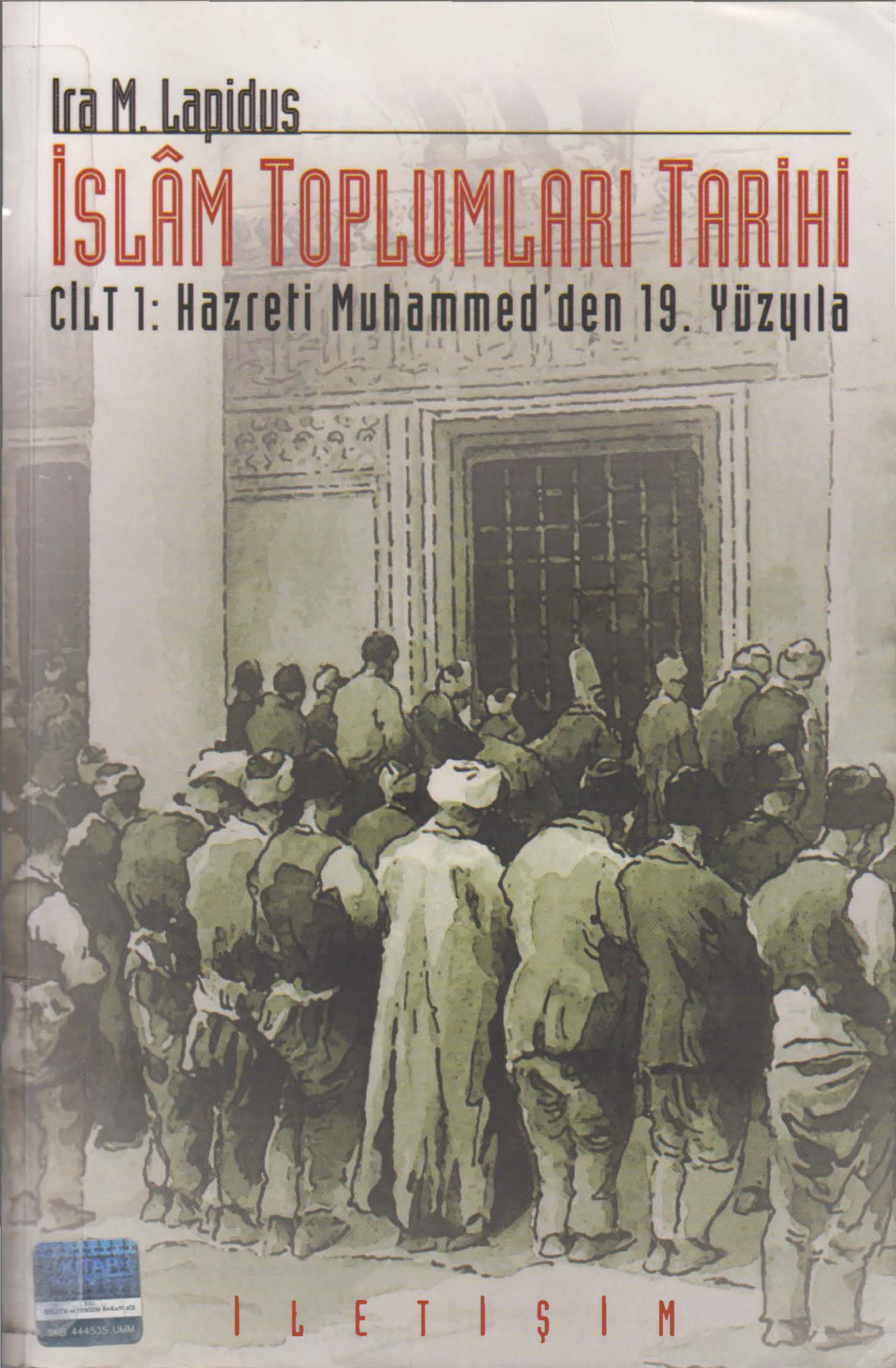
Ira M. Lapidus

İSLÂM TOPLUMLARI TARİHİ

CİLT 1: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla



444535.UUM

İLETİŞİM

IRA M. LAPIDUS

İslâm Toplumları Tarihi

CİLT 1

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

A History of Islamic Societies
© 1997 Cambridge University Press

İletişim Yayınları 815 • Tarih Dizisi 19
ISBN 975-470-957-2 • ISBN 975-470-956-4 (Tk.no)
© 2002 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2002, İstanbul (1000 adet)
2. BASKI 2003, İstanbul (500 adet)
3. BASKI 2005, İstanbul (500 adet)

EDİTÖRLER M. Görkem Doğan - Kerem Ünüvar
KAPAK Utku Lomlu
KAPAK FOTOĞRAFI Mert Sandalcı'nın Max Fruchtermann Kartpostalları koleksiyonundan oluşan ve Koçbank tarafından yayımlanan *Max Fruchtermann Kartpostalları* kitabından alınmıştır.
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Serap Yeğen
DİZİN M. Cemalettin Yılmaz
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

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

IRA M. LAPIDUS

İslâm Toplumları Tarihi

CİLT 1

A History of Islamic Societies

ÇEVİREN ***Yasin Aktay***

iletişim

İÇİNDEKİLER

Önsöz *9*
Teşekkürler *23*
Yayınevinin Önsözü *25*

BİRİNCİ KISIM
İslâm Uygarlığının Kaynakları: MS 600'den 1200'e Kadar Ortadoğu *27*

GİRİŞ
İSLÂM'IN GELİŞİNDEN ÖNCE ORTADOĞU TOPLUMLARI *29*

İslâm'ın Tebliği *39*

BİRİNCİ BÖLÜM
ARABİSTAN *41*

İKİNCİ BÖLÜM
PEYGAMBER'İN HAYATI *55*

Arap, İslâm İmparatorluğu (632-945) *75*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ARAP FETİHLERİ VE İMPARATORLUĞUN SOSYO-EKONOMİK TEMELLERİ *77*
Fetih ve İmparatorluk *78*
Ekonomik Değişim ve Yeni Şehir Toplumları *88*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
HİLAFET *99*
Göçebe Krallıktan Suriye Monarşisine *100*
Abbasî İmparatorluğu: Toplumsal Devrim ve Siyasal Tepki *116*

BEŞİNCİ BÖLÜM
KOZMOPOLİT İSLÂM: İMPARATORLUK ELİTİNİN İSLÂM'I *133*
Sanat, Mimarî ve Hilafet Kavramı *135*
Arap Edebiyatı *143*
Fars Edebiyatı *145*
Helenizm *148*

ALTINCI BÖLÜM
ŞEHİR İSLÂM'I: DİNÎ SEÇKİNLERİN İSLÂM'I *155*
Sünni Kitabîlik *157*
Kelâm *163*
Mistikler ve Tasavvuf *168*
Şiî İslâm'ı *177*

YEDİNCİ BÖLÜM
İSLÂM KÜLTÜRÜ VE DİN İLE DEVLETİN AYRILIŞI *183*

SEKİZİNCİ BÖLÜM
ABBASÎ İMPARATORLUĞU'NUN ÇÖKÜŞÜ *191*

İslâm Kültüründen İslâm Toplumuna: İran ve Irak, 945-1200 ..... *205*

DOKUZUNCU BÖLÜM
ABBASİLER SONRASINDA ORTADOĞU DEVLET SİSTEMİ *207*
Köle Devletleri ve Yönetim *217*
Yerel Saraylar ve Bölgesel Kültürler: İran Kültüründe İslâm *225*

ONUNCU BÖLÜM
İSLÂM TOPLULUKLARI VE ORTADOĞU TOPLUMLARI *237*
Şiî Cemaatleri *238*
Fıkıh Okulları ve Sünnî Mezhepçiliği *239*
Tasavvuf Tarikatları *244*
İslâm Dinî Akımları ve Devlet *250*
İslâm Kurumları ve Büyük İslâm Toplumu *253*

ONBİRİNCİ BÖLÜM
TOPLUMSAL İDEAL *261*

ONİKİNCİ BÖLÜM
KİŞİSEL AHLÂK *275*
Normatif İslâm: Kitap, Tasavvuf ve Kelâm *276*
Alternatif İslâm: Felsefe, Gnostik ve Halk Tasavvufu *296*
İslâm İçindeki Diyaloglar *308*

SONUÇ
ORTADOĞULU İSLÂM PARADİGMALARI *317*

İKİNCİ KISIM
Onuncu Yüzyıldan Ondokuzuncu Yüzyıla Kadar İslâm Toplumlarının Dünya Çapındaki Yayılması ... *335*

GİRİŞ
İSLÂM DÜNYASI VE AVRUPA'NIN YÜKSELİŞİ ... *337*
İslâm'a Giriş (İhtida) ... *338*
Müslüman Elitler ve İslâm Toplulukları ... *352*
Devlet Rejimleri ... *366*
Avrupa'yla Karşılaşma ... *371*

Ortadoğu İslâm Toplumları ... *381*

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İRAN, MOĞOL, TİMUR VE SAFEVÎ İMPARATORLUKLARI ... *383*
Moğollar ve Timurlar ... *383*
Safevî İran'ı ... *396*
İran'ın Şiîliğe Dönmesi ... *406*
Safevî İmparatorluğu'nun Çözülüşü ... *411*

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TÜRK GÖÇLERİ VE OSMANLI İMPARATORLUĞU ... *417*
Türk Göçleri ve Anadolu'da Türk-İslâm Devletleri (1071-1243) ... *418*
Osmanlıların Yükselişi (1280-1453) ... *421*
Osmanlı Dünya İmparatorluğu ... *425*
Hükümdarlar ve Tebaalar ... *441*
Osmanlı Ekonomisi ve Eyalet Yönetimi ... *448*
Karışıklık İçindeki Osmanlı İmparatorluğu ... *455*

ONBEŞİNCİ BÖLÜM
ARAP ORTADOĞUSU ... *469*
"Hilafet" Çağında Mısır ve Suriye ... *470*
Selçuklu Modeli: Devlet ve Din ... *480*
Osmanlı Çağı ... *487*

ONALTINCI BÖLÜM
İSLÂM KUZEY AFRİKASI VE ONDOKUZUNCU YÜZYILA KADAR İSPANYA ... *495*
"Hilafet" Safhasında Devlet Teşekkülü ... *495*
İspanya İslâm Uygarlığı ... *511*
Üç Parçalı Rejim: Onüçüncü Yüzyıldan Ondokuzuncu Yüzyıla Kadar Tunus, Cezayir ve Fas ... *526*
Devletler ve İslâm: Kuzey Afrika Varyasyonları ... *550*

Orta ve Güney Asya'da İslâm *557*

ONYEDİNCİ BÖLÜM
MOĞOL FETİHLERİNDEN ONDOKUZUNCU YÜZYILA KADAR ORTA ASYA *559*
Batı ve Kuzey Bozkırları *561*
Türkistan (Maveraünnehir, Harizm ve Fergana) *570*
Doğu Türkistan ve Çin *579*

ONSEKİZİNCİ BÖLÜM
HİNDİSTAN ALTKITASI: DELHİ SULTANLIĞI VE MUĞAL İMPARATORLUĞU *589*
Müslüman Fetihleri ve Delhi Sultanlığı *590*
İhtida ve Müslüman Cemaatler *597*
Muğal İmparatorluğu *608*
Muğal İmparatorluğu'nun Çöküşü *622*

ONDOKUZUNCU BÖLÜM
GÜNEYDOĞU ASYA'DA İSLÂM TOPLUMLARININ OLUŞUMU *627*
İslâm'ın Yayılışı *628*
Portekizliler, Hollandalılar ve Müslüman Devletler *631*
Güneydoğu Asya'da İslâm Toplumları *635*
Yeni Emperyalizm *648*

Afrika'da İslâm *655*

YİRMİNCİ BÖLÜM
SUDAN, SAVANA VE ORMAN BATI AFRİKA'SINDA İSLÂM *657*
Batı ve Orta Sudan Krallıkları *658*
Çöl, Orman ve Sahil Bölgelerinde Tüccarlar ve Misyonerler *670*
Batı Afrika Cihatları *681*

YİRMİBİRİNCİ BÖLÜM
DOĞU AFRİKA'DA İSLÂM VE AVRUPA SÖMÜRGE İMPARATORLUKLARININ DOĞUŞU *701*
Sudan *701*
Sahil Şehirleri ve Swahili İslâm'ı *706*
Etyopya ve Somali *711*
Sömürgecilik ve Müslüman Yayılmasının Mağlubiyeti *715*

SONUÇ
İSLÂM TOPLUMLARININ ÇEŞİTLİLİKLERİ *723*

Kaynakça *733*

Önsöz

İslâm, dünyanın orta bölgelerini oluşturan Afrika'nın Atlantik kıyılarından Güney Pasifik'e, Sibirya bozkırlarından Güney Asya'nın uzak adalarına kadar uzanan topraklarda yaşayan halkların dinidir. Berberîler, Batı Afrikalılar, Sudanlılar, Swahilî dili konuşan Doğu Afrikalılar, Ortadoğu Arapları, Türkler, İranlılar, Orta Asya Türk ve İran halkı, Afganistanlılar, Pakistanlılar, milyonlarca Hintli ve Çinli, Endonezya ve Malezya halkının ekseriyeti, ve azınlık halinde Filipinler'de olmak üzere toplam 900 milyon kadar insan İslâm dinine mensuptur. Bu insanlar etnik yapı, dil, âdetler, toplumsal ve siyasî teşkilatlar; kültür ve teknoloji şekilleri açısından sayısız beşerî yaşantı farklılıkları gösterirler. Buna rağmen İslâm onları birleştirir. Her ne kadar İslâm çoğu kez bu insanların yaşantılarının bütünü demek değilse bile, onların düşünce ve anlayışlarına nüfuz eder, günlük hayatlarını düzenler, toplumsal ilişkilerini belirler ve insanların kurtuluş isteklerini karşılar. Kendi içindeki tüm çeşitliliğine rağmen İslâm, insanlığın büyük manevî ailelerinden birini oluşturur.

Bu kitap bu değişik halkların nasıl Müslüman olduklarının ve İslâm'ın onlar için ne anlama geldiğinin tarihidir. Bu kitapta şu soruları soruyoruz: İslâm nedir? Değerleri nelerdir? Bu

kadar çok sayıda insan, birbirinden bu kadar farklı ve kopuk oldukları halde, nasıl Müslüman oldular? İslâm'ın onların karakterlerine, yaşam tarzlarına, toplumlarının tanzimine, amaç ve kimliklerine ne katkısı oluyor? İslâm'ın ve onun dinî ve kültürel değerlerinin yükselmesini sağlayan tarihî olaylar ve şartlar nelerdir; farklı yorum ve uygulamaları nelerdir? Bu soruları cevaplandırabilmek için Kur'an-ı Kerim'de, tefsir kitaplarında, duygu ve düşünceler olarak Müslümanların kalplerinde ve kafalarında gömülü olan, gerçekliğin mahiyeti ve beşerî hayatın anlamıyla ilgili dinî kavramların, Müslüman halkların yaşam tarzları ve kurumlarını nasıl şekillendirdiğini ve bu halkların siyasî ve toplumsal deneyimlerinin İslâmî değerler ve semboller içinde nasıl ifade edildiğini göreceğiz. İslâm'la ilgili tarihimiz, dinî semboller âlemiyle gündelik gerçeklik dünyası arasındaki diyaloğun; İslâmî değerler ve Müslüman halkların tarihsel deneyimleri arasındaki, çok farklı fakat birbiriyle ilişkili Müslüman toplumların oluşumunu şekillendiren etkileşimin bir tarihidir.

Birinci kısımda Kur'an'ın indirilişinden onüçüncü yüzyıla kadar süren İslâm medeniyetinin teşekkül devri inceleniyor. Bu bölüm Hz. Muhammed ile başlayıp, Arap Edebiyatı, İslâmî dinî öğreti ve kozmopolit kültürel başarılara -yani daha sonra İslâm medeniyetinin tüm versiyonlarının türeyeceği kabilevî/etnik, dinî ve saraylı/aristokratik kültürlerden oluşan üç parçalı bir karışıma- yol açan Klasik İslâm çağıyla devam ediyor. Birinci kısım bu medeniyetin gelişimini, İslâmî kültürlerin Ortadoğu'nun yerleşik kurumsal modelleriyle, ekonomileriyle ve tektanrılı dinlerle ilişkileri bağlamında ve yeni imparatorlukların oluşması sonucunda doğan kültür, şehirleşme ve toplumsal değişimle bağlantı kurarak açıklamaya çalışıyor. Bu kısım, İslâm'ın bir doktrinler ve kültürel sistemler karmaşasından, Ortadoğu toplumunun etkili prensipleri haline dönüşmesini açıklayan, onuncu ve onüçüncü yüzyıllar arası Irak ve İran'ın tarihiyle sona eriyor. Bu, İslâm'ın, Ortadoğu'da geniş halk kitlelerinin dini haline geldiği bir dönemdir. Bu

dönemde, Müslüman halklar yeni devletleri, toplumsal kurumları (Şiî cemaatler, Sünnî fıkıh okulları ve tarikatlar) şekillendirmiş ve siyasî rejimlerin dinî yapılarla münasebetlerini tanımlamışlardır. Bu çağda, İslâmî değerler, birbirine paralel dinî ve siyasî kurumlarca tanzim edilen "kitle toplumları"nın oluşmasını sağlamıştır.

Bu tarzıyla Ortadoğu'nun İslâmî versiyonu dünyanın başka yerlerinde de benzer toplumların oluşturulması yönünde bir paradigma oluşturdu. İkinci kısım, Ortadoğu İslâm paradigmasının yayılışını izliyor. Yedinci yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar İslâm, Ortadoğu Arap halkının, Orta Asya ve Çin, Hint ve Güneydoğu Asya, Afrika ve Balkanlar'daki insanların dini haline gelmiştir. İkinci kısım, İslâm'ın yayılışının arkasındaki dinamikleri ve İslâm dininin değerleriyle yerleşik kültür ve toplumlar arasındaki etkileşimi inceleyip değerlendiriyor. Ayrıca, Moğol, Osmanlı ve Safevî imparatorluklarını içine alan İslâmî yönetimlerin ve Güneydoğu Asya, Afrika ve başka yerlerdeki İslâm devletlerinin güçlenişini ve onların, siyasî rejimlerini, İslâmî dinî kurumları ve İslâmî olmayan değerlerle cemaat şekillerini farklı bütünleştirme tarzlarını inceliyor.

Onsekizinci yüzyıla gelindiğinde, bir İslâm toplumu için Ortadoğu paradigması birbirleriyle ilişkili fakat farklı toplumlar tarafından da taklit edilmiş, çoğaltılmış ve tadil edilmişti bile. Bunların her biri, bu kitapta da ortaya konulacak manzaraya göre, bir toplumlar ailesinin bir üyesiydi, çünkü her biri ailevî-toplumsal, dinî ve idarî kurumlarının altında yatan benzer bir yapıdan tanınabilir bir farklılığa sahipti. Her biri, İslâmî inanç, kültür ve toplumsal kurumların -İslâmî olmayan siyasî rejimlerin kurumları, ekonomik üretim ve mübadele sistemleri, İslâmî olmayan akrabalık ilişkileri, kabilevî ve etnik toplulukları ve İslâm öncesi veya gayriislâmî kültür tarzlarını da kapsayan- beşerî örgütlenmenin halen daha geniş olan bütünüyle etkileşme tarzları noktasında bir farklılık arz ediyordu. Burada Ortadoğu paradigmasının yeni İslâm toplumlarına ne dereceye kadar aktarıldığını araştırıyoruz. İslâm'ın bu böl-

gelerdeki İslâm öncesi kurumlarla münasebeti neydi? Bu çok sayıdaki İslâm toplumları arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdi?

Müslüman toplumların onsekizinci yüzyıldan bu yana geçirdiği dönüşüm, tarihî modellerin ve İslâmî dünya sisteminin kimliğinin esneme kabiliyetini test eder. Üçüncü kısımda İslâm toplumlarının, Müslüman imparatorlukların çöküşü, ekonomik gerileme, içteki dinî çatışmalar ve Avrupa'nın ekonomik, siyasî, kültürel hâkimiyetinin tesisiyle nasıl derinden parçalandıklarını görüyoruz. Bütün bunlar ulus devletlerin ortaya çıkmasına, tarım ve sanayinin modernleşmesine, sınıf yapısında esaslı değişimlere ve laik-milliyetçi ideolojiyle diğer modern ideolojilerin kabulüne götürdü. Bu değişimler sırasında İslâm düşüncesi ve İslâm toplumsal kurumları köklü bir biçimde değiştirildi.

Bununla birlikte, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllardaki tarihî değişimin mirası, "modernleşme" yönünde doğrusal bir hareket değil, aksine İslâm ülkelerindeki siyasî, ekonomik, kültürel amaçlı süregiden çatışmalar ve farklı Müslüman toplumlardaki farklı değişim seyirlerinin bir terekesidir. Siyasî çöküş ve Avrupa müdahalesi, siyasî elit, ulema ve tasavvuf liderleri arasında bir çatışmaya ve siyasî toplumsal iktidar için uyanış hareketlerine yöneltmiştir. Sekülerleşmiş siyasî elit Batılı biçimiyle modernleşmeyi ve İslâm'ın modern devlet ve ekonomi biçimleriyle uyumlu şekilde yeniden tanımlanmasını tercih ederken, din reformcuları, ahlâkî değerlerin canlandırılması ve İslâmî ilkelere dayalı yeni siyasî cemaatlerin oluşturulmasını istemektedirler. Bu kitap, siyasî ve dinî örgütlenmenin tarihsel ve siyasal biçimleri, Avrupalı emperyalistlerin etkisi ve Müslüman ülkelerde birbirleriyle çatışan elitlerin siyasî ve ideolojik ihtilaflarını incelemek suretiyle, günümüz rejimlerinin yapısı ve çağdaş Müslüman toplumların şekillenmesinde tarihsel İslâmî kurumlarla reformist hareketlerin rolünü açıklamaya çalışmaktadır.

Bu gelişmeleri çözümlerken karşılaşılan temel sorunlar hem evrimsel hem karşılaştırmalı sorunlardır. Batı'nın ve modern

teknik uygarlığının etkisi mi yeni bir toplum biçimi oluşturmuştur yoksa tarihsel siyasal ve dinî modeller mi yeni Müslüman milletlerin kaderini tayin etmektedir? Mevcut koşullar temel olarak onsekizinci yüzyılın emperyal, mezhepçi ve kabileci toplumlarının kültürel ve siyasî niteliklerini mi yansıtır yoksa ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki ekonomi, sınıf yapısı ve değerlerin dönüşümü İslâm toplumlarının tarihinde yeni bir evrimsel aşama mı ortaya çıkarmıştır? Bu konuları ele almak için İslâm toplumları tarihi iki boyutta sunulacaktır: Bu boyutlardan biri, İslâm toplumlarının oluşumunu ve bunların zamanla değişimini değerlendiren bir çaba olarak tarihsel ve evrimci; diğeri de aralarındaki çeşitlenmeleri anlamak üzere analitik ve karşılaştırmalıdır.

Bu yaklaşım birçok tarihsel ve metodolojik varsayıma dayanır. İlki, bütün toplumların tarihinin, aslında kurumsal sistemlerinin tarihinden ibaret olduğu varsayımıdır. Bir kurum, diyelim ki bir imparatorluk, bir ekonomik mübadele tarzı, bir aile ya da bir dinî uygulama, katılımcıların zihnî dünyasında tanımlanıp meşrulaşacak biçimde, diğer insanlarla örüntüleşmiş bir ilişki içinde yerine getirilen bir beşerî faaliyettir. Bir kurum, aynı anda bir hareketliliği, bir toplumsal ilişkiler örüntüsünü ve bir dizi zihinsel oluşumu kapsar.

İkinci varsayım, İslâm toplumlarının tarihinin dört temel kurumun kavramlarıyla anlaşılabileceğidir: kabile, etnik köken ve küçük cemaat topluluklarının oluşturduğu ailevî yapı; üretimin ve mal dolaşımının gerçekleştiği iktisadî yapı; ortak değer ve inançların üzerine bina edildiği kültürel ya da dinî yapı ve siyasî etkinin örgütlendiği, çatışmaların çözüldüğü, müdafaayı da içeren politik yapı. Bu kurumlar her toplumda farklı özellikte ve birbiriyle ilişkili şekillerde oluştu.

Üçüncüsü, İslâm toplumlarının kurumsal örüntülerinin, M.Ö. 3000 yıllarının eski Mezopotamya'sına kadar uzanan kökleri olduğu varsayımıdır. Mezopotamya şehir devletleri ve imparatorlukları tarafından oluşturulan kabilevî dinî ve siyasî yapılar topluluğu, Ortadoğu toplumlarının daha sonraki dönüşümü için İslâm döneminde ve öncesinde temel oluşturmuş

ve Ortadoğu'dan diğer İslâm toplumlarına ya yeniden üretilmiş veya yayılmıştır. Böylece Ortadoğu İslâm toplumu, daha eski kurumlarla İslâmî bir kültür tarzının bileşimi üzerinde kurulmuştur. Bu Ortadoğulu İslâmî kurumların dünyanın diğer bölgelerindeki kurumlar ve kültürlerle etkileşmesi sonucu birkaç değişik İslâm toplumu oluşmuştur. Bu değişik toplumlar, modern çağda bu kez Avrupa'yla etkileşim içerisinde değişime uğramıştır ve modern İslâm ülkelerinin her biri, İslâm toplumunun belirli bir bölgesel biçiminin Avrupa'nın emperyal, ekonomik ve kültürel etkilerinin farklı biçimleriyle etkileşiminin ürünüdür. Modern İslâm toplumları arasındaki farklılık daha eski örneklere kadar izlenebilir.

Bu kitapta, temel vurgu, İslâm toplumlarının teknoloji ve ekonomilerinden ziyade toplumsal, dinî ve siyasî kurumları üzerinde olacaktır, zira Müslüman toplumları aynı çevresel özelliklere ve üretim modellerine sahip diğer toplumlardan ayıran budur. Ben ekonomik kurumları ekonomi dışı olanlara ikincil addederim, çünkü İslâm toplumlarının bin yıldır içinden geçmekte olduğu ayırt edici tarihsel gelişmeler, kültürel ve siyasî nitelikli olmuştur; ve çünkü kültür ve kurumlar alanındaki değişimler İslâm toplumlarını birbirlerinden ve diğer beşerî medeniyetlerden ayırt etmektedir. Ayrıca kültürel ve sosyo-politik kurumlar ile ekonomik ve teknolojik güçlerin özerk olarak işleyebileceklerini ve her birinin tarihsel değişimde tesadüfî bir etken olabileceğini, buna mukabil İslâm toplumlarının tarihinde kültürel ve kurumsal etkenlerin tarihsel ayrılığın önemli bir mahallini oluşturduklarını düşünüyorum.

Bu sunuştaki amacım İslâm toplumlarındaki ekonomik üretim ve mübadele biçimlerinin İslâm öncesi çağda oluştuğunu öne sürmektir. Tarımsal ve hayvancılığa dayalı üretim biçimleri, zanaatlar, sanayi, yaygın değişim sistemleri ve teknolojik kapasiteler; bunların hepsi İslâm'dan daha eskidir ve İslâm dönemi boyunca da tevarüs edilmiş biçimlerini korumuşlardır. Bu, Müslüman toplumların kendi içlerinde ve birbirleri arasındaki ekonomik faaliyetin (örneğin hayvancılık,

tarım, ticarî ve sanayî faaliyetlerinin nispî rolünde veya sefalet ve refah seviyesinde ya da mal dağılımında olduğu gibi) önemli çeşitlilikler gösterdiğini inkâr etmek anlamına gelmediği gibi; tüm bu farklılıkların, etkili siyasî ve kültürel sonuçlara yol açtığını ya da iktisadî endişelerin tüm beşerî değerlerin ve toplumsal faaliyetlerin merkezî noktasını oluşturduğunu inkâr etmek anlamına da gelmez. Yine de, kanaatimce, temel ekonomik üretim ve mübadele biçimleri modern çağa kadar temelde bir değişime uğramamıştır; ekonomik ve teknolojik değişmeler de, siyasî ve kültürel farklılaşmanın ya da sınıf yapısındaki ve toplumsal örgütlenmedeki değişmelerin esas kaynağı olmamıştır. Modern çağlara kadar ekonomik faaliyet cemaat toplumları ve siyasî yapılar içinde sınırlı kaldı ve toplumdaki sınıfsal bölünme devlet ve dinî teşkilatlar içinde var olmakla birlikte- üzerinde belirleyici olmadı. Avrupa kapitalizminin ve derin ekonomik ve teknolojik değişimlerin İslâm toplumlarını derinden etkiledikleri ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda bile tüccarlar ve işçiler gibi ekonomik olarak türemiş sınıflar İslâm ülkelerinde çok zayıftırlar. Siyasî ve dinî elitler, kurumlar ve kültürel değerler bu ülkelerin modernleşmesinde baskın bir rol oynamaya devam etmektedirler. Yirminci yüzyıl teknolojik ve ekonomik değişiminin şimdi İslâm toplumlar grubunun varlığını sorgulayıp sorgulamayacağı bir tartışma noktasıdır.

Burada oldukça şematik ve basit bir biçimde sunulan bu varsayımlar çeşitli tarihsel, sosyal bilimsel ve felsefî kaynaklardan türetilmiştir. Bununla birlikte, bir tarihçi olarak, benim öncelikli ilgim teori değil teorik varsayımların tutarlı ve anlamlı bir açıklamaya uyarlanması noktasındadır. Bu kitabın ana sorunu, koca bir farklılık tarihini -görünüşte ve seste birbirinden tamamen farklı olan- bununla birlikte hâlen bazı tarihsel ve kurumsal irtibatlılıklarını koruyan toplumların tarihini nasıl sunmak gerektiği sorunudur. Bu kitap okuyucuya İslâm tarihinin tutarlı bir genel görüş kazandırmasını amaçlıyor. Bir öğretmen olarak ben, bir süredir şu sonuca vardım ki, sonu gelmez gündelik olayların ve haberlerin akışı bizi aydınlatmaktan ziyade ka-

famızı karıştırmakta ve konunun bir bütün olarak geniş bir "haritası" belirli oluşumları anlamak açısından zorunluluk arz etmektedir. Ancak geniş bir bakış açısından temel yapısal etkenleri ve uzun vadeli tarihsel eğilimleri tanıyıp onları tesadüfî, kısa vadeli mütalaalardan ayırt etmeyi mümkün kılan dengeyi, mesafeyi ve perspektifi sağlayabiliriz.

Açıktır ki, bu çalışma İslâm'ın kendisini tanımlamaya yönelik bir çabadan ziyade belirli bir tarihsel bağlamda İslâmî inançların, kurumların ve kimliklerin rolünü belirleyecek karşılaştırmalı bir yöntem geliştirmeye yönelik bir çabadır. Bunu yapabilmek için benimsediğim mekanizma -sergileyici çerçeve- şu varsayımlara dayanmaktadır: İslâm toplumları kurumlar üzerinde inşa edilmişlerdir; bu kurumlar içsel değişmeye tâbidir -hem kendi aralarındaki değişikliklere hem de zamana bağlı değişmeye tâbidir. Sınırlı sayıdaki kurumsal etkenler bu geniş konuyu düzenli bir tarzda algılamamıza izin veren, ama aynı zamanda tek tek toplumları somut ve farklı varlıklar olarak tasvir etmeye de izin veren bir sınırlamayı dayatır. Farklı bağlamlardaki kurumların değişikliğini araştırmakla, İslâm toplumlarının neden genel biçimleriyle benzer oldukları halde özel niteliklerde bu kadar farklılaştıklarını kavrayabiliriz.

Kitabın düzeni üzerine birkaç yorum, okuyucunun bu geniş hacimli kitap içinde yolunu bulmasına yardım edebilir. İlkin, okuyucu bu kitabın olgusal-anlatısal yaklaşımının, tarihsel yargı sorunsallarındaki büyük belirsizlikleri, tamamlanmamış bilgileri, uzmanlar arasındaki görüş ve yorum çatışmalarını ve mevcut bilgilere yeni bilgiler ve bakış açıları getiren sürekli değişim halindeki araştırmaları gizlediği konusunda uyarılmalıdır. Bilgilerin sunumundaki güvenilirlik derecesi veya hata payı konusunda çok az şey söylenmiştir, fakat kitap en güvenilir ve en son araştırma ve yorumlara dayanmaktadır. Gerçekten de, bazı sonuçlar, henüz yayımlanmamış bazı araştırmalara dayanmaktadır. Okuyucu eserin bu kısımlarının doğası gereği şartlı ve araştırmaya dayalı olduğunu ve yazarın belirli konular hakkındaki en gelişkin görüşlerini temsil ettiğini bilmelidir.

Kitap üç kısım halinde düzenlenmiştir. Her kısımda, eserin dayandığı örgütleyici kavramları ele alan ve anlatı bölümlerinde ortaya çıkan önemli temaları özetleyen birer giriş ve sonuç kısmı vardır. İslâm toplumlarının evrimini kısaca gözden geçirmek için bu giriş ve sonuç bölümleri ayrı olarak ya da seçilen dönemlerle veya bölgesel tarihlerle bağlantılı olarak okunabilir. Bu düzenleme okuyucuya kitaba bir yaklaşım seçmesi konusunda esneklik eklemektedir ancak bir miktar da tekrar içermektedir, o yüzden kitabın tamamını okuyacakların hoşgörüsünü rica ediyorum.

Üç ana bölümün her biri İslâm tarihindeki belirli bir dönemi ele alıyor - İslâm toplumlarının doğuşu, yayılışı ve modernleşmesi. Bunun anlamı, İslâmî kültür, sanatlar, edebiyatlar ve dinî değerlerin öncelikle Birinci Kısım'da irdelenilecek olması ve ikinci ve üçüncü kısımlarda onlara sadece bir özet şeklinde atıf yapılacağıdır. Sonrakiler, kurumsal görünümleri vurgulamaya yöneliktir. Bölgesel tarihler de genellikle iki ya da üç kısma bölünüyor. Ortadoğu İslâm toplumlarının tarihi üç bölüm halinde inceleniyor; diğer İslâm toplumlarının tarihi ise ikinci ve üçüncü kısımlar arasında bölünüyor. Buna rağmen birçok istisnalar da mevcut. Birinci kısım genel olarak yedinci yüzyıldan onüçüncü yüzyıla kadar Ortadoğu İslâm toplumlarının teşekkülünü ele alırken, Arap Ortadoğusu, Kuzey Afrika ve Endülüs'ün erken tarihleri, ikinci kısımdaki anlatımla tutarlı olması için diğer mütekabil bölgesel tarihlerle birleştiriliyor; bu bölümlerin parçalarını birinci kısımla bağlantılı olarak okumak faydalı olabilir. Benzer bir şekilde, Arap Yarımadası, Libya ve Kafkasya tarihlerinin bütünü kitabın tamamına dağılmaktan ziyade üçüncü kısımda toplanmıştır. Her ne kadar tüm bu toplumların tarihi, 1984'e kadar olan gelişmelerle ilgili atıflar varsa da, 1980'lere kadar gelen yakın geçmişte sonuçlandırılıyor. Üçüncü kısımda kullanılan şimdiki zaman kipi, 1970'ten bugüne kadar olan döneme işaret ediyor.

Coğrafî bölgelerin tanımı ayrıca birtakım keyfî basitleştirmeleri de gerektiriyor. İslâm dünyasına ait alanlar, genellikle Ortadoğu, Kuzey Afrika, Hint Yarımadası, Güneydoğu Asya,

Batı ve Doğu Afrika ve bunun gibi bölgesel terimlerle tanımlanır. Daha rahat işaret etmek için -açık anakronizmine rağmen- bu bölgeler ya da onların parçaları genellikle Hindistan, Endonezya veya Nijerya gibi bugünkü ulusal devlet adlarıyla belirtilmektedir. Bu, böylesine geniş coğrafî bölgelere yabancı okuyucuların bu bölgeleri kolayca tanıyabilmelerini sağlamak ve "şu anda ..... ülkesinin parçası olan alanlar" gibi sıkıcı açıklamaları gidermek için yapıldı, ama şunu açıklamakta yarar var ki, bu terimlerin kullanılışı, zorunlu olarak devlet ve toplumsal örgütlenme veya kültürel tarzla ilgili modern öncesiyle modern zamanlar arasında herhangi bir benzerlik olduğunu ima etmiyor. Ayrıca şunu da kaydetmem gerekiyor ki, Libya tarihini Kuzey Afrika hakkındaki bölüme ve Sudan'ı Doğu Afrika (ile ilgili bölüme - ç.n.) yerleştirdim, oysa bu ülkeler aynı zamanda Arap Ortadoğusu'na da aittirler. Ve sonuç olarak bu kitap Müslüman bölgelerin tamamını içine almıyor. Örneğin, Güneydoğu Asya'da (Filipinler, Seylan), Avrupa ve Amerika'da yaşayan Müslüman azınlıklar tartışmanın dışında tutuldu.

Müslüman halkların konuştuğu pek çok dilden yapılan çeviriler, bu dilleri bilmeyen okuyucuya kolaylık olsun diye basitleştirildi. Genel olarak dünyanın her bir bölgesi için standart bilimsel kullanımı takip etmeye çalıştım; fonetik işaretleri çıkarmak suretiyle değişiklikler yaptım ve bazen de telaffuza hoşluk kazandırıcı uyarlamalarda bulundum. Belirli standart Arapça terim ve isimler -yazım ve telaffuzda dünyadaki mevcut farklılıklara rağmen- orijinal (genellikle Arapça olarak) edebî şekillerinde verildi. Tarihler ise miladî takvime göre verilmektedir.

Kitabın hazırlanışında öğrencilerim, araştırma görevlilerim ve meslektaşlarımın bana büyük ölçüde yardımları oldu. Onların yeteneklerine ve benim belirli bir bölge hakkında sahip olduğum bilgiye bağlı olarak: kitap kaynakçalarının hazırlanışında; okuma, gözden geçirme ve ilgili eserlerin özetlerini hazırlama; hem kaynakları hem de ikinci dereceden malzemelerdeki konu ve başlıkları araştırma; özetler çıkarma ya da bilmediğim

dillerdeki malzemelerden çeviriler yapma ve özel ilgi veya uzmanlık alanlarına ait tarih yazımına veya metodolojisine ilişkin sorunların tartışmasında bana yardımcı oldular. İslâm'ın çeşitli dünya bölgelerindeki rolünü kavramama önemli bir katkıda bulundular ve kitabın tamamlanmasını büyük ölçüde kolaylaştırdılar.

David Goodwin, Margaret Malamud, Ann Taboroff, Sahor von Schlegell (İslâm tarihi ve tasavvuf); James Reid (İran); Corine Blake (Arap Ortadoğusu); Elaine Combs-Schilling (Kuzey Afrika); Sandria Freitag ve David Gilmartin (Hindistan); Marry Judd ve Allan Samson (Endonezya), William McFarren ve Leslie Sharp (Afrika); Rose Glickman ve Mark Saroyan (Rusya ve Orta Asya) ve John Foran ve Michael Hughes'a (modernleşme ve ekonomi-politik) teşekkür etmek isterim. Bibliyografya ile ilgili yardımlarından dolayı Melissa McCauly ve Susan Mattern'a da minnettarım.

Şekil ve illüstrasyonların seçimi için Guitty Azarpy, Jere Bacharach, Sheila Blair, Jonathan Bloom, Herbert Botman, Gordon Holler, Thomas Lentz, Kim Lyon, Amy Newhall ve Labelle Prussin'in tavsiye ve yardımlarından faydalandım. Nazik müsaadeleriyle burada yeniden varolan birey ve kurumlara hararetle teşekkür ediyorum. Berkeley'deki California Üniversitesi Coğrafya Bölümü'nden Cherie A. Semans'a, bu kitaptaki haritaların dayandığı temsili haritaları hazırlayıp çizdiğinden dolayı müteşekkirim.

Birçok dost ve meslektaşım kitabın bölümlerini hatta müsveddelerin tamamını okuyarak bana paha biçilmez düzeltmeler yaptılar, öneriler de bulundular ve harekete geçirici fikirler verdiler. Bu dostların her biri kitabı zenginleştirdi. Hataların tüm sorumluluğu ise bana ait. Jere Bacharach, Thomas Bisson, William Brinner, Edmun Burke III, Elaine Combs-Schilling, Shmuel Eisenstadt, Sandria Freitag, David Gilmartin, Albert Hourani, Suad Joseph, Barbara Metcalf, Thomas Metcalf, Martha Olcott, James Reid, Richard Roberts, William Roff, Allan Samson, Stanford Shaw, David Skinner, İlkay Sunar, İlter Turan, Abraham Udovitch, Lucette Valensi ve Reginald Zel-

nik'e teşekkür benim için büyük zevktir. Bu kitabı yazmak kadar bu insanların arkadaşlığı ve cömertliği de son yedi yılımı yüceltmiştir.

Bazı meslektaşlarımın anlayışımın gelişmesinde kuvvetli etkileri oldu. Benimle görüşlerini ve bu kitabın değişik bölümleriyle ilgili yayımlanmamış çalışmalarını cömertçe paylaştılar. Bu konuda özellikle Barbara Metcalf (Hindistan), Elaine Combs-Schilling (Kuzey Afrika), Suad Joseph (kadın sorunu), Martha Olcott (Sovyet Orta Asyası), James Reid (İran ve Orta Asya), Allan Samson (Endonezya), Warren Fusfeed (Hindistan'da Nakşibendilik üzerindeki tezi) ve Sandria Freitag ve David Gilmartin'e (Hindistan) teşekkürü bir borç bilirim. Morris Rossabi de Çin'deki Nakşibendilik ile ilgili Joseph Fleitcher'in yayımlanmamış bir makalesinin bir kopyasını görmemi sağlamıştır.

Aynı şekilde kitabın müsveddesinin hazırlanmasına ve basımına yardımcı olan pek çok insana da teşekkür borçluyum. California Stanford'daki Davranış Bilimleri İleri Araştırmalar Merkezi üyeleri, elyazmasının ilk taslağını hazırladılar. Muriel Bell birkaç bölümü hazırladı. Lynn Gale bu malzemenin Berkeley Uluslararası Araştırmalar Enstitüsü'nün bilgisayara geçirilmesi işleminde yardımcı oldu, orada Nadine Zelinski ve Christine Peterson bu enstitüde çalışmanın hazırlanmasında büyük bir başarı göstererek birlikte çalıştılar ve bana sonsuz bir destek verdiler. Cambridge Üniversitesi Yayınlarında editör Elizabeth Wetton, yardımcı editör Susan Moore ve tasarımcı Jone Williams özellikle yardımcı oldular. Son olarak, fakat kesinlikle daha az olmayarak, eşim Benda Webster'a kitabın hazırlanışı sırasında gösterdiği hayranlık uyandırıcı sabrı, önerileri ve eleştirileri, her şeyden de öte çalışmama olan inancı için minnettarım.

Bu projenin araştırmaları Berkeley'deki California Üniversitesi Uluslararası Araştırmalar Enstitüsü tarafından büyük destek gördü. Özellikle enstitünün müdürü Profesör Carl Rosberg'e, enstitünün idarî hizmetler başkanı bayan Karin Beros'a ve cömert ve nazik desteklerini esirgemeyen enstitütü üyeleri-

ne teşekkür ederim. Bu kitabın hazırlanışı California Stanford Davranış Bilimleri İleri Çalışmalar Merkezi'nde bir yıl ikametle, National Endowment for the Humanities'in desteği ve Stanford Üniversitesi, Hoover Enstitüsü'nün araştırma yardımıyla mümkün olmuştur. Bu çalışmanın tamamlanması da, bağımsız bir federal kurum olan Division of Research of the National Endowment for the Humanities tarafından yapılan yardımla mümkün olmuştur. Araştırma ve yazmaya yoğunlaşma fırsatını sağlayan bu kurumlara derin takdirlerimi ifade etmek isterim.

IRA M. LAPIDUS
California Üniversitesi
15 Mart 1985

Teşekkürler

Bu kitaptaki haritalar için bilgi ve düşünceler şu kaynaklardan alınmıştır: R. Roolvink, *Historical Atlas of the Muslim Peoples,* Cambridge, Mass., 1957; J. L. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook,* Seattle, Wash., 1984; W. C. Bryce, *An Historical Atlas of Islam,* Leiden, 1981; F. Robinson, Atlas of the Islamic World, Oxford, 1982; J. D. Fage, *An Atlas of African History,* New York, 1978.

Yayıncılarının izniyle daha önce yayımlanmış aşağıdaki yayınlarımdan uzun paragraflar alınmış veya uyarlanmıştır:

"Adulthood in Islam: Religious Maturity in the Islamic Tradition", *Daedalus*, Spring 1976, s. 93-108.

"Islam and the Historical Experience of Muslim Peoples" *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems,* ed., Malcolm H. Kerr, Malibu, California: Undena Publications, 1980, s. 89-102.

"Arab Settlement and Economic Development of Iraq and Iran in the Age of the Umayyad and Early Abbasid Caliphs", *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History,* ed., A. L. Udovitch, Princeton: Darwin Press, 1981, s. 177-208.

"The Arab Conquests and the Formation of Islamic Society", *Studies on the First Century of Islamic Society,* ed., G. H. A. Juynboll, Cardbondale, III.: Southern Illionis University Press, 1982, s. 49-72

"Knowledge, Virtue and Action: The Classical Muslim Conception of Abad and the Nature of Religious Fulfillment in Islam", *Moral Conduct and Authority in South Asian Islam,* ed., Barbara Metcalf, Berkeley: University of California Press, 1984, s. 36-61. © 1984, The Regents of the Univerity of California.

Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective, Policy Papers No. 18, Institute of International Studies, University of California, Berkeley, 1983.

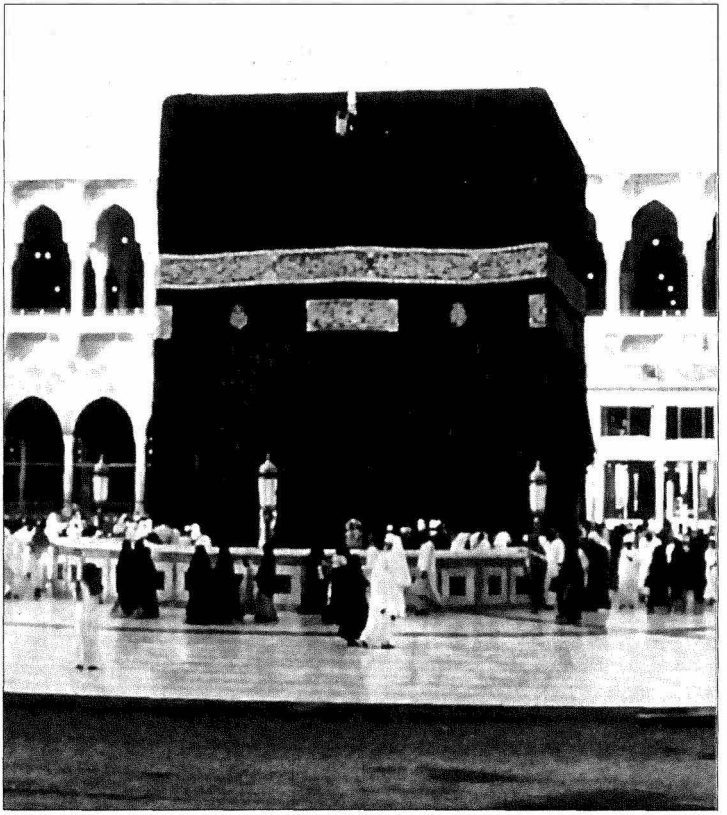
"Mamluk Patronage and the Arts in Egypt", *Muqarnas*, II (1984), New Haven, Conn.: Yale Universiy Press, s. 173-81.

Yayınevinin Önsözü

Cambridge University Press 1970 yılında *History of Islam* adıyla büyük bir derleme yayımladı. Kitapların gördüğü ilgi üzerine Ira M. Lapidus tarafından tek ciltlik bir başvuru kaynağı oluşturuldu. Dünyada büyük ilgi gören bu eseri İletişim Yayınları iki cilt halinde yayımlamaya karar verdi. Yayınevimiz Ira M. Lapidus'un bu önemli kitabını yayımlamaktan kıvanç duyar.

BİRİNCİ KISIM

İslâm Uygarlığının Kaynakları: MS 600'den 1200'e Kadar Ortadoğu



Kâbe

GİRİŞ

İSLÂM'IN GELİŞİNDEN ÖNCE ORTADOĞU TOPLUMLARI

İslâm toplumları önceden kurulmuş olan kadim bir Ortadoğu uygarlığı çerçevesi üzerinde inşa edilmiştir. İslâm toplumları, İslâm öncesi Ortadoğu'dan, modern çağlara kadar kendi kaderlerini şekillendirecek olan bir kurumlar örüntüsünü tevarüs ettiler. Bu kurumlar, aile, soy ilişkileriyle himaye ve etnik bağlara dayalı küçük toplulukları, tarım ve kent toplumlarını, pazar ekonomilerini, tektanrılı dinleri ve bürokratik imparatorlukları içeriyordu. İslâm medeniyetinin -her ne kadar İslâm Mekke'de doğmuşsa da- ayrıca Filistin, Babil ve Persepolis'ten gelen kökenleri vardı.

İslâm toplumları, insanlığın en erken tarihinden beri başlıca iki temel, özgün ve kalıcı yapıyı sergilemiş olan bir çevrede gelişti. Bu yapılardan ilki, insan toplumlarının küçük, çoğunlukla ailevî gruplardan teşekkülüydü. En eski avcı ve toplayıcı topluluklar, küçük gruplar halinde yaşıyor ve geziyorlardı. Tarımın ortaya çıkması ve hayvanların evcilleştirilmesinden itibaren Ortadoğu halkının büyük bir çoğunluğu, tarımla uğraşan köylerde ya da göçebe obalarının çadırlarında yaşamaya başlamıştır. Şehir halkları bile, akrabalık ve komşuluk bağlarıyla, kuvvetli sevgi ya da düşmanlık içerimleriyle birlikte küçük gruplara bağlıydı. Bu gruplar gençleri yetiştiriyor, evlilik-

leri düzenliyor, ihtilaflara hakemlik ediyor ve dış dünyaya karşı ortak bir cephe oluşturuyorlardı.

İkincisi ise, kültür, din ve -hep daha geniş bir ölçekte- imparatorluk birliklerinin teşekkülüne doğru ters yönde bir evrimsel eğilimdi. Tarih öncesi çağlarda bu eğilim, ticaretin yaygınlaşmasıyla ve ortak süsleme tarzlarının ve dinî fikirlerin kabulüyle kendini gösterdi, ama bu eğilimin en önemli erken tezahürü kadim Mezopotamya'da şehir devletlerinin ortaya çıkmasıydı (M.Ö. 3500-2400). Aşağı Irak'ta şehirlerin oluşması insanlık tarihinde bir devrimdi: Bu durum değişik kabilelerin, köylerin ve diğer küçük grupların tek bir toplumda bütünleşmesini beraberinde getirdi. Bunun ötesinde, insanların birleşmesi kültürel ve sanatsal oluşumlarda yeni bir düzenin ortaya çıkmasını sağladı: Yazının icadı, önemli mitolojik ve dinî eserlerin ortaya çıkması, mimarî şaheserlerin inşası ve hislere hitap eden heykellerin yontulması.

Mezopotamya uygarlığının oluşumunda daha sonra Ortadoğu toplumlarını da şekillendirecek olan iki etken rol aldı: din ve imparatorluk. İlk şehirler, küçük köy toplumlarının, tanrılara hizmet için müşterek bir teslimiyete dayalı tapınak toplumları halinde bütünleşmesiyle oluştu. Sümerler (Güney Irak halkı), oturdukları toprakların tanrıların malı olduğuna ve ilk görevlerinin kâinatın güçlerine ibadet etmek için büyük bir tapınak inşa etmek olduğuna inanıyorlardı. İbadeti yöneten din adamları aynı zamanda hâkim ve "siyasi" reislerdi. Ayrıca, tapınak şehirleri dinle olduğu kadar zorunlu olarak ekonomiyle de ilişki içindeydi. Büyük tapınakların inşası, işgücünün ve işçi kitlelerinin örgütlenmesini gerektiriyordu; ibadetleri de idarî, meslekî ve sanatsal faaliyetlerde uzmanlar gerektiriyordu. Dolayısıyla, ilk şehirler, tapınak mensuplarının ekonomik ve siyasî işlerinin, dinî liderler ve dinî fikirler tarafından yönetildiği cemaatlerden müteşekkildi.

Yaklaşık M.Ö. 2400'lü yılların başında Mezopotamya tapınak şehirlerinin yerini yeni birleştirici kurumlar aldı: krallık ve imparatorluklar. Eski Mezopotamya'da kraliyet iki kaynaktan türemiştir: Kadim Sümer şehirlerindeki savaşçı veya savaş-

beyi aileleri ve Kuzey Mezopotamyalı kabile halkları. M.Ö. 2700-2500 yılları arasında şehir kralları komşuları arasında geçici devletler kurdular. M.Ö. 2400'lerde kuzey Mezopotamya çoban halklarının şefi Akad'lı Sargon dünya imparatorluklarının ilkini kurdu. Sargon'un imparatorluğu kısa bir süre sonra yıkıldı ve tapınak şehirleri geçici olarak tekrar bağımsızlıklarını kazandılar. Sargon'dan büyük kanun koyucu Hammurabi'ye kadar (ölümü M.Ö. 1750), Mezopotamya'da birçok devlet kuruldu ve yıkıldı; fakat her biri, görece kısa süreli olsalar da, krallıkların ve çokşehirli rejimlerin kurumlarını güçlendirdi.

Sargon'dan Hammurabi'ye kadar gelişim gösteren krallık giderek bir kutsallık halesine büründü. Krallar din adamlarının otoritesini gaspederek tanrıların baş hizmetkârları oldular. Din adamlarının tanrılar ve insanlar arasındaki aracılık işlevlerini devraldılar. Bundan sonra Ortadoğu tasavvurlarında krallık, hep beşerî toplumların düzenini amaçlayan ilahî bir planın ifadesi olarak haklılaştırıldı. Kutsal ya da kutsallaştırılmış siyasî iktidar, dinî bir cemaat olarak, ayrı insanları birleştiren bir vasıta oldu.

Bu kadim dönemin art arda gelen imparatorlukları, bundan böyle imparatorluk hükmünün zemini olacak kurumları da tesis ettiler. Merkezde hükümdarın hane halkı vardı ve hükümdar, ailesi, hizmetkârları, uşakları, askerleri ve saray idarecileriyle çevriliydi. Düzenli ordular kurulmuş, sadık hizmetkârlara toprak bağışları yapılmıştı. Valilerin, idarecilerin ve casusların görevi şehirleri ve taşrayı korumaktı.

İmparatorlukların daha küçük topluluklara yüklenmeleri, yerel hayatı dönüştürdü. Tapınaklar, imparatorluk makinasında sıradan dişlilere indirgendi ve din adamları hukukî ve siyasî otoritelerini yitirdiler. İmparatorluklar, ayrıca bireyleri kabile ve tapınaklara olan bağlılıklarından koparark küçük topluluklara müdahale ettiler. Geniş bölgeleri savunmak, idare etmek ve buralarda iletişimi sürdürmek için otoritenin merkezden özerk hale getirilmesi ve bireylere daha geniş bir hareket sahası ve özerklik sağlanması gerekiyordu. Savaşçı ve idareci-

lere toprak tahsis edildi ve bunlar bağımsız mülk sahipleri haline geldiler. Tüccarlar kendi sermayeleriyle çalışan girişimciler haline geldiler. Zanaatkârlar, tapınaklar veya kraliyet ailesi yerine pazar için çalışmaya başladılar. Bağımsız üretici ve tüketiciler arasında alışverişleri kolaylaştıran bir pazar ekonomisi ortaya çıktı ve bu ekonomi giderek eskinin yeniden dağıtımcı ev-içi ekonomisinin yerini aldı. Pazarların yayılması ve M.Ö. yedinci ve altıncı yüzyıllarda mübadele aracı olarak paranın ortaya çıkması, kadim dünyanın ekonomik yapısını dönüştürdü. Nakit para gittikçe artan sayıda insan için geçim yollarını düzenleyen mekanizma olarak geleneksel otoritenin yerini aldı.

İmparatorluklar ayrıca bireylere daha açık bir toplumda iş görme imkânını verecek şekilde, bireylerin kabileler, tapınaklar ve kraliyet ailesi içinde yutulmalarını, yok olmalarını önleyen dil, din ve hukuk koşullarını sağlayarak, toplumsal bireyselliğin ortaya çıkmasına yardımcı oldular. Hâkim elitlerin dili toplumdaki kozmopolit unsurların da dili haline geldi; kralın ve imparatorluğun erişilmez ve güçlü tanrıları -bir pantheonda örgütlenmiş evrenin tanrıları- yakın, samimi tanrıların yerini aldı. İmparatorluk hukuku mülk dağılımını, ekonomik değişimi ve güçlüyle zayıf arasındaki ilişkileri düzenledi. Dolayısıyla, eski imparatorluklar, yalnızca siyasî kurumlardan ibaret değillerdi, toplumun kültürel, dinî ve hukukî temellerini de sağlıyorlardı. Dinin yanı sıra bu temeller, Ortadoğu uygarlığının kültürel bütünleşmesi için güçlü bir etkendi.

Kadim çağın insanlarına göre imparatorluklar, uygarlık alemini simgeliyordu. İmparatorlukların işlevi dışarıdaki barbarlara karşı medenî dünyayı korumak ve onları medenîleştirmeye çalışmaktı. Onlara göre barbarlar, bolluk, kültür ve görgüye ortak olmak ve uygar insan statüsünü kazanmak için imparatorlukları fethetmek isteyen, genellikle göçebe halklardı. İmparatorluklar itaati emrediyorlardı, çünkü onlar dışarıdaki karanlığa karşı uygar insanların bir koalisyonuydular. Devlete sadakat emrediyorlardı, çünkü krallık kutsal bir kurum addediliyordu ve kral da, kendisi bir tanrı değilse bile, ilahî otorite

tarafından seçilmiş bir kişiydi ve halesiyle, azameti, kutsallığı ve tanrısallığın gizemini paylaşıyordu. Hükümdar, Tanrı'nın temsilcisi, onun din adamı ve bu dünya ile gökler arasındaki aracı, insanlara -sıraları geldiğinde Tanrı'ya hizmet edebilmeleri için- adalet ve doğru düzeni getirmek için ilahî varlık tarafından tayin edilmiş biriydi. Böylece kral, tebaasının refah ve mutluluğunu sağlıyordu. Mucizevî bir şekilde, karışıklıklara karşı kâinatın düzenini ayakta tutuyordu.

Bu ilk imparatorluklardan İslâmî dönemin arefesine kadar Ortadoğu tarihi, bu erken dönemde teşekkül etmiş olan kurumların geliştirilmesi ve yayılması olarak özetlenebilir. Dar grupsal topluluklar ve yerel kültürler Ortadoğu toplumunda bir güç olmaya devam ederlerken, imparatorluklar günden güne daha da geliştiler; her genişleme ve daralma dalgasıyla birlikte imparatorluk uygarlığının alanlarına yeni insanlar getirdiler. İmparatorluklar geldi ve gitti, ama nüfusların mübadelesi -askerler, yöneticiler, tüccarlar, din adamları, alimler ve işçilerin hareketi- geride ortak kanunlar, diller, yazılar ve toplumsal kimlik mirası bırakarak kalıcı bir kozmopolit kültüre damgasını vurdu.

Sargon'dan Hammurabi'ye kadar, Ortadoğu imparatorlukları Mezopotamya sınırları içinde kaldı, fakat daha sonra Hititler, Kassitler ve diğer "barbar" imparatorluklar, Mezopotamya, Anadolu ve İran'dan müteşekkil ortak bir ağ oluşturdular. Asur devleti (M.Ö. 911-612) Irak, Batı İran ve bir süre için Mısır'ı tek bir devlet haline getirdi. Ahameniş İmparatorluğu (M.Ö. 550-331) Doğu İran'la birleşerek ilk evrensel Ortadoğu İmparatorluğunu oluşturdu - Amuderya Nehri'nden Nil'e ve Çanakkale Boğazı'na kadar uzanan bir alanı kapsayan ilk imparatorluk.

Ahameniş devletinin Büyük İskender tarafından yıkılmasıyla birlikte, Ortadoğu iki ayrı imparatorluğa bölündü. Amuderya Nehri'ne kadar İran ve Irak, Perslere veya Doğu İmparatorluklarına [Pers İmparatorluğu (M.Ö. 226- M.S. 234) ve onun halefi olan Sasanî imparatorluğu (M.S. 234-634)] bağlandı. Batı'da İskender'in imparatorluğundan sonra kurulan devletler Roma İmparatorluğu'nun parçası oldular. Bizans İmparatorluğu olarak bilinen Geç Roma İmparatorluğu, Güney Avru-

pa'dan Balkanlar'a, Anadolu'ya, Kuzey Suriye ve Mezopotamya'nın bazı bölgelerine, Mısır ve Kuzey Afrika'ya kadar uzanan bölgeye hâkim oldu.

Daha kapsayıcı imparatorluklar ve imparatorluk ölçeğindeki medeniyetler, dinlerin dönüşümüyle bir paralellik arz ederek gelişti. İlk dinler küçük cemaatlere eşlik eden tabiat ve yer dinleriydi. Toplumsal etkileşimin artmasıyla farklı insanlar aynı tanrılara inanmaya başladılar. Kadim çağlarda Ortadoğu halkının tanrıları ailelerin, kabilelerin, köylerin ve kasabaların tanrılarıydı, ama insanlar arasında ilişkilerin artmasıyla evrensel tanrılar kabul edilmeye başlandı. İmparatorlukların tanrıları, hâkim insanların tanrıları, faaliyetleri bir bölgede sınırlı kalmayan kişiler olan fatihlerin, seyyahların, tüccarların ve din adamlarının tanrılarına geniş alanlarda tapılmaya başlandı. Senkretizme (karşıt fikirleri uzlaştırma - ç.n.) ve birleştirmeye yönelik eğilim, ayrıca bir tanrılar panteonu ve hiyerarşisi şeklinde kendini gösterdi; bu da farklı insanların, yerel tapınma ve ibadet şekillerini muhafaza ederek aynı âlemi paylaşmalarını sağlıyordu.

Bu, büyük tanrıların evrensel hâkimiyetinden, bütün evrenin ve insanların tanrısı olan tek bir tanrının varolduğunu söyleyen vahye doğru atılmış bir adımdan başka bir şey değildi. Tanrının birliği, ilk olarak eski İsrail peygamberleri ve daha sonra M.Ö. yedinci yüzyılda İranlı Zerdüşt tarafından tebliğ edildi. Hıristiyanlık ve daha sonra İslâm da, insanoğluna Allah'ın birliğini, hâkimiyetinin evrenselliğini, büyüklüğünü tanıma mükellefiyetini öğretecekti.

Musevîlik, Zerdüştlük ve Hıristiyanlığın nasıl olup da Roma-Bizans ve Sasanî imparatorluklarında yaşayan insanların hepsinin dini haline geldiği konusu burada anlatılamaz. Yeni fikirlerin ve doktrinlerin misyonerlik gücü, Ortadoğu halkı arasında genişleyen ilişkiler ağı ve büyük imparatorlukların desteğinin, İslâm'ın arefesinde putperest dinlerin ayağının evrenselci dinler tarafından kaydırılacağını gösterdiğini söylemek yeterlidir. Irak'ın bir kısmı ve İran'ın tamamı, Manicilik ve Mazdekçilik gibi mezheplerini de kapsayan Zerdüştlük dinine bağlıydı. Irak'ın diğer parçalarıyla Bizans'ın batı bölgelerinin tamamı Hı-

ristiyanlığın birkaç değişik şeklinden birine bağlandı. İslâm'ın gelişinin arefesinde Kıpti kilisesi Mısır kilisesiydi; Monofizit kilisesi Suriye kilisesiydi; Nasturi kilisesi ise Irak'ta yaygınlık kazanmıştı. Anadolu ve Balkan halkı ekseriyetle Rum Ortodoks kilisesine bağlıyken Ermeniler de Ermeni kilisesini izliyorlardı. Buna ilaveten, Yahudi toplulukları ve birkaç putperest grup dağınık bir şekilde değişik bölgelere yayılmıştı.

Tektanrılı dinler de benzer inançları ifade ettiler. Yahudilik, kâinatın, kendi insanları olan İsrail halkına kutsal hukuku gerçekleştirmeyi emretmiş olan ve bu dünyada ve öteki dünyada kendilerini yargılayacak olan bir tek tanrısı olduğunu öğretti. Zerdüştlük de, bir aydınlık ve hakikat tanrısı olan dünyanın yaratıcısına, en üstün bir tanrıya, Ahura Mazda'ya inanmayı ifade ediyordu. Dünyanın kaderinin, tanrının, şeytanın ve karanlığın gücüne karşı çabalaması sonucu belirlendiği düşünülüyordu. İnsan bu kavganın bir tarafıydı; o, hareketleri ve inançları sayesinde iyinin ve aydınlığın zaferine katkıda bulunmakla yükümlüydü ve kıyamet gününde yargılanacaktı. Zerdüştlük, Yahudilik gibi bireysel ahlâkî sorumluluk diniydi. Hıristiyanlık da benzer birçok inancı ifade etmesine rağmen yine de farklı türde bir dindi. Hıristiyan doktrininin esası üçlü tanrı (teslis) inancına dayalıdır: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh. Hz. İsa'nın bedeninde tecessüm eden oğul *logos* insanların kurtuluşuna vesile olmak için çarmıha gerilmiştir. Hıristiyanlık güçlü bir ahlâkî yöne sahiptir, fakat bu dinin asıl arzusu İsa'ya iman ederek şeytandan ve insanın fıtratındaki günahtan kurtulmaktır.

Yönelimleri itibariyle farklı olsalar da Yahudilik, Zerdüştlük ve Hıristiyanlığın ortak bazı temel özellikleri vardır. Hepsi de aşkındırlar. Hepsinde de bu dünya hayatı yanında, ahlâkî davranışlar sayesinde ya da Allah'a iman ederek kazanılacak daha yüksek bir dünyanın, ilahî bir alemin varlığına inanılır. Kurban, dua ve dinî ayinlerle günahtan ve ölümden kurtulmayı, bu dünyanın geçici görünüşlerini aşarak insan için ebedî gerçekliğe girme yolunu aramışlardır. Bundan başka bu dinler, Allah'ın bütün kâinatı ve insanları yarattığına ve onlara hükmettiğine inanan evrensel dinlerdir. Allah'ın huzurunda kullar

inançlarından ve ahlâkî karakterlerinden bireysel olarak sorumludurlar. İnananlar, böylece ortak bir dinî hayat yolunda ve ortak kurtuluş arayışında kardeştirler.

Bu özdeşlik duygusu ve ortak yaşam tarzları duygulardan, fikirlerden öte bir şeydir. Dinî inanç, en iyi örnekleri Hıristiyan kiliseleri olan dinî birliklerin oluşumunu teşvik etti. Bir kilise hem doktrinel hem örgütsel meselelerde en yüksek otoritenin, bölgesel olarak örgütlenmiş bir hiyerarşi içinde müminler cemaatiyle bağlantı kuran en yüksek lidere ait olduğu ruhanî ve idarî bir hiyerarşiden oluşuyordu. Bu en yüksek otoriteyi ellerinde tutanlar da papa ve patriklerdi. Papa ve patrikler *dioces* diye adlandırılan idarî bölgelere piskoposları; piskoposlar da ruhanî bölgelerine (kilise mensubu cemaate) rahipleri tayin ederler. Zerdüştîlerinse *mobadları* ve ateş rahipleri vardı. Üçüncü yüzyılda da başmobad ortaya çıktı. Dolayısıyla Zerdüştîlerin de benzer bir ruhanî sınıf hiyerarşisi vardı. Tüm üyeler tarafından yaşanan akide ve ilkelerini tanımlayan bu hiyerarşiler farklı yerleri tek bir vücut halinde bütünleştirdi.

Kilise mensubu cemaat (rahibin ruhanî bölgesi) mahallî sınırlar içinde kilisenin ilkelerini yerine getiriyordu. Bu düzeyde, Hıristiyan kiliseler, tebliğde bulundukları cemaatlerin hayatları üzerinde, bugün dinî olduğu kadar dünyevî olarak da kabul edilebilecek konularda, büyük ölçüde otorite sahibiydiler. Kilise mahkemeleri medeni kanunun aile, mal-mülk, ticaret gibi hususlarında, hatta ceza kanunuyla ilgili bazı konularda bile yetki sahibiydi. Ayrıca Kilise önemli bir eğitim kurumuydu da. Piskoposlar kimi zaman kendi idarelerinde bulunan ruhanî bölge sınırları içindeki şehirlerin yöneticileri ve idarecileri de oldular. Kilise sadece inananların oluşturduğu bir teşkilattan ibaret değil, tam anlamıyla bir cemaat hayatının tanzimini sağlayan bir teşkilattı. Yetkilileri piskoposlar olan kilise, dine dayalı bir tür sivil teşekküldü. Kiliseler dünyevî olanı dinî olandan ayırmadılar. O zamanlar din, insanın kendini çevreleyen toplumsal ve tabiî alemi kavramasını sağlayan köprü niteliğinde kavramlar sağlıyordu ve insanın ibadet, adalet, eğitim, yerel idare gibi ihtiyaçlarını karşılayan bir kurumdu.

Yahudi toplulukları da yerel cemaatlere benzer bir şekilde teşkilatlanmıştı. Yahudiler inanç ve ibadetlerini eğitim ve hayır kurumları ile bütünleştiren topluluklar kurdular. Yahudi topluluklarının başı onları devlet otoriteleri önünde de temsil ediyordu. Yahudiler her ne kadar hiyerarşik bir ruhanî örgütlenmeye sahip değillerdiyse de, gayriresmî bağlarla birbirlerine bağlanmışlardı ve büyük ilim akademilerine hizmet ediyorlardı. Örgütlenmiş Hıristiyan kiliseleri ve merkezîleşmemiş Yahudi topluluğunun her ikisi de daha sonra Müslüman dinî grupları için birer emsal oluşturdular.

İslâm'ın arefesinde, Ortadoğu iki büyük siyaset ve kültür çevresine (Bizans ve Sasanî) ve çakışan iki dinî inanç alanına (Hıristiyanlık ve Zerdüştlük) bölünmüştü. Esaslı farklılıklara rağmen bu iki Ortadoğu medeniyeti imparatorlukların örgütlenmesinde, dinî inanışlarda, dinî ve toplumsal hayat tarzlarında önemli benzerlikleri paylaşıyordu. Her iki medeniyet dahilinde bulunan çok sayıdaki küçük topluluk toplumsal ve kültürel farklılığını korudu. Bu grupların reisleri, şefleri, büyükleri, müşterek din ve devlet alanlarıyla bütünleşmeye aracılık ettiler. Din ve devlet aynı zamanda birbiriyle yakından ilişkiliydi. Devletler, kiliselerin örgütlenmiş ibadetlerini sürdürdüler, himaye ettiler, kiliselere bağışta bulundular ve güçlendirdiler. Bununla beraber Sasanî devleti kendi kontrolündeki dinlere, Bizans İmparatorluğu'nun kendi kontrolündeki ayrılıkçı kiliselere karşı olduğundan daha fazla hoşgörülüydü. Sonuçta dinî cemaatler İmparatorun hâkimiyetini meşrulaştırdılar ve uyruklarını kendi adlarına yönetmesine yardımcı oldular.

Bu iki siyasî ve dinî bölge, ortak kurumsal şekilleriyle birlikte kısa bir süre sonra tek bir Ortadoğu medeniyetine çekilecekti. Yedinci yüzyıldaki Arap fetihleri ve onu izleyen İslâmî dönem, Ortadoğu kurumlarını aynen muhafaza ederek onların devamını sağladı. Aile, himaye ilişkileri ve etnik topluluklar, tarihî değişmelere rağmen toplumun yapı taşları olmaya devam ettiler. Bölgesel ekoloji, tarımsal ve kentsel topluluklara temel olmaya ve ekonomi, pazarlama ve para değişimi esaslarına göre işlemeye devam etti. Bürokratik yönetimi de içine alan

TABLO 1
Dünya Sahnesinde İslâm

İlk köy toplulukları	M.Ö. 7000
Şehirler	M.Ö. 3000
İmparatorluklar	M.Ö. 2400
Tektanrılı dinler	M.Ö. 800
Hz. Muhammed	570-632
Ortadoğu İslâmî Toplumları	622-1200
İslâm'ın bütün dünyaya yayılması	650'den günümüze
Avrupa dünya imparatorluklarının yükselişi	1200-1900
Müslüman toplumların modern dönüşümü	1800'den günümüze

devlet teşkilatının temel şekilleri ve evrensel ve aşkın inançlarla dinî cemaatler üzerinde yoğunlaşan dinî hayat tarzı da sürdürüldü. Bununla beraber İslâm, Ortadoğu halkının sosyo-kültürel kimliğini ve dinî inançlarını yeniden belirledi ve bu halkı idare eden devletlerin teşkilatlarını yeniden yapılandırdı.

Bu dönüşüm üç ana safhada gerçekleşti: Birincisi, akrabalık ilişkilerinin çok güçlü olduğu bir toplumun bulunduğu çevresel bir bölgenin, Ortadoğu tipi muvahhid ve siyasî olarak merkezîleşmiş bir topluma dönüşmesinin sonucu olarak Arabistan'da yeni bir İslâm cemaatinin teşekkülü. İkinci safha, bu yeni Arap-Müslüman cemaatinin Ortadoğu'yu fethetmesiyle başladı ve ilk halifelik döneminde (945'e kadar) bir İslâm devleti ve kültürünün oluşmasına yol açtı. Son olarak, imparatorluk veya sultanlık sonrası dönemde (945-1200) halifelik döneminin aslî kurumsal ve kültürel prototipleri yeni İslâmî devlet ve kurum tiplerine dönüştürüldü. Bu devirde İslâm, Ortadoğu halklarının çoğunun hem dinî hem de toplumsal teşkilatlarının temeli haline geldi. İlk safhada İslâm'ın bir kabile toplumu olarak ortaya çıktığını görüyoruz. İkincisinde İslâm'ı, bir imparatorluk devletinin ve şehir elitinin dini sayabiliriz. Üçüncü safhada ise İslâmî değerlerin ve elit grupların Ortadoğu halk kitlelerini nasıl dönüştürdüğünü görüyoruz.

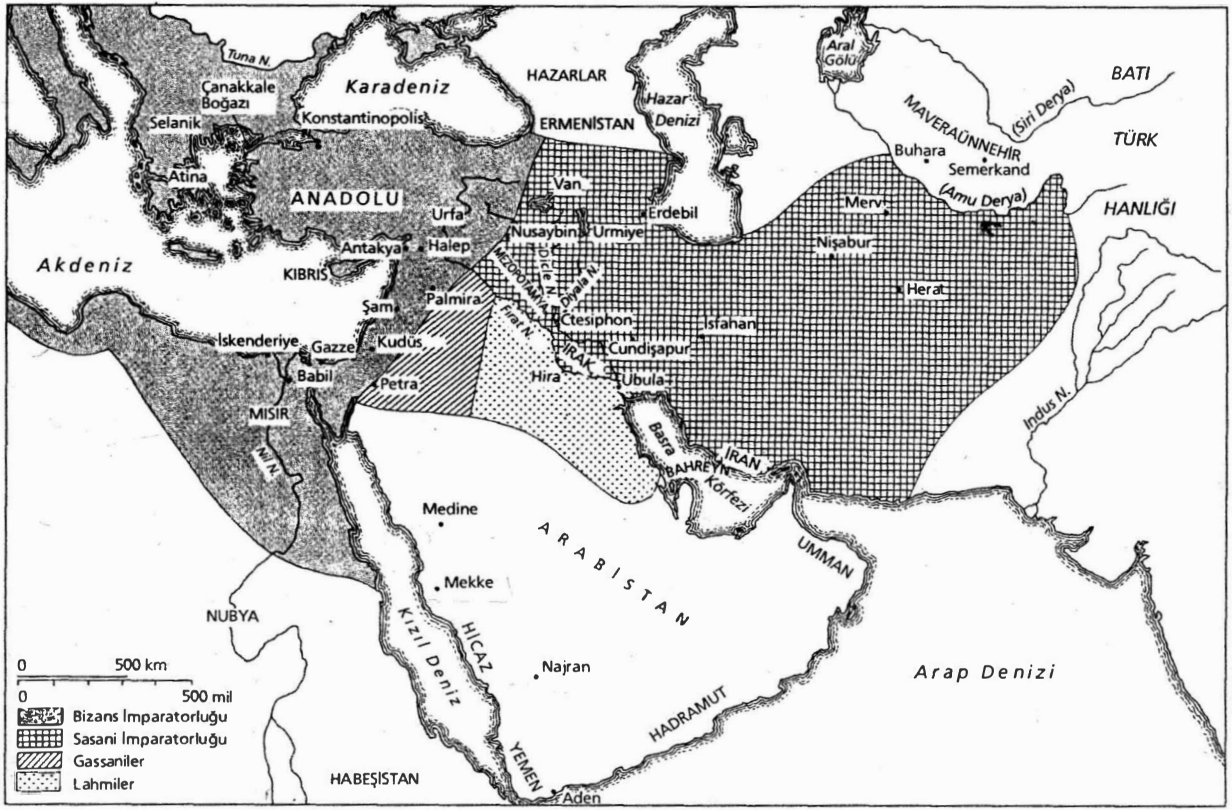
İslâm'ın Tebliği

BİRİNCİ BÖLÜM

ARABİSTAN

İslâm çağının arefesinde, Arabistan, Ortadoğu'daki imparatorluk toplumlarının periferisinde, bölgenin geri kalan kısmının gelişmiş durumundan ziyade eskisine denk bir gelişme durumunda bulunuyordu. Buradaki aslî topluluklar için güç, önemli bir özellikken kentsel, dinsel ve yönetsel kurumlar, ilkel sayılmamakla birlikte, azgelişmişti. İmparatorluk dünyası başat olarak tarımsal olmasına rağmen, Arabistan esas itibariyle kırsaldı. İmparatorluk dünyası şehirleşmişken, Arabistan göçebe kampları ve vahalar yurduydu. İmparatorluk halkları, tektanrılı dinlere mensupken, Arabistan büyük ölçüde putperestti. İmparatorluk dünyası siyasî anlamda örgütlü bir yapıya sahipken, Arabistan siyasal açıdan dağınık durumdaydı.

Aynı zamanda, Arabistan imparatorluk bölgeleriyle yakından temas halinde ve bu bölgelerin güçlü etkisi altındaydı. Arabistan ve Ortadoğu arasında fiziksel sınırlar yoktu. Arabistan'ı bölgenin geri kalan kısmından tecrit eden katı etnik veya demografik sınırlar olmadığı gibi büyük surlar veya siyasî sınırlar da bulunmuyordu. Arabistan halkları Ortadoğu'nun içlerine yavaşça göç ettiler ve kendileri Kuzey Arabistan çölünün ve Suriye'nin çoğunun nüfusunu oluşturdular. Verimli Hilal bölgesindeki Araplar etraflarındaki toplumlarla siyasî



HARİTA 1. İslâm çağını arefesinde Ortadoğu.

formları, dinî inançları, ekonomik bağlantıları ve fiziksel mekânı paylaştılar. Büyük ölçüde putperest olan yarımadaya tevhidi sunan gezgin tebliğciler aracılığıyla; Arabistan'a tekstil, mücevherat ve hububat ve şarap gibi gıda maddeleri getiren ve hayatın nimetlerinden tat almayı öğreten tüccarlar aracılığıyla; ve kendi ticarî imtiyazlarını artırmak, sempatizan dinî nüfusları korumak için siyasî ve diplomatik girişimlerde bulunan ve kendi stratejik çıkarlarını geliştiren imparatorluk güçlerinin temsilcileri aracılığıyla, Arabistan, bölgenin geri kalan kısmıyla giderek daha da bağlantılı hâle geldi. Bizanslılar ve Sasanîler Yemen'in kontrolünü tartışma konusu yaptılar ve her ikisi Kuzey Arabistan'da nüfuz alanları yaratma çalışmalarında aktifti. Onlar ayrıca Araplara askerî teknikler ihraç ediyorlardı. Araplar Romalılardan ve İranlılardan yeni silahlar elde ettiler ve zırh tabakalarını nasıl kullanacaklarını öğrendiler. Yeni taktikler ve disiplinin önemini öğrendiler. Askerî tekniklerin bu sızması, Arapların Roma ve İran ordularına yardımcı olarak kaydolmaları ve bazen de imparatorlukların cephelerinde daha üstün güçler tarafından geri püskürtülme gibi mutsuz tecrübelerin yaşanması sonucunu doğuruyordu.

Böylece gelişmiş imparatorlukların siyasal ve kültürel bakımdan daha az örgütlü toplumlara sınır oldukları her yerde olduğu gibi, Ortadoğu imparatorluklarının medeniyeti Arabistan'a nüfuz ediyordu. Bu etkiler ve gücü ve kaynakları hareket geçirme ihtiyacı, siyasal özerkliği devam ettirmeyi veya imparatorluklarla ticareti sürdürmeyi gerektiriyor; daha az gelişmiş toplumlarda aynı tabakalaşma, uzmanlaşma ve imparatorlukların kendisini meydana getirmiş olan cemaat ve kimlik oluşturma süreçlerini harekete geçiriyordu. Bu etkileşim, imparatorlukla çevre topluluklar arasında muhtemel bir birleşmeye imkân verecek mahiyetteydi. Ancak, altıncı yüzyılın sonları itibariyle, bu evrimsel değişim yönündeki hareketlilikler, Arabistan'ı Ortadoğu'nun genel uygarlığında eritecek veya onda yeni bir uygarlığın ilhamını üretebilecek kadar güçlü olamadı.

M.Ö. onikinci ve onüçüncü yüzyıllarda develerin evcilleşti-

rilmesi ve Arabistan çölünün işgalinin başlangıcından, yedinci yüzyılda İslâm'ın doğuşuna kadar, mahdut, yerel unsurlarla din ve imparatorluğun birleştirici güçleri arasındaki denge, küçük, görece izole topluluklardan yana kurulmuş gibiydi. Aileler ve klanlar, sıklıkla hayvancılıkla uğraşanlar, deve çobanları ve onlardan oluşan konfederasyonlar, toplumun temel birimlerini oluşturuyorlardı. Bedevîler deve yetiştirip mevsimlik uygun kırlar bulmak üzere göç ediyorlardı. Onlar ayrıca hayvan kervanları, kılavuzlar ve muhafızları sağlıyorlardı. Kışı çöl havzalarında geçiriyor, yağmurun ilk işaretlerini aldıklarında ince otlaklar aramak üzere göç ediyorlardı. Yaz aylarında genellikle köylerine veya vahalarına yakın yerlerde konaklıyorlardı, orada hayvanî ürünlerini tahıl, hurma, kap kacak, silahlar ve elbiselerle değiş tokuş ediyorlardı.

Göçebeler, birbirlerine sıkı sıkıya bağlı akrabalık grupları, bir baba, oğullar ve onların ailelerinden müteşekkil ataerkil aileler içinde yaşıyorlardı. Bu aileler ayrıca, birkaç yüz çadırdan oluşan klanlarla bir grup oluşturup birlikte göç etmekte, ortak meralara sahip olmakta ve savaşta yekvücut olarak çatışmaktaydılar. Her klan temel itibariyle bağımsız bir birimdi. Tüm bağlılıklar, üyelerini savunmak ve sorumluluklarını karşılamak için kolektif bir bütün olarak hareket eden grup tarafından eritilmekteydi. Bir üyeye bir zarar geldiğinde, klan intikamını alırdı. Üye birilerine zarar verecek olsa, kendisi onun sorumluluğunu üstlenirdi. *Asabiyye* denilen bu grup dayanışmasının bir sonucu olarak, bedevî klan kendisini tam bir hükümet olarak görüyordu ve hiçbir harici otorite tanımıyordu. Klanları, genellikle klanın yaşlıları tarafından, tanınmış ailelerden biri arasından seçilen ve her zaman meclisle uyum içinde hareket etmek durumunda olan bir şef (şeyh) yönetiyordu. İhtilafları grupların geleneklerine göre çözüyordu, ama yasa koyamaz veya emir veremezdi. Şeyh zengin olmak durumundaydı, muhtaçlara ve taraftarlarına karşı cömert olmak; incelik, nezaket ve basiret sahibi, sabırlı, kararlı ve pratik olmak zorundaydı. Her şeyden önce o duyarlı takipçileriyle çatışmaktan kaçınmak için adaletle hükmetmek zorundaydı.

Klan, bedevînin zihinsel dünyasını tayin ediyordu. Şiir, grubun saygınlığına ve emniyetine olan temel bağlılığı ifade ediyordu; klan olmadan bireyin dünyada bir yeri, kendine ait bir hayatı yoktu. Bedevîlerin dili bireysellik veya kişisellik kavramını ifade etmek için hiçbir yol teklif etmiyordu. *Vech* (yüz) kavramı, reise atfedilse de, gerçekte bir şahıs olarak şeyhin bireyselliğinden ziyade grubun şahsiyetini belirten bir kavramdı.

Belli koşullarda bedevîler daha kapsayıcı, çoğu kez tabakalaşmış yapılarla bütünleşebiliyorlardı. Arabistan'ın verimli kısımlarıyla çöl arasındaki temas noktalarında, Yemen'deki vahalarda ve Arabistan çöllerinin Verimli Hilal bölgesiyle buluştuğu kuzey kıyılarında, kervanları ve ticareti örgütlemek üzere konfederasyonlar ortaya çıkabiliyordu. Ayrıca değişik gruplar, dinî esaslara dayanarak bütünleşebiliyorlardı. Bir Harem'in, yani tapınağın teşekkülü aynı tanrılara ibadete, ekonomik mübadeleye, diyaloga ve siyasal pazarlığa imkân verebiliyordu.

Monarşi ve krallıklar ancak periferi olan bölgelerde oluşabiliyordu. Güney Arabistan'da, kral otoritesi ilk defa yaklaşık M.Ö. 1000 yılında kurulmuş ve İslâm çağına kadar devam etmiştir. M.Ö. beşinci yüzyılda Yemen, tarım, ticaret ve hayvancılıkla uğraşan insanları çevreleyen monarşiler, toprak ağaları, dinsel bir panteon ve örgütlü tapınak ibadetleriyle krallıklar içinde örgütlenmişti. Yemen'de siyasal seçkinler aristokrat kabilelerden çıkarılmakta ve geniş toprak malikânelerini kontrol altında tutmaktalardı. Ayrıca tapınaklar da önemli zenginlikleri ellerinde tutmaktaydılar, oysa sıradan halk seçkinlere tarımsal ve askerî hizmetler sağlamakla yükümlü olan klanlar içinde örgütlenmişti. Haraç ve tımar sahibi kabileler Yemen krallıklarının iktidarını Arabistan içlerine doğru iyice yaydılar. Kuzeyde, krallıklar daha az kurumsallaşmışlardı. Örneğin, eski Nebatî krallığı (M.Ö. altıncı yüzyıl - M.S. 106) Allah vergisi bir otoriteye sahip olduğunu iddia eden bir kral tarafından yönetilmekte ve merkezî bir idareye sahip bulunmaktaydı, fakat gerçekte klan ve kabile reislerinin destekleyici bir koalisyonuna bağımlıydı. M.Ö. 85 yılında başkenti Petra olan yeni bir krallık Ürdün ve Suriye'yi kontrol altına aldı.

Yemen, Mısır, Şam ve Filistin'in liman şehirleriyle ticarî ilişkilere girdi. Krallık Romalılar tarafından yıkıldığı M.S. 106 yılına kadar sürdü. Petra'yı, çöller ve çevredeki sınır bölgeleri üzerinde kontrol sağlayan Palmira krallığı izledi. Palmira'nın üstünlüğüne kentsel bir başşehir, görkemli tapınaklar, geniş ticaret ağları ve güçlü bir Helenistik kültür damgasını vuruyordu. Bu krallıklar yarımada boyunca ekonomik ve siyasal düzeni sürdürdüler ve çölün içlerindeki bedevîleri periferinin siyasal ve kültürel çerçevesine soktular. Göçebeler iç bölgelerdeki yerleşik alanlarla ticarî bağlar sağlamakta ve aynı zamanda çevre güçlerince desteklenen daha geniş siyasal birliklere bağlılıklarını sürdürmekteydi.

Tek bir klanın ne ölçüde üstün tarihsel aktör olabildiği ve konfedere veya geniş ölçekli toplumların ne ölçüde başat olabildikleri tarihsel olarak değişen bir şeydi. Bu dengeyi düzenleyen asıl etken ekonomi ve toplumun yerleşik biçimlerinin ne ölçüde kırsal biçimlere dayandığı veya o biçimlere yenildiğiydi. Arabistan'ın tarihi, yerleşik ve kırsal bölgeler arasındaki gerilimce belirleniyordu. Yaklaşık M.Ö. 1000 yılından yaklaşık M.S. 300 yılına kadar Yemen, Hicaz ve kuzey periferisi, yarımadanın iç bölgelerini başarılı bir biçimde örgütlemiş ve bedevî hayatı yerleşik krallıkların tarımsal ve ticarî ekonomilerine tâbi kılmıştı, fakat çevre krallıkların hâkimiyeti sürmedi. M.Ö. birinci yüzyılda uluslararası ticaret için deniz yollarının açılması Yemen'e malî ve siyasî felaket getirdi. Güneydeki siyasî iktidar kara yollarının iflasıyla zayıfladı; bedevîler içsel çekişmelere müdahale ederek tarımsal bölgelere karşı onları itti ve Hicaz ve Orta Arabistan'daki Yemen nüfuzunu kırdı. M.S 328 yılında Arapların kralı Imrü'l Kays b. Amr, Necran'ın kontrolünü ele geçirdi. Kuzeyde, Palmira M.S. 271 yılında -Romalıların Kuzey Arabistan'ı imparatorluğa doğrudan katma çabalarının kurbanı olarak,. tıpkı Nebatîler gibi- yıkıldı. Bu yüzyılın sonu itibariyle, çevre krallıklarının yarımadanın merkezindeki nüfuzu kırıldı.

Dördüncü yüzyılın başlarından altıncı yüzyılın sonlarına kadar, çevre krallıklarının hâkimiyetini yeniden tesis etmek,

çöle düzeni yeniden getirmek ve ticareti korumak ve vahaları ekmek üzere değişik girişimler oldu. Yemen'de Himyeri krallığı yeniden kuruldu, fakat seleflerinin etkili iktidarlarına sahip olmaksızın. Yemen nüfuzu Hicaz ve Orta Arabistan bedevîleri üzerinde, beşinci yüzyılda ortaya çıkarak yaklaşık 100 yıl devam eden Kinde kabile birliği aracılığıyla yayıldı. Benzer çabalar Roma ve İran himayeleri altında da görüldü. Petra ve Palmire'nin yıkılmasından sonra Romalılar bu bölgeleri, diğer Araplara ve Sasanîlere karşı kendilerini korumak üzere Arap birlikleri toplamak sûretiyle savunmaya giriştiler. Beşinci yüzyılın sonunda bir Arap-Hıristiyan halkı olan Gassanîler, bedevîlerin Suriye ve Filistin içlerine nüfuzlarını durdurmak ve imparatorluğu İranlılar ve onların taraftarlarına karşı savunmak üzere harekete geçti. Ayrıca Sasanî İmparatorluğu Lahmi krallığını bir tampon devlet olarak sürdürdü - Lahmi Krallığı, başkenti el-Hira olan Lahmi ailesinin liderliği altında Fırat'ın aşağı bölgelerinde Irak ve çöl sınırında örgütlenmiş, Arami ve Hıristiyan kabileler birliğinden müteşekkil bir krallıktı.

Ancak, yeni çevre rejimleri seleflerinden daha az güçlüydüler. Kinda ve Gassanîler güçlü bir biçimde örgütlenmiş eski krallıklar değil, kabile birlikleriydiler. Lahmi ailesi el-Hira'da bir başkent, kendi kabile temelinden farklılaşmış bir monarşi ve Sasanîlerden güçlü bir desteğe sahip idiyse de, Sasanî kontrolü ve Arap rekabeti yüzünden şiddetle engelleniyordu.

Altıncı yüzyıl boyunca çevre krallıkların hepsi dağıldı. 525'te Yemen Habeşistan tarafından fethedildi. Kinde 529 yılında yıkıldı. Habeşliler 535 yılında orta Arabistan'a saldırdılar ve 570 yılında Hicaz'a nüfuz ettiler, fakat 572 yılında Sasanîler onları Yemen'den attılar. Bununla birlikte, Sasanîler bile güneyin çöküşünü önleyemediler. Ara dönemde, Güney Arabistan ekonomisi iflas etti ve siyasal birlik tümüyle kayboldu. Kuzeyde, Romalılar ve İranlılar vasallarını uzaklaştırarak Kuzey Arabistan'ı kendi imparatorluklarının içine çektiler. 584'te Gazzanîler Romalıların desteğini yitirdiler ve Lahm'ın yerini 602 yılında Sasanî bir hükümdar aldı. Yedinci yüzyılın ilk dönemlerinde Bizans ve Sasanî imparatorlukları karşılıklı birbirlerini

tüketici savaşlara giriştiler. Orta vadeli birlikler böylece, siyasal ve ekonomik düzene kendi geçici katkılarını bile ikame edemeyen dış güçler tarafından yıkıldı.

Altıncı yüzyılda, yalnızca Mekke siyasal ve toplumsal parçalanmaya karşı koyarak toplumsal ve ekonomik düzenin başlıca tek odağı oldu. Kâbe'siyle Arabistan'ın her yerinden hacıları çeken dinsel bir sığınak olan Mekke, yarımadanın değişik putlarının, kabile tanrılarının yatağı ve yıllık hac ziyaretlerinin merkezi haline gelmişti. Hac ayrıca, sadece bir dinî ibadet değil aynı zamanda ihtilafların çözüldüğü, iddiaların, borçların ve tabiî ki ticaretin bir karara bağlandığı bir ateşkes dönemini de sağlıyordu. Mekke panayırları, Arap kabilelerine ortak bir kimlik, Mekke'ye ise Batı ve Orta Arabistan'ın çoğunda manevî bir öncelik veriyordu.

Bu panayırlar Mekke'nin ticarî çıkarlarının kaynağıydı. Kureyş kabilesi olarak anılan ve beşinci yüzyılda Mekke'nin kontrolünü elinde tutan insanlar ticarette çok yetenekli bir topluluktu. Kureyşliler altıncı yüzyılda uluslararası ticaret yollarındaki zorlukların trafiği Arabistan karayoluna kaydırmasıyla birlikte, baharat ticaretinde de kendilerine bir yer buldular. Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'ndaki Bizans deniz gücü azalmakta; Kızıldeniz'de korsanlık yaygınlaşmaktaydı. Aynı zamanda, Basra Körfezi-Dicle-Fırat yolu Sasanî sömürüsüyle taciz edilmekte, Lahmi, Gassan ve İran-Roma savaşları yüzünden sıkça kesintiye uğramaktaydı. Altıncı yüzyılın ortalarıyla birlikte, Petra ve Palmira'nın mirasçısı Mekke, Ortadoğu'nun en önemli kervan şehirlerinden biri oldu. Mekkeliler baharatlar, deri, ilaçlar, elbise ve Afrika veya Uzak Asya'dan Suriye'ye gelen köleleri taşıyarak, Arabistan'a para, silah, hububatla dönüyorlardı. Ticaret, kervanların güvenli geçişini sağlayabilmek, su ve otlak haklarını koruyabilmek, kılavuzluk ve izcilik hizmetleri sağlayabilmek için Bizans resmî görevlileriyle ve bedevîlerle anlaşma yapmayı gerektiriyordu. Bu tür düzenlemeler nihayetinde Mekke'ye göçebeler arasında ticarî olduğu kadar siyasal bir alan da açıyor, bir tâbi kabileler birliği yaratıyordu. Tamim kabileleriyle işbirliği içinde çölde gevşek bir

Mekke diplamotik hegemonyası kurulmuş oluyordu. Habeşistan, Gassanîler ve Lahmilerin gerilemesiyle Mekke nüfuzu, altıncı yüzyılın son zamanlarında Arabistan'ın neredeyse tek bütünleştirici siyasî gücü haline gelmişti.

Bununla birlikte, Arabistan'ın çoğunda sınır güçlerinin yarımadanın merkezinde etkili bir kontrolü yeniden kurmalarının başarısızlığa uğraması, kesintiler olmakla birlikte, bedevîleşmeyle sonuçlandı. Bir zamanlar sınır krallıklarınca kullanılmış siyasî ve ticarî kontrollerden kurtulan bedevî toplulukları Güney Arabistan'ın yerleşik bölgelerine baskınlar düzenlemeye başladılar. Dördüncü, beşinci ve altıncı yüzyıllarda, bedevî halklarının Kuzey Arabistan çölüne ve Verimli Hilal bölgesinin kenarlarına büyük ölçekli göçleri oldu. Arabistan'da klanlarla kabileler arasındaki şiddetli çatışmalar sıklaştı. Giderek, hayvancılıkla ilgilenenlerin çıkarları tarımla uğraşanların çıkarlarına galip geldi. Bedevî göçleri Yemen, Irak ve Suriye sınırlarındaki marjinal bölgeleri tekrar otlaklara dönüştürdü. Bedevî yağmacılar kervan ticaretini taciz etti, bunun üzerine yerleşik nüfus hayvancılıkla uğraşmaya sürüklendi. Arabistan'ın bedevîleşmesi, tabiî ki, bir anda vuku bulmuş değildi. Aşamalı ve birikimsel bir süreçti, örgütlü topluluklarla klan toplumları arasındaki hep nazik olan dengeyi klan toplumları lehine bozdu.

Güçlenmiş küçük topluluklarla, ticaret yapanlar ve dinî ittifaklar arasındaki çekişme, geç altıncı yüzyıldaki Arabistan siyasal hayatının yanı sıra kültürel hayatına da yansıyordu. Tıpkı siyasî hayatın değişik siyasal ve ekonomik teşkilatlanma tipleri arasındaki gerilim tarafından kuşatıldığı gibi, kültürel hayat da birbirine uyumsuz hayat görüşleri, toplumlar ve evren ve tanrılarla ilgili çatışan tasavvurlarca kuşatılmıştı.

Klanların şiirsel ve dinî kültürleri bedevî hayatının temel bir ögesi olmayı sürdürdü. Arap bedevîsi animist ve çoktanrılıydı; tüm doğal nesneler ve olayların insana yararlı veya zararlı olabilecek canlı ruhlardan oluştuğuna inanıyordu. Arapların evreni, büyü yoluyla yatıştırılması, kontrol ya da mağlup edilmesi gereken cinlerle doluydu. Büyü uygulamalarıyla, bedevî

kendi kaderini tayin edebiliyor veya bu güçleri zorlayabilirdi, fakat onlarla hiçbir sempatik ilişkisi yoktu. Onlar varoluşuna nüfuz etmiş olsalar bile kendi kabilesi değil, başka bir kabileydiler. Bedevîler, ayrıca atalarına, ay ve yıldız tanrılarına ve tapınaklara yerleştirilmiş taş ve ağaç şeklindeki tanrılara da ibadet ediyorlardı. Onların dini, tabiat dünyası ve insanın varlığına hâkim olan güçler toplamından gizemli bir biçimde yetki alan kutsallık duygusunu ifade etse de, evren hakkında felsefî bir görüş gerektirmiyordu.

Siyasal anlamda daha karmaşık olan birlikler ve krallıkların dini çoktanrılıydı, fakat onlar ilahî, doğal ve beşeri âlemler hakkında daha farklılaşmış bir tasavvuru ifade ediyordu. Kabile haremleri ve kadim krallıklara ait harabeler düzenli törensel ibadetlere tahsis edilmişti. Mekke'deki Kâbe, örneğin, bir hac merkezi olarak bir hiyerarşi içinde düzenlenmiş sayısız tanrıların yatağıydı. Bu tanrılar artık basitçe doğayla özdeşleşmiyordu; onlar iradeli varlıklar olarak kontrol ettikleri doğa güçlerinden ayrı, farklı şahsiyetler olarak tanımlanıyordu. Tanrılara kurbanlar verilmeliydi; onlarla şahıslar olarak iletişim kurulabilirdi.

Tapınakların paylaşıldığı bir çevrede yeni bir kolektif kimlik tasavvuru ortaya çıktı. Mekke ve diğer hac yerlerindeki yıllık ticaret ve dinî panayırlar yarımadanın sayısız ailesini biraraya getirdi, kabile halklarının ibadetini ortak kültlere odakladı, onlara birbirlerinin âdetlerini gözlemlemeye imkân verdi, birbirleriyle temas kurdukları dili ve gelenekleri standartlaştırdı. Ortak dinî inançlar ve yaşam tarzlarının farkında olmak, aristokratik kabileler ve ailelerin tanınması, meralar, savaş halleri, hastalıklar, ticaret, ittifak ve karara bağlama işlemlerini düzenleyen meşru kurumlar, Arabistan boyunca şiir icracılarının kullandıkları şiirsel bir *koinè* - bireysel bir klanı aşan kolektif bir kimliğin gelişimini gösteriyordu.

Bununla birlikte, başka bir anlamda, Mekke'nin kültik birliği ile bedevî klanlarının parçalı hayatı arasında derin bir benzerlik vardı. Bedevî zihniyeti ve Mekke çoktanrıcılığı kişi, toplum ve evren hakkında aynı görüşü temsil ediyorlardı. Bu gö-

rüş bir bütün olarak insan varlığıyla ilgili tutarlı bir düşüncenin oluşumuna uygun değildi. Eski Arapça'da kişi kavramını ifade eden tek bir kelime yoktu. *Kalb, ruh, nefs, vech* kullanılan çeşitli terimlerdendi ama hiçbiri bütünlüklü bir kişilik kavramına tekâbül etmiyordu. Tanrıların çoğulluğu insanın, toplumun ve evreni yöneten güçlerin doğasıyla ilgili dağınık bir görüşü yansıtıp sembolize ediyordu. Putperest görüşe göre kişinin bir merkezi, toplumun bir bütünlüğü ve evrenin bütünsel bir anlamı yoktu.

Tektanrılı dinlerse başka birtakım şeyleri temsil ediyorlardı. Onlar Arabistan'a yabancı etkilerle girmişlerdi: Yahudi ve Hıristiyan yerleşim birimleri, seyyah vaizler ve tüccarlar ve Bizans İmparatorluğu ile Habeşistan'ın siyasal baskısıyla. Altıncı yüzyılla birlikte, monoteizm zaten belirli bir rağbet görüyordu. Birçok inançsız monoteist dinleri anladı; Kur'an'da *hanif* diye anılan başkaları tek bir Tanrı'ya inanmaktaydı, ama belirli bir inanca bağlı olmuyorlardı. Yemen'in küçük vahalarında, kuzeyin sınır bölgelerinde çok sayıda Hıristiyan vardı. Bu bölgelerde azınlıkta olmakla birlikte çok etkiliydiler, birçok insana hem öğretme güçleri itibariyle hem de daha güçlü, daha alımlı ve daha derin bir medeniyet hissini veren ne varsa onu temsil edebilme gücü itibariyle derinden etkileyici ve sevimli geliyorlardı. Yeni dinler tek bir Tanrı'nın varolduğunu, onun da dünyanın manevî ve ruhsal düzenini yaratmış olduğunu; insanı bireysel olarak eylemleri ve inançlarından sorumlu tutan bir Tanrı olduğunu; ırkları ve klanları ne olursa olsun bütün insanları kardeş kılan bir Tanrı olduğunu; ve onların kurtuluşlarını mümkün kılan bir Tanrı olduğunu öğretiyorlardı.

Böylece, tektanrılılar çoktanrılılardan evrenin birliği ve kişisel tecrübenin anlamlılığı konusundaki anlayışlarıyla derinden ayrıldılar. Çoktanrılılar ancak, sayısız düzensiz ve keyfî güçlerden müteşekkil dağınık bir dünya görebilmekteyken; tektanrılılar, evreni hem maddî hem manevî düzenin kaynağı olan tek bir varlığa dayanan, onun tarafından yaratılmış ve onun tarafından yönetilen bir bütünlük olarak gördüler. Çoktanrılılar insanların her biri kendi topluluğu ve tanrılarıyla

klan ve yerelliklere bölündükleri bir toplumu tasarladıkları halde, tektanrılılar kurtuluş arayışında ortak bir inancın insanları kardeş kıldığı bir toplum tahayyül ettiler. Çoktanrılı görüşte insanoğlu hiçbir manevî veya psişik merkezi olmayan bir güçler sıralaması, kaderlerin bir ürünü olduğu halde, tektanrılı görüşte o, nihaî amacı kurtuluş olan manevî, amaçlı bir yaratıktır. Tektanrılı dinlere göre Tanrı, evren, insan ve toplum tek, anlamlı bir bütünün parçalarıdır.

Bu dünya görüşleri çekişmesi Mekke'den başka hiçbir yerde daha önemli değildi. Mekke Arabistan'ın en karmaşık ve heterojen yerlerinden biriydi. Burada toplum karmaşık siyasal ve ekonomik bağlara uygun davranmak üzere klan ve kabile sınırlarının ötesinde gelişmişti: Mekke'nin bir klanlar meclisi *(mele)* vardı, gerçi bu meclis sadece manevî bir otoriteyi temsil ediyordu, bağımsız hiçbir yaptırım gücüne sahip değildi. Ayrıca Mekke Arabistan içinde, gezgin, hiçbir kabileye mensup olmayan bir sürgünler, göçmenler, kanun kaçakları ve yabancı tüccarlar nüfusuna sahip olan birkaç yerden biriydi. Farklı insanların ve klanların mevcudiyetinin kendisi -hiçbir klana bağlı olmayan insanlar, yabancılar, farklı dinî kanaatlere sahip insanlar, hayatın amaçları ve değerleriyle ilgili farklı görüşler- Mekke'yi eski kabile dinlerinden ve manevî (moral) tasavvurlardan uzaklaştırdı. Yeni kişisel değer ve toplumsal statü tasavvurları ve yeni toplumsal ilişkiler, daha karmaşık olan bu toplumda beslendi. İşin olumlu yanı, ticari faaliyetin gerekleri ve Arabistan'a yayılan temaslar ve kimlikler bireyleri kendi klanlarının geleneklerinden kurtararak, (onlarda) yeni değerleri deneyebilen ve evrensel bir Tanrı ve evrensel bir ahlâkı algılayabilen öz-bilinç sahibi eleştirel ruhların gelişmesine imkân verdi. Olayın olumsuz yanı ise, toplumun ekonomik rekabetten, toplumsal çatışmadan ve ahlâkî karışıklıktan çok çekmesi oldu. Ticarî faaliyetler peşlerinde toplumsal servete dayalı tabakalaşma ve bireysel durumlarla klana sadakatin gerekleri arasında manevî açıdan giderilemeyen ayrılıklar getirdi. Kur'an kabile erdemlerinin yerini yeni zenginlerin ihtiras, açgözlülük, kibir ve hazcılığının almasını kınayacaktı. Arabis-

tan'a siyasal ve ticarî düzen için bir ölçü vermeye başlamış olan Mekke, ahlâkî ve toplumsal kimliğini kaybediyordu.

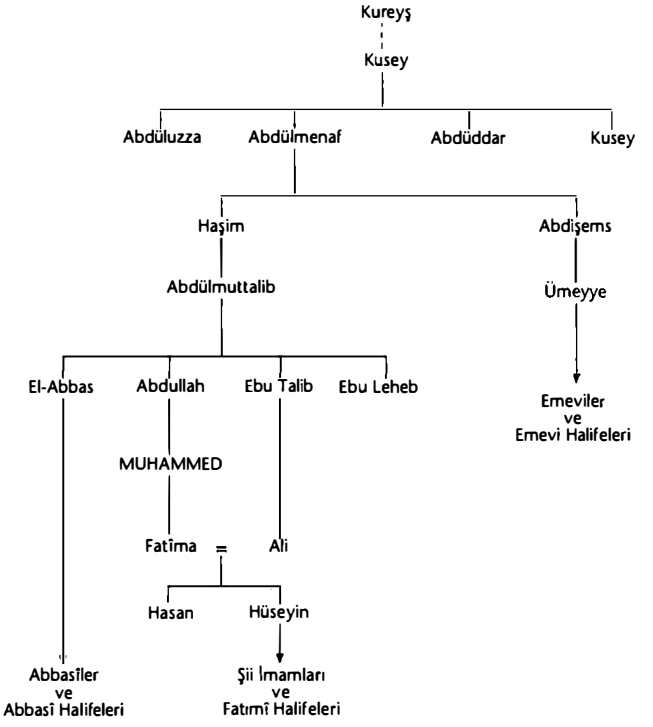
Arabistan mayalanmaktaydı: kurucu siyasal tecrübelerin ortasındaki bir toplum anarşinin tehdidi altındaydı; güçlü klan ve kabile güçleri, tarımsal istikrar, ticarî faaliyet ve siyasal birliğin çok hassas güçlerini yenmek üzere tehdit ediyordu. O imparatorlukların etkilerine maruz kalmış bir toplumdu ama merkezî bir hükümeti yoktu; tektanrılı dinlerle niteleniyordu, fakat kurulu bir kilisesi yoktu; Ortadoğulu düşüncelere karşı hassastı, fakat onların nüfuzu altına girmemişti. Arabistan hâlâ Ortadoğu dünyasındaki yerini bulmak durumundaydı. Her şey söz konusu olabilirdi. Hiçbir şeye karar verilmiş değildi. Hz. Muhammed burada doğdu, büyüdü, kendisine Kur'an vahyedildi ve burada İslâm'ın peygamberi oldu.

İKİNCİ BÖLÜM

PEYGAMBER'İN HAYATI

Peygamberlik sıradışı bir fenomendir ve bir peygamberin etkisinin halkının yaşam biçimini külliyen değiştirip arkasında dünyanın büyük dinlerinden birini miras bırakması nadirdir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'i ve İslâm'ın yükselişini anlayabilmek için dinî vizyonu ve Peygamber'in dünyevî etkinlikleriyle ilişkisini anlamak zorundayız. Burada Kur'anî öğretiyi, Hz. Muhammed'in hayatındaki aşamaları, onun yaşadığı ortamı, vahyolunan Kur'an'ın ve Peygamber'in toplumu üzerindeki etkisini tartışacağız.

Dünyanın diğer büyük dinlerinin kurucularıyla karşılaştırıldığında Peygamber'in hayatı hakkındaki bilgi kaynakları epey zengindir. Kur'an'ın kendisi elimizdedir ve Müslümanların inancına göre bu metin Cebrail vasıtasıyla Allah'ın sözü ve iradesi olarak doğrudan vahiy yoluyla Hz. Muhammed'e indirilmiştir. Kur'an Müslümanların inancını belirleyen en yüce kaynaktır ve Allah'ın insanlara uymalarını emrettiği kurallara uygun yaşama yolunun yer aldığı vahiydir. Müslümanlara göre Kur'an son vahiydir ve önceki Yahudi ve Hıristiyan hükümlerin yerine geçerek onları iptal etmiştir. Hz. Muhammed'in Kur'an'ı ezbere okuyuşu hemen kaydedilmiştir ve Peygamber de muhtemelen ayetleri yazdırarak ve surelerin sırası hakkın-



ŞEKİL 1. Peygamber'in ailesi.

da bilgiler vererek bunların yazılı bir kitap halinde derlenme sürecini başlatmıştır. Kur'an'ın bir kitap halinde derlenmesi süreci Hz. Muhammed'in vefatından sonra tamamlandı ve halife Hz. Osman (644-656) zamanında standart bir nüsha kabul edildi. Çeşitli yazı problemleri ve bu standart nüshaya uymayan nüshalar sebebiyle küçük birtakım ayrıntılar onuncu yüzyılda aralarında küçük farklar bulunan yedi ayrı kıraatın hepsi Müslüman alimler tarafından eşit olarak kabul edilinceye dek tartışma konusu olmaya devam etti.

Hadis ya da Peygamber'in sözleri, onun hayatı ve öğretisi hakkında ikinci bilgi kaynağını teşkil eder. Bunlar Kur'an'dan ayrıdır ve çoğu, Müslümanlara göre, Kur'anî ifadelerin tersine

Hz. Muhammed'in kendisinin söylediği ve fakat aslında yine ilahî ilham ile dile getirilmiş sözlerdir. Hadisler daha çok ibadetlerle, ahlâkla ve dinin diğer meseleleriyle ilgilidir. Peygamber'in hayatının üçüncü ana kaynağı, İbn İshak (ö. 768-9) tarafından sözlü rivayetlerden ve kısmen de yazılı belgelerden yararlanılarak derlenmiş, daha sonra da İbn Hişam (ö. 833-4) tarafından düzenlenip gözden geçirilmiş biyografidir (siyer). İbn Hişam'ın eserinde yer almayan bilgiler daha sonraki İslâmî kaynaklarda bulunur.

Bu kaynaklardan Kur'an'ın Hz. Muhammed'in hayatının son yirmi küsur yılında -yaklaşık 610'dan 632'deki ölümüne kadar- vahyolunduğunu biliyoruz. Kur'an zaman içinde nazil olurken bazı özel tarihî olayları da ele aldı. Sonraki Müslüman müfessirler belirli ayetlerle ilgili olaylar hakkındaki bilgiyi bize sağlarlar. Kur'an ayetleri Hz. Muhammed'in Mekkelilerle tartışmasını, siyasî ve toplumsal meseleleri ele alışını anlatır ve ahlâk, hukuk, siyaset ve ibadete ilişkin meseleler için somut bir rehber sunar. Kur'an, tarihî bir belge nazarıyla bakılırsa, belirli olaylar karşısında Hz. Muhammed'in bakışının nasıl tekemmül ettiğini gösterir. Biyografisinde Hz. Muhammed'i değişmez bir inanç sistemi sunan biri gibi görmeyiz. O, bir kanun koyucudan ziyade bir yargıçtır, bir kuramcıdan çok öğüt veren birisidir. Peygamberi vahiy sayesinde hayatı yepyeni bir istikamet kazanmış birisi olarak görürüz. Dolayısıyla bu bölümde Peygamber'in hayatının zamanla ilerleyen derinleşmesi ve yaşanışını izleyerek onun öğretilerini ve Arap toplumu üzerindeki etkisini takip etmeye çalışacağız.

Vahiyler Hz. Muhammed'in hayatında yaklaşık 40. yılda başlamıştır. O Milâdî 570 yılında o zamanlar Beni Haşim'in önde gelen bir kabilesi içinde doğdu. Onun ataları Mekke'deki kutsal zemzem kuyusunun muhafızlarıydı, ama kendi zamanında kabile ticarete daldığı halde, kervan ticaretinin en kârlı yanlarını kontrol edenler arasında değildi. Hz. Muhammed'in babası o doğmadan ölmüştü. O da dedesi tarafından daha sonra da amcası Ebu Talip tarafından yetiştirildi. Hz. Muhammed bir kervancı olarak çalıştı ve yirmibeş yaşında kendi patronu

zengin bir dul olan Hatice ile evlendi. Dört kızları ve birkaç erkek çocukları oldu; bütün erkek çocuklar bebekken öldüler.

Hz. Muhammed dinî eğilimleri olan bir insandı. Vahiyden önceki yıllarda, Mekke'nin dışındaki dağlara çekilerek yalnızlık içinde dua etmeyi alışkanlık edinmişti. İbn İshak'tan geldiği kaydedilen fakat İbn Hişam'ın metninde geçmeyen bir hadiste Hz. Muhammed'e putlara tapmanın beyhudeliğini öğreten bir Hanif'e -yani bir Arap tektanrıcısı, bir Tanrı'ya inandığı halde ne Yahudi ne de Hıristiyan birine- işaret edilir. Böylece, Kur'an'ın vahyinden önce Hz. Muhammed zaten dinsel hakikati aramakta olan biriydi.

610 yılına doğru, ilk vahiylerini aldı. Bu vahiyler kendisine şafağın söküşü gibi geldi. Kendisine vahyolunan ilk sözler 96. surenin ilk beş ayetiydi: "Oku: yaratan rabbinin adıyla, o insanı bir kan pıhtısından yarattı. Oku: Rabbin en büyük Kerem sahibidir, insanlara kalemle öğretti. İnsana bilmediğini öğretti." İlahî varlığın bilincine varışı ona dehşet, korku ve önsezi verdi.

İlk yıllarda bu vahiylerin muhtevası büyük, adil bir Tanrı, Allah görüşüydü. Allah ahiret gününde her insanın işlerini tartıp onu ödüllendirecek veya cezalandıracaktı. İlk vahiyler ahiret korkusunu, takva ve iyi amelleri vurgulayarak, görevlerini ihmale ve ahiret günündeki hesaplaşmaya kayıtsız kalmaya karşı uyarılarda bulunuyordu. Allah'a ibadete ve ahiret günü korkusunun karşısında, küstahlık, insanlığın kibirlenmesi, dünyevî şeylere bağlılık yer alıyordu. Bu Mekkelilerin yanlış gururlarıydı, onları tamahkârlık günahına -fakirleri ihmale, sadaka vermeyi ve toplumun zayıf üyelerine destek olmayı ihmale- sürüklüyordu. Bu düşünceleri tebliğ etmeye ilaveten, Hz. Muhammed namaz ibadetini kurumsallaştırdı. Ahiret inancı, ahlâkî asalet ve namaz ilk dönem İslâm'ının temelini oluşturdu.

Kur'an'daki vahiy Hıristiyanlık ve Yahudilikle önemli benzerlikler taşıyordu. Hz. Muhammed'e göre vahiyler aynı kaynaktan geliyordu. Hz. Muhammed'in ahiret günü hakkındaki görüşünün -onun gök gürültüleri, boru sesleri ve depremlerle geleceğinin, dünyanın yıkılacağı ve ölülerin diriltileceği ve bütün insanların, tek tek Allah'ın önünden geçirilecekleri (meleklerin sade-

ce iyi insanlar için aracılık edecekleri) korkunç bir ânın haberinin- ifadesinde Hıristiyanlıkla paralellikler açıktı. Bu ayrıntılar gezgin Suriye rahiplerinin ve misyonerlerinin Arabistan panayırlarındaki vaazlarında bulunuyordu. Yahudiliğe benzer düşünceler, örneğin katı bir tektanrıcılık, yazılı vahiylere inanç, seçilmiş bir halka gönderilen bir peygamber düşüncesi ve belirli özel dinî pratikler de Kur'an'da göze çarpmaktadır. Fakat, Hz. Muhammed, ne Hıristiyanlıktan ne de Yahudilikten gelmiş bir kişiydi. Hem ilhamı hem de onun ifade edildiği dil özgündü. Hz. Muhammed'e Allah'ın varlığı ve iradesi hakkında kişisel bir bilgi lütfedilmişti. O, vahyi ne Yahudi ne de Hıristiyan Arap tektanrıcılarındaki anlamıyla anlamış olmalı.

İlk vahiylerin akabinde üç yıl boyunca, özel bir şahıs olarak Allah'ın mesajını anlamaya çalıştı. Kendi tecrübelerini ailesi ve arkadaşlarına anlattı, ilhamın gücü ve ifade edildiği dilin zorlayıcılığı onları gördüklerinin gerçekten de ilahî vahiy olduğuna ikna etti. Küçük bir insan grubu onun düşüncelerini kabul etti ve Kur'an'ı dinleyip okumak üzere toplandılar. Bunlar İslâm'a ilk girenlerdi, aralarında karısı Hatice, Ebu Bekir ve Ali, sonradan halife olacaklar ve diğerleri vardı.

Üç yıl sonra sıra açık tebliğe gelmişti. 613 yılına doğru Hz. Muhammed "Kalk ve uyar" diye başlayan vahyi aldı. O da toplumsal ve siyasal hayatın gerçeklerine dinî düşünceleri katmanın ilk adımı olarak açık tebliğe başladı. Önemli bir nokta şu ki, ilk Müslüman olanlar köksüzler, göçmenler, fakir insanlar, zayıf kabilelerin mensupları ve güçlü kabilelerin genç çocuklarıydı -bu insanlar çoğunlukla Mekke'nin değişen ahlâkî ve toplumsal ikliminden rahatsızdılar, Peygamber'in mesajı onlara hayatî bir alternatif sağlıyordu.

Yine de, Hz. Muhammed'in açık tebliğinin ilk yılları hayal kırıcıydı. Bu küçük izleyici kitlesinden başka, Hz. Muhammed'in tebliği neredeyse toptan bir muhalefetle karşılaştı. Kur'an'dan bildiğimize göre, Mekke hayatına hükmeden tüccarlar, Hz. Muhammed'in vahiylerini aşağılamışlar. Tuhaf bir ahiret günü ve yeniden diriliş fikriyle alay etmiş ve mesajının doğruluğunun kanıtı olarak kendisinden mucize göstermesini

istemişler. Hz. Muhammed'in tek cevabı -hâlen de Müslümanların cevabı- dilinin kendine özgü güzelliği ile Kur'an'ın kendisinin bir mucize olduğu ve vahyin bir işareti olduğu şeklinde olmuştur. Bununla birlikte Kureyş Hz. Muhammed'i bir kâhin, bir gayb habercisi, itibarsız bir çeşit büyücü veya çılgın olmakla suçladı. Akabinde Hz. Muhammed'e ve izleyicilerine hakaretler, tacizler ve Müslümanların pazarlardan alışveriş yapmalarına engel olmaya varan bir ekonomik boykot geldi.

Bu muhalefet görünürde dinî zeminlerde algılanıyordu, oysa Hz. Muhammed'in tebliği aslında Kureyş'in inançlarına eşlik eden bütün aile ve toplum dokusuna bir tehdit oluşturuyordu. Vahiy, mevcut toplumun tamamına açık bir meydan okumaydı -tanrılara ibadet ve tapınaklarına bağlı olan ekonomik hayat, kabile geleneği, reislerin otoritesi ve Hz. Muhammed'in izleyici çekmek istediği kabilelerin dayanışması. Din, ahlâk inancı, toplumsal yapı ve ekonomik hayat birbirine sökülmezcesine bağlı bir düşünceler ve kurumlar sistemi oluşturmuştu. Onlara herhangi bir ana noktadan saldırmak bütün toplumun köklerine ve kollarına saldırmak anlamına geliyordu. Bu yüzden Kureyş'in muhalefeti kaçınılmazdı.

Bu muhalefetle karşılaşan Hz. Muhammed'e Kur'an vahiyleri cevaplar sağlıyordu. O sadece ilahî varlığın müşahedesinin lütfetildiği özel bir şahıs değildi, aksine uzun bir Eski ve Yeni Ahit ile Arap peygamberler silsilesinden bir peygamberdi; O Allah'ın iradesini Arapça ilan etmek üzere gönderilmiş bir peygamberdi. O tebliğinde haklıydı, çünkü Allah tarafından halkını cehaletten kurtararak onlara hak yolunu göstermek üzere gönderilmişti. Bu aşamada Hz. Muhammed putperestlerin yanı sıra Hıristiyanlarla Yahudileri de tebliğ kapsamına aldı. Onun tebliğinin Yahudilik ve Hıristiyanlığın yanı sıra yeni bir din tesis edeceği ancak sonradan netleşti.

Hz. Muhammed'in tebliği açıklandıkça onun sadece Kur'an vahyinin sunumunu değil, aynı zamanda toplumun liderliğini de kapsadığı açık hâle geldi. Kureyş'in muhalefeti bir toplumun hayatının dinsel inançlarından ayrılamayacağını gösterdi. Peygamberlik, kıyamet görüşü ve Allah'ın iradesine işaret edi-

yordu, ki bunlar sonuçta doğru bir yönlendirme ve toplumsal liderliği gerektiriyordu. 615 gibi erken bir tarihte, Hz. Muhammed'in bir topluluğun lideri olduğu ve öğrettiklerine inananların Mekkelilerden ayrı bir grup oluşturduğunun elimizde somut işaretleri var. Bu yıl içinde, izleyicilerinden bir grup Habeşistan'a göç etti. Din için insanlar kendi ailelerini ve kabilelerini terk etmeyi istemekte ve yabancı bir toprakta birlikte bir hayatı üstlenmekteydiler. Ortak inanç bağları kan bağlarından daha güçlüydü. Bu şekilde, yeni din eski toplum düzenini çözerek yeni bir toplum düzeni oluşturmakla tehdit ediyordu.

Yine de Hz. Muhammed'e muhalefet, din ve toplum ilişkilerinin başka bir boyutunu açığa çıkarıyordu. Hz. Muhammed'in, tebliği hakkında bir şey söylemeksizin Mekke'de yaşayabilmesini amcası Ebu Talip ve onun kabilesi olan Beni Haşim'e bağımlı kılıyordu; onlar akrabaları oldukları için onu himaye ediyorlardı. Bu destekle Hz. Muhammed tacizlere rağmen tebliğine devam ediyordu. Fakat, yaklaşık 615 veya 616 yılından itibaren artık tebliğine kimse cevap vermemeye başladı. O sırada yaklaşık 100 takipçisi vardı, ama Mekkelilerin boykotu Hz. Muhammed'e katılmanın sıkıntıyı davet ettiğini açıkça gösteriyordu. Onun mesajının hakikati ve hitabeti, şiirselliği ve kişisel yetenekleri artık ikna edici olmuyordu, çünkü bizzat kendisi tahkir edilmekte, izlenmekte ve incitilmekteydi. Tebliğinin başarıya ulaşabilmesi için, Hz. Muhammed'in daha bir göze çarpan hatta muktedir bir konumda olması gerekiyordu. İnsanlar yalnızca düşüncelerle değil, ama aynı zamanda hâkim bir saygınlıkla harekete geçirilebilecekti.

619 yılında Hz. Muhammed Mekke dışında destek aramaya karar verdi. O sırada konumu tehlikeli hale gelmişti. Hanımı Hatice ve amcası Ebu Talip ölmüş; kabilesinin desteği büyük ölçüde azalmıştı. O da sonuçta, yakınlarda bir vaha şehri olan Taif'e gitmeye ve oradaki insanları peygamberliğini kabul etmeye davet etmeye karar verdi. Bu seyahat çok kötü geçti. Hz. Muhammed'le alay edildi ve kovuldu. O ayrıca bedevîler arasında da destek bulmaya çalıştı ama bunda da muvaffak olamadı. 619 yılında Hz. Muhammed kendisini ve takipçilerini koruyabil-

mek, Kureyşlilerin direnişini kırmak ve kendisine kendiliğinden tâbi olan küçük çevrelerin ötesinde Araplardan izleyiciler bulabilmek için siyasal bir temelin zorunlu olduğunu anladı.

Bu önemli anda, Medine'nin Allah vergisi bir konumu vardı. Medine bir tarım vahasıydı. Mekke gibi orada da birden fazla kabile ikamet ediyordu, ama Mekke'den farklı olarak önde gelen kabile grupları olan Evs ve Hazreç arasındaki acımasız ve hatta anarşik kan davalarından yorgun düşmüş bir yerleşim yeriydi. Uzun süren kan davaları insanların bu alandaki güvenliğini tehdit etmekte ve bizzat Medine'nin varoluşunu tehlikeye atıyordu. Bedevîlerin aksine Medineliler komşu olarak yaşamak zorundaydılar ve bir yerden başka bir yere hareket edemiyorlardı.

Ayrıca, Mekke gibi Medine de üzerinde yükseldiği bedevî akrabalık biçimini eskimiş kılan toplumsal değişimlerden geçiyordu. Hayvansaldan ziyade tarımsal ihtiyaçlar Medine'nin ekonomisini yönlendiriyordu. Medine'nin toplumsal hayatını mekân yakınlığı belirliyordu. Ayrıca Medine geniş bir Yahudi nüfusu barındırıyordu, bu da nüfusun tamamını tektanrılı dine karşı daha sempatik kılmıştı.

Kendi hayatındaki bu son derece önemli kördüğümde Hz. Muhammed Medine'deki ilk muhtedilerini kazandı ve birtakım uzun müzakerelerden sonra bu sıkıntılı şehre davet edildi. 620 yılında Hazreç'ten altı kişi onun peygamberliğini kabul etti. 621 yılında da hem Hazreç'i hem de Evs'i temsil eden oniki kişi Muhammed'e tâbi olmak ve günahlardan kaçınmak üzere biat etti. 622 yılında da 75 kişilik bir Medineli delegasyon Akabe biatını -Hz. Muhammed'i koruma biatını- vererek onun Medine'ye gelişinin yolunu açtı.

Bu sözleşmelerin arkasında hem Kur'an vahyinin hem de Arap üstünlüğünün kabulü yatıyordu. Ortak bir hukuk veya yönetimin ve tek tek kabilelerin reislerinden daha yüksek bir otoritenin bulunmadığı bir toplumda, kan davası güden kabileler çoğunlukla dinsel bir ufka sahip ve adil, siyasi, taktik sahibi ve tabiî ki çıkarsız olacak birini, aralarında hükmetmek veya hakem olmak üzere seçiyorlardı. Çünkü hakemlerin kendi kararlarını zorlayıcı araçları yoktu, ihtilafa düşenlerle gö-

rüşmek ve kendi kararlarını kabul etmelerini temin etmek onlar için sıradan bir uygulamaydı.

Biatın sağladığı teminatla, Hz. Muhammed ve izleyicileri -İslâm tarihindeki en dramatik olay- Medine'ye yolculuk ettiler. İslâm cemaati bu dönemde oluştu ve İslâm takvimi Hıristiyanların 622. yılını birinci yıl olarak kaydeder. Bu yolculuğa hicret adı verildi ki, basitçe "göç" anlamına geliyordu. Müslümanlara göre sözcük sadece bir yer değişiminden ibaret değildi, aynı zamanda İslâm'ın kabulü ve Müslümanlar topluluğuna giriş anlamına geliyordu. Hicret putperestlikten İslâm dünyasına akrabalık bağlarından ortak inanç bağına dayalı bir topluma geçiş anlamına geliyordu.

Medine'de Hz. Muhammed ve onun Medineli ev sahipleri resmî bir siyasal sözleşme yaptılar. Hz. Muhammed ve Mekkeli izleyicileri, Medine kabileleriyle birlikte *ümmet* adı verilecek olan siyasî bir grup oluşturacaklardı -sözcük hâlen İslâm toplumu için kullanılmaktadır. Mekkelilerle Medineliler Hz. Muhammed'i ve Medine'yi dışarıdan saldıranlara karşı koruma konusunda bir ve beraber hareket edeceklerdi. Hiçbir kabile tek başına barış yapamayacaktı. Hiçbiri başlıca düşman olan Mekke Kureyşlilerine yardım etmeyecekti. Hz. Muhammed'e, bütün ihtilafların kendisine getirilmesi gibi özel bir imtiyaz verildi. Ayrıca Hz. Muhammed için sözleşmeler, bütün değişik kabileler arasında bir cemaat duygusu yaratmak, kendi otoritesini ve saygınlığını tesis etmek ve nihayette siyasal takipçilerini din müminlerine dönüştürme yolunda bir ilk adımdan başka bir şey değildi. Medine'deki siyasal durum bu girişim için büyük oranda elverişliydi. Birlikten veya etkili bir liderlikten yoksun olarak küçük kabilelere bölünmüş olan insanlar sürekli kan davalarından ürkmüşlerdi. Hz. Muhammed'in muhalifleri onun gücünün pekişmesine karşı direnme konusunda fazlasıyla bölünmüş durumdaydılar, putperest kabilelerse onun önceliğini teslim ederek İslâm'a girdiler.

Muhammed'in gücünün pekişmesindeki hayatî adım onun tebliğine düşmanlıklarını sergileyen Yahudi kabilelerin bertaraf edilmesiydi. Kendisine bir peygamber olarak ilk gelen va-

hiylere göre Hz. Muhammed Allah tarafından tüm Araplara - putperestlerin yanı sıra Yahudilere ve Hıristiyanlara da gönderilmişti. O daha önce vahyolunmuş inancın saflığını yeniden kuracak, onu yeniden vaaz edecek ve gündelik hayata hâkim olan çürümeye bir son verecekti. Bu nedenle Medine'de Hz. Muhammed Yahudileri kendi cemaatine dahil etmeye çalıştı. Yahudi Tarziye Günü ve namazda kıblenin Kudüs'e çevrilmesi gibi özel dinî uygulamalar Yahudilere göre yapılıyordu. Bununla birlikte Yahudi kabileler, Hz. Muhammed'in İbrani geleneği içinde bir Peygamber olma iddialarını reddediyorlardı. Onlar Hz. Muhammed'in meşruiyetine karşı çıkıyor ve onun kutsal tarihle ilgili anlattıklarını tartışıyorlardı. Yahudilerle bu kavga esnasında, Kur'an, Yuhudileri geleneklerini bozmuş olmakla suçladı ve Allah'ın saf dinini öğreten, ilk hanif, Kâbe'nin kurucusu ve Arapların atası ve tam bir peygamber olarak İbrahim'i daha da öne çıkardı. Kur'an artık Muhammed'in, İbrahim'in tevhid dinini yenilemek üzere gönderildiğini vahyediyordu. Böylece Hz. Muhammed, Yahudi ve Hıristiyan kitabî miraslarını, Hz. İbrahim'in mirasını sahiplenerek safdışı bırakmış oluyordu. Onun cemaati artık Yahudileri ve Hıristiyanları içine almıyor, aksine Yahudilik ve Hıristiyanlığı aşan ayrı bir din oluyordu. Tebliğini yürütebilmek için, Hz. Muhammed Medine'deki Yahudi kabileleri sürerek veya idam ederek onların mülklerini takipçileri için müsadere etti.* Medine putperestlerine galip gelmek ve Yahudi kabileleri gibi muhaliflerini imha etmek sûretiyle Hz. Muhammed, bütün Medine'yi kendi yönetimi altındaki bir Müslüman toplum haline getirdi.

Takip eden yıllarda Hz. Muhammed ortak dinsel inançlar, ibadetler, ahlâk ve hukuka dayalı bir cemaat -ailelere, kabilelere ve aşiretlere dayalı geleneksel toplumsal yapıyı aşan ve da-

(*) Yahudilerin Medine'den sürülmelerinin, onların Müslümanların en zor savaş günlerinde, Müslümanlarla yaptıkları sözleşmeye bağlı kalmayarak, ortak düşmanla işbirliği yapmak ve Müslümanları zor durumda bırakmak gibi bir gerekçeye dayandığı İslâm tarihinin kayıtlarında çok iyi bilinen bir durumdur. Yazarın burada olayı sadece Hz. Muhammed'in pragmatik "yayılma" amaçlarına bağlamasının, meşhur bir oryantalist okuma biçimi olduğunu hatırlatmakta fayda vardır - ç.n.

ğınık grupları yeni bir Arap toplumu altında birleştiren bir cemaat- kurmaya çalıştı. Bu çaba çeşitli düzeylerde ilerledi.

İbadet ve dinsel düzeyde bireysel ibadet edicilerden oluşan bir Müslüman topluluğun varoluşu, Kur'an'da ortaya konulan sayısız ritüel ve toplumsal yasalarla ifade ediliyordu. Bunlar İslâm'ın beş şartını -namaz, zekât, hac, Ramazan orucu ve şehadeti (Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in onun peygamberi olduğuna tanıklık)- kapsar. Beş şart Arap, Hıristiyan ve Yahudi emsallerinden türetilmiş ve topluca yapıldığında Müslüman toplumun kolektif bilincini ve üyelerin özel bir kader bilincini zorlayan toplu ibadetlerdi. Müminler kabilede kardeş olanların geçimliklerini paylaştıkları gibi sadakaları da paylaşıyorlardı. Namaz, oruç ve şehadet yükümlülüğü insanları Allah karşısında tevazua götürmekte ve onları Allah'ın iradesine açık hâle getirmekteydi. Hac, eski bir Arap ibadetinden türetildi. Zekât yükümlülüğü bencilce hırslardan kaçınmanın ve inananlar toplumunun bütün üyeleri için sorumluluğun kabulünün bir sembolüydü.

Kur'an ayrıca yeni toplumun sosyal normlarını da tanımladı. Aslında Kur'an'ın aile hukuku öğretileri toplumsal ve metafiziksel bir devrimin dönüm noktasıydı. İslâm öncesi Arap toplumunda, temel aile birimi pederşahî babasoylu klandan oluşuyordu. Bu da doğrudan erkek tarafından ortak bir atadan gelen ve ailenin en yaşlı üyesi veya reisinin otoritesi altında bulunan bir insanlar grubundan oluşuyordu. Bu birkaç nesilden ve birkaç evli çift ile onların çocuklarından oluşan bir geniş aileydi; bu ailenin, hepsi de tek bir hane halkından sayılan soydaşları ve köleleri de bulunuyordu. Kadınlar düşük statülüydü ve grubun tam üyesi sayılmıyorlardı. İyi bir evlilik kabileye şeref kazandırıyordu; kadın üyelerinden birine tecavüz edildiğinde kabilenin namusu bozuluyordu. Erkekler için bile statüler, yükümlülükler ve haklar tamamen kabileden kaynaklanıyordu. Mülkiyet, grubun geleneklerine göre düzenleniyordu. Evlilikler evlenen çiftin arzularından ziyade ailelerin çıkarlarının aile reislerince gözetilmesi sonucu yapılıyordu. Grup diğer üyeleri savunmakla ve bir üye bir suç işlediğinde diyetini ödemekle sorumluydu.

Ancak, babasoylu kabilenin yanı sıra, bir kadının birden fazla erkekle, ebeveynlik konusunda değişik süreklilik ve sorumluluk derecelerine sahip çok kocalılıklar (polyandry), örneğin geçici (mut'a) evlilikler, Arabistan'da bilinmekteydi. Çok eşlilik bir adamın bir ikametgâhta birkaç kadına sahip olması şeklinde düzenlendiği gibi, bir adamın her biri kendi kabilesinde yaşayan ve her birini sırasıyla ziyaret ettiği bir şekilde de düzenleniyordu. Her yerde tek bir kural geçerli değildi. Mülkiyetin dağılımı, kadınların ve çocukların korunması konusunda çok daha az sayıda insan ideal yükümlülüklerini yerine getirebiliyordu.

Kurumsal karışıklık ve aile yükümlülüklerinin bireysel inkârı koşullarında, Kur'an öğretileri pederşahî babasoylu kabileyi güçlendirmeye girişti. Enseste karşı Kur'anî kurallar grup hayatının yaşama kabiliyeti için, biyolojik tevarüs için ve aileler arasında evlilik bağlarının kurulması için hayatî derecede önemliydi. Hâlâ nispeten kolay olduğu halde, boşanma teşvik edilmiyordu. Çok kocalı evlilikler yasaklandı çünkü pederşahî aile istikrarının altını oyuyordu. Aile erkek mirasçıları aracılığıyla soyunu devam ettirdiğinden, Kur'an babalık bilgisini sağlama alan kuralları sağladı. Örneğin, bir boşanma olayı durumunda bir kadın üç âdet dönemi boyunca yeniden evlenememeye başladı.

Ayrıca, aile ideali genel olarak çok önemli bir konu olan suçlara karşı aile bireylerinin sorumluluğu içindeki kolektif görevlerinin açık bir tanımıyla korunuyordu. İslâm öncesi dönemlerde olduğu gibi bütün erkek akrabalar aile üyelerinin korunmasından sorumlu tutuluyordu, ama Kur'anî öğretiler bu yükümlülükten kaynaklanan kan davalarının tahrip edici sonuçlarını azaltmaya çalıştı. İncitilmiş tarafın kan yerine parayla tazmin edilmesini teşvik etti ve şayet kan davasında ısrar edilecekse herhangi bir erkek akrabasının değil sadece suçlunun öldürülebileceğine hükmetti. Bu değişiklik kan ve intikam davalarını veya aile üyelerinin birbirlerine karşı sorumluluklarını sona erdirmedi, ancak diyetleri sınırlamak sûretiyle aile gruplarına güvence vermiş oldu, bunlar artık bir mensuplarının düşüncesizliğinin hepsini mahvetmesinden korkmayacaklardı.

Ayrıca, pederşahî aile bağlamında Kur'an, ahlâkî ve manevî bir reform sağlayarak bireysel aile üyelerine yeni bir özgürlük ve şeref sundu. Özellikle, kadınlar ve çocukların statülerini genişletti. Bunlar da artık mallar veya potansiyel savaşçılardan ibaret görülmeyecek, aksine kendi haklarına ve ihtiyaçlarına sahip bireyler sayılacaklardı. Kadınların yararına olmak üzere, evliliğin önemli manevî ve dinsel değerlere sahip olduğu kabul edildi. O Allah'ın iradesiyle tasdik edilmiş bir ilişkiydi. Evlilikte kadınlar saygı duyulacak şahıslar olarak kabul edildi. Kur'an, onların tevazuuna ve mahremiyetine saygı duymayı, ve onlara hisseden şahıslar olarak davranılmasını teşvik etti. Ayrıca Kur'an kadınlara İslâm öncesi Arabistan'da sahip olmadıkları bazı haklar bahşetti. Kadınlar artık kendi adlarına mülkiyet sahibi olabileceklerdi ve haneye kendi mülklerinden destekle katkıda bulunmaları beklenmeyecekti. Kendilerine kocalarının mülkünün dörtte birini miras alma hakkı verildi, ayrıca boşanma durumunda anlaşmış oldukları mehri alacaklardı.

Buna ilaveten, Kur'an, erteleme, uzlaşma ve ailelerin arabuluculuk çabalarını teşvik etmek sûretiyle kadınları üstünkörü ve inatçı boşanmalardan korumaya çalıştı. Bir boşanmayı izleyen bekleme dönemi de ayrıca bir kadına geçici bir destek ve şayet hamileyse müstakbel çocuğu için de destek sağlamaya yarıyordu. Sonuçta, durumu eşitlemeye yardım etmek üzere, bir kadının inisiyatifinde en azından bir miktar boşanma imkânı açıldı.

Bununla birlikte, kadınların güvenliği ve statüleri üzerindeki vurguya rağmen, Kur'an kadınlarla erkekler arasında eşit haklar tesis etmedi. Erkeklerin ayrıcalıklarına temelde dokunulmadığı halde, öğretisinin ruhu erkek ve kadın arasında karşılıklılığı, bireylerin kişisel ve ahlâkî değerine karşı daha büyük bir duyarlığı ve aile bağlamı içindeki bireylerin görece özerkliğini teşvik etti. Kur'anî ideal ve Hz. Muhammed örneği muhtemelen Arap ve Müslüman pratiğinden daha fazla kadınların lehineydi.

Bu aile düşüncesi Müslüman ümmet, yani inananlar topluluğu düşüncesinin özünde yatar. Aile idealleri toplumun kabile sistemi içinde basit objeler yerine Allah'ın yarattıkları olarak

bireylerin dinsel önemlerini vurgulamak ve bireyin aile içindeki ahlâkî ilişkilerdeki sorumluluğunu vurgulamak sûretiyle bireysellik mefhumunu güçlendirdi. Bireysellik duygusu Allah'ın birliği ve insanoğlunun ahiret günü onun önündeki sorumluluğu hakkındaki Kur'anî öğretilerin doğru bir şekilde takdir edilebilmesi için esastı. Ancak içsel tercihleri sonucu eylemde bulunan ahlâklı birey Allah'ın birliğinin aşkınlığını kavrayabilirdi. Böylece, aile öğretileri sonuçta dinsel anlayışın temelini oluşturan ahlâkî bireysellik için esastı. Tam tersine, dinsel anlayış ahlâkî sorumluluğu işleyerek sonuçta aile hayatının örgütlenmesini ve davranışını etkiliyordu. Kur'an'ın öğretileri, putperest görüşün aksine, tek bir aşkın gerçeklik görüşünün boyutları olarak, dünyanın bütünlüğü, toplumun birliği ve kişinin bütünlüğü duygusunu işliyordu.

Aile hukukundan ve ahlâk derslerinden ayrı olarak, Kur'an birçok toplumsal sorun türleriyle de ilgilendi. Ticari teşebbüs işlemleri yazıldı -adil davranma öğretileri, şerefli sözleşmeler, doğru şahitlik etmek ve faiz alışverişinde bulunmamak. Bunlar, kesin konuşmak gerekirse, kanunlar değil ahlâkî normlardı. Örneğin, faiz yasağı ödünç vermelerde azami bir faiz oranı belirtmedi, ama ihtiyaç halindeki insanları sömürmemeyi veya onların zorluklarından faydalanmamayı öğretti. Bu tür normlar ayrıca savaştaki davranışlar konusunda da, esirlere muamele ve ganimetlerin dağıtımı konusunda da verilmiştir. Kumar oynamaya ve zehirleyici, sarhoş edici içeceklerin içilmesine, muhtemelen bu tür davranışlar putperestliğe eşlik ettiği için, ahlâkî yasaklar konuldu.

Böylece, Hz. Muhammed'in görevinin bir boyutu, klanı ve kabileyi aşan bir cemaatin temeli olan ortak inançlar, ortak toplumsal normlar ve ortak ritüeller iletmekti. Onun Medine'deki çalışmasının diğer bir boyutu, yeniliklerini Mekke'ye ve Arabistan'ın diğer kısımlarına yayacak bir siyasal konfederasyon inşa etmekti. Bu, Hz. Muhammed'in dinsel hedefinin bir parçasını oluşturuyordu, ama aynı zamanda bir siyasal mecburiyet konusuydu. Şayet Mekke Hz. Muhammed'e karşı çıkacak olsaydı, sonuçta onu Medine'de sıkıştırabilirdi. Oysa,

Mekke'yi etkisi altına almak aynı zamanda Arabistan'ın kabilelerini kontrol altına almayı da gerektiriyordu. Mekke'nin zenginliği ve gücü Arap kabilelerinin işbirliğine dayanan ticaret işlemlerinden kaynaklanıyordu. Kısaca, Hz. Muhammed'in hem dinsel iştiyakı hem de Medine'ye gidişinin siyasal mantığı bir Medine konfederasyonu kadar bir Arap konfederasyonunu da gerekli kılıyordu.

Hz. Muhammed'in Mekke'ye karşı siyaseti amansız bir düşmanlıkla başladı. İlk zamanlardan itibaren, Mekke'den sürülen küçük *muhacir* bölükleri ganimet için Mekkeli ticaret kervanlarına saldırdı. Başlangıçta yalnızca Mekkeliler bu saldırılara katılıyorlardı, ama 624 yılında Hz. Muhammed'in atılganlığı ve ganimetin cazibesi Mekkeli muhacirlerden ve Medineli ensarlardan oluşan geniş bir güç toplayarak önemli bir Mekkeli kervana saldırabilecek hale getirdi. Bedir savaşında, Hz. Muhammed daha büyük bir Mekkeli gücü yenilgiye uğrattı, Mekke'nin liderliğinin büyük bir kısmını yok etti ve Arabistan'ın her tarafında büyük bir prestij kazandı. Savaş büyük ölçüde Allah'ın yardımının bir işareti olarak alındı ve Mekke'nin kervan yollarını koruyan bedevî kabilelerin bu işten çekilmelerine ve böylece Mekke ile kuzey arasındaki ana ticaret yollarının kesilmesine yol açtı.

İzleyen yıllarda inisiyatif ilki 625 yılında Uhud, ikincisi de 627 yılında Hendek savaşında olmak üzere Hz. Muhammed ve Medine'ye iki defa saldıran Mekkelilere geçti. Birincisi Hz. Muhammed'in yenilgisiyle sonuçlanırken, ikincisi bir beraberlikle sonuçlandı, ancak Hz. Muhammed her iki savaştan da faydalandı. Mekkelilerin bütün kötülüklerine karşılık hayatta kalabilmiş, hatta her fırsatta kalan Yahudi kabilelerini sürmüş veya kovuşturmuş, mülklerini müsadere etmiş ve nüfuzunu Arap çöl kabileleri üzerinde genişletmiştir.

Ancak, bu noktadan itibaren Hz. Muhammed Mekke üzerindeki baskısını yoğunlaştırmaktan ziyade gevşetmiştir, çünkü amacı Mekkelilerle ölümüne savaşmak değil onun halkını İslâm'a çekmekti. 628 yılında Hz. Muhammed ve takipçilerinden geniş bir grup Kâbe'ye hac ziyaretinde bulundu. Orada haccın

şiarlarını İslâm'ın bir parçası olarak, değişik bir biçimde de olsa, benimsediklerini gösterdiler. Bunu İslâm'ın bir Arap dini olduğunu Mekkelilerin büyük bir tehlikede hissettikleri hac ibadetlerini koruyacaklarını göstermek üzere yaptılar. Oysa Mekkeliler Hz. Muhammed'in niyetlerine karşı ihtiyatlıydılar ve onu Hudeybiye denilen bir yerde durdurdular. Orada Hz. Muhammed Mekkelilerin Müslümanların hac yapmalarını kabul ettikleri bir anlaşma imzaladı, ancak kendisinin Allah'ın Peygamberi olduğuna dair iddiasını anlaşma maddeleri arasından çıkarmak zorunda kaldı. Daha ötede o, eşitsiz düzenlemeleri bile kabul etti, örneğin, anlaşmaya göre Müslüman olmak üzere Mekke'yi terk eden çocuklar babalarının izni yoksa geri çevrilmek zorundaydı, buna karşılık Müslümanlıktan dönenler geri çevrilmeyecekti. Bir düzeyde anlaşma Hz. Muhammed için bir sıkıntı kaynağıydı, fakat başka bir düzeyde çok büyük kazanımlar getirdi. Mekkelilerin düşmanlığı yatıştırıldı, anlaşma da Mekkelilerin Uhud ve Hendek savaşlarında gösterdikleri başarısızlıkları -Hz. Muhammed'in kendisiyle müsabakaya girilecek bir güç olduğu ve Mekke'nin onu yenme çabalarından vazgeçtiğini- onaylamış oldu. Rüzgârı koklayan Arap kabileleri kaderlerini Hz. Muhammed'le birleştirmeye devam ettiler.

İki yıl sonra, 630 yılında, Hz. Muhammed Mekke üzerine yürüyeceği zafer alayını topladı. Mekke ve Medine'nin yanaşma kabileleri arasındaki bir ihtilaf antlaşmayı bozdu, fakat Mekkeli liderler şehri teslim ettiler. Hz. Muhammed hemen herkese genel bir af verdi, ileri gelen Kureyşlilere cömertçe hediyeler çıkardı. Kâbe'nin putları yıkıldı ve İslâm'ın en kutsal mabedi ilan edildi.

Mekke zaferi aynı zamanda Hz. Muhammed'in kabile siyasetinin zirvesi anlamına da geliyordu. Sekiz yıl süren savaş boyunca Hz. Muhammed, Mekke'yi zaptedebilmek için kabileleri kontrol etmeye çalışmıştı. Arabistan'ın her tarafına tebliğciler ve elçiler gönderilmiş, Hz. Muhammed'e bağlı gruplar desteklenmiş ve kendisine biat ve zekât vermeye zorlanmışlardı. Hz. Muhammed zekâtı İslâm ümmetine bağlılığın ve kendi peygamberliğini tanımanın bir işareti sayıyordu. Bedevîler ona

basit ve düz bir vergi gözüyle baktılar ve ondan kaçabilmek için yapabildikleri kadar ittifaklar yaptılar. Hz. Muhammed'in başarıları Mekke'nin ticaretinin kesilmesiyle sonuçlandı. Daha sonra Mekke'nin zaptedilmesiyle birlikte en inatçı Arap kabileleri bile onun nüfuzu altına girdiler. Hz. Muhammed'in otoritesiyle yarışa girebilmeye yetecek kadar kuvvetli tek gücün onunla ittifak kurmasıyla birlikte, birçok Arap kabilesi İslâm'ı kabul etti. Hayatının sonuna doğru, Hz. Muhammed, yüzyıllardır ilk kez olmak üzere büyük ölçekli bir Arap vahalar ve kabileler birliği oluşturmuş ve Arap hayatındaki yıkıcı anarşiye bir çözüm getirmiş bulunuyordu.

Hz. Muhammed 632'de öldüğünde, izleyicilerine dinsel bağlılığa dayalı bir siyasal cemaat tasarımı ve Allah'ın birliği görüşü üzerine temellenmiş bir hayat tarzı tasavvuru sağlamış bulunuyordu. O büyük bir tarihsel değişimin yapıcısıydı. Kur'an vahiylerinde, yeni ve apayrı İslâmî düşüncelerin yanı sıra Arap dinî düşüncelerinin, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın yeni bir tektanrıcılık içindeki sentezini getirdi. Ahiret inancı ve cehennem ateşinden korku, Süryani manastır vaazını andırıyordu. Bir peygamberin rolüyle ilgili düşünce, yazılı vahiylerin önemi, Allah'ın emirlerine itaat ve dinî görevlerin ifâsı bağlamında cemaat hayatına vurgu Yahudi düşüncelerine paraleldi. Vahiy, Hz. Muhammed'in kamusal hayata artan katılımıyla paralel geliyordu. Kur'an peygamberlik tarihini artan bir şekilde vahyettikçe, Hz. Muhammed de gittikçe artan bir toplumsal sorumluluk yüklendi. Mekke'den Medine'ye göçle birlikte İslâm'a davet edilenler de değişti. Davet başlangıçta Yahudiler, Hıristiyanlar ve putperestleri kapsıyordu; ama zamanla, yeni bir topluluk tesis etme amacıyla putperest Araplara yeniden yöneltildi. Yeni dinin eskisiyle münasebeti vardı, ama Allah'ın tam ve doğru iradesinin nihaî vahyi olduğunu iddia etti.

Kur'anî öğretinin bazı unsurları Yahudi ve Hıristiyan inançlarına benziyorduysa da, Hz. Muhammed'in kendine özgü dinî görüşü ve bu görüşe dayalı yeni bir cemaatin teşekkülü İslâm'ı yeni bir din kıldı. Allah'ın mutlak aşkınlığı, Allah'ın azameti, Allah'ın her şeye kadir ve engel tanımayan iradesi ile kişinin

kendi iradesinin Allah'ınkine bağlı oluşu üzerindeki vurgu, Allah'ın emirlerine teslimiyet, Allah'ın hükümlerini kabul üzerindeki vurgu, Kur'anî öğretilere tektanrılı dinler çerçevesinde kendine has bir özgünlük verdi. Tektanrılı dinî değerlerin yenilenmiş bir Arap toplumunun ilkelerine tercümesi ve kendi cemaat hayatı, ibadetleri ve hukuk normları ile birlikte yeni bir topluluğun teşekkülü, İslâm'ı halihazırdaki diğerlerinin yanı sıra yeni bir dinsel topluluk kıldı.

İslâm, yeni bir inanç ve topluluk olarak mevcut Arap toplumunun radikal bir dönüşümü anlamına geliyordu. Arabistan'ın en önemli sorunu; kardeş katli çatışmalarından yorgun düşmüş ve çatışan değerlerle parçalanmış bir bedevî toplumda genel bir düzen ve uyum getirmekti. Hz. Muhammed, yeni bir topluluk şekli kurdu -yani ümmeti; bireyleri, klanları, şehirleri ve hatta etnik grupları daha geniş bir topluluk içinde bütünleştiren kardeşlik. Bu kardeşlik içinde asıl belirleyici olan dinsel bağlılıklar, diğer bütün bağlılıkları ortadan kaldırmadan kapsadı ve bir bütün olarak halkın işlerini düzenlemek üzere yeni bir ortak hukuk ve siyasal otorite kuruldu.

Ümmet siyasal ve toplumsal hayatta işbirliği için bir temel olarak işledi, ama bu yeni bir ilke değildi. Aksine geleneksel Arap kavramlarının bir uyarlamasıydı. Ümmet kan kardeşlerinin yanı sıra din kardeşlerini de savunan bir grup olarak kabilenin anlamını yeniden tanımlıyordu. Ümmet ayrıca geleneklerden ziyade ilahî iradeyi temsil ettiği için ihtilafları çözecek saygınlığa sahip bir şahıs olan bir şeyhin altında toplanıyordu ve kabile geleneğinden ziyade yeni bir *sünnetle* -Peygamber'in geçerli örnekliğiyle- yönetiliyordu. Kan davası kanunu kabul edildi, ama şimdi artık ümmet bir bütün olarak kabileye bedel sayılıyordu. Ümmet içinde Hz. Muhammed, çekinmeyi, vazgeçmeyi ve şeyhin arabuluculuğu ve kontrolünü tavsiye etti. Aile hayatında ise, pederşahî kabile ideal Müslüman aile olarak yeniden onaylandı, ama kadınlar ve çocuklara karşı özel bir ilgiyi, evliliklerde istikrarı, bireyselliği ve iffeti kapsayacak şekilde yeniden tanımlandı.

Bireysel ahlâk alanında, değerler benzer bir biçimde yeniden

şekillendi. Geleneksel Arap meziyetlerine yeni İslâmî anlamlar giydirildi. Savaştaki bedevî cesareti, kişinin kendi kabilesini savunurkenki pervasız cesareti, yeni İslâm inancına ve yeni topluluk adına disiplinli fedakârlık kapasitesine tahsis edildi. Düşmana karşı sabır, tecrübeler ve cazibelerle karşı karşıya kalındığında Allah'a sarsılmaz inanç haline geldi. Cömertliğin gösteriş ve riyakârlık yapma arzusuna dönük dürtücü niteliği kırıldı, dindar ve takvalı, ancak düzenli, bir bağlılığın bir parçası olarak sadaka verme ve zayıfları ve fakirleri gözetme meziyetine dönüştü. Kur'anî öğretiler ve Hz. Muhammed'in liderliği bedevî kültürününün değerlerini, *cehl* (tutku, bilgisizlik ve düşüncesizlik) bağlamından, İslâm'a dayalı (Allah'a teslimiyet) *hilm* (kendini kontrol) ve *akl* (rasyonel muhakeme) temeli üzerinde yeniden kurmak üzere çıkardı.

Kısaca, yeni din Arap ahlâk geleneğini yeniden onayladı. Ama kendi ideallerini gerçekleştirmeyi zaten başaramamış olan bir toplumda, bu ancak yeni dinî kardeşlik ve otorite düşünceleri aracılığıyla gerçekleşebilirdi. İslâm geleneksel meziyetlere ve toplumsal kurumlara, sadakat emredip katılımı sağlayabilecek yeni bir anlam verdi. Eski kavramlara yeni anlamlar vermek süretiyle yeni bir dinsel duyarlılığı ve ayrı insanların yeni bir topluluk içinde bütünleşmelerini mümkün kıldı. Hz. Muhammed'den önceki ve sonraki Arap toplumuna bakıldığında, dışa dönük hareket çok küçük olduğu halde içe doğru seyahatin çok olduğu görülür.

Hz. Muhammed'i tarihte bu kadar az rastlanır bir şahsiyet kılan, onu bir Peygamber yapan, onun kendi bakışını etrafındaki insanlara taşıyabilme yeteneğiydi, öyle ki, herkesin uzun zamandır bildiği kavramlar kendi hayatını dönüştürdükleri gibi diğer insanların hayatını da dönüştürdü. Bu da Allah hakkında doğrudan vaazın yanı sıra aile hayatı ve kurumlarını değiştirmek ve yeni ritüel pratikler, toplumsal ahlâk kuralları ve siyasal bağlılıklar sunmak sûretiyle tamamlanıyordu. Hz. Muhammed dinî bir bakışın bütün bir toplumun yapısında işlemesini sağlayan bir peygamberdi.

Kur'an'da ve Hz. Muhammed'in öğretileri ve örnekliğinde,

Müslümanlar artık hep Allah'ın aşkınlığı ve insanın evrendeki mütevazı yeriyle ilgili manevî hakikatin bir açımlamasını buldular. İnsanların inanç kardeşleriyle birlikte yaşamaları, zayıflar ve fakirleri, eğitimi ve toplumsal yenilenmeyi gözetmek zorunda oldukları kanunların bir açımlamasını buldular. Aynı şekilde onlar adaletle yönetmek, kendini savunmak ve doğru inanç adına cihat etmek üzere örgütlenmiş bir siyasal topluluğa adandılar. İslâm özellikle kabile toplumlarını birleştirmede ve bir bütün olarak din topluluğunun çıkarları için kabile toplumlarını birleştirerek savaşa sevk etmede etkili olduğunu gösterdi. Bu günlerde, bir Müslüman olmak kişisel dinî inanç ile din kardeşliği topluluğuna üyelik duygusunun bir bireşimi anlamına geliyordu.

Böylece, Kur'anî vahiy ve Hz. Muhammed'in liderliği Arabistan'a aynı tip dinî inançları ve bir bütün olarak Ortadoğu'nun kendine özgü sosyo-politik örgütlenmesini getirdi. Parçalanmış bir toplumda o, aksi durumda anarşik olan küçük kabileleri dinsel bağlılık temeline oturan daha geniş bir konfederasyon altında bütünleştirdi; sonuçta siyasal ve ekonomik düzenin başarılabileceği bir devlet yapısı inşa etti ve bedevî aile değerleriyle Mekkeli ticarî değerleri yeni bir dinî bakış açısında çözdü. İslâm kabile toplumu ve tektanrılı dinsel zihniyeti, "kilise" benzeri bir dinsel cemaat ve devlet örgütlenmesinin başlangıcını oluşturmak üzere ticari birlik ve siyasal örgütlenmeyle kaynaştırdı. Böylece Arabistan'daki İslâm cemaatinin oluşumu şimdiye kadar marjinal kalan bir bölgede yeni bir tip dinî siyaset tesis etti, bu siyaset daha önce Ortadoğu'nun her tarafında Yahudi, Hıristiyan ve Zerdüştîlerin gözetimi altında üretiliyordu. Arabistan kendine özgü bir kimlik sürdürüyorduysa da, Ortadoğu'ya özgü bir toplum biçimi haline geliyordu -aile veya soy yapısı temeli üzerinden evrensel bir itiraf dinî ve siyasal birliğe bağlılık biçimi.

Arap, İslâm İmparatorluğu (632-945)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAP FETİHLERİ VE İMPARATORLUĞUN SOSYO-EKONOMİK TEMELLERİ

Arap-Müslüman toplumun yarımadayla sınırlı kalması pek uzun sürmedi, yirmi otuz yıl içerisinde bu toplum Ortadoğu'nun büyük bir bölümünü fethetti. Böylece İslâm medeniyetinin yeni bir şekil alması için bir alan oluştu. Bu alan, sadece Arabistan'ın çevresindeki bölgelerden oluşmuyordu, aynı zamanda önceden gelişmiş Ortadoğu medeniyetlerinin kalbini oluşturan bölgeleri de içeriyordu. Fetihler Bizans imparatorluğunun doğusu ile Sasanî imparatorluğunun tümünü içine alan bir İslâm imparatorluğunu ve ardından da bu bölgelerdeki Yahudi, Hıristiyan ve Mecusilerin çoğunun Müslüman olmasıyla sonuçlanacak uzun bir tarihî süreci başlattı. Fetihlerin ilk sonucu yeni bir rejimin oluşması, çok sayıda Arabın göç ederek Ortadoğu'daki şehir ve kasabalara yerleşmesiyle ortaya çıkan yaygın şehirleşme ve ekonomik canlılıktı. Arap yerleşimi, ayrıca toplumsal değişim ve ilerlemeyi, kısmen de olsa Arap ve Arap olmayan nüfusların yeni kozmopolit topluluklarda entegrasyonunu teşvik etti. Şehirleşme, iktisadi değişim ve yeni toplulukların oluşumu yeni ve güçlü bir imparatorluğun organizasyonu için uygun kaynakları oluşturdu ve şehrin ve imparatorluğun yeni elitleri İslâm'ın dinî ve emperyal kültürün yeni formlarını vücuda getirdiler. Böylece, İslâm medeniyeti, Arap

fetihlerinin yol açtığı ekonomik ve toplumsal değişmenin dinamiklerince ortaya çıkarılan elitlerin kültürel ifadesiydi.

Fetih ve İmparatorluk

Arap fetihleri yaygın olarak ganimet hırsıyla ya da dinden gelen bir dünyaya hâkim olup İslâm'ı herkese yayma tutkusuyla yapılmış gibi anlaşılır. Bu saiklerin etkisi her neyse, onlar kısmen devlet siyasetinin bir sonucu kısmen de arızi olarak ortaya çıktı. Hz. Muhammed'in 632'deki ölümü üzerine onun bütün bir hayatı boyunca ortaya koyduğu çalışma tehlikeye düştü. Bir halef üzerinde uzlaşılamaması sebebiyle farklı unsurlardan oluşan İslâm toplumu dağılma tehlikesiyle yüz yüze geldi. Medineli Hazrec kabilesi kendi liderlerini seçmeye karar verdi. Diğer Müslümanlar, özellikle Mekkeli muhacirler, zayıf Medine kabileleri ve Hz. Muhammed'e katılmak için kendi kabilelerini terk eden birçok Müslüman birey bu durumun kan davalarına yol açacağını gördü. Bunlar Hazrec'in önünü kesmeye uğraştılar ve bir gece boyunca süren tartışmalar sonucunda halifelik düşüncesi doğdu ve Hz. Muhammed'in en yakın arkadaşlarından ve aynı zamanda onun kayınpederi olan Hz. Ebubekir halife olmak üzere seçildi. O sadece, Hz. Peygamber'in halifesiydi, kendisi bir peygamber değildi. Hz. Ebubekir daha çok çekişmeleri giderip birliği sağlayan bir şeyh ya da başkan olmaya çabaladı ve Hz. Muhammed'in yolundan gitti. Hiçbir özel yetkisi olmayan bir azınlık tarafından seçilen Hz. Ebubekir'in halifeliği ertesi gün toplumun tümü tarafından kabul edildi. Camideki konuşmasında kısaca, Hz. Peygamber'in sünnetine tâbi olacağına ve sünnete tâbi olmayı sürdürdükçe halkın da kendisine itaat etmek zorunda olduğunu söyledi.

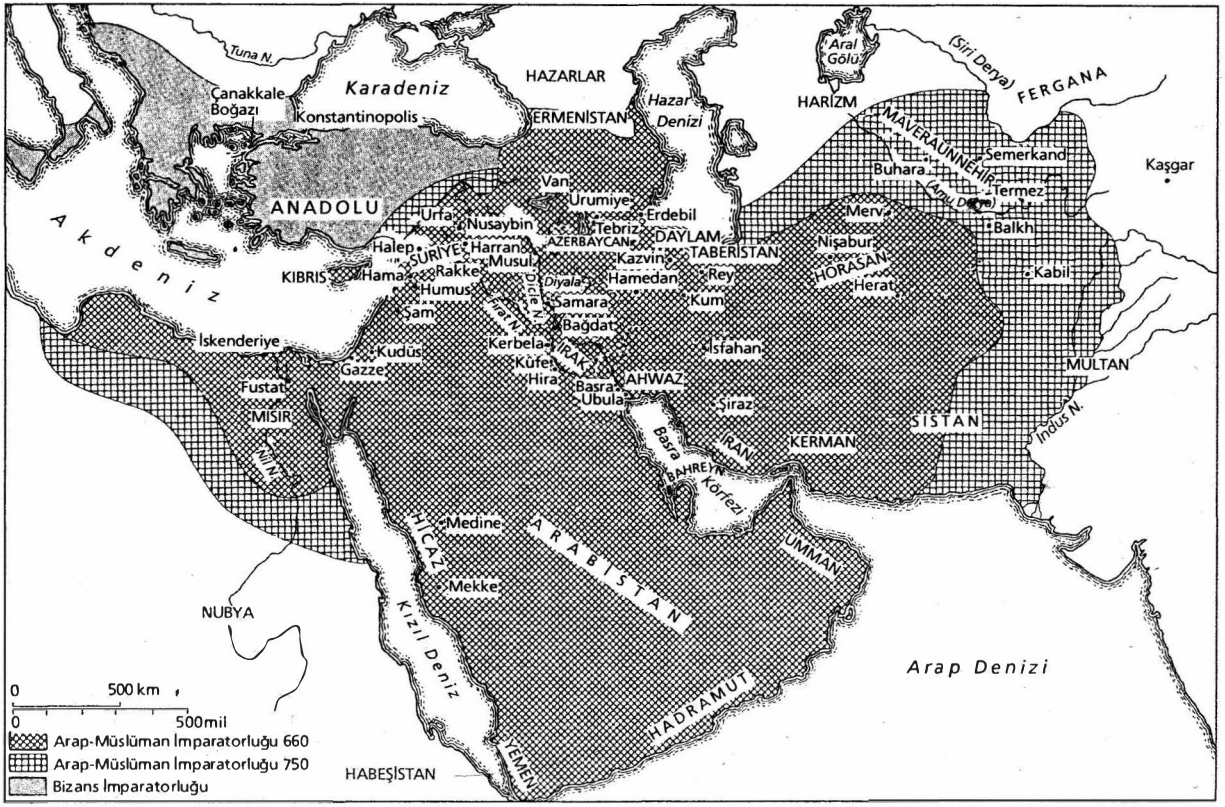
Onun varlığı süresince Müslümanlar Arabistan'ın geri kalanında da hâkimiyetlerini kurdular. Hz. Muhammed'in ölümü üzerine, zorla onun buyruğu altında birleşen Arap kabilelerinin çoğu yeniden bağımsızlık mücadelesine girişti; bir kısmı kendi peygamberlerini ve dinlerini öne sürdü. İslâm'ın bütün Arapların tek gerçek dini olma çabası tehlikeye düştü. Bu yüz-

den Hz. Ebubekir zekât ödemek istemeyen kabilelere bile taviz vermedi ve isyan eden kabilelerle savaşarak onları itaate zorladı. Sonuçta İslâm'ın nüfuzunu Hz. Muhammed'in zamanındakinden daha geniş bir alana yaydı. Akraba savaşında (633) rakip birleşik kabile ordusunu yenen Müslümanlar güçlerini bütün Doğu Arabistan'a yaydılar.

İslâm zaferlerinin Arabistan'daki ilk sonucu kargaşa oldu. Medine'nin kazandığı zaferler; birbirleriyle akraba olan kabilelerin, uğradıkları zararı telafi etmek için birleşerek yabancı kabilelere saldırmasına yol açtı. Bu baskı, kabileleri güneyde Hadramut ve Yemen'e, doğuda Bahreyn ve Umman'a ve giderek imparatorluğun çepeçevre bütün sınır boylarına sürdü. 606'da bir Pers saldırısını bozguna uğratan Bekr kabilesi, Müslüman güçlerle birleşerek Irak'ın güneyindeki Ubulla ve eski Lahm başkenti el-Hira'ya yapılan baskında onlara rehberlik etti. Kabile baskınlarının sebep olduğu benzer bir dağılma da Suriye sınırlarında meydana geldi. Hz. Ebubekir, bu hareketlerin Hz. Muhammed'in maksatlarına uygun olduğundan kuşku duymaksızın destekledi ve kuzeydeki mücadeleye yeni katılan bedevîlere yardım etti.

Küçük kabile gruplarının ganimet aramak için yaptıkları baskınlar Bizans'ı Filistin'in güneyine büyük bir birlik göndermeye mecbur etti. Baskıncı gruplar güçlerini Gazze'nin doğusunda toplamak zorunda kaldılar. Orada, Arap klanlarının başına geçmesi için Hz. Ebubekir tarafından Irak'tan gönderilen Halid bin Velid komutasındaki ordu Acnadayn (634) savaşında Bizans ordusunu yenilgiye uğrattı. Bu savaş Arapların dağınık baskıncı gruplar olmaktan çıkıp düzenli bir ordu olarak hareket ettikleri ilk savaştı. Bu zaferle birlikte istekleri sınırsızlaştı; bundan sonra, Suriye topraklarında ganimet peşinde koşan baskıncılar olmaktan çıkarak kurulan imparatorluğun denetim işini yapan savaşçılar oldular. Arabistan'da kabileler arasında siyasal bir birlik kurulması amacıyla geniş ölçekli kabilelerarası çatışma bütünüyle, iki imparatorluğa karşı yürütülen bir savaşa dönüştü.

Acnadayn savaşının akabinde Araplar Bizans'ın Suriye eya-



HARİTA 2. M.S. 750'ye kadar Arap-İslâm İmparatorluğu.

letine doğru yürüdüler. 636'da Şam'ı aldılar. Baalbek, Humus ve Hama kısa zamanda teslim oldu. Bununla birlikte eyaletin geri kalanı direnmeye devam etti. 638'de sadece Kudüs alınabildi. Caesarea 640'ta düştü. Nihayet 641'de Suriye'nin kuzeyindeki ve Mezopotamya'daki şehirlerden Harran, Urfa ve Nusaybin Arapların eline geçti. Suriye'nin fethinin bu kadar uzun sürmesinin sebebi, Bizans ordularına karşı alınan zaferlerin birer birer azalan muhkem şehirlerin hemen terk edilmemesini gerektirmesiydi.

Arapların eline geçen diğer Bizans eyaleti ise Mısır oldu. Mısır'ın cazibesi; İstanbul'un tahıl ambarı olması, Hicaz'a yakınlığı, önemli tersaneleri ve Afrika'nın fethini kolaylaştıracak bir stratejik konumda olmasından ileri geliyordu. Arap komutan Amr ibn As kendi teşebbüsüyle 641'de eyaletin fethine girişti. Aynı yıl Heliapolis ve Babil'i aldı ve 643 yılında teslim olan İskenderiye dışında bütün bölgeyi fethetti. Mısır'ın siyasal açıdan merkezileşmiş ve şehirleşmesini aşağı yukarı tamamlamış oluşu fethini çabuklaştırdı. Arapların bir sonraki hedefi Kuzey Afrika'ydı. Trablus 643'te alındı. Ancak bütün Kuzey Afrika'nın zaptedilmesi yetmişbeş yıl sürdü. Arap hâkimiyetini gerçekleştirmek için anî, dramatik zaferler yerine acı dolu uzun savaşlar yapıldı.

Araplar, Suriye ve Mısır'ı on yılda zaptettiler. Fakat Bizans İmparatorluğu en zengin ve kalabalık eyaletleri olan Anadolu ve Balkanlar'ı hâlâ elinde tutuyordu. Hatta, üç yüz yıl Hıristiyan dünyasının, altı yüz yıl da Roma'nın parçası olmuş bu ülkelere yönelen tehditlere karşı neredeyse hiç bitmeyen sınır savaşlarını göze alacaktı. Bizans'a karşı kazandıkları zaferler Arapları böyle çekişmeli ve tehlikeli bir sınırla ve yayılmalarının önündeki daimi bir engelle yüz yüze bıraktı.

Sasanî İmparatorluğu ise aksine bütünüyle yıkıldı. Araplar Persleri 637'de Kadisiye'de yenerek imparatorluğun başkenti Ctesiphon'u ele geçirdiler. Son imparator Yezdigir ise Orta Asya'daki Türk beylerine sığınmak zorunda kaldı. Irak'ın tamamı Arapların eline geçti. İmparatorluğun çöküşüyle birlikte Araplar dağlar ve çöller tarafından korunan küçük, zayıf, fakat eri-

şilmesi güç İran'daki beyliklerle karşı karşıya kaldı. İran'ın fethindeki zorluk, güçlü ve direngen bir devletin varlığı değil, ele geçirilecek pek çok ücra bölgenin bulunmasından kaynaklanıyordu. Sasanî impratorluğunu oluşturan yarı-bağımsız beyliklerin tümüne boyun eğdirilmesi on yıllık bir zaman aldı. 641'de Araplar Musul'u almak için askerî üs olan Kûfe'den kuzeye doğru hareket ettiler. Nihavend, Hemedan, Rey, Isfahan ile İran'ın batısındaki diğer önemli şehirlerin tümü 644'te teslim oldu. Aynı zamanda Hazar Denizi'nin batısına kadar uzanan Azerbaycan ele geçirildi. Basra'dan hareket eden diğer güçler 640 yılında Ahvaz'ı (Kuzistan) ele geçirdiler fakat bütün İran'ın fethedilişinin tamamlanması 649 yılını buldu. Ermenistan ve Horasan gibi daha uzak bölgelerin fethine ancak bu tarihten sonra başlanabildi. Horasan 654'te fethedildi.

Bu ilk fetih dalgalarını sonraki birkaç on yılda dünya çapında yapılan yeni seferler izledi. Batıda 643-711 yılları arasında Kuzey Afrika fethedildi. İspanya ise 711 ile 759 yılları arasında Arap topraklarına dahil oldu. Araplar, kuzeyde Anadolu'ya akın düzenlediler ve İstanbul'u almak için 660, 668 ve 717'de üç başarısız girişimde bulundular. Kafkaslar'da Hazarlar ile savaştılar. Maveraünnehir'in büyük ve önemli şehirleri olan Buhara ve Semerkant 712 ve 713'te Araplara teslim oldu. Tarihte ilk defa Araplar Ortadoğu'nun tamamını fethettiler ve bununla kalmayıp Kuzey Afrika, İspanya ve Maveraünnehir'i topraklarına dahil ettiler. Böylece onlar İslâm adına ortak bir kültürün ve ortak bir sosyo-politik kimliğin daha sonraki yayılımına coğrafi bir alan kazandırdılar.

Müslüman-Arap fetihlerinin nisbeten hızlı sayılabilecek başarısının sebeplerini bulmak pek de zor değildir. Bizans ve Sasanî imparatorluklarının her ikisi de Müslüman-Arap akınları karşısında çökmeden önce yaptıkları yirmi otuz yıllık savaşlar yüzünden askerî açıdan tükenmişlerdi. Hıristiyan nüfus imparatorluk idaresinden rahatsızdı ve desteğini çekmişti. Mısır'daki Kıptiler, Suriye'deki Monofizitler ve Irak'taki Nasturîlerin hepsi Bizans ve Sasanî imparatorlarıyla ilişkilerinde sorunlu bir geçmişe sahipti. Onların hoşnutsuzluğu Hıristiyan-Arap sı-

nır kabilelerinin askerî güçle fetih için gelenlere katılması ve ele geçirilen şehirlerin tahkim edilmesi gibi durumlarda önemliydi. Fetihler zayıf kuvvetlere karşı kazanılan askerî başarılarla gerçekleşiyor ve Arap yönetiminin ilk on yılında yerli halkın yeni rejimi benimsemesiyle de pekişiyordu.

Fetihler imparatorluk topraklarına doğru yapılan büyük Arap göçüyle de güvenceye alındı. Bizans ve Sasanî imparatorluklarının yenilmesiyle birlikte halklar arasındaki sınır, Arabistan'dan Orta Asya'ya doğru bir nüfus akışına yol açacak şekilde ortadan kalktı. Bu göçler Arabistan'dan yerleşik bölgelere doğru yüzyıllardır süren bir nüfus hareketinin zirvesi oldu. Akışın yavaş olduğu zamanlarda bedevîler ya parçalanarak asimile oluyor ya da Nebati, Gassani ve Lahmi gibi sınır krallıklarına dönüşüyorlardı. Yedinci yüzyıl göçlerinin hız ve ölçeği muhacir yığınların parçalanarak asimile olmasını imkânsız hale getirdi.

Arap göçlerinin denetlenmesi ve fethedilen yerlerdeki halkın yönetilip sömürülmesi için gereken sorumluluk yeni halifelerin ve İslâm idaresinin dayanağını teşkil eden Mekke ve Medineli tüccar-asker aristokrasisinin başını ağrıttı. Başlangıçta Medine İslâm toplumunun liderleri bedevîlerin göçünü hem bedevîlerin hem de kamunun yararına olduğu gerekçesiyle teşvik etmişlerdi. Medineliler, fetih sonrası yönetimin dayanacağı iki temel ilke belirlediler: İlk olarak bedevîlerin yerleşik tarım toplumuna zarar vermelerinin önlenmesi, ikinci olarak da yeni elitin ele geçirilen yerlerdeki halkın ileri gelenleri ve soylularıyla ortaklığa girmesi. Fethedenlerle fethedilenler arasındaki gerekli düzenlemeler ikinci halife Hz. Ömer (634-644) döneminde yapıldı.

Hz. Ömer dönemindeki iskânın birinci ilkesi Arap fatihlerin seçkin bir askerî sınıfa dönüşmesini sağladı. Bu askerî sınıf fethedilen yerlerde ileri karakollar kurup daha ileri giden fetihleri sürdürüyordu. Köylü olsun, toprak sahibi olsun tâbi nüfusun mesleğine ya da yaptığı işlerin hiçbirine dokunulmadı. Bedevilerin gelişigüzel baskınlarını önlemek, verimli tarım alanlarının tahribini engellemek ve Arapları yerli halktan ayırt edebilmek için bedevîler askeri garnizon niteliğindeki şehirle-

re (*mısr*, çoğulu *emsar*) yerleştirildi. Bu şehirlerin en önemlilerinden üç tanesi Mısır ve Irak'ta kurulan yeni şehirlerdi. Basra Körfezi'nin başında kurulan Basra, hem Medine'yle kolay iletişim kurulması hem de İran'ın güneyine yapılacak Arap seferleri için stratejik bir konumu haizdi. Hira yakınlarındaki bataklığın kuzeyinde Fırat Nehri üzerine kurulan Kûfe, Kuzey Irak, Mezopotamya ve İran'ın kuzey ve doğusu için resmi başkent oldu. Mısır'ın yeni başkenti Fustat, Nil deltasının hemen aşağısına kuruldu. Fustat, 670'te kurulan Kayravan'a (Tunus) kadar Kuzey Afrika'daki Arap yayılmasına temel teşkil etti. Araplar diğer eyaletlerde yeni şehirler kurmayıp kasaba ve banliyölerle şehirlerin yakınlarında bulunan köylere yerleştiler. Hamedan, İsfahan ve Rey, İran'daki önemli Arap merkezleri oldu. 670'te Merv'de yeni bir doğu garnizonu inşa edildi.

Emsar sadece göçmenlerin yerleşmesi ve ordunun teşkil edilmesine değil, aynı zamanda savaşta elde edilen ganimetlerin dağıtılmasına da hizmet etti. Araplar, fatihler olarak, köylülerden toplanan vergilerin bir kısmına el koyma ve şehirlilerden de vergi alma hakkına sahip oldular. İlkece, hiçbir Arap kabilesi ya da askerine arazi mülkiyetini kendi adına gasp etme hakkı tanınmadı. Fethedilen toprak *(fey)* toplumun sürekli mülkiyeti olarak görüldü. Devletin toprak dışındaki gelirleri askerlere dağıtılabiliyordu. Bu düzenlemeler sayesinde hem ekili alanlar yağmalanmaktan kurtarıldı, hem de savaş ganimetleri daha adilâne dağıtıldı. İnsanları fethe yönlendirdiği için değil, imanın birbirini tanımayan insanları ortak bir amaçta birleşmeye yöneltmesinden dolayı devlet büyük garnizonların kurulmasında en önemli belirleyici oldu. İslâm, halifeliğin kabul edilmesini kolaylaştırarak otoritesini meşrulaştırdı.

Hz. Ömer dönemindeki iskânın ikinci ilkesi yerli halkı olabildiğince az rahatsız etmekti. Bu, Müslüman Arapların, bilinenin aksine, halkı İslâm'a döndürmeye kalkışmadıkları anlamına gelir. Arabistan'daki Yahudi ve Hıristiyanlara vergilerini ödeme şartıyla kendi dinlerini muhafaza edebilme izninin geçmişteki örneğini Hz. Muhammed vermişti. Halifelik bu ayrıcalığı Ortadoğu'daki Yahudi, Hıristiyan ve Mecusiler için de ta-

nıyarak sürdürdü. Bunlar "ehl-i kitap", yani daha önceki vahiylerin bağlıları olarak kabul edildiler. Fetih döneminde İslâm, Arapların dinî birliğinin ve üstünlüğünün bir alameti olarak anlaşıldı. Araplar çok az bir misyoner şevke sahiptiler. Din değiştirmeler olduğunda malî sıkıntılar baş gösterdi. Çünkü din değiştirmeler statü problemleri oluşturuyor, malî ayrıcalıklar iddiasına yol açıyordu.

Araplar dinî durumun değişmesine ilgisiz oldukları gibi sosyal ve idari düzeni değiştirmek yolunda da herhangi bir arzu taşımıyorlardı. Halifelik, haraç ve vergilerin toplanmasına nezaret etmesi, vergi gelirlerinin askerlere maaş olarak dağıtımının yapılması, savaşta ve namazda Araplara liderlik etmesi için valiler gönderdi; ancak, diğer hususlarda yönetim mahallî unsurlara bırakıldı. Bizans ve Sasanî imparatorluklarının yönetim mekanizmaları ve eski elitleri yeni rejimle bütünleşti. İranlı, Emevi, Kıpti ve Rum kâtip ve memurlar eski efendileri için yaptıkları işi yeni efendileri için yapmaya başladılar. Eski toprak ağaları ve eşraf, köylerdeki otoritelerini muhafaza ettiler ve vergi toplama işine yardımcı oldular. Böylece eski toplumsal ve dinî düzenin tamamı bozulmadan korunmuş oldu.

Uygulamada, Araplarla mahallî elitler arasındaki ilişki Arap fetihlerinin şartlarına ve yörede geçerli toplumsal ve idari mekanizmaya bağlı olarak bölgeden bölgeye değişti. Çoğu eyalet tam bir özerklik kazandı. Arap akınlarına direnmekte kararlı bölgeler, istilacıları rahat durmaları karşılığında imtiyazlar vermeye zorladı. Araplar, kendilerine tâbi olanlarla, kasabaların soyluları veya reisleriyle ve küçük eyaletlerin prensleriyle bir sürü anlaşmalar yaptılar. Bu anlaşmalarda eski elitleri iktidarda bırakmayı, yerel yönetimde onlara bir özerklik tanımayı ve mülkiyetlerine ve dinlerine saygı göstermeyi taahhüt ettiler; karşılığında, çoğunlukla da soyluların kendi tebaalarından toplayabildikleri sabit miktarda bir haraç alıyorlardı. Bu durumlarda Araplar sadece kendi vasalları olan alt-yöneticilerden vergiler topluyorlardı. Horasan'ın büyük bir bölümünde, yukarı Mezopotamya ile Suriye'nin şehirleşmiş bölgelerinde Araplar uzak hâkimlerdi.

Bununla birlikte, fetihlerin akabinde yapılan düzenlemeler kalıcı değildi. Araplar güçlerini pekiştirdikçe, mahallî işler üzerindeki kontrollerini artırmaya çalıştılar. Arap yönetimi eyaletten eyalete değişiklik gösterdi. Mezopotamya ve Suriye'de, Araplar haraçları tekrar gözden geçirmeyi reddedip nüfuslarla ve bölgelerin kaynaklarıyla doğrudan orantılı vergilerin ödenmesinde ısrar ettikçe özel anlaşmaların yerini yeknesak bir yönetim aldı. Bu bölgede Arap yönetimi şehir ve köy yönetimini ayırarak eski şehir-devletlerine son darbeyi vurdu. Klasik antikiteden beri Akdeniz bölgesi özerk, kendi kendini yöneten şehir devletlerine bölünmüştü. Roma İmparatorluğu Roma'nın askerî güç tekeline sahip olduğu halde şehirlerin mahallî konularda özerk kaldığı bir yönetim şekli geliştirdi. Her ne kadar yerel yönetimler sonuçta Roma bürokrasisinin makina dişlileri haline geldilerse de, şehir devleti kendisini çevreleyen kırsal alanla birlikte Roma yönetiminin temel bir ögesi olmaya devam etti. Roma ve Bizans özgür şehir devletlerinin emperyal yönetimin birimlerine dönüşümünü başlatmıştı; şimdi ise Araplar bir siyasal biçim olarak şehir devletini yıkma işini tamamlamış ve Suriye ile Mezopotamya'yı düzenli bir bölgesel bürokrasi altına sokmuş bulunuyordu.

Merkezî bürokrasilerce yönetilmekte olan Irak ve Mısır'da Arapların bütün yaptığı, yenisi için çalışmak üzere eski rejimlerin bürokratik makinasını kurmaktan ibaretti. Irak'ta halife Ömer bir zamanlar Sasanî tahtına ait olan toprağı, mağlup Sasanî imparatoruyla birlikte kaçan soyluların mülkleriyle birlikte müsadere etti ve onları hilafet alanlarının bir parçası kıldı. Mısır'da Araplar malî açıdan bağımsız olan malikâneleri *(autopragia)* ve ayrı yönetim birimleri olarak belediyeleri ilga etti. Fakat Horasan ve İran'ın diğer bölgelerinde sadece en gevşek yönetimler ve vergiler uygulandı ve yöre halklarına neredeyse tam bir özerklik verildi.

Her eyalette Araplar zaten yürürlükte olan vergi sistemlerini benimsediler. Irak'ta onlar Sasanîlerin hem toprak vergisi (haraç) hem de cizye vergisi toplama sistemlerini benimsediler. Toprak ölçülüyordu ve her caribe yani 2400 metrekareye sabit

bir vergi belirleniyordu. Her carib için uygulanan verginin gerçek oranı toprağın kalitesi, mahsul, beklenen üretkenlik ve ürüne göre değişiyordu. Oranlar, ayrıca pazardan uzaklığa, suyun bulunabilirliğine, sulamanın çeşidine, taşıma ve sair etkenlere göre değişiyordu. Buna ilaveten, herkes altın paralarla vergisini ödemek durumundaydı. Suriye ve Mezopotomya'da, toprak vergileri *iugum*, yani bir gün içinde bir adam ve bir hayvan takımıyla işlenebilen toprak miktarı temelinde tarh ediliyordu. Şehirli, çiftçilik yapmayan nüfustan özel bir vergi toplanıyordu. Mısır'da da hem toprak hem de cizye vergileri vardı, ama cizye vergisi bütün bir köy halkına yüklenirdi, sonra da kendi aralarında köylülere bölünüyordu. Horasan gibi merkezî bir yönetimin bulunmadığı ve vergi ile haraç ödemelerinin yerel eşrafın eline bırakıldığı eyaletlerde vergi sisteminin mahiyeti hakkında kesin bir bilgimiz yoktur.

Vergilendirmenin ekonomik sonuçları her yerde dikkate değerdi. Köylüler üzerindeki vergiler çoğunlukla ürünlerinin yüzde 50'sine ulaşırdı ve bu düzeylerde verginin etkisi insan kitleleri için hayatın katlanılabilir olup olmadığını belirliyordu. Vergi toprağa sarf edilen dikkati ve üretkenliği sürdürmek için yatırımın düzeyini belirliyor, ekinlerin seçimini etkiliyordu. Köylülerin köylerinde durup toprağı işlemelerini veya kaçıp evlerini ve topraklarını çürümeye terk etmelerini belirliyordu. Ayrıca, vergilendirme toplumsal yapıyı da tanımlıyordu. Vergiler, nüfusun bazı sınıflarına, diğerlerine destek olmak üzere tarh edilen yükümlülüklerdi. Köylüler, işçiler, ve tüccarlar vergi ödüyorlardı. Toprak sahipleri, yöneticiler, din adamları, askerler ve imparatorlar onları topluyorlardı. Vergi ödemek yalnızca bir ekonomik yük değildi, aynı zamanda bir toplumsal tâbiyet göstergesiydi.

Arap fetihleri böylece yerleşik bölgelerin bedevî veya göçebelerin yerleşik bölgeleri fethedişlerinden alışık olduğumuz bir tarzı takip etti. Fethedici halklar başat askerî elitti ve yerleşik toplumlar onları desteklemek üzere sömürüldüler. Yönetici düzenlemeler fetheden halklarla fethedilen veya yerleşik halklar arasında bir uzlaşmayı temsil ediyordu. Bu düzenleme-

lerde fetihçi halkların askerî güç ve yeterli gelirle ilgili çıkarlarını yerleşik halkları kendi yerel siyasal, dinî ve malî özerkliklerini korumalarına izin vermek karşılığında garanti ediliyordu. Tabiî ki her iki grup vergi ödeyen köylüye dayanıyordu.

Ekonomik Değişim ve Yeni Şehir Toplumları

Muhafazakâr eğilimlerine rağmen Arap fetihleri, çok sayıda Arap nüfusunun sayısız garnizona yerleştirilmesi ve yeni bir imparatorluk düzeninin pekiştirilmesi, uluslararası ticaret, şehir ticareti ve tarım tarzlarında büyük değişikliklere yol açtı. Ortadoğu'nun sabık Sasanî ve Bizans kısımlarının bir yönetim altında birleşmesiyle birlikte, ticaretin siyasal ve stratejik engelleri kalkmış, büyük bir ticarî canlanma için temeller atılmış oldu. İran ve Roma dünyaları arasındaki Fırat Nehri sınırı yok oldu ve tarihte ilk kez Semerkant bölgesi Ortadoğulu bir imparatorluğa dahil oldu. Bununla birlikte daha önce tek bir devletin parçaları olan Suriye ve Anadolu arasında yeni bir sınır çekildi. Ticarî yaklaşımlar Orta Asya ve Hindistan içine yayılmayı ve kuzey Suriye, Irak, İran ve Semerkant bölgesinde şehir gelişimini sağladı. Basra ve daha sanra Bağdat dünyanın önde gelen ticaret merkezleri haline geldiler. Semerkant, Buhara ve Nişapûr zenginleşti.

Fetihlerin, ayrıca tarım ve bölgesel değişim üzerinde dramatik sonuçları oluyordu. Arap fetihlerinin arefesinde Irak, sulamanın ihmali, sömürücü vergilendirme ve Roma lmparatorluğu'yla acımasız savaşlardan kötü etkileniyordu. Güney Irak'ta sulama işleri bozulmaya terk edilmiş, 627-28 yıllarında ise, Arap fetihlerinin hemen öncesinde, büyük bir tarım afeti meydana gelmişti. Su seviyesinin yüksek olduğu bir yılda, Dicle Nehri kanal sistemlerindeki bentler patladı ve nehir yatağında büyük bir kayma meydana geldi. Dicle önceki kanalının kuzey ve batısındaki bir noktada Fırat içindeki kanallarla batıya doğru akarak doğuda bir çöl oluşturdu, buna karşılık Fırat'ın önceki rotasını taşırarak bugüne kadar gelen bir bataklığın oluşumuna yol açtı. Tarımsal üretim ayrıca devlet

desteklí sulama sistemine bağımlı olan Diyala bölgesinde ciddi anlamda düştü.

Bununla birlikte Arap hâkimiyeti istikrarlı bir yönetim getirerek iyileştirmeyi teşvik etti. Arapların idarî başkentler ve garnizon şehirleri kurdukları yerlerde, örneğin, Basra, Kufe, Musul, el-Vasit ve diğer yerlerde, tarımsal verimi harekete geçirmek ve yeni şehirler için yeni gıda kaynakları geliştirmek için çalışmalar yapılıyordu. Kûfe etrafındaki bataklıklar kurutularak ekime açıldı. Sekizinci yüzyılda yukarı Fırat bölgesindeki alanlar sulanıyordu. Basra'ya hurma ağaçlarından oluşan fidanlıklar dikildi. Basra'nın doğusundaki tuz bataklıkları, halifeler, Arap yöneticiler ile arazi ve vergi imtiyazları sağlayan bir politikadan cesaret alan zengin kabile reisleri tarafından tarıma uygun hale getirildi. Halifeler ve yöneticiler özellikle vergiden ayrı olarak özel gelirler üretmenin yollarını aradılar. Yeni toprakları işlemek için Doğu Afrika'dan çok sayıda kölę ithal ederek, böylece Ortadoğu'nun tek büyük çiftlik tipi ekonomisini oluşturdular. Fakat bu yatırımlar, oldukça seçiciydi ve yeni alanları, daha önce gelirleri yerli köylülere, yerel toprak sahiplerine ve garnizon askerlerine bırakılmış olan eski alanların zararına kayırıyordu. Arap çabalarının net sonucu, içinde Arap yerleşimleri olan bölgeleri yenileyip diğerlerini çürümeye bırakmaktı. Bununla birlikte, Irak'ın toplam üretimi muhtemelen Sasanîlerin en iyi düzeylerinin aşağısındaydı.

İran'da Arap fetihleri ve göçleri de kentsel ve tarımsal gelişimi teşvik etti. Güvenlik, ticaret, yeni bir nüfus ve yerleşim, şehir inşası ve sulamayla ilgili Arap politikaları ekonomik gelişmeyi harekete geçirdi. İran'da Araplar yeni şehirler kurmak yerine önceden kurulmuş yerlerde yerleştiler. Hemedan, İsfahan, Kazvin, Rey, Nişapûr ve Merv gibi önemli yerlere Arap garnizonları kuruldu. Bu garnizonlar çoğunlukla yeni inşa edilmiş mahallelerde ve şehir merkezlerinin etrafındaki köylerde barındırılıyordu.

Ayrıca, İran'da inşa ve yerleşim ilk fethin sonrasında da devam etti. Yedinci ve sekizinci yüzyıllar boyunca halifeler ve yöneticiler eski şehirlere yeni mahalleler ilave ettiler. Her

önemli yönetici kendi muhafız, asker ve idareci adamlarını getirterek, yeni mahalleler, saraylar, camiler, barakalar, bahçeler ve kanallar inşa ediyordu. Etraftaki tarım arazileri ekime açıldı. Sonraki halifeler ayrıca surlar inşa ederek idarî kaza daireleri tayin ettiler, böylece mahalle ve köy gruplarını şehirlere dönüştürdüler. Bu süreçle birlikte, Rey ve Kazvin büyük şehirler haline geldiler. Kum, basit bir tarım köyleri grubundan büyük bir şehir olacak şekilde gelişti. Bütün bölgeler, Semerkant ve Buhara etrafındaki beldeler gibi, yeni karargâhlarla, köylerle ve kendilerini Türk göçebelere karşı savunmak üzere inşa edilen surlarla desteklenerek zenginleşti. Arap fetihlerinden önce feodal kalelerle birbirinden dağınık bir şekilde yerleştirilmiş küçük köyler ve çiftliklerden oluşan Harzem, yani Amuderya Nehri Deltası, iyiden iyiye kentleşerek yoğun bir yerleşim alanı haline geldi.

Bununla birlikte bütün bölgeler gelişmedi. Suriye, Mezopotamya ve Mısır'da Arap fethi ekonomik gelişmenin uzun vadeli gidişatını ters yönde etkiledi. Hilafetin bir süre için Şam'a yerleşmesi, Suriye'nin zenginliğini artırsa da, Anadolu'yla oluşturulan yeni bir sınır ekonomisini boğdu. Önceleri, zeytin yetiştiriciliğinin ve zeytinyağı üretiminin bir merkezi olan Haleb'in kuzeyindeki bölge, terk edildi, çünkü, Suriye Anadolu'daki pazarlarını kaybetmişti. Üzüm yetiştirmek ve şarap yapmakta uzmanlaşmış olan Rakka'dan Şam'a, oradan da Akabe'ye uzanan bir çizginin doğusu benzer bir biçimde Anadolu'daki ihracat pazarlarının kaybı ve Hıristiyan hacıların Filistin'e hac ziyaretlerinin sona ermesiyle birlikte çöktü. Arap bedevîlerin göçü de ayrıca Suriye ve Mezopotamya'nın ekonomilerine zarar verdi. Çoğu yerlerde, Arap göçmenler şehirlere, garnizonlara veya köylere yerleşmek zorunda bırakılıyordu, ama bu bölgede bedevîlerin kullanılmamış bozkır arazileri işgal etmelerine izin veriliyordu. Kısa zamanda göçebeler kasabalar ve köylere saldırmaya başladılar. Tarım ve ticaret bu göçebelik yüzünden geri kaldı. Mısır'da sömürücü vergilendirme 697, 712 ve 725-26 yıllarında ciddi köylü isyanlarına yönelmişti, bu isyanlar hem ekonomik bir protesto hem de Müslüman yöneticilere karşı bir

Kıptî direnişi temsil ediyorlardı. Böylece, Arap fetihleri ve imparatorluğunun İran'daki net sonucu zenginlik, Irak'taki sonucu gelişme örüntüsünün yeniden bir dağılımı, Mezopotamya, Suriye ve Mısır'daki sonucu ise bir çöküştü.

Savaş, göç ve yoğun ekonomik değişimin baskısı altında fetih imparatorluğunun, Arap halkların askerî bir elit olarak, Arap olmayan halklarınsa üretici ve vergi ödeyiciler olarak birbirinden ayrılmaları yönündeki temel düşüncesinin yanlışlığı anlaşıldı ve fethedilen ve fetheden halkların birbirleri içinde yeni cemaatler ve yeni İslâmî kimlikler temelinde karşılıklı kaynaşmalarına yol açtı. Yerleştirmenin kendisi Arapların etraftaki toplumlar içinde erimesi için baskı oluşturdu. İsfahan, Merv, Nişabur ve Belh'de Arap garnizonları köylere yerleştirilmiş ve hızla toprak sahipleri veya köylülere dönüşmüşlerdi. 670 yılında başlangıçta Merv'e yerleştirilmiş olan 50.000 ailenin, yalnızca 15.000'i, 730 yılı itibariyle, hâlâ aktif askerî hizmette bulunuyordu. Arap ordusunun çoğu o sırada sivil mesleklere geçmek üzere aktif hizmeti terk etmişti. Azerbeycan'da Basra ve Kûfeli Araplar toprak ve köyleri ele geçirerek kendileri bir yerel toprak sahibi aristokrasisi kurmuşlardı. Kirman'da Arap göçmenler metruk arazileri elverişli hâle getirerek yeni köyler kurdular ve bir köylü nüfusu olarak oraya yerleştiler. Tüm bu illerde bir Arap toprak sahibi elit meydana geldi ve Araplar askerî görevleri ve diğer insanlardan tecrit edilmiş şekilde yaşamayı reddederek, ilke olarak elit bir tabaka olsalar da gerçekte kendilerini tâbi halkların meslekleri içinde buldular. Ayrıca, İran'da meslekî kaynaşmayla toplumsal kaynaşma beraber oldu. Bazı İranlılar İslâm'a girerken, Araplar da genel olarak İranlı çevreler içinde eridiler. Araplar Farsça konuştu, İranlılar gibi giyindi, İran bayramlarını kutladı ve İranlı kadınlarla evlendiler.

Buna ilaveten, garnizon şehirlerinin kendileri toplumsal değişimin merkezleri haline geldiler. Arap akrabalık ve aşiretinden toplumsal olarak daha tabakalı, meslekî bakımdan daha farklılaşmış ve toplumsal olarak da örgütlü bir Arap toplumu çıktı, bu da yeni bir kozmopolit topluluk türü oluşturmak

üzere Arap olmayan halkların içinde erimişti. Örneğin, göçmen bedevî askerler için bir kamp şehri olmak üzere kurulan Basra, halklar için bir eritme potası oldu. Basra kurulurken, her büyük klan veya kabile grubunun kendi mahallesi, camisi, mezarlığı ve buluşma yeri bulunuyordu. Fakat, zamanla çadır konutların yerini sazlık kulübeler aldı; kulübeler topraktan yapılmış duvarlarla desteklendi ve sonra bunların da yerini çamurdan tuğla evler aldı. Daha önce iklimin elverişli olmadığı anda yer değiştirmeye alışık olan bedevîler, kendilerini tuğlalar içinde hapsedilmiş buldular.

Askerî ve idarî sistem ayrıca derin değişiklikler üretti. Onlar Arap toplumunun doğal birimlerinin yapay gruplar halinde yeniden tanzimini istediler. Bin kişilik tek biçimli askerî alaylar ve ödeme grupları oluşturabilmek için büyük klanlar bölündü, küçükleri birleştirildi. 670 yılında, onbinlerce aile Basra'dan (ve Kûfe'den) Horasan'daki Merv garnizonuna götürüldü, geri kalan grupların hepsi de yeniden örgütlenmek durumunda bırakıldı. Ayrıca, Arap savaşlarına katılmak üzere akın akın yeni gelenler temel birimlerle bütünleştirildi. Her ne kadar askerî birimler kendi klanları ve kabile isimlerini muhafaza ederek bir akrabalık özünü koruyabiliyorduysa da, artık İslâm öncesi Arap toplumsal yapısını sergilemiyordu.

Dahası, sınıf ayrımları reisleri ve sıradan kabile mensuplarını bölmüştü. Askerî ve idarî işler reislerle izleyicileri arasındaki gediği genişletmişti. Özel şahıslara ait saraylar ve tarım çiftlikleri reislerin kendi kabile mensuplarının yaşadıklarından ayrı ve uzak bir refah, imtiyaz ve hayat tarzı yaşadıklarını gösteriyor. Askerî elitler evlilik bağlarıyla takviye edilmiş yeni bir sınıf tabakası oluşturmaya başladı. Bir zamanlar birbirlerine yapışık ve bütünleşmiş gruplar içinde sınıf ayrımları ortaya çıktı. Kabile toplumu yerini servet ve iktidar temelinde tabakalaşmış bir topluma bırakıyordu.

Yerleşik hayat ayrıca bedevîlerin ve askerlerin ekonomik açıdan farklılaşmış çalışan bir nüfusa dönüşmesini getirdi. Basra önemli bir idarî başkent, kumaş üretim merkezi ve İran, Hindistan, Çin ve Arabistan'la irtibatlı bir ticaret şehri olarak

geliştikçe, Arap yerleşimciler, zayıf askerî tahsisatlarına ek gelirler sağlamak üzere, tüccar, esnaf, zanaatkâr ve işçi oldular. Arap şehir halklarının yedinci yüzyılın sonunda aktif askerî görevden çekilmesiyle birlikte işçi ve ticaret nüfusu güçlenmiş olmalı. Keza, yeni din, yani İslâm, öğretim, bilim ve hukuk yönetimiyle ilgili meslekler aracılığıyla toplumsal hareketlilik fırsatları sağladı.

Yerleşik hayat aynı zamanda Arap ve Arap olmayan halklar arasındaki engelleri kırmaya da yardımcı oldu. Bir başkent ve ticaret merkezi olarak Basra Arap olmayan yerleşimcileri kendine çekti. Eski rejimin askerleri ve idarecileri yeni rejimde kısmetlerini aramak üzere Basra'ya geldiler. Iran alayları toptan askere kaydedildi. Arap yöneticiler doğudan polis ve muhafız olarak hizmet ettirmek üzere birlikler getirttiler. Kâtipler, vergi toplayıcıları, çiftlik yöneticileri ve hatta köy reisleri ve arazi sahipleri hükümet merkezine akın ettiler. Buna ilaveten kârlı, uzun vadeli ticaretle uğraşan tüccarlar ve basit işçiler, örneğin, hamam tellakları, dokumacılar ve yün eğiricileri yeni şehre göç ettiler. Yakalanan veya satın alınan köleler, gezgin inşaat işçileri, kaçak köylüler ile göçmen işçiler, yeni şehre akın ettiler. Bu Arap olmayan nüfus aşırı derecede farklılıklar gösteriyordu. En önemli unsurlar İranlılar ile Irak halkından olan Aramîlerdi. Çoğu, Hıristiyan Nasturî kökenliydi. Aralarında çok sayıda Yahudi vardı. Hintliler, Malaylılar, Zenciler, Çingeneler ve Türkler de uzak bölgelerden az sayıda geliyordu.

Bu Arap olmayan nüfusun özümsenmesinin Arap toplumu üzerinde önemli yansımaları oluyordu. Araplar yeni gelenleri eski klan yapısı içinde yanaşmalar olarak özümsemeye çalıştı. Yanaşma kavramı (tekil *mevlâ*, çoğul *mevâlî*) İslâm öncesi Arabistan'dan devralınmıştır, bir *mevlâ* bir Arap kabilesinin aşağı bir mensubuydu. Çoğu kez, bir yanaşma (mevlâ) sabık, azad edilmiş sonra da yanaşma seviyesine çıkarılmış bir köle olsa da birçok insan doğrudan bu statüye kabul ediliyordu. Mevlâ bir klanın neredeyse bir üyesiydi; o yüzden varisleri de mevâlî oluyorlardı. Mevâlî destek ve himaye görüyor, evliliklerinde yardım alabiliyordu. Güçlünün korumasının karşılığında uy-

rukların sadakati temin edilirdi. Ancak, mevâlîyi özümsedikçe Arap kabileler gittikçe daha az akraba birimleri ve daha çok bir akrabalık çekirdeği etrafında yapılanmış ve tabakalaşmış siyasal ve ekonomik gruplar haline geldiler. Aristokratik ve soylu kabileler ile sıradan kabileler arasındaki uçurum genişledi. Örneğin, Tamim kabilesinde, soylu aşiretler sabık İran süvari birimlerini yanaşma edinirlerken, diğerlerinin kendilerine ait köle işçileri ve dokumacıları bulunuyordu.

Yanaşmalık ayrıca mevâlîyle efendileri arasında çatışmalar üretiyordu. Savaşta, yönetimde, ticarette, tıpta ve dinî hayatta yetenek isteyen meslekleri yapan mevâlî bile toplumsal olarak aşağıda tutuluyordu. Onlar ekonomik olarak sömürülmekte ve Araplarla evlenememekte ve mirastan eşit şekilde faydalanamamaktaydılar. Aktif askerler, askerî ücret bordrolarından (divan) çıkarılmalarından dolayı alınganlık gösterdiler, çünkü divanlara kayıtlı olmak sadece malî bir menfaat sağlamıyor, aynı zamanda toplumsal bir ayrıcalığı da gösteriyordu. Mevâlî elitin bir parçası olarak tanınmak istedi, ama Araplar için bu düşünülemez bir şeydi. Onlar kendi statülerine ve imtiyazlarına sımsıkı sarılırken, mevâlînin ordu ve yönetimdeki önemlerine, dindeki ilerlemelerine, ticarî yeteneklerine ve Arap önceliği üzerindeki gölgelerine kızıyorlardı.

Böylece elli yıl içinde yeni şehirlerin kurulması, ekonomik fırsatların ve siyasal gücün yeni halklara ve yeni yerlere intikali, Arap ve Arap olmayan halkların birbirleriyle kaynaşmasını hızlandırdı. Arap olmayanlar Arap-Müslüman askerî kastının içine yeni mühtediler ve ortaklar olarak katılırken, Araplar da arazi sahibi, tüccar ve yerleşimci oldular. Yerleşikleşme ve kentleşmenin, İslâm'ın öğretilerinin ve diğer Ortadoğulu halklarla temasların yarattığı baskılar, eski kabile toplumunu zayıflatarak yeni grup ve cemaat yapılarını besledi, toplumun tabakalaşmasını ve iş bölümünü yoğunlaştırdı ve Arap ve Arap olmayan karışımı yeni toplulukların oluşumuna yol açtı. Toplumsal değişim ayrıca Peygamber soyundan gelen aile reisleri, karizmatik vaizler, Kur'an hafızları, alimler ve Sûfîler etrafında kurulmuş yeni dinsel birliklerin oluşumunu mümkün kıldı.

Aşiret yapısının yıkılması da yeni toplumsal örgütlenme biçimlerini mümkün kıldı.

Toplumsal değişim kültürel şeklini İslâm'a girişlerden ve Arapça veya Farsça'nın ortak diller olarak kabul edilmesinden alıyordu. Ancak, İslâm'a giriş çok yavaş işleyen bir süreçti. Her ne kadar Müslüman ve Batılı yazarların temel varsayımı Ortadoğu'nun hızla ve kitlesel olarak İslâm'a girmiş olduğu yönündeyse de, hiçbir kaynakta geniş sayıda insan kitlelerinin ve bütün olarak köylerin, kasabaların ve şehirlerin İslâm'a girmiş olduğuna dair hiçbir açık bilgi yoktur. Aksine eldeki deliller yavaş ve düzensiz bir toplumsal ve dinsel düzelme sürecinin işlemiş olduğunu gösteriyor.

İslâm'a en erken girişler, verimli hilal bölgesinin kenarında yaşayan ve büyük göçlerle geçip giden Hıristiyan-Bedevî kabilelerininkiydi. Daha sonra, Arap hâkimiyetinin ilk yüzyılında diğer Mezopotamyalı Arap kabileler de İslâm'ı kabul ettiler, ama bu tür kabilelerin çoğu Hıristiyan kaldı. Arap fetihleri iyice yerleşince, sabık Sasanî İmparatorluğu'nun elitleri -askerler, memurlar ve arazi sahipleri- fethedenlerle işbirliği yaptılar ve İslâm'ı kabul ettiler. Eski yönetimi tekrar kurmak Arap politikası haline geldikçe de, memurlar ve arazi sahipleri yeni dini kabul ettiler. İslâm'a girişler eski imtiyazların kabulü anlamına geliyordu ve hâkim elite girmenin yolunu açıyordu. Bu durumlarda, İslâm'a girişler, sınıfları veya bütün toplulukları değil hareketli bireyleri kapsıyordu. İslâm'ı seçenler yanaşma askerler ile Arap elitlerine hizmet eden kâtipler arasından ve Arap garnizonlarına gelen diğer halk tabakalarından çıkıyordu.

İslâm'ın ilk zamanlarından itibaren Arap-Müslüman eliti, fetheden Müslümanların bir aristokrasiyi, Müslüman olmayan fethedilen halklarınsa uyruk bir nüfus oluşturacakları bir ikili toplum biçimi oluşturacaklarını düşünüyorlardı. İlk dönem Müslüman rejimi gayrimüslimlere karşı sadece hoşgörülü değildi, aynı zamanda Hıristiyan kiliselerin yeniden örgütlenmelerine de fiilen yardımcı da oluyordu. Irak'taki Nasturî kilisesi eğitim, adalet ve hatta Hıristiyan halkın siyasal yönetimini yeniden ele aldı. Mısır'da Müslüman yöneticiler Kıptî kiliseye

karşı babacan bir tavır takındı. Hıristiyan kâtipler hem Irak'ın hem de Mısır'ın yönetiminde hizmet ettiler. Siyasal kapsayıcılık ve etkili yönetim adına, imparatorluk Müslüman olmayan elitlerle işbirliği yaparak, onların iktidara kısmî katılımlarına izin verdi ve ayırımcı toplumsal ve ekonomik değişimlere karşı onları korudu.

Bu durum ancak bir yüzyıl sonra tersine döndü. Bu esnada Arapların genel nüfus içerisindeki yaygın asimilasyonu birçok Arap'ı Araplarla Arap olmayanların eşitliğini kabul etmeye ve Arap kimliğinin yanı sıra Müslüman kimliğine de değer vermeye yöneltti. Böylece II. Ömer (717-20) hilafetin eski politikasını değiştirerek imparatorluğu katı bir Arap temelinden ziyade Müslüman bir temele oturtmaya çalıştı. O ister Arap olsun ister olmasın bütün Müslümanların temel eşitliğini kabul ederek kökenlerine bakılmaksızın Müslümanlara malî eşitlik veren yeni kanunlar çıkardı. Maveraünnehir (Semerkant) bölgesindeki savaşlar bu tavır değişikliğini güçlendirdi. Yerel prenslere ve Türk rakiplere karşı bölgenin kontrolü için yapılan uzatmalı savaşlar hilafeti yeni Müslüman olanlara malî menfaatler sunmaya sevk etti. Bu siyaset sonuçta siyaseten yapılamaz görülerek terk edildiyse de, İslâm'a girmeyi teşvik için ara sıra yapılan girişimler, Arapların fethedilen halklarla ilişkileriyle ilgili tasavvurlarında bir dönüm noktasını gösterdi. Onsekizinci yüzyılın ortalarında, genel olarak Irak, Mısır, Suriye, Horasan ve Semerkant bölgesinde İslâm'a girişlerde düzenli bir artış söz konusuydu. Müslüman garnizon merkezleri içinde ve etrafında önemli sayıda İslâm'a yeni girmiş insan bulunuyordu. Bununla birlikte, garnizon şehirleri dışında Ortadoğulu halk kitlesi gayrimüslim olarak kalmaya devam etti.

İslâm'a girişlerle birlikte yeni topluluklarda ortak diller ortaya çıktı. Genel olarak Arapça idare, edebiyat ve din alanındaki yazılı iletişimin dili haline geldi. Ayrıca Ortadoğu'nun batı kısımlarında -Mısır, Suriye, Mezopotamya ve Irak'ta- Aramice gibi Arapça'ya yakın dillerin zaten konuşulduğu yerlerde, Arapça konuşulan hâkim lehçe haline geldi. Arapça'nın yayılması İslâm'ın yayılmasından daha hızlıydı, ama bu sürecin hızlı ve-

ya mükemmel olduğu anlamına gelmez. Örneğin, sekizinci yüzyılda Kıptîce hâlâ Fustat içinde konuşuluyordu. Suriye ve Irak'ta da Aramice konuşan halklar varolmaya devam etti.

İran'da durum değişikti. Batı İran'da yerleşimciler yerel halklarca özümsenerek iki dilli hâle geliyorlardı. Horasan'da, Arapların İran tarzlarıyla, âdetleri ve kıyafetleriyle kaynaştığı yerde onlar mahallî Farsça lehçelerini kullanıyorlardı. Sadece Araplar Farsça'yı öğrenmediler, aynı zamanda Arap-Müslüman fethi de Farsça'nın Amu Derya'nın doğusundaki halklarının bir ortak yapay dili (*lingua franca*) olarak sunuluşunun bir aracıydı. Semerkant'ta, doğu İran'daki Arapların konuşulan dili olan Farsça, Araplar, İranlılar ve Soghdianlar için ortak dil olarak Soghdian'ın yerini aldı.

Böylece Arap-Müslüman fetihlerinin bir yüzyılı içinde, imparatorluğun üzerinde örgütlenmiş olduğu temel ilkeler artık geçerli değildi. Fetihçiler Araplarla Arap olmayanların, Müslümanlarla Müslüman olmayanların birbirinden ayrılmalarını ve Arap Müslümanların fethedilen veya "korunan" halklar üzerinde hâkim olmalarını öngörmüştü. Halife Ömer tarafından örgütlenen ilk göçebe krallığında Arap halkları garnizonlara yerleşmiş, tâbi halklardan ayrılmış ve ticaret ile tarımdan engellenmiş bir "ordu millet" oluşturacaklardı. İslâm'a mensubiyet onların ayrıcalığıydı. Arap olmayan halklar toplumsal bağlarını ve dinlerini koruyacak ve hâkim eliti desteklemelerini sağlayacak üretici mesleklerinde çalışmaya devam edeceklerdi.

Bununla birlikte, ilk İslâm yüzyılı boyunca, Araplar bir klan veya kabile halkından, Arap olmayan halklarla katışmış, askerî işleri terk etmiş, sivil meslekler üstlenmiş ve İslâm üzerindeki tekellerini kaybetmiş bir "şehirli" halk olmaya doğru bir değişim geçirdiler. Buna uygun olarak, Arap olmayan halklar askerî ve hükümet hizmetlerine girdiler, İslâm'ı kabul ettiler, Arapça'yı benimsediler ve başlangıçta uyruğu oldukları devletin yönetiminde bir yer talep ettiler. Garnizon merkezlerindeki ekonomik ve toplumsal değişim, İslâm'a girişler ve ortak diller, yeni cemaatlerin ve geleceğin toplumunun oluşumuna yolu açtı, bu toplum artık Arap fatihlerle fethedilen halklar arasın-

da bölünmeyecekti, aksine bütünleşmeleri esası üzerinde birleşmiş, İslâm'a katılmış, Arapça ve/veya Farsça dilsel kimliğini paylaşacaklardı. Bununla birlikte, halkların bu karşılıklı asimilasyonu ve İslâmî Ortadoğu cemaatlerinin ortaya çıkışı ancak sınırlı sayıda garnizon merkezlerinde meydana geldi. Ortadoğu halkının geriye kalanı, hâlâ daha eski olan geleneklerine bağlı olarak, yeni toplumların etkisinin dışında kaldı.

Her ne kadar nüfusun çoğunluğu değişim gündemlerinin dışında kaldıysa da, kozmopolit topluluklar, gelecek yüzyıllar boyunca Ortadoğulu siyaset ve kültürün mahiyetini belirledi. Bu ekonomik ve toplumsal değişimler Arap imparatorluğunu mümkün kılan güçlerdi. Onlar yeni imparatorluğu destekleyecek ekonomik ve beşerî kaynakları ürettiler. Bununla birlikte onlar ayrıca Araplarla mevâlî, kabile ve idarî reisler, dinî ve siyasal elitler, köylüler ve arazi sahipleri arasında, Müslüman imparatorluğu yolundan saptıracak ve sonuçta tamamen yıkacak toplumsal çatışmalar da ürettiler.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HİLAFET

Ortadoğu'nun Arap İslâm hâkimiyetinin birinci yüzyılındaki hızlı dönüşümü, gücünü Arap elitlerinin değişiminden ve özellikle aktif askerlerle yeni yerleşimciler arasındaki bölünmelerden, mevâlînin taleplerinden, Arapların Arap olmayanlar içindeki erimelerinden ve mezhepçi din birliklerinden alan, yoğun çatışmalar üretti. Bu çatışmalar hilafeti bir göçebe fatihler ittifakı olmaktan, kendini İslâmî terimlerle tanımlayan ve meşrulaştıran yeni bir Ortadoğulu devlet biçimine dönüştürdü. Böylece hilafetin tarihi çeşitli safhalardan geçmiş oldu; bu safhalar, Hulefâ-i Râşidîn veya doğru yönlendir(il)en Halifeler (632-61), Emevî Hanedanlığı (661-750), ilk dönem Abbasî İmparatorluğu (750-833) ve çökmekte olan Abbasî İmparatorluğu'na (833-945) denk geliyor. Bu bölümde imparatorluğun dokuzuncu yüzyıl ortalarının büyük krizine kadar değişen düşünce ve pratiğini izlemeye çalışacağız. Bu krizde dinsel meşruiyet talepleri ve siyasal etkililiğin gerekliliklerini uzlaştırmanın imkânsızlığı görülmüş ve miras olarak, dinin öncülleriyle siyasal iktidarın gerçekleri arasında uzun süren bir gerilim bırakmıştır.

Göçebe Krallıktan Suriye Monarşisine

Hilafet rejiminin kuruluşundaki ilk safha, Peygamber'in arkadaşları Ebu Bekir (632-34), Ömer (634-44), Osman (644-56) ve Ali'nin (656-61) Peygamber'le kişisel bağlantıları sayesinde hükmettikleri, dinsel ve pederşahî otoritenin İslâm'a sadakattan türediği Râşidün dönemiydi (63-44). Fetihler halifeleri yeni fethedilen toprakların askerî ve idarî reisleri kıldı. Bu görevde onlar Allah'ın temsilcileri olmayı iddia ettiler.

TABLO 2
İlk Dönem İslâm Tarihinin Taslağı

Muhammed	570-632
Raşid halifeler	632-61
İlk iç savaş	656-61
Emevî halifeler	661-750
Muaviye'nin hükümdarlığı	661-80
İkinci iç savaş	680-92
Abdülmelik'in hükümdarlığı	685-705
Rejimin yeniden inşası	685-744
Üçüncü iç savaş	744-50
Abbasî halifeleri	750-1258
İmparatorluğun güçlenişi	750-850
Memûn'un hükümdarlığı	813-33
İmparatorluğun çözülüşü	833-945
Art arda gelen bağımsız devletler	945-1220
Moğol istilaları	1220-1260

İlk hilafet siyasal açıdan Arapistan'daki Müslüman topluma ve Ortadoğulu devleti fetheden Arap kabile güçlerine dayanıyordu. Neredeyse başlangıcından itibaren Arap-Müslüman elitin içindeki bölünmeler rejimin altını oymakla tehdit ediyordu. Elit tabaka, bir Arap hilafeti düşüncesini taşıyanlarla bir Müslüman hilafeti düşüncesi taşıyanlar arasında bölünüyordu. Yeni imparatorluğu örgütlerken Halife Ömer 'İslâmî' bir siyaset izledi. Mekke ve Medine'de Peygamber'in Mekkeli arkadaşlarıyla Medineli yardımcılarını (Ensar) üstün tuttu. Garnizon şehirlerinde de, Arabistan savaşlarında Medine'yi

destekleyen ve Irak fethine erkenden katılan kabileleri üstün tuttu. Ömer bu insanları yöneticiliklere, generalliklere ve idarî görevlere atayarak kendilerine en yüksek ücretleri verdi ve *savaş*iyi -yani mülgâ Sasanî tımar topraklarını- onların çıkarlarına tahsis etti. Ancak muhalefet de aynı şekilde güçlüydü. Medine ve Mekke'de, Kureyş aristokrasisi, Ömer'in politikaları altında sinirleniyordu. Eyaletlerde Arabistan'dan sürekli göçler garnizon şehirlerine çok sayıda prestijli Arap kabile getirdi ve hatta önceki kabile muhalefetinin sabık reisleri şimdi İslâm'a girmiş bulunuyordu. Onlar da iktidardan paylarını istiyorlardı. Ömer'in iktidarının sonunda vahşi bir menfaat çatışması ortaya çıkmıştı bile.

Ömer'in ardından gelen Osman, Ümeyye kabilesinden Mekkeli bir aristokrattı. O, Ömer'in politikalarını tersine çevirerek Emevi ve diğer Mekkelilerin çıkarlarını Peygamber'in arkadaşları ve Medinelilerinkilere üstün tuttu. O, gelirleri de yeni göç eden geniş kabilelerin çıkarlarına göre yeniden dağıttı. İktidarın bu yeniden bölüşümünü tamamlamak için, Osman, eyalet gelirleri üzerinde artan bir merkezî kontrol tesis etti ve Safevî topraklarının daha sıkı denetlenmesine çalıştı. O ayrıca dinî işlerde de inisiyatif aldı, örneğin, Kur'an'ın standart bir yazımını derledi, bu da kendilerini kutsal kitabın muhafızları olarak görmekte olan Müslümanları kızdırdı. Osman, böylece İslâm tarafından üretilmiş yeni unsurlara karşı Mekkeli ve Arap kabile aristokratlarının İslâm öncesi ittifaklarının yeniden oluşumunun yanında yer aldı ve Halife için toplumsal, ekonomik ve dinsel değişimleri etkileyecek genişletilmiş bir yetki talep etti.

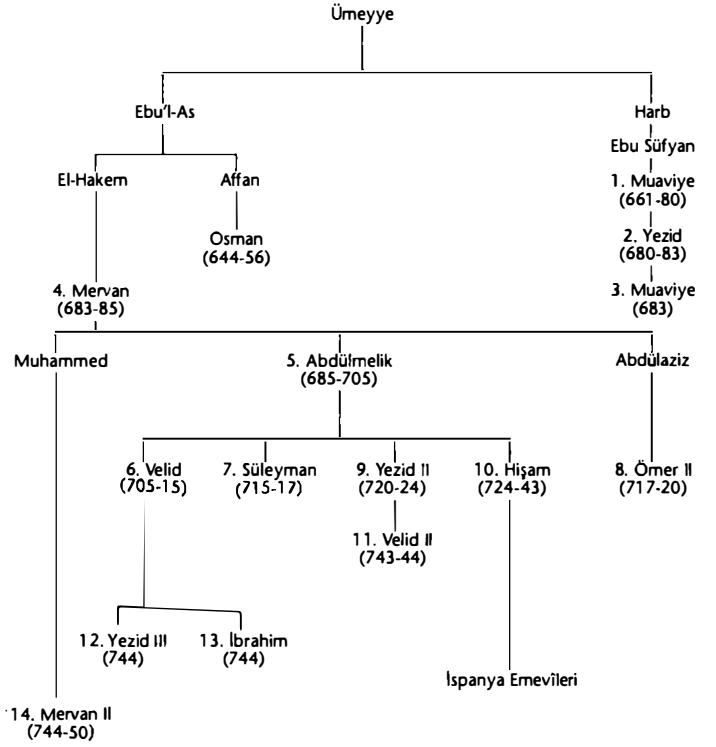
Bu siyasetleri yerine getirmekle Osman, muhalefeti ve komploları kışkırttı, sonuçta da 566'da Fustat tarafından Araplardan oluşan 500 kişilik bir grup tarafından öldürüldü. Bu cinayetin hemen akabinde, Ali halife seçildi. Ali taşra gelirleri üzerindeki hilafet kontrolünün merkezîleşmesine karşı çıktı ve Araplar arasında vergilerin ve ganimetin eşit dağıtımını tercih etti. İslâm'a ilk girenlerden biri olmanın yanı sıra Peygamber'in kuzeni ve damadı olan Ali, iddiasını kişisel dindarlık ve Peygambere yakınlığa dayandırdı. O, on yıllarca Hz.

Muhammed'e ve İslâm'a bağlılık temeli üzerinde hilafet talep etmişti, ama şimdi Osman'ın suikastçilerinin desteğiyle iktidara gelmekle kendi haklılığını tehlikeye atmış oluyordu.

İç savaş Ali'nin bütün hâkimiyet dönemi boyunca devam etti ve İslâm tarihinin en belirleyici olayı oldu. Bu savaş, çatışan Arap çıkarları arasındaki bir kavga olarak başladı ve İslâm toplumunun kalıcı dinsel ve siyasal bölünmesiyle sonuçlandı. Başlangıçta Ali'yi Medineli Ensar ve Kûfelilerle Osman suikastine katılan Mısırlılar destekliyordu; hatta büyük kabile reislerinin geçici desteğini bile almıştı. Ali'ye muhalefet Mekke aristokratlarından Talha ve Zübeyir ile Peygamber'in karısı Ayşe tarafından yönlendiriliyordu. Ali onları 656 yılında Cemel savaşında yenilgiye uğrattı. Ayrıca Ali'ye, Osman'ın kuzeni ve Suriye valisi olan, Ali'nin destek taleplerini reddederek Osman'ın intikamını ve katillerinin cezalandırılmasını isteyen Muaviye de muhalefet ediyordu.

Muhalifler ve orduları Sıffîn savaşında buluştu (657), burada aylar süren düzensiz karşılaşma ve görüşmelerden sonra ılımlılar Osman'ın katlinin haklı olup olmadığıyla ilgili sorunu çözmek üzere bir anlaşmaya zorladılar. Ali'nin, haricî denilen destekçilerinden bazıları, Ali'nin anlaşmasını kendilerinin hilafetle ilgili umutlarında bir yenilgiye hükmetmek ve dinî ilkelerin ihlali olarak algıladılar. Ona karşı döndüler ve savaşta mağlup edildiler, ama bu yeni kan dökücülük dönemi Müslüman desteğini daha da yabancılaştırdı.

Görüşmeciler 659 Ocak ayında Adhruh'ta buluştuğunda Osman'ın katlinin haklı olmadığında ve bir *şura*'nın yani bir kurulun yeni bir halife seçmek üzere çağrılması gereğinde anlaştı. Ali sonucu reddetti, ama faydalı olmadı. Onun ittifakı çözüldü ve Kûfe'nin büyük kabile reisleri onu destekleyemediler. Ayrıca, uzun savaş imparatorluğun güvenliğini ve gelirlerin akışını tehdit etmeye başlamıştı. Doğu İran'daki isyancılar Basra ve Kûfe kabile mensuplarına vergileri ödemeyi kesince, Arap kamuoyu hilafete Muaviye'nin getirilmesini tercih etti, çünkü o disiplinli güçlerce destekleniyordu ve Arap Müslüman eliti içinde düzeni sürdürebilir ve imparatorluk üzerinde



ŞEKİL 2. Ümeyye Oğulları ve Emevî Halifeleri.

Arap kontrolünü tesis edebilirdi. Ali'nin Haricîlerce öldürülmesinden sonra, Muaviye kendisini halife ilan etti ve hâkim çıkarlar tarafından kabul gördü.

İç savaş, zamanın bazı önde gelen sorunlarını çözdü. Hilafet görevinin Kureyşlilerin ve Ümeyye ailesinin elinde kalmasını sağladı; Mekke ve Medine'deki hilafetin merkezini Şam'a taşımak suretiyle Mekke ve Medine'nin önemini azalttı; ilk Müslüman elitlere karşı büyük Arabistan kabilelerinin gücünü ortaya koydu.

İç savaş ayrıca İslâm toplumu içerisinde kalıcı bölünmeler de oluşturdu. Bundan sonra, Müslümanlar kimin halifeliğinin

meşru olduğu sorusu üzerinde bölündüler. Muaviye'nin halifeliğini ve ondan sonraki halifelerin tarihsel silsilesini kabul eden Müslümanlara Sünnî denildi. Ali'nin tek haklı halife olduğunu ve ancak onun soyundan gelenlerin halife olması gerektiğini savunanlara ise Şia denildi. Şia, halifenin dinî işlevlerini vurgulamaya meylederek, onun siyasal uzlaşmalarından olan rahatsızlığını sürdürdü. Sünnîler halifenin dinî rolünün çerçevesini çizmeye ve onun siyasal işlere karışmasına karşı daha hoşgörülü olmaya meylettiler. Haricilerse halifenin her iki aileden de olmaması, aksine genellikle Müslümanlar topluluğunca seçilmesi gerektiğini ve ancak görevini icra ederken doğruluktan sapmadığı ve günahsız olduğu sürece konumunu sürdürebileceğini ifade ettiler. Ancak savaş ve savaş sonrası ortaya çıkan anlaşmazlıklar İslâm içerisinde mezhepsel büyük ayrışmalara neden oldu. Bu ilk farklılıklar sürekli genişleyen bir dinsel ehemmiyetle yetkilendikçe, Sünnîler, Şia ve Haricîler farklı İslâm türleri geliştirdi ve bir bütün olarak toplumun içinde ayrı dinsel yapılar oluşturdu.

İktidara gelişinin akabinde Muaviye (661-80) hilafetin hem yetkisini hem de iktidarını yeniden inşa etmek ve hâkim elit içindeki grupçulukla ilgilenmek için yeni çabalara girişti. Muaviye, Arap kabilelerinin ittifakını merkezî bir monorşiye dönüştürmeye başladı. Devletin askerî ve idarî güçlerini genişleterek hilafete sadakat için yeni ahlâkî ve siyasal zeminler tasarladı. İlkin o, Arap kabile savaşçıları üzerinde kontrolü sağlamak için askerî bir siyaset yürüttü. Kabile reislerinin çıkarlarını tatmin etmek için Kuzey Afrika ve Doğu İran'da yeniden fetihler başladı. Suriye cephesinde Muaviye Bizans imparatorluğuyla barış yaptı, böylece Suriye güçlerini dahilî asayiş amaçlı olarak kullanabildi. Ayrıca o, özel gelirlerden, müsadere edilmiş Bizans ve Sasanî tımar arazilerinden ve toprak ıslah ve sulama yatırımlarından da gelirler temin etti. Muaviye ayrıca hilafetin pederşahî yanlarına da vurgu yaptı; gelişen siyasî ve malî güçlerine, gönül alma, müşavere, âlicenâplık ve kabile geleneği biçimlerine saygıda bulunmak gibi geleneksel Arap değerleri giydirilmişti. Muaviye'nin kendi kişisel nitelikleri

her kurumdan daha önemliydi. O hilmiyle efsanevî bir kişilikti; bu da, izleyicileriyle, onurlarının zedelenmiş olduğunu hissettirmeksizin işbirliği yapmalarını sağlayarak uğraşma yeteneğiydi. Hilm, şefkat, sabır ve zarar verme gücünden sakınmayla kısıtlanmak anlamlarına gelir. Halife Ömer temelde Hz. Muhammed'e yakınlığına ve dinsel bütünlüğe dayanmışsa da, Muaviye'nin hükümdarlığı, Arap kabile pederşahîliğini temsil etmekteki eşsiz kabiliyetine dayanıyordu. Onun hükümdarlığı devlet gücünü merkezileştirme ve hilafetin gayriislâmî ilgisini geliştirme yönündeki bir çabaya işaret ediyordu, ama hâlâ kişisel ve klientalist bağlarına dayanıyordu.

Muaviye'nin hükümdarlığı dönemi ilk iç savaşın sebeplerini ortadan kaldırmadı. Medineliler kendi yerlerini zorla aldıkları gerekçesiyle Kureyşlilere kızıyorlardı. Şia hilafetin kontrolünü hırsla istiyordu. Arap grup çatışmasının yaratacağı sorunlar yavaş yavaş gün yüzüne çıkıyordu. Muaviye Arapları kişisel yetenekleriyle birleştirdiği zor tehdidiyle kontrol etmeye çalışmıştı ama öldüğü zaman iç savaş tekrar patlak verdi. Bu dönem 680 yılından 692 yılına kadar devam etti.

İkinci Arap iç savaşı çatışan çıkarların oluşturduğu bir girdap gibiydi. Üç mesele etrafında dönüyordu: Hilafetin kontrolü için Arap aristokratları arasındaki kavga, grup rekabetleri ve mezhepçi din isyanları. Muaviye'nin ölümüyle onun oğlu ve halefi olan Yezid (680-3) yeni Mekkelilerle ve Ali soyundan gelenlerin hilafetini isteyenlerle çarpışmak zorunda kaldı. 656 yılında Cemel savaşında Ali tarafından öldürülen birinin oğlu olan Abdullah b. Zübeyr, Arabistan ve Kûfe'den destek topladı. Aynı zamanda Ali'nin oğlu Hüseyin Medine'den Kûfe'ye gelerek izleyicilerinin liderliğini üstlenmeye girişti, ama onun küçük grubu Kerbela'da (Irak) durduruldu ve Kûfeli takipçileri yardımına gelemeden bertaraf edildi. Başlangıçta hikâye çok az yankı buldu, ama zamanla Hüseyin'in ölümü şehadet önemi kazandı. Bugün Hüseyin'in Kerbela'daki türbesi İslâm dünyasının büyük ziyaret yerlerinden biridir. Babasının ölümü kadar Hüseyin'in Emevîler tarafından öldürülmüş olması da Müslümanları, fıkıh ve kelâm üzerine olan bütün ihtilaflardan

veya kabileler, ırklar ve dil grupları arasındaki herhangi bir sorundan çok daha fazla böler. Ali Şiîliğin atasıdır; Hüseyin ise şehadetin.

Emevî hilafetine karşı bu doğrudan tehditlerden ayrı olarak, iç savaş dönemi Arap grupları arasındaki yaygın grup kavgalarıyla niteleniyordu. Her ne kadar ilk iç savaşın tarafları kabile bağlarına karşı İslâmî ilkelere dayanıyorduysa da, yeni taraflar garnizon şehirlerinin güvensiz ve değişen toplumlarında bir araya gelmiş olan kabileler arasındaki geçici ittifaklara dayanıyordu. Kabile terimleriyle tanımlanmış da olsa, savaşan ittifaklar muhtemelen daha yaşlı ve daha genç kuşak göçmenlerden oluşuyordu. Onyıllarca Muaviye'nin hükümdarlığının başlıca dayanağını oluşturmuş olan Suriye kabile ittifakları, Yemen (veya Kalb) ile Kays olarak bölündü ve kendi aralarında savaşan iki gruba dönüştü. Kavga, fırkaların Mudar ve Tamim adını aldıkları Irak'a; ve fırkaların Kays ve Rabia ismini aldıkları Horasan'a yayıldı.

Aynı zamanda, Sıffîn savaşından sonra Ali'yi tanımadıklarını ilan eden Haricîler de isyan ettiler. Haricîler 30 ile 100 adam arasında değişen küçük gruplar kurdular. Her biri aynı zamanda hem bir terörist grup hem de fanatik bir din mezhebiydi. Hepsi de tek gerçek Müslümanların kendileri olduğu ve isyanlarının derin dinî haklılığının bulunduğu inancıyla bir araya geliyorlardı. Haricîlerden Ezarika adındaki bir grup Kuzistan eyaletinde çapulculuk yaptı. Necdîler adındaki diğer bir grup tamamen ezilmeden önce Bahreyn, Umman, Hadramut ve Yemen gibi Arabistan'ın önemli bölgelerini kontrol ettiler. Bu haricî gruplar çoğunlukla mezhep hareketleri aracılığıyla cemaat yakınlaşması arayan köksüz bireyler tarafından oluşturuluyordu.

Sonunda Emevîler hâkim oldu, ama uzlaşma ile değil silah zoruyla. Halife Abdülmelik (685-705), Suriye Yemen ordularınca desteklenerek sonuçta sayısız muhalifini ezdi. Yeni halife ve onun ardından gelen Velid (705-15), hem Şia hem de Hariciler tarafından gelen yerel mesihçi dinî muhalefetle ve garnizon şehirlerindeki toplumsal değişimin kışkırttığı kabile hi-

zipçiliğiyle karşı karşıya kaldıklarından, yönetmek için alternatif bir strateji tasarlamak zorunda kaldılar. Onların cevabı devletin merkezîliğini artırmak, ama halifenin şahsından ziyade rejimi siyasal ve ideolojik sadakatin odağı haline getirmek şeklinde oldu. Abdülmelik'in muhaliflerini yıktıktan sonraki siyasetinin birinci yanı Irak garnizon şehirlerindeki Arapları askersizleştirmekti. Bundan sonra Suriye güçleri bütün doğu seferlerinde Irak güçlerinin yerini aldı. Bir Suriye ordusu El-Vasit'te kurulan yeni bir garnizon şehrinden Irak'ı idare etti. Kûfe ve Basra Araplarına kendi kurmuş oldukları imparatorluğun emekli uyrukları gibi davranılacaktı. Irak valisi Haccac (692-715), artık kabile mensuplarıyla uzlaşma yolu aramayacak, aksine kelle başı vergi koymakla tehdit edecekti onları. Bu gaddarca siyasetin sonucu iç barışın 40 yılına mal oldu.

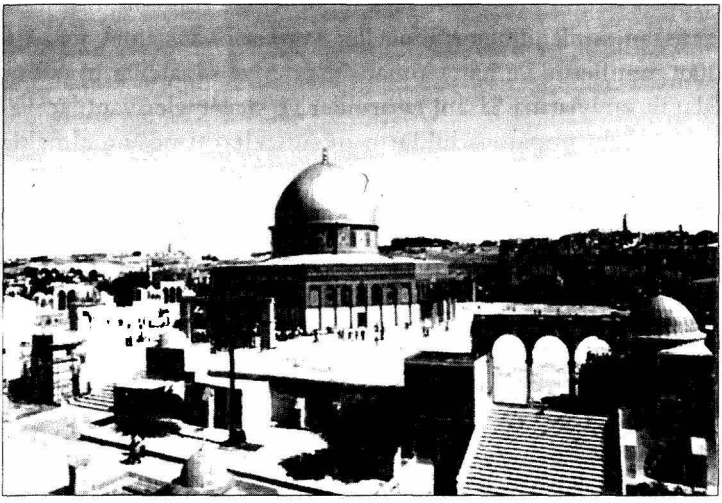
Her ne kadar rejim esas itibariyle hükümdarın hane halkı ile askerî ve yazıcı yanaşmalarına dayanıyorduysa da, oldukça merkezsizleşmiş bir imparatorluğu yöneten küçük bir elit idarî gücü daha da merkezîleştirmeye çalıştı. Abdülmelik ve Velid vergi kayıtlarının Yunanca ve Farsça'dan Arapça'ya tercüme edilmesini sağladı. Yeniden yazışmalar, kopyalar ve kayıtlar Arapça'da ortaya çıkmaya başladı. Geçiş Irak'ta 697 yılında, Suriye ve Mısır'da ise 700 yılında, kısa bir süre sonra da Horasan'da oldu. O sırada Halifeler değişik bölgelerin maliyelerini yeniden örgütlemekle uğraşıyorlardı. 2. Ömer (717-20) zamanında, hilafet daha büyük bir tek biçimlilik ve denklik için vergi kuralları ve ilkelerinin büyük çaplı bir yenilenmesini önerdi. Halife Hişam (724-43) Ömer'in Horasan, Mısır ve Mezopotamya'daki politikalarını yerine getirmeye çalıştı. Emevî yönetimi ayrıca bir örgütsel kimlik de geliştirmeye başladı. Arap imparatorluğunun ilk dönemlerinde yönetim eski imparatorluklardan tevarüs edilen Yunanca ve Farsça konuşan memurlarca devam ettirildi. Bununla birlikte 700 yılında, selefleri gibi yöneticiler olarak eğitildikleri halde hilafete sadık Arapça konuşan yeni bir mevâlî nesli iktidara geldi. Yeni yazıcı elit ve torunları onuncu yüzyıla kadar Arap-Müslüman devletinin bürokratik belkemiğini oluşturdu.

Bu idarî gelişmelere paralel olarak hilafet sarayı da yeniden yapılandırıldı. Muaviye'nin etrafını Arap reislerinin sardığı günler geçti. Şimdi bir saray mabeyincisi ziyaretçileri sırada tutmakta ve günlük işleri düzenlemekteydi. Adalet memurları, kraliyet mühürdarı, muhafızlar ve yazıcılar, yanı sıra Arap gözde şahısları, hükümdarı kuşattı. Önemli yöneticilikler hâlâ Arap liderlere veriliyordu ama hükümet işi artık Arap reisler kurulunca değil, aksine profesyonel yöneticilerce düzenleniyordu. Hilafet kendini pederşahî hükümdarlıktan bir emperyal hükümete dönüştürdü.

Yeni yerleşmiş hilafet rejiminin en önemli siyaseti Arap fetihlerinin dünya ölçeğinde yeniden başlatılmasıydı. İlk fetihler kabile göçlerinin ve Arap garnizon şehirlerine dayanan Arap güçlerinin yıllık seferlerinin sonucuydu. Fetihlerin yeni safhası emperyal hırslardan esinlenmekte ve uzak yerlere planlı saldırılar gerektirmekte, Arap olmayan güçlerin yardımıyla sürdürülmekteydi. Yeni savaşlar kabileci yayılma savaşları değildi, aksine dünya hâkimiyeti için düzenlenmiş savaşlardı. Bunlar Kuzey Afrika, İspanya, Semerkant ve Sind'i İslâm imparatorluğunun parçası kılan savaşlardı.

Sonraki Emevî devletçiliğinin idarî ve askerî boyutları yeni bir ideolojik siyasetle destekleniyordu. Abdülmelik'in hâkimiyetinde hilafet ilk defa Bizans ve Sasanî paralarının yerine kendi paralarını basmaya başladı. Yeni Arap paraları Hıristiyan ve Zerdüştlük sembolizmini atarak, devletin egemenliğini ve sabık imparatorluklara üstün olmasa bile onlardan bağımsız ve onlara denkliğini temsil etmek üzere Arapça yazılı altın ve gümüş paraları takdim etti. Dahası, devlet ayrıca anıt yapılar inşa ederek hâkimiyetini gösterdi. Abdülmelik zamanında Kudüs İslâm'ın kutsal bir yeri olarak temellük edildi ve eski İbrani tapınağının üzerine Taş Kubbe inşa edildi. Velid zamanında da Medine ve Şam'da yeni camiler inşa edildi. Süslemeleri Arapların şanını göstermekte ve devletin inanca muhteşem hizmetlerine tanıklık etmekteydi. Onlar devletin önceliğini ve Müslüman ümmet için kaçınılmazlığın gösteriyordu.

Sonraki Emevî halifeleri, Abdülmelik'ten Hişam'a kadar



Taş Kubbe.

(724-43), Arap hareketinden ziyade seçkin Suriye ordularından bir güce dayanan bir emperyal yönetim, artan güçlü ve rasyonel bir yönetim aygıtı ve bir devlete itaat ideolojisi oluşturdular. İlk hilafet, halifelerin kişisel dinî veya ataerkil özelliklerine bağımlı bir dizi bireysel hükümdarlıklardan ibaretken, yeni hilafet bireysel görevlilerden bağımsız bir kurumdu. Emevîler hilafeti bir devlet rejimine dönüştürmeye çalıştılar, ama aynı zamanda onun özellikle İslâmî mirasını canlı tutarak imparatorluk sembolizminin içine aldılar.

Bununla birlikte İslâmî tonuna rağmen bu çözümü ilham eden sadece Emevîler değildi. Abdülmelik ve Velid tarafından alınan tedbirler ile Bizans ve Sasanî imparatorluklarının uygulamaları arasındaki paralellikler şaşırtıcıdır. Suriye ve Mısır'da idarî aygıtın tamamı, gelirler idaresi ve hatta adliye belgeleri de dahil olmak üzere, Bizans kökenliydi. Suriye askeri örgütlenmesi de ayrıca Bizans modellerini izledi. Irak ve Sasanî idarî örgütlenme tarzı, maliye, askeriye, muhabere ve adliye hizmetleri şeklindeki dörtlü bölümleme Arap yöneticilerce benimsendi. İmparator halifenin yüceliği, devletin dine resmî

desteği ve anıt kiliselerin veya bu örnekte camilerin, inşası Bizans'tan esinlenilmiştir. Emevîler camilerini süslemek için Yunan motiflerini ve hatta Yunan inşaatçı ve sanatçılarını ödünç alarak saraylarına Sasanî tasarımlar ve süslemeler yaptılar. Fakat önceki imparatorlukların düşüncelerini ödünç almakla Emevîler geleneksel motifleri dönüştürerek özel olarak İslâmî bir devlet sembolizmi yaratmak için eski biçimlere yeni bir muhteva kazandırdılar. Devletçi ideoloji eski imparatorluklardan türedi, ancak onun ifadesi karakteristik olarak İslâmî idi.

Bununla birlikte, yeni bir Arap-Islâm devleti biçimi ileri sürmek garnizon şehirlerindeki kargaşa hazırlıklarını yatıştırmadı. Ordularda askerler ve hükümet bürokrasisinde yöneticiler olarak görev yapan mevâlî Araplarla statü ve imtiyaz eşitliği talep ettiler. Askerler askerî divanlara kaydedilme hakkı talep ettiler. Köylülerden İslâm'a girenler gayrimüslimlere karşı toplanan ayrımcı vergilerden muafiyet hakkı talep ettiler.

Araplar arasında acımasız hizip çatışmaları devam etti. İkinci iç savaştan sonra kabile hizipleri daha somut siyasal ve ekonomik yönelişler geliştirdi. Yemenliler askerliği giderilmiş, sivil işlerle kaynaşmış ve ticarete dalmış şehir sakinleri veya köyde arazi sahipleri veya çiftçiler haline gelmiş Arapları temsil ediyorlardı. Bu Araplar ordu içinde Arap ve Arap olmayan halkların kaynaşmasını kabul ediyor ve İslâm'a girenlerin çıkarlarına uymayı öncelikli tutuyorlardı. Sürekli yayılma savaşlarından ziyade barışı, Araplarla sonradan İslâm'a girenler arasında malî eşitlik ve hilafet gücünün ademi merkezîleşmesini istiyorlardı. Saf Arap kimlikleri yerine İslâmî kimlikleri vurgulamaya meylettiler. Aksine Kays aktif olarak orduya katılan ve fetihlerdeki gelirlerine, hükümet yönetimine ve vergi gelirlerine bağımlı olan Arapları temsil ediyordu. Merkezî bir siyasal iktidarı, askerî yayılmayı ve Arap imtiyazlarının yerleşik Araplar, sonradan Müslüman olanlar ve gayrimüslimlerin çıkarlarına karşı korunmasını istediler.

Abdülmelik'ten Hişam'a kadarki dönemde, hilafet bu rakip çıkarların ortasında nazik bir denge izledi, ama aralarındaki kavga 2. Ömer (717-20) zamanında olgunlaştı. 2. Ömer'in, durumu

gerçekçi bir biçimde tahmin edecek ve nihaî ve muhtemelen tek mümkün çözümün ne olduğunu önerebilecek bir dehası vardı. Orduları dolduran ve yönetimi kadrolaştıran insanlar, İslâm'ın tebliğinde öncü bir rol alan tüccarlar ve zanaatkârlar, imparatorluğa ortak olarak kabul edileceklerdi. Araplarla Arap olmayanların çatışmaları evrensel bir İslâm ümmeti içerisinde çözülecekti. Ömer'in gördüğü gibi sorun, Arapların üstünlüğü devam ederken sadece yeni Müslüman olanları teskin etmek meselesi değildi. Ayrıca o, imparatorluğun artık bir Arap imparatorluğu olamayacağını, aksine bütün Müslümanların devleti olacağını ifade etti. Böylece o, Batı Asya halklarının hepsinin İslâm'a girmesini ve Araplarla eşit kabul edilmelerini sağladı.

Fiîlî politikalarında Ömer ilkeyle aydınlanmış faydacı bir yaklaşım sergiledi. Onun amacı sadece yeni Müslüman olanların taleplerini karşılamak değil, aynı zamanda taleplerini devletin çıkarlarıyla uzlaştırmaktı. Ömer, Arap güçlerinin yanında savaşan mevâlînin şikâyetlerini karşılamak üzere, ister Arap olsun ister olmasın, bütün aktif Müslüman askerlerin divana kaydolması taleplerini tamamen kabul etmeyi önerdi. Horasan'da, Ömer 20.000 mevâlînin kütüğe kaydedilmesini emretti. O ayrıca Müslümanlar arasında eşitliğe dayalı yeni vergi ilkeleri kurdu, ancak onları rejimin çıkarlarını koruyacak şekilde yerine getirdi. İslâm'a girenler Araplarla eşitliğin bir biçimi olarak toprak ve cizye vergilerinden muafiyet talep edince, Ömer vergilerin bireylerin statülerinin bir sonucu olmadığına hükmetti. İslâm'a girenler toprağa tam vergi ödemek zorunda kalırken, Arap toprak sahipleri de bundan sonra ayrıcalıklı oranlarda değil, yine tam miktarlarda vergi ödemek zorunda kaldılar. Böylece, vergi yükümlülükleri eşitlenmiş oldu, fakat - görece daha az olan Arap toprak sahibinin zararına- daha yüksek düzeylerde. Adam başı (cizye) vergisi hakkındaysa, Ömer her zaman, onun sadece gayrimüslimlere düştüğünü söyledi. Arap yerleşimciler ve İslâm'a girenler bu vergiden muaf tutuldular. Fakat, aynı zamanda onların hepsi de Müslümanlara özgü bir vergi olan ve devlete kısmen adam başı vergi gelirlerinden kaybı telafi eden sadaka ödemek zorundaydılar.

Sonraki halifeler bu ilkeleri yerine getirmeye çalıştılar, ama çok az başarılı oldular. Emevî dönemi boyunca uzlaşma ve adalete ilgi, statükonun sürdürülmesine ilgiyle çatışmış ve hilafet politikası vergi imtiyazlarıyla, bu imtiyazların iptal edilmesi sarkacında gidip gelmiştir.

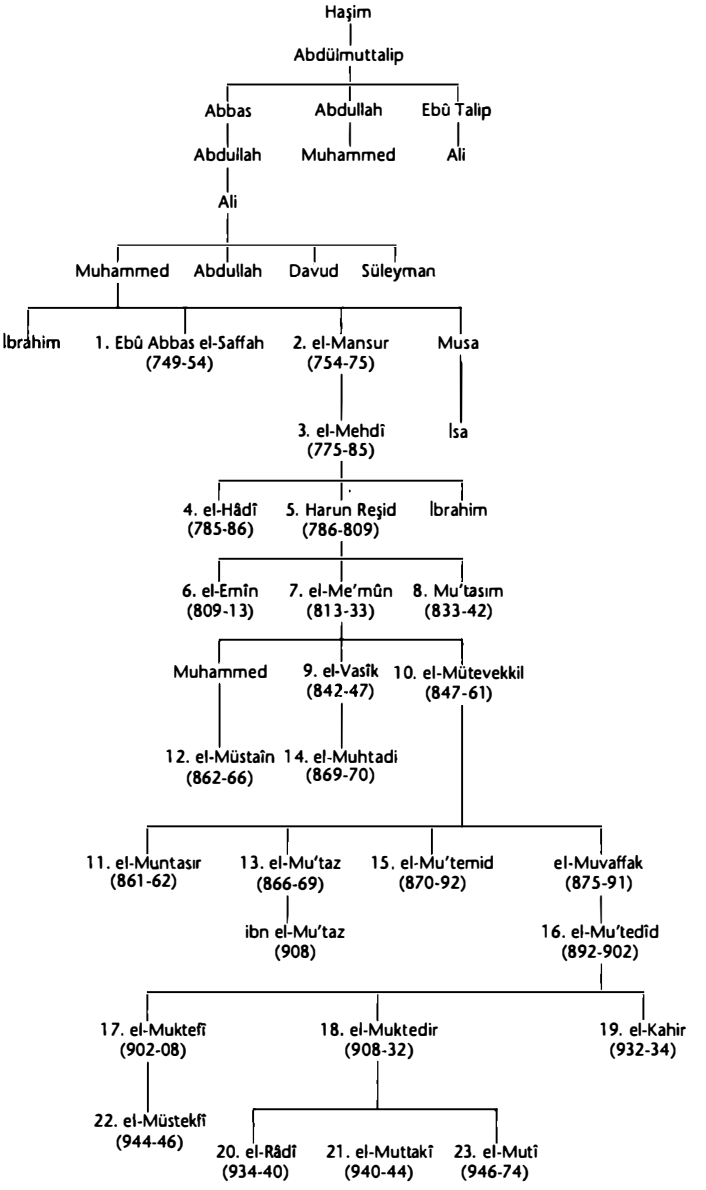
Bu şartlarda bir muhalefet aşaması, ama aynı zamanda üçüncü bir Müslüman iç savaşı için zemin hazırdı. Sünnî din çevrelerinde hilafete karşı derin bir şüphe ve düşmanlık vardı. İlke olarak rejimi İslâm ümmetinin bir ifadesi olarak destekleseler de, birçok Sünnî mezhep imamı rejimin askerî ve idarî politikalarına, açık bir kraliyet otoritesi ileri sürmesine ve din işlerine siyasî amaçlı müdahalelere yabancılaşmıştı. Sünnî düşünürler kendilerini hilafet kavramı ve onun dinî anlamından olmasa bile rejimden ve siyasal uzlaşmalarından ayrı tutmak istedi.

Şia da ayrıca Ali'nin ailesinin hâkimiyeti konusunda tatmin olmamış umutlar besledi. Onlar da hilafetin gerçek anlamıyla onun ailesine ait olduğunu, onun Allah tarafından İslâm'ı öğretmek ve İslâm ümmetini yönetmek üzere seçilmiş olduğunu iddia ettiler. Birçok üzgün Arap'ta ve İslâm'a yeni girmişlerde bir mehdinin, bir kurtarıcının bu aileden geleceği yönünde bir umut oluşturdular. Beni Haşim'den Muhammed ve Ali doğmuşsa, bunlardan neden bir mesih gelmesin? Ancak, ikinci iç savaştan beri Peygamber'in Ali oğullarından gelen kolu kamuda pek görünmediği halde, bazı şahıslar Emevîlere karşı büyük bir ceht ile yeraltı komploları örgütlüyorlardı. 736 ile 740 yılları arasındaki kışkırtmalar sonuçta Kûfe'de patlak verdi, burada bir sürü Kûfeli kolluk güçleri tarafından tutuklanarak idam edildi. 740 yılında Hüseyin'in torunu olan Zeyd ibn Ali, isyan etti ama kısa sürede yenilgiye uğratıldı.

Bu esnada, Benî Haşim'in başka bir kolu olan Abbasîler uygun zamanı bekliyorlardı. Abbasîler, Ali oğulları gibi Hz. Muhammed'in Abbas isimli bir amcasının soyundan geliyorlardı; fakat onların hilafet talepleri Ali'nin torunlarından biri olan Ebu Haşim'in kendilerine ailenin ve muhalefet hareketinin liderliğini vasiyet etmiş olduğu iddiasına dayanıyordu. Ailenin

Ali kolu başarısız bir biçimde Kûfe'ye yoğunlaşırken, Abbasî kolu Horasan'da tebliğ faaliyetleri sürdürdü; oraya Emevîlerin bütün muhaliflerinden oluşan bir halk cephesi oluşturmak üzere art arda tebliğ veya devrim örgütleyicileri gönderdiler. Abbasîler Ali'nin intikamı, Emevîlerin devrilmesi ve yeni bir barış ve adalet çağı için harekete geçtiler. Zamanla önde gelen Abbasîlerden Ebu Müslim, iyi işlenmiş bir yeraltı hareketi kurarak Horasan'da askerî bir güç örgütledi.

Hişam'ın 743 yılındaki ölümüyle birlikte Emevî rejimi tekrar çöktü ve Alevîler, Abbasîler, Haricîler, kabile hizipleri ve üzgün yöneticiler, hepsi birden yıprandı. Yıkılışın nedenleri Suriye devletinin askerî tükenişinde yatar. Geç Emevî Halifeleri artan bir biçimde diğer Arapları kontrol etmek, imparatorluğun cephelerinde savaşan orduları güvenilir, profesyonel, savaşa dayanıklı ve şikâyet etmeyen askerlerle takviye etmek üzere Suriye askerî gücünü kullandılar. Garnizon görevleri Suriye askerî birliklerini bu alanlarda tam da Arapların geçici aksiliklerden şikâyetçi oldukları bir zamanda savaş yükümlülüğüne maruz bıraktı. Türkler Arapları Semerkant (Maveraünnehir) bölgesine sürdü. Kafkasya'nın ötesinde yaşayan göçebe bir halk olan Hazarlar Arap savunmalarını yarıp geçerek Erdebil'de Arapları yendi ve Ermenistan'ı istila ederek 730 yılında Musul'a kadar nüfuz sağladı. 740 yılında Yunanlılar Arap istilacılarına karşı Anadolu'da Acrazas'ta kesin bir zafer elde etti ve büyük bir Suriye ordusunu çökertti. Arap ve Berberî istilacılar 732 yılında orta Fransa'da yenilgiye uğratıldı, Hariciliğin etkisi altındaki Berberî isyancılar Kuzey Afrika'da 27.000 askerden oluşan bir Suriye ordusunu çökertti. Bu ordudan arta kalanlar İspanya yolunu açtı, İspanya'nın bir kısmı İspanya Emevîliği hanedanlığını kurmaya yardım etti. Fakat bu isyanları 742'de bastırmaya çalışan başka bir Suriye ordusu daha yok edildi. Bu yenilgiler Arap devlet inşasının imparatorluk safhasına bir son verdi ve Suriye'nin askerî bakımdan tükenişine yol açtı. Bir hâkimiyet yüzyılını hep artan bir devlet iktidarına dayandırmış olan Emevî hanedanlığı, şimdi kendini merkezî bir etkili hükümet için askerî temelden yoksunluk içinde



ŞEKİL 3. İmparatorluğun çözülüşüne kadar Abbasî halifeleri.

bulmuştu. Şimdi birkaç binlik askerî birlikler hâkimiyeti ele geçirebilirdi. 744 yılından 750 yılına kadar Şia, Hariciler ve kabile hizipleri tahtı ele geçirmek için mücadele ettiler. Ermenistan'ın sabık valisi olan Mervan b. Muhammed (744-50) üstünlük elde ederek halife unvanı iddiasında bulundu, ama onun askerî zaferlerine rağmen hiç kimse Mervan'ın ḥâkimiyet iddiasını kabul etmedi. Onun otoritesi ancak ordularına yetiyordu.

747 yılında Abbasîler harekete geçmeye hazırdılar. Horasan köylerinde, özellikle Merv'de, Ebu Müslim ihtiyaç duyduğu desteği buldu. Bunlar Horasan'ın başlangıçtakı Arap fatihlerinin yerleştiği, çiftçilikle uğraşan ve şimdi kendilerini vergiler yüklenmiş bir tebaa olarak davranılırken bulan köylerdi. Bu insanlara Emevîler tarafından vergi reformu vaat edilmiş fakat vaatler yerine getirilmemişti. Şimdi savaşmaya hazırdılar. Horasan ateşli bir siyasal karmaşa ve kıyamet beklentisi içindeydi. Dünyanın yaklaşan sonu, mehdinin gelişi ve dünya adaletinin yeni bir çağının başlangıcı bekleniyordu. Cifr ve el-Melâḥîm denilen apokripal yazmalar mukadder savaşları, kıyamet alametleri ve mehdinin gelişini önceden haber verdiğini iddia ediyordu. Bu atmosferde Ebu Müslim statü kaybından ve adil olmayan vergilerden dolayı incinmiş insanları toplamak üzere siyah bayrağı, kendi gelişinin işareti olan isyan bayrağını kaldırdı. 3.000 kadar savaşçı insan davaya katıldı. Horasan'daki rakip hizipleri yenilgiye uğratarak Batı İran'daki Yemen desteğini kazandılar, Irak'ta Mervan'ı yendiler ve böylece halifeliği ele geçirdiler.

Abbasî isyanı büyük ölçüde Araplar tarafından destek gördü, ama esas itibariyle Merv'in incinmiş yerleşimcilerinden, buna ilaveten Yemenli hizip ve onların mevâlîsi tarafından da destek gördü. İlave destek, Abbasî liderliğinin kimliğiyle karışan ve davayı kendilerininmiş gibi üstlenen Şiî hiziplerden geldi. Başlangıçta Abbasîler görev için rekabet eden bir sürü hizipten sadece birini temsil ediyorlardı. İktidara gelmeleriyle birlikte, onlar da Emevîlerin halife unvanını etkili hanedan hükümdarlığı kurumlarına tercüme etme sorunlarıyla karşı

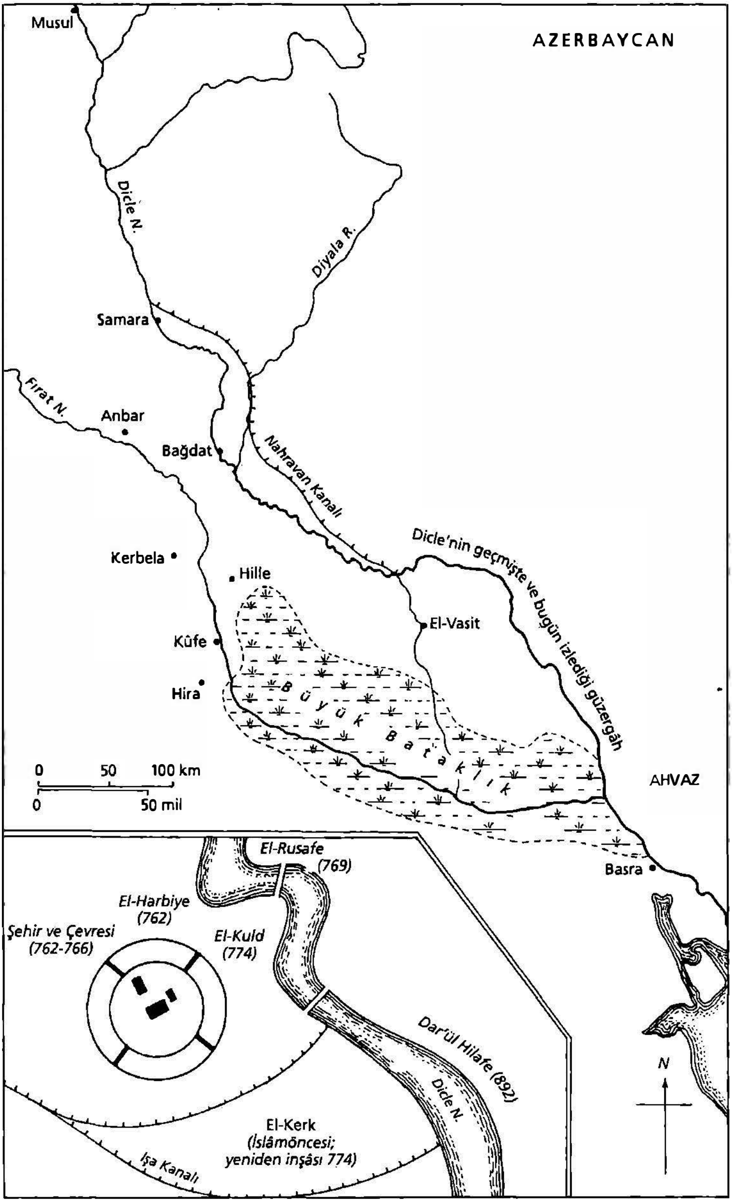
karşıya geldiler. 750 yılında, Abbasîlerin bunu nasıl yapacakları, hâlâ açık bir soruydu. Cevabı bir devrime varıp dayandı.

Abbasî İmparatorluğu: Toplumsal Devrim ve Siyasal Tepki

Yeni rejimin neredeyse ilk işi yeni bir başkentin oluşturulması oldu. Antik çağlardan beri, Ortadoğu rejimleri orduları ve idarî kadroları için karargâh olarak ve yeni bir düzenin gelişini sembolize etmek üzere şehirler inşa etmişlerdi. Asur İmparatorluğu'nun hükümdarları meşhur Nineva ve Nimrod şehirlerini kurdular; Sasanîler Ctesiphon'u kurdu. Irak, İran ve Suriye arasındaki ana yollar üzerindeki stratejik bir yerde, Irak'ın Dicle-Fırat sulama sistemine kolay girilebilen en verimli bölgelerinde, Abbasîler saray ve idarî temel oluşturmak üzere Bağdat'ı kurdular.

Selefleri gibi, Bağdat da hızla kurucularının kasıtlarını aşarak bir askerî ve idarî merkezden büyük bir şehir olmaya doğru gelişti. Barış şehri *(Medinetü's Selâm)* isimli bir idare merkezi kurma fikrinin kendisi, yakın çevrede iki büyük yerleşim yerinin ortaya çıkmasına yol açtı. Birisi Harbiye denilen, saray kompleksinin kuzeyindeki bölgelerde Abbasî ordusunun geniş bir kampıydı, diğeri ise Irak, Suriye, Mısır ve İran'dan getirilen binlerce inşaat işçisinin ikamet ettiği güneydeki Karh şehriydi. Burada işçiler ve ailelerinin ihtiyaçlarını sağladıkları pazarlar, elbiselerini, kap kacaklarını ve alet edevatlarını üreten dükkânlar ile inşa projesi için yapı malzemeleri sağlayan imalathaneler vardı. Bağdat, o zamanlar, üç parçalı bir yapıydı askerlerin bulunduğu Harbiye, çalışan nüfusun ikamet ettiği Karh ve şehre adını veren idarî merkez, Medinetü'l Selâm. Medinetü'l Selâm ancak halifelerin yakın çevrede ilave saray ikametgâhları ve idarî yapılar kurma kararlarının ilave mahallelerin gelişimine yol açmasından sonra tamamlanabildi. Dicle'nin karşısında yeni el-Rusafa saray bölgesi de kentin gelişimine katkıda bulundu.

Daha önce hiçbir Ortadoğu şehri bu kadar büyük olmamış-



HARİTA 3. Erken Abbasi döneminde Irak ve Bağdat.

Kaynak: J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*, Detroit, 1970, s. 122, 199, 207.

tı. Bağdat tek bir şehir değildi, aksine Dicle Nehri'nin her iki yanındaki beldelerin bir araya gelmesinden oluşan bir metropol merkeziydi. Dokuzuncu yüzyılda 64 kilometrekareye ulaşırken, 300.000 ile 500.000 arasında bir nüfusu vardı. Sasanî Ctesiphon şehrinden on kat büyük ve Diyala bölgesindeki bütün yerleşik yerlerden -şehirler, kasabalar, köyler ve birleşik küçük köylerden- daha genişti. Bağdat 200.000 nüfusa sahip olduğu tahmin edilen İstanbul'dan da, onaltıncı yüzyıla kadarki bütün Ortadoğu şehirlerinden de daha büyüktü. Zamanında Bağdat Çin dışındaki dünyanın en büyük şehriydi.

Onun büyüklüğü Abbasî İmparatorluğu, toplumu ve kültürünün oluşumunun karşılaştırılamaz öneminin bir göstergesidir. Bir başkent olarak ekonomik fırsatların merkeziydi. Bağdat büyük bir uluslararası ticaret ve engin bir tekstil, deri, kâğıt ve diğer malların da üretildiği bir şehir oldu. Bununla birlikte Ortadoğu tarihi içerisindeki en büyük önemi nüfusunun kozmopolit niteliğiydi. Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanların yanı sıra gizli putperestler, İranlılar, Iraklılar, Araplar, Suriyeliler ve Orta Asyalılar Bağdat'ın nüfusunu oluşturuyorlardı. Askerler ve memurlar, yeni şehri inşa eden işçiler, etraftaki köylerde yaşamakta olan köylüler, İran Körfezi'nden geçen Hindistan ticaret yolu trafiğine katılan Horasânlı ve Doğulu tüccarlar da Bağdat'ta yaşıyorlardı. Entelektüel temaslar veya iş konusunda şanslarını arayan Basralılar, Ahvazlı soylular ve toprak sahipleri, Anadolu'dan kaçan savaş esirleri, İskenderiyeli, Harranlı ve Cündişapur'lu alimler ile Irak'ın her tarafındaki köylerden Nasturî Hıristiyanlar Bağdat'ı kendi evleri kılmışlardı. Dolayısıyla Bağdat, karışıklıkların, nüfus hareketlerinin, ekonomik değişikliklerin ve önceki yüzyılın İslâm'a giriş hareketlerinin bir ürünü; şimdi Arap imparatorluğu ile İslâm dininin himayesi altında tek bir toplum şeklinde bütünleşmiş olan heterojen ve kozmopolit, Arap ve Arap olmayan sayısız unsuru kucaklayan yeni bir Ortadoğu toplumunun evidir. Bağdat büyük bir imparatorluğu yönetebilmek için gerekli olan zenginliği ve insan gücünü sağladı; İslâm medeniyetini oluşturan kültürü billurlaştırdı.

Bağdat'ın oluşturulması Abbasîlerin Emevî hanedanlığına nefes aldırmayan ve sonuçta onu yıkan çeşitli sorunlarla başetme çabasını temsil ediyordu. İktidara gelmesiyle birlikte yeni hanedan, eskisini bunaltan sorunlarla karşı karşıya geldi: Etkili hükümet kurumları kurmak ve Arap Müslümanlardan, İslâm'a yeni girenlerden ve devlete vergilerini ödeyen gayrimüslim topluluklardan yeterli siyasal desteği almak. Yeni hanedan, bir isyan rejimi olmamak için tebaasının sadakat ve itaatini temin etmek ve kendisini İslâmî bakımdan haklılaştırmak zorundaydı.

Bu sorunlarla başedebilmek için yeni hanedan Halife Ömer'in ilkelerine geri döndü. Abbasîler Arap kastının üstünlüğünü bir kenara iterek Müslümanların eşitliğini kabul ettiler. Arab "silahlı millet"inin anakronizmini kaldırarak içtenlikle bütün Müslümanları destekleyicileri olarak kabul ettiler. Yeni rejim geniş ve temsil nitelikli bir Ortadoğulu elit kesimin katılımını taahhüt ederek, onları en yüksek askerî ve idarî görevlere getirdi. Arap kastının üstünlüğü siyasal anlamını kaybetmişti ve artık ancak bir ittifak rejimi Arap ve Arap olmayan unsurları birleştirerek bir orta Doğulu imparatorluğu yönetebilirdi. Arapça'nın ortak bir dil olarak yaygınlaşması, İslâm'ın yayılması ve en azından nüfusun belli bir kısmının İslâm'a girmesi, ticarî faaliyetlerin muazzam genişlemesi, insanları eski hayatlarından serbestleştiren ve Bağdat gibi şehirlerde onları yeni meslek hayatlarına katan ekonomik ve demografik karışıklık, yeni rejim için imparatorluk ölçeğinde bir personel ve siyasal destek celbini mümkün kıldı. Abbasîlerin yönetiminde imparatorluk artık Araplara ait değildi, o bölgeleri onlar fethetmişlerse de, artık İslâm'ı ve yeni ortaya çıkan bir kozmopolit Ortadoğu toplumunu tanımlayan, siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel bağlılıkları paylaşan bütün bu insanlara aitti.

Yeni rejim yönelişini yeni ordular ve yeni yönetim kadrolarını örgütlemekle ifade etti. Abbasîler, Arapların askerî imtiyazlarını kaldırarak yeni güçlerin meydana gelmesini sağladı. Gerçi bu güçler kısmen bir Arap kompozisyonuna sahip olsalar da artık tek başına bir hanedanlığa ve kabile veya kast çı-

karlarına sadakat esasına göre toplanıp örgütlenmiyorlardı. Emevîler zaten taşradaki Arap güçlerinin yerine, Suriyeli birlikleri, İslâm'a Arap olmayanlardan girenleri, mevâlîyi ve hatta, Horasan ve Semerkand'da olduğu gibi, yerel Arap olmayan gayrimüslim güçleri geçirmeye başlamış ve askerî ve siyasal gücü tek tek her halifeye sadık seçkin Suriye alaylarının elinde yoğunlaştırmıştı. Fakat Emevîler hiçbir zaman Arap "silahlı millet"inden profesyonel ordulara geçişi teoride ilan etmeye veya pratikte tamamlamaya güç yetiremediler. Emevî dönemi boyunca Arap güçlerine hâlâ katıldıkları dünya fetihleri için ihtiyaç duyuluyordu.

Aksine, Abbasîler Yemen, Hindistan, Ermenistan ve Bizans cephelerinde Arap birliklerini kullanmaya devam ettikleri halde, fetihlerin sonu Irak, Horasan, Suriye ve Mısır'da Arapların artık askerî hizmetten emekli edilebileceklerini gösteriyordu. Abbasîler artık geniş insan gücü kaynaklarına ihtiyaç duymuyordu. Daha ziyade onlar sadece belirli sayıda sınır güçleri ile Bizanslılara karşı ara sıra akınlar yapmak ve iç muhalefeti bastırmak için merkezî bir orduya ihtiyaç duydular. Abbasîler kendisiyle devleti ele geçirdikleri orduyu bu amaçla kullandılar -Horasan Arapları ve yanaşmalarıyla torunları, kendilerine ödeme yapan Halifelere sadık bir profesyonel güç.

Yönetimde Abbasî rejiminin açıklığı özellikle aşikârdı. Genişleyen Abbasî bürokrasisinin içindeki birçok yazıcı Horasan'lıydı (Iran), geç dönem Emevîlerin yönetimindeki merkezî hükümete girmeye başlamışlardı. Nasturî Hıristiyanları muhtemelen Irak'ın nüfusunun büyük bir kesimini oluşturdukları için güçlü bir biçimde temsil ediliyorlardı. Yahudiler gibi bazı daha küçük azınlıklar da vergi ve banka faaliyetlerinde aktiftiler. Şiî aileler de göze çarpıyordu. Araplar hep birlikte kendi önemli yerlerini kaybetmemişlerdi. Abbasî hanedanlığı Araptı; Abbasî orduları Araplardan oluşuyordu ve Bağdat ile diğer önemli şehirlerin adlî hayatı Arapların elindeydi. Bununla birlikte Arapların ehemmiyeti artık müktesep bir hak değildi, aksine hanedanlığa sadakate bağımlıydı.

Devrimci bir toplumsal siyaset Emevî idarî ve hükümet ör-

gütünün sürdürülmesiyle beraber gidiyordu. Abbasîler, siyasal gücü halifenin ve yönetici elitin ellerinde merkezîleştirme yönündeki Emevîlerin çabalarını devam ettirdiler. Tıpkı Emevîlerin Roma ve Sasanî bürokratik emsallerini hatta eski yapıların artıklarını tevarüs etmeleri gibi, Abbasîler de Emevî yönetiminin geleneklerini, pratiklerini, becerilerini ve hatta personelini devraldılar. Halifelerin kendileriyle kişisel ve yanaşma bağları hükümet örgütlenmesinin esasını oluşturuyordu. Başlangıçta bakanlıklar önde gelen memurların din adamı kadrolarından oluşuyordu ve halifeler her şey hakkında bunlarla istişare ediyorlardı. Fakat zamanla hilafetin, hususî, hane halkı niteliğinin yerini tamamen olmasa da, esas itibariyle daha rasyonel bir yönetim biçimi aldı. Hükümet işleri daha bir rutinleşti ve üç tip hizmet veya divan gelişti. Birincisi kayıtların tutulduğu, yazışmaların yapıldığı *divanu'l-resâil*. İkincisi vergi toplama odalarıydı, yani *divanu'l-harac*. Üçüncüsü ise halife ordularının, sarayının ve hapishanelerinin harcamalarını ödeyen; ordu odası, *divanu'l-ceyş* idi ve hepsinden daha önemlisiydi. Zaman geçtikçe iş idaresi daha iyi işlenerek daha fazla uzmanlaşmayı gerektirdi. Her iş -gelir, kayıtlar, harcama- kendi içinde bir sürü odaya, her oda da kendi içinde yardımcı faaliyetler görmek üzere daha alt bölümlere ayrılıyordu.

Bürokratik kadroların yanı sıra halifeler ayrıca kadıları veya hâkimleri de tayin ediyorlardı. Kadılar çoğunlukla önde gelen Islâm hukuku alimleri arasından seçilmekteydi ve görevleri de bu hukuku Müslüman halkın ilişkilerinde ve anlaşmazlıklarında uygulamaktı. Diğer adlî görevliler devletle ilgili meselerle ilgileniyorlardı; örfî hukuk küçük topluluklarda kullanılmaya devam etti.

Bu işlevlerin ve görevlerin ayrıntılanmasıyla, halifeler kendilerini devletin işini gittikçe daha az gözetebilir buldular. Yapıyı hükümdarın isteğine cevap verebilir tutmak için özel önlemler benimsendi. Birincisi dahilî bürokratik kontrollerin ayrıntılandırılmasıydı. Malî işler *divanu'z-zimme,* yani kontrolcüler odası tarafından gözetiliyordu, bu oda başlangıçta her divanda bulunurken daha sonra bağımsız bir bütçe odası olarak gelişti.

Yazışmalar tastik imzası için çizim görevlileri, *divan el-tevki'*, ile *hatem*, yani mühür koruyucuları tarafından yapılmak zorundaydı. Özel bir idarî mahkeme olan *mazalim*'de kadıların danışmanlık yaptığı halife, malî ve idarî sorunlar hakkında kararlar alıyordu. Barid, yani resmî elçi ve enformasyon servisi, hükümetin geri kalanını gizlice gözetliyordu.

Sonuçta, bürokrasinin işlemlerini koordine etmek, gözetmek ve kontrol etmek üzere vezir görevi geliştirildi. Vezir başlangıçta halifenin yakın yardımcıları olan sekreter veya idarecilere verilen bir unvan olup yetkileri efendilerinin isteğine göre değişebiliyordu. Halife el-Mehdî (775-85) ile Harun Reşid (789-809) zamanında, Bermeki ailesi özel olarak göze batmaya başladı. Belh'li Budist bir rahip ailesinden gelen bu aile, general ve eyalet valileri yapılarak genç prenslere vasî/öğretmen olarak hizmet ettiler. Fakat Bermekiler yine de bütün yönetimin reisleri değildi, aksine kendi konumları konusunda halifelerin değişen tepkilerine bağımlıydılar. 803 yılında Harun Reşid, ailenin önde gelen üyelerini idam etti. Dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar vezir, bürokrasiyi kontrol etme, eyalet görevlilerini tayin etme ve *mazalim* sarayında oturma gibi, bütün görevlerin baş yöneticisi olmamıştı.

Mufassal merkezî hükümet imparatorluğun sinir merkeziydi, halifeler Bağdat'tan eyaletlerle iletişimi sürdürüyorlardı. Fakat merkezî yönetimin eğilimlerine rağmen eyaletlerin hepsi bürokratik bir tarzda yönetilmiyordu. Kontrol, derecesi en gevşek hâkimiyet biçiminden en teferruatlı merkezî yönetime kadar değişerek işliyordu. Değişiklikler merkezî hükümetin etkisini alabildiğine artırıyordu; imparatorluk monolitik değil, toleranslı ve kapsayıcıydı.

Doğrudan kontrol edilen eyaletler Irak, Mezopotamya, Mısır, Suriye, Batı İran ve Kuzistan gibi, fiziksel olarak başkente en yakın eyaletlerdi. Horasan, her zaman olmasa da, bazen bu gruba giriyordu. Bu eyaletler memurların merkezî yönetime itaatini artırmak ve vergi gelirlerinin eyaletten merkeze havalesini temin etmek üzere örgütleniyorlardı. Valilerin atamaları çok kısa bir vadeyle sınırlıydı, böylece kariyerleri tamamen

halifenin lütfuna bağlı oluyordu. Valiler merkezî hükümete karşı kullanabilecekleri yerel destek geliştirmeleri engellenmek üzere hızla değişiyordu. İlaveten hükümetin yetkileri çoğunlukla çeşitli memurlar arasında bölünüyordu. Valinin kendisi genellikle askerî kumandan olup başka bir kişi vergilendirme ve malî işlerle yükümlü olarak merkezî hazine tarafından tayin ediliyordu; buna karşılık adliyenin başında da başka biri oluyordu. Ayrı memurlar birbirlerinin yetkilerini kontrol etmekte, bütün memurlarsa barid'in gözetimine tâbi bulunmaktaydılar.

Valilerin sıkça değiştirilmesi, sivil ve askerî yetkilerin ayrılması ve baridin teftişi, yerine getirilmesi zor işlerdi. Valiler çoğunlukla savaş beylerine, generallere ve bir halifenin tahta çıkışına ve onun haleflik planlarına rıza gösten kraliyet ailesi mensuplarına bir siyasal borç ödemek üzere atanırken, halifeler bu atanmışlara eyaletlerinin yönetiminde geniş bir serbestlik vermek zorunda kalıyorlardı. Bu durumlarda, sık değiştirme ve sivil ve askerî işlerin ayrılmasından feragat edilebiliyordu.

Doğrudan yönetilen eyaletlerin dışında, merkezî hükümet tarafından hiç değilse bile çok seyrek kontrol edilen bağlı bölgeler vardı. Coğrafî bakımdan bunlar Hazar'ın dağlık bölgeleri -Geylan, Taberistan, Deylem ve Cürcan; Orta Asya eyaletleri-Maveraünnehir, Fergana, Ushrusana ve Kabil eyaletleri ile Kuzey Afrika'nın geneliydi. Bazı çevre eyaletlerde halifeler vergilerin toplanmasını ve haraçların ödenmesini gözetmek üzere bir askerî vali tayin ederek bir garnizon oluşturuyorlardı. Örneğin, dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar, Ermenistan ve Taberistan'da yerel hükümdarları korkutarak hareketten alıkoyan ve haraçları toplayan Arap valiler vardı. Bu valiler tebaa ile doğrudan bir idarî temas halinde değildi; vergiler fiîlen yerel idareciler tarafından toplanıyordu.

Başka örneklerde, hilafet sadece yerel hanedanlıkları 'Halifenin valileri" olarak onaylıyordu. 820 yılına kadar hilafet atamalarıyla idare edilen Horasan, Tahirî ailesinin yönetimi altına girdi (820-73). Tahirîler resmî olarak halifeler tarafından seçiliyordu, ama halifeler aslında sadece aile varislerinin göreve

gelişlerini onaylıyordu. Tahirîler çok önemli miktarda haraç ödüyorlardı, ama merkezî hükümetten hiç kimse ödemelerini temin etmek veya yönetimi teftiş etmek üzere müdahalede bulunmuyordu. Samanîler yönetimindeki Semerkant da aynı şeklide yönetiliyordu. Samanîler Sasanî zamanlarından beri yerel bir yönetici aileydiler, fakat Semerkant'ın İslâm imparatorluğunun içine alınmasıyla birlikte, Müslüman oldular. El-Me'mûn'un halifeliğinde (813-33) ailenin yönetici üyeleri, hiçbir gözetim ve kontrol olmaksızın, Semerkant'ın, Fergana'nın ve Herat'ın valileri olarak sanki mirasçılar gibi atandılar.

Yerel yönetim de benzer bir şeklide değişiyordu. Irak *kura*, *tassuj* ve *rustak* adlarındaki bir beldeler hiyerarşisine bölünmüştü. Rustak hiyerarşi içindeki en alt birimdi ve etraflarında bir sürü köy bulunan bir pazar veya idarî kasaba idi. Aynı hiyerarşi ve hatta aynı isimler Horasan'ın ve Batı İran'ın bazı bölgelerinde kullanılıyordu. Mısır'da yönetim yapısı benzerdi.

Yerel yönetim vergi için yapılandırılmıştı. Ekilen arazi, yetiştirilen ürünler ve tahmin edilen mahsulün miktarlarını belirlemek üzere köylerde teftişler yapılmakta ve bilgiler merkezî yönetime bildirilmekteydi. Vergiler bütün bölgeler için tahmin edilecek, her belde için toplamlar bölünecek ve her alt bölümün sorumluluklarını tanımlayan talep ilanları gönderilecekti. Her alt birim kendi hesap pusulasını alarak onu daha küçük birimlere bölüyordu. Sonraki aşamada, vergiler toplanmakta, yerel harcamalar hesaptan düşülmekte ve sonuçta artı ürün Bağdat'a ulaştırılıncaya kadar dengeler yukarıya doğru çıkıyordu.

Bu hiyerarşik yönetim tüm ekili arazileri kapsamıyordu. Eski Ortadoğu devletlerinin toprakları, kilise mülklerini, ıslah edilmiş çorak arazileri ve satın alınmış veya halife tarafından müsadere edilmiş arazileri kapsayan tımar araziler, alışıldık taşra yönetiminin bir parçası değillerdi. Bu tür araziler Irak ve batı İran'da çok geniştiler.

Diğer araziler, yani *ikta'*, düzenli taşra yönetiminden kopuktular. İkta'nın bir çeşidine *ikta' temlîk* adı verilirdi, bu da genellikle toprağı ıslah edip onun ekimini temin etmesi beklenen ki-

şilere verilen üç yıl mühletli ve uzun vadeli vergi indirimli bir toprak ayrıcalığıydı. Bu tür ikta'lar, her zaman olmasa da, sıklıkla, tarın yatırımını teşvik için boş araziler olarak terk edilirdi. Sonuçta bu tür araziler özel mülkiyet oluyordu, çünkü böyle bir imtiyazı alan herkes bunu varislerine devredebiliyordu.

İkinci tip bir *ikta'* olan ikta *istiğlal*, iltizama benziyordu. Bu durumda da zaten ekilmekte olan araziler ile genel gelir yönetiminin bir kısmı köylüyü vergilendirme hakkı karşılığında hazineye sabit bir miktar para vermeyi kabul etmiş özel şahıslara veriliyordu. Atanmışların ödemesi öşür olarak veya yüzde on olarak tarh edilirdi, ama, onlara köylülerden, genellikle mahsulün üçte biri veya yarısına yaklaşan haraç ve toprak vergileri alma izni veriliyordu. İkta sahibinin kârı, köylülerin ona ödediği ile onun hükümete ödediği arasındaki farktı.

Bu tür tahsislerin yapılmasının çeşitli sebepleri vardı. Bu tür araziler devletten ödül, emeklilik, destek ve işbirliğinin rüşvetini alep eden Abbasî ailesine, önemli saray görevlilerine, memurlara ve askerî subaylara ödenen bir çeşit siyasal borçlardı. Bu tür tahsisler ayrıca, eyaletlerdeki gelirleri toplama, parayı Bağdat'a getirme ve geliri yine diğer odalara yeniden dağıtma ihtiyacını karşılamak sûretiyle yönetimi basitleştiriyordu. Geniş alanlar için ölçümler ve kayıtlar tutmak yerine zorunlu olan tek şey tahsisatın ve ödenmesi gereken verginin belirlenmesiydi. Yine de, dokuzuncu yüzyılın ortalarından önce, iktalar göreli bir sınırlamayla verildi, çünkü devlet gelirleri ile devlet yetkilerinin önemli bir ayrıcalığını temsil ediyordu. Bunlar bu dönemde hiçbir zaman askerî maaşların ödenmesine bedel olarak tahsis edilmemiştir.

Ayrıca, yerel hükümetin örgütsel biçimleri ne olursa olsun, yerel yönetim ve vergi toplama ince siyasal sorunlar doğurdu. Bürokratik yapının yoğun iktidarına rağmen bu gücü köylerde etkili kılmak aşırı derecede zordu. Bürokrasi takdir edilecek ölçüde emirlerin iletilmesine ve kırtasiye ve maliye görevlerine uygun hale getirildi, ama devletin yetkisi cehaletle sınırlıydı. Kimin toprağa sahip olduğunu, ne kadar üretildiğini, kimin paraya sahip olduğunu ve kimin olmadığını bilmeden hü-

kümet, köylüyü nasıl vergilendirebilirdi ki? Devlet toprak sahipliğinin bin yıllık karmaşıklıkları, su hakları ve diğer yasal konular arasında kendine nasıl bir yol açacaktı? Mahsul gizlenmiş olsa hükümet bunu nasıl bilecekti? Devlet köylere arazi ölçümü yapan müfettişler, mahsulün miktarını tahmin edebilmek için tartı ve ölçücüler ile dövizi bozmak ve krediler vermek üzére bankerler gibi teknik uzman kadrolarla geliyordu. Ayrıca ihtilafları çözmek üzere hâkimler, muameleler için şahitler, belgelerin kaydını tutanlar ve benzeri hukuk uzmanları ile birlikte geliyordu. Teknisyenlerin yanı sıra arabulucular, toplayıcılar, askerler, polisler, şantajcılar, gammazlar ve eşkıyalarla birlikte de geliyorlardı. Korku, vergi toplamanın önemli bir unsuruydu.

Fakat, bütün bunlarla, yerel halkın işbirliği olmaksızın pasif direniş potansiyeli ve yetersiz bilgi sorunuyla baş edilemezdi. Bunlar aile büyüklerini, köy reislerini (örneğin İran'da *reis*, Mısır'da *Şeyh el-beled)* ve köy arazi sahiplerini kapsıyordu; köy arazisinin büyük bir kısmını ellerinde tutup ortalama köylüden daha zengin olmakla birlikte büyük arazi veya ikta sahipleri kadar zengin değillerdi. Irak ve İran'da *dihkanlar* yerel elitleri ve Arapları, köyde veya kasabada ikamet edip arazisinin başında bulunmayan toprak ağalarını, hububat tüccarlarını, köylülerin mahsullerini para karşılığında satın alan veya onlara vergilerini ödemek üzere borç para veren insanları içine alıyordu.

Borç para verenler, toprak sahipleri ve köy reisleri vergi sürecinde önemli bir aracı rolü oynuyorlardı. En güçlü insanlar köylerle irtibata geçtikçe, müzakerelere girişip köylünün lehine anlaşma sağlayıp vergileri ödüyorlardı. Bu düzenleme herkese uyuyordu. Bürokratik temsilciler hiçbir zaman mutlak anlamda ne kadar vergi çıkarabileceklerine emin olamadıkları gibi şahıslarla ilişki kurmanın can sıkıcılığından kaçınmak istiyorlardı. Köylüler de vergi toplayıcılarının aşırı talepleriyle doğrudan karşılaşmak zorunda kalmıyorlardı. Elitler devlete vergileri az gösterirken köylülerden daha fazla vergi toplamakta, aradaki farktan da kâr etmekteydiler. Abbasî görevliler

a'vân (yardımcılar) dedikleri bu insanların önemini çok iyi anlamışlardı. Onlar vergi takdiri, vergilerin toplanması ve bölünmesiyle ilgili nihaî görevlerde, bürokrasiye bağlı memur olmayan, emirler verilemeyen fakat bununla birlikte işbirliği içinde olunması gereken insanlara bağımlı olmak zorunda olduğunu anlamışlardı.

Böylece, Abbasî devlet örgütlenmesi merkezde yüksek oranda ayrıntılandırılmış karmaşık bir bürokrasiyken imparatorluğun her tarafındaki eyalet ve yerel güçlerle de temas halindeydi. Fakat merkezî hükümet ile eyalet ve yerel düzeyler arasındaki düzenlemeler basitçe hiyerarşik değildi. Her düzeyde, yönetim işi bağımsız insanlar tarafından yürütülüyordu. Bazı durumlarda bunlar bütün eyaletleri kontrol eden prensler veya bağımsız valilerken, diğer bazı durumlarda bunlar onlarsız merkezî ve taşra yönetimlerinin çaresiz kaldıkları yerel köy reisleri ve toprak sahipleri olabiliyordu. Hükümet bağları katı bir biçimde hiyerarşik olmadığından, karmaşık bir sınırlamalar ve fırsatlar, yükümlülükler ve sadakatler sistemi merkezi, taşrayı ve yerel soyluları rejime bağlıyordu.

Bu bağlar her şeyden önce ordunun, polisin ve barid müfettişlerinin itaate zorlayabilmelerine bağlıydı. Ayrıca kendi çıkarları da işbirliğine zorluyordu çünkü köy reisleri ve toprak sahipleri vergi toplama aygıtına katılımın kendi yerel konumlarını güçlendireceğini fark ediyorlardı. Bu onların siyasal önemlerini artırmakta, kendilerine devlete uygun prestij, otorite ve saygınlık kazandırmakta, malî fırsatlar sağlamaktaydı. İşbirliği onların çıkarınaydı çünkü sonuçta devletle birlikte olmaktan türeyen bütün güç onsuz da rahatlıkla sürebiliyordu. Güç ve çıkarın dışında daha ince bağlar da işbirliği ve sadakati temin ediyordu. Sınıf ve kişisel sadakatler çoğunlukla merkezî yöneticileri ve yerel elitleri bir araya getiriyordu. Merkezî hükümetin memurları taşranın soylu ailelerinden sağlanıyordu. Taşrada arazi sahibi olanlarla soylular çocuklarını merkezî yönetimde meslek sahibi olmaya gönderiyorlardı. Tüccar aileler Bağdat'ta bazı kolları tutup, idarî merkez ile eyaletler arasındaki malî temaslardan faydalanıyorlardı.

Ayrıca, yüksek rütbeli merkezî memurlar ile onların memleketlerindeki kuzenleri bazen müvekkil biçiminde örgütleniyorlardı. Merkezî yöneticilerin kendi taşra temsilcilerini, korumalarını etnik, dinsel, bölgesel ve aile bağlılıklarına göre tayin etmeleri, kuşkusuz Abbasî devletinin işlemlerinin düzelmesine yardımcı oluyordu. Örneğin, Horasan valilerinden biri olan Tahir (820-22), sadece kendisinin eyaleti yönetebileceğini çünkü bütün soylu ailelerin kendisine evlilik veya müvekkillik yoluyla bağlı olduğunu açıklıyordu. Müvekkillik bağları ayrıca dinsel hatlarla da kesişiyordu. Merkezde İslâm'a girenler, eyaletlerde Hıristiyan veya Zerdüşt dinine bağlı kalmış kuzenleriyle temaslarını sürdürüyorlardı. Yeni dine giriş aile, müvekkillik (yanaşmalık) ve bölgesel bağları zorunlu olarak koparmıyordu. Böylece, Abbasîlerin etnik geçmişine bakılmaksızın soyluları toplama siyaseti sadece Emevî hanedanlığını yoran çatışmaları yatıştırmakla kalmadı, aynı zamanda bir şekilde merkezî bir yönetim kurulmasında zorunlu bir durumdu. Etkili yönetim merkezî memurlar ile yerel soylular arasındaki anlayışlı iletişime dayandıkça, daha geniş sayıda adam toplama, dolayısıyla daha etkili bir hükümdarlık ihtimali artıyordu. Dolayısıyla Abbasî İmparatorluğu, taşra ve başkent şehir elitlerinin bir ittifakına dayanıyordu. Bunlar ortak bir hanedan kavramı ile siyasal iktidar amaçlarında anlaşmış ve hâkimiyetlerini Ortadoğu halklarına benimsetebilmek üzere bürokratik ve diğer siyasal kurumlar yoluyla örgütlenmişlerdi.

Bu rejim kendisini bir anda değil, aksine ancak on yıllar alan mücadelelerden sonra benimsetebildi. İmparatorluk inşası düz ve kesintisiz bir süreç değildi, birçok muhalif ve gönülsüz nüfusun zorakî itaat ettirilmesine dayanıyordu. Bağdat'tan uzak, dağlık bölgelerdeki eyaletler itaate karşı en kolay direnebilecek durumdaydılar. Hazar bölgesinde Taberistan ve Daylam hükümdarları, Orta Asya'da Kabil, Uşrasuna ve Farghana'nın yarı yerleşik eyaletleri haraç vermeyi veya bağlanmayı reddetti, halifeleri hâkimiyetlerini tekrar ele geçirmek üzere askerî seferler göndermeye mecbur ettiler. Fakat, Me'mun'un (813-33) hükümdarlığı zamanında bu yörelerin çoğu impara-

torluğun içine alınırken, hükümdarları ve memurları Müslüman oldu. Kuzey Afrika'da 800 yılından sonra yerel yönetici aileler hilafetin hâkimiyetini kabul ettikleri halde bağımsızlığa doğru bir eğilim oluştu.

Arap muhalefeti de önemliydi. Eski askerî kast, işinden, maaşlarından ve prestijlerinden yoksun bırakılarak yerlerine tek bir profesyonel ordu ikame edilmiş olduğundan, ara sıra Abbasîlere karşı direnişte bulundu. Suriye Arapları da 760 yılında isyan ederek yenilgiye uğratıldılar. Abbasîler Mısır'da, Fustat'ın yakınlarında Askar'da kendi garnizonlarını kurarak Arap kabile kavgaları (785) ile isyanlarını (793-4) kışkırttılar. Bedevîler de özerkliklerini kısıtlayabilecek her hükümetin güçlenmesine karşı isyan ettiler. Suriye, Arabistan, Sistan, Kirman, Fars, Horasan ve Arap ve Kürt ayaklanmalarının gerçekte kesintisiz olduğu bütün Yukarı Mezopotamya'nın çoğunda devlet kontrolüne karşı kabile akınları ve direnişi meydana geliyordu. Dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar bedevî isyancıları, imparatorluğa karşı muhalefetlerini ifade edebilmek için Haricîliği benimsemişti. Ondan sonra merkezî yönetime karşı kabile muhalefetini ifade etmenin yolu Şiîlik oldu.

İran'da, köylüler ve dağlık bölgenin insanları Abbasî rejimine kesik ve kuvvetli muhalefetlerini korudular. Hilafete karşı direniş, hem İslâm'da hem de Zerdüştlükte "sapkınlıklar" olan Şiîlik ile Mazdaizmi sentezleyen mezhepler biçimini aldı. İran'daki isyanların ilki, Nişapur yakınlarında önderliğini bir köylünün yaptığı Bihafarî isyanıydı. Bu isyan 747-50 yılları arasında, Müslüman düşüncelerle eski Ahura Mazda ibadetinin bir bireşimini savunarak, büyük ölçüde Horasan'da yayıldı. İsyan Abbasî yöneticisi Ebu Müslim tarafından, önemli ölçüde, Zerdüşt mobadlarının ricası üzerine bastırıldı, çünkü o hem soylular için hem de İslâm ve Zerdüşt inançları için bir tehditti.

Aynı Ebu Müslim daha sonra dinsel ve toplumsal muhalefetin bir sembolü haline geldi. Onun Abbasî devrimindeki rolü, kendisini halk tahayyülünde mehdinin müjdecisi kıldı ve Şiî-Mazdait senkretik sapkınlıkları ve isyanlarına Ebu Müslim adı ilham verdi. Bunların ilki Nişapur bölgesinde, Sunpadh adın-

daki bir adamın liderliği altında patlak verdi. Horasan'ın dağlı halklarının desteklediği hareket Rey ve Kum'a kadar batıya yayıldı. Sunpadh Ebu Müslim'in ölmediğini, aksine Mazdak ve Mehdi'nin arkadaşlarıyla yaşadığını ve tekrar döneceğini vaaz etti. Benzer bir durum Rey, Herat ve Sistan'da da ortaya çıktı. Bunların en önemlilerinden biri, kendisini peygamber ilan eden El-Mukenna önderliğindeki hareketti. El-Mukenna'ya göre Allah, Muhammed'de, sonra Ali ve Ebu Müslim'de ve en nihayet kendisinde vücut bulmuştu. Ona göre o ölecek ve dünyaya hükmetmek üzere geri dönecekti. Ruhun yolculuğu ve imam olarak geri dönüşü üzerindeki vurgu aşırı Şiîlerin görüşlerine paraleldi ve o Mazdait toplumsal doktrinlerini -parada komünizm ve kadınların ortaklığını- savunmakla suçlandı. Destekleyicileri köylülerdi.

İran'daki Abbasî rejimi bir Müslüman impraratorluk elitinin Müslüman ve Zerdüştî olan yerel soylularla işbirliğine dayandıkça, imparatorluk kendisini ortak bir Müslüman-Zerduştî elitine dayanan bir çeşit ikili ortodoksi olarak sundu. Böylece imparatorluğun güçlenmesine direniş senkretik bir dinsel heterodoksi biçiminde kastın kendisine bağlıydı. Arap istilalarının ve Maveraünnehir'de on yıllar süren savaşın ardından eski dinlerin, yani Zerdüştlüğün ve Hıristiyanlığın acı bir biçimde çözülmesi ve yeni inancın yani İslâm'ın düzenli olarak örgütlenmemesi yüzünden alışıldık olunmayan derecede bir dinsel mayalanma yaşandı. Sekizinci yüzyıl toplumsal ve siyasal çatışmanın bir parçası olarak dinsel icat için nev-i şahsına münhasır bir özgürlük çağıydı.

Abbasî İmparatorluğu'nun her tarafında hilafete en derin muhalefet Şiîlik biçimini alıyordu. Şia hilafetin meşru varislerinden birinin Emevîlerin ardından geleceğini umarak iktidara gelmeden önce Abbasî hareketini desteklemişti, fakat hilafeti kendileri için ele geçirmek sûretiyle Abbasîler bu umutları hayal kırıklığına uğrattı. Böylece Basra, Küfe, Mekke ve Medine'de, Şia arka arkaya küçük isyanları kışkırttı. 813 ile 816 yılları arasında yukarı Mezopotamya'nın bedevî kabilelerince desteklenen büyük bir Şiî isyanı meydana geldi. Onuncu yüz-

yılın başlarında Şiîliğin bir kolu olan İsmâilî hareketi yeni bir Abbasîlik karşıtı direniş dalgasını kışkırtacaktı.

Böylece bir siyasal sistem olarak Abbasî İmparatorluğu, örgütlenmesi, toplumsal dinamikleri, siyasal düşünceleri ve ayrıca muhalifleri bakımından anlaşılmak zorundadır. Bir imparatorluk olarak o küçük topluluklardan oluşan geniş bir ülkeyi yöneten bir rejimdi. Her topluluğun başında soylular vardı; reisler, arazi sahipleri ve eyalet veya merkezî yönetimlerdeki konumlarıyla üstleri veya patronlarıyla karakteristik olarak müttefik olan diğer zengin ve şöhretli insanlar. Hükümet örgütlenmesi, iletişimi ve vergi toplama işlemleri şekil olarak bürokratik olmakla birlikte, bu toplumsal mekanizmayı çalıştıran, merkezî memurlarla eyalet elitleri arasındaki temaslardı. Bürokrasi imparatorluğun her tarafında önde gelen şahısların becerilerini ve toplumsal nüfuzlarını harekete geçirerek bunları Bağdat'ın uhdesinde aktif hale getiriyordu. Bürokrasi tutarlı bir düzen kurabilmek için yerel ve merkezî elitleri birbirine bağlıyordu. İttifaklar sistemi Allah'ın iradesinin bir ürünü olarak devlet düşüncesine dayanıyordu. Allah'ın iradesiyle yükseltilmiş halifenin şahsiyeti bütün tebaasından kendisine pasif bir itaat beklentisiyle hüküm sürüyordu. Ortadoğu'nun hem Müslüman hem de İslâm öncesi terimleriyle ifade edilen bu siyasal mantık, imparatorluğun yönetildiği elitler ittifakını haklılaştırıyordu.

Yine de imparatorluğun bütün halkları ve eyaletleri imparatorluk düzenine itaat etmeyeceklerdi. Dağlık bölge halkları, yarı yerleşik köylüler, köylüler, göçebeler, şehir halklarının düşük sınıflılar kadar yüksek sınıflara mensup olanları da dahil olmak üzere bazı kısımları sistemi kabul etmeyi reddettiler. Onlar sistemin meşruiyetini reddettiler ve onu yıkamayacak olsalar da ona isyan ettiler. Onlar tümüyle bastırılamadı da. Abbasî rejimi muhalifleriyle olan sürekli kavgasıyla kilitlendi.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KOZMOPOLİT İSLÂM: İMPARATORLUK ELİTİNİN İSLÂM'I

Arap fetihleri ve iskanı, asırlık iktisadi ve toplumsal değişim, kozmopolit şehir toplumlarının ve geniş bir imparatorluğun oluşumu sadece siyasî olayları yönlendirmekle kalmadı, aynı zamanda bir İslâm medeniyetinin ortaya çıkmasına da temel teşkil etti. Arap fetihlerinin doğurduğu imparatorluğun ve toplulukların bir ifadesi olarak İslâm dini ve kültürünün yeni biçimleri oluştu.

İslâm, elbette, Peygamber Hz. Muhammed'e, Kur'an vahyine ve Mekke ve Medine'deki ilk Müslüman topluluğa dayanır. Ancak bildiğimiz gibi İslâm dini, sadece İslâm'ın beşiği olan Arabistan'da değil, Müslüman Araplar tarafından fethedilen ve İspanya'dan Orta Asya'ya kadar uzanan geniş bir bölgede daha sonraki asırlarda uygulanan öğretilerden oluşmaktadır. Bu anlamda İslâm dini sadece Kur'an ve Hz. Muhammed'in örnekliğini değil aynı zamanda birçok ekolü ve alt topluluğu; hukuk, kelâm ve tasavvufu içeren dinî çalışma ve uygulamaların genişleyen sınırlarını da ihtiva eder. Yine bu anlamda İslâm, vahyin sonraki ifade tarzı olan dinî kavramlar ve cemaatler bütününe işaret eder. Bunların yanı sıra İslâmî düşünceler geniş bir şiir ve edebî sanat kültürüyle beraber yeni İslâm imparatorluğunun ve Müslüman toplulukların kültürel ifadesi olan sanat

ve bilim alanına yayılır. Bu geniş edebiyat, sanat ve bilim alanında dinî ve lâdinî etkiler birbiriyle harmanlanır.

Emevîler döneminde ve Abbasîlerin ilk zamanlarında İslâm'ın dinî ve kültürel gelişmesinin iki odağı vardı: bunlardan ilki halifelik makamı ve siyasî elit tabaka, ikincisi ise heterojen şehir toplumları idi. İslâm bir taraftan halifeliğin ve siyasî elitlerin siyasî kimliğini ifade ederken, diğer taraftan da Müslüman şehir nüfusunun dinî, ahlâkî ve toplumsal değerlerinin tezahürü olarak gelişti. İlk İslâm medeniyetinin böylelikle iki farklı kanaldan iki farklı şekli ortaya çıktı. Saray çevresi bilhassa İslâm sanatı, mimarîsi, felsefesi ve bilimiyle beraber İran ve Yunan edebî biçimleri Arapça'yı besledi. Şehir çevresi ise Kur'an tefsiri, hukuk, tasavvuf ve Arap edebî sanatlarıyla beraber kelâmın gelişmesine katkıda bulundu. Şiir, kelâm, tarih gibi konular her iki çevrede de işlendi.

Emevî ve Abbasî hanedanları rejimlerini sağlamlaştırmak amacıyla Müslüman-Arap İmparatorluğu'na kültürel meşruiyet kazandırmaya ve birbirinden farklı yönetici sınıfları -halife, ailesi ve dostları, Arap kabile reisleri ve kumandanları, Orta Asyalı askerler, İranlı yöneticiler, Hıristiyan rahipler ve Müslüman din adamları-, aynı imparatorluk eliti içinde toparlamaya çalıştılar. Saray ve İslâmî kültürün emperyal versiyonları İslâmî kimliği kabul ederken, rejimin otoritesinin ve yönetici sınıfın meşruiyetinin tanımlanmasında yardımcı olan şiir, felsefe, bilim, sanat ve mimarî üzerinde durdular. Değerleri, sembolleri ve düşünceleri ortak kılan bir kültür siyasî elitin işlevselleşmesi için elzemdi. Edebî ve felsefî bir kültür, evrenin bir bütün olarak tasarımı, devletin ve toplumun ilahî bir plan dahilinde işleyişinde hükümdarın rolü, insanoğlunun tabiatı, onun bu dünyada ve öte dünyadaki yaşantılarını ifade etmek için gerekli bir ihtiyaçtı. Emevî ve Abbasî imparatorluklarının karmaşık ve heterojen toplumlarında bu tasarım kısmen İslâmî kavramlarla kısmen de Ortadoğu'nun kadim kültürlerinden miras kalan edebî ve sanatsal kavramlarla ifade edildi.

Emevîler zamanında bu imparatorluk kültürü, Arapların İslâm öncesi uzlaşımları, Arap tarihi, Hz. Peygamber'in hayatı,

İslâm'ın doğuşu ve ilk halifelerin yaptıkları işleri aktaran sözlü geleneklerden türeyen Arap şiirini içeriyordu. Ayrıca bu kültür Bizans ve Sasanî edebî malzemesini de içeriyordu. Böylece, Emevî camileri ve sarayları, Hıristiyan ve Bizans süsleme ve ikonografik motiflerini, İslâmî bir mimarînin yeni şekillerini oluşturmak üzere İslâmî kavram ve kullanımlarla birbirine kaynaştırdı. Emevîler, ayrıca, İslâm kelâmına Helenistik kavramların girmesine yol açan Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki formel tartışmaları da himaye ettiler.

Abbasî hanedanı bu çalışmalar üzerinde daha da yoğunlaşarak Arap şiirinin (hem bedevî hem de yeni saray tarzlarının), İran edebiyatına ait klasiklerin Arapça'ya tercümesinin (tarih, edebiyat, fabl, siyasî kurallar, protokol ve kâtiplerin hareket tarzını bildiren kılavuzlar da dahil olmak üzere) ve İran ve Hindistan'daki mitik ve bilimsel çalışmaların hâmîliğini üstlendi. Aynı şekilde, Süryanî ve Yunan klasikleri Arapça'ya çevrildi. Halife el-Me'mun mantık, bilim ve felsefe alanındaki çalışmaların Arapça'ya çevrilmesi için Beytü'l Hikme adlı bir akademi ve rasathane kurdu.

Sanat, Mimarî ve Hilafet Kavramı

İmparatorluğun bu programının özlü ifadesi saray protokolü, sanat ve mimarî idi. Emevî halifelerinin sarayı kraliyet dramasının sahnelendiği bir tiyatroya dönüştü. Halifenin meskenine protokol kapılarından giriliyordu; merkezî özelliği Yunan, Roma, Bizans ve Sasanî imparatorluk saraylarından esinlenerek Şam, Vasıt, Musatta ve daha sonraları Bağdat'ta örnekleri inşa edilen; kubbeli bir odada son bulan uzunlamasına bir salon idi. Halife burada saltanat elbiseleri içinde, taht üzerinde muhataplarından perde ile ayrılmış bir şekilde tebaasını kabul ediyordu. Saray mensupları bu uzun salonun iki tarafında duruyor veya oturuyorlardı. Halife gününü müzakere ve istişareler; kabuller, namaz ve avlanma, müzik dinlemek, rakkaseleri seyretmek, şarap içmek, şiir okumak gibi özel eğlencelerle geçiriyordu. Bir mabeyinci halifeyle görüşmek isteyenleri ona

ulaştırıyordu. Herkes ona karşı ölçülü bir ses tonu ile konuşuyor ve yüceltici selamlamalarda bulunuyordu.

Saray tezyinatı hükümran hanedanının yaşam tarzını yansıtıyordu; halifenin resimleri gücünü ve ululuğunu ifade ediyordu. Kasrü'l Hayr adlı bir çöl sarayında halifenin sûreti profilden ve cepheden görünürken, Hirbetü'l Mefcer'de de askerî bir biçimde resmedilmişti. Kuseyr-i Amra'da, Bizans sanatında, halife İran şahının, Bizans imparatorunun, İspanya roderiğinin, Habeşistan Necaşisinin, Çin ve Türk imparatorlarının, efendileri olarak selamladıkları bir muzaffer edasıyla takdim ediliyordu. Diğer hanedanlar; güçlerini, yalnızca İslâm dünyasını değil bütün dünyayı etkisi altında tutan halifeye borçlu oldukları şeklinde tasvir ediliyorlardı. Diğer resimler avlanma sahneleri, bahçeler, kuşlar ve hayvanlar, ziyafetler, hizmetçiler ve dans eden kızlarla süslenmişti. Kubbeli salonuyla saray, evrenin merkeziydi; tezyinatı ise yaşayan evrenin halifeyi yüceltmek için bir araya gelişine işaret ediyordu. Halife yüceydi; onun hâkimiyeti evrenseldi; sarayı da cennetti. Sanat, hanedanlığın narsistik bir olumlanışının aynasıydı.

Saray sembollerinin tertibi halifenin diğer insanlar arasındaki biricik yerini ve yüce heybetini temsil ediyordu. Diğer insanların yararlanamadığı elbiseler ve mobilyalar; törenler ve eğlenceler ve saygı halifenin hakkıydı. Saray şiiri de halifeyi yüceltti ve onu ilahî bir haleyle çevreledi. Saray şairleri halifeye *halifetullah* (Allah'ın temsilcisi) olarak hitap ediyorlardı. Kasideler zaman zaman halifeye doğaüstü güçler atfediyordu: onun duası yağmur yağdırıyordu. *Biat* ya da bağlılık yemini, tebaanın ve saray halkının halifeye karşı itaatkâr hizmetinin teminatıydı. Emevî saray hayatında, majestelerinin şahsına itaat ve sadakat çok önemli bir temaydı.

Buna mukabil, Emevî halifeleri devrindeki halk sanatı İslâmî temalara önem verdi. Abdülmelik'in saltanatı, Kudüs'te Kubbetü's- Sahra'nın inşasıyla halk törenlerini resmen başlattı. Kubbetü's- Sahra Hz. İbrahim'in, Müslüman geleneğinde önemli bir yeri olan oğlu İsmail'i kurban etmeye niyetlendiği rivayet edilen yerde kurulmuştu. Hz. İsmail'in Müslümanlar



Şam Emevî Camii'nin Merkezî Revakı.

nazarında ayrı bir yeri vardı, çünkü İslâm'ın diğer dinler gibi saygın hale gelmesiyle Hz. İsmail tevhid inancının atası olan Hz. İbrahim'le doğrudan bir bağ kuruyordu. Yahudi tapınağının çevresini böyle bir iş için uygun hale getirmek İslâm'ın önceki dinler üzerindeki üstünlüğünü ve onların zayıflığını simgeliyordu.

İslâm'ın zaferi binanın tezyinatıyla kutlandı. Kutsallığı ve gücü ifade eden süslemeli motifler Bizans ve İran biçimlerinden ödünç alındı, fakat şimdi İslâm'ın egemenliğini göstermek için kullanılıyorlardı. Kitabeler İslâm'ın, bu yeni dinin hakikatini ve eskinin aşıldığını ilan ediyordu. Kubbetü's- Sahra, yeni bir imparatorlukta tecessüm eden yeni bir dinin eskiyi siyasî ve dinî açıdan kendine mal ettiği gerçeğinin bir ifadesi olarak, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin en kutsal şehrinde inşa edildi. Aynı zamanda eski dinlerin hâkimiyetine son veren ve İslâmiyetin koruyucusu olan halifenin hükümranlığını da ifade ediyordu.

Şam'daki Emevîyye Camii değişik temaları ifade ediyordu. Cami bir putperest tapınağının, Hıristiyan kilisesinin ve bunların yanında da klasik, Roma, Yunan ve Hıristiyan motiflerinin yeni bir İslâm mimarîsi içinde yoğrulması şeklinde inşa edildi. Mozaiklerde bütün dünyanın yeni dine ve halifeye boyun eğmesini ve cenneti temsilen kır manzaraları görünüyordu. Ayrıca, caminin ve onun dekorasyonunun yapımında Emevîler, Bizans imparatorundan talep ettikleri Yunan ustaları görevlendirdiler. Yunanlılara göre bu, Bizans'ın kültürel ve politik üstünlüğünü ima ediyordu. Bununla birlikte, Müslümanlar ise bu durumu Bizans kültürü ve gücünün bir uyumu; Yunan hizmetçilerin Müslüman efendilerine boyun eğmesinin, azmin, zaferin ve Bizans'ın bir Müslüman imparatorlukça hüküm altına alınmasının bir göstergesi olarak algılıyorlardı.

Aynı şekilde Medine'deki Mescid-i Nebevî de İslâm'ın zaferlerine tanıklık etti. Emevî halifeleri bu kutsal yeri en dikkat çekici ve pahalı parçalarla bezediler. Müslüman olmayanların İslâm'a boyun eğdikleri ve zaferlerinin kendilerini İslâm'a adamalarından kaynaklandığını vurgulamak için buraya gerdanlıklar, altın kaplamalı hilaller, taç ve tahtlar gönderdiler. Cami-



Şam Camii'nin mozaiklerinin bir bölümü.

nin yapısı halifenin ihtişamını kışkırtıyordu. Yunan hanedan mimarîsi şeklinde inşa edilmişti. Uzun bir salonu ve resmî cuma hutbelerinde halifenin hâkimiyetinin ilan edildiği ve önemli siyasî duyuruların yapıldığı bir minberi vardı. Caminin aynı zamanda, halifeyi halkından ayıran, saraydaki gibi bir bölmesi vardı. Bu mimarî özellikler İslâm dinini halife ile özdeşleştirmiş ve camiyi halifenin prestijinin bir sembolü yapmıştı. Plan, tezyinat, kitabeler ve törenlerde kullanım şekilleri, halifelik sarayının halk içindeki bir yansıması haline gelmiş olan cami, halifenin zaferlerini ve İslâm'daki yerini vurguluyordu.

Halife, bir fatih ve hâkim olarak dinî kendi kimliğinin tabiî bir çehresi şeklinde algılıyordu. Cami de onun siyasî ve dinî hâkimiyetinin birleşmesinin bir sembolü idi. Camiye girmeden önce halife Velid kokulu ve süslü elbiselerini çıkarıp sade ve beyaz elbiseler giyerdi. Saraya dönerken de dünyalık ve harika saray kıyafetini giyerdi. Halifelik İslâm'ı siyasî etkisi altına aldığı gibi İslâm da halifeyi din için hizmete koşturuyordu.

Abbasî hanedanı da bu şaşaalı yaşam tarzını benimsedi. Selefleri gibi onlar da sarayın mutantan hayatına kendilerini bütünüyle uydurdular. Fakat Emevîlerin düşüncelerini inceltip genişleterek sistemleştirdiler. Emevîler halifenin sadece Müslümanlar tarafından seçilmediğini, aynı zamanda Hz. Peygamber'i takip etmek ve Müslümanlar'ı İslâm'ın yolunda tutmak üzere Allah tarafından atandıkları fikrinin temelini atmışlardı. Abbasî halifeleri de iktidara gelir gelmez makamlarının ilahî temelini yeniden vurgulayarak Müslüman topluma gerçek rehberler olacaklarını iddia ettiler. Abbasîler iktidara bazı mesiyanik umutların doğurduğu mücadeleler neticesi geldiklerinden kendilerine kurtarıcı sıfatını yakıştırdılar. El- Mansur, el- Mehdi, el- Hadi, el-Reşid doğru yolda Allah tarafından yönlendirildiklerini, aydınlanma getireceklerini ve Müslümanları yeniden doğru yola ileteceklerini iddia ettiler. Bu yüzden alimleri himayeleri altına aldılar. Mekke'ye hac yolculuklarını kolaylaştırdılar, ulaşım yollarında yeni konaklama yerleri yaptırdılar, çölde askeri güvenliği sağladılar, kutsal yerlere hediyeler gönderdiler. Kendileri de hacca gittiler. Abbasî halifeleri, aynı

zamanda, Müslüman dinî liderleri, kadı ve yönetici olarak kamu hizmetine çekmeye çalıştılar. Adlî bir hiyerarşi oluşturup devletin himayesinde alimleri, muallimleri ve fakihleri organize etmede kadıları kullandılar.

Abbasîler ayrıca itikadi meselelere de el atmaya çalıştılar. El-Mehdi'nin döneminden başlayarak, halifeler kendilerini İslâmî ortodoksiyi serbest düşünürlerden ve sapkınlardan korumaya adadılar. Mehdi kendini *zanadıka*nın ortadan kaldırılmasına adadı. Bu kelime İslâm'daki tevhid inancının aksine biri iyilik, diğeri kötülük için iki ilahî güç olduğuna inanan Maniheistleri ya da düalistleri işaret ederken, kavram genellikle Arap şairlerinin, kelâmcıların, yazarların ve diğerlerinin baskı altına alınmasını meşrulaştırmak için kullanılıyordu. Abbasîler gerçekten de kabul edilebilir inancın sınırlarını belirlemeyi ve bu inancın unsurlarını ortak dinî çerçeve dahilinde birleştirmeyi amaçlıyorlardı. Onlar devletin kontrolü altındaki politik gücün bir kurumu olarak bir kilise hiyerarşisi kavramını düşündüler.

İslâmî dinî hayatı devletin kontrolü altına almaya dönük bu çaba, Bizans'ın ve Sasanîlerin devlet ile din arasında belirli bir ilişki öngören kavramlarından esinleniyordu. Bizans imparatorluk görüşü imparatorun devletin siyasî menfaatleriyle uyum içinde olması için dinî doktrinleri yeniden düzenleyebileceği şeklindeydi. Bizans imparatorları kilise doktrininin düzenlenmesi yolunda ihtimam göstermişlerdi. Bunlar kilise konsüllerini toplamışlar ve onlara itikadın düzenlenmesi konusunda başkanlık etmişlerdi. İmparatorlar akidelerin inşasında bir hakka sahip değildi -bunu ancak piskoposların müştereken temsil ettiği kilisenin kendisi yapabiliyordu- fakat imparatorlar, alınan kararların piskoposların olduğu kadar imparatorluğun siyasî çıkarlarına uygun olup olmadığını kontrol ediyorlardı. İmparatorlar ayrıca patriklerin, başpiskoposların ve piskoposların atamalarını yapıyorlardı.

Sasanî sistemi hakkında daha az bilgi sahibi olmakla birlikte Abbasîlerin ilk döneminde kâtip olan ve Sasanî edebiyatının Arapça'ya tercümesiyle uğraşan İbn Mukaffa'yı Sasanîlerin bu konudaki görüşlerini temsil eden biri olarak ele alabiliriz. Mu-

kaffa'nın dediğine göre dinî meseleler devlet için çok önemli olmakla beraber aynı zamanda inanç birliği ve dinî kurumlar üzerindeki kontrol mekanizması devlet gücünün ayrılmaz bir parçasıdır. O, halifelerin yönetimdeki ve ordudaki akide ayrılıklarının çözümlenmesine ve din alimlerinin ve yargıçların devlet kontrolünün dışında olmasına herhangi bir müdahalede bulunamayacağını tartıştı. İbn Mukaffa halifenin akideyi yaydığını, hiyerarşik bir adalet mekanizması düzenlediğini ve ileri gelen kadıları atadığını öne sürdü.

Aynı zamanda halifelik sarayı kendi görünümünü İslâmî olmayan kavramlarla da ifade etti. Halife İslâm öncesi Fars, Yunan ve diğer Ortadoğulu kavramlar içerisinde meşrulaştırılıyordu. O, Allah'ın yeryüzündeki vekiliydi. Doğaüstü güçleriyle evrenin düzenini sağlıyor, yağmuru yağdırıyor, ekinleri bitiriyor, bütün insanları yerli yerinde tutuyor ve onların toplumsal işlevlerini yerine getirmesini temin ediyordu. O, medeniyetin sembolü idi; tarım, şehirler, sanatlar ve öğrenim onun rızasına dayalıydı. Abbasîler bu kutsal ve yarı tanrısal yönetici kavramını saray törenlerinde, protokollerde, majestelerini tasvir eden tablolarda ve şahsı bütün insanlığı kapsayan ve evrensel önemini vurgulayan mimarî anıtlarda da kullandılar. Bir tarihçinin haber verdiğine göre onuncu yüzyılın ortalarında, cahil bir eyalet askeri halifenin görünüşünden heyecana kapılarak bir an kendisinin tanrının huzurunda olduğunu düşünmüştür. Şairler bu saygıyla karışık korkuyu şiirlerinde alabildiğine kullandılar, saray şairleri ve protokol halifeyi meleklerden ve peygamberlerden yüce addettiler. Halifeleri Tanrı'nın seçilmiş bir kulu, onun yeryüzündeki gölgesi ve diğer bütün canlıların iltica mercii olarak gördüler.

Saraylar ve saray şehirleri halifenin ihtişamını gösteriyorlardı. Bağdat imparatorluk otoritesini simgeliyordu. Buradaki saray Sasanî saraylarından kalan harabe parçalarını ve bir Sasanî köyünden alınan el-Vasıt demir kapılarını da içine alıyordu. Bağdat'ın planı da ayrıca sembolik mesajlar veriyordu. Medinetü's Selam; dörde bölünmüş bir çember şeklinde ve batıdan doğuya, kuzeyden güneye eğimli sokaklardan oluşan yuvarlak

bir şehirdi. Saray tam merkezdeydi. Şehir planı toplum içindeki simetriyi, hiyerarşiyi ve halifenin merkezî konumunu yansıtıyordu. Şehir planı aynı zamanda evrensel ve uhrevî hayatı da temsil ediyordu. Bu şema içerisinde halifenin merkezî konumu onun hükümranlığının dünyanın dört bucağına yayılımını simgeliyordu. Eski zamanlardan beri bir şehrin kurulması, evrenin coğrafî, toplumsal ve kozmik karışıklığı içerisinden bir düzenin çıkarılmasını ifade etmiştir. Yeni şehrin inşasıyla halife sadece düzenin devamını sağlayan unsur değil, aynı zamanda aksi halde şekilsiz, sınırsız ve tehditkâr olacak insanlık deneyiminin bir düzenleyicisi olmuştur.

Abbasîler böylece hem Müslümanlar hem de geleneksel Ortadoğu halkları üzerinde halifeliğe dinî ve ideolojik temeller oluşturdular. Arap melikleri artık kendilerini sadece Hz. Peygamber'in meşru halefleri ve hanedanın siyasî çıkarlarına uygun bir şekilde yönlendirmeye çalıştıkları dinin koruyucuları ve düzenleyicileri olarak tanımaları için Müslümanların hissiyatlarını cezbetmeye uğraşmıyor; aynı zamanda, Allah tarafından seçilmiş yöneticiler ve dünyevî işleri düzenlemek için atanmış melikler olarak tanınmak için gayrimüslimlere ve mühtedilere de hitap ediyorlardı. Törenler, sanat ve mimarî bunun için bir imparatorluk idealini simgeliyordu.

Arap Edebiyatı

Edebiyat da sanat gibi imparatorluk programına hizmet etti. Bir din olarak İslâm'dan ayrılması hemen hemen imkânsız bir Arap edebiyatının dilbilim, şiir ve tarihle ilgili konuları kapsayacak biçimde gelişimi gözlemlenebilir. Arap edebiyatı hem saray hem de halk içinde üretildi. İslâm öncesi bedevî Arabistan'ın mirası, Arapların fetihleri yüceltme tutkusu ve halifelerin Arap şiirini, Arap kitlelerle olan yakınlığı ve imparatorluk idaresini yüceltme tutkusunu ifade için kullanma amacı bu edebiyatı oldukça etkiledi.

Kentlerdeki dinî çevrelerde Arap edebiyatı Kur'an çalışmalarının önemli bir aracı olarak ele alındı. Bağdat, Kûfe, Basra ve

diğer Arap kentlerinin kuruluşunu izleyen yüzyılda, Arap dili Kur'an Arapçasından uzaklaştı. Farklı kabileler için Arapça bir ortak dil (*lingua franca*) oluşturdu. Farsça ve Aramîce konuşanlar; kelime hazinesinde, gramatik kullanımda, stilde ve sentaksta hızlı değişimlere katkıda bulundular. Arap dili değiştikçe din alimleri Kur'an Arapçasıyla temaslarını kaybedeceklerinden ve böylece vahyin anlamının yitirileceğinden endişe ettiler. Bunu önlemek için, Mekke ve çöl kabilelerinin konuştuğu saf Arapça'yı yeniden yakalamak ve Arapça'nın klasik bir formunu yaratmak gerekliydi. Sekizinci asır Basra'sında felsefî, sözlükbilimsel (lexicographical) ve gramatik çalışmalar Arapça'nın kullanımını düzenledi. Kelime kökleri belirlenecek, sōz dağarı seçilip açıklanacak ve cümle dizimi (syntax) ve grameri belli bir konuşma şekli oluşturulacaktı. Bu dil çalışmaları bir yüzyılı aşkın bir süre devam etti ve sonunda bugünkü klasik Arapça ortaya çıktı. Sibaveyh'in büyük gramer çalışması ve ilk Arapça sözlükler bu devrin ürünleridir.

Kur'an çalışmalarının kültürel çeşitlenişi linguistik analizlerin çok ötesine geçti. Linguistik çalışmalarının temelini eski Arapça örneklerinin bütününün devşirilip bir araya getirilmesi oluşturuyordu. Bugünkü çağdaş dilbilimcilere ya da antropologlara benzer bir şekilde, Basra ve Kûfe bilginleri bedevîleri araştırdılar ve onların şiirleri ve deyişlerini kaydettiler. Zamanla çok büyük bir bilgi birikimi meydana geldi ve bunlar sözlü anlatımdan yazıya döküldüler. Bu bilgi birikimi Hz. Peygamber'in hayatı ve Kur'an'ın vahyi ile ilgili bilgileri, ilk fetihleri ve İslâm toplumunun ilk yöneticilerinin hayatlarını içeriyordu. Bu ilk zamanlar hakkında bilinenlerin çoğu sekizinci yüzyılda toplandı. Böylece dinî çalışmalar genel Arap kültürünün ortaya çıkmasında yol gösterici bir sâik oldu.

Arap kültürünün daha dünyevî yönelimlere sahip olan diğer kısımları da onun zenginliğine katkıda bulundu. Klasik çöl şiirinden ayrı olarak arzuları, eğlenceleri, şehir ve saray çevrelerinin düşlerini yansıtan yeni bir şiir çeşidi ortaya çıktı. Tarih çalışmaları da benzer bir dünyevî ilhama sahiptiler. Halifenin, diğer etnik ve kabilevî grupların fetihlerdeki azameti, bunların

geçmişlerini yüceltme ve dolayısıyla şimdiki önemlerini tebarüz ettirme, Arap olmayanların kültürel üstünlük iddialarına karşı onların kendi statülerini savunma arzusu tarih yazımını motive etti.

Bu dinî ve edebî kültürün tamamı onsekizinci yüzyıldaki çeşitli ansiklopedik külliyatlarda bir araya getirildi, derlendi, çoğaltıldı ve eleştirildi. Bu edebî çalışmaların tekâmülüyle birlikte İslâm bir din olarak genel edebî kültüre yerleşti. Kur'an'ı anlamak Arap dili ve edebî geleneğinde derinleşmiş olmaya bağlıydı. Buna mukabil Arap edebî kültürü kendini Kur'an'ı açıklamak, yansıtmak ve onunla uyum içinde olmak yolunda şekillendirmişti. Arap edebî kültürü sadece çölün mirasından ibaret olmayıp aynı zamanda Emevîler döneminin ve Abbasîlerin ilk zamanlarının dinî ve tarihî ilgilerine uygun olarak Arap olmayan unsurların katkılarıyla da teşekkül etti.

Bundan dolayı, daha sonraları İslâm medeniyetinin temelini teşkil edecek dinî kültür ile edebî kültür arasında diyalektik bir ilişki vardı. Bu diyalektik ilişki bazen alternatif dinî ve etnik hüviyetleri ifade ediyor, bazen de bunları birbiriyle imtizaç ettiriyordu. Arap kültürü, kısmen şehirli orta sınıfın ve İslâm'la ilgili bilgin topluluklarının bir ürünü olarak, kısmen Arap kabile bağlılıklarının bir ürünü olarak, ve kısmen de halifeliğin ve saray himayesinin bir ürünü olarak, siyasal elitin kimliğini belirlemede son derece önemli bir rol oynadı. Her ne kadar Arap kimliği İslâm kimliğiyle iç içe geçmişse de, Arap edebiyatının gelişimi Emevî ve Abbasîlerin İslâmî yönelimlerine karşı etnik ve dilsel alternatifler sundu. Arapçılık siyasî ve kültürel üstünlüğün temeli olarak İslâm'dan ayrı olarak ayakta durabilmeliydi.

Fars Edebiyatı

Saray çevrelerinde İslâm'a ve Arapçılığa karşı kültürel ve edebî alternatifler ortaya çıktı. Emevîlerin son dönemlerinde ve Abbasîler zamanında imparatorluğun her yanından yönetici kadroların devşirilmesiyle birlikte Farsça etkilerin Emevîler zama-

nında kendisini hissettirmesine yol açtı. Halife Hişam (724-743) zamanında, İran saray kuralları uyarlandı ve Farsça siyasî metinlerin Arapça'ya ilk tercümeleri gerçekleştirildi. Abbasîler döneminde Bağdat'ı kendilerine yurt edinen İranlı kâtipler, tüccarlar, işçiler ve askerler; kâtipler ve idareciler için protokol (*adab*) ve davranış kılavuzlarının Farsça'dan Arapça'ya çevirisi işiyle meşgul oldular. Bu kılavuzlar devlet işlerinin nasıl yönetileceği, çeşitli devlet dairelerinin görevlerini nasıl yerine getireceği, yöneticiler huzurunda nasıl davranılacağı ve değişik konumlar için gereken nitelikler gibi hususlarda tavsiyeler içeriyordu. Bu tavsiyeler geçmişteki büyük İran hükümdarları hakkındaki menkıbe ve hikâyelerde yer almıştı.

Siyasal tavsiyeler teknik ve bilimsel bilgilerle birlikte geldi. İran; Hindistan ve Yunan medeniyetinin tıp, matematik ve astronomi gibi bilimlerdeki çalışmalarının önemli bir geçiş noktasıydı. Seyislik, silahların bakımı ve kullanımı üzerine çalışmalar, yönetim hakkındaki pratik bilgiler, tarım ve sulama gibi konulardaki çalışmalar Arapça'ya çevrildi. Ayrıca *Kelile ve Dimne*'nin fabl ları ve *Binbir Gece Masalları*'nın bazı hikâyeleri gibi temel edebî çalışmalar bu çeviriler içerisinde yer aldı.

Fars kültürü ve çevirileriyle olan bu sıkı ilgi İranlı kâtipler ve saray halkı ile bunların Arap meslektaşları arasında bir rekabete yol açtı. Fars kültürünün Arap kültürüne karşı üstünlüğünü göstermek ve Abbasî halifeliğinin resmi kültürünü etkilemek maksadıyla Şu'ubiye adında edebî bir akım oluştu. İranlılar, Arap-İslâm çevrelerinde egemen olan duygulardan çok değişik kavramlar geliştirdiler. İranlıların düşünceleri daha çok sultanın sonsuz ve kesin hâkimiyeti; onun Allah tarafından seçilmişliği ve devlet işlerinde olduğu kadar dinî meselelerde de söz sahibi olması gibi temaları işliyordu. Fars edebiyatı bunun yanı sıra, her bireyin -hükümdar, soylu, savaşçı, kâtip, din adamı, tüccar, işçi veya çiftçi olsun- belli bir yerinin olduğu bir toplum düzenini ileri sürüyordu. Yönetimin görevi her sınıfa münasip görev ve imtiyazları verip herkesin yerini korumaktı. Buna mukabil, Arap çevreleri, hükümdarın dinî meselelerdeki otoritesini inkâr etmeye meyilliydi ve onun

kendi başına bir kanun olduğu iddiasını reddediyorlardı. Araplar arasındaki hâkim duygu hâlâ yöneticinin toplum tarafından seçilen en iyi kişi olduğu ve onun hem topluma hem de dine karşı sorumlu olduğu yönündeydi. Arap-İslâm inanışı daha eşitlikçi ve daha az hiyerarşikti. Fars edebiyatında ayrıca İslâm dinine karşı da bir meydan okuma vardı. Müslüman olmakla beraber İranlı yöneticilerin çoğu hâlâ Zerdüştîliğe sempati besliyordu; diğerleri de Manici, gnostik ve hatta agnostik ve ateist kalmışlardı.

Arap alimleri bu İran kökenli düşüncelere karşı direndiler ve Fars edebiyatının geniş çaplı çalışmalarını kendi zemininde karşılamak üzere çaba sarf ettiler. Fars edebiyatına bir cevap olarak İslâm edebî kültürü kendi eski özünü koruyabilmek maksadıyla yani yönelimler içine girdi. Dokuzuncu yüzyılda Arap yazarlar Arap edebiyatı ile Fars edebiyatını senteze başladılar. İbn Kuteybe (828-889); yönetim, savaş, ilim, ıstırap çekme, aşk, dostluk ve kadınlar üzerina yazılmış eserleri derledi. Seçimlerini Arap edebiyatı tarzında yapmış ve Kur'an'dan, hadislerden ve ilk halifeler ve Arap İmparatorluğu tarihinden alıntılar yapmıştı. Fakat bunun yanı sıra İran elitlerinin ilgisini çekebilmek için Fars edeb kitaplarından, Hint hikâyelerinden, Aristo'nun felsefesinden yeterince iktibasta da bulunmuştu. Arap edebiyatının en iyi nesir yazarlarından birisi olarak nitelendirilen bir diğer dokuzuncu yüzyıl yazarı Cahiz (v. 869), Arap ve İran seçkinlerinin edebî ilgilerini birleştirdi. seleflerinin ansiklopedik eserlerinden hem Araplar hem de Arapça konuşan İranlılar için ortak bir kültür oluşturacak, herkesin hoşuna gidecek bir edebiyat biçimi sunmak maksadıyla bölümler seçti, derledi ve kitap haline getirdi. Farsça'dan yapılan tercümelerin akışı tarz, stil ve konu itibariyle İran izleri taşıyan, fakat Arap ve İslâmî düşüncelere sıkı sıkıya bağlı bir edebiyat biçimine doğru yönlendirildi. Arap yazarları böylece İran düşüncesinin kimi meyvelerini Müslümanlara sundular, fakat İslâm ve Arap değerleriyle çatışma içinde olan ögelere karşı bir set oluşturdular.

Tercüme hareketleri ve bunların Arapça'ya kaynaşması esna-

sında Fars mirasının unsurları, İslâm medeniyetinin tamamlayıcı bir parçasına dönüştü. İran'ın siyasî ve dinî düşünceleri İslâmî sentezin dışında hâlâ hayatiyetini koruyordu ve önemini yitirmemişti. İran'ın siyasî düşünceleri Ortadoğu yönetimlerinin pratiğine etkide bulunmayı sürdürdü. İran gnostisizmi sonraki İslâmî dinî gelişmelere ilham vererek geri döndü.

Helenizm

Fars edebiyatı Arap yazarları tarafından korunup özümsenirken, Yunan düşüncesinin mirası İslâm medeniyetinin oluşumunda daha karmaşık ve değişken bir role sahip oldu. Saray çevrelerinde bilinen Yunan kültürü, antik Yunanlıların düşüncesi değildi, İslâm öncesi yüzyıllarda Akdeniz dünyasında Yunanistan hakkında bilinenlerden ibaretti. İslâm dünyasındaki Grek düşüncesi geç dönem Roma İmparatorluğu içerisinde saklanan, anlaşılan ve yorumlanan Grek düşüncesiydi. Bu kültür muazzam değişikliklerle doluydu. Platon'un düşünceleri politik eserleri ve bazı diyalogları aracılığıyla temsil ediliyordu. Ayrıca Aristo'nun mantıkla ilgili ve bilimsel eserleri, ahlâk ve metafiziği biliniyordu. Bununla birlikte, Aristo ve Platon'a atfedilen eserlerin büyük çoğunluğu gerçekte bu iki düşünürün ölümünden sonraki asırlarda yazılmıştı ve ruhun selametine giden yolun öğretmenleri olarak yeni Platoncu terimlerle yeniden yorumlanmışlardı. Grek mirası bundan başka Galen'in bilimsel ve tıbbî düşüncelerini, Helen dünyasının sözde bilimi simyayı ve yeni Pisagorcuların ve Hermetiklerin yarımistik, yarı bilimsel düşüncelerini içeriyordu.

Yunan edebiyatının nesilden nesile geçmesi İslâm öncesi akademilerin hayatta kalmasına bağlıydı. Bu akademilerin en önemlileri Atina ve İskenderiye'de bulunanlardı. Fakat Roma İmparatorluğu'nun dördüncü ve beşinci yüzyıllarda Hıristiyanlaşmasıyla beraber putperest okulları dağıtıldı. Bunlar Ortadoğu'nun Hıristiyan fakat Romalı olmayan kısımlarında bir sığınak kurdular. Urfa ve Nusaybin'de Grek eserlerinin Süryanice'ye çevrilmesini himaye eden Nasturî kilisesi Atina Okulu'nun

imdadına yetişti. Altıncı yüzyılda bu okul İran'da bir Sasanî kraliyet şehri olan Cundişapur'a taşındı. Altıncı ve yedinci yüzyıllarda Cundişapur Okulu ve personelinin çoğu hâlâ Nasturi Hıristiyanları olmakla birlikte Yunan felsefî ve bilimsel çalışmaları İran ve Hindistan'ın dinî ve astrolojik kavramlarının etkisi altında gelişti. Bu okulun Bağdat'a taşınması Arap-Müslüman düşünürler üzerine doğrudan etki etmesinin başlangıcını işaret eder.

İskenderiye'deki Yunan düşüncesi de oluşan İslâm kültürünün ana akıntısına karıştı. İskenderiye Okulu Suriye'de Antakya'ya, sonra Horasan'da Merv'e ve Mezopotamya'da Harran'a taşındı. Bilginlerden bazıları Nasturî Hıristiyanlardandı, fakat Harran'dakiler putperesttiler. Dokuzuncu yüzyılın sonunda ve onuncu yüzyılın başlarında bu okul Mezopotamya'dan Bağdat'a taşındı. Böylece kilise ve kraliyetin himayesinde Yunan düşüncesi varlığını idame ettirdi ve Abbasîlerin Bağdat'ına geçti.

Helen düşüncesi ilkin kelâm meseleleriyle ilgilenen Müslümanların dikkatini çekti. Emevî halifelerinin hoşgörülü sarayında Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki münazaralar, Müslüman düşünürlere Greko-Hıristiyan veya Helenistik kavramları, rasyonel tartışma biçimlerini ve edebî yöntemleri öğretti. Şam'daki ilk karşılaşmaları Bağdat'taki bilimsel araştırmalar ve Süryanice ve Grekçe eserlerin Arapça'ya tercümesi takip etti. Beytül Hikme'de Süryanice ve Grekçe mantık, bilim ve teknik kitapları Arapça'ya çevrildi. Bunlar Aristo'nun mantık denemelerini ve Hipokrat ve Galen'in eserlerini içeriyordu. Beytül Hikme ayrıca bir rasathaneyi haizdi.

Dokuzuncu yüzyılın ortalarında Beytül Hikme'nin yerine Huneyn b. İshak yönetiminde bir mütercimler okulu geçti. Huneyn ve okulu Galen'in diğer bilimsel eserlerini ve Aristo ve Platon'un felsefî ve metafizik eserlerini çevirdiler. Mütercimlerin ürünleri olağanüstüydü ve editörler de gerçekçi ve güvenilir kitaplar hazırlamada mükemmelliğe ulaşmayı başardılar. Filolojik olarak ehliyetli editörlerden oluşan bu okul sayesinde İslâmî dönemde titiz ve incelikli felsefî çalışmaların ortaya çıkmasını sağlayan tercümeler ve eleştirel araştırma ruhu oluştu. Tercüme edilen eserler Müslüman ve Hıristiyan bilginler tara-

fından özetlenip şerh edildi. Ayrıca bu düşünceleri yaymak amacıyla konferanslar, risaleler ve yazılar kaleme alındı.

İslâm medeniyetinin gelişiminde Grek kültürünün etkisi çok büyüktür. Bu kültürün birçok unsuru değişik yollardan İslâm düşünce sistemine katıldı. Helen kültürünün en önemli etkisi felsefe alanındadır. Felsefe, çeşitli duruşlarla birlikte ortak bir söz dağarı ve mantığı, tabiat bilimini ve metafiziği içeren bir rasyonel araştırma programına katılımın bütünleştirdiği bir hareketti. İslâm devrindeki filozoflar, ayrıca Tanrı'nın doğası ve sıfatları, peygamberlik teorisi, etik ve felsefenin kitabî vahiyle ilişkileri gibi teolojik meselelerle de uğraştılar.

Bununla birlikte felsefe tarafsız bir analiz biçimi olmaktan çok kendi başına bir dindi. En büyük gayesi sırf entelektüel bilgi değil aynı zamanda insan ruhunun gelmiş olduğu ruhi evrene geri dönüşüydü. Felsefe öğretileri; yeniden dirilme ve bedenin cezalandırılması, dünyanın yaradılışı veya kıdem teorisi, Tanrı'nın tümel ve tikeller hakkındaki bilgisi gibi konularda İslâmî öğretilerden çok farklıydı. Bundan dolayı Helen felsefesi eksiksiz ve yanılgısız hakikatin bir kaynağı olarak Kur'an vahyine temelden bir meydan okumayı üstlenen metafizik gerçeklik, fiziksel dünya ve insan varlıkları üzerine rasyonel düşünmenin bir mirası konumunu temsil etti.

Bu meydan okumaya değişik cevaplar üretildi. Bu cevaplardan birisi felasife olarak adlandırılan Müslüman düşünürler grubunun felsefî öğretilerinin kabulüydü. İlk Müslüman uzmanlardan, dokuzuncu yüzyıl felsefecisi el-Kindî, dinî hakikati keşfetmenin yolu olarak Kur'an'ın önceliğine, inancın akla üstünlüğüne inandı. O, Kur'an öğretilerinin herhangi bir felsefî haklı çıkarıma ihtiyaç duymadığına inanıyordu. Ona göre her ne kadar akıl Kur'an ayetlerinin müphem bıraktığı alanlarda inancı belirginleştirip genişletebilirse de, yokluktan yaratma hususunda Aristo ve Platon'un yaklaşımlarını kabule hazır değildi. Kindî ilahî dünyanın bilinmesinde peygamberlerin filozoflara olan üstünlüğüne inanıyordu.

Bununla birlikte sonraki Müslüman filozoflar ilahî gerçekliğe ulaşabilmenin yolu olarak felsefeye öncelik verdiler ve İs-

lâm'ı bu felsefî gerçekliğin kabul edilebilir bir yakınlaştırmasından daha fazla olmayan bir şey olarak göz önünde tuttular. Fârâbî (v. 950) felsefenin anahatlarını genişçe kurdu ve onun İslâmî metinlerle olan ilişkisini tayin etti. Fârâbî bütün varlıkların ilk sebebi olan sonsuz ve hâkimiyeti sınırsız bir varlığa inanıyordu. Bu yüce varlık aynı zamanda manevî alemin yapısını oluşturan ve maddî aleme şekil veren akıllar olarak kavranabilecek bir dizi hiyerarşik südûr aracılığıyla dünya ile de alakalıydı. Art arda gelen bu akıl düzeyleri Allah ile maddî alem arasındaki irtibatı kuruyordu.

Fârâbî'nin insanlık durumu hakkındaki görüşleri mantıken onun kainat görüşü ile yakından ilgiliydi. İnsan varlığı diğer bütün yaratıklar gibi maddî alemde bir nesneyken aynı zamanda manevî âlemin akılları tarafından biçimlendirilmişti. İnsanda köklenen akıl melekesi manevî akılların bir karşılığıydı. O halde insanlığın yazgısı rasyonel zihni arındırmaya uğraşmak, aklı ve müdrikeyi kullanarak davranış ve duyguları, ruhu arındırmak ve neticede onu yüce yazgısına, yani manevî dünyanın bilgisine, temâşâsına ve onunla yeniden bütünleşmeye yöneltme amacıyla kullanmaktır.

Buna karşın Fârâbî için din, kitleler için hakikatin daha dolaylı, simgesel ve alt dereceden bir anlatımıdır. Peygamber'in tahayyülü bilgenin zekâsına nazaran daha alt derecededir. Fârâbî felsefeye atfettiği önemi İslâm dinî ile uzlaştırmak için İslâm'ın gerçek din olduğunu ve Hz. Muhammed'in de gerçeği normal insanlara uygun bir şekilde ifade eden bir peygamber olduğu kadar mükemmel bir bilge ve filozof olduğunu söyledi. Fârâbî ilgili olduğu kadarıyla Hz. Muhammed'i bir peygamber olarak değil, bir filozof olarak değerlendirdi. Bundan dolayı filozoflar gerçek anlamda İslâm ile Grek düşüncesini uzlaştıramadılar; bunun yerine Grek düşüncesini kabul etmelerini İslâmî terimlerle akılcılaştırmaya uğraştılar. Onların metafizik ve dinî mantaliteleri Kur'an geleneğinden çok Grek düşüncesinde temellenmişti. Onlar felsefeyi vahye dayanan fakat hakikatin bir alt derecesini teşkil eden İslâm'dan daha üstün bir yaklaşım olarak düşündüler.

Grek kültür mirasının diğer veçheleri ise kozmopolit kafa yapısına sahip aristokrasinin ilgi alanında kaldı ve İslâmî dinî ve kültürel eğilimlerin genel akışını pek etkilemedi. Müslümanların astronomi, matematik, zooloji, maden bilimi, meteoroloji alanında yapmış olduğu katkılar, Yunan, İran ve Hint'ten tevarüs edilen bilgilerin çok üstündeydi. İslâm doğa bilimleri doğrudan gözlem ve deney hususunda büyük başarı gösterdi. Bununla beraber fal, büyü gibi gizli bilimlerde daha çok dinî ve manevî bir düşünme biçimi hâkimdi. Simya, okültik fizik, optik ve gizli yeni Pisagorcu matematik bilimsel amaçlara değil bazı esoterik esinlenmelere tahsis ediliyordu. Mesela yeni Pisagorcu sayılar matematiksel kavramlar değil, bilim adamının ortaya çıkartmaya çalıştığı yüksek ve görünmez bir realitenin sembolleriydiler. Simyada amaç maddeleri başka biçimlere dönüştürmek değil, aynı zamanda maddenin maddî olmayan alemle irtibatını keşfetmekti. Kanuna itaat ve Kur'an'a bağlılıkla emreden İslâm'ın yerine, gizli ilimler, öte dünyanın bilgisine giden başka bir yol önerdiler. Bu biçimiyle Helenistik düşünce deneysel davranış ve pratik teknoloji geliştirmek yerine Tanrısal olmayan ruhânî ve dinî bir inanç şekli geliştirdi.

İran ve Yunan düşünceleri saray çevrelerinde önemli bir yer tutuyordu. Çünkü onlar kısmen İslâm'a uygun ama ayrıca eski dünyanın İslâmî olmayan kültür mirasından alınmış ve imparatorluk elitinin ahlâkî ve toplumsal üstünlüğünü ifadeye yarayan bir kendi kendini geliştirme düşüncesini takdim ettiler. Bu aristokratik ideal, saray eşrafına, idarecilere, halifenin hizmetkârlarına Allah'a inanmayı, dindarlığı, gelmekte olan hesap gününün şuuruna varmayı telkin ediyordu. Fakat bunun yanı sıra temiz, kendini yetiştirmiş, eğitimli ve bu dünyayla ilgili bir insan olmayı da öğütlüyordu. Bir aristokrat bütün bilimlerde, edebiyat, tarih, felsefe, ve din alanında bilgili olmalıydı. Tavırlarında nazik ve yumuşak, rütbe ve şeref kavramlarına karşı duyarlı olmak da elzemdi. Bir aristokrat aynı zamanda maliye, mektup yazımı, seyislik ve idarenin teknik konularından iyi anlamalıydı. Aristokratın yetiştirilmesi İslâmî

erdemleri kapsamakla birlikte bir aristokratın esas niteliği onu diğerlerinden ayıran ve iktidar talebini meşrulaştıran dünyevî işlerde edindiği erdemdi. Dolaylı olarak İran ve Yunan kültürlerinin gelişimi aristokratik üstünlük varsayımına dayalı heterojen elit bir tabaka için bir ortak kültüre delalet ediyordu

Bunun ötesinde saray edebiyatı İslâm öncesi imparatorluk ve hükümdarlık kavramlarını yaymaya yardımcı oluyordu. Arap edebiyatının din ile ilgili olmayan konularına, Fars edebiyatı ve Grek felsefe ve bilimine olan ilgi Halifelik idaresini meşrulaştırmak için kullanılabilecek bir kültürel mirasın uyumluluğuna işaret ediyordu. Halifeler Araplara yönelik olarak etnik siyasî liderlik kavramını, İranlılara yönelik olarak eski Ortadoğu krallarının mirasının devamını, Yunan kültürüne yönelik olarak da felsefî ve bilimsel bir formda evrenin düzeni kavramını imparatorluk idaresinin aşkın haklılaştırımı amacıyla kullandılar. Bütün bu unsurların himayesi, Müslüman bir hükümdar olmasına karşın halifenin, meşruiyetini eski Ortadoğu mirasına kadar uzanan gayriislâmî kültürel kavramlar çerçevesinde sağladığını ima ediyordu.

ALTINCI BÖLÜM

ŞEHİR İSLÂM'I: DİNÎ SEÇKİNLERİN İSLÂM'I

İlk İslâm medeniyetinin bir versiyonu hilafet saraylarında gelişirken diğer bir versiyonu da garnizon şehir ve kasabalarında yerleşmiş Araplar tarafından oluşturuluyordu. Baştan beri halifeler, kendilerini Hz. Peygamber'in dinî otoritesinin olduğu kadar siyasî liderliğinin de varisleri olarak addetmişlerdi; fakat hilafet rejiminin siyasîleşmesi onun dinî mükellefiyetleri ile siyasî işlevi arasında bir gerilime yol açtı. Abbasîleri iktidara getiren Şiiler, Hariciler ve Yemen Arapları dinî ilkeler adına Emevîler'e karşı çıkmışlardı. Ama güçlü bir devlet aygıtı teşkil eden Abbasîler de hükümdara uluhiyete yakın bir resmi sıfat bahşettiler. Bu da Şiî ayaklanmalarını kışkırttı ve hatta kendi izleyicilerinde de derin bir güvensizliğin oluşmasına sebebiyet verdi. Ayrıca her ne kadar devletin başında olsalar da halifeler ne Hz. Muhammed'in peygamberliğini tevarüs etmişler ne de dinî akide ve hukukun kaynağı sayılmışlardır. Onların fiili ve sembolik önderliklerinin özünde bir boşluk vardı, yani ne hilafet kurumu ne de halifenin kendisi Müslümanların dinî akide ve fiillerinin istinbat edildiği otoriteyi temsil ediyordu. Vahyolunmuş kitap, yani Kur'an halifenin otoritesinin haricinde bir yerde ve bütün Müslümanlar için en muteber kaynaktı.

Garnizon şehir toplumunun içinde halifeden özerk ve ayrı

bir dindar seçkin grubu oluştu. Bu şehirler, Arap ve Arap olmayan insanları, orta sınıf tüccarlarını, sanatçıları, müderrisleri ve alimleri yeni tanımlanan İslâmî kimlik potasında eritti. Bu insanlardan bir kısmının kökleri Arap bedevîliğine dayanıyordu; fakat bir yüzyıllık yerleşik düzene geçme çabalarından sonra bu kesim tamamen şehirlileşmişti. Diğerleri, Arapça konuşan ve hâkim elit sınıfın kabilevi, dinî ve edebî geleneği içinde erimiş olan Arap olmayanlar, sonradan Müslüman olanlar (mühtediler) ve Arapların himayesindeki kimselerdi. Bu vasatta bazıları kendilerini Kur'an'ı araştırmaya ve ibadete adadılar. Hilafet kurumunun dışında dolayısıyla kurumsal destekten yoksun kurra (Kur'an'ı usul ve kaidesine uygun biçimde okuyanlar), ulema ve mutasavvıfları içeren bu öğrenciler Kur'an'ın ve Peygamber öğretisinin koruyucuları oldular. Resmi olarak ümmetin lideri halife ve onun valileriydi, fakat gerçekte hiçbir resmî makama sahip olmayan bilgili ve imanlı kimseler, bilgileri ve akideye bağlılıkları sonucu bir itibar elde ettiler ve Müslümanlar tarafından İslâm'ın gerçek otoritesi olarak kabul edildiler. İslâm'a kendilerini adamış bu kişiler hayatlarını hadis (Peygamber'in söz ve fiilleri), fıkıh, kelâm ve tasavvuf konusunda çalışma yapmaya adadılar; böylece İslâm'ın mürit ve öğrenci kesimini oluşturdular. Müslümanlar ahlâkî eğitim ve dinî rehberlik için halifelerden çok onlara başvurdular. Böylece halifelikten bağımsız bir dinî otoritenin gelişimi İslâmî ümmet içinde "mezhep" yapılarının doğuşuyla eşlendi. Dinî ve toplumsal bir bakış açısıyla halife ve İslâm, birbirleriyle tamamen bütünleşmekten epey uzaktı.

Bağımsız din alimleri ve onların takipçileri birçok değişik bakış açısını temsil ettiler. Bazıları Halifeyi destekliyorlardı; diğerleri ona muhalifti. Bazıları esasen Kur'an'la ve onun tefsiriyle, hadislerin toplanması ve fıkıhın geliştirilmesiyle uğraşıyordu; diğerleri kendilerini kelâm ve tasavvufa adamışlardı. Şehirli İslâm kültürü bütün bu yönelimlerin birleşiminin bir ürünüydü. O, aynı zamanda bu yönelimlerin gerek kendi aralarında gerekse sarayın ve hilafetin İslâm anlayışlarına karşı sürdürülen bir mücadelenin bir sonucuydu.

Sünni Kitabîlik

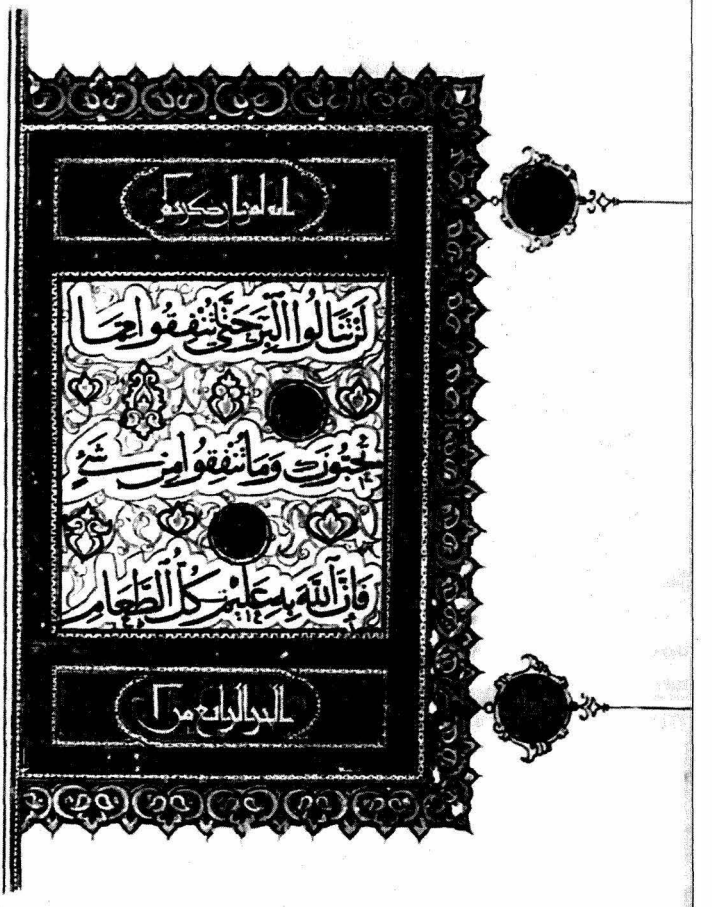
Kur'an Müslüman inancının temel dayanağıdır çünkü o İslâm dünya görüşünü yapılandırır. Müslümanlar Kur'an'a rehber ve yol gösterici kitap olarak inanırlar. Kur'an şöyle başlar:

> Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla,
>
> Hamd, alemlerin Rabbi, Rahman, Rahim, Din Günü'nün sahibi olan Allah'a mahsustur.
>
> Allah'ım! Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.
>
> Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiğin kimselerin; gazaba uğramayan, dalalete düşmeyenlerin yoluna eriştir.

Kur'anî rehberliğin merkezinde Tanrı'nın varlığının gerçekliği görüşü yer alır. Allah aşkın, bakî, eşi benzeri olmayan, irade ve eyleminde sınırsız, dünyanın ve bütün yaratılmışların kadir-i mutlak yaratıcısıdır. Kutsal kitapta vahyolunduğu gibi O, insanları dünyaya onun iradesini yerine getirmeleri için yerleştirmiştir. Allah insanları kıyamet günü yargılayacak ve onlara ya ebedî bir ödül ya da ebedî bir ceza verecektir. Öbür dünyanın gerçekliği, etkileri İslâm kültüründe hâlâ süren bir güç olarak veciz uhrevî (eskatalojik) simgelerle ifade edilir.

Uhrevî ve dinî görüş -Allah'ın iradesinin gerçekliği- insanoğlunun yeryüzündeki konumunu niteler. Kur'an Allah'a inanmayı ve onun iradesine boyun eğmeyi emreder. Kur'an insanları İslâm'a davet amacıyla gönderildiği için, onda inanmaya dönük güçlü çağrılar, öğütler, uyarılar, kanıtlar, hesap gününe ilişkin hatırlatmalar ve Allah'a hamd içeren dualar yer alır.

Bir rehber olarak Kur'an, Allah'ın iradesinin bir açılımıdır ve insana Allah, doğa ve tarih hakkında neye inanması gerektiğini öğretir. İnsanın ibadetler esnasında ve diğer Müslüman kardeşleri ile olan ilişkilerinde nelere dikkat etmesi ve nelerden sakınması gerektiğine dair kurallar koyar. O İslâm'ın temel inançlarını ve beş şartını şöyle belirtir: iman ikrarı, namaz, oruç, zekât ve hac. Kur'an evlilik, boşanma, miras ve ticaretle ilgili kuralları da düzenler. Ayrıca insana toplumsal, hukukî ve



Yaldızlı Kur'an'dan bir sayfa.

ibadetle ilgili sorumluluklarını telkin eden manevî hasletler sunar. Bu hasletler bizi yarattığı için Allah'a şükran, tevbe, dürüstlük, hesap günü korkusu, inanca bağlılık, ihlas ve doğruluğu içerir. Kur'an, ayrıca, kibir, gurur ve nankörlüğü doğru bulmaz. Bunun ötesinde bir insanın içinde bulunduğu manevî hal kesin olarak özeldir. Kur'an her insanı Allah'ın emirlerinin uygun bir biçimde yerine getirilmesi hususunda serbest bırakmıştır. Söz gelimi, gece namaz kılanları tarif eden emir bir kural olarak verilmemiş fakat bireysel hallerin namaza bağlılığını uyarlamak için izin olarak konulmuştur:

> Artık Kur'an'dan kolay geleni okuyun. Allah muhakkak bilmiştir ki, içinizden hasta(lanan)lar olacak, diğer bir kısmı Allah'ın fazlından (nasip) aramak üzere yer(yüzün)de yol tepecekler, başka bir takımı da Allah yolunda çarpışacaklardır. O halde ondan (Kur'an'dan size) kolay geleni okuyun.[1]

Kur'an'ın rehberliği açık olduğu için insanın sorumluluğunun sınırları bir problematik oluşturur. Ebedî ödülü kazanma ihtimali de kesin değildir. Kur'an'ın bazı bölümlerinde beşerî sorumluluğun tam ölçüsüne vurgu yapılır. Allah âdildir ve hesap gününde her amel ve niyeti ebedi ödül ve ceza terazisinde tartacaktır. Bununla birlikte diğer bölümler, Allah'ın kudretini, bütün olayları önceden tayin edişini ve insanın Allah karşısındaki acziyetini vurgular. Kur'an, değişik ağızlardan bu sorunu tartışır, zira hesap gününün problematikleri davete açıklık kadar insanlık durumunun da bir parçasıdır.

İlk müminler ve müfessirler için Kur'an sadece bir metin olmanın ötesindeydi. Alimler hayatını Kur'an'la şekillendirmek ve çağdaşlarına da bu Kutsal Kitap'ın özünü ve öğretilerini duyurmak için istekliydiler. Onlar, Kur'an'ın Müslümanın hareket biçimine, kişisel davranışlarına, ibadetlerine, aile ve ticaret meselelerine olduğu kadar, yöneticilerin seçimi, adalet ve vergi gibi siyasal problemlere de temel teşkil etmesini arzu ettiler.

---

1 A.J. Arberry, *The Koran Interpreted*, Londra, Allen and Unwin, 1955, I, s. 29; II, s. 309-10.

Kısacası onlar, bütün hayatlarını Kur'an'ın kalıbına dökmek istediler.

Kur'an'ın uygulanmasına dönük bu ilgi öncelikle tefsir denen yorum, katkı ve eleştiri bilimini doğurdu. Bunu Peygamber'in söz ve fiillerinin toplanması ve üzerlerinde çalışılması takip etti. Hz. Muhammed ne yaptı ve söylediyse dinî açıdan birincil derecede önemliydi, çünkü onun söz ve fiilleri Müslümanın hayatını nasıl düzenlemesi gerektiğini gösteren örneklerdi. Sözel gelenek yoluyla muhafaza edilen hadisler sekizinci yüzyıldan itibaren toplanmaya başlandı ve dokuzuncu yüzyılda Kur'an'ın yanında kuvvetli bir ölçü olarak ortaya çıktı.

Klasik el kitaplarında ve derlemelerde hadisler, konular dikkate alınarak düzenlendi. *Sahih-i Buhari*'de hadisler şu başlıklar altında düzenlendi: İman, taharet, namaz, zekât, oruç, hac, ticaret, miras, vasiyetler, yemin ve adaklar, suçlar, cinayetler, hukuki işlemler, savaş, avlanma ve içki. Her bölümde Hz. Peygamber'in bu meseleleri nasıl ele aldığına dair kısa anlatımlar vardır.

TABLO 3
İlk Fıkıh Mezhepleri

Kurucusu	*Bölge (yer)*	*Mezhep*
Evzai (ö. 744)	Suriye	Evzaî
Ebu Hanife (ö.767)	Irak	Hanefî
Malik bin Enes (ö. 795)	Medine	Malikî
Şafiî (ö. 820)	Mısır	Şafiî
İbn Hanbel (ö. 855)	Irak	Hanbelî
Davud b. Halef (ö. 883)	Irak	Zahirî

Not: Halen yaşayan dört mezhep: Hanefî, Malikî, Şafiî, Hanbelî

Hadisler Müslümanlar tarafından Kur'an ile yakın ilişkili olarak ele alınır. Onlar Kur'anî rehberliğin sınırlarını genişletir, onu açıklar ve tamamlar. Ayrıca onlar buyurgan olmaktan çok yoruma açık metinlerdir. Hadislerde ele alınan meselelerin boyutları o kadar geniştir ki, bir Müslümanın inanması ve yapması gereken her konuda kafasını karıştıracak derecede hadis vardır. Yerine getirilen, tartışılan ve anlaşılmayan hükümler arasında sonu gelmeyen bir gerginlik mevcuttur.

Hayatı dinin yoğurduğu bir kalıba dökme isteği İslâm hukukunun gelişmesine yol açtı. Şeriat, Allah'ın kelâmını tam anlamıyla ifade etmiyordu, fakat Müslümanlar tarafından hadis ve Kur'an öğretilerinin ilahî bir biçimde ilham olunmuş şekli olarak kabul edildi. İslâm hukukunun kökleri yedinci yüzyılda egemen ve alimlerin mevcut hukukî uygulamayı yenilemek ve onu İslâmî standartlara uydurmak çabalarına dayanır. Bu dinî görev tek bir grup tarafından değil; Basra, Kûfe, Suriye, Medine ve Mekke'de birer "hukuk okulu" (fıkıh mezhebi) kurmuş insanlar tarafından yerine getirildi.

Aile, ticaret ve ceza hukuku uygulamalarıyla başlayarak idari düzenlemeler, Sasanî, Bizans ve Yunanlıların popüler kaideleri, ortodoks kilisesinin kuralları, Yahudilerin ve eski Babil'in hukuku Talmud ele alınarak, alimler tarafından Allah'ın iradesiyle, yani İslâm'la uygun hale getirilmeye çalışıldı. Alimlerin müzakereleri sonucunda donuk bir hukuktan çok ahlâkî, manevî ve teolojik hükümlerle dokunmuş istidlâlî bir kurallar demeti ortaya çıktı.

İslâm hukuku üç temel kategoriye bölündü: İbadat (ritüel düzenlemeler), muamelât (toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallar) ve imamet (toplumsal örgütlenme teorisi). Bu kategoriler altında hukuk (fıkıh); namaz, zekât, oruç, evlilik sorunları, boşanma, kölelik, ortaklık, borçlar, vasiyetler ve diğer toplumsal ve hukuki problemlerle uğraştı. Bütün bu meselelerde İslâmî olmayan hukuk ve gelenek, İslâmî prensiplerle uzlaştırıldı. Böylece şeriata son şeklini veren, İslâm inancına uygun hale getirilmiş adet ve geleneklerdi.

Hadis ve şeriat Allah'ın iradesini tanımlayan farklı yaklaşımları temsil ettikleri halde tarihte birbirleriyle sıkı ilişkiler içinde geliştiler. Sekizinci yüzyılın sonuna doğru hukukla uğraşan fakihlerin çalışmaları muhaddislerin hücumuna maruz kaldı. Genellikle değişik hukuk okullarının azınlıktaki üyeleri olan muhaddisler, dinî açıdan geçerli hükümlerin sadece ve doğrudan hadislerden çıkarılabileceği inancını taşıyorlardı. Onlara göre hadisler en az imanın kaynağı olan vahyolunmuş Kur'an kadar değerliydi. Fakihler ve muhaddisler arasındaki ayrılıklar,

özel meselelerin ve şer'i hükümlerin kaynakları konusundaydı. Fakihlerin çoğu ekollerinin geleneklerine ve önemli ölçüde kişisel içtihatlarına güveniyorlardı. Muhaddisler ise ahlâkî ve fıkhî bir kuralın kaynağının Kur'an ya da hadisten başka bir şey olabileceğini düşünemiyorlardı. Dolayısıyla onlar karşıtlarının keyfî ve şahsî düşüncelerine karşı çıktılar.

Kaçınılmaz olarak muhaddislerin konumu epey kuvvet kazandı. Peygamber'in görüşlerinin fakihlerin şahsî düşüncelerinden daha üstün sayılmasının mantığı kolay kolay çürütülemezdi. Bununla birlikte yorum yanlıları henüz teslim olma aşamasında değillerdi ve konumlarını zayıf hadislere karşı savundular. Neticede fakih Şafiî (767- 820) geçici bir anlaşma zemini buldu. Hadisin üstün otoritesini kabul etti, fakat hangi hadisin sahih, hangisinin zayıf hadis olduğunun yalnızca *icmâ* (alimlerin görüş birliği) ile belirlenmesi gerektiğini ileri sürerek hadisleri kontrol etmeye çalıştı. Muhaddisler fakihleri, hadisleri hukukun esas kaynağı olduğunu kabul etmeye ve ilk hukuki doktrinlerden bazılarını değiştirmeye zorladılarsa da, fakihler Şafiî'nin önderliğinde kendi geleneksel muhakeme ve tartışma yöntemleriyle hadisleri uzlaştırdılar.

Buna karşılık muhaddisler de fakihlerin hadislerin güvenilirliği hususundaki eleştirilerini göz ardı edemediler. Tartışmanın baskısıyla hadis taraftarları hadislerin doğruluğunu garanti altına almak amacıyla kendi eleştiri mekanizmalarını geliştirdiler. Eski otoritelerin yeni düşüncelerden daha değerli olduğu geleneksel zihniyetteki bir toplumda metne ait hiçbir eleştiri ya da benzer bir doğrulama girişimi başarılı olamazdı. O halde güvenilir bir kişiden duyduğu hadisi kendisi de güvenilir olan bir kişi rivayet etmeliydi. Esasen bu da basitçe ve açıkça ispat edilebilir bir keyfiyet olmalıydı. *İsnâd* diye adlandırılan râvî zinciri, hadislerin güvenilirliğinin teminatı olarak kurumsallaştırıldı. Hadis ilminin savunusu dış kaynakların takdir ve eleştirisine başvurulmadan son noktasına kadar geliştirilmeliydi. Bu yüzden muhaddisler sadece Hz. Peygamber tarafından söylendiğine emin oldukları sözlere güvendiler.

Dokuzuncu yüzyılın ortalarında muhaddislerin ve fakihle-

rin yaklaşımları uzlaştırıldı. Bu uzun mücadelenin sonucu, müphem bir biçimde tanımlanabilen iki dinî yönelişi almak ve aralarındaki zımnî çatışmaları zorlayarak fıkhı, Kur'an, hadis, ve alimlerin icmâı ve kıyasa dayalı bir din kodu olarak işlemek ve sistemleştirmek ve dolayısıyla bir çeşit dışsal eleştiriyle hadislerin sıhhatini sağlamak oldu. Bu uzun tartışma hadis ve fıkıh ayrımını inceltirken Müslümanları da her iki dinsel deyimler külliyatının İslâm'ın kaynakları olduğuna ikna etti.

Fakat bu uzlaşmanın içinde hâlâ gerçek bir dinî hayatın nasıl olacağına dair bir anlaşmazlık saklıydı. Hadis taraftarları İslâm'ı tamamen vahiy mahsülü, Hz. Muhammed'in sözlerinin Allah'ın rehberliğinin dolaylı ifadesi olarak kabulü ve Allah'ın iradesine boyun eğme dinî olarak algıladılar. İcmâyı ve kişinin muhakemesini hukukun esası olarak görenler, İslâm'ın Kur'an temeline oturduğunu, fakat yeni ve değişen durumlar karşısında hükümlerin nasıl uygulanacağının icmâyla ve içtihatla kararlaştırılması gerektiğini savunuyorlardı. Kur'an'da belirtildiği üzere İslâm'ın Allah'ın iradesiyle uyum içinde yaşanan ve dinî açıdan kutsallaştırılmış bir hayat tarzı oluşu, vahiy ile insan aklı; imanın gerekliliklerivle aklın kullanımı ve Allah'ın iradesine boyun eğişle insanın özgürlüğü arasında büyük bir uyuşmazlık getirdi. Kur'an ve hadiste ortaya konulan zahirî hayat batinî düzlemde çok değişik biçimlere yol açtı.

Kelâm

Diğer Sünnî Müslümanlar dikkatlerini İslâm'ın entelektüel ve manevî boyutları üzerinde yoğunlaştırdılar ve kelâm ile ilgilendiler. Kelâmî problemler ilk kez siyasal tartışmalar yüzünden ortaya çıktı. Haricîler "bir günahkâr halife olamaz" diyerek Hz. Ali'nin halifeliğine karşı çıktılar. Onlara göre gerçek Müslümanlar sadece günah işlemeyenlerdi. Bununla birlikte Muaviye taraftarları halifenin dinî kişisel özelliklerini tartışma ortamına getirmek istemediler ve İslâm'ı kabul etmiş her insanın *ipso facto* gerçek bir Müslüman olduğunu savundular. Politik bakımdan tarafsız kalan Mutezile ise günahkârların ne

gerçek Müslüman ne de kafir olmayıp bunların arasında bir yerde olduğunu ve İslâm cemaati içerisinde yer almaya devam ettiklerini iddia etti. Mürcie adı verilen diğer tarafsızlar gerçek teolojik problemi su yüzüne çıkardılar. Onlara göre ne iyi ne de kötü amel insanı gerçek mümin yapıyordu, aslolan iman ve niyetti. Dolayısıyla Mürcie iman ve amel problemini gündeme getirdi.

Haricîler aynı zamanda özgür irade ve kader meselelerini de ele aldılar. Problem "çocuklar doğuştan mı Müslümandırlar, yoksa toplum içinde bunu kendileri mi seçmelidirler?" sorusu eşliğinde ortaya çıktı. Haricîler seçim tarafını tuttular. Bu tercihleri onların sadece günahsız bir insanın gerçek Müslüman olabileceği, her insanın bir seçim hakkına sahip olduğu ve bu seçiminden de sorumlu olacağı şeklindeki inançlarıyla uyuşmaktaydı. Mürcie ve Mutezile de özgür iradeye inanmak hususunda birbirleriyle mutabıktılar. Bu düşünceler ortaya atıldığı zaman bazı ileri görüşlü kelâmcılar tarafından benimsendi. Ayrıca özgür irade ve kader sorunu Allah'ın sıfatları hususunda yeni meseleler doğurdu. "Kudretullah" ve "Marifetullah" gibi Kur'anî kavramlardan anlaşılması gereken neydi? Sıfatlar sorunu daha sonraları Allah'ın birliğinin sorgulanmasına yol açtı.

Arap-Müslüman çevrelerde ortaya çıkan problemler yine de Arap-Müslüman kavramlarının sözdağarı içinde bütünüyle çözülemedi. Amele karşı imanın üstünlüğünü, özgür irade ve kader meselesini veya Allah'ın keyfiyeti ve onun birbirine zıt gibi görünen sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiğini tartışan dindar Müslümanlar, Yunan filozoflarının ve Hıristiyan ilahiyatçıların daha önce bir muhakeme yöntemi geliştirmiş olduklarını ve Müslüman düşünürlerin de bunu kullanarak kendi kavramlarını geliştirebileceklerini keşfettiler. Müslümanları bu yönteme aşina kılanlar sonradan Müslüman olan kimselerdi. Şam'daki Müslüman ve Hıristiyanlar arasındaki tartışmalar, Emevî halifeliğinin çok dinli ve hoşgörülü saray yapısı, Grekçe ve Süryanî literatürün Arapça'ya tercüme edilmesi, Müslüman düşünürleri Grekçe tabirleri ve Greko-Hıristiyan akıl yürütme şekillerini benimsemeye sevk etti. Böylece kelâm kıs-

men şehirli İslâm'ın kısmen de sarayın felsefî ve dinî yaklaşımlarının ortak bir ürünü oldu.

Kelâm alanında Yunan diyalektiğiyle en çok ilgilenen kesim Mutezile idi. Tartışmanın başlarında Hıristiyan teslisi Manici düalizm, putperest materyalizmi ile ve hatta Müslümanlar arasında çok yaygın olan antropomorfik kavramlarla mücadele eden Mutezile, Allah'ın birliği ve aşkınlığı (münezzehliği) düşüncesini korudu. Tek ve noksan sıfatlardan münezzeh bir Allah'ın varlığını savundu. Bu tanımla Allah, hiçbir yaratılmışa, hiçbir insana benzemiyor ve cüzlere ayrılamıyordu. Mutezile tarafından benimsenen Aristo terminolojisine göre Allah'ın özü onun varoluşuydu.

Diğer Mutezilî öğretiler de Allah'ın birliği ve tenzihi anlayışının bir ürünüydü. Sözgelimi, İsa'nın, logosun, Allah'ın kelimesinin, Allah'ın özünün bir parçası olarak ondan neşet ettiği ve onunla beraber ebedî olduğu yolundaki Ortodoks-Hıristiyan görüşünün aksine Mutezile Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia etti. Mutezile Müslüman logosu olan Kur'an'ın Allah'ın bir parçası veya bizatihi kutsal olduğu düşüncesini reddetti; onun Allah tarafından Hz. Muhammed'e vahyolunmuş ve yaratılmış olduğunda ısrar etti. Diğer Müslümanlar bu görüşü kabul etmeyi reddettiler ve mesele kelâmın ve Abbasî hilafetinin dinî siyasetinin en önemli sorunu haline geldi.

Mutezile Allah'ın birliği ve tenzihi tasavvurunun bir sonucu da insanın ahlâkî özgürlüğü ve sorumluluğu öğretisiydi: İnsanlar kendi fiillerini kendileri seçerler. Fiiller yaratılmış ve Allah tarafından kararlaştırılmış değildir. Bu görüşle Mutezile, amelleri yüzünden Allah'ın insanları haklı bir biçimde cezalandırıp ödüllendirdiğini iddia ederek Allah'ın adaleti düşüncesini ortaya attı. Bununla beraber Allah'ın fazileti ve iyiliğini savundu. Onlara göre fiillerin yaratıcısı Allah değil insanlardı. Eğer insan fiillerinde serbest olmazsa, onlara göre, kötülüklerin müsebbibi Allah olacaktı.

Grek düşüncesinin çerçevesi içinde sunulsa da Mutezile'nin başlıca prensipleri büyük ölçüde İslâm'dan mülhemdi. Her ne kadar diğer Müslümanlar karşı çıksa da, Allah'ın birliği ve insa-

nın sorumluluğu hususundaki vurguları İslâm'ın esası gibi görünüyordu. Bununla beraber Mutezile, İslâm inancının sınırlarını aşarak Aristoteles'in, Demokritos'un, Empedokles'in ve diğer Yunan filozoflarının öğretilerine dayanan ve Yunan düşüncesini temel alan bir metafizik, evrenin kökeni teorisi, yaratılmış şeylerin fiziği ve bir insan psikolojisi geliştirdi. Onların felsefesinin en önemli noktası Allah'ın varlığının, evrenin ve insanın tabiatının rasyonel olarak düzenlenmesinin ve bunların insan aklınca bilinmesinin mümkün olduğu inancıydı. Allah özüyle tanımlanıyordu, ki bu da akıldı. Onlara göre dünya yaratıldıktan sonra Allah'tan bağımsızdı ve O'nun tarafından değiştirilemezdi. Dünya kendi rasyonel kurallarına göre işliyordu. Keza, ahlâkî meselelerde, iyilik ve kötülük (hayır ve şer) içkin bir değere sahiptir. Onlar tanrısal iradeye bağlı olmayıp O'nun tarafından değiştirilemez de. Allah'ın adaleti hayır ve şer yasalarıyla sınırlıdır. Her ne kadar herkes tarafından kabul görmese de, Mutezilî inancın doğal bir neticesi vahyin ikinci derecede önemli olduğu ve onun aklın öğretilerini ya detaylandırdığı ya da bunları vurguladığıdır. Vahiy detaylar sağlayabilir ve aklı tamamlayıp sağlamlaştırabilirdi; fakat gerçeği, bilinmeyeni, bilinemeyeni veya akılla çelişen zıtlıkları gösteremezdi.

Mutezile Allah'ın vahdetini savunarak ve insanın hür iradesi ve sorumluluğunu açıklığa kavuşturarak İslâm'a hayli hizmet etmesine karşın, felsefesi Yunan düşüncesinin etkisi altında gelişti ve Allah'ın sıfatları ve yaratışı hakkında Müslüman-Arap çevrelerde hâkim olan düşünce ve inançları saptırdı. Diğer Müslümanlar için akıl değil, Hz. Muhammed ve Allah İslâmî deneyimlerin merkezini teşkil ediyordu. Kur'an insan üzerinde Allah'ın iradesini vurguluyor ve Allah'ın insanlara yüklediği görevleri içeriyordu. Hz. Muhammed ise son vahyi getiren Allah'ın son elçisiydi. Müslümanların çoğunluğuna göre insan Allah'a boyun eğmeli ve ondan daha geniş ilim sahibi olduğunu iddia etmemeliydi. Fakihleri hukukî problemleri çözmek için kendi muhakemelerini kullanmaları yüzünden çeşitli defalar eleştiren muhaddisler özellikle Müslüman kelâmcılara da dinî meseleleri tartışırken aklı kullandıkları için pek iyi gözle

bakmıyorlardı. Hadis alimleri, herhangi bir Yunan akıl yürütme yöntemini kullanmayı ve bunu yerleştirmeyi hiçbir şekilde uzlaşmaksızın reddettiler. Aklın dinde hiçbir yeri yoktu; hadisler Allah'ın iradesini temsil ediyordu ve sorgulanamazdı. Onlar, Allah'a ve onun vahyettiklerine tam ve kayıtsız şartsız bağlılıkla bağdaşmayacağını ileri sürerek Yunan düşüncesinin baştan çıkarıcı (siren) şarkılarını reddettiler.

Böylece hadis alimleri Mutezile'nin tevhid anlayışına karşı çıktılar. Muhaddisler, Mutezile tarafından bağımsızlığı inkâr edilen Allah'ın sıfatlarının mevcut olması gerektiğini, çünkü bunların Kur'an'da geçtiğini ısrarla iddia ettiler. "Onları inkâr etmek ya da başka bir şeyle açıklamak Allah'ın kendi zatını yaralamak, eksiltmek olur" dediler. Mutezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu iddiasını da reddederek onun yaratılmadığını ve böyle inanmanın imanın temel prensiplerinden biri olduğunu ve nihayet Kur'an'ın bütün insan aklı ve bilgisinden üstün olduğunu savundular. Netice itibariyle, insanın fiillerinin Allah tarafından önceden tayin ve takdir edildiğini, insanın bunda hiçbir etkisinin olmadığını ileri sürdüler. Hadis alimlerine göre Allah'ın esas sıfatları onun rasyonelliği ve adaleti değil, bilakis mutlak kudreti ve kavramaktan aciz olduğumuz irade-i külliyesiydi.

Böylece dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde kelâmda iki temel görüş ortaya çıktı. İlki, insanın evreni idrakinde Allah'ın zatında ve insan fiillerinin idaresinde düzenleyici ilke olarak aklın merkezîliğini vurgulayan rasyonalist yönelimli gruptu. Bu rasyonalist konum sonuç olarak hem özgür irade hem de ahlâkî seçimlerden dolayı bireysel sorumluluk inancını getiriyordu. Karşıt konum ilahî varlığın kudretini ve idrak edilemezliğini vurguluyordu. Bu ilahi varlık kendini Kur'an yoluyla tanıtmıştı ve ancak Kur'an yoluyla bilinebilirdi. Bu görüş dinî ve ahlâkî fiillerin seçiminde aklın kullanımını reddetti. İnsanın bütün fiilleri, özgür irade ve kararın bağımsız uygulaması olmaktan çok tamamıyla yaratıcının kudretinin bir eseriydi.

Mutezilî rasyonalizmin aşırılıklarından hoşnutsuz olan, ancak muhaddislerin kısıtlayıcı literalizminden de sıkılan dokuzuncu ve onuncu yüzyıl İslâm kelâmcıları bazı kelâmî mesele-

lerde akıl yürütmenin yerini muhafaza eden, fakat hadislerin önemine yapılan vurguyla bir orta yol bulmaya uğraştılar. Çeşitli uzlaşma şekilleri önerildi, ancak kelâm tarihinde bunlardan en önemlisi Eş'arî (ö. 935)'ninkidir.

Öğreti meselelerinde Eş'arî muhaddislerin görüşlerini benimsedi, ancak Mutezilî akıl yürütmenin yüksek standartlarıyla buluşturabilmek için bu görüşleri inceltti. Söz gelimi Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinde Eş'arî onun mahlûk olmadığını savundu. Fakat öz ile varoluş arasında felsefî bir ayırım gözeterek Kur'an'ın herhangi bir kopyasının yaratılmışlığını ileri sürdü. Özgür irade meselesinde Eş'arî insanın bütün fiillerinin Allah tarafından tayin ve takdir edildiğini fakat kesb (elde etme) yoluyla insanın onlarda belli bir sorumluluğunun olduğunu ifade etti. Allah insan eylemlerinin aşkın yazarıdır, ancak insan bu eylemlerde ya onların katılımcısı ya da onlara aracıdır.

Böylece Eş'arî ilahî vahyin önemini, insanın özgür irade ve aklî melekelerinin aczini vurgulayan kelâmî bir bakış açısıyla savundu. Bununla birlikte, bu düşünceleri iyi bir biçimde savunabilmek ve kelâmî itirazlardan kaçmak yerine onlara cevap verebilmek için rasyonel teknikleri uyarladı. Konumunu savunabilmek için Yunan kavramlarını kullandı. Her ne kadar Allah'ın ve evrenin mahiyetini kavramak hususunda bir anahtar olarak rasyonel metafiziği reddetse ve vahyin önceliğini inşa etse de Eş'arî'ye göre akıl Kur'an ve hadiste yapılanan anlamları telaffuz edebilir. Ayrıca akıl dinî hakikati savunabilir, muhaliflere karşı onu koruyabilir ve diğerlerini onun geçerliliği noktasında ikna edebilirdi. Kelâm kendi başına gerçekleri keşfedemez, ancak rasyonel idrak sayesinde Allah'a imanı, O'nun vahiyle kastettiklerini ve Kur'an ve hadiste belirtildiği üzere ona itaati açıklayıp kuvvetlendirebilirdi.

Mistikler ve Tasavvuf

Fıkıh, hadis ve kelâm alimlerinin yanı sıra zahid ve mistikler de dinsel tatmini arayışın başka bir biçimi olarak karşımıza çıkarlar. Fakih ve kelâmcılar Allah'ın gündelik hayatı tanzim et-

mek için vazettiği kuralları bulmak ve bunları rasyonel bir biçimde kavramak üzerinde yoğunlaşmışken mistikler Allah'ın gerçekliğine aracısız ve şahsi tecrübelerle ulaşmaya çaba sarf ettiler. Mutasavvıflar hayatlarını tanzim etmeye, düşünce ve duygularını yönlendirmeye ve başka türlü ulaşılamaz ve aşkın varlık olarak sunulan Allah'ın varlığını doğrudan tecrübe etmeye yarayacak bir dil geliştirdiler. Bu teşebbüste dil çok önemliydi, çünkü ancak uygun bir dil bireyin ruhunu bütünleştirebilir, beşerî ve tanrısal söylemler arasındaki engeli aşabilir ve mistiğe tecrübe etmeye uğraştığı gerçekliği sembolize edebilme kudreti verebilirdi. Dinî bir anlatımla bu çaba, ilahî varlıkla bütünleşme arayışıydı. Hümanist bir anlatımla ise bölünmüş benliğin üstesinden gelmek, hayatta yaşanması gereken hakikatleri realize etmek ve varlığın bütünlüğüne erişmek için sarf edilen çabaydı.

İslâmî tasavvufun kökeni Hz. Peygamber'in, ashabın ve tabiînin dinî uygulamalarına ve manevî amaçlarına dayanır. Müslüman-Arap seçkinler fethe ve imparatorluğa angaje olmuşken diğer Müslümanlar dünya hayatının değerini sorguluyorlardı. Onlar bekârlığın evliliğe, fakirliğin zenginliğe ve inzivaya çekilmenin aktif katılıma karşı değerini tartışıyorlardı. Bunlardan çoğu, Kur'an'ın ezberlenmesini, hadis ve fıkha bağlılığı ve onların öğretilerinin günlük hayata uygulanmasını vurgulayan bir dindarlığı seçtiler. Diğerleri uç bir zühdü (asceticizm) tercih ettiler. Bu dünyadan el etek çektiklerini ilan edip kendilerini dine adadılar. Bazıları için bunun anlamı azami fakirlik ve münzevilik, küçük büyük bütün günahlara karşı devamlı teyakkuz, hesap günü korkusu ve gerçek inananlara vaat edilen cennet için çaba harcamaktı. Onların hayatı gaflet kaygısıyla, günaha teşvik edici şey ya da günah korkusuyla, kederle ve hüzünle işaretlendi. Günahları ve bu günahların getireceği ceza, ayrıca bu dünyanın kötü ahvali için gözyaşı döktüler. İyi bir Müslüman için doğru bir hayatın; alçak gönüllülük, teslimiyet ve fakirlik olduğunu ileri sürdüler -ki, bunu da en iyi ifade eden şey kahkaha değil gözyaşıydı. Bu sükûnet her şeyden üstündü. Ancak bu sükûnet için de bir kişi Allah'ı hatırla-

mak için kendini yoğunlaştırabilir ve hesap gününü bekleyebilirdi. Bununla birlikte diğerlerine göre günahlardan arınma daha ölçülü bir münzevilik ve nefsin isteklerinin dizginlenmesi demekti. Ötekiler için ise riyazet hâlâ dünyevî şeylere karşı ilgisizlik, dünyaya bağlanmamak ve cismanî arzulardan feragat anlamına geliyordu. Kur'anî öğretiler doğrultusunda fazilet, günahlardan kaçınma ve Allah'ı arzulama *zühd* kelimesiyle ifade edildi. Dindarlığın bu şekli, Hz. Muhammed'in görüşüne benzer bir biçimde, Doğu Hıristiyan ruhanîliğini çağrıştırır.

Hasan el-Basrî (v. 728) İslâm tarihinde dünyada asketik bağlılığın önemli bir örneği olarak görülür. Hasan el-Basrî kendi acziyeti için gözyaşı döküp ölümden, hesap gününden ve cehennem ateşinden korkarken; aynı zamanda, Kur'an'ın emirlerine uyulmasını ve asketik kısıtlamalar ve bağlılıklarla takviye edilmiş dinin kurallarının sıkı bir uygulamasını öğütledi. Ayrıca onun, bu dünyanın imtihan ve felaketlerin sabırlı bir şekilde kabulü; Allah'ın iradesine boyun eğişi ve hesap günü korkusunu sürekli kalbinde taşıması da eş değerde önemlidir. Hasan el-Basrî'ye göre doğru hareket ve tutumların kazanılması insanın sorumluluğundaydı. Bir taraftan Allah'ın bütün meselelerdeki takdir, tayin ve rehberliğini kabul ederken diğer yandan tasavvufî bir terim olan *rıza* yoluyla Allah'ın kudretini ve insanın sorumluluğunu uzlaştırmaya çalışıyordu. Rıza yoluyla ruh, Allah'ın iradesiyle âhenk içinde oluyor ve böylece her şeyi tayin eden Allah'ın kudretiyle seçme özgürlüğü uzlaştırılıyordu.

Bundan başka, Hasan el-Basrî'ye göre ahlâkî sorumluluk, bireysel hayattan çıkıp toplumsal hayatı da kapsamaktaydı. O, cephelerde İslâm'ı yaymak için savaşu ve Basra'da kamu görevleri aldı. Kendini cihata, öğretmeye, vaaza ve ibadete adayarak aktif bir hayat yaşadı. Ona göre yöneticilere ahlâkî tavsiyeler vermek ve sıradan Müslümanlara Allah'a karşı yükümlülüklerini bildirmek iyi bir Müslümanın sorumluluğuydu. Bununla birlikte Hasan şiddete de karşıydı. Yöneticiler adil olmadığında bile doğru hareket şiddetli bir başkaldırı değil, ahlâkî bir öğüttü. Ona göre bireysel feragat ve nefsi dizginleme, siyasal işlerdeki ahlâkî davranışın ve sorumluluğun temeliydi. Di-

nî içgörü siyasal davranışın esasıydı. Paradoksal olarak dünyadan feragat bir bütün olarak hem birey hem de toplum için şeriatın fiîlî bir gerçekleştirimini sunuyordu.

Bu erken zühd tutumlarında beliren tasavvuf ya da İslâm mistisizmi, psikolojik, duygusal ve dinî bir şuuru da üretti. Kur'an'ın ezberden okunması, zikir (Allah'ın hatırlanması ve isimlerinin tekrar edilmesi), münacaatlar ve tefekkür, günaha teşvik edici şeyleri kontrol altına almak ve nefsin arzularını bastırmak için yapılan mücadeleyle birleştirildi. Böylece insanın nefsini terbiye edebileceği ve onu hesap gününe hazırlayacağı düşünüldü. Kur'an, mutasavvıflara amaçları için gerekli ilhamı, rehberliği ve tabirleri sağladı. Mukatil b. Süleyman (v. 767), yorumcuyu Kur'an'ın zahirî manasını aşıp batınî manasına vardıracak bir tefsir yöntemi geliştirdi. Mukatil'e göre Kur'an'ın her ayetinde bir lafzî, bir tarihî, bir de mecazî anlam vardı. Bunlar birleştirildiğinde metin lafızdan kurtuluyor ve mistik bir görüşü mümkün kılıyordu. Cafer el- Sadık'a göre ise Kur'an, insanlara dört mana derecesinden hitap ediyordu. Bunlar gerekli manevî tecrübesi olan, kemâle ermiş kimseler tarafından anlaşılabilirdi. Bu dereceler: *İbarât*; yani Kur'an'ın zahiri ibareleri, *İşarât*; yani nesnelerin ötesini ima, *latife*; yani Kur'an'ın esrarlı meyvesi ve son olarak *hakikat*; yani Kur'an'ın gerçeğiydi.

Mistikler yeni bir düzeye Kur'an'ın söz dağarını doğrudan yorumlayarak değil manevî tecrübelerinde ve Allah'a ulaşma çabalarındaki aşamaları ifade etmelerine yarayan kendilerine ait bir dil geliştirince ulaşıldı. Şekik el-Belhî (v. 810) dört dereceden bahseden ilk Sûfî yazarlardan birisidir. Bu derecelerden ilki zühddür, yani nefsanî arzulardan feragat; ikincisi, Allah korkusu ve devamlı bir teslimiyet; üçüncüsü, cennet özlemi; dördüncüsü, Allah aşkıydı. Ulaşılan her derece kısmen insan çabasının bir ürünü kısmen de Allah'ın bir lütfudur. Ebu Said Harraz (v. 890 veya 899) gibi yazarlar, Allah'a ulaşmada *kurb*'un yani yakınlığın temel metafor olarak seçildiği yedi dereceden bahsettiler. Diğer yazarlar ise Sûfî'nin kendi disiplinli çabasının ve Allah'ın lütfu olarak ortaya çıkan geçici *hal*lerin

bir sonucu olarak çeşitli dereceler *(makam)* içeren ruhun tekâmülü düşüncesini genişlettiler.

Allah'a yükselişin dereceleri düşüncesi işlenip daha da derinleştirildiği zaman tasavvuf dağarcığı belli dereceleri vurgulamaya başladı. Bunlardan biri sabırdı; Allah'ın iradesini kabul ve dünyadan feragatte dayanıklılık. Diğerleri şükür ve tevekküldü. Tevekkül Allah'a mutlak güven ve dünyevî şeylerden yardım ve ümit beklemeksizin onun iradesine boyun eğiş, tam bir teslimiyet ve kişinin Allah'a yakın olma ümidiyle nefsini öldürmesiydi. Nitekim kadın Sûfî Rabia (v. 801) iştiyaklı şiirlerinde susuzluğunu, Allah'a bağlanma arzusunu ortaya koymuştur. Bazı mutasavvıflar aşkı özleyiş olarak tanımlarken diğerleri onu vahdet olarak algıladılar. Fakat bazıları da aşkı günahkâr insanın daima yardım dilemek zorunda kaldığı Allah'ın merhameti ve mağfireti olarak düşündüler. Allah aşkının tevhid yolunu açtığı düşünüldüğünde aşk, nefsin öldürülüşü ve istiğrak, ilahî varlıkta yok olma olarak tanımlandı.

Dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde iki geniş, fakat tanımlanabilir eğilim ortaya çıkmıştı. Bunlar birer ekol olarak düşünülmemelidir, çünkü bunları bir arada tutan teşkilat halinde olmaları değil, tasavvuf büyüklerinin nüfuzu ve gayriresmî bağlardı. Horasan'daki eğilim, işten feragat ve seçilmiş yoksulluk yoluyla ifade edilen Allah'ın iradesine teslimiyet ve tevekkül hususundaki vurgularla karakterize edildi. Bu tarz tasavvuf alışılagelmiş İslâmî uygulamalardan saptı; aşkın bir dinî benlik elde etme yolunda şeriata uymaya ve Kur'anî emirlere itaata pek önem vermedi.

Bayezid-i Bestamî (ö. 873) Allah'la sarhoş olmuşçasına vecd halindeki bir birlik düşüncesi üstünde durdu. Bestamî'ye göre mutasavvıf nefsini yok etmeye ve ilahî isim ve sıfatlarla kaynaşmaya çalışmalıydı. Sûfînin Allah'la özdeşleşmesi *şath* ile, yani bir çeşit teopati ile ifade edildi. Şath, bir şahıs aracılığıyla konuşan Allah'ın sesiydi. Horasan ve Afganistan'da bir vaiz ve tebliğci olarak yaşayan Hallac da (ö. 923) nefsini yok ederek Allah'la birleşmeye çaba sarf etti. Bu birleşmenin bir tezahürü olarak Hallac "Ene'l Hak" diyerek, mucizeler gösterdiğini,

kendisinin ilahî varlığın otoritesinin tecellîsi olduğu için halife ve ulemanınkinden daha büyük bir otoriteye sahip olduğunu iddia etti. Onun mucize ve otorite konusundaki bu iddiaları ve birlik öğretisi sapıklıkla suçlanıp yargılanmasına ve 923 yılında idam edilmesine yol açtı.

Diğer mutasavvıflar vecde dayalı bu tasavvufun radikal imalarından ve fenâ fillah (Allah'ta yokoluş) düşüncesinden uzak durdular. Bağdat'taki eğilim ise sabır, tevekkül, şükür ve Allah aşkı gibi amelî faziletlerle birleştirilmiş dünyevi şeylerden feragat ve zühdü vurguladı. Bununla birlikte Bağdat'taki eğilim Horasan'dakinin aksine İslâm hukukuna riayeti ve Kur'an'ın yaşanmasını önemsedi. Gerek pratikte gerekse teoride Bağdat'taki mutasavvıflar alışılagelmiş İslâmî uygulama ve inanışlara daha yakındılar.

Haris el- Muhasibî (781-857) bu eğilimin dokuzuncu yüzyıldaki temsilcisiydi. Onun öğretileri, ahlâkî mükemmellik arayışını İslâm hukukuna itaat ve inanç ilkelerinin kelâmî açıdan açıklığa kavuşturulmasıyla birleştirmişti. El-Muhasibî insanın her hareketini Allah adına yapmasının ve Allah'ın emir ve yasaklarına sıkıca itaat etmesinin gerekli olduğunu öğretti. Allah'a hizmet insan hayatının başlıca gayesiydi. Allah'a duyulan aşk, onun emirlerine bağlılık ve bu emirlerin gündelik hayata uygulanmasıyla ifade edilmeliydi.

Cüneyd (ö. 911) tasavvufu İslâmî hayatın diğer yönleriyle kaynaştırma çabasını sürdürdü. Cüneyd zühdü, arınmayı ve insanın Allah'ın tasarımında bir düşünce seviyesinde olduğu yaratılış öncesi ilk duruma dönebilmek için verilmesi gereken zihinsel çabayı vurguladı. Tasavvufî birleşmenin iki aşamalı bir kavram olduğunu iddia etti. *Fenâ*nın ötesinde *bekâ*yı (kendi varlığı içinde kalma) keşfetti. Cüneyd'e göre mutasavvıfın amacı, sadece nefsin yok edilmesi değil, Allah'a ulaştıktan ve Allah'ın varlığında eridikten sonra günlük hayata dönüştü. Horasanlıların aksine, nefsin yok ediliş vecdinin ötesinde, Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in öğretilerinde ifade edildiği üzere, Allah'ın iradesini bu dünyada mütemadiyen yerine getirebilmek için nefsin uyanıklık hâli gerekli idi. Bağdatlılara göre

ilahî varlığın hakikatini idrak bir kaçış değil, aksine mutasavvıfın Allah'ın irade ve isteklerini günlük hayatta yerine getirme iştiyakının artırılmasıydı. Cüneyd, Horasan'ın vecdine karşı Bağdat'ın itidalini ileri sürdü.

Mutasavvıflar Allah'a yükselişin dereceleri konusunda farklılık gösterirken dokuzuncu yüzyılın sonuyla birlikte Kur'an'ın vahîy ve lafzıyla geçmiş nesillerin yaşanmış tecrübesini birleştiren ve herkesin paylaştığı bir manevî tekâmül teorisi geliştirdiler. Niffarî (ö. 985) gibi daha sonraki tasavvuf ehli, tasavvufun sistematiğini mükemmelleştirdiler. Niffarî mistik tecrübe esnasında oluşan sembolleri kullandı ve beşerî tecrübeyi onun aşkın referansı ile uzlaştıran bir dil geliştirdi. Semboller aracılığıyla mutasavvıf, aşkınlığından taviz vermeksizin kendisini insanın anlayabileceği şekilde gösteren Allah'la samimi oluyordu. Sembolik dilin kendisi, mutasavvıfın ilahî varlıkla aynılaşmasının bir sembolü oldu.

Tasavvufun manevî ve ahlâkî tekâmüle dair geliştirdiği pragmatik program entelektüel içgörü çabalarıyla beraber yürüdü. Sûfîler aynı zamanda ilahî varlığın metafizik, teosofik ve felsefî kavramını, maddî dünyanın yönetilmesi, insanın Allah tarafından yaratılan evrende tuttuğu yer, insanın mahiyeti ile ilahî varlığın temel gerçeklerinin birbiriyle mutabakatı teorilerini de geliştirdiler. Onuncu yüzyılın başlarında insanoğlunun Allah'la ilişkileri hususunda birkaç metafizik teori tesis edildi. Şu veya bu şekilde hepsi de manevî nuru ya da tecellisi insanoğlunda filizlenen aşkın bir Allah düşüncesini iddia ettiler. Bununla birlikte bu filizlenme, insanoğlunun dünyevî ve maddî yönünün galip gelmesiyle engellenebilirdi. Dolayısıyla insan bu beşerî ve hayvanî güçleri yenmeli, akıl ve iradeye sâfiyetini tekrar kazandırmalı ve sonuçta tabiatında mevcut bulunan ilahî varlığı keşfetmeliydi. İnsan bu keşif yoluyla Allah'taki aslına dönebilirdi.

Bu anlayışın bir örneğini Sehl Tustarî (ö. 869) temsil ediyordu. Tustarî'ye göre Allah'ın özü aşkın ve tek olan bir nurdur. Bu nur ondan maddî dünyanın manevî ilksel örneklerini yaratmak için yayılır. Bu nurun tecellileri ilahî nurdan parçalar

olarak dünyevî yaradılıştan önce peygamberlerin ve sıradan insanların prototiplerinde parlamıştır. Bu varlık öncesi halde (*kâlû belâ*'da - ç.n.) insanlar Allah'a verdikleri sözün bir gereği olarak onun birliğini ve hâkimiyetini tanıyıp buna şahadet ederler. Bu dünya hayatında da insanoğlu verdiği bu sözü yerine getirmeye uğraşır. İbadet esnasında Allah'ın mevcudiyetini düşünür; zikirde veya tarikat törenlerinde Allah'a verdiği sözü hatırlamaya gayret eder. Bunu yapabilmek için kalbini arındırmalı, onu nefsin arzuları üzerinde muzaffer kılmalı, Kur'an ve hadisi samimiyetle takip etmeli, tövbekâr olmalı ve Allah'ın emir ve yasaklarına uygun bir biçimde yaşamalıdır. Pişmanlık ve içsel mücadele onu nefsinden kurtarır ve insanın manevî benliğini -kalp, akıl veya ruh- kavramasına imkân tanır. Verdiği sözü yerine getirmekle mutasavvıf kendini hesap gününe ve Allah'ın huzurundaki ebedî hayata hazırlar.

Süryanî ve Yunan klasiklerinin Arapça'ya tercümesiyle birlikte Plotinos'un (v.270) düşünce sisteminden türeyen entelektüel mistisizm, tasavvuf yolunun benzeri bir teosofik düşüncesini getirmiştir. Yeni Platonculuk, evrenin önce manevî, sonra maddî tecellîlerle ilahî varlıktan südûr ettiği düşüncesini ortaya attı. Maddî ve manevî alemin düğüm noktasını oluşturan insan, derûnî bilgisi ya da aydınlanma sayesinde varlık hiyerarşisinde Allah'ın aşkın temaşasına doğru yükselebilme kapasitesine sahipti. Evrenin kozmolojik yapısına benzeyen kalbin batınî gerçeklerini keşfederek mutasavvıf, maddî konumundan ilahî varlığın daha üst makamlarına ve Allah'ın bilgisine (marifetullah'a) ulaşabilirdi.

Böylece çeşitli formlarıyla ilk Sûfî metafiziği Allah'ın varoluşuna enfüsî ve âfâkî bakışı birleştirdi. Allah, yaratılmış olan herhangi bir varlıktan tamamen farklıydı; O aynı zamanda, ilahî hakikatin tecellilerini taşıyan insanın, bu dünyadaki sürgününden asıl manevî yurduna dönüşü sağlayacak olan manevî aydınlanmanın da kaynağıydı.

Netice itibariyle tasavvufun mucizevî ve efsunlu bir tarafı vardı. Günlük hareketleri ve içgörüsel müşahedeleriyle Allah'in bilgisine ulaşmış olan kişi, insandan daha üstün sayılır-

dı. Şahsında o ilahî varlığın bir tezahürü ve Allah'la insan arasındaki iletişimin vasıtasıydı. Mutasavvıf bir iyileştirici, keramet sahibi ve evrenin özü addedilirdi. Birçok Müslüman için Sûfî sadece manevî ve ahlâkî niteliği yüksek bir kişi değil, Allah'ın kudretinin yaşayan bir ifadesiydi. Tirmizî (ö. 898) Sûfînin ruhi gelişimi sonucu evrenin düzenini elinde tutan veli bir insan olduğu düşüncesini geliştirdi. Varlık hiyerarşisindeki konumuyla veli, keramet gösterebilen ve ilahî varlığın uzantısı olan bir kişidir. Tirmizi'nin velayet öğretisi hemen hemen evrensel bir İslâm inancına mesnet teşkil etti. Bu inanca göre veliler Allah'la kul arasında vasıtadırlar. Evliya ile onların halefleri ve müritleri muhterem ve aziz kişidirler. Evliya kabirleri ilahî varlığın tecelligâhıdır. Hem metafizik öğretide hem de uygulamada veliler, Allah'ın varlığına ulaşarak kurtuluşa ermenin mümkün olduğu düşüncesini temsil ettiler.

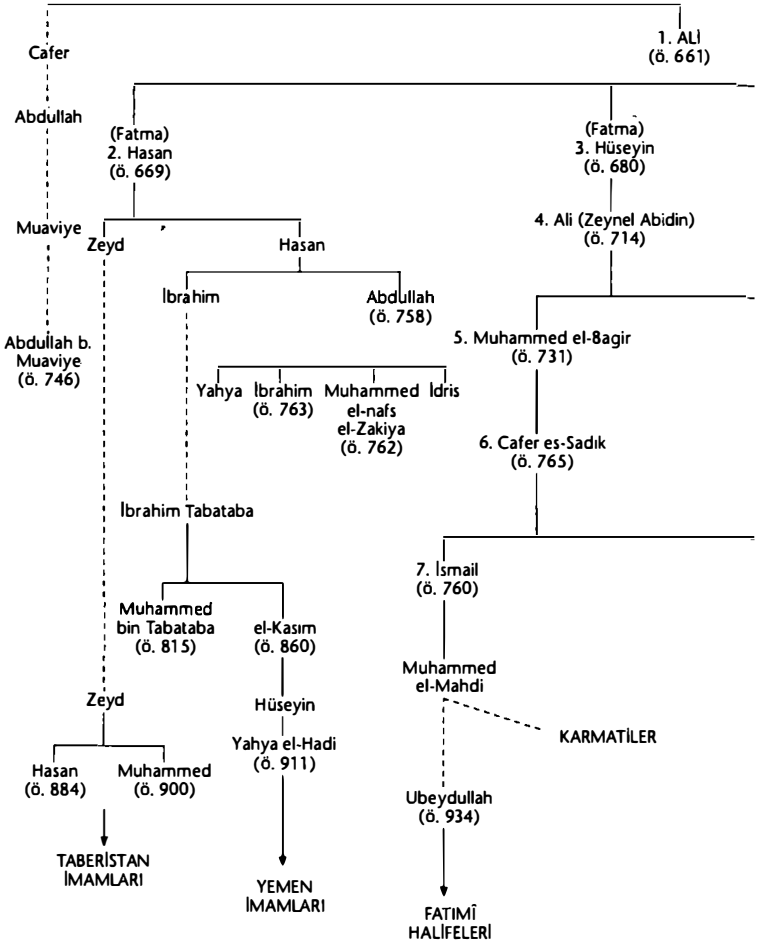
Yedinci yüzyılda bireysel-manevî bir kurtuluş çabası olarak başlayan tasavvuf, sekizinci yüzyılın sonlarına doğru kolektif bir dinî hareket haline geldi. Bu dönemde Sûfîler, alimlerin ve fıkhî uygulamaların ortaya koyduğu dindarlıktan farklı bir İslâmî hayatın öncüleri olarak kaba beyaz yün elbise giyen insanlar şeklindeki kendi kavramlarını geliştirdiler. Sûfîler Kur'an'ı okumak ve evliyanın huzurunda sohbet için toplandılar. Abadan'daki *hanaka*da olduğu gibi, toplu sohbetler bir hareket olarak tasavvufu daha da güçlendirdi.

Böylece onuncu yüzyılın başlarında tasavvuf, bireysel ve münzevi bir çile mahiyetinden çıkarak dinî bir harekete dönüştü. Çileci feragat ile Allah'a ulaşmayı amaçlayan ruhun tekâmülünü birleştiren tasavvuf, Allah'ın felsefî ve metafizik kavranışında ve ihtiram edilen ve keramet sahibi evliya öğretisinde temellendirildi. Aynı zamanda tasavvuf hem toplumsal örgütlenmesinin hem de halk içindeki misyonunun ilk esaslarını geliştirmeye başlamıştı. Bütün bu eğilimler Abbasî devletinin çöküşünü takip eden yıllarda daha da sağlamlaştırılacak ve geliştirilecekti.

Sünnî cemaatler İslâm'ın bazı kavramlarını kendilerine göre yorumlayıp geliştirirlerken Şia da buna mukabil kendi kavramlarını geliştirdi. Şiî Müslümanlar için kritik mesele fıkıh ya da tasavvuf değil, Halife Ali'ye bağlılık ve gerçek halifenin (imamın) ancak onun soyundan gelebileceği inancıydı. Yedinci ve sekizinci yüzyıllarda bu inanç, Emevî ve Abbasî hanedanlarına karşı politik hareketlere yol açtı. Bu inanca bağlı olanlar, halifeliği tekrar ele geçirmeye uğraştılar. Bu hareketlerin sonucundaki yenilgi Şia'nın çoğunluğunu siyasal faaliyetlerden dinî düşüncelere yöneltti.

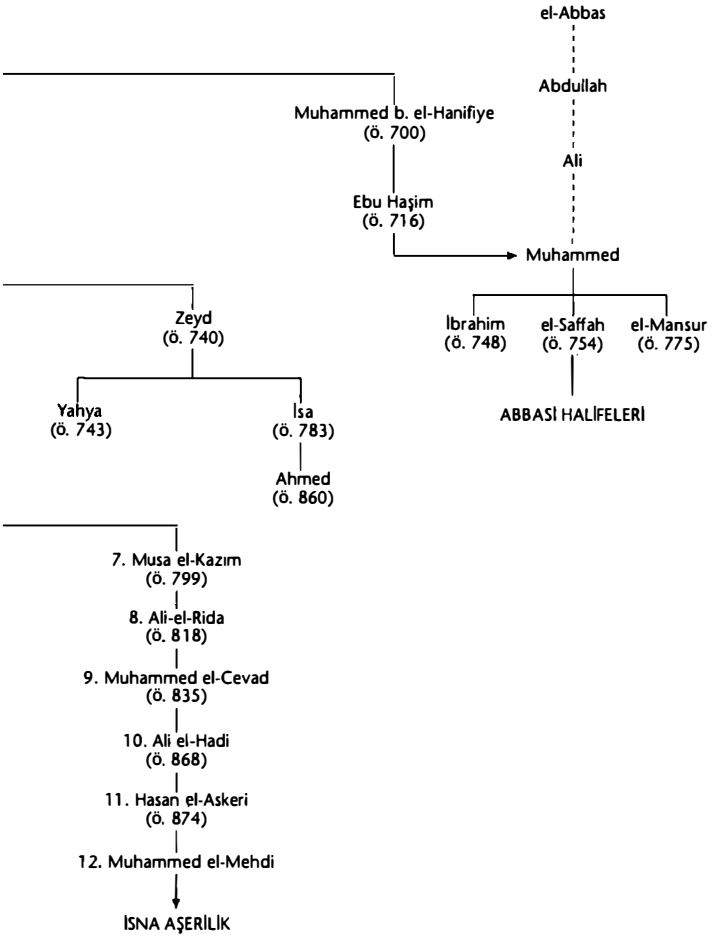
Sekizinci yüzyılın ortalarında yaşanan iki husus Şia'nın dinî faaliyetlerinin kuvvetlenmesine neden oldu. Birincisi, Şia Sünnî halife silsilesini kabul etmediği için, her ne kadar Hz. Peygamber'in sahabesi olsalar da, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer artık İslâm dinî öğretisinde itibar edilebilir kaynaklar olarak kabul edilemezlerdi. Hz. Ali'nin üstün otoritesinin tanındığı bağımsız bir fıkıh ve hadis faaliyeti gerekliydi. Böylece Şia sadece detay konularda ve aktarım zincirinde Sünnî yorumdan farklılık arz eden kendine özgü hadis ve fıkıh ilimlerini geliştirdi. İmamların hadisleri, Hz. Ali'ye atfedilen sözler ve *Nehcü'l Belâğâ*'da toplananlar Şiî öğretilerinin temelini oluşturdu. Şia aynı zamanda Mutezile kelâmcıları gibi politik sempatizanlarıyla da yakın ilişkiler içindeydiler. Bu yüzden dokuzuncu yüzyılın sonlarında özgür irade ve Allah'ın sıfatları problemlerini tartışmaya başladı.

İkinci olarak, Şiî imamların halifeliği de savunulmak zorundaydı. Hz. Ali'nin soyundan altıncı imam Cafer es-Sadık (ö. 765) Müslüman toplumun gerçek halife ve yöneticisinin Hz. Ali'nin soyundan gelmesinin *nass* ile sabit olduğunu iddia etti. Nass yoluyla imam, Kur'an'ı ve sünneti yorumlayabilecek ve dolayısıyla İslâm'ın hukuk sistemini ortaya koyabilecek gizli bir ilim ve müstesna bir otorite mirası bırakıyordu. Dokuzuncu yüzyılda Şia'nın imam anlayışına onun *masum* ve dinin yanılmaz rehberi olduğu inancı eklendi.



ŞEKİL 4. Şiî imamlar.

İmamın sadece İslâm hukuku üzerinde başlıca otorite olmayıp aynı zamanda hakikatin batınî yönü için de bir rehber olduğunu kabul eden Şia, onu daha da yüce bir konuma yükseltti. Daha sonra Şia düşüncesinin bir parçası olan *gulat*'a (aşırılara) göre imam, Allah'ın yeryüzündeki tecellisi ve gerçek İslâm inancını yerleştirmek, yeryüzünde adaleti ve Al-



lah'ın dinini hâkim kılmak için seçilen mehdi olarak kabul edildi. Tek meşru hükümdar ve öğretici oydu; çünkü o, ilahî varlığın bir tecellisiydi. Şiî görüşünde bütün zamanlar için geçerli inancın gerçek kaynağı ne gelenekler manzumesi ne fakihlerin icmaı ne de diğer dindar Müslümanlar değil, Hz. Ali'nin soyundan gelen imamlardı. Bu çıkış noktasından Şiîlik,

bizim tartıştığımız Sünnî tipe benzer bir dinî öğretiyi miras bıraktı; fakat, Allah'la mistik bir birleşmenin öğreticisi ve örneği olan ilahî vasıflarla tezyin edilmiş imam inancıyla da tasavvufla bütünleşmeye doğru gitti.

Cafer es-Sadık'ın ölümünden sonra Şiî cemaatı Cafer'in oğulları Abdullah'ın ve İsmail'in taraftarları olarak ikiye bölündüler. Abdullah'ın taraftarları ve onun soyundan gelen dokuzuncu yüzyıl imamları Bağdat'taki üstün konumlarını devam ettirdiler. Şia, ticarette ve devlet kademelerinde söz sahibi oluşuyla Abbasî sarayına nüfuz etmişti. Bununla beraber kendisinden sonra bir varis bırakmayan onbirinci imamın ölümüyle bu imamlar silsilesi son buldu. Böylece Şia, ölmemiş olan ve dünyanın son günlerinde Mehdi olarak geri gelecek olan gaib imam düşüncesini geliştirdi. Yaşayan imamın yokluğunda Bağdat'ın önemli Şiî ailelerinden biri olan Beni Nevbaht, toplumun liderliğini üzerine aldı ve 874'ten 941'e kadar gaib imamın naibi olarak hareket etti. Onikinci imamın kayıp olduğu fakat vekilleriyle doğrudan temasta bulunduğu ilk dönem "küçük kayıplık" (gaybet-i suğra) olarak adlandırıldı. Bunu takip eden ve doğrudan imamın kaybolduğu döneme ise "büyük kayıplık" (gaybet-i kübra) denildi. Böylece bu dönemlerde Bağdat Şiî cemaati imamlığın eskatolojik anlayışına ve Mehdi olarak döneceğine inanılan; onikinci imamın gaibliğine kadar devam eden tarihî oniki imam silsilesini benimsedi. Silsile ve gaiblik inancının oluşturulmasından sonra Oniki İmam veya İmamiye Şiası nihaî tarihsel şeklini aldı. Bunun siyasetteki anlamı her ne kadar ilke olarak Abbasî rejimine karşı olsalar da İmamiyenin, Şiî imamın gelişini ve adaletin hâkimiyetini bilinmeyen bir geleceğe ertelemesiydi.

Şia'nın ikinci büyük kolu Cafer'in oğlu İsmail'in taraftarlarıydı. İlk İsmailîler masum ve yanılmaz imam inancını korumakla birlikte diğerlerinden gerçek imam olarak Abdullah'ı değil de İsmail'i tercih etmeleriyle ayrıldılar. Bununla beraber kuvvetli bir mesihî yöneliş, akide değişikliklerine ve siyasî hareketliliğe yol açtı. İsmailî inanışa göre Kur'an'ın iki çeşit hakikati vardı: *Zahirî* hakikat veya ilahî mesajın lafzî gerçeği ve *ba-*

tınî hakikat, yani Kur'an'ın içsel gerçeği. Bunlar ancak Kur'an'ın doğru tefsiriyle ve zahiri hakikati batınînin tezahürü olarak gören inanışla idrak edilebilirdi. Dokuzuncu yüzyılın İsmailîlerinin akidesine bakılırsa imam, Kur'an'ın batınî yönünü anlamada bir yol gösterici ve öğretmendi.

İsmailîler aynı zamanda tarihsel ve eskatolojik bir imam kavramını da geliştirdiler. Onların inanışına göre nebevî vahiy, daima bu vahyin anlamını tefsir edip uygulayan bir *vâsî*nin zuhûruyla tamamlanmıştır. Tarihte yedi peygamber silsilesi vardı ve bunların her birini yedi imam takip etmiştir. Hz. Peygamber altıncı peygamber silsilesindendi. Onun vâsîsi ise Ali'dir. Onu da gerçeği (imamlardaki gizli bilgiyi) tamamen açıklayacak ve sonsuza kadar sürecek adaleti tesis edecek olan ve zirvesini yedinci peygamber sayılan İsmail'in oğlu Mehdi'de bulan imamlar silsilesi takip edecektir. Böylece İsmailîlik, tarihi peygamberlik silsilesiyle eskatolojik mesihliği birleştirdi.

İsmailîler daha ileri giderek, imamların nebevî silsilenin katılımcıları oldukları kadar, evresel bir hiyerarşinin figürleri oldukları düşüncesini de savundular. *Natık* olan Peygamber, imamlardan üstündü. İmamlar da kendilerinin yokluğunda onları temsil eden *hüccet*ten üstündüler. Hücceti ise *dâî*ler (davetçiler) temsil ediyordu. Toplumsal dinî otoritenin bu yapısı bir liderlik hiyerarşisiydi ve zirvesini ilahî varlıkta bulan varoluş hiyerarşisindeki birbirini takip eden mertebelere işaret ediyordu.

Dokuzuncu yüzyılda İsmailîler, aktif tebliğciler ve siyasal organizatörlerdi. Bağdat'taki Şiîler Abbasî toplumundaki ve yönetimindeki konumlarını devam ettirirken İsmailîler Arabistan, Suriye, Irak, Kuzey Afrika ve İran kasabalarında köylülere ve kabilelere eşitlik, adalet, özgürlük ihtiyacı ve gelecek olan mehdi hakkında vaazlar vererek onları kendi dinlerine sokmaya uğraşıyorlardı. Neticede İsmailî dâîler, insanların İsmailî yorumuna katılmalarını sağlayıp Abbasî hilafetine karşı büyük bir isyanı örgütlediler. Kuzey Afrika'da, Hazar bölgesinde, Bahreyn, Multan ve diğer yerlerde İsmailî hanedanlıkları kuruldu. İmamiye Şiîliği siyaset sahnesinde sessiz kalırken İsmailîler İslâmî devrimciliğin sancağını taşıdılar.

Her iki şekilde de Şiîlik, mesihî ümitleri ve bekleyişleri vurgulayan dinî bir mizaçla biçimlendi. Şia, imamın mesih olarak geri geleceğine ve bu dünyanın buhranlı bir zamanda ortaya çıkacak, insanlığın adeta yeniden doğuşunu sağlayarak yeryüzüne Allah'ın dinini hâkim kılacak bir Mesih'le; dolayısıyla peygamberlik silsilesinin tamamlanmasıyla son bulacağına inandı. Sünnî ve Şiî Müslümanlar günlük hayata yönelişlerinde fazla farklılık göstermezken, dünyevî gerçeği algılayışlarında geçerli olan duygusal mizaçlarında derin bir farklılık sergilediler.

YEDİNCİ BÖLÜM

İSLÂM KÜLTÜRÜ VE DİN İLE DEVLETİN AYRILIŞI

İslâm medeniyeti, hem kozmopolit saray hem de şehirli dinî formları içinde, Arap fetihlerinin ortaya çıkardığı dinî ve siyasî elitlerin kültürel ifadesini temsil ediyordu. Bu versiyonların her biri aynı zamanda Ortadoğu medeniyetlerinin süzgeçten geçirilmiş ve sentezlenmiş bir şekliydi. Antik dünya Yahudi, Hıristiyan, Yunan, Bizans ve Sasanî kültürlerini aktardı. Hıristiyan eskatolojisi ve teolojisi, yeni Platoncu felsefeyle Yunan felsefesi İslâmî kelâm ve tasavvufun bir parçası haline dönüştüler. Yahudiliğin kitabî, nebevî ve ibadetle ilgili bazı hususları ve hukuki yanları İslâm hukukuna karıştı. Helenistik bilim daimî bir gelenek şeklinde tedris edildi. Sasanîlere ve Bizans'a ait saray merasimleri, sanatsal, mimarî, idari örnekler ve siyasî kavramlar Emevî ve Abbasî devletleri tarafından özümsendi.

Geçmişin temellük edilmesi kısmen bilinçli, kısmen de bilinçsizce oluyordu. Yeni dönemde geçmiş, yaşayan bir varlıktı. Ortadoğu'da yaşayan insanların büyük bir kısmı yine Yahudi, Hıristiyan ve Mecusiydi. Tahmin edilebileceği gibi aile, köy, komşuluk, kabile ve küçük çaplı toplum yapısının diğer formları Arap fetihlerinden ve Müslüman devletlerden fazlaca etkilenmedi. İktisadî faaliyetlerdeki değişmelere rağmen, tarımsal üretim ve şehir ticaretinin temel kurumları değişmeden kaldı.

Bizans ve Sasanî devlet kurumları, hükümdarlık ve hükümdarlığın dine karşı tutumu Müslüman-Arap halifeliği tarafından doğrudan devralındı. Tek Allah inancını esas alan dinî inanç ve dinî örgütlenmenin toplumsal şekilleri yeni oluşan Müslüman toplumlar için bir model oldu. Mühtediler yeni inanca daha önce görmüş oldukları eğitimlerini, kültürel ve politik kimliklerini de beraberlerinde getirdiler. İslâmî devletlerin geniş bir alana yayılması, kuvvetlenen elit tabaka ve Bağdat'ın kozmopolit yapısı kadim Ortadoğu'nun bütün mirasını İslâm'ın önüne serdi. Yeni elitler, birçok eğilimi aynı potada eriten şehirlerde tutarlı bir hayat tarzı oluşturmak, beraberlerinde getirdikleri farklı unsurları topluma mal etmek ve yeni düzenin galibiyetini, meşruiyetini ve sürekliliğini ifade etmek için birleşik, ortak bir kültür ortaya koymaya uğraştılar. Bu hedefler ancak öncekilerden kalan mirasın önemli unsurlarının özümsenmesiyle gerçekleştirilebilirdi.

Tarih muhasebe edildiğinde İslâm, eski bir medeniyetin yeni bir tarzı olarak görünür. İslâm yeni bir ekonomik üretim biçimi, aile, kabile ve devlet modeli sunmadığı için Ortadoğu'nun Müslümanlaşması sırasında temel kurumsal yapılar değişmedi. İslâm daha ziyade, miras aldığı kurumsal yapıları yeni bir dil, kavram ve değer yargıları bütününde yorumlayarak onlara yeni bir toplumsal, kültürel ve siyasal kimlik kazandırdı. Bazı açılardan İslâmî toplumların oluşumu, Ortadoğu'nun tarihsel gelişim sürecinin bir özeti ve İslâm öncesi kurumsal yapıların İslâmî kültürel terminolojide yeniden tanımlanmasıydı. Bu miras itiraz edilemeyecek kadar İslâmî bir tutumla özümsendi. Hıristiyan, Bizans ve Sasanî sanatlarının motifleri ne kadar kasıtlı temellük edilirse edilsin, sonuç kesinkes İslâmîydi. Böylece edebiyatta, kelâmda, fıkıhta, tasavvufta ve felsefede geçmişin kalıntıları yeniden şekillendirildi. İslâm medeniyeti eskiyi almak ile yeni bir kimlik edinme eğilimi arasında; eski kitabî dinler ile yeni din arasında; Ortadoğu'nun imparatorluk rejiminin devamı ile Müslüman halifeliğin yeniliği arasında şiddetli gerilimler yaşadı.

İslâm medeniyetinin oluşum süreci yabancı unsurların pasif

bir özümsenişi değil; aksine değişik görüşlerin mensupları arasındaki kıyasıya bir mücadeledir. Saray çevrelerinde Arap, İran ve Yunan edebiyatı temsilcileri hilafetin kimliğini şekillendirmek için mücadele ettiler. Arap ve İran kimliklerinin bileşenleri bir yüzyıl boyunca, Arapça imparatorluğun resmi dili oluncaya kadar birbirleriyle çekiştiler. Sonunda İran ve Yunan edebiyatları Arap edebiyatının içinde özümsendi.

Benzer bir biçimde şehirli Müslüman topluluklar bir değil, birkaç birbiriyle çatışan yönelişi tecessüm ettirmişti. Sünnî Müslümanlar salih amel ve sahih uygulamanın önemini vurgulayanlar ile öğreti ve doğru inançla ilgilenenler olmak üzere ikiye bölündü. Bazıları Allah'ın varlığını doğrudan kavramanın önemini tartıştılar. Bazı Müslümanlar ulema geleneğinin otoritesi üzerinde ısrar ederken diğerleri imamların öğretileri veya evliyanın karizmatik mevcudiyeti üzerinde durdular. Sünnîler bizatihi vahyolunan metnin ve nesilden nesile Hz. Peygamber'e dek uzanan yorum ve tefsir çizgisinin önemini vurgulamaya meyilliydiler. Şiî akidede önem verilen nokta ise imamların öğretileri, Hz. Muhammed'i takip eden ilahî vasıflı imamlar ve onlara bağlılıktı. Bir formdan diğerine temelci, muhafazakâr, püriten, uyumcu ve realist ve kıyametten önce barış ve kurtuluşun hüküm süreceği bir dönemin geleceğine işaret eden dinî tutumlar ifadelendirilmişti.

Bu pozisyonların her biri çeşitli tartışmalardan sonra teşekkül etti. Metne bağlı olanların Kur'an, hadis ve fıkhın otoritesi konusunda nasıl farklı görüşler ileri sürdüklerini, buna ek olarak vahiy ve insan aklının sınırları konusunda nasıl ihtilafa düştüklerini daha önce görmüştük. Kelâmcılar İslâm'ın inşasında Allah'ın varlığının mahiyeti, sıfatları, özgür irade, kader, akıl ve felsefenin rolünü tartıştılar. Mutasavvıflar dünyadan el etek çekenler ve dünyevî riyazeti tercih edenler, hafî (gizli) zikredenler ve cehrî (açık) zikredenler olarak birbirlerinden ayrıldılar. Onuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde bazı önemli sorunlar çözülmüştü, fakat hâlâ çözülmemiş sorunlar da vardı. Kitabî yönelimlerde hadis ve fıkıh birleştirilmişti, ancak bu birleşme daha sonraki tartışmalar için yeni sorunlar doğur-

du. Kelâm alanında akıl ve vahiy arasındaki denge sorunu aklın sınırlı kullanımı yaklaşımıyla çözülmüş ve aklı daha fazla öne çıkaran Mutezile yasaklanmıştı. Yine de fıkıh, kelâm ve tasavvufun birbirleriyle ilişkileri hususundaki sorunlar çözülemedi. Her bir yönelişte dinî hayatın doğru değerleri üzerine şiddetli tartışmalar ve dolayısıyla aralarında keskin çelişkiler vardı. Fıkıh alimleri tasavvufun geçerliliğini sorguladı. Kelâmcılar akıldan çok nakle bağlı kalan muhaddislerle uğraştılar. Her ne kadar tasavvuf fıkha bağlılık ile dinî kurtuluş için bireysel çabayı uzlaştıran yollar ortaya koyduysa da, fıkıh ve tasavvuf taraftarlarının arası hâlâ açıktı. Kelâmın rolü hakkında daha ılımlı bir konum formüle edildiyse de, akıl ve vahiy arasındaki kavga bitmemişti ve İslâm inancında felsefenin yerinin ne olacağı konusu kararlaştırılamamıştı. Kur'an, kelâm, tasavvuf ve felsefe arasındaki ilişkiler sonraki yıllarda yeniden ele alınacaktı.

En önemli çekişme yine de, İslâm'ın saray ve şehir yorumları arasında yaşanıyordu. İslâmî saray kültürü görsel, edebî, felsefî ve bilimseldi. Hâkim elit tabakanın üstünlüğü ile halifenin otoritesinin haklı çıkarıldığı bir dünya görüşünü ifade edecek sembollere yönelik saray ilgisinin aksine İslâm'ın şehir yorumu İslâmî bir hayat tarzı yolunda kişisel dindarlığı vurguluyordu. Bu dindar çevreler, sarayın aristokratik inceliğine ve zarafetine karşı çıktılar. Şehirliler için İslâm iyi bir hayat tarzı ortaya koydu. Saray çevresi içinse İslâm bir çeşit kozmopolit kimlik ve dünya görüşünden başka bir şey değildi.

Bu farklılıklar çeşitli düzeylerde ihtilaflara yol açtı. Arap ve Fars edebî değerlerinin üstünlüğü konusundaki Şuûbiye tartışması kısmen saray merkezli bir çekişmeydi Bu anlaşmazlık saray ve şehir çevrelerini karşı karşıya getirdi. Fars edebiyatı taraftarları siyasî hâkimiyet, toplumsal hiyerarşi ve aristokratik zarafet ilkelerine sıkı sıkıya sarılmışken şehirli ulema dinî eşitlik, siyasî sorumluluk ve Kur'anî vahiyle şehir halkının Arap kimliğine dayalı kişisel değerlerini ön plana çıkardı.

Aynı derecede önemli bir mücadele de Yunan düşüncesinin meşruiyeti üzerine yürütülüyordu. Yunan düşüncesi şehirli

ulemanın dünya görüşünü bir yandan desteklerken öte yandan tehdit ediyordu. Müslüman düşünürler, felsefeye filozofların dinsel ve metafizik görüşlerini benimsemeksizin, dinî ve kelâmî problemleri açıklığa kavuşturmada değerli yardımlar sağlayan tarafsız bir bilim gözüyle baktılar. Saray ve şehir kelâmcıları İslâmî bakış açısını açıklığa kavuşturmak ve onu felsefî taarruzlardan korumak maksadıyla mantıksal tartışma yöntemlerini benimsediler. Müslüman kelâmcılar her ne kadar Yunan düşüncesinin mantık yöntemlerini benimsemiş olsalar da, felsefe ilahî gerçeklere bir alternatif olarak algılandığı için, eninde sonunda dinî meselelerde aklın öncelliğini reddetmek zorundaydılar. Aynı şekilde yeni Platonculuk bazı meselelerde felsefî görüş alanına girmiş ve dolayısıyla şehirli İslâm'a karşı saray tarafından desteklenen bir alternatifti. Fakat başka bir düzeyde o tasavvufî-askétik eğilimleri besledi, onlara ilkeler ve hatta mistik çabalar için bir yöntem kazandırdı. Böylece yeni Platonculuk zaten mevcut olan tasavvufî eğilimi destekledi; Müslüman toplumların dinî hayatının zenginleştirilmesine katkıda bulundu ve hem Sünnîler hem de Şiîler tarafından benimsendi. Yunan düşüncesinin bilim, felsefe ve okültist metafizik gibi diğer yönleri saray çevresindeki entelektüellere göre kabul edilebilirdi. Fakat bunlar İslâm'ın şehirli ulema tarafından geliştirilen yorumu tarafından reddedildiler. İran adabı gibi Yunan kültürü de şehirli ulemanın temel ahlâkî ve dinî konumlarının güçlendirilmesi için korundu, uyarlandı ve kullanıldı. Her ne kadar belli bir çevre tarafından mütemadiyen reddedilse de saray tarafından kozmopolit ve aristokratik entelektüalizm adına desteklenmeye devam etti. Bu şekilde gelecekte İslâm dinî düşüncesiyle karşılaşacak ve birbirlerine etkide bulunacak ve nihayet Hıristiyan Avrupa'ya aktarılacak olan Yunan felsefe ve bilimi korundu.

İki dünya görüşü arasındaki çatışma aynı zamanda halife ve şehirli ulema sınıfı arasındaki İslâmî inancın ve dinî otoritenin içeriği ile Müslüman toplumun yönetiminde halifenin rolü hususunda da anlaşmazlığa yol açtı. En başından beri halifeler ümmetin hem dinî hem de siyasî çıkarlarının koruyucusu ol-

mak istemişlerdi. Emevîler sadece İslâm devletinin çıkarlarını savunmakla yetinmişken Abbasî halifesi Mehdi (775-785) küfre karşı İslâm'ın koruyucusu olup kabul edilebilir akideyi belirleme hakkını kendine mal etmek istedi. Daha sonra Me'mun (813-833) kendisini iktidara getiren iç savaşın hemen akabinde hilafetin dinî esaslarını ve dayanaklarını tekrar oluşturmak istedi. Sekizinci Şiî imamı olan Ali Rıza'yı hilafetin varisi yaparak muhaliflerine galip gelmeye uğraştı. Şiîlik ile iyi ilişkilerin tesisi, Me'mun'un Şiîlerin Allah tarafından ilahî bir şekilde seçilmiş ve dinî inancı ve hukuku belirleme hakkına sahip kılınmış hilafet görüşünü kabul ettiği anlamına geliyordu. Me'mun Şia ile aralarında bir fark gözetmemekle hilafetinin içsel otoritesini desteklemeye çalıştı.

Ali Rıza bir yıl içinde öldü. Şiî politikası muhalefetle karşılaşan Me'mun, aynı amacı Mutezile'nin Kur'an'ın mahlûk olup ilahî varlığın bir parçası olmadığı görüşünü benimsemek sûretiyle gerçekleştirmeye başladı. Bu inanç halifenin dinî otoritesinin vurgulanmasına hizmet etti, şöyle ki, bir mahlûk olarak Kur'an diğer bütün yaratılmış şeyler gibi hilafetin otoritesine tâbiydi. Bunlar boş ve asılsız iddialar değildi. Nitekim Me'mun Müslüman alimleri bu inancı ve kendisinin onu beyan etme hakkını kabule zorlamak için sıkı bir teftiş başlattı.

Doğrusu önde gelen bütün din alimleri bu baskılara boyun eğdiler. Bunlar arasında sadece Ahmed b. Hanbel halifenin iddiasını reddetti. Ahmed b. Hanbel zamanının en büyük hadis alimi olarak zaten muteber biriydi. Bu hareketiyle de -ulemanın bakış açısıyla- halkın lideri olarak ortaya çıktı. Ahmed b. Hanbel Kur'an'ın mahlûk olduğu inancına karşı çıktı ve beşerî yorumcuların aksine ayetlerin aşkın otoritesini vurguladı. Dinî mükellefiyetlerin halifenin resmî tebliğlerinden değil, önde gelen ulemanın malumu olan esas metinlerden çıkarılabileceğini iddia etti. Hilafet İslâm toplumunun inançlarının kaynağı değil sadece icrâ makamıydı. Hilafetle ulema arasındaki bu uzun mücadele en nihayet ulemanın zaferiyle sonuçlandı. 848-849 yıllarında halife Mütevekkil seleflerinin izlediği politikanın aksine hareket ederek Mutezilî akideyi terk etti ve Kur'an'ın

mahlûk olmadığı inancını kabul etti. Akidenin yanı sıra halife dinî inançların esas kaynağı olma iddiasından da vazgeçti.

Politika değişimine rağmen hilafetin otoritesine verilen zarar tamir edilemeyecek boyutlardaydı. Hilafetin tavırları, onun yozlaşmasına karşı uzun, içten içe devam edegelen bir infiali ortaya çıkardı. Ulema ve diğer dindar Müslümanlar siyasal bir kurum olarak hilafete şüpheli bir gözle bakıyorlardı. Çünkü onlara göre kurum gerçek dinî esaslardan sapıyordu. Buna ek olarak Abbasî devleti kısmen hilafet ile İslâm'ı birleştirme esası üzerine kurulmuştu. Bu tutumdan doğan destek kaybı siyasal açıdan tam bir faciaydı. Her ne kadar hilafet ümmetin başı ve Müslümanların birliğinin sembolü olarak kaldıysa da devlet ve toplum arasında bir uçurum oluştu. Bundan sonra, alimler ve mutasavvıflar dinî inançları tanımlarken halife sadece İslâm'ın idarî ve icrâî yönünü temsil edecekti. Bundan böyle İslâm, devletten tamamen bağımsız olarak, din alimlerinin himayesi altında gelişecekti. Kur'an'ın yaratılmışlığı hususundaki tartışma ilk İslâm kültür ve toplumunun iki formunun farklılığını; devlet ve dinî kurumlar; saray ve şehirli ulema; İslâm medeniyetinin kozmopolit ve dinî formları arasındaki bölünmeyi belirledi. Daha sonraki devlet kurumlarının, kozmopolit kültür formlarının, İslâmî dinî kurumların, değer yargılarının ve uygulamaların gelişmesi değişik istikametlerde olacaktı.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

ABBASÎ İMPARATORLUĞU'NUN ÇÖKÜŞÜ

Başlangıçta İslâm İmparatorluğu'nun yükselmesine, elit tabakalarının ve kültürel formlarının gelişmesine yol açan süreçlerin kendileri, sonraları devletin çökmesine ve değişmesine sebep oldu. Abbasî devletinin gerilemesi en güçlü olduğu dönemde başladı. Devlet askerî ve idarî kurumlarını güçlendirip ekonomisini ve kültürünü geliştirirken meydana gelen diğer olaylar devletin çözülmesine yol açacak etkenleri ortaya çıkardı.

Daha Harun Reşid (786- 806) zamanında veraset bunalımı ciddi boyutlara ulaşmıştı. Harun, büyük oğlu Emin'e hilafeti, küçük oğlu Me'mun'a Horasan valiliğini ve ağabeyinden sonra halife olma hakkını vasiyet etmişti. Harun ölünce, Emin kardeşinin yerine oğlunu geçirmek istedi. Bu, bir iç savaşa yol açtı. Emin Bağdat'taki Abbasî ordusu tarafından destekleniyordu. Me'mun ise bağımsız Horasanlı kumandanların desteğini almaya mecbur kalmıştı. Me'mun ağabeyini yendi ve 813'te hilafeti ele geçirdi. Fakat kanlı iç savaş Abbasî ordularına, Irak'ın ve diğer eyaletlerin halkına büyük zarar vermişti.

Me'mun düşmanlarını ve kendisine bağlı olanları iki yönlü bir politika ile kontrol etmeye uğraştı. Bu politikanın bir yönü dinî meseleler üzerinde denetimi ele geçirerek hilafetin meşruiyetini iade etmeye yönelikti. Daha önce belirtildiği gibi bu

politika başarısızlığa uğradı ve bu başarısızlık halifeyi halk desteğinden büyük ölçüde mahrum etti. Ayrıca Me'mun yeni bir askerî politika benimsedi. Hilafetin denetimini elde edebilmek için Horasan'ın ileri gelenlerinden biri olan Tahir'in desteğine ihtiyaç duymuştu. Tahir daha sonra bu görevleri varislerine de bırakabileceğine dair söz alarak Horasan valisi (320-322) ve bütün memleketteki Abbasî ordularının baş komutanı oldu. Bu düzenlemenin o an için herhangi bir etkisi olmadıysa da, babadan oğula geçen bir valilik tavizi halifenin eyaletlerin ileri gelenlerini merkezî idare sistemine dayanan bir siyasî sistemde birleştirme hedefine ulaşmakta başarısız kıldı. Elitleri halifenin himayesi altında bir araya getirme çabası sonuçsuz kaldı ve onun yerine devlet, halifenin ve önemli eyalet eşrafının koalisyonuyla yönetilmeye başlandı.

Tahirîlerin gücünü dengeleyebilmek için halifeler yeni askerî kuvvetler oluşturmak istiyorlardı. Bu yüzden Me'mun ve Mu'tasım (833-842) iki tür askerî güç oluşturdu. Bunlardan birincisi Maveraünnehirli, Ermenistanlı ve Kuzey Afrikalı mahallî şeflerin başkanlığındaki tam teşekküllü birliklerdi: Şakiriyye. Bu askerler doğrudan doğruya halifeye bağlı olmamakla birlikte, Tahirîlerin gücünü dengeleme görevini yerine getiriyor ve halifenin herhangi bir güce bağımlılığını engellemek için bir güç dengesi oluşturuyorlardı. İkinci askerî güç çeşidi ise teker teker satın alınıp alaylarda bir araya getirilen ve *gılman* olarak adlandırılan Türk kölelerdi. Yüksek moral, verim ve alaylar arasındaki güç dengesini temin etmek için her alay kendi bölgesinde yaşıyordu. Her alayın kendine özgü camii ve çarşısı vardı. Ayrıca her biri kendi kumandanı tarafından yetiştiriliyor, bakılıyor ve ücretler onun tarafından ödeniyordu. Yani köle alayları dışarıyla ilişkisi olmayan bir dünyada yaşayan ve halifeden önce kendi subaylarına bağlı olan birliklerdi.

Sistematik bir biçimde asker toplamak ve yetiştirmekle köle orduların oluşturulması Ortadoğu tarihinde büyük bir yenilikti ve daha sonra gelecek pek çok İslâmî düzende de görülecekti. Hilafete bağlı birliklere olan büyük askerî ve siyasî ihtiyaç; halifeleri, civar bölgelerden ve azınlıklardan oluşturulmuş

uzun ömürlü askeri güçler tesis etmeye yöneltti. Emevîlerden beri, Arap-Müslüman imparatorluğunun halife ve valileri, Doğu İran'da yedek birlikler kurmuşlar ve kendilerini korumak için yedek ücretli askerlere ve hatta köle askerlere bağımlı olmuşlardı. Bilhassa Arap kabile düzeninin sona erişiyle birlikte son dönem Emevî ve Abbasî orduları içinde ücretli ve köle askerî güçlerin oluşturulması bir gelenek halini almıştı. Abbasî askerî teşkilatının merkezini oluşturan bu yeni köle asker alayı sistemi, daha önceki uygulamaların bir bakıma daha akılcı bir hale getirilişiydi. Bu yeni alaylar halifenin gücünü artırdı, fakat pek çok problemi de beraberinde getirdi. Maveraünnehirli ve Türk askerler, Bağdat halkıyla ve Bağdat ordusunun eski Arap askerleriyle anlaşmazlığa düştüler. Kanlı çatışmalar yaşandı. Neticede, halife Mu'tasım alayları halktan uzaklaştırmak için yeni bir başkent inşa etmeye karar verdi. 836'dan sonra, Bağdat'ın yaklaşık 110 kilometre kuzeyinde, Samarra şehri inşa edildi. Bağdat kültürel ve ticarî başkent olarak kalırken 836'dan 870'e dek Samarra hilafetin idarî ve askerî başkentliğini yaptı. Fakat bu yeni şehir daha fazla dertten başka bir şey getirmedi. Halkla askerler arasındaki çatışmaları engellemek isteyen halife bu kez çeşitli muhafız alayları arasındaki mücadelelerle uğraşmak zorunda kaldı. Subaylar sivil bürokratları denetimleri altına aldılar; eyalet yönetimlerini ele geçirdiler ve nihayet hilafetin tevarüsünü bile tanzim etmeye teşebbüs ettiler. Alaylar arasındaki mücadeleler anarşiyi körükledi. 861 ile 870 yılları arasında önde gelen bütün subaylar öldürüldü. Birlikler kontrol dışına çıkıp haydutluğa başladılar. Daha da kötüsü, köle askerler halifeyi idare ettiği halka yabancılaştırdılar. Abbasî devleti ilk zamanlarında kendi halkının askerî desteğiyle ayakta dururken son dönemlerinde yabancı birliklerle halkına hükmetmeye çalışıyordu.

Aynı dönemde idarî teşkilattaki değişiklikler merkezî hükümetin imparatorluğu kontrol etme gücünü azalttı. Bu idarî değişiklikler kısmen askerî müdahalelerden, kısmen de bağımsız eyalet güçlerinden kaynaklanıyordu; fakat bürokrasinin normal işleyişinde mevcut olan dayanılmaz baskılar da önemli bir

faktördü. Zamanla bürokrasi, hükümdarın ve imparatorluğun menfaatlerine hizmet etmez oldu, bürokratların şahsî ve hizipsel çıkarları için çalışmaya başladı. Artık Abbasî bürokrasisine başlıca amaçları şahsî menfaatleri için devlet görevini kullanmak olan; memurlar arasında oluşmuş fırka ve hizipler hükmediyordu. Bu çeşit hizipler Abbasî devletinde sıkça görülüyordu, çünkü bütün yüksek rütbeli memurlar devlet görevlerine kendi taraftarlarını getiriyorlardı. Fakat dokuzuncu yüzyılın sonlarında, çok sayıda önde gelen memura bağlı birçok sayıdaki küçük hizip iki büyük fırkada toplanmıştı: Beni Fırat ve Beni Cerrah.

Dokuzuncu yüzyılın sonlarında oluşan bu fırkaların her biri bir vezir ile vezirin çeşitli görevlere ve devlet memuriyetine tayin edilen akraba ve yakınlarından oluşuyordu. Muhasiplik veya kâtiplik mesleğini öğrenmek için gençler bir ustanın yanına giriyor, ustanın ailesi içinde yaşıyor ve ustanın özel hizmetini görüyorlardı. Genç, hayat boyu ustasına saygı göstermeye ve itaat etmeye mecburdu; usta ise talebesini hem yetiştirmek, hem korumak, hem de onun kariyerini ilerletmek zorundaydı. Bu fırkalar toplumsal ve ideolojik bağlara dayanan daha büyük bir taraftar kitlesine sahiptiler. Beni Cerrah fırkası, tamamen olmasa da büyük ölçüde Güney Irak'taki Deyr Kunna manastırında yetişmiş olan Nasturî Hıristiyanlardan ve aslen Hıristiyan olup daha sonra ihtida edenlerden oluşuyordu. Dokuzuncu yüzyılın ortalarında bu fırka devlet politikasını etkileyecek kadar güçlenmişti. 852 yılında Mütevekkil (847- 861) Hıristiyanlara din özgürlüğü, askerlik yapmama imtiyazı, kilise inşa etme hakkı ve Nasturî katoliklere bütün Hıristiyanlar üzerinde hükmetme selahiyeti vermeye ikna oldu. Halife, İslâm kanunları buna müsaade etmediği halde, mühtedilere Hıristiyan olan anne babalarından kalan mirasa konabilme hakkını da bahşetti. Fakat bu tavizler kısa zamanda yürürlükten kaldırıldı. Diğer büyük fırka olan Beni Fırat ise daha çok Bağdatlı Şiîlerden oluşuyordu.

Sonunda bu fırkaların liderleri, bütün idarî teşkilatın kontrolünü ele geçirdiler. Mütevekkil'in hükümranlığı zamanında,

idarî örgütlerin sorumluluğu vezirlere tevdi edildi. Halife istediği zaman vezirleri tayin edip görevden alabildiği halde gündelik bürokratik işlemlere pek müdahale etmiyordu. Bir vezir ve fırkası entrikalarla, halifeye ve diğer nüfuzlu saray mensuplarına rüşvet vererek iktidara gelebiliyordu. Memuriyetlerini menfaatlerine alet ediyor, verdikleri rüşveti geri alıyor; şişirilmiş maaşlar, tahrif edilmiş hesap defterleri, gayrimeşru vurgunculuklar ve rüşvet gibi sahtekârlıklarla geleceklerini garanti altına alıyorlardı. Memurlar mevkilerini alıp satılan bir mal gibi görüyor ve şahsî çıkarları için kullanıyorlardı. Bir fırka iktidara gelip zengin olunca, halife ve muhalif fırka iş başındakiler tarafından biriktirilen serveti geri almaya çalışıyordu. Halife yeni bir vezir tayin ediyor, iktidardan düşen fırkanın kazançlarına el koyan düşman bir grup iş başına geliyordu. Paranın bir kısmı halifeye ve hazineye geri dönüyor, bir kısmı da galip fırkanın cebine iniyordu. ladesi istenen paraları toplamak için özel daireler kurulmuştu: Müsadere edilen mallar için *Divan'ül Müsaderât*, el konan rüşvetler için *Divan'ül Merâfik*. Hilafet sadece iş başındaki fırkaları değiştirip her hükümet değişikliğini sabık fırka tarafından çalınan serveti geri alabilmek için bir fırsat addederek nüfuzunu biraz da olsa sürdürebiliyordu.

Fakat işin bedeli çok yüksekti ve bu yüzden merkezî hükümet bozulmuş bir bürokrasinin sebep olduğu siyasî ve mali kayıpları telafi edebilmek için yeni idari tedbirler aramak zorunda kaldı. Çarelerden biri, köylülerden vergi toplayan bu verginin bir bölümünü merkezî hükümete aktaracak askerlere, saray mensuplarına ve memurlara iktâ dağıtmaktı. İktâlar kısa vadede gelir getirse de uzun vadede kazançları azaltıyordu. Bunun yanı sıra eyalet yönetimleriyle mahalli idarelerin normal işleyişini altüst ediyordu. Çünkü iktâ sahipleri ödemelerini doğrudan doğruya merkezî idareye yapıyorlardı. Ayrıca iktâların satışı, sonunda küçük toprak sahipleriyle köylüleri yutacak olan büyük toprak sahipleri için bir çekirdek oluşturdu. Vergi dairelerinin baskısı altındaki köylüler, korunmak için güçlü iktâ sahiplerine başvuruyor ve topraklarını bunlara devrediyorlardı. Buna *telcie*

(emanet) veya *himaye* deniyordu. İktâ küçük arazilerin birleşmesine sebep oldu, büyük toprakların oluşumu da hükümetin denetimi altındaki toprakları daha da azalttı. Büyük toprak sahipleri hükümetin yaptırımlarına karşı daha büyük bir güçle mukavemet edebilir hale geldiler. Hükümet, doğrudan doğruya köylülerden vergi almak yerine, kararlaştırılan vergileri toplayarak hükümetin yükünü hafileten çok daha güçlü mahallî toprak sahipleriyle uğraşmaya başladı.

Merkezî bürokrasinin bozulmasını telafi etmek için başvurulan diğer çareler de daha pahalıya malolacaktı. Merkezî hükümet, iktâların satışına ek olarak, Irak ve Batı İran'daki iltizama güvenmeye başladı. Vergileri peşin ve doğrudan toplayabilmek için, hükümet, vergi toplama hakkını mültezimlere sattı. Devlet, bir yıllık geliri normalde toplanmış gibi peşinen tahsil etti ve mültezimler de vergileri toplamakla devlete ödedikleri meblağdan daha fazla kazandılar. Düzenlemenin devlet lehine olması için sıkı bir teftiş zorunluydu. Bunun için hükümet mültezimleri ihale ile belirlemeye veya en azından gelirleri geçmişteki örneklere bakarak tahmin etmeye ve toprağı münasip bir fiyat üzerinden kiraya vermeye çalıştı.

Bununla beraber iltizam sadece malî bir düzenleme olmakla kalmıyor, hükümetin görevi de bu kuruma devrediliyordu. Mültezimlerin vergi toplamak için ödedikleri ücretin yanı sıra mahalli yönetimleri idame ettirmek, hükümetin mahallî harcamalarını karşılamak, sulama için yatırımlar yapmak ve mahallî inzibat güçlerini desteklemek gibi görevleri de vardı. Her ne kadar hükümet müfettişleri, mültezimlerin çalışmalarını denetlemeye ve köylüleri suiistimallerden korumaya çalıştılarsa da mahallî yönetimlerin temel mekanizmaları mültezimlerin eline geçti. İktâ dağıtımı ve iltizamla hükümet gelir getiren toprak üzerindeki denetimini kaybetti.

Merkezî yönetimin askerî ve malî gücünün azalmasıyla eyaletler giderek bağımsız hale geldiler. Vergiye tâbi bağımlı valiler tarafından yönetilen çevre eyaletlerin hepsi bağımsızlıklarını ilan ettiler. Eskiden Bağdat tarafından yönetilen merkez eyaletlerin çoğu da yarı bağımsız valilerin kontrolüne geçti.

Eyaletlerin denetiminin el değiştirmesi iki şekilde oldu. Birincisinde, Türk muhafız subayları eyalet valiliklerini zaptettiler, buralardaki idareyi tanımadılar ve merkezden bağımsız bir hâle geldiler. Söz gelimi 868-905 yılları arasında Mısır Tolunoğulları hanedanının denetimi altına girdi. Hanedanın kurucusu Ahmed b. Tolun (868-884) aslında Mısır'daki vali yardımcılarından biriydi. Bir yandan halifenin yakınları tarafından korunurken, bir yandan da özel bir köle ordusu kurmak, Mısır'ın malî kaynaklarının denetimini elde etmek ve kendi sülalesini hâkim duruma geçirmek için merkezî yönetimin zayıflığından yararlandı. Diğer bölgelerde de valiler merkezî yönetimin nüfuzunu kırdılar. Bazıları vergi göndermekten vazgeçti, bazıları da kendilerine verilen görevleri yerine getirmek için devletten belirli bir meblağ talep etti.

İkinci olarak, merkezî otoritenin gücünü yitirmesi halkın merkezî denetime direnmesine izin verdi. Irak, Zenc kölelerinin uzun süreli bir ayaklanmasına sahne oldu. Dokuzuncu yüzyılın ortalarında Sicistan'da (Güneydoğu İran) Saffarîlerin önderliğinde *gaziler* (önceki askerler) topluca ayaklandı. Saffarîler Sicistan'ı, Kirman'ı, Kuzey Hindistan'ı ele geçirdiler; Tahirîlerden Horasan'ı aldılar; Batı İran'ı zaptedip Irak'a saldırdılar. Gerçi Irak'ta mağlup oldular, fakat halife Horasan'daki ve Batı İran'ın büyük bölümünde onların hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı. Saffarîlerin zaferi eski toprak sahipleriyle idareci elitin yerine gazi liderliğini getirdi.

Mısır ve İran'ın kaybedilmesine rağmen hilafet otoritesini devam ettirebildi. 900 yılında Maveraünnehirli Samanîler Saffarîleri yendi. Samanîlerin zaferi Abbasîler açısından çok kazançlı olmuştu. Çünkü Samanîler de Abbasîlerin benimsemiş olduğu toprak ağalığı ve elitlerin idareciliği sistemini temsil ediyorlardı. Ayrıca Samanîler büyük ve bağımsız bir eyalete hükmeden bir hanedan ile Abbasî merkezî yönetiminin işbirliğini de yenilediler. 905'te halife Mısır ve Suriye'de Tolunoğulları hanedanını da mağlup etmeyi başardı, fakat merkezî otorite geçici olarak sağlanabildi. Bürokrasinin parçalanışını önlemenin geçerli bir yolu olmadığı için devletin düzenini yeniden sağlamak

bakımından geçici askerî başarılar pek önem taşımıyordu. Bu askerî zaferler, devletin 905-945 yıllarında iyice hızlanan düşüşünü kısa bir süre için durdurmaktan öte bir işe yaramadı.

Onuncu yüzyılın ilk yirmi-otuz yılında, Şiîlik tekrar Abbasîlere karşı halk direnişinin itici gücü haline geldi. Güney Irak, Bahreyn, Suriye, Mezopotamya, Yemen, Deylem, Doğu İran ve Kuzey Afrika'da İsmailîlik dâîliği yapıldı. İsmailîler, dâilerin aşkın manevî otorite olarak kavradığı tek bir merkeze sahip görünüyordu, fakat tutarlı bir doktrin öğretilmiyordu. İsmailiyye mezhebi daha önceki dinî inançları ve mühtedilerin anlayışlarını kendine uydurarak ilk müntesiplerini yavaş yavaş kazanmaya başladı. Yani yeni mezhebin asıl dinî öğretileri herkese birden tam olarak sunulmadı. Ayrıca bu hareket Iraklı, Suriyeli köylülerden İranlı çitçilere, Arabistan'daki bedevîlerden, Kuzey Afrika Berberîlerine ve Doğu İran'ın üst kesimlerine kadar bütün sınıflara sesleniyordu.

İsmailîlerin dinî-siyasî kışkırtmaları Irak, Suriye ve Arabistan'da Karmati hareketi denen bir dizi bedevî ve köylü ayaklanmasına yol açtı. 900 yıllarında Irak'ta köylülerin, Suriye ve Kuzeydoğu Arabistan'da bedevîlerin Bahreyn'de bir Karmati devletinin kurulmasına kadar varan bir isyanları gerçekleşti. 920'lerde Karmatîler Basra ve Kûfe'ye saldırarak Bağdat'ı tehdit eder hale geldiler, hac yollarını kestiler, Mekke'yi yağmaladılar ve Kâbe'deki Hacer'ül Esved'i alıp götürdüler. Kuzey Afrika'da İsmailî hareketin başka bir kolu, 969'da bütün Kuzey Afrika'yı ve Mısır'ı zaptedecek olan Fatımî hanedanını kurdular (909). Fatımîler yalnız kendi ülkelerinde değil, bütün İslâm aleminde peygamberin gerçek takipçileri olduklarını iddia ettiler. Hatta kendilerine halife diyerek İslâm toplumunun sembolik birliğini ortadan kaldırdılar. Endülüs Emevîleri ve diğer Kuzey Afrika devletleri de (bkz. İkinci Bölüm) Fatimîlerin yolundan giderek Abbasî hanedanının unvanını, nüfuzunu ve meşruiyetini zedelediler. Fatimîlerin iddiaları sadece halifelerin siyasal gücünü değil, aynı zamanda Abbasî hanedanının İslâm toplumu üzerindeki sembolik liderliğini de tehdit etti.

Şia Mezopotamya'da da Abbasîlere karşı direnişi teşvik etti.

Burada Hamdanî ailesinin emri altında yaşayan bağımsız, bedevî Arap halkı etki alanını güneyde Musul'dan Bağdat'a, batıda Kuzey Suriye'ye, kuzeyde Ermenistan'a dek genişletmişti. Deylem'in Hazar bölgesinde Abbasî zulmünden kaçan Şiî mülteciler yöre halkını Müslüman yaptılar. 864'te Deylem Şiîleri hilafetten bağımsızlıklarını ilan ettiler, Abbasî valisini kovdular ve bağımsız bir devlet kurdular. Onuncu yüzyılın başlarında, Merdavic b. Ziyar isimli Deylemî hükümdarı Batı İran'ın büyük bölümünü fethetti. 937'de öldürülünce ülkesi, bölgede hâkimiyet sağlamış Büveyhî kardeşlerin liderliğindeki ücretli Deylemli askerlerin eline geçti.

Diğer vali ve komutanlar da büyük topraklar kazandılar ve 935'te halife, Bağdat civarı hariç, bütün eyaletlerin idaresini yitirdi. İdari ve askerî açıdan çaresizlik içinde kalan halife ya kendisini koruması için eyaletlerden birine müracaat edecek ya da kendi menfaatlerine uygun olarak eyaletleri birbirine düşürecekti. 936'da Bağdat'ı tehdit eden düşmanlarının baskısını kırmak için halife *emirü'l-umera'lık* (genel liderlik) makamını kurdu. Böylece halifeler resmi yetkileri olan devletin en güçlü kişisini seçme hakkı dışında kendilerini bütün haklardan mahrum ettiler. Karmaşık ve çok yönlü bir mücadeleden sonra 945'te Büveyhîler Bağdat'ın kontrolünü ele geçirdiler. Bundan böyle halife varlığını ismen sürdürecekti. Gerçi, Abbasî hanedanı varlığını 1258'e dek sürdürdü, ama hükmetme gücünden mahrumdu; Abbasî İmparatorluğu varlık sahnesinden çekilmişti.

Abbasî İmparatorluğu'nun birkaç bağımsız eyalete bölünmesi toplumsal örgütlenmedeki büyük değişikliklere de işaret ediyordu. Köle askerî elitin ortaya çıkışı ve yönetimin yeni iktâ biçimi sadece devletin parçalanmasını değil, iktidarın eski elitlerden yenilere geçişini de kolaylaştırdı. Abbasî toplumsal sistemindeki dönüşüm dokuzuncu yüzyılda başlamıştı. İlk zamanlarda Abbasî yönetimi merkezî yönetim ile eyaletlerdeki toprak sahipleri ve soylu ailelerin ittifakına dayanıyordu. Devletin birliğini sağlamak ve yönetimi eyaletlerde etkili kılmak isteyen imparatorluk, eyaletlerdeki ailelerin mensuplarını merkezî yönetimin hizmetine aldılar. Fakat zamanla merkezî yönetim eyaletlerden se-

TABLO 4
Abbasî İmparatorluğu ve Sonrasında Ortadoğu'daki İktidarlar

	Irak	*Batı İran*	*Horasan*	*Mezopotamya (Musul)*	*Mısır*	*Suriye*
700						
	Abbasîler 750-945	Abbasîler 750-934	Abbasîler 750-821	Abbasîler 750-905	Abbasîler 750-868	Abbasîler 750-945
800						
			Tahirîler 821-73		Tulunîler 868-905	
			Saffarîler 873-900			
900						
			Samanîler 900-99			
				Hamdanîler 905-91	Abbasîler 905-35	
		Buveyhîler 935-69			İhşidîler 934-1040	
	Buveyhîler 945-1055					Halep'te Hamdanîler arasında paylaşıldı 945-1004
					Fatımîler 969-1171	

							ve Fatımîler Şam'da 978-1076
				Ukaylîler (992-1096)			
			Gazneliler 999-1040 (Afganistan'da 961-1186)				
1000							
							Mirdasîler 1023-79 Halep'te
	Selçuklular 1055-1194	Selçuklular 1055-1194	Selçuklular 1055-1157				
							Selçuk fethi1078; Selçuklu devletleri 1078-1183; Haçlı devletleri 1099-1291
1100							
				Zangiler 1127-1222	Selahaddin'in Fethi 1169		
					Eyyûbiler 1169-1250		Eyyûbiler 1183-1260
1200							
	Moğollar 1258		Moğollarda zirveye ulaşan Göçebe istilalan		Memlûklular 1250-1517		Memlûklular 1260-1517
					Osmanlılar 1517-1805		Osmanlılar 1517-1918

çilen kişilerden değil de önceki devlet ricalinin torunlarından oluşmaya başladı. Devlet adamlığı babadan oğula geçtikçe de Bağdat'ın taşrayla olan ilişkisi koptu. Zamanla, bürokrasi, eyaletlerle arada bir bağlantı kuran şehir-merkezli bir teşkilat haline geldi, devlet içindeki değişik grupları temsil etme özelliğini kaybetti. Ayrıca büyük yatırımlar gerektiren iltizamın tesisi; köle, hububat ve uluslararası ticaretle zenginleşmiş tüccarların lehine bir gelişme oldu. Gerekli paraları bir araya getirip devlet yatırımlarına aktarabilen bankerler siyasal açıdan büyük önem kazandılar. Böylece devletin malî merkeziyetçiliğinin, vergi toplama yöntemlerinin ve dünya çapında bir pazar oluşturma imkânının bir ürünü olan tüccar-elit sınıf, merkezî yönetimin siyasal dayanak noktasını teşkil eden taşrayla ilişkilerinin de yardımıyla devlet adamı sınıfının yerini aldı.

Merkezî hükümetin zayıflaması, gerçekte Abbasî devletinin ayakta durmasını sağlayan eyaletteki toprak sahibi soyluluğunun parçalanmasına yol açtı. Komutanların ve yeni başkentin malî ve idarî elitlerinin ortaya çıkışı, iktâ tahsisatları ile iltizam da dahil olmak üzere yeni toprak rejimlerinin gelişmesi; taşrada giderek zayıflasa da hâlâ güçlü olan merkezî yönetim tarafından eski taşra eşrafıyla mücadele edebilmesi için desteklenen yeni bir elit tabakanın doğmasına yol açtı. Pek çok bölgede merkezî yönetim marifetiyle oluşturulan büyük toprak müfettişleri ve büyük toprak sahipleri sınıfı, köylerdeki geleneksel küçük toprak sahibi elitlerin yerini aldı.

Bu büyük siyasal ve toplumsal değişimlere büyük iktisadi gerileme de katıldı. Dokuzuncu yüzyılın sonlarıyla onuncu yüzyılın başlarında Irak ekonomisi çöktü. Yüz yıldan fazla bir zamandır, halifeler en verimli eyaletlerdeki sulama ve tarımı geliştirme projelerini ihmal etmişlerdi. Dicle bölgesindeki sulama çalışmaları ardı arkası kesilmeyen savaşlardan dolayı zarar görmüş, büyük arazilerdeki nüfus epey azalmıştı. *İktâ* dağıtımı ve iltizamın tesisi, tarımsal verimliliği artıracak bütün teşvikleri ortadan kaldırmıştı. Güney Irak'taki köle isyanları da tarımsal kayıplara yol açmıştı. İlk Büveyhî hükümdarları kanalları yenilemeye ve terk edilmiş toprakları ıslah etmeye

teşebbüs ettiklerinde, tarım siyasal istikrarsızlık ve ekonomik sömürü nedeniyle mahvolmuş bir haldeydi. Bir zamanlar Ortadoğu'nun en mamur bölgesi olan Irak, şimdi en fakir bölge haline dönüşmüştü. Irak yirminci yüzyıla kadar tarımsal zenginliğini tekrar elde edemeyecekti.

Irak, uluslararası ticaretteki gerilemeden de zarar gördü. Karmatî isyanları Basra Körfezi'ndeki ve Arabistan ile Irak arasındaki ticareti baltaladı. Hilafetin gerilemesi; Uzakdoğu'dan ve Güney Asya'dan, Akdeniz'deki gemilere nakledilmek üzere Bağdat'a mal taşımakta kullanılan yolların da kesilmesine sebep oldu. Onuncu yüzyılın sonlarında Fatımîlerin Kızıldeniz ve Kahire'den geçen başka bir uluslararası yol geliştirmeleri de Irak'ın ticaretini iyice çökertti.

Diğer eyaletler de çöküntü içindeydi. Yedinci yüzyılda çok sayıda bedevînin yerleştiği Mezopotamya, göçebeliğin tarım üzerindeki olumsuz etkilerinden mustaripti. Sekizinci yüzyılın sonlarında, bedevî istilasından ve yüksek vergiden şikâyetçi olan köylüler ülkeyi terk etmeye başladılar. Yerleşik hayatın gerilemesi dokuzuncu yüzyılda da devam etti. Hamdanî hanedanı da göçebe hayatın yerleşik düzene egemenliğini destekledi. Köylülerin sömürülmesi yüzünden Mısır da geriliyordu. Fakat İran, şehirli ve tarımsal gelişmesini onbirinci yüzyıla kadar başarıyla sürdürdü.

Dolayısıyla, Abbasî İmparatorluğu'nun parçalanışı siyasal, toplumsal ve ekonomik değişimler yüzündendi. Bu parçalanma tek ve birleşik bir imparatorluk yerine küçük devletler ortaya çıkardı. Merkezî idareyi destekleyen bürokratların ve küçük toprak sahiplerinin yerini merkeziyetçiliğe karşı olan büyük toprak sahipleri ve askerler aldı. Ekonominin topyekûn çöküşü imparatorluğun zayıflamasını hızlandırdı. Aslında zayıflayan, Ortadoğu'da yeni baştan, tek ve büyük bir imparatorluk kurma emeliydi. Bizzat yönetim tarafından uygulanan askerî, idarî ve kültürel politikadan kaynaklanan değişimler; Abbasîlerin çöküşünü hazırlayarak neticede yeni bir Ortadoğu devlet ve toplum tipinin ortaya çıkmasına neden oldu.

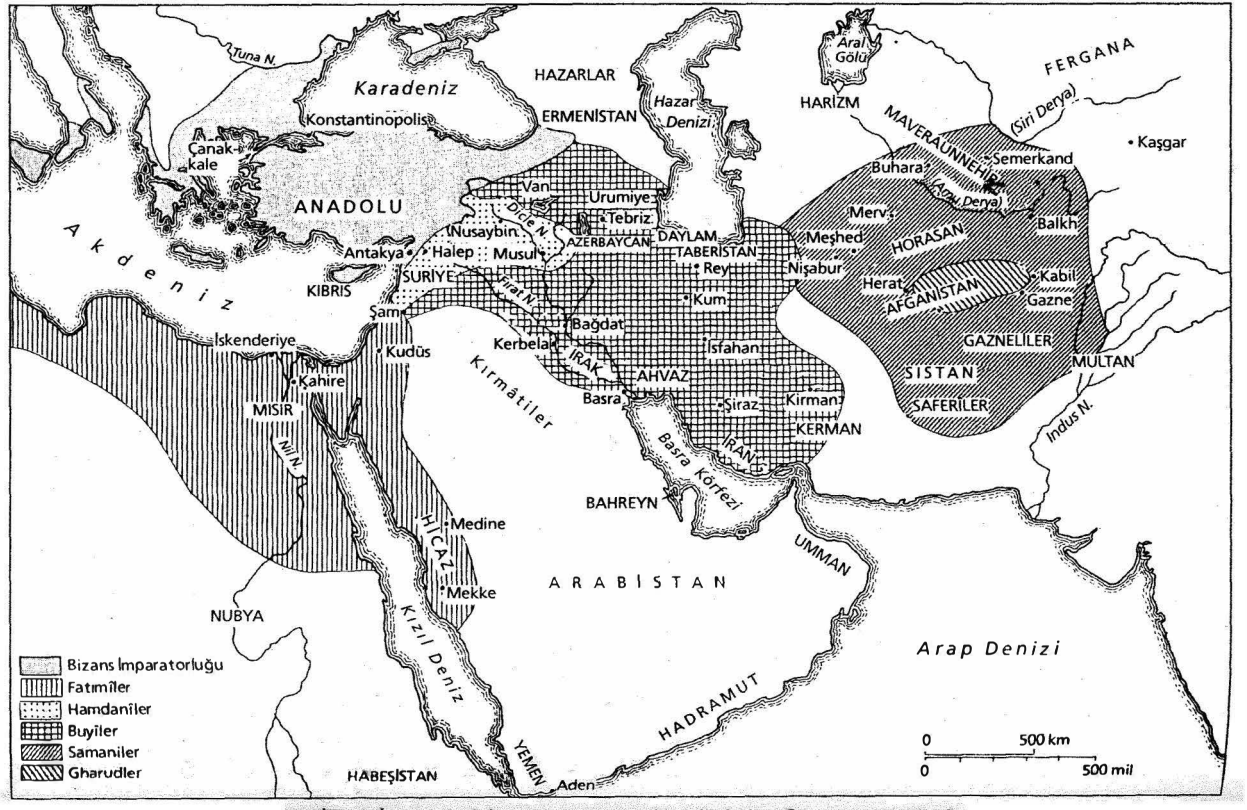
İslâm Kültüründen İslâm Toplumuna: İran ve Irak, 945-1200

DOKUZUNCU BÖLÜM

ABBASÎLER SONRASINDA ORTADOĞU DEVLET SİSTEMİ

Abbasî devletinin parçalanmasından sonra Ortadoğu tarihini merkezî bir bakış açısıyla ele almanın imkânı ortadan kalktı. Bu dönemin kaotik tarihi en iyi Ortadoğu'nun Maveraünnehir, İran ve Irak'ı kapsayan Doğu bölümü ile Suriye ve Mısır'ı içine alan Batı bölümü birbirinden ayrıştırılarak anlaşılabilir. Doğuda, Abbasîlerden sonra kurulan ilk devletler; Irak ve Batı İran'da Büveyhîler (945-1053), Doğu İran ve Maveraünnehir'de Samanîler (999'a kadar), Afganistan ve Horasan'da Gaznelilerdi (1040'a kadar). Bu devletler göçebe imparatorluklarının oluşumuna yol açtı. Abbasîlerin çöküşüyle, Ortadoğu'nun meskun bölgeleri ile Orta Asya arasındaki sınırlar ortadan kalktı ve göçebe Türkler buraya akmaya başladılar. Onuncu yüzyılda Karahanlılar Maveraünnehir'e saldırıp bu bölgeyi ele geçirdiler. Onbirinci yüzyılda Selçuklular İran'ı ve Anadolu'yu fethetti. Bunları onikinci yüzyılda Oğuzlar ve Naymanlar izledi. Onüçüncü yüzyılda Moğollar bölgenin çoğunu zaptettiler.

Batı'da Abbasîlerden sonra Fatımîler Mısır'a ve Suriye'nin bir bölümüne hâkim oldular. Fakat Suriye'de siyasal düzenin bozulması yabancıların istilalarına yol açtı. Onuncu yüzyılda Bizans İmparatorluğu kuzeyi yeniden işgal etti; hatta Kudüs'ü ele geçirmeyi bile denedi. Bizans ordularını Latin Haçlıları ve

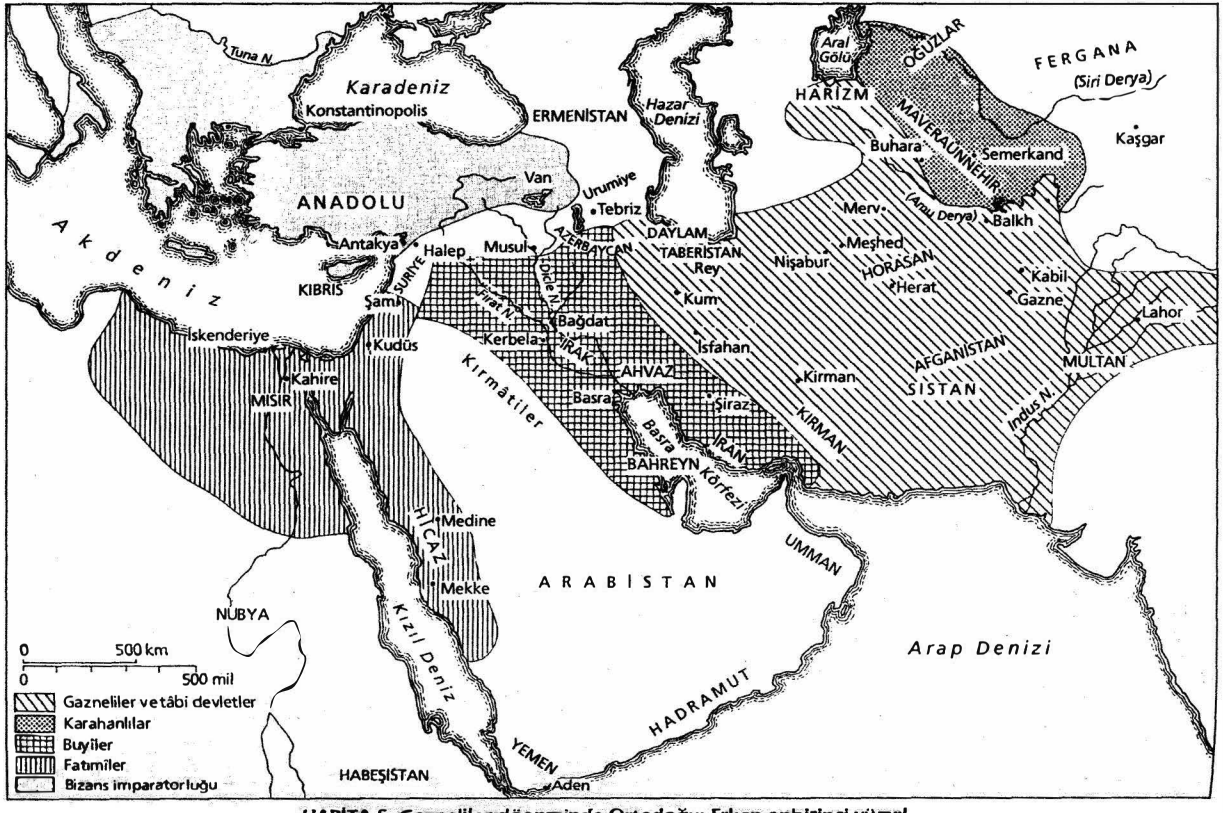


HARİTA 4. İmparatorluk sonrası ortaya çıkan devletler: Geç onuncu yüzyıl.

nihayet bu bölgede birkaç devlet kuran Selçuklular takip etti. Selçuklu kökenli devletlerin kurulmasıyla Ortadoğu'nun batısı tekrar doğudaki gelişmelerin akıntısına kapıldı. Burada doğudaki devletleri ele alacak; Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika'nın incelemesini daha sonra yapacağız.

İran ve Irak; yeni idarî ve dinî kurumların oluşumu açısından önemli merkezlerdi. Bu bölgedeki devletler, her ne kadar sayı bakımından çok ve kısa ömürlü olsalar da, benzer elit tabakalar ve kurumlar etrafında kuruldu. Eski toprak sahipleriyle bürokratlardan oluşan elit tabaka otoritesini yitirdi, yerini göçebe kabile reislerinden ve köle askerlerden oluşan yeni askerî ve siyasal elitlere bıraktı. Her yerde devletin bütünlüğü kölelerden müteşekkil ordulara ve yarı feodal bir yönetim şekline bağlıydı. Her devlet mahallî bir kültürün koruyucusu oldu. Arap şehirlerinde şiir, hat ve tezhip, mimarî ve diğer sanatlar gelişti. İran'da Fars diline ve Fars sanatlarına dayanan İslâm medeniyetinin yeni ve mahallî bir formu doğdu. Aynı zamanda, daha önceki dönemlerde İslâmî değerleri yaymaya gönül vermiş kişiler olan alimler ve mutasavvıflar, toplumsal örgütlenmenin önderleri oldular. Bu insanlar Ortadoğu'da İslâm'ın yayılmasına öncülük ettiler; fıkhi mezhepleri, tasavvufî kardeşliği ve Şiî tarikatlarını kurdular; İslâmî öğretileri bir standarda bağladılar ve insanlara İslâmî toplumsal ve siyasal ahlâkı anlattılar. Siyasî parçalanmaya rağmen yeni bir İslâmî devlet, toplum ve inanç biçimi teşekkül etti.

Batı İran, Irak ve Mezopotamya'da hüküm süren Büveyhîler; onuncu yüzyıldan onüçüncü yüzyıla kadar Ortadoğu'da hâkim olan yeni yönetim tarzının öncülüğünü yaptılar. Büveyhîler halifeyi sembolik devlet başkanı mevkiine getirdiler ve bütün Sünnî Müslümanların başı olarak tanıdılar, dinî kurumlara tayin yapma yetkisini onlara bıraktılar ve kendilerine yönetim hakkını halifenin onayının verdiğini kabul ettiler. Yönetim, pratikte bir aile ittifakına dayanıyordu. Hükümdarın fethe katılan kardeşlerinden her biri, İran veya Irak'ın bir eyaletine orası onun mülkü olacak biçimde tayin ediliyordu. Deylemli piyadelerden ve köle Türk süvarilerden oluşan ordu, Abbasîle-



HARİTA 5. Gazneliler döenminde Ortadoğu: Erken onbirinci yüzyıl.

rin son zamanlarında olduğu gibi, bizzat devlete değil de kendi komutanlarına ve -servet ve güç kazanmak için- kendi ihtiraslarına bağlıydı. Bu alaylar birbiriyle savaşıyor, Büveyhî prenslerinin arasındaki çatışmaları da alevlendiriyorlardı. Böyle çatışmalar merkezî yönetimin gücünü azalttı ve sonuçta Büveyhîler; askerlere, maaş bedeli olarak tahsis ettikleri bölgelerden vergi toplama hakkını verdiler. Buralarda genellikle -eski adıyla- iktâ uygulandı. Kirman, Fars ve Huzistan'da ücretli Türk ve Deylemli askerler kendilerinin olmayan toprakları gaspettiler, tarımsal yatırımlara önem vermediler ve kısa vadeli kazançlar için köylüleri sömürdüler. Sonuçta Irak'ın ve Batı İran'ın tarım ekonomisi iyice çöktü.

Doğu İran ve Maveraünnehir'de, Samanî hanedanı Abbasî sistemini yarım yüzyıl daha korudu. Yönetim taşra eşrafına ve toprak sahibi ailelere dayanan bürokratların elindeydi. Sicistan, Harzem ve Afganistan'a bağlı eyaletler ise merkeze vergi ödeyen beyler veya köle valiler tarafından yönetiliyordu. Abbasîler gibi Samanîler de şaşılacak ölçüde yaratıcı olan İslâm kültürünü korudular. Arapça dinî, hukukî, felsefî ve edebî düşünceler Farsça'da yeniden şekillenirken Buhara Fars-İslâm edebiyat ve sanatının bir merkezi oldu. Böylece İslâm dinî ve İslâm kültürü ilk kez Arapça'dan başka bir dilde ifade ediliyordu.

Fakat onuncu yüzyılda Samanî devleti parçalandı ve Horasan ve Afganistan'daki hâkimiyet Gazne'yi (Afganistan) başkent yapan köle bir valinin, Alptekin'in eline geçti. Alptekin; 999-1040 yılları arasında Horasan'a, 1186'ya kadar Afganistan'a hükmeden ve köle askerlere dayanan bir devlet kurdu. Alptekin'in ordusu Maveraünnehir ve Batı İran'a saldırdı. 1030'da Lahor'u yağmaladı ve 1187'ye kadar Kuzey Hindistan'ın bazı bölgelerini işgal etti; gittiği her yerde elit tabakayı ortadan kaldırıp yerlerine köle askerleri koydu. Gazneliler devlete köle askerlerin hâkim olduğu bir yönetim şeklinin ilk örneği oldular; bizzat hükümdarlar dahi eski kölelerdi. Onlar da Büveyhîler gibi askerlere iktâ verdiler, fakat, aynı zamanda toprak dağılımı üzerindeki devlet denetimini koruyabilmek; haraç, ganimet ve devlet arazisinin gelirlerini toplayabilmek

amacıyla Samanîlerin bürokratik yönetiminin izlerini sürdürdüler. Ayrıca Gazneliler halifeyle ittifaka girip İslâmî eğitime ve Fars edebiyatının canlanmasına katkıda bulunarak Müslümanların dinî liderlerini destekleme politikasını güttüler. Bundan sonra, kölelerden oluşan ordu, merkeziyetçi olmayan yönetim ve Fars-İslâm kültürünü himaye Ortadoğu devletlerinin belirleyici özellikleri oldu.

Onbirinci yüzyılın ortalarında, Gazneli hâkimiyeti Orta Asya kökenli yeni kuvvetlerin oluşmasına neden oldu. İran ve Çin imparatorluklarının sınırları arasında kalan Orta Asya'da at ve koyun yetiştirerek geçimlerini sağlayan göçebeler yaşıyordu. Bu insanlar küçük gruplar halinde yaşıyor, fakat otlakları denetim altına almak ve meskun bölgelere saldırmak için zaman zaman birleşiyorlardı. Yedinci ve sekizinci yüzyıllarda Tang hanedanı Çin'in doğu sınırındaki göçebelerin Çin'e girişini yasaklayınca, bu göçebeler de otlak bulmak amacıyla Batı'ya doğru kaydılar. Böylece Orta Asya'da yaşayan halkları Aral Gölü, Maveraünnehir, Harzem ve Afganistan bölgelerine iten bir göç dalgası ortaya çıktı. Bu insanlar hükümdar ailelerinin ve diğer liderlerin başkanlığında teşkilatlanmışlardı. Yerleşik bölgelerle düzenli ticarî ve kültürel ilişkilere girdiler. Göçebeler yerleşik halktan tahıl, baharat, kumaş ve silah satın alıyor; onlara hayvan, deri, yün ve köle satıyorlardı. Bu canlı ticarî hayat yerleşik halkı uzak bozkırlarda ticaret merkezleri kurmaya yöneltirken, Orta Asyalı göçebeleri de kuzeyde Maveraünnehir, Volga ve Sibirya havalisiyle doğuda Çin arasında kervancılık yapmaya teşvik etti.

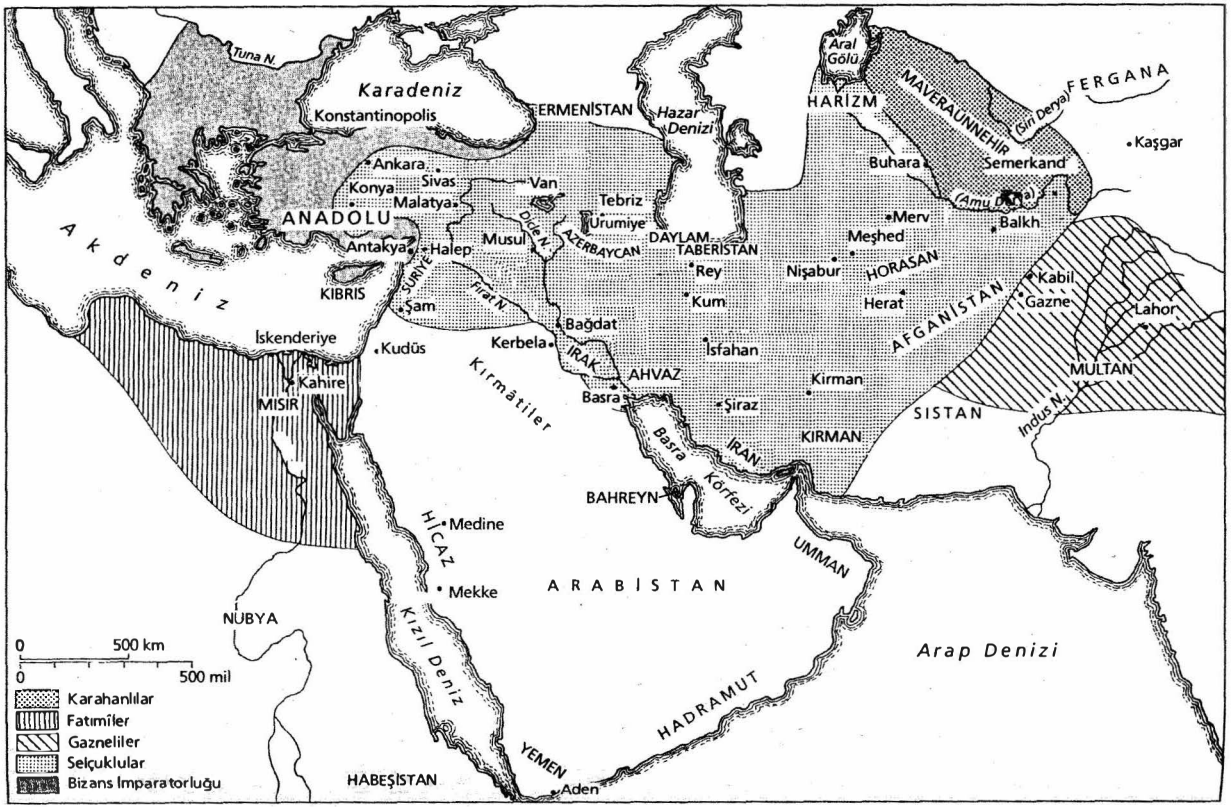
Dahası, Müslüman tüccar, alim ve mutasavvıflarla münasebete giren göçebe halklar, İslâm'la tanıştılar. Aslında bunlar dünyada canlı cansız her şeyin yaşayan bir ruhu olduğuna inanan bir çeşit putperest; ve bazı dindaşlarının beden ile ruhu birbirinden ayırma gücüne sahip olduklarına, vecd anlarında ise kâh göğe yükseldiklerine kâh yerin dibine indiklerine inanan Şamanistlerdi. Ötelerde bir dünya ve bazı güçler olduğuna dair inançları, Şamanları şifa dağıtıcılığına ve rüya tabirciliğine itmişti. Ayrıca Orta Asyalılar bozkırlarda propagandası yapılan

Nasturî Hıristiyanlığına da aşinaydılar. Bir kısmı Budistti, bazıları Mani dinine mensuptu. Onuncu yüzyılın ortalarında, Karahanlı devletini kuran Karluklar Müslüman oldular. Aynı yüzyılın sonlarında ise Selçuklularla birleşmiş olan Oğuzlar da Müslüman oldular. Böylece onuncu yüzyıl biterken, Orta Asya Türkleri büyük birlikler oluşturabilme gücüne eriştiler; tabakalaşmış elitler ve idarî müesseseler kurmuşlar, ticarette tecrübe kazanmışlar ve yerleşik insanların dinlerini benimsemişlerdi. Yeni bir imparatorluk kuracak olan siyasal ve kültürel kapasiteleriyle Ortadoğu'ya girdiler.

Bu siyasal ve kültürel güçlerin birleşmesi bozkırlarla ekili alanlar arasındaki sınırları kaldırdı. Orta Asyalıların Müslüman olmasıyla, o ana kadar İslâm medeniyetini barbarlara karşı savunmak amacıyla Türk akınlarına karşı koymuş olan sınırdaki savaşçılar ve gaziler cihatı bıraktılar. Türklerin Müslüman oluşuyla birlikte gazilerin yaşam sebebi bütünüyle değişti, bunun üzerine doğu sınırlarını terk ettiler. Çoğu Gaznelilerle birlikte Hindistan'a, diğerleri de Bizans sınırlarına gitti. Düzensiz sınır savaşlarıyla, Karahanlılar hanedanı tarafından yönetilen Karluklar 992'de Buhara'yı, 999'da Semerkant'ı aldılar.

Karahanlı elitler, Doğu İran-İslâm devletlerinin geleneklerini hızla benimsediler. Yeni hükümdarlar ülkeyi Orta Asya yöntemiyle 1211'e kadar Maveraünnehir'i yöneten Batı Hanlığı ve Fergana ve Kaşgar'ı içine alan Doğu Hanlığı olmak üzere ikiye böldü. Maveraünnehir'e hükmedenler Abbasî halifesinin sembolik otoritesini kabul ederek Maveraünnehir, Kaşgar ve Tarım havzasının halkı arasında doğrudan ya da dolaylı olarak İslâm'ın yayılmasını sağladılar. Karahanlılar; Ortadoğu İslâm medeniyetinin dinî ve edebî mahiyetini Türk kimliği altında yeniden canlandıran, Arap ve İran modellerine dayanan yeni bir edebiyatın oluşumunu desteklediler. Nasıl Samanîler bir Fars-İslâm kültürünün oluşumuna öncülük ettilerse, Karahanlılar da yeni Türk-İslâm medeniyetinin hâmîsi oldular.

Karluklar Maveraünnehir'i fethederken, Selçuklu ailesinin önderlik ettiği Oğuzlar da 1025 yılında Amuderya Irmağı'nı geçtiler. 1037'de Nişabur'u aldılar, 1040'da Gaznelileri bozgu-

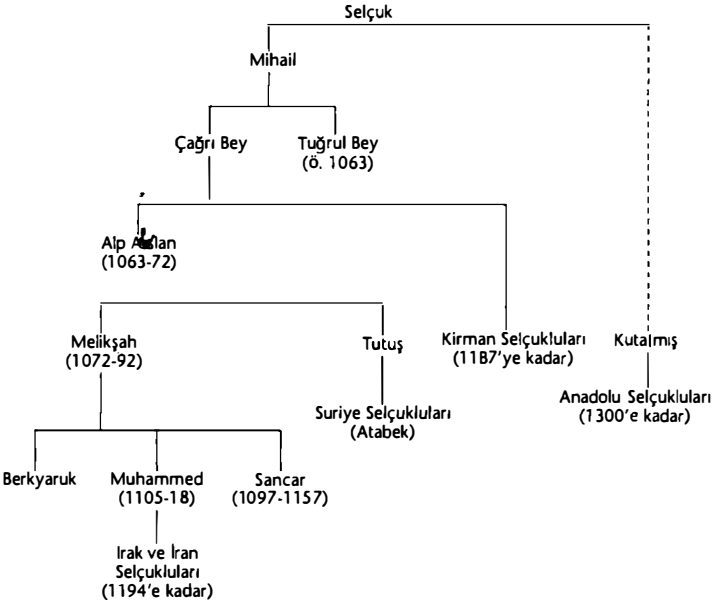


HARİTA 6. Geç onbirinci yüzyılda Selçuklu İmparatorluğu.

na uğratıp Horasan'ın yeni hâkimi oldular. Bu Selçuklu İmparatorluğu'nun başlangıcıydı. Selçuklu liderleri Tuğrul ve kardeşi Çağrı bey maiyetleriyle beraber Batı İran'a girip Büveyhîleri yendiler, 1055'te Bağdat'ı ve halifeyi nüfuzları altına aldılar, *Sultan* olarak isimlendirildiler ve Horasan'dan Irak'a uzanan yeni bir Ortadoğu imparatorluğunun hükümdarı oldular. Göçebe gruplar Ermenistan'a, Azerbaycan'a, Anadolu'ya girdiler. 1071'de Bizans ordusunu Malazgirt'te mağlup edip Bizans imparatorunu esir aldılar. Bu zafer Türk istilasına Küçük Asya'nın kapılarını açmış oldu. İlerleyen Türk halkları ayrıca Irak ve Mezopotamya'ya girdi ve Selçuklu hâkimiyetini Akdeniz'e dek genişlettiler.

Böylece Selçuklular önceki Abbasî İmparatorluğu'nun büyük bölümünü yeniden birleştirdiler ve İslâm birliği ile dünya imparatorluğu rüyasını yeniden canlandırdılar. Daha önce Gaznelilere yardım etmiş olan İranlılardan destek gören Sultanlar yeniden merkezî bir yönetim ve Sultan imparatorluğu kurma amacındaydılar. Yönetimin bürokratik formlarını yeniden oluşturmayı ve kendi meşruiyetlerinin temeli olarak İslâmî dinî canlılığı desteklemeyi amaçladılar. Fakat Selçuklular, her ne kadar birleşik bir Ortadoğu imparatorluğu kurmayı düşünseler de, böyle bir imparatorluğun yükünü çekecek örgütsel ve kurumsal kapasite buna elverişli değildi. Irak ekonomisi merkezî bir yönetimi daha fazla destekleyecek ölçüde değildi; Sasanîlerin ve Abbasîlerin son dönemlerindeki küçük toprak sahiplerinin yerini alan askerî toprak ağalarının hâkim olduğu bir toplumda da bürokratik yönetim etkin bir biçimde yeniden oluşturulamazdı.

Üstelik, Selçukluların göçebe kavram ve kurumlarının mirası onların imparatorluk özlemiyle zıtlık arz ediyordu. Tek bir sultanın sembolik otoritesi altında birleşen Selçukluların, Sultanlığın meşru tevârüsü hakkında belirli bir fikirleri yoktu ve yönetim hakkının bir bütün olarak hükümdar ailede olduğunu düşünüyorlardı. Bundan dolayı hükmeden ailenin bireyleri, emirleri altındaki kabilevî alt gruplar adına aile mülklerini yönetmekle yetkilendirilmişlerdi. Ayrıca kabile geleneği *ata-*



Atabey Hanedanlıkları

Şam	Burîler, 103-54
Musul-Halep	Zangîler, 1127-1222
Erbil	Beytekinler, 1144-1232
Diyarbakır	Artuklar (1), 1098-1232
Mezopotamya, Mardin	Artuklar (2), 1104-1408
Ermenistan (Hilat)	Şah-Ermeniler, 1100-1297
Azerbaycan	Ildegiziler, 1137-1225
Fars	Salgurîler, 1148-1270
Alamut	İsmailîler, 1090-1256

ŞEKİL 5. Selçuklu dönemi hanedanlıkları

beylik kurumunun zuhuruna sebep oldu. Atabey küçük bir şehzadeyi büyütmekle görevli ve onun adına yönetim hakkına sahip bir saltanat naibi, bir vasi ve özel bir öğretmendi. Küçük şehzade ölürse atabeyin şehzadenin annesiyle evlenerek vali olma yetkisi vardı. Bu da Selçuklulara bağlı çok sayıda özerk yönetim biriminin ortaya çıkmasına neden oldu. Nihayet, kabilelere ikamet etmeleri ve hayvanlarını otlatmaları için araziler tahsis edildi. Göçebe hayattan arta kalan bütün bu izler tek

bir sultanın emrindeki bir imparatorluk birliğinin altını oyuyordu.

Bu zorlukların üstesinden gelebilmek için Selçuklu sultanları Büveyhîlerin ve Gaznelilerin kurumlarını benimsediler. Türk, Rum, Horasanlı, Kürt, Gürcü ve diğer milletlerden köle orduları oluşturarak imparatorluğu kuran Türk halkına bağımlılığı azaltmaya çalıştılar. Buveyhîlerin, maaş bedeli olarak askerlere toprak tahsis etme uygulamasını kendi durumlarına uyarladılar. Fakat bu birleşik imparatorluk 1055'ten ancak 1092'de Melikşah'ın ölümüne kadar ayakta durabildi. Melikşah'ın oğulları eyaletleri aralarında paylaşarak; Irak, Anadolu, Azerbaycan, Mezopotamya, Suriye, Huzistan, Fars, Kirman ve Horasan'da bağımsız hanedanlıklar kurdular. Bunlar güçlerini pekiştiremeyen ve sınırlarını savunamayan kısa ömürlü devletlerdi. Sonuç, tekrar ortaya çıkan göçebe akınlarıydı. Onbirinci yüzyılda Çin'de hâkimiyet kurmuş bir Moğol boyu olan Karahıtaylar, onüçüncü yüzyılın sonlarında Karahanlılardan Maveraünnehir'i aldılar. Karahıtaylar tarafından kovalanan Oğuz halkları Horasan'ı istila etti ve 1153'te Orta Asya'dan gelen göçebe akınlarına Selçukluların son direnişini de kırdı. Onları Naymanlar ve Moğollar takip etti. Bu istilaların bölgenin nüfus yapısı üzerindeki etkileri uzun vadeli oldu. Ermenistan, Azerbaycan ve halkı İranlı veya Kürt olan Mezopotamya'nın bir bölümü Türkleşti. Anadolu'daki Rumlar da Müslümanlaşma sürecindeydi. Öte yanda İran, otoritesini büyük ölçüde kaybetti, ardı arkası kesilmeyen göçebe istilalarına ve eşi görülmemiş yağmalara sahne oldu. Bu kargaşa döneminin nihâî sembolü de 1285'te son Abbasî halifesinin öldürülmesiydi.

Köle Devletleri ve Yönetim

Bir sürü kısa ömürlü bölgesel devletler kurulmakla birlikte, 950-1200 yılları arasında bütün bölgede bir idarî kurumlar örüntüsü şekillendi. Bu kurumlar kökenleri son dönem Abbasî devletinin hilafet düşüncesinde, köle askerî güçleri istihdam etmede ve vergi yönetiminde iktâ biçimlerinde ve göçebe aile

ve devlet otoritesi kavramlarından geliyordu. Bu yeni düzen ilk olarak önceki Abbasî İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinde Büveyhîlerin, Gaznelilerin ve ilk dönem Selçuklularının egemenliği altında oluştu.

Abbasî İmparatorluğu'nun yıkılışıyla birlikte değişen siyasal gerçekliklere ayak uydurabilecek yeni bir idarî otorite kavramı geliştirildi. Abbasî hanedanı 1258'e kadar resmen devam ettiyse de halifenin bağımsız siyasal otoritesi yoktu. Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'teki diğer hükümdarlar da halife olduklarını öne sürdüler; askerî ve idarî güçlerini yitirmelerine karşın dinî ve hukuki işlerdeki statülerini korudular, çünkü halife dinî örgütlenmenin başkanıydı ve adalet, hukuk ve ibadet konularında yetki sahibiydi. Halifeler ayrıca manevî otoritelerini de korudular ve seküler yöneticilerin politikalarına da müdahale edebildiler. Bütün bunların ötesinde, İslâm toplumunun başı olarak sembolik konumlarını sürdürdüler. Bütün eyalet otoriteleri halifenin temsilcisi sayılıyordu ve halifeler adına yönetim yetkisine sahipti.

Fakat aynı zamanda fetihler yapıp saltanat süren komutanlar da kendi otoriteleri için bağımsız bir temel arıyorlardı. Güçleri, sadık hizmete ve savaşçılar ile memurların yemin ve akitlerine karşılık olarak kişisel bağlılığa ve hayat boyu himayeye dayanan Büveyhîler, meşruiyetlerine kamusal bir hale kazandırmak istediler. *Şehinşah* (Krallar Kralı) gibi eski bir İran unvanını canlandırdılar, İslâmî isimleri andıran isimleri benimsediler, taç ve taht gibi krallığın alameti olan törenler düzenlediler ve rüyalarla, mucizelerle ve ilhamlarla bildirilen ilahî bir seçimi öneren bir krallık mistisizmini geliştirdiler. Büveyhîler, kendi soylarını eski İran şahlarına kadar götüren şecereler uydurdular ve hükümdarlıklarının göstergesi olarak bayındırlık işleriyle meşgul oldular; edebiyatı ve sanatı korudular. Aynı şekilde Gazneliler de halife tarafından tanınmak istediler, İslâm'ı savunma yükümlülüğünü üzerlerine aldılar; öte yandan da mükemmel saray mimarîsi ve saray törenleriyle dine, topluma ve medeniyete hizmetlerinin nişanesi olarak inşa ettikleri camiler ve minarelerle saltanatlarını yüceltmeye çalıştılar. Selçuklular da se-

lefleri gibi halifenin emrinde olduklarını, İslâm'a hizmet ettiklerini ve dinî kurumları desteklediklerini iddia ettiler. Gerçi bu unvan sonradan bütün Ortadoğu hükümdarlarının sıradan adı oldu, ama aşkın ve özel bir gücü belirten sultan unvanını ilk Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey kullandı.

İktidarın ve otoritenin sultan ile halife arasında bölünmesi bir belirsizlik yaratıyordu. Selçuklu sultanları nüfuzlu hükümdarlar oldukça Halifeler hayli sınırlı bir siyasal konuma sahip olacaktı; fakat, sultanların saltanatı zayıflayınca, halifeler Bağdat ve çevresinde siyasal otoritelerini tekrar güçlendirmeye kalkışıyorlardı. Sultanlar, her ne kadar meşruiyetlerinin tanınması için halifeye bağlı olsalar da, İslâmî dinî hayatı korumak ve İran örneğinde olduğu gibi otoritelerini ve tebaalarını koruma yükümlülüklerini doğrudan doğruya Allah'tan almak suretiyle dinî prestij kazanmak istiyorlardı. Böylece Abbasîlerden sonraki dönemde siyasal otoritenin İslâmî veçhesi daha çok ön plana çıktı. Halife tarafından tayin edilme meşruiyetin ön şartı sayıldı. İranlıların ve Türklerin eski hükümdarlık anlayışları tamamıyla ortadan kalkmamakla beraber, siyasal otoritenin meşru kabul edilebilmesi için başlıca şart İslâmî kurumların sorumluluğunu üstlenmek oldu.

Yeni idarî otorite kavramları kadar, yeni siyasal düzenlemeler de imparatorluk sonrası dönemin başlıca özelliğiydi. Abbasîlerden sonraki bütün devletleri yabancı askerî elit kurdu. Büveyhî, Gazneli, Karahanlı ve Selçuklu devletleri Hazar Denizi çevresinden gelen ücretli askerler ile Orta Asyalı göçebe Türkler gibi azınlıklar tarafından kuruldu. Bu elitlerin hükmettikleri insanlarla hiçbir etnik, kültürel, tarihi ve dilsel bağları yoktu. Devletin başı tek bir hükümdar olduğu halde idarî otoritenin ve fethedilen toprakların hâkim aile arasında paylaştırılması yaygındı. Bu yabancı ve genelde göçebe güçler, kendilerinin siyasal ve askerî nüfuzlarını dengelemek amacıyla kurulmuş ve köle askerlerden oluşan muhafız alaylarıyla birleştiler. Orta Asya'da çok sayıda köle küçük yaşlarda satılıyor ve sonra da efendilerinin saraylarında büyütülüyordu. Her devlet, hükümdarlık otoritesini koruyabilmek için köle alaylarını birbirleriyle

boy ölçüşmeye sevk eden bir politika takip etti. Bazen de, Gaznelilerde olduğu gibi, köleler devlet yönetimini ele geçirdi ve bunların önde gelen komutanları sultan oldu.

Askerî kölelik ve köle devletleri kendine has örgütlerdi. Bununla birlikte *gulam* veya *memluk* kelimelerini İngilizce'ye "köle" olarak tercüme etmek bu kavramların içeriğine uygun olmayan çağrışımlar verir. Arap ve Müslüman anlayışında köle asker bir efendinin şahsî malıydı ve alınıp satılabilirdi. O, güvenliğini sağlamak ve hizmet etmek için efendisine bağlı, sadık bir uşaktı. Fakat kölenin toplumsal konumu, kendi şahsî statüsünden çok efendisinin statüsünü yansıtırdı. Sultanın kölesi devletin bir komutanı ya da bakanı; bir komutanın kölesi, orduda bir subay ya da yönetimde bir memur olabilirdi. Gulam ya da memlûk kavramları kayıtsız şartsız itaati çağrıştırsa da düşük bir toplumsal statü anlamına gelmek zorunda değildi. Bundan başka, köle askerler ergeç azat edilirlerdi ve kendilerine mülkiyet, evlenme ve kişisel güvenlik hususlarında sınırlı hukukî haklar veren eski efendilerinin emri altında birer memur olurlardı. Zaten köle ordularının işleyişinde onların hukukî statülerinin fazla bir önemi yoktu. Hükümdarların ve Abbasî sonrası devlet teşkilatlarının siyasal hâkimiyeti açısından önemli olan köle veya ücretli askerin efendisine olan bağlılığıydı.

Devletin malî yönetim sistemi askerî teşkilatla sıkı sıkıya ilişkiliydi. Abbasî yönetimi saraya ve orduya verilmesi gereken vergileri ve yapılması gereken ödemeleri düzenleyen bürokratik yöntemlere dayanıyordu. Merkezî yönetim taşradan gelir elde edip devlet hizmetindeki asker ve memurlara nakit ödemede bulunuyordu. Abbasî yönetiminin ve merkezî yönetimin düşüşüyle birlikte bürokratik idare biçimlerinin yerine giderek iktâ kurumunun ikamesi gelişti. 945'te Büveyhî hanedanının zuhûruyla birlikte askerî hizmetleri için askerlere ilk defa iktâ tahsis edildi. Gazneliler de benzer bir sistemi benimsediler. Selçuklular bu ödeme şeklini Irak'tan ve Batı İran'dan Horasan'a kadar genişlettiler. Bu sistemi Suriye'ye ve nihayet Eyyubî hanedanlığı zamanında Mısır'a soktular.

Tahsis şartları düşündürücü bir biçimde değişkendi. Gazne-

li ve ilk Selçuklularda güçlü bir merkezî hükümet, tahsis edilen topraklar üzerindeki denetimini sürdürüyordu. Tahsisler askerî yükümlülükler gözetilerek yapılıyordu ve hükümdarın emriyle değişiyordu. Babadan oğula intikale izin verilmiyordu. Merkezî hükümet memurları ödenmesi gereken vergi miktarını, beslenmesi gereken asker sayısını ve hizmet şartlarını tespit eden kayıtlar tutuyorlardı.

Fakat Selçukluların son dönemlerinde, merkezî hükümet denetimini sürdüremedi. İktâlar babadan oğula geçmeye başladı, tayin edilenler toprağı kendi özel mülkiyetleri haline dönüştürdüler ve topladıkları vergileri cebe indirdiler. Sadece vergi toplamakla kalmayıp toprak sahiplerinin köylüler üzerindeki haklarını da elde ettiler. Bu askerî görevlilerin elinde kırsal bölgelerin babadan oğula geçmeye başlaması Mezopotamya ve Suriye'de bağımsız idarî birimler ortaya çıkardı. Selçukluların idarî uygulamaları, genel olarak, siyasal gücün büyük ölçüde parçalanmasına ve büyük ölçekli devletlerin yerine küçük prensliklerin ve idarî birimlerin kurulmasına sebep oldu. Selçuklulardaki hükümdar ailesi mensuplarına toprak tahsis etme uygulaması, atabeylik kurumunda var olan bağımsızlığı teşvik, merkezin eyalet valileri üzerindeki denetiminin azalması, iktâların yaygınlaşması ve gaspedilmesi siyasal gücün bölünmesine zemin hazırladı.

Pek çok araştırmacı bu gelişmelere bir Ortadoğu feodalizmi olarak atıfta bulunmuştur. Abbasî İmparatorluğu'nun çöküşü Roma İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla paralellik arz eder. Ortadoğu'da iktânın fazlaca yaygınlaşması da Avrupa'da tımarların yaygınlaşmasına benzetilebilir. Fakat gerçekte Ortadoğu'nun gelişimi Avrupa'nınkinden çok farklıdır. Avrupa feodalizminin kökeni onuncu yüzyılın sonlarıyla onbirinci yüzyılda merkezî bir devletin -Karolenj İmparatorluğu'nun- parçalanarak Fransa'da toprağın çok sayıda küçük soylu arasında paylaşılmasına dayanır. Bununla birlikte karşılaştırmalı tarihin amaçları açısından feodalizmin esası iktidarın parçalanması ve çok sayıda görece küçük prensliklerin oluşmasından kaynaklanmamıştır; bilakis, köylüler ile efendileri arasındaki ve efen-

dilerin kendi aralarındaki ilişkileri düzenleyen belli ayırt edici kurumlardan doğmuştur.

Köylüler ile efendiler arasındaki ilişki tımar -etrafında köylülerin küçük arazileri bulunan, efendinin mâlikânesiyle topraklarını içine alan tarım arazisi- ile belirleniyordu. Tımarın, bir soyluya daha büyük bir soylu tarafından *arpalık* olarak verilmesi, soylunun kiracısı olan ve efendisine toprağını kullandığı için borçlu olan köylülerin hizmetlerine karşılık bir bağıştı. Arpalıklarla beraber merkezin kontrolünden muafiyet de bahşediliyordu. Efendi hâkim, köylüler de onun siyasal tebaası konumundaydı. Hatta, en önemlisi, her köylü aynı zamanda efendinin şahsî hizmetçisi sayılıyordu. Toprağı terk edemiyorlardı, çocukları da doğuştan serf kabul ediliyordu. Efendinin toprağı için çalışmaya mecburdular. Efendi tarafından bir başkasına devredilebilirlerdi. Evlenmek ve mülk edinebilmek için efendiye fidye ödemek zorundaydılar. Toprak ağasının ekonomik gücüyle devletin malî ve hukukî yetkileri pederşahın hane halkı üzerindeki gücüyle birleştirildi. Bu güçlerin birleşmesi tımarı *fief* olarak tanımladı.

Onikinci yüzyılda hiyerarşik düzen fief dağıtımına dayanmaya başladı. Fief daha büyük bir lordun askerî hizmetlerine karşılık olarak vasallarından birine bir bağışı olarak gelişti. Bütün fief sahipleri ilke olarak daha yüksek rütbeli bir lordun vassallarıydı. Lordların en yükseği olan kral, bütün görev ve yetkilerin kaynağıydı. Feodal sistemde lordlar arasındaki ilişkiler astın üstüne itaatine dayanan idarî bir ilişki değil, şahsî bağımlılığa dayalı bir ilişkiydi. Vasal, lordunun himaye ve desteğine karşılık ona hizmet eden ve sadık kalan yeminli bir işçiydi. Yani vasal ile lord arasındaki münasebet bir anlaşmaya dayanıyordu. Taraflardan birinin anlaşmayı ihlali onu sona erdiriyor, vasal görevden alınıyor veya istifa ediyor ve fief de lorda iade ediliyordu. Bu ilişkinin dikkat çekici bir yönü de anlaşmazlıkların diğer vasallardan oluşan bir mahkeme tarafından çözülmesiydi: Her vasal, görev ve haklarının bir parçası olarak, vasal-lord arasındaki anlaşmazlıkların ve diğer meselelerin çözümü için lordunun mahkemesine başvurmalıydı.

Fransa'da derebeylerinin zayıflığı ve zaman faktörü, tımarlara vasalların sahip olmasına yol açtı. Fief hizmet karşılığı verilen bir mülk olmaktan çıkıp babadan oğula geçmeye başladı. Bu da önceki durumu tersine çevirdi. Vasallar, önceden lordun hizmetinde bulundukları için onlara fief veriliyordu. Fakat fief üzerindeki miras hakkı bir kez gerçekleşince onu vasaldan uygun bir biçimde geri almak mümkün olmadı. Nihayet sadece tevarüs edilmiş idarî yetkiler ve kişisel mülkiyet haline dönüşen fief sahipliğinin askerî hizmet ve memuriyetle herhangi bir bağlantısı kalmadı.

Tevarüs edilmiş bir mülk olarak fief sahipliği, aynı zamanda savaşçı sınıfın toplumsal statüsünü de belirledi. Bir fief sadece ekonomik haklar, özel hizmetçiler ve idarî yetkiler demek değildi. O, aynı zamanda asalet unvanları da kazandırıyordu. Böylece feodalizm, yalnızca kamusal ve özel güçleri kökünden değiştiren bir sistem olmakla kalmadı; görev ve mesleğin, toplumsal statünün, siyasal iktidarın, hayat ve kültür biçimlerinin, ekonomik refahın hep toprak mülkiyetine bağımlı olduğu bir toplum çeşidinî oluşturdu.

Ortadoğu örneği bu Avrupaî anlamda feodal değildi. Abbasî lmparatorluğu'nun çöküşü aslında siyasal otoritenin merkezîliğinin kaybolmasına, pek çok küçük hükümdarın doğuşuna ve toprağın iktâlar içinde dağıtılmasına yol açtı. Fakat durum çeşitli açılardan farklılık arz ediyordu. Ortadoğu'da kamusal otorite düşüncesi, idarî güçler ile özel mülkiyet ve kişisel haklar arasındaki ayırımlar hiçbir zaman kaybolmadı. ldarî güçlerin merkezîliğinin ortadan kalkmasıyla birlikte tâbi olan kişiler vasal değil, hükümdarların bir valisi ya da temsilcisi sayıldılar. Bir memuru bir göreve tayin eden hükümdar tek taraflı ve keyfî olarak onu görevden alabilirdi. Hükümdar temsilcileriyle pazarlık yapabilirdi; fakat herhangi bir anlaşma yapmazdı ve vasalın lordunun sarayında bulunma yetkisine sahip oluşu gibi onlara danışılma hakkı vermezdi. Avrupa'da vasalın bağlılığına benzer bir biçimde Ortadoğu'da valinin de sultana bağlı olması elbette mümkün ve yaygındı; ancak, yine de ilişkiler farklıydı. Vasal bağlılık ahdinde bulunmuş özgür bir kişiydi,

oysa Islâm dünyasında bağlılar köle ya da azatlı köleydiler. Ayrıca Ortadoğu'da kişisel ilişkiler siyasal ilişkilerin yerine geçmedi, sadece bunları tamamladı. Vali tayin edilen bir kişi siyasal üstünün talimatıyla belirli görevleri yerine getirirdi. Bu kişi şayet hükümdarın kölesiyse, bu, valinin efendisine sadakatle hizmet edeceğinin garantisi olurdu. Bir valiye otorite kazandıran şey kişisel ilişkiler değil hükümdar tarafından tayin edilmiş olmaktı.

İkinci fark da bir iktâ ile bir fief arasındaki ayırımdı. İlke olarak iktâ vergi toplayıp bu vergileri maaş bedeli olarak alıkoymak için yapılmış bir bağıştı. İktâ sadece devletin gelirlerini toplama ve ödemelerini yapma yükünü merkezden kurtaran bir mekanizmaydı. İktâlar hükümdar tarafından artırılabilir, azaltılabilir, geri alınabilir veya başka birisine verilebilirdi. İktâ özel bir mülk değildi. Satılamaz, kiraya verilemez, miras olarak bırakılamazdı. İktâ, idarî yetkiler kazandırmazdı. O, iktâ sahibinin serfi ya da kölesi değil de devletin tebaası kabul edilen köylüler üzerinde hiçbir siyasî, hukukî ya da özel bir gücü beraberinde getirmezdi. İktâ sahipliğine bir statü üstünlüğü ya da özel haklar bahşedilmiyordu. İktâ sahibinin statüsü toprakla değil sahip olduğu rütbeyle, bir asker ya da idareci olarak yaptığı işlerle ve hükümdara olan yakınlığıyla alakalıydı. İktânın fiefden bir farkı da astlara devredilememesiydi. İktâ hükümdarın doğrudan doğruya memurlarına bağışıydı. Memurlar iktânın büyüklüğüyle orantılı olarak hizmete adam yetiştirmekle sorumluydular, ama ilke olarak adamlarının ücretini onlara iktâ bahşederek ödeyemezdi.

Pratikte, başlangıçta iktâ tahsisatlarında tasarlanmayan bazı güçler gaspedildi. İktâ, miras bırakılabilir oldu ve sahibine diğer arazileri de satın alıp iktâsına katacak ve iktâyı özel bir mülk haline dönüştürecek serveti kazandırdı. Ayrıca, iktâ sahipleri köylüleri topraklarını çevrelemeleri için zorlayarak kendilerine bağımlı kıldılar. Hatta kimi zaman dokunulmazlık kazandılar ya da zor kullanarak idarî güç sağladılar. Bu yetkiler toprak ve köylüler üzerinde sağlanan şahsî nüfuzla birleşince fief-benzeri ya da "feodal" bir durum oluştu. Selçuklu

döneminde çok yaygın olmasına karşın buna benzer suistimaller hiçbir zaman idarî ilişkilerde kabul edilen bir sistem olmadı. Müslüman hükümdarlar, köle muhafızları, bürokrat kadroları, emirlerin uygulanması için gereken kanunları ve devlet gücünün bir parçasını oluşturan iktâ sistemini hep muhafaza ettiler. Bazı iktâların fiefleşmesine karşın feodal bir sistem yerleşmedi. Bundan dolayı, Ortadoğu'da merkeziyetin ortadan kalkması köklü kurumsal değişikliklere yol açmadı. Nitekim şartların değişmesiyle birlikte merkeziyet tekrar sağlandı. Sonraları Memlûklar, Osmanlılar ve Safevîler tarafından imparatorluk idareleri yeniden kuruldu.

Böylece 950 ile 1200 yılları arasında, Abbasîler dönemindeki birlik yok oldu. Daha sonra kurulan devletler de kısa ömürlü ve bölgesel ölçekteydi. Fakat, çok sayıda farklı devlete karşın, yine de siyasal kavram ve kurumlardaki belirgin sürekliliker kaydedilebilir. Etkin siyasal güç göçebe fatihler ve köle komutanlar olduğu halde hilafetin ve İslâm ilkelerinin üstünlüğü herkes tarafından kabul ediliyordu. Bazı çeşitlenmelerle birlikte, bütün bölgede göçebe aile düzeni, askerî kölelik ve iktâ uygulamasıyla ilgili benzer kurumlar gelişti. Abbasî döneminde taslağı çizilmiş siyasal kavramların, askerî ve idarî kurumların göçebe fatihlerin kavram ve kurumlarıyla birleşmesiyle yeni bir idarî sistem oluştu. İktidarın eşi görülmemiş bir biçimde parçalandığı ve istikrarın zerresinin bile görülmediği bir dönemde bu kurumlar her yerde birbirine benziyordu. Ayrıca bunlar, sayısız küçük tecrübe yoluyla İslâmî idare deneyiminin kalıcı mirasını teşkil ettiler.

Yerel Saraylar ve Bölgesel Kültürler: İran Kültüründe İslâm

Ortadoğu devletlerinin yeni sistemi aristokrat ve kozmopolit İslâm kültürünün gelişmesinde yeni bir dönem açtı. İmparatorluk sonrası dönemde iki baskın eğilim vardı. Bunlardan ilki, Abbasîlerin İslâm'ın kozmopolit ve dinî kültürlerini birbirinden ayırmak şeklindeki eğilimlerinin devamıydı. Ancak bu

ikisi arasındaki ilişki devam etti. Sanat, mimarî, şiir, bilim, bazı nesir türleri sarayın, devletin ve yönetici elitlerin ifadesiyken; öte yandan sarayın himayesi dinî çalışmalara kadar uzandı. Tarih, siyasal bilimler, felsefenin bazı biçimleri ve kelâm, hem saray hem de özel şehir çevrelerinde zirveye ulaştı.

İkinci eğilim ise bölgesel çeşitlilik yönündeydi. Abbasî döneminin sanatsal, edebî ve dinî örnekleri özsel bir süreklilik arz ederken, çok sayıda imparatorluk sonrası devlet, İslâm kültürüne önemli çeşitlilikler ilave etti. Bağdat önemini kaybederken Semerkant, Buhara, Nişabur, İsfahan, Kahire, Fez, Kordoba İslâm medeniyetinin yeni merkezleri oldular. Bu merkezlerin her birinin, İslâm kültürünün yayılmasına yeni bir canlılık kazandıran kendi idareleri ve sarayı vardı. Tek bir kozmopolit saray kültürünün yerine, her merkez İslâmî motiflerin kendine has bir harmanını ve mahallî bir mirası ortaya çıkardı. İslâm mimarîsi bölgeden bölgeye farklılık gösteriyordu. Samanîlerin tuğla işçiliği, Gaznelilerin minareleri, İsfahan'ın kubbeleri ve Fatımîlerin türbeleri yeni bir kültürel çeşitliliğin simgeleriydi.

Bu çeşitlilik içinde Abbasî devletinin topraklarını iki dil ve kültürel bölgeye ayırmak yönünde bir eğilim vardı: Arap edebiyatının ve sanat kültürünün hâkim olduğu bölgeler ve Fars edebiyatı ve sanat kültürünün hâkim olduğu bölgeler. Irak, Suriye ve Mısır'ı içine alan Batı bölgesiyle, Kuzey Afrika ve İspanya'yı kapsayan Uzak Batı İslâm topraklarında, Arapça hem yüksek edebiyat kültüründe hem de hitabette önde gelen dildi. İran ve Maveraünnehir'i kapsayan Doğu bölgelerinde ise başlıca edebî dil Farsça'ydı. Doğu'nun şiirleri ve destanları Farsça yazılırken, Bağdat ve Kordoba'nın gazel ve rubaîleri Arapça'ydı. Her şeye rağmen bu iki kültürel bölge ortak bir dinî değerler ve kurumlar sistemine sahipti.

Abbasî sonrası dönemde, Bağdat din ve Arap edebiyatıyla ilgili çalışmaların merkezi olarak konumunu korudu. Onuncu ve onbirinci yüzyıllarda İbn Kuteybe'nin derlemelerinin etkisi altında şiir, tarih ve diğer disiplinlerin antolojileri oluşturuldu. Arapça mektup yazımı ve resmî yazışmalar büyük teknik usta-

lık gerektiren, özene bezene yazılan secili nesir sanatı haline geldi. Herhalde bu türün en büyük başarısı, nesir ustalığında ve dil inceliğinde zirveye ulaşmış olan, Harirî'nin (ö. 1122) *Makamât*'ıydı. Tarih yazıcılığı da serpildi. Eğlendirmek ve aydınlatmak için yazılan yeni dünya tarihleri, mahallî tarihler, biyografiler ve tarihî anekdotlar hilafet tarihlerinin yerini aldı. Ayrıca Arap nesri şekil özelliklerine, ifade tarzına, sözde maharet ve ustalığa özen gösteren, yeniliklere kesinlikle kapalı, anlam ve içeriğe önem vermeyen yeni bir edebî eleştirelcilikten kıyasıya etkilendi. Bağdat şiiri dokuzuncu yüzyılın şekillerini izlemeye devam etti. *Kaside* ve *gazel* en önemli nazım şekilleriydi. Mütenebbî (ö. 965) ve Ebu'l Alâ el-Ma'arrî (ö. 1057) en önemli şairlerdi. Tasavvufî şiir, şarap ve aşk sarhoşluğu imgeleriyle vecd hâlini dile getiriyordu.

Fars kültürü yüzyıllar boyunca pek çok yerde gelişmişti, fakat şaşılacak bir birlik arz ediyordu. Kökenlerini Doğu İran'dan alıyordu. Dokuzuncu yüzyılda Sicistan, Horasan ve Maveraünnehir yeni Fars edebiyatı gelişmelerinin başlıca merkezleri oldu. Doğu İran'da ortaya çıkıp gelişen Fars dili ve edebiyatı ancak onuncu yüzyılın sonlarıyla onbirinci yüzyılda Batı İran'ın da edebiyatı haline geldi. Nişabur ve Merv'deki Tahirî saraylarında, Buhara'daki Samanîlerde ve Gaznelilerde yeni bir medeniyetin temelleri atılıyordu. Daha sonraları Selçuklular, Gurlular, İlhanlılar ve Timurlular bu ortak kültüre katkıda bulunacaklardı. Fars kültürü sadece İran'ın karakteristik stili haline gelmedi; Orta Asya, Hindistan ve Endonezya'da da İslâm kültürünün gelişimine önemli ölçülerde etkide bulundu. Fars edebiyatı ve sanat üslubu Doğu İslâm dünyasının oluşumundaki can alıcı etkisiyle Arapça'nın yerini aldı.

Yeni Farsça'nın gelişmesi iki faktör tarafından etkilendi. Biri, Arap fetihlerinden hemen önce, Doğu İran'da dilin içinde bulunduğu durumdu. Sasanîlerin son zamanlarında Parsî (Pehlevi) veya Orta Farsça, imparatorluğun resmî dinî ve edebî diliydi. İran'ın büyük bir kısmında konuşulan Darî, bu dilin bir lehçesiydi. Resmî dil olan Parsî'nin ve konuşma dili durumundaki Darî'nin yanı sıra, Fars dili ve edebiyatının üçüncü

bir düzeyi daha ortaya çıktı. Bu, halkı ve çeşitli bölgelerdeki asilzadeleri eğlendirmek için şairler ve nüktedanlar tarafından geliştirilen ve yine Dari'nin bir türünü kullanan sözlü bir halk edebiyatıydı. Farsça'nın bu üç şekli de yeni Fars dilinin teşekkülüne katkıda bulunacaktı.

İkinci faktör, dilin içinde bulunduğu durumu büyük ölçüde ve hiç umulmadık bir biçimde değiştiren Arap fetihleriydi. Arap yönetimi altında, Arapça dinde ve yönetimde birincil dil oldu. Parsî zayıfladı ve daha çok Batı İran'daki Zerdüşt rahiplerince korundu. Fars klasiklerinin Arapça'ya tercümesi Arapça'nın Orta Farsça'nın yerine ikamesini kolaylaştırdı. Arapça yüksek Fars kültürünün temel vasıtası haline geldi ve onbirinci yüzyıla kadar da bu durumunu sürdürdü. Bununla birlikte Arap fetihleri sayesinde Horasan'da, Afganistan'da ve Amuderya Nehri'nin ötesindeki ülkelerde Arapça'dan ziyade Darî ortak konuşma dili oldu. Tuhaftır ki, Arap ve İslâm hâkimiyeti daha önce Farsça ile hiçbir ilişkisi olmamış toprakları bir Fars kültürü bölgesi haline dönüştürdü.

Dilin içinde bulunduğu bu karmaşık durumdan yeni bir Farsça ortaya çıktı. Dokuzuncu yüzyılda Horasan'ın Tahirî valileri (820-73), eski Fars dilini Pehlevî harflerden çok Arap alfabesiyle yazmaya başladılar. Aynı tarihlerde küçük prensliklerdeki Batı İranlı seçkinler Darî'nin gelişmiş bir formuyla söylenen mahallî saray şiirini himaye ediyorlardı. Yeni şiir, Arap nazım şekillerinden ilham alıyordu, böylece Arapça bilmeyen sanat hâmîleri Bağdat edâsıyla terennüm edilen yüksek bir şiiri anlayabiliyor ve beğeniyorlardı. Bu yeni şiir, Arap-Abbasî kültürünün etkilerinin hâkim olduğu ve bu kültürün, Batı İran'daki gibi dinî amaçlarla yazılmış Orta Farsça'nın edebiyat klasiklerinin yaşayan geleneğiyle mücadele etmek zorunda kalmadığı bölgelerde serpildi.

Yeni şiir, hem Arap edebiyatının formlarını hem de sözlü İran edebiyatının geleneğini ödünç almıştı. Bu yeni şiirin başlıca formu kasideydi. Kasideler Arap vezin kalıpları ve kafiye şekillerine oturtulmuş biçimiyle İranlı prensleri övmek için kullanılıyordu. Bununla beraber, sözlü İran şiiri ve Fars dilinin özgün hatları bu

forma yarı bir âhenk kattı. Yeni çizgideki ilk şairlerin en önemlileri Samanîlerin saray şairleriydi: Yeni İran şiirinin babası kabul edilen Rudakî (ö. 940/1) ve bilhassa günlük hayatın özelliklerini yansıtmakta başarı sağlamış olan Dakiki (ö. 980 civarı). İki dili de bilen şairler Arapça şiirleri Farsça'ya çevirmeye ve hem Arapça hem de Farsça şiirler yazmaya başladılar.

İran edebiyatının hikâye, masal, destan ve hanedan tarihi türlerindeki mirası da yeni tip epik şiire temel teşkil etti. Samanîler şahların kadim tarihine ve Sasanî döneminin edebi birikimlerine karşı İranlıların ilgilerini yeniden canlandırdılar. Furdevsî'nin (ö.1020/1 veya 1025/6) kaleminden büyük bir tarihi destan doğdu: *Şehname* veya *Krallar Kitabı*. Bu kitap yalnızca Sasanîler tarafından derlenen saray tarihlerini değil, büyük kahraman Rüstem'in hayatını da konu alıyordu. Firdevsî; kadim İran hükümdarlarının soyundan geldiklerini ve Eski İran geleneklerini sürdüreceklerini ispat ederek meşruiyetlerini ortaya koymak isteyen hâmîler için hâkimiyet, feodalizm ve iyi ile kötünün mücadelesini konu alan yeni bir destan yazdı. Arapça kelimelerden orta derecede etkilenmiş olan yeni Fars dilinde şiir, yeni dönemin başlıca edebî türü oldu.

Nesir de ayrıca yeni Fars dilinin gelişmesinde aynı derecede önemliydi. Taberî'nin tarih çalışmaları tercüme edildi ve Farsça'da da az sayıda coğrafî, felsefî ve bilimsel eser yazıldı. Kur'an tefsirlerinin, tasavvufî, hukukî ve dinî kitapların Arapça'dan tercümesi gerçekleştirildi. Bu tip çalışmalar genelde lirik ve epik şiirin ince elenip sık dokunmuş edebî sanatlarına kaçmadan, açık ve faydalı olmayı amaçlayan bir dille yazılıyordu. Bu tercümelerin ve yeni eserlerin etkisiyle Fars dili "Yeni Farsça" aşamasına gelinceye kadar, Dari gittikçe Arapçalaştı. Farsça, Arapça kelimelerden ve söz diziminden büyük ölçüde etkilenmiştir.

Yeni dil ve edebiyat diğer mahallî saraylarda da gelişti. Gazneli Mahmut (988-1030) devletin meşruiyetini ve haklılığını ispatlamak için şairleri destekledi. Kasideleri; saray merasimlerini, mevsimlerin değişimini, saltanat eğlencelerini ve müzik ve şaraptan alınan hazları öven Unsurî'yi (ö. 1039/40) himaye etti.

Gazneli Mahmut, ayrıca Firdevsî ile bilim adamı ve coğrafyacı Birunî ve dönemin olaylarını yazan vakanüvisleri himayesi altına aldı. Onbirinci ve onikinci yüzyıl Selçuklu saraylarında da şiir çok parlak bir noktaya ulaştı. Şairler kendilerine hâmî aramak amacıyla saray saray dolaşıyor, böylece İran'ın pek çok yerinde görülen birlik ve edebî etkinliği beraberlerinde taşıyorlardı.

Samanîler ve Gaznelilerin hîmayesi altında yeni Fars edebiyatı çeşitli nazım ve nesir şekillerini tercih etti. Şiirde dört yaygın vezin kalıbı kullanıldı. Kaside daha çok sarayı metheden bir nazım şekliydi. Konusu aşk olan, yedi ila onbeş beyitten oluşan gazel -lirik şiir-, güle âşık bülbül gibi belirli imaj ve sembolleri kullanarak bireysel duyguları ifade ediyordu. *Rubai* ya da dörtlük, genellikle tasavvufî ve mecazî aşk temalarında, bir tek düşünceyi güçlü bir anlatımla ifade etmek için kullanılan bir başka lirik nazım şekliydi. *Mesnevî* ya da aynı kafiyeye sahip beyitler bütünü; hikâye, masal, efsane ve tarihî hikâyeler anlatmakta başvurulan gevşek bir formdu. Fars edebiyatı, Sinbad'ın Masalları, Büyük İskender'in kahramanlıkları, *Kelile ve Dimne* fabılları ve evliya menkıbeleriyle zengin bir edebiyattı. Saray şairlerinin başlıca ürünleri, doğal olarak, bazen kaside bazen de mesnevî şeklinde para için yazılan övgü şiirleriydi. Bu şiirler de elbette hükümdarların ülkelerin hâkimi, lütufta cömert ve asalet sahibi kişiler olduğu imajlarını karakteristik olarak taşıyordu. Bu tip şiirin en önemli temsilcisi Merv, Nişabur ve Belh'te yaşamış olan Enverî (1116-1189) idi. İranlı şairler, kendilerini ifade etmek, özgünlük, yaratıcılık ve şahsî görüşlerini sergilemek gibi bir amaca sahip değillerdi. Şiir insanlara seslenmeye ve saray hayatına zevk katmaya yönelikti. Temel değer, bilinen şekilleri ve muhtevayı kullanmaktaki ustalıktı. İran şiiri idealleştirildi ve soyutlaştırıldı. Felsefi düşüncelerin ve duygusal yaklaşımların bir aracı olabilmek için izlekten ayrılan, temadan temaya atlayan soyut bir şiire dönüştü.

Şiirin diğer türleri de gelişmelerini sürdürdü. Azerbaycan'da romantik şiir revaçtaydı. Saray tarafından himaye edilen edipler kendilerini cismanî aşkla yiyip bitiren ve aşklarını mükemmel fakat elde edilemez bir kadının idealleştirilmesinde bulan



Yaşlı bir kadın Sultan Sancar'a maruzat verirken.

kahramanların hikâyelerini anlattılar. Saray şiiri, sevgilinin sadece bir nazarını yakalamak uğruna ıstırap çeken ve tek teselli si şarap olan âşık konusunu alabildiğine işledi. Bunlar, kişisel deneyimler üzerine değil edebî teamül üzerine kurulmuş aşk hikâyeleriydi. Belki bu tarzın en önemli yazarı, İskender'in âbı hayatı arayışını; Şirin ile imparator Hüsrev Perviz'in aşkını ve hiçbir zaman ulaşamadığı Leyla'nın aşkıyla deliren Mecnun'un hikâyesini yazan Nizamî'ydi (1140-1209). Nizamî'nin şiiri güçlü şahsî vurguyu getirerek İran şiir geleneğine mahallî-millî deyimleri kazandırdı.

Onikinci yüzyıldan itibaren tasavvufî şiir de önem kazandı. Şarap, sarhoşluk ve aşk teşbihleri ilahî hasreti ve ilahî aşkı ifade edebilmek için benimsendi. Bu tarzın en önemli ismi mutasavvıfların hayatları ve hikmet üzerine kaleme aldığı risalelerle meşhur olan, *Mantıku't Tayr* ve *İlahinâme*'nin yazarı Feridüddin Attar'dı (1207-1273). Bu kitapların ana temaları dünyevî arzulardan feragat ve metafizik alana doğru ruhun tekâmülüydü. Attar'ın çalışmaları Allah'a ulaşma yolunda kırk mertebe olduğundan bahsediyordu -ki, yolcu bunlarla öbür dünyaya ulaşma çabası uğrunda tedrîcî olarak bu dünyayı geride bırakıyordu. Rumî (1207-1273), insanın zâtıyla ilahî varlığı birleştirmeye çalışan İran mistik şairlerinin belki de en büyüğüydü. Onun *Mesnevi*'si dünyevî ve ruhani konuları işleyen usta bir hikâyecilikle lirik şiiri birleştirdi.

Bu yeni edebiyatın gelişmesi, tercüme faaliyetleri ve Fars dilinde Bağdat tarzı Arap-İslâm kültürünün yeniden oluşumu için bir ortam hazırladı. Böylece İslâm ilk defa Arapça ile olan bağını koparmış oluyordu. Daha sonra, Maveraünnehir'de Samanîleri takiben hâkimiyet kurmuş olan Karahanlıların himayesi ile edebi İslâm kültürü Türkçe'de yeniden canlandırıldı. Önce tercümeyle, daha sonra Fars edebiyatının bilimsel ve edebî bakımdan ihyasıyla yeni Türk dili bütün Orta Asya'da İslâm medeniyetinin taşıyıcısı oldu. Böylece İslâm, çeşitli dillerin katılımıyla, evrensel bir din ve medeniyet kimliğini kazanıyordu.

Selçuklular döneminde bir İran sanat üslubu da ortaya çıktı. Dokuzuncu yüzyılda, Çin çinilerinin revaçta olduğu bir dö-

nemde Semerkant ve Nişabur'da kûfî yazıyla bezenmiş çömlekler üretildi. Hayvan, kuş ve bitki motifleriyle süslenmiş çömleklerle şehirde yaşayan orta sınıfın zevkini tatmin etmek hedefleniyordu. Sasanî modellerinin taklidi altın ve gümüş eşyalar üretildi. Bunlara ek olarak, Kaşan ve Rey'de yeni tip seramikler imal edildi. Çeşitlerin birinde, sır altında mavi-siyah veya turkuaz çiçekli veya hat yazılı bir dizayn hâkimdi; diğer bir çeşit, saray manzaralarının veya tarihi menkıbelerin tasvir edildiği, sır üzerine polikrom kaplamaydı. Saray manzaraları avlanma, cirit, müzik ve raks tasvirlerinden oluşuyor; çalışmalar gök cisimleriyle donatılıyordu. Seramiğin diğer bir çeşidi de, bir veya iki insanı yan yana otururken, bazen bir müzik aleti çalarken, bazen de cilveleşirken ya da tefekkür ederken gösteren resimlerle bezendi. Seramikler sık sık aşk konusunu işleyen metinlerle süslendi. Bu tarzda seramik üretimi ondördüncü yüzyılın ortalarına kadar devam etti.

İran mimarîsinin gelişimi de benzer bir yol izledi. İran'daki önemli binalar kutsal kişilerin ve hükümdarların türbeleriydi. Bunlar bir kubbeyle örtülmüş ve çevrelerine de ibadet ve öğrenime vakfedilmiş külliyeler inşa edilmişti. Bunların en meşhuru 943 yılından önce inşa edilen Samanî türbesi ve 1006/7 tarihli Kümbet-i Kabus'tu. Küçük kubbeli, yuvarlak minareli ve İran tarzı ilk eserlerden alınan muazzam sıra kemerlerin kullanıldığı camiler inşa edildi. Onbirinci yüzyılın ortasında İran mimarisinin karakteristik özellikleri; tuğlayla bina yapımı, kemerler, mukarnalar ve büyük binaların dış yüzeylerini kaplamak için geometrik ve bitkisel motiflerle dekore edilmiş alçı kullanımıydı.

Bu gelişmenin en göze çarpan yanı, Arap kökenli, bir avlu etrafındaki sütunlar üzerine inşa edilen cami tipinin yerini alan ve onikinci yüzyılda bütün İran'da hızla yaygınlaşan yeni bir standart cami örneğinin ortaya çıkmasıydı. Bu yeni şekil daha önceki yapılarda kullanılan unsurlardan oluşuyordu. En büyüğü kıble tarafında olan kemerlerle çevrilmiş büyük merkezî bir avlu ve büyük bir kubbeden müteşekkildi. Camilerin başlıca inşaat malzemesi tuğla ve sivri tonozlardı. Ayrıca kubbeler ve temel arasında bunların birbirine bağlandığı noktalarda *mukarnalar*

(sarkıt gibi çıkıntılar) vardı. camilerin yanında, onikinci ve önüçüncü yüzyıllarda özellikle Azerbaycan ve Maveraünnehir'de kule tipi türbeler ve ufak kubbeli türbeler inşa edildi.

Yönetimin himayesindeki şiir, edebiyat, mimarî ve diğer sanatlar, sanatın dinî ve siyasal yönünün bütünleşmesini işaret ediyordu. Saray sanatı, mimarîsi ve edebiyatı hükümdarın ve yönetici tabakanın konumunu tazim, tezyin ve meşrulaştırmak; dolayısıyla itaati telkin etmek amacıyla kullanıldı. Aynı zamanda camiler, okullar, türbeler, minareler ve diğer dinî yapıların inşası ve tezyiniyle de hükümdarın konumu güçlendirildi. Aynı şekilde İran aşk şiirindeki dünyevî ve ruhanî temaların harmanı sanat ve edebiyatın dinden ayrılamaz olduğunun bir göstergesiydi.

İmparatorluk sonrası dönemde dünyevî ve dinî motiflerin ve saray himayesindeki sanatların bütünleşmesiyle aristokratik kültürün bütün içeriği değişti. Halbuki Abbasîlerin ilk dönemlerinde aristokratik kültür İslâm'la arasında belirli bir mesafe bırakmıştı. Selçuklular döneminde ise bir aristokrat eğitilirken edebî ve din dışı çalışmalar, şiir, edebî mektup yazımı, tarih, matematik veya felsefe, ona İslâm'la birleştirilmiş bir biçimde veriliyordu. Bu eğitimin din dışı yönü saray maiyetindeki kişiyi zanaatkâr ve iyi yazan ve konuşan biri olarak yetiştirmek üzere programlanmıştı. Bu kişilerin bağlı oldukları hükümdarın sarayını ince ve zarif kişilikleriyle zenginleştirmeleri kadar maliye ve bayındırlık işlerinde de ehil olmaları bekleniyordu. Dinî yönden ise bu eğitim kişiye dünyada bir kariyer sahibi olabilmek için elzem olan ahlâkî ve manevî ruh güzelliklerini kazandırmaya matuftu.

Fakat dinî bakış açısından sanat, şüpheli konumunu sürdürüyordu. İslâmî dinî hassasiyet ikonaklasttı. İslâmî duyarlık, duyguların tahrikine, zenginliklerin ifşâsına, büyüye ve Kur'an'la rekabet edebilecek mitlere karşıydı. İslâm'ın eşitlikçi ve püriten hassasiyeti; şarap, ipek, müzik ve diğer zevklerin tam karşısındaydı. Ayrıca insanı putperestliğe götüren tasvirlere de karşıydı. Şeriat, sanatın ana formları için hiçbir meşruiyet tanımıyordu. Dolayısıyla sanatın saray tarafından resmî

olarak desteklenmesi hususunda bir belirsizlik vardı. Bu destek bir yandan, özellikle siyasal ve toplumsal yönüyle İslâm'ın ihtişamına ve kutsanışına katkıda bulunurken diğer yandan da İslâmî dinî inançları tehdit ediyordu.

Bu belirsizlik İslâm sanatının bütün üslupsal gelişimini şekillendirdi. Sanatlar hem dinî hem de siyasal amaçlara hizmet ederken İslâm sanatında kullanılan imaj ve motifler kozmolojik ya da mitolojik anlamdan yoksundular. Heykeltıraşlık bütünüyle bilinmiyordu; dinî sanatlar insan ve hayvan figürlerinin kullanımından kaçındılar. İslâmî sanatlar zenginliğin, sanatçının niteliğinin, yeniliklerin ve kompozisyonel etkilerin değerlendirilmesinin görsel ya da sözel takdimi üstünde yoğunlaştılar. İslâm sanatındaki birleştirici unsur hat motiflerinin, arabesklerin veya geometrik tasarımların tekrarlanmasıydı. İnsan figürleri kullanıldığı zaman bile bunlar insan bedeni veya manevî semboller olmaktan çok ayrışmış, kişisel olmayan birer imgeydi.

İslâm sanatı kozmik mitlerden kaçınarak ve görsel formları en aza indirgeyerek evrenin İslâmî teolojik ve felsefî tasarımını bütüncül bir örüntüden yoksun veya birbirine nedensel bağımlılıktan yoksun bir varlık olarak oluşturdu. Yoktan var edilen ve her an devam eden yaratılışla varlığını sürdüren bu dünya, Allah'ın iradesiyle yönetiliyordu; onun zahirî düzeninin sırrı doğada değil, onun ihsanında gizliydi. Bu, aynı zamanda bir insan idealiyle de uyumluydu. Ahlâkî ve manevî nitelikler dünyanın ontolojik düzenine tekâbül etmiyor, fakat ifadesini Kur'an'ın öğretisinde ve gelenekte bulan Allah'ın iradesinin tecellîsinden kaynaklanıyordu. İnsan hayatı ilahî emirlere uygun biçimde gerçekleştirilen eylemler silsilesiydi. Saray, hükümdar ve seçkin tabakanın ihtişamını dile getirmek için geliştirilen İslâm sanat ve edebiyatı, İslâmî dinî kültürün evrensel boyutlarını ifade ediyordu. Edebiyat ve sanat, her ne kadar hükümdarın taleplerini zorla İslâmî dinî hassasiyet çerçevesine sokmaya uğraştıysa da, yalnız devletlerin değil aynı zamanda bütün medeniyetin özgün vasfının ifadesi olarak kabul edilebilecek bir duyarlığı ifadeye de yeterince yakındı.

ONUNCU BÖLÜM

İSLÂM TOPLULUKLARI VE ORTADOĞU TOPLUMLARI

Abbasî İmparatorluğu'nun yıkılışını takip eden yüzyıllarda devlet kurumlarının dönüşümü, yerel cemaat ve dinsel hayatın eşit ölçüde kapsamlı dönüşümüyle beraber yürümüştür. Göçebe ve köle savaş beylerinden müteşekkil bir siyasî elitin tesisi, kasaba ve köy topluluklarının örgütlenmesinde kapsamlı bir değişimin kapısını açtı. Bu dönemdeki hayatî değişim, İslâm mezhep cemaatlerinin, Şiî mezhepleri, Sünnî fıkıh ve kelâm okullarıyla Sûfî tarikatleri şeklinde ortaya çıkan yeni bir ayrım tipinin ulema liderlikleri altında kristalleşmesiydi. Aralarındaki amansız rekabet ve hem Şiî hem de Sünnî akımlarına güçlü devlet desteği, yayılmalarını hızlandırmış ve kısa zamanda onları Ortadoğu kasaba ve köy toplumlarının dokusuyla bütünleştirmiştir. Aynı zamanda Ortadoğu halkları kitleler halinde İslâm'a girmiş ve İslâm'ın toplumsal bünyesinde erimişlerdir. Bu çağda, esasen siyasî ve kentsel bir elitin dini olan İslâm, Ortadoğu halklarının çoğunun dinî ve toplumsal kimliği haline gelmiştir. İzleyen sayfalarda öncelikle imparatorluk sonrası çağın İslâm toplumsal-dinsel kurumlarını, daha sonra Ortadoğu halklarının din değiştirmeleri ve yeni bir İslâm toplumu biçiminin ortaya çıkışını tartışacağız.

Hilafetten ayrı olarak İslâmî bir cemaat ve dinsel kimliğin

oluşturulması daha önce yedinci ve sekizinci yüzyıllarda başlamıştı. İdeal ve erken biçimiyle halife, tekil bir cemaatin yegâne yöneticisi ve hem dinsel ilkelerinin hem de onun siyasî çıkarlarının muhafızıydı. Bununla birlikte başlangıcından beri, dünyevîliği karşısında, dindar müminler nezdinde erken hilafet rejiminin büyüsü bozulmuştu. Bu büyübozumu önceleri hilafeti ideal görevlerine döndürmek üzere kendisini Haricî, Şiî ve Abbasî hareketlerinde ifade etti. Abbasîlerin zaferiyle, ve hem Haricî hem de Şiî emellerinin yenilgisiyle birlikte hilafetin siyasî muhalifleri dinsel mezhebe dönüşmeye başladı.

Şiî Cemaatleri

Şiîler mezhep cemaatinin yeni biçiminin en erken örnekleridir. Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, imamların gerçek silsilesi teorisine bağlı olarak farklı gruplara bölündüler. Bir tanesi Bağdatlı "onikinci imam" (İsnâaşeriyye - ç.n.) cemaatiydi. Bunlar Cafer'in oğlu Abdullah ve onun soyundan gelenlerin imametine inanırlardı; diğer bir tanesi ise, yine Cafer'in oğlu İsmail ve onun soyunun imamlığına inanıyorlardı. Cafer'in zamanından itibaren Bağdat cemaati Abbasî halifelerini teoride reddetmekle birlikte pratikte kabul etmiş ve daha ziyade dinî talim üzerinde yoğunlaşmıştır. Fakat 873'te, yaşayan imamların sonuncusu ortadan kayboldu ve 941'de imamla doğrudan iletişim imkânı tümüyle kaybolmuş oldu. Doğrudan ilahî kılavuzluğun kaybolması Bağdat Şiîliğinin dinsel ve toplumsal niteliğini tümüyle değiştirdi. Onlar kendi dinsel ve kültürel miraslarını derleyip kayıp imamı telafi edecek yeni bir toplumsal yaşamı örgütlemeye başladılar. Onuncu yüzyılın son yirmi-otuz yılı içinde Hz. Ali'nin düşmanı olan Muaviyeyi lanetleyen toplu ritüellere başladılar, Hüseyin'in Kerbelâ'da öldürüldüğü günü bir toplu yas günü *(Aşure)*; ve Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi halifesi olarak benimsediği günü de *(Kâdir-i Hûm)* bir tebrik günü ilan ettiler. Şimdi Hz. Ali'nin Necef'teki, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki ve Ali Rıza'nın Meşhed'deki türbelerini ziyaret etmek önemli ritüellerdendir. Hüseyin için heyecanlı

ve coşkulu matem, şehidin acısıyla özdeşleşme ve Kerbela'nın hatırlanışındaki mesîhî umutlar "oniki imam" Şiîliğine duygusal ve dinsel bir derinlik vermiştir.

Aynı dönemde, "oniki imam" öğretisi hadiste, fıkıhta ve kelâmda da kesin bir biçim aldı. İlk formel Şiî hadis, ibadet ve fıkıh derlemesi El-Kuleyni (Ö. 940) tarafından yapılmıştır. Sonraki alimler kendi inançlarının sadece imamların öğretisine mi dayandığı, yoksa içtihadın, yani fıkıh konularında bireysel hüküm alıştırmalarının, serbest olup olmadığı konusunda tartışmışlardır. İmam kavramı neo Platonik ve gnostik terimlerle yeniden formüle edildi. İmam ilahî varlığın, küllî aklın, evrensel aklın bir yayılımı, dolayısıyla da insan ruhunun Tanrıyla yeniden birleşmesine götüren ruhsal durumların ve gizli hakikatlerin doğrudan bilgisinin bir taşıyıcısı olarak görülmeye başlandı. Neo Platonik kavramlar erken bir Şiî İmam anlayışını yeni bir metafizik bağlama yerleştirerek İmamî Şiîlik içinde dinsel yaşantının ritüel ve gnostik formlarına yol açtılar.

Onbirinci yüzyılın ortalarından itibaren İmamî Şiîlik gelecekteki dünyaya ilişkin ebedî beklentide yaşayan dünyevî bir dünya yaratmıştı. Kurulu siyasî rejimlere sürekli muhalefet içinde, İmamiyye bir kurtuluş dini haline gelmişti. Bu kurtuluşa -imamların şehadetleriyle duygusal olarak ilgilenmekle veya gnostik bir ufukla ve ilahî varlığın yayılımlarıyla (südûrlarıyla) mistik bir özdeşleşmeyle- Peygamberin sünnetine ve imamlara uygun bir hayat yaşamak suretiyle erişilebilir. Doktrinel inançlarının yazılı bir forma kavuşturularak toparlanması, toplu bir ibadet hayatının gelişmesi ve hâkim otoritelerce siyasal anlamda tanınmasıyla birlikte Bağdat Şiîliği, İslâm ümmeti içerisinde bir mezhep cemaati olarak ortaya çıktı.

Fıkıh Okulları ve Sünnî Mezhepçiliği

Aynı dönemde Sünnî çevrelerde halifelere bağlı fakat onlara bağımlı olmayan Müslüman dinî liderler ortaya çıktı. Kur'an ve hadis alimleri, fıkıh ve kelâm öğrencileri kendi çalışma gruplarını oluşturarak halk desteği kazandılar ve dinî konular-

da özerk bir otorite tesis ettiler. Bu bağımsız ilim grupları hilafet imparatorluğunun onuncu yüzyıldaki ânî yenilgisi karşısında dinsel otoriteleri ve dokunulmamış prestijleri sayesinde hayatta kalabildiler. Bağdat Şiî topluluğunun birleşmesi ve İsmailî misyonların başarısı Sünnî Ulemasını kendi İslâm pratiklerini daha da kurumsallaştırmaya sevk etti. Öğretmen ve öğrenci grupları, fıkıh ve kelâm okullarıyla tasavvuf tarikatları da dahil olmak üzere, önemli kurumsal ve toplumsal gelişmelerin odağı haline geldiler.

Fıkıh okullarının genel bir hukuk doktrini ve hukukî analiz yöntemine bağlı alimler grubu olarak yedinci yüzyılın sonlarına uzanan kökenleri vardı. Dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren bu okullar öğretmen ve öğrencilerden müteşekkil yapılar olarak ve hukuk yönetiminin araçları olarak iyice kurumlaştılar. Medine, Basra, Bağdat ve Fustat'taki kaynaklarından, bütün Abbasî topraklarına yayıldılar. Alim ve öğrencilerin hadis araştırmak üzere seyahatleri ve şehirlere fıkıh okullarıyla yakın ilişkili kadıların atanması bu okulları/mezhepleri yeni şehirlere sokmuş oluyordu. Hanefî mezhebi Irak'ta başlayıp kısa zamanda Batı İran ve Maveraünnehir bölgesine yayılıp yerleşti. Hanbelî mezhebi, köken olarak Bağdatlı olmakla birlikte, kuzey Irak ve Suriye'ye yayıldı. Hanbelî kadılar Şam ve Humus'a atandı. Ayrıca Hanbelîliğin İran'ın önemli şehirlerinde izleyicileri de vardı. Şafiî mezhebi de önceleri Mısır'da gelişti fakat, onuncu yüzyılla birlikte, Suriye, Bağdat ve Batı İran, Horasan ve Maveraünnehir'in bütün önemli şehirlerinde yerleşti. Malikî mezhebi ise özellikle Mısır ve Kuzey Afrika'da yoğunlaştı. Mezhepler iyi hocaların yanında ders görmek ve okudukları kitaplardaki bilgilere sahip olduklarını belgeleyen sertifikaları almak üzere seyahat eden öğrenciler tarafından birleştiriliyordu. Farklı hocalardan geniş bir tedrisat görerek başarılı olmuş bir öğrenci, sonunda kendisine halef olacağı tek bir hocanın yanına yerleşiyordu. Bu uluslararası bağlantılar sistemi gayriresmî olmakla birlikte büyük mezheplerin kimliğini sürdürebilmeleri için yeterliydi.

Her ne kadar en önemlileri fıkıh mezhepleri idiyse de, ayrı-

ca İslâm akaid ve kelâm mezhepleri de uygun bir toplumsal kimlik elde ettiler. İdarî ve yargısal işlevleri olmasa da, Mutezilî ve Eş'arîler önemli dinsel hareketler oldular. İtikâdî ilkelerle Sûfî pratikleri birleştiren ve büyük ölçüde aşağı sınıflara hitap eden Karramî hareketi, Horasan, Maveraünnehir ve Afganistan'da etkili oldu.

Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda, erken fıkıh mezhepleri yeni bir örgütlenme tarzı buldular. Medrese, fıkhî çalışmalar için bir merkez haline geldi. Bir medrese tedrisat görülen, öğretmen ve öğrenciler için bir ikametgâh olarak kullanılan ve umumiyetle bir kütüphaneye sahip bir binaydı. Ayrıca medreseler ebediyen bu iş için ayrılmış (vakfedilmiş) toprak veya kira getiren kentsel mülkiyetler gibi sürekli gelir kaynaklarıyla destekleniyordu. Bu vakıflar hocalara maaş, öğrencilere de burslarını ödüyordu. Bu hediyeleri ve bağışları yapanlar bu suretle parçalayıcı miras yasalarına karşı kendi mülkiyetlerini dokunulmaz kılarak kendi varislerini bu vakıflara yönetici tayin ediyorlardı. Maaşlar ve vakıfların yönetimi yoluyla, ulema bir çeşit rantiye sınıf konumuna yükseliyordu.

Resmî olarak örgütlenmiş bir eğitim kurumu olarak medresenin kaynağı muhtemelen Horasan'dır. Burada İslâm fıkhı ilk olarak özel evlerde öğretilmekteydi, ki bu evler sonradan seyahat eden alimler ve öğrencilerin konakladıkları yurtlara dönüştü. Bağdat'ta medrese, içinde ders görülen camiyi, han veya öğrenciler için pansiyonu, özel kütüphaneler ile cemaatin finansal destek uygulamasını birleştirerek örgütlenmişti. Böylece medrese gayriresmî hukuk öğretimini fiziksel bir merkeze sahip ve sürekli desteklenen bir fona sahip bir kurumda birleştirmiş, böylece İslâm hukukunun tam gün meslekî tedrisâtıyla birlikte İslâm hukuku öğretmen ve idareci kadrolarının yaygın eğitimini mümkün kılmıştı.

Eğitim terimleriyle söylemek gerekirse, medrese informel bir okuldu. Onun, uzmanlık düzeyleri için özel bir programı veya tanzim edilmiş bir müfredatı yoktu. Daha ziyade, bir medrese kendi hocasının korunağıydı; öğrenciler ancak kendi hocalarıyla çalıştıkları metinleri öğretmek üzere mezun edili-

yorlardı. Öğretmenle öğrenci arasındaki ilişki yoğun bir biçimde kişiseldi, zira hoca sadece uzman öğrenime değil aynı zamanda dinsel bir içbakışa da hitap ediyordu. Kuşaktan kuşağa peygamberin kendisine kadar götürülebilecek olan hocayla öğrenci arasındaki kişisel ilişki, İslâmî hakikatlerin iletişimi için en temel araçtı.

Bu nedenle medreselerin müfredatı değişkendi. Bununlar birlikte çoğu fıkıh akademilerinden oluşmakta, hocanın kendi mezhebi veya ekolünün tikel versiyonunu öğretmekteydi. Medreseler umumiyetle Kur'an, hadis ve Arapça Gramer'in ilgili konularını öğretmekteydi; bazı hocalar kelâm ve tasavvuf da öğretirdi. Ancak, tüm örneklerde İslâm âlimlerinin Şiîlik ve İsmailiyye ile kavga için eğitmenin önemine dair yoğun bir bilinç vardı. O yüzden, medreseler sadece eğitim kurumları değildi, dinsel propaganda ve siyasal etkinlik için merkez durumundaydılar.

Medrese kısa zamanda dinî ve hukukî eğitimin organizasyonu konusunda standart bir İslâmî yol haline geldi. İran'dan Samanî ve Gazneli nüfuz bölgeleri yoluyla, daha sonra da Batı'ya doğru Selçuklu fetihleri aracılığıyla yayıldı. İlk Selçuklu döneminin (1063-92) başveziri Nizamü'l-Mülk, imparatorluğun bütün büyük şehirlerine Hanefî ve Şafiî medreseleri açarak, organize İslâm dini öğretimini desteklemeyi devlet politikası haline getirdi. Hanbelîler medrese usulü eğitimi onikinci yüzyılın başlarında benimsediler.

Medreseler fıkıh mezheplerinin merkezleri haline geldikçe, mezheplerin kendileri de popüler dinî hareketler haline geliyorlardı. Esas olarak, her mezhep örnek bir alim ve yargıçlar topluluğuyla onların öğrencileri, mahkeme görevlileri, zengin hâmîler ve yerel izleyiciler etrafında kurulmuştu. İlerledikçe, mezheplerin liderlikleri hayırsever eğitim ve hukuk hizmetleriyle başlayarak ve gayriresmî toplumsal ve siyasî liderlikler yoluyla devam ederek kitlelere yayıldı.

İnformel, popüler etki ve sempatiyi bir mezhep hareketine ilk kez dönüştürenler Hanbelîlerdir. Görmüş olduğumuz gibi, Hanbelîler Abbasî halifesinin, dinî doktrini resmen ilan etme

çabalarına karşı direnmişlerdir. Onlar Me'mûn'un otorite taleplerine muhalefet ettiler ve kendisine devlet işlerinde halife olması dolayısıyla itaat söz konusuysa da, dinde otoritenin de Kur'an ve hadis alimlerinde olması gerektiğini ifade ettiler. Eski Abbasî askerleri ve Bağdat'ın Harbiye civarı sakinleri arasından izleyicilerine vaaz eden alimler halk desteğini harekete geçirdiler. Hem dinsel bir otorite hem de devletten bağımsız bir toplumsal liderlik talep ettiler. Böylece onlar, Sünnî çevre içerisinde halifeden ayrı ilk Müslüman cemaati meydana getirmiş oldular.

Sünnî ve Şiî mezhep hareketlerinin oluşumu dinsel fanatizmin yayılmasına katkıda bulunmuş oldu. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllar boyunca, Hanbelî tebliğciler halifelik politikalarının lehinde veya aleyhinde birçok halk gösterileri düzenlemeye devam etti. Hanbelîler kendi dinsel görüşlerini güçlendirmeye kararlı, gürültülü bir halk partisi olarak ortaya çıktı. Kendi muhaliflerine saldıran, içki ve zina gibi ahlâksızlıkları bastırıp engellemek üzere tetikte hazır grupları örgütledi. Şia'nın kendi inançlarının halk ayinlerini örgütlemesine karşılık, Sünnîler de benzer bir şekilde, Raşit Halifelerle Muaviye'nin hükmettikleri zamanları ve Sünnî kimliğin diğer sembollerini andılar. Hanbelî tebliğciler, Şiîlik karşıtı isyanlar çıkarıp yönettiler, ve Mutezilî ve Eşârî kelâm mezheplerine muhalefet ettiler. 1068 ve 1072 arası Bağdat İbn Akil vakasıyla sarsıldı. İbn Akil, halk gösterileriyle Mutezilî arkadaşlarını terk etmeye ve eski dinî fikirlerini Hanbelî itikatları lehine terk etmeye zorlanan bir alimdi. Bir yüzyıldan fazla bir süre Bağdat, dinsel hizipler arasındaki savaşlar yüzünden sıkça karışıklıklar içinde kaldı.

Fıkıh mezheplerinin halk hiziplerine benzer bir dönüşümü Doğu İran'da vâki olmuştur. Onuncu ve onbirinci yüzyıllarda, Şafiîler, Hanefîler ve diğer mezhepler hiziplerin temelleri oldular. Hanefî, Şafiî, Kerramî ve İsmailî gruplar yerel toplumsal ve siyasî nüfuz için çatıştılar. Bağdat Hanbelîleri ve birçok İran şehrinin Şafiî ve Hanefîleri, dışlayıcı ve karşılıklı olarak düşman küçük cemaatler anlamında *asabiye*ler haline geldiler. Bu

görünüşleriyle, mezhepler Ortadoğu şehirlerinin her zaman bölünegelmiş oldukları mahalle, nesep veya diğer mahdut dinî yapılara benzediler. Artık din kabile veya mahalle kimliklerini ön plana çıkarmış oluyordu.

Onbirinci ve onikinci yüzyıllardaki Nişapur tarihi, birer hizip olarak fıkıh mezheplerinin bilinen en iyi örneğidir. Nişapur'da Hanefî mezhebi öndegelen tüccar, şehrin adliyesini kontrol eden memur ve ulema aileleri, önemli vakıf gelirleri, medreseler ve camiler etrafında kurulmuştu. Önemli muhalifleri, medreselerdeki öğretim kadrolarının çoğunu ve ayrıca önemli vakıfların gelirlerini ellerinde tutan Şafiîlerdi. Bununla birlikte Şafiîler daha geniş bir izleyici kitlesine sahipti, çünkü Şafiîler, Eş'ari ve Sûfilerle birleşmiş ve kitle desteğine sahip gözükmüşlerdir. İki fıkıh mezhebinin çatışması öğretim ve adlî konumların kontrolü için tartışmalardan, hükümet desteği için rekabete ve şehrin geniş kesimlerinin ve çevresindeki kırsal nüfusun kendi grupları için savaşmak üzere harekete geçirildiği tarafların bütün güçlerini seferber ettiği çatışmalara doğru yayıldı.

Böylece birçok yerde mezhepler ilim grupları ve adlî yönetim mercii olmaktan toplumsal hareketlere doğru geliştiler. Sürekli olarak bağış yardımı almakta olan medreselerde 'Ulema' bir yapı olarak kendi dinsel ve adlî eğitim sistemlerini sürdürmenin yolunu bulmuş oluyorlardı. Okullar ayrıca önder hâkimler ve öğretmenlerin arkasındaki halk desteğini harekete geçirdiler.

Tasavvuf Tarikatları

Sûfî hareketinin gelişimi birçok bakımdan fıkıh mezheplerinin gelişimine paralel olmuştur. Onuncu yüzyıldan ondördüncü yüzyıla kadar Sûfîlik bir toplumsal hareket olarak olgunluğa ulaştı ve bir Sûfî metafiziğinin gelişimini ve Sûfî düşünce ve pratiğin diğer İslâmî inanç ve ibadetle bütünleşmesini tamamlamış oldu. Başlangıcından onuncu yüzyılın ortalarına kadar, Sûfîler İslâm'ın hakikatini izleyen birçok Müslüman grup ara-

sında bir grup olarak tutarlı bir kimlik edinmişti. Sûfîlik büyük oranda bireysel bir şey idiyse de, tasavvuf toplantı-evleri (tekkeler) kendilerine kolektif bir kimlik vermişti. *Ribatlar* esas itibariyle Kuzey Afrika'da Bizans İmparatorluğu sınırları boyunca yayılmış Müslüman savaşçıların meskenleriydi; Doğu İran sınırlarında cihat için gönüllü olanlara uyuyorlardı. Sekizinci yüzyılda, sınır ribatların modeline dayanılarak, Abadan, Şam ve Ramla'da, benzer toplantı evleri kurulmuştu. Horasan'da Hıristiyan rahiplerinin taklidi mağaralar vardı. Sıradan Sûfîlerse özel evlerde toplanıyorlardı.

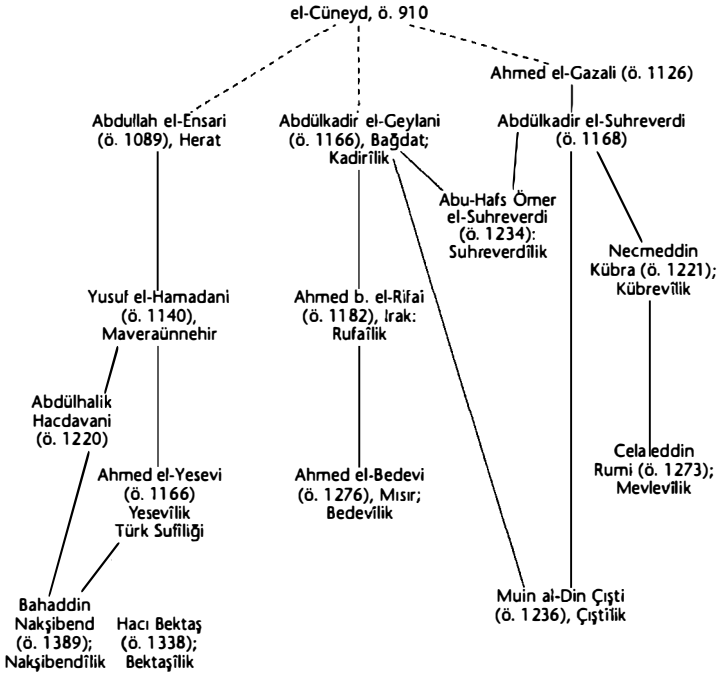
Hanaka terimi, dokuzuncu yüzyıl sonlarında ortaya çıktı ve Horasan ve büyük ölçüde Maveraünnehir bölgelerindeki Sûfî meskenleri için kullanılmaya başlandı. Sözcük belirli bir şeyhe paylaşılan bir mensubiyetleri olmayan göçmen bireyler için kullanılıyordu, fakat hanaka, Muhammed İbn Karram (806-69) tarafından daha ziyade mezhebçi amaçlara uyarlandı. Bir hadis öğrencisi olan İbn Karram, Doğu ve Güney İran'da, bedenin alçaltılmasına ve Tanrı'nın iradesine dindarca bir adanışa dayalı takvalı bir yaşam tarzı ve Tanrı'nın bir özü ve bedeni olduğunu öne süren Kur'an'ın lafzî kullanımlarını alarak antropomorfik bir Tanrı görüşünü vurgulayan bir teolojik doktrini öğreten çileci bir vaizdi. İbn Karram, Semerkant, Afganistan ve Doğu İran'da alt sınıflardan geniş bir izleyici kitlesi kazandı ve misyonerlik faaliyetlerinin merkezi olmak üzere hanakalar inşa etti.

Diğer Sûfî büyükleri de onu örnek aldılar. Şeyh Ebu İshak İbrahim el-Kazerunî (963-1033) Batı İran'da kendi bölgesinde geniş bir izleyici kitlesi yetiştirdi, kendi bölgesinin nüfusu arasına kattı, Zerdüşt diniyle Yahudilikten İslâm'a çok sayıda insanı döndürdü. Onun savaşçıları aynı zamanda Bizans sınırında savaştılar. Onlar da güneybatı İran'da öğretim merkezleri, misyonerlik faaliyetleri için merkezler ve yardımların fakir halka dağıtıldığı yerler olmak üzere 65 hanaka inşa ettiler. Onun, Nişapur bölgesinde doğup ölen yakın çağdaşı Ebu Said b. Abi Hayr (967-1049), ibadet kuralları ve bir davranış kodu ortaya koyan ve hanakanın toplumsal hayatını düzenleyen ilk

Sûfî büyüğüydü. Böylece, onbirinci yüzyılın sonlarıyla birlikte, hanaka belirli bir şeyhe adanmış hem örgütlenmemiş bireylerin hem de grupların ihtiyaçlarına hizmet etti. Onbirinci yüzyılın sona ermesiyle birlikte, bağlılık, eğitim ve misyonerlik işlevlerine ilaveten, hanakalar saygın sufî büyükleri için türbe ve sıradan müminler için ziyaret yerleri olarak kullanılmaya başlandılar.

Onuncu yüzyıldan onüçüncü yüzyıla, Sûfî kavramlarındaki önemli değişiklikler ayrıca tutarlı dinsel gruplara doğru bir eğilimi zorladı. Şeyhlerle müritler arasındaki ilişkilerle ilgili değişen tasavvur, daha biçimsel bir örgütlenme tipinin yolunu açmış oldu. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda bir Sûfî çırak kendi ustasından dersler alan biri olarak düşünülüyordu. Onbirinci yüzyılda o, tıpkı birinin Tanrı'ya borçlu olduğu itaat gibi, topyekûn itaate borçlu bir mürit oldu. Şeyhin otoritesi, büyük ölçüde genişletilmiş oldu. Dinî konularda o yalnızca bir öğretmen olarak değil, aynı zamanda ruhların iyileştiricisi, Tanrı'nın inayetinin sırdaşı sayılıyordu. Bu yeni ve daha derin bağlar, müridin şeyhine daha sürekli bağlılığının temeli ve öğretmenlerin kuşaklar üzerindeki mucizevî otoritelerinin sürdürülmesinin de temeliydi.

Yeni ilişkileri sembolize etmek üzere Sûfî seremonisinin yeni biçimleri ortaya çıktı. Daha erken dönemlerde bir öğrenci hocasından öğrenmiş olduğu bir konuyu öğretmek üzere bir *icazet* alıyordu. Yeni dönemde ise, kendisine hocasının *hırkası* veya cüppesi giydirilmeye ve aynı şeyhin müritlerini ortak zikir, mukabele, adanış gibi ibadetlere almak üzere başlangıç seremonileri düzenlenmeye başlandı. Hocanın otoritesinin özenle işlenmesiyle birlikte şeyh ve müritleri arasındaki şecere de ayrıca önem kazanıyordu. Onikinci ve onüçüncü yüzyıllar boyunca, mevcut şeyhlerden Ali ve Peygamber'e kadar uzanan nesiller boyu otorite zincirleri veya *silsileler* formüle edildi. Herhangi bir zamandaki Sûfî öğretisinin yetkisi, hâlihazırdan vahiy ânına kadar uzanan bir ilişkiler zincirince temin ediliyordu. Tasavvufa giriş doğrudan İslâm'ın özgün vahyinden türeyen bir ruhanî iktidar getiriyordu beraberinde.



ŞEKİL 6. İlk tarikatlar ve kurucuları.

Böylece Sûfî tarikatlar veya dinî cemaatlerin şekillenmesi için kavramsal temel tesis edilmiş oluyordu. Tarikatın kökenleri biraz karanlıktır, ama kavramın onüç ve ondördüncü yüzyıllardaki hâlinin onikinci ve onüçüncü yüzyıllardaki şeyhlerin müritlerinin zihinlerinde netleşmiş olduğunu düşünebiliriz. Bu Sûfîler kendi dinî yöntemlerini ve kolektif örgütlenmelerini tanımlamış, uygulamalarını ve doktrinlerini daha erken meşhur şeyhlerden veya ilk şeyhlerden birine dayandırmış ve ortak bir ruhanî cedde sahip olan, bir kuşağın tüm Sûfîlerinin ilke olarak birbirleriyle irtibatlı olduklarını kabul etmişlerdi. Büyük tasavvuf tarikatları Sûfî öğretisinin aracı nakilcisi ve sonraki Sûfî uhuvvet ailelerinin kurucuları olarak kabul edilen şeyhler adına örgütlendiler. Onların, tarikata yeni bölümler açan ve sonuçta tarikatın işlerini yerine getirecek astlarını ve

haleflerini atayacak halifeler veya temsilciler tayin etmiş oldukları düşünülüyordu.

Bu tarikatların kuruluşuyla ilgili bilinen tarihsel gerçekler çok azdır. Ebu Necîb el-Suhreverdî'ye isnad edilen Suhreverdî tarikatı, aslında kendi yeğeni olan Ömer el-Suhreverdî (1145-1234) tarafından kurulmuştur. Ömer ise Halife Nasır (1180-1225) tarafından Bağdat'ta kurulmuş olan bir ribatlar grubunun başı olmak üzere atanmıştı. Ömer Sûfî çıraklarının davranışı üzerine bir risale yazarak bir 'inziva' kuralı tesis etti. Mısır'a onuçüncü yüzyılda giren Şazelî tarikatı da, Fas'ta Ebu Medyen'in (Ö. 1197) öğretileriyle başlamıştır. Onun öğrencisi olan Şazelî (Ö. 1258) 1244'te İskenderiye'ye giderek izleyici ve mürit topladı ve adanma faaliyetleri, toplumsal hayat ve daha sonra hep tarikatı karakterize etmiş olan, hükümet yetkilileriyle yakın ilişkilerden kaçınmanın özel tarzlarını geliştirdi. Kadirî tarikatı başlangıçta Bağdat'ta Abdülkadir Geylanî'nin kabri etrafında toplanmış mahallî bir bölümdü, fakat Kadiriye için bir misafirhane Şam'da ondördüncü yüzyılın sonlarında kuruldu. Daha sonra tarikat bütün Arap dünyasına ve Afrika sahra altlarına kadar yayıldı. Necmeddin el-Kübrâ tarafından isimlendirilen tarikat da gerçekte İran'da el-Simnânî (ö. 1336) tarafından örgütlenmiş ve büyük ölçüde Horasan, Harzem ve Maveraünnehir'de yayılmıştır. El-Simnânî, İslâm cemaatinin birliğini vurgulayan bir hareketin kurucusuydu. Onun yolu hem Sünnîliği hem de Şiiliği kucaklıyor, büyük Sünnî imamların yanı sıra, Ali de dahil olmak üzere, Peygamber ailesine saygılı davranıyor ve Budistlerle putperestlere, İslâm'ı kabul etmeleri için başvuruyordu. Bu tarikata göre tasavvuf, mezhebî bölünmeleri aşan İslâm dininin en kuşatıcı biçimiydi.

Ondördüncü yüzyılın sonlarıyla birlikte, Sufî tarikatları Ortadoğu'nun tamamında iyice yerleşmiş bulunuyordu. Doğu İran ve Maveraünnehir'de, Kübravî en önemlisiydi. Irak'ta Suhreverdiyye hâkimdi. Suriye'de Kadirî ve Rufâî tarikatları iyi yerleşmişti. Mısır'da, Rufâî, Kadirî, Şâzelî ve Bedevî tarikatları yaygındı. Mısır'daki Sûfî tarikatları hükümet himayesinden,

Sultanların tasavvufa düşkünlüğünden ve kayda değer bir halk desteğinden yararlandı.

Böylece, onuncu yüzyıldan ondördüncü yüzyıla örgütlü Sûfî kurumlarının yavaş yavaş güçlenmesi söz konusu olmuştur. Küçük taraftarlıklar oluştu; hanaka toplumsal yaşamın odağı haline geldi; tarikat veya uhuvvet kavramı kutsal kabul edildi. Bununla birlikte, her yerde, bireysel Sûfîler peşlerindeki taraftarları ve intisap etmemiş inananlarıyla birlikte tasavvufun temel birimlerini oluşturuyorlardı. Tarikat sadece sayısız miktardaki mahallî Sûfî şeyh ve seyitlerin öğretilerine bir tek biçimlilik getirdi. Tasavvuf, yüksek düzeyde örgütlenmiş bir dinsel ve toplumsal hareketten ziyade bireysel öğretmenlerin ortak kültürünü oluşturuyordu.

Buna mukabil, Sûfî öğretinin etkisi önemliydi. Sûfîler, girdikleri her cemaatte, fıkıh ve akaid mezheplerine rakip olarak, alternatif bir toplumsal ilişki biçimini temsil ediyorlardı. Tasavvuf, Kuzey Afrika, Orta Asya ve Hindistan'daki İslâm'ın yayılma cephelerinde daha da önemliydi. Tasavvufun, gazinin kutsal savaş ve onun misyoner faaliyet geleneğine bağlılığıyla olan ittifakı, İslâm'ın tarihsel olarak nüfuz ettiği bölgelerden ziyade çevre bölgelerini tasavvufun yayılma merkezleri kıldı. Sûfîler, hâlâ, hükümdarların sarayına alınmakta, hayır duaları, nasihatları alınmak üzere ziyaret edilmekte ve kendi taraftarları lehine aracılık etmelerine izin verilmekteydi. Sûfîler ayrıca, İslâmî dinsel ve hukukî idealler üzerinde derin bir etkide bulundukları yerlerde, Şafiî ve Hanbelî fıkıh mezhepleriyle bütünleştiler. En önemlisi, onlar ortalama halk üzerinde geniş bir etkide bulundular. Sûfî hanakası halk vaazının, din öğretiminin ve intisap etmemiş izleyicilerle paylaşılan ortak ibadetin bir merkeziydi. Sûfî hanakası aynı zamanda saygın bir velinin mezarı olduğunda, Müslümanlar oraya ibadet etmek üzere, şifa bulmak ve ruhsal inayet ve maddî yardım almak üzere ziyaretler (hac) yaptılar. Onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda artarak yayılan, velîlerin mezarlarında ibadet, İslâm'ın sufî biçiminin ana vasıtası olacaktı.

Sünnî fıkıh ekolleri, itikadî mezhepler, Şiî cemaatler ve Sûfî tarikatlarının dinî ve toplumsal önemi Ortadoğu askerî rejimleri için onları son derece önemli kıldı. Onların sadece mahallî siyasal soṇuçları yoktu, İslâm'ın rakip biçimleri arasında Ortadoğu ölçeğindeki bir siyasal ve kültürel kavgaya bağlıydılar. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıl esnasında Şiîliğin yükselişi Sünnî hâkimiyetine karşı bir tehdit oluşturdu. Şiî rejimler her yerde iktidara geldiler. Buveyhîler, Hamdanîler ve Karmatîler resmen Şiîydiler. Buveyhîler Bağdat'taki İmamî örgütü yetkilendirip himaye ettiler ve yönlendirdiler. Fatimîler Kuzey Afrika'dan Horasan, Afganistan ve Maveraünnehir'e ulaşan İsmailî tebliğcilerin sponsorluğunu yaptılar. Şiî hanedanlıklarının galebesi genel siyasal ve toplumsal kargaşa ayrıca Helenistik, felsefî ve seküler görüşlerin geliştiği bir edebî ve kültürel rönesansı mümkün kıldı. Bu tehditlere karşılık olarak Sünnî ulema İslâm kavramını, kültürel anlamda içeriğinin daha sert bir tanımı, toplumsal anlamda ise birbirine daha yakın örülmüş bir cemaat hayatı örgütlenmesi yoluyla güçlendirmeye yöneldi.

Onuncu ve onbirinci yüzyıllarda Bağdat, Sünnî-Şiî çatışmasının odağı haline geldi. Halife Kadir (991-1031) Sünnîliğin Şiîliğe karşı savaşının başını çekti ve doğru pratik ve inancı restore etme yönünde bir Sünnî dinî misyonu örgütlemeye çalıştı. Sünnîlere, Şiî kutlamalarına rakip olarak kendi bayramlarını tesis etmelerine yardım etti; resmî ilanla Hanbelîliği resmî mezhep yaptı. 1019'daki bir hitabında Halife Kur'an'ın alegorik (müteşabih/benzetmeli) açıklamalarını ve Kur'an'ın mahlûk olduğu tezini mahkûm etti ve ilk dört Halifenin kendi görevlerine tarihsel olarak geldikleri sıra ile mükemmelliğini ilan etti. Onun halefi, El-Kâim (1031-1075), İslâm ortodoksisini Hanbelîlik olarak tanımlama ve halifenin dinî ve siyasî işlerdeki üstünlüğünün yeniden sağlanması için halk desteğini harekete geçirme çabalarını yeniledi. Şiîliğe tepki olarak Sünnîliğin onbirinci yüzyıldaki canlanışı, sadece İslâm ortodoksisine ne-

fes aldırmakla kalmadı, aynı zamanda halifelerin yeniden İslâm cemaatinin başları olarak güçlenmelerini sağlamış oldu.

Selçukluların 1055'teki gelişi dinî mezhep cemaatleriyle devlet arasındaki ilişkileri derinden değiştirdi. Horasan'daki fetihlerinin başlangıcından itibaren, Selçuklular dinî çekişme ve karmaşanın içine girerek kısa zamanda seçilmiş İslâmî akımlarla kendi ittifak siyasetlerini geliştirdiler. Selçuklular tavizsiz bir anti Şiî siyaseti benimsediler ve kendi alanlarında Şiî faaliyetleri bastırmaya yardımcı oldular. Düşmanlıkları kısmen Fatimîlerle olan rekabetlerinde ve kısmen de Sünnîlerin Şiî yeraltı hareketlerince devrilme endişesince sevk ediliyordu. Selçukluların Şiîliğe karşı sert muhalefeti tamamen Şiî tehdidinin büyüklüğüyle açıklanamaz. Birçok Ortadoğulu rejim resmî olarak Şiîliğe bağlanmış ve birçok bölge İsmailî kontrol altında idiyse de Şiîlik hiçbir zaman Selçuklulara gerçek bir tehdit oluşturacak kifayette bir halk desteğine sahip olamamıştı. Şiîliğe karşı Selçukluların muhalefeti, yine de bir Sünnî dayanışma duygusu yaratma ve gerçek İslâm adına Selçuklu devletlerinin meşruiyetini artırma konusunda kuvvetli bir baskı altındaydı.

Selçuklu siyaseti, ayrıca Sünnî mezheplerin rekabeti karşısında yeni bir konum geliştirdi. İlkin, Selçuklular, Hanefî-Şafiî ve Hanbelî-Eş'arî kavgasının içine, Hanefî mezhebini tercih ederek ve Şafiî ve Eş'arî faaliyetleri kuvvetle bastırmak suretiyle, girdiler. Ancak, 1063'te yeni atanan vezir Nizamülmülk, seleflerinin siyasetini tersine çevirerek, diğer Sünnî mezhepleri cezalandırmadan, Şafiî ve Eş'arîliğe ılımlı bir destek verdi. Nizamülmülk, hem Hanefîliği hem de Şafiîliği himaye etmek suretiyle, Sünnî mezhep kavgalarını durdurmayı önererek, Sünnî gruplar arasında bir birlik duygusu oluşturmak istedi. Bu siyasetin en temel aracı, Selçuklu hükümdarlığı altındaki her memlekette medreseler inşa edip donatmaktı. Medreselere Selçuklu desteği Sünnî din öğretmenleri ve Sünnî tebliğcilerin genel nüfusu eğitmesi için geniş bir zemin yaratacaktı. Devlet desteği altında Fatimî ve İsmailî iddialara karşı geniş bir Sünnî cephe oluşturulacaktı. Aynı zamanda Nizamülmülk, muhtemelen Sünnî akım üzerinde devlet denetimini de hedeflemiş,

başlıca fıkhî ve itikadî mezhepleri kitleler üzerindeki siyasî nüfuz için bir araç olarak düşünmüştür.

Nizamülmülk zamanından itibaren, Sünnî dinsel faaliyetlere devlet desteği, Selçukluların sürekli siyasetlerinin bir parçası olmuştur. 1092'de Nizamülmülk'ün ölümünden sonra, Selçuklu siyaseti, Şafiîleri himaye etmekle Hanefîliği himaye etmek arasında gidip geldi. Onikinci yüzyılın ortalarına kadar Hanefîler daha çok tercih edilmekteyken, yüzyılın ikinci yarısında Hanbelîlerle Şafiîler yeni medreselerle donatıldılar. Ancak onikinci yüzyılın sonu, herhangi bir mezhebi desteklemekten, dört mezhebin hepsinin eşit miktarda tanınıp desteklenmesi siyasetine geçişi beraberinde getirdi. Dört ana mezhebin her birinin hukuk doktrinlerini öğreten medreselerin yanı sıra, Dâru'l-Hadis adı verilen ve Hz. Muhammed'in (s) sözlerini öğretmek üzere oluşturulan yeni medrese tipleri oluşturuldu. Ancak, Dâru'l-Hadis belli bir fıkıh mezhebine tahsis edilmemiş, Peygamber mirasına Müslümanların ortak ilgisini temsil etmiştir. 1234'te, bir pan-Sünnî siyasetin yeni bir ifadesi olarak, Bağdat'ta dört mezhebin hepsini barındırmak üzere yeni bir medrese kuruldu. Birbuçuk asır boyunca, hükümet siyaseti kendisini belli bir mezhep hareketiyle özdeşleştirmekten, İslâm ortodoksisini tüm ana fıkhî mezhepleri ve en tanınmış itikadî grupları kapsayan bir şey olarak tanımlama çabasına doğru gelişti.

Selçuklular, ayrıca hanakanın dinî öğretim ve halkı etkileme merkezi olarak medrese kadar önemli olduğunu anlamış, bunun üzerine kolejlerin yanı sıra hanakaları da destekleyip donatmayı üstlenmişlerdi. Kurumu, bu merkezlerin ribatlar olarak bilindiği Bağdat'a getirdiler. Ribatlar hadis alimleri, hukukçular ve kelâmcıları barındırmakta, özellikle de Selçuklu Sultanları lehine dinî ve siyasî propagandaya katılan vaizler için bir ikametgâh oluşturmaktaydılar.

Böylece, medreselerin, fıkıh mezheplerinin, itikadî grupların ve hanakaların desteklenmesi yoluyla, Nizamülmülk, Sünnî din kurumlarının himaye ve desteklenişiyle meşruiyet ve istikrar arayan bir devlet politikasını başlatmış oluyordu. Devle-

tin dinî mezhepleri desteklemesi, ayrıca grup çatışmalarını engellemiş ve tek biçimli bir hukuk örgütlenmesi ve eğitim sisteminin tesis edilmesini kolaylaştırmış oldu. Medreseler ve hanakalar yasal öğretim için bir örgütsel temel olarak, İslâmî din ilimleri için malî destek sağlamak için bir araç olarak, dinî ve idarî kadroların yetiştirilmesi için merkezler olarak ve İslâm inancı ve cemaatinin çoğunlukça tutulan bir biçimi olarak Sünnîliğin evrensel kabulünü tesis etmenin misyon faaliyetleri için olduğu kadar Ortadoğulu nüfusların ihtidaları için birer zemin olarak hizmet veriyorlardı. Devlet siyasetini meşrulaştırıp destekleme karşılığında, Selçuklu rejimleri, evrensel bir İslâm toplumu olma yolundaki Sünnî arzusunun gerçekleştirilmesine yardım ettiler.

İslâm Kurumları ve Büyük İslâm Toplumu

Şiî mezheplerinin, Sünnî fıkıh okullarının ve Sûfî tarikatlarının kurumsallaşması Ortadoğu topluluklarının "İslâmî" bir toplum tipi içerisinde eridiği daha geniş bir sürecin bir yanından başka bir şey değildi. Eşit biçimde önemli olan, bölge boyunca Müslüman liderlerle teşkilatları örgütlü bir cemaat hayatının temeli kılan geniş tarihsel gelişmelerdi.

İslâm kurumlarının İslâmî bir toplum tipine uyarlanması Ortadoğu halklarının kitlece İslâm'a dönmesine bağlıydı. Tuhaf bir biçimde, kitlesel ihtidâ, Abbasî İmparatorluğu döneminde gerçekleşmedi. İslâm'ın edebî, dinî ve saray kültürünün ilk biçimlerini meydana getiren imparatorluk, İslâm'ı Ortadoğu halklarının büyük çoğunluğunun dini kılmayı hiçbir zaman başaramadı. Sayısız ihtidâya rağmen, Irak, Mezopotamya, Suriye ve Mısır'da zengin bir Hıristiyan nüfus kaldı; İran'da da zengin Zerdüşt nüfusları yaşamaya devam etti. Her ne kadar Arap büyük şehirlerine göç ederek Müslüman olmuş bireyler vardıysa da, Müslüman fetihlerden sonra ikiyüz yıl kadar bir süre, Müslümanlar, gayrimüslimler arasında azınlık olmayı sürdürüyorlardı.

Ortadoğu nüfusu arasında İlk kitlesel ihtida dokuzuncu

yüzyılın ortasında Mısır'da meydana geldi. Büyük bir Kıptî köylü isyanı 832 yılında bastırıldı. İsyanın akabinde bedevîler Hıristiyan köylerine saldırdı; kiliseden zorla para alındı. Toplumsal bozgun, bedevî saldırısı ve kilisenin güçsüzlüğünün baskısı altında Hıristiyan bağlılıkları devrilmiş oluyordu. Buna rağmen, kısmen Arap nüfusunun yerleşik olduğu bölgeler, örneğin doğu deltası ve yukarı Mısır'ın bazı kısımları, özellikle batı delta bölgesi, Hıristiyan kaldı.

Ortadoğulu halkların kitlesel ihtidası, ancak Abbasî İmparatorluğu'nun yıkılışıyla ve kurulu seçkinlerin imhasına eşlik eden geniş çaplı karışıklıklarla oluştu. Yaygın savaş, kırsal güvenliksizlik ve eski seçkinlerin ve köy cemaatlerinin düşüşü çok sayıda İranlının İslâm'a girmesine yol açtı. Sûfî tebliğciler çok önemli bir rol oynamış gözüküyorlar. Batı İran'da Şeyh el-Kazerunî ve izleyicileri birçok köyü İslâm'a döndürdüler. İslâmî tebliğ faaliyeti ayrıca, Mutezile ve Karramî tebliğcilerinin başarılı tebliğler yaptığı doğu İran'a güçlü bir giriş yaptı. Hazar bölgeleri Bağdat'tan kaçan Şiîlerce dönüştürüldü. Onuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, İslâm İran'ın hâkim dini haline gelmişti. Sûfîler Orta Asya'nın içine dalarak Türk halklarını Müslümanlaştırdılar. Onbirinci yüzyılla birlikte, aşırı derecede dağınık birçok delil arasından anlatabileceğimiz en iyi şekilde diyebiliriz ki, İslâm artık hâkim bir azınlığın inancı değil, Irak ve İran'da yaşamakta olan Ortadoğu halklarının çoğunluk inancıydı. Buna rağmen, Kuzey Mezopotamya ve Suriye'de nüfusun önemli bir kısmı yirminci yüzyıla kadar Hıristiyan olmayı sürdürdü.

Bu karışıklıklar çağında, eski Müslümanlarla yeni mühtedîler İslâm dininin kurumları içinde yeniden örgütlenmiş bir cemaat hayatı için bir temel buldular. Nasıl, İslâm emperyal çağında siyasal aristokrasi ile hâkim Arap-Müslüman kent toplumunun kimliğini tanımlamaya hizmet ettiyse, aynı şekilde yeni çağda da Ortadoğu halk kitlelerinin toplumsal kimliğini ifade etmeye gittikçe daha fazla uyarlanmıştır. Onuncu ve onüçüncü yüzyıllar boyunca İslâmî toplumsal gruplarla dinî liderler Ortadoğu topluluklarının sorumluluğunu üzerlerine alacak

ve onlara İslâmî kimlikleri aşılayacak duruma gelmişlerdi. Bu mümkündü, çünkü eski toprak sahibi ve devlet memuru soylular iktidarlarını kaybederek köle askerler veya göçebe reislerin hâkim olduğu yeni askerî rejimlere bıraktılar. Yeni askerî lordlar fethettikleri topraklarla hiçbir tarihsel bağları olmayan, ırk ve dil bakımından yabancı yanaşmalar ve bazen de kölelerden oluşuyordu. Onlar taşradaki hükümeti restore edebildiler, fakat eski resmî memur ve toprak sahibi sınıfların yerini alamadıkları gibi, yerel düzeyde, iktidar sahibinin geleneksel olarak fakirlere sunduğu koruma, tavsiye ve yardımı sunamadılar. Yerel geleneklere yabancı askerî elitlerin karşısına ulema, yeni bir toplumsal saygınlık olarak dinî prestij ve eğitimsel ve hukukî otorite temeli üzerinde ortaya çıktı. Ulema mevcut tüccar, yönetici ve toprak sahibi ailelerden evlendi ve dinî niteliklerle tanımlanan yeni bir üst sınıfı şekillendirmek üzere eski yerel elitlerle kaynaştı.

Ulema önceki elitlerin statüsünün yanında işlevlerini de üstlendi. Yerel vergilendirme, sulama, hukuk ve zabıta/asayiş işlerinin sorumluluğunu da üstlenerek, çoğu kez de, Selçuklu haleflik devletlerinde yazıcı ve resmî memurlar oldular. Böylece ulema, tamamen hukukî işlevlere sahip ilmî ve dinî bir yapıdan geniş bir toplumsal ve siyasal elite doğru gelişti. Askerî rejimlerin görece istikrarsızlığı göz önünde bulundurulduğunda, pek çok örnekte onlar, kendi şehirlerinin ve bölgelerinin etkili temsilcileri, hatta yöneticileri haline geldiler. Kabile şefleri, yerel toprak sahipleri, prensler ve askerî yöneticiler gibi, önde gelen ulema aileleri de, kendi şehirlerini bazen vilayete bağlı askerî rejimlerden fiîlî *(de facto)* bir bağımsızlık içerisinde yönettiler. Ebu Bürde'nin soyundan gelen aileler Şiraz'ı asırlarca yönettiler; Mikalis ailesi, Nişapur'un *rüesâsı* olarak, ve Buhara'nın Burhan ailesi art arda Doğu İran ve Maveraünnehir'i fetheden çeşitli göçebe rejimlerle işbirliği yapan yerel yöneticileri yetiştirdi. Bu yeni otoritenin kabulü, kuşkusuz, siyasete katılma konusundaki eski ulema direnişinin bir tersine çevrilişiydi ve hilafetin dramatik yıkılışıyla izah ediliyordu.

Ulema saygınlarının konumu ne atanmış memuriyetlere da-

yanıyordu -gerçi bu onların bir imtiyazıydı- ne de ortaklık çıkarlarının temsiline dayanıyordu. Onların gerçek otoritesi kişiseldi ve öğretmenlerin kendi öğrencileri ve izleyicileriyle olan bireysel ilişkilerine dayanıyordu. Şiî imam, bir hukuk okulunun başı veya bir Sûfî şeyhi örneğinde, sıradan insanın alimle kişisel ilişkisi, âbidin vaizle, mezhep mensubunun dinî kılavuzuyla, müridin ustasıyla ilişkisi hayatî derecede önemliydi. Otorite esas itibariyle kutsallık için başarılmış bir öğrenim ve şöhretten kaynaklandığından, dinî liderliği düzenleyen, icazetini veren veya geçerli kılan merkezî veya kilise-benzeri bir kurum yoktu. Dinî otorite başka alimler ve sıradan insanların tanıyışıyla geçerli olan bir otoriteydi. Saygın ulemanın genel halk üzerindeki etkisi, sıradan insanları eğitilmiş seçkinlere bağlayan, himaye uygulamasıyla daha da güçlendiriliyordu. Toplumdaki bağlayıcı güç, resmî memur ve kurumların yapısı değil, yüksek aileye, dinî cemaat ve İslâmî toplumsal düzenin esas ifadesi olan ümmete genel bağlılık altında örülen kişisel bağların ağına dayanıyordu.

Aynı zamanda Şiî fırkalar, Sünnî mezhepler ve Sûfî tarikatları cemaatsel ve toplumsal otoritenin uygulanması için bir kadro olarak hizmet ettiler. Fıkıh mezhepleri özellikle yerel siyasî örgütlenmenin önemli kanallarını oluşturuyorlardı. Çalışma grupları, öğretmenler ve öğrenciler, cemaatten ilgilenen üyeler ve onların hâmîleri ve vekiller, şahitler, emir erleri gibi yasal görevliler, önemli hâkimlerin etrafında gruplaşan kâtiplerden oluşan mezhepler (okullar), organize bir fırka veya grubu teşkil ediyorlardı. Ulemanın tüccar, bürokrat ve resmî memur aileleriyle yakın ilişkileri vardı. Onların halktan taraftarları çoğu kez cami ve okullarının organize olduğu merkezlerde, koruma ve tavsiyelerini arayan insanların arasında bulunuyordu. Onbirinci yüzyıla gelindiğinde, herkes doğuştan veya semt, şehir veya bölgesinin geleneksel üyeliğine bağlı olarak, dört mezhepten birine mensup sayılmaya başlandı. Sıradan insanlar ilahî anlamda emredilmiş davranış kurallarının ne olduğuna dair yetkili görüşleri almak için mezheplerin birine veya diğerine bakmak için bağlanıyorlardı. Onlar belirsiz konularda kendi

görev ve yükümlülükleri hakkındaki hükümler için ve ticarî ve hukukî konularda şahitlik ve hüküm için fıkıh alimlerine gidiyorlardı. Böylece, fıkıh mezhepleri toplumsal temasları dallandırıp budaklandırmış ve dayanışmanın odağı ve ulema liderliğinin temeli haline gelmişlerdi.

İslâmî dinî yapılar yerel cemaatlerin alışıldık örgütleyici kadroları haline gelmişlerdiyse de, kesinlikle dışlayıcı değildiler. Diğer küçük ölçekli veya temel gruplar da kendi siyasal ve toplumsal önemlerini korudular. Aileler veya aile, etnik veya mezhebî türdeşlikçe veya bazı zanaatlerde veya ticarette beraber çalışmaya dayalı tanımlanan köy ve kasaba mahallelerini kapsayan küçük temel gruplar etkin güçler olmaya devam ettiler. İşçi sınıfı kökenine sahip, aile, kabile veya zanaat örgütlerinden kopuk bekâr erkeklerden oluşan *fityan*, *ayyarûn* veya gaziler denilen gençlik çeteleri, spor ve kavgalarda bir kahramanlık ahlâkını benimseyerek şehir ve köy toplumsal hayatlarında karmaşık bir rol oynadılar. Irak ve İran'daki ayyarûn çoğunlukla suç çeteleri olarak çalışırlarken, bazen mahallî soylulara, semtlere veya dinî fırkalara zorlayıcı güç olarak hizmet vermekte, bazen de suçlu yağmacılar olarak çalışmakta ve bazen de kendi topluluklarını savunmakla uğraşmaktaydılar. Kırsal doğu İran gazileri ayrıca göçebe istilalarına karşı yerel direnişte önemli bir unsurdular. Büyük bir ihtimalle, zaten varolan erkeksi şeref ve namus ve intikam konusundaki toplumsal zorlama, ortadoğu şehir ve köy toplulukları arasında grupçuluk ve kan davalarına yönelik eğilimi daha da güçlendirmiştir. İyi örgütlenmiş dayanışma grupları Ortadoğu şehirlerini ihtilafçı ve kavgacı yerler haline getirmiş, fakat ayrıca göçebe ve köle rejimlerine karşı örgütlü direniş için sınırlı bir kapasite vermiştir.

Şehir ve kasabalar, böylece, uhuvvet (tarikat), dinî mezhep, ve bazen de meslek temelinde tanımlanan, fakat hiçbir zaman ekonomik sınıfla tanımlanamayan sayısız gruptan oluşan parçalı toplumlardı. Bu, soyluların seçkin bir tabaka oluşturmuş olduklarını veya aşağı sınıf gruplarının bağımsız olarak örgütlenebileceğini inkâr etmek anlamına gelmez. İran şehirlerinde

memurlar, meslek sahipleri, toprak sahipleri ve tüccarlardan oluşan patriklikler alt sınıf gruplarına hükmetmeye yönelmiş, fakat genellikle toplumsal ve siyasî gruplar sınıf tarzından ziyade cemaatsel tarzda örgütleniyorlardı. Bu güçlü içsel cemaat ve dar grup bağları sonucunda, köy ve şehirler, nadiren üniter, birleşik yapılara dönüşebilmiştir.

Parçalanmış toplumlarda İslâmî fıkıh mezhepleri ve Sûfî tarikatlar çoğu kez adlî mevkîlerin ve eğitici konumların kontrolü için kavga veren küçük gruplar ve ihtilafçı yapılardan oluşurdu; çoğu kez de rakip mezheplerle doktrin, prestij ve sokakların kontrolü için meydan savaşlarına girerlerdi. Başka örneklerde, fıkıh okulları ve Sûfî tarikatları dağınık şehir nüfuslarını bütünleştirmek ve ihtilaflı grupları daha kucaklayıcı bir İslâm cemaatine getirme hizmetini görüyordu. Onlar çoğu kez bir şehrin sakinlerini ve onu çevreleyen bölgeleri aynı cemaate getirdiler; dahası, onlar şehir, mahalle veya yerel sınırları aştılar. Fıkıh mezhepleri ve tarikatlar devlet ve imparatorlukların hüküm sahalarını aşan bir tarzda örgütlenmişlerdi; ve bunun ötesinde onlar aynı hukuk yapısına ve aynı hukuk teorisi ilkelerine bağlı olan öğrenciler ve alimlerin dünya çapındaki Müslüman kardeşlikleri olarak varoldular. Belirli herhangi bir yeri aşan sadakatler, bir fıkıh mezhebi veya bir Sûfî tarikatında paylaşılan bir üyelik duygusu ve bir bütün olarak ümmet duygusu toplumsal bilincin önemli bir parçasıydı. Genel bir doktrinin kabulü kadar, ulemanın, Sûfîlerin, tüccarların ve öğrencilerin seyahatleriyle birleşen fıkıh mezhepleri ve Sûfî tarikatı, yerel cemaat hayatının şekillenmesinde ve her küçük yerelliği dünya çapındaki İslâm kardeşliğine bağlamakta aynı anda hayati derecede önemliydiler. İslâmî cemaat sadakatleri yerel düzeyde ihtilafçı ve grupçuydu, ama uluslararası düzeyde kozmopolit ve evrenseldiler.

Bu toplumsal yakınlıklar ve özdeşleşmeler (kimliklenmeler) örüntüsü cemaat örgütlenmesinin bir örüntüsünü dışlıyordu - belirli bir mahalde ikamet eden vatandaşların birlikteliğini. Kişinin çağrıldığı şehir veya köy, kendi bilincinde ne kadar önemli olursa olsun, hiçbir vatandaşlık duygusu taşımıyordu,

birleşik bir yapı oluşturmuyordu ve hiçbir bölgesel yönetimi yoktu. Şehir veya köy hayatının toplumsal veya psikolojik gerçeklerine tekabül eden kurumlar yoktu. Dar grupsal ve kozmopolit kimliklerle zayıf coğrafî dayanışmasının birleşimiyle bu toplum tipinde insanlar, kendilerini hep beraber ilgilendiren sorunlarla başedebilmek için saygın ulemanın informel otorite ve aracılığına bağlıydılar. İleri gelen saygın insanların informel danışmaları ve onların himaye bağlarıyla oluşturdukları ağlar yerel münakaşalarda aracılığa, dar grup çizgilerini aşan bir hareketliliğe ve ortak dinî ve siyasî çıkarların ifadesine imkân veriyordu. Şehir nüfusları ulemanın kişisel otoritesi ve informel görüşmeleri temel alarak ne tür bir eşgüdüm kurabileceklerini bulmuş oluyordu.

Bu tür şehir ve köy toplumları sıradan bir biçimde kendini yöneten toplumlar değillerdi. Ulemanın ileri gelenleri, ne askerî ne de mahallî bir seçkin sınıfıydı. Onların ne savaş becerileri vardı ne de toprağı ve gelirlerini kontrol altında tutuyorlardı. Ortadoğu toplumları siyasî bağımsızlık için teknik, örgütsel ve ekonomik temelden yoksundular. Siyasî özerklik için zorunlu olan iç bağlılığa da sahip değildiler ve yabancı rejimlerin ağır elinden daha fazla iç düzenin bozulmasından korkuyorlardı.

Bu, siyasal özerklik eksikliğinin onların hatası olduğu anlamına gelmez. Askeri ve ekonomik olarak hem şehre hem kırsala hükmeden göçebe halklarla köle savaşçılarının istilaları, toplumsal bağımsızlığı engelliyordu. Ancak fetret dönemlerinde, yani güçlü askerî rejimlerin yokluğunda, ulemanın ileri gelenlerinin aracılığı ve informel nüfuzuyla dar grup bağlılarının birleşimi yerel güçlere geçici bağımsızlık vermeye yetebiliyordu. Tahkir edici sömürüye karşı kent direnişi, halka dayanmayan yöneticilere isyanlar ve vergilere karşı protestolar, aslında yaygındı. Hâkim imparatorluklar zayıfladığında, kötü kurulduğunda ve hem içteki taht yarışçıları hem dış düşmanlar tarafından baskı altında olduğu zamanlarda, dinî liderliğe, ayyarûn veya gazi güçlerine dayalı şehir direnişi imparatorlukların kaderine bile karar verebiliyorlardı. 992'de Samanîler ilerle-

mekte olan Karahanlılarla karşı karşıya kaldıklarında, son umutları, sözcüleri tarafsızlık tavsiye eden Buhara'daki kalabalıklarda yatıyordu. Benzer bir biçimde, Nişapur'un ileri gelenleri ve uleması Selçuklu istilasının başarısına karar verdiler. Gaznelilerin artık Horasan'ı savunamayacaklarına karar verdiklerinden Selçuklulara teslim olmuş ve yeni rejime toplumsal ve idarî anlamda yetenekli eleman servisi sundular. Aksi durumda, imparatorluklar hüküm sürmüştür.

Böylece, 950 ve 1200 yılları arasında İran ve Irak'taki yerel cemaat yapıları ve seçkinleri İslâmlaşmıştı. Fıkıh mezhepleri, Sûfî tarikatları ve Şiî fırkaları aracılığıyla İslâmî dinî liderler sadece küçük bir mezhep taraftarlığı için değil, ihtidâlar çağında Ortadoğu halk kitleleri için, toplumsal örgütlenme kadrolarını sağlamış oldular. Onların liderliği altında yerel cemaat hayatı Müslüman liderler tarafından artan bir biçimde İslâmî mensubiyet ve bağlılık terimleriyle tanımlanıyordu. İslâm, böylece imparatorluk sonrası Ortadoğusu'na yeni bir kimlik vermiş oluyordu. Fatihler ve rejimler gelip gittiğinde, İslâm, toplumsal ve siyasî düzenin temeli olarak gittikçe daha sağlam ve geniş ölçekte yerleşmiş oldu.

ONBİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL İDEAL

Yeni devlet, cemaat ve dinî kurumlarla ilgili gerçeklikler siyasal teorinin zengin literatürüne yansıtılmıştır. Bu teorinin üç temel alanı vardır: Sünnî hilafet teorisi (Ulemanın eseri), İran'dan mülhem prensler için aynalar edebiyatı (genellikle saraylı bir tür) ve Platon ve Aristoteles'in yorumcularınca tasavvur edilen ideal devletle ilgili felsefî bir teori. Bunların her biri kısmen değişen toplumsal evrene, kısmen de, kendi edebî ölçütlerine cevap verdi, ama ayrıca siyaset ve toplumun nihaî önemi hakkındaki genel algıyı tecessüm ettirdiler. Ortak değer ve varsayımlar bizi imparatorluk sonrası bir İslâm toplumunun özüne getirir.

Sünnî-Şer'î hilafet teorisi teolojik ve adlî mülahazalarla ortaya konulmuştur. Sünnî yazarlar neden bir halifenin varolması gerektiğini, görev ve amaçlarının ne olduğu, kendi yükümlülüklerini yerine getirmek için ne tür niteliklere sahip olması gerektiği, nasıl seçilmeleri gerektiği ve tebaanın yükümlülüklerini neyin belirlediğini açıklamaya çalışmışlar. Sünnî literatürün altında yatan varsayım, hükümdarların şeriatı uygulama ve İslâm toplumunu sürdürme görevini yerine getirdiğiydi.

Onuncu yüzyılın ortasından önce İslâmî siyaset tartışması bu görevi kimin elinde bulundurma ehliyetine sahip olduğu

ve halifelerin kendi yükümlülüklerini yerine getirme kapasitelerini neyin garanti ettiği soruları etrafında dönüyordu. Sünnîler, bir yöneticinin meşruiyetini temin etmek için seçim süreciyle birlikte belli kişisel nitelikler önerdiler. Sünnî yazarlar, formel tayin işi, din alimleriyle istişare, atama yemini, cemaatle sözleşmeyi (biat) kapsayan görevi yüklenme formalitelerini tartışırlarken, meşru düşünce sonuçta mevcut haleflik tarzını, özellikle de mirasçısının zorunlu atamasını haklılaştırıyordu.

Onuncu ve onbirinci yüzyıllara gelindiğinde halifelerin artık siyasî ve dinî rollerini yerine getiremeyecekleri açığa çıkıyordu. Saltanat hilafeti fiilî güçlerinden soymuştu; mezhep çekişmeleri onun dinî otoritesini zayıflatmıştı. Sünnî teorisyenler bu gerçeklere uyum sağladı. Bir sünnî fıkıhçı olan Maverdî (ö. 1058), halifenin öncelikli görevlerinin dinî erken örneklerine uygun olarak sürdürmek, adlî kararları desteklemek, ve Islâm halklarını korumak olduğunu göstermek üzere *Ahkâmu's-Sultaniyye* (Yönetim İlkeleri) isimli bir kitap yazdı. Onun halife hakkındaki geleneksel ve hukukî değerlendirmesi, yine de, tarihsel bir nostalji jestinden ibaret değildi. Hilafet fiilî iktidar için savaş vermeye devam ettikçe, otoritesini savunmanın pratik bir önemi vardı. Böylece, Maverdî, otorite heyeti, atamaların şartları ve tüm hükümet görevleri sınıfları için imtiyazlar, her resmî görev için gerekli olan kişisel ve ahlâkî nitelikler hakkında bir tartışmayla teorik sağlamasını yaptı. Kitabında adlî yönetim, vergi toplama, tarımsal üretimi harekete geçirmek için hükümet tedbirleri, suçlara yönelik hukukî cezaların uygulamasının teşkilatlanmasını tasvir eder. Sonuçta o, bir İslâmî yönetimin uygulanması için kapsamlı bir plan, program ortaya koyar. Bu özenle işlenmiş edebî çalışmada, ilmî bağlılık, dinî idealizm ve siyasî ihtirasın keskin bir karışımı mevcuttur. Maverdî'ye göre hilafet, hem dinî bir bağlılık hem de siyasî bir gerçekliktir.

Gazâlî (1058-1111) benzer bir biçimde siyasî gerçeklerin faydacı bir bilinciyle dinî geleneğe bağlılığı birleştirdi. O da hilafete Peygamber sünneti ve İslâm hukukunun koruyucusu olarak aslî işlevini iade etmek, İslâm halklarının birliğini yeni-

den yakalamak ve askerî ve dünyevî gücüne tekrar kavuşturmak istedi. Bunu yapmak için, Türk askerî aristokrasisini eriterek hilafete bağlamak, siyasî yönetim reformu yapmak ve her yerde de önce İslâm düşmanlarını, özellikle de Şiîliği, bastırmak için hâkim sultanlarla halifenin birleşmiş güçlerini kullanmak gerektiğini fark etti. Gazâlî'ye göre en önemlisi, her Müslüman bireye doğru inancı, doğru dindarlığı ve İslâm fıkhının doğru uygulamasını öğretme ihtiyacıydı. Hilafete devam etmekte olan bağlılığa rağmen, göçebe kabile reisleriyle köle savaşbeylerinin gelişen güçlerine ince bir uyum söz konusuydu. Gazâlî, askerî beylerin sırası geldiğinde çoğu kez kendi iktidarlarını meşrulaştıran halifeleri tayin ettiklerini fark edecek kadar gerçekçiydi. Onun teorisi İslâmî yönetimi halifelerin otoritesiyle sultanların etkili güçlerinin ortak malikiyeti olarak algılıyordu.

Daha önemlisi, itaat mecburiyetine sürekli artan vurguydu. Devlete itaat ihtiyacını vurgulayan Kur'an ve hadislerde bunu onaylayan noktalar vardı. Hanbelî kelâmcı, İbn Batta (ö. 997), kurulu bir hükümete karşı silahlı isyanla suçlandı. Ona göre tüm tebaanın itaati gerekliydi, fakat bu itaat, bireyin, Allah'ın emirlerine karşı çıkmayı reddetme mecburiyetiyle sınırlıydı. Keza, Gazâlî hükümdarlara itaat edilmesi gerektiğini söylüyordu, çünkü tiranlara bile direnmek en kötü seçenekti. İç savaş korkusuyla, her hükümet bir mecburiyet meselesi olarak kabul edilmek zorundaydı.

Düzene bu toptan bağlılığın arkasında siyasî ve ahlâkî gerçekler hakkındaki bazı varsayımlar yatıyordu. İslâm hukukçuları insanların kanunlara itaat etmeye ve kanun dışı eylemlerden kaçınmaya zorlanmaları gerektiğini farz ettiler. Onlar ayrıca güçlü bir hükümetin yokluğunda dar hizipler arasındaki düşmanlıkların anarşiye götüreceğine inandılar. Bu korkular gerçekçilikten uzak değildi. Siyasî mecburiyetler altındaki İslâm hukukçuları kurulu herhangi bir hükümeti meşru kabul etmeye ve halifenin üstünlüğü üzerindeki ısrarı bir kenara bırakmaya yöneldiler.

1258'de hilafetin çöküşüyle birlikte, Sünnî siyaset düşünür-

leri seküler hükümdarlarla dinî öğretmenlerin işbirliğine dayalı bir İslâmî yönetim kavramını ifade edebildiler. Siyaset teorisyenleri, ulemaya İslâm toplumlarının yönetiminde hükmeden prenslerin danışman ve müşavirleri olarak gittikçe daha geniş bir rol tahsis ettiler. Daha dokuzuncu yüzyıl gibi erken bir dönemde, Hanbelîler her Müslümanın ve her alimin toplumsal işlerde Allah'ın hükmüne başvurma sorumluluğunun temeli olarak, "iyiliği emredin kötülükten sakındırın" şeklindeki Kur'anî emrin önemini vurguladılar. Köle ve göçebe kabile reislerinin iktidara gelişiyle birlikte, Hanbelîler ve diğer Müslüman kelâmcılar ayrıca nasihat'e veya hâkim elitleri İslâm'ı yaşamaya teşvik etmek için tavsiye ve uyarıda bulunma ihtiyacını vurguladılar.

Hilafetin çöküşüyle birlikte alim ve Sûfîlerin otoritesi İslâm dininin ve toplumsal taleplerin temsilcisi olarak geniş bir kabul görmeye başladı. Halifelerin otoritesi nasıl ki Peygamberin halefliğine ve onların vahyolunmuş kanunu uygulamak için zorunlu olan bilgi, anlayış ve ahlâkî niteliklere sahip oldukları varsayımına dayanıyorduysa, aynı şekilde ulema ve Sûfîlerin otoritesi de tevarüs ve karizmatik haleflik unsurlarına dayanıyor veya onlarla birleşiyordu. Sünnî gelenek her zaman metinlerin hocalardan öğrencilere doğrudan ve kişisel aktarımını vurgulamıştır; bir hadisin doğruluğu, kısmen, peygambere kadar götürülen kesintisiz bir şifahî iletişim zincirine dayanmıştır. Keza, hukuk metinlerinin öğretimi de her nesildeki öğretmenin öğrencisiyle kişisel iletişimine bağlı olmuştur. Sûfî şeyhlerinin otoritesi ayrıca kişisel başarılarla silsilenin yani öncüler zincirinin bir birleşimine dayanıyordu. Böylece hilafetin takipçileri, ulemanın öğrencileri ve tasavvuf mensupları aynı temel ilkeye - Peygamberin aktarılan mevcudiyeti ilkesine- itibar ettiler.

Uygulamada ve teoride Ahmed İbn Teymiyye (1263-1328) ulemayı İslâm dinî toplumsal çıkarlarının odağı kılma eğiliminin en meşhur örneğini temsil etmiştir. Ahmed İbn Teymiyye göze çarpan bir Hanbelî Kur'an ve hadis alimi ve geniş bir dinî sorunlar alanı konusunda velud bir yazardı. Harran'da (Mezopotamya) doğmuş olan İbn Teymiyye, Moğol istilasından dola-

yı kaçarak Şam'a gitti. İlk kez 1293 yılında Peygambere hakaretle suçlanan birinin idam edilmesi için yürüttüğü kampanyayla dikkat çekti. Vaaz, konuşma, şer'î cevaplar ve yayınlanmış akide metinlerinde dinî düşmanlarına şiddetle saldırdı. Eş'arîlere ve bütün biçimleriyle spekülatif kelâma karşı çıktı; metafizik tasavvufun tüm biçimlerine muhalefet etti; batınî ve ahlâk dışı görüşlere, veli mezarlarına tapınırcasına saygı duymaya saldırdı ve boşanma hukuku gibi adlî konularda şiddetli çekişmelere dahil oldu. İbadetin bidat (kültik) biçimlerinin yıkımı için gösterilerle, Lübnan dağlarındaki İsmailîlere karşı düzenlenen seferlere katıldı ve Moğolların Şam'ı istilalarına karşı Müslümanları direnmeye sevk etti.

Kendi siyasî rolüne uygun olarak, İbn Teymiyye ulemanın hükümdarlara dinî nasihatler vererek, İslâm toplumlarına doğru ilkeleri öğreterek ve "iyiliği emredip kötülükten sakındırmak" suretiyle hukuku yükseltmekten sorumlu olduklarını ifade etti. İbn Teymiyye geleneksel hilafet sorusunu bir kenara bırakarak (çünkü ona göre, İslâm'ın ilk günlerinden itibaren gerçek halifeler hükmetmemiştir), Müslüman yönetimleri halihazırda hükmetmekte olan otoriteler ve ulemanın tavsiyelerine kulak vermelerinin önemi bakımından tanımladı. Onun siyasî eylemciliği, bu yüzden halifelerden ziyade ulemanın temel aktörler olduğu ve halka önderlik ettiği bunun olmadığı yerde yabancı askerî rejimlerin egemenlik kuracağını vazeden yeni bir devlet ve toplum kavramını tecessüm ettirdi. Sünnî siyaset teorisi yavaşça hilafet vurgusunu gidermeye ve İslâm siyasal düzeni içinde anahtar figürler olarak sultan ve alim gerçeğini kabul etmeye yöneldi.

Sünnî teori İslâm dinî çevrelerinde gelişmekteyken, Farsî, devlet idarecilerine öğütleri içeren el kitapları geleneğinden bir ayna literatürü ortaya çıktı. Bu türün ilk eserleri sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Abbasî halifelerine fikir vermek üzere Arapça'ya çevrildi. Onuncu ve onbirinci yüzyıllardaki karışıklıklar prensler için, hükümet memurları ve din alimleri tarafından, yeni Türk yöneticileri için iyi yönetimin kurallarını tanımlamak üzere yazılan yeni bir aynalar dalgasına yol açtı.



Bir hükümdarın önünde secdeye kapanmış bir genç.

Bu türün en önemli risalesi Nizamülmülk (ö. 1092) tarafından yazılmış olan *Siyasetnâme*dir. *Siyasetnâme*, sultanı adil olmaya teşvik eder ve yönetim kurallarına ilişkin özel teknikleri tavsiye eder. Eser, asker, polis, casus ve maliye memurlarının uygun rollerini açıklamaya adanmış; derslerini örneklemek üzere büyük kadim hükümdarlardan anekdotlar anlatmaktadır. Başka bir önemli çalışma, Keykavus'un (ö. 1082) *Kâbusnâme*'si, eski bir kralın kendi veliaht çocuğuna yaptığı hikmetli tavsiyelerin bir özetidir, bir hanede, tarımda, meslekler ve hükümette uygun davranışlar üzerine tavsiyeler içermektedir. Kâbusnâme, bir gence nasıl bir devlet adamı, bir centilmen ve iyi bir Müslüman olunacağını anlatmaya çalışır. Gazâlî tarafından yazılan *Hükümdarlara Tavsiyeler Kitabı* aynanın tamamen farklı bir türüdür. Nizamülmülk pragmatik siyasal sorular üzerinde yoğunlaşmışken ve Keykavus bir aristokratın eğitimiyle ilgilenmişken, Gazâlî'nin *Tavsiyeler Kitabı* İslâm inançlarının, bir hükümdardan beklenilen nitelik ve tavırların ve gerçek dini yükseltme görevinin sınırlarını belirtir. Kadim İran krallarının tecrübeleri ve bilgelerin sözleri bu öğretileri örneklemek ve İslâmî içerikli bir esere İran'ın edebî tadını vermek üzere kullanılmaktadır.

Bu eserler ton ve içerik bakımından şaşırtıcı ölçüde farklıdır, ama hepsi de hükümetin ulvî amaçlarıyla ve bu amaçları gerçekleştirmek için gerekli ufuk, karakter ve tekniğe sahip yöneticilerin yetiştirilmesiyle ilgilenmektedirler. Nizamülmülk'ün eserinde, hükümdar halkının refahından sorumludur. Adalet her sınıfın -asker, yönetici, tüccar ve köylü sınıfının- kendi haklarına sahip olması anlamına gelir; zayıflar korunmalı ve nüfusun üretkenliği temin edilmeliydi. Somut ortamlarda adalet örf ve İslâm hukukuyla tanımlanır. Toplumun üretkenlik ve istikrarını sürdürmenin yanında İslâm geleneğini korumak hükümdarın görevidir. Bu görevler için hükümdar Allah'a karşı sorumludur. "Her biriniz birer çobansınız ve her biriniz güttüklerinizden sorumlusunuz."

Gazâlî'nin *Hükümdarlara Tavsiyeler Kitabı*, ayrıca adaletin önemini vurgular. Hükümdâr Allah'ın adil bir sultanı sevdiğini

ve Allah'ın ahiret gününde onun hakkında hüküm vereceğini bilmek zorundadır. Hükümdar memurları, hizmetçileri ve kölelerinin ayrıca gözetildiğini görmek zorundadır. Onun en önemli sorumluluğu yanlış fikir ve kötü eylemlerden kaçınması, Peygamberin sünnetini koruması, ve hayırlı insanları ödüllendirip kötülerini cezalandırmasıdır. Seküler yazarlar gibi, Gazâlî'ye göre de, krallığın en temel işlevi toplumda düzeni sağlamak ve doğru inancı öğretmektir.

Hükümdarlar için gizli aynalar teorisine göre adaleti yerine getirmenin temel aracı bizzat hükümdârın kendisinin adil bir şahıs olmasıdır. Kullanılması gereken sayısız pragmatik veya siyasî meseleler varsa da, toplumlar nihaî anlamda kendi hükümdarlarının entelektüel ve ahlâkî niteliklerine bağımlıdırlar. İyi hükümdar zeki, bilgili, tecrübeli, düşünceli, tedbirli, sabırlı ve takvalı bir adam olmalıdır. Bu asalet ciddi, vakur ve sert bir tarzda ifade edilmeli, çünkü hükümdar tebaasına korku, sadakat ve iyi davranış ilhamı izlenimi vermelidir. Bu yüzden yalan, hırs, öfke, haset ve korkaklıktan kaçınmalıdır. Hükümdar bir yalancıysa, insanlar korkmazlar; hırslıysa, ümitvar olmazlar. Öfkeliyse ona güvenmezler. En arzu edilir özellik âlicenaplıktır. Hükümdar hizmetçilerini ödüllendirmeli ve hazinelerini kendisine yardım edenlere harcamalıdır. Onun iyi karakteri kendisine tâbi olanları kazanmakla kalmaz, onlara bir örnek olur ve onları iyi birer tebaa olmaya özendirir. Böylece hükümdarın ahlâkî nitelikleri adaletle hükmetme kapasitesinin kalbini teşkil eder. Gazâlî'ye göre bu esas iyilik, dindarca alçakgönüllülüğe dayanır. Hükümdarların meziyetleri Allah korkusundan ileri gelir; çünkü biz bu dünyada geçici yolcularız ve nihâî kaderimiz gelecek dünyadadır.

İyilik yapmak için hükümdâr bilge insanlarla ve alimlerle istişare etmelidir. Onlar ona Allah'ın ne istediğini anlatacaklar; onu yanlış fikir ve bidatlerden sakındıracak; ruhunu adil bir hükümdarın imajına dönüştüreceklerdir. Ulema, böylece hükümdara düşen iyilikleri tanımlayıp kendisine telkin eder. Hükümdarlar aynalar edebiyatı, dolayısıyla, toplumsal adaletin temeli olarak kişisel meziyete güvenir.

Grek mirasından üçüncü bir edebiyat çıkar: Platon ve Aristoteles'in İslâmî yorumları, Fârâbî (ö. 950), İbn Sina (Avicenna, 980-1037), İbn Rüşd (Averroes, 1126-1198) ve ideal devletle ideal hükümdarı inceleyen diğerleri. Felsefî siyaset teorisindeki en yüksek gaye insanın spekülatif zekâsının mükemmelleştirilmesi ve ilahî gerçekliğin rasyonel tefekkürü yoluyla mutluluğun kazanılmasıdır. Bu mübarek devletin gerçekleştirilebilmesi için, insan oğullarının işbirliği esastır.

Fârâbî, felsefî gelenek içerisinde siyaset teorisinin başıdır. *Medinetü's-Fadıla* (Erdemli Şehir) isimli kitabında, Farabî ilahî varlığı, ilahî akılların ortaya çıkmasını, beşerî akıl ve muhayyilenin ruhsal evrenle olan ilişkileri anlatan ilkelerin bir özetiyle başlar. Onun gerçek amacı varlığın ve aklın doğasını anlamak ve gerçeklik hakkında tinsel bir ufuk kazanmak; temel endişesi de hakikati bilmek ve onu toplumda gerçekleştirmek zorunda olan felsefecinin şahsıdır. Hakikat hakkında teorik bir ufuk elde etmiş olan filozof, hükmetmeye, halkını eğitmeye, karakterlerini manevî ilkelere uygun olarak şekillendirmeye, kendilerine pratik sanatlar öğretmeye ve kendilerini sırası geldiğinde muhtemel en yüksek mükemmelliğe ulaştıracak şekilde iyi işler yapma konusunda uyandırmaya ehil tek kişidir.

Devlet Adamına Öğütler'de Fârâbî ideal devletin iki düzeyi olduğunu açıklar. Birincisi, filozof-peygamber-kral tarafından yönetilen, kişisel yol gösterici varlığı erdemli bir toplum için esin olan devlettir. İkinci tip devletse özgün filozof-peygamber tarafından ortaya konulan hukuka uygun olarak yönetilen devlettir. Bu durumda yönetici eski yasaların bilgisine, bunları nasıl uygulayacağı yönünde iyi bir hükme, yeni durumlarla başedebilmek için inisiyatife ve geleneğin yetmediği yerlerde konuları ele alabilmek için pratik bir hikmet bilgisine sahip olmak zorundadır. İkinci tip ideal devlet, hukuku uygulayan bir yöneticinin rehberliği altında, vahyolunmuş yasayla yönetilen İslâm toplumuna tekâbül eder -o Sünnî hukuk teorisinin ideal halifesine yakın bir şeydir.

Sonraki siyaset felsefecileri aynı konumu ifade etmişlerdir. İbn Rüşd ruh âlemi ve beşerî toplumun onun içindeki yeriyle

ilgili olarak kapsamlı bir görüş teklif etmiştir. Bu görüş Plato'nun *Republic*'i hakkındaki yorumunda sunulmuştur. Spekülatif zekânın mükemmelleşmesi insan varoluşunun en yüksek gâyesidir; beşer toplumu bu mükemmelleşmenin hatırına var olur. İdeal toplum bir filozof-krala ve her şahsın kendi tabiatına uygun görevi yerine getirdiği bir düzeni yaratacak olan bir yasakoyucuya ihtiyaç duyar. Ruhun meziyetleri -zekâ, huy ve arzu- uygun ifadeyi aldıklarında, toplumda ve her şahısta bir adalet olur. Yönetici, bu mükemmel düzeni seçkinlere felsefe, diğerlerine ise ilahiyat ve şiir öğretmek sûretiyle tesis eder. Uygun eylemlere yönelten kanunlar koymakla o, insanları eğitir. İbn Ruşd'de, Fârâbî'de olduğu gibi, ideal toplumun iki düzeyi vardır. Biri hakikati insan kitlelerine doğrudan iletebilmek üzere hikmet, zekâ ve imajinatif kapasiteyi birleştiren filozof-peygamber tarafından kurulanıdır. Diğeri ise felsefecilere mâlum olan spekülatif hakikati yerine getirmenin bir yolu olan hukuka dayanır. Hukuk, ister rasyonel Grek *nomos'u* biçiminde isterse de nebevî yasa-koyucu tarafından duyurulan vahyolunmuş İslâm hukuku biçiminde olsun, doğru inanç ve doğru eyleme dayanan ruhun mükemmelleşmesine ileticidir. Her iki durumda da iyi yönetici iyi bir toplumun gerçekleştirilmesinde aslî bir unsurdur.

İslâm siyaset teorisinin her üç biçimi de son kertede toplumsal düzenin amacının bu dünyada hakikate uygun olarak doğru bir biçimde yaşayan ve böylece öte dünyadaki kurtuluşu başarmaya hazırlanan bireylerin oluşumu olduğu öncülüne dayanırlar. Siyaset, daha geniş bir dinî kurtuluş arayışının bir parçasından başka bir şey değildir. Bununla birlikte, her teoride bu hakikatin tanımı bir şekilde farklılaşır. Sünnî teoride hukukun yerine getirilmesi Tanrı'nın vahyolunmuş iradesinin yerine getirilmesidir. Ayna teorisinde dini yerine getirmenin özü tartışılmaz, ama adaletin dinî ilkelerin gerçekleştirilmesine tekâbül ettiği varsayılır. Felsefî teoride ise akıllar dünyasının bilgisi ve ruhun arındırılması insan aklını, ruh âlemine düşsel bağlılığını yeniden kazandırmak üzere özgürleştirir.

İslâm siyaset teorisinin üç türü siyasal toplumun bu mü-

kemmelleşmenin gerçekleştirilmesinde aslî bir unsur olduğunda daha da fazla hemfikir olmuştur. Felsefî teoride uygun bir şekilde tanzim edilmiş bir toplum, nihâî gerçekliğin yapısını kavrayabilecek olan ruhların yetiştirilmesi için zorunludur. Hem felsefî hem de sünnî teoride hukuk, insanoğlunun ahlâkî değerlerini anlatmak, eğitimini yapmak ve şekillendirmek için aslî bir şeydir. Sonuçta, devlet yasaların zorlayıcılığı ve bireylerin zarar görmekten veya zarar vermekten korunmaları için zorunludur. Sultanlara aynalarda, edebiyat, adalet, geleneğin muhafazası ve dinî inançların yerine getirilmesi, toplumun nihâî amaçlarının gerçekleştirilmesi için temel katkıları oluştururlar. Üç teorinin hepsinde toplum, adalet ve düzene icbar etmek, temel beşerî ihtiyaçları karşılamak, bireylere ahlâkî görevlerini öğretip eğitmek ve onları ruhsal arayışlarında desteklemek için zorunludur.

Bu üç tür, ayrıca uygun bir toplumsal düzenin ister filozof ister halife veya sultan olsun, iyi bir yöneticiyi gerektirdiğinde de hemfikirdir. Toplumda mutluluk yöneticinin şahsına bağımlı olmak üzere kurulur. Sünnî teoride yönetici Tanrı tarafından, onun emirlerini yerine getirmek üzere topluluğun seçmesi yoluyla seçilir. Ayna edebiyatında iyi hükümdar gönenç ve güvenliğin kaynağıdır. Felsefecilerse onu mükemmel bir toplumsal düzeni yerine getiren mükemmel bir ruh olarak görürler.

Dahası, İslâm siyasal literatürünün her üç biçiminde yönetici bütünleşmeyi veya insanoğlunun kozmosla ve Tanrıyla düzenli ilişkilerini sembolize eder. Felsefî literatürde yönetici sadece kişisel dinî îfâ için değil, aynı zamanda birey ve toplumun ruhânî kozmos ile olan ahengi adına ayakta durur. Rasyonel potansiyellerini fililiyata geçiren yönetici kendi ruhunu aktif zekâ ile ve rûhânî zekâlarla temasa geçirmiş olur. O, mitik terimlerle, insanla tanrının bütünleşmesini sembolize eder. Sünnî ve ayna teorilerinde yöneticinin mitik bir işlevi yoktur: Halife ilâhî olmadığı gibi yarı ilâhî bir varlık ya da mücessem bir kurtarıcı veya mükemmel bir insan da değildir. Bununla birlikte o, Tanrı'nın yardımcı vekili, Tanrı'nın gölgesi, toplumdaki düzenin sürdürülmesi ve İslâm hukukunun yerine geti-

rilmesinin aslî koşullarının sağlanması için O'nun bir aracıdır. Halife düzen ve adaleti ayakta tutan biri olarak Tanrı sûretinde görünür. O kuvvetli, kaprisli, esrarlı, fiîlî işlerine bakılmasızın sadakati hak eden biridir. Bir yöneticisi olmayan düzenli bir toplum tasavvur edilemez, tıpkı Tanrı olmaksızın düzenli bir evrenin tasavvur edilemeyeceği gibi.

Yönetici sadece anlamlı bir düzeni değil, fakat aynı zamanda düzen ve düzensizliğin içkin gerilimini de sembolize eder. İdeal yönetici ahlâklı, adil ve takvalı olarak sunulur, fakat bu literatürün kompozisyonunun konuşulmayan sâiki, şimdiki yöneticilerin, kaprisli, inatçı, kendine çalışan ve tiranca olmasıdır. Konuşulmayan karşıtlık her bireyin ruhunda ve toplumun bünyesinde yaşanan derin çelişkiyi sembolize eder -gem vurulmamış heyecan ve sınırsız iktidar uygulama ve itidal ve kendini kontrol çelişkisini. O ayrıca, aile çatışmaları, kabile savaşları, grup kavgaları, fetihler ve rejimlerin yükseliş ve düşüşlerince barış umuduna karşıt olarak üretilmiş, toplumda hep varolmuş çelişkiyi sembolize eder. Yönetici sadece düzeni değil fakat aynı zamanda kendini arayan insanlar veya gruplardan oluşan bir toplumdaki düzen arayışını gösterir.

Yöneticinin şahsı o kadar önemlidir ki, tüm bu işler, Nizâmü'l-Mülk'ün kısmî istisnasıyla, fiîlî siyasal kurumları göz ardı ederler. Felsefî yazarlar ideal şehrin somut bir tasvirini vermezler. Onlar doğal ve vahyolunmuş hukuk sistemlerini toplumsal disiplinin bir aracı sayarlar fakat toplumsal ve ritüel pratiğin muhtevası hiçbir zaman tartışılmaz. Toplum sınıflar halinde örgütlenmiş olarak tasvir edilir ama sınıflar iyi tanzim edilmiş ruhun meziyetleri için sadece birer metafordur. Sünnî teoride vurgu dinî ilkeleri uygulamaya koyabilecek mekanizmalar üzerinde değil, halifenin şahsı üzerindedir. Ayna edebiyatları da benzer bir biçimde adalet ve hiyerarşi hakkında muğlaktır. Toplum sınıflarının, hakları ve yükümlülüklerinin somut bir tasviri yoktur. Bu literatürün hiçbirinde ekonomik meseleler hiç önemli bir yer tutmazlar.

Yöneticinin şahsı üzerindeki bu vurgunun çeşitli nedenleri vardır. Birincisi, bu literatürün kendi zamanlarının gerçeklik-

lerini yansıtıyor olmasıdır. Modern siyaset teorisi modern toplumların yüksek oranda bürokratik ve adlî yapılarından dolayı, kurumlar üzerinde odaklanabilecekken, Müslüman yazarlar dikkatlerini yöneticiye çevirmişlerdir, çünkü otorite, rejimlerini koruyabilmek için asker ve memurlarının kişisel sadakatlerine bağımlı olan ataerkil figürlere verilmişti. Kurumlardan ziyade insanlara bağımlı olan bir toplumda yöneticilerin iktidarlarına karşı algılanabilir tek kontrol onların birer insanoğlu olma karakterleriydi.

Dahası, yönetici üzerindeki vurgu, aynı zamanda örgütlü kurumların zayıflıklarını yansıtır. Etkisi itibariyle her yerde hazır ve nazır olan ulema ve Sûfîlerin merkezî bir teşkilatları yoktu. Kent toplulukları küçük gruplara bölünmüştü. Toprak sahipleri ve diğer ekonomik seçkinler bölge ve gruplara bölünmüştü; dayanışma üretebilmenin onlar için hiçbir biçimsel yolu yoktu. Küçük kentsel aile veya kırsal klanlar, soykütükleri ve kabileler bir yana, örgütlü bir siyasal toplum yoktu. Hatta devlet bile sıklıkla sultanın hanesiydi.

Son olarak, yöneticinin şahsı vurgulanır, çünkü yönetici sadece siyasal adalet iştiyakını değil, bireysel dinsel mükemmelleşmeyi de temsil eder. Felsefe edebiyatında siyasal teorinin nihâî kaygısı filozofun eğitimidir. Keza, Sünnî yazarların da nihâî kaygısı siyaset değil hukuka bağlılıkla elde edilebilen dinsel ve ahlâkî mükemmelliktir. Halife bu mükemmelleşmenin bir sembolüdür. Benzer bir biçimde, ayna edebiyatı da yöneticiyi bir şahıs olarak kendisinin ve başkalarının kötü dürtülerini kontrol eden bir şahıs olarak tasvir eder. O bir yöneticiden ziyade insanların nasıl yaşamaları gerektiğine dair bir modeldir. Devlet sorusunu sorarken, Müslüman "siyaset literatürü"nün altında yatan temel öncül, iyi devletin iyi insanlığın bir ürünü olduğudur.

ONİKİNCİ BÖLÜM

KİŞİSEL AHLÂK

Devlet kurumları, hukuk ekolleri, kelâm mezhepleri ve tasavvuf tarikatlarının teşekkülü yoluyla İslâm Ortadoğu kent ve kır toplumlarının dokusunun bir parçası haline geldi. Bu toplumsal sağlamlaşmaya İslâm dinî literatürünün, inanç ve değerlerinin sağlamlaşması ve İslâmî yaşam tarzının billurlaşması eşlik etti. Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, İslâm'ın doğuşundan onuncu yüzyıla kadar Kur'an yorumunun temel literatürleri, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf formüle edilmişti. Onuncu yüzyıldan onüçüncü yüzyıla kadar bu literatürler her bireye ve bir bütün olarak İslâm toplumunun kolektif yaşamına ahlâkî ve ruhî gâyeler telkin ettiler. Ayrıca, merkezî bir otoritenin yokluğuna rağmen, çeşitli edebî türler ve zihniyetler bütünlükleri veya bütünleşmiş biçimleriyle "İslâm" olarak kabul edilen bir dizi dinî inşayla birleşti. Bu bütünleşmiş dinî görüşlerden biri -Sünnî kitabî Sûfî yönelim- İslâm'ın en çok kabul gören versiyonu haline geldi. Diğer dinî görüşler -Şiîlik, felsefe, teosofi ve halk dini- Sünnî konsensüse karşı alternatifler olarak kaldılar. Emperyalizm sonrası çağ İslâmî dinî inanç ve pratiğin hem normatif biçimini hem de alternatiflerini billurlaştırdı ve böylece daha sonraları İslâm dinî söyleminin hep *problematiğini* oluşturacak sorunları tanımladı.

Normatif İslâm: Kitap, Tasavvuf ve Kelâm

Kitap, İslâm'ı tanımlamanın bir merkezi olarak sağlamlaştı. Kur'an İslâm'da dinî esinin temel kaynağı olmaya devam etti. İmparatorluk sonrası dönemde Kur'an'ın, insanoğlu hakkında, Tanrı tarafından emredilmiş iyi işleri yapan bir şahıs, işlerini nazikçe ve adilce yapan mutedil, mütevazı bir şahıs ve kendi tutkularına karşı kararlı ve sakin bir görüntüsünü tavsiye ettiği yorumlandı. Hakiki Müslüman Tanrı'nın kölesiydi. O, dünyadaki mütevazı yerini kabul eder, beşerî yiğitliklerle kibirlenip avunmaz, aksine dünyevî olan her şeyin sınırlı değerini ve Tanrı'nın lütfunun daha büyük önemini bilir.

Dokuzuncu yüzyılla birlikte, hadis ayrıca Müslümanların dinî hayatında merkezî bir yer kazanmış ve temel metinler derlenmişti. Genç alimler Peygambere kadar geri götürülebilen şifahî hatırlamaya dayalı kesintisiz bir gelenek içerisinde hadis toplayabilmek için bir yerden bir yere seyahat uygulamasını sürdürdüler. *Tedvin* (derleme) sonrası hadis araştırmaları *isnad* veya (rivayet - ç.n.) yetki zincirlerinin eleştirisi ve erken metinlerden toplanmış külliyâtların derlenmesi üzerinde yoğunlaştı. Sünnî fıkıh, kelâm ve tasavvuf eserleri Kur'an ve hadisten delil-metinler aktarmaya devam etti ve hadis çalışması medrese müfredatına kabul edilerek dahil edildi. Onüçüncü yüzyılla birlikte hadis çalışmalarına yeni okullar vakfedildi.

Kur'an ve hadise ilaveten, İslâm hukuku (fıkıh) İslâm 'kitab'ının (scripture) bir ögesiydi. Onuncu yüzyılın ortalarıyla birlikte fıkıh okulları zaten temel fıkhî prosedürlerini geliştirmiş ve kayda değer bir hukuk malzemeleri yapısını işlemiş bulunuyorlardı. O zaman, sayısız bağımsız alim ve küçük kişisel ekoller varolsa da dört büyük fıkıh okulunun varolduğu geniş ölçüde kabul görmüştü. 1300 yılında yalnızca dört büyük ekol, Hanefî, Şafiî, Malikî ve Hanbelî ekolleri hayatta kalabildi. Hukuk ekollerinin birleşmesine rağmen 950'den sonraki dönemde hukukla ilgili hâlâ kayda değer gelişmeler oluyordu. Hanefî, Malikî ve Şafiî ekolleri "içtihat kapısı" veya bağımsız muhakemenin kapanmış olduğuna ve sonraki kuşakların alimlerinin ki-

şisel veya bağımsız hukuk yorumları ortaya koymakta serbest olmadıklarında mutabık kalmışken, Hanbelîler ve Şafiî yazarların bir azınlığı hiçbir zaman *taklid* ilkesini veya geleneksel bir düstura itaati kabul etmemiş ve yetişkin her hukuk aliminin hukukla ilgili sorularda kendi rasyonel ve bağımsız yargılarını kullanabilmelerini teşvik etmişlerdir. Daha muhafazakâr ekoller bile hukuk ilkelerinin örf ve geleneğe daha esnek uyumuna izin vermişlerdir. Hukukun pratik durumlara uygulanması ve alimlere hukukla ilgili konulardaki görüşleri için danışma prosedürleri ayrıca hukukun daha fazla evrilmesine fırsat vermiştir.

Onuncu yüzyıldan itibaren ayrıca ilim prosedürleri de değişmiştir. İslâm hukuku daha mantıksal ve sistematik hale gelmiştir. Şeriat, el-Merginânî'nin (ö. 1196) *el-Hidâye* isimli eserinin İslâm fıkıh ilminde yeni bir derleme, tekrarlama ve formalizm evresi açmasıyla birlikte muhtemelen kesin edebî biçimine ulaşmıştır. Ayrıca hukuksal muhakemenin standardı düşmüş ve mantıksal tutarlılık kaybolmuştur. Birçok durumda fıkhın yol gösterici ilkeleri bireysel örneklere yapılan kıyaslara eklektik bağımlılık lehine kaybolmuştur. Hukuk, adlî kararların temeli olarak kullanılabilen fakat artık toplumsal ailevî ve ticarî konulardaki düzenlemeler için katı bir çerçeve sunamayan geniş bir örnek malzemeler ve emsaller hazinesi biçimini aldı. Bireysel yorumlama ve sayısız hukukçular repertuarından seçme yapma imkânları, hukukun uygulamasında hâkimlerin akıllılıklarıyla birleşerek pratikte İslâm hukukuna neredeyse sınırsız bir esneklik verdi.

Böylece kendine özgü bir çelişki ortaya çıktı. Hukuk otoritesi mutlaktı fakat pratikte ona uyulmuyordu. İlke olarak, iyi bir Müslümanın hayatı, Tanrı'nın her emrini özel kurallar ve somut örneklerin taklidi biçiminde yerine getirmek anlamına geliyordu. Lafızcı ekoller, örneğin Hanbelîler, hukukun her ayrıntısına uymanın zorunluluğunu vurguladılar. Fakat Müslümanların çoğu hukukun zorunlu olarak kesin olmadığını kabul ettiler. Hukukla ilgili kurallar ahlâkî tavsiyelerle karışıktı ve Müslüman hukukçular hukuk normlarıyla ilgili çeşitli kategorileri ayırt ettiler. Bazı eylemler farz, bazıları tavsiye

TABLO 5
Hukukta Temel Kavramlar

fıkıh	anlama, hukuk
fıkıh usûlü	hukuk kaynakları: Kur'an, hadis (peygamber sözleri); Icma (ekollerin ve cemaatin uzlaşması); kıyas (benzetme yoluyla ,muhakeme)
ilim	bilgi, özellikle hukuk bilgisi, alimin (çoğ. ulemâ) öğrendiği
taklit	öykünme; kurulu öğretileri takip etme
içtihat	yetişkin hukuk aliminin (müctehidin) bağımsız yargısı
şeriat	yol, İslâm hukuk ve inancının toplamı
fetva	bir müftünün (hukuk danışmanının) hukukla ilgili bir konudaki istişarî görüşü.
kaza	bir kadı (hâkim) tarafından şeriata dayanarak verilen mahkeme hükmü

edilmiş; bazıları yasak, bazıları teşvik edilmişti. Bazı konularda hukuk tarafsızdı. Birçok kategoride hukuk bir yaptırım getirmiyor onun uygulaması vicdanlara bırakılıyordu. Hatta hukukun lafzını korurken ilkelerine istisnalar oluşturabilmek üzere yasal yollar (hiyal = hile-i şer'iyye) bile mevcuttu.

Uygulamadaki bu esneklik kabul edilebilir bir şeydi çünkü hukuk sadece yasama değil, aynı zamanda dünyanın Tanrı'yla olan ilişkisi içinde anlamlılığının bir sembolüydü. Bağlılık sorunu İslâm'da derin bir ruhsal gerilime işaret eder -etik idealler ve hukuk kuralları arasındaki, lafzını îfâ ile esprisini îfâ arasındaki ve hakikatin bir sembolü olarak hukuk ile bir kurallar sistemi olarak hukuk arasındaki gerilime. Ayrıca, hukuka bağlılık sorununa gömülü olan diğer sorun hukukun kaynaklarıyla ilgili sorundu. Kitap, uzman hükmü ve cemaat değerlerindeki ilahi otorite her Müslümanın yaşamak zorunda olduğu kuralların formüle edilmesinde nasıl bir rol oynadı? Hukuk otoriteyle veya rasyonel muhakemeyle uyuma mı yoksa geleneğe bağlılığa ve cemaatin uzlaşmasına mı dayanıyordu? Şeriata uygun olarak yaşama çabası her mümine akıl, icma ve geleneğin dinî hükümlerinin formüle edilmesinde ne tür bir rol oynadığı sorusunu dayatıyordu. O zaman, kitabın kabulü vahye iman etmeyi özel bir yaşam tarzına mensup olmayı ve İslâm vahyi içinde kastedilen davranışsal niteliklerin yanı sıra ahlâkî ve ruhsal nitelikleri de

kişisel olarak gerçekleştirme arayışı içinde olmayı gerektiriyordu. Kur'an'da, hadis ve hukukta sadece reçete kurallar değil aynı zamanda açık bir dinî arayış lügatçesi de buluruz.

Tasavvuf, hukukun uygulamasında mevcut olan belirsizlikleri, Tanrı'nın emirlerinin pratik bir uygulamasındansa, Tanrı'nın varoluş gerçekliğinin doğrudan bir tecrübesine hazırlanan ruhun arındırılmasını aramak sûretiyle saf dışı bırakmaya çalıştı. Tasavvuf, vecde dayalı kendini gerçekleştirme arayışı içinde Tanrı'nın varlığını doğrudan müşahede tecrübesi yoluyla dünyevî olan şeylerin değerini düşürdü. Ayrıca tasavvuf kendisiyle birlikte teosofik bir evren görüşünü taşıdı. Bu da kozmosun yapısını ve Tanrı'ya doğru dinî yükseliş imkânını açıklıyordu. Sonuçta, tasavvuf Tanrı'nın dünyadaki eyleminin kanalları olarak velilerin mucizevî güçlerine inancı kapsıyordu. Böylece dindarlık ve etik davranışı, çileci ve vecd pratiklerini, teosofik metafizik ve büyüsel inançları kapsadı. Tasavvuf, kitabî, marifetçi ve mucizevî İslâm tasavvurlarını aynı anda kuşattı. Böylece hem İslâm hukuku ve pratiğine yöneltti hem de ondan uzaklaştırdı. Onun çileci ve teosofik yanları İslâm hukukunun adanma uygulamasıyla tutarlıydı; tasavvuf velilerinin mucizevi güçlerine tapınırcasına saygı daha ziyade mucizeler üretmesi veya vecd halinde görüntüler indirmesi beklenen dinî pratiklere yöneltti. Böylece tasavvufun bazı biçimleri hukukla bütünleşecekken diğer bazıları da gnostisizm ve velilere aşırı saygıya varacaktı. Tasavvuf böylece tek biçimli değil, aksine aynı isim altında birleşmiş dinî esinlenmenin çeşitli biçimlerinden oluşuyordu.

Onuncu yüzyılın sonlarında, tasavvuf, sayısız bağımsız şeyh veya ustanın özdeyişleri aracılığıyla ifade edilmiş olarak sağlamlaşmaya/birleşmeye başladı. Sûfî yazarlar, kendi hareketlerini, doğru doktrin, dinî uygulama ve mistik tefekkür yöntemleri sayesinde Tanrı'nın hakiki bilgisine yöneltmeye muktedir, hukuk bilimine paralel bir bilim olarak tanımladılar. Sûfî yazarlar tasavvuf pratiğini tanımlamak, savunmak ve standartlaştırmak için teknik bir lügatçeyi işlediler, onu da hukuk ve kelâmla birleştirerek böylece onu İslâm çerçevesi içinde meşrulaştırdılar.

Onuncu ve onbirinci yüzyıllarda ortaya çıkan Sûfî konum, Sûfî biyografilerinin külliyatları içinde ifade edilip sistemleştirildi. Bu biyografiler, herhangi bir zamandaki müritleri Cüneyd aracılığıyla Hasan Basrî'ye ve Peygamber Muhammed'e götürülebilen bir muallimler zincirine bağlıyordu. Diğer tasavvuf risaleleri tasavvuf tecrübesinden türetilmiş temel düşünceleri ortaya koymakta, şeyh/ustaların fiilî tecrübelerini menkıbe ve sohbetler yoluyla iletmeye çalışıyorlardı. Onlar mutasavvıfların büyük dindarlıkları ve titizliklerini, Tanrı'ya olan güvenlerini, bu dünyaya ait şeylere karşı ilgisizlik ve kaygısızlıklarını ve kalp ve ruhlarının kalitelerini örneklerle anlatıyorlardı. Bu tür çalışmalar, el-Mekkî'nin (ö. 998) tasavvuf duaları ve ibadetlerinin sınırlarını çizen *Kût al-Kulûb* (Kalplerin Gıdası); el-Sarrac'ın (ö. 988) sûfîleri ulemanın bir kolu olarak gören ve tasavvuf kavramlarını, telaffuzlarını ve kerametlerini açıklayan *Kitab al-Luma'*ı (Aydınlıklar Kitabı) içeriyordu. Hucvirî'nin (ö. 1071) *Keşf el-Mahcûb*'u (Örtülünün Keşfi) ve *Risale*'si anahtar tasavvuf terimlerinin anlamını açıklamış, metafizik ve teolojik meseleleri tartışmış, saygın mutasavvıfların görüşlerini kaydetmiş ve meşhur şeyhlerin hayat hikâyelerini vermiştir.

Bu literatürün merkezî motifi bireysel iradeden, dünyevî kaygılardan ve Tanrı'nın dışındaki her şeyden vazgeçmedir. Bununla birlikte, vazgeçme, zihnin bir tavrına, bu dünyaya ait şeylere karşı bir duruşa ve insanın hakîki doğasına dönük bir içbakışa gönderme yapar, yoksa kelimenin lafzî anlamıyla hareketsizliğe, boşluk ve vakuma değil. Sûfî maddi şeylerle yaşar, fakat onlara ilgi duymaz. Şeylere sahip olur ama saygısını onlardan türetmez.

Ayrıca, mutasavvıflar hakiki İslâm'ın insan iradesinin Tanrı'nın iradesine tâbi kılınması olduğunu öğretmişlerdir. El-Hucvirî der ki:

> İlahî lütuf budur -Allah iradesiyle insanı kendi iradesinden geri tutmalı, onu iradesizlikle zararsız hale getirmeli, öyle ki, susuz haliyle bir nehre dalsa, nehir kuruyuvermeli.

Dahası:

> Bizim kendimiz için seçtiğimiz bize zararlıdır. Ben ancak Allah'ın benim için arzuladığı şeyi arzularım, o hususta beni kötülüklerden korur ve ruhumun günahkârlığından beni kurtarır... Onun seçiminin ötesinde benim hiçbir seçimim yoktur.

Sûfî kendi arzuladığını arzulamaz, aksine kendi arzusunu Tanrı'nın emrettiği şey kılar; Tanrı'nın kendi hayatı için kararlaştırmış olduğu her neyse onunla tatmin olur; aslında, o, Tanrı'nın iradesini sevinçle karşılamak suretiyle Tanrı'nın seçimlerini kucaklar.

Bu, sûfînin bilinen anlamıyla bir "irade"ye sahip olmadığı anlamına gelmez; daha ziyade her insanın kaotik isteklerini onun otantik iradesiyle birleştirdiği, Tanrı'nın emrini isteyerek kabul ettiği anlamına gelir. Bu konuda tasavvuf Kur'an'la tutarlıdır, inanmayanı kontrol edilmemiş tutkulara, kendini öne sürmelere iktidarı veren ve zenginlik, şeref, şöhret, iktidar ve sair kendi görünür ihtiyaçlarına hizmet veren biri olarak görür. Bu yanlış iradeciliği kontrol etmek, Tanrı'nın emrine itaat etmek, sınırlanmak ve tevazû gerçek İslâm'dır.

Tasavvuf, daha da ötede iradenin Tanrı sevgisiyle ehlîleştirildiğini öğretir. Siyasetçiler insanı zorla durdurup tutabilirler; ahlâkçılar, kamuoyuyla; felsefeciler akılla; kelâmcılar inançla. Sûfîler gerçek Tanrı sevgisinin onun iradesini kendi iradenmiş gibi sevmek olduğunu öğretirler. Onlar Tanrı'nın iradesini bir âşıkın kendi sevgilisinin isteklerini yerine getirmeyi sevdiği gibi severler.

> "Tanrı'nın kendi hizmetkârı için onun hakkındaki bilgisiyle seçtiği, hizmetkârının kendi Efendisi hakkındaki cehaletiyle kendisi için seçtiğinden daha iyidir", çünkü sevgi, herkesin kabul ettiği gibi, maşukun seçimini tasdik etmek sûretiyle aşıkın kendi seçimini reddetmesidir."[1]

Tanrı sevgisi onun her emrini Sûfî'nin kalben katıldığı bir arzusu kılar. Bu Tanrı sevgisiyle Sûfî hukukun ruhunu gerçekleştirebilmek üzere lafzını aşar.

---

1 El-Hucvirî, *The Kashf al-Mahjub*, çev. R. A. Nicholson, Londra: Luzac and Co., 1970. s. 378-9.

Tanrı sevgisini arayış ve iradesine tâbi olma, kişisel dinî tecrübeyi İslâm pratiğine vahyedilmiş hukuk ve geleneğe göre birleştirme konusundaki derin bir Sûfî kararlılığına adanmıştı. Onuncu ve onbirinci yüzyıl Sûfîleri kitabî İslâm, yani bütün Müslümanları ilzam eden bir dışsal yasalar, ibadetler, ahlâk ve toplumsal norṃlar dini ile tasavvuf, yani kalp ve niyet temizliği, motivasyon iyiliği (ihlâs), iradenin teslimiyeti, tefekkür, müşahede bilgìsi ve Tanrı sevgisi aşılayan, İnsan'ın öznel varlığına ait bir din arasındaki gerilime tutunmuştu. Cüneyd ve el-Kuşeyrî de dahil olmak üzere, tasavvuf kuşaklarının çabalarına ve hukuk ve tasavvufun onuncu ve onbirinci yüzyıldaki artan yakınlaşmasına rağmen iki İslâm biçimi farklı dinî ilim gruplarınca izlenen alternatif dinî îfâ yolları olarak alınmaya devam ettiler. Şeriat, hâlâ dışsal davranışın hukukî gerekliliklere uyması anlamına geliyordu. Tasavvuf hâlâ Tanrı'nın müşâhadesi için kalbin arındırılması anlamına geliyordu. Sonuçta, Gazâlî Tanrının Peygamber ve cemaatin tarihsel geleneğiyle birlikte aşkınlığının kabulünü Sûfî şeyhinin kişisel tecrübe ve otoritesiyle birleştirmeyi başardı. Gazâlî, felsefe, kelâm, hukuk ve tasavvuf pratiklerindeki gündemi yakalayarak, vahyedilmiş hakikati, hukukun yerine getirilmesini ve içsel dinî tecrübeyi birleştirdi. Onun başarısı, tasavvuf ve hukuku İslâm uygarlığında belirleyici olacak biçimde bütünleştirmiş olmasıdır.

Gazâlî, mesleğine, bir hatırasında anlattığı, âcilliği ve keskinliği o gün de hâlâ devam eden bir bunalım esnasında gelmişti. Gazâlî, Tus ve Nişapur'da fıkıh ve kelâm çalıştı. Otüzüç yaşında Bağdat'taki Nizamiye medresesinde zamanının en prestijli halimlik konumlarından birine atandı. Fıkıh ve kelâm üzerine risaleler yazdı, felsefe ve batınî konuları öğretti, yetkin hukukî kararlar verdi ve yüzlerce öğrenciye ders verdi. Geniş ölçüde örnek bir İslâmî hayat yaşadığı kabul edildi. Ancak o, şüphelerle boğuşuyordu: " gençlik çağıma yaklaştığımda saf otoritenin (taklidin) bağları beni tutamamaya başladı ve tevarüs edilmiş inançlar üzerimdeki tutamaklarını kaybettiler." En büyük başarıları zamanında, kuşkuları derin bir yakışıksızlık duygusuna doğru aktı.

Akabinde hayatımın şartlarını gözönünde bulundurdum ve fark ettim ki, gerçek bağlılık çalılarına yakalanmışım. Ayrıca faaliyetlerimi göz önüne getirdim, en iyileri öğretim ve ders verme faaliyetleriydi, fark ettim ki, onlarda ebedî hayatı kazanmak için hiçbir katkısı olmayan önemsiz olan bilimlerle ilgileniyormuşum.

Bundan sonra öğretim işimde sâiklerimi inceledim ve fark ettim ki, salt Allah için olan bir şey değildi, aksine beni sevkeden dürtüler etkili bir konum ve halk takdirini alma isteğiydi.

Gazâlî bu yanlış hayattan vazgeçmeyi, "servet ve konumunu" terk ederek "her şeyi tüketen engellerden kaçarak", dünyevî şeylere bağlılıktan ayrılmayı çok istemiş. Fakat bunu yapamamış. Çelişki enerjilerini tüketmiş.

Bir gün Bağdat'tan çıkma kararlılığını gösterecek ve bu tezat ortamlardan kurtulacaktım; sonraki gün ise bu kararlılığımı bırakacaktım. Bir adımımı ileriye doğru atmakta diğerini ise geriye doğru. Eğer sabahleyin ebedî bir hayatı aramak için gerçek bir iştiyakım var idiyse, akşamleyin bütün arzular kalabalığı onu iktidarsızlığa indirgemiş oluyordu.

Bir ses "Yola çık! Yola çık" diye bağırıyor, diğeri, "bu geçici bir ruh hâlidir ona teslim olma, çünkü hızla ortadan kaybolacaktır." Fakat olmadı.

Yaklaşık altı ay boyunca, Hicrî 488'den (Miladî, Temmuz, 1095'ten) başlayarak, sürekli olarak dünyevî arzularla ebedî hayata yönelik dürtüler arasında çalkalanıp durdum. Bu ay içinde konu bir tercih olmaktan çıkıp bir mecburiyet hâlini almıştı. Tanrı benim dilimi o kadar kurutmuştu ki, artık ders veremez olmuştum. Özel bir günde, izleyicilerimi memnun etmek için ders vermek üzere çaba sarf edecektim, ama dilim tek bir kelimeyi telaffuz etmeyecek, hatta hiçbir şey yapamayacaktım.

Konuşmamdaki bu engel kalbime bir acı verdi ve aynı zamanda yiyip içtiklerimi hazmetme gücüm bozuldu; zar zor ağız dolusu tek bir lokmayı yutup hazmedebildim.

Gazâlî bir duygu bunalımına gelmişti. Doktorları akıllıca fakat yardım etmeksizin bir biçimde dediler ki:

> Bu fenalık kalpten kaynaklanıyor ve oradan bünyeye yayılıyor; tek tedavi yöntemi kalbin üzerine çöreklenen endişenin yatıştırılmasıdır.

Kararını vermişti. Gazâlî gezgin bir Sûfînin hayatını üstlendi. On yıl boyunca tasavvufun gizemlerini izledi. Buna rağmen, geri çekilmesi ne tamamendi ne de sürekliydi. Gerçekte o daha geniş bir hayat stratejisinin bir parçasıydı; dinî öğretmek ve dinî reforme etmeye devam etmek üzere dünyevî hayata geri dönmek için tasarlanmıştı. On yıl sonra, Gazâlî kendi kamusal kariyerini yeniden üstlendi ve Nişapur'daki hocalığa geri dönerek büyük risalelerini yazdı. Kalbindeki kuşkusunu gidermişti; Tanrı'nın varlığı ve kendisinin ona karşı yükümlülüklerinin mahiyeti hakkında kesin bir hakikat bilgisine ulaşmıştı.

> Kendimden biliyorum ki, yayılan bilgi işine geri dönmüş olsaydım bile, geri gitmiş olmazdım. Geri gitmek önceki şeylerin durumuna geri dönmektir. Oysa daha önce ben dünyevî başarının elde edildiği bilgiyi yaymaktaydım; söz ve eylemlerimle insanları ona çağırıyordum; bu da benim amacım ve niyetim olmuştu. Fakat şimdi insanları dünyevî başarının vazgeçildiği ve gerçek değer ölçeğinde onun düşük konumunun tanındığı bilgiye çağırıyorum.[2]

Gazzalî dünyadan vazgeçmedi; onun yaptığı dünyevî etkinliklerdeki yanlış amaçları bırakmaktı.

Tasavvuf Gazâlî'yi Tanrı'nın kesin (yakîn) bilgisine getirmiş, kesin bilgi de onu İslâm inaçları, dua ve öğretisine, Kitab'ın ve geleneğin Verili Yolu'na geri getirmişti. Bir Müslüman için, olgunluk dinin temellerine dönüşü ve onları yerine getimeyi getirir. Onun kelâm hocası olan el-Cuveynî ona şeyle demişti:

---

2 W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, Londra: Allen and Unwin, 1953, s. 21, 56-76.

> Binlerce kitap okudum; sonra İslâm halklarını kendi dinleriyle ve bu kitaplardaki açık bilimlerle baş başa bırakarak, Müslümanların reddetmiş oldukları literatüre dalarak açık denizlere açılmak üzere yola koyuldum. Erken bir yaşta, başkalarının görüşlerini kabul etmekten (taklitten) kaçtım. Fakat şimdi her şeyden hakikatin sözüne geri döndüm. "Yaşlı kadının dinine sarıldım."[3]

İhyâu Ulûmiddin'de (Dinî Bilgilerin Diriltilmesi), Gazâlî dışsal ve içsel hayatlar, şeriat ve tasavvuf ve kendi uzun tecrübesinin iki parçası arasındaki ilişkiyle alakalı olgun düşüncelerini verir. Onun konumunun kökü insanın doğasıyla ilgili felsefî bir düşüncede yatıyordu. Ona göre, insanın esası ruhtu, o da kalb, ruh, nefs veya akıl olarak isimlendirilebilen ilâhî, ruhânî bir özdü. Özgün hâliyle fıtrat, bedene katılmadan önceki hâliyle, saf, melek gibi, ebedî bir özdür. Bu hâliyle ruh akıl, şeylerin özünü bilme kapasitesi ve Tanrı bilgisinin kapasitesine sahiptir. En yüksek iyilik bu saklı potansiyelleri harekete geçirmektir.

Bundan dolayı ruh gerçekleştirilebilmek için bedene katılır, çünkü beden ruhu Tanrı'ya olan yolculuğunda taşıyan bir araçtır, fakat burada bir çıkmaz vardır. Beden, zorunlu olarak ruhun saf halini bozar. İnsanın birleşik oluşumunda arzu, öfke ve *şeytanîlik* (kötülüğe meyil) saf ruhsal unsurlarda birleşirler. Böylece insanoğlu hem arzu ve öfke melekelerinden oluşan hayvanî bir ruh (nefs) hem de akıl ve adalet melekelerine sahip ilahî bir ruha *(rabbanîliğe)* sahiptir. Dolayısıyla ruhu mükemmelleştirmek için, her şahıs hayvanî melekeleri daha yüksek melekelere tâbi kılmak ve her melekeye uygun meziyetleri -ölçü, cesaret, hikmet ve adaleti- mükemmelleştirmek zorundadır. Arınma ve iyi özellikler edinme işlemine genel olarak *tezkiyât el-kalb* veya *tehzib al-ahlâk* adı verilir. Hayatın gerçek amacı ruhu öylesine mükemmelleştirmektir ki, ruhsal ve ilahî unsurlar maddî ve şeytanî olanlara hâkim olabilsin. Akıl nefse

3 W. M. Watt, *A Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazzali*, Edinburgh, 1963, s. 23-24.

hâkim olmalıdır. Buna rağmen bunun anlamı ruhun daha küçük parçalarının terk edilmesi veya tahrip edilmesi değil, aksine aklın diğer melekelere hâkim kılınmasıdır. Hayvanî tarafların uygun bir biçimde kanalize edilmesi ve melekelerin uyumu ruhtaki adalet olarak isimlendirilir. Amaç yıkmak değil, aksine nefsi aklın çıkarı içinde kullanmaktır.

Sûfî arayışı böylesine bir arınmayı amaçlar. Sûfîler dünyadan kopmak, gündelik hayatın saldırılarından Sûfînin dünyevî bağlılıkları terk üzerinde yoğunlaşabildiği hanakaya çekilmek ve Tanrının adını zihni çelen başka her tutkudan boşaltmak için zikretmek, tekrarlamak ve hatırlamak sûretiyle bu arınmayı arar. Gazâlî'nin açıkladığı gibi, manevî dünyanın bilgisine giden Sûfî yol, duyu algısına, cinsel tutkuya ve dünyevî bağlara kapıyı kapamak; zihnin maddî yanına kapıyı kapamaktır. Bunu yapmak için eğitim, formel bilgi veya kitap öğrenimine ihtiyaç yoktur - burada tasavvuf ile ulemanın çekişmesi vardır. Tanrının kesin bilgisi öğrenilerek değil, dindarlıkla gelir.

Buna rağmen böyle bir kopuş kalbin daha geniş ölçüde kavranan reformu içinde aşırı bir taktikten başka bir şey değildir. Bu reformun hem dışsal hem de içsel bir yanı vardır. O iyi eylemler, meziyetler ve bilgi üçlüsünü ihtiva eder. *İhyâ*'ya göre amel önce gelir. *İhyâ*'nın ilk kitabı, bilgi üzerine bir girişten sonra, tamamen ibadetler ve ritüel eylemlere ayrılmıştır. Bunlar da abdest, namaz, hac, zekât, Kur'an okuma, zikr ve vird'i (Allah'ı sürekli hatırlama) kapsıyor. *İhyâ*'nın II. Kitab'ı toplumsal eylemlere -sofra âdâbı, evlilik, hayatını kazanma, arkadaşlık ve seyahatlere- ayrılmıştır. Bu eylemler, ister ritüel ister toplumsal olsun önemlidir, çünkü ruhu tutkulardan temizlemek ve fıtratta zaten bulunan hatırlamayı -özgün ruhu- çağırmanın bir yolu olarak kesinlikle Allah tarafından vahyedilmişlerdir. Önerilen eylemlerin kendileri arındırıcıdır.

Arınmanın ikinci yanı içsel kötü huylara karşı doğrudan bir saldırıdır. Kötü huylar da konuşmayla ilgili günahları -beddua, yanlış vaat, yalan, iftira, gıybeti-, öfke, haset, hırs, kıskançlık, oburluk, cimrilik, gösteriş, kibir, zenginlik ve iktidar sevgisi ve bu dünya sevgisini de kapsarlar. Bu kötü huylar kalbi leke-

lerler ve sıradan iyilik bir yana, nihâî mutluluk yolunda (engel olarak - ç.n.) dikilirler.

Bu huyların bertaraf edilmesi hayat boyu devam eden bir süreçtir. Çocukların arzularının disipline edilmesi ve onları iyi eylemlere alıştırmak için, uygun bir biçimde övgü ve sorumluk yüklemeyle, ödül ve cezayla yetiştirilmeli. Çocuklar erginleştikçe toplumun disiplini, arkadaşların uyarısı, yaşlıların nasihati, ayrıca yardımcı olur. Bununla birlikte, yetişkinlikte kötü huyların kökünü kazımak bireysel bir sorumluluk halini alır. Bireyin kendisi kötü huylar tarafından kuşatılmış olduğunun farkına varmalı ve bu kendinin farkına varmanın akabinde bir iç kavga *(mücahede),* kendini eğitme *(riyazet)* ve *itiyat* gelmeli; bunu, söz ve eylemde kötü dürtülerin her çeşit haricî ifadesine karşı kuvvetle direnme takip etmelidir. Aslında yalnızca kendi dürtülerini kontrol etmemeli, o ayrıca bilerek onların zıddına hareket etmek sûretiyle onlara muhalefet etmeli. O ruhta kötü huylarla onların karşıtları arasında bir kavga yaratmak zorundadır, öyle ki, melekeler aşırı ifadeden virtüöz anlama doğru sevk edilmeli.

Kötü huyların bertaraf edilmesi, içe doğru yeni bir başarı düzeyinin yolunu, mistik meziyetlerin elde edilmesinin yolunu açar. IV. Kitap bu meziyetlere -Allah'a giden yoldaki haller ve makamlara- ayrılmıştır. Onlar da pişmanlık, korku, çilecilik ve sabrı içerirler, bunlar da şükür, güven, sevgi ve dostluğun hazırlayıcılarıdır. Bir anlamda bu meziyetler kendiliğinden gelişirler. Onlar bahçe temizlendiğinde, bahçedeki çiçekler gibi yetişirler. Başka bir anlamda, onlar ancak Tanrı'nın hidayeti ve rahmeti sayesinde kazanılabilirler. İyi Müslüman ahlâkî özkontrolü için çalışır, fakat mistik meziyetler ancak Tanrı'nın iradesinin pasif kabulüyle yetişirler.

Pasif îfâ Gazâlî'nin tevekkül -benliğin terki veya Tanrı'ya güven- ile ilgili tartışmasının kalbinde yatar. *Dinî İlimlerin İhyâsı*'nda Gazâlî Tanrı'ya güvenin her şeyi Allah'a terk etmek ve kendi iradesine, inisiyatif veya etkinliğine sahip olmamak anlamına gelir. Bu sıradışı hâlin üç düzeyi vardır. Birisi bir insanın kendi çıkarlarını temsil eden bir vekiline güvenmesine yakın

bir şeydir. Kişi kendi işlerini, dürüstlüğü, enerjisi ve yeteneğine güvendiği bir başkasının idaresine devreder. Bununla birlikte bu temsilci belirli bir örnekle sınırlıdır ve özne devam edip gitmekte olanla ilgili farkındalığından, yargısından veya tercihler yapma konusundaki nihâhi hakkından feragat etmez. Bu mütevazı güven duygusu belirsiz bir biçimde devam edebilir.

Güvenin ikinci derecesi çok küçük bir çocuğun annesine olan bağımlılığı ve güvenine yakın bir şeydir. Bebek kendine bakamaz; o sadece annesini bilir, onunla sığınak arar ve onun desteğine bağımlı olur. Bebek kendine ait bir inisiyatife sahip değildir, fakat ağlayabilir, annesini çağırabilir, peşinden koşabilir ve elbisesini çekiştirebilir. Herhangi bir zaruret anında, düşündüğü ilk şey annesidir; onun, ihtiyaçlarını karşılayacağına tam bir güveni vardır. Bu tamamen Allah'a güvenen ve kudretiyle onu rızıklandıracağına inanan, o yüzden dualarını ve isteklerini kendisine yönelten insan gibidir. Bu pasiflik hâli, geçmeden ve mistik gündelik hayat durumuna geri döndürülmeden önce bir humma gibi bir veya iki gün sürebilir.

Üçüncü hâl, Tanrı'nın ellerinde cesedin yıkayıcısının elinde olduğu gibi olmaktır. Mistik kendisini Tanrı tarafından hareket ettirilen bir ölü gibi görür; hareket etmediği, veya irade edemediği veya bilemediği için Tanrı'nın kararıyla tasarruf eder. Bu durumda, mistik destekleneceğine tamamen güvenir. O bir çocuk gibi bağırıp çağırmadığı gibi bir yetişkin gibi de dua etmez. Bu üçüncü hâl, Gazâlî'ye göre korkunun yol açtığı solgunluktan fazla sürmez.

Bu imajlar Gazâlî'nin zihnindeki varlık durumunu taşırlar. Çocuğun annesine olan güveni, bir insanın temel güvenliğine olan güven, varlığının destekleneceğine olan itimattır. Cesedin yıkayıcısına olan güveni, ancak ölüm imajlarıyla iletilebilen ve arası korku ânı olan şu pasiflik bebeğin güveninin ötesinde yatar. Onu bilmek için, ölüm korkusuna, varolmama terörüne bebekliğin yardımsızlığına vakıf olmak gerek. Bu güven kişinin kendi çabaları ve kaynaklarını terk etmekle, kendi hayatının toplamını tüm hayat zeminine teslim etmeye dayanma kapasitesini test etmekle bilinir. Bu güveni bilmek kişinin varo-

luşunun çalışmadan, çaba sarf etmeden veya kendi iradesini göstermeden sağlandığını bilmektir. O öylece sağlanır.

İradenin, benliğin terki, Allah'a bırakılması ve Allah'a güvenmek, dünyanın süregiden gündelik hayatından fiziksel anlamda kopmak anlamına gelmez, aksine insanın psişik gerçekliğinin akışının bir parçası olarak meydana gelip geri gelen ânlardır. Güvene bu pasif yaslanma ânları aktif bir Müslüman hayatının ve kitabî ve geleneksel hayali kaplayan aktif erdemlerin temeli haline geldi.

Arınmanın üçüncü yanı bilgidir. Bilgi en karmaşık içerimlere sahip olmuştur. O aynı anda bir araç ve ulaşılması gereken bir amaçtır. O ayrıca dinî görüşün gerçekleştirildiği bütün bir süreç için bir metafordur. Birincisi, bilgi temeldir. İnancın ilkelerinin bilgisi, Allah'a ve sıfatlarına, melekler dünyasına, cennete ve ahiret gününe iman; Peygamberin karakterinin ve eylemlerinin bilgisi, ne emredilmiş ve neyden nehyedilmiş olduğunun bilgisi; kalbin ve kötü dürtülerin tedavisinin bilgisi - bütün bunlar esasa ait bilgilerdir. Alimin bilgisi, aslında *İhyâ*'nın ciltlerinde bulunan bilgiler önemli mâlumâtlardır.

Başka bir anlamda, Gazâlî'ye göre bilgi, öğrenilen değil tecrübe edilendir. Bu da kesinlikle kişinin eylemleri ve içsel özellikleriyle kalbin izlenimle edindiği anlayışlardan ibarettir. Kalbin veya organların her eylemi veya ruhun her iç hareketi kendini kalp üzerinde bir imaj (iz/*eser*) olarak bırakır. Veya, onun bazen dediği gibi, görüntüyü (sureti), biçimi yansıtan bir ayna gibidir, eylemlerin ve eğilimlerin özünü kendisi bilir. Bazen de Gazâlî kalb hakkında bir hal, bir durum veya bir şifa, bir sıfat elde etme olarak konuşur. Sonuçta, her eylem ruh üzerinde bir fikir, bir düşünce eker, çünkü ruhun özü kalptir. Bu kalp bilgisi sadece bir malûmat olmaktan öte bir şeydir. Bu bilgi zihni öyle bir döller ki, tüm düşünme, müminin iradesi ve eylemlerini topluca kontrol ederek, Kur'an ve sünnetin bir paragrafından diğerine ima ile akar gider. Böyle bir bilgi "eylemlerin düşünce ve yargı araçlarına sahip olmaksızın doğal olarak ve kolaylıkla aktığı ruh içinde derin bir biçimde kök salmış bir eğilimdir." Böyle bir bilgi sadece bildiğimiz değil, aynı

zamanda hissettiğimizdir. Sadece bilinen değil aynı zamanda kastedilen bilgidir. Bilme, hissetme ve yapmanın kaynaşması içteki ve dıştaki insanı bütünleştirir.

Son olarak, ruhun iyi işler ve erdemlerle bu olgunlaşması başka bir anlamda bilgiye götürür: Tanrı'nın mistik müşahedesi ve sevgişine. Arınma ise *keşf*'i, yani örtülerin kaldırılmasını ve şüphenin ötesinde bir gerçek olarak Tanrı'nın müşahedesini getirir. Bu nasıl yorumlanmalı? Bir bakıma bunun anlamı ruhun bir kez arınmakla bedenin engellemelerinden kurtulması ve Tanrı'nın aşkın bir müşahedesine yükselmesidir, fakat gerçekte Gazâlî insanla Allah arasında hiçbir doğrudan teması, müşahedeyi veya birliği mümkün görmez. Müşahede (vision), yani *marifet*, arada bir perde olmaksızın en yüksek derecedeki bir açıklıkla bilinen dinin hakikatlerının bilgisi anlamına gelir. Bu anlamda, Tanrı hakkındaki marifet başka bir gerçeklik değı, aksine gerçekliği anlamanın bir yolu ve kendilerini kalbe birer hakikat olarak işleyen iyi ameller ve erdemlerden kaynaklanan bir bütün olarak hayatı yaşama tarzıdır. Marifet, bu bakımdan, ekstra bir deneyim değil aksine akıl ve inançtan, dünyadaki davranıştan ve kişinin kendi kültürünün ilkelerine uyumundan kaynaklanan gerçekliğin anlamı üzerine bir anlayıştır.

Eylemler, erdemler ve bilgi, ruhun ebedî mutluluğunun koşullarıdırlar. Bununla birlikte, bu üç etken birbirini müteakip veya birbirinden bağımsız bir biçimde işlenmezler. Bunların hepsi birbirleriyle ilişkilidir. Gazâlî'ye göre, iyi işler yapmak içsel erdemleri tesis eder. Sonuçta, kalbin erdemleri organların eylemlerini yönetir. Her biri eylediğinden, her biri düşündüğünden, her eylem kalbe kendisini bir imaj olarak bastığından veya kalbin bir vasfı olduğundan, elde edilmiş niteliklerin hepsi daha da sürekli, derin köklü ve görünüşte doğal olmuş olurlar. Ayrıca, kalp bilginin merkezi olduğundan ruhun iyi işler ve erdemler yoluyla bu şekilde olgunlaşması, Allah hakkındaki mistik marifet ve sevgiye götürür. Karşılıklı olarak mistik marifet erdemin kaynağıdır ve tüm eylemleri Tanrı'nın iradesine kanalize eder. Gazâlî'nin iç amellerle dış ameller arasındaki, eylemlerle bilgi arasındaki erdem için savaşle marifetullah

(Allah bilgisi) arasındaki ilişkiler hakkında bize anlattığı şey şu: Onlar inanan kişinin aynı anda hem mistik bir müşahede hem de sıradan dindarlık gerektiren varlığın toplamını meydana çıkarıncaya kadar, her adımda daha tedbirli, daha adil ve daha itatkâr olduğu bir seyirdeki ilerlemeci tek bir başarının tezahürleridir. Böylece Gazâlî kültürel bir ideali, şeriat ve tasavvufun, zahiri ve batınî yolun birleştirilmesi idealini ifade eder. Bu ideal kendi hayatında, sûfî inzivâsından bir öğretmen, bir danışman ve Müslümanların bir ihyâcısı olarak eski işine tekrar dönüşünde açıkça görülür. Bu tarz bir tasavvuf mümine Tanrı'nın varlığının gerçekliği hakkında hâlâ daha derin bir anlayış sağlayarak, İslâm hukukunun gündelik olarak yerine getirilmesini zorlar. Bu, Müslümanların ideali olan aktif bir dünya hayatının bütünlüğünü ve içsel değerleri gerçekleştirmenin bir yoludur. Bu bakımdan Gazâlî şeriat ve tasavvufu birleştirerek onları Sünnî İslâm'ın normatif biçimi kıldı. Alternatif mistisizm biçimlerini kısaca inceleyeceğiz.

Kelâm, kitabî İslâm'ın derinleştirilmesi için başka bir seçenek sundu. O dinî kaygılara rasyonel açıklama getirme ihtiyacının bir sonucu olarak ortaya çıktı. Onuncu yüzyılın ortalarında, ilahî vahyin uygun şekilde nasıl anlaşılacağı üzerine erken tartışmalardan sonra, üç temel konum kabul edilmişti. Birincisi, Alah'ın varlığında, insanın evreni nasıl anlayacağında ve insan davranışının nasıl yönetileceğinde düzenleyici bir ilke olarak aklın merkezîliğini vurgulayan rasyonalist bir konumdu. Rasyonalist konumun doğal sonucu özgür iradeye ve ahlâkî seçimler için bireysel sorumluluğa inançtı. Bu konum bazı filozofların yanı sıra Mutezile tarafından geliştirildi.

Karşıt bir konum ancak kendini Kur'an aracılığıyla vahyetmeyi tercih ettiği sürece bilinebilecek olan ilâhî varlığın mutlak kudreti ve idrak edilemezliğini vurguladı. Dinî anlayış ancak Kur'an ve hadisin öğretilerini kabul etmekle edinilebilir. Buna ilaveten, tüm insan eylemleri nihâyetinde, özgür bir yargı ve iradenin özerk bir uygulaması değil, yaratıcının gücünün bir ifadesi olup akıl, dinî bilgi ve ahlâkî seçimde hiçbir kullanıma sahip değildi. Bu konumu ifade eden Hanbelîler Kur'an

TABLO 6
Tasavvuf Lügatçesi

Ruhun antropolojisi	
fıtrat	ruhun bedene geçirilmeden önceki saf varlık durumu
kalp	yürek, ruh, bilgi ve vicdanın merkezi
akıl	akletme melekesi, genellikle *kalb*'in dengi
nefs	akılla zaptedilip düzenlenen tutku ve iştahlar
Ruhanî yol	
makam	Allah'a giden yolda kazanılan konumlar
hal	Allah'ın lütfuyla kendinden geçme durumu
ibadet ve muamelat	ritüel ve toplumsal yükümlülükler
zühd	dindarlık, çilecilik ve vazgeçme
sabır	Allah'ın iradesini kabul etmede sabretmek
şükür	şükran, minnettarlık
tevbe	pişmanlık
tevekkül	Allah'a güvenmek
rıza	memnuniyet; ilahhi iradenin kabulü
aşk	sevgi, Allah'ı çok istemek
fenâ	benliğin yok olması
bekâ	Allah'la beraber devam etmek
zevk	ilahî gerçeklikten tat almak
keşf	örtüyü kaldırmak, açımlamak
marifet	hakikatin doğrudan tecrübe edilmesi
tevhid	Allah'ın birliği ve Allah'la birlik

ve hadis metni üzerinde mecazî yorumu veya rasyonel mütalaayı reddettiler.

Aracı bir konum diğer Eşarî ve Maturidî ekolü kelâmcıları tarafından ifade edildi. Eşarîler, daha önce gördüğümüz gibi, aklın rolü üzerine aracı bir konumu kabul ettiler. Eşarîliğe göre, akıl hakikati savunup başkalarını ikna etmek için tâbi bir rol oynayabilse de, dinî hakikatler ancak vahiy aracılığıyla bilinebilir. Ahlâkî konularda tüm insan eylemleri Allah'ın gücüylü yönetilir ama insan kendi eylemlerini kazanıp onlara katılabilir. Eşarî böylece Mutezilî akılcılığı ile Hanbelî lafızcılığı arasında bir ara yolu benimsemiştir.

Onuncu yüzyıldan onikinci yüzyıla kadar, Eşarîler aracı konumu ifade etmeye devam ettiler, ancak imamlarının düşüncesinden kelâmın daha felsefî bir biçimine doğru geliştiler. Felsefenin en önde gelen muhalifi olarak Eşarîlik muhalefetin

stratejilerini benimsemiş oldu. Felsefe etkisi itibariyle azaldıysa da, felsefî yöntemler ve akletme tarzı yeni bir felsefî kelâm tipinin tamamlayıcı bir parçası hâline geldi.

Eşarî'nin çalışmasında, kelâm tartışması felsefî kanıtlar gibi metodik değil, aksine bir önermenin geçerliliğini göstermek veya buna ikna etmek anlamında indikatiftir. Kelâmın temel vurgusu tüm yanlış dinî görüşlere saldırmak ve onları suçlamaktır. O partizan bir tartışmanın bilimidir. Böyleçe el-Bakillanî (ö. 1013) Maniheizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmî görüşlerin sapkın olanlarını reddederek Allah'ın varlığı hakkındaki kendi ispatlarını geliştirmiştir.

El-Cuveynî (ö. 1085) ve Gazâlî de Eşarî kelâmının gelişmesindeki anahtar sîmâlardı. Diyalektik argümantasyonun hâkim tarzında, kelâmcı kabul edilmiş konumları sunarak bilinmeyen bir şey hakkında sonuçlar çıkarsamak üzere benzetmeler yoluyla muhakemede bulunuyordu. El-Cuveynî bu argümantasyon tarzına, evrensel ilkeler veya mantıksal öncüllerden sonuçlar türetmek üzere Aristotelesçi kıyası kullanmak sûretiyle ilavede bulunmuş oldu. O ayrıca sistematik bir edebî sergi biçimini benimsedi. *İrşâd*'ında, el-Cuveynî sırasıyla, aklın ilkelerini, Allah'ın varlığı, Allah'ın sıfatları, Allah'ın mümkün eylemleri, insan eylemlerinin yaratılması, ahiret günü, peygamberlik, kıyamet ve cemaatin imamlığı konularını tartıştı. El-Cuveynî, kelâmın anlamını rasyonel tartışmadan dinin ilkelerinin sistematik felsefî tartışmasına kaydırdı. Gazâlî kelâmın kalitesini artırmak için Aristo mantığının kullanımını geliştirdi ve kelâmla ilgili risalesini *(İktisâd)* yeni bir standart form altında düzenledi. Fahreddin el-Râzî (1149-1209) kelâm ve felsefenin bütünleşmesi işini tamamladı. Onun *Muhassal*'ı ontoloji ve mantığın özenli bir tartışmasıyla başlar. Sonraki kelâm el kitaplarında, metnin üçte ikisi mantığa, doğa felsefesine ve ontolojiye ayrılmıştır.

Felsefî bir formatın benimsenmesi kelâmın felsefenin temel öğretileriyle bir uzlaşması anlamına gelmiyordu. Aksine, daha karmaşık bir argüman yöntemiyle canlandırılmış olan Eşarî kelâmı kitabî vahye tam zıt olan felsefî öğretileri daha güçlü

bir biçimde suçlamaya başlamıştı. Gazâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* isimli kitabı, felsefeci yazarlar arasındaki çelişkileri sergiledi ve aşkın bir Tanrı'nın rasyonel bakışla bilinemeyeceğini kabul etti. Bu noktadan itibaren Gazâlî, zamanla yaratıldığı yönündeki Kur'anî düşünce lehine felsefecilerin dünyanın ezelîliği düşüncesini reddetti; filozofların ruhun ebedîliği inancına karşı, bedensel yeniden diriliş ve ceza ve mükafat inancını savundu; ve Allah'ın bilgisini sadece tümellerle sınırlayan felsefî inanca karşı Allah'ın tikellerle ilgili bilgisini kabul etti. Gazâlî Aristocu mantığı kullanarak doğa ve matematik çalışmasında felsefenin önemini tanıdı, ama dinî konularda vahiy, ilahî irade ve Allah'ın beşerî eylemler üzerindeki emri konusunda Eşarî mezhebinde ısrar etti.

Kelâmî tartışmalardaki etkililiğine rağmen Gazâlî Kelâmın rolü konusunda şüpheliydi. Kelâm dinî hakikatin belli entelektüel kafa karışıklıklarına karşı savunulması konusunda faydalıydı, bunu kabul ediyordu, fakat kelâmın kendisi Allah'ın varlığının gerçekliğini teyit etmenin bir yolu değildi. Ona göre, dinî hakikat konusundaki anlayış ne felsefede ne de kelâmda bulunurdu, aksine sadece tasavvufun sağladığı doğrudan dinî tecrübede bulunurdu.

Felsefe ve kelâmın sentezi yoluyla, rasyonel soruşturma, İslâm dinî kültüründe bütünleyici bir yer buldu, fakat yine de önemli farklılıklar varolmaya devam etti. Felsefe, şeylerin gerçekliğini açımlamaya ancak aklın yetebileceği inancıyla doğal düzen üzerinde işleyerek, inanç ilkelerinin rehberliği olmaksızın aklı kullandı. Kelâmcıların çoğuna göre, yine de, akıl vahyin desteği olmaksızın nihâî gerçeklikleri bulamazdı. Müslüman kelâmcılar aklın kullanımı üzerindeki sınırlamalar konusunda keskin bilinçlerini sürdürdüler. Teorik konularda ne kadar önemli olursa olsun, akıl hakikati keşfedemezdi. İnanılan şeyin muhtevası aklî mütalaalarla değiştirilemediği gibi iyi ve kötü konusunda akıl Tanrı'nın iradesini keşfedemezdi veya ahlâkî davranışın kontrolüne hizmet edemezdi. Oysa İlahî vahiy ile gelen bilgi akılcı bir anlayışla genişletilebilir ve geleneğe dayalı inançtan akledilmiş inanca dönüştürülebilirdi. Bu

önemli bakımdan, felsefe ve kelâm aralarındaki yakın ilişkiye rağmen ayrışmaya devam ettiler.

Müslüman kelâmcılara göre, akla zıt olarak inanç, dinî uygulamanın anahtarıydı. *İman* adı verilen İslâm inancı, hakikati bilmek ve ona inanmak anlamına gelir. İman, Allah'ın varolduğunu bilmek, onun sıfatlarını, peygamberlerini, iradesini bilmek ve bu bilginin hakikat olduğunu kabul etmek sûretiyle (tasdik) akılda başlar. Tasdik va'zedilmiş ve kaydedilmiş olanlar hakkında bir kanaattir, kalbi sarar ve hayatı bu gerçekliğe uygun olarak yaşamaya bağlanmanın temeli haline gelir. O zihindeki bir düşünce kadar kalpte bir histir de. O bir adanma hâlidir; o Allah'a güvenmeyi ve itaati, ondan korkmayı ve onu sevmeyi gerektirir ve her şeyden önce Allah'ın insanlardan yapmalarını istediği şeyleri sevmek, yasakladığı şeylerden de nefret etmektir. İman adanmış ibadette ortaya çıkar; gündelik hayatın her eylemi Allah'ın iradesinin bir ifadesi olarak yapılır.

Kuzey Afrikalı bir yazar ve tarihçi olan İbn Haldun (1332-1406) kelâm geleneğini açıklamıştır. İbn Haldun'a göre imanın (tasdikin) çeşitli dereceleri vardır. Birincisi, geleneksel olarak tanımlanan şekliyle basitçe İslâm'ın öğretilerine gerçek anlamda inanmaktı: "dilin söylediğini kalbin onaylamasıdır." Basit inancın ötesinde yüksek dereceli bir inanç, mükemmel iman vardır. Tasavvuf düşüncesine bir uğrayan İbn Haldun, mükemmel imanı Tanrı'nın tekliğinin bilgisi olarak tanımlamıştır. Bu bilgi, yine de, salt bilinen bir bilgi değil, bir insanın varlığının bizzat doğasını değiştiren içkin bir nitelik hâline gelmiş bir bilgidir.

> doğma sorunlarında "hal" ve bilgi (sıfatlar hakkında) konuşmak ve onlara sahip olmakla aynıdır.

Bu fark yetimlere merhamet etmenin tavsiye edilmiş olduğunu bilmek ile gönül rızasıyla sadaka vermek arasındaki farktır.

Bu iman kalitesi ancak inancın tekrarlayan tasdikiyle ve ibadetler ve iyi amellerle edinilebilir. Herhangi bir alışkanlık gibi iman de eylemlerden kaynaklanır, eylemlerle mükemmelleşir ve eylemleri yönetir.

> En yüksek derece, kalbin inancından ve hasıl olan eylemlerden, kalbin üzerinde tam bir kontrole sahip olan bir nitelik kazanmaktır. O organların eylemlerine hükmeder. Her etkinlik ona itaatkârlık içinde vukû bulur. Böylece bütün eylemler, nihayetinde, bu inanç tasdikine hizmet etmeye başlarlar ve bu da imanın en üst derecesidir. Bu kâmil imandır. Ona sahip olan mümin ne büyük ne de küçük hiçbir günah irtikap etmez.[4]

Kelâm geleneğinde akıl yerine iman kapasitesi dinî kurtuluş için beşerî potansiyele karar verir. Fakat iman aklı da içerir ve kitabî hakikate bağlılık insanî dindarlıkta akılcı bir boyutu kabul etmeyi de gerektirir. Böylece kelâm saf savunmacı işlevlerini aşmış ve İslâm inancının açıklamasında akılcı mütalaa için aslî bir rol iddia etmiştir.

Alternatif İslâm: Felsefe, Gnostik ve Halk Tasavvufu

Kitabî İslâm kelâm ve tasavvufla bütünleşerek İslâm inanç ve pratiğinin normatif biçimini tanımladı. Kitabın üstün otoritesi vahyolunmuş hakikat olarak rasyonel yargıyla bütünleşmiş oldu. Gündelik hayatta Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesine bağlılık ruhânî bir anlayış arayışıyla birleşti. Normatif İslâm böylece nihâî anlamı bakımından bu dünya hayatını yaşamanın dini oldu. Bununla birlikte, İslâm kültürünün sahası içinde insan doğası ve dinî kurtuluşla ilgili alternatif görüşler vardı. Bunlar, felsefe ve gnostisizm içinde entelektüel bir formda somutlaşmışlardı; popüler ritüeller ve ibadetlerle ifade ediliyorlardı. İslâm'ın bu diğer biçimleri kelâm ve tasavvufla çakışıyordu, fakat onlar aynı zamanda Sünnî-Şer'î-Sufî İslâm'ına derin tehditler de oluşturuyorlardı.

İslâm felsefesi, akılcı soruşturmaya ve özel bir Helenistik edebiyat geleneğine bağlı küçük bir elit alimler grubunun eseriydi. Fârâbî felsefeyi ilahî gerçekliğin ve insanlık durumunun

4 F. Rosenthal, *Ibn Khaldun, The Muqaddimah,* New York: Pantheon Books, 1958, II, s. 31-3.

kapsamlı bir görüşü olarak tanımlamıştı. Büyük fizikçi ve metafizikçi İbn Sina ise bu geleneği sürdürdü ve felsefeye yeni bir hayatiyet kazandırdı. Buhara yakınlarındaki Samanî rejimine hizmet eden İranlı bir memurun oğlu olarak mantık, doğa bilimleri ve tıp öğrenimi gördü. 18 yaşında tüm konularda üstat olmuştu. Samanîlerin başkanı oldu, fakat saray entrikalarının bir sonucu olarak bir yerden bir yere kaçmaya mecbur kaldı. İsfahan'da 14 yıl yaşadıktan sonra Hamedan'da 1037 yılında öldü. Bir eylem adamı olarak sayısız ilmî eser yazdı. Fizik, kimya, astronomi, matematik ve doğa tarihini kapsayan bütün doğa bilimlerine katkıda bulundu ve anıt niteliğindeki *Kanûn fi'l-Tıbb*'ı (Tıp Kanunu) yazdı. *Kanun*, genel tıp çalışmasına bir giriş ve bitki farmakolojisi, organların patolojisi, ateşler, cerahat ve diğer kitapları içerir. En önemli felsefî kitabı *Kitab al-Şifâ* idi. Felsefeci selefleri gibi, ibn Sina da neo Platonik metafizik, doğa bilimleri ve mistisizm konusunda yazdı.

İbn Sina'nın öğretisinin esası, ontolojisi veya varlık doktriniydi. Tanrı aşkın ve evrenden önce olarak düşünülmüştür. O, tamamen her şeyin ötesinde durur. Bununla birlikte, özü itibariyle ondan ayrı olsa bile evren Allah tarafından meydana getirilmiştir. İbn Sina Allah'ın aşkınlığına olan inancını muhafaza etmeye çalışır, ama zorunlu varlık ile mümkün evren arasındaki bir sürekliliğe de imkân vermeye çalışır. Böylece o, Allah'ın varlığıyla ilgili kendi temel düşüncesini kitabî geleneğe uydurur.

Bu doktrin İbn Sina'nın öz ve varoluş arasındaki ayrımına dayanır. İbn Sina'ya göre bu, zihin tarafından yapılan bir ayrımdır. Geleneksel felsefî görüşleri tersine çeviren İbn Sina, tanımı itibariyle varoluştan ayrılamaz olan öz hariç, özlerin mantıksal kategoriler olduğunu savunmuştur. Bu öz ise zorunlu varlık veya Allah'tır. Diğer tüm varlıklar mümkündür, çünkü varoluşları zorunlu olarak özlerinden kaynaklanmıyor. Tüm mümkün varlıklar iki kategoriye bölünür: zorunlu varlık, yani ebedî entelektüel özler; ve mümkün varlıklar, yani sürekli olmayan maddî şeyler.

Zorunlu ve mümkün varlıklar ayrımı İbn Sina'ya Allah'ı tamamen aşkın olarak düşünmesine, ama aynı zamanda evrenin

nasıl varedildiğini açıklayabilmesine de imkân verdi. İbn Sina kendini tefekkür sürecinin daha aşağı düzenleri varettiğini ifade etti. Birinci varlık, zorunlu varlığı ve kendi varlığını tefekkür ederek ikinci aklı meydana getiren ilk aklı meydana getirir. Tefekkür süreci onuncu aklı meydana getirinceye kadar ilerler, o da semavî ve ruhanî evreni tamamlar. Böylece, göksel varlığın birbirini izleyen düzeyleri var; her biri ilahî varlıktan neşet eden bir akıl olup sonraki bir varlık düzeyinin ürettiği bir özden oluşur; her düzey bir melek, bir ruh ve göksel bir alanı içine alır. Onuncu veya aktif akıl kendisini kavrar ve dünyevî alanın somut varlıklarını var eden düşünceleri şekillendirir. Onuncu akıl, ayrıca insanların zihinlerini aydınlatır ve onların meleküt alanında varolan tümeller üzerine düşünebilmelerini sağlar.

Bu teori tüm diğer gerçekliği aşan ve ama mümkün ve yaratılmış bir dünyanın kaynağı olmaya devam eden zorunlu bir varlığın açıklamasını yapar. Yaratılış teorisi, ayrıca insanların Allah'la olan nihaî ilişkilerini tanımlar. İnsan ruhu, ebedî bir özdür, onun kaderi aktif akılla yeniden birleşmek ve oradan semâvî dünya ve Allah'la yeniden birleşmektir. İbn Sina'ya göre insan ruhu çeşitli melekelerden oluşmuştur. Rasyonel meleke tüm hareket ve etkinliğin kaynağı olan pratik meleke ile teorik veya spekülatif meleke arasında bölünür. Teorik meleke insan ruhunun kendisinin, aktif akıldan parıltılar aldığı akledilebilir ve ruhânî dünyanın bir imajı haline geldiği akıl düzeyine ulaşıncaya kadar çeşitli aşamalar yoluyla mükemmelleşebilir. Aktif zekâ böylece idrâk edilebilir dünyanın gerçekliğini insan aklına bilinebilir kılar. Dinî görüş esas itibariyle entelektüel bir görüştür, çünkü Tanrı ancak saf bir zekâ ile bilinebilir; onun ilk nedeni akla belli olur, fakat insan varlığı ve zorunlu varlık arasında doğrudan birlik iması yoktur. İbn Sina'ya göre akledişin en yüksek düzeyi peygamberlere aittir, onlar bilgilerini sıradan insanlara muhayyel imajlarla iletirler. Peygamberler Allah'ın varlığını ve dinin pratik ve ritüel yanlarını öğretir. Dolayısıyla din saf rasyonel bir ruh tarafından saf biçimiyle bilinen hakikatlerin hayalî bir sunumudur.

İbn Sina tarafından yazılmış olduğuna inanılan *Hay Hikâyesi*, *Kuş Hikâyesi* ve *Salmon ve Absal Hikâyesi* gibi üç mecazî metin onun felsefî kavramlarının mistik yanlarını geliştirir. Onlar güzel bir yabancının, bir ilk meleğin, ruhu nasıl doğuya, ışığın kaynağına ve Allah'ın müşahedesine götürdüğünü nakleder. Hayalî hikâyelerde ruh, meleklerin kılavuzluğunun yardımıyla kozmosta seyahat eder. Ruhun seyahati aynı anda hem kendi varlığının içe doğru sergilenişi hem de kosmosta bir ilerlemedir. Kendi hakkında bilgi edinen bilinç meleklerin ruhları ve semavî alanlar biçimindeki ilahî yayılmanın birbirini izleyen düzeyleri hakknda da bilgi edinir. Bu seyahat ilahî varlık sevgisi ve ruhun bu dünyada kendi kökenine dönmeyi arayan bir yabancı olduğunun fark edilmesiyle motive edilir. Bu seyahatin yöntemi *tevil*dir, yani gerçeklik hakkında yeni bir anlayışa ulaşıncaya kadar sembolik bir şekilde varolan her şeyin yorumlanması. Hayalî hikâyelerin incelenmesi, dolayısıyla ruhu bu metinlerin sembolize ettiği tecrübeye geri götüren psişik bir olaydır.

Bu seyahat dünyevî ve bozucu her türlü etkiden kopmayı gerektirir. Çelik bir ayna gibi ruh da mükemmelce parlatılmalıdır, ta ki, kendisine yansıyan ilahî parlaklığı görebilsin. Bu görüşte, ruh, görüşün aracı olarak kendi bilincini kaybeder ve yalnızca ilahî varlığın bilincini aklında tutar. Fakat bu birleşme tarzı, ruhun Allah'la özsel bir birleşmesi değil, aksine mümkün dünyanın sebebi olan zorunlu varlık olarak Allah hakkında entelektüel bir görüştür. Allah sevgisiyle sevk edilen ruh, muhayyileyi arındırarak ve aklı yoğunlaştırarak ilahî hakikatin tefekkürü esnasında kendini kaybedebilir, ama onun aşkın bir Allah'la birleşme ihtimali yoktur.

İbn Sina'nın felsefesi böylece bir Yunan felsefî ve teosofik bakış açısını kitabî gelenekle uzlaştırmaya çalışan entelektüel bir mistisizm biçimidir. Zorunlu varlık doktrini Allah'ın aşkınlığı ve yaratılmış dünyanın ondan ayrı olduğu yönündeki kitabî görüşle tutarlı olmaya çalışan bir dille ifade edilmektedir. İnsanın kurtuluşu düşüncesi, ilahî gerçekliğin insanî entelektüel ve felsefî kavranabilirliğini kabul etse de, insanla Allah arasında nihaî mesafeyi sürdüren bir yolla sunulmaktadır.

İbn Sina'nın görüşleri birçok bakımdan Sûfî teosofiye benzer olup sonraki Sûfî ve gnostik mistiklere ilham kaynağı olmuştur. Onun metafizik evreni kozmosun yapısı ve kurtuluş arayışının mahiyeti hakkındaki benzer Sûfî görüşlere karşılık gelir. İbn Sina felsefede sadece merkezî bir sîmâ olarak durmaz, aynı zamanda Suhreverdî, İbn Arabî ve sonraki onaltıncı ve onyedinci yüzyıl İran hikmet ekolünün felsefeci ve mistiklerinin müjdecisiydi de. Onun kavramları uzun bir felsefî mütalaa ve gnostik tecrübe geleneğinin -İslâm ülkelerinde bugüne kadar entelektüel ve dinî azınlıklara başvurmaya devam eden bir geleneğin- merkezinde durur.

İbn Sina Tanrı'nın aşkın birliği ve ötekiliği (münezzehliği - ç.n.) ile ilgili kitabî görüşü, Allah ve insanların aynı ruhsal özü paylaştıkları, Allah'ın insan bilgisiyle bilinebilir olduğu ve insanların ilahî varlığa geri dönüp onda kurtuluşa erebildikleri yönündeki felsefî ve mistik inançla birleştirmeye çalıştıysa da, onun çabası kitabî geleneğe hâlâ uymuyordu. Onun imajları ve lügatçesi Kur'anî sembollerden ziyade Yunan felsefesinden geliyordu. Ayrıca, özel düşüncelerinin bazıları fiilen heretikti. İbn Sina'nın dünyanın ezelîliği ve ilahî varlıktan sudûr etme şeklinde yaratılması doktrini dünyanın yoktan varedildiğini ifade eden vahiy ile çelişir. Doğal rasyonellik üzerindeki vurgusu da Allah'ın idrak edilemez iradesi yönündeki kitabî inançla çelişir. Onun ruh ve bedenin doğası üzerine olan görüşleri de ayrıca kitabî görüşle çelişir. İbn Sina'ya göre ruh türemiş olduğu ruhanî düzenle bir olarak hayatta kalır. Bu da hem beden hem de ruhtan oluşan insanın kıyamet günü bir bütün olarak aynen bu şekilde yeniden diriltileceği ve ödüllendirilip cezalandırılacağı yönündeki İslâmî görüşle çelişir. Felsefe kendi görüşlerini kitapla uyum içinde tanımlamaya çalışabilirdi, oysa onun esin kaynağı ve dinî görüşü kitabiyatçı Müslümanlara derinden yabancı olmaya devam etti.

Tasavvuf akımlarından biri Allah'ın kitapta vahyedilmiş biçimiyle iradesini ve emrini yerine getirme çabasına yöneltirken, diğer bir tasavvuf akımı Allah'ın varlığının tefekkür edilmiş bilgisini edinmeye çalıştı. Tasavvufun şeriat biçimleri in-

sanın varoluşunun en derin düzeylerine kadar, bir kurtuluş yolu olarak Allah'ın emrini yerine getirmeyi vurguluyorlardı; Tasavvufun gnostik biçimleri insan ruhunu Allah'la tam bir ahenge getirmek sûretiyle rûhânî bir îfâ yolu arıyorlardı. Birincisi Allah'ın emirlerinin aktif bir îfâsı iken ikincilsi tefekkürcü bir varoluş tarzı idi. Sûfî gnostisizmi İslâm felseefesinin güçlü gündemlerinden neo Platonizm, İsmailî metafizik, eski Yunan ve Hermetik esrarlı bilimler ve diğer Ortadoğu dinî düşüncelerinden besleniyordu. İmparatorluk sonrası dönemde iki sîmâ, metafizik anlayış ve vecd hâli tefekkürüne doğru yönelmiş teosofik ve gnostik bir tasavvuf biçiminin sözcüleri olarak göze çarptılar.

Suhreverdî 1153'te doğmuş ve 1191 yılında sapkınlık dolayısıyla idam edilmiştir. Suhreverdî tasavvufun felsefî ve teosofik yanlarını İbn Sina'nın südûr felsefesiyle ve Zerdüştlük, Platonik ve Hermetik sembollerle birleştirerek onları yeni bir İslâmî mistisizm biçimi altında sentezledi. Suhreverdî, Hermes Trismegistus'a vahyolunmuş eski bir batınî hikmeti canlandırarak Yunan yoluyla geleneğin iki akımı (İran ve Mısır) içinde İslâm'la iletişim kurduğunu düşünüyordu. Suhreverdî kendisinin eski İran, Yunan ve Hindistan bilgelerince bilinmekte olan ve şimdi bir kez daha Kur'an'da vahyolunan evrensel bir hikmetin sözcüsü olduğuna inanıyordu.

Hikmet el-İşrâk'ında (Işıkların Doğusunun Teosofisi) ve diğer sembolik ve mistik anlatılarında, Suhreverdî, ilahî özün, bütün varoluşun kaynağı olan saf bir ışık olduğunu ve diğer tüm şeylerin gerçekliğinin üstün ışıktan türemiş olduğunu öğretti. Işığın dereceleri bilgi ve kendinin farkında olmanın derecelerine eşlik ediyordu. Suhreverdî'ye göre, İbn Sina'da olduğu gibi, ışığın asıl varlıktan südûr edişi Allah ile bu dünya arasında duran melekût özlerin bir hiyerarşisini tesis etti. Melekler sayı itibariyle sınırsızdı. Suhreverdî'ye göre iki melekler düzeni vardı: her yüksek meleğin aşağıdakini üretip ona hâkim olduğu ve aşağıdaki her meleğin üsttekini sevdiği dikey bir düzen - meleklerin dikey düzeni semâvî bir alanın oluşumuna yol açmıştır; meleklerin yatay düzeni ise Platonik formlar ve

arketipler dünyasını oluşturdu ve insan ruhlarını yöneten meleklerin ortaya çıkmasını sağladı.

Bu ruhânî evrende insan ruhu imtiyazlı bir konumda bulunur. Ruh kısmen göksel bir bedenken, kısmen de dünyevî beden içine hapsedilmiştir. Hapsedilmiş olan parça melek diğer yarısıyla yeniden birleşmek ve maddî ve aşağılık hâlinden kaçmak istemiştir. Kendilerini özgürleştirmeyi başaran ruhlar en yüksek ışığın yakınlığından faydalanacaklardı. Suhreverdî'nin teosofisinde varlık hiyerarşisi, arınmış ruhun maddî dünyadan arketiplerin dünyasına geri dönebildiği işrâkın bir merdiveniydi. Kendi sembollerinde bu görüş neo Platonik, Sûfî ve İbn Sina'nın düşüncelerine benzer.

İbn Arabî (1163-1240), İspanya'nın Murcia şehrinde doğmuş, Seville'de eğitim görmüş ruhânî bir evren görüşünü kazandığı Mekke'ye haccetmeye gitmiştir. O ilâhî tahtın nurdan sütunlarla desteklendiğini görmüş. Rüyasında kendisine evliyalığın mührü -veliler hiyerarşisi içinde en yüksek sîmâ- olduğu söylenmiş. Bu rüyaların sonucunda *Fütühâtı Mekkiye* isimli kitabını yazmış. Mekke'den Konya'ya ve Şam'a hareket etmiş. Orada sonuna kadar ikamet etmiş ve orada ölmüş. Şam'da Cebrail aracılığıyla kendisine Allah tarafından vahyolunan (vahyolunduğu söylenen - ç.n.) *Füsûsu'l-Hikem* isimli kitabını yazmış. Bu kitap batınî bilimlerin temel kitabı olmuş çünkü Hermetik, neo Platonik, İsmailî ve Sûfî etkileri İbn Arabî'nin Peygamberinkine denk bir otorite iddia ettiği dinî bir görüşle sentezledi.

İbn Arabî'nin düşüncesinde bütün gerçeklik tektir. Bu vahdet-i vücûd, yani varlığın birliği doktrininin kendisidir. Varolan her şey Tanrı'dır. İlahî gerçeklik tüm tezâhürleri aşar, fakat tezâhürler Allah tarafından kuşatılır ve Allah'a atılırlar. Allah aşkın ise de tezâhür etmiş dünya özü itibariyle onunla özdeştir. Bir hadis der ki: "Ben gizli bir hazineydim ve bilinmek istedim. O yüzden dünyayı yarattım ki bilineyim." Fakat Allah'ı açımlayan tüm tezâhürler onu gizleyen örtülerden başka bir şey değil.

Evrenin gerçekliği çeşitli düzlemlerde açığa vurulur; en aşağı düzlemde en yükseğinkine ait semboller bulunur. En yük-

seği Allah'ın mutlak özüdür; varlık hiyerarşisinde bunu Allah'ın sıfatları ve isimleri, rabliğin eylemleri ve varlığı, ruhânî varlıkların dünyası, arketipler ve formlar ve son olarak duyular ve duyulabilir tecrübe dünyası.

Varlık hiyerarşisinin varoluşu neo Platonik südûrlar yerine *tecellîler* bağlamında anlaşılır. Her gerçeklik düzeyi ilahî isimlerin bir tecellîsidir. Bilinçli olmak sûretiyle diğer rûhânî varlığı üreten daha yüksek bir düzeydeki öz bilinç yoluyla var kılınır. Yaratılış süreci tıpkı kelimelerin beşerî bir ruh üflemesiyle şekillendiği gibi ilahî varlığın bir üflemesinin sonucu olarak tasavvur edilir. Yaratılış Tanrı'nın her nefesinde yenilenir. Varoluş mutlak varlıktan fışkırır. Mutlak varlığın kendi yarattığı rahmet ve sevgisiyle varoluşu bahşeder.

İbn Arabî'nin ilahî varlığın açılması ve maddî dünyanın yaratılmasıyla ilgili görüşü geniş ölçüde felsefî neo Platonik teoriyi izler. Bu teorilere o, zengin ve özgün bir lügatçe ve bunun tabiî sonucu olan sembolleri ekler. Örneğin, İbn Arabî'de felsefecilerin 'ilk aklı', yani ilahî varlığın ilk tezahürü, dönüşümlü olarak Tanrı'nın sıfatları ve isimleri, logos, yaratılışın prototipi, *insanı kâmil* veya mükemmel insan ve Muhammedî hakikat olarak sembolize edilir. İlahî isimler aynı anda, vahiy ve peygamberlerin ortaya çıkışını ve insanoğlunun ruhânî kapasitesini sembolize eder. Peygamberler ve veliler insanın kendisinin mutlağın bir tezahürü son kertede bir safhası olduğunu sembolize ederler. Gerçekliğin mahiyetini ve varoluşun birliğini anlayan kişi mükemmel velidir. Hakikati keşfetmiş biri olarak o, sonuçta insanlığın geri kalanı için bir rehber olur. Mükemmmel insan ve Muhammedî hakikat sembolleri kişileştirilmiş bir imajla evrenin hakikatini vurgular. İbn Arabî aynı hakikatin kozmik ve insanî sembollerini birleştirir. Sembollerin bu yoğunlaştırması ayrıca gnostik ve felsefî gelenekleri İslâm vahyine irtibatlandırır. Gnostik ruhânî gerçeklik kavramı Peygamber olarak Muhammed'in tarihsel gerçekliği kavramıyla irtibatlıdır.

Gnostik teosofi dünyanın bir olduğunu ve Allah'tan ruhanî âleme ve aşağı varlıklara kadar uzanan sürekli varoluş hiyerar-

şisinin hepsinin varlık zincirine katıldığını öğretir. Bu hiyerarşide insan hem ruh dünyasıyla hem de madde dünyasıyla irtibatlı olan merkezî bir konumda bulunur. Çünkü dünyadaki her şey ruhânî dünyanın bir benzeridir, bu gerçekliğin sembolizmini anlayarak bu dünyadan ruhânî dünyaya ve oradan daha öteye geçebiliriz. Çünkü ruhânî dünya bir akıllar hiyerarşisidir. Bilgi kapasitemiz yoluyla ilahî gerçekliğe katılabiliriz. Kozmos üzerinde tefekkür ederek evrenle bir olabiliriz. Böylece insanlar yaratılış içinde imtiyazlı bir yer işgal ederler, çünkü onlar maddî dünyadaki yerlerini yükseltip Allah'ın huzurundaki gerçek evlerine geri dönebilme kapasitesine sahiptirler. İbn Arabî'ye göre duyumsanabilir dünya bir rüyadan başka bir şey değildir ve yöneldiği gerçekliği açımlayabilmek üzere yorumlanmalıdır. Doğadaki her şey *hakk*'ın, yani ilahî hakikatin bir sembolüdür.

Allah'a bu dönüşü motive eden aşktır; o da dua ve ibadetle yürütülür. Onun yerine getirilmesi sıradan tasavvuftaki gibi fenâ ve bekâ kavramlarıyla değil, aksine akıl ve mükemmel insanla sembolize edilir. İbn Arabî'ye göre Allah, insanın kendisini tefekkür ettiği bir ayna, insan da Allah'ın kendi özünü tanıdığı bir aynadır. İnsan Allah'ın varolmasına ihtiyaç duyar, Allah da insanın kendisini bilmesine ihtiyaç duyar.

Semavî bir dünya, bu dünyanın bir karşılığı olan bir varlık alanı, arketip, idea, sebep ve tüm insanların yaşadığı dünyanın yöneticisi kavramı, dünya ve insan zihninin hakikatini birleştirir. İslâm gnostiklerinin üstlerine aldıkları entelektüel ve ruhânî görev sembolik söylemin mahiyetini ve onun somut gerçeklikle olan ilişkisini anlamak ve ikisini konuşma ve düşünceyi dünyanın fiziksel ve toplumsal gerçekliğine uygun hale getirmek sûretiyle bütünleştirmekti. Onlar düşünce ve gerçekliğin paradoksal ilişkisinden dolayı bizi her zaman sakındırmak üzere görünen hakikate ulaşmak için varlığın bütünlüğünü meydana çıkarmaya çalıştılar. Gnostik düşüncede dilde taşınıp şahıslar arasında ifade edilen anlamın kavranamayan hakikati fiziksel dünyadan ayrı bir gerçeklik alanıdır; fakat o fiziksel dünyanın bir modeli, onun bir imajı ve ondaki eylemlerimizin reh-

beridir. İbn Arabî'nin teosofisinde düşünce ve dil hep aynıdırlar ve tanımladıkları gerçekliklerden de hep farklıdırlar.

İbn Arabî'nin doktrini Sûfî gnostik ve felsefî tefekkür çağlarının en yüksek noktasıydı. Onun teorik görüşü ve kişisel otoritesi sonraki yüzyıllarca Sûfî teosofi ve pratiğin gelişimini şekillendirmiştir. Daha sonra bile, Sûfî söylem varlığın birliğini anlama ve teosofiyi Kur'anî kavramlarla uzlaştırma sorununa döndü.

Ayrıca İbn Arabî'nin düşüncesinin sonraki Sûfî pratiği ve hatta Müslümanların gündelik hayatları üzerinde niyetlenilmemiş de olsa derin bir sonucu vardı. Bu sonuca göre, teosofik metafizik şeriat ve Müslüman ibadetlerin yaşanmasının önemini azaltmıştır. Sûfîler için kozmik âhenk İslâm hukukunu askıya almanın ve kendinden geçmiş vecd halleri aramanın bir haklılaştırımı haline geldi. Teosofik görüşler sıradan İslâmî bağlılıkların yerine rüyaların, hayallerin ve vecdin önemini artırdı. Bazı durumlarda vecd hâli hayallerine ulaşabilmek için ilaçlar ve fiziksel teknikler kullanmayla birleşiyordu.

Kâmil insan ve görünmez veliler hiyerarşisi doktrinleri, kozmosun etrafında döndüğü evrenin kutbu doktrini, ayrıca halkın Sûfî kerametlerine olan inancını güçlendirdi. Şeriat-tasavvuf eğilimiyle ilke olarak uyumlu olsa da, İbn Arabî'nin teosofik doktrinleri bazı dinsel pratikler ve halk inançlarına izin verdi. Bu inanç ve pratiklerde Müslümanlar Şer'î hayat tarzının yorucu disiplinini kısa devre yaparak tefekkürcü, mucizevî ve büyüsel araçlarla ruhânî kurtuluşa doğrudan ulaşmaya çalıştılar. Tasavvuf şeyhlerine göre tasavvuf bir bağlılık pratiği veya gnostik bir aydınlanmaydı. Sıradan müminlere göre velilere ve veli türbelerine ihtiram anlamına gelmeye başladı.

İhtiramın Kur'an'da ve hadiste İslâmî bir kaynağı vardır. Orada Peygambere, meleklere, alimlere ve kutsal insanlara sıradan insanlarla Allah arasında şefaatçiler olarak değinilir. İnsan aracılara İslâmî ihtiramın en erken biçimi Peygamber kültüdür. Sekizinci yüzyılın sonu itibariyle Peygamberin gömüldüğü yer önemli bir dua yeri haline gelmişti. Miraç'ının veya Kudüs'ten göğe yükselişinin hikâyesi halk dindarlığının ve Sû-

fînin ilhamının bir odağı haline geldi. El-Bestamî (ö. 873) bu yükselişi kendi mistik seyahatinin bir modeli olarak aldı. Orada Peygamber'in yükselişinin aşamaları Sûfîlerin Allah'a doğru ilerleyişlerindeki duraklara denkti. Sûfîler kendi miraçlarını, Peygamberi model alarak yazdılar. Bu miraç göğün düzeylerini birliğe doğru yolculuğun duygusal düzeylerine karşılık gelen aşamalar şeklinde organize etti. Onuncu ve onbirinci yüzyıllarda Peygamberin Kudüs'te Miraça yükseldiği yer Müslümanların ibadeti için popüler bir yer oldu. Daha önce kelâmcılar Peygamberin sıradan bir cesetten ibaret olmadığını ve sıradan günahlardan masum olduğunu açıklıyorlardı.

Peygamberin ailesine muhtemelen ilk saygı gösterenler Şiîlerdi. Onuncu yüzyılın başlarında Şiî kutsal yerleri özenle işlenmiş türbelere kavuştu ve ziyaret merkezleri hâline geldiler. Hz. Ali'nin gömüldüğü yer olan Necef, kutsanmış bir mezarlık hâline geldi; Meşhed, Kerbela ve Kum, Şiî kutsal ziyaret yerleri oldular. Fatımî halifeleri Peygamberin doğum gününü (mevlit) halifenin huzurunda törenlerle ve sarayın ileri gelenlerin alay geçidiyle yâd ettiler. Fatımîler ayrıca Peygamberin soyundan gelenlerin mezarları üzerinde birçok anıt türbe inşa ettiler, bunlar onikinci yüzyıl boyunca halk ziyaretlerine uğradılar. 1154 ve 1155'te Hz. Ali'nin şehit edilen oğlu Hüseyin'in başı, şimdiye kadar devam eden popüler Sünnî kültünün odağı haline geldiği Kahire'ye nakledildi. Onbirinci yüzyılın sonunda mevlit aynı zamanda Mezopotamya ve Suriye'deki Sünnîler arasında popüler bir gelenek haline geldi ve Selahaddin onu bir halk bayramı olarak Mısır'a geri getirdi.

Sünnîlerin Peygamber'e, onun ailesine ve sonraki Müslüman şehit ve velîlerine ihtiramı Şiîlerin Hz. Ali'nin ailesinin türbelerini ziyaretlerine ve ibadetlerine ya paralel veya ona tepki olarak gelişti. Onbirinci yüzyılda Hanefî fıkıh mezhebinin kurucusu olan Ebu Hanife'nin anısına Bağdat'ta bir türbe ve okul inşa edildi. 1176 yılında Eyyubî hanedanlığı Şafiî'nin Kahire'deki medresesini ve türbesini yeniden inşa etti. Peygamberin arkadaşlarının türbelerini ziyaret etmek ve kendilerini İslâm yolunda fedâ eden kutsal insanlar veya üzerlerinden



Bir Sûfî vaazı.

kerametler gösterilmiş olanların mezarları başında dua etmek hacılar için bir gelenek hâline geldi. Onüçüncü yüzyılın başında İslâm dünyasının her tarafında yüzlerce tapınak bulunuyordu. Velilerin kerametlerini anlatmak ve hacıya rahmet getirecek ibadet ve duaları öğretmek üzere rehber ve el kitapları yazıldı. Onüçüncü yüzyılın başlarındaki kılavuz kitaplar Suriye, Mısır, Türkiye, Irak ve İran'a yayılmış türbeleri gösterir.

Formel kelâm ve mistik yazılar halk inancına destek verdiler. Dokuzuncu yüzyıl gibi erken bir dönemde Tirmizi (ö. 893), Sûfîlerin gizemli güçlerini açıklamak üzere bir velîlik te-

orisi geliştirdi. Bakıllânî (ö. 1013) tasavvuf şeyhlerinin Allah'ın dostları olduğunu ve kerametler gösterebileceklerini ve sıradan Müslümanlar lehine aracılık edebileceklerini yazdı. Velîleri Peygamberden ayırt etmek ve onların mucizevî (keramet - ç.n.) güçlerini tanımlamak için bir kelâm teorisi üzerinde çalıştı. Kuşeyrî ve Gazâlî bu teoriyi kabul ederek onu resmî İslâm inancının bir parçası kıldılar. İbn Arabî bu inancı, evrenin düzenini ayakta tutan veliler hiyerarşisinin kozmolojik bir doktrini olarak işledi. Bu öğretiler Sûfî seremonileri içindeki halk inançlarına, velilerin mezarları başında yapılan duaların etkili olduğu inancına ve vecd tecrübeleri arayışlarına destek verdiler. Kutsal insanlar ve şehitlerin ruhânî evrenle denkliği İslâm dinî kültürünün doğal bir yanı oldu. Tasavvufun yasal, entelektüel veya doktrinel temelleri ne olursa olsun, onun gücü ve gündelik Müslüman kitlelere olan cazibesi velilerin mucizevî güçlerine olan inançtan ileri geliyordu.

İslâm İçindeki Diyaloglar

Sünnî İslâm inançları ve pratikleri, değişik literatürlerde ifade edildiği biçimiyle belirli örüntülere ayrıldı. Dokuzuncu yüzyılda Sünnîler Kur'an, hadis ve fıkhı İslâm'ın özü olarak kabul ettiler; fıkıh mezhepleri ve medreseleri bu inancın merkezî kurumsal ifadesi oldu. Sünnî İslâm'da ana örgütsel dürtü, her biri kendi şeriat versiyonuna ve fıkhın maddesini türetebilmek için kendi fıkhî yöntemlerine sahip olan fıkıh mezhepleri üzerinde yoğunlaştı. Ayrıntı konularda ayrılsalar da temel dinî konularda yaygın bir görüş birliği vardı.

Hadis ve şeriatın İslâmî kimliğin merkezî ifadeleri olarak yerleşmesiyle birlikte, onuncu yüzyıldan onüçüncü yüzyıla kadarki büyük tartışmalar hadis ve fıkhın kelâm ve tasavvufla olan ilişkisi etrafında döndü. Fıkıh ve kelâm üzerine tartışma özellikle karmaşıktı, çünkü çeşitli düzeylerde başvurulan akılcılığın rolü üzerine bir tartışmayı içeriyordu. Bir düzeyde felsefe ve kelâm arasında akıl ve vahiy üstüne bir tartışma vardı. Başka bir düzeyde kelâm ve kitâbiyatçılık arasında kelâmın İs-

TABLO 7
İslâm'da Dinî Hareket ve Mezhepler

Şiîlik	
Ali soyundan imamlar	İslâm ümmetinin tek haklı liderleri olduklarını iddia ederler
Zeydîler	Zeyd'in takipçileri; Hazar bölgesi ve Yemen'de hânedanlar kurmuşlardır.
İsmailîler	Militanlar; Fatımî ve Karmatî hareketlerini kurdular
İsnâaşerîye	Oniki imamcılar, imamîler, pasifist, özellikle Irak'ta
Haricîlik (Halifelerin seçimine çağırır)	
Azâriqa (684-700)	Güneybatı İran. Onlara göre günahkârlar İslâm toplumundan dışlanmalıdır; diğer tüm Müslümanlara savaş ilan ederler;
İbâdiler	Amman, Kuzey Afrika'da kurulmuş bütün devletler; günahkârlar sınırlı haklarla Müslüman kalabilirler; siyasî tavize izin verirler
Kelâm Mezhepleri	
Kaderîler	Hasan Basrî (ö. 728); Allah'ın belirleyiciliği ve insanın özerkliğini tartışmıştır.
Mürcie	Müslümanları inançlarından ziyade amelleriyle tanımlamış, Osman ve Ali arasında hüküm vermeyi reddetmişlerdir.
Mutezile	Gerçek Halifenin kim olması gerektiği konusundaki tartışmalarda tarafsız kalır; inanın özgür iradesini onaylar ve Kur'an'ın yaratılmış olduğuna inanır.
Eş'ârîler	el-Eş'arî (ö. 935); Mutezile ve Hanbelî kelâmî görüşleri arasında bir uzlaşma.
Tasavvuf	
Horasan ekolü	Hallac (ö. 923), meczup
Bağdat ekolü	Cüneyd (ö. 923), ayık
Sünnî Fıkıh Mezhepleri	
Malikî	
Hanefî	
Şafiî	
Hanbelî (hadis ehli)	
Filozoflar	
Haneyn b. İshak	Yunan metinlerinin mütercimi
el-Kindî (ö. 866)	Mutezilî kelâmını kabul eder
el-Fârâbî (ö. 950)	İskenderiye Helenistik düşünce geleneği; aklın vahye üstünlüğü
İbn Sina (ö. 1037)	Neo Platonik tıp felsefesi
İbn Rüşd (ö. 1198)	Aristocu, şeriatla uzlaşmacı

lâm inancında sahip olması gereken rolü üzerine genel bir tartışma vardı. Bu tartışmaların sonucu kelâmî akılcılığın şeriat zihniyetiyle bütünleşmesiydi. Kelâm İslâm inancının kabul edilebilir bir yardımcısı oldu. Bazı âlimler kelâmı vahyin hakikatini kanıtlayabilecek yüksek bir bilim bile saydılar. Rasyonel hakikat anlayışı, onlara göre iyi bir Müslüman olabilmek için aslî bir şeydi. Oysa diğer birçok alime göre de kelâm, vahyedilmiş hakikatin savunmasıyla sınırlı ikincil bir ilgi kaynağı, şüpheciler için bir çeşit ilaçtan başka bir şey değildi. Toplumun en azından belli sayıdaki üyelerinin sürdürmesi gereken fakat bütün inananlar için aslî olmayan bir görevdi.

Kelâm mezhepleri fıkıh mezhepleriyle sıkı sıkıya ilişkiliydi. Hanefî fıkıh mezhebi Maturidî kelâm mezhebini besledi. Şafiî fıkıh mezhebi Eşarîliğin eviydi. Buna rağmen, her mezhepteki bütün fıkıhçılar kelâmî bir konuma bağlanmış değillerdi. Kelâm mezhepleri farklı fıkıh grupları arasında kendilerine birer ev bulduysalar da, kelâmî bir görüşün fıkıh mezheplerinin öğretisinin bir parçası olma mecburiyeti yoktu. Fıkıhçılar kelâma kendi kitabî görüşlerinin merkezi olmaktan ziyade kendi entelektüel ve dinî hayatlarının bir zenginleştirilmesi olarak baktılar.

Buna rağmen Hanbelîler herhangi bir kelâm mezhebini ne beslediler ne de onu tolere ettiler. Onlar her biçimiyle akılcı mütalaâyı reddettiler. Böylece Hanbelî mezhebi aynı anda hadisi fıkhın kaynağı olarak belirten bir fıkıh mezhebi ve İslâm fıkhında vahyin ezici önemini tasdik eden bir kelâm mezhebiydi. Aynı zamanda Hanbelîlik geçmiş ve şimdiki tüm halifelerin meşruluğunda ısrar eden muhafazakâr bir Sünnî siyasî geleneği temsil etti. Böylece tam olmasa bile geniş bir konsensüs ile kelâm değişik biçimlerde İslâmî inanç ve etkinliğin önemli bir yardımcısı kabul edildi.

Tasavvuf benzer bir biçimde kitâbiyatçılıkla bütünleşti. Sûfîler fıkıh mezheplerinkinden ayrı bir dinî cemaat, liderlik ve ibadet biçimleriyle başlamışlardı. Ancak zamanla fıkhî ve tasavvufî İslâmî yaklaşımlarda gittikçe bir yakınlaşma oldu. Fıkıhçılar ve Sûfîler birbirlerini kabul ettiler. Sûfîler İslâmî inanç

ve pratiğin temeli olarak hadis ve fıkhı kabul ettiler. Fıkıhçılar sûfîleşerek fıkhın öğretilerinin tam olarak gerçekleştirilmesi için içsel hayatın önemini tanıdılar. Yakınlaşmanın meydana gelmesiyle birlikte şeriatın anlamı gittikçe değişti. Sekizinci yüzyılda bu terim Kur'an, hadis ve fıkıhta belirtilen yasal ve ahlâkî davranış normlarına gönderme yapıyordu. Onuncu ve onbirinci yüzyıllarda ise art arda gelen ve Gazâlî ile en yüksek noktasına ulaşan Sûfî hukukçu ve kelâmcıları şeriatı, ahlâkî boyutu da içerecek şekilde yeniden tanımladılar. Böylece şeriat, sadece yasal anlamda doğru davranışı değil, aynı zamanda geniş bir entelektüel, ruhsal ve mistik hayatı da içeren kapsamlı bir terim hâline geldi. Şeriat terimi akıl ilkelerine zıt olarak vahyedilmiş fıkıh veya ruhânî hakikate zıt olarak zahirî davranış hukuku şeklindeki dar anlamında kullanılmaya devam ettiyse de hâkim olan kavram her şeyi kapsıyordu.

Onüçüncü yüzyılda Sünnî görüş akılcı anlayış ve argümanla ve sûfî içsel dindarlığıyla derinleştirilmiş hukukun kabulü etrafında inşa edilen bir dinî inanç ve pratikler yelpazesini kapsıyordu. Fıkıh, kelâm ve tasavvuf, dünyayı yaratıp peygamberlerinin elçiliği aracılığıyla iradesini insanlara vahyetmiş olan aşkın (münezzeh - ç.n.) bir Allah inancı etrafında İslâmî konsensüsü şekillendirdiler. Müslümanlar Hz. Muhammed'in ve onun peygamberliğinin otoritesine ve cemaatin geleneğine inandılar. Önceki kuşakların önceliğini, ashap olmanın faziletlerini, mezhep imamlarının dehasını ve doğru rehberliğin kaynağı olarak tasavvuf şeyhlerinin dindarlığını kabul ettiler. Fıkıh, kelâm ve tasavvuf külliyatını, iyi bir Müslüman için gerekli olan inançlar, pratikler ve etik ve ahlâkî tavırları beyan eden kaynaklar olarak kabul ettiler. Bütünleşmiş İslâm kavramı böylece zorunlu eylemlerle ilgili kitabî vahyi, evrenin doğası ve insan eyleminin onun içindeki anlamıyla ilgili felsefî, teosofik ve mistik görüşlerle birleştirdi.

Sünnî uzlaşım bir toplumda saygı duymak üzere yetiştirilmiş olduğu kurallara göre, Kur'an, hadis, fıkıh ve toplumsal örfe göre, ancak kendi içsel bilgi, eğilimler, tercihleri ve hisleriyle uyum içinde yaşayan bir Müslüman birey ideali sunuyor-

du. Bu kültürel ideal şeriat pratiğiyle mistik bilginin işleyişini birleştirdi. İslâm'ın Sünnî-Şer'î-Sufî biçimi dünyevî ibadet davranışında ve İslâm'ın toplumsal reçetelerinde kurtuluş aradı. Toplumsal ilişkiler, arkadaşlıklar, bir hayat kazanma, evlilik ve aile, hepsi dinin sahasına girmeye başladılar. Sünnî Müslümanlara göre, dinî hayat aktif bir hayattı, siyaset ve iş hayatındaki gündelik meşguliyetleri, evlilik ve aileyi, ibadet ve diğer dinî yükümlülüklerle bir bütün olarak içeriyordu. Pazar yerindeki Müslüman tüccar veya zanaatkâr, okuldaki âlim, saraydaki kâtip veya ibadetindeki Sûfî için dünyevî eylem ve dinî emirlerin yerine getirilmesi entelektüel ve ahlâkî becerilerin yetişeceği topraktı. Dinî bilgi ve erdem ancak dünya işlerine katılmakla elde edilebilecek şeylerdi. Fakat dünyevî faaliyetin, dinî amaçlar aşılanmadıkça nihaî bir değeri yoktu. Sünnîlik-şeriat-tasavvuf geleneği salt kendileri için çalışan dünyevî değerleri reddetti; aileden hoşlanmak, ekonomik refah ve iktidarın ikincil bir önemi vardı. O, sırtını savaşçının *aretê*'sine, Yunan vatandaşının sivil sorumluluğuna, uzmanların entelektüalizmlerine ve aristokratların estetikçiliklerine dönmüştü. O hâlâ, rahibin ruhbanlığı gibi uhrevî bir kopuşunu, romantiğin yaratıcılığını veya bilim adamının soyut bilgisini benimsememişti. O ne dünyaya bir teslim oluş ne de ondan bir kaçıştı. O içinde erimeden ve ondan kopmadan onda bir yaşama yoluydu. Sünnî-Şer'î-Sûfî hayat görüşü aktif bir dünyevî kişiliğin temeli olarak Allah'a adanmaktı.

Normatif bir İslâm düşüncesinin varlığı yeni bir ortodoksinin teşekkül ettiği anlamına gelmez. Sünnî-şeriat-tasavvuf İslâmı'nın içerdiği görüşler hiçbir zaman formel bir sistem hâline gelmedi. Hıristiyanlığın teolojide sahip olduğu gibi İslâm'ın bir temel bilimi ve kendisi hakkında birleşik bir tanımı olmamıştır. Sünnî bütünlüğünün içerisinde birçok hadis külliyatı, fıkhın eşit derecede geçerli çeşitli versiyonları, çeşitli makbul kelâmî görüşler ve farklı tasavvuf ekolleri vardı. Sünnî konsensüsünün içinde kelâmî bakış açılarının alanı, kelâm ve fıkıh hakkındaki karmaşık felsefî akıl kullanımından, metne lafzî anlamda dayanma ve aklı kullanmanın reddine kadar değ-

şiyordu. İslâm mistikleri, fıkha katı bir bağlılıktan, uylaşım, ritüel ve ahlâk konusunda tamamen ahlâk-karşıtı (antinomian) bir ilgisizliğe kadar değişik bir yelpaze arz ediyorlardı.

Sünnî-şeriat-tasavvuf konsensüsü kendi içinde kayda değer bir esnekliğe imkân tanıyorken, Sünnî toplum ayrıca kendi çerçevesinin dışındaki büyük görüşlerin de gelişmesine izin veriyordu. Kendini adamacı, rasyonel tasavvufî görüşler, kısmen genel görüşle birleşmiş olsa da, felsefe, gnostisizm ve halk dini İslâm'ın normatif biçimini tehdit edici bağımsız bir tavrı sürdürdü. Sünnî akım içindeki tartışmaların ötesinde önemli dinî alternatifler bulunuyordu. Onların bu mevcudiyeti ve geçerlilikleriyle ilgili tartışma, İslâmî dinî tartışmalar için daha kapsamlı bir program oluşturdu.

En önemli dinî alternatif tasavvufun içinden geldi. Felsefeden etkilenen gnostik ve teosofik gelenek, Sünnî konsensüs içerisinde kısmen kabul edilmişken, insanın dinî gayeleri hakkında tamamen farklı bir görüşü temsil etti. Gnostik görüş tasavvuf hareketiyle, İsmâilî Şiîlik içinde ve felsefî literatürde somutlaşmıştı. Kitabiyatçı görüş Allah'ın dünyevî eylemle ilgili emrini yerine getirmek üzerinde ısrar ederken, gnostik görüş insan varlığının, varlığın temel yapısıyla nihâî yeniden birleşmesinin temeli olarak hakikat bilgisini vurguladı. Hayatın gayesi ruhun arınması ve bedensel ve maddî kaygılardan kopmasıyla başarılabilecek olan, ilahî hakikat anlayışı ve onunla tefekkür içinde birleşmeydi.

Bununla birlikte, gnostisizmin çeşitli biçimleri, arınma mekanizması, Allah'ın görülmesi ve onunla birleşmeyle ilgili anlayışları itibariyle birbirinden ayrıldılar. Bazı gnostikler, akla insan ruhunun aslî boyutu ve evrenin metafizik yapısı olarak vurgu yaptılar. Diğerleri nurlanmanın (işrak) duygusal biçimleri üzerinde durdular; yine diğerleri, maddî dünyanın sınırlarından kurtulma sürecinde imamların otoritesi ve rûhânî rehberlere vurgu yaptılar. Gezgin filozoflar Allah bilgisinin temeli olarak ve gnostiğin ilahî varlığı sadece kavrayabilmesini değil aynı zamanda içine girebilmesini sağlayan ruhun toptan bir dönüşümünün anahtarı olarak akıl üzerinde durdular. Tüm

TABLO 8
İslâm İbadetI

İslâm'ın beş şartı	
Şehadet	İnancın ifadesi. Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed Allah'ın Peygamberidir
Zekât	Malından sadaka vermek
Namaz	Günde beş vakit yapılan dua; sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı
Müezzin	Minarede durarak müminleri namaza çağırır
Abdest	Namazdan önce ibadet niyetine temizlenmek
Kıble	Mekke'ye doğru namaz için yönelmek
Mescid	Cami; mihrab (Mekke yönünde bir mevki); minber ve maqsura (Halife için kutu) bulunan namaz yeri.
İmam	Namazı yönetir
Cuma namazı	Camide kılınır. Namazdan önce hutbe, yani hatip tarafından minberden, yöneticinin yetkisinin tanındığı vaaz verilir.
Ramazan Orucu	Dokuzuncu kamerî ay, gün boyu oruca tahsis edilmiş.
Kadir Gecesi	Ramazan'ın 27. gecesi; Kur'an'ın ilk vahyedilişinin büyük hatırasının gecesi.
Ramazan Bayramı	Küçük bayram; Ramazan'ın sona erişinin kutlanması.
Hac	Mekke'yi ziyaret
Kurban Bayramı	Büyük bayram; haccın sona erdiğini belirtmek üzere hayvan kurban edilmesi ve kutlanması
Serbest bayramlar	
Mevlit	Peygamberin doğum günü
Miraç gecesi	Peygamberin Kudüs'ten göğe yükseldiği gece
Aşure	10 Muharrem: Hz. Hüseyin'in şehâdetinin anısına Şiî bayramı.

değişkenleriyle birlikte gnostisizm, kitabiyatçı semboller, rasyonel tartışmalar, ibadet pratikleri ve ahlâkî davranışların, hepsinin kendisi için ikincil mülahazalar olduğu uluhiyetin doğrudan bir tefekkürcü tahakkukunun arayışından ibaretti. O fiiliyattaki bireyden ziyade hayalî bir ruhun diniydi.

Sünnî gelenek içerisindeki diğer dinî alternatif, halk İslâm'ıydı. Her ne kadar velilerin büyüsel güçlerine ve onların Allah karşısında insanlara aracılık etme kapasitesine sahip oldukları yönündeki halk inancı tasavvuf kuramınca tasvip edilmiştiyse de, halk İslâm'ının inançları ruhanî hakikata karşı büyüsel bir tavrı işliyordu. Halk inancı Allah'ın mucizevî gücü-

nün dünyaya velilerin şahsı ve onların temas ettikleri fiziksel şeyler aracılığıyla taşınabileceğini ifade ediyordu. Velîlerin türbeleri özellikle etkili sayılıyordu. İnsan işlerine doğrudan ilahî müdahale yönündeki bu büyüsel inanç kitabî geleneğin öğretileri üzerinde ahlâkî olarak disipline edilmiş dünyevî bir hayat kurma çabasındaki bütün Sünnî çabasını bir kenara itiyordu.

Sünnî akımın dışında ayrıca toplumsal alternatifler de vardı. Şiîliğe göre kritik mesele fıkıh veya tasavvuf değil, Hz. Ali'nin ailesine sadakatti. Şiîlik Ali'nin ailesinin müteakip her nesilde ilahî bir ruhun mevcut olmasından dolayı liderliğe yetkili olduklarını ifade ettiler. Bu ilahî lütuf Ali'nin soyundan gelen imamları hem halifeliğe yetkili, hem de ilahî iradenin masum bilgi kaynağı kılmıştı. Hz. Muhammed, Şiîliğe göre Allah'ın iradesini Kur'an'da açımlamıştı, fakat Kur'an'ın yorumu masum imamlara bırakılmıştı. Onlara göre, her nesildeki inancın gerçek kaynağı son kertede geleneğin metni, fıkıhçıların icmaı (konsensüsü) veya diğer Müslümanların dindarlığı değil, Ali soyundan gelen bir imamdı. Bu üstünlük noktasından Şiîlik Sünnîliğinkine benzeyen bir dinî öğretiler mirası bıraktı, fakat aynı zamanda tasavvufla birleşmeye doğru da hareket etti: Kendisine ilahî lütufta bulunulmuş olan imam, Allah'la mistik bir yeniden birleşmenin numunesi oldu. Şiîlik ayrıca Müslümanları dünyanın yüklerinden kurtaracak olan bir mesih olarak imamın yeniden döneceği yönündeki mesihî umudu vurgulayan bir dinî ruh hâliyle nitelenir. Şiîlik aynı zamanda tarihin sona ereceğine olan inancıyla kilyastiktir de.* Peygamber ve imamların devirleri yeniden doğmuş bir insanlık ve Allah'ın yeryüzündeki krallığının ortaya çıkmasıyla bir son (cataclysm) bulacaktır.

Şiî İslâm'ı Sünnî İslâm'dan farklı şekillerde kümelenir. Fıkıh

(*) (Chiliastic) Kiliastik= Hıristiyan ilahiyatında İsa Mesih'in yeryüzünde bin yıl hüküm süreceği doktrini, bin yılcılık. Genellikle dinlerdeki Mehdilik inancıyla ilişkili olan bu tasavvura göre, ahir zamanda geleceği beklenen bu süre bir taraftan inancın, inançsızlık ve kötülüğün yok olduğu, diğer taraftan ise bolluk ve bereketin bollaştığı bir dönem olacaktır. Hıristiyanlıkta bin yıllık bu süre İsa Mesih'in ikinci gelişiyle başlayacaktır (bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, s. 67 ve 220 - ç.n.).

mezhepleri yerine çeşitli imamların izleyicilerince kurulmuş fırkalar vardır. Dokuzuncu yüzyılın sonlarında Şiî hareket çeşitli kollara ayrılmıştı. "Oniki imam" kolu silsilenin bir hattını izledi; İsmailîler diğerini izledi. Zamanla daha fazla ihtilaf olacaktı, her ihtilaf da farklı dinî ilkeleriyle yeni bir fırkanın oluşumuna yol açacaktı. Şiî cemaatleri, çoğu kez Sünnî komşularıyla savaş hâlinde, Ortadoğu'nun her tarafında yerleştiler.

Tüm bu değişkenleriyle birlikte bir Müslüman olmak ne anlama gelir? Onun anlamı Allah'ın varlığına, Kur'an vahyine inanmak ve en azından dinî ifadenin geniş alanındaki bazı inançlara bağlılıktır. İslâm'a inananlar çeşitli Sünnî fıkıh mezheplerinden biri veya çeşitli Şiî fırkalarından biri etrafında toplandılar. Dolayısıyla İslâm aynı tarihsel geleneği paylaşan farklı dinî konumları kapsamıştır. Bir Müslüman olmak, İslâm medeniyetinin teşekkül devrinde kaydedilmiş terimlerle bu inançlar üzerinde düşünüp taşınmak anlamına gelmiştir.

SONUÇ

ORTADOĞULU İSLÂM PARADİGMALARI

Bir Ortadoğu İslâm medeniyeti oluşturma süreci yedinci yüzyılın başlarından onüçüncü yüzyılın başlarına kadar altı yüzyıl sürdü. Ne kadar yenilikçi olursa olsun, İslâm uygarlığı eski Ortadoğu'dan devralınmış bir kültürler ve kurumlar yapısı üzerinde kuruldu. İslâmî dönemin hemen arefesinde Ortadoğu toplumu çeşitli düzeyler üzerinde örgütlenmişti. Temelde grupsal, soya ve kabileye ve köye dayalı grupların etrafında inşa edilmiş sayısız yerel, mahdut topluluklar vardı. Bu topluluklar pazar mübadeleleriyle ve -Yahudi, Hıristiyan veya Zerdüştlük gibi- büyük dinî birlikler sayesinde bütünleşmişti. Daha büyük ölçekli ekonomik ağlar ve dinî birlikler, sonuçta Bizans ve Sasanî İmparatorluğu'nun hükümranlığı altındaydılar. Kültürel düzeyde eski miras tektanrılı dinleri imparatorluğa ait sanat ve edebiyatları ve felsefeyle bilimi içeriyordu. Bu karmaşık kurumsal ve kültürel miras İslâm çağına da aktarıldı. İmparatorlukların yükseliş ve düşüşüne ve ekonomik faaliyetlerdeki kaymalara rağmen, teknoloji, üretim tarzları ve insan toplumlarının doğal çevreyle ilişkisi değişmeden devam etti. Ayrıca, temel devlet örgütlenmesi tarzı ve aile ve dinî birlikler aynı kaldı. İslâm çağının ayırt edici değişimleri yeni siyasal ve toplumsal kimliklerin oluşumu, yeni dinî cemaatlerin teşek-

külü, yeni bir kültürel tarzın geçmişin unsurlarından üretilmesi olmuştur.

Ortadoğu toplumları için yeni bir siyasal ve dinsel kimliğin yaratılması süreci Arabistan'da başladı. Bizans ve Sasanî uygarlıklarının etkisi altındayken Arabistan, bölgenin geri kalanıyla tamamen bütünleşmemişti. Arabistan temel itibariyle soybağına dayanan bir toplum tipi olup soy ve ticarî toplulukların çatışmaları ve Ortadoğu'nun geri kalanından çıkan dinsel ve kültürel etkiler yeni bir Peygamberin, Hz. Muhammed'in ve yeni bir dinin, İslâm'ın vahyinin ortaya çıkmasını mümkün kılıyordu. Hz. Muhammed'e Allah, özel öğretileriyle, ahiret bilinciyle ve edebî nitelikleriyle Yahudilik ve Hıristiyanlıktan ayrılan yeni bir tevhid dinî vahyetmişti. Peygamber ayrıca yeni bir cemaati, Müslüman ümmetini biçim olarak Yahudi ve Hıristiyan dinî topluluklarına paralel olarak örgütledi. Yeni toplum esas itibariyle Ortadoğulu medeniyet biçimlerine benzerken, çok önemli bir konuda ondan ayrıldı. İslâm, devlet ve dinî cemaat örgütlerini birleştirdi ve Bizans-Hıristiyan ve Sasanî-Zerdüşt/Hıristiyan toplumlarının yaptığı gibi Sezar'ın alanıyla Tanrı'nın alanını birbirinden ayırmadı.

Müslüman bir ümmetin Mekke ve Medine'deki kuruluşu soya dayalı bir toplumda bütünleştirici bir güç olarak dinî temellere dayalı tanımlanmış bir toplumun oluşumunu temsil ediyordu. Peygamber ve mensupları paramparça bir toplumu, soya dayalı yapılarını korurken, soy grupları, ekonominin düzenlenmesi, devletin oluşturulması ve ahlâk reformu arasında bir aracı olarak hizmet edecek şekilde dönüştürdüler. Arabistan'da parçalı ve dinî iki örgütlenme düzeyinin varlığı, karmaşık bir değerler sistemini doğurdu. İlke olarak Kur'an kabile kültürünün değerlerine zıt olan bir aşkın gerçeklik düşüncesini sunuyordu. O, kabile gruplarının büyütülmesine ve despot, övünmeci ve hazcı savaşçının kibrine karşıydı; din kardeşliğine ve kişisel tevazuya, alçakgönüllülüğe ve sakınmaya dayalı bir toplumu hedefliyordu. Oysa pratikte Arabistan halklarının aileye ve soya dayalı yapıları İslâm toplumunun bir parçası hâline gelecekti. Putperest değerler, İslâm ah-

lâkı diye yeni bir anlamla giydirilmek sûretiyle korunmuş ve bedevî kimliği İslâmî sadakatla yan yana devam etmiştir. Dolayısıyla, Arabistan'daki ilk dönem İslâm'ının ethosu, dinî aşkınlığın farklı düzeyleri, dünyevî gerçekliğin tadilatı ve gayriislâmî Arabistan bedevî medeniyetinin kabulünün bir karışımından ibaretti. İlk görünüşünde İslâm'ın görevi radikal dinî değerlerin ve mezhepçi dürtülerin soya dayalı ve kabile toplumlarında fiîlen nasıl bir işlevi yerine getireceği konusunda bir model teşkil etti.

Bir Ortadoğu İslâm toplumu yaratmanın ilk veçhesi Arap fetihleri ve göçlerdi. Yeni bir rejimin, hilafet rejiminin oluşturulmasına, yeni şehir ve kasabaların kurulmasına, yeni kent cemaatlerinin teşekkülüne, ticaretin ilerletilmesine ve tarımın geliştirilmesine yöneldiler. Ortadoğu'nun garnizon şehirlerinde savaşçı-bedevî göçmenler Arap olmayan nüfuslar içinde karışık cemaatler oluşturabilmek üzere eritildi. Araplar şehirde oturan, meslekî olarak farklılaşmış bir nüfusa dönüştüler, bu meslekler, işçiler, zanaatkârlar, tüccarların yanı sıra, Kur'an okuyuculuğu, fıkıh ve Arapça alimliğiyle çileci ve karizmatik vaizlerden oluşan yeni bir dinî elitten müteşekkil mesleklerdi. Şehir nüfusları ayrıca siyasal resmî görev üstlenme, toprak sahipliği ve kabile reisliği temelinde de tabakalaştı ve yeni dinî mezhepler ve siyasî hareketler etrafında örgütlendi.

Yeni kent toplumları hilafeti ve imparatorluk rejimini şekillendirecek olan hem kaynakları hem de çatışmaları üretti. Hilafet, şehirlerden yetenekli insangücü, ekonomik kaynaklar çekmeyi başardı. Özellikle Abbasîler, rejimlerini diğer Arap şehirlerinin yanı sıra Bağdat'ta da toplanan farklı nüfuslara dayandırdılar. Kentin toplumsal değişiminin baskıları ayrıca yeni gruplar ve sınıflar, yeni ittifaklar, yeni cemaat organizasyon biçimleri ve dolayısıyla siyasal çıkarlar ve hilafet üzerinde çatışma yarattı. İlk Müslüman yüzyılı bir dizi iç savaşa tanık oldu. Birincisinde sorun, Arap seçkinleri arasındaki grupsal bölünmeler, merkezî ve yerel iktidar arasındaki denge ve rejimin tanımı ve kimliğinde siyasal faktörlere karşı dinî faktörün rolü üzerindeydi. Esas kavga İslâm'a intisap etmekle birleşen grup-

larla Arap kabile ittifakları arasındaydı. İkinci iç savaşı Haricî ve Şiî mezhep cemaatleri ile Arap elitleri arasında sürmekte olan grupçuluk motive ediyordu. Abbasîleri iktidara taşıyan üçüncü iç savaş toplumun geneli içinde eritilmiş olan Araplarla askerde aktif olanlar arasındaki ayırımın bir sonucuydu. Bu kavga da Müslüman kimliğine karşı Arap kimliği üzerindeki güçlü ideolojik çatışmayla belirtiliyordu.

İç savaşların her birisi hilafeti siyasal iktidarı korumak ve hanedan hükümdarlığını meşrulaştırmak için kurumsal mekanizmalar geliştirmeye zorladı. Hilafet, konumunu pekiştirmek için Bizans ve Sasanî kurumlarını ve imparatorluk yönetimi kavramlarını, onlara İslâmî bir tanım da vererek, benimsedi. Emevîler eski imparatorlukların bürokratik yönetimlerini benimseyerek Bizans, Sasanî ve Hıristiyan sembollerini Müslüman tasarımlarıyla bütünleştiren mimarî eserleri himaye etti. Abbasîler Emevîlerin bir imparatorluk rejimini sağlamlaştırma ve aslı bozulmuş Ortadoğulu terimlerle tanımlama yönündeki eğilimlerini sürdürdüler. Abbasi rejimleri krala ait bir sarayı merkeze aldı; taşra illerini bürokratik vergi toplama yöntemleri ve yarı feodal yönetim biçimlerinin bir bireşimini kullanan hükümdarların yanaşmaları ve hizmetkârları aracılığıyla yönettiler. Taşradaki yerel beyler ve kabile reislerinin iktidarları onaylanmakta ve kendilerine halifenin hizmetkârları konumu verilmekteydi. Abbasî yönetimi Ortadoğu boyunca bir elitler ittifakına bağımlıydı. Rejim Arap askerlerini, Iraklı, Mısırlı ve İranlı toprak ağalarını, Nasturî kâtipler, Yahudi tüccarlar, Orta Asyalı savaşçıları ve diğerlerini, merkezî rejime hizmet etmek üzere topladı. Bu seçkinler halifeye sadakat esasında, merkezle taşrayı irtibatlandıran yanaşmalık ve aile bağları esasında ve imparatorluğun sömürüsündeki ortak çıkarlar esasında birleştiler. Bunlar Arap fetihlerini izleyen geniş ekonomik değişim, toplumsal hareketlilik ve kentleşme döneminin geçerli kıldığı insanlardı.

Hâkimiyetlerini sembolize edip meşrulaştırabilmek için Abbasîler, rejimin tarihsel köklerini ve kozmopolit kapsayıcılığını aydınlatan kültürel faaliyetleri himaye ettiler. Saray kültürü,

atalarından sanatsal ve törensel temaları ödünç alarak onları yeni bir devlet ritüeline dahil etmek suretiyle Arap-Müslüman hâkimiyetinin üstünlüğüne işaret etti. Kendi evrenselliğini çeşitli Ortadoğu kültürlerini -Arapların şiirsel ve tarihsel geleneklerini, İran'ın edep literatürünü ve Helenistik felsefe ve Akdeniz bilimlerini- himaye ederek gösterdi. İmparatorluk kültürü, ilahî bir zorunluluk olarak güç uygulamayı haklılaştırdı, toplum hiyerarşisini, efendilerin sorumluluğunu, kitlelerin tâbi olmalarını vurguladı. Yeni kültür yeni elite paylaşılan bir dil, edebî ifade ve dünyevî iktidar ve zenginliğin geçerli kılmasına dayalı kişisel değerler verdi. Dünya nimetlerinden yararlanmanın meşru olup olmadığı hakkındaki eski tartışmada Abbasî imparatorluk kültürü tamamen olumluydu. Bu yüzden, geçmişte olduğu gibi, bir imparatorluğun oluşmasının akabinde yeni bir uygarlık geldi. Yine imparatorluk bir siyasal sömürü sistemi olmanın yanı sıra, ahlâkî ve kültürel bir varlıktı da.

Bununla birlikte, Ortadoğu'nun tamamına yayılan bir imaparatorluk inşa etmeyi mümkün kılan süreçler -yeni kent merkezleri, ekonomik gelişme ve kozmopolit toplulukların teşekkülü- ayrıca bağımsız bir kent nüfusunu yarattı, bunlar da dinî liderler tarafından yönetilip kendilerine ait bakış açısıyla imparatorluğun bakış açısına muhalefet eden mezhep cemaatleri şeklinde örgütlendiler. Peygamberin ailesi veya arkadaşları ve onun soyundan gelenler, Kur'an okuyucuları, İslâm fıkhı ve tarihi alimleri ve tasavvuf zâhidleri müntesip, öğrenci ve izleyici grupları kazandılar ve böylece sayısız Şiî ve Haricî birlikleri, Sünnî tasavvuf ekolleri ve daha sonra tasavvuf tarikatları kurdular. Bu grupların çoğunluğu küçük, hatta batınî kültlerden oluşuyordu. Bazıları kitleler tarafından izlendiler. Halifelere muhalefet içinde tüm gruplar Peygamberin sünnetine ve İslâm'ın gerçek öğretilerini hayata geçirme iddiasında bulundular. Şiî ve Haricîler başlangıçta halifeye şiddetle karşı çıktılar, fakat dokuzuncu yüzyılda "isnâaşeriyye" Şiası ve çoğu Haricî yerel cemaat işleri ve dindarca kişisel hayatları lehine dünya-dönüştürücü siyasal isteklerinden vazgeçmiş ve

kaybolmuş umutlarla mesihî rüyalar için bir matem atmosferinde yaşamaya başlamışlardı. Dünyayı dönüştürmekten dünya içinde dindarca varolmaya doğru çekildiler. İlke olarak halifeyi destekleyen Sünnîler bile, kamu işlerinden çekilerek küçük-ölçekli cemaat hayatına ve kişisel dindarlığa yöneldiler. Kent çevresinde, hayatî soru şuydu: gelecek olan ebedî hayata nazaran bu dünyada nasıl bir hayatın yaşanması uygun olur? İyi bir Müslüman iyi ameller yapan mı yoksa bir içsel inanca sahip olan mıdır, yoksa fıkha karşı yükümlülüklerini yerine getiren veya Allah'la ruhsal bir temas geliştiren biri midir? Yedinci ve onuncu yüzyılda bu sorulara Müslüman kentin cevabı Kur'an tefsiri, hadis, fıkıh, kelâm ve İslâm'a Arabistan ve Hz. Muhammed'in yanı sıra Yunan ve İran mirasını da katan ve Ortadoğu'nun tarihsel dinlerini yeni bir yüksek kültürel monoteist ufuk içinde yeniden şekillendiren tasavvuf söylemlerinde işlendi.

İslâm kültürünün imparatorluk ve kent versiyonları birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkiliydi. Saray Kur'an'ın dinsel üstünlüğünü, hadisin geçerliliğini ve İslâm tarihsel geleneğini kabul etti. Fıkhın, ahlâkî işlevlerinin yanı sıra önemli siyasal ve düzenleyici işlevleri vardı; birçok hukukçu ve fıkıhçı devlet tarafından istihdam edildi. Mutezile kelâmı bir kent bilimi olduğu kadar bir saray bilimiydi. Keza kent uleması ve Sûfîler saray kültürünün birçok yanını kabul ettiler. Saray ve cami sembolleri, halifenin otoritesinin meşruluğu, Arap dilinin kültürel önceliği, şiir ve tarih ve felsefenin değişik yanları, neo Platonculuk ve kelâm, hepsi de kentli çevrelerde kabul edilmişlerdi. Kültürel ilgilerin karşılıklı birbirlerine nüfuzuna rağmen, iki çevre hâlâ temel değerler üzerinde ihtilaf halindeydiler. Özellikle, Hanbelîler, Halifelerin dinî otoritelerine karşı koyarak, devlet ve dinî cemaatler arasında bir gedik açtı. Dokuzuncu yüzyıldaki Halife ve ulema arasındaki kavgaların bir sonucu olarak, İslâm'ın misyonunun iki birleşik elit tarafından yürütüleceği iyice açığa çıktı: Hilafet ve saray, ulema ve mutasavvıflar ve İslâm'ın iki farklı kavramı -biri imparatorluğa ait, biri kentsel, biri siyasal diğeri cemaate dayalı, biri dünyevî diğeri dindarca. Daha sonra

bile, İslâm toplumları gerçekte kültürel olarak tanınmış bir ilke olmasa da, ayrı bir devlet ve dinî kurumlarca nitelenmişlerdir.

Dokuzuncu yüzyılın sonunda İslâm elitleri ve kültürel vizyonları hâlâ Arap-Müslüman şehirlerinin devlet elitlerini ve halklarını ve din değiştirmiş kırsal bölgeleri kapsayan sınırlı bir nüfusu temsil ediyordu. Bu elit etkilerinin ve kültürel paradigmaların bir İslâm kitle toplumuna tercümesi ancak Abbasî İmparatorluğu'nun dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda çözülmeye başlamasıyla gerçekleşti. İmparatorluk sadece dışsal şokların bir sonucu olarak değil, aksine temel kurumlarına içkin evriminin sonucu olarak çözülmüştür. Hem dünyevî iktidarı hem de dinî değerleri temsil etme çıkmazına yakalanmış olan hilafet, siyasal otoritesini uzlaştırarak iktidar araçlarının yetersiz kaldığı bir zamanda askerî güce gittikçe daha fazla dayanmaya mecbur kaldı. Hem ordu hem de yönetim kendi kendine hizmet eden gruplara ayrıldı; grup rekabeti hilafetin merkezî yönetim ve taşra üzerindeki denetimini imkânsız hâle getirdi. Sonuç bağımsız savaş beylerinin iktidara yükselmesi ve halk isyanlarının patlak vermesi oldu. 945'te artık imparatorluk yoktu. Ayrıca, çözülme süreci, imparatorluğu kontrol etmekte olan ve göçebe elitlerine, köle askerlere, yerel toprak ağalarına ve merkezî hükümetle işbirliğinde hiçbir çıkarı olmayan diğerlerine iktidar yolunu açan, bürokratik ve toprak sahibi sınıfları çökertti.

Abbasî İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla, devlet ve din elitleriyle kurumlarının ayrılması daha da belirgin hâle geldi. Abbasî İmparatorluğu'na halef olan devletler daha bile laik idiler; Müslüman dinî birlikleri halkı bir İslâm kitle toplumu içinde örgütleme görevini bağımsız bir biçimde üstüne aldı. Onuncu ve onüçüncü yüzyılların kaotik koşullarında yeni rejimler ve yeni elitler eski imparatorluğun yerini aldı. Ortadoğu Türk göçebe savaşçıları ve çeşitli Ortadoğu illerine hükmeden köle savaş beyleri tarafından fethedildi. İmparatorluk sonrası çağda, Abbasî halifelerinin elinde otorite namına sadece isim kalmıştı, oysa Buveyhî, Gazneli ve Selçuklu sultanları günün siyasî rejimlerini örgütlemiş bulunuyorlardı.

Selçukluların altında bir standart kurumlar tarzı gelişti. Bunun içinde yöneticinin iktidarı bir imparatora ait köle muhafızlara ve göçebe kabilelerle mecbur kalındığında toplanan göçebe kabile askerlerine dayanıyordu. Saray bürokratları ve ulema yönetim hizmetlerini sürdürmeye yardımcı oluyorlardı; taşra illerinde sultanlar, valiler, garnizonlar ve maliye müfettişleri tarafından temsil ediliyorlardı. Bu kurumlar devam eden siyasî düzeni sağlamaya yetmiyordu. Aristokratik soy grupları, kabile reisleri ve köle komutanların rakip üyeleri arasındaki ihtilaflar, iktidarın merkezîleşmesini engelliyordu. Vergi toplama imtiyazlarının askerî elit arasında paylaşıldığı iktâ yönetim sistemi, ayrıca iktidarın parçalanmasına katkıda bulunuyordu. Salatanat kurumu, köle askerî güçleri ve iktâ yönetimi, yine de daha sonra norm oluşturacak bir hükümet tarzını oluşturuyordu.

Bu kurumların pekişmesine güç kullanmayı tanımlayan, rasyonalize eden ve meşrulaştıran kavramların ifadesi eşlik etti. Üç hükümet kavramı (konsepti) genel bir geçerlilik kazandı. Biri Müslüman idi. İslâm'a göre hilafet İslâm hukukunu uygulamak, Allah'ın emirlerini yerine getirmek, Müslümanların güvenliğini korumak ve cihatı yürütmek üzere Peygamber tarafından vekalet verilmiş bir kurumdur. Tüm meşru iktidar halife tarafından sultanlara ve sultanlardan tebaalarına emanet ediliyordu. Bununla birlikte sultanlardan İslâmî adaleti ve eğitimi yerine getirmeleri, ulemâyı himaye etmeleri ve sapmayı bastırmaları bekleniyordu. şeriatı destekliyorduysa bir hükümdar, iktidara nasıl geldiğine bakılmaksızın meşru kabul ediliyordu. İkincisi, yönetim kişisel bakımdan meşrulaştırılıyordu. Tüm rejimler köleler, yanaşmalar ve tımar hizmetlilerinin efendilerine ve patronlarına olan sadakatleri üzerinde inşa edilmişti. Bir tâbi memur kendisini devletin bir memuru olarak değil, hükümdarın terfî etmiş hizmetçisi olarak tasavvur ediyordu. Kölelik emanet edilmiş otorite tasavvurlarını tamamlayan kişisel bağların en güçlü ifadesinden başka bir şey değildi.

Yine de başka bir anlamda hükümet kişisel bakımdan meşrulaştırılıyordu. Devlet hükümdarın şahsıyla özdeşleştiriliyor-

du. Zamanın bütün -Müslüman, İranlı ve Yunan- siyasî literatürlerinde hükümdar mükemmel bir insan olarak tasavvur ediliyordu. O, bilgelik ve erdemin somut biçimiydi, memurlarının kötü eğilimlerini bastırıyor, tebaasına iyilik ilham ediyordu. Hükümet kişisel bağların bir sonucu olarak işliyor, dinî ideallerin yerine getirilmesinin yürütücüsü olduğundan meşru sayılıyordu.

Üçüncü bir düzeyde eski imparatorlukların tarihsel soyuna dayanarak ve kozmik ve ilahî amaçların îfâsı bağlamında meşrulaştırılıyordu. Mimarî, sanat ve şiir Arap ve İran bölgesel versiyonlarıyla, siyasî rejimlerin evrenin ilahî düzeyden verilmiş düzenine dayandırılmasını, hükümdarın doğal ihtişamın ve estetik incelik ve lüksün meşruluğunu sembolize ediyordu. Saltanat rejimleri günün hükümdarının İran ve Türk krallarıyla soykütüksel ve mitik bağlantısını izlemek üzere tarihyazımını teşvik ediyordu. Allah'ın hizmetkârı olan hükümdara dünyevî kaygılarla güveniliyor, kaderleri tamamen ona teslim olmuş olan insanlar üzerinde otorite veriliyordu. Hükümdar toplumu düzenliyor, medeniyet inşasını ilerletiyordu, hatta tabiatın seyrine etki edebilecek büyüsel güçlere sahip bulunuyordu. Keyfî güç kullanımlarına rağmen, devletler kozmosun birer sûretiydi. Sadece gündelik hayat açısından değil, aynı zamanda toplumsal düzenin mitik bütünlüğü açısından da önemliydiler. Büyük imparatorluklar ne kadar zarar görmüş, birçok askerî lider ne kadar bağımsız olmuş, toprak kontrolü ne kadar iktâlar halinde dağılmış, yerel soylulara ve yerel yedek askerlere ne kadar çok otorite verilmişse, devlet beşerî bir düzenden ziyade aşkın bir düzene bağlılığı o kadar çok sürdürmüştür. Böylece Saltanatlar İslâmî işlevler ve kimliklere sahipken, İslâmî yanlarına paralel bir gayriislâmî İranlı ve Türk siyasal etosları veya hükümet amaçları kavramları vardı. İslâmî br devlet ayrıca gayriislâmî bir bölgesel ve kültürel kimliğin bir ifadesiydi.

Devletler askerîleşip sekülerleştikçe, İslâmî dinî birlikler Ortadoğulu cemaat teşekkülünün neredeyse evrensel temeli haline geldi. Dokuzuncu yüzyıla kadar İslâm Arap halklarının

ve asimile olmuş kentli grupların diniydi, fakat onuncu yüzyıldan onüçüncü yüzyıla kadar Ortadoğulu halklar kitleler halinde İslâm'a girdiler. Bu da kısmen Abbasî İmparatorluğu'nun çözülmesi ve onun yerine yabancı askerî elitlerin geçmesi, toprak sahibi ve yönetici sınıfların enkaza dönüşmesi ve onların yerine köklerinden koparılan kitleleri İslâm'a sokan ve onlara hilafet döneminde oluşturulmuş olan dinî birlikleri temel alan liderlik ve cemaat teşekkülleri sağlayan Müslüman dinî liderlerinin yerine geçmesinden kaynaklanıyordu.

Onuncu yüzyıldan onüçüncü yüzyıla kadar Ortadoğulu kitleler Sünnî fıkıh ekolleriyle, tasavvuf tarikatlarıyla, Şiî mezheplerle ve diğer Müsüman gruplarla özdeşleşmeye başladı. Fıkıh ekolleri sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllardaki hukuk alimleri arasındaki tartışmalarla geliştirilen hukuk kodlarına bağlı olan alimler, öğretmenler ve öğrencilerin birliklerinden oluşuyordu. Ulema, fıkıh mezhepleri aracılığıyla yüksek eğitimi örgütlüyor, öğretmenler ve adlî yöneticileri eğitiyorlardı; bu okullarda danışmanlar, noterler ve hâkimler yetişiyordu. Ayrıca bu okullar halk desteğini de topluyorlardı. Öğrenciler kendilerini hocalarının öğrencileri sayıyorlardı; okulların yer aldığı topluluklar özellikle tüccar ve zanaatçı sınıflardan himayeci ve destekleyiciler sağlıyorlardı. Tasavvuf tarikatları her şeyhin müritlerine ve hanaka adı verilen ikametgâhlarda yaşayan Sûfî gruplarına dayanıyordu. Tarikatlar, onikinci ve onüçüncü yüzyıllardaki tasavvuf şeyhlerinin, kendilerini önceki öğretmenlerin halefleri saymaya başlamalarıyla birlikte teşekkül etti. Aynı öğretmenin silsilesinden gelenler kendilerini ortak bir rûhî disiplinin devamı ve aynı yüksek otoriteyi kabul eden çok daha geniş bir dinî hareketin birimleri olarak görüyorlardı. Bu tür oluşumlar doğdukları yerin sınırlarını aşarak bölgesel ve hatta dünya çapında tarikatlar haline geldiler.

Bir şehir bağlamında fıkıh mezhepleri ve tasavvuf tarikatları mevcut toplumsal yapıların değişik kademelerinden elemanlar toplayabilen ve küçük ölçekli aile, klan veya yerleşik toplulukları daha büyük birimler altında birleştirebilen teslimiyet toplulukları gibi çalıştı. Bu tür örneklerde din kardeşlikleri

mevcut toplumların tüm hatlarına nüfuz etmişlerdi. Fakat İslâmî din birlikleri ayrıca tamamen mevcut kolektif birimler çerçevesi içinde işleyebiliyorlardı. Fıkıh mezhepleri, Tasavvuf tarikatları veya Şiî fırkaları, çoğu kez belirli muhitlerle veya meslekî ve etnik azınlıklarla özdeşleştirilmekte olup, önceden varolan topluluklara İslâmî bir kimlik veriyorlardı.

Bu İslâmî dinî gruplar siyasal seçkinlerinkinden farklı bir etosu temsil ediyorlardı. Müslümün dinî birlikleri uhrevî vecd ile tasavvufun derin tefekkür biçimlerinden çok aile yönelimli veya iş yönelimli bir etosa kadar değişiyordu, oysa geniş bir sentetik orta zemin (Sünnî-şeriat-Tasavvuf görüşü) de vardı. Bu görüş de Hanefî ve Şafiî fıkıh mezhepleri ile Eşâri ve Maturidi itikadî mezheplerince ve Cüneyd, Kuşeyrî ve Gazzalî'nin "ölçülü" tasavvuf geleneğince temsil ediliyordu. Bu gelenek, ideal İslâm toplumunun temeli olarak hilafet ilkesine bağlılığı, şeriatın öğretilerinin yerine getirilmesine adanmışlığı, dinî hakikatleri anlamak için sınırlı bir akıl kullanımına inanmayı ve tasavvufî etik ve tefekküre dayalı işlemlerin uygulanmasını bütünleştirmeye çalıştı. Bu görüş toplumsal ve ritüel davranışın doğru dışsal biçimlerini içsel duygusal ve ruhsal bilinçle birleştirmeye çalıştı.

Sünnîler bu yönelişle dünyevî işlerde farklı bir tavra sahip oldular. Mevcut rejimleri toplumda doğal olarak varolan düzen ihtiyacı dolayısıyla meşru kabul ettiler ve kurulu devletlerle işbirliğinin rutin yollarını buldular. Siyasî itaat yüksek oranda vurgulandı. Ulema kendilerine bir danışman rolünü ve uyarma, eğitme ve yöneticilere ahlâkî öğüt verme hakkını saklı tutarak, devletlerin kendilerine adlî yönetimin kontrolünü vermelerini ve İslâmî eğitim ve hayır işlerini himaye etmelerini beklediler. Ancak, bu çerçeve içinde Sünnîler cemaat işlerine dahil oldukları kadar siyaset işlerine dahil olmadılar. Onların derdi kamu ahlâkını desteklemek, şeriatı aile ve ticaret işlerine uygulamak, eğitmek, iyileştirmek ve yerel ihtilaflara arabuluculuk etmekti.

Sünnî İslâm Ortadoğu toplumlarının mevcut klan, soy ve kabile veya müvekkil altyapılarını ve onlarla birlikte de servet

ve mülkiyet eşitsizliklerini kabul etti. Toplumsal ve ekonomik adaleti bireysel davranış konusu saydılar. Sünnî değerler böylece farklı ekonomik sistemler karşısında tarafsızdı; ekonominin doğru yapısı üzerine İslâmî bir öğreti bulunmadığı gibi İslâm inançlarıyla belirli herhangi bir ekonomik teşkilat arasında herhangi bir açık korelasyon yoktu. Ayrıca, ekonomik faaliyete karşı Sünnî tavrı sonraki Protestan tavırlarıyla karşılaştıracak olursak, her ne kadar Müslümanların ekonomik konularda yüksek düzeyde motive oldukları halde böyle bir faaliyeti dünyanın veya bireyin dönüşümü için bir araç saymadıklarını görürüz. Sünnî İslâm insanları ekonomik amaçlar doğrultusunda harekete geçirmeye çalışmamıştır, aksine ekonomik ve diğer dünyevî faaliyetler bağlamında dindar bir hayat yürütmeye davet etmiştir.

Ayrılık ve bağlanmanın reddiyle de olsa dünyanın kabulü değiştirilmiş oldu. Ulemâdan ve Sûfîlerden birçoğu siyasal iktidarın sorumluluklarını kabul ederek görev almakta, toprak ve mülk biriktirmekte ve kendi halklarının ihtiyaçlarının sözcüleri hizmeti görmekteyken, bu tür angajmanlara karşı olan derin bir duygu hâli de vardı. Krallarla arkadaşlık yapmak ahlâken bir bozulma sayılıyordu. Ulema ve Sûfîler kendilerine özgü bir biçimde resmî konumları reddederek sultanların hediyelerini geri çevirdiler. Katılımsızlık, angaje olmama hali dindarlığın ve en yüksek ahlâkî erdemin işareti sayıldı. Dünyaya ahlâkî bakımdan muvafakat vermenin reddi, gerçek hilafetin yeniden kurulması yönünde bir nostalji ve mehdinin gelişinin istenmesiyle beraber gitti. Nostalji günün dünyasından çekilmeyi ifade etti, fakat ayrıca şeyleri oldukları gibi onaylamaya da hizmet etti.

Hanbelîler daha aktif bir tavır geliştirdiler. Ahlâkı güçlendirmek, içki ve zinayı bastırmak ve rakip mezheplere saldırmak için uyanık bir hareketliliğe girdiler. Kutsal savaş için Müslüman gönüllüler toplayarak ara sıra hilafetin siyasal iktidarını düzeltme girişimlerinde bulundular. Fakat bu aktivizm esas itibariyle siyasal düzeni değiştirmeye yardımcı olmaktan ziyade mevcut siyasal rejimleri İslâm ahlâkını tutup kaldırma yö-

nünde baskı yapmaya yönelṭilmişti. Böylece tüm Sünnîler dünyayı olduğu gibi kabul etmişlerdi, ama siyasete doğrudan dahil olmayı reddetmek, kamusal ahlâkı geliştirme girişimlerine aktif olarak katılmak ve nostaljik düşünce ve dünyanın sonuna istekle hazırlanmak sûretiyle tam muvafakat vermekten geri durdular.

Bu karmaşık yönelişin sebepleri, İslâm dinî birliklerinin hiçbir zaman tamamen olmaksızın, kısmen diğer sosyo-politik kurumlardan farklılaştıklarını göz önünde bulundurduğumuzda anlaşılabilir. Sünnî konum mezhep birliklerinde yerleşik olan aşkın bir dinî görüşü yansıtır, fakat bu birlikler saltanata dayalı rejimlerin genel siyasal çatısı altında varolmuş ve mahdut görüşlü bir soy bağı, köy ve diğer dayanışmalar içinde birbirine kenetlenmişlerdi. Bu yüzden dinî ve diğer mensubiyetler arasındaki gerilim mutlak olamayacağı gibi aralarındaki karmaşık ilişkiler kabul, kopuş ve reddin ince tarzlarıyla ifade edilmek durumundaydı.

İslâmî teşekküller ve kimlikler ayrıca kırsal toplumlarda farklı terimlerle de olsa kurumsallaştı. Bütün Ortadoğu'da bağımsız reislerce yönetilen, kabile geleneği bağlamında ve eskitarz bir kültürün kabulüyle meşrulaştırılan klanlar, aşiretler ve köy toplulukları, toplumsal düzenin belkemiği olmaya devam etti. Temel aşiret ve grup yapıları Arap ve Türk göçleriyle güçlendirildi. Bu toplumlarda İslâm dinî liderliği ve İslâmî semboller, gruplaşmış halkları daha bütünlüklü dinî siyasî hareketler içinde birleştirmek üzere kullanıldılar. Arap-Müslüman hareketi prototipik bir örnektir. Buna ilaveten, Kuzey Afrika'daki Berberîler Haricîlik, Sünnî reformculuk altında birleşirlerken, daha sonra tasavvuf, Fatimîler, Muravîler ve el-Muhadral gibi dinî fetih hareketleri altında birleşti. Doğu Arabistan'daki Haricîler, verimli Hilal'de Karmatîler ve daha sonra batı İran'da Safevîler ele geçmez adil ve tek İslâm toplumu arayışındaki kırsal birleşmenin temeli hâline gelen İslâm dinî liderleri ve sembollerinin diğer örneklerini oluşturdular.

Ayrıca İslâmî kimliğin kırsal topluluklarca mutasavvıflara saygı ve türbelerde ibadet biçimindeki yaygın kabulünün baş-

langıçlarının işaretleri var. Mutasavvıflara insanla Allah arasında aracılar olarak saygı duymanın doktrinel temeli onüçüncü yüzyıldan önce kurulmuş ve İslâm öncesi büyüsel pratikler ve hurafeler halk İslâm'ının bir parçası olarak kabul edilmişti. Yaygın olarak Sûfîlerin veli olduklarına inanıldı ve kendilerine maddî ve manevî dünyalar arasında aracılar olarak, kerametgöstericiler ve bereket dağıtıcılar olarak aşırı ihtiramda bulunuluyordu. Buna dayanarak Sûfîler ihtilaflarda arabuluculuk yapma, reislerin seçimini kolaylaştırma, uzun mesafeli ticareti organize etme, gençleri eğitme, hastaları iyileştirme, tılsımlar sağlama, sünnet, evlilik, cenaze törenlerini yönetme, bayramları kutlama, olumlu büyü yapma işlerini görüyorlardı veya insanların ruhlar ve uluhiyet dünyasıyla ince bağlantısını destekliyorlardı. Bu tarz bir Sûfîlik ayrıca kutsal insanların türbesine, müritlerine ve torunlarına saygıya ve türbelerin etrafında kurbanlar kesmek ve yortular yapmaktan oluşan bir dinî hayata yöneltti. Bu tür durumlarda İslâm her zaman kolektif olarak hareket edebilen örgütlü bir birlik oluşumuna götürmemiş, aksine akrabalık, bölgesel, dilsel, etnik ve diğer gayriislâmî temellerini koruyan farklı insanlar arasında paylaşılan bir kimlik işini görmüştür.

Onüçüncü yüzyılla birlikte İslâm toplumları devlet rejimleri, kent dinî birlikleri ve kırsal, dinî gruplanmalar etrafında örgütlendi, her birinin kendi -saray, şeriat tasavvufu veya halk tasavvufu- İslâm türü vardı. Ayrıca Selçukluların geç dönemlerinde farklı tiplerdeki İslâm kurumları, bu değişik devlet, cemaat ve dinî kurumların karşılıklı ilişkisi içinde tanımlanan daha geniş bir sistemle bütünleşmişti. İlişkiler sistemindeki en önemli özellik, devlet askerî sınıfı, yerel ulema ve tasavvuf seçkinlerinin zımnî işbirliğiydi.

Bir taraftan, göçebe ve köle askerî seçkinler yönetmek için ulemanın işbirliğine ihtiyaç duydular. Selçuklular tarımsal temelli bir imparatorluğu yönetme tecrübesi bulunmayan, kabile gruplarının liderleriydiler. Kâtipler, mâliye memurları, emlak yöneticileri ve diğer teknisyenler çok önemliydiler. Ayrıca, göçebe ve köle seçkinleri de hem siyasal hem de psikolojik neden-

lerle, rejimlerinin haklılığını kabul edebilmek için ulemaya ihtiyaç duydu. Ulema, geleneğin muhafızlarıydılar ve teknik beceriler ve edebî ve toplumsal bilgi eksikliği içindeki Selçuklular için arzulanan bir hayat tarzının örneğini temsil ediyorlardı. Kendilerine öğretsin, eğitsin ve toplumsal ve ahlâkî açıdan kabul edilebilir eylem sürecine yöneltsin diye ulemaya bakıyorlardı. Fatihler böylece tebaaları tarafından fethedilmiş oluyorlardı.

Diğer yandan, ulema bir askerî rejim ihtiyacını kabul etti. Ancak bir askerî rejim ticaret yollarını ve tarımla uğraşan köyleri bedevîlerden ve eşkıyalardan koruyabilirdi. Ulema grup çekişmesini ve çete savaşlarını bastırabilmek ve toplulukların kendi başlarına çözemeyecekleri ihtilaflarda hakem rolü oynamak üzere güçlü bir devleti tercih etti. Ayrıca onlar askerî rejimlerle uzlaşmakla ilgilendiler, çünkü devlet yönetimine hizmet etmek sûretiyle yerel seçkinlerden imparatorluğun yönetim sınıfına dönüşebiliyorlardı. Devlet onlara yerel iktidarlarını pekiştirebilecekleri konumlar veriyordu. Son olarak, askerî seçkinler Sünnî toplumsal ve eğitim misyonuna önemli ölçüde destek veriyordu.

Bu zımnî anlaşmanın karşılığını vermek için Gaznelilerle Selçuklular camileri tamir ettiler, medreseler ve hanakalar inşa ettiler, vakıflar kurdular ve fıkıh okullarının üyelerini resmî makamlara getirdiler. Selçuklular Şiîliği bastırarak Sünnî İslâm'a kuvvetli bir destek verdi. Karşılığında ulema, kurulu rejimlerin meşruluğunu vaaz etti, tercih edilen beyleri rakiplerine karşı destekledi, devlet yönetimine kadro yetiştirdi, vergi işini kolaylaştırdı ve göçebe ve köle fethinin sonucu olan devletleri İslâm toplumunun meşru ve zorunlu düzeninin bir parçası olarak kabul etti. Dinin önde gelenleri askerî rejimlerle şehir halkları arasında aracılık yapabiliyorlardıysa da, tamamen bağımsız olmak için ideolojik ve ekonomik temellerden yoksundular. Bu yüzden, onların devlet seçkinleriyle kaçınılmaz işbirlikleri toplumun geri kalanını kontrol altında tutma sonucunu getiriyordu.

İmparatorluk sonrası dönemde, devlet teşkilatı, cemaat hayatı ve kültürün yeni biçimleri yeni düzen içinde bütünleşti.

İmparatorluk sonrası hükümet ve toplum sistemi önceki dönemden derin bir biçimde farklıydı. Önceki Abbasî çağı ortak bir dinî ve kültürel kimliği işleyen Ortadoğulu toprak sahibi, bürokrasi ve ticaret seçkinlerinin desteği üzerinde inşa edilmiş evrensel bir imparatorlukla niteleniyordu. İmparatorluk sonrası dönemde, imparatorluk içinde artık Ortadoğu'nun birliği söz konusu değildi, aksine bazı toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimlerinin ve ortak değerler ve sembollere sadakatın neredeyse evrensel yayılımı söz konusuydu. Ortadoğu tarihinde ilk defa İran ve Irak halkları aynı imparatorluğa olmasa bile aynı kültüre, dine ve siyasal toplum tipine bağlandı. İslâm evrensel bir imparatorluğa sahip olmaksızın evrensel bir topluma sahip olmuştu.

İran ve Irak'taki bu yeni İslâm toplumunun inşası İslâm toplumlarının tarihinde teşekkül döneminin en üst noktasına işaret etti. İzleyen safhalarda Ortadoğu'nun tarihsel toplumları İslâmî bir kimlik edinmişlerdi. Arabistan'da karizmatik-nebevî liderlik altında bir İslâmî-kabilevî toplum biçimi şekillendi; fetih ve kentleşme evrensel bir imparatorluğun ve İslâm'ın yüksek medeniyetinin taşıyıcıları olan Halifelerin, ulemanın ve Sûfîlerin ortaya çıkmasına yol açtı. İmparatorluğun çözülüşü Ortadoğulu toplumların, imparatorluk sonrası veya Selçuklu devlet kompleksi ve sosyo-dinî kurumlarla buna eşlik eden İslâmî kimlikler içinde yeniden inşa edilmelerine imkân verdi.

Bu Ortadoğulu İslâm toplumu daha sonraki tüm İslâm toplumlarının gelişiminde çok önemli bir yer tutmuştur. Günümüze kadar İslâm topraklarında etkili olmaya devam etmiş olan bir kültürel ve dinî düşünceler repertuarı bırakmıştır arkasından. Bu çağdan hadis ve fıkhın içerdiği İslâmî *ortopraxis* (doğru pratik), etik ve ruhsal anlamda kendini yetiştirmenin Sûfî biçimleri, Şiî dinî liderlik düşünceleri, mistik ve gnostik aşkınlık idealleri, halkın veli ibadeti ve büyüsel pratikler ve toplumsal olarak aktif ve reformcu İslâmî ideal neşet etti. Bu dönem, ayrıca, İslâmî toplumsal yapılanmanın temel unsurlarını ortaya çıkardı: devletler, fıkıh mezhepleri ve tasavvuf tarikatları. Son olarak bu çağ devlet kurumlarıyla İslâmî dinî ce-

maatler arasındaki bir ayrılmanın örneğini verdi. Her zaman için, gayriislâmî toplumsal ve ekonomik yapılanma tarzlarının sebatı toplumsal ve cemaatsel ihtimallerin sonsuz derecede zengin bir çeşitliliğini ve bir İslâm toplumunu neyin oluşturduğu konusunda kalıcı bir muğlaklığı beraberinde getirmiştir. İslâm nerede tesis olunacaksa, bu kurumlar ve kültürel kavramlar yeni İslâm toplum biçimlerini oluşturmak üzere yerel geleneklerle birleştirilip yeniden birleştirilecek ve bütünleştirilecekti. Bunların her biri İslâm'ın Ortadoğulu kökenlerinin damgasını derin bir biçimde taşıyacaktı.

İKİNCİ KISIM

Onuncu Yüzyıldan Ondokuzuncu Yüzyıla Kadar İslâm Toplumlarının Dünya Çapındaki Yayılması



Bir savaş sahnesi.

GİRİŞ

İSLÂM DÜNYASI VE AVRUPA'NIN YÜKSELİŞİ

Yedinci ve onüçüncü yüzyıllar arasında Ortadoğulu toplumların tarihsel kurumları yeniden şekillendirildi. Yeni imparatorluklar ve devletler İslâmî otorite kavramları ve meşruiyet sembolleri sayesinde örgütlendiler. Ulema ve mutasavvıf şahsiyetlerden oluşan İslâm dinî seçkinleri İslâmî ibadet, eğitim ve adliye yönetim biçimleri ürettiler. Ortadoğulu halkların büyük çoğunluğu İslâm'a girdi ve Ortadoğu'lu kırsal kabileler, köylüler, kentli zanaatkârlarla tüccarlar ve devlet seçkinleri bir İslâmî kimlik edindiler. Yeni bir edebî ve sanatsal uygarlık, kısmen krala ait ve sanatsal, kısmen de kentli ve dindarca olarak meydana geldi.

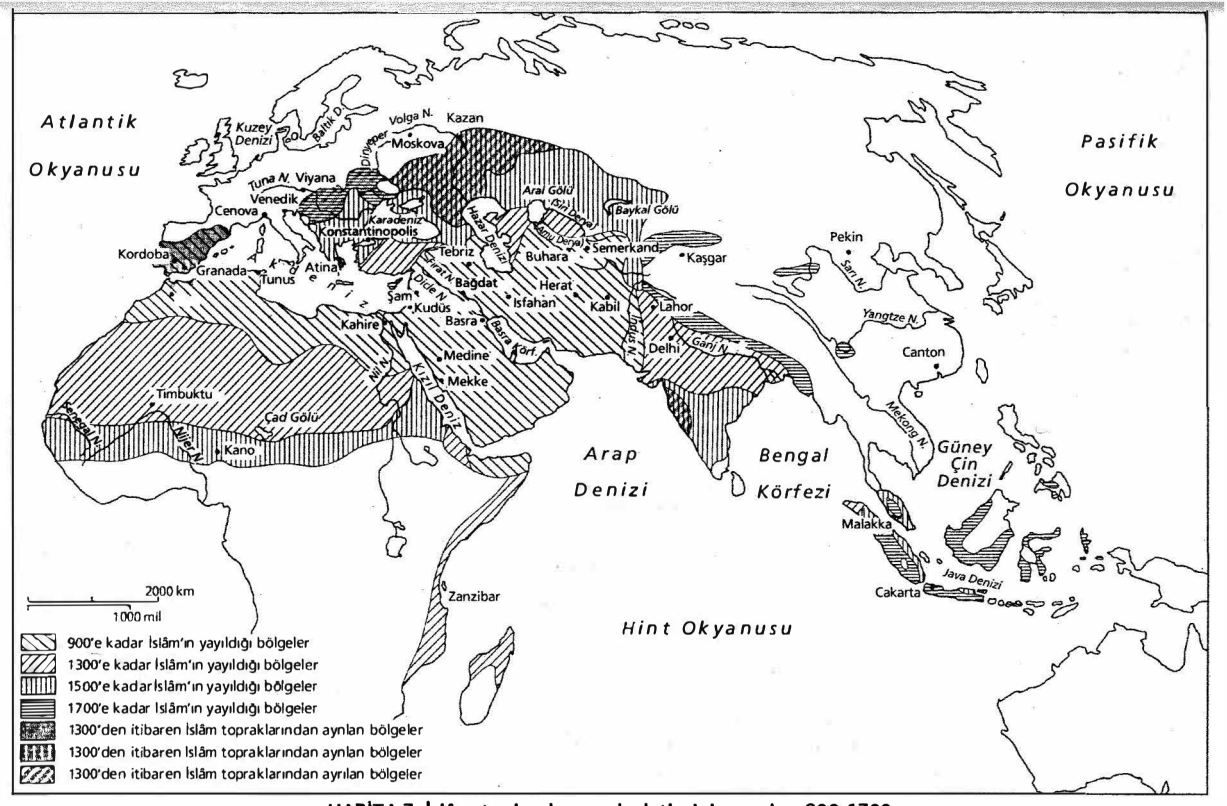
Sonraki çağlarda, İslâm kurumlar sistemi ve çeşitli kültürleri Ortadoğu'nun İran, Maveraünnehir ve Arap eyaletleri gibi zaten İslâmlaşmış bölgelerinde ilerlemeye devam edecekti. Onlar aynı zamanda dünyanın diğer bölgelerinde İslâm toplumlarının tesisi için bir paradigma işlevi gördüler. Yerel kurumlar ve kültürlerle Ortadoğulu tesirlerin karşılıklı etkileşimine dayanan yedinci yüzyıldan dokuzuncu yüzyıla kadarki İslâm toplumları, Anadolu ve Balkanlar'da, Orta Asya'da, Güney ve Güneydoğu Asya'da ve Afrika'nın alt Sahrasında kurulmuş bulunuyordu. Bununla birlikte, İslâm toplumlarına ait bir

dünya sisteminin evrimi onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl-
larda Avrupa'nın gelişen siyasal ve ekonomik gücü karşısında
kesintiye uğruyordu. İslâm dünyasının çoğundaki Avrupalı sö-
mürge hükümranlığı İslâm dünyasının modern öncesi döne-
minin sonunu ve modern dönüşümünün başlangıcını işaret
ediyordu.

Okuyucuya bu değişen tarihi sunmak için, bu bölüm tüm
modern öncesi İslâm toplumlarında ortak olan genel temalarla
ilgilenmektedir. Bölüm, İslâm'ın yayılmasını, din değiştirme
sürecini, İslâm dinî seçkinleri ve topluluklarının karakteristik
şekillerini tartışmakta ve Avrupa'nın yükselişiyle bunun İslâm
toplumları üzerindeki etkisi üzerine bir tartışmayla son bul-
maktadır. Giriş bölümünü İran'da, Osmanlı İmparatorluğu'nda
Arap Verimli Hilal'inde, Kuzey Afrika, Orta Asya, Güney ve
Güneydoğu Asya ve Afrika alt Sahrasındaki İslâm toplumlar
üzerine örnek incelemeleri izliyor. II. Kısım modern dönüşüm-
lerinin hemen öncesinde İslâm toplumlarının değişik tiplerinin
kısa bir analiziyle son bulacak.

İslâm'a Giriş (İhtida)

Yedinci yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar, İslâm, Arap fatihler
tarafından Kuzey Afrika, İspanya, Sicilya ve Avrupa'nın Akde-
niz sahillerine taşındı. Arap savaşçılar ve tüccarlar onu Afri-
ka'nın Sahra'sına ve Sudan'ına getirdiler. Diğer İslâm toplumla-
rı Orta Asya Türk halklarının İslâm'a girişleriyle, göçleri, fe-
tihleri ve imparatorluk kurmalarıyla ortaya çıktı. Onuncu yüz-
yıldan ondördünce yüzyıla kadar, Türk halkları İslâm'ı Anado
lu içinde batıya doğru, Balkanlar ve güneydoğu Avrupa'ya; do
ğuya doğru Orta Asya ve Çin'e ve kuzeye doğru Afganistan ve
Hint altkıtasına götürdüler. Böylece Türkler İslâm'ın yayılma
sında ve Selçuklu, Moğol, Timurlu, Safevî, Osmanlı, Özbek ve
Muğal imparatorluklarının kurulmasında çok önemli bir ta
rihsel rol oynamışlardır. Sonuçta, diğer İslâm toplumları öbeğ
Müslüman tüccarların Hint Okyanusu'ndaki yayılmalarından
çıkmıştır. İslâm, Arabistan'dan Hindistan ve Doğu Afrika'ya



HARİTA 7. İslâm toplumları ve devletlerinin yayılışı: 900-1700.

Kaynak: F. Robinson, *Atlas of the Islamic World*, Oxford, 1982, s.24; ve W.C. Bryce, *An Historical Atlas of Islam*, Leiden, 1981, s. 6-13.

(onuncu ve onikinci yüzyıl); Arabistan ve Hindistan'dan Malezya Adası'na ve Endonezya adalar grubuna ulaştı (onüçüncü ve onbeşinci yüzyıl); adaların ve kıtaların kıyı bölgelerinden içerilere doğru yayıldı.

İslâm'ın yayılması farklı güçler içeriyordu. Kuzey Afrika, Anadolu, Balkanlar ve Hindistan'da İslâm göçebe ve Arap veya Türk fatihler tarafından taşınıyordu. Hint Okyanusu'nda ve Batı Afrika'da tüccarların barışçıl temasları veya tebliğci misyonerler aracılığıyla yayıldı. Bazı durumlarda İslâm'ın yayılması yerel yönetici ailelerin benimsemesine bağlı oldu; bazılarında nüfusun kent sınıflarınca veya kabile topluluklarınca benimsendi. Bazen bu benimseme siyasal ve ekonomik çıkarlar için olurken, bazen toplumsal statü için oluyordu; bazen de karmaşık bir kültür ve din bağlamında oluyordu. Tüm bu faktörler iç içe geçmiş durumdaydı ve dünyanın herhangi bir bölgesinde İslâm'ın yayılmasının hâkim sebeplerini çözebilmek için her biri incelenmelidir.

İnsanların niçin İslâm'a girdikleri sorusu her zaman yoğun duygular yaratmıştır. Avrupalı bilim adamlarının eski kuşakları İslâm'a girişlerin kılıç zoruyla yapıldığına ve fethedilen insanlara ya din değiştirme veya ölüm seçeneklerinin sunulduğuna inanmışlardır. Oysa şu anda görünen zorla din değiştirmenin İslâm ülkelerinde bilinmeyen bir şey değilse de, aslında çok nadir olan bir şey olduğuydu. Müslüman fatihler genellikle İslâm'a sokmayı değil hâkim olmayı istiyorlardı ve İslâm'a girişlerin büyük bir çoğunluğu gönüllü olmuştur.

Hatta gönüllü din değiştirmeler Avrupalı gözlemciler için bile kuşkuludur. Bu giriş gerçek bir inanca sahip olmadan mı, veya oportünist siyasal veya toplumsal nedenlerle mi yapılmıştır? İnsanlar İslâm'a bir inancın sonucunda mı yoksa siyasal, ekonomik ve toplumsal şartların baskısının bir sonucu olarak mı girdiler? Kuşkusuz, siyasal ve ekonomik avantaj hesabının yanı sıra, inanç parıltısıyla veya Müslüman alimlerden ve velîlerden görülen kerametler sayesinde İslâm'a girişlerin sayısız örnekleri vardır. Çoğu örnekte İslâm'a girişin dünyevî ve manevî motiflerinin birbirine karıştığını ve birbirinden ayrılama-

yacağını kabul etmek daha gerçekçi görünüyor. İslâm'a giriş İslâm inanç ve ibadetlerinin kabulü anlamına geliyordu, aynı zamanda ve tamamen dinî ve tamamen faydacı kaygıları içeren bir dizi mülahazaya dayalı toplumsal ve siyasal bağlılıkları ifade ediyordu. Ayrıca, İslâm'a giriş her zaman eski bir hayattan yenisine topyekûn bir dönüş anlamına gelmemiştir. Her ne kadar yeni dinî inançların, Allah'a ve Peygambere inancın kabulünü ve yeni bir dinî topluluğa üyelik duygusunu gerektiriyorduysa da, yeni inançlar, pratikler ve bağlılıklar her zaman zorunlu olarak dışlayıcı olmuyordu. Mühtedilerin çoğu geldikleri kültürler ve cemaatlere derin bağlılıklarını korumuşlardır. İzleyen bölümde, bireylerin Müslüman olmalarını sağlayan maddî ve ruhsal motiflerdense büyük sayıda insanları İslâm'a bağlanmaya teşvik etmiş olan tarihsel şartları vurgulayacağım. Bunu inancın ve bireysel ihtidaların öznel tecrübesine teslimiyetin merkezîliğini küçümsemek için değil, aksine çok büyük sayıda insanın tepkilerinin tarihsel bir nedeninin açıklamasını yapmak için yapacağız.

İslâm'a ilk girişler Ortadoğu'da yedinci ve onüçüncü yüzyıllarda oldu. Bu girişler iki aşamada gerçekleşti. Birincisinde Arap çölünün ve Verimli Hilal'in çevre bölgelerinin kabile toplumlarına mensup animistlerle (ruhçular) çoktanrıcıların İslâm'a girişiydi; ikincisi Ortadoğulu tarımla uğraşan, kentli ve imparatorluk halklarının tektanrıcı nüfuslarının İslâm'a girişiydi. Göçebe ve kabile halklarının İslâmlaşma süreci tarımla uğraşan ve devlet-tipi uygarlıkların İslâmlaşmasından ayırt edilmelidir. Keza, putperest halkların İslâm'a girişi Yahudiler, Hıristiyanlar, Zerdüştîler ve Budistlerin girişlerinden ayırt edilmelidir.

Arap halklarının İslâm'a girişi yerleşikleşmiş imparatorluk toplumlarının medeniyetini göçebe çevreye taşıma sürecinin bir parçasını oluşturuyordu. Ortadoğu'nun tarım ve ticaret bölgelerinin kenarında durmakta olan ve Ortadoğulu ticaret ve dinî düşünceden güçlü bir biçimde etkilenen Arap halkları, Hz. Muhammed'in öğretisinde Hıristiyan ve Zerdüşt dinlerine paralel fakat onlardan ayrı bir Ortadoğulu tevhid dinî biçimini

formüle etmenin bir yolunu buldu. Arap putperestlerinin İslâm'a girişleri kabile ve göçebe bir nüfusun daha geniş bir siyasal ve ekonomik bütünleşme çerçevesine, daha istikrarlı bir duruma ve gürültülü bir toplumun sorunlarıya başedebilmek için hayal gücü daha geniş ve daha kuşatıcı bir ahlâkî görüşe olan ihtiyacına bir cevabı temsil ediyordu. İslâm'a giriş, dolayısıyla Arapları muvahhid bir din bağlamında tanımlanmış yeni bir kültürel ve siyasal düzenle bütünleştirme sürecinden ibaretti.

Yerleşik Ortadoğulu halkların İslâm'a girişleri farklı bir süreçti. Bu durumda İslâm, Bizans veya Sasanî siyasal kimliğinin veya Yahudi, Hıristiyan veya Zerdüştlüğün dinî münasebetlerinin yerine ikame ediliyordu. Ortadoğulu toplumlar arasında kimliklerin dönüşümü iki aşamada meydana gelmiştir. İslâm imparatorluğunun ilk yüzyılında Arap fatihler kendilerini münhasır bir Müslüman seçkinler grubu alarak korumaya çalıştılar. Onlar gayrimüslimlerden din değiştirmelerini değil, tâbi olmalarını istediler. Başlangıçta, din değiştirmelere düşmandılar çünkü yeni Müslümanlar Arapların ekonomik ve statüye dayalı avantajlarını sulandırıyorlardı. Fakat, Müslüman hâkimiyeti din değiştirme için önemli teşvikler sundu. Bu da Müslüman topluluklar üzerinde koruyucu bir şemsiye oluşturdu ve İslâmî hayata devlet prestiji verdi. Siyasal himaye camilerin inşasına, haccın organizasyonuna ve İslâmî adlî kurumların oluşturulmasına imkân verdi. Bir Arap imparatorluğun kurulması İslâm'ı daha önceki Bizans ve Sasanî aristokrasilerinin, askerleri, memurları, toprak ağaları ve diğer unsurlarına İslâm'ı cazip kıldı. Arap garnizon şehirleri orduda ve yönetimde yer bulan din değiştirmiş Arap olmayan göçmenleri cezbettiler. Tüccarlar, sanatçılar, işçiler ve yeni seçkinlerin himayesini arayan kaçak köylüler ayrıca İslâm'ı kabul etmeye meylettiler.

Bu cazibelere rağmen, Ortadoğulu halk kitlelerinin İslâm'a girişi kısa zamanda veya kolaylıkla olmamıştır. Ancak gayrimüslim toplulukların toplumsal ve dinî yapılarının onuncu yüzyıldan onikinci yüzyıla kadarki çözülmesinden sonradır ki, kiliselerin zayıflaması, Müslümanların gayrimüslimlere husu-

metlerinin uyanması, ara sıra ve bölgesel zulümler, Irak ve İran'ın mülk sahibi derebeyi sınıfının yıkılışı, gayrimüslim halkların cemaat organizasyonlarını çözmüştür. Müslüman öğretmenler o zaman yerel cemaatlerin İslâmî inançlar ve kimlikler üzerinde yeniden kurulmasına öncülük edebildiler. Mısır ve İran'ın geniş kısımları muhtemelen onuncu ve onbirinci yüzyıllarda Müslüman oldular. Fakat kuzey Suriye'de Hıristiyan çoğunluklar onikinci yüzyıl boyunca yaşamaya devam ettiler, ama Müslümanların gözünde uzlaşmışlarken, haçlılara sempati beslemekle ve onlara yardım etmekle birlikte şiddetli bir baskı altına alındılar. Çoğu onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda Müslüman oldu, ama önemli Hıristiyan azınlıklar kaldı. Keza, Mısır'ın Hıristiyan kalan nüfusunun çoğu da ondördüncü yüzyılda Müslüman oldu.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştîlikten İslâm'a girişlere, daha önceki dinî kültürlerin yerine ikame edilebilecek olan kentli ve ince bir yüksek İslâmî edebî kültürle sufî inanç ve ibadetin halk biçimlerinin oluşumu eşlik etti. İslâm, Muvahhid ve cemaatçi inançların taraftarlarına aynı türden entelektüel, hukukî, teolojik ve mistik çekicilikler sunuyordu. İslâm'ın Allah'ın anlaşılmaz ve engellenemez iradesine ve ruhun ve eylemlerin Allah'ın iradesine tâbi olma mecburiyetine yönelik bir dinî yönelimi vardıysa da, temel dinî konumları diğer muvahhid dinlere esas itibariyle benzerdi.

Kuzey Afrika'nın İslâm'a girişi ayrıca Arap fetihleriyle başlamış, fakat temelde İslâm'ın Berberî toplumların reislerince kabile ittifakları ve devlet formasyonunun temeli olarak, önemli ölçüde mezhep formunda, benimsenmesi anlamına geldiği için farklı bir süreçti. Cezayir ve Fas'taki Haricî devletler İslâm'ın kabile ilişkileri ve uzak mesafeli ticaretini düzenleme amaçları için benimsenmesini temsil ediyordu. Hıristiyan ve Yahudi kitlelerinin İslâmlaşma süreçleri bilinmiyor, fakat ribatlar (inanç savaşçılarınca doldurulmuş kaleler), ticaret ve Sûfîlerin yayılmasıyla açıklanabilir. Her hâlükârda Ortadoğu'nun İslâm'a girişiyle karşılaştırıldığında hızlı olmuş gibi görünüyor.

İslâm'ın Ortadoğu'nun ötesindeki bölgelere yayılması benzer süreçler içermiştir. İslâm'ın Orta Asya, Anadolu, Balkanlar ve Hindistan'daki yayılması Arap halklarından ziyade göçebe Türklerin İslâm'a girişleriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Orta Asya Türk halklarının İslâm'a girişi onuncu yüzyılda başladı. Orta Asya halkları Müslümanlarla kervan ticareti ve bozkırlarda göçebe ve yerleşik halklar arasında komisyoncu olarak çalışan tüccarlarla ilişkileri aracılığıyla temasa geçtiler. Müslüman tebliğciler ve Sûfîler ayrıca Türkler arasında İslâm'ı yaymak üzere harekete geçtiler. Siyasal ihtiras Karahanlılarla Selçuklu elitlerini yeni dini kabul etmeye sevk etti. Daha sonraki Orta Asya rejimleri, Altınordu'nun Moğolları ve Çağatay Hanlıları da dahil olmak üzere, ayrıca İslâm'ı benimseyerek onu Doğu Türkistan'ın bozkırlarına getirdiler. Orta Asya'daki İslâmlaşma göçebe rejimlerin yerleşik nüfuslar üzerindeki güçlü kurumlaşmaları açısından, Tatarlar, Özbekler, Kazaklar ve diğer halklar arasında siyasal anlamda birbirini tutan etnik kimliklerin yaratılması açısından ve uzak mesafe ticaretinin örgütlenebilmesi açısından önemliydi.

İslâm'ın Anadolu ve Balkanlar'ın içlerine doğru yayılması İslâm'ın Ortadoğu'daki tarihsel yayılma sürecine paralel olmuştur. Onbirinci ve ondördüncü yüzyıllardaki Selçuklu ve Osmanlı fetihlerini İslâmî rejimlerin teşekkülüne yöneltti bu da İslâmî bir öğretinin ve adlî kurumun pekişmesini sağladı. Türk aristokrasisi Sünnî fıkıh mezhepleriyle İslâm adliye yönetiminin himayesini, okul ve medreselerin inşasını ve diğer dinî ve toplumsal görevleri üstüne aldı. Fethedilen bölgelerde öğretim ve toplumsal hizmetler için merkezler bulan ulemayı ve Sûfîleri himayelerine aldılar. Ayrıca, İslâm Müslüman kutsal şahsiyetlerinin liderliği altındaki göçmen Türk savaşçıları tarafından bölgeye taşındı. Zengin bir Türk nüfusunun göçü Anadolu'daki tarımla uğraşan toplulukları yerlerinden etti ve onların yerine Türk Müslüman halklarını ikame etti. Göçebe fetihler ve Selçuklu yönetiminin Bizans ve Yunan kilisesine düşmanlığı Anadolu'da ayrıca kilisenin topraklarının, yönetim kapasitelerinin ve otoritesinin giderek azalmasına götürdü. Ki-

lisenin zayıflaması Hıristiyan nüfusunu liderlikten ve örgütten yoksun bıraktı. Anadolu'da, Orta Asya'da, Hindistan'da ve Afrika'da olduğu gibi cihat zihniyetine sahip Sûfî savaşçılar ve aktif tebliğciler yeni fethedilmiş bir köylü nüfus arasında İslâm'ın yerleşmesine yardımcı oldular. Anadolu halklarının asimilasyonu toplumsal düzeyde olduğu kadar kültürel düzeyde de Hıristiyanların dinî inançlarına çok kolay uyarlanan İslâmî dinî kavramların aşinalığı sayesinde kolaylaşıyordu. Anadolu'da, Ortadoğu'nun diğer taraflarında olduğu gibi, İslâmî devlet iktidarının birleşmesi, örgütlü Hıristiyan toplumlarının çöküşü ve İslâm'ın toplumsal ve kültürel uygunluğu, kitlelerin yeni dine girişlerini kolaylaştırdı.

Balkanlar'da yerel halkların İslâmlaşmasını ve din değiştirmesini sağlayan etkenler Anadolu'dakine benziyordu: İslâm'ı teşvik eden bir rejimin tesisi ve zengin bir Türk nüfusunun göçü ve yerleşimi. İslâmlaşma bu baskılar altında özellikle kasabalarda telaffuz ediliyordu. Buna rağmen, Balkanlar'da İslâm'ın yayılışı Hıristiyan kiliselerinin hayatiyetlerini sürdürmesi yüzünden sınırlı kalıyordu. Türk fetihlerinin sonraki bir aşamasına gelindiğinde, Osmanlı politikasının Hıristiyan soyluları ve kiliselerini Osmanlı yönetiminin araçları olarak teşvik ettiği bir zamanda, Balkan topluluklarının toplumsal yapısı dokunulmamış olarak sürdürülmüş ve aslında kuvvetlendirilmişti. Balkan halklarının çoğu, örgütlü Hıristiyan cemaat hayatının sürekliliği tarafından desteklenmiş olarak, kendi inançlarına sadık kaldılar.

Hindistan'da İslâm tarihi Balkanlar'dakine çok yakın bir benzerlik arz eder. İslâm Hindistan'a onüçüncü yüzyılda Delhi Sultanlığını kuran bir Afgan ve Türk askerî fatih eliti tarafından getirildi. İslâm'a girişler de hem gayrimüslim elitlerin hem de bağımlı köylüler ve işçilere hâkim olan rejimin siyasal cazibesinin bir sonucu olarak yapıldı. Ayrıca, Ortadoğu'da olduğu gibi, yeni şehirlerin inşası Müslüman yönetimi ve ticaret merkezlerinin cazibesine kapılan hareketli insanları din değiştirmeye sevk etti. Bununla birlikte, Hindistan'ın çoğunda, Balkanlar'da olduğu gibi, İslâm'ın çekiciliği nispeten sınırlıydı.

Yalnızca Kuzeybatı Sınır, Pencab, Sind ve Bengal'de halklar topyekûn din değiştirmişlerdir. Bu bölgelerde avcı-toplayıcı ve kırsal faaliyetlerden yerleşik tarıma geçiş toplumun Müslüman liderliği altındaki toptan yeniden inşası ve yeni İslâmî bağlılıklar ve kimliklerin gelişimi için bir fırsattı. İslâm'a kitle ölçeğindeki giriş daha çok dağınık örgütsüz nüfus kesimleri arasında olmuş görünüyor.

Bununla birlikte genellikle, İslâm'ın Hindistan'daki asimile edici kapasitesi Müslüman seçkinlerin nispî zayıflığınca sınırlanıyordu. Hindistan'daki Müslüman yönetimi birçok savaşçı, yönetici ve din eğitimcisini cezbederken, Müslüman fetihleri Arapların Ortadoğuyu fetihlerinde veya Türklerin Anadolu'yu fetihlerinde olduğu gibi, kitlesel göçlerle birleşmedi. Dahası, fethedilen halkların toplumsal yapıları dokunulmaksızın devam etti. Hindu Rajputlar, örneğin, otoritelerini Müslüman hâkimiyeti altında da sürdürdüler; Brahmanik Hinduizm ve kast sistemi bile İslâm hükümdarlığınca tehdit edilmedi. Aslında, Hindu felsefesi ve halk dinleri Müslümanlarla rekabet halinde canlanmış bile oluyordu. Düzenli bir toplumsal ve dinî yapı karşısında İslâm'a girişler saklı kalıyordu.

İslâm'a girişlerde tasavvufun önemli bir rolü oluyordu. Savaşın kokusunu izleyen Sûfîler Afganistan, İran ve Orta Asya'dan Hindistan'ın içlerine dalga dalga aktılar. Çoğu İslâm'ın üstünlüğünü tesis etmeye ve kâfirleri Müslümanlaştırmaya çalışan savaşçılar olarak geldiler. Diğerleri ise Kuzey Hindistan'da kendi nüfuzlarını kişisel meziyetleriye tesis ederek estiler. Burada da, tasavvufun geleneksel dinî kültürlere uyumluluğu Hindu ve Budist kimliklerden İslâm'a geçişlerde önemliydi. Hindistan'da Hindu ve Müslüman inançlar, ibadet pratikleri, ve toplumsal bağlılıklar arasındaki sınır zayıftı. Ortadoğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi, İslâm hem siyasal bir elitin hem de bağımsız din eğitimcilerinin himayesi altında tesis olunmuştu.

Malezya, Endonezya ve Afrika Sahrası'nın İslâm'a girişi farklı bir tarzda olmuştur. Bu bölgelerde İslâm fetihle değil, tek bir merkezî devletin dayatması veya zengin bir yabancı Müslü-

man nüfusun yerleşmesiyle tesis olunmuştu; bu da kitlesel bir toplumsal değişimle birleşmemiştir. O, daha ziyade Müslüman ve küçük cemaatler kuran ve bazen devlet formasyonuyla, ticaretle ve siyasal meşruiyetle ilgilenen yerel seçkinleri, dinlerini kabul etmeye teşvik eden (veya zorlayan) tüccarlar ve tebliğcilerin yayılması yoluyla olmuştur. Böylece İslâm ticarî temasların, siyasal ve ticarî rekabetlerin ve yeni sembol ve kimliklerin mevcut toplumlarca gittikçe daha çok kabul görmesinin bir sonucu olarak yayıldı.

İslâm Endonezya'ya ilk kez onüçüncü yüzyılda Hindistan, Arabistan ve muhtemelen Çin'den gelen tüccarlar ve Sûfîlerce sunuldu. Müslümanlara yakın ticarî temasları ve Endonezyalı ve Çinli tüccarlarla yoğun rekabetleri bulunan küçük sahil ve nehir boyu prensliklerinin yöneticilerine hitap etti. İslâm'ın yerel tüccar prensler tarafından kabulü kendilerine toplumsal ve idarî desteğin yanı sıra geniş ticaret ağlarına bir giriş imkânı kazandırdı. İslâm'ın Malezya ve Endonezya'nın kıyı bölgelerine yayılması ticarete dayalı yeni küçük devletlerin oluşumuyla yakından ilişkiliydi. Portekizlilerin ve daha sonra Felemenklerin Hintlilere müdahalesi İslâm'ın kabulünü daha da teşvik etti. Portekizlilere ve Felemenklere karşı savaş, Endonezya ve Malezya'nın kıyı bölgesi tüccarları için İslâm'ı kabul etmeyi, Hıristiyan güçlerinin ticaret tekelleri kurma çabalarına karşı direnişte bir dayanışma bağı olarak daha arzu edilebilir kıldı. Yerel rekabet de İslâm'ın daha fazla yayılmasını kolaylaştırdı. Kıyı prensliklerinin Cava'nın iç devletleriyle kavgası, sonuçta İslâm'ın Cava'nın bütününde resmî din olarak kabul edilmesine götürdü. Sonuçta Endonezya devleti ve elit kültürü, Ortadoğu'dan gelen bir aristokrasi eliyle değil, aksine siyasal ve kültürel sürekliliğini muhafaza eden ve İslâm'ı bir ilave ifade veya mevcut meşruiyetlerinin bir pekiştiricisi olarak benimseyen bir yerel elit tarafından şekillendi. Endonezya'nın tümünde ve Malezya'da İslâm, ayrıca halk kültürüyle de bütünleşti. Sûfî tebliğciler ve köy öğretmenleri büyük ölçüde yerleşerek İslâm'ı halk kültürü ve halk kimliğinin bir parçası haline getirdiler. Güneydoğu Asya'da sadece bir azınlığa ulaşa-

bildiği Hindistan ve Balkanlar'dakinin aksine, İslâm, halkın büyük çoğunluklarının dini haline geldi.

Afrika'nın çoğunda İslâm, Ortadoğu ve Hindistan'dakinden daha çok Güneydoğu Asya'dakine benzeyen süreçlerle yayıldı. Kıtadaki İslâmlaştırmanın merkezinde fetih ve imparatorluktan ziyade Müslüman tüccarlar ve tebliğ kolonileri vardı. Sahra ve Sudan bölgelerindeki Arap ve Berberî tüccarlar ve sâkinler, Doğu Afrika sahillerindeki Arap ve Berberî sâkinler ve Batı Afrika'daki Dyula toplulukları Müslüman nüfuzunun nüvesini oluşturuyorlardı. Sudan Afrika'sında, Müslüman tüccar kolonileri yerel siyasal elitlerle ittifak kurarak Ghana, Mali, Kanem, Songhay, Hausaland ve Dogombo devletlerinin yöneticilerini İslâm'ı kabul etmeye teşvik ettiler. Müslümanların kendilerinin de krallıklar oluşturup küçük devletler kurmuş olmaları muhtemeldir. İslâm siyasal iktidarı sağlamlaştırmak, ticarî temasları güçlendirmek, yetenekli personel devşirmek ve devlet seçkinlerinin çıkarları için ruhsal ve büyüsel güçleri harekete geçirmek üzere kabul edildi. Kuzey Afrika'da olduğu gibi, İslâm'ın kabulü devlet rejimlerinin meşrulaşması, dağınık halklar arasında ittifak oluşturulması, ticaret ağlarının örgütlenmesi ve yetenekli personel istihdamı için ilave bir temel sağlıyordu. Müslüman devletlerin himayeleri altında ilmî açıdan elit küçük bir kadılar, ulema ve imamlar topluluğu tesis olundu, fakat daha aşağı sınıfların İslâm'a girişleriyle ilgili hiçbir delil yoktur. İslâm sadece siyasal ve ticarî elitlerin diniydi.

Batı Afrika'nın diğer bölgelerinde, İslâm'ın varlığı bölgenin tamamına yayılmış Dyula tüccarları, toprak sahipleri, tebliğciler ve öğretmenlerce tesis edildi. Bunlar her zaman İslâm devletlerini zorunlu olarak kurmadan ve nüfusun kalıcı bir İslâmlaşmasına gitmeden İslâm'ın varlığını sağladılar. Bu aile toplulukları yüksek oranda tabakalaşmış ve bölük pörçük bir topluma uymuş görünüyorlar; bunların iç bölünmeleri topluluklarının asimile olmamasını kabul edilebilir kılmakla beraber, bu bölünmeler İslâm'ın daha fazla yayılmasının önünde bir engel teşkil etmiştir.

Batı Afrika'da Arap tüccarlar savaşçı elitleri İslâm'a girmeye

teşvik ederken, Doğu Afrika'da Arap tüccarların kendileri küçük devletlerin liderliğini üstlendiler. Somali ve Etyopya'da Arap tüccarlar yerel aşiretlerden evlenerek daha sonra Arap ve İslâm kimliğini benimseyecek olan kabile birliklerinin liderliklerini üstlendiler. Doğu Afrika şehir devletlerinde Arap sâkinlerin yerel halklarla kız alıp vermek suretiyle evlilikleri oldu ve kıyıdaki Swahilî toplumunun elitleri haline geldiler. Bu elitlerin temelinde nüfusların birleşmesini temsil eden yeni bir dil ve kültürel tarz vardı. Müslüman topluluklar halkların bütünleşmesi ve yeni kültürel lehçelerin oluşumuyla daha da güçlendiler.

Devletin ve ticaret sınıflarının dini olarak İslâm, Arika'da oldukça senkretik* biçimlerde ortaya çıktı. Afrikalı elitler fethedilmiş ve ikame edilmiş değil, aksine İslâm'a girerek iktidarda kalmış olduklarından, kendileriyle beraber güçlü bir geleneksel, gayriislâmî Afrikalı pratiklerin bireşimini getirdiler. Afrika İslâm'ı, Endonezya'daki İslâm gibi, yerli elitlerce benimsenmiş ve yerli bir kültürle karıştırılmıştır. Siyasal elitlerin görece sürekliliği İslâm'ın devlet düzeyinde yerel bölgesel kültürlerle bir araya gelmesinde önemli bir etken olmuştur.

Bazı durumlarda, Afrikalı Müslüman devletlerin oluşumunu kitlelerin İslâm'a girişi takip etmiştir. Somali'de, Moritanya'da ve diğer Sahra bölgelerinde, Arap göçmenlerinin büyük bir kısmı, kırsal kesimdeki halkların Arap göçebelerle sıkı sıkıya özdeşleşmesi ve kabile toplulukları arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi için kutsal liderlik hizmeti, İslâm'ın niçin bu kadar geniş ölçüde kabul gördüğünü açıklamaya yardım edebilir. Funj ve Darfur sultanlıklarında, devlet elitleri ticarî temasların bir sonucu olarak İslâm'ı benimseyerek büyük bir Sûfî dalgasına yolu açtılar. Devletin toprak tahsisatlarıyla desteklenen Müslüman din adamları, otoritelerini tesis ederek geniş halk kitlelerini İslâm'a çektiler. Sudan'da da Arap dili ve Müslüman kimliğinin yayılması Mısır ve Ortadoğu'yla temaslarla birleşerek halk kitleleri arasında İslâm'ın tesis edilmesine yardımcı oldu.

(*) Syncretizm: Birbirinden farklı prensip veya partilerin birleştirilmesi - ç.n.

Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda Batı Afrika'nın tamamında soybağı, ticaret, eğitim, ve Sûfîlerin ilişkileri aracılığıyla birbirlerine bağlanan Müslüman tüccar topluluklarının yayılması, Müslümanları, iktidar için savaşabilmelerini ve daha geniş ölçekli siyasal rejimler için çalışabilmelerini sağlayan kritik bir sayıya ulaştırmıştı. Hem tüccar hem de kırsal halklar arasında varolan yöneticilere düşmanlık geleneğinin motive ettiği Afrikalı Müslüman topluluklar, siyasal iktidar kurmaya ve Afrikalı halkların hem devlet rejimlerini hem de kitlelerini İslâmlaştırmaya çalıştılar. Batı Afrika'nın Sudan, savana ve orman bölgelerinde cihatlar dünyanın diğer bölgelerindeki İslâmî fetihlerin muadiliydiler ve aslında kuzey Nijerya, Senegambiya ve yukarı Gine sahil kısımlarının İslâmlaştırılması sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte, sömürge fethi İslâmî cihatlara bir son verdiğinde bile, İslâm devlet desteği olmadan da Batı Afrika, Tanzanya ve Doğu Afrika'nın diğer kısımlarında yerlerinden kopmuş insanlara çekici gelmeye devam etti. Onikinci yüzyılda, İslâm anti-sömürgeciliği ifade etme ve kökenlerinden kopmuş insanları yeni toplumsal yapılar içinde birleştirme işini gördü. Ondan sonra Afrika'da İslâm'a girme süreci tüccarların, sâkinlerin ve eğitimcilerin barışçıl yayılmasıyla askerî fetihten oluşan bir ikili mekanizmaya bağlandı. Dünyanın diğer kısımlarında olduğu gibi, bunların her ikisi ya ayrı ayrı veya birbirlerini destekleyecek şekilde çalışabilmişlerdir.

İslâm'ın dünya ölçeğindeki yayılmasının altında ortak bir etken varsa, bunun aksi durumda oldukça grupçu veya dağınık toplumlarda yaşayacak insanlar arasında din kardeşliği, geniş düzenli cemaatler ve devletler kurabilme kapasitesi olduğu görünüyor. İslâm ekonomik bütünleşme arayan kabile halkları ve tüccar gruplarının ve pekişmiş siyasal iktidar arayan devlet elitlerinin dini hâline geldi. Genel olarak, İslâm'ın yayılışının en etkili olduğu zaman, geleneksel toplumsal yapılarından koparılmış halklara yeni bir toplumsal kimlik verdiği zaman olmuştur.

Eski dünyanın tamamında İslâm'ın yayılışı yeni toplulukların ve devletlerin oluşumuna veya mevcut toplulukların ve

imparatorlukların İslâmî terimlerle yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Afrika ve Orta Asya'nın birçok kısmına İslâm'ın girişi animistik (ruhçu) dinlerden tevhidî dinlere ilk geçişler için ve şimdiye kadar devletsiz olan toplumlarda ilk defa devletlerin kuruluşu için temel oluşturmuştur. Bununla birlikte çoğu yerde İslâm'ın gelişi daha önce "yüksek" dinlere ve devlet kurumlarına sahip olan toplumların yeniden kurulmasını esinlemiştir.

Tüm bu örneklerde, Ortadoğu tecrübesi yeni toplumların teşekkülü için bir paradigma görevi görmüştür. Ortadoğulu İslâm toplumları üç farklı toplumsallaşma tarzı etrafında inşa edildi: bir cemaat etrafında sınırlı gruplar, dinî birlikler ve devlet rejimleri. Dar cemaat grupları aile, klan, aşiret, yanaşma ve mahalle bağlarına dayanıyordu. Dinî birlikler düzeyinde ise, ulema ve Sûfî elitleri fıkıh mezhepleri, tasavvuf tarikatları ve türbeler etrafında örgütlendi. Devlet rejimleri bu tür göçebe veya etnik elit orduları, köle veya diğer marjinal askerî güçler, bürokratik ve yarı feodal yönetim biçimlerinin bir bireşimi ve vergi için İslâmî bir terminoloji gibi kurumlarca niteleniyordu. Ortadoğu toplumlarının bu bileşenleri, İslâmî ve gayriislâmî kurumlar ve kavramların bir bireşimini içeriyordu. Dinî birlikler ve devlet rejimlerinin bazı yanları özel olarak İslâmî olduğu halde, devletin bürokratik, idarî ve yarı feodal vergilendirme sistemleri özelilke İslâmî değlidi. Ayrıca, hâkim meşruiyet kavramları Müslüman sembollerin yanı sıra pederşahî, etnik, tarihsel veya kozmopolit kültürel terimlerle formüle ediliyordu. Keza, dar cemaatlerin toplumsal sistemleri ve kültürel ifadeleri İslâm'a fazla bir şey borçlu değildi. Bu yüzden "İslâm toplumları" için tanım gereği sahip olduğumuz model gayriislâmî kurum ve kültürleri de kapsar.

İslâmî kurum ve kimliklerin yayılmasında, Ortadoğulu emsaller, İslâm'ı kimlerin taşıdığına ve farklı toplumlarda yayılma ve kabul görme şartlarının ne olduğuna bağlı olarak bazen bütün bir sistem olarak, bazen kısmen intikal ediyordu. Örneğin, küçük tüccar grupları arasındaki temasların aksine göçebe halkların fetihleri Ortadoğulu İslâmî nüfuzların intikal etme

ve algılanma yollarını önemli ölçüde etkiliyordu. Bununla birlikte tüm örneklerde İslâm'ın yayılışı, her yeni İslâm devleti ve toplumu Ortadoğulu İslâmî kurumlar ve yerel geleneklerden oluşan kendi sentezini işledikçe, çok büyük sanatsal ve kültürel güçleri harekete geçirdi. İslâm toplumlarının tarihi dünyanın her tarafındaki Müslüman rejimlerin özgünlüklerini gösterir, fakat onların hepsinin altında yatan ve İslâm dünyasının her parçasındaki yerli koşullarca şekillendirilen bir tarzın değişkenleri olduklarını da gösterir.

Müslüman Elitler ve İslâm Toplulukları

Tüm İslâm toplumlarının paylaştıkları ortak bir özellik, İslâm'ın öğreticileri ve modelleri ve Müslüman cemaatlerin liderleri olarak ulemanın tesisidir. Ulema, hadis, fıkıh ve kelâm hakkında bilgili alimlerdi. Onların her yerdeki aslî işlevleri öğretim ve adlî yönetimdi. Batı Afrika'da ulemayı köylerde ve şehir merkezlerinde öğretmenlik yapan *mallam* veya *karamoko* isimleri altında buluruz. Endonezya'da köylülerin öğretmeleriydiler, bazen *kiyayi* diye anılırlardı. İran, Orta Asya ve Osmanlı İmparatorluğu'nda onlar, Kur'an okullarında ve yüksek düzeyli medreselerde öğretim yapan mollalardı. Yüksek ve aşağı düzeydeki ulema arasında bilgi, soy ve servet açısından önemli farklar olmasına rağmen, aralarında pek formel ayrımlar olmazdı. Yalnızca Buhara'da veya Batı Afrika'daki ulema rütbelerine göre derecelendirilirdi.

Ulema genel olarak, sekizinci ve onuncu yüzyıllardaki hukuk bilginleri arasındaki tartışmalarca geliştirilmiş hukuk kodlarına bağlı alim, öğretmen ve öğrenci birliklerinden ibaret olan fıkıh mezhepleri etrafında örgütlenirdi. Başlıca Sünnî mezhepler Hanefî, Şafiî, Malikî ve Hanbelî mezhepleridir. Oysa İran'ın Şiî uleması da benzer bir tarzda örgütlenmişti. Fıkıh mezhepleri aracılığıyla öğretmenler yüksek eğitimi örgütleyip öğretmenlerle adlî yöneticileri eğitiyorlardı. Fıkıh mezheplerinden müftüler veya fıkıh danışmanları, noterler ve kadılar yetişiyordu.

Bu faaliyetler alimler ve mezhepleri için bir halk veya kitle desteği sağladı. Öğrenciler, genellikle kendilerini hocalarının kişisel öğrencileri veya sadık müritleri sayıyorlardı. Afrika ve Endonezya'da öğretimin karşılığını ödemek için hocalarının hizmetinde çalıştılar. Genelde hocalarının ailelerinden evlendiler. Örgütlü bir desteğe sahip olduklarından kayda değer bir yerel siyasî öneme de sahip olabiliyorlardı. İstanbul ve Buhara öğrencileri ortak çıkarlarını savunmak üzere sokaklara inebiliyorlardı. Öğrencilerden ayrı olarak, okulların yer aldığı topluluklar, özellikle tüccar ve zanaatçı sınıflardan destekçiler ve himaye ediciler temin etmekteydi. Doğu İran ve Maveraünnehir'de Moğol ve Timur hükümranlığı altında ve Batı Afrikalı Dyula meskenlerinde ulema topluluklarının liderleriydi.

Ulemanın dinî otoritesi, hukuktaki uzmanlıkları ve toplumsal liderlikleri devlet rejimleri açısından onları kontrol altında tutmayı önemli kıldı. Osmanlı, Safevî ve Moğol rejimleri ve Tunus'la Buhara devletlerinin hepsi, farklı derecelerde de olsa, ulemanın bürokratik örgütlenmesinin örneklerini verdiler. Kuzey ve Sudan Afrika'sının diğer devletlerinde ulema bürokratik olarak örgütlenmemişti, ama yine de saraylı ve siyasal elitlerin müvekkilleri durumundaydılar. Aksine, Mısır ve Suriye'deki Habelîler, Kuzey ve Batı Afrika'daki Malikîler ve Hindistan'daki Nakşibendîler özerkliklerini korumakla kalmamış, aksine İslâmî ilkeler adına devlet elitlerinin aktif muhalifleri de olmuşlardı.

Ulema sınıf düzeylerine ve içinde bulundukları siyasal sistemin tipine bağlı olarak farklı siyasal roller oynamışlardır. Yüksek rütbeli ulema genelde devlet memurlarıydı, oysa alt düzey ulema öğretmenler genellikle sıradan halkın ruhsal danışmanlarıydılar. Osmanlı İmparatorluğu'nda ulema bürokratları devlet elitlerine bağlıydılar; düşük rütbeli öğrenciler ve öğretmenlerse muhalefete. İran'da, Şiî ulema devlet elitine tâbi olma konumundan özerkliğe ve sıradan halkın liderliğine doğru evrildi.

Onüçüncü yüzyıl sonrası İslâm toplumlarının en şaşırtıcı sosyo-dinî gelişmesi İslâmî inançların ve toplumsal kimliklerin temel ifadesi olarak tasavvufun sayısız değişkeniyle ortaya

çıkmasıydı. Tasavvuf alim mistikler, heyecanlı reformcular, vecd halindeki vaizler ve keramet gösteren velîlerin kişiliklerinde somutlaşmış olarak İslâmî varlığın neredeyse evrensel işareti haline gelmişti. Tasavvufu özetle nitelemek zordur, çünkü sözcük başlangıçta o kadar dağınık dinî ve toplumsal pratikler için kullanılıyordu ki, bu pratikler aslında tek bir olgudan oluşmuyordu. Genel olarak tasavvuf İslâm mistisizmi veya Tanrı'nın varlık gerçeğinin doğrudan tecrübesine yönelten ruhsal arayıştır. Değişik kullanımlarıyla terim iki temel dinî düşünceyi kapsar. Tasavvufun bir çeşidi Kur'an, hadis ve fıkhın öğretilerine bağlılığa dayanan, dinî ve ahlâkî disiplindir; bu disiplin, İslâmî kurallara zahirî bir uyum gerçekleştirmek üzere tasarlanan ruhsal pratiklerle ve manevî gerçekler hakkında bir içsel anlayışla tamamlanır. Bu tipin kutsal şahsiyetleri dinî bilgi, ahlâkî disiplin ve ruhsal anlayış geliştirerek genellikle ulemayla bütünleşirler. Bu tipin sıradan Sûfîsi aynı anda hem bir alim hem de bir ruh üstadıdır.

İkinci tip bir tasavvuf ise velîlere inanca vurgu yapar ve önceden varolan ruhlar dünyasıyla velîlerin büyüsel güçlerine (keramet - ç.n.) inancın sonucu olarak doğmuş görünüyor. Sıradan birçok Müslümana göre bir Sûfî kendisini Allah'a yakın kılan bir iç bilinç niteliği kazanmış, bu yüzden de maddî dünyayla manevî dünya arasında bir vasıta olarak kendisine ihtiramda bulunulacak bir şahıstır. Bu bireysel insan ruhsallığı ile ilahî hakikat arasındaki doğal metafizik bağlantı dolayısıyla mümkündür. Veli, doğrudan kozmosla irtibatlıdır, çünkü o, rasyonel veya ruhsal iktidarın aslî güçlerine iştirak eder. Sûfî izleyicilerince bir ruhsal öğretmen, bir keramet sahibi, ihsan dağıtıcı, insanlarla Allah arasında bir vasıta olarak görülür. Tasavvufun bu tipi velilerin şahsına ve onun mübarekliğinin mirasçılarına, ister bir türbe veya kalıta isterse de müritleri veya torunlarına tapınmaya yöneltmiştir. Bu da velilerin mezarları etrafında adaklar sunma, kurbanlar kesme ve toplu yortular yapmaya yöneltti. Dolayısıyla türbe-tasavvufu ahlâkî ve duygusal bir kendini-yetiştirme dini olmaktan ziyade, ilahî güçlerin büyüsel yollarla elde edilmesi dinidir. Her iki tip tasavvuf

İslâm sayılsa da, dinî hayatla ilgili birbirine derinden karşıt düşünceleri temsil ederler.

Her iki örnekte tasavvufun toplumsal örgütlenmesi tasavvuf şeyhlerinin otoritelerini takip eder. Nihaî toplumsal birim, etrafında müritleri olan bireysel Sûfîdir. Bireysel Sûfî (şeyh) ve müritleri köyü, karargâhı veya kampının insanları arasından sıradan halk arasından izleyiciler kazanabiliyorlardı. Bu tür küçük topluluklar sonuçta soybağlarıyla veya ortak bir dinî kimliği paylaşan tarikatlar içinde birbirleriyle irtibatlanıyorlardı.

Kutsal soylar, Kur'an bilgisi ve mistik başarılarla ruhsal ve/veya erken dönem velilerden veya bizzat Peygamberin soyundan gelen bir soykütüğüyle taşınan doğal güçler bireşimine dayalı bir tasavvuf otoritesi düşüncesinden türer. Birçok bakımdan bu düşünce Şiî imamlar düşüncesine paraleldir. Tıpkı silsile veya dinî nakil zincirinin Peygamberin arkadaşlarına kadar gitmesi gibi, Sûfîlerin soykütükleri de genel olarak Halifelere ve Peygambere kadar gider. Maveraünnehir'de *mirler, haceler* ve *seyyidler* için Fas'ta da şerifler için aynı durum söz konusudur. Ruhsal ve soykütüksel soyun kaynaştırılması çok kolaydı, çünkü Sûfî aslında Peygamberin çocuğuydu; onun yolunu taklit ediyordu, hayatını yeniden yaşıyordu ve kendi şahsında onun özelliklerini veya Peygamberin sûretini yansıtmaya çalışıyordu. Ataların kutsallığına karşı yaygın Müslüman ihtiramı göz önünde bulundurulduğunda, mevcut kutsallığı üstün varlıklardan gelen bir soyla özdeşleştirmek doğal oluyordu.

Sonuçta, şeyhin kişisel otoritesi silsileler *bereket* ve torunlara, müritlere ve türbesine kadar inen soykütüksel bağla taşınıyordu. Meşhur bir velinin torunlarının tanım gereği onun ruhsal niteliklerini ve soy bağlarını tevarüslerine dayalı bir kutsal cemaat oluşturdukları kabul edilecekti. Peygamberden gelen soy bağı ondördüncü yüzyıl ve daha sonraki zamanlarda özellikle önem kazandı. Mısır'da bazı aşiretler, Buhara ve Kaşgar'ın haceleri, Fas'ın şerifleri, Batı Afrika'daki Jakhanke aşiretleri, Türkmenler arasındaki *evliyalar* ve Moritanya'da Berberî *zavaya* aşiretleri kutsal cemaatler addedildiler; bunların her bir erkek üyesi bir velinin torunu ve onun ruhsal özelliklerinin vârisiydi.

Daha yaygın olanı bir tarikatın oluşturulmasıydı. Bir tarikat çeşitli tasavvuf öncüleri kendilerini daha önceki ortak bir öğretmenin, ortak bir ruh disiplini sürdüren müritleri saydıklarında oluşuyordu. Her ne kadar tarikat hücreleri birbirinden bağımsızdılarsa da, aynı yüksek otoriteyi tanımakta ve daha geniş düzenli bir birliğin birimleri olmaktaydılar. Hindistan'da tarikat yapısının girişi önceki bölge çapındaki bir İslâm toplum örgütünün temelini oluşturuyordu. Batı Afrika'da sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda bu tür tarikatların sağlamlaşması kısmen geniş ölçekli bir İslâm siyasal düzeni kurma çabasının temelini oluşturuyordu. Bu tarikatların bazıları, örneğin Nakşibendî, Kadirî ve diğerleri dünya çapındaki Müslüman dinî tarikatları haline geldiler.

Türbelere ihtiram ayrıca özel toplumsal ve siyasal yapılanma biçimlerine yöneltti. Genelde velinin mezarı torunlarınca idare edilen bir ibadet odağı haline geliyordu. Bakımları ve hayır faaliyetleri için fonlar sağlamak üzere türbelere tarım arazileri vakfedilirdi. Türbe kompleksi velinin kerametler gösterebileceğine inanan bütün insanlardan oluşan topluluğun odağı haline geliyordu. Bu tür durumlarda bir tasavvuf tarikatı sadece velinin torunları ve aktif müritlerini değil, aynı zamanda veliye inanan ve türbesine ibadete gelen bütün insanları kapsıyordu. Fakat inananlar arkadaşlığı oldukça dağınık, parçalı ve örgütlü grup faaliyeti oluşturabilmekten uzak kalmıştır. Yine de, onüçüncü yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar türbelere ve kutsal yerlere ihtiram İslâmî dinî hayatın en yaygın biçimi haline gelmiştir. Sûfîler ve türbeler ritüel ve ruhsal danışma, tıbbî tedavi ve halkın farklı grup ve tabakaları arasında aracılık hizmeti gördüler. Sûfîler loncalar gibi birlik yapılarının bütünleşmesine ve farklı aşiret grupları arasında siyasal teşekküller oluşturmasına yardım ettiler.

Dolayısıyla tasavvuf çok değişik dinî ve toplumsal pratiğe vücut verdi. Bireysel Sûfî çok farklı dinî ve teosofik inançlara bağlanmış olabilir, hayatın herhangi bir seyrinden gelmiş olabilir, çoğul ilişkilere sahip olmuş olabilir (farklı fıkıh mezheplerine ve tasavvuf tarikatlarına eş zamanlı olarak üye olmak da

TABLO 9
Tasavvufun toplumsal örgütlenişi

Sûfî üstadı	
şeyh	öğretmen
mürşid, pir, ishan	kılavuz, rehber
veli	Allah dostu, aziz
arif	gnostik
halife	vekil, tasavvuf tarikat kolunun yeni üyeleri başlatmakla yetkili başkanı.
Tasavvuf soyları	
eşref, şurefa, zavaya, insilimen, evliya	Peygamberin, Peygamber arkadaşlarının ve velilerin torunları
Tarikat	kardeşlik
mürşid-halife-mürid	üyeler hiyerarşisi
silsile	Kutsallığın Peygamberden mevcut bir üstada naklediliş
hırka	müride, başlamanın bir işareti olarak hocasından intikal eden yamalı cübbe
hanaka, zaviye, tekke, dergâh,	bir tarikata
vakıf	vakfedilmiş meskenler
Türbeler ve kabirler	
baraka	kutsallık, Allah'ın veliler aracılığıyla iletilen gücü
keramet	velilerin mucizeleri
ziyaret	bir velinin kabrine ihtiramda bulunmak ve onun Allah katında şefaatçiliğini istemek üzere ziyaret etmek
urs	bir velinin ölümünün, yani onun tanrıyla izdivacının yıldönümü kutlaması

dahil) ve kendi mistik anlayışlarını birçok dünyevî mesleğin herhangi biriyle birleştirmiş, bunu yaparken Sûfî ve alim, tüccar, zanaatçı veya siyasal riyaset rollerini birleştirebilirdi. Keza, müritler ve izleyiciler, şeyhlerine ve tarikatlarının dinî pratiklerine bağlılıkları sayesinde birleşirken akla gelebilecek her çeşit toplumsal çevreyi temsil ediyorlardı. Tüm bu değişkenliğinin karşısında tasavvuf genel olarak tanımlanamaz, aksine ancak örnekler düzeyinde betimlenebilir. Hepsinin altında yatan ortak etkense dinî anlayışın uygulanması, disiplin veya dünya işlerinde otorite ve kutsallık için şöhrettir.

Ondokuzuncu yüzyıl itibariyle, İslâm toplumları dünyanın

her tarafında benzer bir Müslüman elitler, inançlar, dinî pratikler ve toplumsal örgütlenme tipleri edinmişlerdi. Her Müslüman bölgesinde İslâm'ın sadece bir değil birçok değişkenini buluruz. Resmî öğretimi, örgütlü eğitimi ve adlî yönetimi temsil eden ve fıkıh mezhepleri aracılığıyla birbiriyle ilişkili olan ulemayı görürüz. Hayatlarını Peygamberi taklit ederek yaşama çabası içinde, hukuk öğrenimini mistik disiplin ve tefekkürle birleştiren ulema-Sûfîyi görürüz. Bu tür din öğretmenleri sünnî-şeriat-Sûfî İslâm'ını temsil eden fıkıh, kelâm ve Sûfî hikmetini birleştiren bir öğrenim geleneğini sürdürdüler. Ayrıca İbn Arabî İslâm mistisizminin gnostik biçimleri geleneğinde meczup ilhamcı Sûfîleri görürüz. Velilere ihtiramda, karizmatik güçlerine inançta ve türbelerinin büyüsüne olan inançta ifade edilen Sûfî İslâm'ın halk biçimlerini görürüz. İslâm dünyasının her tarafında, tasavvuf bütün biçimleriyle İslâm'ın en yaygın ve popüler biçimi olmuştur.

Ulema ve Sûfî İslâm'ın çeşitli biçimlerinin iyice yerleşmesine tepki olarak, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllar fıkıh mezheplerinin katılıklarına ve türbe tasavvufçuluğunun kültik yanlarına karşı reformcu bir hareketin ortaya çıkışına şahit oldu. Esas itibariyle, reformcu zihniyet Hanbelî hareketin ilk zamanlarına kadar gider. Bu hareket, dinî terimlerle, fıkıh veya kültik ibadete değil, Peygamber hadislerine bağlılığı ve Müslümanın siyasal ve toplumsal hayatının kalitesini artırmak için toplumsal aktivizmi vurguladılar. Onyedinci yüzyılda bu görüşün Hanbelî çevrelerinin dışında da taraftarları olmuştu. Osmanlı İmparatorluğu ve Kuzey Afrika'daki Müslüman alimler, yine hadisin önceliğini vurguluyorlardı. Nakşibendî ve Halvetî tarikatları türbe ibadeti ve yortularına karşıt olarak hadis ve fıkhı tasavvuf çileciliğiyle birleştirmenin önemini vurguladılar. Reformcular hadis ve tasavvufun birleştirilmesini vurguladılar çünkü onların dinî gayeleri Allah'la birleşme değil, aksine Peygamberin ruhu ve aktif hayatıyla özdeşleşmekti.

Fas, Irak, Hindistan ve diğer yerlerdeki yeni eğilimleri temsil eden alimlerin hadis ve yeni-Sûfî doktrinleri incelemek üzere bir araya geldiği onyedinci ve onsekizinci yüzyıl Mekke

ve Medine'sinde çeşitli ilk reformcu eğilimler bir araya geldi. Bu gruplar daha sonraki standart külliyatlarından ziyade mümkün en erken hadis metinlerini incelemenin önemini vurguladılar. Gazzalî'yi tasavvufun baş öğretmeni yaparak dinî tarikatlar için sadakatte ciddiyeti yeniden yayacak temeli kurdular. Onlar Kur'an'da ve Peygamberin öğretilerinde bulunmayan dinî pratikleri bertaraf etmeye çalıştılar. Kutsal şehirlerde Kuzey Afrika hadis ilmi İslâm'ın reformist versiyonunu üretmek üzere Hint toplumsal aktivizmiyle birleşti.

Reformcu görüş Müslüman alimler arasındaki gayriresmî temaslarla hızla yayıldı. Nakşibendî öğretmenler tarikatı Yemen'den Mısır'a ve Hindistan'dan Suriye'ye getirdiler. Kahire'de Ezher yeni eğilimin önemli bir merkezi olarak ortaya çıktı, İbn Arabî'nin geleneğini tanımadığı halde Gazzalî'nin öğretilerini ve hadis ilmini öğretti. Kahire aynı zamanda Kuzey Afrikalı misafir alimlerin Allah'la panteistçe bir birleşmeden ziyade Peygamberin ruhuyla birleşmenin taklitçi doktrinlerini öğrettikleri yerdi.

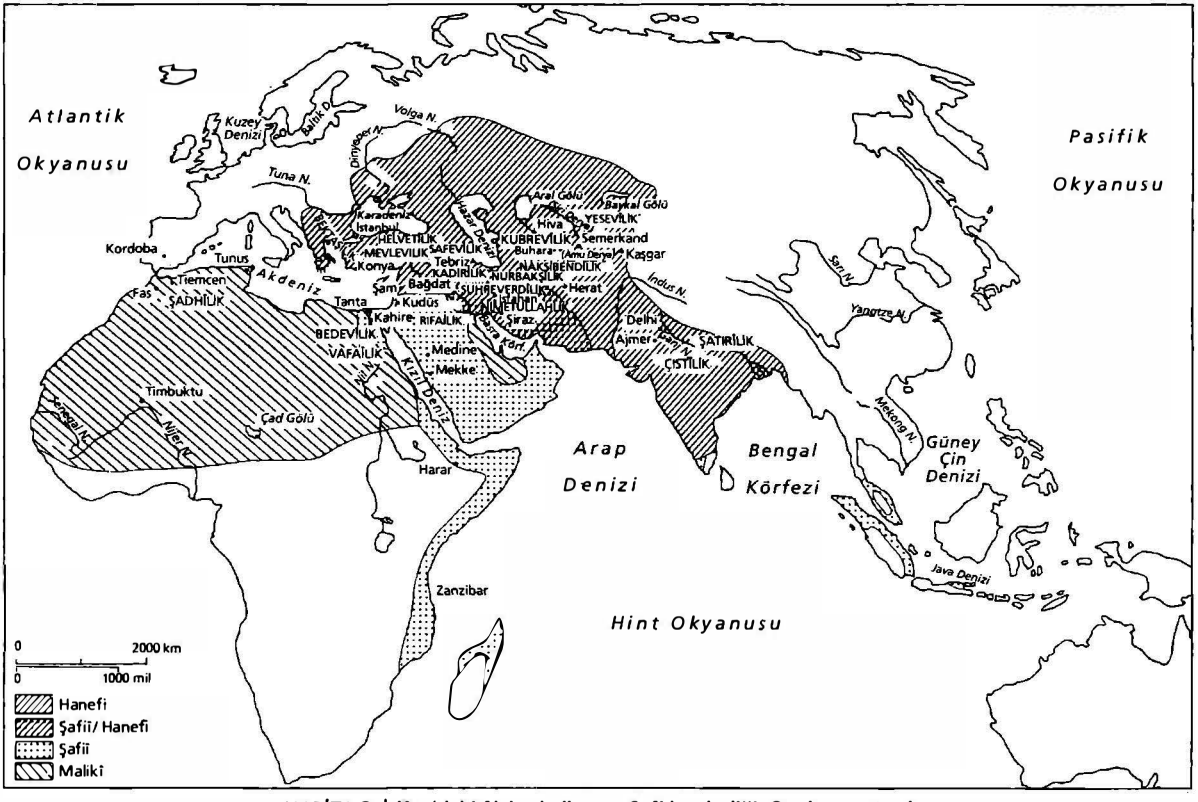
Reformist eğilimin ilk siyasal ifadesi Arabistan'daki Vehhabî hareketiydi, bu da geleneksel tasavvuf biçimlerini ve her çeşit insana ihtiramı reddediyordu. Vehhabî öğretisinin dinî amacı kalbin kötülüklerden ve günahtan arındırılmasıydı. Bunu gerçekleştirebilmek için, Peygamberin kendisinden başka her çeşit otoritenin bireysel itaat ve sorumlulukla Allah'ın birliği ve aşkınlığının kabulü lehine reddedilmesi gerekiyordu. Vehhabîlik böylece militan bir ahlâkî ve toplumsal reform örneğini verdi.

Arabistan'la sürekli etkileşim halinde olan Hindistan'da, tüccarların seyahatleri, alimlerin hareketleri ve hacıların yolculukları aracılığıyla reform hareketleri ayrıca Delhi'de, Kuzeybatı Sınır'da ve Bengal'de kök saldı. Reformculuk Minangkabau'da (Sumatra) Padri hareketine ilham verdi. O ayrıca Afrika'da Senusîliğe, Ticânîliğe, el-Hâc Ömer'in cihatına ve Sudan'daki tasavvuf tarikatına ilham verdi. Göreceğimiz gibi, İslâm ülkelerinin siyasal sisteminin çöküşü ve Avrupa emperyalizminin doğuşu reformdan geçmiş tasavvufa Müslüman halk-

ların Avrupa hâkimiyetine karşı harekete geçirilmesinde yeni bir rol verecekti.

Çeşitli Müslüman elitlerin, inançların ve birliklerin yayılması İslâm toplumuna karmaşık bir yapı vermiştir. Bir düzeyde, İslâm bütün Müslümanların ortak bir öğrenim ve inanç geleneğiyle, ortak öğrenim ve ibadet merkezlerine seyahat ve hacla ve uluslararası fıkıh mezheplerine dinî tarikatlara mensubiyetle birbirine bağlandıkları uluslararası bir din sayılabilir. Örneğin, İstanbul yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nun ve birçok Arap bölgesinin değil aynı zamanda orta Asya'nın da dinî baş şehriydi. Kahire Endonezya ve Batı Afrika gibi uzak bölgelerden bile öğrenci çekti. Fıkıh mezhepleri bütün bölgelerden mensuplarını buldu. Malikîler Kuzey ve Batı Afrika'da hâkimdi; Harefîler Osmanlı İmparatorluğu, Orta Asya ve Hindistan'da; Şafiîler de Hindistan, Orta Asya ve Doğu Afrika'da hâkimdiler. Keza, tasavvuf tarikatları bölgesel ve uluslararası bağlılıklar doğuruyorlardı. Nakşibendîler Hindistan, Orta Asya, Çin, Kafkaslar ve Ortadoğu'nun tamamına yayıldılar. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda Ticanîlik Arap Ortadoğu'sunda önemli kolları olan Kuzey ve Batı Afrika ölçeğinde bir tarikat haline geldi. Reform hareketi Mekke ve Medine'yi merkez almış, fakat etkisini Hindistan, Batı Afrika, Orta Asya ve Çin'e yaymıştı. Böylelikle, dinî tarikatlar, fıkıh mezhepleri ve gayriresmî çalışma ve seyahat tarzları içinde birbirleriyle ilişki kuran bireysel Müslüman öğretmenler ve kutsal şahsiyetler uluslararası bir İslâm topluluğu oluşturdular. Evrensellik İslâm dünyası hakkında konuşmamızı mümkün kılar. Yine de, başka bir düzeyde, alimler ve Sûfîlerin belirli cemaatlerde olmaları ve İslâm'ın evrensel formlarının yerel görenekler, inançlar ve hayat tarzlarıyla bir karışımından ibaret düşünce ve pratikleri temsil etmesi itibariyle, İslâm yoğun biçimde yerel olmaya devam etti. Dolayısıyla İslâm hem evrensel bir din olarak hem de sayısız tikel bağlamları içinde anlaşılmak zorundadır.

İslâmî dinî liderlik ve inançlar Müslüman halkların toplumsal örgütlenmeleri üzerinde derin bir etkisi olmuştur. Genelde, Müslüman dinî liderliği ve bağlılıkları gayriislâmî bir temelde



HARİTA 8. İslâm'daki fıkıh okulları ve Sufi kardeşliği: Onaltıncı yüzyıl.
Kaynak: F. Robinson, *Atlas of the Islamic World*, Oxford, 1982, s.29, 36.

oluşmuş mevcut toplumsallıklarla veya fıkıh mezhepleri ve tasavvuf tarikatları gibi Müslüman birlikler bütünleşebilir, mevcut toplulukların hepsine değinebilir ve inananları geleneksel olarak tanımlanmış gruplardan çok günah çıkarma (tevbe ç.n.) gruplarında birleştirebilir. Müslüman elitlerin rolünü anlayabilmek için burada kentsel ve kırsal ortamları birbirinden ayırt etmek uygun olabilir.

Kent toplumlarında İslâm her iki rolü oynadı. İslâm dünyasındaki kent toplulukları genelde İslâmî bir kimlik üstleniyorlardı. İslâm bir cami, hanaka veya medrese etrafındaki mahalle topluluklarının örgüt temeli olabiliyordu. Kent dokusu içinde fıkıh mezhepleri, Sûfî mahalleleri veya belirli mahallelerle, özdeşleşmiş Şiî fırkaları, meslekler veya etnik azınlıklar vardı. Örneğin, onbirinci ve onikinci yüzyıl İran şehirlerinde mahalle toplulukları fıkıh mezhepleriyle sıkıca özdeşleşmişti. Hindistan ve Doğu Afrika'da tüccar grupları bazen mezhepçi bir İsmailî kimliğine sahip oluyorlardı. İsmailîler *camatbendî*ler veya siyasal liderlik yapan ve kendi kendini kapsayan küçük topluluğun ibadet ve eğitim-öğretim hizmetini örgütleyen kolektif birlikler oluşturdular. Böylece *camatbendî*ler geniş kent toplumları içinde örgütlü Müslüman gettoları (enclave) oluşturdu. Keza Dyula veya Hausa ticaret grupları Batı Afrika'da sıkı örülmüş topluluklar oluşturdular. Bu örneklerde, ticarî faaliyetlerin gerektirdiği özel güven ve bağlılık dinsel olarak güçlendirilmiş ailevî ve etnik sadakatlerden geliyordu.

Fakat, kasabalar ve şehirler ayrıca toplumsal ve siyasal bütünleşme için bir ortam sağlıyordu. Bu da pazarlar, kasabanın önde gelenleri arasındaki doğrudan siyasal müzakereler ve ulemayla Sûfîlerin faaliyetleri aracılığıyla vuku buluyordu. Fıkıh mezhepleri ve tasavvuf tarikatı nüfusun farklı unsurlarını ortak dinî yapılara çekti ve İslâm cemaatleri çok düzenli bir topluluk oluşturdu. Onların bütünleştirici işlevi şeriata ve dinî davranışla ilgili İslâmî yüksek kültür normlarına bağlılık terimleriyle ifade ediliyordu. Kent toplulukları aracılığıyla İslâm ayrıca bölgesel ve uluslararası ticaret ağları, idarî örgütler ve devlet rejimleri kurmada önemli bir rol oynadı.

İslâmî dinî liderlik benzer bir biçimde köy toplumlarıyla bütünleşmişti. Birçok köy toplumunda Müslüman kimliği çoğunlukla daha önce varolan köy kimliğine ekleniyordu. Minangkabau'da (Sumatra) köyler ikili bir toplumsal yapı bağlamında algılanıyordu. Bu yapıda aile ve mülkiyet anaerkil çizgilerde mütalaa edildiği halde ticaret ve siyaset ataerkil İslâmî terimlerle temsil ediliyordu. Diğer örneklerde, İslâmî ve gayriislâmî kültürel kimliğin birliği, türbe ibadeti, bayramlar, ruhlara inanç, İslâmî kutsal şahsiyetlerin mucizevî güçlerini İslâm öncesi inançlarla karıştıran şamanistik veya kültürel tedavi pratikleri aracılığıyla ifade ediliyordu. Dinî inanç yıllık dinî bayramlarda türbeler ve kutsal yerlere ibadet, büyüsel faaliyetler ve gayriislâmî veya İslâm öncesi düşünce ve seremonileri kapsayan diğer ritüeller aracılığıyla ifade ediliyordu. Dolayısıyla İslâmî inanç her zaman örgütlü bir inananlar topluluğunun oluşumuna yöneltmemiş, aksine grup yapıları ve toplumsal ilişkilerinde kendi akrabalık, bölgesel, dilsel, etnik ve diğer gayriislâmî kültür temellerini muhafaza eden farklı insanlar arasında ortak bir kimlik görevi görebilmiştir.

Onüçüncü yüzyıldan sonra tasavvuf İslâm dünyasının birçok kısmında aşiret toplumu yapılarının merkezi haline gelmişti. Aşiret toplumlarında İslâm'ın kutsal şahsiyetleri bireysel karizmatik öğreticiler olarak ortaya çıktılar; bazen yerel türbelerin bakıcıları olarak; bazen de tarikatlarla ilişkili olarak. Onlar ayrıca diğer sülaleler veya kabile üyeleri arasında yaşayan kutsal sülalelerin üyeleri olarak ortaya çıkıyordu. Cezayir, Fas, güney Somali, Moritanya ve Türkmenistan'daki Sûfî sülaleler Peygamber veya ilk Halifelere kadar kendi soylarını izleyen grupların birçok örneği arasında yer alırlar. Bunlar kendilerini çevreleyen kabile toplumunun çatısı altında ayrı topluluklar olarak örgütlenmişlerdir. Keza, Afrikalı Dyula toplulukları aşiretlerden veya karmaşık, genellikle gayrimüslim olan parçalı toplumların unsurları olarak çalışan uzman meslek kastlarından oluşuyordu. Bu tür aşiretler kısmen soya kısmen de tasavvufî niteliklere dayanan bir toplumsal otoriteye sahip kabul edilmişlerdir. Her hâlükârda ister bireyler olarak, ister aşiretler

TABLO 10
İslâm'da Dinî Görevler

Halife	Sünnî Müslüman ümmetin başı
Camiler	
İmam	namazı yöneten
Hatip	resmi törenin vaizi
müezzin	namaza çağıran
Mezhepler	
fakih veya alim (ç. ulema)	fıkıh alimi
müderris	medrese hocası
Adlî yöneticiler	
kadı	hâkim
müftü	fıkıh danışmanı
Şeyhülislâm	baş müftü ve adliye kurumunun başı
muhtesib	pazar müfettişi ve ahlâk yaptırımcısı
Tasavvuf tarikatları	
şeyh (mürşed vs.)	üstad ve rehber
halife	vekil
makkadem	tarikat içerisinde yerel baş
şeyhu'l- şuyuh	Sûfî Şeyhlerinin başı (Mısır)
seccade-nişin (post-nişin - ç.n.)	halef, türbenin başı
Peygamberin torunları	
seyyid, şerif (ç. eşraf, şurefâ)	
nakibel-eşrâf	Peygamber torunlarının vekil savunucusu
İsnâ aşeri Şiası	
müctehid	bağımsız fıkıh yargısında bulunma ehliyetine sahip fıkıh alimi
Hüccetullah	Allah'ın delili: yüksek rütbeli müctehid
Ayetullah	Allah'ın işareti: en yüksek rütbeli müctehid
Merce-i Taklid	kendisine itaatin zorunlu olduğu din öğretmeni
İsmailîler	
da'î	davetçiler
huccet	imamın delil-temsilcisi
imamlar	Peygamberin halefleri ve Müslümanların liderleri

olarak Sûfîler, başkanların seçimini kolaylaştırma, ihtilaflarda arabuluculuk, uzak mesafe ticareti veya farklı grupların eşgüdüm ve ortak hareketini gerektiren diğer ekonomik işleri örgütleme, gençleri eğitme, hastaları iyileştirme, tılsımlar yapma, sünnet, evlilik ve cenaze törenlerini yönetme, bayramları kutlama, beyaz büyü yapma ve insanların ruhlar veya ilahî

varlıklar dünyasıyla ince bağlantısını kurma işlerini gördüler.

Tasavvuf liderliği ayrıca örgütlü siyasal eylemin, kabile fetihlerinin ve devlet rejimlerinin oluşumunun temeli de olabilirdi. Sûfî kutsal şahsiyetler klanları, aşiretleri ve kabileleri daha geniş hareketler içinde birleştirebiliyordu. Bu tür durumlarda dinî liderlik ve bağlılıklar bir ikili toplum yapısı oluşturdu. Bu toplumun içinde dinî elitler büyük hareketleri temsil ederken seküler kabile veya grup reisleri küçük birimleri temsil ediyordu. Bu örneklerde daha geniş dinî kimlik diğer etnik, kabile veya klan bağlılıklarını yok etmedi, aksine onlara eklendi. Bu şekilde oluşturulan hareketler kendi bileşen parçalarına ayrılabilecek durumdaydılar.

Bu türün en önemli örneği Arap bedevîlerini bir fetih hareketi içinde birleştiren İslâm'ın doğuşuydu. Kırsal veya kabile halklarının İslâmî dinî liderlik altında birleşmesi tekrarlayan bir olguydu. Uman Arap kabile üyeleri İbadî (Haricî) imamlarca birleştirilip yönetiliyordu. Kuzey Afrika'da yedinci yüzyıldan onüçüncü yüzyıla kadar Berberî halklar Haricîlik, Şiîlik, Sünnî reformculuk ve tasavvuf altında Fatimî, Muravî, Almoha ve diğer hareketleri oluşturmak üzere birleştiler. Onikinci yüzyıldan sonra tasavvuf kabile birleşmesinde özellikle önemli bir rol oynadı. Kuzey Afrika'nın her tarafındaki köy nüfusları Sûfîlerin yönettiği topluluklar içinde örgütlenmeye başladılar. Fas'ta Sa'dî ve Alevî hanedanlıklar Sûfîlerce yönetilen kırsal ve dağ köyü halklarının ittifaklarına dayanıyordu. Safevîler İran'ı fethedip yönetmek üzere bireyleri, yanaşmaları ve klan gruplarını birleştirdi. Anadolu ve Balkanlar'ın fatihleri, genel düzeyde hanedan yönlendirmesi altındayken, yerel düzeyde Sûfîlerce yönlendiriliyordu. Orta Asya'da hâceler kırsal insanlar arasında aracılık ederek onlardan ittifaklar oluşturmaya hizmet ettiler. Somali'yi işgal eden kabileler Sûfîlere bağlanmak sûretiyle birleşti. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda Fulanî cihatları da aynı şekilde reform vaazı üzerinde kuruldu. Böylece İslâm devletlerinin oluşumuna yönelten birçok büyük "kabile" hareketi Müslüman dinî liderliğinin veya Müslümanların dinî ve seküler riyasetinin bütünleşmesine dayanı-

yordu. Bu tür toplumlarda Müslüman liderliği kurulu rejimlere karşı binyılcı isyanları ve radikal muhalefeti ilham ediyordu. Modern çağın öncesinde bu dünyayı dönüştürme ve yeni bir beşerî düzen tasarlama yönündeki İslâmî dürtünün aslî ifadesiydi.

Devlet Rejimleri

Ulema ve tasavvuf liderliğinin yanı sıra bütün İslâm toplumlarının aslî özelliği devlet rejimlerinin teşekkülüydü. Taşınabilir bir İslâm devleti modeli olmasa da İslâm toplumları çoğunlukla benzer kavramlar, kurumlar ve lügatçelere dayanıyorlardı. Genel olarak Müslümanlara göre bir Müslüman yönetici meşru bir rejimin sembolü, İslâm kanunlarının yerine getirilmesinin teminatçısı ve Müslüman toplulukların tarihsel sürekliliği ve onların Peygamberle irtibatlarının temsilcisiydi. Müslümanlar devletleri ve imparatorlukları ibadet, eğitim ve hukukun nihâî koruyucuları saydılar. Savaş zamanlarında kâfir düşmanlara karşı koruma beklediler; barış zamanlarında ise alimler ve velileri himaye etmelerini. Bir Müslüman devletin varlığı insanlarına medenî bir dünya düzeninin destekleneceğini temin ediyordu.

Bununla birlikte Müslüman devletler dinsel meşruiyetlerinin mahiyeti itibariyle büyük oranda farklılık arz ettiler. Birçok durumda meşruiyet yöneticinin şahsına atfedildi. Şam Emevîleri, Abbasîler, Fatmîler, Muravîler, Almohalar, İspanya'daki Emevîler ve ondokuzuncu yüzyılda Batı Afrikalı savaşçıların liderleri hepsi kendilerini hiyerokratik yöneticiler sayıyorlardı. Onlar Peygamber otoritesinin vârisleriydi; aynı anda hem öğretmen hem de yöneticiydiler. Benzer bir biçimde Kaşgar hâceleri, küçük Fas devletlerinin üstadları ve İran Safevîleri kendilerini dünyevî otoritenin yanı sıra dinî otoritenin de *mahzen*i saydılar. Fas'ta yöneticinin meşruiyeti şerif soyu ve tasavvufî niteliklerine dayandı. Ondokuzuncu yüzyılın reform hareketleri ise dinî ve siyasal liderliği birleştirme isteğini canlandıracaktı.

Diğer İslâm toplumlarında, meşruiyet doğrudan devlet ku-

rumlarına atfediliyordu. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu İslâm'ın sınırlarını genişleten ve kâfirlere karşı Müslüman halkları savunan bir savaşçı rejimin şöhretine dayanan kurumsallaşmış bir meşruiyete sahipti. Onun otoritesi o kadar derine kök salmıştı ki, ondokuzuncu yüzyılda, Osmanlı devleti çöküşteyken ve Avrupalı güçlerce bunaltılmaktayken Müslümanların güvenliği için önemi sorgulanmaz kalmaya devam etti.

Ayrıca, İslâm devletleri siyasal pratikleri benimsemeye ve yerel siyasal teamülleri İslâmî anlamda yeniden tanımlamaya yöneldiler. Kabile temelli İslâm imparatorluklarının milisleri genellikle köle veya müvekkil güçlere dönüştü. Bu özellikle Ortadoğu'da önemliydi, çünkü orada köle taburları Abbasî, Gazneli, Selçuklu, Osmanlı ve Safevî imparatorluklarında olduğu gibi, kabilelerden zorla toplananların yerine geçmek veya onları kaldırmak üzere toplanıyordu. Ayrıca köleler Kuzey ve Batı Afrika'da da kullanılıyordu. Köleler genel olarak Orta Asya'da ve Kafkasya'dan toplanırdı, fakat ayrıca Balkanlar'da, Gürcistan ve Afrika Sahrası'ndaki gayrimüslim insanlardan da alınırdı. Köleler genellikle kendi gayrimüslim geçmişlerine dayalı bir etnik ve kültürel kimliği koruyorlardı.

Müslüman devletler yönetimde de benzer özellikler paylaştı. Abbasîler askerî hizmetler için vergi gelirleri tahsisi uygulamalarını Bizans ve Sasanîlerden devraldı; Selçuklularsa geç dönem Abbasî zamanlarının iktâ kurumunu finansal bir yönetim sistemi olarak şekillendirdi. Bu sistem daha sonra değişik isimler altında Moğol, Timur, Osmanlı, Safevî, Özbek ve Muğal imparatorlukları tarafından uyarlanacaktır. İktâ, *tımar, tuyul* ve *jagir* (bütün vergi gelirleri tahsisatlarının isimleri) devletin askerî eliti için merkezî olmayan benzer bir finansal destek sermayesini oluşturuyordu. Müslüman devletler arasındaki diğer idarî tekbiçimlilik örnekleri, haraç-cizye veya toprak ve varlık vergisi temelli vergilendirme ve dinsel amaçlarla vakıf bağışlarıydı. Birçok durumda Orta Asya ve Kuzey Afrika'da bu tekbiçimlilikler Ortadoğulu kurumların doğrudan transferi dolayısıyla, fakat başka birçok örnekte de idarî ve malî uygulamalardaki bu yaygın benzerlikler benzer kurumların önceki

gayrimüslim rejimlerden bağımsız tevarüsü ve tüm bu ayrı emsâller için ortak bir İslâmî terminolojinin benimsenmesi dolayısıyla oluyordu.

Çeşitli özel olarak İslâmî uygulama ve sembollerin yanı sıra, İslâm devletleri ulema ve Sûfîlerle olan ilişkileri bakımından da tanımlanmıştır. Osmanlı, Safevî ve Buhara monarşileri güçlü biçimde örgütlü bir ulema bürokrasisince destekleniyordu. Bu bürokrasi rejime bağlıydı ve devlete İslâm açısından kaçınılmaz bir şey olarak bakıyordu. Bu devletler adalet ve eğitimi kontrol etmek üzere bir bürokrasi kurdular ve Sûfîlerin prestijini azalttılar. Çatışmacı tarikatları bastırdılar ve devlet memurlarını adalet dağıtmak, ekonomik işleri düzenlemek, ticareti korumak ve eğitimi desteklemek gibi geniş yetiklerle donatmak sûretiyle Sûfîlerin siyasal işlevlerini kendi üstlerine aldılar. Bu örneklerde, ulema genel olarak bozuk ve kötü bir devletin bile kabul edilip itaat edilmesi gerektiğini, çünkü her türlü rejimin rejimsizlikten daha iyi olduğu görüşünü ifade ettiler. Onlara göre devlet kontrolünün alternatifi anarşi ve toplumsal şiddetti. Bazı Afrika krallıklarındaki ulema, çok da devlet tarafından örgütlenmemiş olduğu halde, yine de diğer devletlerin gözünde ve Müslüman olmadıkları halde tahsilli Müslüman saraylıları kabul eden tebaalarının gözünde hâlâ meşruiyetin kaynağıydılar. Hindistan'da Muğallar ulemanın sınırlı desteğini ve çok eleştirisini çektiler. Endonezya'da ise aksine örgütlü Müslüman elitlerin rejimlerin meşrulaştırılmasında çok az rolleri oluyordu veya en fazla köylü direnişinin liderleri olabiliyorlardı.

Devlet rejimleriyle ulemanın ilişkisi karşılıklı bağımsızlığa yönelmişken devletlerle Sûfîler arasındaki ilişkiler birbirine karşıt olmaya yöneldi. Bazı tasavvuf tarikatları merkezî yönetimlerle eşgüdüm içinde çalıştı ve Hindistan Suhreverdîleriyle Osmanlı İmparatorluğu'nun Mevlevîlerinin yaptığı gibi hükümet otoritesini sıradan halka taşıdı fakat tasavvuf Hindistan'daki Sihler gibi çoğunlukla apolitikti. Çoğu tasavvuf tarikatı devlet rejimlerinden bağımsız olmakla kalmayıp aynı zamanda onsekizinci yüzyıl Cezayir ve Fas'ında olduğu gibi on-

lara muhalefet de ediyordu. Genelde fazla örgütlü devletler ulemayı siyasal olarak uyumlu saymış, fakat Sûfîleri bastırılması veya tayin edilmesi gereken siyasal rakipler olarak görmüşlerdir.

Sûfîlerin bağımsız oldukları durumlarda bile kendileriyle devlet yetkilileri arasında sıkı bir ilişki varolmuştur. Yöneticiler tasavvuf şeyhlerini velilere atfedilen kutsallık ve büyünün bir kısmını edinebilmek için himaye ediyorlardı. Hindistan'da aynı ibadet ve törenler hem Sûfînin sarayında hem de yöneticinin sarayında yaşandı. Her iki saray aynı isimle anıldı: *dergâh*. Bu tür semboller Sûfîlerin meşruluğunu sultanlara taşıdı. Tam tersine Sûfî şeyhlerinin otoritesi dünyevî başarı, iktidar ve günlük işlerdeki etkililik etrafında inşa edilmişti.

Bu devletlerin İslâmî yanlarının yanı sıra, ortak gayriislâmî etkenler de vardı. Bunlardan birisi gayrimüslim elitlerin dahil edilmesiydi. "Müslüman" devlet elitleri çoğunlukla kabile kimlikleri Müslüman kimliklerinden daha fazla göze çarpan savaşçı insanlardan oluşurdu. Ayrıca, bu tür kabileye dayalı askerî güçlere sıklıkla açıkça gayrimüslim olan zorla toplanmış askerler ilave edilmekteydiler veya bu askerler onların yerine geçirilmekteydi. Muğal rejimi, örneğin, Hindu lordlarını eritti; Kuzey Afrikalı rejimler Catal veya Aragonez güçlere dayandı. Ayrıca geniş Müslüman imparatorluklarına tâbi olmuş vasal beylikleri, gayrimüslim kabile reislerini, feodal beylerini ve diğer yerel soyluları da kapsadı. Bu tâbi rejimler genellikle İslâmî semboller veya ideolojiden ziyade ataerkil veya atasoylu terimlerle meşrulaştırılıyordu.

Daha genel olarak meşruiyet Müslüman ve gayrimüslim bir atasoylu, kozmopolit veya kozmolojik semboller bütününe dayanıyordu. Abbasî rejimi ve onun Memlûk, Osmanlı, Safevî ve Muğal halefleri hükümdarlıklarını haklılaştırmak için önceki Arap, İran veya Türk asaletinden gelen soykütüksel nesebe başvurdular. Her rejim ayrıca siyasal kimliğini tanımlamak için kozmopolitan bir kültürü himaye etti: Abbasîler ve Osmanlılar mimariyi; Muğallar resim ve müziği himaye ettiler. Felsefe ve bilimi himayeleri aracılığıyla Müslüman rejimler si-

yasal düzenin temeli olarak evrensel sembollere başvurdular. Müslüman devletçiliği ayrıca tamamen seküler monarşik geleneklerden türemiş kurallarca düzenleniyor gibi görüldü. Böylece devlet elitleri İslâm'la pek ilgisi olmadığı halde çeşitli Müslüman bölgelerinden tarihsel siyasal kültürünün parçası olan sanatsal, edebî ve bilimsel başarılar kaydetmek suretiyle, kendilerini İslâmî bağlılıklardan uzaklaştırdılar. Meşruiyetin çoğul düzeyleri genellikle İslâmî yönetime tâbi olan çok etnili, çok dinli halkların siyasal desteğini ve rızasını kazanma ihtiyacına cevap veriyordu.

Ayrıca, İslâmî veya gayriislâmî meşruiyet sembollerine yapılan vurgunun tercihi ve derecesi bakımından da farklılıklar vardı. Her rejim, kültürel ve sanatsal stilin, İslâmî kozmopolitan, kozmolojik ve atasoylu semboller üzerindeki vurgu derecesinin kendine has özgünlüğünü gösterdi. Böylece Arap rejimleri kayda değer kozmopolitan sembollere sahip olmaksızın güçlü biçimde İslâmî olmaya yöneldi; Hindistan Mugal imparatorluğu oldukça senkretikti (farklı görüş ve düşünceleri bir araya getiriyordu - ç.n.). Endonezya-Malezya rejimleri unvanlarından başka İslâm'la pek ilgili olmayan gayriislâmî bir imparatorluk kültürünü sürdürdü. Aksine, ondokuzuncu yüzyıl Afrika cihatları İslâmî bir ütopyaya adanmıştı.

Her hâlükârda Müslüman rejimler ve imparatorluklar çoğunlukla İslâmî kurumları daha geniş bir siyasal kültür matrisi içinde somutlaştıran bileşik oluşumlardı. Onlar doğal bir kimlik muğlaklığı taşıyorlardı. Bir düzeyde onlar Müslümandı; başka bir düzeyde, Osmanlı, Safevî, Muğal ve diğer İslâmî devlet kültürlerine, her birinde farklılıklar arz etse de benzer bir yapı veren monarşik bir kültür tarzının kozmopolitan hamîleriydiler. Aydınlatılmış metinlerin üretimi, Farsça edebî biçimlerin Türkçe'ye ve Urduca'ya yayılması, kubbeli mimarî yapıların inşası ve diğer birçok özellik İslâm medeniyetinin imparatorluk çeşidini niteler. Başka bir düzeyde de, Müslüman rejimlerin kültürü aynı zamanda bölgesel ve yönetmekte oldukları toplumların İslâm öncesi ve gayriislâmî alt tabakalarından türemiş bir şeydi. Yerel diller, şiirsel gelenekler, edebî

biçimler, mimarî motifler, müziksel motifler ve kültik pratikler Müslüman rejimlerin her birini belirli bir yörenin ifadesi haline getirdi. Evrensel İslâmî, kozmopolittan emperyal ve yerel kültürel stillerin etkileşen çeşitli düzeyleri her rejime ayırt edici bir kimlik verdi.

Avrupa'yla Karşılaşma

Onsekizinci yüzyıl İslâm toplumlarının dünya sistemi doruğuna ulaşmış ve siyasal çöküşü başlamıştı. Safevî devleti Afgan istilacılar tarafından yenilgiye uğratılmış, kabile vasalları tarafından terk edilmiş, tamamen çözülmüştü. Osmanlı İmparatorluğu bir ademi merkezîleşme döneminden geçiyordu, oysa bir imparatorluk devleti kavramı bozulmuş değildi. Muğal İmparatorluğu sayısız rakip eyalet veya feodal rejime ayrılarak çözüldü. Güneydoğu Asya'da, Endonezya adalar grubu veya Malaya Yarımadası'nda hiçbir zaman merkezî bir rejim kurulmamıştı; Endonezya'nın en geniş devleti olan Cava Mataram İmparatorluğu Felemenklerin doğrudan ekonomik kontrolü ve dolaylı siyasal kontrolü altında yaşamıştır. Kuzey Afrika'da Müslüman devletler Akdeniz'de çöküş halindeki ticarî konumları yüzünden devriliyorlardı ve Sûfî direniş artarak devam ediyordu. Sudan devletleri ticarî refahlarının zirvesini uzun süre önce geçmişlerdi, oysa Müslüman topluluklar Afrika'nın diğer kısımlarındaki nüfhûlarını artırmaktaydılar. Bu dönemde Orta Asya'nın kuzey bozkırlarının çağu Rusya'nın kontrolü altına girerken, Türkistan Çin kontrolü altına girdi.

Müslüman rejimlerinin çöküşündeki hayatî derecede önemli ortak etken Avrupa'nın yükselen gücüydü. Avrasya toprağının uzak batı kenarlarının üzerinde Avrupalı halk kitleleri dünya tarihinde bir devrim yapmaktaydılar. Orta Çağların sonlarından modern zamanlara kadar Avrupalı toplumlar emsalsiz bir teknolojik mucitlik ve rakipsiz bir ekonomik zenginlik ve askerî güç üretme kapasitesi geliştiriyordu. Bu gelişmeler sadece Müslümanların değil, bütün dünya halklarının hayat koşullarını derin bir biçimde değiştirecekti. Avrupa'nın

Müslüman toplumlar üzerindeki etkisini takdir etsek de, bilmeliyiz ki, Avrupa ve İslâm medeniyetlerinin karşılaşması evrensel bir olgunun tek bir örneğinden ibarettir.

Avrupalı dünya iktidarının kaynakları çok çoğulcu bir toplumun oluşumuna yönelten birbirine kenetlenmiş bir sosyo-ekonomik ve kültürel koşullar bütünüydü. Başlangıçtan itibaren, Avrupa toplumları İslâmî Ortadoğu toplumlarından derin biçimde farklıydı, çünkü onlar akrabalık, din topluluğu ve imparatorluk üçlü kalıbı etrafında örgütlenmemişlerdi. Orta Çağ Avrupa aile yapısı kapalı soy gruplarının oluşumuna değil, aksine hem kocanın hem karının iki taraflı bağlantılarına dayanan açık ve birbirine kenetleyen toplumsal ağların oluşumuna yöneltti. Roma'nın yıkılışı ve Şarlman ve Kutsal Roma imparatorluklarının çöküşüyle birlikte Avrupalı devletler artık Ortadoğu'da sahip oldukları her şeyi kuşatan siyasal ve mitik öneme sahip değillerdi. İmparatorluğun yerlerinde, kişisel ve sözleşmeye bağlı sadakatler, yeminli birlik hükümetleri ve Roma veya Germanik halk egemenliği fikirlerine dayalı komünler veya halk topluluklarına dayanan feodal yönetimler meşru kabul ediliyordu.

En önemlisi devlet ve kilisenin ayrılması yönündeki eğilimdi. Ortadoğu'da İslâmî semboller her tarafı kaplamaktayken, Avrupalı toplum sekülerleşmekteydi. Sekülerleşme potansiyeli Hıristiyan kilisesinin doğasında zaten önceden vardı. Kilisenin sıradan halka değil de kendisine uygun kanunlar ve kurallarla yönetilen çok örgütlü, toplu bir kurum olması, kilisenin dışında dindışı bir alanı -"dünya"yı, kilise dışı veya kanonik olmayan yasalarla yönetilen bir dünyayı tanımlamayı ilke olarak mümkün kılmıştır. Aynı zamanda, Avrupalı toplum bağımsız seküler sivil ve kültürel değerlere sahipti. Yunan ve Roma siyasal ve hukukî düşünceleri ile Alman toplumsal ve feodal kavramları örgütlü bir kamusal hayat alanını, Hıristiyan olmadığı halde meşru olduğu ifade edilen hukuk otoritesi ve seküler değerleri tanımladı. Sadece kilise ve devlet ayrı kurumlar değildi, aksine Hıristiyan ve seküler toplumların farklı temelleri de vardı.

Onikinci ve onüçüncü yüzyılların tarihsel eğilimleri Avrupalı aile, devlet ve din teşkilatındaki doğal çoğulculuğun ge-

nişlemesini teşvik etti. Ticaretin, bir para ekonomisinin ve şehirlerin gelişmesi köy topluluklarını yıktı, bireylerin hareketliliklerini teşvik etti ve meslekî uzmanlaşmayı yükseltti. Toprak sahibi ve sermaye yatırımcısı asilzâdeler, tüccarlar ve ve bankerler, imalat, gemi inşası veya ticaret girişimcileri, zanaatçılar, seyyahlar ve işçilerden oluşan yeni kent sınıfları hacim itibariyle büyüdüler. Edebiyat, felsefe, hukuk ve tıpta seküler eğitimin gelişmesiyle birlikte, şairler, yazarlar, fizikçiler, avukatlar, profesörler, yöneticiler ve hâkimlerden müteşekkil kiliseyle alakalı olmayan (non-clerical) bir entelijensiya meydana geldi. Böylece, Avrupa toplumu sayısız toplumsal tabaka ve sınıfa bölündü: soylular, şövalyeler, ruhban ve burjuva tabaka ve sınıfları tekrar tüccarlar, zanaatçılar, entelektüeller, avukatlar ve diğer gruplar arasında yeniden bölündüler.

Avrupa'nın Ortaçağın sonlarındaki farklılaşması, kendi üyelerinin çıkarlarını geliştirmek üzere toplu grupların oluşumu için harekete geçirdi. Bazı gruplar siyasal güvenlik ihtiyacını karşıladı. Feodal tımarlıklar, aristokratik gruplar, kilise hükümetleri, barış birlikleri ve kömünler, hepsi de siyasal iktidarın aktif merkezleri haline geldiler. Kilise içinde yeni dinî yönelişleri ifade etmek üzere yeni manastır tarikatları ve kardeşlik cemiyetleri oluşturuldu. Ekonomik faaliyetleri tüccar ve zanaatçı loncaları ve ticarî şirketler örgütledi. Seküler eğitimi yürütmek üzere üniversiteler kuruldu.

Bu çoğulculuk toplumsal örgütlenme düzeyinde olduğu kadar değerler düzeyinde de ifade edildi. İslâm toplumları hukuka ve ümmete bütüncül bir bağlılığı sürdürürken, Avrupa feodal şövalyelik ve maceraperestlik, Roma hukuku, felsefe ve burjuva iş ahlâkı gibi, çeşitli dinsel, ahlâkî veya felsefî sistemlerin meşruiyetini tanıyordu; ki bu sistemlerin her biri Hıristiyan inançlarından bağımsız bir değerler dünyası oluşturuyordu. Her hükümet tipi, her tabaka, her grup kendine ait kanunlar ve düzenlemelere, kendi ahlâkî kavramlarına ve insan doğası ve insan icraatının mahiyeti hakkındaki kendine ait düşüncesine göre işliyordu.

Bu faaliyetler ve değerler farklılığına insan bireyinin aslî de-

ğerinin farkına artarak varılması ve bu değere bağlılık eşlik ederek desteklemiştir. Hıristiyanlık, feodalizm ve kent hümanizmi bireye aşkın bir önem vermek üzere bir araya geldiler. Temel Hıristiyan değerler bireysel ruhun kurtuluşunun önemini vurguladılar. Seküler dürtüler bu bireyselciliği desteklediler. Orta Çağ toplumu savaşçının doğal onurunu -*aretê*'si, yani yiğitliği ve bu yiğitliğini fetihte, şövalyece cesaret ve nezaketinde, kan davalarında ve aşk arayışında gösterme hakkını- tanıdı. Savaşçının doğal yetenekleri ve savaşçı veya diğer onurlu insanların zenginlik, iktidar ve aşk için rekabet etme hakları bireysel çıkarları ve kendini ifade etmeyi meşrulaştırıyordu. Benzer bir şekilde, şehirlerin yeni hümanist kültürü bireyin iddialarının toplumunkilerden daha büyük olmasını içerdi. Onüçüncü yüzyıl Florentina toplumu bireyin Hıristiyan ve şövalye aşkı aracılığıyla, retorik ve saray talimi aracılığıyla kişisel arınma ve kurtuluşa muktedir olabileceğini ifade etti. Hıristiyan inancı, şövalye ve kent idealleri bireysel özgür ifadede güvenlik oluşturmak üzere birleşti.

Bu karmaşık ve çoğulcu toplumda birey ve toplum arasındaki ilişki Ortadoğu'dakinden farklıydı. Ortadoğu'da bireysel yükümlülükler dinsel olarak tanımlanmış bir toplulukta dinsel olarak emredilmiş katılım bağlamında tanımlanmışken, Avrupa'da birey iki düzeyde algılanıyordu. Birisi bireylerin meslekî, birlik içerisindeki ve resmî görev durumlarında oynadığı uzmanca rollere göre algılanışıydı. Diğeri ise doğal bir ruhsal kimliğine göre algılanışıydı. Toplumun kendisi birleşik, çoğulcu ve seküler bir dünyada, bir işlevi, bir ihtiyacı, bir rolü yerine getiren bireyler olarak algılanmaya başlandı.

Rönesans ve Reform hareketi Avrupalının çoğulcu değerlere ve bireysel güçlenişe yönelik eğilimini abartmış görünüyor. Avrupa'nın birçok kısmında tarımsal feodal toplumun yıkılışı, şehirlerin büyümesi ve sürekli genişleyen ticaret sistemi kişisel güvenlik üzerine ve nihaî olarak bireylerin değeri ve kurtuluş için kapasiteleri üzerinde aşırı bir kaygı üretmiştir. Bu tür güçler işleyişleri itibariyle tek biçimli değildiler, ama Protestan topluluklarının düzen ve toplumsal birliğe duyulan acil ihtiya-

ca bir cevap olarak örgütlendiği İngiltere, Fransa, Almanya ve İsviçre'deki eleştirel çevrelerde güçlüydüler. Protestan topluluklarda çağın endişeleri kader inancıyla güçleniyordu. Bu inanca göre bir şahsın kendi kurtuluş ihtimalini bilmesi veya etkilemesi mümkün değildi. Günahkârlar kimlerdi ve kurtulmuş olanlar kimlerdi? Ayrıca Protestan püritenizm içsel gerginlik için sıradan duygusal ve ritüel çıkış kapılarını kapattı. Protestanlığın sanata, müzik ve dansa, duygusallığa ve cinselliğe, dinsel debdebeli gösteri ve ritüele ve Katolik itiraf ve günah çıkarmaya olan düşmanlığı içsel duygusal ihtiyaçların tatmini için çok az yol bıraktı.

Bu birleşik sosyo-ekonomik, teolojik ve psikolojik baskılar bireyleri kendi kurtuluşları için dünyevî işaretler aramaya itti. Bunun yolu da doğal beşerî kötülükleri engelleyecek ve kamusal günahlar ve ahlâkî yanlışları bertaraf edecek şekilde görevlerinde yöntemsel ve adanmış bir emek sarf etmekti. Tanrı'nın hizmetinde kendini kontrol eden, kendini disipline eden etkinlik endişe ve bunalımın panzehiriydi. Dolayısıyla endişe Tanrı'nın lütfunun bir tezahürü olarak sistematik zenginlik kazanmayla hafifletilebilirdi. Organik cemaatlerinden kopmuş, yeni formel birlikler oluşturmaya çalışan ve sistematik davranış ve -kişisel, duygusal, estetik ve hatta ahlâkî- tüm konu dışı mülahazaları kalıplaşmış bir hayat tarzının taleplerine tâbi kılabilecek durumda olan insanlarda bu zihin kalıbının ortaya çıkışı, Max Weber'in kapitalizmin ruhu dediği şeydi. Benzer bir sistematik tavır ayrıca, İngiliz Püriten devrimindeki gibi, siyasete, kutsal bir toplum inşasına uyarlanabilirdi. Mühendisliğe, icat ve bilimsel keşife, mimarî ve sanatsal tasarıma ve aslında beşerî emeğin her alanına uygulanabilirdi. Weber bir teşebbüsün doğal kurallarına bu gayrişahsî duygusal olmayan bağlılık kapasitesinin ve özel amaçları nihâî sonuçlarına kadar izleme kapasitesinin yeni bir beşerî kültür ve şahsiyet tipinin tanımlayıcı özelliği ve modern Avrupa uygarlığının temeli olduğunu gördü.

Bu tip şahsiyet ancak Rönesans döneminde henüz ortaya çıkmaktaydı. Rönesans'ın kentsel ve Protestan kültürünün

tüm içerimleriyle birlikte gerçekleşmesi yüzyıllar alacaktıysa da, yeni yöneliş zaten teknik icada ve maddî refaha uygulanıyordu. Onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda İtalya, Flanders ve Baltık şehirleri zenginlik kaynakları olarak tarımdan ziyade zaten ticaret ve sanayiye teslim olmuşlardı. Bu şehirlerden yeni yatırım, bankacılık ve sigortacılık teknikleriyle ekonomik örgütlenme ve mübadelenin diğer yeni yöntemleri gelişti. Zenginlik arayışı ve onu üretebilmenin karmaşık araçları, Avrupa şehirlerini büyüyen ve iştahlı nüfusları için dışardan gelen lüks ürünler ve ayrıca yeni gıda, yakıt ve ham madde kaynakları arayışında dışa doğru muazzam bir genişlemeye yöneltti.

Ticaret dürtüsü aşamalı olarak dünya ticaret ve siyasetinde bir devrime götürdü. İlk aşama dünya çapında yeni bir ticaret tarzının oluşturulmasıydı. Venedik ve Ceneviz zaten daha önce baharat, ilaç, boya, ipek ve Doğu'nun diğer egzotik ürünlerini satın alabildiği Doğu Akdeniz ve Karadeniz'de geniş koloni ağları ve ticaret noktaları oluşturmuş bulunuyordu. Osmanlı'nın yükselişi İtalyan şehir devletlerini doğulu kaynaklarından kopardığında, Ceneviz, yün, şeker, sap, ipek, hububat, boya ve baharat ihtiyacını karşılamak üzere batı Akdenize ve Atlantik'e dönmek zorunda kaldı. Portekizliler Ortadoğu yollarını by-pass etmelerini ve kendilerini doğulu ürünleri doğrudan Lizbon'a getirebilmelerini sağlamak üzere Hint adalarına gidecek yeni bir rota arayışına girdi ve böylece Hint Okyanusu'na giden Afrika yolunu keşfetti. Portekiz ve İspanya güney denizlerine ve yeni dünyadaki devletleri fethederek evlerine hesapsız zenginlikler getirdiler.

Onaltıncı yüzyılı, yeni dünya ekonomisini kontrol etme kavgası meşgul etti. Osmanlılar ve Fransızlar İtalya'da, Doğu Avrupa'da ve Akdeniz'de Habsburglularla savaşırken, Osmanlılar Portekizlilerle Hint Okyanusu'nda savaştı. Onaltıncı yüzyılın sonunda Osmanlılar Balkanlar ve Kuzey Afrika'daki konumlarını güçlendirmiş, fakat İspanya devleti yıkılmış, yıkılışıyla birlikte İtalya, Almanya ve Kastilya'nın büyük ticarî ve bankacı kurumlarını da çökertmişti. Onların ölümü dünya ekonomisini kontrol kavgasında yeni bir safha açtı. Yeni kü-

çük devletler inisiyatifi ele aldı. Onaltıncı yüzyılın sonunda, Hollanda, İngiltere ve Fransa dünya ticaretinin hâkim güçleri olarak ortaya çıktılar. Bunların her biri dünya çapında burjuva inisiyatifine, karmaşık ticarete, ileri topçuluk ve yelkencilik tekniklerine ve kazanma uğraşısında sonuna kadar acımasızlığa dayalı bir ticarî imparatorluk kuracaktı. Portekiz, İngiltere ve Hollanda, güçleri teknolojik ve ekonomik avantajlarından - en iyi gemiler ve silahlar, daha üretken iş girişimleri ve daha etkili insan kaynakları kullanımından- gelen küçük devletlerdi. İnsanları maksimum askerî ve ekonomik verimlilikle harekete geçirip örgütleyebilme kapasitesi onlara kesin bir avantaj sağlayacaktı.

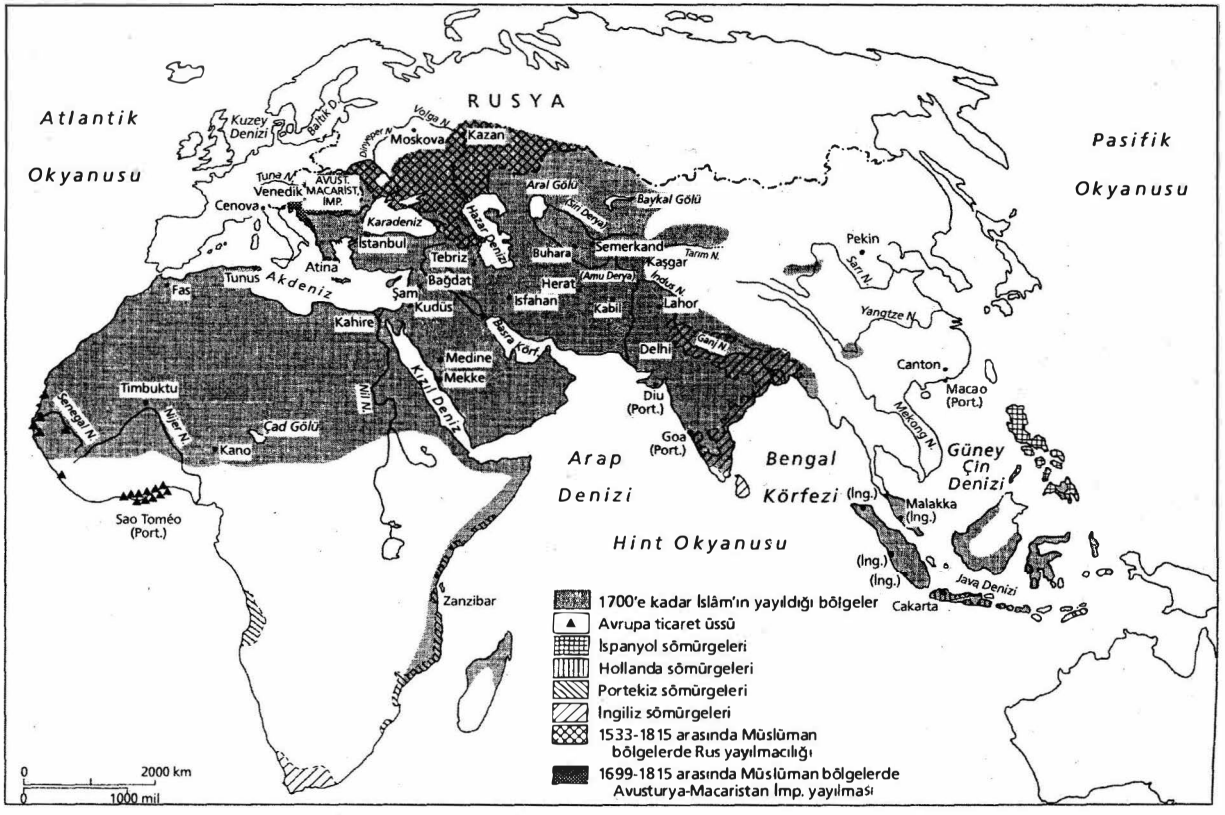
Bu avantaj sadece siyasal ve ticarî hâkimiyetin transferine değil aynı zamanda dünya ekonomisinin temel yapılarının dönüşmesine de götürdü. Doğu'ya yeni yolların keşfi geleneksel uluslararası Ortadoğu yollarını kapatmadıysa da, zenginliğin dağılımında bir devrim yarattı. Şimdi Avrupa ele geçirilmiş, altın ve gümüş, baharat ve yeni ve eski dünyanın diğer ürünlerinde başarı kaydedebilirdi. Baltık ve Atlantik en önemli dünya ticaret merkezleri olarak Akdeniz ve Hint Okyanusu'nun yerine geçtiler. Uluslararası ticaret yollarının Akdeniz'den Atlantik'e kayışı sadece rotaların değişmesini değil aynı zamanda mübadele edilen malların mahiyetinde de bir değişimi ifade ediyordu. Geleneksel ticaret büyük ölçüde bir lüks mallar ticaretiydi, oysa modern ticaret tarımsal ve sanayî ürünlerin -kereste, hububat, balık, tuz- büyük ölçeklerdeki bir ticaretiydi, bu da dünya ekonomisinde meta üretimi ve iş bölümünde yeni bir düzeyi temsil ediyordu. Yeni ticarî imparatorlukların oluşumu yeni bir ekonomik sömürü sistemini mümkün kılmıştır. Bu sistemde Avrupa, hammadde üreten kolonilerle yüksek değerde sanayî malları ve ticarî hizmetler üreten metropol arasında dünya ölçeğindeki bir işbölümünün esas yararlananıydı. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıl Avrupa ticarî hâkimiyeti sonuçta yeni bir kapitalist sanayî ekonomisinin doğmasına yol açtı.

Avrupa'nın yükselen gücü kendisini Müslüman toplumlarla dünya çapında bir çatışmaya getirdi. İslâm Ortadoğu'dan Gü-

ney ve Güneydoğu Asya, Afrika ve Doğu Avrupa'ya doğru yayılırken, Atlantik ve kuzey Avrupalı güçler kendi isteklerini İslâm toplumlarının kuzey ve güney yanlarına doğru yayılmak suretiyle gerçekleştirmeye başladılar. Tam anlamıyla Batı Avrupa tipi bir toplum olmadığı halde, Rusya da onaltıncı yüzyılda Orta Asya ve Sibirya üzerinden Pasifik'e doğru yayılmasına başladı. Rus yayılması başlangıçta bölgesel olup Müslüman halkları fethederek bir Rusya imparatorluğu içinde eritmeyi kapsıyordu. Onaltıncı yüzyıl Rusyası Volga havzasındaki Tatar devletlerini içine aldı; ondokuzuncu yüzyılda kuzey bozkırlarındaki Kazak nüfusunun çoğu Rus kontrolü altına girmişti. Rusya fetihleri ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Semerkant ve Hazar ötesindeki bölgelerin alınması işlemini sonuçlandırmış bulunuyordu. Aynı zamanda Çin de doğu Türkistan'da onsekizinci yüzyılda hâkimiyetini kurmuş ve ondokuzuncu yüzyılın sonlarında onu Çin'in bir eyaleti yapmıştı. Onların arasında Rusya ve Çin Orta Asya'nın Müslüman halklarının çoğunun kontrolünü ele almıştı.

İslâm'ın güney kenarlarında Avrupa yayılması, güney denizlerinde bahriye ve ticaret hâkimiyetleri kazanan ve sömürge rejimleri kurmakla sonuçlanan, Portekiz, Felemenk ve İngiliz tüccar maceracılarıyla başladı. Portekizliler onaltıncı yüzyılın başlarında Hint Okyanusu ve Malakka'da (Malaya'nın batı sahilinde, şimdi Malezya'nın bir eyaleti - ç.n.) bir dizi temel attılar, ama onyedinci yüzyılda Güneydoğu Asya ticaretinin kontrolünü ele geçiren Felemenklerce yerlerinden edildiler. Felemenkler kısa sürede ticarî hâkimiyetlerini bölgesel bir planda kurdular. Onsekizinci yüzyılın ortalarında Cava'da hâkimiyet kurdular ve ondokuzuncu yüzyıl boyunca Hint adalarının geri kalanını fethettiler.

İngilizler de ayrıca ticaret temelleri atarak başladılar ve Hindistan'da hâkimiyet kurmakla sonuçlandırdılar. Fransızlarla az bir rekabetten sonra İngilizler onsekizinci yüzyılın sonlarında Bengal'de kontrolü ele geçirerek ondokuzuncu yüzyılın başlarında Hindistan altkıtasına hükmetmeye devam etiler. Aynı zamanda İngilizler ayrıca Malaya, İran Körfezi, Kızıldeniz ve Do-



HARİTA 9. İslâm toplumları ve diğer bölgelerde Avrupa baskısı: 1815.

ğu Afrika'daki temelleriyle Hint Okyanusu'nun tam kontrolünü ele geçirdiler. Avrupalılar ayrıca Akdeniz'de ticarî hâkimiyetlerini kurarak Mısır ve Kuzey Afrika'nın bölgesel kontrolünü ele geçirdiler. Afrika sömürge hâkimiyetine tâbi kılınacak geniş bir Müslüman nüfusa sahip büyük bölgelerin sonuncusuydu. Müslüman toplumlardan yalnızca Osmanlı İmparatorluğu ve İran doğrudan sömürge hükümranlığı yaşamadan siyasal kimliklerini sürdürebildi.

Onsekizinci yüzyılda dünya ekonomisinin yeniden yapılanışı ve Avrupa ticarî ve siyasal hâkimiyetinin pekişmesi Müslüman rejimleri vergi ve ticaret gelirlerinden yoksun bırakarak Müslüman toplumları altüst etti. Bunun siyasal sonuçları ticarî gelirlere bağımlı olan merkezî hükümetlerin zayıflaması ve grup çekişmelerinin ilerlemesi ve köylülerin sömürülmesiydi. Avrupa nüfuzu siyasal ve ekonomik olduğu kadar kültürel bir biçim de aldı. Ondokuzuncu yüzyılda Avrupa Müslüman halkların muhayyilesine de hükmetmeye başladı. Osmanlılar, örneğin, Avrupa askerî ve teknolojik verimliliğinden, sanatsal tarzından ve aktivizm ve bireyselcilik ahlâkından etkileniyordu. Avrupa siyasal, özellikle milliyetçi, kavramları ve ahlâkî değerleri Müslüman halkları etkilemeye başladı. Bu etki Müslüman halkların tarihinde yeni bir çığır açtı. İkinci Kısım modern dönüşümünün öncesindeki İslâm dünyasıyla son buluyor.

Ortadoğu İslâm Toplumları

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İRAN, MOĞOL, TİMUR VE SAFEVÎ İMPARATORLUKLARI

İran'ın onüçüncü yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadarki tarihi İslâm toplumlarının sonraki kurumsal ve kültürel gelişmesi için ilk inceleme örneğimizdir. İran daha erken çağlardan tarımsal bir medeniyet ve monarşik bir rejim tevarüs etmiştir. Selçuklu İmparatorluğu, köle-asker elitleri ve iktâ yönetim biçimleriyle ilgili kendi özel tarzını; karışık İslâmî ve İranlı saray kültürünü; fıkıh mezhepleri, tasavvuf tarikatları ve Şiî fırkaları biçimindeki Müslüman dinî birlikleri; ve güçlü yerel kent grupları ve kırsal klan topluluklarını onlara bırakmıştı.

Moğollar ve Timurlar

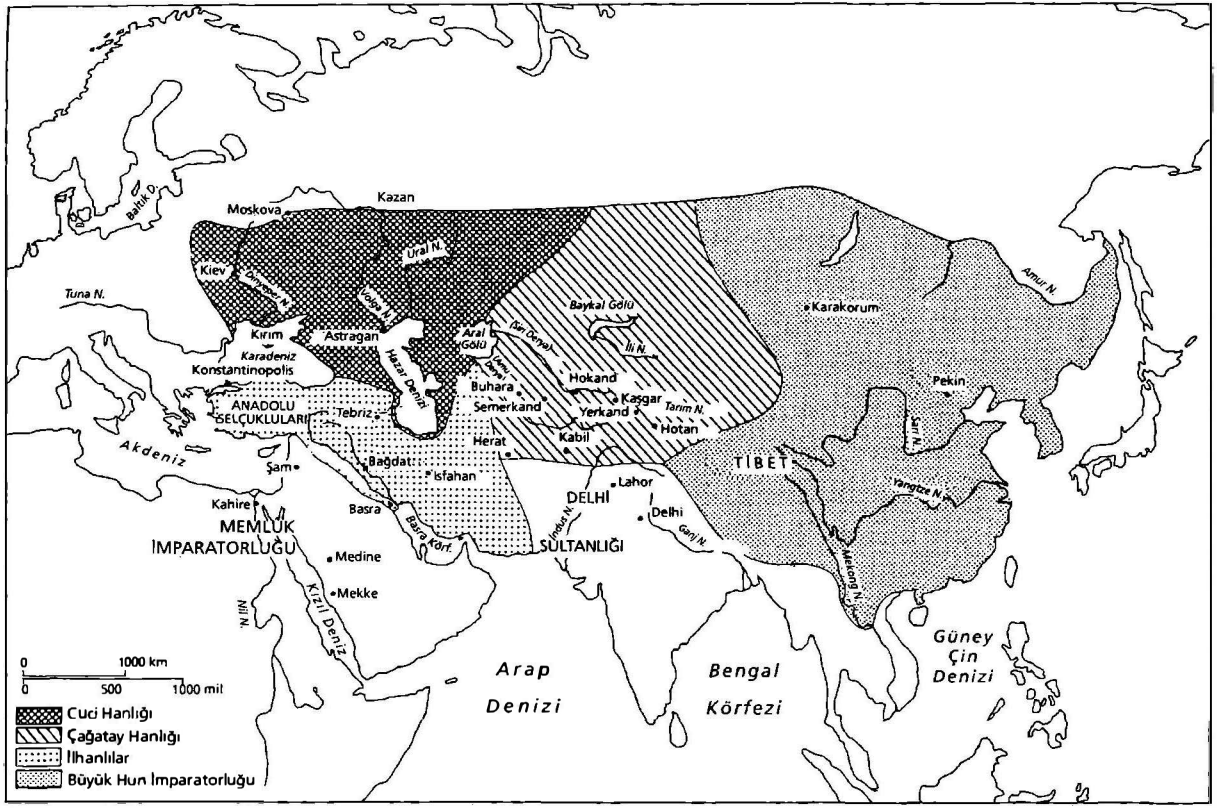
Bununla birlikte, Moğol istilaları, İranlı-Müslüman medeniyete tahrip edici bir darbe vurdu. Moğol istilaları Cengiz Han'ın liderliği altındaki Orta Asya halklarından bir birliğin oluşmasıyla doğdu. Allah vergisi bir kadere inanan Moğollar bilinen dünyanın tamamını fethetmeye ve Doğu Asya, Ortadoğu ve Doğu Avrupa bozkırlarını kendi hâkimiyetlerine almak üzere yola koyuldular. Birkaç on yıl içinde Moğollar Orta Avrupa'dan Pasifik'e kadar bütün Avrasya'ya hâkim oldular. Bu geniş imparatorluk Cengiz'in dört oğlu arasında bölündü. İmpa-

ratorluğun bölünüşündeki amaç idarî ihtiyaçtan kaynaklanıyordu, ama Cengiz'in torunları arasında, Moğol devlet kavramına içkin olan belirsizliğin bir sonucu olarak, iktidar çatışmalarını kışkırttı. Moğollar fethedilen bölgeleri Cengiz'in ailesinin ortak mülkiyeti sayıyorlardı, oysa prensler arasında bölünmüş bulunuyordu. Ne belirlenmiş bir haleflik ne de birliği temin edecek bir yol bulunmadığından, Cengiz'in torunları mirasını kontrol etmek için birbirleriyle savaştılar. Bu çatışmaların sonucunda çeşitli bağımsız, hatta birbirine düşman Moğol devletleri ortaya çıktı. Bunlar Moğolistan ve Çin'deki Moğol rejimlerle, kuzey bozkırlarındaki Altınordu, Semerkant ve Doğu Türkistan'daki Çağatay Hanlığı ile İran ve Anadolu'daki İlhanlı rejimleriydi.

Moğolların İran'daki ilk etkileri felaketti, toptan bir katliama eşti. Birçok şehrin ve kasabanın halkları sistematik olarak imha edildi. Bütün bölgeler işgalci ordular ve köylüleri topraktan iten Türk ve Moğol göçebe dalgalarınca insansızlaştırıldılar. Fetihçiler tebaaları yağmalayarak onları da toprağa bağlı serfler yaptılar ve yıkıcı bir biçimde onları vergilendirdiler. Sonuç nüfusun, gelirin ve devlet gelirlerinin felaket derecedeki bir düşüşüydü. Bir yüzyıldan fazla bir zaman ince çömlekçilik ve metal eşya üretimi kesintiye uğradı. Böylece bir kent özerkliği ve kültürel canlılık dönemine son verildi.

Moğol hükümranlığının birinci yüzyılı tahribat yaptıysa da, sonraki İlhanlı rejimi tarihsel eğilimi devletin iktidar merkeziyetçiliğine doğru geri çevirdi ve Selçuklu dönemi Türk-İran monarşik kültürünün parlaklığını yeniden yarattı. Gazan'ın (1295-1304) hükümdarlığıyla başlayarak, İlhanlılar şehirleri yeniden inşa ettiler, sulama işlerini yeniden geliştirdiler ve Ortadoğulu imparatorlukların alışık oldukları şekilde tarım ve ticareti desteklediler. Özellikle Çin'e giden İç Asya yollarını açtılar.

İran'daki Moğol rejimi bir fetih devletiydi. Yönetici hanedanla ittifak kurmuş kabileci askerî bir aristokrasiden oluşan tek bir geniş ordudan oluşuyordu. Bu aristokrasi kendini hükmetmek ve uyruklarını vergilendirmekle yetkilendirilmiş imti-



HARİTA 10. Onüçüncü yüzyılda Moğol İmparatorlukları.

yazlı insanlar olarak gördü. Bu üstünlük hissi elitin hak ve yükümlülüklerini tanımlayan ve onun hükmünü meşrulaştıran en yüksek bir kanuna, *yasaya* sahip olmakla açıklanıyordu. Moğollar toprağı askerî liderlere otlak veya vergi gelirleri için dağıtmak suretiyle İran'ı yönetti. Bu liderler ise, toprağı takipçileri arasında bölüştürdüler. Otlaklar ve sürülecek topraklar *tuyul* adı verilen malikânelerde birleşti. *Tuyul*, Moğolların otlak dağıtımıyla ilgili düşünceleriyle İran'ın vergileri toplama hakkının dağıtımıyla ilgili idarî fikirlerini birleştiren bir kavramdı. Moğol hükümdarlığı, ayrıca, önceki Selçuklu rejimleri gibi yerel soylu ailelerin desteğine dayandı. İlhanlılar İran kent bürokratları, tüccarlar ve ulema ile ittifak kurdular. Ulemaya dahil olanlar kendi konumlarını yerel elitler olarak sürdürdü veya geri aldı. Onlar kadı, vaiz, pazar müfettişi ve diğer görevleri yerine getirdiler. Saygınlıkları İslâmî eğitimlerine dayanan; toplumsal güçleri şehirli çevrelerine, bahçelerine ve köy topraklarına ve vakıfları kontrol edişleri üzerine kurulu; ve işlevleri de finansal ve adlî yönetimi kapsayan kent elitleri yerel yönetimde süreklilik sağladı ve değişen askerî rejimlerin etkisine karşı tampon görevi gördüler. Onlar ayrıca izleyen Moğol ve Timur yönetimlerinin yapılanışı için gerekli idarî personeli sağladılar.

Bununla birlikte, üstünlüğünün farkında olmasına rağmen, İlhanlı devleti Ortadoğu'ya yeni bir dilsel veya dinî kimlik getirmedi. Bölgenin hem dilini hem de dinini değiştiren Arapların aksine Moğollar İslâm ve Fars kültürünün içinde eridiler. Buna rağmen onlar bu kültüre yeni bir yaratıcılık safhası getirdiler. Ghazan hükümdarlığı altında Moğol ve Türk askerî eliti İslâm'a girdi ve kültürel meşruluğunu Moğol geleneklerinin yanı sıra İran edebî kaynaklarından aldı. Moğol destekçiliği altında, Moğol evrensel kader duygusunu yansıtan tarih yazımı gelişti. El-Cuveynî'nin (1226-83) *Tarih-i Cihangüşa*'sı (Dünya Fetihlerinin Tarihi) Cengiz Han'ın ve onun İran'ı fethedişinin hikâyesini anlatır. Onun bir fizikçi ve vezir olan yakın çağdaşı Reşiduddin (1247-1318), *Camiüt Tevarih*'i (Tarihin Hülâsâsı) yazarak, Çinli, Hintli, Avrupalı, Müslüman ve Moğol tarihleri-

ni insanlığın kaderi üzerine yeni bir kozmopolit bakış açısı içinde bütünleştirdi. İlhanlılar, diğer Türk fetihçileri gibi, kendilerini anıt türbelerin inşasına adayarak eski İranlı mimarî biçimleri Tebriz, Sultaniye ve Varamin anıtları için uyarladılar. İlhanlıların yapılarının en önemlisi Olcaytu'nun (1304-17) Sultaniye'deki mozolesidir. Bu mozolenin kubbesi başlı başına büyük bir teknik başarıdır. Dış yüzeyleri dekore etmek için duvar sıvası, tuğla ve renkli briketler veya çini seramikler kullanılmıştır.

İran monarşisinin ihtişamının canlandırılmasını Moğolların katkısı en parlak bir biçimde resim ve el yazması ilüstrasyonunun canlanmasında ifadesini buldu. Reşidüddin'in tarihî eserleri sıkça kopyalanıp resimle süslenmiştir. *Şehname*, *İskender name* gibi epik şiirler ve *Kelile ve Dimne* gibi fabllar da aynı şekilde kopyalanıp resimle süslenmiştir. Çin etkileri İç Asya üzerinden Moğol yöneticileri, askerler ve tüccarların seyahatleri ve Çin ipeğiyle, çanak çömlekleri aracılığıyla girmiştir. Çin etkileri peyzajların, kuşların, çiçeklerin ve bulutların sanatsal işlenişinde; uzak düzlemler üzerine çekildiği görünen manzaraların kompozisyonunda ve insan sîmâlarının yeni gruplandırma tarzlarında açıkça görülür.

Bir insan tipi aristokratik, gerilip uzatılmış, hareketsiz, keskin bir biçimde çekilmiş yüz özelliklerine sahip, muhtemelen bir baş veya parmak hareketiyle önemsiz bir jest yapan bir tipti; ikinci bir tip de komedi veya acının çok abartılı ifadelerle yansıtıldığı bir karikatürdü. Böylece İlhan rejimi İran monarşisinin kozmopolit yanını Moğol otorite ve siyasal kader düşünceleriyle güçlendirerek sürdürdü.

İlhanlı rejimi 1336'ya kadar, önceki Selçuklu İmparatorluğu gibi rakip eyalet devletler şeklinde çözüldüğü zamana kadar sürdü. Küçük halef devletler sonuçta İran monarşik kültüründe yeni bir safha açan Timur'un (Timurlenk, 1370-1405) ve mirasçılarının kurduğu bir imparatorluk içinde eritildi. Timur askerî bir maceraperestti; iktidara sadık izleyici toplulukları kurarak ve diğer reislikleri yenilgiye uğratarak geldi. 1370 yılında Semerkant'ı başşehri yaptı ve bu şekilde Semerkant'taki

TABLO 11
İran: Taslak Kronoloji

Moğol fetihlerinin başlangıcı	1219
İlhanlı hanedanlığı	1256-1336
İran'ın çeşitli yerel rejimlere bölünmesi	1336
Timurlenk tarafından fethediliş	1370-1405
Halef devletler	
Karakoyunlu, Azerbeycan	1380-1405
Akkoyunlu	1378-1508
Herat Timurluları	1407-1506
Safevîler	
Sûfî öncüler	
Safi ed-din İshak	ö,1334
Sadreddin	ö.1391
Hâce Ali	ö.1429
İbrahim	ö.1447
Cüneyd	ö.1460
Haydar	ö.1488
İsmail I	ö.1524
Safevîlerin İran'ı fethi	1501-1510
Safevî hanedanlığı	1501-1722
İsmail I	1501-1524
Abbas I	1588-1629
Afşarlar	1736-1795
Nadir Şah	1736-1747
Zandlar	1750-1794
Kaçarlar	1779-1924
Pehlevîler	1925-1979
İslâm Cumhuriyeti	1979-

Moğol hükümdarlarının Çağatay kolunun bir halefî oldu. Böylece Timur Semerkant Şeyhülislamı ve kendi dinî danışmanları haline gelen Sûfîleri de kapsayan yerel Müslüman elitlerce desteklendi. Müslüman dinî liderleri daha sonra kendisine kadılar, diplomatlar ve genç şehzadeler için öğretmenler olarak hizmet ettiler. Onlar kendisine, yeni rejimini meşrulaştırmanın yanı sıra hem göçebe hem de şehirli halktan destek bulmakta da yardım etmiş olabilirler.

Bir kez iktidara geldiğinde, Timur dünya ölçeğindeki olağanüstü fetihlerine başladı. 1379'dan 1402'ye kadarki sürede, doğu ve batı arasında zikzaklar çizerek İran'ı, kuzey Hindistan'ı, Anadolu'yu ve kuzey Suriye'yi fethetti. Bu fetihler şeriat

adına yapılıyordu, buna göre onun düşmanları İslâm'a ihanet ediyordu. Kendi imparatorluğunu yönetebilmek için Timur çocuklarını ve torunlarını eyalet yöneticileri olarak atadı; fakat valilik atamalarını rotasyonla sıkça değiştirmek, doğrudan kendisine sorumlu olan generaller ve vergi toplayıcıları atamak ve bu yöneticilerin hükümlerini gözetmek üzere kendi personel temsilcilerini (*darugha*) görevlendirmek sûretiyle onların güçlerini sınırlamaya dikkat ediyordu.

Timur'un 1405'teki ölümünden sonra imparatorluğu, her biri İran kültürünün önemli merkezleri haline gelen iki alana bölündü. Uluğ Bey'in (1404-49) yönetimi altındaki Semerkant bir İslâmî mimarî, felsefe ve bilimsel faaliyet merkezi oldu ve İran İslâm kraliyet medeniyetinin yeni bir çeşidini ortaya çıkardı. Semerkant, Buhara, Herat ve Belh'te, aralarında Semerkant'taki Şah Zindenin türbe kompleksi ile mavi ve turkuaz çini dekorasyonları ve şaşaalı kubbesiyle meşhur Timur'un mozolesi Gur-i Mire'nin de bulunduğu büyük anıtlar inşa edildi. Uluğ Bey müzisyenler, şairler ve şarkıcıların bulunduğu bir saraya başkanlık yaptı. Kendisi bir astronomi bilginiydi ve incelemeleri için geniş bir gözlem binası vardı.

Semerkant'ta dinî bakış açısı Nakşibendî Sûfîleri ve izleyicileri olan tüccar ve zanaatkârlarca temsil ediliyordu. Buhara'da Sufî liderler siyasal otoritelere karşı isyanları yönettiler, bunun üzerine Uluğ Bey onlara hem Buhara hem de Semerkant'ta medreseler vakfederek bu Sufîleri sakinleştirmeye çalıştı. O ayrıca Sûfîler için bir hanaka ve yeni bir büyük cami yaptırdı. Uluğ Bey'in ölümünden sonra yerel siyasal iktidar üst sınıfları hayat tarzlarından dolayı suçlayan ve ordu ile sıradan halk üzerinde güçlü bir etkisi bulunan Nakşibendi şeyhi Hâce Ahrar (1404-90) tarafından üstlenildi.

Herat İslâm kültürünün ikinci merkeziydi. Şah Ruh (1407-47) İslâmî hayat tarzına riayet etti, namazına devam etti, Ramazan orucunu tuttu ve Kur'an'ı dinledi; pazar müfettişlerinin evlere girip içki içilmesini engellemekle yetkili oldukları bir topluma başkanlık ediyordu. Ancak, Sultan Hüseyin (1469-1506) Herat'ı Türk edebî kültürünün merkezi yaptı. Onun za-

manının büyük sîmâsı Mir Ali Şir Nevai (1441-1501) idi. Herat'ın bürokratik bir ailesinde doğmuş olan Nevai büyük bir şair ve sanat ve bilimin hâmîsiydi. Bir saraylı olarak devlet ile şehrin dinî elitleri arasında bir vasıtaydı, Nakşibendi tarikatına girmişti. İran edebiyatını Çağatayca'ya çeviren en meşhur tercüman ve Çağatay Türkçesini Türk-İslâm yüksek kültürünün temel dili yapan en meşhur şairdi.

Timurlular yönetiminde, Herat ve Buhara el yazması resimlemenin merkezleri oldular. Behzad okulu (ö. 1535-36) Herat'ta ve daha sonra Tebriz'de yeni bir stil yarattı. Timur dönemi resimleri resim yüzeyini, her biri diğerinden bağımsız görünen çeşitli sahnelere bölen bir tarzda tasarlanıyordu. Her duvar, zemin veya bahçenin kendi kendine yeten bir tarzı vardı. Fakat -evler, bahçeler, çiniler, halılar ve insan figürleri içeren- bir resim içinde güzelce dekore edilmiş bütün nesnelerin daha geniş bir bütünlüğün bir parçasını oluşturmaları bekleniyordu. İdeal olan tek bir güzel motif değil, aksine bütünün güzelliğiydi.

Timur resimlerinde her şey tasarıma tâbi kılınırdı. Hatta insan figürleri bile bir beşerî varlığın duygusunu taşımaktan ziyade zarif çizgileri vurgulayan bir tarzda sunulurdu. Yüzler ifadesizdi. Timurlu ressam, saray şairi gibi, seyirciyi büyülemek, ona zevk vermek, belki de hâmîsinin ihtişamını naklet-mek, isterdi, duygusal derinliği yansıtmakla ilgilenmezdi.

Tasavvufun etkileri ayrıca onbeşinci yüzyıl sonları İran resmi üzerinde güçlü bir etkiye sahipti. Klasik İran aşk hikâyeleri, örneğin *Leyla ile Mecnun* ruhsal bir ideal telkin edecek şeklide tasvir edildi. İki âşığın, aşklarını tamamlayamadan önce bilinçlerini kaybetmelerine sebep olan nihaî buluşması, Sûfînin kendini adadığı şeye ancak ölümden sonra ulaşabileceğini sembolize eder. Fiziksel özellikler ruhsal bir anlamla yüklüydü. Örneğin kapı yolları ve kapılar dış dünyalardan iç dünyalara, fiziksel düzlemden ruhsal düzleme hareketi gösteriyor.

Moğollarla Timurlular İran monarşisini canlandırırken, hükümdarlıkları İran toplumunun yapısında derin değişimler gördü. Moğol istilaları devam eden demografik, ekonomik ve

siyasal değişimlere tanıklık etti. Onikinci ve onüçüncü yüzyıllarda, büyük sayıda Türk ve Moğol kuzeybatı İran ve Doğu Anadolu'ya yerleşti ve ondördüncü yüzyılda geniş bir Türk nüfusu ayrıca doğu İran ve Amu Derya bölgesine yerleşti. O zamandan itibaren Türk halkları İran'ın toplam nüfusunun hep yaklaşık dörtte birini oluşturdular. Türk varlığı İran ekonomisini kökten bir biçimde değiştirdi. Büyük miktarda tarla otlağa dönüştü. Köylüler vadi diplerinde çiftçilik yapmak ve yüksek yaylalarda koyunlarını otlatmak suretiyle göçebeliğe teşvik edildi. İlhanlılar ancak Gazan'ın (1295-1304) hükümdarlığı zamanında tarım ile hayvancılık faaliyetleri arasında daha dengeli bir ilişki kurup hem tarımla hem hayvancılıkla uğraşan insanların konumlarını sürdüren bir mülkiyet organizasyonu sistemi geliştirmeye çalıştılar. İlhanlılar İran'ın iki farklı ekonomik dünya arasındaki -dışarı çıkmayan yerleşik köy dünyası ile mera/yayla kampı dünyası arasıdaki- bölünmeyi istikrarlılaştırmaya başladılar.

Ayrıca İç Asya'dan yeni siyasal kurumlar geldi. İran'ın monarşik ve hiyerarşik kurumlar mirası ve İslâmî cemaat yapısına Türk ve Moğol siyasal gelenekleri eklendi. İran geleneği topluma düzenli bir miras sistemi yoluyla hükmedilmesi gerektiğini tasavvur ederken; Türk toplum tasavvuru askerî rekabete dayanıyordu. Türk toplumunda yöneticilik savaşta zaferle elde edilip rakiplere karşı aktif kavgayla sürdürülüyordu.

Türk-Moğol toplumlarındaki idareciliğin en önemli ifadesi *oymak* veya hane devletiydi. Bir oymak, reisinin liderliği altında büyük bir hane halkı olarak organize olmuş bir askerî elit yapılanmasıydı. Reis, ailesi ve bağlılıkları nazik görüşmeler ve/veya savaştaki başarı yoluyla kazanılan diğer daha küçük reisler tarafından desteklenmekteydi. Oymak reisi askerî desteğini şehirlilerden ve köylülerden vergi toplamak ve sonuçta genellikle bir kale veya hisar içinde kurulmuş yerel bir bölgesel hükümet kurmak üzere kullanıyordu. Bir oymak reisinin güçleri kendisine vergi toplama, yerel bürokrasiyi idare etme hakkı veren bir konuma kral tarafından atanmayla daha da güçlendirilebiliyordu.

Buna rağmen oymak, genellikle reislerin kişisel yiğitliklerine ve yarı bağımsız savaşçılar, klanlar ve sürekli olarak kendi nispî avantajlarını hesaplayan liderlik için sert bir biçimde rekabet eden ve düzenli olarak büyük reislerin hâkimiyetine karşı isyan eden vasal grupları yüzünden istikrarsızdı. Bir oymak beyinin otoritesi her zaman daha küçük reisler tarafından tehdit edilirdi. Tüm bu küçük gruplar arasındaki rekabet, oymağı aşırı derecede geçici kılmış ve talihlerinin hızlı yükseliş ve düşüşlerine götürmüştür.

Bir Türk-Moğol nüfusunun baskısı altında eski ve erken İslâmî İran'ın tarımsal ve siyasal mirası tehlikeye maruz kaldı. Hayvancılık tarımsal üretim pahasına yayıldıkça ve tarımdan gelen sermaye birikimini azalttıkça yeni tip bir oymak reisliği merkezî bir devlete karşıt siyasal güçleri pekiştirdi. Tüm Selçuklu sonrası İran devletleri, bu yüzden İran monarşik geleneği ile Türk oymak siyasetinden oluşan ikili bir mirası edindi. Moğollar, Timurlular ve Safevîler birbirini izleyerek merkezî bir monarşiyi sürdürme ve kabile ve askerî reislerle başetme sorunlarıyla boğuşmak zorunda kaldılar. Aslında İran tarihinin sonraki dinamiği devlet ve oymakların ilişkisi üzerinde işleyecektir.

Moğol istilalarının parçalayıcı etkisi, istikrarsız ve tahrip edici rejimlerin arka arkaya gelişi ve Türk hayvancılarının ülkeye nüfuz etmesi ayrıca İran'ın sıradan halkı arasındaki sosyo-dinî yapının yeni biçimlerinin oluşumunu kışkırttı. Kasabaların yaygın bir biçimde yokedilmesi ve devlet korumasının gerilemesi Batı Anadolu, Kuzeydoğu İran ve Kuzey Mezopotamya'daki İslâmî liderliğin Sûfî vaizleri, şamanlar ve büyücülerin eline geçmesine yol açtı. Bu vaizler mucizevî tedaviler yaptı, esrarlı güçleri yönlendirdi ve doğrudan vahiy veya büyüsel metinlerin yorumu aracılığıyla lütfedilen batınî bir bilgiye dayalı dinî bir otorite iddia ettiler. İzleyicilerine bir kurtarıcının gelerek sıradan insanları zamanın travmatik siyasal ve ekonomik koşullarından kurtaracağını ve veliler dünyasının *kutb*unun baskı altındaki insanlara cenneti temin edeceğini müjdelediler. Siyasal korunma ve ruhsal güvenlik ihtiyacına

cevap olarak Sûfîler köy halklarını birleştirerek siyasal baskıya direnmek için bir dizi yerel hareketi örgütlediler.

Bu hareketlerin bazıları dikkate değerdir. Onüçüncü yüzyılda Batı İran'da Necmeddin Kübrâ'nın (1145/6-1221) ismini alan fakat aslında el-Simnanî (1261-1336) tarafından kurulan Kübrevî tarikatı, yüksek kültür İslâm'ına çok yakın durdu. El-Simnanî mezhep bölünmelerini aşmaya çalışan bir doktrini vâzetti. Tarikat, büyük Sünnî imamlarının yanı sıra Ali'nin de içinde olduğu Peygamber ailesine saygı duymak sûretiyle, hem Sünnîlere hem de Şiîlere hitap etti. Kübrevî mistisizmi ayrıca Budistler ve putperestlerin İslâm'a dönmesi için de çalıştı. Fadlallah Astarabadî (ö. 1394) tarafından kurulan Hurufiye, İslâm'ın daha popülist bir çeşidini temsil etti. Astarabadî gizli bir imam, Allah'ın iradesinin vahyinden doğrudan faydalanan biri olduğunu iddia etti. Alfabenin yorumu ve içindeki nümerik değerlerin anlaşılması yoluyla sır ve ruhsal konuların bilgisini kazanmanın mümkün olduğunu, çünkü alfabenin harflerinin ilahi gerçekliğin mikrokozmosu olduğunu bu yüzden de batınî yoruma tâbi olduklarını öğretti. Bu sır bilgisi izleyicilerine kurtuluş getirecekti. Diğer binyılcı hareketler iyi ve kötünün nihaî çatışmasını, bir mesihin (mehdi - ç.n.) gelerek insanlığı kurtarmasını beklediler. Sarbadar tarikatının kurucusu Şeyh Halife (ondördüncü yüzyılın ortaları) ve müridi Hasan Cûrî, kayıp imamın yakında ortaya çıkarak dünyayı bozulmadan kurtaracağını ve Moğol hükümdarlığına karşı koymak için yerel beylerle ittifak kuracağını müjdeledi. Nurbahş (1393-1465), diğer birçok Sûfî vaizler gibi, gerçek mehdinin İslâm adına cihat yürütmesi gerektiğini anlatarak, Kürdistan'da yerel Timur hükümdarlarına karşı bir isyanı yönetti.

Kuzeybatı İran'da bir Kürt aileden gelen Sünnî-Sûfî bir din öğretmeni olan Şeyh Safyeddin (1252-1334) tarafından kurulan Safevî hareketi de, kaotik ve sömürgeci askerî hâkimiyete karşı halk İslâm'ının yeniden dirilişini temsil etti. Bununla birlikte, Safevî hareketi diğerlerinin aksine İran'ın fethine ve 1501'den 1722'ye kadar hükmedecek yeni bir hanedanlığın kuruluşuna yol açtı. Tarikatın kurucusu, saflaştırılmış ve dü-

zeltilmiş bir İslâm'ı vâzederek başladı. 1334'ten 1391'e kadar tarikatı yöneten oğlu Sadreddin, tarikatı hiyerarşik, siyasetle ilgili ve mülk sahibi bir teşkilat haline getirdi. O soyunun Peygamber'den geldiğini iddia eden ilk tarikat reisiydi. O ailesinin Erdebil'deki mülkünü genişletti, onlara okullar ve meskenler sağladı ve hareketin misyonerlik faaliyetlerini genişletti. Tarikatın başı olan *mürşit* ve onun doğrudan memurları olan halifeler hiyerarşisini örgütledi ve misyonerleri, yardımcıları, öğrencileri ve çırakları yönlendirdi.

Onbeşinci yüzyılda, Safevî hareketi Kuzeybatı İran ve Doğu Anadolu'da iktidar sahibi bir siyasal güç haline geldi. Safevîler Timur rejiminin yıkılışını ve Türk kabilelerinin çatışmalarını, vaaz hareketi olmaktan askerî bir hareket olmaya dönüşmek için avantaj olarak kullandılar. Şeyh Cüneyd (tasavvuf şeyhi, 1447-60) cihatın önemini ilk vurgulayan ve Doğu Anadolu'dan taraftar toplayarak onları Gürcistan ve Trabzon'daki Hıristiyan nüfusa karşı yöneten ilk mürşittir. Onun Hıristiyanlara karşı savaşları kısa sürede kâfir rejimler olarak reddettiği kurulu Müslüman devletlere karşı döndü.

En militan Safevî siyaseti bireylerin ve oymak ve kabile reislerinin aktif askere alınmasına bağımlıydı. Safevîlerin Anadolulu taraftarları Küçük Asya ve Kuzey Suriye'den, çoğunlukla geldikleri bölgelerin isimleriyle tanınan küçük gruplardan oluşuyordu. Bu da onların aşiret veya akraba gruplarından ziyade, belli bölgelerden gelen Safevî tarikatının siyasal açıdan örgütlediği bireysel askerler ve maceracılar. İranlı destekçiler Türkçe, Kürtçe ve Lurice konuşan hayvancılar, köylüler, zanaatkârlar ve Safevîlere daha güçlü kabile beylerine karşı koymak için katılan orta düzey aşiret reisleriydi. Buna ilaveten, Şeyh Cüneyd askerî ittifaklar kurmak ve kabileleri bütün halinde davasına toplamak için yerel beylerin ailelerinden evlendi. Onun topladığı askerler, Safevî tarikatının müritleri ve savaşçıları olduklarını gösteren ayırt edici kırmızı başlıklarından dolayı *Kızılbaş* diye anıldı. Safevî hareketinde bireyler, oymaklar ve kabileler yerel rejimlere karşı kavgaları için dinî meşruiyet ve siyasal müttefikler buldular.

Askerî siyasal eyleme yönelişe tarikat doktrinin işlenmesi eşlik etti. Safevîler Şia'ya bağlılıklarını ilan ettiler ve Şah İsmail (1487-1524) kayıp imam olduğunu, Hz. Ali'nin yeniden diriltilmiş hali olduğunu ve ilahî varlığın bir tezahürü olduğunu iddia etti. İsmail soyunun yedinci imamının soyundan geldiğini ve -art arda gelen her imamın kuşaktan kuşağa ilahî ateşin taşıyıcısı olduğu- Safevî nesebinde yedinci torun olduğunu iddia etti. Miras yoluyla elde edilen iktidara Safevîliğin yaptığı vurgunun, İran'daki imparatorluklarının istikrarlılaştırılmasında çok önemli bir rol oynayan haleflik ilkesinin meşrulaşması gibi çok önemli bir sonucu oldu. İsmail, Sûfî hareketlerinin Kuzeybatı İran ve Anadolu'daki neredeyse iki yüzyıllık dinsel senkretizmlerine dayanarak, Şiîlik, Sünnî mesihçilik (mehdicilik), Budizm ve Zerdüştçülüğü kapsayan farklı dinî etkileri birleştirerek, eski hikmetin taşıyıcısı olan Hızır'ın ve İsa'nın da ruhunun tenasüh etmiş hali olduğunu iddia etti. İlahî ezelî ateşle, Kur'an ve evrenin yaratılmasından da daha önce varolan ve Peygamber ailesinden geçerek İsmail'de beden bulan ateşle aydınlanmış olan İsmail, mehdi ve şah idi, hem dünyevî iktidar hem de mistik hâkimiyetin sahibiydi. Bu dinî iddialara dayalı olarak Safevî liderler Sûfî ve kızılbaş taraftarlarından mutlak ve sorgulanmaz bir itaat istediler. Mükemmel şeyhin otoritesini sorgulamak dinden dönmeyle aynı anlama geldi.

Bu kapsamlı dinî iddialar ve siyasal militanlık Safevîleri yeni bir tip İranlı Sûfî hareketi yaptı. Daha önceki mesihî hareketler Sünnî iken veya özel olarak Şiî bir mensubiyeti olmaksızın pan-İslâmî sentezin bir ifadesi olarak imamlara adanmışken, Safevîler imamların tenasüh etmiş halleri olduklarını iddia ettiler. Ayrıca çok sayıda Türk askeri, kabile reisi ve savaşçının devşirilmesiyle birlikte Safevîler dinî otoriteleri sayesinde bir oymak reisleri ittifakıyla, emsalsiz ölçekte bir dinî-siyasal hareket yarattı.

Böylece, Safevî İmparatorluğu'nun kuruluşunun hemen öncesinde, İran monarşisinin gelenekleri Türk ve Moğol hâkimiyet kavramlarınca güçlendirilmiş ve parlak el yazması yaldızlamalar ve mimarî tasarımlar içinde görünür kılınmıştı. Fakat

monarşik kavramlar güçlenmekteyken merkezî hükümetin siyasal ve dinî temelleri tehdit ediliyordu. Geniş bir İç Asyalı nüfusun İran'a göçü ve birbirini izleyen Moğol ve Timurlu devletlerin istikrarsızlığı, İranlı nüfusun kabilesel ve kırsal unsurlarının güçlendirilmesine imkân verdi. Oymak reisleri toplumsal yapının hâkim biçimi haline geldiler. Buna tepki olarak, istismar edilip sömürülen köylü nüfuslar, varoluş kavgalarında liderlik bulmak ve kurtuluş umutlarını ifade etmek üzere tasavvuf tarikatlarında toplandılar. Bu tasavvuf hareketlerinin bakiyesi olarak Safevîler kendi dinî mensuplarıyla oymak uyruklarının güçlerini yeni bir emperyal, dinî ve kabilevî güçler takımını temsil eden bir hanedan ve bir imparatorluk kurmak üzere birleştirdiler.

Safevî İran'ı

1501'de İsmail Tebriz'i işgal ederek kendisini İran Şah'ı ilan etti. On yıldan biraz fazla bir zaman sonra İran'ın geri kalan kısmını fethetti. Rakip Osmanlı İmparatorluğu batıya doğru Doğu Anadolu'ya hâkim olurken ve Şeybanî imparatorluğu doğuya doğru Amu Derya Nehri'ne kadar Semerkant'ın kontrolünü ele geçirirken, İsmail bugüne kadar İran'ı belirlemiş olan sınırları çizdi. Bu sınırlar Ortadoğu'yu Türk Osmanlı, İranlı ve İç Asyalı Müslüman kültürler arasında böldü. Siyasal rekabetler Osmanlı İmparatorluğu'nu İran'daki İslâmî kültürden kopardı ve İran'la İç Asya arasında gelişen bir kültürel bölünmeyi pekiştirdi.

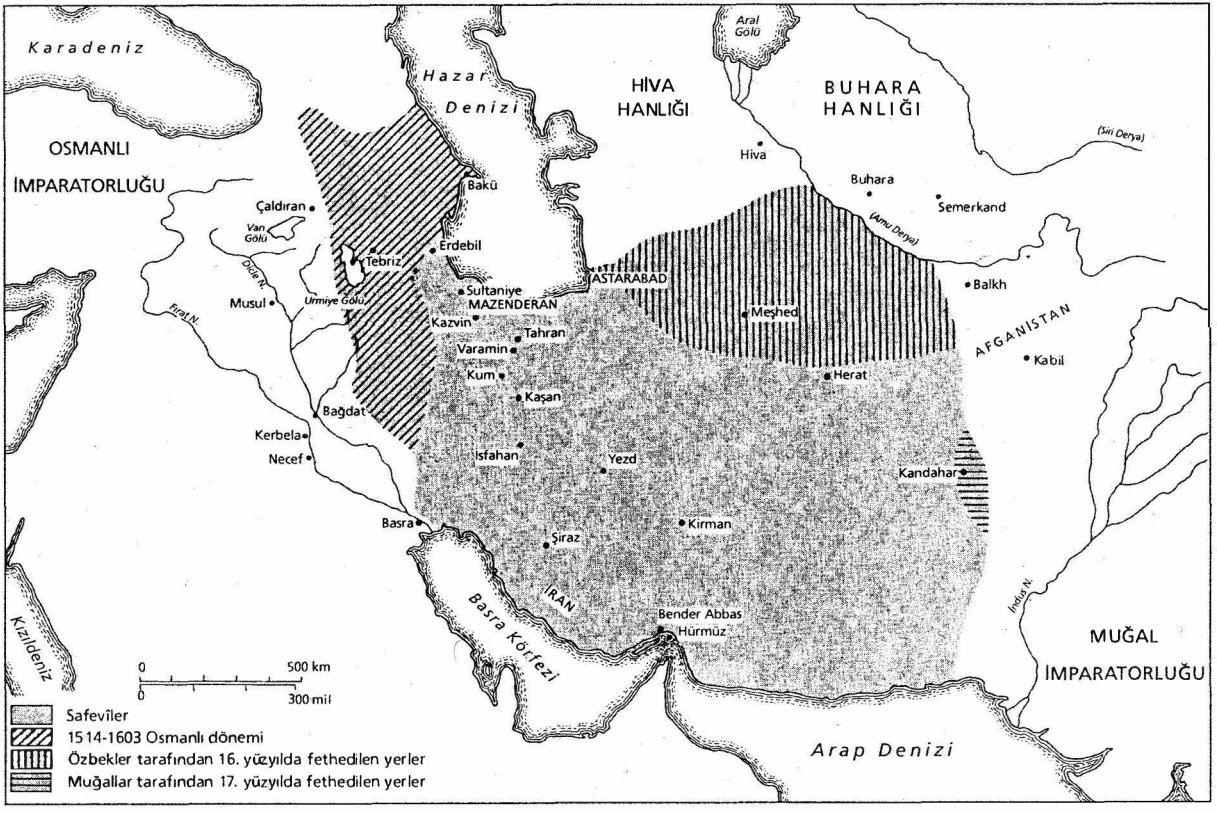
İran devletini ve toplumunu yeniden inşa etmek çok büyük bir sorundu. Siyasal karışıklık yüzyılları merkezî imparatorluk hükümetinin altyapısını yıpratmıştı. Tarımsal ve kentsel üretimin temeli göçebe istilalarınca yıpratılmıştı. Ekonomik durgunluk merkezî bir devlet için aslî öneme sahip kaynakları tüketti. Düşen köylü nüfusu merkezî hükümetin elindeki insan gücü kaynaklarını da düşürdü.

Safevî devletinin temel sorunu Şah'ın dinî otoritesiyle merkezî hükümetin, aslında İran'ı fethetmiş olan Kızılbaş oymaklar üzerindeki askerî ve idarî gücünü pekiştirmekti. Yüzeydeki

Safevî devletinin altında İran, fiîlen, tâbi klanlar, kabile ilişkileri ve şehirlerle köylere hükmeden oymak reislikleri şeklinde örgütleniyorlardı. Örneğin, aslında kuzey Suriye ve Doğu Anadolu'da bölgesel yöneticiler olan Mausilliler Batı İran'da geniş bölgeleri kontrol etti. Ustajlu, esas yurtlarından Azerbaycan ve Elburz Dağları'na doğru yayıldı. Reisler Safevî hükümetinde resmî konumları ellerinde tutarak, yardımlar, piyade tahsisatları, askerler, vergi gelirleri ve kendilerini çok güçlü kılan ekonomik haklar aldılar.

Ayrıca, akışkan oymak ve kabile grupları siyasal gücün yegâne mücadelecileri değildiler. Oymaklara kent burjuvazisi ve gizli dinî toplumlarda örgütlenmiş köylüler tarafından muhalefet edilmeye devam edildi. Örneğin, 1537 ve 1538'de Esterabad'da yerel İranlı halkların Türk elitlerine karşı, Muhammed Salih Bitikçi tarafından yönetilen bir isyanı oldu. Bitikçi eşitlikçi bir doktrini ve baskı altında tutulan halkların kötü efendilerin elinden kurtarılmasını vâzetti. Mazandaran, Cilan, Azerbaycan, Fars ve Afganistan'da da benzer isyanlar vardı. Kabile, tüccar ve Sûfîlerin yönettiği köylü grupları siyasal ve toplumsal iktidar için çok yanlı bir kavga verdi. Safevî çağı boyunca hâkim hanedan ancak sınırlı bir kontrol sağlayabildi. Şahlar, oymaklar ve iktidarlarını genişletme kavgası veren diğer grupların yerel düzeyde hâkim oldukları bir toplum üzerindeki hükümdarlardan başka bir şey değillerdi.

İran toplumuna içkin bu güç dağılımıyla baş etmek için Safevîler devletin askerî ve idarî güçlerini merkezîleştirmeyi ve Şah'ın otoritesini artırarak yerel elitlerin gücünü bastıracak bir dinî kurum oluşturmayı düşündü. Birincisi, Şah İsmail idareyi bürokratikleştirmeye ve Türk askerî elitleri karşısında İranlı merkezî memurların güçlerini genişletmeye çalıştı. Yönetim ayrıca orduların kumandanı ve dinî tarikatın başı da olan bir vekilin otoritesi altında örgütleniyordu. Sivil yönetimin başı bir vezirdi. Askerî subaylara (amirler), karşılığında merkezî hükümete bir miktar para ödemek ve bir askeri birliği beslemek zorunda oldukları toprak tahsisatları yapılıyordu. İsmail ayrıca büyük Kızılbaş beylerinin gücünü sınırlamak için ye-



HARİTA 11. Safevîler döneminde İran: Onyedinci yüzyıl.

dekte duran daha güçsüz oymak liderlerini generaller olarak atamak sûretiyle orduyu kontrol etmeye çalıştı. Bir dinî başbürokrat (sadr) adlî atamaları ve hayırsever bağışları gözetirdi. Daha erken İslâmî rejimler geleneği uyarınca, Safevîler, Türk savaş beylerinin güçlerini dengelemek için Gürcü, Çerkez, Ermeni ve Türklerden köle güçleri kurdu.

Siyasal iktidarı merkezîleştirme kavgası onaltıncı yüzyıldaki çeşitli etkisiz hükümdarlar yüzünden geri kaldı, fakat devlet inşa programına Şah Abbas (1588-1629) tarafından yeniden başlandı. Monarşik meşruiyetin dinî ve şaha dair temellerinin vurgulanması ve canlandırılan bir ekonominin desteğiyle sağlamlaştırılan merkezî idare ve köle ordusu sayesinde Abbas, oymakların gücünü azaltarak İran'ın siyasi sistemini bütünüyle değiştirmeye çalıştı.

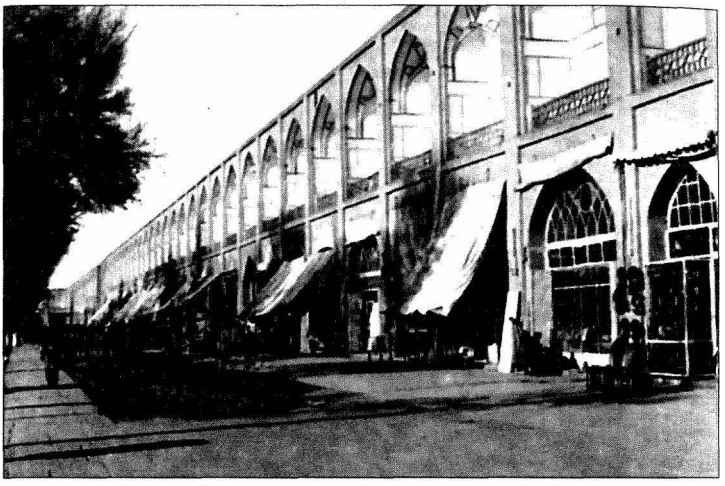
Şah Abbas ordunun yeniden inşasıyla başladı. Çoğunlukla büyük reislere karşı orta veya daha küçük beyleri tercih ederek sadık Kızılbaş destekçiler topladı ve onları Şah-seven adı verilen güçler olarak örgütledi. O, bu piyadelere Allahverdi Han olarak isimlendirilen İslâm'a girmiş bir Gürcünün yönettiği Gürcistan ve Ermenistan'dan köleleri ilave etti. Tüfekli piyade ve topçu birimleri Şah'ın ordularına modern ateşgücü sağlamak ve onları Osmanlı yeniçerileriyle eşit kılmak üzere örgütleniyordu. Kafkasyalı kölelerle, İranlı piyade ve topçuluğun birleşimi Abbas'a kendi sahasının sınırlarını sağlamlaştırma ve ülke içindeki otoritesini pekiştirme yönünde askerî güç sağladı. Böylece Abbas, özerk elitlerin iktidarıyla çatışmak için geleneksel İslâmî Ortadoğulu devlet askerî örgütlenme yöntemlerine geri döndü.

Bu yeni ordular için idarî destek İran yönetiminin yeniden inşasına bağımlıydı. Köle ordularının finansal temeli Kızılbaş kontrolündeki toprağı mîri toprak haline getirerek sağlanmaktaydı. Vezirler tımar topraklarının ekiminden ve köylülere borç ve kiraya verilmesinden sorumluydu. Onların sulama işlerine yatırım yapması, köylüleri baskıdan koruması ve kiralar ve vergileri toplaması bekleniyordu, Bununla birlikte, bürokratik yönetim tamamen merkezîleşmiş değildi. Askerlerin ma-

aşlarını ödeyebilmek için Abbas *iktâ* ve *tuyul* atamasıyla ilgili temel İslâmî ve İranlı uygulamaya geri döndü. Bu tür topraklar bazen merkezî hükümetin teftişinden muaf tutuluyor ve çoğunlukla kendisine tahsis edilmişlerin özel mülkiyetleri oluyordu. Böylece, Abbas, merkezî yönetimin taşra gelirlerini doğrudan kontrol altında tutma kapasitesiyle, mülklerin dağıtımı yoluyla askerî ve siyasal bir destek altyapısı sürdürme ihtiyacı arasında bir denge bulmaya çalıştı.

Oymak sistemi üzerindeki etki derindi fakat belirleyici değildi. Bazı durumlarda devlet merkezîleşme programı oymak reislerince yönetilen malikânelerin müsaderesine ve (sonuçta oymak reisleri haline gelen) köle askerlerin ve İranlı merkezî yöneticilerin, Türk kodamanların zararına, yükseltilmesine yol açtı. Bununla birlikte genel olarak saltanatın etkisi Şahla ittifak kuracak küçük kabile reisleri lehine büyük kodamanlara karşı yerel iktidar dengesini değiştirmek üzere kullanıldı. Abbas, Türk oymak siyasal sisteminin temel yapısını değiştirmeksizin çoğu kez büyük kodamanların güçlerini azaltmayı başardı. Ölümünden sonra İran devleti Safevî rejimiyle oymak elitleri arasında değişen iktidar dengesi sayesinde işlemeye devam etti.

Şah Abbas'ın askerî ve idarî reformları, kısmen özenli bir merkantilist teşebbüs tarafından finanse ediliyordu. O, ipek üretimini teşvik ediyor ve ürünü devlet kontrolündeki tüccarlar aracılığıyla pazarlıyordu. Saray, Ermeni tüccarları İsfahan'a getirmek ve onları Şah ile yabancı müşteriler arasında arabulucu yapmak sûretiyle İran ticaretinde güçlü bir konum elde etti. Ayrıca Abbas sarayın kullanımı ve ihracat için lüks ürünler üretmek üzere krallığa ait fabrikalar kurdu. Ev endüstrisi olarak başlayan halı imalatı İsfahan'da büyük fabrikalarda merkezîleşti. İpek imalatı da ayrıca Avrupa'da satılmak üzere kadife, damaska, atlas ve tafta üretimiyle birlikte bir krallık endüstrisi haline geldi. Safevî seramikçileri yeni sanayiyi kurmak üzere getirtilen Çinli işçilerin yardımıyla Çin porselenine dayanan kendi "çini"lerini ürettiler. Ticaret İran'ın her tarafında ticaret yolları ve kervansarayların inşasıyla teşvik edildi.



İsfahan'ın Şah Meydanı'nda dükkânlar.

İran'ın doğrudan uluslararası ticarete girmek için ilk fırsatları bir İngiliz girişiminin sonucunda gerçekleşti. Portekizlilerin Hint Okyanusu ticaretini onaltıncı yüzyılın ilk dönemlerinde ele geçirmesinden beri, İngilizler hep Lizbon'u aradan çıkartarak, doğu baharatları ve lüks mallarına doğrudan ulaşabilmek için fırsatlar aradılar. İran'a gelen ilk İngilizler, 1598'de ulaşan tüccar maceracılar Anthony ve Robert Sherley idi. 1616'da İngiliz Doğu Hindistan Şirketi İran'da serbest ticaret hakkı elde etti. Bunun karşılığında İngilizler Abbas'a Portekizlileri İran Körfezi'ndeki Hürmüz limanından kovmaya ve Bandar Abbas'ı İran-Hint Okyanusu ticareti için yeni bir liman olarak kurmasına yardım ettiler. İngiliz-İran zaferi Felemenkleri de İran ticaretine girmeye cesaretlendirdi ve 1645'te İngilizler Felemenk rekabeti tarafından geride bırakıldılar. Fransız Doğu Hindistan Şirketi de sahneye 1664'te girdi, ama Fransa ile İran arasındaki ilk anlaşma ancak 1708'de imzalandı. Bu anlaşma ticaret imtiyazı ve Hıristiyan dinî tarikatlarının korumasını temin ediyordu. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda İngilizler Hint Okyanusu ve İran Körfezi'ndeki üstünlüklerini yeniden tesis ettiler.



Safevî döneminde İran saray giysisi.

Böylece Şah Abbas zamanından itibaren İngilizlerle, Fransızlarla ve Felemenklerle ittifak halinde bulunan ve Şah tarafından da desteklenen Ermeni tüccarlar, Osmanlı ve Portekizlilerle ipek, yün halı, şal ve porselen ticaretlerinde rekabet ediyorlardı. Bununla birlikte, onyedinci yüzyılın sonlarında Avrupalı tüccarlar esas itibariyle İran ticaretini kontrol ediyorlardı ve uluslararası ticaretin ekonomik yararları muhtemelen İran için kayıp durumundaydı.



Safevî döneminde İran saray giysisi.

Şah Abbas'ın idarî ve ekonomik programının merkezî unsuru yeni bir büyük başşehri, yani İsfahan'ı yaratmaktı. İsfahan merkezîleşmiş bir İran devletinin siyasal ve ekonomik gayesi açısından ve Safevî hanedanlığının sembolik meşruluğu açısından çok önemliydi. Safevîler yaklaşık 160'a 500 metre ölçülerinde kocaman bir meydan olan Meydan-ı Şah etrafında yeni bir şehir inşa ettiler. Meydan pazar, karnaval yeri ve polo (çevgen) sahası işini de gördü. Meydan iki katlı dükkânlar tarafın-

dan çevrelenmişti ve her kenarında büyük binalar veya kemerler bulunuyordu. Doğu'ya doğru, 1603'te yapımına başlanan ve 1618'de tamamlanan Şeyh Lütfullah Mescidi, Şah'ın özel ibadeti için tasarlanmış bir hitabet yeriydi. Güneyde ise yapımına 1611'de başlanan ve 1629'da tamamlanan Kraliyet Camii bulunuyor. Batı'da da hükümet merkezi olan Ali Kapu sarayı veya Bâb-ı Alî bulunuyordu. Meydanın kuzey tarafında kral pazarına ve onun sayısız dükkânları, hamamları, kervansarayları, camileri ve okullarına girişi belirleyen anıt kemerler vardı. Meydandan dört kilometre boyunca hükümdarın büyükelçileri huzuruna kabul ettiği ve devlet törenlerinin yürütüldüğü yazlık sarayına kadar Çahar Bagh Caddesi uzanırdı. Caddenin her iki tarafında bahçeler, Şah'ın haremi ve saraylılarla yabancı büyükelçilerin meskenleri bulunuyordu. Bütün parçalarıyla şehir, Ortadoğu şehir planlamasının bir şaheserini oluşturuyordu.

İsfahan'ın pazarları devlet ekonomisi için çok önemliydi, çünkü üretim ve pazarlama faaliyetlerinin yoğunlaştığı ve devletin vergilendirme otoritesi altına alındıkları ve böylece oymak reislerinin ekonomik temelini zayıflattıkları yerlerdi. Yeni başşehir ayrıca imparatorluk orduları ve yönetimine devşirilenler için de bir hazneydi. Başşehir, İran İslâm'ının hayatiyeti için de eşit derecede önemliydi. 1666'da İsfahan'ın, bir Avrupalı ziyaretçiye göre 152 camisi, 48 okulu, 182 kervansarayı ve 273 halk hamamı bulunuyordu ve neredeyse hepsi I. Abbas ve Halifesi II. Abbas (1642-66) tarafından inşa edilmişti.

İsfahan hanedanlığın meşruiyetini sembolize ediyordu. Geniş çarşı yerleri ve pazarları dünyanın krallık kararıyla tanziminin bir sembolüydü; dinî anıtlar inancın şah tarafından korunduğunu gösteriyordu; parlak dekorasyonu krallık ihtişamının evrensel göstergesiydi. Böylece, Safevî meşruiyet iddiası başlangıçtaki dinî temelinden geleneksel İran monarşik heybetinin geleneksel motiflerini kapsayacak şekilde genişletildi.

Yeni monarşi tasavvurunun başka göstergeleri de vardı. 1510 yılında Timurlu resim okulu Herat'tan Tebriz'e taşındı. Zamanın en büyük ressamı olan Behzad, Kraliyet Kütüphanesi

Müdürlüğüne ve yaldızlı el yazmaları üreten bir atölyenin gözetmenliğine atandı. Şah Tahmasp ayrıca kaftan, ipek askılık kumaş ve metal ve seramik işlerinin büyük hâmisiydi. O bu hazineleri özel ve saraylı bir süs olarak tuttu ve camilere, türbelere, okullara veya imparatorluk otoritesinin diğer kamusal ifade biçimlerine dikkat sarf etmedi. Bu ekol *Şehnâme*'nin (Krallar Kitabı) yaldızlı bir baskısını ortaya çıkardı. Bu baskı 250'den fazla resim içeriyordu ve İran ve İslâm yaldızlı el sanatının şaheserini oluşturdu. Abbas, "şahaneliğin" kamusal bir tarzını oluşturdu. İsfahan onun başeseriydi, fakat o ayrıca savaş, av manzaraları ve kraliyet törenlerini içeren resimleri de himaye etti. Ölümünden sonra sanatsal çabalar duygusal ifade ve özel gündelik hayat temalarının ifadesine dönüştü. Kraliyet geleneğinin büyük temaları bürokratlardan, toprak ağalarından ve askerlerden oluşan bir aristokrasiye hitap etmiş olabilecek daha gerçekçi seküler manzaraların, örneğin kucaklaşan çiftlerin resimlenmesi lehine, bir kenara atıldı. Tek sayfa çizimler ve resimler albümlerin içine alınmak için yapıldı. Onyedinci yüzyıl sonlarının stili duygusallık ve gerçekçiliği birleştirdi.

I. Abbas'ın hükümdarlığı altında Safevî monarşisi siyasal gücünün en yüksek noktasına ulaştı. Hükümdarlığı kişisel hizmetkârları, askerleri ve yöneticilerince çevrelenmiş bir idarecisi olan muhteşem bir hane halkı devletiydi. Yönetici, bürokrasi ve vergi toplama işini sıkı sıkıya kontrol ediyor, önemli giyim malları ve diğer ürünlerin imalat ve satışını tekelleştiriyor, büyük şehirler kuruyor ve halkının refahı için babaca kaygılarının bir ifadesi olarak türbeler ve yollar inşa edip koruyordu. Her ne kadar hükümdarlığı İran devletinin doruk noktasını işaret ediyorsa da, başarısı eksik ve kusurluydu. Abbas hiçbir zaman tamamen merkezî bir rejim tesis etmede muvaffak olamamıştır. Türk beylerinin gücünü azaltan askerî ve idarî politikaları onların yerine ikame olmada başarılı olamadı. Onun ticarî politikalarının çok kısa ömürlü başarıları oldu; dinî ve sanatsal çabaları nihayetinde başkalarınca temellük ediliyordu. Nihaî olarak kırsal elitler çok güçlü hale geldiler ve kentli

tüccar ile köylü toprak ağası desteği merkezî bir devleti destekleyemeyecek kadar azaldı.

İran'ın Şiîliğe Dönmesi

Safevîlerin devleti oluşturma programları, otoritesi ve idarî hizmetleri rejimi desteklemek üzere kullanılabilecek bir dinî kurumu yaratma konusundaki Safevî kararlılığına paraleldi. Bununla birlikte yeni rejim hanedan ve imparatorluk hükümeti için ağır komplikasyonlara yol açan bir dinî doktrin temeli üzerinde iktidara gelmişti. Safevîlerin dinî çekicilikleri her şeyden önce mesîhî bir icraat vaat ettikleri kendi Kızılbaş ve kabileli destekçilerine hitap etti. Şah İsmail, Allah'ın tezahürü, kayıp imamın ilahî ateşi ve mehdi olduğunu iddia etti. O kendini, İranlı imparatorlar tarzında Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi olarak isimlendirdi. Yedinci imamın torunu, masum bir imam ve ilahî varlığın bir südûru olarak otoritesi mutlak ve sorgulanamazdı.

Bu mutlak otorite taraftarlarına *mürşid-i kâmil* veya mükemmel öncü rolü aracılığıyla iletiliyordu. Tasavvuf şeyhinin müritleri üzerinde zaten varolan hâkim ve mutlak iddialarına Safevîler ilahî bir boyut kattılar. İsmail'in takipçilerinin *Sûfigâr* adı verilen bir davranış koduna kesin bir biçimde bağlı oldukları farz ediliyordu; itaatsizlik tarikattan çıkarılmayla hatta muhtemelen idamla cezalandırılırdı. Bununla birlikte Kızılbaşın bağlılığı iki kenarı keskin bir kılıç gibiydi, çünkü Safevîleri iktidara getirmiş olan binyılcı (mehdici) dürtüler kendilerine karşı da dönebilirdi. Osmanlılar tarafından Çaldıran'da 1514'te yenilgiye uğramak kötü bir dinî soktu, çünkü Kızılbaşların, liderlerinin yenilmezliğine olan inançlarını kırdı.

Böylece Kızılbaş heyecanının komplikasyonlarıyla ve İran nüfusunun sıcak tepkileriyle baş edebilmek için Safevîler İran'da hanedanlığı destekleyecek, destek temellerini genişletecek ve Şahların otoritesini pekiştirecek bir biçimde Şiîliği yerleştirmeye çalıştılar. İsnaaşeriyye Şiîliği İran'ın resmî mezhebi ilan edildi ve mesihî Şiî iddialar Şiîliğin daha kurumsal-

laşmış bir biçimi lehine bir kenara bırakıldı. Bununla birlikte İsmail'in bunun üzerine inşa edebileceği pek bir şeyi yoktu; Kum ve İsfahan'da Şiî semtleri vardıysa da, nüfusun çoğunluğu Sünnîydi. İran'lı Şiîliği güçlendirmek için İsmail, İran'a Suriye'den, Bahreyn'den, Kuzeydoğu Arabistan ve Irak'tan İsnaaşeriyye Şiîleri ithal etti. Ali el-Karakî (1465-1534) İran'daki ilk Şiî medreseyi kurdu.

Safevîler daha sonra ulemayı devlet kontrolünde bir bürokrasi olarak örgütlediler. Sadr, Şah ile dinî kurum arasında bir irtibattı. O, başlangıçta ilk üç Halifenin ritüel lanetlenişinden sorumluydu; onun yükümlülükleri aşamalı olarak kadılar ve öğretmenlerin atanması ve vakıfların yönetimine doğru genişledi. Divan Bağı görevi bir yüksek başvuru mahkemesi ve ordu generallerininkine eşit bir statüye yükseltilmiş bir görev olarak oluşturuldu, böylece hukuk yönetimi doğrudan hükümet kontrolü altına alındı. Şahlar ayrıca dinî faaliyetleri desteklemek üzere toprak ve bağış tedariki yoluyla, dinî kurumlara hâkim oldu. Safevîler Meşhed'deki İmam Rıza'nın türbesi için ve Kum'da kızkardeşi Fatıma'nın türbesi için vakıflar temin ettiler. Ayrıca yüksek dinî ailelere *soyurğal* diye anılan toprak tahsisleri yapıldı ve bunların kuşaktan kuşağa vergiden muaf olarak miras kalmasına izin verildi. Dinî elit böylece İran'ın toprak sahibi aristokrasisinin bir parçası oldu.

Devlet güçlerine Şah'ın yedinci imamın torunu, Safevî tarikatının bir şeyhi ve kayıp imamın bir bedene bürünüşü olmasından gelen kişisel dinî otoritesi eklendi. Bu kişisel otorite Erdebil'de Safevî atalar kültü aracılığıyla ve Safevîlerin büyük İran türbelerini doğrudan himayeleri aracılığıyla güçleniyordu. Şah I. Abbas bir askerî seferden önce atalarının türbesini ziyaret ederek İsfahan'dan Meşhed'e yaya olarak 28 günü bulan bir hac yaptı. İran Şiîliğinin ilk dönemlerinde Şahların din kurumu üzerindeki idarî ve ahlâkî otoritesi neredeyse tamdı. Bu da ulemayı devlet otoritesini kabul etmeye ve Şiî geleneğinin devlet düzenini tarihsel bir zorunluluk olarak onaylayan unsurlarını vurgulamaya yönlendirdi.

Safevîler resmî dini desteklemek için tüm rakip İslâm bi-

çimlerini dinî açıdan çoğulcu -Sünnî, Sûfî ve Şiî- bir toplum içinde bertaraf edecek koyu bir programa giriştiler. İsnaaşeriye Şiîliği diğer Müslüman bölgelerde hiçbir benzeri bulunmayan veya çok az bulunan bir zulüm dalgasıyla dayatıldı. Safevî siyasetinin ilk konusu mesihî ve aşırı Şiî hareketleri bastırmaktı. Safevî Şahları, dinî heyecanlarını kendilerine karşı çevirebilecek gibi görünen takipçilerini gözden çıkarmakta hızlı davrandılar. İsmail ve Tahmasp kendilerini mehdi ilan eden aşırı dinî taraftarları idam ettiler. I. Abbas, Osmanlılarla işbirliği yapmak ve şeyhlerinin iradesini her çeşit kaygının önüne almayı başaramamış olmaktan dolayı Sûfî müritlerini kılıçtan geçirdi. Kuzeybatı İran'da ortaya çıkan diğer kilyastik hareketler -onbeşinci yüzyılın dinî şevkinin devamları- de bastırıldı.

Şiîliğin hâkimiyeti ayrıca Sünnîliğin şiddetli bastırılmasıyla temin edildi. Safevîler ilk üç halifenin anısına ibadet olarak hakaret ediyor ve Sünnî alimlerin türbelerine karşı şiddet uyguluyorlardı. Sûfî türbeleri yıkıldı; Mekke'ye hac, Şiî imamların türbelerine ziyaretler lehine önemsiz kılındı. İsmail, Nakşibendî türbelerinin kutsallığına karşı saygısızlıkta bulundu ve Halvetî, Zehabiye ve Nurbahşî tarikatlarını baskı altında tuttu. I. Abbas daha sonra Nimetullahî hanakalarına el koydu ve onları gençlik oranizasyonlarına çevirdi. Sünnîlere ve Sûfîlere zulüm onaltıncı ve onyedinci yüzyıllar boyunca, Şiî ulemanın başı olan Muhammed Bakır el-Meclisî'nin (ö. 1699) Sünnîliğin bastırılmasını tamamlaması ve kalan Sûfîleri İsfahan'dan çıkarmasına kadar devam etti. Bununla birlikte, zulme rağmen bireysel Kalenderîler, tüm dünyevî bağlantıları reddederek gezgin bir hayat sürdüler ve önemli bir ruhsal etki göstermeye devam ettiler.

Şahlar ayrıca gayrimüslim topluluklara da düşmandılar. I. Abbas'ın kararnameleri muhtedilerin akrabalarının mülkiyeti üzerinde hak iddia edebilmesini mümkün kıldı. 1656'da Şah II. Abbas vezirlere Yahudilerin Müslüman olmaya zorlanmaları için geniş yetkiler verdi. El-Meclisî, bu emsalleri izleyerek Şah Hüseyin'i (1688-1726) Zerdüştîlerin zorla İslâm'a sokulmaları konusunda ikna etti. Bununla birlikte Şiî uleması Er-

menilere muamele konusunda daha az haşindi. Ermeniler merkezi Osmanlı İmparatorluğu'nda bulunan Yunan Ortodoks kilisesine düşmanlığı paylaştıklarından, İran rejimiyle iyi ilişkiler sürdürdüler. Ayrıca, Ermeniler ve Gürcüler Şah'ın askerî ve ticarî kurumları için önemli sayıda eleman temin ettiler.

İsnaaşeriye Şiîliğinin başarısı sadece devletin gücüne değil, aynı zamanda doğasındaki dinî cazibeye de dayanıyordu. Tasavvufun bastırılması gnostik ve felsefî düşüncelerin İsnaaşeriye kurumu içine katılmasını ve Hüseyin, Ali ve diğer Şiî imamlara İran İslâmı'nın bütünleyici parçası olarak popüler ihtiramı (tapınmayı) da benimsemeyi getirdi. İran Şiîliği böylece yasal, gnostik ve popüler İslâm biçimlerini bütünleştirdi.

Gnostik tasavvuf ile Şiî inançlarının bütünleşmesi onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda meydana geldi. Mir Damad'ın (ö. 1631) liderliği ve öğrencisi Molla Sadra (ö. 1640) altında yeni bir felsefe ekolü tasavvufun Şiî bir versiyonunu üretmek ve bireysel dinî bilince ve imamlara Şiî sadakatine yeni bir felsefî temel vermek için Şiî metinler, kelâm ve mistik tefekkürü birleştirdi. Yeni okul Suhreverdî'nin (bkz. bölüm 12) aydınlanmacılığını (işrâkîlik) Ali ve imamların sözleri, Yunan felsefesinin unsurları ve İbn Arabî'nin öğretileriyle birleştirdi. Yeni hikmet Yunan ve İslâm felsefesinin Aristocu geleneğinden ziyade neo-Platonik geleneğe aitti.

Mir Damad için temel sorun evrenin yaratılması ve insanın onun içindeki yeriydi. O skolastik kelâmın klasik konusuna - dünyanın ebedî olup olmadığı veya zaman içinde mi yaratıldığı sorununa- bir ara durum sunarak yaklaştı. Mir Damad dünyevî gerçekliği üç kategoriye ayırdı -dehr, sermed ve zaman. Dehr ebedîlik anlamına gelir ve bütün olan ve içsel bölümleri bulunmayan ilahî özü tanımlar. Bununla birlikte ilahî öz kendisini tamamlayan fakat ondan ayrı olan isimler ve sıfatların kaynağıdır. Öz ve sıfatların ilişkisi sermet olarak nitelenir. İsimler ve sıfatlar ise maddî ve değişebilir dünyayı ortaya çıkaran arketiplerdir. Sonuncusu ise zaman veya geçicilik olarak nitelenir. Zaman içinde varolmakla birlikte, yaratılmış dünya kökeni itibariyle saf zamansal değildir, çünkü dünyanın yaratılmasından

evvel varolan ve kendi başlarına ebedî olan arketipler tarafından var edilirler. Neo Platonistler gibi, Mir Damad da Allah ile kelâm tarafından öne sürülen yaratılış arasındaki uçurumu kapatmaya ve Allah'ın mutlak ötekiliği ve aşkınlığını yaratılmış dünya içindeki içkinliğiyle kapatmaya çalıştı.

Neo Platonistlere ve işrâkiyatçı felsefecilere göre olduğu gibi, Mir Damad'a göre de insan aracı bir konumda, ebedîlik dünyasıyla zaman dünyası arasında bir köprü olarak durur. İnsan görünür ve görünmez dünyaları irtibatlandıran duyumsama, tahayyül ve akıl özelliklerine sahiptir. Ruh hem duyumsanabilir algıları maddî dünyadan alır hem de ruhsal dünyadan akledilebilir kavramlarla aydınlanır. Alem el-Misal veya arketipler dünyası, maddi duyu algısı ve entelektüel soyutlama arasındaki aracı, sembolik imgelem, rüya tecrübesi ve dinî bağlılık için ontolojik temeldir. Bu aracı gerçeklik üzerindeki vurgu Şiîliğe vahyedilmiş hakikatin akılcı bir açıklamasını verdi ve bireyin ruhsal kurtuluşunun metafizik anlamını tanımladı.

Benzer bir biçimde halkın kutsal sîmâlara ihtiramı İran Şiîliğinin bir parçası haline getirildi. Meşhed ve Kum'un büyük türbeleri I. Abbas zamanında yeniden inşa edildi ve bunlara geniş mülkler bağışlanarak İran Şiîliğinin odak noktaları kılındı. İmamlarla ilişkili veya onların soyundan gelmiş insanlar anısına *İmamzâdeler* ve Hüseyin ve Hasan'a adanmış türbeler olan *imambaralar* popüler köy türbelerinin yerini aldı. Kerbela'ya hac ziyareti Mekke'ye hac ziyaretinin yerini aldı. *Tekile* yani imamlar ve ailelerinin türbelerine törensel ziyaretler Sufî türbelerine ihtirama bir alternatif olarak ön plana çıkarılıyordu; imambaralar adak yerleri olarak tasavvuf hanakalarının yerini aldılar -tıpkı kayıp imamın dinsel ihtiramın nesnesi olarak tasavvuf kutbunun yerini aldığı gibi.

Muharrem ayı kutlamaları Şiî dinî takviminin törensel merkezi haline geldi. Hüseyin'in yürek parçalayan hikâyesinin anlatımları, halkın kendini kırbaçlaması, ateşli oyunlar, vaazlar ve ağıt yakmak, onun ölümü dolayısıyla bir matem ve özür dönemini işaret ediyordu. Tarikat grupları, gençlik çeteleri ve dinî gruplar Hüseyin'e ihtiramlarında rekabet ettiler ve çoğun-

lukla bu rekabet kanlı kavgalarla sonuçlandı. Böylece Şiîlik halkın duygularının kontrolünü ele geçirerek İran nüfusunu din kurumuna bağladı. Safevî döneminin sonlarında Şiîlik Sünnîlikte daha önce mevcut olan bütün dinî duyarlılık kompleksini kopyaladı. Böylece İslâm'ın kapsamlı bir alternatif şekli haline geldi.

Safevî İmparatorluğu'nun Çözülüşü

Safevî devlet tarzı, Şah 1. Abbas tarafından oluşturulan kabilesel ve dinî kurumlar, onyedinci yüzyılın sonlarıyla onsekizinci yüzyılın başlarında derin bir biçimde değişti. Onaltıncı ve erken onyedinci yüzyılların eğilimi devletin ve Şiî din kurumunun elini güçlendirmek iken, sonraki dönem Safevî rejiminin derinden zayıflamasını, kabile güçlerinin eliyle nihaî yıkılışını ve Şiî İslâmı'nın devlet kontrolünden kurtuluşunu getirdi.

Merkezî hükümetin düşüşü I. Abbas'ın ölümünden sonra zaten görünüyordu. Tahtın potansiyel halefleri arasındaki şiddetli çatışmaları önlemek için, Safevî prenslerinin takip eden kuşakları hareme ve saray çevrelerine kapatıldılar, bu yüzden dar bir eğitimle kamusal hayatla ilgili her çeşit deneyimden uzak yetiştirildiler. 1. Abbas'tan sonra hiçbir hükümdarın ulku veya otoritesi yoktu. Dahası, Osmanlı İmparatorluğu'yla 1639'daki barıştan sonra ordu ihmal edilmiş ve birçok küçük ve kötü disiplinli askerî alaya indirgenmişti. Onyedinci yüzyılın sonlarında Safevî ordusu artık yeterli bir askerî güç değildi. Merkezî yönetim de dağıldı ve vergilerin düzenlenmesi ile gelirlerin dağıtımı işlemleri terk edildi. Merkezî devletin zayıflaması oymak reislerinin canlanmasına, eyaletlerin Safevî otoritesine başkaldırmasına imkân verdi. Onsekizinci yüzyılda İran anarşi ortamına sürüklendi. Siyasal iktidar için en önemli yeni rakipler Afganlar, Afşarlar, Zendler ve Kaçarlardı. Ghalzaî Afganları Safevîlerin başşehri olan İsfahan'ın kontrolünü 1722 yılında ele geçirdiler. Ondan sonra İran hem Osmanlı hem de Rus komşularının saldırısına uğradı. Bunlar Transkafkasya'nın, Osmanlıların Ermenistan ve Azerbeycan'ın bir kısmını

ve Rusların da Cilan, Mazandaran ve Esterabad'dan oluşan Hazar Denizi illerini ele geçirmesine dayalı bir bölüşümünde anlaştılar.

Afganlar güneyi, Ruslar ve Osmanlılar ise kuzeyi kontrol ederken Çağatay soyundan bir Afşar kabile reisi olan Nadir, iktidarı ele geçirdi. Nadir Safevîlerin sonuncusunu 1736'da azlederek kendisini İran Şahı ilan etti. Onun çabası basitçe bir Bonapartist macera değildi, aksine Türklerin İran merkezî yönetimine ve etnik Fors hâkimiyetine karşı direnişini, doğu-İranlı bir sınır geleneğinin geri dönüşünü temsil ediyordu. Yüzyıllarca Rusya bozkırlarının Kazaklarına çok benzeyen bir sınır nüfusu büyük güçler arasında manevralar yaptı ve Çağatay ve Sünnî kimliği temelinde bir hanlık kurma yönündeki özlemlerini canlı tuttu.

Kısa hükümdarlığı esnasında Nadir, İran devletinin toprağını tekrar kazandı ve ayrıca Afgan ve doğu İranlı kabile halklarını rejimle daha etkin bir biçimde bütünleştirmek ve Osmanlı İmparatorluğu'yla kavgasını meşrulaştırmak için Sünnî ve Şiî İslâm'ın uzlaşmasını önplana çıkardı. O Şiîliği, Caferîlik adı verilecek ve dört Sünnî mezhebe eşit statüye sahip olacak beşinci bir fıkıh mezhebi yapmayı önerdi. Ayrıca Şiî ulemayı mülkiyetlerini müsadere edip hükümet içindeki dinî mevkileri kaldırarak ve din mahkemelerinin yargılama haklarını iptal ederek zayıflattı.

Nadir'i, Batı İran'daki Zend kabile grupları ittifakının lideri olan ve etkili yönetimi 1750'den 1779'a kadar süren Kerim Han izledi. Onu köken olarak Safevîlerin hizmetindeki Türk beylerinden gelen ve Mazandaran'la Esterabad'daki yerel valiler olan Kaçarlar takip etti, 1779'da Kaçarlar Zendleri yenerek 1924'e kadar devam edecek bir hanedan kurdular.

İran devletinin onsekizinci yüzyıldaki yıkılışı devlet rejimleriyle dinî elitler arasındaki ilişkiler açısından da derin sonuçlara sahip olmuştur. Bu yıkılış özerklik yönündeki gizli Şiî iddialarının ön plana çıkmasına imkân verdi. İlk adımlar kayıp imamın ancak zamanın sonunda kişisel hükmünü tesis edeceğini söyleyen Şiî binyılcı düşüncesinin yeniden tasdik edilme-

siyle atıldı. Bu da devlete her çeşit kesin bağlılığa karşı işledi. Devletin otoritesine doğrudan meydan okumadan ulema kamu işlerine katılmaktan geri çekildi. Şiîliğin bir devlet mezhebi olarak tesis edilmiş olmasına rağmen ve Şiîlerin İran'ı kendi inançlarına döndürmek için harcadıkları sofu gayrete rağmen, onyedinci yüzyılda dünyevî eylem için dinî motivasyon, yerini dünyevî işlere katılmanın aşağılanmasına bıraktı. Safevî toplumunun ilk dönemlerinde dinî ve siyasal yanlarının bileşmesinin yerini sonraları din ve siyasetin bir ayrımı ve siyasal eylemin bir değer yitimi aldı.

Ayrıca, onyedinci yüzyılda birçok Şiî alim artık Safevîlerin kayıp imamı temsil ettiğini kabul etmeye istekli değildi. Birincisi ulema Şiî İslâm'ın aslî taşıyıcısı olarak Şah'ın miras aldığı otoritesine yönelik bir kuşku ortaya attı. Otorite yedinci imamdan gelen soya ve buradan tevarüs edilen bir günahsızlığa (masumluğa) dayanıyordu. Oysa Şiî teorisinde belli bir imamın hangi torununun otoritesini devralmış olduğunu belirleyen vasiyetname (nass) olmaksızın biyolojik kalıtım yeterli değildir. Safevîlerin görüşü zayıftı, çünkü onlar şahitli bir atamayı gösteremiyorlardı. İkincisi, isnaaşeriyye mezhebine göre Şiî inancı 941'deki gizlenişinden beri kayıp imam din alimleri aracılığıyla yeryüzünde temsil edilmiştir. Ulema böylece müctehidlerin (bağımsız dinî hükümlerde bulunmaya ehliyetli alimlerin) en yüksek dinî otoriteyi taşımış olduklarını iddia ettiler. Çeşitli ulema ekolleri bu otoritenin mahiyetini işlemişlerdir. Usulî ekol müctehidlere geniş bir serbestlik verdi, çünkü onların otoritesinin Kur'an bilgisi, Ali geleneği ve topluluğun konsensüsü gibi karmaşık etkenlere dayandığını düşündü. Ahbarî ekol ise alimlerin bireysel otoritelerini, Peygamber ve imamlar aracılığıyla intikal eden geleneğin lafzına bütünüyle bağlılığın önemini vurgulayarak sınırlandırdılar. Böyle bir tartışmanın meydana gelmiş olması bile başlı başına din kurumunun özerkliğinin bir göstergesidir. Şah tarafından oluşturulan monolitik ve her şeyi içine alan din kurumu kendisini devletin kucağından kurtarıyor, ondokuzuncu yüzyılda ise İran rejiminin öncü muhalifi oluyordu.

Moğol istilalarından Safevî İmparatorluğu'nun çöküşüne kadar İran tarihi Selçuklu çağından devralınan devlet, din ve toplumun temel tarzlarının hem sürekliliği hem de dönüşümünün izini taşıdı. Moğollar, Timurlular ve Safevîler, Selçuklu çağından merkezî bir monarşi geleneği devraldılar ve kabile veya oymak fetihçilerini, köle asker güçlerine ve yarı merkezî yönetime tâbi kılarak merkezî devletin iktidarını güçlendirmeye çalıştılar. Bununla birlikte, Türk ve Moğol istilaları sürekli olarak İran toplumundaki dar oymak veya kabile güçlerini pekiştirmiş ve tüm İran monarkları hâkimiyetlerini etkili kılmak için oymak ve kabile reislerinin siyasal işbirliğine ve iktâ (veya tuyul) gibi vergi toplama biçimlerine dayanmaya mecbur kaldılar. İran devletleri en iyi ihtimalle kırsal kesimde sınırlı bir iktidarı olan hane veya saray rejimleri olarak kaldılar. Şah I. Abbas'ın hükümdarlığı sırasında başarıldığı gibi, devletin oymak beyleri ve kabile reislerinin gücünün üstesinden geldiği zamanlarda bile, İran'ın siyasal sistemi değiştirilemedi. Onsekizinci yüzyılda devletin zayıflamasıyla birlikte, oymak beyleri yine İran'ı bölüştüler ve yeni hanedanları iktidara getirdiler.

İran din ve devletin ilişkilerinde de olağandışı değişimlerden geçti. Moğol ve Timur dönemlerinde, köylü tasavvuf hareketleri halk muhalefetini zalim yabancı rejimlere karşı örgütlediler. İslâm tekrar, Peygamber zamanında olduğu gibi, dağınık insanları geniş ahlâkî ve siyasal hareketler altında birleştirme işini gördü. Safevîler böyle bir hareket olarak ortaya çıktı, fakat iktidara geldiklerinde tasavvuf İslâm'ının binyılcı biçimlerini, devlet tarafından kurulmuş bir ulema kurumu lehine bastırdılar. Safevîler isnaaşeriye Şiîliğini İran'ın resmî mezhebi yaptılar ve Sünnî ulemanın yanı sıra kendi Sûfî taraftarlarını da bertaraf ettiler. Safevî dönemi Şiîliği felsefî ve gnostik düşünceleri ve halkın velilere ibadetini özümsedi. İran, devletin din kurumunu kontrol etme derecesi itibariyle ve İslâmî spektrum içinde bulunan bütün dinî eğilimleri özümseme düzeyi itibariyle İslâm toplumları arasında gerçekten de nev'i şahsına münhasırdır.

Onsekizinci yüzyıl krizi İran'ın modernlik öncesi tarihine

bir son verdi. Müslüman bölgelerin çoğunda modern-öncesi dönem Avrupa müdahalesi, fetih ve sömürge rejimlerinin tesisiyle birlikte son bulmuş olmasına rağmen, bu örnekte Safevî Imparatorluğu'nun yıkılışı ve ulemanın özgürleşmesi Avrupa'nın ekonomik ve siyasal etkisinin sağlamlaşmasından önce olmuştur. Sonuçta Safevî yönetiminin modern İran'a mirası, İranlı yüceltilmiş monarşi geleneğinin yanında, güçlü oymak ve kabile beyliklerine dayalı bir rejim ile kenetlenmiş, monolitik ve kısmen özerk bir Şiî din kurumudur.

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TÜRK GÖÇLERİ VE OSMANLI İMPARATORLUĞU

İran'da Selçuklu, Moğol ve Timur İmparatorluklarının ortaya çıkmasına yol açan göçler, büyük bir Batılı İslâm İmparatorluğu'nun da doğmasına yol açtı. Onbirinci yüzyılın geç dönemlerinde, Türk halkları daha önce hiç Müslüman olmamış toprakları fethetmeye başladılar. Bu göçlerden Anadolu'da Selçuklu devleti ve daha sonraları da Anadolu ve Balkanlar'da Osmanlı İmparatorluğu doğdu. Osmanlı İmparatorluğu sonunda Arap Ortadoğu'su ile Kuzey Afrika'nın daha önce Müslüman olmuş topraklarını aldı (daha sonraki bölümlerde tekrar ele alınacak).

Osmanlı İmparatorluğu bambaşka bir İslâm toplumunu temsil ediyordu. (Diyar-ı) Rum'un (yani onikinci ve onüçüncü yüzyıllarda, Anadolu'nun) Selçuklu devletinden, İranlı-Selçuklu toplum tarzını devralarak ona yenilikçi bir dönüşüm kazandırdı. Osmanlılar devleti hâkim kurum haline getirdiler ve dinî elitleri, Türk Anadolu'nun göçebe halklarını ve tebaa kitlelerini devlet kontrolü altına aldı. İslâm toplumunun bu devlet merkezli özel varyantı çeşitli safhalara denk düşen karmaşık bir tarih seyri içinde oluştu: Türk göçleri ve 1071-1243 arasında Anadolu'da Selçuklu-Türk rejiminin kuruluşu; yaklaşık 1280 ile 1574 yılları arasında Türklerin Bizans İmparator-

luğu'nu fetihleri ve Osmanlı sisteminin teşekkülü; onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nun dönüşümü ve merkezin gücünü kaybetmesi.

Türk Göçleri ve Anadolu'da Türk-İslâm Devletleri (1071-1243)

İran ve Irak'ta Selçuklu İmparatorluğu'nu kuran Oğuz halkları, yönlerini Gürcistan, Ermenistan ve Bizans Anadolu'suna da çevirerek bu bölgelerde başka bir Selçuklu devleti ve toplumu meydana getirdiler. 1071'deki Malazgirt muharebesinde, Türkler Bizans İmparatoru I. Romanos'u esir aldılar. Göçeden insanlar, beyler veya tasavvuf babalarının liderliği altında gaziler *(gaziyan)* adı verilen savaşçı topluluklar şeklinde örgütlendiler. Reislere saygı ve zengin otlaklar bulma, ganimet toplama ve İslâm adı altında kâfirlere karşı zaferler kazanma arzusu onları bir araya topladı. Göçmenler tarımsal teşebbüsleri tahrip ettiler, geniş arazileri insansızlaştırarak şehirleri nüfuz alanlarından ve ticarî bağlarından kopardılar. Yalnızca kuvvetli birkaç Bizans şehri göçmen halklar denizinde izole adalar olarak kalabildiler. Daha önceki istilalarla zaten azaltılmış olan Grek ve Ermeni halklar, savaş ve göçler yüzünden ve İslâm'a girme dolayısıyla daha da azaldı. Anadolu'nun çoğunda Türkler çoğunluğu oluşturmaya başladı.

Anadolu'da Türk yayılması kısa zamanda göçebe halklar ve onların daha önce fethetmiş oldukları bölgeler üzerinde bir denetim sağlamaya, onların yağmacılık serüvenlerini kontrol etmeye ve tarımsal üretimi yeniden kurmaya çalışan devletlerin teşekkülüyle dengelenmeye başladı. Onbirinci yüzyılın sonlarına doğru Türk devletlerinin teşekkülü sonraki 500 yıl için Türk, Anadolu ve Osmanlı tarihi için bir yönetim motifi sundu -bağımsız göçebe savaşçılarla örgütlü yerleşik toplum arasındaki kavga motifi. Türk Anadolu tarihi böylece İran ve Irak'ta Selçuklu deneyimini tekrarladı; yani devlet rejimleri kırsal fatihleri yerleşik toplumun çıkarına tâbi kılmaya çalışıyordu.

Onbirinci yüzyılın sonlarında kurulan çeşitli rejimlerden Orta ve Güney Anadolu'da başşehri Konya olmak üzere kurulan Selçuklu devleti, Türk Selçuklu İslâm devletinin tüm ihtişamını büyük bir gayretle yeniden inşa etti. Göçebe halklara ve fethedilmiş Hıristiyan halklara hâkim olabilmek için Selçuklular Türk ve Hıristiyan kölelerden oluşan geniş bir ordu kurdular, Gürcü ve diğer Hıristiyan paralı askerlerden askerî müfrezeleri beslediler. Yönetim eliti İranlı kâtiplerden oluşuyordu. Onüçüncü yüzyılın erken zamanlarında malî bir teftiş yapıldı ve devlet denetimindeki mülkiyetler iktâ biçiminde dağıtıldı. Selçuklu devleti bu tür atamalar üzerinde maksimum askerî hizmet sağlayabilmek için çok yakın bir yönetim kontrolünü sürdürdü. Taşraya yöneticiler atadı, kabile liderlerini rejimin astıları haline getirdi ve hatta hayvancı topluluklardan bile vergi toplamaya çalıştı. Göçebe grupları yerleşikleştirmek için enerjik çabalar sarf edildi. Selçuklular kervansaraylar inşa etmek suretiyle yerleşik ekonomiyi destekledi. Selçuklu kontrolündeki Karadeniz, Ege ve Akdeniz limanlarında deniz trafiği teşvik edildi.

Selçuklular ayrıca Sünnî İslâm'ın altyapısını inşa ettiler. İran'dan alimler davet edilip Anadolu'ya yerleştirildi. Kadılar atandı, medreseler vakıflarla desteklendi ve muhtedilerin eğitimi için fonlar sağlandı. Paranın önemli bir kısmı Hıristiyan köylerinden alınan vergilerle kilisenin el konulmuş mülklerinden sağlandı. Selçuklu rejimi ayrıca bağımsız Sûfî tarikatlarını okullar, misafirhaneler ve bağışlar sağlamak sûretiyle hükümetin etkisi altında toplamaya çalıştı. Sûfîler Anadolu'da özellikle önemliydiler. Kalenderî, rufâî ve diğer Sûfî tarikatlar İç Asya ve Doğu İran'dan Anadolu'ya göç ettiler; diğerleri Moğol istilalarıyla birlikte batıya doğru sürüldüler. Sûfî babaları göç eden Türk halklarına liderlik ettiler ve daha sonra yeni yerleşilmiş alanlara ikametgâhlarını kurarak bu alanları ekime hazır hâle getirmeye yardımcı oldular. Misafirhaneler ve değirmenler inşa ettiler, meyve bahçeleri kurdular, okullar kurdular, seyahat edenlerin güvenliğini sağlayıp kabileler arasında arabuluculuk yaptılar. Böylelikle dağınık bir savaşçı toplumuna düzen getirmiş oldular.

Kırsal alan Sûfîleri ayrıca Hıristiyanlara karşı toleranslı bir tavır takındılar ve Yunan ve Ermeni halklarının İslâm'a girişini kolaylaştırdılar. Anadolu'da geniş ölçüde saygı gören Hacı Bektaş (ö. 1297) Sünnî ve Şiî inançlarla İslâmî ve Hıristiyan dinî uygulamalarını sentezleyen bir İslâm türünü vaaz etti. Ta-ar topluluklarını İslâm'a sokarak onların toprak karşılığında askerî hizmet vermesini sağladı. Ahîler (fütüvvete [gençlik], kahramanlık ve misafirperverlik etiğine adanmış bekâr gençlerden oluşan gruplar) adı verilen şehirli dinî tarikatlar şehir toplumunun oluşumunda aynı şekilde önemliydiler. Ahîler nüfusun zanaatkâr ve tüccar tabakalarından toplanıyorlardı. Yerel halkı suiistimallere karşı koruyarak yabancılara ve fakirlere yardım ediyorlardı. Ahîler, cuma namazları ve ortak yemekleri şehir hayatının odağı olan Mevlevî tarikatıyla sıkı bir ilişki içindeydiler.

Onikinci yüzyılın sonlarıyla onüçüncü yüzyılın başlarında Selçuklu hükümdarları kentli ve yerleşik bir toplum inşa ettiler; Moğol istilaları eserlerini yakıp yıktı. 1242-3 yıllarında Moğollar Selçukluları yenerek kendilerine bağlı hale getirdiler ve Anadolu'daki iktidar dengesini merkezî devletten kırsal savaşçı halklarla daha küçük beylikler lehine bozdular. Moğollar ayrıca daha fazla Türk göçü için yolu açtılar. Büyük sayıda yeni göçmen 1230'larda Anadolu'ya girdi Bizans İmparatorluğu'nun sınırındaki dağlık bölgelere yerleşti ve yeni beylikler kurdu.

Yeni devletler göçebeler, mülteciler, maceracılar ve eşkıyaları hizmetlerine çektiler. Moğol baskısından kaçmak isteyen, nüfus baskısıyla ve kutsal savaşta otlak, ganimet şan kazanma arzusuyla motive olmuş küçük savaşçı grupları, Bizans İmparatorluğu'yla savaşa yeniden başladı. Başarılı yerel reisler İç Asya Türk savaş kültürü gelenekleri içinde kendilerini kahraman saydılar. Bu yeni devletlerin en önemlileri 1335'te Konya'yı başşehir yapan ve Selçuklu otoritesini devraldığını öne süren Kilikya'daki Karaman Beyliği, Fırat Nehri'nin kuzey menzillerindeki Dülkadiroğulları ve Kütahya bölgesindeki Menteşe ve Germiyanoğullarıydı.

Osmanlıların Yükselişi (1280-1453)

Bu sınır savaşçıları devletlerinden biri Ertuğrul (ö. 1280) tarafından yönetilmekteydi ve onun oğlu Osman'ın kaderi ihtişamdı. Osmanlı hanedanının adı Osman'dan ileri geliyordu. Ertuğrul 400 kadar insanı Selçuklu hizmetine sokmuştu. Kendisi otlak kontrolü uğruna kavga ederken, oğlu ovalara doğru yayıldı ve torunu 1326'da Bursa gibi önemli bir şehri ele geçirip Çanakkale Boğazı'ndan Gelibolu'ya geçti (1345). Avrupa'da sağlam bir köprübaşı tesis eden Osmanlılar Türk savaşçı kitlelerini Balkanlar'a davet ettiler ve Kuzey Yunanistan, Makedonya ve Bulgaristan'ı işgal ettiler. Batı Balkanlar'ın Osmanlılar tarafından kontrolü 1389 yılında Kosova savaşındaki zaferleriyle kesin bir biçimde sağlanmış oldu. Avrupalı imparatorluklarına dayanarak, Osmanlılar Batı Anadolu'daki rakip Türk beyliklerini ilhak etmeye ve Konstantinopol'ün fethini planlamaya başladılar.

Bu istekli plan 1402 yılında, Timur'un istilasıyla birlikte geçici olarak akamete uğradı. Timur'u Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuya doğru yayılması kışkırtmış ve kendisini Anadolu'nun Müslüman beyliklerinin savunucusu kılarak I. Beyazıd'ı (1389-1402) yenmiş ve Osmanlı devletini bağlı beylik haline getirmişti. Bununla birlikte Osmanlılar, bu yenilgiye rağmen hayatta kaldılar ve Anadolu'daki diğer Türk beyliklerini tekrar ilhak ettiler ve Osmanlı topraklarını Sırbistan içlerine kadar genişlettiler.

Osmanlı fetihleri tüm Avrupa'yı endişelendirdi. Osmanlı yayılmasını durdurmak üzere geç haçlı seferlerini harekete geçirdiler. 1396'da papalık ve Venedik tarafından örgütlenen bir ittifak, Nigbolu savaşında yenilgiye uğratıldı. 1444 yılında papalık, Macaristan, Polonya ve Napoli krallarıyla birlikte Transilvanya, Sırbistan, Venedik ve Cenova hüküdarlarını içine alan bir güçler ittifakı, Varna savaşında yenilecek olan başka bir haçlı seferi düzenlediler. Hiçbir şey Konstantinopol'ün 1453'teki fethini engelleyemeyecekti. Bu fetih Müslümanların Roma İmparatorluğu'nun topraklarını devralmak yönündeki asırlık hırslarını gerçekleştiren bir zaferdi.

TABLO 12
Osmanlı Hanedanı

Tahta çıkış tarihi	
1281	I. Osman
1324	Orhan
1360	I. Murat
1389	I. Beyazıt
1402	Fetret devri
1413	I. Mehmet
1421	II. Murat
1444	Fatih Sultan Mehmet
1446	II. Murat (2. dönem)
1451	Fatih Sultan Mehmet (2. dönem)
1481	II. Beyazıt
1512	I. Selim
1520	I. Süleyman "Kanuni" ya da "muhteşem"
1566	II. Selim
1574	III. Murat
1594	III. Mehmet
1603	I. Ahmet
1617	I. Mustafa (I. dönem)
1618	II. Osman
1622	I. Mustafa (II. dönem)
1623	IV. Murat
1640	Ibrahim
1648	IV. Mehmet
1678	II. Süleyman
1691	II. Ahmet
1695	II. Mustafa
1703	III. Ahmet
1730	I. Mahmut
1754	III. Osman
1757	III. Mustafa
1774	I. Abdülhamit
1789	III. Selim
1807	IV. Mustafa
1808	II. Mahmut
1839	I. Abdülmecid
1861	Abdülaziz
1876	V. Murat
1876	II. Abdülhamit
1909	V. Mehmed Reşad
1918	VI. Mehmed Vahideddin
1922-24	II. Abdülmecid (sadece halife)

Konstantinopol'den sonra Osmanlılar, Ege Denizi'nden Tuna Nehri'ne kadar tüm Balkanlar'ı ele geçirmek üzere harekete geçtiler. İstanbul Fatihi Sultan II. Mehmed 1449'da Sırbistan sınırlarını Tuna'ya doğru itti. Sonraki yarım yüzyılda Osmanlılar Yunanistan, Bosna, Hersek ve Arnavutluk'u içine aldılar. Türk ilerlemesi Osmanlıların eski Bizans devlet memurlarıyla Osmanlı orduları ve yönetimiyle bütünleşmiş olan Hıristiyan soylularından siyasî destek toplama kapasiteleri sayesinde güçleniyordu. Osmanlılar ayrıca Yunan Ortodoks kilisesisini Balkan halklarının desteğini kazanma amacıyla korudular.

Eski Bizans İmparatorluğu'nun Türk-Müslüman fatihlerce yutulması sonuçta Anadolu'nun din değiştirmesini ve böylece İslâm diyarına yeni toprakların eklenmesini getirdi. Türk göçlerinden önce Anadolu'nun Yunan, Ermeni, Gürcü ve Suriyeli nüfusunun geniş çoğunluğu Hıristiyandı. Onbeşinci yüzyılda nüfusun %90'ından fazlası Müslüman olmuştu. Bu değişikliğin bir kısmı geniş bir Müslüman nüfusun buraya göç edişinden kaynaklanıyordu, ama büyük oranda da Hıristiyanların İslâm'a girmesi dolayısıyla oluyordu.

Bu din değiştirmeler, Anadolu Hıristiyanlığının, Bizans devletiyle Yunan Ortodoks kilisesinin zayıflamasıyla birlikte temelden yıkılmasından ve Anadolu toplumunun Türk göçleri karşısında çözülmesinden dolayı oluyordu. Onüçüncü yüzyılın sonlarıyla ondördüncü yüzyılda Türkler piskoposlarla metropolitanları ruhanî dairelerinden sürdüler. Kilise gelirleri ve mülkiyetleri müsadere edildi. Hastaneler, okullar, yetimhaneler ve manastırlar yıkıldı veya kaldırıldı ve Anadolu Hıristiyan nüfusu liderlik ve toplumsal hizmetlerden yoksun bırakıldı. Geriye kalan Hıristiyan rahipler, Hıristiyan kurumlarını daha da zayıflatmaktan başka bir şey yapmayan iç ihtilafları çözmek üzere Türk yetkililerine başvurmak zorunda kaldılar.

Aynı zamanda, ölmekte olan Bizans devleti ve kilisesinin yerini almak üzere düzenli bir İslâm toplumu inşa ediliyordu. Selçuklu devleti ve Türk beylikleri toplumsal ve hayır kurumlarından oluşan kendi altyapılarını kurdular. Vakıflar tarafından desteklenen ve İranlı ve Arap alimlerin kadrolarını oluş-

turduğu saraylar, camiler, medreseler, kervansaraylar ve hastaneler ilk ve yıkıcı göçebe istilalarından sonra kentli bir Müslüman toplumun inşası için odaklar oluşturuyorlardı. Bu tür kurumlar, yolunu şaşırmış bir Hıristiyan nüfus için çekim merkezleriydi.

Ayrıca Müşlüman tebliğciler, moralleri bozulmuş ve yenilgilerini Allah'ın bir cezası hatta tarihin sonu olarak görmekte olan Hıristiyan nüfusa hitap ettiler. Müslüman din adamları İslâm'ı Hıristiyan ve İslâmî dinî inançların bir senkretizmi olarak sunmak sûretiyle Hıristiyanları daha da çekici bir biçimde davet ettiler. Hıristiyan kutsal mekânları ele geçirildi; İsa'ya Müslümanlar tarafından büyük saygı gösterildi. Bizans prensleri, lordları ve yöneticileri Osmanlı aristkrasisine katılmak için İslâm'a girmeye meylettiler. Onbeşinci yüzyılın sonları itibariyle Anadolu büyük ölçüde Müslüman olmuş bulunuyordu.

Osmanı fatihleri Balkanlar'da da geniş Hıristiyan nüfuslar üzerinde Müslüman hegemonyası kurdular, fakat orada Anadolu'da yaptıkları gibi bölgesel nüfusun İslâm içinde gerçek anlamda eritilmesine yönelmediler. Çeşitli mülahazalar farkı açıklayabilecek gibi görünüyor. Birincisi, Türk yerleşiminin önemli bir kısmının Balkanlar'dan ziyade Anadolu'da meydana gelmiş olması. İkincisi, Osmanlı yönetim politikasının Balkanlar'da Hıristiyan kiliselerini himaye etmesi. Konstantinopol'ün fethine kadar rakip Bizans İmparatorluğu'yla özdeşleşmiş olan Anadolu'daki kiliseler yıkılıp yok edildi. Fetihten sonra Balkanlar'daki Ortodoks kilisesi yeniden örgütlendi, yargılama hakkı ve mülkiyetleri itibariyle Hıristiyan cemaatleri korumasına izin verildi.

Balkanlar'da, Türk-Müslüman varlığı ilk defa Trakya'ya ve Meriç Vadisi'ne, Kuzey Bulgaristan'a ve Arnavutluk'a ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda girmiş olan Türk göçmenleri tarafından oluşturulmuştur. Çoğunluğu bir tasavvuf tekkesi etrafında yüzlerce yeni köy kurulmuş; büyük şehirlere Müslümanlar tarafından yerleşilmiştir. Balkanlar'da da, Anadolu'da olduğu gibi ihtidalar vaaz veren tasavvuf tarikatları, örneğin Bektaşîler ve Mevlevîler tarafından kolaylaştırılmış ve çoğu

kırsal alanlarda gerçekleşmiştir. Her ne kadar Sırbistan, Arnavutluk ve Bulgaristan'da bazı zoraki din değiştirme örnekleri yaşandıysa da, sistematik bir zorlama yoktu. İslâm'a girişler çoğu kez kendileriyle birlikte Hıristiyan inanç ve uygulamalarını da getiriyordu. Vaftizcilik, velilere tapınma, Paskalya'nın kutlanması, kiliselerin şifa verici gücüne inanç, Hıristiyanlıktan İslâm'a taşındı. Balkanlar'da İslâm ayrıca Balkan halk Hıristiyanlığının güçlü bir yanını oluşturmaya devam etmiş olan putperest uygulamalardan da etkilenmiştir.

1520-30 sayımları göstermiştir ki, Balkan nüfusunun %19'u Müslüman, %81'i Hıristiyandı, ufak bir Yahudi azınlığı da vardı. Müslüman nüfus en yüksek orana %45 ile Bosna'da sahipti. Genel olarak Müslümanlar şehirlerde yoğunlaştılar. Örneğin, Sofya'nın %66.4'lük bir Müslüman çoğunluğu vardı, oysa etrafındaki bölgelerin sadece %6'sı Müslümandı. Edirne şehrinin %82'si Müslümanken çevresinin %74'ü Hıristiyan'dı. Müslüman unsur en çok Trakya, Teselya, Bosna Hersek ve Silistre'de yoğundu. Yeni bir İslâmlaştırma dalgası 1666 ve 1690 yıllarında Rodop'ta meydana geldi. İslâm, onyedinci yüzyılda kuzey Arnavutluk ve Karadağ'a girdi. Güney Batı Makedonya ve Girit'deki Yunanlılar onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda İslâm'a girdiler.

Osmanlı Dünya İmparatorluğu

İstanbul'un ve Balkanlar'ın fethi Osmanlı tarihinde bir dönüm noktasıydı. Türk, Osmanlı ve Müslüman ihtiraslarını karşılamak bir yana onları sınırsızlaştırdı. Osmanlılar İslâm'ın inanç savaşçılarının en büyükleri oldular. Fatih Sultan Mehmet (1444-46, 1451-81) kâfirlere karşı zaferlerdeki Türk çıkarlarını hem İslâm halifeliği hem de Roma imparatorlarının imparatorluk ihtiraslarıyla birleştirdi. O kendini Bizans imparatorlarının da halifesi olarak gördü, geniş resmî saraylar inşa etti ve yeni hukuk kuralları koydu. Sanat ve siyaset evrensel bir imparatorluk kurma isteğini sembolize etmek üzere uyarlandı. Bu imparatorluk doğuya doğru İran sınırlarına kadar her yeri

kasıp kavuracak, Ortadoğu'daki ve Kuzey Afrika'daki Arap şehirlerini ve Arabistan'ın kutsal yerlerini içine alacaktı. Abbasî halifeliğinin eski topraklarının fethiyle birlikte Osmanlı, Müslümanların dünya liderliğini devralmış olacaktı. Şam, Kahire, Mekke ve Medine'nin alınması, İstanbul'a büyük bir Müslüman âlimler dalgasını getirecekti. Gazi veya İman Savaşçısı unvanlarına ilaveten Osmanlı hükümdarları "İki Kutsal Evin Hizmetkârı" veya "şeriatın Muhafızları" unvanlarını da alacaklardı. Dünya üzerindeki Müslümanlar onlara askerî ve siyasî destek için başvuracaklardı. Mısır'daki Memlûklar, Açe ve Gucarat'taki Müslümanlar Portekiz'e karşı Hint Okyanusu'ndaki kavgalarında onların yardımını isteyecekti. İspanya Müslümanları Osmanlılardan Hıristiyanların topraklarını geri almasına karşı yardım isteyeceklerdi. İç Asya'daki Sünniler Osmanlı kardeşlerini kendilerini Safevîlere ve Ruslara karşı korumak için çağıracaklardı. Müslüman Ortadoğu'sundaki hâkim pozisyonlarından Osmanlılar, kuzeye ve batıya doğru kuzey ve orta Avrupa ve Akdeniz üzerinde de hâkimiyet kuracaklardı. Onaltıncı yüzyıl en saldırgan yayılma dönemiydi, onyedinci yüzyıl ise bir muhafaza dönemiydi.; onsekizinci yüzyıl yayılmakta olan bir Osmanlı İmparatorluğu'na ilk ciddi geri çekilmeyi getirecekti.

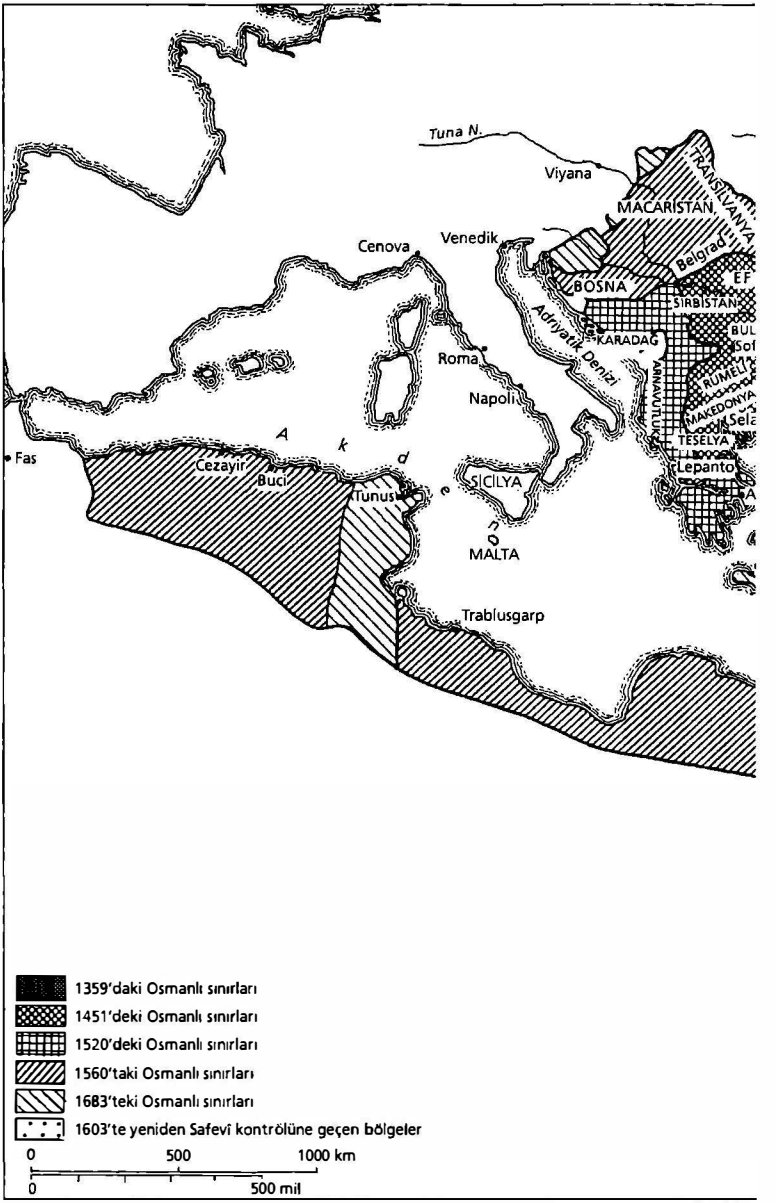
İlk büyük doğu istilası İstanbul'un fethinden sonra başladı. Balkanlar'daki Osmanlı başarılarına Anadolu'daki rakip Türk beyliklerini eritme çalışmaları eşlik etti. Sünnî-Şiî mezhep çatışmasıyla zaten kötüleşmiş durumda olan Safevîlerle ilişkiler Osmanlı yayılmasının doğu Anadolu ve ve Batı İran'da hâkimiyeti hedeflemesiyle kanlı bir rekabete dönüştü. Bu rekabeti kesin olarak sonlandıran Çaldıran savaşı (1514) Osmanlıların doğu Anadolu ve kuzey Mezopotamya'yı ilhak etmelerini ve Tebriz'den Halep ve Bursa'ya uzanan önemli ticaret yollarının kontrolünü ele almalarını sağladı. Oradan Osmanlılar 1516 ve 1517'de Suriye ve Mısır'daki Memlûk İmparatorluğu'nu ve Arabistan'daki İslâmî kutsal yerleri almaya devam ettiler.

Mısır'ın hükümdarları olarak Osmanlılar, Hindistan Okyanusu'ndaki Müslüman çıkarlarını korumaktan sorumlu hâle

geldiler. Onlar uluslararası baharat ticaretini Akdeniz'den Atlantik rotasına çevirme çabalarındaki Avrupalılara karşı verilen Müslüman kavgasının liderliğini devraldılar. 1507'ye doğru Portekiz Hint Okyanusu'nda, Kızıldeniz ve Akdeniz'le ticareti koparan bir dizi üsler kurmuştu. 1517'den sonra Osmanlılar Savakin, Aden ve Yemen de dahil olmak üzere Arabistan ve Doğu Afrika'da üsler kurarak Hint Okyanusu'ndaki konumlarını geliştirdiler. Bu üslerden hareket eden Pirî Reis'in (1465-1554) komutasındaki Kızıldeniz donanması, İskenderiye ve Halep'e giden ticaret yollarını yeniden açmanın yolunu buldular. İran körfez bölgesinde, 1534'te Bağdat, 1538'de Basra ve 1554'te Bahreyn'i işgal ettiler.

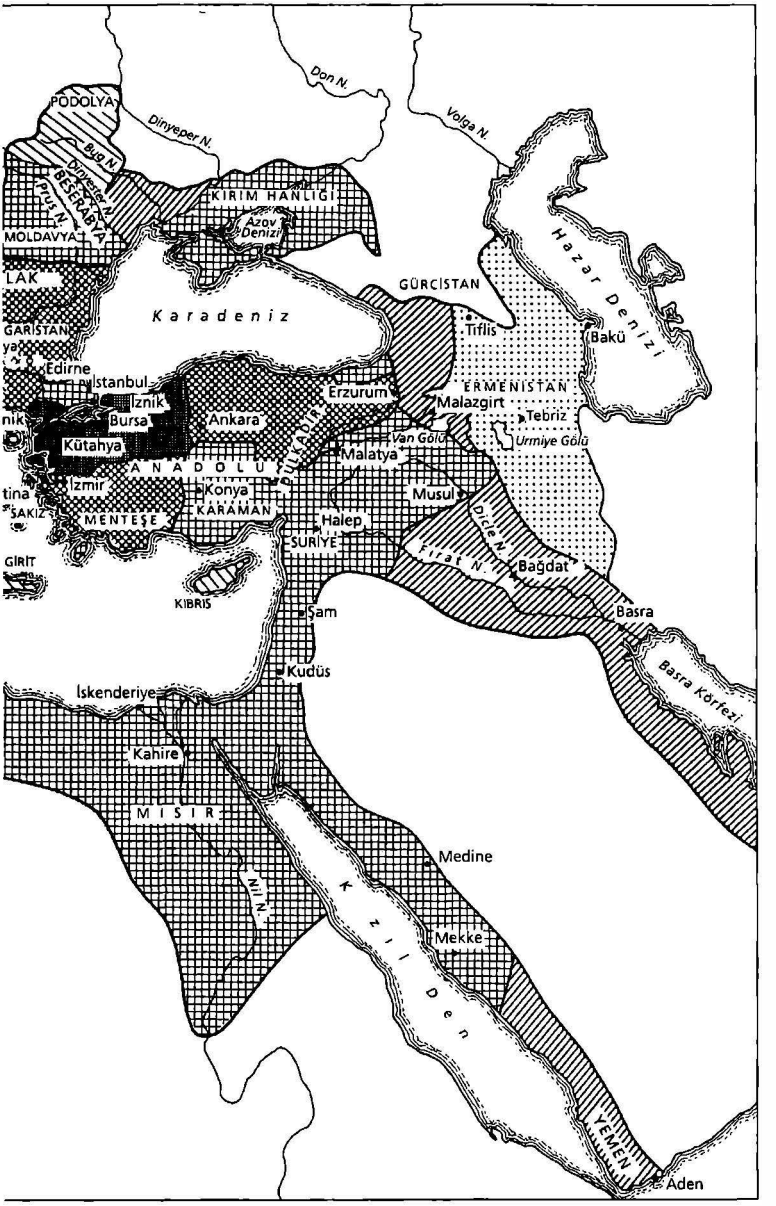
Bu destansı kavgada, Portekiz ve Osmanlı stratejileri tamamen farklıydı. Portekiz deniz ticaretine dayandı, çünkü anavatanın desteği ve onların deniz kuvvetlerindeki yayılmalarının temel nedeni ticaretin kontrolünden ibaretti. Onlar deniz üslerine hâkim olma üzerinde yoğunlaşarak iç kısımlara doğru ilerlemekten kaçındı. Osmanlılar, aksine, geniş karasal imparatorluklarının gelirlerine dayandı ve sistematik vergilendirme için sınırlı imkânlardan dolayı denizlerle sadece savunma amacıyla ilgilendi. Bu yüzden Osmanlıların Hint Okyanusu'na olan bağlılıkları ve ilgileri 25 gemi ve 4000 adamla sınırlandırılmıştı -sadece elinde tutma amaçlı- ve Portekiz'le Osmanlılar Hint Okyanusu'nda karşılıklı çıkarlara dayalı bir sınır oluşturabildiler. Bir kara gücü olan Osmanlı ile Avrupa deniz kuvvetleri arasındaki nihâî çekişme ânı ise henüz gelmemişti.

Bir zaman için Osmanlı çıkarları Arap dünyasına ve Hint Okyanusu'na çevrilmişti; fakat Osmanlı'nın İran'la çatışması yeniden başladı ve Osmanlıların Bağdat'ı fethedişlerinden (1534) Kasr-ı Şirin Antlaşması'na (1639) kadar bir yüzyıldan fazla bir zaman kesintilerle devam etti. Anlaşma Bağdat ve Irak'ı Osmanlılara, Kafkasları ise İran'a bırakırken, Irak ve İran arasındaki modern sınırları da saptıyordu. İran ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki savaşlar İslâm'ın tarihsel anavatanlarını böldü. Osmanlı-Safevî rekabeti Osmanlı İmparatorluğu'nu İran'daki İslâm kültüründen kopardı ve onu Türkleşmeye yö-



HARİTA 12. Osmanlı İmparatorluğu'nun yayılışı: 1283-1683.

Kaynak: S.J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1976, I, s. xiv-xv.


Don N.
PODOLYA
Dinyeper N.
Bug N.
Dinyester N.
Prut N.
BESARABYA
MOLDAVYA
KIRIM HANLIĞI
Azov Denizi
Volga N.
Hazar Denizi
GÜRCİSTAN
Karadeniz
Tiflis
Bakü
ERMENİSTAN
Malazgirt
Tebriz
Urmiye Gölü
Van Gölü
Erzurum
Edirne
İstanbul
İznik
Bursa
Ankara
Kütahya
Malatya
ANADOLU
İzmir
Konya
KARAMAN
MENTEŞE
Musul
Dicle N.
Fırat N.
Halep
SURİYE
Bağdat
Basra
Basra Körfezi
GİRİT
KIBRIS
Şam
Kudüs
İskenderiye
Kahire
MISIR
Medine
NİJN
Kızıl Deniz
Mekke
YEMEN
Aden

neltti. İran ve Osmanlı arasındaki bu hizipleşme ayrıca Osmanlı uygarlığının gelişmesinde Arap etkisini güçlendirdi.

Balkanlar'ın fethi Avrupalılara karşı iki yüzyıl süren bir dünya savaşının yolunu açtı. Bu savaşta Osmanlılar esas düşmanları olan, İspanya'daki Habsburg İmparatorluğu'na, Hollanda, Avusturya ve Macaristan ve Çar Rusya'sına karşı Fransa'yla temelde bir ittifâk kurdular. Dünya savaşı üç büyük sahneye yayıldı. Orta Avrupa'da Osmanlılar Tuna'nın ötesine ilerlediler ve 1504'te Romanya prensliklerini topraklarına kattılar. İktidardaki yerel beyleri onayladılar, fakat kalelerini ve garnizonlarını ellerinde tutarak hububat, bal, deri ve elbiselerden haraç aldılar. Sürekli grup çekişmeleriyle bölünmüş bir aristokrasiye bağımlılığı ve köylüler arasındaki huzursuzluklarla zayıflamış olan Macaristan monarşisi 1520'de Belgrad'ı kaybetti ve 1526'da Osmanlı tabiiyetini kabul etmek zorunda kaldı. 1529'da Osmanlılar Viyana'yı kuşattılar. Viyana kuşatması başarısız kaldıysa da, Osmanlıların Macaristan'ı kontrol etmelerini sağladı. Sürekli yayılmaya devam eden Osmanlılar 1559'da Transilvanya'yı bağlı beylik haline getirdiler. Sonuçta 1593-1606 yılları arasında süren uzun savaş Osmanlı'nın yayılmasına bir nokta koydu. Zitvatorok (1606) Antlaşması'yla birlikte Osmanlı'nın Romanya, Macaristan ve Transilvanya üzerindeki hâkimiyeti onaylandı fakat Osmanlı sultanları Habsburg imparatorlarını kendi denkleri olarak kabul etmek zorunda kaldılar. 1606 anlaşması, ayrıca Osmanlı saldırılarının küçük ölçekli akınlara indirilmesini zımnen kabul ediyordu. Osmanlı devleti artık geniş ve disipinli ordular toplayamayacak, dünya ölçeğindeki imparatorluğunu finanse edemeyecek ve sınırlarını muhafaza edemeyecekti. Osmanlılar büyük oranda örgütlü orta Avrupa toplumlarıyla karşılaşmışlar ve kendi başkentleri İstanbul'dan oldukça uzak yerlerde daha önemli ilerlemeler kaydedememişlerdi. Bu yenişememe durumunu kırma kavgası yine de devam etti ve Osmanlı'nın 1683 yılında başarısız Viyana kuşatmasıyla sona erdi.

Orta Avrupa'daki savaşlara Akdeniz'in kontrolü için Osmanlı-Habsburg arasında cereyan eden eşit oranda geniş kavga eş-

lik etti. Osmanlı yayılmasının ilk günlerinde Akdeniz'deki hâkim deniz kuvvetleri Venedik ve Ceneviz'di, her ikisi de Akdeniz ve Ege kıyılarında ticaretlerini desteklemek üzere bir dizi muhkem ticaret noktaları kurmuşlardı. İstanbul'un fethi ve Osmanlıların Balkanlar'daki hâkimiyeti Bizans denizcilik kaynaklarını Osmanlıların kullanımına sunmasıyla, Fatih Sultan Mehmet İtalyan tasarımına ve Yunan denizciliğine dayalı yeni bir donanma inşa etti. Osmanlılar Venedik'i Doğu Akdeniz'in dışına itti ve 1517'de Mısır'ın fethinden sonra Batı Akdeniz'de Müslüman korsanları teşvik ettiler. Barbaros Hayrettin Tunus'un dışında korsan operasyonları düzenleyerek 1529'da Cezayir'i aldı ve 1533'te Osmanlı donanmalarının Büyük Amiral'i (Kaptan-ı Deryâ - ç.n.) oldu. Bu da Osmanlıların batı Akdeniz'i kontrol altında tutma yönündeki şiddetli isteğinin bir ifadesiydi.

Bu isteğin gerçekleşmesi için belirleyici faktör Sicilya ve Tunus arasındaki boğazların kontrol edilmesiydi. Cezayir (1529) ve Tunus (1534-35) savaşları Osmanlıların başarılı ilerlemelerini kaydediyordu. İspanyalı Habsburglar Kuzey Afrika kıyıları boyunca 1510'da Trablus'a ve 1535 yılında da La Golet'e kadar varabilen bir dizi müstahkem nokta kurmak sûretiyle karşı saldırıya geçtiler, ama nihayetinde Osmanlılar Trablus (1551), Bougie (1555), Jerba (1560), Malta (1565) va Kıbrıs'ı (1570) aldılar. Bu da papalık, Venedik ve Habsburgları, 1571'de Osmanlıları İnebahtı savaşında yenecek olan bir ittifak kurmaya kışkırttı. İnebahtı Hıristiyan Avrupa'nın Müslüman Türklere karşı bir zaferi olarak kutlandı. Avrupalılar kendilerine güvenlerini yeniden kazanmış, Türk yenilmezliği korkusunu bırakmış ve Osmanlıların kazandıkları yerleri tekrar ele geçirmeye büyük bir istek duymaya başlamışlardı. Fakat, gerçekte Osmanlılar donanmalarını restore etmiş, önemli bir zaferle 1574 yılında Tunus'u ele geçirmişlerdi. 1580 yılında Akdeniz savaşları sona erdi. İspanya'da isyanlarla karşılaşan II. Philip, her ikisi başka alanlarla uğraşmak isteyen Habsburglarla Osmanlılar arasında barış görüşmeleri yürüttü. Taraflar artık Akdeniz sınırlarını değiştiremeyeceklerini kabul ettiler; 1580 mütare-

kesi Hıristiyan ve Müslüman uygarlıklar arasında günümüze kadar sürmüş olan sınırı onayladı.

Kuzey Avrupa da, Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu Karadeniz'in kuzey bölgeleri ile Karadeniz ve Hazar denizleri arasındaki bölgelerin kontrol edilmesi konusunda rakiptiler. Onbeşinci yüzyılın sonlarında Osmanlılar Romanya ve Kırım Tatarları üzerinde hâkimiyet kurdular fakat Ruslar Kazan (1552) ve Astrahan'ı (1556) işgal ettiler ve böylelikle aşağı Volga'nın kontrolünü kazandılar. Buna karşılık Osmanlılar Don ve Volga nehirleri arasında bir kanal inşa etme stratejisinde karar kıldılar, bu da onların Karadeniz'den Hazar Denizi'ne gemiler nakledebilmelerini, Rus yayılmasını Kafkasya'da bloke edebilmelerini ve İç Asya'dan ticaret ve hac yollarını açık tutabilmelerini sağlayacaktı. Buna rağmen 1569-70 yıllarındaki bir Osmanlı seferi yenilgiyle sonuçlandı ve Osmanlılar isteklerinden vazgeçmek zorunda kaldılar. Osmanlı yenilgisi Rusların aşamalı olarak Kırım ve Kafkasya üzerindeki baskılarını artırabilecekleri anlamına geliyordu. Rus yayılması Ukrayna'nın kontrolü için Leh-Rus ve Osmanlı'dan oluşan üç kollu bir kavgaya yol açtı. Bu kavga da 1676'da Osmanlıların Karadeniz ve Ukrayna'nın sağ kıyılarını kontrol altına almasıyla sonuçlandı. Böylece Osmanlılar kuzey Avrupa'daki yayılmalarının son noktasına ulaştılar.

Onyedinci yüzyılın sonunda Osmanlılar, Batı Akdeniz'den İran'a ve Ukrayna'dan Yemen'e ulaşan, dünya ölçeğinde bir imparatorluk yaratmışlardı. Osmanlı hükümdarlığının dünya genişliğinde yayılma dinamizmi Türk ve Osmanlı toplumunun karakteristiklerinden geliyordu. Osmanlı fetihlerinin mızrak uçları popüler askerî kabile reisleri veya kutsal insanların liderliği altında birleşmiş olan ve gazi-savaşçı maceracılarıydı. Kutsal savaşın arkasında istisnai örgütsel kapasitelere sahip, toplara ve yığılmış tüfekli piyade ateş gücüne dayalı gelişmiş askerî teknoloji kullanan, gayrimüslim nüfuslara karşı hoşgörülü ve onları asimile ederek Osmanlı yönetimiyle uzlaştırabilme gücüne sahip bir imparatorluk devleti bulunuyordu. Bu nitelikler bireşiminin, Avrupa'nın Osmanlı ilerlemelerini dur-

durup geri püskürtme gücüne eriştiği onsekizinci yüzyıla kadar bir eşi yoktu.

Fetihlerin arkasında yüksek oranda örgütlenmiş ve etkili Osmanlı devleti vardı. Bu devletin kurumları doğrudan Anadolu'daki Selçuklu devletinden ve dolaylı olarak da Mısır ve Suriye'deki Memlûklardan türetilmişti. Selçuklular köle askerî birlikleri ve iktâ tipi idare sistemini benimsemiş, din seçkinlerini himaye etmiş, ticaret ve kent hayatını korumuş, tarımsal üretimi desteklemiş ve böylece gelişmiş bir devlet aygıtını destekleyebilen ve yağmacılıkla geçinen göçebe nüfuslarını bastırabilen bir toplumun altyapısını inşa etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu böylece önceki Ortadoğu devletlerinin bir devamı ve Ortadoğulu devlet örgütlenme biçimlerinin yeni bölgelere bir yayılımından ibaretti. Bununla birlikte Osmanlı devletinin Ortadoğu'da benzeri olmayan bazı özellikleri Bizans örneklerinden türemiş gözüküyor. Yönetim uygulamaları, mimarî tarz, Hıristiyan kiliselerinin himayesi, lonca sistemi ve taşra ekonomisi üzerindeki kontroller, İslâmî bir geçmişten ziyade Bizans'tan kaynaklanmış görünüyor.

Osmanlı devletinin merkezinde özenle işlenmiş bir saray veya saray aygıtı bulunuyordu. İstanbul -Topkapı- Sarayı iç ve dış bölümlere ayrılmıştı. İç bölüm imparatorluğun kalbiydi. Burası sultan ve hareminin ikametgâhını, sultanın özel odaları ve hazineleri, saray mutfaklarını ve uşaklarla kölelerin iç hizmetler için eğitildiği okulları içeriyordu. Dış bölüm hizmeti ise hem askerî hem de sivil yönetim için devlet dairelerinden, saray ulemasının odalarından, mutfak kadrosu, sanatçılar ve saray bölgesini muhafaza eden ve askerî hizmet gören bahçıvanlardan oluşuyordu.

Önceki Ortadoğulu yöneticiler gibi Osmanlılar da fazla güçlü ve bağımsız kabile izleyicilerini köle askerlerle değiştirmeye çalıştılar. I. Murat (1360-89) köle askerî birimleri *(kapıkulları)* oluşturup onları ya piyade birlikleri (meşhur yeniçeriler) veya süvariler olarak teşkilatlandırdı. Yeni köle askerler başlangıçta mahkûmlarla gönüllülerden alındı, ama 1395'te Balkanlar'ın Hıristiyan nüfusuna yüklenen ve sultan orduları için köle sağ-

layan bir çeşit insan gücü "vergisi" olarak "devşirme" sistemi kurumlaştı. Önceki Ortadoğulu rejimlerin memlûkları[1] normalde hizmet ettikleri imparatorluk alanlarının dışından devşirilen Türk ve Çerkez kölelerden oluşmaktayken, Osmanlı yeniçerileri tebaa nüfus içinden toplanan Balkan Hıristiyanlarından oluşuyordu. Osmanlı devşirme sistemi daha düzenli bir insangücü ve muhtemelen daha ucuz bir köle kaynağı oluşturmuş oldu, fakat bu sistemin başlangıçta kaçınmayı tasarladığı bir araza yol açtı. Balkanlar'da devşirilen köleler aileleriyle yeniden görüşüp kendi evlerinin bulunduğu bölgelerle toplumsal temaslarını yeniden kurabilirlerdi.

Devşirmelerin en gelecek vaat edenleri sarayda ve sultanın saray okullarında sarayda/uşak, orduda veya yönetim hizmetlerinde memur olmak üzere, Türkçe, Arapça ve İslâmî bilgiler verilmek sûretiyle eğitiliyor ve Osmanlı tarzında bir beyefendi olmak üzere yetiştiriliyorlardı. Diğer genç devşirmeler Anadolu'daki Türk subaylara stajyer olarak verilirler ve organize teşekküllerde piyade olarak ateşli silahlar kullanmak üzere modern tekniklerle eğitilirlerdi. Yeniçerileri Ortadoğu ve Avrupa ordularının en etkilisi haline getirmek için savaş alanındaki topçuluğun yanı sıra yeni piyade ektikleri tasarlandı.

Yeniçeri birlikleri taşradan gelen süvarilerle tamamlanıyordu. Osmanlı süvarilerinin bazıları köleydiler, ama çoğu özgür Türk halkı içinden toplanılmış, -Ortadoğu iktâlarının bir dengi olan tımarlar (askerî hizmet karşılığı tayin edilmiş vergi gelirleri) tarafından desteklenmiştir. 1527'de 28.000 köle piyade ve 70 ile 80 bin arası süvari vardı ki, bunların 37.500'ü tımardı. Buna ilaveten yardımcı garnizonlar ve vergi muafiyetleriyle finanse edilen sınır akıncıları vardı.

Bürokratik bir yönetim köle orduların finansmanı için çok önemliydi. Orhan Gazi (1324-60) merkezî yönetim için bir vezir ile fethedilen iller için askerî ve sivil yöneticiler atadı. Baş memurlar bir imparatorluk konseyinde bir araya geliyor-

1 Memlûk'un kelime anlamı köle edilmiş veya sahip/mülk olunmuş anlamına gelir. Devşirme sözcüğünün daha lafzî veya Arapça bir ifadesi - ç.n.

du. Osmanlı İmparatorluğu'nun yayılmasıyla birlikte başlangıçta haraç veren iller ilhak edilerek rutin yönetim sistemine dahil edildiler. En geniş taşra birimi olan *beylerbeylikleri*, *sancak beyliklerine*, ve daha alt seviyede de tımarlıklara bölündüler. Bunlar da maaş karşılığı subaylara tayin edilmiş mıntıkalardı. Onaltıncı yüzyılda *vali* terimi, yönetici anlamında, beylerbeyinin yerine ikame edilince ili kastetmek üzere de *eyalet* terimi ikame edildi. Romanya ve Transilvanya gibi Avrupa eyaletleri, Kırım ve Kürt ve Türk nüfusunun kontrolündeki bazı Anadolu bölgeleri yarı bağımsız vergi veren eyaletler *(hükümet)* olmaya devam ettiler.

Yerel gelirleri toplama eyalet yönetiminin en önemli yanıydı. Bazı eyaletler vergileri toplayarak artı değeri İstanbul'a gönderen maaşlı memurlar tarafından yönetiliyordu; başkaları timar sahiplerince yönetiliyordu. *Tahrirler* denilen kadastro ölçümleri vergi amaçlı olarak köyleri, evleri, vergi verme sorumluluğuna sahip yetişkin erkekleri, ekinleri ve diğer kaynakları listelerdi.

Kuşkusuz Osmanlı devlet yapısı bir defada tam gelişmiş bir hâle gelmiş değildi, aksine 300 yıl boyunca gelişti. Osmanlı yönetiminin evrimindeki motor gerilim taşra ordularında ve dinî yönetimde güçlü olan Türk veya Gazi kesimi ile imparatorluğun hizmetinde ve yeniçeri birliklerinde güçlü olan köle veya devşirme kesim arasında yaşanmaktaydı. Sınır askerleri ve Türk aristokrasisi Avrupa'daki Hıristiyan ülkelere karşı yayılmayı tercih ediyordu; sultanın köle danışmanları ise Anadolu ve diğer Müslüman bölgerinde yayılmayı tercih ediyordu. Gazi savaşçılar güçlü bir pederşahî ve merkezî hükümete karşı adem-i merkezîleşmeyi ve kozmopolit imparatorluk kültürel stiline karşı Müslüman-Türk tarzını istiyorlardı.

Birbirini izleyen sultanlar iki kesimden birinin siyasetlerini tercih ediyorlardı veya birbirlerine karşı onları kullanıyorlardı. I. Beyazıd (1389-1402) köle askerleri yönetici konumlara getirmek ve eyaletleri rutin merkezî kontrolün altına almak sûretiyle köle tarafını güçlendirirken, I. Mehmed (1413-21) Timur yenilgisinin ardından Türk ve Gazi unsurlara tam destek verdi.

Bizanslı danışmanları saraydan uzaklaştırarak Yunanca yerine Türkçe ve Farsça'yı yönetimin resmî dilleri haline getirdi.

II. Mehmed iktidarı köle askerlere geri verdi. O Türk asillerini ve Osmanlı ailesinin bütün rekabet eden üyelerini iktidardan uzaklaştırdı ve merkezî yönetimin en önemli konumlarını kendi kölelerine tahsis etti. Yine de bir iktidar dengesini sürdürmek için sadrazamın, din adamlarının ileri gelenlerinin, hazine yönetimi ve adliye hizmetlerinin vazifeleri arasında işlevsel bir bölüşüm yapıldı ve bazı Türk ailelerine iade-i itibar yapılarak mülklerini tutmalarına izin verildi. Mehmed ayrıca kilisenin cemaati üzerindeki dinî otoritesinin yanı sıra sivil otoritesini de tanımak suretiyle Yunan Ortodoks din adamlarının da desteğini almaya çalıştı. Hükümet kontrollerini vergi ölçümleri yaparak ve bağımsız vasal toprakların tımar sistemi içine katarak merkezîleştirdi ve devletin teşkilatlanması ve uyrukların yükümlülükleriyle ilgili ilk sistematik hukuk kodlarını resmen ilan etti. I. Süleyman (1520-66) zamanında yeniçerilerin itiraz edilemez bir hâkimiyeti vardı. Fakat bu kesimin nihai zafer (tekil) dahilî iktidar dengesini altüst etti ve dar grupçuluğu ve harem entrikalarını harekete geçirdi.

Abbasî ve sonraki İran imparatorluklarının yöneticileri gibi Osmanlı sultanlarının otoritesi de patrimonyal (babasoylu), İslâmî ve imparatorluk boyutlarını kendi içinde birleştirdi. Osmanlı sultanlarının babasoylu otoritesi en önde geliyordu. Devlet onun hanesiydi; tebaaları onun kişisel hizmetkârlarıydı. Askerler onun kölesi, sadece onun zatına sadık kimselerdi. İmparatorluğun toprağı onun kişisel mülküydü, fakat bu toprakların çoğu yönetici sınıfın üyelerine iktâ biçimlerinde verilmişti. Fakat devlet gelirlerinin herhangi bir biçimde başkasının kontrolünde olmasının, sultanın mutlak sahipliğine bir zarar verdiği düşünülmüyordu.

Mutlak otoriteye dayalı bu sistemin özünde sultanın yönetimininin etkisini altüst eden, bu otoritenin intikaliyle ilgili bir belirsizlik vardı. Türk uygulamasına göre sultanın otoritesi saltanat ailesi içinde intikal ediyordu, ama haleflik çizgisi belirlenmemişti. Bu yüzden bir sultanın ölümü sıkça hayatta ka-

lan çocuklar arasında, kolaylıkla bir askerî güç ve bazen de kardeş katliyle sonuçlanabilen bir iktidar kavgasına neden olmaktaydı. Hükümdarlığı esnasında bir sultan çocuklarından birini, kendisine nihaî iktidar kavgasında fayda sağlayacak idarî veya askerî bir konum vermek suretiyle tercihini gösterebilirdi. Ama 1595'ten sonra sultanın bütün erkek akrabaları hareme hapsedilmeye başlandı. Saray ve harem entrikası iktidara giden yol haline geldi.

İslâmî bakış açısından, sultanın otoritesi onun İslâm hukukunun yürütücüsü olmasından ileri geliyordu. İslâmî hükümet teorisinde, sultan şeriata karşı sorumluydu ve sonuçta tebaalar ona karşı sorumluydu. Askerî güçle iktidar süren bir yönetim bile şeriatın egemenliğini tanıdığı ve İslâm toplumunun temel çıkarlarına saygı duyduğu sürece meşru kabul ediliyordu.

Bununla birlikte, şeriat Osmanlı siyasal ve toplumsal hayatının her yanını kaplamıyordu. Osmanlı aristokrasisi ile tebaalar arasındaki ilişkileri düzenlemek ve her birinin statü, görev ve giysi düsturlarını tanımlamak için sultanlar *fermanlar* yayınlamakla yetkiliydi. Bu kararlar, bir çeşit seküler ve idarî emirler bütünü olan *kanun* içinde toplanırdı. Kanunlar, hükümdarın hukukî yargısını toplum lehine uygulama hakkının bir sonucu olarak, dinî hukukun geçerli bir uzantısı sayılıyordu. Fatih Sultan Mehmet ve Muhteşem Süleyman idare ve ceza adaleti, memurların disiplini, askerî işler ve dinî hiyerarşinin örgütenmesiyle ilgili yeni hukuk kodları oluşturdu. Şeriatın kapsamadığı geniş bir konular alanı içinde hukukun sistematik tedvininde muhtemelen Justinyen kanunlarından esinleniliyordu.

Osmanlı sultanlarının otoritesi ayrıca Arap, Fars, Bizanslı ve Avrupalı unsurları kapsayan kozmopolit bir kültüre de dayanıyordu. Sanatların özgürlükçü bir hâmisi olan Fatih Sultan Mehmet, hem İran şiirini hem de Avrupa resmini geliştirdi. Sarayında Arap ve Fars edebiyatçılar, İtalyan ressamlar ve Yunan ve Sırp şairler çok iyi karşılanıyordu. Fakat sonraki yönetimler Hıristiyan ve Avrupalı etkilerden daha Müslüman ve Türk bir stile doğru hareket ettiler.

Arap ve İran prenslerinin saraylarında olduğu gibi, şiir, saltanat stilinin de temel ifadesiydi. Saray şiiri Arap ölçülerinden türetilmiş bir vezin ölçüsü olan *aruza* dayanıyordu ve büyük miktarda Arapça ve Farsça sözcüklerle karışmıştı. Temel şiirsel biçimler öncülüğünü daha önce İran saray şiirinin yaptığı biçimlerdi: kaṣide, gazel, mesnevî ve rubaî. Osmanlı şiir geleneği İran tarzı methiyeler inşairi şarap ve aşk şarkılarının bestecisi Hoca Dehhanîyi himaye eden Selçuklu hükümdarlarıyla başlamıştır. Klasik dönemin en büyük Osmanlı şairi Bakî'dir. (1526-1600.) Nef'î (1582-1636), bir methiyeci ve hicivci olarak iktidar ve kavgayı öven şiirler yazdı. Yahya Efendi (1552-1644) doğrudan hayat ve tabiat gözlemine ve kişisel duygunun ifadesine dayanan özgün bir konu geliştirdi.

Osmanlı nesir edebiyatı da güçlü bir biçimde Osmanlı imparatorluk arzularından etkilenmişti. Osmanlı tarih yazımı ilk zamanlarda Arapça düzenlendi daha sonra da hanedanın kökenini ve iktidara gelişini meşrulaştırmak ve sarayın günlük tarihini ve askerî olayları yazmak için Türkçe'ye çevrildi. Onaltıncı yüzyıl boyunca Osmanlı dünyasının arzuları dünya tarihlerinin kompozisyonunda ifade edildi. Mustafa Ali'nin (1541-99) *Künh ül-Ahbâr*'ı Adem'den İsa'ya bütün bir dünya tarihini, ilk dönem İslâm tarihini, Osmanlıların yükselişine kadarki Osmanlı tarihini ve Osmanlı İmparatorluğu üzerine bir sonuç kısmını içine alıyordu. Onyedinci yüzyılda günlük saray tarihini yazmak üzere tarihçiler istihdam edildi. Coğrafya çalışmaları Osmanlı donanma gücünün genişlemesiyle birlikte teşvik edildi. Hint Okyanusu'ndaki Osmanlı kumandanı Pirî Reis önemli bir atlasın yazarıydı. Evliya Çelebî'nin (1614-82) *Seyahatnâme*'si Osmanlı İmparatorluğu'nun her tarafındaki seyahatleriyle Osmanlı toplum ve ekonomisiyle ilgili gözlemlerinin kapsamlı bir tasvirini içerdi.

Osmanlı el yazması süslemeleri de bir Osmanlı imparatorluk kaderi duygusunu ifade ediyordu. Fatih zamanından itibaren Osmanlı yönetimi bir saray stüdyosu veya nakkaşhâne bulundurdu, içinde el yazmaları üretip Osmanlı seramiği, ahşap işi, metal işi, tekstil ve halıları için tasarımlar üreten kaligraf-



Sultan I. Selim.

lar, ressamlar, tezhipçiler ve mücellidler istihdam ediliyordu. 1451 ve 1520 yılları arasında İranlı nümûneler Osmanlı el yazması sanatının temelini oluşturdu. Şiraz, Tebriz ve Herat'tan İstanbul'a sanatçılar getirtildi. İlk eserler Attar'ın *Kuşların Dili* (Mantıku't-Tayr), Hüsrev ile Şirin'in *Aşk Hikâyesi*, Emir Hüsrev'in *Khamsa*'sı ve *Kelile ve Dimne* fabllları gibi klasiklerin çoğaltılmış nüshalarından oluşuyordu. İskender'in fetihlerinin tarihi ve resimlerle süslenmiş çağdaş tarihler Osmanlı atölyesinin temel ürünleri oldular.

Onaltıncı yüzyıl el yazmaları klasik edebiyatın örneklemelerinden çağdaş olaylara, örneğin büyükelçilerin törensel kabulü, vergilerin toplanışı ve Balkanlar'daki meşhur kalelerin fethedilişleri gibi temalara döndü. Kralların zaferleri, bayramların tasvirleri, tahta çıkışlar, saltanat alayları, savaşlar, kuşatmalar, şölenler ve kutlamalar, hepsi de el yazması resimli süslemelerin konularıydı. 1581'in *Şehinşahnâme*'si İstanbul'da yapılan sünnet düğünlerini, sportif gösterileri, lonca geçit törenlerini ve diğer saray olaylarını tasvir ederler. Vezirler, yeniçeriler, süvariler, alimler, lonca üyeleri, tüccarlar ve sultanlar bir bolluk içinde görünürler. Arifî (ö. 1561/62) tarafından yazılan *Şehnâme-i Al-i Osman* (Osman Hanedanı Sultanlarının Kitabı) bu dönemin en meşhur ürünlerinden biridir. Onaltıncı yüzyılın sonlarında, Osmanlı devletinin ve fetihlerinin parlaklığını öven resimli tarihler, Ortadoğu ve Müslüman el yazması süslemesi geleneğine özel bir Türk katkısı olmuştu. Osmanlı elyazması sanatı Osmanlı elitini tarihsel bir dünya gücü olarak temsil etti.

Osmanlı imparatorluk duyarlılığı benzer bir biçimde mimaride de yansımıştı. Osmanlı camileri ve medreseleri Osmanlı'nın İslâm'la yakın bağını ifade ediyordu, ama Osmanlı tasarım özellikleri, örneğin tekil geniş kubbeler, uzun minareler ve sıra sütunlu avlular Bizans kiliselerinin en büyüğü olan Aya Sofya'nın güçlü etkisini gösteriyordu. Osmanlı camileri böylece Kudüs'teki Taş Kubbe gibi doğu Hıristiyanlığının büyük kiliselerini taklit ederek, İslâm'ın Hıristiyan rakipleri üzerindeki galebesini ifade eder. Hoca Sinan (1490-1578) bu mimarî stilin ustasıydı.

Kısaca, Osmanlı rejimi, hem düşüncede hem uygulamada, Türk, Selçuklu, ve Memluklu Ortadoğulu emsâllerinden türemiştir. Hıristiyan ve Avrupalı etkiler görece sınırlıydı. Bununla birlikte Osmanlı rejimi köle askerî örgütlenmesini inceltmesi ve cihatın önemi dolayısıyla yenilikçi ve kendine özgüydü. Türk savaşçılar, saltanat köleleri, saray tarihçileri ve sanatçıları, hepsi de imparatorluğun İslâmî yayılma ufkuna bağlıydılar; Sultan bir savaş prensi olarak, bir İslâm Halifesi olarak ve fatih bir imparator olarak methediliyordu.

Hükümdarlar ve Tebaalar

Babasoylu, İslâmî ve kozmopolit bir rejim olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm Ortadoğulu ve Balkan halklarının kaderi üzerinde güçlü bir etkisi vardı. Osmanlı rejimi yönettiği topluma alışılmadık bir derecede hükmetmiş, kontrol etmiş ve şekillendirmiştir. Merkezî bir Osmanlı düşüncesi askerî ve reaya, yönetenler ve yönetilenler, elitler ve uyruklar, savaşçılar ve üreticiler, vergi toplayıcılar ve vergi-ödeyiciler arasındaki ayrımdı. Yöneten elitin temel vasfı uyrukların servetini sömürme hakkıdır. Buna ilaveten, yöneten sınıfın bir üyesi olabilmek için "Osmanlı tarzı" addedilen ayırt edici dil ve davranış tarzında yetişmiş olmak gerekiyordu. Osmanlı olabilmek için ya doğuştan böyle olmak veya imparatorluğun askerî ya da İslâmî din okullarında eğitilmek gerekiyordu.

Yönetenlerle yönetilenler arasındaki ayırım Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ayrımla aynı değildi. Yöneten elitler ve tebaa nüfuslar her ikisini de içeriyordu. Yönetici elit Türk askerleri ile Arap ve İranlı kâtipler ve alimlerin yanı sıra, Balkan Hıristiyan beyler ve kâtipleri de içeriyordu. İstanbul'un Fener semtindeki, tanınmış tüccarlar, bankerler, hükümet görevlileri olan asilzâde Yunan aileleri, Romanya'daki eyalet yöneticileri ve Ortodoks Kilisesinin yüksek din adamları sınıfı Osmanlı elitinin bir parçası sayılabilirler. İspanya'dan gelen Yahudi göçmenler onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda ayrıca Osmanlı ticaretinde ve bankacılığında önemli bir yere sahip

oldular. Örneğin, Yahudilerin İspanya'dan çıkarılmasından sonra Antwerp'e ve daha sonra İtalya'ya gitmiş olan Portekizli bir aileden gelen bir göçmen olan Joseph Nasi (1520-79), 1554'te İstanbul'a geldi. Nasi'nin Avrupa'yla iş ve diplomatik bağlantıları vardı ve kısa zamanda Kanunî Sultan Süleyman'ın yakın bir danışmanı olarak, Fransa-Osmanlı diplomatik ilişkilerinde etkili bir rol oynadı; 1566'da Naxos Dükü yapılarak kendisine gümrük gelirleri ve şarap ihracatı üzerinde bir tekel konumu verildi. Nasi Yahudi cemaat hayatını ve Yahudilerin Filistin'e yerleştirilmesini de himaye ediyordu. Buna rağmen onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Osmanlı eliti daha çok Müslümanlardan oluşmaya başladı. Sadece Fener Yunan finans aristokrasisi, Romanya'daki idarî ve ekonomik konumu sayesinde kendi konumunu koruyabildi.

Uyruklar, reaya, sayısız küçük cemaatler halinde örgütlendiler. Osmanlı toplumu toprak birliklerinin, dinî tarikatların, birlik olmuş ekonomik grupların ayrıntılı bir mozaiğinden oluşuyordu. Osmanlı bakış açısından tebaa nüfusun din toplulukları, eğitsel, adlî ve hayır işlerini yönetmek üzere örgütlenmiş din toplulukları çok önemliydi. Gayrimüslim nüfusun çoğu Yunan, Romen, Slovak, Bulgar ve Arap müminleri kapsayan Doğulu Ortodoks kilisesinin üyeleri sayılırdı. Ermeni kilisesi, Suriye ve Mısır'daki monofizistleri, Assiryanları, Bogomilleri ve Çingeneleri içeren bir idarî yapıydı. Marunîler, Uniate* Ermenileri ve Macaristan'daki Latin Katolikleri, Hırvatistan ve Arnavutluk'un kendi kiliseleri; Sefardi ve Aşkenazi Yahudilerinin de kendi sinagogları vardı.

Osmanlılar, önceki Müslüman rejimler gibi, gayrimüslim tebaayı, cemaat içi dinî ve toplumsal hayatlarını kendi dinî örgütlenmeleri aracılığıyla düzenleyen fakat liderleri Müslüman bir devlet tarafından atanan ve o devlete karşı sorumlu olan özerk ama bağımlı halklar saydılar. Gayrimüslim topluluklar *zımmî* (korunan halklar), *taife* (grup) veya *cemaat* (dinî toplu-

(*) Uniate: Papa'nın yetkisini tanımakla beraber kendi ayin ve âdetlerini muhafaza eden doğu kiliseleri üyesi - ç.n.

luk) gibi genel terimlerle anıldı. Genelde Osmanlılar yerel Hıristiyan ve Yahudi yapılara ayrı düzenlemeler yapmış görünüyor. Bu düzenlemeler onlara belli bir derece yerel özerklik ve idarî sorumluluk veriyordu. Bazen kilise mensubu bazen de kilise dışından azınlık liderleri, otoriteler nezdinde yerel düzeyde kendi topluluklarını temsil ettiler ve kilise konularıyla, dahili ihtilaflarla, para cezaları ve vergilerle ilgilendiler. Bununla birlikte, son araştırmalar bu düzenlemelerin imparatorluk çapında bir "millet" sistemi oluşturduğu fikri konusunda şüpheler ortaya atmıştır. Çünkü, "millet" sözcüğü hiçbir zaman gayrimüslim topluluklara uygulanmadı. Yunan Ortodoks kilisesi kendi ekumenik otorite kavramına sahip idiyse de ve Konstantinopol Patriği yerel otoritesini imparatorluk ölçeğinde bir otoriteye dönüştürdüyse de, Ohri (Bulgaristan) ve Peç (Sırbistan) kiliseleri ona karşı direndi. Konstantinopol Patriği'nin otoritesi hiçbir zaman açıkça tanımlanmadı.

Müslüman kitleler, bir uyruk veya reaya nüfusu olarak, paralel bir tarzda örgütlenmişti. Müslüman nüfus sayısız fıkıh mezhepleri ve tasavvuf tarikatları altında bölünmüştü ki, Osmanlılar bunları devlet kontrolü altına almaya yatkındılar. Bunu, himayelerini ulema ve tasavvuf elitlerine yayarak yaptılar. Osmanlı himayesi mufassal bir medrese eğitimi sistemine yol açtı. İlk Osmanlı medresesi İznik'te 1331'de, İran ve Mısır'dan alimler yeni topraklardaki Müslümanların eğitimini artırmak için davet edildiği zaman kuruldu. Sonraki sultanlar Bursa'da, Edirne'de ve İstanbul'da medreseler kurdular. Onbeşinci yüzyılın sonlarında bunlar önde gelen alimlerin terfisi için kariyer yolunu tanımlayan bir hiyerarşi içinde düzenlenmişti. Kanuni tarafından 1550 ile 1559 arasında inşa edilen medrese sonunda en yüksek mevkiye sahip oldu. Onun altında önceki sultanlar tarfından kurulmuş medreseler ve bunların altında da devlet memurları ve din alimleri tarafından kurulmuş medreseler vardı. Medreseler yalnızca rütbeye göre örgütlenmiyordu, aynı zamanda eğitimsel işlevleri itibariyle ayırt ediliyordu. En alt düzey medrese Arap dilbilgisi ve sözcük dizini, mantık, kelâm, astronomi, geometri ve belagat öğretiyordu. İkinci düzey,

edebiyat ve belagat üzerinde dururdu. Yüksek düzey medreseler fıkıh ve kelâm öğretti.

Adliye yönetimi de benzer bir ihtimamla meydana getirildi. İstanbul, Bursa ve Edirne kadılıkları en önemli görev yerleriydi fakat hiyerarşi Şam, Halep, Kahire, Bağdat, Medine, İzmir ve Konya kadılıklarını da kapsamaya başladı. Adliye hizmetinin başında, biri Balkanlar için diğeri de Anadolu için olmak üzere iki kazasker ve İstanbul'un baş fıkıh danışmanı olan, sistem içinde en yüksek rütbeli konuma sahip ve sultanın huzuruna doğrudan girebilen Şeyhülislâm bulunuyordu. Sıradan *mollalar* veya hâkimler ayrıca, kadıları ve onların noterler, sicil/belge kayıtçıları ve yetimlerle küçüklerin mülklerinin yöneticileri olarak iş gören temsilcilerini kapsayan değişik rütbelerle dereceleniyordu. Kadılar medreselerin yönetimini gözetiyorlardı, vergilerin belgelenmesinde, hasatların denetlenmesinde, askerî güçlerin teftişinde ve zanaat loncaları ile pazarlar için hükümet düzenlemelerini kapsayan kent ekonomisinin gözetilmesinde önemli rolleri vardı. Hâkimler organizasyonuna paralel bir *müftüler* veya fıkıh danışmanları teşkilatlanması vardı, fakat müftüler devletten maaş almıyorlardı. Eğitim ve adalet hiyerarşileri birbirine kenetlenmişti. Kadılıklara atamalar eğitim sisteminde uygun derecelerin edinilmesini gerektiriyordu. Birbirine kenetlenmiş eğitim ve adalet hiyerarşileri aracılığıyla Osmanlı devleti tüm önemli hâkimleri, şeyhülislâmları ve fıkıh hocalarının atamalarını yapıyor ve böylece din kurumu üzerinde doğrudan bir dinî kontrolü sürdürüyordu.

Sûfîler de Osmanlı devleti için, Türk köylü toplumu üzerindeki büyük rolleri dolayısıyla önemliydiler. Sûfî babaları Türk savaşçı gruplarını harekete geçirmiş ve onları kutsal savaşa yönlendirmiş, yolcuları korumuş, ihtilaflarda arabuluculuk yapmış ve bunlardan başka kırsal alanlarda toplumsal bir düzenin yaratılmasına da yardımcı olmuşlardı. Melamî veya Kalenderî denilen, şeriatı açıkça göz ardı eden ve hükümet yetkilileriyle temas kurmaya karşı çıkan gezgin dervişler, yine de kırsal insanlar tarafından Allah'ın lütufları ve büyüsel güçlerin taşıyıcıları olarak ihtirama konu oluyorlardı.

Köy Sûfîleri siyasal anlamda önemliydiler, çünkü devlete karşı direnişi esinliyorlardı. Doğu Anadolu, kuzeybatı İran gibi, tasavvuf isyanları için verimli bir zemindi. Bu zemin mesihî (mehdici) inançları benimseyerek devlet hâkimiyetine karşı yerel muhalefeti organize etti. Örneğin Bedreddin (ö. 1416) cennet ve cehennemin lafzî hakikatini, hesap günü, bedenin yeniden dirilişi, dünyanın yaratılması ve İslâm inancının diğer temel ilkelerini inkâr etti. Hurufiye (inançları onbeşinci yüzyılın sonlarında Anadolu'nun hem Müslümanları hem Hıristiyanları arasında yayılan hareket) tek haklı gelirin, emekle kazanılmış gelir olduğunu vaaz etti. Onbeşinci yüzyılın sonlarında da Sûfîlerin yönlendirdiği isyanlar meydana geldi. 1519'da Celal ismindeki bir vaiz Şah İsmail adını aldı ve mehdi olduğunu iddia etti ve Türklerden ekincilik ve hayvancılıkla uğraşanların vergi dayatmalarına karşı muhalefet edenlerini kendi yanına çekti. Onaltıncı yüzyılın başlarındaki isyan dalgaları doğrudan Safevî kışkırtmasıyla ve Doğu Anadolu halklarının Osmanlı Sünnî rejimine karşı muhalefetleriyle sıkı sıkıya ilişkiliydi. Celal, onaltıncı yüzyılın sonlarındaki bütün isyan hareketlerine adını verdi ama bunlar göreceğimiz gibi, farklı bir toplumsal ve siyasal durumu temsil ediyorlardı.

Anadolu direnişi Türk folk kültüründen besleniyordu. Gezgin saz şairleri köyleri dolaşarak Türklerin Gürcüler, Çerkezler ve Bizanslılarla olan kavgalarının türkülerini söylüyor, Türk halklarının erdemlerini övüyorlardı. Destan şiiri ondan sonra Karagöz ve gölge oyunlarına, daha sonra Türk folk kültürü için başka bir araç haline gelen tiyatroya tercüme edildi. En önemlileri Yunus Emre (1238-1329) olan tasavvuf şairleri, ayrıca halk edebiyatını ve dinî kültürü canlı tuttu. Şairler askerlerle beraber seyahat ettiler, kamplarda şiir veya türküler söylediler, panayırlarda insanları eğlendirdiler ve bir Anadolu folk bilincinin temeli olan yarışmaları düzenlediler. Göçebe halkların, bağımsız devletlerin ve tasavvuf tarikatlarının mirası Anadolu illerini büyük şehir elitlerinden ayırdı.

Bektaşiler bu Sûfîler arasında en etkilileriydi. Tarikatın kurucusu olan Hacı Bektaş, muhtemelen onüçüncü yüzyılın son-

larına doğru yaşamıştır. Hikâyeye göre o ve kırk taraftarı doğu Anadolu'nun her tarafında ve Makedonya, Teselya ve Rodop Türkmenleri arasında tekkeler kurdu. Bektaşîler onbeşinci yüzyıl boyunca Anadolu'nun her tarafına ve Balkanlar'a yayıldılar. 1500'lü yıllarda Balım Sultan tarikatın ritüellerini tanzim etti ve tekkeler sistemini tamamladı.

Bektaşîler hem Şiîlik hem de Hıristiyanlıktan güçlü bir biçimde etkileniyorlardı. Altıncı imamı, Cafer'i, baş velileri edinerek, Allah, Muhammed, Ali üçlüsüne ihtiramda bulundular, tarikata giriş törenlerinde ekmek ve şarap sundular ve velilerinin bekâr kalmasını zorunlu kıldılar. Dinî inançların dört düzeyi olduğunu öğrettiler: şeriat, yani hukuka bağlılık; tarikat, yani tasavvuftaki özel törenlere giriş; marifet, yani hakikati anlama; ve hakikat, yani ilahî gerçekliğin doğrudan tecrübesi. Tarikata yeni girenlere süreç içinde grubun gizli bilgileri ve seremonileri öğretilirdi.

Köy Sûfîlerinin yanı sıra, şehirli din tarikatları da Anadolu ve Balkanlar'da gelişti. Mevlevî liderleri ruhsal olarak Celaleddin Rûmî'ye (1207-73) dayandılar ve sema yapan dervişlerinki gibi törensel danslarıyla evrensel olarak tanındılar. Törensel danslarından ayrı olarak Mevlevî tekkeleri, İran edebiyatı ve tasavvuf düşüncesi incelemeleri açısından ve Osmanlı bürokratik elitinin eğitimi açısından da önemliydi. Nakşibendîler ve Halvetîler ayrıca önemliydi.

Onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda Osmanlılar tasavvuf tarikatlarını kontrol altına aldılar; hayır amaçlı olarak sürekli bağışlar ve hediyeler temin ederek tasavvuf tekkelerini kendi yanlarına çektiler. Özelde Bektaşîler yeniçerilere manevî rehberler olmak üzere Osmanlıların kanatları altına alındılar. Askerlerle beraber yaşayıp beraber yürüdüler ve onlara savaşlarda büyüsel bir koruma sağladılar. Bu da tarikatın Doğu Anadolu'nun her tarafında, Makedonya ve Arnavutluk'taki Türk göçmenleri arasında yayılabilmesini sağladı. Onaltıncı yüzyılın başlarında tarikatın başı olan Balım Sultan Osmanlı Sultanı tarafından atanmıştı. Mevlevîler benzer bir biçimde Osmanlı devletine bağlıydı; bir sultanın tahta çıkışı esnasında onu kut-

sal bir kılıçla sarma hakkını elde etmişlerdi. Böylece Osmanlılar büyük tasavvuf tarikatlarını tasavvuf öğretmenlerinin bağımsız etkilerini tamamen bertaraf etmeksizin ehlileştirmekte başarılı oldular.

Osmanlı ulemasının ve tasavvuf tarikatlarının devlet bürokrasisi içinde eritilmesi dinî tartışmaların devletin ilgi alanına girmesine yol açtı. Osmanlı alimleri medrese müfredatını, kelâmı ve bilimi içine alan Arap ve İranlı klasiklerini özümsedi. Önemli edebiyat, tarih, siyaset bilimi, astroloji, tıp, Peygamber hayatıyla ilgili eserler ve tasavvuf risaleleri kapsayan Arap ve İranlı klasiklerin çevirisi, İslâmî dinî edebiyatın Türk elitlerinin eli altında mevcut olmasını sağladı. Kelâmda Gazâlî ve el-Razî büyük alim sayıldılar ve Gazâlî ile İbn Rüşd arasındaki tartışma yeniden açıldı. Ulema, hadis ve fıkıh üzerinde yoğunlaşmış İslâm dinî çalışmalarının dar bir tanımına bağlı kalarak, kısa zamanda felsefe ve bilimle uğraşan ulemaya ve resmî bir eğitimden ziyade kişisel dinî deneyim üzerinde duran Sûfîlere kendilerini muhalif buldular.

Dar bakış açısı zamanla zemin kazandı. 1540'lar gibi erken bir tarihte kelâm ve matematik popülaritelerini kaybediyordu. 1580'de İstanbul'da Süleymaniye medresesine bitişik olan bir gözlemevi yıkıldı. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda İslâm'ın daha sınırlayıcı ve püriten biçimleri halkın tasavvuf inançlarına karşı çıktılar. Reformcu din alimleri ölüler için halkın törensel davranışlarına, tasavvuf seması ve şarkılarına ve kahve ile tütün kullanımına karşı çıktılar. Püriten fıkıhçılar medrese öğrencileri ve ticaret adamlarınca desteklenmekteydiler ve İslâmî eğitim ve pratiğin daha dar bir tanımını destekliyorlardı. Kadızade Mehmed Efendi'nin (ö. 1635) destekçileri, dinî vakıfları kontrol eden bir parti oluşturarak, yetkilileri İslâmî pratiğin şeriat yönelimli bir biçimini yürütmeye ikna ettiler. Bu partinin etkisi altında tekkeler kapatıldı ve Sûfîler hapsedildi. Sonuçta dinî elitin kalitesi düştü. Bürokratik hiyerarşinin özenli bir incelemesi sonunda oluşturulacak alimlerin biyografileri, kariyer çıkarlarının gerçek dindarlık ve öğrenimden daha ağır bastığını gösterir. Köklü ailelerin etkisi çocuklarını

eğitim ve adalet hiyerarşileri içinde uygun hazırlık düzeylerine erişmeden yüksek derecelere terfi edebilmelerine imkân veriyordu, oysa himaye bulamayan ilahiyat öğrencileri dışlanmış oluyordu. Onsekizinci yüzyıl boyunca bürokratik konumlarını sağlamlaştırmış ulema güçlü bir muhafazakâr baskı grubu haline geldi.

Ulemanın bürokratlaşması kendilerine öğretmenler, vaizler, vakıf denetçileri, kadılar ve yerel memurlar olarak çok büyük büyük bir toplumsal güç kazandırdı. Bununla birlikte bu güçler yüksek bir pahaya mal oldu. Devletin hizmetkârları olan ulema artık Müslüman kitlelerin toplumsal ve dinî çıkarlarını temsil edemeyecek, insanları siyasal gücün kötü kullanımlarından koruyamayacaktı. İdeolojik sonuçlar de eşit derecede ağırdı. Geleneksel olarak ulema Müslüman devletlere karşı muğlak bir konumu sürdürmüş, onları İslâmî toplumsal hayatın vazgeçilmez yardımcıları, fakat aynı zamanda İslâmî çıkarlara zararın da asıl sebebi olarak görmüşlerdi. Fakat Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemanın devlet rejimine bağlılığı o kadar tam olmuştur ki, dünyevî çürümeye karşı aşkın bir ideal İslâmî hayatı etkili bir biçimde temsil edememişlerdir. Onların Osmanlı rejimine bağımlılıkları ve onunla bütünleşmeleri, kendilerini Osmanlı meşruiyetinin sıradan sözcükleri haline getirdi.

Osmanlı Ekonomisi ve Eyalet Yönetimi

Tebaa nüfusu devletin ekonomik faaliyeti tanzim etmesinden dolayı daha da fazla kontrol ediliyordu. Osmanlı bakış açısından, tebaanın ekonomik refahı rejimin bekâsı için aslî önemdeydi ve ilk Osmanlı fetihleri ticaret yolları ve üretken kaynakların kontrolüne yönelikti. Osmanlı'nın Karadeniz, Ege ve Akdeniz'deki yayılması Venediklilerle Cenevizlilerden ticaret ve deniz kaynaklarının kontrolünü zorla ele geçirmeyi amaçlıyordu. 1463'ten 1479'a ve 1499'dan 1503'e kadar süren savaşlarda Venediklilerin Yunanistan ve Ege'deki mülkleri ele geçirildi. 1570'te Kıbrıs alındı; 1669'da Girit Adası alındı. Venedik tacirlerini aradan çıkarmak için Osmanlılar Adriyatik'teki Ra-

gusa (Dubrovnik) limanıyla ittifak kurdular. 1484'ten sonra Osmanlılar, Girit ve Sakız adalarından şarap getiren gemiler haricindeki yabancıları Karadeniz'den çıkardılar. Karadeniz ticareti, onbeşinci yüzyılda, genel olarak, Cenevizlilerden Ermenilere, Yahudilere, Yunanlılara, Türklere ve Rumenlere geçti.

Osmanlı'nın İran, Arap illeri, Mısır ve Hint Okyanusu'ndaki fetihleri ayrıca doğu mallarının trafiğinin Osmanlı İmparatorluğu yoluna kanalize edilmesi programının bir parçasını oluşturuyordu. İran'dan, İran Körfezi'nden ve Kızıldeniz'den getirilen ürünler imparatorluğun gelişen bir uluslararası ticaret merkezi yapılmasına yardım etti. Mısır, Suriye'den ipek, iplik, pamuk, tekstil, sabun ve kuruyemiş ithal ederken pirinç, fasulye, buğday, şeker ve deri ihraç ediyordu. Anadolu'dan Mısır'a, Sudan'a ve Hindistan'a tekstil ürünleri, kuruyemiş ve kereste ihraç edildi. Suriye'den Anadolu'ya ise şam fıstığı, hurma, baharat ve köleler gönderiliyordu. Hac yolları, insanları imparatorluğun her tarafından Mekke ve Medine'ye getirdi. Mekke baharat, inci, biber ve kahve için bir ticaret merkeziydi ve neredeyse her hacı kendi yolculuğunu, Mekke'de satmak üzere mallar getirip, giderken de memleketinde satmak üzere mallar almak sûretiyle finanse ediyordu. Şam, Kahire ve Bağdat'ta hac kervanlarının tedariki önemli bir iş koluydu. Osmanlılar Mısır aracılığıyla Sudan'la ve Kuzey ve Batı Afrika'yla ticaret yaptılar. Arabistan'ın ve Doğu Afrika'nın Kızıldeniz limanları Osmanlılara Hint Okyanusu ticaretine giriş yolu sağladılar. Bağdat ve Basra, İran ve Hindistan ile ticaret yaptı.

Onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda, Bursa Anadolu'da en önemli ticaret merkezi ve Doğu'dan İstanbul'a, Polonya ve Rusya'ya malların önemli bir geçiş yolunu oluşturuyordu. Bursa'dan ipek, baharat, pamuk, pirinç, demir, tiftik yünü, fındık, ceviz, afyon, sirke, halı, kilim ve diğer ürünler Karadeniz yoluyla Kırım'a, oradan da Ukrayna, Polonya ve Rusya'ya taşınıyordu. Bursa ayrıca geniş bir ipek sanayiine ve servetlerini madenî paraya, gayrimenkullere, kölelere ve elbiseye yatırmış zengin bir ticaret elitine sahipti

Genelde Osmanlı fetihleri Anadolu'da, Ortadoğu ve Balkan-

lar'da ekonomik canlanma anlamına geliyordu. Osmanlılar korsanlığı bastırarak hem Akdeniz'de hem de Hint Okyanusu'nda deniz trafiğini canlandırdılar. Kara trafiğini de köprüler ve kervansaraylar inşa ederek, kuyular kazarak ve büyük yol kavşaklarına garnizonlar kurarak canlandırdılar. Nüfus artışı Anadolu'da tarımsal üretimi harekete geçirdi, bu da sonuçta kent nüfuslarını tekstil üretimi için serbest bıraktı. Fakat, onaltıncı yüzyılın sonundaki aşırı nüfus artışı marjinal toprakların ekilmesine, arpanın buğdayın yerine ikame edilmesine ve kırsal kesimde güvenliğin bozulmasına neden oldu.

Avrupa pazarı Osmanlı ihracatını canlandırdı. Anadolu pamukları ve Selanik yünlüleri Tuna'nın kuzeyine ihraç edildi. Balkan bölgesi gelişti. Edirne'nin sarraflar, kuyumcular, uzak mesafe tüccarları, buğday yetiştiren veya sığır büyüten yerel toprak sahipleri ve tekstil veya maden işine yatırım yapan tefecilerden oluşan "kapitalist" bir nüfusu vardı. Askerler ve hükümet memurları zenginler arasında önde geliyorlardı. Edirne'nin zenginleri geniş ölçüde çevre kırsal kesiminin sömürülmesine ve hammaddelerin ihracatına dayanmış görünüyor.

Dahili Osmanlı ekonomisi için Osmanlı siyaseti imaretler ve köy tekkelerinin vakıfları dolayısıyla önemliydi. Bir imaret, hayır faaliyetlerini desteklemek üzere pazarlar, değirmenler ve mutfaklar gibi mülkiyetler bağışlanmış, bir cami, bir medrese, bir hastane ile yolcular ve öğrenciler için bir misafirhaneyi kapsayan bir binalar kompleksinden oluşuyordu. Tasavvuf tekkeleri eğitim ve hayır faaliyetlerinin yanı sıra ekim, ticaret ve yerel yönetimin de merkezleri haline gelmişlerdi. Anadolu ve Balkanlar'da Sûfîler tarafından kurulmuş birçok köy, böylece devlet tarafından desteklendi. Camiler, medreseler, hastaneler, köprüler, manastırlar, aşevleri, kütüphaneler ve diğer kurumlar için bağış fonları, hamamlara, pazarlara, dükkânlara, kiralık dairelere, atölyelere, değirmenlere, mezbahanelere, tabakhanelere ve çini/seramik fabrikalarına yatırılıyordu ve ticaret ile tarım için önemli bir sermaye kaynağı oluşturuyorlardı.

Tek büyük devlet projesi İstanbul'un, sultanın şanını yaymak ve yönetim ve ticaretin ihtiyaçlarını karşılamak üzere yeniden

inşasıydı. Fetih zamanında Konstantinopol'ü muhtemelen toplam 50.000 ile 60.000 arası bir nüfusu vardı. Nüfusunu tekrar artırmak için Osmanlı yönetimi Bursa'dan, Konya'dan ve diğer Anadolu yerlerinden tüccarları İstanbul'a yerleşmeye mecbur kıldı. Balkan halklarının önemli bir kısmı da benzer bir biçimde nakledildi. Yerleşimi teşvik etmek için hükümet yeni göçmenlere toprak, ev ve vergi ayrıcalıkları verdi. Şehrin civarındaki birçok köy plana göre düzenlenerek köleler, mahkûmlar ve Balkanlar'dan sınırdışı edilenler oralara yerleştirildi. 1478 nüfus sayımına göre İstanbul'da yaklaşık 9000 Müslüman, 3100 Yunan Hıristiyan, 1650 Yahudi ve yaklaşık 1000 de Ermeni ve Çingene ikamet ediyordu. Yani yüzbinden az olan nüfusun yaklaşık yüzde 60'ı Müslüman, yüzde 30'u Hıristiyan ve yüzde 10 kadarı Yahudiydi. Bir yüzyıl içinde 700.000'e, yani Avrupa'nın en büyük şehrinin iki katından daha fazla bir nüfusa ulaşacaktı.

Şehir değişik semtlerde, fırınlar, değirmenler veya fabrikalarla, okullar, hastaneler, hamamlar ve pazarlara bitişik kervansaraylar gibi kamu kurumları inşa edilmek suretiyle yeniden kuruldu. Her mahalle önemli bir dinî ve kamu kurumuyla onun kalıcı yararlarını merkeze alıyordu. Yalnızca 1453 ile 1481 arasında İstanbul'da 209 cami, 24 okul veya ilahiyat okulu, 32 halk hamamı ve 12 han bina edildi. Binlerce ev ve dükkân gelir getirmek üzere vakıf yöneticileri tarafından inşa edildi.

Osmanlı siyasetleri ayrıca ekonomik faaliyetleri devlet çıkarları doğrultusunda tanzim etmeye çalıştılar. İmparatorluğun temel endişesi İstanbul'un ihtiyaçlarının tedarikiydi. İstanbul'un talebi üretimine artan bir hububat ile iplik ve kumaş için pamuk üretimine yol açtı. İstanbul'un ihtiyaçları, piyasa talebini ve kâr olanaklarını canlandırarak çiftliklerin veya geniş malikânelerin kurulmasını teşvik etti. Örneğin Adana önemli bir pamuk yetiştirme bölgesi oldu. İstanbul'un ihtiyacını karşılamak için yine de hükümet sadece pazar güçlerine dayanmadı. Güçlü hükümet kontrolleri Anadolu'nun ve diğer bölgelerin ürün fazlasının başkente yöneltilmesini temin etti. Hükümet, tüccarların ürünlerini doğrudan saraya ve başkente sabit fiyatlarla teslim et-

mesini zorunlu kılarak, sıkı bir biçimde buğday, pirinç, tuz, et, yağ, balık, bal ve balmumu ticaretini düzenledi. Böylece tüccarlar, başkentin ve hükümet kurumunun malî ve erzak ihtiyaçlarını karşılamak üzere devletin temsilcileri kılındılar.

Loncalar kent nüfuslarının kontrolü için temel kadroyu oluşturuyorlardı. Böylece Osmanlı loncaları tüccarlar ve zanaatkârların çıkarlarının kendiliğinden ifadesi değil, aksine devletin ihtiyaçlarını karşılamak üzere onbeşinci yüzyılda oluşturulmuşlardı. Tüccarlar, zanaatkârlar, taşıma işçileri ve hatta oyuncular ve fahişeler bile ekonomik disiplini sağlamak ve yönetimi kolaylaştırmak üzere ortak yapılarda örgütlenmişlerdi. Yetkililer yeni dükkânlar açarak ticarete girişi ve üretilen ticaret eşyasının tiplerini ve kalitelerini tanzim etti. Müşteri çıkarlarını korumak üzere tayin edilen azami fiyatlar devlet tarafından düzenlendi. Ağırlıklar ve ölçüler hükümet müfettişleri tarafından düzenlendi. Loncalardan askerî seferlere eşlik etmek ve işgücü hizmetleri sağlamak üzere işçi sunmaları bekleniyordu. Mısırlı loncalar, üyelerinden vergiler toplamaya mecbur edildiler, bu uygulama Türk loncalarını kapsamıyordu. Bununla birlikte daha geniş bir idarî özerklik, Balkan şehirlerindeki loncalara tanınmıştı.

Meslekî ortaklıkların faaliyetlerini gözeten idarî aygıt özenle kurulmuştu. Başvezir ve yeniçerilerin ağası, kadılar ve pazar müfettişleri lonca düzenlemelerinin güçlendirilmesini gözetti. Şeyhler ve diğer lonca görevlileri, devlet kanunlarını yürütmek üzere hükümet tarafından lonca üyelerine danışarak atanıyordu. Loncaların reisleri loncanın en yaşlılarının oluşturduğu ve topluca devlete karşı sorumlu olan gayriresmî bir yapı aracılığıyla hareket ediyorlardı.

Bununla birlikte, örgütlü zanaatkârlar kendi işlevlerini yerine getirdiler. Loncalar, kendi üyeleri arasındaki ihtilafları çözüme kavuşturup karşılıklı yardımlaşma, dinî törenler ve hayır faaliyetleri için fonlar topluyorlardı. Piknikler ve merasimler düzenliyorlardı. Ayrıca loncalar din birliktelikleriydi, ortak ibadetleri ve hac görevlerini beraber yerine getiriyor ve vakar ve dürüstlük gibi değerler üzerine vaazlar dinliyorlardı. Her ne kadar loncaların ortak bir koruyucu velileri ve Sûfî silsilele-

rini örnek alan bir cemaate giriş törenleri vardıysa da, bunlar esas itibariyle dinsel birliktelikler değillerdi. Onlar esas olarak üyelerinin toplumsal dayanışmasının bir ifadesi olarak bazı toplumsal ve dinsel işlevler üzerinde uygulanan devlet kontrolünden faydalanmak amacıyla oluşmuş işçi topluluklarıydılar. Loncaların içsel dayanışması aynı din cemaatinin insanı olmakla sınırlandırılmış olmalarından dolayı takviye edilmiş oluyordu. Loncaların çok azının karışık bir Müslüman ve Hıristiyan veya Müslüman ve Yahudi üyeliği bulunuyordu.

Osmanlı ekonomisinin bazı sektörleri doğrudan idarî denetimden kaçınıyordu. Para mübadelesi ve uluslararası ticaretle uğraşan tüccarlar genellikle yakın hükümet gözetimi olmaksızın da çalışabilecek durumdaydı. Bazı tüccarlar şehir loncalarının tekeliyle rekabet etmek üzere kırsal alanlarda putting-out (evlere iş verme) sistemlerini örgütlediler. Ayrıca onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda yeniçerilerin ticaret ve zanaat üretimine girmeleriyle birlikte hükümet için zanaatkâr nüfusu düzenlemek giderek zorlaşmıştı.

Şehir ekonomisinin dinî idareler ve hükümet düzenlemelerinden ayrı olarak, kırsal nüfus üzerindeki kontrol taşra yönetimi vasıtasıyla uygulanıyordu. Tüm eyaletler ilke olarak merkezî otoriteye ve vergiye tâbiydiler. Batı ve Orta Anadolu ve Doğu Balkanlar imparatorluğun ana eyaletleriydiler. Oralarda merkezî hükümet görece daha sıkı bir denetim uygulayıp bölgenin artık ürününü İstanbul'a aktarabiliyordu. Çevre bölgelerde, devlet yerel liderlerle ve kabilelerle uzlaşmalar yapmak durumunda kalıyordu. Arap eyaletleri ise Kahire, Şam, Halep ve Bağdat gibi büyük şehirler etrafında örgütlenmiş fiîlen yardımcı bölgeler durumundaydılar.

Osmanlı İmparatorluğu'nun, coğrafî, etnik ve dinsel odağı olan Anadolu, esas itibariyle idarî bir hiyerarşiyle yönetiliyordu. Bununla birlikte başlangıcından itibaren, reisleri önemli yerel siyasal simalardan olan savaşçı bir göçebe nüfusun da merkeziydi. Onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda oluşan küçük Türk ve Kürt yönetimleri, Osmanlı devletinin kendisi kadar bölgesel bir özerklik iddiasına sahip meşru Müslüman

devletler sayılıyorlardı. Bu devletlerin ondördüncü yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu içinde özümsenmesi, bu nedenle yavaş, parça parça ve hiçbir zaman tam anlamıyla olmamak üzere gerçekleşmiştir. Daha önce gördüğümüz gibi, Sûfî direnişi de neredeyse düzenli olarak bu yerde bulunuyordu.

Balkanlar'da Osmanlı hâkimiyeti ile yerel özerklik arasında benzer bir gerilim vardı. Osmanlı fetihlerinin ilk safhalarında, Balkanlı beyler Osmanlı vasalları olarak kabul edildiler, fakat sonuçta vasallar tımar sahipliğine dönüştürüldüler. Merkezî hükümet memurları tarafından yürütülen malî incelemeler, vergi toplama ve polis denetiminin sıradan aygıtlarıyla birlikte, düzenli bir bölgesel yönetimin temelini oluşturuyordu. Doğrudan idare edilen illerde, Osmanlı yönetimi Balkan halklarının toplumsal yapısını muhafaza etmeye yöneldi. Şehirler, bir kısım Yahudi, Ermeni ve Yunanlı nüfusu barındırmakla birlikte genelde Türk ve Müslümandı. Şehir toplulukları mahalleler ve pazarlar şeklinde teşekkül etti. İmaretler yerleşimin merkezini oluşturuyordu. Çalışan nüfus atanmış yerel hâkimler ve pazar müfettişlerinin gözetimindeki reislere sahip loncalarca örgütleniyordu. Kırsal nüfus, Yunanlı, Sırp, Bulgar ve Arnavutlardan oluşuyordu. Kabile grupları, Sırplı *zadruga* yani birleşik aile ve bağımsız kiliseler, örneğin Peç'teki Sırp Patrikliği (1557 ve 1766 yılları arasında) gibi oluşumların hepsinin de yarı özerk varlıklarına izin veriliyordu. Ortodoks kilisesi Yunan ve diğer Balkan halklarının etnik ve dil özelliklerinin muhafazasına yardım etti.

İçsel özerklik Romanya, Transilvanya, Arnavutluk ve Karabağ'a tanındı; buralardaki yerel gayrimüslim aristokrasilerin Müslüman hâkimiyeti altındaki iktidarlarını pekiştirmelerine izin verildi. İstanbul'un Yunan aristokrasisi ise kilise mülklerini, iltizam haklarını ve bölgenin çoğunun ticaretini kontrol altında tuttular. Onsekizinci yüzyılda, ileri gelen Fener tüccarları Romanya'nın yöneticileri olarak tayin edildiler. Böylece Osmanlıların idarî ve dinî politikaları Balkan-Hıristiyan haklarının hayatta kalmalarını temin etmeye yardım etti. Osmanlının Ortadoğu ve Kuzey Afrika Arap bölgelerindeki idaresi sonraki bir bölümde değerlendirilecektir.

Osmanlı rejimi böylece devlet kontrolünün tâbi toplumlar üzerindeki merkezîlik derecesi bakımından göze çarpar. Osmanlılar geniş topraklara hükmetti ve her köyden ve her yerden merkezî yönetimi ve yayılma savaşlarını finanse eden artı değer serveti topladı. Devlet, ulema mezhepleri, tasavvuf tarikatları, Ahî kardeşlikleri veya bağımsız tüccar ve zanaatkâr birlikleri gibi bağımsız odakların oluşmasına karşı direndi. İmparatorluğun hâkimiyeti sadece güç yoluyla değil, aynı zamanda insanların zihinleri üzerindeki nüfuzuyla temin ediliyordu. Devlet, İslâm'ı ve medeniyetin sanatlarını da destekliyor, temsil ediyordu. Böylece, yerel reislerin, toprak ağalarının, köy reislerinin ve dinî liderlerin işbirliğini kazandı. Bunların hepsi de merkezî yönetime saygı duymak durumundaydılar ve hepsi de onun suç ortağı olmaktan faydalanıyorlardı.

Rejimin özümseyici ve düzenleyici kapasitesi sadece kırsal yönetimde sınırlarına ulaştı. Anadolu'nun tamamında, kabile toplulukları ve dağlı reisler bir dereceye kadar bağımsızlıklarını koruyabiliyorlardı. Balkanlar'da bu bağımsızlık Hıristiyan kimliğinin sürdürülmesiyle önem kazandı. Merkezî hükümetin gücü her zaman sınırlıydı, çünkü devlete hizmet eden insanların karışık amaçları vardı. Orduları ve merkezi idareyi oluşturan insanlar, her zaman özel, aile ve grup çıkarlarını geliştirmenin yollarını arıyorlardı. Rejimi destekleyen yerel soylular ayrıca kendi ayrıcalıklarına yönelik aşırı tecavüzlere karşı da direndiler. Kendi gücünün doruğundayken bile Osmanlı iktidarı yerel güçlerle çatışmaya girmek zorunda kalmıştır. Bununla birlikte Osmanlı rejimi geniş ölçüde Safevîlerden daha güçlüydü ve özerk beyler kendi tarihi içinde çok daha küçük bir rol oynamışlardır.

Karışıklık İçindeki Osmanlı İmparatorluğu

Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Osmanlı sisteminde derin değişimler ve ciddi bir iktidar ademi merkezîleşmesi söz konusuydu. Osmanlı yayılmasının sona ermesiyle birlikte, devlet kurumları idarî ve askerî kapasitelerini kaybettiler. İm-

paratorluk halk isyanları, ekonomik gerileme ve dolayısıyla askeri yenilgilerle kuşatıldı. Vergi üreten nüfusun gelirleri üzerinde merkezdeki elitlerle taşradaki elitler arasında uzun süre gözükmeyen hâkimiyet kurma kavgası açığa çıktı ve iktidar merkezî yönetimden yeniçerilere, ulemaya, Osmanlı ailelerine intikal etti. Bunlar eyaletlerde kendilerini kabul ettirmeyi başarmışlardı. Merkezî hükümet bakış açısından iktidarın bu şekildeki intikali Osmanlı kurumlarının bir bozulması sayılıyordu. Eyaletlerdeki reisler, memurlar ve tüccarların bakış açısındansa bu merkezin sömürme kapasitesinde bir azalma ve yerel özerklikte bir kazanımdı. Bozulmanın ve faydalı değişimin ögeleri imparatorluğun genel dönüşümü içinde birbirine karışmış durumdaydı.

Bu siyasal değişimler Osmanlı ekonomisindeki değişimlerle, Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya ticaret ekonomisindeki yeni konumuyla ve Avrupa emperyalizminin doğuşuyla iç içeydi. Osmanlı ekonomisinin ticarileşmesi Anadolu'daki demografik değişimler, gücün taşradaki seçkinlere intikali ve hepsinden önemlisi Avrupa ticaretinin imparatorluğu nüfuzu nedeniyle gerçekleşti. Bu durum Osmanlı'nın ticaret üzerindeki kontrolünü altüst etti, ademi merkezîleşmeyi besledi ve uzun bir süreç içinde siyasal ve ekonomik gücü kalıcı olarak Osmanlı devletinden taşra seçkinleri ve yabancı ticarî güçlere transfer etti. Osmanlı İmparatorluğu'nun dönüşümünde demografik, ekonomik ve siyasal etkenler tam anlamıyla iç içe geçmiş durumdaydı.

Bu değişimlerin kaynağı merkezî devlet aygıtının çöküşüydü. Sultanların devlet işlerinin doğrudan yönetiminden uzaklaşması ve genç veliahtların hareme kapatılarak aktif askerî ve idarî konumları üstlenmelerinin engellemesi, Osmanlı şehzadelerinden oluşan silsileyi yeterli eğitim ve dünyevî tecrübeden yoksun bıraktı. Onyedinci yüzyıldaki Osmanlı sultanları harem entrikalarının ötesinde siyasal dünyanın gerçekleri ile tanışık değillerdi. Sonuç kifayetsizlik ve açık bir otorite çöküşüydü.

Merkezî devlet aygıtının çöküşündeki ikinci faktör yeniçerilerin disiplin ve sadakatlerindeki bozulmaydı. Yeniçerilerin

morallerinin bozulmasının sebebi kısmen onaltıncı yüzyıldaki kölelik kurumu yoluyla sağlanan devletin iktidar tekeli, kısmen de azalan gelirlerdi. Yayılmasının durmasıyla birlikte imparatorluğun ganimet elde etme süreci de durdu. 1580 yılında, Amerikan gümüşünün Avrupa piyasalarına akışından kaynaklanan enflasyon, ikame edici ayarlar yapamayacak durumda olan bir toplumda Osmanlı gelirlerinin değerini de düşürdü. Yeterince ücret ödenemeyen askerler ve memurlar, taşradaki toprakları müsadere etme yoluna başvurarak gelirleri kendi kişisel yararlarına çevirmeye çalıştılar. Yeniçeriler ayrıca, ek gelir elde etmek için ticarete ve zanaatlara girdiler, evlenerek aileler kurdular ve daha sonra kendi çocuklarını askerî birliklerde terfî ettirdiler, Yeniçeriler, zanaatkârlar ve ulema arasında yakın bağlar gelişti, bu da askerleri kontrol etmeyi iyice imkânsız hale getirdi. Ordu içindeki disiplin o kadar azaldı ki, 1622 ve 1631 yıllarında İstanbul'un yağmalandığı maaş ayaklanmaları oldu. Devşirme sisteminin terk edilmesi bu eğilimleri izale etmeyi imkânsız hâle getirdi. Onsekizinci yüzyılın ortalarında geleneksel ordu birlikleri artık kullanışlı olmaktan çıkmıştı, bu yüzden Osmanlı düzeni Kırımlı Tatarlar, taşra garnizonları ve taşradaki soyluların özel ordularına bağımlı hâle geldi. Yeni askerî yığınlar geleneksel Osmanlı birlikleri kadar disiplinli, iyi eğitimli ve silahlı olmadıkları gibi, Avrupalı düşmanlarına karşı da hepten etkisiz kalıyorlardı.

Aynı derecede önemli bir nokta, tımar sisteminin aşamalı olarak kaldırılmasıydı. Ateşli silahlar ve örgütlü piyadeler gittikçe daha önemli hâle geldikçe, Osmanlı sipahileri artık Alman tüfekli askerlerine karşı koyamayacak duruma geldiler. Ayrıca, devlet yeniçerilerin talepleriyle diğer ihtiyaçlarını karşılamak üzere hazır nakit paraya artan oranda ihtiyaç duyduğundan tımarları iltizamata çevirdi. Bu da kırsal alanları sadık birliklerden yoksun kılarak kırsal kesimde idarî ve güvenlik otoritesinde bir boşluk oluşturdu.

Osmanlı devletinin konumu Avrupa'nın güçlenmesinden dolayı da zayıflatılıyordu. Onaltıncı yüzyıl gibi erken bir zamanda Osmanlılar Portekizlilerle Hint Okyanusu'nun kontro-

lü için rekabet etmekteydiler. Bununla birlikte, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Almanlarla İngilizler Hint Okyanusu'nun hâkim güçleri olarak Portekizlilerin ayağını kaydırıp yerlerine geçtiler ve Asya'daki ticaretin kontrolünü ellerine aldılar. Karadeniz ticareti Rusya tarafından ele geçirilmişti. Buna mukabil Osmanlılar için Yemen'den Mısır yoluyla İstanbul'a gelip oradan Avrupa'ya ihraç edilen kahve ticaretinin gelişmesiyle bütün bu olanların kısmen telafisi söz konusuydu.

Avrupalıların Asya ticaretini kontrol etmesi onlara Akdeniz'de de güçlü bir konum inşa etmelerinde yardımcı oldu. Habsburg devletine karşı Osmanlı-Fransız ittifakı, Osmanlıları Fransa'ya Osmanlı ticareti üzerinde bir tekel hakkı vermeye hazır hâle getirdi. Geçici olarak Avrupalı gemiler Fransız bayrağı altında yelken açmak zorunda kaldılar. Fakat, 1580 yılında İngilizler de Yakın Doğu ticaretine girdi. İngiliz Büyükelçisi Harbourne 1583'teki görüşmelerde Osmanlı İmparatorluğu ile, İngiliz mallarına vergileri %3'e indiren bir ticaret antlaşması imzalamaya muvaffak oldu. İngilizler kumaş ve top dökümüne yarayan pirinç alaşımı elde etmek için zorunlu olan kalay ihraç etmek ve karşılığında ipek, tiftik yünü, pamuk, yün, halı, ilaç, baharat ve çivit ithal etmek üzere Levant Şirketi'ni kurdular.

Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Fransızlar, İngilizler ve Almanlar arasındaki rekabet vahşiceydi. Almanlar ve İngilizler konvoylar oluşturup ticaret gemilerini ağır silahlarla donatıyordu. Ermeniler ve Yahudiler İzmir ve Livorno üzerinden ticari operasyonlarını yürütürken, Venediklilerle Cenevizliler de aktiftiler. Her rakip, ticarî faaliyet ve kazancında büyük dalgalanmalar yaşıyordu, ama Akdeniz ticaretinin genel hacmi, muhtemelen Güney ve Güneydoğu Asya'dan, Avrupa'ya doğrudan ticaretin rekabeti yüzünden düşmekteydi. Hint adalarından baharatlar, Hindistan'dan kumaş ve İran'dan mallar Atlantik üzerinden Avrupa'ya geliyordu. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, Uzakdoğu mallarını kaynaklarında satın alarak ve onları Londra yolu ile Akdeniz'e getirerek, fiîlen İran Körfezi ve Kızıldeniz yollarına bağımlı olan İngiliz Levant Şirketi'nin rakibi oldu. Bursa ise önde gelen bir ticaret şehri olmaktan çıktı.

Doğu ticaretinin çöküşü Avrupalıların ilgisini Türkiye ve Arap eyaletlerinden Balkanlar'a kaydırdı. Avrupalı tüccarlar, Yahudi ve Yunan aracıların yardımıyla, ithal ürünlerini iç bölgelere dağıtarak ihraç için mallar topladılar. Selanik'ten Avrupalıların ticareti Bosna, Arnavutluk, Sırbistan ve Bulgaristan'a ulaştı. İngilizler lüks kumaşlar ithal ederken Fransızlar orta-kalite kumaş ithal ediyorlardı. Venedikliler ipek, saten ve tafta satıyorlardı. Almanlar kâğıt, kalay, demir, bakır, şeker ve çivit getiriyorlardı. Avrupalı tüccarlar deniz yoluyla kereste, pamuk, ipek, deri, tütün, balmumu ihraç ediyorlardı; sığırları ise Romanya ve Macaristan'dan orta Avrupa içlerine karadan götürüyorlardı. Genel olarak Osmanlılar demir, kurşun, bakır ve hububat ihracatını yasaklıyordu ama aktif bir kaçak mal ticareti vardı.

Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda bu ticaretin Osmanlı ekonomisi üzerindeki etkisiyle ilgili bilgiler çok kıttır, ama bazı bölgeler gönenirken bazı bölgelerin de bundan zararlı çıktığı görülüyor. Bursa da ipek kumaşı ve Ankara'da tiftik yünlü mamüllerin üretimi, Avrupalılar Türk tekstillerinin yerine kendi ürünlerini geçirmeye başlayınca düştü. İznik ve Kütahya'daki çömlekçilik de geriledi. Bununla birlikte, İzmir'de pamuk üretiminde bir artış olması söz konusudur. Osmanlı ekonomisinde genel bir düşüşün delili yoktuysa da, açıkça görünen ticaret dengesinin kaymakta olduğuydu. Genel olarak Osmanlı İmparatorluğu mamul mallar ithal edip hammaddeler ihraç etmekteydi. Osmanlılar Avrupa tekstillerini, cam, saat, çiçek, mimarî süslemeleri ve ev mefruşatını tercih etmeye başladılar.

Merkezî hükümetin siyasal etkinliğinin azalması ve artan ekonomik zayıflık, kendi memurlarına karşı eyaletlerde bile güç kaybettiği anlamına geliyordu. Eyalet valileri, askerler ve diğerleri yerel güçler elde ediyorlardı. Adlî ve malî yöneticiler onyedinci yüzyılda istisnaî bir önem kazanarak malî ve idarî kurumları kendi çıkarları doğrultusunda dönüştürdüler. İltizamları ömür boyu kullanma haklarına (*malikânelere*) ve nihayetinde özel mülkiyetlere çevirdiler, gelirlere el koydular ve önceki yeniçeriler, terhis edilmiş askerler ve eşkıyalar arasından toplanmış özel ordular kurdular. Eyalet valilerinin maiye-

tinde hizmet eden ve küçük garnizon kasabalarına atanmış yeniçeriler kısa zamada gayrimeşru vergi gelirleriyle yaşayan sömürücü bir sınıf oluşturdu. Rakip yeniçeri, düzensiz asker, âsî ve eşkıya grupları kendi illegal vergilerini dayattılar.

Kontrolü tekrar kazanabilmek için merkezî hükümet eyalet valilerini daha sık değiştirmeye ve taşra valiliklerine üst düzey saray mensuplarını atamaya başladı. İlleri kendi lehlerine yönetmek üzere temsilciler (mütesellimler) atadı. Bu mütesellimlerin çoğu toplumun değişik tabakalarından gelen soylulardandı (âyân). Bazıları köle ordusu subaylarının torunlarıydı; bazısı önemli ulemanın ailelerine mensuptu; diğerleri vergi toplayıcıları, geniş çiftliklerin sahipleri veya mütesellim yöneticiliklerini satın almak ve bağımsız askerî maiyetler kurmak için malî kaynaklara sahip zengin tacirlerdi. Mütesellim yöneticiler ayrıca vergi çiftliklerini hayat boyu imtiyazlara çevirmek sûretiyle iktidar savaşında başarılı oldu.

Onsekizinci yüzyılda, âyân kurulları yönetimde geniş bir rol oynadı. Onlar mütesellim yöneticiler ve hâkimlerin ataması üzerindeki kontrolü kazandılar, lonca düzenlemelerini yürüttüler, gıda kıtlıklarını engellediler ve kamu binalarının bakımını üstlendiler. 1784 yılında kurullara ve mütesellim yöneticiliklerine atama prosedürleri düzenlendi. 1809 yılında âyânlar sultandan haklarının ve ayrıcalıklarının resmen tanınmasını kopardı. Bu, âyân etkisinin ve siyasal ademi merkezîleşmesinin en yüksek noktasıydı, bunu da ondokuzuncu yüzyılda hükümetin Anadolu üzerindeki merkezî kontrolü yeniden tesis etme yönündeki güçlü çabaları takip etti.

Bağımsız yerel görevlilerin ve soyluların iktidara yükselmeleri Anadolu toplumundaki daha derin değişimlere dayanıyordu. Onaltıncı yüzyılda Anadolu nüfusunun artışı taşra şehirlerinin gelişmesini öne çıkardı ve gelirlerin kontrolü üzerindeki rekabeti yoğunlaştırdı. Nüfus artışı büyük bir işgücü köylü emekçi kitlesinin, işsiz askerlerin ve öğrencilerin şehirlere göç ederek iş aramalarına yol açtı. Osmanlıların Macaristan ve İran'daki fetihlerinin sona ermesi asker olabilecekleri köylerine ve kasabalarına işsiz yığınlar olarak dönmelerine yol açtı.

Bunlar maişetlerini, yerel soyluların yanında hizmetli veya burslu öğrenci olarak ve hatta çetecilik yaparak kazanmanın yollarını arıyorlardı. Taşra soyluları ordular ve idarî kadrolar kurarak yerel pazarlar geliştirdiler ve böylece yerel düzeyde kullanmak üzere taşra artı değerinin gittikçe artan bir kısmını ellerinde tuttular. Sonuçta şehir nüfuslarının artması köylünün sömürülmesi, kaçakçılık, haydutluğun sonsuz döngüsünü ve artan sömürüyü körükledi.

Bu siyasal ve demografik değişimler önemli ekonomik değişimlerle iç içeydi. İktidarın ademi merkezîleşmesi ve yerel memurların artan etkisi geleneksel Osmanlı ekonomisinin bozulmasına katkıda bulundu. Daha erken bir dönemde, imparatorluk Anadolu'nun artı değer ürününü siyasal elitlerin ve İstanbul halkının yararına kanalize edebiliyordu. Devlet tüccar sınıflarını düzenleyerek onları başşehrin pazarlarını gözetmeye öncelik vermeye zorluyordu. Onaltıncı, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda, yeni güçler devletin ekonomi üzerindeki hâkimiyetini bozmak üzere gizlice işbirliği yaptı. Bağımsız mültezimler ve yerel memurlar tarımsal artı değerleri başkentten, o sırada âyân ve onların kişisel orduları tarafından yönetilmekte olan taşra kasabalarına ve pazarlarına doğru yeniden yönlendirdiler. Osmanlı ürünlerine artan Avrupalı talep, Amerikan gümüşünün Avrupa piyasalarında neden olduğu fiyat artışıyla birlikte yerel soylular, tüccarlar ve çiftlik sahiplerini devlet düzenlemelerinden kaçınma ve artı değer üretimlerini Avrupa'ya ihraç etme konusunda teşvik etti. Hububat, pamuk, ipek ve diğer hammaddelerin Avrupa'ya ihracı sonuçta Osmanlı İmparatorluğu'nda enflasyonu körükledi. Balkanlar'ın bazı kısımları Batı Anadolu ve Adana bölgesi endüstri bitkileri çiftçiliğine geçtiler. İstanbul, taşra ve uluslararası pazarların birleşen teşvikiyle taşralı soyluların iltizamlarını çiftliklere veya özel malikânelere çevirmeleri için saikleri arttı. Kısacası üretimin ticarileşmesi merkezin zayıflama sürecini güçlendirdi.

Siyasal ve toplumsal iktidarın Balkanlar'daki dönüşümü benzer çizgiler izledi. Merkezî hükümet otoritesi düştü ve yerel memurların gücü buna paralel olarak arttı. Balkanlar'da,

Anadolu'da olduğu gibi, yeniçeri birlikleri çürüdü, kırsal süvariler merkezî kontrolden sakındılar ve tımar yönetimi çözüldü. İltizamlar tımarların yerini aldı ve Osmanlı memurları hayat boyu mültezimlik hatta özel mülkiyet imtiyazları elde ettiler. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda eski Müslüman valilerle ordu subaylarından ve zengin gayrimüslim tüccarlarla diğer soylulardan oluşan yeni bir toprak ağası sınıfı meydana geldi. Bu toprak ağaları kendi mülklerinin ticarî zenginleşmesiyle amansızca ilgileniyorlardı. Onlar Osmanlı kanunlarına göre yasadışı olduğu halde ihracat için mısır ve pirinç gibi yeni ekinler ile hayvanlar yetiştirdiler. Tarım ürünlerine yönelik Avrupalıların talebi iltizamların temellüküne ve özel mülklere dönüştürülmesine yönelik her türlü teşviki yapıyordu. Balkanlar'da, ticarîleşme ayrıca şehirlerin gelişimini de harekete geçirdi. Topraklarının başında bulunmayan toprak sahipleri, mültezimler, zengin soylular ve ihracat-ithalat tüccarları, servetleri tarımsal üretime ve bunun pazarlanmasına dayanan yeni bir kent aristokrasisi oluşturdular. Yeniçeri-işçiler ve köylü göçmenler iş aramak üzere şehirlere akın ettiler. Kasaba nüfusları içinde Türklerin oranı azaldı ve çevredeki kırsal kesimin etnik yapıları kasabalara yansımaya başladı.

Bu değişimler sıradan insanların gücünü de artırdı. Özel mülklerin sağlamlaşmasıyla birlikte, köylüler gitgide tahkim edilmiş malikânelerin etrafında kümelenen köylere geçtiler. Bu yoğunlaşma yerel topluluk bağlarını güçlendirerek daha güçlü bir köylü liderliğinin ortaya çıkmasını teşvik etti. Değişen toplumsal ve ekonomik koşullar ayrıca işsiz askerler ve topraksız köylüler arasında eşkıyalığın ortaya çıkmasına yol açtı. Balkanlar'ın birçok bölgesinde Osmanlı merkezî otoritesinin yıkılışı, eyalet resmî görevlileri ile toprak sahibi soylular, yeniçeriler ile zanaatkârlar ve köylü eşkıyalar arasında güç için üç koldan bir mücadeleye yol açtı.

Bu tür kitlesel değişimler bir kerede ve birdenbire meydana gelmiş değildi, aksine 200 yıldan daha uzun bir dönem içinde gelişti, bu döneme merkezî yönetim ile taşra elitleri arasındaki sürekli kavgayla, aralarındaki iktidar dengesindeki değişim

damgasını vurdu. Onyedinci yüzyıl birbiri arkasına çıkan Celalî isyanlarının damgasını vurduğu açık bir iktidar savaşı dönemiydi. Celalî isyanlarını yerel kârlı pozisyonların peşindeki düşük rütbeli askerî ve idarî subaylar yönlendiriyordu. Yeni isyanlar dalgası güç için yerel düzeyde yarışarak, Osmanlı eliti içine girmenin yollarını zorlamaya çalışanların ihtiraslarını temsil ediyordu. Bu baskıların karşısında, Osmanlı İmparatorluğu tekrar tekrar bu isyanları bastırıp gücünü yeniden pekiştirmeye girişti. Köprülü vezirler ailesi bütüncül bir reforma girişti. Mehmet Köprülü (1656-61), Arnavut bir Hıristiyan babadan doğmuş, devşirme yoluyla alınmış, bir saray hizmetkârı olmuş, daha sonra Anadolu'da birtımar sahibi olmuş ve değişik zamanlarda İstanbul'da çeşitli saray görevlerinde bulunmuştur. Seksen yaşındayken birtakım reformları gerçekleştirmek için sadrazam olarak atandı. Köprülü, baş kadıların mülklerini müsadere etmiş, dinî tarikatları ve taşra isyanlarını bastırmıştır. Bununla birlikte, yüzyılın sonlarına doğru Anadolu tekrar isyancı yerel memurların eline düştü.

Onsekizinci yüzyılın ilk yarısı genel olarak bir güçlenme dönemiydi. Vezaret ve adalet hizmetleri kalemiye kesimi içinde etkili bir disiplini sürdürmeye yardımcı oldu. Osmanlılar birçok eyalette yönetimi yeniden örgütleyerek etkili yöneticiler tayin ettiler. Düzeni andıran bir durum kendi mülklerini koruyup, sürekli üretim temin etmek isteyen yerel memurların ve toprak sahiplerinin kendi çıkarlarınca da sürdürülüyordu.

Bununla birlikte yüzyılın sonunda hemen hemen tüm Osmanlı İmparatorluğu tekrar bağımsız memurların kontrolüne geçmişti. Karaosmanoğulları Güneybatı Anadolu'ya, Çapanoğulları iç platoya ve Paşaoğulları kuzeydoğuya hâkim oldu. Balkanlar'da Yanyalı Ali Paşa'nın (1788-1822) Kuzey Arnavutluk ve Yunanistan'da küçük bir bölgesel devleti vardı; Osman Pazvandoğlu (1799-1807) Batı Bulgaristan ve Sırbistan ile Romanya'nın bazı kısımlarına hükmetti. Diğer Balkan beyleri Doğu Bulgaristan ve Trakya'yı işgal ettiler. Arap eyaletlerinde, göreceğimiz gibi Şam, Musul, Bağdat ve Basra valileri esasta bağımsızdılar. Mısır Memlûklarca yönetiliyordu. Kuzey Afrika özerkti.

İktidarın merkezsizleşmesi Osmanlı İmparatorluğu'nun her tarafında vukû buldu, ama bunun farklı bölgelerde çok farklı sonuçları vardı. Türk ve Arap toplumu yakın merkezî yönetim kontrolünden kaçtılarsa da, yerel elitlerin kimliği Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm'a bağlıydı. Sultanlar, meşru egemenler olarak, yerel memurlar da Osmanlılar olarak kabul edilmeye devam ettiler. Merkezsizleşme özerkliğin kurumsallaşmasına yol açmadı.

Oysa Balkan eyaletlerinde özerklik devrimci bir değişimin müjdecisiydi. Genellikle Hıristiyan olan ve hiçbir zaman tam olarak Osmanlı toplumunun içinde erimemiş olan Balkan halkları, milli bağımsızlık tasarlamaya başladılar. En güçlü günlerinde Osmanlı sistemi genel bir kabul görmüştü, ama kırsal güvenliğin bozulması Balkan halklarını imparatorluğun aleyhine çevirdi. Osmanlı siyasal kontrolünden kopmuş kırsal efendiler, köylü eşkıyalar ve şehirli tüccarlar, gittikçe daha fazla Avrupa'ya yöneldiler. Ayrıca, Ortodoks kilisesinin ahlâkî ve toplumsal kontrolü de çözülüyordu. Kilise, Avrupalı, Latin ve Katolik etkilere karşı bir siper olarak Osmanlı rejimiyle müttefik olmaya devam ederken, kendi halkları üzerindeki nüfuzu da azalmaktaydı. Yunan liderliği Ortodoks Slavları tatmin etmiyordu. Orta sınıf şehirli insanlar sadece ekonomik alışveriş için değil aynı zamanda entelektüel motivasyon için de batıya doğru bakmaya başladılar.

Toplumsal kontrollerin gevşemesinin bir sonucu olarak Balkan tacir ve toprak sahibi elitlerin kimi kesimleri aşamalı olarak, ihracatçılar ve Avrupa'yla ticarette aracılar olarak zenginleşerek, yeni bir siyasal bilinç geliştirmeye başladılar. Yunanistan'daki Hıristiyan orta sınıflarının ileri unsurları kilise okullarının yerine geçmek üzere laik okulları destekledi, ayrıca milliyetçi ve laik düşünceleri besleyen edebî ve entelektüel hareketleri himaye etti. Balkanlarda toplumsal değişim kilise otoritesinin yıkılışıyla birleşti ve Avrupa'yla artan temaslar siyasal bilinçte bir devrime ve ulusal bağımsızlık hareketlerinin oluşumuna yol açtı. Osmanlı İmparatorluğu'nun ademi merkezîleşmesi Osmanlı hâkimiyetinin nihaî reddine kapıyı açtı.

Osmanlı İmparatorluğu içsel olarak ademi merkezîleşirken, ayrıca Avrupa'nın yükselen güçlerinin gerisine düşüyordu. Osmanlılar ve diğer Müslüman güçler yüzyıllarca tüm dünya ölçeğinde Avrupalılarla rekabet etmişlerdi. Osmanlılar yüzyıllarca inisiyatifi ellerinde tutmuşlardı, ama onaltıncı yüzyılda Hint Okyanusu'nda Osmanlılarla Portekizliler ve Akdeniz'de Osmanlılarla Habsburglar yenişemediler. Onyedinci yüzyıldaki öncelikli tehdit Rusya'nın yayılmasıydı. Ruslar bozkırlar üzerinden güneye, Karadeniz ve Hazar Denizi'ne yürüyorlardı. Her ne kadar Osmanlılar 1676 yılında Podolia'yı işgal etmek sûretiyle Rusların yayılmasını durdurdularsa da, Rusya, Büyük Petro zamanında yeni modernize edilmiş ordularıyla 1696 yılında Kırım'da Azak'ı aldı. Habsburglar 1684 ile 1687 yılları arasında Tuna Nehri'nin kuzeyinde Macaristan'ın çoğunu ele geçirdiler ve 1689 yılında Sırbistan'ı aldılar. Venedikliler Dalmaçya'yı ve Mora'yı ele geçirdiler. İlk defa olmak üzere Avrupalılar Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarına tekrar dayandılar.

Osmanlılar onsekizinci yüzyılın ilk dönemlerinde topraklarını geri alabilecek durumdaydı. Nitekim 1718'deki barış antlaşmasıyla birlikte Mora'yı tekrar kazandılar. 1739 yılında Sava-Tuna sınırı Belgrad Antlaşması'yla geri alındı. Osmanlılar Romanya'daki konumlarını Eflaklıları İstanbul'daki Fenerli Yunan tüccarlarıyla değiştirmek suretiyle pekiştirdiler. 1768 ve 1774 yıllarında Ruslar Romanya ve Kırım'ı işgal ettiler ve Küçük Kaynarca Antlaşması'yla (1774) Karadeniz'e giriş yapmayı başardılar. 1779 yılında egemenliği Osmanlılara bırakıldığı halde Romanya'dan haraç alma hakkını kazandılar. Yaş Barış Anlaşması'yla (1792) sonuçlanan bir dizi yeni savaş Rusların, Gürcistan'da bir manda kurmak ve Kırım'daki konumlarını güçlendirmek üzere Dinyester Nehri'ne kadar ilerlemelerine imkân verdi.

Bu Rus ilerlemeleri İstanbul'da hayret ve şaşkınlığa sebep oldu, çünkü Osmanlılar askerî açıdan daha güçsüz olduklarını ve hâlâ devam etmekte olan Rus ilerlemelerini bir tehdit olarak kabullenmek zorunda kaldılar. Onsekizinci yüzyıla kadar Avrupalı güçleri kendilerinden daha aşağı sayarak onlarla te-

mas kuruyorlardı ve onlarla yapılan anlaşmaları Osmanlı sultanının gâvurlara lütufları olarak addediyorlardı. Oysa şimdi Osmanlı anlaşmaları açıkça karşılıklı, çoğunlukla da Osmanlı'yı kayırmayan düzenlemeler şeklindeydi. Avrupa ticaretinin imparatorluğu nüfuz etmesi ve eyalet ademi merkezîleşmesiyle birleşen askerî ve diplomatik baskı, imparatorluğu bahtının en alt noktasına getirmişti. Yine de Osmanlı İmparatorluğu bölgesel toprak sahalarını, siyasal bağışıklık kabiliyetini ve kültürel canlılığını muhafaza etti. Dahili bir bakış açısından, merkezî yönetimin çöküşü ve otoritenin adem-i merkezîleşmesi yeni siyasal, ekonomik ve kültürel çıkışlara imkân veren bir dönüşüm sayılabilir. Bununla birlikte uluslararası bakış açısından bu değişimler, Avrupa'nın yükselen gücü karşısında ancak iktidarın çöküşünden ibaret görülebilirdi. Kalan kayda değer güçlerine rağmen, imparatorluk Avrupalı rakiplerinin gerisine düşüyordu.

Osmanlı tarihçileri ve saray görevlileri rejimin sorunlarına düşünceli bir biçimde dikkat kesildiler ve yöneticilere tavsiyede bulunmak üzere ciltlerce kitap yazdılar. Aşamalı olarak, Osmanlı görüşü kendini yeni gerçeklere uydurdu. Onyedinci yüzyılda, onlar meseleyi Osmanlı'nın geleneksel kurumlarının bir restorasyonu bağlamında değerlendirdiler. Mustafa Koçi Bey'in 1631 yılında yazdığı *Risale*'si sultana hükümetin doğrudan yönetimine geri dönmesini, sadrazamın otoritesini yeniden kurmasını, tımarları yeniden tesis etmesini ve fırkaları bastırmasını tavsiye ediyordu. Köylülerin ezilmesine karşı da onu uyarıyordu. Kâtip Çelebi, çöküşü köylülerin istismar edilmesi, üretim ve gelirlerin kaybı ile şehirlere kaçış bağlamında analiz ederek, adil bir vergilendirme ve hukukî bir düzenin yeniden getirilmesini tavsiye etti. Osmanlı sarayının resmî tarihçisi olan Mustafa Naima (1665-1716) ise, hükümete gelirleriyle harcamalarını dengelemeyi, orduya maaşının ödenmesini ve ordunun kifayetsiz askerlerden temizlenmesini tavsiye etti.

Bununla birlikte onsekizinci yüzyılın başlarında, Osmanlı'nın dünyayı algılayışında yeni yönelimler ortaya çıktı. Osmanlıların Avrupalı bir güce karşı ilk toprak kaybı anlamına

gelen Karlofça Antlaşması (1699), artık geçmişe dönülemeyeceğini açığa vurdu. Avrupa'nın askerî teknoloji alanındaki yenilikleri, ekonomik örgütlenmesi ve kültürel stili, Osmanlı İmparatorluğu'nun ticaretine ve toprağına doğrudan tehdit oluşturacak bir düzeye ulaşmıştı. Şimdiye kadar hep muzaffer olmuş olan bir imparatorluk ilk defa yeni durumun sonuçlarını göz önünde bulundurmak zorunda kalıyordu; Osmanlılar tedbir olarak askerî reformlar yapmak üzere Avrupalı danışmanlar ithal etmeye başladılar. 1734 ile 1738 yılları arasında de Bonneval Osmanlı askerlerine matematik ve topçuluk tekniklerini öğretti. 1773'te Baron de Tott topçuluk öğretimi ve deniz savaşı konusundaki yenilikleri Osmanlı ordusuna getidi. Askerî konular, mühendislik, coğrafya ve tarihle ilgili Avrupalı teknik eserleri basmak üzere bir Osmanlı matbaası kuruldu.

Yeni siyasal bilinç edebî stilde ve Avrupa modalarının taklidinde ifade edildi. Türk şiiri gündelik hayat temalarına döndü ve daha mahallî bir dili benimsedi. Türk atasözleri, cinaslar ve fıkralar Ahmet Nedim (1681-1730) gibi yazarların şiirinin bir parçası oldu. Muhammed Emin Belig (ö. 1758) sanatçıların hayatını, pazarları ve hamamları tasvir etti.

Osmanlı ayrıca Avrupa mimarî süsleme stiline ve mefruşatına tutkun hale geldi. Osmanlı camileri barok tarzında süslendi. Osmanlı mimarî çizgileriyle inşa edilen su çeşmeleri ve yazlık saraylar Fransız esinli rokoko tarzında süslendi. Avrupa resmi Osmanlı duvar resimlerini etkiledi, bu dönemde bu resimler savaş ve av sahnelerini, dans eden kızları ve müzik aletlerini tasvir ediyordu. Osmanlı yazarlar Fransız tiyatro ve operasındaki elbise ve süslemeleri, bahçe tasarımını ve insanlar arasındaki ilişkilerin daha özgür stilini aktarıyorlardı. III. Ahmed (1703-30) zamanındaki lale çılgınlığı bu yeni duyarlılığın sembolü haline gelmişti. Osmanlı sanatı semavi konulara dair olma niteliğini kaybetti; doğa ve çiçek tasarımları, geleneksel geometrik ve arabesk süslemenin biçimselliğinin yerini aldı. Bu değişiklikler, kültürün kendini bilen bir devlet stilinden imparatorluğun çöküş dönemindeki Safevî zevkinin evrimiyle çok paralel olan, daha kişisel bir duyarlılığa işaret ediyordu.

Ademi merkezîleşme ve değişen uluslararası güç dengesinin Osmanlı sisteminin ayakta kalmasıyla ilgili karışık sonuçları vardı. İmparatorluğun çoğunda, ademi merkezîleşme klasik Osmanlı düzenlemelerini değiştirmedi. Meşru bir devlet düşüncesi, bunun İslâm'ın temsilcisi olarak önemi ve Anadolu ile Arap illerindeki yerel soylularının üstündeki güç olarak otoritesi zarar görmedi. Kabile ve diğer kolektif yapıların artan özerkliğine rağmen, devlet ulema ve diğer dinî kurumlar üzerindeki hâkimiyetini korudu. Oysa Balkanlar'da Avrupalıların nüfuzu Hıristiyan halkların özerkliğini genişleterek onlara uluslararası ticarette yeni avantajlar sağladı ve Balkan halklarının Osmanlı kontrolünden nihaî olarak özgürleşmesinin kapısını açtı.

Bununla birlikte, diğer Müslüman rejimler uluslararası baskılara ve Avrupalı müdahaleye dayanamazken, Osmanlılar hanedanın sürekliliğini devam ettirebildiler. Modern öncesi dönemin sonunda Osmanlı-İslâm toplumu hâlâ, askerî bakımlardan ataerkil, İslâmî ve kozmopolit bakımlardan meşru güçlü bir devlet rejimine ve iyi örgütlenmiş, bağımlı bir İslâm din kurumuna dayandığı gibi, diğer cemaatleri üzerinde devlet kontrolü düşüncesininin bir kabulüne de dayanıyordu. Bu kurumlar, Türkiye ve Ortadoğu'nun diğer bölgelerinde İslâm toplumlarının modern gelişimini güçlü bir biçimde etkileyecekti.

ONBEŞİNCİ BÖLÜM

ARAP ORTADOĞUSU

Bugünkü bakış açımızdan, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın Arap bölgeleri tek bir kültürel ve etnik birim oluşturur. Buralar onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar birbiriyle, Arapça, etnik kimlik ve ortak Osmanlı hâkimiyeti deneyimi aracılığıyla irtibatlanıyordu. Bununla birlikte anlatım kolaylığı açısından Arap dünyasının tarihini birbirini izleyen iki bölüm altında gruplandırdık. Bu bölümde Mısır ve Suriye tarihini ele alacağız. Sonraki bölüm Kuzey Afrika ve İspanya'yı ele alıyor. Ortadoğu'daki gelişmelerin genel çerçevesinin dışında kalan Arap Yarımadası genel olarak Üçüncü Kısım'da ele alınacaktır.

Her bölgenin tarihi üç zaman kesitine bölünecektir. Birincisi, Ortadoğu tarihindeki hilafet safhasına tekâbül eder. Bu, Arap fetihleri dönemi, yani siyasal ve dinsel otoritenin birleştiği Müslüman rejimlerin oluştuğu İslâm'ın başlangıç dönemiydi. Bu dönem Mısır ve Kuzey Afrika'da Fatımî hilafeti, İspanya'da Emevî hilafeti ve Fas'ta Almoha ile Muravî rejimlerini kapsıyor. İkinci safha veya ara dönem Arap Ortadoğu'su ile Kuzey Afrika'nın Selçuklu kurumlarının etkisi altına girdiği ve yeni ortaya çıkan evrensel İslâmî örüntünün değişik biçimleri olan yeni devlet ve dinsel örgütlenme çerçevelerinin geliştiği zamandır. Bu dönem Mısır ve Suriye'de Eyyubîlerin ve Mem-

lûkların, Tunus'ta Hafsilerin ve Fas'ta Marinîlerin dönemidir. Üçüncü safha onaltıncı yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar süren Osmanlı hâkimiyet dönemindeki yeni kurumların ve bunların Faslı türünün tarihini kapsar.

"Hilafet" Çağında Mısır ve Suriye

Mısır ve Suriye Arap-İslâm hilafetinin içinde eritilen ilk Ortadoğulu eyaletlerdi. Her ikisi de 641 yılında fethedilmişlerdir. Nüfusları hızla Arapça'yı benimsediği halde İslâm'ı kabul etmekte yavaş davrandılar. Emevî ve erken Abbasî hilafetleri altında Mısır, İslâm İmparatorluğu'nun bağlı bir eyaletiydi, ama onuncu yüzyılın ortalarından itibaren Mısır bağımsız bir bölge olmanın ilk işaretlerini gösterdi. Abbasîler tarafından atanan köle askerler kısa ömürlü hanedanlıklar kurdular. Tulunîler 868'den 905 yılına kadar, İhşidîler de 931 yılından 969 yılına kadar hükmettiler. 969 yılında Fatımîler ülkeyi fethederek 1171 yılına kadar devam eden bir hilafet kurdular.

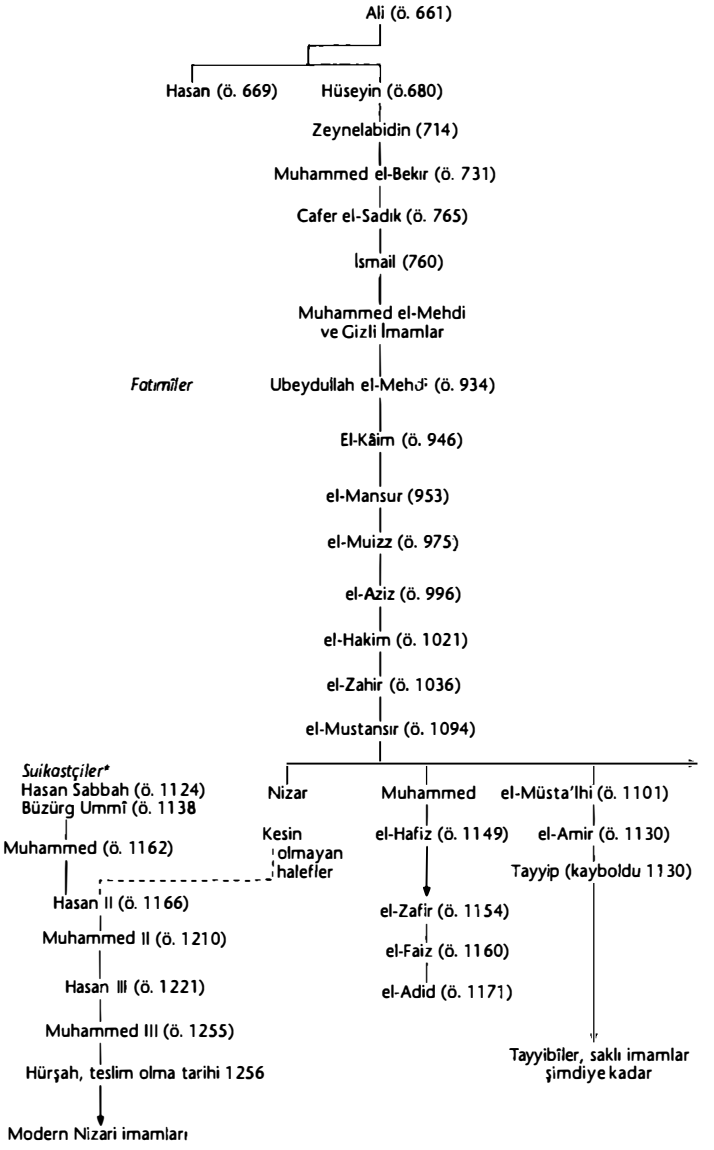
Fatımî hanedanlığı sadece bağımsız bir yönetim değildi, aynı zamanda evrensel bir otorite iddiasında bulunan devrimci bir rejimdi de. Kökeninde geniş bir misyoner örgütlenmesi yatan ve Suriye, Irak, Arabistan ve Kuzey Afrika'da patlak veren İsmailî hareketine dayanıyordu. Karmatîler Mezopotamya'nın kuzeyini çevreleyen bölgede ve Arabistan'da 900 yılı civarında köylü ve bedevî muhalefetini ayaklandırdı. Benzer bir biçimde, Fatımîler de 909 yılında Tunus'taki Ahlabi rejimini devirmek üzere Kitama Berberîlerini kışkırttı ve Ubeydullah'ın yaşayan imam olma iddiasına dayanan yeni bir hükümet kurdular. Fatımî imamlarının liderliği altında, Berberîler Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'nin bazı kısımlarını fethettiler. Abbasî imparatorluğunun parçalanmasıyla birlikte Mısır Arap medeniyetinin temel bir merkezi olarak ortaya çıktı.

Fatımî hanedanlığı (969-1171), Abbasî hanedanlığı gibi, İslâm'ın gerçek lideri olduğunu iddia etti. Bu iddia, Akdeniz medeniyetinin değişik söylemleri kullanılarak işlendi. Fatımîler, İsmaili, felsefî, Bizanslı ve Abbasî siyaset otoritesi sembo-

lizmleri ortaya koydular. Onlar Ali'nin soyundan geldiklerini ve gerçek imamlar olduklarını iddia ettiler; böylece imamın saklı olduğu ve mehdi olarak geri döneceği yönündeki hâkim Şiî geleneği ile bağlarını kopardılar. Bir Fatımî imamlığının ilanı imamların tarihsel ardışıklığının yeni bir tanımını ve tarihin eskatolojik çevrimlerini gerektiriyordu. Fatımîler imamların altıncı kuşağının bir devamı olduklarını ve mehdinin gelişi ile tarihsel döngülerin sonunun belirsiz bir geleceğe ertelenmiş olduğunu ifade ettiler.

Yeni teorinin himayesi altında, neo Platoncu ve gnostik kavramlar İsmailî düşünceye girdi. Onuncu yüzyılın başlangıcında, Doğu İran'daki İsmailîye tebliğcisi olan el-Nesefî yeni bir İsmailî kozmoloji ve doktrini üretmek üzere Kur'anî dinsel düşünceleri neo Platonizmle kaynaştırdı. Bu teoriye göre, evren zihinsel özler biçimindeki ilahî tezahürlerle meydana getirilmiştir. İmamlar bu tezahürlere karşılık gelmekte ve vahyin gerçek yorumcuları, aslında vahyin somutlaşmasıdırlar. İmamlar aracılığıyla, inananlar manevî hakikate ulaştırılır; gnostik aydınlanma ile de hakikat olurlar.

Fatımîlerin hükümdar ve devlet düşünceleri ayrıca saray merasimi, sanat ve mimarî içinde ifade ediliyordu. Rakip Abbasî ve Bizans imparatorluklarını taklit eden hükümdarın sarayı sıradışı bir ihtişamla süslendi. Tavanı altın kirişler desteklemekte, nadir bulunan kuşlar ve hayvanlar duvarları ve mefruşatı süslemekte; su fışkırtan çeşmeler havayı serinletmekteydi. Hükümdarın kendisi bir perdeyle korunan, Abbasîlerden esinlenen ve Bizanslıların cülusuna benzeyen bir tarzda altın bir tahtta oturuyordu. Ona özel bir taç, kılıç, âsâ, güneşlik, silahlar ve egemenliğinin işaretleri sayılan diğer âletleri taşıma hakkına sahipti. Bir kısmı yabancı elçilerin hediyeleri, bir kısmı Bizans yapımı, bir kısmı da Abbasîlerden kalma saray süslemeleri onun ihtişamını sergiliyordu. Ülküleri, hükümdarlarıyla gösteren ipek bir harita Fatımîlerin kendilerini krallar ailesine ait gördüklerini gösteriyor. Fatımî resimleri ve yaldızlı el yazmaları Abbasî sarayının Samarra'daki etkisini ispat ediyordu. Fatımî seramikleri, iyi şansı sembolize eden meyve ve



(*) İngilizce metinde Assasins ifadesi kullanılmıştır. Kastedilen tarikat Haşhaşîlerdir.

ŞEKİL 7. İsmailî İmamlar.

hayvan temalarıyla ve saray hayatını tasvir eden avcılar, müzisyenler, dansözler ve insan figürleriyle süslenmiştir. Bunların amaçları Fatımî hükümdarlığının ihtişamını büyülü bir biçimde yeniden yaratmaktı.

Saray dekorasyonları ve aletleri saray hazinelerine yerleştirilirdi, çünkü bunlar sadece kullanışlı süslemeler sayılmıyordu, aynı zamanda nadir bulunan ve sadece iktidardaki sultanın ve sarayın kulanımına ayrılmış egzotik nesnelerdi. Bununla birlikte 1067'de, iç savaş esnasında Fatımî hazinesi yağmalandı ve saray nesneleri taklit edilmek üzere bulunulabilir hâle geldi. Böylece Fatımî seramikleri, metal işleri ve mobilyaları, böylece, Mısır zanaat kültürünün uluslararası emperyal motifler kullanmasına esin kaynağı oldu.

Saray sembolizminde İslâm da eşit derecede önemliydi. Saray'da İsmailî inançların öğretilmesi için salonlar bulunuyordu. Hâkimler, tebliğciler, Kur'an hafızları ve imamlar düzenli olarak saray merasimleri için hazır bulunuyorlardı. Resmî dinî alaylar monarşinin yüce önemini sembolize ediyordu. Halifenin halkı dinlediği günlerde, askerlerin resmî geçit törenlerinde, elçilerin kabulünde, Ramazan ve Yeni Yıl alaylarında ve Nil kanallarının resmî açılışlarında, halife ve maiyeti vaaz vermek, bayramlaşmak ve Fatımî hazinesinin muhteşem ve kutsal nesnelerini sergilemek için şehir camilerine gelirlerdi. Böylece halife hem savaş ve siyaset alanlarında, hem de din, doğa ve büyü alanlarında halka hükümdarın önemini kabul ettirmiş oluyordu.

Fatımîlerin halk mimarisi de kraliyet sarayının törensel özelliklerinin bir uzantısıydı. Muhteşem sarayları ve büyük camileriyle 969 yılında kurulan yeni başşehir, yani Kahire, devlet törenleri için tasarlanmış emperyal bir şehirdi. Belli başlı camiler, yani el-Ezher ve el-Hâkim camileri, minareli ve kubbeli inşa edilmiştir. Bunlar imamın üstünlüğünü temsil etmekte, Allah'a ve İslâm'a hizmette hükümdarın yüceltilmesinin bir yolu olarak Mekke ve Medine'nin kutsal yerlerini hatırlatmaktaydı.

Fatımîler Ali ailesinin kültünü desteklemek sûretiyle dinsel şanlarını daha da yükselttiler; yaşayan imam kültü Peygambe-

rin ölmüş ailesi kültünün yerini aldı. Fatımîler ziyareti teşvik etmek ve türbelere ve kutsal emanetlere karşı halkın saygısını artırabilmek için Hz. Ali ailesinin olduğu varsayılan mezarların üzerinde sayısız türbe inşa ettiler. Buralara işlenen Kur'an ayetleri imamlara itaati teşvik ederek onun otoritesini Allah'ın otoritesi gibi kabul etmeye çağırıyordu. 1153 yılında şehit Hüseyin'in kafası Ascalon'dan alınarak içine konulmak üzere Seyyidinâ Hüseyin isimli yeni türbeye yerleştirildi. Ziyaretçiler türbenin etrafını dolaşmakta, ebedi istirahatgâhını öpmekte, ağlamakta ve kendisinden şefaat dilemekteydiler. Ayrıca halifelerin türbeleri de kutsal sayılmakta, ama saray çevrelerinde gömülü olduğundan ancak saray personeli tarafından ziyaret edilebilmekteydiler. Bu yapılar sonradan İslâm sanatının esas özellikleri olan mukarnaslar veya sarkıt biçiminde süslemeler, süslü kapı ve minarelerle donatılmış dış yüzeyler gibi motifleri sunacaktı.

Seküler yanlarıyla Fatımîler, Berberî kabile güçleriyle Türk ve Sudanlı köle alaylarına dayanan sıradan bir fetih rejiminden ibarettiler. Abbasîlerden devralınan ve kadrolarını Yahudi ve Hıristiyan memurların oluşturduğu etkili bir yönetim kanalıyla Mısır'a hükmettiler. Yeni rejim İsmailîliği devlet rejimi yaparken Mısır nüfusunun bağlılıklarını değiştirme yönünde hiçbir çaba sarf etmedi. Mısır'ın Müslüman halkı genel olarak Sünnî kaldı.

Fatımî tarihinin ritmi Abbasîlerinkine benziyordu. 969 yılından 1021 yılına kadar geçen süre siyasal ve dinî bir güçlenme dönemine tekabül ediyordu. 1021 yılından 1073 yılına kadarki safha, siyasal düzenin yıkılışına, askerî fırkalar arasındaki savaşlara ve ülkenin önde gelen subaylarının kontrol ettiği iktâlara bölünmesine şahit oldu. Bu çöküş 1073'ten 1121 yılına kadar, Bedr el-İsmail ve oğlu el-Afdal'ın, askerî reislerin hükümetin asıl yöneticileri olarak halifelerin yerini aldığı idareleri tarafından durduruldu.

Fatımî hilafetinin içsel çöküşü, onun devrimci istekleriyle Mısır'ın siyasal temelinin gerçekleri arasındaki çelişkinin keskinliğini artırdı. Hilafet otoritesinin çöküşü parçalanan İsmailî

hareketinin misyoner, eskatolojik ve siyasal açıdan radikal kolları olan hiziplerin doğuşuna yol açtı. İsmailîler tekrar gerçek imamın tarihsel kimliği konusunda bölündüler. Lübnan'da Halife el-Hâkim'in (ö. 1021) son imam olduğu ve aslında Allah'ın kendisi olduğuna inanan Dürzi mezhebi kuruldu. Halife Mustansır'ın 1036'daki ölümüyle birlikte, oğlu Müsta'lî onun yerine geçti, ama Suriye, Mezopotamya ve İran'daki misyoner faaliyeti Mısır'daki Fatımîlerden, yani ana rejimden koptu, Mustansır'ın oğlu Nizar'ı gerçek imam saydı ve İsmailîliğin yeni bir kolunu kurdu. Nizarî İsmailîleri daha sonra suikastçiler olarak bilinegeldiler. Sünnî İslâm'a karşı İsmailî tehdidi devam ettirdiler.

Fatımîler Mısır'a, hükmederken sayısız ekolojik ve siyasal bölgeyi -sahil, dağlık, kasaba ve çöl bölgelerini- barındıran, Anadolu, Akdeniz, Mısır ve Irak'tan gelen birçok etkiye maruz kalan Suriye, sayısız küçük devlete bölündü. Fatımîler güney Suriye'de otoritelerini kurarak 978 yılından 1076 yılına kadar Şam'ı kontrol ettiler. Kuzey Suriye, Hamdanî, Buveyhî ve Bizans savaşlarının yol açtığı kısa bir aradan sonra 978'den 1086 yılına kadar Bizans kontrolü altına girdi. Bizans ve Fatımî imparatorlukları arasındaki güç dengesi Ukaylî (990-1096), Mervanî (983-1085) ve Mirdasî (1023-79) hanedanlarının yönettiği bedevî prensliklerinin çoğalmasına imkân verdi. Güney Suriye Kulab kabilelerinin ellerindeydi. Trablus gibi şehirler bağımsız şehir devletleri haline geldiler. Lübnan'da dağlık bölge halkları özerkliklerini korudular. Bu dağınık şartlarda, Suriye Selçuklular tarafından işgal edildi. Selçuklular 1079 yılında Şam'ı fethettiler, 1085 yılında da Antakya ve Halep'i. Ondan sonra Suriye biri Halep'e diğeri de Şam'a dayanan iki küçük Selçuklu devletine bölündü

Suriye ondan sonra bu kez batıdan gelen başka bir istila dalgasına, Latin Haçlılarının saldırılarına, maruz kaldı. Haçlıların kökeni Akdeniz'deki Müslüman güçlerine karşı genel bir Avrupalı karşı saldırıydı. İtalyan şehirleri Müslüman korsanları geriletiyordu. Fetihler İspanya'da başlamıştı; 1085'te Toledo Hıristiyanların elindeydi. 1087'de Piza ve Ceneviz, Müslüman

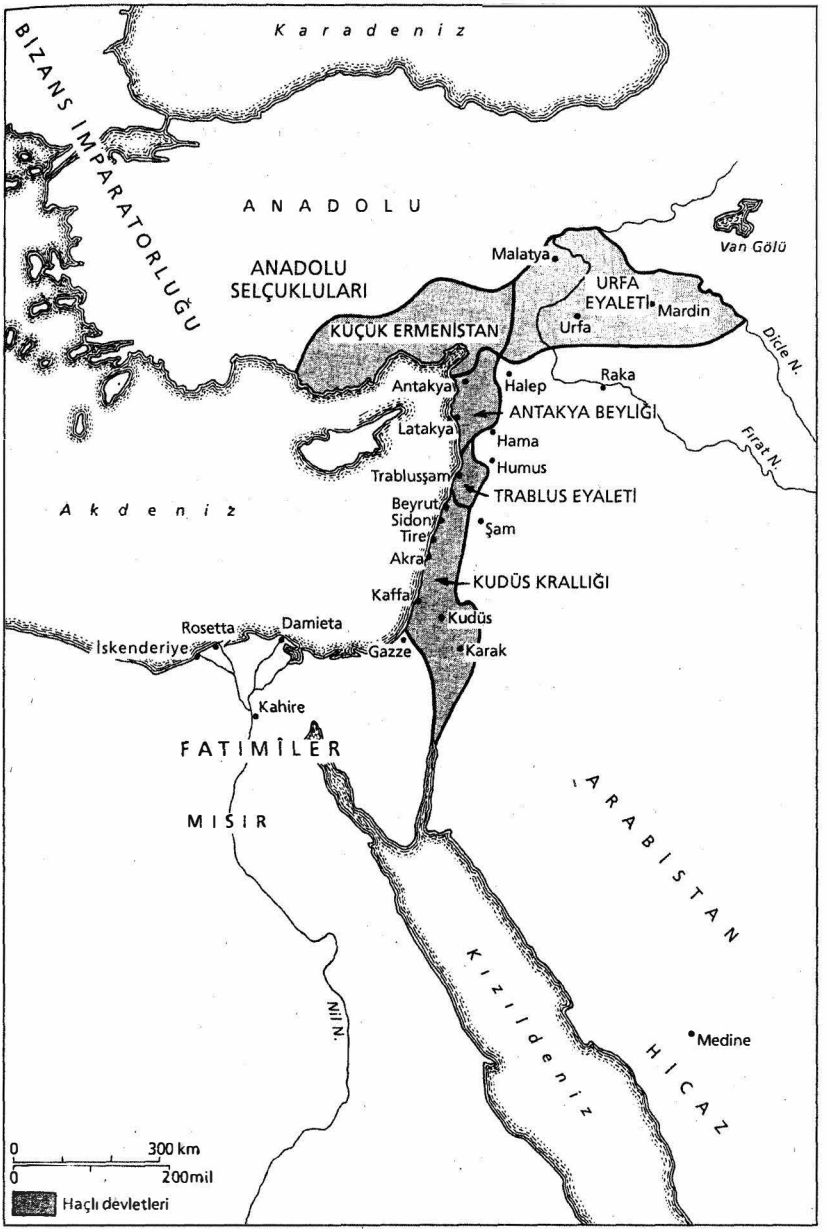
Kuzey Afrika'sının siyasal ve ticarî başşehri olan Mehdiyye'yi yıktılar. Normanlar Sicilya'yı 1061 ile 1091 yılları arasındaki harekâtlarıyla fethederek Bizans'a karşı saldırılarını sürdürdüler. Ayrıca Papalık Yunanlı ve batılı kiliseleri uzlaştırmaya ve Bizans İmparatorluğu'nu Selçuklu Türklerine karşı desteklemeye çok istekliydi. Latin kilisesinin doğulu Hıristiyan halkları arasındaki etkisini yaymak için doğu Akdeniz de kendi etkisinde yeni devletler kurmaya çok istekliydi.

Siyasal gündemlerin yanı sıra hac içinde güçlü bir heyecan duyuluyordu. Onbirinci yüzyıl Hıristiyan hissiyatı günahların kefareti ve affedilmesi için çabalamanın önemini vurguluyordu. Kudüs, kutsal şehir, kurtuluşu temsil ediyordu. Böylece Selçuklu istilaları Kudüs'e haccın sürdürülebilirliği konusunda Avrupalıların endişelerini artırdı ve kutsal şehri Hıristiyanların elinde tutmak üzere heyecanlı bir istek üretti.

Bu eğilimler 1096 yılında Papa II. Urban'ın Fransa ziyareti sırasında bir araya geldi. Papalığın siyasî ihtiyaçlarının farkında ve heyecanlı hac duyarlılığından etkilenmiş olan Urban Clermont'da sabırsız savaşçılardan oluşan bir dinleyici kitlesine hitap ederken, kutsal yerleri kâfirlerden geri almak için silahlı bir hac fikrini açtı. Bu görevi üstlenecek olanlara Urban, evlerinin mülkiyetinin korunması, doğuda yeni topraklar, tam bir hoşgörü ve geçmişte işlenmiş günahlarına kilisenin yüklemiş olabileceği bütün dünyevî cezalardan feragat vaat etti. Dinleyiciler, bunu muhtemelen günahlardan mutlak bir feragat ve kurtuluş vaadi olarak duydular.

Avrupalı savaşçılar deniz ve kara yoluyla doğuya hücum ettiler. 1099 ile 1109 yılları arasında Urfa, Antakya ve Trablus'u ele geçirerek Kudüs Latin Krallığını kurdular. Baldwin Kral seçildi, Tapınak Şövalyeleri ve Rahiplerinin desteğiyle feodal bir efendi olarak hükmetti. Latin rahipler sınıfı kutsal topraktaki Hıristiyan yönetimin kontrolünü eline aldı, ama doğu Hıristiyan mezhepleri bertaraf edilmedi.

Haçlılara Müslümanların cevabı yavaş gelişti, ama gerçekleştiğinde, nihayet Suriye ve Mısır'ın tek bir Müslüman devlet olarak birleşmesine yol açtı. İlk Müslüman tepkisi, neredeyse



HARİTA 13. Mısır, Suriye ve oniklnci yüzyılda Haçlı devletleri.

lakaytlık oldu. Suriye davetsiz misafirlere karşı birleşik herhangi bir muhalefetin gelişmesine engel olacak kadar parçalanmıştı; birçokları arasında daha küçük çeşitli devletler mevcut çıkarları fazla rahatsız etmedi. Bu devletlerin Hıristiyan olması bir istisna oluşturmuyordu -Bizanslılar da daha önceden kuzey Suriye'ye hükmetmişti ve orada bir çoğunluk olmasa bile zengin bir yerel Hıristiyan nüfus vardı.

Buna rağmen üç safhada tanımlanabilecek aşamalı bir Müslüman karşı saldırısı gelişti. 1099'dan 1146'ya kadarki süre Mezopotamya'nın liderliği safhasıdır. Musul'un Selçuklu Atabeyleri'nin Suriye üzerinde sözde bir otoriteleri vardı ve kendi küçük imparatorluklarını kurmak istiyorlardı. 1109 ile 1113 arasında, Mavdud Suriye'ye sefer yaptı, ama disiplinli savaşçılardan yoksun olduğundan ve yerel Müslüman olduğu kadar Hıristiyan direnişiyle de karşılaştığından iktidarını etkili kılamadı. Ancak 1128 yılında Musul'un yeni valisi Zengi (1127-46) Halep'i aldı ve böylece Mezopotamya ve Kuzey Suriye'de güçlü bir İslâm devleti kurmak gayesiyle Suriye'de bir askeri üs elde etti. 1144'te Urfa şans eseri almayı başardı, bu da Haçlı mevcudiyetini esaslı bir biçimde zayıflattığı gibi, Zengi'nin Musul ve Halep arasındaki bağlantısını güçlendirdi. Bununla birlikte 1146 yılında Zengi öldüğünde, Musul ve Halep onun yaşayan oğullarına bağımsız beylikler oluşturmak üzere birbirinden ayrıldı. Bu dönem boyunca, Musul seferleri esas itibariyle Haçlılara karşı yapılmakta, ama mümkün olduğu müddetçe ister Müslüman isterse de Hıristiyanlardan olsun öncelikle toprak kazanmayı amaçlamaktaydı. Bilinçli bir Müslüman-Hıristiyan çatışması genelde yoktu. Aslında Hıristiyan ve Müslüman küçük prenslikleri çoğunlukla Zengi'nin yayılmalarına karşı ittifak ediyorlardı.

İkinci bir safha Zengi'nin Haleb'i devralan oğlu Nureddin'in döneminde (1156-74) başladı. Nureddin'in başlıca amacı Şam'ı almaktı. 1147'de, Haçlıların ikinci kuşatmasından kurtulması için Şam'a yardım etti. 1154'te yerel bir isyanın şehri yöneten Selçuklu kovulmasıyla sonuçlanınca Şam halkı şehri kendisine teslim etti. Olayların bu beklenmeyen dönüşü, sa-

mimiyetle anti Hıristiyan ve Haçlı mevcudiyetine karşı olan yeni bir Müslüman toplumsal ve dinsel ruhun yeraltındaki gelişimini açığa vurur.

Bu esnada Haçlılar Kudüs'e karşı varolan fakat harekete geçmemiş bir Müslüman ihtiramını aktif hâle getirdiler. Kudüs'teki Taş Kubbe daha önce Emevî halifeleri tarafından Yahudi ve Hıristiyan kutsal geçmişinin Müslümanlara mal edilmesini temsil etmek üzere inşa edilmişti. Sekizinci, dokuzuncu ve onuncu yüzyıllar boyunca Kudüs, Müslüman dinî bilincinde bir yer üstlenmişti. Kudüs halkındaki Yahudi ve Hıristiyan düşünceler İslâmî öğretiler içinde özümsenmiştir. Kudüs, bu görüşlere göre, bu dünya ile öte dünya arasındaki iletişimin bir ekseniydi. Müslümanlar için de kendi peygamberlerinin tarihinin bir parçası olarak saygın bir yer tuttu, çünkü Hz. Muhammed'in Kudüs'ten göğe (miraça - ç.n.) yükseltildiğine inanılıyordu. Bu Müslüman duyarlılıkları Kudüs'ün dinsel değeri ve cihatın önemi konusunda mültecilerin ön ayak oldukları edebî ve dinsel bir kampanyayla uyandırıldı. Onikinci yüzyılın ortalarında bu duygu çok popüler hale geldi ve bu da Şam'ın Nureddin'ine teslim edilmesinin nedenini açıklar. Haçlılara karşı çıkan Nureddin, Kudüs'ü yeniden kurtaran İslâm prensini temsil ediyordu.

Gerçekte, Nureddin'in 1154'ten 1174'e kadarki hükümranlığı Kudüs'ün yeniden kurtarılması üzerinde değil, aksine Suriye'de küçük bir krallığın güçlendirilmesi üzerinde yoğunlaşmıştı. Nureddin Bizanslılarla ve Latinlilerle anlaşmalar yaparak Musul'un fethi üzerinde durdu, 1170 yılında da bunu başardı, böylece Suriye ile Mezopotamya'yı yeniden birleştirme yönündeki aile arzusunu yerine getirdi; o ayrıca Mısır'ın kontrolü için de mücadeleye girdi. Fatımî rejimi topyekûn bir karışıklık içindeyken ve Kudüs'ün Latin kralı Amalric Mısır'ı, ele geçirmek için manevralar yaparken, Nureddin, General Sirkuh ile Sirkuh'un yeğeni Selahaddin'i 1169'da Müslüman güçlerin komutasında Mısır'ı ele geçirmek üzere gönderdi. 1171'de bu güçler Fatımî halifelerinin sonuncusunu ortadan kaldırarak Sünnî bir rejim kurdular. Bundan sonra Suriye ve Mısır'ın tarihi 19. yüzyıla kadar birleşmiş olacaktı.

Selahaddin'in Mısır sultanlığına gelişi Müslümanların Haçlılara karşı cevabında üçüncü bir safhayı açtı. Selahaddin, Mısır'a dayanarak Suriye ve Mezopotamya'yı birleşik bir Müslüman devleti haline getirdi. 1174'te Şam'ı aldı; 1183'te Haleb'i; 1186'da da Musul'u. Selahaddin bu yeni birleşmiş devlete dayanarak Hattin savaşında (1187) Haçlıları mağlup edip Kudüs'ün Latinlilerce işgaline bir son verdi. Bununla birlikte Akka kuşatmasında (1182) Selahaddin, Aslan Yürekli Richard ile bir mütareke imzaladı, bu da haçlıların Filistin ve Suriye kıyılarında varlıklarını sürdürmelerine izin verdi.

Selçuklu Modeli: Devlet ve Din

Suriye ve daha sonra da Mısır'ın Türk (ve Kürt) savaşçılarca fethi ve Selçuklu rejimlerinin kuruluşu bu bölgelerin tarihinde yeni bir çağ başlattı. Selçuklu çağı halifelik kurumları ve kavramlarının mirasına bir son vererek önceki Abbasî İmparatorluğu'nun Batılı bölgelerine doğulu bölgelerde işlemekte olan bir devlet ve dinsel örgütlenme sistemini soktu. Nureddin yönetimi altında, Doğu Selçuklu İmparatorluğu tarafından geliştirilmiş olan İslâm hukuk ilminin devletçe himayesi sistemi Şam'a nakledildi. Bu himaye altında Şam'da yeni hukuk okulları açıldı ve kendilerine sürekli fonlar vakfedildi. İran ve İspanya'dan alimlerin teşvik ettikleri bu okullar, İslâm dünyasının diğer bölgelerinde daha önce geliştirilmiş bulunan hukuk öğrenimi geleneğini yeniden oluşturdular. Hanefî ve Şafiî alimlerin akını Suriye illerini Ortadoğu'da hâkim olmaya başlayan eğitim sistemiyle bütünleştirdi.

Mısır'ın 1171 yılında Selahaddin tarafından fethedilmesi Mısır'da Sünnî mezheplerin müesseseleşmesinin yolunu açtı. Şafiî mezhebi Fatımî hâkimiyeti altında da yaşadı ama Selahaddin Hanefî mezhebini de sokarak hukuk okullarına bağışta bulundu ve çevre ülkelerden göze çarpan öğretmenler ve kadıları topladı. Onüçüncü yüzyılın başlarında Mısır'daki devlet politikası ortak bir Sünnî dinî kimliğini öne çıkarmaya çalıştı. 1222 yılında mezhepler arasında ortak olan fıkhî konuları öğ-

retmek üzere Daru'l-Hadisu'l-Kâmiliyye kuruldu. 1239 yılında da her dört fıkıh mezhebini aynı binada bulundurmak üzere Medresetü'l-Salihiyye kuruldu. Mısır'daki Eyyubî yönetimi böylece bir pan Sünnî siyaseti benimseyerek bütün fıkıh mezheplerini eşit bir biçimde tanıyıp destekledi.

Benzer bir biçimde, Selçukluların hanakalarla ribatlara destekleri bu kurumların Doğu İran'dan Bağdat'a ve batı Arap illerine yayılmasına yardımcı oldu. İlk Suriye hanakası 1115 yılında Halep'te kuruldu. Nureddin bu kurumu 1154'ten sonra Şam'da da kurdu. Mısır'ın Selahaddin tarafından fethi, yabancı Sûfîlere bir misafirhane olmak üzere 1173'te bir hanaka kurulmasına yol açtı, ama bu herhangi bir tarikata mal edilmemişti. Diğer bir hanaka da 1189'da Kudüs'te Selahaddin tarafından kuruldu.

Selahaddin'in 1193 yılındaki ölümünden sonra, ailesi, Eyyûbî hanesi, Mısır (1250 yılına kadar) ve Suriye'nin (1260 yılına kadar) hükümdarlığına vâris oldu. Aile onun imparatorluğunu, Selçukluların devleti saray ailesinin terekesi olarak gören düşüncesine uygun olarak, Mısır, Şam, Halep ve Musul şeklinde küçük krallıklara böldüler. Devlet Eyyubî ailesinin önde gelen üyeleri arasında bölündüyse de, Eyyubîler önceki rejimlerin parçalı haline geri dönmediler. Mısır sultanı genellikle ailenin geri kalanı üzerinde hâkimiyetini ileri sürerek aile bağlılıklarını rejimi bütünleştirmek üzere kullanabildi. Eyyubîler Mısır ve Suriye'ye, Kürt ve Türk askerler ve bazı köle güçlerinden oluşan askeri bir aristokrasi aracılığıyla hükmettiler. Onlar Mısır'ı bu ülkeye çağlardır hâkim olan bürokratik sistemle, Suriye'yi ise önde gelen askerî subaylara iktâlar dağıtmak sûretiyle yönettiler.

Eyyubîler geriye kalan Haçlı beyliklerine karşı savaşa devam etmek konusunda dikkat çekecek kadar isteksiz davrandılar. Narin bir birlik ve Suriye ve Mısır ile İtalya ve Avrupa limanları arasında zengin bir Akdeniz ticaretini gerçekleştiren Eyyubîler Filistin için savaştan geri çekilerek, Mısır'ın korunmasına öncelik verdiler. Mısır'ın Kutsal Toprakları yeniden ele geçirmenin anahtarı olduğunu fark eden Hıristiyanlar 1197, 1217,

1229 ve 1249 yıllarında buraya saldırdılar. 1217'de Haçlıları Mısır'dan başka tarafa çevirmek için el-Kâmil (1218-38) Filistin'de imtiyazlar teklif etti. 1229'da Eyyubîler II. Frederick ile Kudüs'ü Hıristiyanlara geri vermek üzere bir antlaşma imzaladılar, bunun karşılığında şehir tahkim edilmeyecek ve tapınak alanı Müslüman hacılara açık tutulacaktı. Böylece Eyyubîler dinsel ve sembolik mülahazalara karşı siyasal ve ekonomik mülahazalara öncelik verdiler. Müslümanların anti Hıristiyan duyguları ne kadar derin olursa olsun, bunların etkin bir biçimde ortaya konması için hâlâ dinsel duyguların siyasal elitin çıkarlarına uygun olması gerekiyordu.

1250'de Eyubîlerin evi Memlûk veya köle askerî alaylardan birinin isyanıyla yıkıldı, bu isyan Mısır'ın son Eyyubî hükümdarını öldürerek onun subaylarından biri olan Aybeg'i yeni sultan olarak tayin etti. Memlûkler 1260'ta Ayn Calut savaşında Moğollara karşı Suriye'yi savundular, bağımsız Suriye prensliklerinin sonuncusunu da yıktılar, 1291 yılına kadar kalan Haçlı devletlerini de yıkarak imparatorluklarının sınırlarını yukarı Fırat vadisi ile Ermenistan'a kadar genişlettiler. Böylece onlar 1517'deki Osmanlı fethine kadar Mısır ve Suriye'yi birleştirmeyi başardılar. Bu da Abbasîlerden Osmanlılara kadar geçen süre içinde Ortadoğu'da en uzun yaşayan Müslüman devletiydi.

Memlûk çağı, Abbasî sonrası köle-askerî sisteminin mükemmelleşmesi açısından dikkat çekicidir. Memlûk çağından önce, Ortadoğu ordularında köle alayları istihdam ediliyordu, ancak Memlûklar tamamen köle-askerî yapısına dayalı tek Ortadoğulu rejimi oluşturdular. Rejimin elit personeli, sultan da dahil olmak üzere, köleydiler veya önceden köleydiler. Kural olarak, önemli istisnaları olsa bile, yabancı kökenli, genellikle Türk veya Çerkez, bir köle olarak satın alınıp bu şekilde yetiştirilerek bir asker ve yönetici olacak şekilde eğitilmemiş hiç kimse askerî elitin bir üyesi olamıyordu. Mısır ve Suriye'nin hiçbir yerlisi bu elite üye olamadığı gibi, kural olarak kölelerle yöneticilerin oğulları da bu elite katılamıyorlardı. Bu düzenlemenin varoluş sebebi rejime hizmet eden herkesin tamamen

devlete ait olduğu ve aile veya yerel bağlar olmaksızın bütün varlığını efendisine ve askerî sınıfına adamak durumunda olmasıydı.

Memlûklar on veya oniki yaşlarındayken yurtdışından satın alınarak Müslümanlaştırılıyor, kışlalarda yetiştiriliyordu. Burada sadece askerî teknikleri öğrenmiyor, aynı zamanda efendilerine ve silah arkadaşlarına bağlılık duygularıyla doldurulu-yorlardı. Kışla okullarından mezun edildikten sonra, tamamen eğitilmiş olan Memlûklar ya sultanın Memlûk alayında hizmet ediyorlardı veya diğer önde gelen subayların hizmetinde hizmet ediyorlardı. Subaylar sultanın alaylarından ayrı olarak kendi kişisel kölelerine sahiptiler. Bir Memlûk ordusu, dolayısıyla, Sultan'ın askerleri ve sonuçta Sultan'a kişisel olarak bağlı olan bireysel subaylara bağlı alaylardan oluşan bir köle alayları gruplaşması olarak düşünülebilir. Bu ordu rütbe hiyerarşisinden ziyade kişisel bağlılığa dayanarak örgütlenmişti.

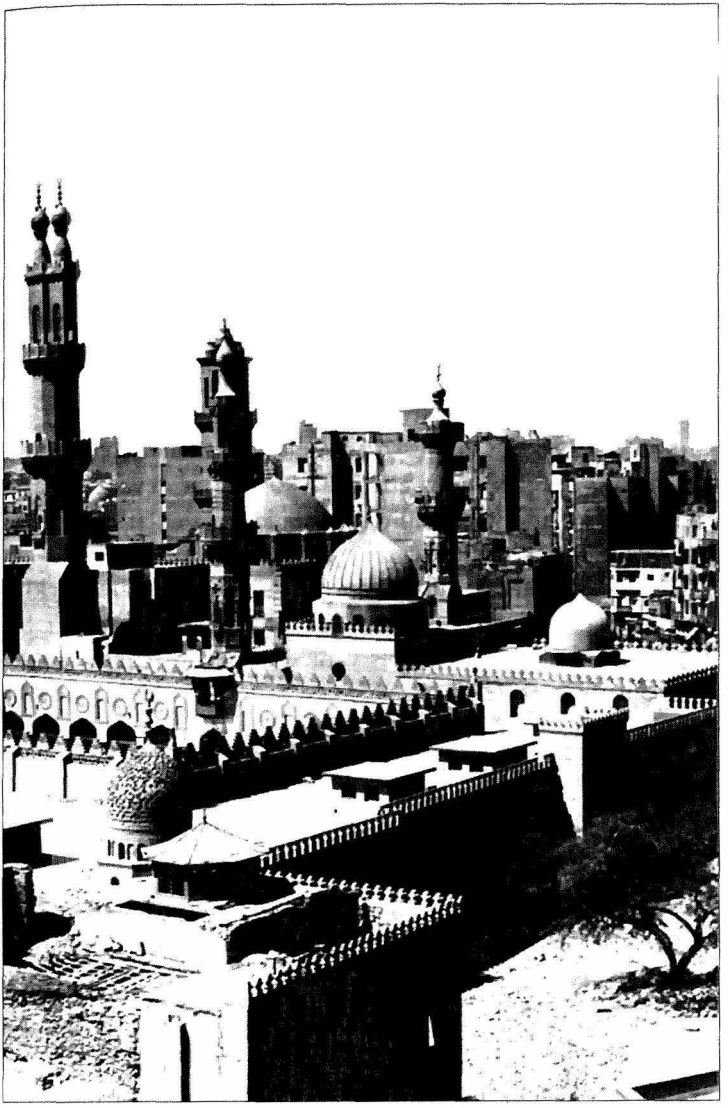
Askerî eliti desteklemek için, Mısır'ın bürokratik geleneği ile Suriye'nin iktâ sistemi birleştirildi. Mısır ve Suriye'nin vergi gelirleri sultan ve Memlûk subaylarının maaşlarını ödemeye tahsis edildi. Mısır'da emirlere iktâ gelirleri tahsis edildi, ama merkezî bürokrasi vergilendirme üzerinde yakın denetimini sürdürdü. Bürokrasi değerlendirilebilir kaynakları tespit edebilmek ve Memlûkların kırsal kesimde aşırı gelirler ve diğer hakları elde etmelerini engellemek için teftişler yapıyordu. İktâ arazileri sıkça yeniden dağıtılmakta ve Memlûkları iktâları üzerinde yönetsel otorite oluşturmalarını engellemek için her türlü çaba gösterilmekteydi. Onyedinci yüzyılın sonlarında Memlûk devletinin zayıflamasıyla birlikte merkezî kontrollerin etkinliği azalmıştı.

Askerî rejimi meşrulaştırma ihtiyacı bir devlet ve saray töreni programına ve hükümdarların yüceltilmesi için sanatın himaye edilmesine yol açtı. Halifenin ve baş kadıların Memlûk sarayında bulunması, Mekke ve Medine kutsal beldelerine yıllık hac kervanının muhafazası, sultanın adalet sarayındaki formel varlığı ve İslâmî dinsel bayramların kutlanışı Memlûk rejiminin İslâm için önemini vurguluyordu. Saray iktidarının

dinî yanları kadar büyüsel yanları da kutlanıyordu. Hükümdara denetiminde aynı zamanda kozmosun güçlerini bulunduran biri gibi ihtiramda bulunuluyordu. İyi bir hükümdar yağmur yağdırabilir ve bol ürünler getirebilirdi, kötü bir hükümdar da perişanlık getirebilirdi. Mansur Kalaun'un (1280-90) türbesi, Memlûkların ilk İslâm hanedanlığının ihtişamının vârisleri olma iddiasını göstermek üzere Kudüs'teki Taş Kubbe'nin özelliklerini kopyalamıştır. Benzer bir ruhla saray kütüphanelerine Büyük İskender'in fetihleriyle İran kralların tarihini anlatan yaldızlı el yazmalarının nüshaları temin edildi. Geç dönem Memlûk çağı kültürü İran ve Osmanlı etkilerinden dolayı zengindi. Memlûk Mısır'ının kozmopolitan mirası ayrıca İranlı, Türk, İspanyol ve Mezopotamyalı zanaatkâr ve alimlerin göçleriyle güçleniyordu. Bunlar, beraberlerinde Memlûklarca saray ve asker aristokrasisinin hayatını süslemek üzere kullanılan metal işleri, tekstil, seramik ve inşaat hünerleri getiriyorlardı.

Memlûk saray kültürünün dinsel ve kozmopolitan yanları mahdut bir etnik ve askerî vurguyla ayarlanıyordu. Memlûk sarayı Türk ve Çerkez şiiri dinliyordu. Memlûklar ayrıca askerî geçit törenleri, turnuvalar ve savaş sanatları sergileriyle eğleniyorlardı. Böylece onlar kendilerini, askerî fetihlerini, Ortadoğulu ve kadim hükümdarlara olan kozmopolitan yakınlıklarını ve İslâm'a hizmetleri sayesinde hükümdarlığa olan haklarını vurgulamak sûretiyle meşrulaştırmaya çalışıyorlardı. Kendilerini meşrulaştırma yolundaki bu çabaları esnasında Memlûklar kendine özgü bir Mısır-İslâm sanatı mirası bıraktılar.

Eyyubîler ve Memlûklar ayrıca Selçukluların İslâm'ı güçlü bir bir biçimde destekleyip kontrol etme siyasetlerini devam ettirdiler. Eyyubî ve Memlûk çağının arkasındaki belirleyici güç devletin Şiî İslâm'dan ziyade Sünnî İslâm'la olan işbirliğiydi. Erken Memlûk dönemine Haçlılar, Moğollar ve İsmailîlere karşı savaşta ifade edilen yoğun İslâmî duygularla, gayrimüslimlerin Müslümanlaştırılması yönündeki baskılarla ikiye katlanan, Hıristiyan ve Yahudilere karşı düşmanlık duyguları hâkimdi. Buna ilaveten hem Eyyubîler hem de Memlûklar Sünnî



El-Ezher'in minareleri, Kahire.

İslâmî faaliyetin yeniden canlanmasını desteklediler. Eyyubî döneminde (1193-1260) Şam'da inşa edilmiş dinî yapılar 255'ten daha az değildi. Bunu da Memlûk hâkimiyetinin birinci yüzyılında, valiler, generaller, hâkimler ve zengin tüccarlar tarafından gerçekleştirilen, eşit derecede yoğun bir inşa dönemi izledi. Eyyubîler ve Memlûklar ayrıca saygı duyulan Müslüman atalarla vefat eden hükümdarlar için türbeler inşa etme konusunda Fatımî seleflerini izlediler. Eyyubîlerin ilk projelerinden birisi, Mısır'ın asli fıkıh mezhebinin kurucusu olan İmam Şafiî'nin kabrinin yakınına bir medrese kurmak oldu. Okullar ve hanakalarında kurucuları için türbeler yapıldı. Türbe hükümdarın kutsallığını ve onun İslâm'a olan bağlılığını gösteriyordu.

Bu dönemin dinî mimarisi için karakteristik bir mimarî tasarımı ortaya çıktı. Camiler, medreseler, hanakalar çoğunlukla açık bir merkezi avlunun etrafında koridorlar veya livanlarla çevrelenmiş olarak inşa edilirdi, arada kalan alanlar öğrenciler için odalarla doldurulurdu. Türbenin kendisi çoğunlukla bir kubbeyle kaplanırken bütün yapıya uzun ince minareler eklenirdi. Ana caddeler veya mezarlıklarda kümelenen bu tür binalar, geniş bir görsel gösteriş yaratarak şehrin fiziksel dokusunu oluşturuyor ve devlet, İslâm ve kent toplumunun bütünsel ilişkisini temsil ediyordu. Güçlü devlet desteğiyle fıkıh mezhepleri İslâmî öğretinin sıradan insanlar arasında yayılmasının odağı haline geldiler. Şam'da İslâm hukukçuları, Fıkhî tavsiyeler yayınladılar, vaizler sıradan halka nasihat ettiler ve dinî el kitapları İslâm öğretilerinin pratik uygulamalarına dayanarak insanları eğitti.

Dahası, Suriye ve Mısır'da Selçuklu'dan sonra gelen devletler ulemanın ve Sûfîlerin korumasını rutin bir işlemden bir devlet kontrolü sistemine dönüştürdüler. Nureddin adliye ve eğitim görevlerine atadığı şahısları seçti ve Sûfi hanakalarının idaresi için bir gözetim görevi oluşturdu. O ulemayı ve Sûfîleri doğrudan devlet himayesine ve devlet atamalarına bağımlı kılan bir siyasete öncülük etti. Selahaddin devlet kontrolünü daha da ileri götürdü. Bir baş kadı ve Sûfîler için de bir baş Şeyh

atadı. 1263'te Sultan Baybars (1260-77) dört büyük fıkıh mezhebinin her birine bir baş kadı, Sûfîler için bir baş şeyh ve Peygamber soyundan gelenler için de bir vekil (nakîb el-eşrâf) atama politikasını benimsedi. Memlûk yönetimi altında devlet, hâkimler, hukuk yöneticileri, müderissler, Sûfî şeyhleri, namaz imamları ve diğer İslâmî görevlileri atadı. Onlar din personelinin maaşlarını ödedi, okullarına bağışta bulundu ve böylece dinsel bürokrasiyi bir devlet bürokrasisi haline getirdiler. Devlet hiçbir zaman dinsel öğretinin muhtevasını tayin etmeye kalkışmadı. Böylece, Memlûklar Selçuklu-İranlı örgütlü dinsel hayat tarzını Suriye ve Mısır tarzına dönüştürdü ve Ortadoğu'nun her tarafında standart bir İslâmî dinsel öğreti biçimi oluşturdu. İslâm'a yapılan bu güçlü destek sayesinde, Memlûk saray kültürü kozmopolitan temellerinden ziyade İslâmî temellerini vurguladı. Böylece bu, Arap illerindeki devletleri evrenselci saiklerden ziyade İslâmî saiklerle meşrulaştırma eğiliminin tipik bir örneğini oluşturuyordu.

Osmanlı Çağı

Osmanlıların 1517'de Mısır'ı fetihleri, bazı değişikliklerle birlikte toplumun süregiden sistemini sürdürdü. Birçok bakımdan Mısır ayrı bir siyasal toplum olarak kaldı. Osmanlılar Mısır'a birkaç yeniçeri takımından oluşan bir garnizon kurdular, yönetimi tekrar merkezîleştirdiler ve vergilerin toplanmasını ve artı değerlerin İstanbul'a havale edilmesini sağlamak için, askerî yöneticiler, müfettişler ve maliye görevlileri tayin ettiler. Osmanlı yönetiminin temel işlevleri ülkede huzuru sağlamak, tarımı, ṣulamayı ve ticareti korumak, bedevîleri kontrol etmek ve böylece vergi gelirlerinin akışını temin etmekti. Osmanlı hâkimiyetinin ilk yüz elli yılı esnasında Mısır'ın sulama sistemi yeniden inşa edildi, ekim arttı ve ticaret, Hindistan ve Mısır arasında yolların yeniden açılmasıyla bir kez daha tesis edildi. Mısır ayrıca Osmanlıların Kızıldeniz'i, Arabistan'ın kutsal beldelerini, Yemen, Übye ve Abisinya'yı kontrol edebilmeleri açısından önemliydi.

Bununla birlikte, Osmanlı yönetiminin en üst noktasının altında Osmanlı öncesi kurumsal yapı olduğu gibi kaldı. Önde gelen bir subay ve azatlı köleleri, yardımcıları ve yanaşmaları etrafında kurulan yerel Memlûk evleri yine askerî bakımdan önemli olmaya devam ettiler ve kendilerine vergilendirilebilir çiftlikler tahsis edildi. Din kurumu oldukça örgütlü ve önemli bir toplumsal ve siyasal güç olarak kaldı. Osmanlılar İstanbul'dan bir baş kadı ve Peygamber soyundan gelenler için de bir baş nakip atadılarsa da, ulema müessesesinin geri kalanı yerel kökenliydi. Ulema çeşitli fıkıh mezhepleri, kutsal sülaleler ve tarikatlar şeklinde örgütlenmişti. Fıkıh mezheplerinin müftüleri, kutsal sülalelerin başları ve Ezher'in rektörü din kurumunun başlıca liderleri olup izleyicilerinin disiplininden sorumluydular. Onlar vakıf gelirlerini ve onsekizinci yüzyılda kendilerine kişisel bakımları ile mezhepleri ve tekkelerinin dinsel işlevinin sürdürülmesi için tahsis edilen iltizam arazilerini yönetiyorlardı.

Onbeşinci yüzyıldan başlamak üzere Mısır'ın dinsel hayatında önemli değişiklikler meydana geldi. Erken Memlûk döneminde fıkıh mezhepleri ve medreseler Sünnî İslâm'ın en önemli ifadesiyken, şimdi tasavvuf artarak önem kazanmaya başlıyordu. Halvetî, Şazelî, Ahmediye ve diğer tarikatlar merkezî liderlikler altında örgütlenmekte ve önemli mülkiyetlerle donatılmaktaydılar. Askerî elitler ve sıradan halk tarafından aynı anda saygı gösterilmekte ve Mısır'ın törensel ve dinsel hayatında merkezî bir rol oynamaktaydılar. Mevlidler, yani Peygamberin ve meşhur tasavvuf velilerinin doğum günleri binlerce insanın katıldığı geniş törenler için vesile oluşturuyordu. Velilerin türbelerine ve mezarlarına ziyaretler, Mısır dinî hayatının rutin bir kısmını oluşturmaya başladı.

İslâm dünyasının birçok kısmında olduğu gibi, Mısır'da da tasavvufun ve türbe ibadetinin güçlenmesi dinsel bir tepkiyi de hızlandırdı. Mekke ve Medine'deki reformcu çevrelerin ve reformcu Sûfî tarikatların etkileri onsekizinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun her yanında kendini hissettirdi. İstanbul ve Suriye'de Nakşibendîler ve diğer reform zihniyetli

alimler tasavvufun türbe biçimine karşı çıkarak Kur'an ve hadise, İslâmî dinsel pratiğin yegane temelleri olarak dönmeye davet ettiler. Mısır'da da reformun etkileri kendilerini, hadis çalışmalarının canlandırıldığı Ezher'de hissettirdi. Nakşibendîler ve Halvetîler bu eğilimi güçlendirdiler. Reformculuğun dar çevreli ve yerel veli ibadetlerine karşıt olarak, daha geniş ticarî ve entelektüel temaslara sahip olup daha evrensel bir İslâm ihtiyacı içinde olan tüccar-ulema çevrelerinin daha bilimsel, etik ve püriten ruhuna özellikle cazip gelmiş olması veya aslında onların bir ifadesi olması muhtemeldir. Onsekizinci yüzyılın sonlarında, Mısır, şeriat, taasavvuf-şeriat, türbe-tasavvuf ve reformcu İslâm tipleri gibi değişik dinsel stilleri sürdürmüş görünüyor.

Bu dönem boyunca ulema ve tasavvuf liderleri ayrıca önemli bir siyasal ve tolumsal rol oynadılar. Onlar Memlûk elitleri ile sıradan halkın arasını buluyorlardı. Diğer yandan, yüksek seviyeli ulema genellikle kendilerinden öğretim ve dinî hizmetler için vakıflar, hediyeler, maaşlar ve ödenekler aldıkları Memlûk alaylarına yanaşıyorlardı. Onsekizinci yüzyılda bu bağlar önde gelen ulemanın, vakıfların yönetiminden, iltizamların kontrolünden ve diğer gelirlerden aşırı derecede zenginleşebilmesini sağlamıştı. Memlûklarla hizipler arasındaki ihtilaflarda müzakereci ve arabulucular olarak hizmet verdiler, bankerlik ve vergi toplayıcılığı yaptılar ve rejimin taleplerini sıradan halka ilettiler. Diğer yandan ulema halk tabakasıyla da sıkıca irtibatlıydı. Tüccar aileleriyle evlenmekte, genellikle ticarete veya gayrimenkule yatırım yapmakta, okulları, hastaneleri ve hayır kurumlarını yönetmekte ve mahallelerinin halkına başkanlık yapmaktaydı. Önde gelen bir alim veya Sûfî yerel ihtilafları çözebilmekte, fakirleri beslemekte ve insanları askerlerin ve vergi toplayıcılarının sû birlikte istimalinden korumaktaydı. Ulema direniş örgütleyip, yatıştırabiliyordu da. Böylece Mısır'da ulema ve Sûfîler toplumlarının işleyişinde aracılar olarak kritik bir rol oynadılar.

Osmanlı egemenleriyle, Memlûk alayları ve ulema-Sûfî aracılar arasındaki ilişkiler onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda

kayda değer bir değişim gösterdi. Osmanlı İmparatorluğu'nun birçok bölgesinde olduğu gibi, valiler güçten düştü, Memlûklar, askerî harcamalar üzerinde kontrol kurdular, aşamalı olarak hayat boyu ayrıcalığa dönüştürdükleri iltizamları temellük ettiler ve vakıfları müsadere ettiler. İktidarda oldukları esnada Memlûk haneleri gruplara bölündü. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Kasımî ve Fakarî aileleri siyasal iktidar için savaştılar. Hâkim grup Kahire'yi kontrol ederken, yenilen grup genellikle Yukarı Mısır'a geri çekiliyordu, orada başkente tekrar geri dönebilecek bir şans elde edinceye kadar zamanını geçiriyordu. Hizip çatışmaları Ali Bey'in despotizmi altında onsekizinci yüzyılın sonlarında son buldu. Memlûk hizipçiliği ayrıca dinî liderlerin rolünü de artırdı. Arabulucular olarak onlar çok daha önemli ve çok daha varlıklı hâle geldiler. Onsekizinci yüzyılın sonunda ulema siyasal nüfuzunun doruğuna ulaşmıştı. Fakat, 1786-7 yıllarında Osmanlılar sonunda Memlûk hizipleri mağlup ederek merkezî yönetim kontrolünü geri getirdi.

Böylece onsekizinci yüzyıl Mısır'da, şiddetli bir savaş, sömürücü vergilendirme, sulamanın düşüşü ve yükselen bedevî iktidarı dönemiydi. Ayrıca bu dönem enflasyon ve ticaretteki azalma dolayısıyla bir ekonomik zorluk dönemiydi. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Mısır, Portekiz ve daha sonra da Hollanda rekabetinden dolayı ticaret hacmini kaybetti, ama Yemen'le kahve ticareti sayesinde bunu kısmen telafi etti. Bununla birlikte onsekizinci yüzyıl daha acımasız bir Avrupa rekabeti getirdi. Avrupalıların tekstil ürünleri, seramikleri ve camı, Mısır sanayi üretimini yendi. Kahve bile Osmanlı İmparatorluğu'na Antiller üzerinden ithal edilmeye başladı. Onsekizinci yüzyılın sonlarında, Mısır'ın ekonomisi Avrupa'nın ticarî ve siyasî baskısına karşı çok duyarlı hâle gelmişti.

Kuzey Mezopotamya'yı çevreleyen bölge, Osmanlılar bölgenin örgütlü siyasal toplumunu devralarak devam ettirdiler. Tek başına bir eyalet olan Mısır'ın aksine Osmanlılar bölgeye Şam, Halep, Musul ve Bağdat gibi çeşitli Osmanlı vilayetlerinin bölgesel üssü olan büyük şehirler aracılığıyla hükmetti. Osmanlı yönetiminin siyasal gücü merkezîleştirmek için çok

sınırlı araçları vardı. İstanbul'daki temel kaygı, kendi atadıklarının merkezî otoriteye isyan etmelerini zorlaştırmaktı. Böylece Osmanlılar, memurlarının bağımsız olmalarını engellemek için onlara ancak vergileri toplama ve artı değerleri İstanbul'a havale etmelerine imkân verecek asgari gücü sağlıyorlardı. Siyasal otorite askerî yöneticiler ve bağımsız sivil ve adlî memurlar arasında bölünüyordu. Ordu İstanbul'dan gönderilen yeniçeri alayları ile süvariler, valinin özel birlikleri ve yerel yeniçerileri de kapsayan çok sayıda birime bölünüyordu. Bedevî kabileleri yardımcı askerî birlikler olarak hizmet ediyorlardı. Devlet aygıtının zayıflığı yeniçeriler, memurlar ve din görevlileri gibi yerel soylulara bağımlı olmayı zorunlu kılıyordu. Bunların iktidarı, vergi ve vakıflar üzerindeki kontrollerine ve şehir mahallelerinden toplayabildikleri desteğe, zanaatkâr loncalarına ve yerel askerlere dayanıyordu. Bununla birlikte, şehirlerin kontrolü zorunlu olarak kırsal kesimlerin de kontrolü anlamına gelmiyordu. Özellikle güney Irak ve Kuzey Arabistan çölünün Suriye sınırlarındaki bedevîler ile Kürdistan, kuzey Suriye ve Lübnan'daki dağlı halklar, merkezî kontrole karşı özgürlüklerini sürdürdüler.

Soyluların kompozisyonu şehirden şehire değişiyordu. Şam'da ulema özellikle önemliydi. Osmanlı hâkimiyeti dönemi boyunca görece küçük bir soylu aileleri grubu kadı, vaiz, müftü ve müderrislik kadrolarını kontrol etti ve dinsel bir tekel oluşturdu. Önde gelen aileler öncelikle fıkıh mezhepleri aracılığıyla örgütlenmeye devam ettiler. Tasavvuf Suriye'de çok iyi yerleşmiş idiyse de Mısır'da oynadığı kadar büyük bir rol oynamıyordu. Ulema-Sûfî sentezi daha az olup Suriye uleması daha az "ortodoks" olan tasavvuf biçimlerine karşı husumet besliyordu. Tasavvuf tarikatları, hanakalar, türbeler ve mevlitler de Suriye dinsel hayatında daha küçük bir yer tutmuş görünüyor. Buna büyük bir istisna Şam'daki İbn Arabî'nin türbesine yapılan ihtiramdı.

Onaltıncı yüzyıl boyunca Osmanlılar hâkim konumlarını korudular ama yüzyılın sonlarında Osmanlı'nın durumu kötüleşti. Yeniçeri birimleri, maaşlarının değerindeki düşüşe kız-

dıklarından merkezî hükümete karşı isyan ettiler, iltizamlara el koydular ve özel mülklere dönüştürdüler. Yeniçeriler çocuklarını orduya kaydettiler ve kendi kölelerini satın aldılar. Bu güç kaybına karşı direnebilmek için Osmanlı yöneticileri rakip askerî hizipleri birbirlerine karşı kullanmaktan başka bir şey yapamadılar. Ondan sonra onsekizinci yüzyılın ilk yarısında, Osmanlılar Şam ve Suriye'nin kontrolünü tekrar ele geçirdiler. 1708'de Şam'a yeni atanan vali imparatorluğun diğer bölgelerindeki askerî görevlerden muaf tutuldu, kendisine Suriye'nin diğer idarî illeri üzerinde doğrudan yetki verildi ve haccın organizasyonu ve güvenliği konusunda sorumluluk yüklendi. Bu görevler o zamana kadar farklı memurlar arasında dağıtılıyordu. Onun işi kent soylularının yönetime bağlılığını sürdürmek, bedevîlerin etkisini onlara rüşvet ve memuriyetler vermek ve göçebe halkları gittikçe yerleştirmek sûretiyle azaltmaktı. Elli yıl kadar süren bir dönemde Suriye'deki Osmanlı hükümranlığı iyice yerleşti, fakat 1758'den sonra merkezî yönetim yerel güçlerce mağlup edildi ve eyalet üzerindeki kontrolünü kaybetti. Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar artık soyluları kontrol edemedikleri gibi hacıları da koruyamıyorlardı.

Suriye ve Kuzey Mezopotamya'yı çevreleyen diğer bölgelerde yerel güç merkezleri kuvvetlenmişti. Yerel yöneticiler istikrarlı hanedanlar kurdular. Azın ailesi 1724 yılından 1780 yılına kadar Şam'a hükmetti; Hasan Paşa'nın vârisleri 1704 yılından 1830 yılına kadar Bağdat ve Basra'ya hükmetti; Celalî ailesi 1726'dan 1834'e kadar Musul'u yönetti. Filistin ve Lübnan'da, çeşitli küçük ölçekli rejimler vardı. Zahir el-Ömer 1750'de Akka'nın kontrolünü ele geçirerek etkili bir ekonomik yönetime dayalı yerel bir despotizm kurdu; endüstri bitkilerinin üretimini teşvik etti, üretim ve dış ticareti üzerinde tekel kurdu ve Avrupalı danışmanlar tuttu. Bu kısa süreli rejim, bölgenin Şam vilayetine geri verildiği 1775 yılında sona erdi. 1780 yılından sonra Cezzar Ahmet Paşa Akka ve Sayda'nın kontrolünü devraldı ve ayrıca güçlü bir orduya, ekonomik tekellere ve Avrupa'yla canlı bir ticarete dayalı kişisel bir alan

kurdu. Bu yeni despotizm tipi Türkiye ve Mısır'daki, gücün ademi merkezîleşmesine ve yerel ekonomi üzerindeki etkili hükümet kontrollerine imkân veren ondokuzuncu yüzyıl reform hareketini gölgede bıraktı.

Yerel valiler şehirleri ve tahıl üreticisi köyleri kontrol etmeye devam ettilerse de, çoğunlukla kırsal alanlardaki kontrolü kaybettiler. Filistin'de Osmanlılar Kudüs'ü, sahil limanlarını ve kuzeyin gelir üretici beldelerini kontrol etmeye devam ettilerse de, ülkenin birçok bölgesinden vazgeçtiler. Düzenli yönetimin çöküşüyle birlikte, Yeniçeriler ve diğer soylular iltizamların kontrolünü ele geçirerek askerî hizmetten kaçındılar. Bedevîler hizmet yükümlülüklerinden kaçınmaya ve yerleşik halkı soymaya başladılar, bu arada Kays ve Yemen hizipleri arasındaki savaşlar gittikçe kötüleşti.

Lübnan Osmanlı otoritesine özel sorunlar üretti, Kuzey ve Kisravan bölgesinde Marunîler yaşıyordu. Bunlar Katolik doktrinini ve Papalığın üstünlüğünü kabul ettikleri Haçlı seferlerine kadar monoteist Hıristiyanlardı. Türk Müslümanları ayrıca kuzeye yerleşmiş, ama Garb ve Shuf'ta nüfus büyük ölçüde Dürzî idi. Lübnanlı köylüler dinî cemaatlere yakındılar, ama yerel siyasal düzen dine dayalı değildi, aksine köy ve vadi reislerine bağlılığa dayanıyordu; bu reisler ise feodal egemenlere ve sonuçta da Şam'ın valisine ve İstanbul'daki sultana tâbi idiler. Bu otorite hiyerarşisi en iyi ihtimalle istikrarsız ve merkezî ve yerel güç dengesindeki dalgalanmalara tâbiydi. 1544 ile 1697 yılları arasında Ma'n ailesi en güçlüsüydü. Bu çağın büyük hükümdarı Fahreddin (1603-35) bölgeyi Marunî ve Dürzî köylü koalisyonuyla yönetti. Onun yönetimi altında, Ma'n ailesi kuzey Filistin'e yayıldı. 1697 yılında Ma'n ailesi'nin yerine 1697'den 1840 yılına kadar hükmeden Şihabî ailesi geçti.

Verimli hilalin diğer bölgelerinde, Osmanlı iktidarı bedevî muhalefetiyle yıkıldı. Hama ve Hums'un doğusundaki Suriye bölgeleri Arap bedevîlerince işgal edildi, bunlar tarımsal yerleşimi ve hac yolunun güvenliğini tehdit ettiler. Türkmen ve Kürt kabileleri Şam'ın kuzeyindeki bölgeleri işgal ettiler. Kuzey Fırat bölgesi Anaza konfederasyonu tarafından teslim alı-

nırken, nehrin güney menzilleri Şamarlar tarafından işgal edildi.

Böylece, Mısır ve verimli hilal bölgeleri yerel aracılarla işbirliği içindeki Osmanlı elitince yönetildi. Mısır'da, bunlar Memlûk aileleri ve ulemaydı. Verimli hilal bölgesinde bunlar yerel yeniçeriler, memurlar, ulema ve dağlı ve bedevî kabile reisleriydi. Onsekizinci yüzyıla, merkezî yönetim ile eyaletler arasındaki, hatta eyalet başşehirleri ile onların nüfuz alanları arasındaki iktidar dengesi ikinciler lehine değişti. Neredeyse her yerel siyasal yapı -Memlûk veya yeniçeri haneleri, ulema, memurlar, mültezimler, mahalle halkları, bedevî kabileleri ve dağlı cemaatler- kendi özerkliğini artırmanın yolunu buldu. Yine de bu toplumların temel kurumsal yapıları ve devletin askerî, dinsel ve hizipsel elitleri arasındaki sürekli değişen iktidar dengelerinin tarihsel sistemi işlemeye devam etti.

Fakat, ufukta oldukça merkezî yeni devlet rejimi biçimleri ve Avrupalı ticarî ve siyasal nüfuzunun bölgeye girmekte olduğu görünür hâle gelmişti. Müslüman üstünlüğünün bütünsel yapısı Avrupa'yla ticaret ve artan Yunan, Ermeni, Marunî ve diğer Hıristiyan tüccarların etkisiyle tehdit ediliyordu; bu tüccarlar, Müslüman cemaatler karışıklık içindeyken yabancı güçlerin koruması altında zenginleşiyordu. Onsekizinci yüzyıldaki ademi merkezîleşme bölgesel bir siyasal kimliği billurlaştırmayı veya Müslümanları, yerel ve yabancı Hıristiyanların rekabetine karşı korumayı imkânsız hâle getirdi. Bu siyasal karışıklık ayrıca, göreceğimiz gibi, yirminci yüzyılda istikrarlı ulus devletlerin kurulmasını da aşırı derecede zorlaştıracaktı.

ONALTINCI BÖLÜM

İSLÂM KUZEY AFRİKASI VE ONDOKUZUNCU YÜZYILA KADAR İSPANYA

Kuzey Afrika ve İspanya'daki İslâm medeniyetleri onyedinci ve onsekizinci yüzyıllardaki Arap fetihlerince kuruldu. Fetihlerle onüçüncü yüzyılın ortaları arasında, bu bölgelerin tarihi Ortadoğu'nun gelişmesi içindeki hilafet safhasına paralel olmuştur. Buralar erken İslâm medeniyetinin Ortadoğulu tipinin taşralı biçimleri durumundaydılar. Onikinci ve onüçüncü yüzyıllarda Kuzey Afrika'nın Müslüman devletleri Irak ve İran'daki Selçuklu devleti ve Mısır ve Suriye'deki Memlûk devletlerine benzeyen bir kurumsal yapıyı tesis etmeye başlamıştı. Onaltıncı yüzyılda, Kuzey Afrika'nın çoğu (Fas istisnasıyla), Ortadoğu Arap devletleri gibi, Osmanlı hâkimiyetinin altına girdi. Bu da Osmanlı kurumlarını Cezayir'e kadar genişletti ve İslâm toplumlarının Afrikalı biçimlerinin iyice yerleşmesinde yardımcı oldu. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda, bu toplumların altı Avrupa ekonomik rekabetince oyuldu ve sömürge hâkimiyetinin altına sokuldular.

"Hilafet" Safhasında Devlet Teşekkülü

Kuzey Afrika'daki Arap-İslâm medeniyeti Arap fatihlerin Berberî halklarla ve Akdeniz şehirleriyle bütünleşmesine dayanı-

TABLO 13
Kuzey Afrika: Taslak Kronoloji

	Libya	*Tunus (İfrikiye)*	*Cezayir*	*Fas*	*İspanya*
700	Arap fetihleri 643-				Arap fetihlerinin başlangıcı 711; Emevî hanedanlığı, 756-1031
			Rüstemiler (Tahert) 761-909		
				İdrisîler (fez) 789-926	
800		Eğlabîler (Tunus ve doğu Cezayir) (Kayrawan) 800-909			
900		Fatımiler 909 Zirîler 972-1148	Fatımiler	Fatımîler 921-	İlk Halife III. Abdurrahman 912-961 Mülük el Tevhaif 1030-1090 Malaga, Sevilla, Kordoba, Toledo, Valensiya, Zaragoza v.s.'de prati kralları
			Hammadîler 1015-1152		
	Hilal göçleri 1052			Almoraviler (Marakeş) 1056-1147	Toledo'nun Hıristiyanlarca fethedilişi, 1085 Elmoravi fethi 1086-1106

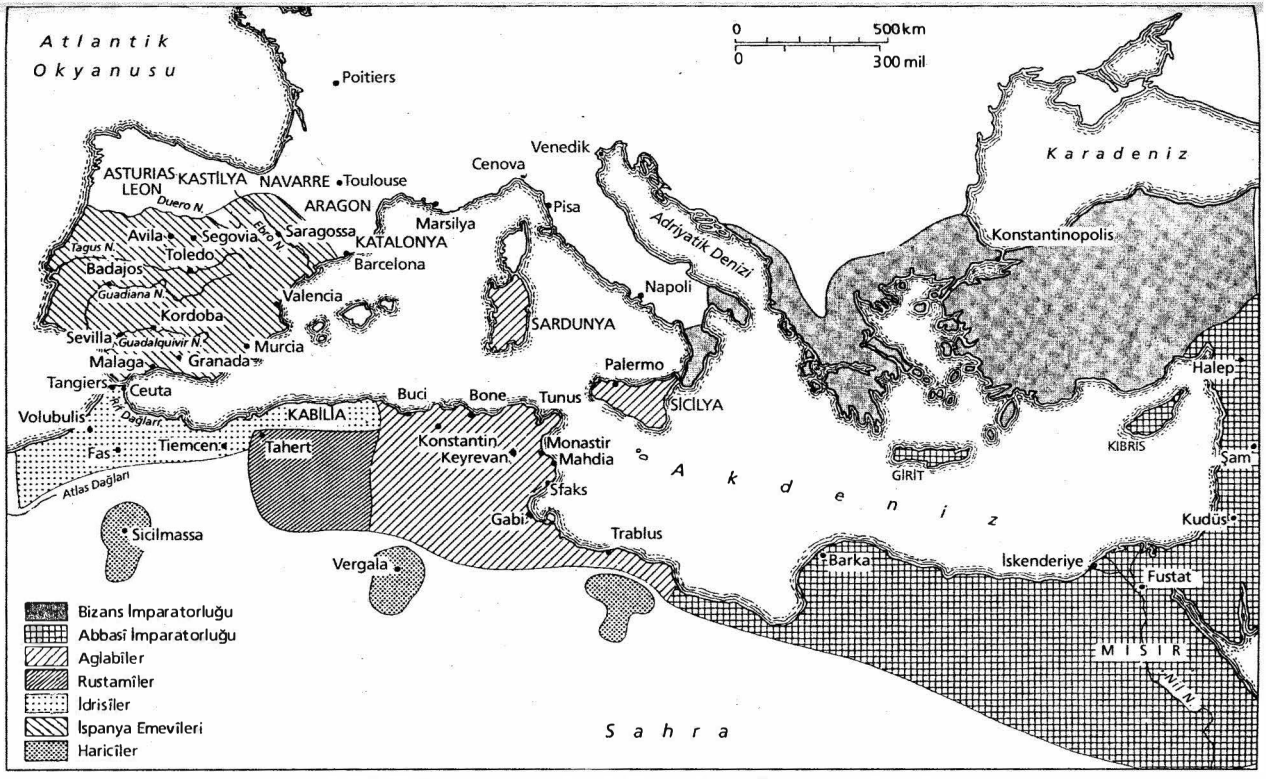
1100			Almohalar 1160-	Almohalar 1147-	Almohalar 1130-1269	Almohal fethi, 1145
1200			Hafsidler (Tunus ve doğu Cezayir) 1228-1574	Abdülvedidiler (Tlemcen) 1236-	Meriniler 1196-1549 (1269'da Marrakeş'i alırlar)	Müslümanların yenilgisi, Las Navas de Tolosa, 1212 Kordoba'nın Hıristiyanlarca fethi, 1236 ve Sevilla 1248
1300						Granada Nasrîleri 1230-1492
1400					Portekiz Septe'yi 1415'te alır. Wattasi Krallığı ve Saltanatı 1428-1549	
1500	Osmanlı fetihleri	Osmanlılar 1551-1711	Osmanlılar Tunus'u alır 1574; Tunus Dayıları 1591-1705	Osmanlılar 1529'da Cezayir'i 1551'de Tlemcen'i alır	Sadiyanlar 1511-1659	
1600				Dayılar 1689-1830	Alevîler 1631'den şimdiye kadar	
1700		Karamanlis 1711-1835	Beyler 1705-1957			
1800		Osmanlılar 1835-1912 (Sirenaik)	Senusîlik 1837-1902	Fransız mandası 1881	Fransız işgali 1830'da başlar	
1900		İtalyanların fethi 1911			Fransız mandası 1912-56	
		Bağımsızlık 1951	Bağımsızlık 1956	Bağımsızlık 1962	Bağımsızlık 1956	

yordu. Masmuda, Sanhaca ve Zenata isimleriyle bilinen Berberîler, deve sürülerine sahip göçebeler ve köylülerden oluşan dağınık bir nüfustan ibarettiler. Ortak bir kültürü paylaşmalarına rağmen, hiç değilse bile, çok nadiren devlet rejimleri oluşturmuşlardır. Eski kuzey Afrika şehirleri Kartaca ve Roma-Bizans medeniyetinin ileri karakolları durumundaydılar.

Araplarin hem Berberî halkları hem de Bizans şehirlerini fethedişleri Mısır'dan dağınık akınlarla başladı. 670 yılına doğru, Tunus'un işgal edilmesi ve Kayravan'ın Arap akınlarına temel oluşturmak üzere kurulmasıyla birlikte Araplar Fas ve İspanya'ya ulaştılar (711). Fakat o zaman bile Arap varlığı sınırlıydı. Kayravan, Trablusgarb, Tunus, Tobna ve sayısız Bizans sınırları veya sınır ribatlarında Arap garnizonları kuruldu. Bu ribatları dolduran insanlar cihatı benimseyen, sofu bir ideolojiyi besleyen ve şehit olmaya can atan kişilerden oluşuyordu. Yerleşik Berberîler başlangıçta Hıristiyan oldukları halde, göçebe Berberîler Arap ordularına kaydolmuş ve İslâm'ın Cezayir, Fas ve İspanya içlerinde yayılmasına yardımcı olmuşlardır. Diğer yandan birçok Berberî Araplarla kader birliği yaparken, birçokları da Haricîliği benimsedi. Bu da onlara yeni dini kabul ederken, Arap hâkimiyetine karşı olma imkânı da veriyordu. Sürekli bir Berberî direnişi vardı.

Fetihler Tunus'ta bir Arap-Müslüman rejimin kurulmasına ve Kuzey Afrika'nın geri kalan kısmının çoğunda kabile koalisyon rejimlerinin temeli olarak İslâm'ın benimsenmesine yol açtı. Onüçüncü yüzyılda Fas'ta yeni bir bölgesel devlet kuruldu. İslâm'ın din seçkinleri ve kurumlarına artık Kuzey Afrika'nın her tarafında rastlanabiliyordu ve nüfusun büyük çoğunluğu İslâm'a girmişti. Böylece, Ortadoğu'daki hilafet dönemine (945'e kadar) tekabül eden yedinci yüzyıldan onüçüncü yüzyıla kadar süren bu dönem Müslüman rejimlerle bağımsız İslâm dinî birliklerinin kurumsallaşmasına aynı anda şahit olmuştur.

Tunus Arap-Islâmî rejimi ve toplumu için doğal bir merkezdi. Ortadoğulu toplumlar birkaç yüzyıl boyunca imparatorlukların yükseliş ve düşüşünü yaşamışken, Kartaca ve Roma dö-



HARİTA 14. Dokuzuncu yüzyılda Kuzey Afrika, İspanya ve Akdeniz.

Kaynak: C.A. Julien, *History of North Africa*, New York, 1970, s.25.

nemlerinde yalnızca Tunus, merkezî bir devletin esasını teşkil eden kentsel, tarımsal ve ticarî altyapıları geliştirmiş bulunuyordu. Eski bir Bizans idare merkezi olarak merkezî olarak, sadece Tunus merkezî bir rejim için esas teşkil eden profesyonel kadrolara sahip bulunuyordu. Eğlabî hanedanlığı Trablusgarb bölgesi, Tunus ve doğu Cezayir'e 800'den 909'a kadar Arap yöneticiler temin etti. Eğlabî devlet teşkilatı temel itibariyle Tunuslu seleflerinden, Arap Ortadoğu pratiğinden, Bizans parasal ve malî tekniklerinden ve önceki Bizans personelinden türetilmişti. Eğlabî seçkinleri, Arap istilacıların soylarından gelenlerden, İslâmlaşmış ve Araplaşmış Berberîlerden ve siyahî köle askerlerden oluşuyordu. İdarî kadrolar, bağımlı yanaşma Arap ve İranlı göçmenler, iki dilli yerliler ve bazı Hiristiyanlarla Yahudilerden oluşuyordu.

Tunus Arap hâkimiyeti altında gelişti. Şehirlere su sağlamak, şahane bahçeleri sulamak, zeytin üretimini geliştirmek üzere geniş sulama işlerine girişildi. Kayravan bölgesinde at yetiştirmeyi desteklemek üzere yüzlerce havuz inşa edildi. Önemli ticaret yolları Tunus'u, Sahra'ya, Sudan'a ve Akdeniz'e bağladı. Gelişip serpilen ekonomi ince ve lüks bir saray hayatına ve yeni saray şehirleri olan Abbasî'ye (809) ve Rakkada'nın (877) inşasına imkân verdi.

Bununla birlikte, Arap hâkimiyetinin bir temeli olarak Tunus'un önemi, Fatimî hareketince ve takip eden Hilali-Arap göçleri yüzünden sarsıldı. Fatımî hareketi başlangıcında İsmailîlerin Abbasî hanedanlığına karşı misyonerce direnişinin filizlenmesiydi. Kabile bölgesinde Kitama Berberîleri arasındaki İsmailî misyoner faaliyeti Ubeydullah'ın imamlığına inancın yayılmasını sağladı. Kitamalar Sicilmassa, Tahert ve Kayravan'ı fethetti; ondan sonra Ubeydullah kendisini Halife ilan ederek Mehdiye'de yeni bir başşehir kurdu. Fatımîler Kuzey Afrika ve Mısır'ın geri kalanının çoğunu fethetmeye devam ettiler (969). Fatımîler, başşehirlerini Kahire'ye taşımak suretiyle Kuzey Afrika'yı yerel Zirid (972-1148) ve Hammadî (1015-1152) vasallarına terk ettiler. Bunu uzun bir siyasal istikrarsızlık dönemi takip etti, çünkü Kuzey Afrika, Zirîler, Hammadîler, Berberî

beylikleri, Kayravan'ın Sünnî din adamları ve İspanya Emevîleri arasındaki kendi bağlaşıklarını korumak için yaptıkları müdahalelerin neden olduğu çatışmalara boğuldu.

Siyasal istikrarsızlık Tunus ticareti ve tarımının gerilemesiyle irtibatlandırılabilir. Fatımî rejiminin Mısır'a taşınması Sahra yolunun yerine Mısır yolunu ön plana çıkardı. 1000 ve 1150 yılları arasında İspanya himayesi altındaki batılı yollar da doğu yollarıyla rekabete girdi. Gelişen tarım ve kent nüfusu su, otlak ve orman rezervlerine aşırı bir talep oluşturdu. Tunus'taki ekonomik güçlükler ve siyasal kargaşa daha sonra Müslüman Kuzey Afrika'ya yönelik Avrupalı saldırılar nedeniyle daha da derinleşti. Cenevizliler ve Pisalılar 1034'te Annaba'ya saldırdı. Normanlar 1061 ve 1092 yılları arasında Sicilya'yı fethettiler, 1087 yılında Mehdiye'yi harabeye çevirdiler ve 1135 ve 1153 yılları arasında da Trablusgarp'tan Bonburnu'na kadar sahil şeridine akınlar yapıp fethettiler.

Tunus ekonomisi onbirinci ve onikinci yüzyıllarda Kuzey Afrika'yı istila eden Arabistan ve Mısır'dan gelen göçebelerin göçmen akınıyla daha da yıkıldı. Bu uzatmalı göçlerin sebepleri karanlıktır, fakat Hilalî bedevîleri Zirî ve Hammadî devletlerini yenerek Kayravan'ı yağmaladı (1057). İstilacılar ovaların kontrolünü ele geçirdiklerinden, yerleşik halklar dağlara sığınmak zorunda kalıyorlardı. Tunus'un iç ve kuzey bölgelerinde, çiftçilik yerini meracılığa bırakıyordu. Bu süreç daha sonra Cezayir ve Fas'a kadar uzanacaktı. Kent hayatı kırsal kesimin fakirleşmesinin bir sonucu olarak geriledi. Birinci Arap fetihleri dalgasının ortaya çıkardığı Kayravan ve diğer şehirler, ikinci dalgayla tahrip oldular. Dolayısıyla, Tunus ekonominin çöküşü, Arap istilaları, yerel rejimlerin içsel zayıflığı, Avrupalıların sahil şehirlerine saldırıları ve Sahra ticaret ekonomisinin diğer yollara kayması gibi birçok değişik faktörün sonucuydu.

Bununla birlikte, yıkılış topyekûn bir yıkılış değildi. Sahil bölgeleri hayatta kaldı. Monastir'deki tarım gelişip büyüdü. Trablusgarb, palmiye, zeytin, incir ve diğer meyve çiftliklerini elinde tuttu. Tunus Akdeniz'in önemli bir tekstil, seramik, cam, yağ, sabun, deri ve diğer kent manifaktürlerinin merkezi

oldu. Ayrıca Kuzey Afrika'nın da tamamı düşüş hâlinde değildi. Doğu'da düşüşe neden olan etkenler Fas'ın uzak batısında ekonomik gelişmeyi getirdi. Batı ticaret yollarının canlanışı da güneyden gelen altın, köle, deri, fildişi ve yün karşılığında kuzeyden tuz ve lüks ürünlerin mübadelesini geliştirdi.

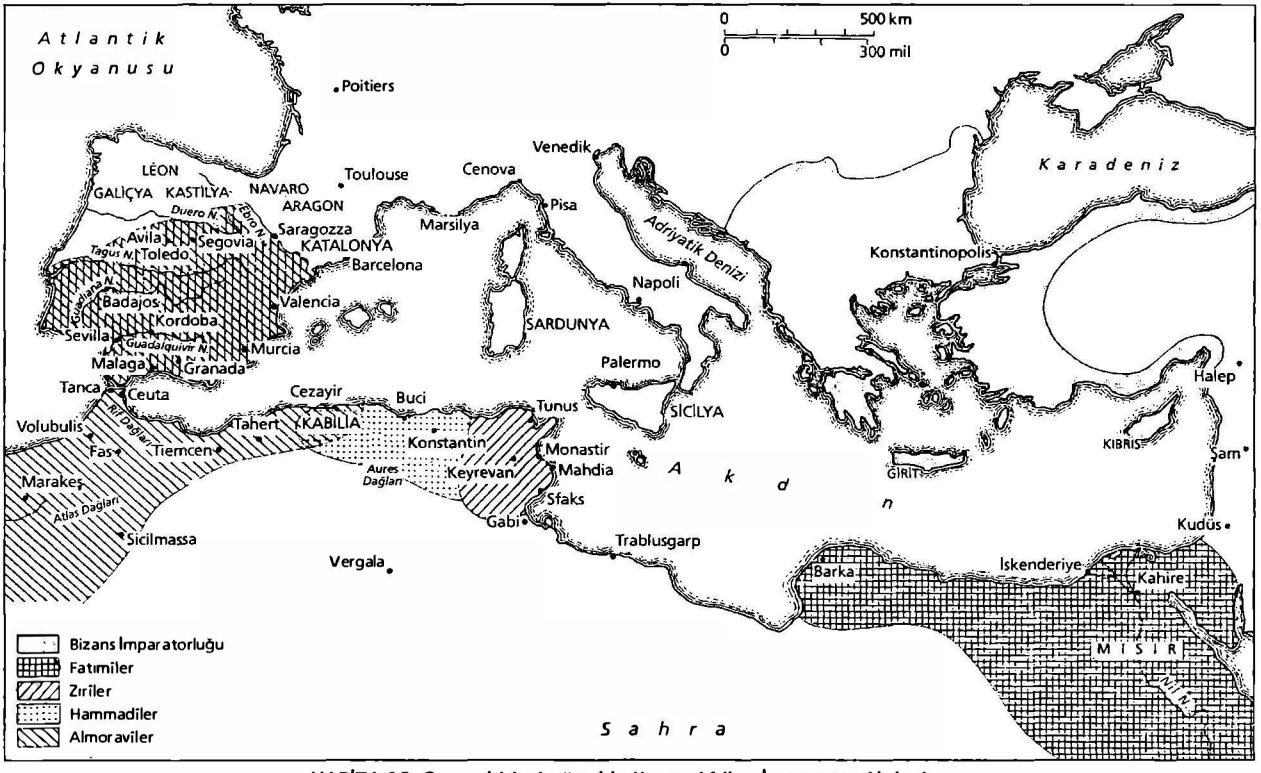
Tunus'ta kentlileşmiş bir tarım toplumu Ortadoğulu devlet rejimi tipinin aktarılışını mümkün kılarken, Kuzey Afrika'nın başka yerlerinde Berberî halkların siyasal desteğiyle Müslüman şeflerce daha küçük beylikler kuruldu. Bunlar kabile ittifaklarına dayalı rejimler olup dinî semboller ve dinî liderlerin arabuluculuğuyla bir arada tutuluyordu. Bunlar için Harici İslâm çok sınırlı bir Arap fetih ve hâkimiyet alanına karşıt olan dinî kimliğin temelini oluşturuyordu. Sekizinci yüzyılın ortasında Tlemsen, Tahert ve Sijilmassa'da (Fas) Berberî-Haricî prenslikler kuruldu. Tlemsen İbadî Haricî krallığı (761-909) Abdurrahman ibn Rüstem tarafından kuruldu. İmam, soylular tarafından seçilirdi Kanunları yorumlar, adaleti sağlar ve savaşta askerlerini yönetirdi; münzevi bir hayat yaşamaktaydı. Tahert'ta hayat sürekli bir dinî coşku hâlinde yaşanıyordu. Teokratik topluluk fiziksel cezalandırma ve hapishane aracılığıyla yüksek bir toplumsal davranış standardını zorluyordu. Rüstemî rejiminin düzenli bir ordusu veya merkezî bir yönetim yoktu ama güney Tunus'ta ve Kuzey Afrika'nın Trablusgarb'dan Tlemsen'e kadarki bütün güneyine uzanan geniş bir kesimindeki Haricîlerce tanınıyordu. Onuncu yüzyılda Haricî hanedanların yerini kabile kökenli Zenata Berberî prensleri alacaktı.

Bu Kuzey Afrika devletleri serpilip büyüyen bir ekonomiyi sürdürdüler. Kırsal kesim zeytin, üzüm ve hububat üretti; kasabaların canlı bir tekstil ve seramik sanayileri vardı. Avrupa'yla, Mısır'la ve Sahraaltı Afrika'sıyla ticaret bu ekonomi için çok önemliydi. Kayravan ve Berberî krallıklarca kontrol edilmekte olan Kuzey Afrika'nın Sudan'la olan ticareti Kayravan'dan Wargala'ya, Trablusgarb'dan Fizan'a ve Jerid yoluyla Nijer'e gitti. Sijilmassa Sudan'la irtibatlandı ve Tahert, Tlemsen ve muhtemelen Fez ile ticaret yaptı. Sudan ticaretinde, temel ürünler köleler ve altındı.

Kuzey Fas diğer bir Arap-Berberî prenslikler kümesinin merkeziydi. Bunlar da birleşik bir Fas mahallî devletinin sonuçta pekişmesine doğru bir eğilim gösteriyordu. İdrisî rejimi daha önce Roma başşehri olan Volubilis'te, 786 yılındaki Şiî ayaklanmasının başarısızlığından sonra Arabistan'a kaçmış olan Ali ve Fatma'nın torunlarından biri tarafından kuruldu. İdris bir kabile ittifakı kurdu, bu da kısa sürede kuzey Fas'ı fethetti. Onun oğlu II. İdris 808'de inşa edilen Fez'in kurucusuydu. Küçüklüğüne rağmen, İdrisî krallığı ilk Fas-İslâm devletiydi ve İslâmî misyoner faaliyetinin bir merkeziydi. Fas'ın geri kalanı bir sürü yerel devlet arasında bölündü. Bunlar arasında, peygamberliğini ilan etmiş ve Berberîce bir "vahyolunmuş kitap" oluşturup, oruç ve namaz emretmiş olan Salih b. Tarif'in izleyicileri olan Barghawata halkları vardı. Bunlar orta Fas'ın sahil düzlüklerinde İslâm'ın Berberî bir biçimini tesis etti. Tüm bu rejimler, siyasal cemaatin devlet öncesi tiplerini yaşamakta olan bağımsız bir Berberî halklar denizinde bir tür krallık adaları durumundaydılar.

Birleşik bir Fas devletinin doğuşu Muravî hareketiyle ilgiliydi. Fatımîler gibi Muravîler de dinî liderlik ve doktrinle birleşmiş bir Berberî halklar koalisyonuydular. Hareket batı Sahra'daki Sanhaca halkları arasında doğdu. Bu halkların, Sahra ötesi ticaret yollarını kontrol eden Zenata Berberîleri tarafından ve Sanhacaları Sahra ötesi ticaretin güney çıkış yolları üzerindeki kontrolden yoksun bırakan Gana'daki Sudan devletince geçimlik ticaretleri engelleniyordu. Sanhacalar kuzeyde Zenata hâkimiyeti ve güneyde yayılan bir Sudan krallığı arasında sıkışıyordu.

İslâm Sanhacaların bu baskılara uyum sağlamasında önemli bir rol oynadı. İslâm dindarlığa ve Berberî sapkınlara karşı savaşa adanmış ribat dalgalarının bulunduğu Sus bölgesinde zaten güçlüydü. Bir Sanhaca reisi olan Yahya b. İbrahim, Mekke'den hacdan döndüğünde İslâm'ın doğru uygulamasını yaymak üzere din öğretmenlerini beraberinde getirmeye karar verdi. Faslı bir öğrenci olan ve Kur'an, hadis ve fıkıh öğreten Abdullah b. Yasin'le beraber döndü. İbn Yasin tevbeye davet



HARİTA 15. Geç onbirinci yüzyılda Kuzey Afrika, İspanya ve Akdeniz.
Kaynak: C.A. Julien, *History of North Africa*, New York, 1970, s. 69, 78.

etti ve ahiret günüyle ilgili olarak insanları uyardı. Günahkârların İslâm ceza hukukuna göre cezalandırılmasında ısrar etti ve izleyicileri üzerinde katı bir ahlâkî ve dinî disiplin uyguladı. Buna göre, iç cihatın -bedenin ve ruhun arındırılmasının- dış cihattan önce gelmesi gerekiyordu. Kurduğu hareketin adı olan Murabitûn, Kur'anî bir sözcük olan *r-b-t* kökünden türetilmiştir. Sözcük, Berberî savaşlara özgü, uzun ve gevşek sıralar yerine, önde piyade, geride develerle süvarilerin bulunduğu yakın sıralarda savaşma tekniklerine gönderme yapar. Dolayısıyla Muravîler ifadesi, Kur'an'da tavsiye edilen tarzda kutsal savaşı icra edenlere gönderme yapar. Her halükârda, Abdullah, güneydeki putperest Sudan krallıklarına ve kuzeydeki kâfir Zenata hâkimiyetine karşı, Lamtuna kabilesinin liderliğinde bir Sanhaca karşı saldırısı için dinî bir yapıştırıcı sağladı.

Muravîler Fas'ı fethetmeye devam ettiler ve 1070 civarında kendilerine başşehir olarak Marakeş'i kurdular. Yeni kanıtlar, onların aynı zamanda Gana'yı da fethettikleri düşüncesini yalanlıyor; aksine, ticaret Gana'nın 1076-77 yıllarında İslâm'a girişine yardımcı olmuştur. Dolayısıyla, 1086 ve 1106 yılları arasında Muravîler güney İspanya'yı fethettiler. Böylece Muravî fetihleri Sahra, Fas ve İspanya'yı yeni bir ticaret alanı içinde birbirine bağladı. Ticaret ve imparatorluktan faydalanan Fas, onbirinci ve onikinci yüzyıl süresince ticari ve kentleşmiş bir toplum haline gelmişti. Bu değişimler bugüne kadar gelen birleşik Fas rejimleri silsilesinin temelini sağlamıştır.

Muravî rejimi Lamtuna kabile aristokrasisi etrafında kurulmuştu, ama Muravîler ayrıca hükümdar için bir süvari muhafız birliği oluşturmak amacıyla İspanya'dan toplanan Hıristiyan paralı askerler ve zenci köleler kullandılar. Bu onlara deve binicisi Berberî birlikleri üzerinde hâkimiyet sağlıyordu. Rejimin meşruiyeti dinsel saflık iddialarına dayanıyordu. Abdullah b. Yasin meyhaneleri kapattı, müzik enstrümanlarını imhâ etti, gayrimeşru vergileri kaldırdı ve ganimetin paylaşılmasında İslâm kanunlarını uyguladı. Sonraki Muravî hükümdarlar *emîr el-Müslimîn* unvanı aldılar ve Abbasîlerin hilafetini tanı-

dılar. Malikî mezhebi alimleri hükümdarla birlikte yürütme kuruluna katılarak hukukî tavsiyelerde bulundular. Fıkıhçılar İslâm teolojisini suçlayarak tasavvufa da karşı çıktılar. Dar dinsel bakış açılarına rağmen Muravîler gelişmekte olan Kuzey Afrika uygarlığı için temel hazırladılar. Onlar Sünnî İslâm ve Malikî mezhebinin Şiî ve Haricî rakiplerine karşı nihaî zaferinde yardımcı oldular. Kuzey Afrikalı hükümdarlar, İspanyalı yazarların, filozofların, şairlerin ve mimarların hâmîleri oldular. Tlemsen'in 1136 yılında inşa edilen büyük camisi ve Fez'in yeniden inşa edilen Karaviyin Camii Endülüs tarzında tasarlanmıştı.

Onikinci yüzyılın ortasında Muravî devleti çözülmeye başladı. İspanya'da yerel Müslüman prensleri onun otoritesini reddettiler. Güney Fas'ta yeni bir dinî hareket onun meşruiyetini inkâr etti. Almoha hareketi (*el-Muvahhidûn*) Muhamed ibn Abdullah ibn Tumart tarafından kuruldu. İbn Tumart bir İslâm alimiydi, Mekke'ye hacca gitmiş, Bağdat ve Şam'da okumuştu. Dönüşünde bir ahlâk reformunu vâzetmeye başladı. Kur'an ve Hadisin üstünlüğünü savunduğundan, fıkıh mezheplerinin otoritesini kabul etmeyi reddetti. O ayrıca Allah'ın aşkınlığını ve birliğini vâzetti. Kendisini Eş'arî mezhebinde temellendirdiğinden, müşebbiheyi (insanbiçimciliği) ve Allah'ın Kur'an'da değinilen sıfatlarının fiziksel bir yorumunu da reddetti. İbn Tumart ayrıca İslâmî pratiğe sokulan putperest Berberî gelenekleri de kötüleyerek, içkiyi, müziği ve lüks giyinmeyi yasakladı. Kendisini Peygamberin vârisi, kendi görevini de Peygamberinkiyle aynı saydı. Kendi öğretisini İslâm toplumunun Peygamberin hayatında varolduğu şekliyle yeniden oluşturma çabası olarak gördü. Güney Fas'ta, Tinnal'da mahallî bir kabile reisinin, Ebu Hafs Ömer'in desteğini alarak Allah tarafından gönderilmiş mehdi, imam ve masum bir lider olduğunu ilan etti. Otoritesi altında yeni bir hükümet, on müridinden oluşan bir kurul tarafından örgütlendi. Bu kurul sırası geldiğinde elli kabile delegesinden oluşan bir meclisin tavsiyelerini alıyordu. Takipçileri harekete kendi kabilelerinin liderliği altında topluluklar olarak katılıyordu. Böylece bir kabile toplumuna bir di-

nî hiyerarşi empoze edilmiş oluyordu. İbn Tumart'ın ölümünden sonra, onun takipçisi Abdü'l-Mümin (1130-63) İbn Tumart'ın halifesi unvanını aldı. Yeni hükümdar ailesini iktidara getirdi ama genç üyelerinin her birinin yanına öğretmen olarak bir Almoha şeyhi kattı. Böylece o da, dinî bir oligarşiyi aile temelli bir monarşiye dönüştürdü.

Abdülmümin Fas'ı fethetti, İspanya'ya girdi, Cezayir ve Tunus'u istila etti. Rejimi İbn Tumart tarafından kurumsallaştırılmış olan Onlu Kurul altında hiyerarşik bir tarzda örgütlenmişti. O da, başlangıcından itibaren hareketi desteklemiş olan kabilelerin oluşturduğu askerî bir aristokrasiye dayanıyordu. Kabile aristokrasisi köleler, Arap kabileleri, Türk, Kürt ve zenci asker birlikleriyle kentli yardımcılarca destekleniyordu. Ahlâk koruyucuları, *(mizwar),* müezzinler ve Kur'an öğretmenlerini kapsayan gelişmiş bir dinî yönetim de tesis olunmuştu. Mizwar'ın görevleri arasında müzik aletlerinin imhası ve alkolün yasaklanması da vardı. Endülüs tipi bir sivil bürokrasi hükümeti desteklemek üzere harekete geçirildi. Böylece Almoha rejimi bir hanedan, hiyerarşik bir din örgütü, kabileli askerî elit ile Berberî ve Arap kabile müttefikleri ve İspanya tipi bir yönetimin bileşimine dayanıyordu.

Rejimin gücüne rağmen Almoha doktrini hiçbir zaman başarılı bir biçimde gerçekleştirilememiştir. Malikî fakihler, veli ve Sûfîlerin halk kültleri ve İbn Rüşd'ün felsefesi gibi İslâm'ın alternatif ifade biçimleri her zaman hoşgörüyle karşılanmıştır. Sonraki hükümdarlar, İbn Tumard'ın öğretilerindeki aşırı vurgulara itiraz ederek Almoha doktrinini terk ettiler ve yönetici seçkinler arasındaki çatışma 1229'da İbn Tumart'ın öğretilerinden resmen vazgeçmeye ve Malikî hukukuna geri dönüşe yol açtı.

Almoha devleti selefleri gibi kısa sürede çözüldü. 1212 yılında Almohalar İspanya'da yenildi, Güney Fas Benî Ma'kil'in Arap kabilelerince istila edildi, bunlar da köyleri yakıp yıkarak merkezî hükümetin otoritesinin altını oydular. Onüçüncü yüzyılın ortasında Almohaların yerine yeni bir rejim ikame edildi. O zamana kadar Fas, Arap ve Berberî beylikler arasında bölünmüş bir bölge olmaktan, yavaş yavaş, uzun süren, toprağa da-

yalı bir kimliğe sahip bir birleşik devlete doğru evrilmişti. Almoha devletinin çöküşü Kuzey Afrika'da devlet teşekkülünün ve İslâmîleşmenin "Halifelik" safhasının sonunu işaret ediyordu. Bu dönemde arka arkaya gelen rejimler -Rüstemî, İdrisî, Fatımî, Muravî ve Almoha rejimleri- İslâmî dinî inançları yeni siyasal elitleri meşrulaştırmak ve Berberî kabile halklarını birleştirmek üzere kullanmışlardı. İslâm, bölünmüş halklar arasında siyasal dayanışmanın temeli olmuştu. Bu devletlerin teşekkülünde dinin rolü, yine de, birinden diğerine farklılık arz ediyordu. İdrisî, Fatımî, Muravî ve Almoha hükümdarlarının hepsi kendi kişisel niteliklerine ve Peygamber ailesiyle olan soy bağlarına dayanan dolayımsız, ilahî bir otorite iddiasında bulunuyorlardı. Bazı bakımlardan, bu rejimler hilafet kurumunun ideolojik eşdeğeriydiler. Buna karşılık, Güney Tunus ve Cezayir'in Haricî devletleri ise, hükümdarların şahıslarından ziyade, ideolojiyi vurguluyorlardı. Bunlar toplumsal düzenin münzevi ve eşitlikçi yorumu üzerinde kuruluyordu; bu düzende imam ilahî sırrın bir ete kemiğe bürünmesinden ziyade toplumsal değerlerin temsilcisi konumundaydı.

Bu rejimleri kurmak için, dinî otorite ticaretten sağlanan gelirlere ve bölünmüş bir kabile toplumunun desteğine eklendi. Fakat Kuzey Afrikalı devletler kısa ömürlüydü ve ticaretin değişen tarzlarına, yeni kabile hareketlerinin yükselişine ve ittifakların bozulmasına tâbi durumdaydı. Ayrıca, onlar kendi sözde hâkimiyetleri altındaki bölgeleri tam anlamıyla kontrol edemediklerinden, bağımsız halklar üzerinde sadece üst otoriteydiler. Bazen devletler, özerk ve örgütlenmemiş Berberî halklar denizi içinde birer ada olmaktan fazla bir şey olamıyorlardı.

İslâmlaşma devlet teşekkülüyle bağlantılı idiyse de, sekizinci yüzyıl gibi erken bir dönemde devletten ayrı ve devletin çıkarlarının üstüne İslâmî değerlere bağlı dinî elitler ortaya çıktı. Eğlabî himayesi altında Kayravan, Sünnî İslâm ve Malikî fıkıh mezhebinin Kuzey Afrika'daki önde gelen merkezi oldu. Malikî mezhebi, hem İslâm'ın doğu eyaletlerinden, hem de Endülüs'ten alimler ve Kuzey Afrikalı alimlerin Mekke, Medine ve Irak'a seyahatleri sayesinde kuruldu. Dokuzuncu yüzyı-

lın sonlarında Kayravan ve Tunus camileri İslâm dünyası ölçeğinde öğretim merkezleri olarak önem kazanmış bulunuyordu. Malikî mezhebinin katı ve lafızcı olduğu yönündeki eleştirilere rağmen, burada monolitik değildi. Teolojik konular hararetle tartışılıyordu. Kur'an'ın yaratılması, özgür irade ile kader ve hilafetin anlamı gibi konular Kayravan'da, Bağdat'taki kadar tartışılıyordu. Onuncu yüzyıl boyunca Eşarîlik Malikî mezhebi içinde özümsenmiş ve daha sonra Almohalılara aktarılmıştı. Malikî alimleri ayrıca dilbilgisi, dilbilimi, matematik, astronomi ve tıp alanlarında da çalışıyorlardı. İbn Tabban (923-81) fıkıh, dilbilimi, gramer, matematik, astronomi, tıp ve rüya yorumu uzmanıydı. El-Kabisî (935-1012) hadis ve tasavvufa önem veren bir kelâmcı olmanın yanı sıra, çok sofu bir dindardı. Bu insanlar Malikî mezhebi içerisinde, doğudaki Şafiî mezhebine paralel olarak farklı yönelimlerin varlığına örnek oluşturdu.

Fıkıh mezhepleri siyasal rejimler arasındaki kavgalarda kamuoyunun harekete geçirilmesinin araçlarıydı. Kayravan'da, bir yüksek sınıf çevresini temsil eden Hanefîler, Eğlabîler tarafından tercih edildiler, sonraları da Fatımîlerle işbirliği yaptlar. Malikîlerse, aksine, devletle işbirliğinden ve resmî göreve atanmaktan kaçındılar, böylece de halkın desteğini kazandılar. Fatımî hâkimiyeti altında, Malikîler Şiîliği suçlayarak, Kayravanda Şiî karşıtı ayaklanmaları ve katliamları kışkırttılar; 1049'da da Zirileri Sünnîliğe bağlanmaya ve Abbasî halifelerini tanımaya mecbur ettiler. Her ne kadar Kayravan ve Tunus Malikî öğretinin asıl merkezleri idiyse de, Malikîliğin konumu aynı zamanda sahil ribatlarında da güçlü bir biçimde destek görmekte ve güney Fas ve Batı Afrika'ya yayılmaktaydı.

Malikî fıkıh mezhebinin yanı sıra, tasavvuf da erken İslâmî dönemde önemli bir dinî güçtü. Kederi, suskunluğu, ıstırabı, Allah korkusunu vurgulayan, gelmekte olan ahiret gününe dikkat çeken ve tevazu ve hayırseverlik değerlerini öne çıkartan tasavvuf çileciliği dokuzuncu yüzyılda Kayravan'da gelişiyordu. Ribatlar kutsal savaşı dindarca adanışlarla birleştiriyordu. Sıradan insanlar şifa verme, yağmur yağdırma, kerametler

gösterme, ruhânî güçlerle iletişim kurma, rüyaları yorumlama gücüne sahip, hiç değilse insanlarla Allah arasında aracılar olarak iş gören velilere inanıyorlardı. Kuzey Afrika'da tasavvuf, tıpkı Ortadoğu'da olduğu gibi örgütlenmiş bir dinî hareketten ziyade dinsel bir duyarlılıktı.

Onbirinci ve onikinci yüzyıllarda, hem İspanyalı hem de doğulu öğretilere dayalı yeni bir tasavvvuf biçimi Kuzey Afrika'ya girdi ve Muravîlerle Almoha fetihlerine bir tepki olarak yayıldı. Ebu Medyen el-Endülüsî (ö. 1197) tasavvufun, çileci mistisizmi fıkıh bilgisiyle bütünleyen İspanyalı biçimini getirdi. Onun türbesi saygın bir ziyaret yeri haline geldi ve halefleri hadis öğrenimini mistik pratiklerle birleştiren geleneği sürdürdüler. Mutasavvıf alimler, Tunus'a, Annaba'ya ve Kayravan'a yerleşirken, Fas'ta da Ağmat, Marakeş ve diğer yerlerde ortaya çıktılar. Malikî mezhebi, ilk ribatlar, Haricî öğretmenler ve mutasavvıflar Tunus'a dayanarak İslâm'ı güney Fas'a doğru yaymaya yardımcı oldular. Tüccarlar ve alimler de onu Sahra bölgesine taşıdılar.

Ne yazık ki, bu erken dönem hakkındaki bilgilerimiz İslâm'ın yayılma biçimiyle hızının güvenilir bir açıklamasını verebilmek için çok dağınıktır. Libya erken fetihler esnasında nispeten hızla İslâm'a girmiş görünüyor. Çok sayıda Berberî, Haricî İslâm'ını kabul etti, ama Kayravan, Tunus, Trablusgarb, Sfaks, Mehdiye, Becaya, Annaba ve diğer şehirlerin onbirinci ve onikinci yüzyıla kadar hâlâ Hıristiyan cemaatleri bulunuyordu. Bununla birlikte, yedinci yüzyılda bilinen 200 piskoposluk 1053 itibariyle beşe, 1076'da da üçe indirildi. Fakat Almohalar Kuzey Afrika'da Hıristiyanlığa etkin bir biçimde bir son verdiler; bu yüzden Hıristiyanlar ancak tecrit edilmiş köylerde yaşamaya devam edebildiler. Yahudiler şiddetli bir sayısal azalma yaşadılar ve Yahudi cemaatlerinin kültürel önemi kayboldu.

Böylece, onüçüncü yüzyılın ortalarında, Arap istilaları ve İslâm'ın girişi asırlar süren bir devlet inşa dalgasına ilham kaynağı oldu. Bu dalga Tunus'un yanı sıra Fas'ın da mahallî bir devlet olarak bütünleşmesinde zirveye ulaştı. Gerçi devlet ku-

rumları Tunus'ta, başka yerdekilerden çok daha fazla gelişmiş durumdaydı ama, Fas'ta da meşruiyetin temel biçimleri ve tarihsel devletlerin esası olan askerî ve idarî yapı yerleşmiş durumdaydı. Aynı zamanda İslâm hâkim din olarak yerleşmişti. İnformel fıkıh, kelâm ve tasavvuf eğitim okulları ortaya çıkmış ve İslâmî din öğretmenleri geniş bir halk desteği bulmuşlardı. Bölgenin İslâmlaşmasıyla birlikte dinî liderlik ve bağlılıklar ile informel cemaat bağları devlet kurumlarından ayrışmaya başladı. Devlet teşekkülünün bu ilk safhasının sona ermesi, Kuzey Afrika'yı birleştirmeyi amaçlayan büyük kabile ve din hareketlerinin yenilgiye uğraması ve özerk bir İslâmî din elitinin oluşumu, Kuzey Afrika toplumlarında devlet ile İslâm arasındaki ilişkilerin yeni bir tarihsel safhasının yolunu açtı.

İspanya İslâm Uygarlığı

Arap fethinden, 1492'de Granada'daki son Müslüman topraklarının tasfiyesine kadar Müslüman İspanya ilk dönem İslâm medeniyetinin hilafet tipinin başka bir örneğini temsil eder. Bu medeniyet İspanyol ve Berberî halklarının Arap ve İslâm kültürü içinde eritilmesiyle inşa edilmiş ve sıradışı bir ekonomik refahla beslenmişti. Müslüman İspanya bir ihtişam havası taşır. Büyük Kordoba Camii, bahçeler, çeşmeler ve Elhamra avluları, Arapça bölümleriyle seyrek romantik dildeki nakaratlarıyla *müveşşehât* ve *zecâl* şiiri, Sevilla ve Valensiya'nın sulanan bahçeleri, felsefe ve bilim seviyesi -bunlar İspanyol İslâm'ın âbideleridir. İspanya, Yunan felsefesinin Arap dünyasından Avrupa dünyasına nakledildiği odak noktasıdır. En az bunun kadar önemli olan bir başka olay ise bu parlak İslâm medeniyetinin Avrupalı düşmanları karşısındaki dramatik mağlubiyeti, Arapların buradan sürülmesi ve İspanya'nın Hıristiyan Avrupa içinde yeniden eritilmesi olmuştur.

Tüm parlaklığına karşılık Müslüman İspanya, Arap halifeliğinin bir eyaletiydi. Daha önceden de kuzeyden birbirini izleyen Alarik ve Vandal istila dalgalarınca istila edilmiş olan İspanya, Kuzey Afrika'dan gelen ve Rodrigo Vizigotik Kralını

Barbate Nehri'nde 711 yılında mağlup eden, Tarık'ın liderliğini yaptığı Arap ve Berberî güçler tarafından fethedildi. Arapların Fransa içlerine doğru ilerleyişi sonuçta Charles Martel tarafından 732'deki Poitier muharebesiyle durduruldu.

Araplar başlangıçta güçlü bir rejim kurabilecek durumda değildiler. Her ne kadar Doğu'da, Arap fatihleri genel olarak garnizon şehirleri ve köylerinde yerleşmek zorunda kalıyor, toprağı fetih öncesi derebeyi elitine ve vergi toplayıcı bürokrasiye bırakıyorlarsa da, İspanya'da geniş topraklar Arap ve Berberî klanlar arasında bölüşülüyordu. Bu da kısa zamanda grup çatışmalarına yol açtı. İslâm hâkimiyetinin daha ilk dönemlerinde, kendilerine Galiçya ve Kantabriya'da fakir dağlık topraklar tahsis edilmiş olan Berberîler, Arap yöneticilere isyan ettiler. İsyanlar Suriye Arapları tarafından bastırıldı ve bu yeni güçlere sonuçta tımarlar verildi. Arapların kendi aralarında, ilk kuşak yerleşimcileriyle sonraki göçmenleri temsil eden, Kays ve Yemen adı verilen kabile gruplarına bölündüler.

Fakat, dağınık yerleşim İspanya'nın büyük ölçüde Araplaşması ve İslâmlaşmasına katkıda bulundu. Araplar yanaşmalar aldı, köleler edindi, paralı askerler kiraladı ve yerel ailelerden evlendiler. Dokuzuncu yüzyılda Arapça yerli halklar tarafından büyük ölçüde kullanılıyordu ve İslâm'a girmiş (*muvelledûn*) birçok insan bulunuyordu. İslâm'a girenler çoğalmış olduğundan, Arap kökenli elitlerle Araplaşmışlar arasındaki ayırım bulanıklaştı ve daha homojen bir İspanyol-Arap toplumu meydana gelmiş oldu.

Bu gelişme dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda sıradışı ekonomik refahla desteklendi. Doğulu modellere dayalı sulama tarımının girişi, kiraz, elma, armut, badem, nar, incir, hurma, şekerkamışı, muz, pamuk, keten ve ipek gibi değerli ekinlerin yetiştirilmesine yol açtı. Şam usulü bir sulama her ekiciye kendi toprağı nispetinde su tahsis ediyordu. Valensiya'nın vaha benzeri *huertalar*ında kullanılan Yemen tipi sulama ise, suyu sabit zaman aralıklarıyla dağıtıyordu. Sulama, ya su dağıtımının güvenliğini ve eşitliğini sağlayan *sahib el-sakiye*nin kontrolü altında bir şehir yetkilisi tarafından idare ediliyordu

veya kendi sulama yöneticilerini seçen mahallî topluluklarca yürütülüyordu. Aynı zamanda İspanya, Bizans donanmasının Batı Akdeniz üzerindeki hâkimiyetinin yıkılması sayesinde ticarî bir refah dönemine girdi. Sevilla ve Kordoba gibi şehirler zengin tarımsal üretim ve uluslararası ticaret temelleri üzerinde gönendi.

Bu toplumsal ve ekonomik değişimlerin sonucu, siyasal güçlenmeydi. Kuzey Afrika tarafından art arda atanan zayıf yöneticilerin akabinde üç büyük hükümdar İspanya İslâm devletini inşa ettiler. Emevî Halifesi Hişam'ın torunu olan I. Abdurrahman (756-88), Kuzey Afrikalı Berberîler ve Emevîlerin Suriyeli mensupları tarafından da desteklenerek, İspanya'da Emevî hanedanlığını kurdu. Yeni rejim Abbasî tarzını izledi. Mahallî isyancıları bastırdı ve Pirenelerin kuzeyinden gelen askerlerden oluşan bir yanaşma ordusu kurdu. II. Abdurrahman (822-52) ise, yönetimi daha da merkezîleştirerek, tüccarlar ve yanaşmalardan oluşan yeni bir kâtipler sınıf meydana getirdi ve şehir pazarlarının denetimini ve devlet tekellerini tesis etti. III. Abdurrahman (912-61) ise, merkezî hükümetin yerleşip güçlenmesini tamamladı. Ordusunu Kuzey İspanya, Almanya ve Slav ülkelerinden toplanan esirlerden kurdu. *Sakaliba* olarak bilinen bu birlikler, daha sonra kabilelerinden koparılmış profesyonel Berberî askerler ve mahallî celplerle takviye edildi. Ayrıca yönetim de güçlendirildi. Mevki olarak bir vezire denk olan bir *hacib* idareyle ve vergi toplamakla yükümlüydü. Taşra vergi toplayıcıları gelirleri yükseltip artı değeri Kordoba'ya göndermek üzere atanırlardı. Her ne kadar yirmibir il merkezî yönetimin atadıklarınca yönetiliyorduysa da, sınır illeri mahallî *ka'idler* ve konumlarını miras yoluyla edinmiş küçük beylerce yönetiliyordu. Bir baş kadı adlî yönetimi gözetmekte ve dinî ve hayır amaçlı vakfedilmiş mülkleri yönetmekteydi.

III. Abdurrahman ayrıca Bağdat Abbasî kültürel formlarını benimsemek suretiyle kendi rejiminin meşruiyeti için yeni temeller aradı. İspanya'daki İslâmî kültür mahallî kültürün bazı yanlarını özümsese bile, esas olarak Ortadoğulu Arap İslâm medeniyetinin bir ileri karakolu durumundaydı. Doğu'da ol-

duğu gibi, saray kültürü Müslüman ve kozmopolitan simgeleri bütünleştirmeye çalıştı. Abdurrahman Kuzey Afrika'daki Fatımîlerin iddialarına tepki olarak halife veya emîru'l-müminîn unvanını benimsedi. Böylece İslâm ümmetinin birliğini gösteren bu önemli unvan onuncu yüzyılın ilk dönemlerinde en az üç hükümdar tarafından kullanılıyordu. Abdurrahman Korbova Camii'ni genişletti, sulama işlerini kurdu ve Kuzey İspanya'daki Hıristiyan saldırılarını durdurmak amacıyla cihatı finanse etti.

Kozmopolitan tarafta ise, şiir İspanya medeniyetinin temel ifade aracı oldu. İspanya şiiri köken olarak Arapça modellere dayanıyordu, bunlar da savaşçı duyguları ve Arap fatihlerinin hizipçi çıkarlarını temsil ediyorlardı. Şehirli Bağdat stili, şair ve şarkıcı Ziryab'ın (789-857) Kordoba'ya getirilmesiyle İspanya'ya sokulmuş oldu. Erken Hispano-Arap şiirinde, hükümdarın meziyetlerini öven ve resmî amaçlara hizmet eden kaside, başat biçimdi.

Bununla birlikte, yeni İspanyol biçimler de meydana geldi. Yeni şiirlerin Arapça bendleri oluyordu, bazen de ilave bir *harice* veya Latin lehçesinde nakaratları bulunuyordu; onlar Arapça ve Latin beyit biçimlerinin bir senteziydiler. Arapça kısmı, çoğunlukla bir aşk şiiri olarak saraylı bir temaya ve erkeksi bir tona sahipti; *harice* ise çoğunlukla aşağı sınıfların veya Hıristiyan bir köle kızının sesi olup kadınsı bir esine sahipti. Şiirler Arapça yazıldığı halde, vezin sistemi, hece vezni ve ritim şeması hep bir Latin etkisini gösteriyordu.

Diğer edebî faaliyetler de hilafet himayesi altında gelişti. Doğulu alimler İspanya'ya göç ettiler ve kraliyet kütüphaneleri genişletildi. Dilbilgisi ve dilbilimi Irak'tan geldi. Adab, Doğulu tarzdaki edebiyat, ilkin İspanya'da İbn Abdullah (ö. 940) tarafından yapıldı. Hilafetin himayesi bilimsel öğrenimi genişletti. Aristo felsefesi *Organon*'un çevrilmesiyle İspanya'ya girmiş oldu; Plato'nun *Cumhuriyet*'i, *Kanunlar*'ı, ve *Timaeus*'u biliniyordu. Galenus standart tıp otoritesi olarak tanındı. Klasik bir eserin (Dioscorides'in *Materia* Medica'sı) yeni bir çevirisi İspanya'da yapıldı. Ayrıca Arapça'dan Latince'ye astronomi ve

geometri eserlerinin en erken çevirileri de onuncu yüzyılda yapıldı.

Hilafetin mimarisi de, camiler, saraylar ve hamamlarıyla doğudan esinlenmişti. Kordoba Camii birbirini izleyen hükümdarlar tarafından genişletilip yeniden inşa edildi. Cami, at nalı şeklindeki kemerlerin üzerinde yükselen sütunlarla bölünmüş geniş bir koridor ile top mermisine benzer bir tonoz ve nal biçiminde bir kemeri olan bir mihraptan ibaretti. İslâmî tasarım içinde Vizigotik ve Romalı unsurlar inşa ediliyordu. Cami 961 ile 966 yılları arasında mozaik işçileri tarafından yeniden dekore edildi. Bu yeni süslemeler camiye canlı ve parlak bir iç mimari kazandırdılar. Kordoba Camii, Şam Camii gibi, antik değerlerin İslâm medeniyeti tarafından özümsenmesinin ve üstüne çıkılmasının bir sembolüydü. Onuncu yüzyılda halifeler ayrıca Medinetü's-Zehra kraliyet şehrini kurdular; bu şehir Bağdat'ın saray komplekslerini taklit eden gösterişli bir saraylar, çeşmeler ve bahçeler şehriydi.

Emevi rejiminin himayesi altında Müslüman ve Arap bir medeniyet meydana geldi. Evzaî tarafından kurulan ve Suriye-Arap askerî beylerince tercih edilen Suriye fıkıh mezhebi, İspanya'ya ithal edildi, ama kasaba halkları Kuzey Afrika'dan gelen Malikî mezhebini tercih etti. Doğu'dan Şafiî düşünceler geldi. Hadis çalışmaları dokuzuncu yüzyılda girdi ve Müslüman alimler şüyûh el-ilm, yani hadis ve kelâmı tercih eden öğrencilerle şüyûh el-fıkh, yani fıkıh alimleri arasında bölündü. Bu ayırım, Nişapur'da olduğu gibi, Arap elitleri ile sonradan Müslüman olanlar arasındaki bölünmeyi temsil ediyordu. Bununla birlikte, Şafiî alimler, Malikî mezhebini kabul etmek zorunda kaldılar ve Malikîlik Müslüman İspanya'nın temel dinî kimliği olarak devam etti. İslâm teolojisi ve Mutezilîlik dokuzuncu yüzyılda Bağdat'tan giriş yaptı. Babası Basra'da öğrenim görmüş olan Muhammed b. Masarra (883-931), yeni Platoncu, Şiî ve tasavvufî düşünceyi birleştirdi. Fakat fıkıh alimleri, mistik eğilimlerin kamusal ifadelerini sınırladılar.

İspanya'daki Arap-İslâm kültürü değişik toplumsal çevreler ve sosyo-politik hareketlerle birleşti. Anıt niteliğindeki mima-

rî, formel şiir ve felsefî ilgiler, Bağdat'ta olduğu gibi İspanya'da da kültürün saraylı stilini karakterize etti. Doğu'da olduğu gibi, İspanyolların Müslüman olanlarından oluşan kâtipler sınıfı kendilerinin Arap savaşçı elitleriyle eşit olduklarını kanıtlamayı amaçlayan bir Arapça edebiyat üretti. Ebu Amir b. Garcia'nın böyle bir *Risale*'sine, buna tepki olarak aşağılayıcı bir Arap şiiri furyası başladı.

Önemli aşağı sınıf hareketleri ayrıca dinî eğilimlerle bağlantılıydı. Hâlâ karanlık kalmaya devam eden ortamlarda Kordoba'nın Rabat mahallesinin uleması 805 ve 818'de mahallî isyanları yönettiler. Rejimi, çürüme, malî sömürü, yabancı askerî güçleri kullanma ve asayişin bozulmasının kronikleştirilmesiyle suçladılar. İsyanlar bastırıldıysa da, dinî liderlerin siyasi gücü arttı. II. Abdurrahman kendisinin İslâm'a uygun hükmettiğini gösterebilmek için dinî bir kurul oluşturdu. Böylece Emevî prensleri kendi hükümdarlıklarını fıkıh alimlerini yanlarına çekmek sûretiyle meşrulaştırmaya çalışıyorlardı. Kuzey Afrika'da, Bağdat'ta ve İslâm dünyasının diğer kısımlarında olduğu gibi, ulema, siyasal sorumluluklar ve toplumun yönlendirilmesi hususunda bir ses olma görevini üstlendi. Sûfîler üst sınıfların sömürücü servet biriktirmelerine karşı bir aşağı sınıf hareketini yönettiler ve münzevi, mistik ve cemaatçi bir öğretiyi benimsediler.

Arap-Müslüman hâkimiyetinin ayrıca Hıristiyanlar üzerinde de derin etkileri vardı. Müslüman yönetimi altındaki Hıristiyanlar hızla Arapça'yı, Arap geleneklerini ve davranış tarzlarını benimseyerek siyasal seçkinlerin önayak olduğu hayat tarzını benimsediler. Böylece *mozarab* kimliği meydana geldi. Arap etkilerinden soyunmuş daha saf bir Hıristiyan kültürüne çağıran Eulogius ismindeki bir rahip Hıristiyanların bu şekildeki asimilasyonuna karşı çıktı. 850 ve 859 arasında Kordoba mozarablarının isyanını yönetti. Bu isyanda Hıristiyanlar Arap-Müslüman hâkimiyetini protesto etmek üzere kendilerini kurban ettiler.

Tıpkı Abbasî emsalleri gibi, İspanyol-Müslüman devleti de yoğun dahilî çatışmalarla devrilecekti. Taşra ve kent ticaret

seçkinleri arasındaki, şehirlilerle Berberî takımları arasındaki, sonradan Müslüman olanlarla Araplar arasındaki husumetler, rejimin istikrar kazanmasını imkânsız kılıyordu. Onbirinci yüzyılın başlarında, halifeler merkezî yönetimin kontrolünü kaybettiler, eyalet yöneticileri bağımsız oldular ve Arap klanlar isyan ettiler. Doğulu hilafetin tarihinde olduğu gibi, merkezî bir devlet yönetiminin yerini daha küçük taşra rejimleri aldı. Hilafet kaldırıldı ve İspanya *mülûk el-tavâif,* yani fırkaların kralları (1030-90), adı verilen küçük savaşçı beyliklere bölündü. Arap, Slav ve Berberî askerlerle mahallî seçkinler iktidara geldiler ve her bir il kendi ordusuna, mahkemesine ve yönetimine sahip bağımsız bir devlet haline geldi. Emirîler -sabık hilafet yöneticilerinin soyundan gelenler- Endülüs'ün doğu sahiline hükmettiler. Sakalibe güneydoğudaki Denia'ya yerleşti. Mahallî Arap ailelerine dayanan rejimler Kordoba'da, Sevilla'da ve Zaragoza'da kuruldu. Toledo, Badojoz ve Grenada'da ise Berberîlerin hükmettiği devletler kuruldu. Granada'da Berberî hâkim eliti, Yahudi Benu Nağrila ailesinin yardımıyla hükmetti. Bu da Yahudilere karşı 1066'da yoğun Müslüman husumetini ve bir pogromu kışkırttı.

Eyalet rejimlerinin ortaya çıkışı merkezî yönetim açısından bir yenilgi idiyse de, İspanya toplumu siyasal iktidar bölünmesinin normalde yol açabileceği kadar parçalanmış değildi. İslâm hukuku ve bir Müslüman-Arap kimliği evrensel olarak kabul edilmişti ve ulema kentli nüfusları temsil etmeye devam edecekti. İspanya-Müslüman toplumu ayrıca gelişen bir bölgesel ve uluslararası ticaretle bütünleşmişti. Endülüs Fas'la ticaret ediyordu; yün, şap, antimon ve kumaş ithal edip kumaş ve bakır ihraç ediyordu. Tunus'la ve Tunus üzerinden Mısır'la da ticaret yapıyordu; Mısır'a, İran, Arabistan, Hindistan ve Çin'den gelen yün, keten ve boya ithal ediyordu. Ayrıca İspanya Müslümanları Hıristiyan kuzeyle de ticaret yapıyorlardı, ki orada büyüyen zenginlik ve yeni devletlerin yükselen güçleri daha da geniş pazarlar oluşturuyordu.

Yüksek refahına ve gelişmiş kent hayatına rağmen aşırı derecedeki siyasal parçalanma bizzat İspanya-İslâm medeniyeti-

nin varlığını tehdit ediyordu. Yüzyıllarca Hıristiyanlar İspanya'nın yeniden fethi için hazırlanmaktaydılar. Müslümanların başlangıçtaki ilerleyişi Hıristiyanların elinde Pireneler etrafında kuzeydeki bölgelerden oluşan küçük bir kuşak bırakmıştı. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda bu bölgede yeni küçük krallıklar İspanya'nın Müslüman sahalarını yeniden fethedip sömürgeleştirmeye başladılar. Hıristiyan duygusu ayrıca Benedikten manastırlarının kurulması ve Santiago de Compostelanın haccıyla da ifade ediliyordu. Papa VII. Gregory yeniden fethi, İspanyalı kralların toprak ele geçirme hırslarının yanı sıra, Hıristiyanlar için dinî bir görev haline de getirdi.

Onbirinci yüzyılda Müslüman devletlerin parçalanması çeşitli Hıristiyan krallıkların hızla yayılmasına imkân verdi. 1085'te VI. Alfonso, Kastilya, Leon ve Galiçya'nın birleşmiş krallıklarının gücüne dayanarak Toledo'yu fethetti. Bu, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki savaşı işaret eden bir olaydı, çünkü İslâm medeniyetinin parlak bir merkezi, daha önce de Vizigotik İspanya'nın başşehri olan bu kent, tekrar Hıristiyanların eline geçti. Hıristiyan göçmenler Toledo'da toplandılar, ancak Müslüman ve Mozarab nüfuslarının da kalmasına izin verildi. Aynı zamanda Aragon Krallığı Huesca'yı (1096) Zaragoza (1118), Tortosa'yı (1148) ve Lerida'yı (1149) ele geçirdi. Onikinci yüzyılın ikinci yarısında yeniden fetih kurumsallaştı. Topraklı malikânelerin finanse ettiği Calatrava ve Santiago gibi dinî-askerî kardeşlikler Müslüman bölgeleri fethederek kolonileştirdi.

Hıristiyan ilerlemesi Müslümanlarca karşılandı. 1082'de bir ulema delegasyonu Muravîleri İspanya-Müslüman cemaati lehine araya girmeleri konusunda sıkıştırdı. Bunun üzerine 1086'da Faslı bir ordu, boğazları geçerek VI. Alfonso'yu yendi ve 1090'dan 1145'e kadar Kuzey Afrikalılar İspanyol-Müslüman şehirlerini fethederek İspanya'yı Marakeş'in bir eyaleti olarak yönettiler. Askerî komutanlar ulemayla işbirliği içinde şehirleri yönettiler. Ancak, Muravî hâkimiyeti, yöre halkının artan husumetiyle karşılaşıyordu. Silves ve Niebla'da Sûfîlerin yönlendirdiği isyanlar, Kordoba ve Valensiya'da ulemanın yönlendirdiği isyanlar oldu, bu isyanlar sonuçta Muravî hâkimiye-

tini yıkacaktı. Muravî devleti mahallî direniş ve Almoha hareketinin doğmasıyla parçalandı. 1147'de Marakeş'i alan Almohalar, İspanya'yı da içine alan bir Fas devleti düşüncesini hiç tereddüt etmeksizin kabul ettiler. Sonuçta, 1149 yılında Sevilla ve Kordoba'yı, 1172 yılında da Müslüman İspanya'nın geri kalan kısmını aldılar.

Böylece yeni bir Fas hâkimiyeti İspanya'ya dayatılmış oldu, fakat bununla birlikte Müslümanların konumu Hıristiyan baskılarıyla birleşen bölgesel anarşi altında çözülmeye devam etti. Almohalar 1212 yılında birleşmiş Hıristiyan Leon, Kastilya, Navarra ve Aragon güçlerince Las Navas de Tolosa savaşında yenilgiye uğratıldılar. Almohaların yenilmesiyle birlikte İspanya-Müslüman devletleri kendilerini bağımsız fakat Hıristiyan yeniden fetihleri karşısında çaresiz buldular. Kastilya ve Leon'un 1230 yılındaki birliği 1236'da Kordoba'nın ve 1248 yılında Sevilla'nin fethedilmesinin yolunu açtı. Aragonlular 1236'da Valensiya'yı ve 1243 yılında da Murcia'yı alacak şekilde sahil boyunca ilerledi. 1249-50 yılarında Portekiz Guadiana Nehri'nin batısındaki bütün toprakları ele geçirmiş bulunuyordu. Onüçüncü yüzyılın ortalarında Müslümanların elinde yalnızca Granada kalmıştı. O da kalabalık bir halk, dağlık bir bölge ve Kastilya prenslerine ağır vergi ödemekte olan üretken bir ekonomi tarafından korunuyordu. Ayrıca Aragon, çıkarlarını Akdeniz'e çevirmiş, Kastilya iç savaşların içine gömülmüş ve askerî birlikler dağılmış durumdaydı. Hıristiyan yöneticiler, Kastilya ve Aragon birliği İspanya'da 1492 yılında son Müslüman mülkiyetinin nihaî fethi için harekete geçinceye kadar, Granada'nın fethine öncelik vermediler.

Hilafetin çözülmesi ve Hıristiyanlarla yüzyıllar süren savaşlar İspanyol-Müslüman kültür hayatını yıkamadı. Hilafetin çöküşüyle birlikte sanat ve kültürün himayesi eyalet yöneticilerinin ve tüccar-elitlerinin saraylarına kaydı. Büyük camiler yerine özel saraylar, İspanyol-Arap medeniyetinin karakteristik mekânları haline geldi. Onuncu yüzyılın sonlarında, kentli nüfusun doğanın güzelliklerini yeniden keşfetmesiyle birlikte müveşşehat şiiri gelişip yayıldı. Dinsel sınırlamalardan kurtul-

muş olarak, doğa ve bahçeler, içki ve savaş ile aşk ve duygular üzerine, bunların tasvirleriyle dolu kasideler yazıldı. İbn Kuzman (ö. 1160) Zacal denilen, konuşma diliyle yazılan, kasabaları, pazarları, sıradan insanları ve sokakların karanlık yüzünü konu alan şiir üslûbunu yarattı. Bu üslûp bilerek din dışı bir tarzı kullanıyordu. Bağdat stilinin Arap-İspanyol edebiyatını belirlemiş olduğu uzun bir dönemin sonrasında, şiirsel ilgiler siyasal olandan kişisel olana doğru yer değiştirdi. Aşk ve sanat için sanat başat temalar haline geldi.

Aşk İbn Hazm'ın (ö. 1063) felsefesinin merkezî konusuydu. O, iki insanın cazibesinin ruhların ebedî bir yakınlığına, zamansız bir bağlılığına dayandığını öğretti. İbn Arabî ise daha sonra bir erkeğin bir kadını, kendi iç derinliğindeki gerçek varlığını -kendi hayvanî gerçekliğini aşan ruhânî varlığını- yansıtan bir ayna olduğu için sevdiğini açıkladı. Bir kadına duyulan aşk ruhun özgün doğasının hatırlanmasına, dolayısıyla da Allah'ın hatırlanmasına duyulan bir aşktır. Bu yüzden aşk, insanın Allah sûretindeki yaratılışından kaynaklanmaktadır ve cinsel sevgi de ayrı tabiatların (ayrılığının - ç.n.) ilahî gerçeklikteki yok oluşunun bir sembolüdür.

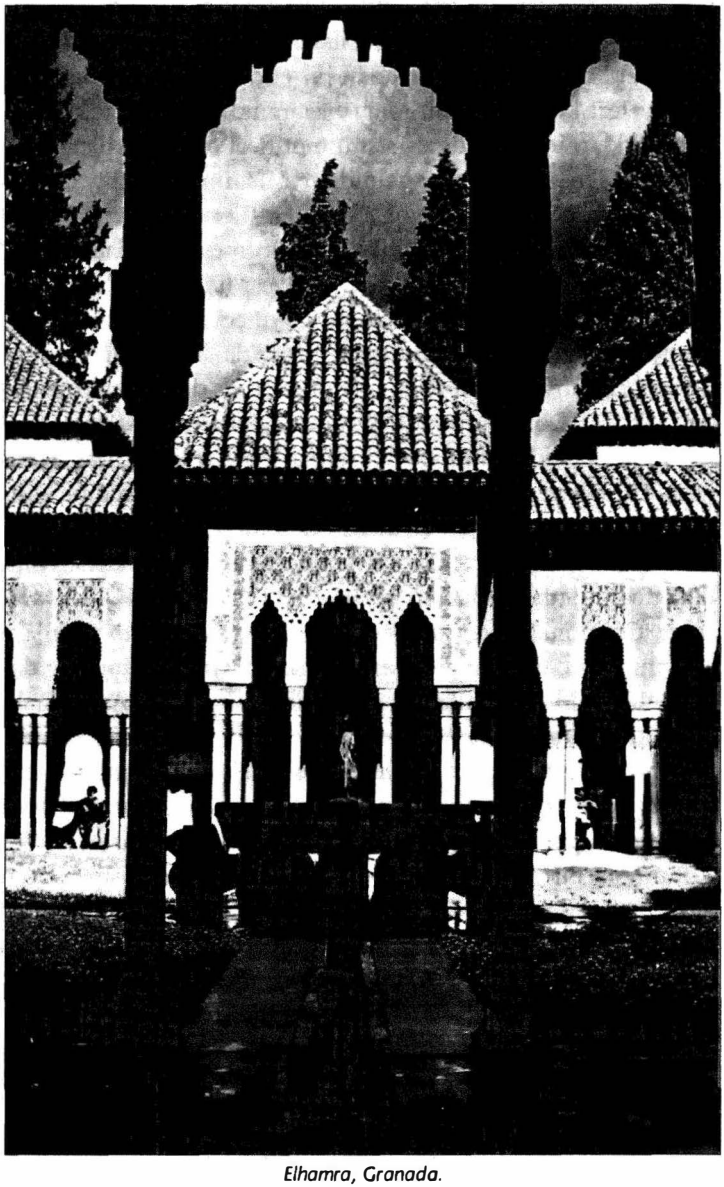
İspanya-İslâm toplumunun yıkılışıyla birlikte, tasavvuf ayrıca önem kazandı. Yazıları, sadece Allah'ın varolduğunun fark edildiği mistik yükselişin aşamalarını tasvir eden Ebu Abbas b. Arif (1088-1141) Almeyra'dan geldi. İbn Arabî ise, muhtemelen en büyük Müslüman mistik metafizikçi olan İbn Arabî de İspanya'dan çıkmıştır.

Almohaların hâkimiyeti ayrıca kelâmî ve felsefî tartışmaları başlattı. Muravîlerin kesin bir surette hukukî görüşleri tercih etmesine karşılık, Almohalar İbn Rüşd'ün (1126-98) koruyucusuydular. İbn Rüşd ruhsal gerçekler hakkındaki insan bilgisiyle alakalı klasik kelâm ve felsefe tartışmalarını ele aldı. Gazalî doğrudan anlamanın ilahî varlığın bilgisinin temeli olduğunu ve Kur'an'ın Allah'ın varlığının doğrudan bir ifadesi olduğunu savunurken, İbn Rüşd de insanın ilahî varlık hakkındaki bilgisinin temelinin akıl olduğunu ve Kur'an'ın akılcı yorumlama gerektiren bir mecaz olduğunu ifade ediyordu.

İslâmî bilimsel ve felsefî düşünce İspanya'dan Avrupa'ya intikal etti. Toledo'nun 1083'te ve Zaragoza'nın da 1118'de fethedilmesiyle birlikte, İspanyol-İslâm kültürünün Hıristiyan stili üzerinde güçlü ve doğrudan bir etkisi oldu. Soylularla kilise üyeleri kendi evlerini Mağribî tarzında inşa ederek kendi armacılıkları için İspanyol-İslâmî motifleri ödünç aldılar. Arap kumaşlardan giyindiler ve Yahudi ve Müslüman edebiyat eserlerini Latince'ye ve İspanyolca'ya çevirttiler. X. Alfonso İncil, Talmud ve Kur'an'ın İspanyolca'ya çevrilmesini sağladı. Mirac veya Peygamberin göğe yükseliş hikâyesi İspanyolca'ya ondan sonra da eski Fransızca'ya ve Latince'ye çevrildi. Muhtemelen Dante bunlara oradan ulaşmıştır. Toledo'da, Yahudilikten dönme bir Hıristiyan olan Petrus Alphonsi ve diğer çevirmenler Başpiskopos Don Raimundo'nun himayesi altında, astroloji ve astronomi hakkındaki Arapça eserleri İspanyolca'ya, daha sonra da Latince'ye çevirdiler. Batlamyus'un eserleri tercüme edildi. Müslüman filozoflardan el-Kindî, Fârâbî, İbn Sina'nın eserleri de Latince'ye çevrildi, bu yolla Avrupalıların Aristo'nun düşüncesine ulaşabilmeleri sağlandı. 1160 ile 1187 yılları arasında Cremonalı Gerard 87 eseri Latince'ye çevirdi. Bunlara Kur'an, Aristo'nun birçok eseri ve İbn Sina'nın *Kanun*'u da dahildi. 1220 ile 1250 yılları arasında da İbn Rüşd'ün Aristo hakkındaki yorumları ve Maimonides'in (İbn Meymun) eserleri Latince'ye çevrilmiş bulunuyordu ve St Thomas Aquinas tarafından kendisine atıfta bulunuluyordu. Böylece Yunan felsefî düşüncesi Arap dünyası aracılığıyla Avrupa'ya gelmiş oldu.

Bununla birlikte, yeniden fetih bile Müslüman İspanya'nın hayatiyetini söndüremeyecekti. Hıristiyan toprakları tarafından kuşatılmış bir toprak parçası olarak Müslüman kalabilmiş Granada, karmaşık bir hayat tarzı sürdürdü. Şehir teraslar, çeşmeler ve kaldırımlarla süslenmişti; Granada bronz, fildişi, seramik ve mobilya alanında doğulu tarzı kopyaladı. Ağır haraç yükünü karşılayabilmek için, Granada seramik, porselen, ipek ve silah alanında ihracata dayalı bir ticaret geliştirdi.

Elhamra İslâmî şehir sanatının büyük başarılarından birisiydi. Elhamra, ilkin onbirinci yüzyılda bir kale ve kralın ikamet-



Elhamra, Granada.

gâhı olarak inşa edildi. Onüçüncü yüzyılda bir prens şehri olarak genişletildi. Bağdat ve Kahire gibi, krallığın gücünün ve ulaşılmazlığının bir sembolünü oluşturuyordu. Granada'daki Nasırî hanedanlığı (1230-1492) meşhur Mersin ağaçları bahçesini, aslanlar avlusunu ve sayısız bahçe ve köşkü inşa etti.

Saray kompleksi İslâmî semboller ve su motifleriyle dekore edilmişti. Kur'anî yazılarla süslenmiş ve geniş bir cami, açık bir namaz alanı ve bir "Şeriat Kapısı" ile donatılmıştı. Havuzlar ve fıskiyeler barınak, rahatlık ve cenneti temsil ediyordu. Yazılar Sultan Süleyman'ın bir su havuzuna benzetmek üzere inşa ettiği cam döşeme hikâyesine gönderme yapar -Süleyman hikâyesi Granada'yı eski Yakındoğu'nun krallık sanatına ve bu sanatın sonraki İslâmî versiyonlarına bağlıyordu. O, Akdeniz Uzakbatısı'ndaki Arap Doğu'nun saraylı kozmopolit medeniyetinin son bir yankısıydı.

Hıristiyan yeniden fethi Müslüman varlığını söndüremedi. Onbirinci ve onikinci yüzyıllarda Toledo ve Zaragoza'daki Hıristiyan hâkimiyetinin altında Müslüman halklar bulunuyordu. Onüçüncü yüzyılda Valensiya'da Hıristiyan hâkimiyeti altında Müslümanlar yaşamaya devam etti. Filistin, Lübnan ve Sicilya'daki küçük haçlı prenslikleri bir yana bırakılırsa, bu, Müslümanların gayrimüslim hâkimiyeti altındaki ilk yaşantılarıydı.

Aragon hükümdarlığı altındaki Valensiya en iyi bilinen örneğidir. 1238 yılında Valensiya'yı alan Aragonlu I. James, yeni yerleşimciler getirmek, dinî tarikatlar kurmak, Hıristiyan derebeylerine topraklar vermek ve bir vergi toplama idaresi örgütlemek suretiyle Hıristiyan hegemonyasını güvenceye almaya çalıştı. Bunun dışında Hıristiyanlar Müslüman halka müdahale etmediler. Müslümanlar kendi ikametgâhlarını korudular; tüccarlar ve zanaatçılar gelişmeye devam ettiler ve aslında Valensiya'nın deniz aşırı ticaretinde başı çektiler. Küçük çiftçiler, mülkiyet sahipleri ve kiracılar imtiyazlarını korudular.

Ayrıca Müslüman halkın toplumsal ve siyasal örgütlenişinde gerçek bir süreklilik söz konusuydu. Aragon kralları başlangıçta Müslüman elitlerin otoritesini, kendilerine hükümdarlı-

ğın vasalları olarak davranmak suretiyle sürdürdü. Onların sadakat yeminlerini ve askerî hizmetlerini istedi. Küçük bir köy veya bir kaid tarafından yönetilen şato ölçeğindeki topluluklardan oluşan eski kırsal toplumsal yapı sürdürülüyordu. Şehirlerde Müslümanlar medenî mahkemeler ve dahilî cemaat konularını kontrol altında tutuyorlardı. Kadı, baş Müslüman memur, *emîn*, başlıca yönetici ve vergi toplayıcısı ve *sahib el-medine* olarak güvenlikten sorumluydu. Organize Müslüman toplulukları böylece hem devletle işbirliği yapmakta hem de onun müdahalesini savuşturabilmekteydi. Kendi kendilerine düzenleyici bir dinî cemaat olarak Müslümanlar, Hıristiyanlar gibi, korunan bir halktılar.

Bununla birlikte, Müslümanların varlıklarını sürdürebilmek için koşulları her zaman müsait olmayacaktı. Monarşi lütufkâr bir tavır sergilediğinde Hıristiyan soylular ve kilise üyeleri yeni tebaalarını sömürmeye çalıştı. Hıristiyan yerleşimi ve ticaret ve toprak rekabeti Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında kargaşalara yol açtı. 1276'da Hıristiyanlar Valensiya ve diğer şehirlerdeki Müslüman semtlerine saldırdılar, bunun üzerine Müslümanlar isyan ettiler. Buna karşılık Müslüman mülkiyeti müsadere edildi, Müslüman semtleri yağmalandı ve çok sayıda insan köle yapılarak satıldı.

Ondördüncü yüzyılın ortasında Müslümanların konumu aniden kötüleşmişti. Müslümanlara ilave malî yükümlülükler getirildi; Müslüman topluluklar kendi dahilî özerkliklerini ve kadılarını seçme haklarını kaybederek doğrudan Aragon hükümdarlığı ve soyluları tarafından kontrol edilmeye başladılar. Askerî sınıflar çoğunlukla Müslüman köleler alarak özgür Müslüman nüfusu parça parça köleliğe itiyordu. Siyasal kontrol ayrıca Müslüman dinî özgürlüklerinin gittikçe artarak kısıtlanmasına yol açtı. 1311'de Kral II. James halka ezan okumayı yasakladı, ama 1357'de para karşılığında alçak sesle okunmasına izin verildi. Ondördüncü yüzyılın ortasındaki adlî vakaların %80'ine Müslüman mahkemelerinden ziyade Hıristiyan mahkemelerinde bakıldı ve bunlar İslâm hukuku yerine Hıristiyan hukukuna göre karara bağlandı. Ondördüncü

yüzyılın sonlarında daha önce örgütlenmiş ve özerk olan Müslüman topluluk doğrudan Hıristiyan hâkimiyetine tâbi kılınmıştı.

Bu kötüleşen çevreye rağmen, Valensiyalı Müslüman halk kimliğini korudu. Oysa asırlar önce fethedilmiş Aragon Müslümanları Arapça bilgilerini kaybetmiş ve Hıristiyan hâkimiyeti altında tamamen asimile edilmişlerdi, buna karşılık Valensiyalı Müslümanlar Arapça konuşmaya devam ettiler, Valensiya'nın Romans dilini öğrenmeyi reddettiler, Aragon hükümdarlığına karşı hiçbir sadakat hissetmediler ve Hıristiyan halkla etkileşime girmediler. Valensiya'nın Müslümanları Granada ve Kuzey Afrika'yla özdeş kalmaya devam ettiler.

Bununla birlikte, ondördüncü yüzyılın sonlarında Hıristiyanlar aktif olarak Yahudilerle Müslümanların dinlerini değiştirip Hıristiyan olmalarıyla ve İspanya'da dinî tekbiçimlilik yaratmayla ilgilenmeye başladılar. 1391'de Yahudiler vaftiz olmayı kabul etmeye mecbur bırakıldılar. 1478'de ise engizisyon başlatıldı ve Yahudilere vaftiz olmakla sürgün olmak arasında bir seçim hakkı sunuldu. 1492'de, eskiden cemaat olarak parlak bir ticarî ve kültürel hayat olan bütün Yahudi nüfus, İspanya'dan Avrupa'nın diğer parçalarına ve Osmanlı İmparatorluğu'na sürgün edildiler.

Granada'nın Hıristiyanlarca 1492'de fethedilişi Müslüman nüfusun İspanya'daki sonunun başlangıcına işaret ediyordu. Her ne kadar teslim anlaşması Müslümanlara dinî serbestlik tanıyor ve mülkiyetlerini garanti altına alıyorduysa da uygulamada bu haklar ihlal edildi. 1501'de İspanya hukuku Müslümanlara Hıristiyanlığa girmekle sürgün olmak arasında bir seçim hakkı sundu. Birçok Granadalı yeraltı Müslümanları haline geldiler. Bunlar İslâm'ın gizli uygulamalarını Hıristiyanlığın dışa dönük uygulamalarıyla uzlaştırmaya çalıştılar. Bu yüzden onaltıncı yüzyılın Arapça metinleri, örneğin, İsa'nın oğulluğunun deyimsel bir ifadeden başka bir şey olmadığını veya kilise ayininin şarapla değil de suyla yapıldığını iddia ederek, Hıristiyan pratikleri Müslüman vicdanlara karşı haklı çıkarmaya, onları mazur göstermeye çalışır. 1556'da Arap ve Müslüman

kıyafeti Granada'da yasaklanmış ve 1566'da II. Philip Arapça'nın artık konuşulmayacağına karar vermiştir. Böylece Latince olduğu halde Arapça yazıyla yazılan ve Arapça metinleri tercüme eden *aljamiado* edebiyatı ortaya çıktı. Sonuçta 1609'da III. Philip Müslümanları İspanya'dan çıkardı. Onlar da Endülüslü toplulukların bir kez daha gelişen bir İslâm medeniyetine katkıda bulunduğu Kuzey Afrika'ya sığındılar.

Böylece Müslümanların Hıristiyan hâkimiyeti altında ilk yaşam deneyimi, Akdenizin çoketnili ve çokdinli toplumlarında, özerk dinî cemaate ilişkin Ortadoğulu ve İslâmî kavramların, tıpkı daha önce Hıristiyanların bir İslâm toplumuna uyum sağlamalarında da olduğu gibi, Müslümanların bir Hıristiyan toplumu içinde geçici olarak uyum sağlamalarına nasıl yarayabileceklerini göstermiştir. Bununla birlikte uzun dönemde, Hıristiyanların dinsel homojenlik talepleri Yahudi ve Müslüman halklarının asimile edilmelerine ya da sürülmelerine yol açtı.

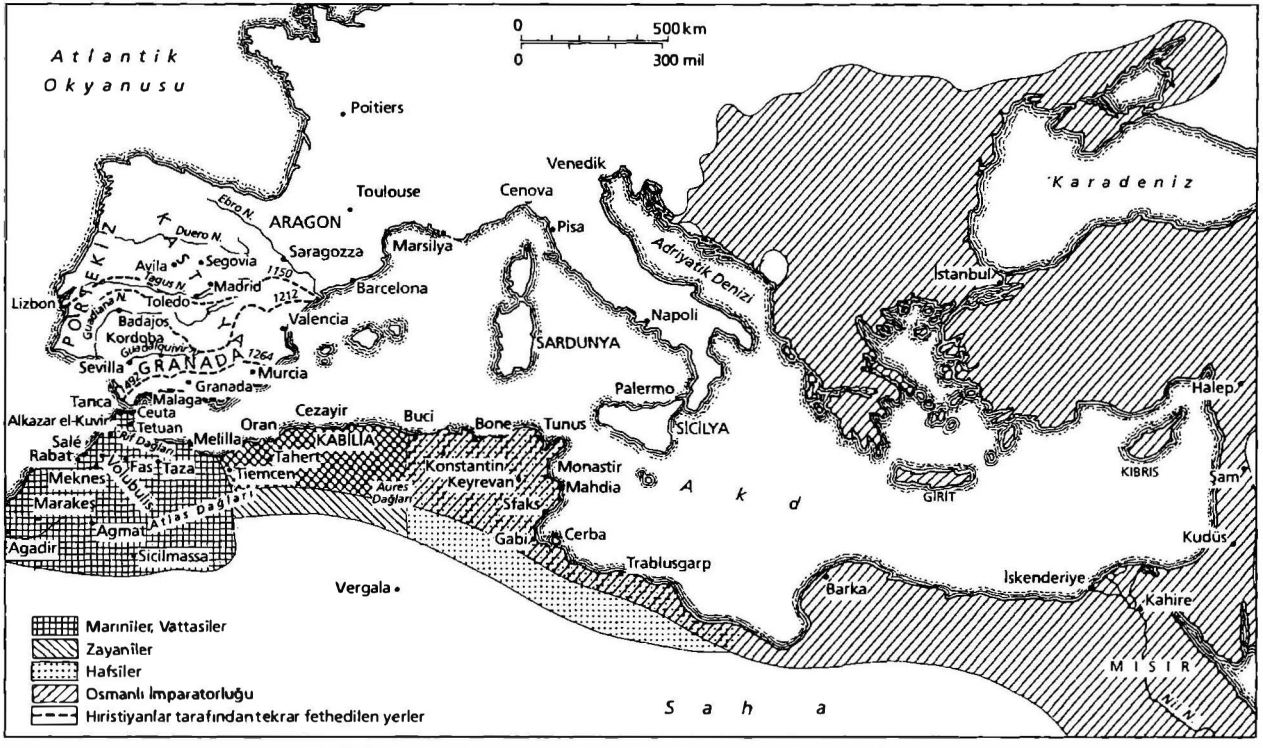
Üç Parçalı Rejim: Onüçüncü Yüzyıldan Ondokuzuncu Yüzyıla Kadar Tunus, Cezayir ve Fas

İspanya'daki Müslüman varlığı tasfiye edilmekte idiyse de, Kuzey Afrika'daki İslâm toplumları yeni bir gelişme aşamasına giriyorlardı. Almohalar'ın çöküşüyle birlikte, Kuzey Afrika'da yeni bir devlet ve toplum teşekkülü gelişmekteydi. "Halifelik" tarzı bir dinî otoriteyle ilgili eski iddiaları yeni çağa taşındıysa da, Kuzey Afrikalı devletler giderek Selçuklu (ve Mısırlı Eyyubî-Memlûk) tipi orta Doğulu İslâmî kurumsal yapıya yaklaştılar. Devlet rejimleri doğrudan Almohalı seleflerinden miras aldıkları siyasal kurumlara dayanacaktı, yani yanaşma, köle veya paralı askerlerden oluşan ordulara ve hükümdarın maiyetine dahil olan bir hane halkı bürokrasisine dayanacak ve kabile güçlerinin çoğunluğunun ittifakına bağımlı olacaktı. Merkezî devletin pekişme ve özerk kabile ittifaklarına bağımlılık derecesi çeşitli rejimleri birbirinden ayıracaktı. Devletin pekişmesine paralel olan bir süreç de tasavvufun yayılmasıydı. Doğu

İslâm dünyasındaki ve İspanya'daki gelişmelerden esinlenen tasavvuf onikinci ve sonraki yüzyıllarda Kuzey Afrika'nın her tarafında kök saldı ve Süfîlerin öncülüğündeki cemaatler kırsal nüfus için önemli toplumsal örgütlenmeler haline geldiler. Almoha sonrası dönemin devlet rejimleri siyasal elitlerle din soyluları arasında yeni bir ilişki geliştirecekti. Onlardan bazıları dinî otoriteyi yönetme iddialarından feragat edecekti; hepsi de ulemayı ve Süfîleri İslâmî meşruiyetin taşıyıcıları ve toplumlarının yönetim nezdindeki aracısı olarak kabul edecekti. Onlar Müslüman devletin doğulu himaye konseptini farklı biçimlerde yerine getirdiler.

Bu devletlerin içlerindeki kabileler ve diğer siyasal iktidarları karşısındaki güçleri Kuzey Afrika'yı, Sahra'yı, Sudan'ı ve Avrupa'yı birbirine bağlayan ticaret yollarına bağımlıydı. Onların hepsi de Avrupa'yla yapılan ticaretten gelen gelirlere ve bazen de doğrudan Avrupalı askerî desteğe bağımlıydı. Bununla birlikte, ondördüncü yüzyılın sonlarından itibaren, kabile direnişi ve Katalan, Portekiz ve İspanyol yayılmasının baskısı altında merkezî rejimler yıklıdı. Bu rejimlerin yıkılışı Kuzey Afrika'daki iktidar dengesini Süfîlerin yönlendirdiği kabile topluluklarına kaydırdı. Bu topluluklar hem yerli devletlere hem de Hıristiyan işgalcilere karşı oluşmuştu. Süfî liderliği, kırsal halkları siyasal düzen, savunma, ekonomik örgütlenme, ihtilaflarda arabuluculuk ve diğer önemli görevlerle ilgili ihtiyaçlarını karşılamak üzere birleştirdi. İslâmî dinî toplulukların Kuzey Afrika'nın her tarafında artan önemi bölgeyi Arap ve Ortadoğulu İslâm'ın büyük dünyasına bağladı.

Kuzey Afrika krizi Osmanlı müdahalesini cezbetti ve Kuzey Afrika ve Akdeniz'in kontrolü için Osmanlılarla Habsburg devletleri arasında yüzyıl süren bir savaşın kapısını açtı. Bu savaş Osmanlı hâkimiyetinin Libya, Tunus ve Cezayir'e dayatılması, buna karşılık ise Fas'ın bağımsızlığının kesinleşmesiyle sonuçlandı. Osmanlı hâkimiyeti Kuzey Afrikalı siyasal-dinsel kurumları ve kimlikleri Ortadoğulu İslâmî temaların varyasyonları olarak pekiştirdi. Bununla birlikte Kuzey Afrikalı toplumların her biri İslâmî paradigmanın ayrı bir çeşidini oluş-



HARİTA 16. Onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda Kuzey Afrika ve İspanya.

turmuştur ki, bu da, İslâm toplumlarının temel örgütsel mekanizmalarına ışık tutan açımlayıcı karşılaştırmaların yapılmasını sağlar.

Tunus toplumu onüçüncü yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar esas itibariyle kentleşmiş bir ekonomiye ve kırsal ve göçebe halklar üzerindeki görece yakın bir siyasal kontrole dayalı merkezî devlet rejimlerinin geçmiş biçimlerinin yeniden inşasından ibaretti. Böyle bir rejim sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda yerleşmişti ve her ne kadar Hilalî istilalarının baskısı ve ekonomik gerileme nedeniyle çöktüyse de, Hafsidî hanedanlığı sırasında (1228-1574) bazı yenilikler de eklenmek suretiyle yeniden inşa edildi. Fakat Hafsidî iktidarı aralıklıydı, bütün Tunus üzerindeki kontrolü de kesintiliydi. Onüçüncü yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar, Tunuslu rejimler birbirini takip eden sağlamlaşma ve çözülme dönemleri geçirdiler. Bununla birlikte modern çağa kadar Tunus toplumunu tanımlayan bir kurumsal bütüne dayanak oluşturdular.

Siyasal kurumlar itibariyle Hafsidî rejimi doğrudan doğruya Almoha devletinin sonucu olarak gelişti. Hanedanlığın soyu aristokratik bir Almoha ailesinden gelmiş ve sabık Almoha elitlerinin etrafında inşa edilmişti. Hafsidî orduları Almoha kabileleri, Arap göçebeleri, Konstantin ve Bicaye bölgelerinden Berberîler, Türkler ve Kürtler, Siyah köleler ve Aragon hükümdarlarının kendi hükümranlıklarına tâbi saydıkları bir Hıristiyan milisinden oluşuyordu. Onbeşinci yüzyılda, paralı askerlerin önceki kuşaklarının torunları, Araplaşmış olsalar dahi, hükümdarlar için bir hassa birliği oluşturmaya devam ettiler. Hafsidîler ayrıca hükümetten izinli korsanlarla takviye edilmiş zayıf bir donanmaya da sahiptiler.

Orduya vezirler ile finans ve adliye hizmetleri sağlayan Endülüslü kâtipler sivil yönetime hâkimdi. Onlar mahkeme işlerinin aslî memurları, krallık sarayının yöneticileri, sekreterleri, mabeyincileri ve haznedarlarıydılar. Elitler hükümet memurlarına, Almoha şeyhlerine ve kabile reislerine tahsis edilen iktalarla destekleniyordu. Fakat göçebe kabileler yarı bağımsızdılar. Kabile reislerinin tercihini etkilemek, onları askerî baskı al-

tına sokmak, malî ayrıcalıklar veya toprak imtiyazları vererek kendi yanlarına çekmek veya kabile gruplarını saray ordularına katmak suretiyle Hafsidîler etki sahası kazanmaya çalıştılar. Özellikle güneyli kabileler bağımsız olmaya daha yatkındılar.

Devletin göreli gücü uluslararası ticaret gelirlerine bağlıydı. Hilalî istilaları, Avrupalı saldırıları ve uluslararası ticaret yollarının Mısır ve Fas'a transfer olması onbirinci ve onikinci yüzyıllarda Tunus'un refahını tehlikeye sokmuştuysa da, onüçüncü yüzyıla Sicilya, Venedik, Marsilya, Ceneviz ve Floransa ile yapılan bir dizi anlaşma Tunus'un ekonomik hayatını canlandırdı. Ondördüncü yüzyılın sonunda Tunus tahıl, kuruyemiş, hurma, zeytinyağı, balık, tuz, baharat, şeker, yün, deri, pamuk mamulleri, mercan, silah ve köle ihraç etmekte ve tahıl, baharat, şarap, kumaş, boya, kereste, metaller, silah ve mücevher ithal etmekteydi. Onbeşinci yüzyılda Portekizlilerin Hindistan'a bir yol keşfetmeleri ve Portekiz ile İspanya'nın Kuzey Afrika sahilindeki saldırgan yayılışı Tunus ticaretinin altını oydu ve nihayet onu Osmanlı İmparatorluğu'na bağımlı hale getirdi.

Müslüman, kozmopolit ve pederşahî hâkimiyet kavramları repertuarının husule getirdiği geniş imkânların içinden, Hafsidîler kendilerini Müslüman yöneticiler olarak tasvir etmeyi tercih ettiler. Halife ve emirü'l-müminîn unvanlarını aldılar; devletin başı daha sonra Mısırlı Memlûk hükümdarları taklit etmek üzere Melik el-Sultan ismini aldı. Haleflik sadakat yemini aracılığıyla ve hükümdarın adının cuma hutbesinde anılmasıyla meşrulaşıyordu. Bayraklar ve davulların eşlik ettiği ağırbaşlı halk alayları da egemen olanın ayrıcalıklarındandı.

Hükümdarlar devlet işini kabile reisleri, askerler, din adamları, aydınlar ve diğer saraylıların katıldığı resmî bir maiyet aracılığıyla yürütüyordu. Sabah askerî işlere ayrılırdı; öğleden sonra sivil yönetime; akşam da eğlenceye. Hükümdarın haneleri sadece siyasal yönetimin merkezleri değildi, ayrıca camilerin bulunduğu dinî ibadet yerleri ve öğretim akademileriydi. Kuzey Afrika ve İspanya'nın her tarafından alimler hükümdarları eğitmek, dinî ihtiyaçları karşılamak ve sultanların dinî güvenilirliklerini temsil etmek üzere toplanırdı. Hafsidî sarayı

Kur'an, Hadis, Fıkıh, Arapça gramer, Peygamber ve velilerin hayatları, meşhur alimlerin çalışmaları, tarihi konular ve ilahiyat meseleleri hakkında çalışmalar ortaya koyuyordu. Hafsidî döneminin mimarî stili Fas ve Mısır'dan türetilmişti. Bununla birlikte, bilim ve tıp zayıf düşmüştü.

Mısır'daki Memlûklar gibi, Hafsidîler de İslâm hukukunu ve Malikîlerin yenilenişini desteklediler. Kadi el-Cemaa'nın (Emevî İspanya'sına kadar giden bir unvan) otoritesi altındaki İslâmî dinî bir yönetimi sürdürdüler. Tunus'un evlilik hukukunda uzmanlaşmış ikinci bir kadısı daha vardı. Kadı ve müftülerden oluşan bir kurul hükümdarların huzurunda önemli mevzuları gözden geçirmek üzere haftada bir toplanırdı. 1257 yılında Hafsidîler Mustansıriyye medresesini vakfettiler ve ondördüncü yüzyılın başlarında tüm resmî görevlere Malikî alimleri atamaya başladılar. Ramazan bayramı ile kurban bayramı hükümdar tarafından kıldırılan toplu namazlarla kutlanıyordu. Peygamberin doğum günü, ilkin Mısır'da onüçüncü yüzyılda belirtilmiş ve 1292'de Fas'ta resmî bayram (kandil) ilan edilmiş, Tunus'ta da ondördüncü yüzyılın sonunda resmî bir bayram olarak kutlanmıştır. Ayrıca sultanlar Tunus'un büyük camilerinde günlük hadis ve Peygamber sîreti okunmasını desteklediler.

Bununla birlikte, tasavvuf aşamalı olarak Tunus İslâm'ının en önemli ifadesi olarak fıkhın yerini almaya başladı. Onbirinci ve onüçüncü yüzyıllar arasında, tasavvuf şehirlerden kırsal kesimlere yayıldı. Fas'ta doğmuş, Mısır'da eğitim görmüş ve 1258'de Tunus'ta ölmüş olan Şazelî, formel alimliği mistik uygulamalarla birleştiren sayısız mürit bıraktı. Allah'ın dostları olarak, onların kerametler gösterebileceklerine, uzakta olanı bilebileceklerine, geleceği rüyalarında veya uyanıkken görebileceklerine, zaman ve mekân ötesinde hareket edebileceklerine (tayyi zaman, tayyi mekân - ç.n.), hastaları iyileştirebileceklerine ve sıradan müminler için Allah katında şefaat edebileceklerine inanılıyordu. Onlar, mutlak itaat konusunda kendilerinden yemin alınmış mürit grupları topladılar. Bu müritlere kendilerine mistik güç vermiş olan özel teknikleri öğretip

Sûfî'nin hırkası veya cübbesi devredilerek tarikata intisab edilirlerdi. Sûfîlerin daha tutucu olanları, türbelere ziyaret ve vecde ulaşabilmek için müzik kullanımı gibi sıradan uygulamaları benimsemiyordu.

Onüçüncü yüzyıldan itibaren tasavvuf zaviyeleri toplumsal ve siyasal işlevler yüklenmeye başladı. Sûfîler ticaret yollarının güvenliğini sağlamak, eşkıyalığı bastırmak, dinî duyguları yükseltmek ve yasadışı vergilendirmeye muhalefet etmek üzere kabile ittifakları örgütlediler. Ondördüncü yüzyılda tasavvuf siyasal otoriteler açısından Sûfîlerin desteğini aramayı gerektirecek kadar pekişmişti. *Zaviyelere* toprak veya malî imtiyazlar verildi. Tunus'ta 1399 yılında kurulan bir zaviye-medrese kombinasyonu şehirli Sûfîlik ile Malikî İslâm'ın bütünlüğünü belirtiyordu. Tasavvuf aşama aşama kırsal insanların yanı sıra şehirlilerin de toplumsal yapılarının temeli haline geliyordu. Ondördüncü yüzyılda Hafsidî devletinin yıkılışı, onbeşinci yüzyıldaki yeniden inşası ve onaltıncı yüzyıldaki son çöküşü Tunus toplumunda örgütlenmiş tasavvufun en muktedir güç haline gelmesine imkân verdi.

Tunus devleti onaltıncı yüzyılda Osmanlı hâkimiyetinin dayatılmasıyla yeniden kuruldu. Onaltıncı yüzyıldaki büyük Osmanlı-Habsburg savaşları Osmanlıların 1529'da Cezayir'i fethetmesine, 1574'te de Tunus'u almasına yol açtı. Osmanlılar Tunus'u imparatorluğun bir eyaleti yaptılar ve Anadolu'dan toplanmış 4.000 yeniçeriyle bir garnizon kurdular. Bu garnizon, İtalya, İspanya ve Provans'tan gelen Hıristiyan dönmelerinden oluşan birliklerle takviye edildi. 1591 yılında mahallî yeniçeri subayları sultanın atadığı birini Dayı adı verilen kendi adamlarından biriyle değiştirdiler. Dayı Tunus'a hâkim olurken, Murat (ö. 1640) isminde Korsika doğumlu bir Tunuslu vergi toplayıcı (Bey) ve torunları ülkenin geri kalanına hükmettiler. İktidar kavgası Beylere, şehirlere ve kırsal kesimin verimli bölgelerine karşı Dayı, yeniçeriler ve bedevî kabilelerden oluşan bir ittifak meydana getirdi. Muradî Beyler nihayetinde zafere ulaştılar ve Hüseyin b. Ali'nin iktidara geldiği 1705'e kadar hüküm sürdüler. B. Ali'nin kurduğu hanedan 1957'ye ka-

dar ülkeyi yönetti. Teoride Tunus Osmanlı İmparatorluğu'nun bir vasalı olmaya devam etti -cuma namazında hutbe Osmanlı Sultanı adına okutuluyordu, para onun onuruna basılıyordu ve bir büyük elçi her yıl hediyelerle İstanbul'a geliyordu- fakat Osmanlılar hiçbir zaman tekrar itaat talep etmediler.

Osmanlı hâkimiyeti altındaki Tunus, Hafsidîlerin yönetimi altında gelişmiş olan dinî seçkinler üzerinde siyasal kontrol sistemini yeniden başlattı. Hüseynîlerin yönetimi altında hem Hanefî hem Malikî kadılar, Bey sarayının bir kadısı, ordunun vergi toplamayla uğraşan bir kadısı, erkek vârisleri olmayan mülklerin ticari işlerini yöneten maliye vekaletinin bir kadısı ve diğer kadılar bulunuyordu. Önde gelen kadılar ve müftüler Bey'in kuruluna katılıyorlardı. Bey, hâkimleri, hukuk müşavirlerini, medrese öğretmenlerini ve zaviyelerin Sûfî şeyhlerini tayin edip, azledebiliyordu. Din kurumu yüksek oranda bütünleşmiş ve ulema ile Sûfîler sıkıca özdeşleşmiş olduğundan, devlete bağımlıydı. Merkezî yönetim ayrıca kırsal kabileleri de kontrol ediyordu. Büyük kabile reislerinin gücünü kırıp sadece daha küçük kabile reisliklerine ve bunların küçük birliklerine dokunmadı. Tunus'u 60 kaid (bölge valileri) ve 2000 mahallî şeyh yönetiyordu. Ancak, kırsal nüfusun çoğu, örgütlü soybağları, tasavvuf tarikatları ve siyasal ittifaklar temelinde yarı bağımsızdı.

İspanyalı Müslümanların Kuzey Afrika'ya göçü Tunus toplumunun yerleşik ve ticarî sektörlerini güçlendirdi. Endülüslü şairler, kâtipler, alimler ve askerler Hafsidîlere sığındı. Çoğu Tunus ordularına alındı. Granada'nın 1492'deki düşüşünden sonra, İspanya'da Müslüman nüfus üzerinde artan Hıristiyan baskısı Kuzey Afrika'ya düzenli bir göçe yol açtı. Bu göç hareketi zirvesine onyedinci yüzyılın başlangıcında İspanyalı Mağrıbîlerin sürülmesiyle ulaştı. Yeni gelenlerin birçoğu Zukak el-Endülüs ve Tunus'un diğer varoşlarına yerleştirildiler. Sayısız Endülüslü köyü kuruldu ve bunlar zeytin, ipek ve üzüm yetiştirdiler. Ekinci olarak Endülüslüler Tunus'a İspanyol tarzında yeni sulama sistemleri, değirmenler, bahçeler ve bağlar getirdiler. Göçmenlere vergi toplamalarda özerklik verildi; resmî bir

sözcü, Şeyh el-Endülüs onları hükümet nezdinde temsil etti. Kültürlü bir topluluk olarak kendi dillerini konuşmaya ve camiler ve okullar inşa etmeye devam ettiler.

Onsekizinci yûzyılın sonlarıyla ondokuzuncu yüzyılın başlarında Tunus ekonomisi geleneksel şekilde çalışıyordu. Kendine yeten, göçebelerle çiftçilerden oluşan bir kesim ile, uluslararası ticarete katılan başka bir kesim arasında bölünüyordu. Tunus, et, yûn, zeytinyağı, deri, balmumu ve sünger ihraç etmekte ve Avrupa'dan kumaş ve kâğıt ithal etmekteydi. Beyler ticarete girmişti, buğday ve yün cinsinden vergi toplayıp bunları Avrupalı tüccarlara satıyorlardı. Onsekizinci yüzyılda Ali (1759-1782) ve Hammuda Paşa (1782-1813) ticarî avantajları maksimize etmek üzere tasarlanmış bir politika izledi. Tunus ticaretini genişletmek, limanları geliştirmek ve Tunus kumaş üretimini teşvik etmek üzere Avrupa savaşlarının sağladığı fırsatları kullandılar.

Endülüslülerin getirdiği keçe başlık sanayii, en önemlilerinden biriydi. *Şaşiye* (sarık - ç.n.) Akdeniz'in her tarafında Hıristiyanlar, Yahudiler, Ermeniler ve Müslümanlar tarafından giyilen standart bir giysiydi ve Osmanlı İmparatorluğu, Balkanlar ve İran'ın her tarafında geniş ölçüde satılmaktaydı. Bu başlıkların üretimi de uluslararası ticarete bağımlıydı. Yün İspanya'dan, zincifre Portekiz'den, şap ise Roma'dan geliyordu. Fakat ithalatlar genel olarak Marsilyalı Fransız tüccarlar ile Livornolu Yahudi tüccarların kontrolü altındaydı. Yüzlerce atölye tüccar yatırımcılar tarafından örgütlenmişti. Tunus üretimi çoğu kez yıllık 100.000 düzine şapkaya ulaşıyordu. 15.000 ile 50.000 arasında insan bu ticarete katılmış bulunuyordu. Her ne kadar Tunuslular, Tunus Bey'i tarafından dayatılmış düzenlemeler, Avrupalıların hammaddeler üzerindeki kontrolü, katı bir ortaklık yapısı ve yüksek üretim maliyetleri gibi mükellefiyetlerden mustarip olsa da, pazarı anlamak ve uygun bir ürün üretmek gibi bir avantaja sahiptiler.

Fakat onsekizinci yüzyılın sonlarında Tunus ekonomisi çöktü. 1784'ten 1820'ye kadar devamlı ekin kıtlıkları ve veba salgınları oldu. Bunun bir sonucu zeytinyağının esas ihraç malı olarak buğdayın yerini alması oldu. Aynı zamanda Avrupalı-

lar Akdeniz'deki ticaret şartlarını Tunus'un zararına çevirdi. Şaşiye Fransız rekabeti yüzünden pazarda sıkışıp kaldı. Sanayi devrimi ve Avrupalı üretimin muazzam artışı sanayinin altını oydu. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında en yüksek sermayeli ve en kârlı Tunus sanayii çöküşteydi. Aynı zamanda zeytinyağı fiyatı şiddetli bir biçimde düştü. Bunun üzerine Tunus aleyhine bir ödeme dengesi içinde mamul ve lüks ürünleri ithal etmek durumunda bırakıldı.

Ekonomik çöküşe rağmen hükümet, ordu ve devlet aygıtını inşa etmeye girişti. Hükümet vergileri ve tekelleri katlayarak üreticileri zeytinyağlarını devlete indirimli satmaya zorladı. Ahmed Bey (1837-55) yerel soyluların gücünü kırdı ve vergilerin kontrolünü merkezîleştirdi. 1876'da hükümet verginin nakit seviyesini yükselten, *majba konsolide* adı verilen bir vergi yükledi. Bu verginin 1863'te Tunus'un borçlarını ödeyebilmek için ikiye katlanması, 1864'te büyük bir köylü ayaklanmasını kışkırttı. 1864 isyanı ülkenin her tarafına yayıldı, fakat değişik direniş grupları arasındaki eşgüdüm eksikliği her birinin teker teker bastırılmasına imkân verdi.

Yabancıların ekonomik ve siyasal nüfuzu, çökmekte olan bir dahilî yapıyla birleşince Tunus'un Avrupalı güçlere tamamen bağımlı kılınmasına neden oldu. 1840'larda Tunus hükümeti artık bir orduyu besleyebilecek yeterli gelire sahip değildi. Avrupalı bankalardan borç alması 1867'de onu iflasa götürdü. 1869'da Tunus vergi gelirlerini toplamak ve senetlerini yeniden ödemek üzere Fransız, İngiliz ve İtalyanlardan oluşan bir komisyona bağlanmak zorunda kaldı. Tam bir yabancı kontrolünün siyasal engelleri Berlin Kongresi'yle bertaraf edildi. Orada Avrupalı güçler Fransa'yı kendisini Alsace-Lorraine'in kaybından dolayı oyalamak ve Rusya'nın Balkanlar'daki kazançlarına ve İngiltere'nin Kıbrıs'ı işgaline karşılık onu tazmin etmek için Fransa'yı Tunus üzerinde bir manda kurmak üzere teşvik ettiler. Manda 1881'de ilan edildi. Böylece, Osmanlı hâkimiyeti altındayken silkinmiş ve merkezî bir devlet yapısını sürdürmüş olan Tunus, ekonomisinin çöküşü yüzünden Avrupalıların işgaline maruz kaldı.

Tunus'un uzun bir devlet rejimleri tarihi vardır, ama şimdi Cezayir olarak bildiğimiz bölgenin özel bir tarihi yoktur. Orada Haricî beylikler ve kabile hanedanlıkları olmuşsa da, Cezayir'in merkezî bir devleti ve bir ülke kimliği olmamıştır. Onüçüncü yüzyıldan onbeşinci yüzyıla kadar Hafsidî hâkimiyeti altında kalmıştır. Fakat, onbeşinci yüzyılda dahilî toplumsal yapı değişiyordu. Sûfî öğretmenler taraftar topladılar, mahallî yöneticiler veya onlara bağlı olanlardan bağış olarak geniş topraklar edindiler ve küçük çiftçi kalabalıkları için toprak sahipleri, patron ve ruhanî danışman oldular. Bundan sonra Cezayir'in siyasal yapısı kabile veya soybağı gruplarına, Sûfîlerin yönlendirdiği cemaatlere ve devlet rejimlerine dayanacaktı.

Bir Cezayir devleti ilk olarak Osmanlı fethinin bir sonucu olarak örgütlenmiştir. Osmanlı silahlarının ve yeniçerilerinin yardımlarıyla Barbaros Hayreddin Cezayir'i 1529'da aldı. 1529'dan 1587'ye kadar Cezayir doğrudan İstanbul'daki sultan tarafından atanan bir beylerbeyi tarafından, yeniçerilerin desteğiyle yönetiliyordu. Beylerbeyi Batı Akdeniz'de Osmanlı kara ve deniz kuvvetlerine karşı sorumluydu. Ağır zorluklara karşın yeni Cezayir rejimi Kuzey Afrikalı bir imparatorluk yaratıyordu. 1551'de Tlemsen, 1555'te Becaya alındı ve Türk hâkimiyeti Cezayir'in geri kalan kısmında da tesis edilmiş oldu. Tunus 1574 yılında Osmanlı kontrolüne girdi, ama Osmanlıların Fas üzerinde de hâkimiyet kurma çabaları başarısız oldu. Osmanlıların Fas içlerine ilerleyişi güçlü bir Fas devletinin ortaya çıkması ve Osmanlılarla İspanya Habsburgları arasındaki güç dengesinin yeniden kurulmasıyla durduruldu. 1580'deki Habsburg-Osmanlı barışı Fas'ın büyük Akdeniz imparatorlukları arasında bir tampon devlet olarak varolmasına imkân verdi. Yüzyıl süren Osmanlı-İspanya savaşı Kuzey Afrika'yı Müslümanların kontrolüne ve çoğunu da, Mısır'dan Fas sınırlarına kadar, Osmanlı hâkimiyetine bıraktı.

Osmanlıların Batı Akdeniz'deki seferlerinin sona erişi, onların Cezayir üzerindeki doğrudan kontrolünün de bitmesine yol açtı. Osmanlılarca atanmış valilerin otoritesi yavaş yavaş yeniçerilerin baş subayı, reis ve filoların kaptanı olan Ağa tara-

fından sarsılıyordu. 1639'da yeniçerilerin ağası Cezayir'in hâkimi oldu ve 1689'da da devletin başı Dayı unvanını aldı. 1689'dan 1830'a kadar Cezayir, Dayılar ve Türk yeniçeri askerî eliti tarafından yönetildi. Sultanın siyasal ve ideolojik desteğine ve Anadolu'dan yeniçeri toplama hakkına karşılık olarak İstanbul'a vergi gönderiliyorduysa da, esasen Cezayir bağımsız bir devletti.

Bu rejimin meşruiyeti savaşçı köklerine, kâfirlere kaşı savaşına ve Osmanlı sultanlarına bağlılığından gelen prestijine dayanıyordu. Yeniçeriler ikili bir İslâm hukuk sistemi kurdular, biri ağırlıklı olarak Türk elitine hitap eden Hanefî için, diğeri de Malikîler yani yörenin insanları için. Her birinin kendi müftüleri ve kadıları vardı ve bunlar Osmanlı sultanları tarafından atanıyordu. Farklı hukuk mahkemeleri arasındaki ihtilaflarda önde gelen kadılar, müftüler ve din alimlerinden oluşan bir mahkeme son kararı veriyordu. Adliye yönetiminden ayrı olarak geniş bir ulema kurumu veya bir İslâm eğitim sistemine devlet desteğinin bulunduğuna dair çok az delil vardır. Cezayir'de, Fas'taki Karaviyin okulu veya Tunus'taki Zeytune Camii'yle karşılaştırılabilir bir kurum yoktu.

Rejimin gerçek temeli askerî güçlerdi. Fethettikleri yerlerde vergileri toplamakla yetkilendirilmiş imtiyazlı bir yapı olan, Türk askerî birlikleri veya uşakların sayısı yaklaşık 15.000 kişiden oluşuyordu. Kuloğulları adı verilen, Türk askerlerinin yöre kadınlarından olan çocukları, ilke olarak uşaklardan ayrı tutuluyorlardı fakat tâbi milisler olarak hizmet ediyorlardı. Dayı subaylar tarafından Cezayir şehrini ve tarım yapılan civarını yönetmek üzere seçiliyordu. Ülkenin geri kalanı, Dayı'nın Bey diye adlandırılan temsilcilerince yönetilen Konstantin, Maskara ve Titteri diye üç bölgeye ayrılıyordu. Beylerin gücü bir yeniçeri garnizonunun otoritesine, kuloğlu yardımcılarına ve sadık kabilelere dayanıyordu. Beyler, kendi hüküm alanlarındaki ilçelere yerel kabile liderlerini kontrol eden, vergileri toplayan, adlî ihtilafları çözüme bağlayan ve pazarları yöneten kaidleri tayin ediyorlardı.

Doğrudan yönetim bölgelerinden ayrı olarak, nüfus aracı

dinsel ve kabile reisliklerinin otoritesi altında örgütleniyordu. Osmanlı-Türk rejimi fiilen küçük grupları kabile haline getirip bunlara yerel reisler atamak suretiyle bir kabile yapısı oluşturmaya yardımcı oluyordu. Bazı durumlarda onlar temel olarak eşitlikçi bir soybağı toplumunu hiyerarşik ve merkezî bir siyasal yapıya bağlı bir topluma dönüştürmeye yardımcı oldular. Başka durumlarda bağımsız kabile veya din önderleri mevcut yerel güçleriyle onaylandılar. Yerel reislerin çoğu Sûfî idiler. Onların desteğini kazanmak için Cezayir rejimi onlara saygı duydu, cami ve türbeler bahşetti, onları adlî konumlara atadı ve onlara toprak ve vergi gelirlerinden pay verdi. Sûfîlerin örgütlediği kabile toplulukları özellikle Fas sınırında önemliydiler ama Konstantin bölgesi ve Tunus sınırında daha az önemliydiler. Bazı iller, örneğin Kabyle, Aurès ve Sahra tamamen özerk kaldılar.

Yerel din ve kabile reislerine dayanmasından ayrı olarak, Türk-Cezayir rejiminin kırsal nüfusları yönlendirme konusunda da kayda değer bir gücü vardı. Bu da ticarete girmek veya pazar yerinde çalışmak isteyen herkesin yeniçerilerin Ağası tarafından çıkarılan bir izne ihtiyacı olmasından ileri geliyordu. Kabile bölgesi, özellikle, bu izinlere bağımlıydı çünkü aşırı nüfusa sahipti ve yaşayabilmek için zeytinyağı, incir, zanaat mamullerinin ve iş gücü fazlasının ihracına güveniyordu. Her yıl kabile soyluları geniş bir kervan örgütleyerek yağ, incir götürüp, hububat ve hayvanla geri geliyorlardı. Güney Cezayir'de hükümet göçebelerin hareketlerini hububat fiyatlarını yönlendirerek ve her deve yüküne bir vergi tarhı koyarak kontrol ediyordu. Vergileri toplamak için hükümet yerel halkı zorlamak amacıyla *mahalla* adı verilen askeri harekāta da başvuruyordu.

Onaltıncı yüzyılda devlet izniyle korsanlık gelişen bir teşebbüstü. Cezayir korsan gemileri Avrupalı gemileri denizde yakalayıp mallarını müsadere etmekte ve mürettebatını da köle olarak satmaktaydı. Ganimetin bir bölümü hükümeti desteklemek üzere kullanılmakta ve korsanlık faaliyetlerinin maliyetini karşılamaya yardımcı olan tüccarların payları için ayrıl-

maktaydı, ama, korsanların kazançlarıyla finanse edilen camilerin ve dinî vakıfların sayısında da büyük bir artış vardı.

Fakat onsekizinci yüzyılda merkezî hükümetin gücü çöktü. Dayı kendi kişisel iktidarını düzeltebilecek durumda idiyse de, devlet, korsanlıktan ve ticaretten elde ettiği gelirlerde şiddetli bir düşüşten mustaripti. Cezayir donanması çöktüğünden bizzat Dayı Avrupalı gemi sahiplerine Osmanlı İmparatorluğu'yla olan hayatî askerî bağlarını sağlama almak üzere başvurmak zorunda kaldı. 1700'den sonra düşen deniz gelirlerini artırılan kırsal kesim vergileri yoluyla telafi etme yönünde güçlenen bir eğilim vardı. Dayılar ayrıca Yahudi, Fransız ve İngiliz tüccarlarının finansal desteğine bağlıydılar.

Ondokuzuncu yüzyılın başlarında Cezayir-Türk rejimi ile tasavvuf tarikatları arasındaki ilişki koptu. 1800 ile 1830 yılları arasında Darkava, Kadirîlik ve Ticanîlik tarafından yönlendirilen kesintili isyanlar oldu. Değişik tarikatlar belirli bölgelerle -Rahmaniye Kabile'yle, Ticanîlik Sahra'yla ve Darkava da Oranie'yle- sınırlı olduklarından isyanlar birleşemedi. Küçük ölçekli birçok unsur, geniş rakip kabile oluşumlarının varlığı ve Ticanîlik ile Darkava arasındaki karşılıklı husumet, rejime birleşik bir muhalefet oluşturmayı imkânsız hâle getirdi.

Bununla birlikte, üstünlük döneminde Türk rejimi Cezayir'in vatani kimliğini tanımlamayı ve Tunus ve Fas arasındaki bölgede merkezî bir devlet yaratmayı başarmıştı. Devlet aygıtı Osmanlı tarzına uygun olarak ileri derecede kurumsallaşmıştı, ama ülke üzerindeki kontrolü bağımsız kırsal topluluklarca sınırlanıyordu. Çevrenin kontrolü yeniçerilerin askerî üstünlüğüne bağımlıydı. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda küçük bir profesyonel ordu dağınık kabile ittifaklarıyla uğraşabildi, fakat onsekizinci yüzyılda Anadolu'dan daha az asker gelmesi ve modern silahların daha çok yayılmasıyla birlikte devletin hegemonyası azaldı. Devlet yabancı finansal bağlantılara gittikçe daha fazla bağımlı olduğundan meşruiyeti tehlikeye girdi. Türk askerî gücü ve ekonomik kontrolleri Cezayir'in bazı kısımlarında, din ve kabile önderlerinin devlete bağlılığının devamını temin etmeye yetiyordu, ama başka bölgelerde Sûfîler

ve müritleri isyan ettiler. Cezayir devleti uzun süre bir "bölgesel" rejim -ancak kendi sözde alanlarında kısmen etkili bir rejim- olarak varoldu. Ondokuzuncu yüzyılın başlarında bu sınırlı merkezî hükümet ile Cezayir toplumunun geri kalan kısmı arasındaki güç dengesi Türk devletinin aleyhine döndü. Bu da Fransızların 1830 istilası için uygun anı oluşturdu.

Fas'ta, Tunus'ta olduğu gibi, Almohalar'ın yenilgisini yeni bir İslâmî devlet tipinin teşekkülü izledi. Muravîlerle Almohalar ülkeye hâkim bir Fas devleti ve merkezî bir rejim için gerekli temeli oluşturmuşlardı. Fas, Marinî, Sa'dî ve Alevî Hanedanlarının sırayla devleti ele geçirip diğer güçlere bunu kaptırmasıyla, birbirini izleyecek olan siyasal iyileşme ve çöküş devirlerinden geçecekti.

Marinîler, 1244 ve 1274 arasında Almohaları devirip Fas'ı fetheden Zenata Berberîlerinin ittifakı içinde başat gruptular. Hükümetleri bir saray şehri ve küçük bir hane yönetimi etrafında inşa edilmişti. Marinîler Fas'ı 1275 yılında hükümdar ailesi, memurları ve askerleri için askerî ve idarî bir ikametgâh olarak inşa ettiler. Burada Kastilyalı veya Katalunyalı milisler yerleştirilmişti. Hanedan Faslı kabilelerin ittifakınca destekleniyordu. Bu ittifaka, Benu Marin, Atlas'ın güney bölgesini kontrol eden Benu Ma'kil ve Atlas bölgesiyle Cezayir'deki bazı Zenata Berberî kabilelerinin reisleri dahildi. Hükümet kontrolü orta ve güney Atlas'ın düzlüklerinde etkiliydi ama dağlık bölgelerde etkili değildi. Rejimi meşrulaştırmak için cuma hutbeleri başta Hafsidî halifeleri adına okutulmaktaydı; o dönemde Marinî prensleri emir el-Müslimîn unvanını kullanmayı tercih ediyorlardı. Fakat aşamalı olarak, Almoha doktrinini terk ederek sadece Sünnî İslâm'ın koruyucuları olduklarını iddia ettiler. Onlar ulemayı ve dinî eğitimin medresede verilen biçimini tercih ettiler. 1437'de II. İdris'in türbesini keşfetmek ve onun türbesi etrafında Marinîlerin desteklediği bir kült oluşturmak suretiyle Peygamber torunlarına atfedilen meşruiyeti arkalarına almaya çalıştılar.

Bununla birlikte Marinî rejiminin altı değişik ekonomik sorunlarla oyuluyordu. Ondördüncü yüzyılda uluslararası ticaretin şeklinde Fas'ın refahına zarar veren derin değişimler olu-

yordu. Mali krallığı Sahra-Sudan yollarının güney bölümleri için rekabete girdi ve Tlemsen, Becaya, Tunus ve Mısır yolu ile rakip ticaret yollarının yeniden canlanmasına yardım etti. Yeniden canlanan bu yollar Fas'ın kârlı trafikteki payını büyük ölçüde kesiyordu. Ekonomik rekabet, Tlemsen'nin kontrolü konusunda Hafsidîlerle Marinîleri birbirine düşürdü. Fas'ın Akdeniz ticareti de çöktü, oysa ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllar boyunca Venedik, Ceneviz, Pisa, Marsilya, Katalonya ve Aragon'dan gemiler düzenli olarak Fas limanlarıyla ticaret yapıyordu. Fas, metal, madenî eşya, tekstil, yünlü mamuller, baharatlar ve şarap ithal edip; deri, post, yün, mercan, hububat, köle ve şeker ihraç ediyordu.

Onbeşinci yüzyılın başlangıcından itibaren, Fas Portekizlilerin Batı Akdeniz'de siyasal ve ticarî üstünlük kurma çabalarından daha da fazla zarar gördü. 1415 yılında Portekiz Septe'yi, 1471'de de Tanca'yı aldı. 1486 ile 1550 arasında Fas'ın Atlantik sahiline yerleştiler. Portekizliler yerel halkların dengelerini bozmak için ara sıra akınlar düzenliyorduysa da, kalelerini ülkenin içlerine ilerlemek amacıyla kullanmadılar. Daha ziyade, onlar Afrika sahili boyunca ilerleyerek Sudan Afrika'sıyla doğrudan ticaret yapmak için yol açtılar.

Kısa vadede bile Portekiz tehdidi hem ekonomik krize hem de bir siyasal meşruiyet krizine yol açtı. Fas içinde devlet ile kabile güçleri arasındaki kararsız denge, kabile güçlerinin lehine değişti. Zaten Hilalî Arapları daha önce Fas'ın Sus ve Sahra bölgelerine sızmış ve tarıma şiddetli bir zarar vermişti. Bir asır süren bedevî işgalinden sonra, sadece şehirler, vahalar ve dağlık bölgeler tarım merkezleri olarak kaldılar. Merkezî hükümetin çöküşüyle birlikte Benü Ma'kil kabilesi Atlas'ın güneyinde kendi küçük devletlerini kurdu. Onlar Marinî hâkimiyetini kabul ettikleri halde, Sijilmassa'nın kontrolünü ellerine alarak bağımsız bir güç haline geldiler. Marakeş kabile reislerinin eline düştü. Başlangıçta Marinîlerin müttefikleri olan Vattasîler 1428'de hanedanlığın naipleri oldular ve 1472'den 1549'a kadar sultanlığı üstlendiler. Vattasîler yönetimi sırasında merkezî devletin zayıflığı, göçebe halkların köylü üretimi-

nin zararına olmak üzere daha fazla kazanç elde etmelerine imkân verdi ve Portekizlilerin sayısız limanı ele geçirip, tahkim etmelerine izin verdi.

Fas'ın Marinî ve Vattasî dönemlerindeki siyasal gerilemesi tasavvufun yükselişine yol açtı. Fas Sûfîleri genel olarak köy cemaatlerinde yaşamakta olan din alimleriydi. Ondördüncü yüzyılın tipik bir Faslı Süfîsi mistik bilgi ile fıkıh bilgisini, medresede öğretilen ilmi ve batınî pratiklerini birleştirirdi. Zamanın Faslı idealinde mükemmel Süfî, sonuçta Allah'ın hakikatinin bir simgesi olan Peygamberin dinî vasıflarının bir sembolüydü. Sûfîye şahsından dolayı değil, *sûret el-Muhammediyye*'nin -ruhanî âleme ait olan ve Peygamberin şahsında yoğunlaşmış olan övgüye değer niteliklerin- bir sembolü olmasından dolayı ihtiramda bulunulurdu. Sûfîler ibadet ve öğretim merkezleri olarak zaviyelerle sıkı bir ilişkiye sahipti, fakat bunların bu dönemde siyasal bir işlevleri yoktu.

Bununla birlikte onbeşinci yüzyılda, Fas devletinin yıkılışı ve Fas toprağının Portekizlilerce işgali, İslâm'ı savunamadığı için hanedanlığı küçük görmeyi getirdi. Tasavvuf Portekizlilere karşı yerel öz savunmayı örgütleyerek halk direnişini harekete geçirme konusunda hayatî bir öneme sahip oldu. Sûfîler yerel kabile ittifaklarının liderleri oldular. Ayrıca, Sûfî teşkilatının ölçeği tarikatın girmesiyle birlikte büyük ölçüde genişledi. Ebu Abdullah Muhammed el-Cezulî (ö. 1465)'den esinlenen bağımsız tasavvuf zaviyeleri daha geniş cemaatlerle yakın ilişkiye girdiler. Bu da, büyük bir zaviyenin uydu cemaatler oluşturduğu veya mevcut zaviyelerin paylaşılan bir manevî silsileye dayalı tek bir tarikat altında birleştiğinde oluyordu. Şeyhlere sadakat, ortak zikirler, tarikata intisap törenleri, tarikatların üyelerini birbirine bağlıyordu.

Sûfî otoritesi ayrıca yeni bir dinî otorite kavramının kabulüyle destekleniyordu. Peygamberin taklit edilmesine dayanan otoriteye ilaveten, dinî kutsallığı temin etmek için nesep aranıyordu. Peygamberin nesebinden gelenler *(şürefâ)* zaten mahallî toplum içinde imtiyazlı kasttılar, dinî vakıflarca desteklenmekte ve bir *nakibin* öncülüğünde örgütlenmekteydiler. Nakib bir

hakem gibi davranıyordu, tutanakları muhafaza ediyor ve grubun çıkarlarını temsil ediyordu. Marinî devletinin çöküşüyle birlikte şürefâ siyasal işleri yönetmek için manevî hakları olduğu düşüncesini tesis etmeye çalıştılar. Ondan sonra, Fas Sûfîleri ve prensleri de şeriflik soyu iddia edeceklerdi.

Yeni Sûfî tarikatları ve yeni bir otorite kavramının oluşumuyla birlikte, Fas toplumunun yapısında derin bir değişim meydana gelmişti. Sûfîlerle şeriflerin otoritesine dayanan yeni bir toplumsal örgütlenme biçimi siyasal düzenin hem kabile hem de devlet konseptlerini tehdit etti ve kabilelerin Sûfî tarikatlarına bağlılıklarına dayanan yerel ittifakların oluşumuna izin verdi. Bundan sonra, bu yeni otorite konseptiyle içinde kendi siyasal pratiğinin gömülü olduğu örgütlenme biçimini bütünleştirmeden hiçbir Fas rejimi iktidara gelemedi veya iktidarda tutunamadı.

Dolayısıyla onbeşinci yüzyılda Fas, Tunus ve Cezayir gibi, merkezî bir devlet rejimi ve Sûfîlerin yönettiği kırsal bir nüfusa sahip bir devlet olmuştu. Onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda merkezî rejim geçici olarak hâkim güç haline gelmiş Sûfîlerin öncülüğündeki cemaatleri dağıttı, fakat onaltıncı yüzyılın sonlarında Fas devleti Sa'dîlerce ele geçirildi ve kararsız bir egemenlik haline geri döndürüldü. Sa'dîlerin kökenleri Portekiz'in Agadir kalesine düzenlenen ve Muhammed el-Mehdî'nin yönettiği mahallî cihata dayanıyordu. Kutsal savaş Sûfîleri ve kabile reislerinin desteğini topladı ve Muhammed Sus'un emiri olarak seçildi. Gelişen Sa'dî prensliği kendini şeker tarımını geliştirerek ve Sudan'la altın ticaretini teşvik ederek finanse ediyordu. Aynı zamanda hem Osmanlılar hem de Portekizliler Fas'a müdahale ettiler, ama Portekizliler Alcazaralquivir (1578) savaşında yenildiler ve Fas, Habsburglularla Osmanlılar arasındaki güç dengesince korunan bağımsız bir devlet olarak ortaya çıktı. Sadîler Fas'a 1554'ten 1659'a kadar hükmetti.

Cezayir ve Tunus Osmanlı kurumlarınca şekillenirken, Sa'dîler Fas'a başka bir İslâmî rejim tipi getirdiler. Osmanlılar gibi, yeni rejimin otoritesi de kutsal savaşta İslâm'a hizmet esasına dayandı, ancak Sa'dîler Peygamber Muhammed'in soyundan

geldiklerini iddia ettiler ve böylece kendilerini onbeşinci yüzyılda Fas siyasal otoritesinin temel mefhumlarına merkez oluşturmuş bir düşünceyle irtibatlandırdılar. Bu nesep kısmen soykütüksel terimlerle, kısmen Peygamber'in öğretilerine bağlılık terimleriyle ve kısmen de ilahî meziyetlerin sembolik tecessümü terimleriyle algılanıyordu. Sa'dîler, el-Cezulî'nin bedenini, tasavvuf tarikatlarının onun kutsal türbesinin etrafında birleşmesini temsil etmek üzere Marakeş'e göndererek kendilerini Sûfîlerle irtibatlandırdılar ve daha sonra Peygamberin doğum gününü Fas'ın en büyük dini bayramı haline getirdiler.

Peygamberin doğum gününün kutlanışı hanedanlığın siyasal iddialarına ilave bir önem kazandırdı. Bu Sûfî tarikatlarına hitap etti çünkü onlar da Hz. Muhammed'e fiziksel ve manevî bir yakınlık iddia ediyorlardı ve bu da sıradan insanlara kendi dinlerindeki temel simaya karşı huşû uyandıran bir yakınlık sağlıyordu. Sultan Mansur (1578-1603) ayrıca daha incelikli saray törenleri sunarak kendi makamının ibadet teçhizatını süslemeye çalıştı. Osmanlı kurumlarının yokluğunda sultanlar sadece idarî araçlarla hükmetmediler, aksine şeriflik soyundan kaynaklanan baraka (kutsama gücü), hanedan mirası ve kabile, şehir ve ordu tarafından seçilmiş olmanın verdiği otoriteyle de hükmettiler. Böylece Sa'dî Saltanatı kabile ve Sûfî toplum kavramlarının hâkim olduğu bir ülkede İslâm'ın dinî birliğini ve otoritesini temsil etti. Bu bakımdan Fas otoritesi Osmanlılarınkinden ziyade Safevîlerinkine benziyordu.

El-Mansur rejimin büyük teşkilatçısı olarak ortaya çıktı. O orduyu Berberî kabileleri temelinden, İspanya, Türkiye ve Afrika'dan gelen ve ateşli silahlar kullanmada mahir paralı askerleri içerecek şekilde genişletti. 1603'te 40.000 kişilik orduda 4.000 Avrupalı muhtedi, 4.000 Endülüslü ve 1.500 de Türk bulunuyordu. Orduya modern topçu birlikleri ilave edilmişti. Taza, Fas ve Marakeş'te topçu birlikleriyle desteklenmiş istihkamlar kuruldu. Hem İngiltere hem Hollanda ortak düşmanları olan Habsburg İspanya'sına karşı Fas'a gemi, top ve barut sağladılar. Sadık kabileler, rejimin kuzey Fas ve Atlantik sahil bölgelerinin düzlüklerini kontrol edebilmesini sağladı.

Sa'dîler Avrupa ve Sudan'la ticaretten elde edilen ekonomik kaynakların yardımıyla kendi iktidarlarını sağlamlaştırmayı başardılar. Geçici bir süre Fas şekeri kraliyet gelirlerinin önemli bir kaynağını oluşturdu. Sanayinin sahibi sultanlardı, yöneticisi Yahudiler ve Avrupalı Hıristiyanlardı ve köle emeğiyle çalışıyordu. Daha onüçüncü yüzyılın sonları gibi erken bir zamanda Flanders, Venedik ve daha sonra da İspanya'ya şeker ihraç ediliyordu, ama onyedinci yüzyılda Madeira, Kanarya Adaları ve (Güney ve Kuzey) Amerika'lardaki yeni ekim alanları Fas'ı uluslararası pazarın dışına attı. Sa'dîler ayrıca Sahra ticaretini kontrol etmek sûretiyle gelirlerini artırmaya çalıştılar. İlkin Atlantik sahili boyunca Portekizli tacirleri yakaladılar, ondan sonra 1591'de Timbuktu'yu alıp Sahra ötesi ticaretin kontrolünü ele geçirdiler.

Uygun ekonomik koşullara rağmen, Fas devleti el-Mansur'un ölümü üzerine çöktü. Sa'dî prensleri Fas ve Marakeş'te ayrı düzenler kurdular; Sûfî önderleri bağımsız prenslikler yarattılar. Bundan hasıl olan iktidar savaşında, Tafilalt'taki bir şerif grubunun liderleri olan Maulay Muhammed ile Maulay Reşid kardeşler diğer hizip güçlerine galip gelerek Fas'ı bugüne kadar idare eden hanedanı kurdular. Hanedanın değişmesine rağmen Alevî rejimi Sa'dî selefleriyle aynı tip bir devleti ve toplumu temsil etti.

Sa'dîler gibi Alevîler de Peygamber soyundan gelmiş olmak ve kâfirlere karşı savaşmaktan kaynaklanan dinî meşruiyet temelinde iktidara geldiler. Maulay Ismail (1672-1727) hanedanlığın ilk büyük hükümdarıydı. O da 30.000 ile 50.000 kişiden oluşan bir profesyonel ordu kurmak suretiyle merkezî devleti yeniden inşa etmeye girişti. Bu köleler en çok mevcut Fas köle nüfusundan ve *haratin* adı verilen tâbi, yanaşma kabilelerden toplanıyordu. Bunlara siyahlar deniliyordu, ama Sudan'dan gelmiş oldukları kuşkuludur. Köle ordusu, askeri birlikleri vergi muafiyeti ve toprak imtiyazı karşılığında donatan kabileler tarafından takviye ediliyordu. Sivil yönetim esas itibariyle Meknes'teki kraliyet sarayına dayanıyordu. Yüksek hükümet görevlileri hâkim kabilelerden ve şehir burjuvazisinden

seçiliyordu. Bunların arasında Fas'ın önde gelen aileleri ile Endülüs soyundan gelen aileler de vardı. Ulema hâkimlik, pazar müfettişliği ve vasiyetname bırakmadan ölmüş kimselerin mülkiyetlerinin yöneticiliği makamlarının yanı sıra diğer görevlere de bakıyordu. Eyaletlerde hükümet kaidler tarafından temsil ediliyordu. Kaidler de güç itibariyle sıradan memurlardan bağımsız yerel beylere kadar değişebiliyordu.

Görünüşteki gücüne rağmen merkezî hükümet aygıtının eyaletlerdeki gücü sınırlıydı. Kırsal halklar sultanın otoritesini sorgulamasa da, pratikte onun iktidarına meydan okuma bir kuraldı. Sûfî liderleri de ilke olarak merkezî hükümete tâbiydiler, ancak gerçekte onlar bağımsızlıklarını koruyorlardı. Alevîler kırsal Sûfîlerin yardımı olmaksızın iktidara geldiler ve sultanın dinî faaliyetler üzerindeki otoritesini kullanarak onların etkilerini kırmaya çalıştılar. Alevîler Fas şehrinde ulema kadroları kurdular. Onlar zaviyelerin reislerini onaylama ve mülkiyetlerini kontrol etme hakkını aldılar ve Sûfîlere hem manevî unvanlar, hem de toprak ve gelirler üzerinde kontrol hakkı verdiler. Bir zaviyenin yeni reisinin kim olacağına dair ihtilaf çıktığında sultan veya onun atadığı bir temsilcisi nihaî hüküm sahibiydi. Yine de Sûfî reisler ticarette önemli bir rol oynamaktaydı. Merkezleri genellikle ticaret yollarının üzerinde veya kabile grupları arasındaki sınırlar üzerinde bulunurdu. Burada onlar ulaşımı kolaylaştırabiliyor ve ihtilafları müzakere edebiliyorlardı. Zaviyeler ayrıca tarım merkezleriydi ve eğitim ve adliye hizmetleri de sağlıyordu. Bir zaviye aynı anda bir otel, bir hastane, bir okul, bir pazar, bir cami, bir hukuk mahkemesi ve bir barınaktı.

Onyedinci, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda yeni tarikatların kurulmasıyla beraber Sûfî etkisi genişlemeye devam etti. Bunlara en saf İslâm ortodoksisini temsil ettiğini iddia eden Nasıriyye de dahildi. Bu tarikatın ritüelleri ilave dualar ve "Lailaheillallah"ı günde bin kez söylemeyi gerektiren zikirden oluşuyordu. Reisleri, Alevî sultanın adının cuma hutbesinde okunmasını, ilahi bir yakarış esnasında bir insanın adını anmanın küfür olduğu gerekçesiyle yasakladılar. Onsekizinci

yüzyılın sonlarında kurulan Darkava, duaların/namazların amaçsız tekrarını kaldırarak, ilahî varlıkla iletişimi dinî vecdi teşvik etmek üzere tasarlanmış bir dua ve dansla kurmaya çalıştılar. Sûfî tarikatlarının hükümetlerle ilişkisi çatışma ve işbirliğinin karmaşık bir bileşiminden ibaretti. Bazı durumlarda Sûfî tarikatları devletin kendi otoitesini pekiştirmesine yardımcı olurken, başka durumlarda buna karşı direndiler. Fas hükümdarları rüşvette, hediyelere ve mahallî çıkarları manipüle etmeye başvurmak zorunda kaldılar.

Kraliyet ve kırsal iktidar dengesi ticaret ekonomisinden güçlü bir biçimde etkileniyordu. 1591'de Sudan'ın fethinden ondokuzuncu yüzyıla kadar Fas, Sudan ve Sahra ticaretinden dolayı müreffeh oldu. Onsekizinci yüzyılda Fas çok sayıda köle ithal etmekte, karşılığında kumaş, deri, ipek, mücevher, demir, kurşun ile Avrupa mahreçli çay, kahve, şeker, kâğıt, kalay, bakır kap kacak ve Hindistan baharatları alıyordu. İngiltere ve Fransa Fas'ın en büyük iki ticaret ortağıydı, fakat boya İspanya'dan, yünlü mamullerle diğer tekstil ürünleri, baharatlar ve diğer metaller Hollanda'dan geliyordu. İtalya'dan şap ve zanaat ürünleri geliyordu. Doğu Akdeniz'den ipek, pamuk ve afyon geliyordu. Salé en sık uğranılan limandı, ama Agadir ve Mogador Avrupa, Sus ve Sudan arasındaki temaslar bakımından önemliydi. Bununla birlikte ticaret her zaman zorunlu olarak merkezî hükümete yaramayabiliyordu, çünkü dinî koruma altındaki kabile konfederasyonları altında örgütlenebiliyordu. Yerel şerifler kervanlara irtibatlar ve güvenlik garantileri sağlamakta önemli bir rol oynadılar. Örneğin, Tafilalt'ın kalelerinde ikamet eden Maulay İsmail'in torunları Touat'a giden kervan trafiğine kılavuzluk etmekte bir tekele sahiptiler.

Ondokuzuncu yüzyılda Avrupa ticareti ülkenin ekonomik nüfuz altına alınmasına yol açtı. 1836'da Fas İngiliz baskısıyla ülkeyi %10'luk bir gümrük vergisi temelinde serbest ticarete açan bir anlaşmayı imzalamak zorunda kaldı. Ayrıca, Fas ihracatları Süveyş Kanalı'nın açılması (1869) ve buharlı gemilerle demiryollarının kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte geriledi, çünkü bunların kullanımı, Amerikalı, Rus ve Avustralyalı üre-

ticilerin Faslı tüccarlarla rekabet içinde Avrupa pazarlarına buğday ve yün sunmasını mümkün kıldı. Fas Sahra ticareti, Fransızların Batı Afrika içine doğru yayılması yüzünden de yavaş yavaş azaldı, bu yayılma Sudan ve Sahra mallarını Atlantik limanlarına çekti. Ayrıca, yüzyılın ortalarından sonra Avrupalılar artık sadece tamamen ticarî bir ilişki sürdürmekle yetinmeyecekler ve doğrudan üretim araçlarını kontrol etmeye başlayacaklardı. Bunlar, toprak satın almaya, yüksek faiz oranlarıyla borç para sağlamaya ve Fas'ı himaye altına almaya başladı.

Sonuçta Fas nüfusunun bazı unsurları refah içinde yüzerken bazıları da ıstırap içindeydi. Avrupa ve yerel pazarlar arasındaki aracı tüccarlar ve kalabalık bir küçük tacirler ve perakendeciler grubunu da kapsayan yeni bir Fas burjuvazisi bu işten zenginleşti. Gümrük memurları ve diğer görevliler de ticaretten faydalandı ve mülk edinip eğitim aldılar. Fas şehrinden tacirler hâkim pozisyonlarını muhafaza ettiler, Manchester, Marsilya, Ceneviz ve Fransız Batı Afrika'sında koloniler kurdular. Fas tekstil sanayii yeni Ortadoğulu, Afrikalı ve yerli pazarlar geliştirmek sûretiyle Avrupalılarla rekabeti canlı tuttu. Hasır, kilim, halı ve yün battaniye üretimi ve inşaat işleri ayrıca gelişmeye devam etti. Diğer Faslı zanaatlar Avrupa'yla ticaretten zarar gördü. İthal ürünler pamuk çiftçiliği ve imalatının yanı sıra Fas ayakkabı sanayiini de yıktı. Fas devleti de ekonomik açıdan kaybedenler arasındaydı.

Düşen gelirler, çökmekte olan iktidar ve azalan toprak gerçeğiyle karşı karşıya kalan Sultan Hasan (1873-95) Avrupa'dan getirtilen askerî müfettişler ve silahlar aracılığıyla orduyu yenilemeye ve devlet bürokrasisini de, taşra yönetimini yeniden örgütlemek suretiyle yenilemeye çalıştı. O ayrıca köprüler ve demiryolları inşa ederek, pamuk ve şeker tarımı için çiftlikler kurarak ülkenin ekonomik altyapısını güçlendirmeye girişti. Ne var ki, bu reformların başarısı çok sınırlı kaldı. Dinî ve siyasal elitlerin çoğu gelenek ve hukukun ihlal edildiği gerekçesiyle bunlara muhalefet ettiler; Avrupalı güçler de kendi ekonomik ayrıcalıklarını azaltabilecek değişimlere düşmanca yaklaştı.

Sonuç olarak, ondokuzuncu yüzyılda, Berberîler hükümet

güçlerini orta ve merkezî Atlas'ın dışına, Fas ve Meknes'e doğru ittiler. Yüksek Atlas yarı bağımsız büyük kaidlerin elindeydi. Yüzyılın sonuna doğru merkezî hükümet toprağın ancak üçte birini ve nüfusun ancak yarısını kontrol etmekte, doğu Fas, Rif, Fes ve Tanca'dan Atlas'a kadarki Atlantik bölgelerinin düzlüklerinde yoğunlaşmaktaydı. Bu bölgelerde bile yerel reisler çoğunlukla üstün durumdaydılar.

Kırsal kabileler ve reisler merkezî vergilendirmeye karşı direnmeye devam etti. Etkisini sürdürebilmek için hükümdar küçük bir orduyu, itaat etmeye ya da isyan eden bölgeye, kampa, ülke kaynaklarından geçinenlerin üzerine sürerek vergilerini ödemeye zorluyordu. Yerel halk, ürünlerini koruma yönünde baskı altındaydı; sultan ise, ayrıca başka bir isyankâr bölgeye hareket etmek üzere bir mutabakatı sonuçlandırmanın baskısı altındaydı; dinî liderler de kabilelerle yönetici arasında bir çeşit anlaşma yapılıncaya kadar arabuluculuk ederlerdi.

Bu tarz bir siyasetin Avrupa'nın karşı çok az bir direnme şansı vardı. 1899 ve 1912 yılları arasında Fransa Fas'ı, İtalya, İspanya, İngiltere ve nihayet Almanya ile olan diplomatik anlaşmalarından cesaret bularak işgal etti. Kazanımlarını pekiştirmek için Fransızlar Fas siyasal sistemi içerisindeki değişik oyuncuları birbirlerine karşı kullandılar. Böylece Fransız müdahalesiyle karşılaşan Touat bölgesinde yerel reisler sultanın kendilerini savunacaklarını umdular. sultanın cihatı finanse etmesini istediler ama aynı zamanda onun vergi toplama çabalarına da direndiler. Gelirlerin kıtlığı sultanı Fransız finansal desteğine bağımlı kıldı ve sonuçta o da, o sırada Fransız askerî üstünlüğüne teslim olmakta kendilerini haklı gören yerel halkın gözündeki meşruiyetini kaybetti. Yerel memurların, dinî liderlerin ve reislerin özerkliği, Fas'ın Fransız saldırısına karşı birleşik bir direniş ortaya koymasını imkânsız kılıyordu.

Sultanın devletin gücünü artırma çabaları ancak Fransızların çıkarına hizmet etti. 1901'den 1903'e kadar Sultan Abdülaziz tarım ve çiftlik hayvanları üzerinde yeni bir vergi koymak ve vergilerin toplanmasını temin etmek üzere yeni memurlar atamak suretiyle merkezî hükümeti güçlendirmeye çalıştı. Ka-

bileleri, dinî liderleri, hükümet memurlarını ve şimdiye kadar vergiden muaf sayılmış olanları vergilendirmeyi teklif etti. Fakat, kırsal soyluların ve ulemanın buna muhalefeti sert oldu ve Abdülaziz bunun yerine gümrük gelirlerini rehin vermek ve Fransızlara ağır bir borçlanmaya gitmek zorunda kaldı. Bundan dolayı o, kendisini kardeşi Abdülhafız lehine azledecek olan yaygın bir isyan ve devrimle karşılaştı.

Ulemanın muhalefeti Fas tarihinde bir yenilikti. Geleneksel Fas uleması bir memur grubundan oluşuyordu, ama bunlar örgütlü, toplu bir yapı değillerdi. Fes'in başkadısı büyük camilerin ve okulların müderrislerini tayin etmekte ve onlara bağışlanan mülkiyetleri kontrol etmekteydi. Fakat, bir yüzyıldan uzun bir süre hükümet, hâkimlerle müderrislerin ve bürokrasiye girecek olan medrese mezunlarının ataması üzerinde artan bir kontrol sağlıyordu. Bununla birlikte, 1900'den sonra birçok ulema muhalefete katıldı, çünkü sultanın Fransızlarla işbirliğini, Fas ülkesini korumaktaki başarısızlığını ve vergi reformlarını, borçlanmalarını ve Avrupalı danışmanlarını kabullenemiyorlardı. Sonuç olarak, ulema ve kırsal kabile muhalefeti bağımsızlığın kaybedilmesi ve 1912'de Fransız ve İspanyol mandasının ilan edilmesiyle sonuçlandı.

Devletler ve İslâm: Kuzey Afrika'daki Örnekler

İslâmî dönemdeki kökenlerinden ondokuzuncu yüzyıla kadar, Kuzey Afrika toplumunun tarihi iki esas motif üzerinde dönmüştür: devlet teşekkülü ve İslâmlaşma. Tarihsel olarak küçük aile, küçük köy veya küçük köy grupları toplumun temel birimlerini oluşturuyordu. Bunlar fırka veya kabile grupları etrafında toplanmışlardı; sınıf tabakalaşması, feodal hâkimiyet ve devlet iktidarı genel olarak zayıftı. Ekonomi buna uygun olarak küçük ölçekli hububat, meyve ve zeytin bahçeciliğine, göçebelerin yaptığı hayvancılık ve sınırlı bir kent temelli tekstil ile diğer küçük ölçekli imalat faaliyetlerine dayanmaktaydı. Ticaret önemli olduğu halde tüccar orta sınıf yeterince gelişmemişti. Ortadoğu tarihinin aksine, Kuzey Afrika uzun bir devlet teşkilatı, muvah-

hid dinî cemaatler ve yerleşik tarımsal ve kentsel ticarî gelişme tecrübesine sahip değildi. Fenikelilerle Romalılar tarafından teşkil edilmiş ve görece sınırlı, sahil bölgelerine mahsus bir emperyal ve kentli Hıristiyan medeniyeti tabakasına sahipti.

Arap fethi devlet teşekkülüne ve Kuzey Afrika toplumunun Müslüman cemaatler şeklinde yeniden örgütlenmesine yeni bir ivme kazandırdı. Sekizinci yüzyılda Tunus, onbirinci yüzyılda Fas, onaltıncı yüzyılda da Cezayir ülke kimliklerini ve devlet düzenlerini elde ettiler. Fetihler ayrıca halk kitleleri nezdinde İslâm'ın kurumsallaşmasına yol açtı. Sekizinci yüzyıldan başlayarak, Malikî mezhebi, Kuzey Afrika'nın her tarafında kök saldı ve ondokuzuncu yüzyıla kadar hukuk idaresi, eğitim ve devlet meşruiyetinin başlıca dayanağı olmaya devam etti. Yaklaşık onikinci yüzyıldan itibaren tasavvuf ayrıca kurumsallaşmış ve kırsal halkların örgütlenmesinin temeli haline gelmiş bulunuyordu. Sûfîler devlet rejimlerine karşıt ve onlara paralel olarak Tunus, Cezayir ve Fas'taki kırsal toplulukların reisleri haline gelmişti. Kuzey Afrika'nın onüçüncü yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadarki tarihinin çoğu devlet ile Sûfî güçler arasındaki ilişkilerle tanımlanabilir. Son olarak, Arap fetihleri Kuzey Afrika'ya, art arda gelen Arap göçleri ve devletlerdeki Arap hâkimiyeti yüzünden, bir Arap kimliği vermişti. Bununla birlikte, Güney Tunus, Cezayir ve Fas temelde Berberî idiler. Arapça, Almoha çağından beri Müslüman olan bu toplumların ancak yirminci yüzyılda evrensel dili haline gelmiştir.

Buna karşılık her toplum, kendine özgü devlet, din ve kabile kurumlarını sergilemiştir. Arap fetihleri zamanında Tunus zaten gelişmiş bir medeniyetin merkeziydi ve tarihi boyunca toprak sahiplerinden, tüccarlardan ve şehir aydınlarından oluşan bir aristokrasiyle yönetilen oldukça gelişmiş bir tarımsal ve ticarî ekonomiyle niteleniyordu. İslâm rejimleri ve İslâm dinî kültürü Doğu'dan birbirini takip eden safhalarda geliyordu. Erken İslâm döneminde Tunus, Ortadoğu gibi, geçmişinden devralmış olduğu kurumsal temeli sürdürmekle birlikte eski medeniyetin İslâmî bir versiyonunu kabul etti. Erken Arap ve Eğlabî valilerinin yönetimi altında Halife tipi bir idare ve Mali-

kî mezhebi gelişti. Hafsidî rejimi saltanat tipi bir yönetim ve İslâm'ın medrese ve tasavvufî biçimlerini benimsedi. Osmanlıların onaltıncı yüzyılın sonlarındaki fethiyle birlikte, Osmanlı yeniçeri ve idarî kurumları ile Osmanlı tipi ulema bürokrasisi Tunus devletinin yapısını değiştirdi. Bu dönem boyunca Tunus devlet kurumlarını; ülkenin güney kısımlarındaki geniş göçebe ve kabile nüfusuna ve devlet ile toplumun kabile unsurları arasındaki iktidar dengesinin sürekli dalgalanmalarına rağmen korudu. Dokuzuncu yüzyıla kadar Tunus her bakımdan Ortadoğu İslâm dünyasının bir taşra türüydü.

Cezayir'in farklı bir tarihi vardı. Cezayir bir bütün olarak İslâmî döneminde devlet teşkilatlanması olmaksızın yaşadı, buna mukabil Hammadîler ve Zayyanîler gibi birkaç yerel hanedan Sahra ve Avrupa'yla ticaretten kazanılan pay sayesinde ortaya çıktı. Fakat bu yerel rejimler hiçbir zaman ülkenin tamamını kontrol etmedikleri gibi kabile muhalefetine kolaylıkla yol verdiler. İstikrarlı bir devlet rejimi ancak Osmanlı fetihleriyle girmiş oldu. Osmanlılar, İstanbul'dan yönetilen hazır bir askerî elit, idarî kadro ve temel bir dinî bürokrasi getirdiler. Hıristiyanlara karşı cihat ve sultan otoritesi telakkileri bu rejimi meşrulaştırmaya hizmet etti.

Başlangıçta Cezayir rejimi Cezayir şehir devletiyle sınırlıydı ve devlet destekli korsan gemiciliği ve İstanbul'dan gelen doğrudan desteğe dayanıyordu, ama giderek Cezayir kendi idarî, adlî otoritesini ve vergi toplama yeteneğini geniş bir bölgenin her tarafında tesis etti. Osmanlı-Türk otoritesi Cezayir'in her tarafında tanınmaya başlandığı halde, Cezayir rejimi her bölgesinde aynı oranda etkili değildi. Bununla birlikte, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda taşra, kabile ve Sûfî direnişi gelişti. Böylece Cezayir rejimi Osmanlı Suriye'si ve Irak'ına benzedi, oralarda da merkezî devlet aşırı parçalı bir toplumu yönetiyordu. Kırsal halklar arasında tasavvufun yayılması Cezayir'e İslâmî bir kimlik verirken, Osmanlı-Cezayir rejimi Cezayirli bir ülkesel ve idarî kimliği yaratmada başarılı oldu.

Fas tarihi de oldukça parçalı bir toplumda İslâm'ın ve devletin teşekkülü konusunda üçüncü bir örnektir. Her ne kadar Vo-

lubilis Roma taşrasının başşehri idiyse de, Arap fetihlerinin arefesinde Fas'ın ne ülkesel bir kimliği vardı ne de bir merkezî rejimler tarihine sahipti. Arap fetihlerinin peşinden hükümdarların kişisel dinî otoritesine dayanan bir sürü yerel prenslik ortaya çıktı, ama sekizinci yüzyıldan onbirinci yüzyıla dek devlet teşekkülü süreci dahilî bölünmüşlük ve Fatımî ve Emevîlerin haricî müdahalelerince engellendi. Muravî fetihleri ise bir Fas devleti için ülkesel bir temel yaratma sürecini başlattı. Bu da din esasında birleşmiş güneyli kabile halklarının ittifak halinde Fas'ı fethetme hareketlerinin ilkiydi. Muravîleri Almohalar, Marinîler, Sa'dîler ve Alevîler izledi, her biri hükümdarın karizmatik otoritesine atıfla meşrulaşıyordu, ancak bu otorite değişik şekillerde ifade ediliyordu. Muravî ve Almoha örneklerinde liderler reform hareketlerinin başıydılar. Daha sonra Sa'dî ve Alevî hükümdarlar Peygamber soyundan gelen bir kutsallığı (baraka) sahiplendiler ve Sûfî velilerin karizmatik güçlerine sahip olduklarına inanıldı. Onlar ayrıca İslâm toplumunun savunulması ve idaresi konusunda Peygamberin halifesi de sayıldılar. Sultan aynı anda halife, imam, şerif, vali ve müctehid idi. Onun Müslümanların kutsal günlerinde önemli görevleri vardı ve adları da dinî liderlerin millî düzeydeki kutsanışlarında anılıyordu.

Bununla birlikte, Fas sultanları, dinî meşruiyet konusunda bir tekele sahip olmadıkları gibi şeriflik soyunu ve Sûfî kutsallığını (baraka) diğer dinî liderlerle de paylaşıyorlardı. Bu otorite paylaşımı hem karşılıklı destek hem de rekabet içeriyordu. Destekleyiciydi, çünkü Sûfîler sultanlara dünyevî otorite talepleri için kültürel bir temel sağlıyorlardı. Rekabetçiydi, şu anlamda: ahlakî yargının ve siyasal otoritenin kaynakları devletten bağımsız ve toplumdaki birçok birey arasında dağılmış durumdaydı. Bu dağılım Fas'ın kolayca birleşik bir millî rejim kuramayacağı anlamına geliyordu.

Fas monarşisinin oldukça kişisel olan mahiyeti onun meşruiyetini ve tarihsel sürekliliğini temin ediyordu, fakat bu durum, ayrıca bir zayıflık kaynağıydı da. İktidar hükümdarla bağlıları arasındaki kişisel temasların sonucu oluşuyordu. Devlet ilişkilerinin oldukça kişisel tabiatı kurumların zayıf olmasını gerek-

tiriyordu. Merkezî yönetim hane yönetimi ile paralı ve köle askerlerce destekleniyordu, ama *mahzen* yani rejime askerî güçleri sağlayan bağımsız, kabile veya Sûfî iktidar sahiplerinin ittifakı etkili olabilmek için çok önemliydi. Mahzen'in yardımıyla hükümet şehirlerle merkezî ovaları kontrol edebiliyordu, ama dağları ve çölleri değil. Fas sultanların kişisel dinî otoritelerine dayanan ayrı bir bölgesel ve monarşik kimliği muhafaza ediyordu. Bu da Tunus'tan farklılık arz ediyordu. Tunus, Müslüman bir devletçi siyasal meşruiyet konsepti ile merkezî siyasal yönetimi birleştirmişti. Fas'ın durumu Cezayir'den de farklıydı, çünkü Cezayir'de de oldukça gelişkin bir merkezî devlet var olduğu halde zayıf bir siyasal kimlik duygusu vardı.

Merkezî bir Fas devleti tesis etmeyi başaramamanın sebepleri önemli tartışmaların konusu olagelmiştir. Bir etkenler kümesini, Fas ekonomisi ve toplumunun doğal yapısı oluşturur. Fas nispeten zengin bir bölge olduğu halde, tarımsal ve ticarî sektörleri göçebe halklarıyla karşılaştırıldığında nispeten küçüktü. Art arda bedevî istilaları köylü hayatını yıktı. Onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar merkezî hükümetin zayıflığı göçebe grupların daha da yayılmasına izin verdi. Sadece şehirler, vahalar ve dağlar yerleşik tarım bölgeleri olarak kaldı.

Bununla ilgili başka bir etken de kentli bürokratik, ticarî ve entelektüel seçkinlerin zayıflığıydı. Endülüslü azınlıklar yönetim kadrolarını teşkil ediyorlardı. Yine de, kırsal veya kentsel kitlelerle bağlantılar olmaksızın onlar ancak sekreter olarak hizmet edebiliyorlardı. Ayrıca ulema da nüfusun zayıf bir tabakasını oluşturuyordu -sultanlara bağımlı, kentsel bölgelerle sınırlı ve siyasal bakımdan sıradan insanlarla etkili bağları olmayan bir tabaka. Onlar ayrıca sultanlarla, veli soy silsileleriyle ve Sûfî tarikatlarıyla dinî prestij için rekabet etmek durumundaydılar. Ticarî burjuvazinin gücünü tahmin etmek için yeterince bilgi yok, ama bütün işaretler önemli bir siyasal rol oynayabilmek için gerekli araçlara sahip olmadıklarını gösteriyor.

Yerleşik toplumun zayıflığının tabiî sonucu özerk kabile ve Sûfî grupların güçlü olmasıydı. Onların bağımsızlığı onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Avrupa silahları edinmeleriyle bir-

likte genişledi. Bu silahlar kabile topluluklarını hükümet ordularına karşı daha da etkili muhalifler kıldı. Kabileleri ve Sûfî ittifaklarını kontrol çabası, sürekli olarak elitlerin kendi aralarındaki iktidar kavgaları ve mağlup edilemeyen toplulukları yatıştırmak üzere bunlara tanınan malî, bölgesel ve diğer imtiyazlar yüzünden hep akamete uğruyordu.

Her halükârda, Fas kabilelerinin kendileri istikrarsız takım yıldızları gibiydi. Atasoylu deyimler kullanıyorlardı ama katı bir hiyerarşiye veya kalıcı unsurlara sahip değillerdi. Kabile reislikleri iktidar için sürekli rekabete tâbi, geçici mevkilerdi. Sûfî silsileleri ve ittifakları da benzer bir biçimde istikrarsızdı, çünkü Sûfîler için iktidar kurumsal olmaktan ziyade kişiseldi ve kabilelerin velilere gönüllü bağlılıklarına dayanıyordu. Fas'ın kırsal toplumsal yapısı içerisinde grup bütünleşmesi büyük ölçüde ritüellere ve sembolik araçlara dayanıyordu.

Devletin zayıflığı düzenli vergilerin toplanmasını zorlaştırıyordu. Kısıtlı vergi gelirlerine ek olması için sultanlar uzun mesafeli ticareti sömürmeye girişiyorlardı. Buna rağmen sultanlar ticaret gelirlerini ancak ticaret yollarını ve limanlarını kontrol edebildikleri ölçüde elde edebiliyorlardı. Rakip Fas beylikleri, Sudan, Cezayir ile Avrupalı rakipler önemli hisseler kaptılar. Fas hanedanları çoğunlukla ticaretin kontrolü temelinde iktidara geliyorlardı, ama daha uzun dönemler için ticaret gelirleri üzerinde tekel kurmaları imkânsızdı.

Onsekizinci yüzyılın sonları ile ondokuzuncu yüzyıl Kuzey Afrika-Müslüman toplumları için uzatmalı bir kriz dönemiydi. Osmanlı hükümdarları artık onları koruyamıyordu. Devlet rejimleri de artık yakın siyasal kontrol kurmak veya geniş gelirler yaratmaya ve güçlü ordular ortaya çıkarmaya muktedir değildi. Ekonomileri gittikçe daha çok Avrupalı ekonomilere bağlanıyordu. Ekonomik iktidarın tümüyle çöküşü Kuzey Afrika rejimlerini yıkarak onları Fransız fethi ve Fransız mandası için bir av haline getirdi.

Orta ve Güney Asya'da İslâm

ONYEDİNCİ BÖLÜM

MOĞOL FETİHLERİNDEN ONDOKUZUNCU YÜZYILA KADAR ORTA ASYA

Orta Asya'da bir İslâm medeniyetinin gelişmesi İran'daki İslâm medeniyetinin gelişmesiyle sıkı sıkıya ilgilidir. İslâm bu bölgede önceleri Arapların İran'ı ve Semerkant'ı fethedişlerinin ve Müslüman tüccarlarla Sûfîlerin şehirlerden bozkırlara doğru hareketinin bir sonucu olarak yayıldı. İki bölge ayrıca Türklerin onuncu yüzyıldan ondördüncü yüzyıla kadar süren ve Orta Asya'yı İran içlerine kadar getiren, buna karşılık İran monarşik kültürünü ve İslâm medeniyetini Orta Asya'ya taşıyan göçleriyle de irtibatlıydı. Onuncu ve onbirinci yüzyıllarda Karluk ve Oğuz halkları İslâm'a girmiş ve Karahanlı ve Selçuklu devletlerini kurmuş bulunuyordu. Karahanlılar altında Semerkant'ta Hanefî fıkıh mezhebi ve Maturidî akaid mezhebi yerleşmiş, İran İslâm literatüründen esinlenen yeni bir Türk literatürü meydana gelmişti. Karahanlılar ayrıca İslâm'ın Maveraünnehir'den tarım havzası içine ve kuzey bozkırlarına kadar yayılmasını sağladılar. Sûfî vaizler, özellikle Şeyh Ahmed Yesevî (ö. 1166) İslâm'ın göçebe halklar arasında yayılmasına yardımcı oldu.

İran ve Orta Asya arasındaki bağlantılar Moğol istilaları tarafından güçlendirilmişti. Onüçüncü yüzyılda gayrimüslim Moğol halkları Orta Asya'nın tamamı üzerinde, Ortadoğu ve Çin'in çoğu üzerinde hâkimiyetlerini kurmuşlardı. Moğol fe-

tihleri, Karadeniz'in kuzeyi, Hazar ve Aral denizlerinin bozkır bölgeleriyle Semerkant ve İran'daki Müslüman halkları irtibata geçirip Müslüman Maveraünnehir ile doğu Orta Asya ve Çin'i irtibatlandırmak sûretiyle geniş ölçüde Orta Asya'nın Ortadoğu'yla temas halindeki bölgelerini genişletti.

İslâm'ın bu bölgeye gelişi üç tip İslâm toplumunun oluşumuna yöneltti. Bazı durumlarda, örneğin Kazaklar arasında İslâm en iyi ihtimalde halk kimliği ve inancının bir parçası haline geldiği halde toplumsal yapının temeli haline gelemedi. Başka örneklerde, kabile halkları arasında ve Kaşgarlılar gibi bazı vaha toplulukları arasında Sûfî şeyhleri veya Sûfî nesilleri aracılık yapmak, örgütlemek ve bazen de yönetmekte rol alıyorlardı. Maveraünnehir gibi büyük ölçekli kent toplumlarının bulunduğu bölgelerde, Ortadoğu tipi, devletin örgütlediği İslâm toplumları gelişti.

Bin yıl boyunca bu geniş ve değişken bölgenin tarihinin ana konusu göçebe-kırsal ile yerleşik toplumlar arasındaki ilişkiydi. Ortadoğu ve Çin'in büyük medeniyetleri temelde emperyal ve tarımsalken aralarındaki bölge bir bozkır topraklar ve dağınık vahalar alanıydı. Nüfusun çok büyük kısmı hayvancılıkla uğraşıyordu, at ve koyun yetiştiriyordu. Bu nüfus bazen büyük konfederasyonlar içinde de toplanan klanlar ve kabileler şeklinde yapılandırılmıştı. Yerleşik halklar ağırlıklı olarak Maveraünnehir, Harizm, Fergana ve Kaşgar'ın vaha kısımlarında ve Çin, Ortadoğu ve Avrupa'yı irtibatlandıran ticaret yollarının kenarlarında dağılmış bulunan şehirlerde yaşıyordu. Yerleşik ve göçebe halklar birbirleriyle yakın bir münasebet içerisindeydiler, ürünlerini mübadele etmekte ve kervan ticaretine iştirak etmekteydiler. Göçebe halklar ayrıca yerleşik bölgelere sızmakta ve çiftçi veya şehirli olmaktaydı. Bazen onlar tarımsal vahaları fethedip yönetici ve derebeyi olabiliyorlardı. Orta Asya ayrıca zaman zaman büyük konfederasyonlarca örgütlenip Ortadoğu ve Çin'i fetheden bir insan denizinin rezervi durumundaydı. Milattan önce ikinci binyıldan onsekizinci yüzyıla kadar bölgenin tarihi, sürekli tekrarlayan göçebe fetihleri, vahalar üzerinde devletlerin teşekkülü ve halkların yerleşimi

ve göçebelerde tarımsal halklar arasındaki sürekli gerilim bakımından anlatılabilir.

Bununla birlikte sonuçta bütün Orta Asya, Rus ve Çin hâkimiyetinin altına girmiştir. Onaltıncı yüzyıl gibi erken bir tarihte Rusya Volga bölgesinin Tatar devletlerini yuttu. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda Rusya, Kırım'ın, kuzey bozkırlarının, Türkistan'ın ve Hazar ötesinin kontrolünü ele geçirdi. Çin; onsekizinci yüzyılda Doğu Türkistan'ı işgal etti. Ondokuzuncu yüzyılda Orta Asya Rus ve Çin hâkimiyet alanlarına bölündü. Yerleşik (ve gayrimüslim) imparatorlukların hâkimiyeti, göçebe göçleri ve devlet teşekkülüyle ilgili eski tarzlara bir son vermiş ve Orta Asya İslâm toplumlarının bundan sonraki gelişimlerini derinden değiştirmiştir.

Orta Asya'daki İslâm toplumlarının Moğol döneminden çağdaş döneme kadarki tarihinin üç kısma bölünmesi daha uygun olabilir. Burada batı ve kuzey bozkırlarını, Altın Ordu ve halefleri olan Kazakları; Timur ve Özbek devletlerinin merkezi olan Türkistan'ı (Semerkant ve komşu bölgelerinin modern ismi) ve ondokuzuncu yüzyılın sonunda Sinkiang adıyla bir Çin eyaleti haline gelen bir kervan yolu vaha şehirleri bölgesi olan Doğu Türkistan'ı inceleyeceğiz.

Batı ve Kuzey Bozkırları

Karadeniz, Hazar ve Aral denizleriyle Balkaş Gölü'nün yukarısından geçen bir çizginin kuzeyindeki yarı kurak bozkır bölgesinde ağırlıklı olarak göçebe halklar yerleşmiştir, bunların geçimleri sığır, at, keçi, deve ve yak* yetiştirmeye dayanıyordu. Nüfus Türk-Altay dillerini konuşan ve babasoylu bir toplumsal sistemi paylaşan sayısız topluluğa bölünmüştü. Bozkır halkları aileler, klanlar ve konfederasyonlar (göçebe aşiretler) şeklinde örgütlenmişti, temel birim olan klan, vergi toplama, askerî örgütlenme, ihtilafların çözümü ve diğer siyasal faaliyetlerin temeli durumundaydı. Küçük topluluklar soybağına

(*) Tibet yöresine özgü uzun tüylü sığır.

TABLO 14
Orta Asya: Taslak Kronoloji

		Kuzey ve Doğu Stepleri			*Türkistan*		
		Volga	*K. Bozkırları*	*Kırım*	*Harizm*	*Maveraünnehir*	*Doğu Türkistan*
	Moğol Fetihleri						
1200	Cengiz Han (1206-1227)						
1300	Mavi Ordu, Butulular (1227-1341) Beyaz Ordu'yla Altın Ordu'yu oluşturmak üzere birleşti (1378-1502)					Çağataylar 1227-1370 Timur İmp. 1370-1500	
1400	Çeşitli hanlıklara bölündü (15. yüzyıl)		Özbek ve Kazak "uluslar'ın oluşumu (15. yüzyıl)	Giray Hanları (1426-1792)			
1500		Kazan Hanlığı, Moskova tarafından ilhak edilir, 1552 Astrahan Hanlığı 1556'da ilhak edildi Sibirya Hanlığı 1598'de ilhak edildi			Hiva Hanları 1515-1920	Şeybanîler 1500-1598	Çağataylar 1678'e kadar sözde hükümdar olmaya devam ettiler

1600			Astrahanlılar 1599-1785	
1700				Kaşgar, Haceler tarafından yönetildi, 1678-1756 Khokand, Hanlıkça yönetildi 1700-1876 Rusların ilhakı, 1876 Çinlilerin Sinkiang'ı fethi, 1759
		Ruslarca ilhak, 1783	Mangiler 1785-1920	
1800	Rusların Kazakistan'ı ilhakı 1868'de tamamlanır	Rusya mandası, 1873	Rusya mandası, 1868	Çin Sinkiang'i ilhak eder, 1884
1900				

dayanırken, siyasal telakkiler veya ülke telakkileri daha yüksek seviyeli bir örgütlenmeyle iç içe geçmişti.

Moğol fatihler bu bölgeye siyasal birliğe benzer bir yapı verdi. 1236'da Batu'nun liderliği altında, Moğol ve Türk göçebeleri Aral ve Hazar denizlerinin kuzey bölgelerini fethetti ve kendi başkentlerini Volga Nehri üzerinde kurdular. Dünya tarihinin en sıradışı harekâtlarından biriyle Altın Ordu Rusya, Ukrayna, güney Polonya, Macaristan ve Bulgaristan'ı da fethederek, kuzeyde Rus ormanlarından, Karadeniz ve Kafkasların güneyine, Karpatlar'ın batısına ve Harizm'in doğusuna uzanan bir imparatorluk oluşturdu. Bu bölgenin her tarafında yerel prensler iktidarda Altınordu'nun vasalları olarak bırakıldı ve halktan haraç alabilmek için kullanıldılar. Moskova Altın Ordu'nun aslî vasalıydı; diğer Rus prenslikler Moskova'ya haraç ödemekle sorumluydu.

Fetihçi Türk ve Moğol halkları kısa zamanda yeni bir tarihsel kimlik edindiler. Fethedilen halklarla kaynaştıklarından, zamanla Türkçe konuşan "Tatar" halklara evrildiler ve nihayetinde İslâm'a girdiler. Berke Han (1257-67) ilk Müslüman hükümdardı ama ancak Özbek Han (1313-40) zamanından itibaren hükümdarlar düzenli olarak hep Müslüman oldular. Kraliyet ailesinin İslâm'a bağlılıkları muhtemelen Harizm ve Maveraünnehir'i yerleşik Müslüman halklarıyla kültürel ve siyasal temaslarla ve belki de onuncu yüzyıldan beri Müslüman olan Bulgarların içe alınmasıyla güçlendirilmiştir. Kültürel olarak Altın Ordu Mısır'a ve Suriye'ye bağımlıydı. Bunlar duvar resimleri, mozaik, lambalar, mezartaşları ve diğer sanatsal nesneleri sağlıyordu. Kuzey Asya'nın bozkırlarında, Altın Ordu Ortadoğu İslâm kültürünün bazı yanlarını edindi.

Altın Ordu İmparatorluğu onüçüncü yüzyılın ortalarından onbeşinci yüzyılın ortalarına kadar hâkimiyetini sürdürdü, ama aşamalı olarak Osmanlı yayılmasının ve Moskova, Moldavya ve Litvanya'nın yükselişinin baskısı altında çözüldü. Ayrıca, ondördüncü yüzyıldan onbeşinci yüzyıla kadar Altın Ordu daha küçük prensliklere bölünerek Kırım Tatarları, Volga Tatarları, Özbek ve Kazak etnik ve siyasal gruplarına ayrıştı.

Cengiz Han'ın torunları olduklarını iddia eden Kırım hanları 1441'de bağımsız hükümdarlıklarını ilan ettiler. Kazan, Astrahan ve Sibirya hanları da özerkliklerini sağladılar. Bu hanların her birinin savaş çıkarıp yönetme ve adalet dağıtma hakkı bulunuyordu, ancak iktidarları, başa gelmelerinde söz sahibi olan klan ve kabile liderlerince kontrol ediliyordu.

Hazar-Ural bölgesinden Tiyenşan ve Altay Dağları'na kadarki doğu bozkırlarında, göçebe halklar iki büyük etnik grup içerisinde birleştiler. Özbekler muhtemelen savaşçı klanların bir ittifakı olarak Şayban ailesinin liderliği altında ortaya çıktılar ve isimlerini Özbek Han'dan aldılar. Şaybanî konfederasyonunun istikrarı ve siyasal başarısı aşamalı olarak bir Özbek dilinin ve Özbek etnik kimliğinin gelişmesine yol açtı.

Kazaklar Hazar ve Aral denizlerinin kuzey bölgelerinde ikinci bir konfederasyon oluşturdular. "Kazak" deyimi muhtemelen (Özbek otoritesinden?) özgür anlamına geliyordu ve başlangıçta bir savaşçı tabakaya gönderme yapıyordu, daha sonra da bir siyasal konfederasyona ve sonuçta da bir etnik nüfusa gönderme yapmaya başladı. Kazaklar *aul* denilen geniş aileler şeklinde örgütlenmişti. Bunların büyüklüğü mera bulabilmeleriyle orantılı olarak 3 ile 15 çadır arasında değişiyordu. Her aul'un kendi otlağı vardı ve kendi meralık topraklarını kullanmak üzere bir birim olarak göç ediyordu. Aullar ayrıca oymak denilen ve farklı klanların karışık gruplarından oluşan daha geniş birimler şeklinde de bir araya gelebiliyordu. Onyedinci yüzyılda Kazaklar Büyük, Orta ve Küçük Orduları oluşturdular. Bükey (İç Ordu) denilen dördüncü bir ordu ondokuzuncu yüzyılın başlarında kuruldu. Gevşek biçimde örgütlenmiş bu ordular ancak bir han ortak bir düşmana karşı onları birleştirmek istediğinde veya daha geniş devletler (örneğin Rusya) göçebe halkların kontrolünden faydalanmak için hanların iktidarını takviye ettiğinde siyasal anlamda birlik oluyorlardı.

Onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda Nakşibendî ve Yesevî tebliğciler Kazaklar arasında İslâm'ı yaymaya başladılar. Ancak İslâm, muhtemelen onsekizinci yüzyıla kadar, yani Tatar tüccarların, tebliğcilerin, kâtiplerin ve öğretmenlerin camiler ve

okullar inşa etmeye yardımcı oldukları zamana kadar, onlar üzerinde çok az bir etki uyandırmıştır. Kazak göçebeler Müslüman sünnet, evlilik ve cenaze gömme usullerini kabul etti ve kendi ruhânî tanrılarının muadili olarak cinlere inanmaya başladı. Korunmak için Kur'anî tılsımlar kullandı ve Müslüman kutsal-insanlarını (velileri) bir çeşit şamanın yerine ikame ederek karşıladı. Velilerin türbelerinde ibadet ederek Müslüman bayramlarını kutladılar. Fakat, Müslüman bayramlarının yanı sıra, Kazaklar, ayrıca gezgin şairlerin epik şiirler/türküler söylediği bir folk kültürünü de devam ettirdiler. Onların İslâm stili, dünya üzerindeki diğer göçebe ve kırsal halklarınki gibi eski folk inanç ve pratiklerini yeni dinle kaynaştırdı.

Özetle, yeni Özbek ve Kazak idare biçimleri, savaşçı veya siyasal elitler iktidarlarını aileler ve klanlardan oluşan bir konfederasyon üzerinde kurdukları zaman teşekkül ediyordu. Bunlar zaman içinde ortak İslâmî dinsel inançlar ve ortak bir dil tarafından takviye edilen soykütüksel bir irtibat ve etnik bir kimliği üstlendiler. Yeni devlet elitlerinin ortaya çıkışı ve İslâmî kimliğin kabulü yeni Orta Asya etnisitelerinin temeliydi. Dil, etnisite ve siyasal bağlılık yine de muhtemelen düşünmeye alıştığımızdan çok daha az istikrarlıydı ve kuşkusuz küçük gruplar kimliklerinde gerekli değişiklikleri gerçekleştirerek konfederasyondan konfederasyona kayıyorlardı.

Altın Ordu'nun çöküşü ve yeni devletlerin doğuşu, batı ve kuzey bozkırlarının kontrolü için çok yanlı bir kavganın önünü açtı. Onbeşinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu, Rusya, Polonya, Litvanya ve Kırım, Kazan ve Astrahan'ın Müslüman devletleri Ural-Volga bölgesinin kontrolü için savaştılar. Bu savaşların nihaî sonucu Rusya'nın Tatar ve Müslüman hâkimiyetinden kurtulması ve kendisinin kuzey bozkırlarının ve Müslüman halkların efendisi haline gelmesi olmuştur. 1535 yılında Moskova Kazan hükümdarlarını tayin etme hakkını iddia etmeye ve Kazan'ı, verimli toprakları ve stratejik ticaret konumuyla birlikte kendi eski mirası saymaya başladı. Moskovalı tarihçiler Kazan'ın bir "Rus toprağı" olduğu ve Rusya'yla birleşmek üzere yeniden ele geçirilmesi gerektiği yönünde bir fi-

kir geliştirdiler. Kilise yazarları Tatarların hainliklerini ve Hıristiyan-Müslüman çatışmasının acılığını vurguladı. Gelişen bir dinî üstünlük ve ulusal misyon düşüncesinin ortasında, Moskova 1552 yılında Kazan'ı ve 1556 yılında da Astrahan'ı fethetti. Bu da ona Volga Nehri ile Hazar Denizi'nin kuzey sahilinin kontrolünü kazandırarak 1598'de Sibirya Hanlığına boyun eğdirmesinin yolunu açtı.

Bununla birlikte Rusya'nın Kırım'ı fethedişi hemen hemen ikiyüz yıl kadar ertelendi. Onyedinci yüzyılda Moskova Osmanlı ve Kırım saldırılarına karşı sınırını başarıyla savundu ve güney bozkırlarını sömürgeleştirmeye başladı. Rus (ve Polonya) yayılması yeni bir Kırım, Osmanlı ve Orta Avrupa savaşları serisine yol açtı, bu da nihayetinde Rusların 1699'da Azak'ı işgaliyle sonuçlandı. Büyük Petro 1711'de Azak'ı Osmanlı İmparatorluğu'na terk etmek zorunda kaldı, ama 1774'te Ruslar Osmanlıları mağlup etti ve 1783'te Kırım'ın tam kontrolünü ele geçirdiler. Osmanlılar 1792'de yeni hâkimi tanıdılar.

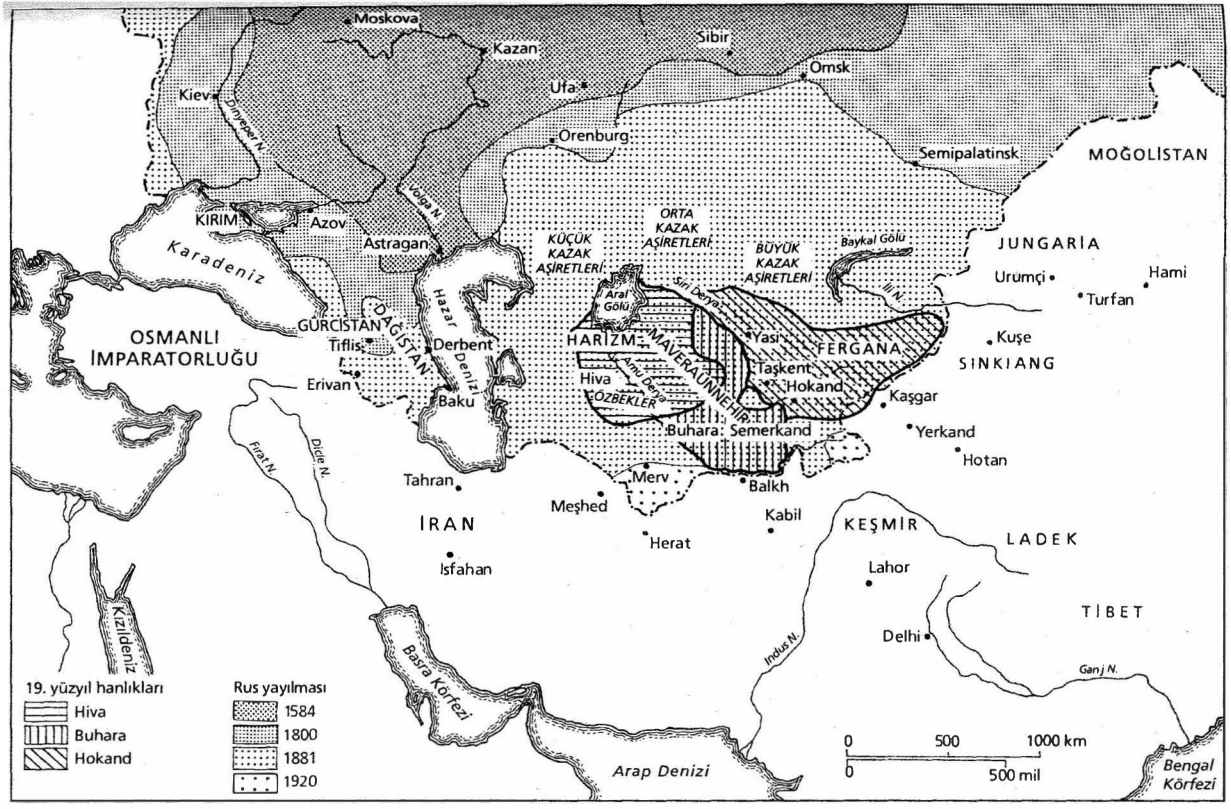
Ruslar, Volga bölgesindeki hâkim konumlarından Kazak bozkırlarını fethetmek üzere yola çıktılar. Büyük Petro'in yönetimi altındaki Ruslar kuzey bozkırları üzerinde, Orenburg, Omsk, Barnaul ve Semipalatinsk'i kapsayacak şekilde Uraller'dan İrtiş nehirlerine kadar, bir kaleler zinciri kurdular. 1723'te Kazak Büyük Ordusu ve 1730'da Kazak Küçük Ordusu Rusya hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldı. Bir asır süren yavaş bir güç pekiştirme 1822-24 yıllarında Kazak Hanlığının yıkılması ve Kazakların Rus siyasal kontrolüne boyun eğmesi izledi. 1864'te Ruslar Sir-Derya bölgesini alarak Kazak topraklarının işgalini tamamladı. Bu zafer kolay kazanılmadı. 1783 ile 1797 yılları arasında Baturu Srym bir dizi karşı-saldırı yaptı, bunu da 60 yıl süren bir Kazak direnişi izledi. Bükey Ordusu 1836 ile 1838 yılları arasında isyan etti; Kenesarı Kasımov Han Kazak direnişini 1837 ile 1847 yılları arasında yönetti. İslâm adına yapılan son isyan 1868 yılında bastırıldı. Böylece Rusya Ural-Volga bölgesinde ve kuzey ve doğu bozkırlarında Altın Ordu'nun vârisi oldu.

Rus fetihleri Müslüman halklar için bir felaketti. Kazan ve

Astrahan'ın fetihleri üzerine Ruslar Tatarları önemli şehirlerden sürdüler ve toprağı Rus soyluları ile manastırlara yeniden dağıtarak bölgeyi Rus zanaatkârlar ve köylüler yerleştirerek sömürgeleştirdiler. Müslüman dinî liderler de camilerin yıkılmasıyla, Kur'an kurslarının kapanmasıyla ve vakıfların Rus hazinesince müsadere edilmesiyle iyice zayıflatıldı. Ruslar Tatarların Hıristiyanlığa tamamen girmesinden daha azına razı değildi. Kazan'ın ilk Rus piskoposu kiliseler ve manastırlar inşa etti, bunlar Tatarları Hıristiyanlaştırma yönündeki şiddetli çabalara temel teşkil ediyordu. Ruslarla işbirliğiyle ilgilenen Müslüman soylularla yanaşmaları bazen din değiştiriyordu, ama genelde Müslüman direnişi sertçe idi. 1552'den 1610 yılına kadar Tatar soyluların tekrarlayan başkaldırıları ve Tatarların Kazak isyanlarına katılımı söz konusuydu. Buna rağmen, paradoksal olarak, Rusların fethi İslâm'ın yayılmasına yardımcı oldu. Büyük şehirlerin dışına sürülmüş ve topraksız kalmış olan Tatar soyluları tüccar oldular ve kırsal alanlarda ticarî koloniler kurdular. Kırsal alana kaçmış tüccarlar ve dinî liderler olarak camiler ve okullar kurdular, göçebeler arasında İslâm'ı tebliğ ettiler.

Onyedinci yüzyılda Ruslar asimilasyon çabalarına ara vererek sadece yeni Hıristiyanlaşanların dinden dönmelerini engellemeye çalıştı, fakat 1710 yılında Büyük Petro 1764'e kadar sürecek olan yeni bir misyoner seferberliği başlattı. Din değiştirenler tamamen Ruslardan oluşan köylere intikal ettirildi. Müslüman çocukları okullara gönderildi ve yetişkinler vaftiz olmayı kabul etmeye mecbur bırakıldı. Müslüman köylerinde kiliseler kuruldu. Bununla birlikte bir yarım asır sonra ancak çok az sayıda Tatar din değiştirdi; bunların çoğu Pugachev'in isyanına (1773-75) katıldı.

Doğu illerini yatıştırmak için Büyük Katerina 1773'te yeni bir politika benimsedi. Tatar ticaret topluluklarının öneminin farkında olan ve daha fazla isyanın olmasını Müslümanların teveccühünü kazanıp onları imparatorluğun sadık tebaası yapmak üzere bir dizi önlem aldı. Katerina din zulmüne bir son verdi, Tatar soylularına Rus soylularıyla eşit haklar verdi ve



HARİTA 17. 1920'ye kadar Orta Asya İslâm toplumlarında Rus yayılması.

Tatar tüccarlarını Rusya ile Maveraünnehir arasında ticaret yapmaya teşvik etti. 1782 ve 1784 kararları cami inşa etmeye izin verdi; 1788'de Ufa'da bir müftünün liderliği altında bir ruhânî yönetim örgütlendi. Katerina'nın barışı altında, Tatar tüccarlar gelişti ve tabakhaneler ile kâğıt ve yünlü mamül fabrikalarına yatırım yaptılar. Ayrıca köylüler de küçük ev sanayileri geliştirdiler. Ticari başarı Avrupalı eğitime kapıyı açtı ve nihayet yeni ekollere dayalı bir entelektüel aydınlanmayı harekete geçirdi, ayrıca Tatar ve Rus dillerinin öğretimini geliştirdi.

Kırım'da, Katerina soylulara topraklarının mülkiyetini ve Müslüman ulemaya da din özgürlüğünü garanti etti. 1794'te Kırımlılar için bir Müslüman müftülüğü kuruldu; müftü Çar tarafından atanıyordu. Bununla birlikte, zamanla Ruslar, Rus aristokrasisi ve ülkeye doluşan Avrupalı sömürgecilerin menfaati için Tatar mülklerini ve vakıflarını müsadere etmeye başladılar. 1783 ile 1896 yılları arasında Kırım Tatarlarının çoğu Osmanlı İmparatorluğu'na göç etmek zorunda kaldı; arta kalanlar kendi ülkelerinde bir azınlık durumuna düştüler.

Türkistan (Maveraünnehir, Harizm ve Fergana)

Kuzey bozkırları Altın Ordu'nun alanına ve daha sonra da yerleşik Tatarlar ve göçebe Kazak halklarının alanına girdiği halde, Çağatayların alanına giren Türkistan temelde tarımsal ve Buhara ile Semerkant gibi birçok önemli vaha şehrinin yer aldığı bir bölgeydi. Bu şehirlerin ticareti Çin'den Karadeniz'e, İran, Afganistan, Hindistan, Çin ve Rusya'yı birbirine bağlayarak ulaşıyordu. Ayrıca bu şehirler İslâm dinî öğretiminin de önemli merkezleriydiler. Etraftaki bozkırlarda göçebe halklar tekrar tekrar bölgeyi fethederken, onun şehir geleneğini de kabul ederek şehir kültürünün koruyucuları oldular.

Halifelik dönemi ile Türk ve Moğol istilaları boyunca Türkistan tarihi Doğu İran'ın tarihine bağlıydı. Türkistan arka arkaya Karahanlılar, Moğollar, Çağataylar ve Timurlular tarafından yönetildi. Ancak, Timur imparatorluğunun çöküşü iki bölge arasındaki bağlarda kalıcı bir kopmaya yol açtı. İran Sa-

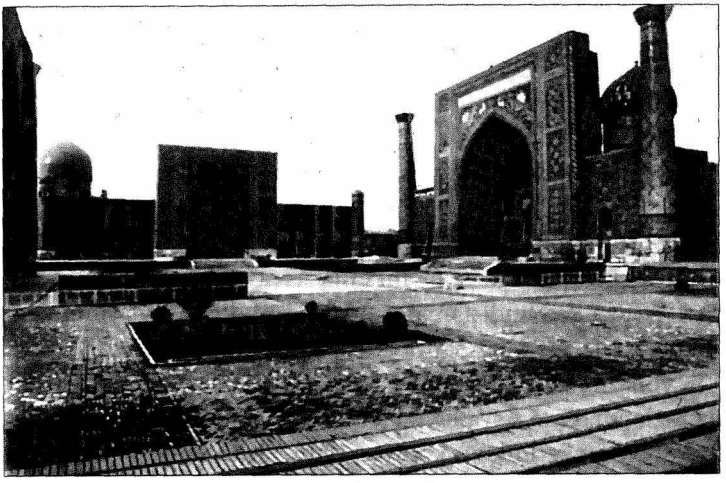
fevîler tarafından fethedildi, Maveraünnehir ise (Türkistan'ın ana kısmı) Özbekler tarafından fethedildi. Rakip rejimler daha sonra iki bölgeyi birbirinden ayırdı. Maveraünnehir'i İran'a bağlayan ticaret yolları Şeybanî-Safevî düşmanlıklarıyla bozulunca Maveraünnehir batıdan koptu. Safevîlerin yönetimi altındaki İran Şiîliğe girdi; Maveraünnehir Şeybanî hükmü altında Sünnî olarak kaldı. İran'da Farisîlerin egemenliği sürerken, Türk halkları ve Çağatay edebî kültürü doğuda daha da güçlendi. Her ne kadar Ortadoğulu İslâm mirasının zengin bir bileşeni olma konumunu koruduysa da, Özbek yönetimi altındaki Maveraünnehir Orta Asya ile bir kez daha bütünleşti ve Orta Asya-İslâm medeniyetinin kentsel ve tarımsal merkezi hâline geldi.

Maveraünnehir'deki Özbek hâkimiyeti Şeybanî hanedanıyla (1500-98) birlikte başladı ve 1868'de Rus mandasının kurulduğu tarihe kadar art arda gelen hanedanları sürdürüldü. Maveraünnehir'in Özbek fatihleri onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda önemli ölçüde yerleşikleşmişti, Şeybanîler ise birçok bakımdan yerleşik toplumlardaki Türk fetih rejimlerinin tipik bir örneğiydi. Fetihçi seçkinler yöneten hanedanla onun idarî, dinî ve tüccar destekçileri ile oymak veya kabile reisleri ve onların yanaşmaları ve köleleri arasında bölünmüştü. Seçkinlerin bu iki parçası yağma ve ganimet payları dolayısıyla iktidar kavgasına giriştiler. Köylülerden ve göçebelerden alınan vergi Timur döneminden devralınan bir sisteme göre siyasal ve dinî seçkinler arasında bölüşülüyordu. Hanın kendisi toprağın bir kısmını devlet malı olarak tutarken bir kısmını da *hassa* olarak yani mutlak anlamda kendisinin kontrol ettiği özel gelir çiftlikleri olarak tutuyordu. Bu toprakların önemli bir kısmı Müslümanların dinî liderlerine vakıflar olarak tahsis edilirken geri kalan kısmı da soylulara ayrılıyordu. Toprak *vilayet* denilen illere ayrılmakta, her bir vilayet de kendi içinde bölgesel valilerin destekleyicilerine dağıtılan iktâlara bölünmekteydi. Yöneten ailenin üyeleri ve kabile reisleri (*bey*) tarafından kontrol edilen çiftlikler *tümen* adı verilen birimle ölçülüyordu. Bu da (*tümen*) muhtemelen gelir tahsisatına karşılık olarak

sağlanan askerî birliklerin sayısının bir ölçüsüydü. Bu tür toprak tahsisatları yöneticileri kontrol imkânından yoksun bırakınca, mirasa konu olmaya başladı. Güçlü yöneticiler iktâları ele geçirerek, toprak tahsisatlarını azaltarak, dinî liderlerin aşırı mülkiyetlerini müsadere ederek ve maiyetlerindekilere ödemeleri nakitle yaparak iktidarlarını yeniden tesis etme yoluna gideceklerdi. Bu bakımdan Şeybanî Hanlığı Safevî rejimine benzedi; merkezî hükümdarlar yerelde hâkim olan oymak ve kabile güçlerine karşı mücadele etti.

Şeybanî Hanlığı, erken Müslüman rejimleri gibi, Sünnî İslâm ile İran edebî kültürüne referansla meşrulaşıyordu. Hanlar *Halifetürrahman* (Rahman olan Allah'ın halifeleri) ve *Imam el-Zaman* (zamanın hükümdarları) unvanlarını alıyorlar, hükümdarlıklarını meşrulaştırmak için hadisler naklediyorlar ve Nakşibendî Sûfî şeyhlerinin müritleri oluyorlardı. Aynı zamanda saray şairleri methiyeler yazmakta, portreler sipariş edilmekte ve edebî faaliyet Şeybanîleri Türk-İranlı prensler olarak tasvir etmek üzere himaye edilmekteydi. *Şehnâme* Türkçe'ye çevrildi ve birçok İranlı alim Semerkant'a geldi, orada cömert bir Özbek himayesi buldular. Böylece Şeybanîler kendilerine özgü bir şekilde Timur mirasını sürdürerek Özbek hâkimiyetinde bir İran-İslâm devleti oluşturdular.

Dinî elitler rejimin meşrulaştırılmasında geniş rol oynadılar. Bu elitler medreselerde eğitim veren kadılar ve ulemadan oluşuyordu ama Timur döneminden beri öncü konumunda Nakşibendiler bulunuyordu. Nakşibendilerin kökenleri Yusuf Hamedanî'nin kurduğu (1048-1143) *Tarikat-ı Hâcegân* veya "efendilerin yolu"ndan geliyordu. Onun müridi Ahmed Yesevî İslâm'ın Türk halkları arasında yayılmasına hizmet etti. Ahmed'in Yesi'deki türbesi Türk Müslüman tasavvuf geleneğine bir saygı jesti olarak Timur tarafından inşa edilmiştir. Onun arkasından gelen Abdülhalik Gucdevânî (ö. 1220), Buhara halkının baş öğretmeniydi, daha sonra Nakşibendîliğin görüşünü belirleyen önemli ruhânî ve toplumsal ilkeyi getirdi: toplumda yalnızlık (zühd - ç.n.), dışa dönük toplumsal ve siyasal faaliyetle ifade edilen içsel adanış. Daha sonra tarikat adını Ba-



Semerkant Registan'ı.

haaddin Nakşibendi'den (ö. 1389) aldı. Zengin bir çiftçi ve tüccar olan ve mistisizm ile sihirli güçler alanında bir şöhret elde eden Ubeydullah (hâce) Ahrar (1404-90), onbeşinci yüzyılın sonunun başat Sûfî sîmâsı idi. O prenslerin danışmanı, meşhur şairlerin hocası ve sıradan halk tarafından ihtiram gösterilen bir uluydu. O ve diğer Sûfîler, kralların kalbinde yer kazanmak sûretiyle Müslüman halkları baskıdan koruma ve Müslümanca bir hayat tarzı yaşamak konusunda geniş bir siyasal rol oynadılar. Toplumun her tarafıyla temasları olan Sûfî liderler Orta Asya topluluklarını birleştirdiler.

Şeybanî hükümdarlığı İran-İslâm devleti ve toplumunun değişik bir biçimini kurarken, daha büyük tarihsel güçler Orta Asya'yı derin bir biçimde değiştiriyorlardı. Yüzyıllar boyunca Maveraünnehir'in zenginlikleri ticaret ve imalat üzerine kurulmuştur. Yüksek tüccar tabakası uzak mesafeli uluslararası ticarete katılıyordu. Tüccarlar, zengin dinî liderler ve hükümet memurları Çin ve Rusya ile ticarete giriyorlardı. Buhara, Semerkant, Taşkent, Yesi ve diğer şehirler de, ipek, pamuk, deri, halı, mücevher, tahta oymacılığı, metal ve diğer sanayilerin canlı merkezleriydi. Zanaat işçiliği hükümdarlar tarafından ta-

yin edilmiş görevlilerin liderliği altında birlikler olarak örgütlenmişti, ama kendilerine ait bir toplumsal ve dinî dayanışmayı da sürdürdüler. Bu dayanışma, loncaların koruyucu velilerle, Sûfî efendilerle ve ortak dinî ibadetlerle özdeşleştirilmesine dayanıyordu.

Bununla birlikte onaltıncı yüzyılda Safevîlerin doğuşu ve Hint Okyanusu'na ulaşan İran yollarının kapanması, Rusların Volga bölgesini fethedişi, dahilî düzensizlik ve güvensizlik Orta Asya ticaretinin altını oydu. Orta Asya yollarının çöküşü ayrıca Avrupa ile Hindistan arasındaki yeni deniz yollarının keşfedilmesiyle ve daha sonra Rusların Sibirya üzerinden yeni Çin yollarını açacak şekilde Pasifik'e yayılmasıyla birlikte daha da hızlandı. Orta Asya hem ekonomik zenginliklerden hem de kültürel hareketlilikten kopmuş oldu. Daha önceleri bölgenin içine Budist, Hıristiyan ve diğer dinî kültürel etkileri getiren yollar artık kullanılmaz oldu; dış Müslüman dünyayla bağlantılar bir kez kopunca da, taşralılık, ekonomik durgunluk ve siyasal parçalanma başladı.

Orta Asya ticaretinin çöküşü Şeybanîlerin merkezî bir devleti sürdürme çabalarını tehlikeye soktu, hanları vergi gelirlerinden, tüccarları kârdan ve dinî elitleri de yatırım fırsatlarından mahrum bıraktı. İktidar kabile ve oymak reisliklerinin eline geçmiş oldu. Şeybanî hanedanlığının sona ermesinden (1598) ondokuzuncu yüzyıla kadar merkezî siyasal yönetim, muktedir olabilen istisnai hükümdarların nadir rastlanan ve istikrarlı olmayan bir başarısıydı.

Fakat ondokuzuncu yüzyıl bir canlanma getirdi. Buhara (Maveraünnehir), Hiva (Harizm) ve Hokand (Fergana), her biri yeni gelişmekte olan İslâm toplumunun merkezleri oldular. Buhara'da, Şeybanî hanedanının arkasından, Şeybanî gelenekleriyle ancak çok yalın bir süreklilik sürdüren Astrahan hanedanı (1599-1785) geldi. Onları ise Mangit henedanı (1785-1920) izledi. Mangitler Astrahanlıların en önemli danışmanları olarak bir süre hizmet etmişlerdi, ama 1785'te hükümdar dairesinin kontrolünü ele geçirdiler. Mangit hanedanının ilk hükümdarı olan Murat, sultan olarak değil emir ola-

rak hükmetti, ama bunun yanında fetihlerine, İslâm ümmetinin savunucusu ve idarecisi olarak hizmetlerine ve Peygamberin torunu olmaktan kaynaklanan kişisel karizmasına dayanan bir otorite de iddia etti.

Mangit hanedanı altında Buhara, Şeybanîlerin bir örneğini oluşturduğu temel İslâmî tarzı izlemeye devam etti. Mangit Buharası hâlâ kabile kökenli bir aristokrasi tarafından yönetiliyordu. Devleti bir *kuş beyi*'nin -veya başbakanın- ve İranlı idare memurlarının hizmet ettiği bir emir yönetiyordu. Ülke vilayetlere ve vergi toplama bölgelerine bölünmüştü, bu bölgeler de bir kuşbeyi veya yaşlı birinin otoritesi altındaki köyler veya küçük köy gruplarından oluşuyordu. Topraklar ve vergi gelirleri emir ve önde gelen soylular arasında bölüşülmüştü. Ondokuzuncu yüzyılda vergilendirilebilir toprakların yaklaşık %12'si hükümdara aitken, %56'sı devlete, %24'ü vakıflara ve geri kalan %8'i de nüfusun geri kalan kısmına aitti. Devlet toprakları hem aynî hem de nakdî olarak vergilendirilebiliyordu, oranlar ise ürünün değerinin doğru bir tahminini yapabilmek için, yüzey birimine, su miktarına ve ekin türüne göre ayarlanıyordu. Devlet toprakları genel olarak kabile soylularına rejime sağlamayı vaat ettikleri askerler karşılığında tahsis ediliyordu. Bu topraklar şarta bağlanmaksızın kalıcı hediyeler olarak da verilebiliyordu.

Ondokuzuncu yüzyılda Mangit hanedanlığı kabile ve oymak reislerinin gücünü azaltmakta başarılı bir mücadele verdi. Emir Nasrullah (1826-60) düşman Özbek reisleri görevlerinden uzaklaştırmak ve onların yerine İranlı, Türkmen ve Arap görevliler geçirmek süretiyle otoritesini artırma yoluna gitti. O ayrıca topraklı mülkiyetlerini müsadere ederek bunları miras edilemeyen bir temelde destekleyicilerine yeniden dağıttı ve toprak sahiplerinin köylülerle ilişkilerini düzenledi. Bu konsolidasyona Özbek göçebelerinin yerleşikleşmesi yardımcı oldu, bu hem insanları hem de toprağı Emir'in otoritesi altında topladı, yine de yerel reisler sığırlarını, maiyetlerini ve en azından gelirlerinin bir kısmını ellerinde tuttular.

İran ve Osmanlı imparatorluklarında olduğu gibi, burada da

büyük ölçüde örgütlenmiş bir dinî idare vardı. Buhara ayrıca bir Şeyhülislâm'ın ve adlî yönetimin, medreselerin, ilkokulların ve camilerin kontrolünü yapan bir kadı kelâmın otoritesi altında devlet kontrollü bir dinî yönetime sahipti. Dinî yönetim taşra illerine tayin edilen kadılar ve alt-kadılar ile müftüleri de kapsıyordu. Müftüler, delilleri kaydedip hukuku yorumlamakta ve devletin düzenlemelerinin İslâm hukukuna uygunluğuna hüküm veren mecliste görev yapmaktaydı. Alimler 110'dan fazla medresenin kadrolarını oluşturuyor ve ilkokullarda eğitim veriyorlardı. Onlar *avrak, sudur* ve *sadr* unvanlarından oluşan üç rütbeli bir hiyerarşi altında örgütlenmiştiler, bu unvanlar bir medrese eğitimine sahip ve görevli olarak hizmet vermiş alimlere verilen şeref payesi ayrıcalıklarıydılar. Bu unvanları taşıyan insanlar *tankho*'ya (vergi toplama hakları) ve toprak hediyelerine sahip olabiliyordu. Reis adı verilen görevli ortaçağ muhtesibine denk bir hizmet görüyor, dürüst pazar işlemleri ve iyi kamu ahlâkını temin ediyordu. Reis, suçlu Müslümanları, dinî pratiklerini ve bilgilerini geliştirmek üzere camiye veya okula devam etmeye mecbur edebiliyordu. Mahalle dinî hayatı namazları kıldıran imamlarca yönlendiriliyordu. "Molla" terimi okullarda öğretmenlik yapan, namaz kıldıran ve evlilik, cenaze ve diğer törenlerde görev alan herkes için kullanılıyordu. Bu ince dinî örgütlenmenin bütünü baş kadıları, müftüleri, medrese hocalarını ve diğer görevlileri tayin eden emir tarafından kontrol ediliyordu.

Buhara ulemasının toplumsal gücü müesses örgütlenmeleriyle daha da artıyordu. Din kurumu seyyidler yani Peygamberin torunları, mirler yani ilk dört halifenin torunları ve hâceler, yani ilk Arap fetihçilerinin torunları gibi örgütlü imtiyazlı grupları da kapsıyordu. Bu gruplar popüler ihtiram ve dinî prestij verilen ve kendi aralarında evliliğe dayalı soybağları oluşturdular. Formel olarak örgütlenmemiş oldukları halde, öğretmen ulema da kendi öğrencilerinden önemli ölçüde siyasal ve toplumsal destek alıyordu. Bu soybağlarının yanı sıra Nakşibendîlik, Kadirîlik ve Kübravîliği de kapsayan tarikatlar örgütlendi. Sûfî şeyhlerinin kayda değer bir izleyici kitlesi var-

dı ki, bunların arasında kendi yakın müritleri kadar tarikatlara intisap eden sıradan halktan insanlar da vardı. Sûfîler hanakalarda yaşayıp ihtiramda bulunulan mürşitlerinin türbelerinde ibadet ettiler. Kalenderî adı verilen Sûfî dilencilerin kendi cemaatleri vardı. Tasavvuf köylü ve göçebe halklar arasında da önemliydi, orada da güçlü bir biçimde veli tapınması, hastaları iyileştirme ve diğer tılsımların kullanımına yönelikti. Böylelikle, soybağları, Sûfî tarikatları ve öğrenciler Buhara toplumunda kayda değer bir güç oluşturdular.

Buhara halkının zihniyetinde dinî etki ayrıca yaygındı. Bu da en genel anlamda velilerin türbelerine ihtiramla ifade ediliyordu. Semerkant'ta Timur'un kalıntıları, meşhur Nakşibendî mürşitlerinin türbeleri gibi bir hac yeriydi. Bir türbe geniş bir şöhret elde etmeye başladığı zaman genelde bir Sûfî tarikatı tarafından sahiplenilirdi, böylece hacıların hediyelerini alırlardı. Ali kültü, Sünnîler arasında bile yaygındı, çünkü Hz. Ali kanal kazıcıları ve askerler arasında baş veliydi. Bibi Seşambeh (Salı Hanımı) ve "Sorunları Çözen Hanım" kadınların baş velileriydiler. Zanaatkâr loncaları da koruyucu veliler altında örgütlenmişti ve toplu ibadet törenleri gerçekleştirirlerdi. Lonca velileri marangozların velisi olan Nuh ile metal işçilerinin velisi olan Davud da vardı. Müslüman halk ramazan ve kurban bayramlarının yanı sıra Peygamberin doğum gününü de kutluyordu. Bununla birlikte Müslüman maneviyatı canlı bir folk kültürüyle kıvamını buluyordu. Bu kültür müzisyenler, dansçılar, akrobatlar ve hokkabazların seküler eğlencelerini kapsıyordu. Halk ayrıca tütün, çay ve şaraptan hoşlanıyordu.

Bu devlet ve toplum biçiminin uzun ömürlülüğüne rağmen, ondokuzuncu yüzyılda önemli değişimler meydana geliyordu. İlkin, topraksız köylülerin sayısı artıyordu ve devlet vergileri toplamakta zorluklarla karşılaşıyordu. Daha önceleri göçebe olan Özbekler yerleşikleşmeye başlayınca, sulama, kısmen ilk kuşak çiftçiler arasındaki beceri noksanlığından ve kısmen de suyun kontrolü üzerindeki siyasal kavgalar yüzünden, yerleşikleşme hızının gerisinde kaldı. Otlak için yeterince toprak var olduğu halde, ekim için elverişli topraklar aşırı kalabalıktı.

Buhara devletinin ondokuzuncu yüzyıldaki pekişmesi hâkim elitler ile köylüler ve göçebeler arasında yeni bir aracı sınıf meydana getirdi. Bu da düşük rütbeli görevliler, kâtipler, sekreterler, kuryeler ve polisleri kapsıyordu. Buharalıların Afganistan, İran, Hindistan ve Rusya ile aktif ticareti sayesinde yükselen ticaret burjuvazisi de daha önemli bir hale geldi. Buhara uzak mesafelerden gelen kervanların ulaştırdığı malların yeniden dağıtımı için bir merkez olarak önemli hâle geldi. Ayrıca Buhara Orta Asya ham ipek ve ipek kumaşlar ticaretini kontrol etmekteydi. Tüccarları, pamuk endüstrisini örgütleyerek küçük banka işletmelerine sermaye koydu. Gelişen bir tüccar elitiyle birlikte özel mülkiyet ve özel toprak sahipliği 1840 ile 1870 yılları arasında daha önemli bir hale geldi.

Fergana ve Harizm bölgeleri de yeniden örgütlendi. Onsekizinci yüzyıldan önce Fergana din önderlerinin yönettiği bir sürü küçük devlete bölünmüştü, ama onsekizinci yüzyılda göçmen Özbekler iktidarı devralarak etraftaki Kazak ve Kırgız kabilelerini başşehri Kokand olan yeni bir devlete itaat etmeye mecbur ettiler. Kokand Hanlığı'nın pekişmesi gelişen bir ekonomiye dayanıyordu. Bu ekonomide sulama tarımı, pamuk ve ipek üretimi ve Kaşgar, Buhara, Hiva ve Rusya ile ticaret önemli gelir kaynaklarını oluşturuyordu. Hokand Rus ve Çin mallarının satılıp yeniden ihraç edildiği bir ara noktaydı. Bununla birlikte, devlet iktidarının sağlamlaşması, yerleşik Farisileşmiş halkla Kıpçak kabile halkları arasında toprak için yapılan mücadele yüzünden engelleniyordu. Harizm de ondokuzuncu yüzyılda paralel bir devlet pekişmesi ve ticarî gelişme safhasından geçti. Ancak, 1. Muhammed Rahim'in (1806-25) Harzemli devletini merkezîleştirme çabaları Sûfîlerin desteklediği Türkmen göçebe halkıyla olan sürekli savaş yüzünden sekteye uğradı.

Hâkim hanedanlar, oymak ve kabile reisleri ile göçebe ve yerleşik halklar arasındaki çatışmalar yüzünden zayıflatıldığından, Orta Asya toplumları Rus yayılmasına av oldular. Sınırlarını korumak, ticareti kontrol etmek ve zengin tarımsal toprakları sömürme arzusuyla harekete geçen Rusya daha ön-

ce Tatar ve Kazak bozkırlarını yutmuştu. Daha fazla yayılma Rusya'ya, İran, Hindistan ve Çin ile ilişkilerde siyasal ve ticarî avantajlar sağlayacak ve İngiltere'yle potansiyel bir rekabette öne geçebilmesini sağlayacaktı. Bununla birlikte, Rusya'nın yayılmasını yönlendiren etken generallerinin hırsları ve Çarların bunu kendi amaçları doğrultusunda kullanma isteğiydi.

Rus generalleri Kazak bozkırlarındaki üslerinde Türkistan'ın fethini başardılar. 1865 yılında Taşkent'i, 1868 yılında Semerkant'ı fethederek Buhara'yı tazminat ödemeye ve Rusya ticaretine açılmaya mecbur ettiler. Hokand 1876'da alındı, 1881'de Hazar ötesi (Transcaspian) ve 1895'te de Pamirler alındı. Ayrıca Büyük Britanya da Hindistan'daki etki alanının bir uzantısı olarak Orta Asya'yla ilgilendi. Berlin Kongresi'nde (1878) ve 1907 Antlaşması'nda Orta Asya, Afganistan ve Hindistan Rus ve İngiliz etki alanlarına bölündü. Böylece, ondokuzuncu yüzyılda Ruslar kendi Orta Asya imparatorluklarını toparlamış ve Tatar, Kazak, Özbek ve diğer Orta Asya halklarının efendileri olmuşlardı. Tatarların dinini değiştirmek için yürütülen şiddetli ve beyhude bir mücadeleden sonra Rusların Müslüman halklar üzerindeki etkisi yeni siyasal düzenlemeler, ekonomik değişim ve eğitimsel etkiler aracılığıyla gerçekleşecekti. Bu güçler Orta Asya Müslüman toplumlarını ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda derinden değiştirecekti.

Doğu Türkistan ve Çin

Doğu Türkistan da bir göçebe halklar ve önemli tarım ve vaha şehirleri bölgesiydi. Moğol fetihleri zamanından itibaren Doğu Türkistan, kuzey bozkırların bazı parçaları ve Maveraünnehir'in bazı kısımları, Cengiz Han'ın halefleri olan Çağatay hanlarının idare alanlarıydı. Ondördüncü yüzyılın ortasında Çağatay İmparatorluğu bölündü ve toprakları doğu Türkistan'la (Moğolistan) sınırlandı. Çağatay hâkimiyeti genellikle sözde bir hâkimiyetti. Göçebe reisler ve vaha şehirlerinin yöneticileri genel olarak özerkliklerini korudular.

Bununla birlikte Çağatay döneminde Doğu Türkistan Türk-

İslâm kültür alanına girdi. Bu Moğol halklarının İslâm'a girdikleri ve Türk dillerini kullanmaya başladıkları uzun, yavaş ve az belgelenmiş bir süreçti. Müslüman yöneticiler İslâm'ı gayrimüslimlere karşı savaşları meşrulaştırmanın aracı olarak kullanmaya başladılar. Komul (Hami) 1513'te İslâm hâkimiyetinin altına girdiğinde Sünnî İslâm tarım havzasında büyük ölçüde kabul gördü ve Çağatayca ebedî bir dil olarak yayılmaya başladı. Orta Asya ve Çin arasındaki ticaret yollarında camiler ortaya çıkıyordu. Bununla birlikte Müslüman yayılması onaltıncı yüzyılın sonlarında Budizmi kabul etmiş olan Oyratlar (Moğollar) tarafından durduruldu. Fakat zaten o sırada Moğolistan ve Tibet'in dışındaki Orta Asya halklarının çoğu ya Müslümandı veya Müslüman hâkimiyeti altındaydı.

İslâm'ın etkisinin en göze çarpan tezahürü hâcelerin, yani Hz. Muhammed'e veya ilk halifelere kadar biyolojik ve ruhânî bir şecereyi izleyen Sûfîlerin rolüydü. Bunların en eskileri muhtemelen gezgin kutsal insanlar, inanç iyileştiricileri ve mucizecilerdi, bunlar ondördüncü yüzyılda yerel bir prestij elde etmiş, aşar vergileri ve arazi bağışları sayesinde bir geçimlik kazanmış ve önde gelen ailelerden evlenmişlerdi. Birçok bakımdan Sûfî niteliklerini Peygamber soyundan olmayla birleştiren Fas şeriflerine benziyorlardı. Hâceler aşamalı olarak seküler hükümdarlar üzerinde ruhânî bir nüfuz edindiler ve bu hükümdarların hepsi Sûfî şeyhlerinin müritleri oldular. Buhara'nın ruhani lideri olan Mahdum-u Azam'ın (ö.1540) torunları, Kaşgar ve Yarkent'deki yerel yöneticilerin en önemli danışmanları ve sonuçta bu şehirlerin yöneticileri oldular. 1678'den 1756'ya kadar Kaşgar, Hz. Muhammed'in torunları olduklarını ve Cengiz Han ile aile bağına sahip olduklarını ileri süren ve bir Sûfî tarikatının başında olan bir hâceler hanedanınca yönetildi. Böylece hâceler ruhânî ve siyasal otoriteyi birleştirdiler. Bununla birlikte bu vaha şehirlerinin elitleri birbirlerine şiddetli düşmanlık besleyen gruplara bölündü. Grup savaşları sonuçta hâceleri göçebe halklara siyasal destek için başvurmaya yöneltti -bu da sonuçta vahaların bağımsızlığına mal olan bir önlemdi.

Çağatay hanları, hâceler ve kabile reisleri Doğu Türkistan'a hükmederken, Sungurlu (Dzungarian) Birliği denilen yeni bir Oyrat-Moğol İmparatorluğu, Orta Asya'nın büyük göçebe devletlerinin sonuncusu, oluşmaktaydı. Sungurlu Birliğinin kökenleri 1400 ve 1550 yılları arasında Moğolistan halklarının Çin pazarlarından koptukları ve batıya ve Doğu Türkistan içlerine doğru doğuya, kuzey bozkırlarına ve Maveraünnehir yönünde hareket etmek zorunda kaldığı zamanlara gider. Onyedinci yüzyılın başlarında bir Oyrat Hanlığı meydana geldi - gücü ticarete ve köylüler üzerindeki hâkimiyetine dayanıyordu- liderleri birliğin dini olarak Tibet Lamaizmini benimsedi. Budizm, İslâm'ın yaptığı gibi, kırsal halklar arasındaki siyasal birliği beslemeye ve onların yerleşik halklara katılmalarına yardımcı oldu. Batıya doğru yayılan Oyratlar, Kırgızlara ve Maveraünnehir'deki sığır pazarlarına ve otlaklara giriş konusunda rakipleri olan Özbeklere saldırarak tarım havzasını fethetti. Kaşgar ve Yarkent'in dinî gruplarıyla ittifak kuran Oyratlar vaha şehirlerinin kontrolünü ele geçirdi ve hâceleri vasalları olarak tayin ettiler.

Fakat Oyrat yayılması Çin müdahalesini harekete geçirdi. Çin Orta Asya'yı uzun zamandır kendi doğal alanı sayıyordu ve sınırlarını barbar istilalarına karşı korumakla ilgileniyordu. Çinliler Orta Asya'yı vasalları sayıyorlardı. Vergi ve hediyelerin mübadelesi adı altında Çin, atlar, kürkler, metaller ve yeşim taşı ithal ediyor, karşılığında kâğıt, tekstil, ilaç, çay ve porselen veriyordu. Çinliler ticarî ve diplomatik politikalarını kültürel ve siyasal üstünlüğe sahip oldukları varsayımıyla sürdürdüler ve tüm mübadeleleri bir çeşit haraç saydılar. 1759'da Çinliler Sungurluları yenilgiye uğrattılar, vaha şehirlerinin kontrolünü ellerine aldılar, hâceleri sürdüler ve Doğu Türkistan'ı yuttular. Buna ilaveten Çinliler doğu Kazaklarını ve Kokand'ı haraca bağladılar. Bu yeni vasallarla birlikte Çin, ipek, çay ve porselenini, at, sığır ve Rus ürünleriyle mübadele etti.

Doğu Türkistan'ın fethi yeni bir Müslüman nüfusunu Çin kontrolüne getirdi. Çin'deki ilk Müslümanlar Orta Asya'dan gelen Arap askerî birlikleri ile sekizinci yüzyılda Kanton'a yer-

leşen Müslüman tüccarlardı. Bu Müslümanlar kalıcı olarak yerleşmiş oldukları halde yabancı, uzaktaki Müslüman hükümdarların tebaası sayıldılar ve kendi memurlarının idaresinde ülkelerinin dışında kendi hukuklarından yararlandılar. Moğol fetihleri ve Yuan hanedanının oluşumu (1271-1368) Müslüman halkı güçlendirdi. Moğollar, Müslüman yöneticiler ve vergi toplayıcıları istihdam ettiler, Çin ile Orta Asya arasındaki ticareti teşvik ettiler ve Müslümanların sadece kuzeybatıya değil aynı zamanda güneybatı Çin ve Yunnan'a da göçünü ve yerleşmelerini desteklediler. Birçok şehirde, Müslümanlar kendi şeyhülislâmlarının ve kadılarının liderliği altında yaşayarak camiler ve pazarları olan ayrı mahalleler oluşturdular. Ming hanedanının (1368-1644) altında Müslümanlar imparatora astronomlar, ilahiyatçılar, mütercimler, posta memurları ve kervancılar olarak hizmet ettiler.

Ming döneminde Hui ismi, ister asimile olmuş yabancı Müslümanlardan olsun isterse Çinlilerden İslâm'a girmiş olanlardan olsun İslâm inancına sahip tüm Çinliler için kullanılırdı. Müslümanlar Çinli olmanın konuşma, isimler, davranış tarzları, giyim kuşam ve bunlar gibi diğer dışsal özelliklerini benimsediler. Müslüman yazarlar bu dönemde İslâm ile Konfüçyüsçülüğün nasıl uzlaştırılabileceğini ve Çin mitolojisi ile İslâm tarihinin birbirine uygun olduğunu göstermeye çalıştılar. Yine de, Müslümanlar namazlarıyla, ibadetleriyle, Arapça isimleri ve cemaat bağlılıklarıyla bir içsel Müslüman kimliğini sürdürdüler. Bir imamın otoritesi altında, Müslümanların kendi camileri, okulları, hayır kurumları ve vakıfları vardı. Buna rağmen Çin Müslümanları örgütlü bir grup değillerdi. Bir sürü farklı cemaat arasında bir birlik yoktu ve Huiler Çin'in her tarafına dağılmış durumdaydı. Manchu hanedan Huiler ile koruma garantileri ve cezalandırma tehditleriyle ve direnişi bastırma ve dinî farklılıklara hoşgörü göstermeye dayanan pragmatik bir siyasetle ilişki kurdu. Müslüman kimliği Çinliliğe dışsal uyumunu bozmadığı sürece Çinliler için makbul bir şeydi. Bu birlikte varoluş ondokuzuncu yüzyıldaki büyük Müslüman ayaklanmalarına kadar sürdü.

Yeni fethedilen Doğu Türkistan'ın Müslüman halkı asimile olmuş Huiler'den çok farklıydı. Türkistan Müslümanları temelde Uygurlar ve Kazaklardan oluşuyordu ve Çin yaşam tarzı içinde asimile olmamışlardı. Çin hâkimiyeti altında, hem şehirli hem de göçebe halkların İslâm kimliği tamamen korunuyordu. Örneğin Yarkent'te okullara toprak vakfedilmişti. Kaşgar, Hazret Afak ve ailesinin ihtiram edilen türbesinin bulunduğu yerdi. Dilenciler ve dervişler mezarlıklarda yaşıyordu; dinî koloniler türbenin etrafını çevirmişlerdi. İslâm öncesi kalıntılar, örneğin bayrak dalgalandırmak, sığır kuyruğu ve boynuz yığınları bu mekânların bulunduğu yerlere saygının işaretleri olarak kullanılıyordu. Çin Müslümanları özel bir Çinli Müslüman azınlık haline gelirken, Orta Asya Müslümanları da siyasal olarak Çinli olmayan bir tâbi; halk olmayı sürdürdüler.

Çinlilerin doğu Türkistan yönetimi Çin garnizonlarının oluşturduğu bir üst yapıya ve yerel Müslüman reislerin (beyler) Komul, Urumçi, Kaşgar, Hotan ve diğer yerlerin vaha şehirlerindeki idare memurlarına dayanıyordu. Beyler vergi topladı, su rezervlerini kontrol ettiler, adaleti yönettiler ve düzeni korudular. Onlara, görevlerinin maliyetini ödemek üzere toprak ve serfler verilmişti, ama daha sonra onlar bunları artırmaya ve kendi özel mülkiyetleri haline getirmeye çalıştılar. Bununla birlikte Çin hükümdarlığı bir güvenlik ve ticarî refah dönemi sundu. 1820'lerde Kaşgar'ın vaha kısmında ekilmiş araziler ikiye katlanmıştı ve boş arazileri işlemek üzere Çinli köylüler getiriliyordu.

Buna rağmen Orta Asya Müslümanları hiçbir zaman Çin hâkimiyetini tam olarak kabul etmediler. Çin hâkimiyeti karşısında, Çin'e 1761 yılında gelen Ma Ming-hsin tarafından Nakşibendî tarikatının bir çeşidi olan, yeni öğretiler (Hsin-chiao) adı verilen yeni bir İslâmî hareket meydana getirildi. Min-hsin Yarkent ve Kaşgar'da eğitim gördü ve Kur'an'ın yüksek sesle kıraat edilmesine, dans eder gibi baş sallayıp ve ayağını yere vurarak basarak yapılan dualara, mucizelere ve hayallere inanca ve velilere tapınmaya dayanan bir çeşit tasavvuf tebliğ etti.

Yeni mezhebin mensupları inancın aileden daha önemli olduğuna inandılar. Onlar eski pratiklere ve siyasal seçkinlere düşman yenilikçilerdi. Ma, Kansu bölgesinde kendine izleyiciler buldu ve 1781'de Çin yönetimine isyan etti. Hareket kısa sürede bastırıldı, ama bu bastırma genel bir hınca ve Kırgız savaşçıların sonraki isyanlarına sebep oldu. Doğu Türkistan'daki siyasal kargaşa haceleri, yani Kaşgar'ın Kokand'a sığınmış olan sabık yöneticilerini eski mülklerini tekrar elde etmek için çalışmaya yöneltti. 1820'ler ile 1862'de Çin toprağına Kırgız ve Uygurlarca desteklenen bir dizi saldırı düzenlediler. Kokand yöneticileri doğu Türkistan'da daha geniş bir etki alanına sahip olmak da istedi. Çin'in siyasal ve ticarî kısıtlamaları altında sürünen Kokand, kervan ticaretini kontrol etme ve Kaşgar'a vergi toplayıcıları atama hakkı talep etti. Çinlilerin imtiyazlar sadece Kokand'ın doğu Türkistan'da ticaretinin ve etkisinin yayılmasına ve Kokand desteğinin hâcelerin arzularına uygun hâle dönüşmesine yol açtı.

Ch'ing hanedanının zayıflığı Doğu Türkistan'daki (1644-1911) Çin İmparatorluğu'nun genel yıkılışının sadece bir semptomuydu. Taiping ve sayısız taşra isyanlarıyla etrafı kuşatılmış olan Ch'ingler uyruklarının yerel askerî güçler kurmasına izin vermek zorunda kaldılar ama onları daha fazla vergi için de sıkıştırdılar. Ayrıca Ch'ing'in yıkılışıyla birlikte, Çinlilerin Müslümanlara düşmanlığı ve onları asimile etmeye yönelik talepleri arttı. Ch'inglerin kötü yönetimi Yunnan'da, Shensi'de, Kansu'da ve Doğu Türkistan'da Müslüman isyanlarını kışkırttı. Gayriislâmî bir hukukun dayatılması veya gayrimüslim bir bölgenin Müslümanları birbirinden ayırması halinde isyanı meşru gören Hanefî mezhebi gizli cemiyetlere ve isyanlara Şer'î bir temel sağladı. Müslüman dinî ve siyasal bilinci, Peygamberin öğretilerinin, ibadette ihlasın ve Allah'ın emirlerini yerine getirmeye özendirmenin önemini vurgulayan İslâmî edebiyatın fışkırmasıyla harekete geçmişti. Ondokuzuncu yüzyıl edebiyatı İslâm'ın üstünlüğünü vurguluyor ve Çin medeniyetiyle uzlaşmaktan çok ona saldırıyordu. Çin'in Müslüman alimleri artık İslâm ile Konfüçyüsçülüğün benzerlikleri

üzerinde durmuyor ve Müslümanları İslâm hukukunun yanında durmaya ve Çinli örf ve âdetlerden kaçınmaya sevk ediyorlardı. Ondokuzuncu yüzyıl Müslüman isyanları ayrıca Hindistan ve Orta Asya'nın diğer bölgelerinden gelen reformist Müslüman etkilerce teşvik ediliyordu.

Yunnan'daki bir dizi Müslüman isyanları kendisini müminlerin emiri ve sultan addeden Tu Wenhsiu'nun liderliği altında 1856'dan 1873'e kadar yaşayacak olan bağımsız bir İslâm devletinin oluşumuyla sonuçlandı. Shensi bölgesindeki en önemli Müslüman isyanı yeni bir öğreti hareketini temsil eden Ma Hua-lung tarafından yönetildi. Burada Müslümanların ayrılık hareketi özel olarak Çinli bir niteliğe sahipti. Ma Hua-lung, Tsung-ta A-hung veya General Büyük A-hung ismini benimsedi. Bu bir Müslüman ismiydi ama Çince yazıldığı zaman "at ejderha oldu" anlamına geldiğinden Müslüman sembollerin yanı sıra Çinli sembolleri de hatırlatıyordu. Yeni mezhep Çin popüler sembollerini ayrılıkçı siyasal içerikleriyle birlikte bir Müslüman ihyacılığının temeli olarak benimsedi. Onun liderliği altında Kucha ve İli isyan etti, bu Çinlilerin Kaşgarla iletişimlerini kopardı.

Çinlilerin sıkıntılarından avantaj sağlayan Kokand Hanı ayakta kalabilen Kaşgar hâcelerini Yakup Bey ismindeki bir askerî astıyla birlikte yerel Kırgız ve Uygur halklarını yönetmek üzere gönderdi. Yakup hızla doğu Türkistan'ın çoğunu ve vaha devletlerini fethetti. Şeriat adına yönetti, İslâm hukukunu uyguladı, camilere bolca hediyeler verdi ve kendi adına gümüş para bastırdı. Buna rağmen, o Kokandlılara, Afganlara ve diğerlerine ordusu için bağımlıydı. Çin otoritesine doğrudan bir hakaret içinde Osmanlı hâkimiyetini tanıdı; Osmanlılar 1873 yılında onu Emir olarak tanıdılar.

Yakub'un ve Müslüman isyancıların kaderi Rus ve İngiliz manevralarına bağlıydı. Ondokuzuncu yüzyılda doğu Türkistan da, Rus ve İngiliz rekabetinin bir alanıydı; her iki devlet de ticaret avantajlarıyla ve Rusya ile Hindistan'daki kendilerine ait toprakların korunmasıyla ilgileniyorlardı. Genel olarak İngilizler Rusların ilerlemesini kontrol altına almak için dost mahallî

yöneticilerle işbirliği planları yaptılar, ama 1860'larda Çin'in yerel isyanları bastırma çabalarına destek oldular, çünkü Çin'in çözülmesinin İngilizlerin Orta Asya'ya girişini engellemesinden korkuyorlardı. Rusların 1871 yılında Ili bölgesini işgal etmeleri İngilizlerin Yakub Bey'i Rusların Orta Asya içlerine daha fazla ilerlemelerine karşı potansiyel bir tampon olarak görmesine yol açtı. 1874 yılında ona az sayıda tüfek sağladılar. Çinlilerin vali Tso Tsung-t'ang'ın (1812-85) liderliği altında güçlerinin canlanması hem Yakub'un hem de İngilizlerin çıkarlarına son verdi. Tso Çin güçlerini yeniden örgütleyerek Shensi ve Kansu'yu yeniden fethetti, 1878'de Aksu ve Kaşgar'ı aldı ve yeni öğretiyi bastırdı. 1881'de Çin ve Rusya Ili bölgesini Çin'e iade eden ve Doğu Türkistan'ın sivil Çin yönetimi altında bir eyalet olarak yeniden örgütlenmesinin yolunu açan bir anlaşma imzaladılar. Burası 1884'te Sinkiang ismini alarak Çin'in bir parçası haline geldi. O zaman bütün Orta Asya ya Rus ya da Çin hâkimiyetinin altına girmiş oldu. Geriye sadece 1892 yılında tamamlanacak olan Rusya ile Çin ve 1895 yılında halledilecek olan Rusya ile Afganistan arasındaki sınırları belirlemek kalmıştı. İki büyük emperyal gücün yayılması 3.000 yıllık göçebe hareketlerine ve imparatorluklarına bir son verdi.

Orta Asya toplumları Rusya ve Çin tarafından fethedilinceye kadar çeşitli İslâm toplum tiplerine örnek oluşturmuşlardır. Kuzey bozkırlarında ve Doğu Türkistan da Tatar, Özbek, Kazak, Kırgız, Uygur ve diğer halklar aile birimleri ve gevşek konfederasyonlar şeklinde örgütlenmişlerdi. Oymak veya kabile, aile ittifakları ve klan birimleri, etkin siyasal birimi oluşturuyordu. Daha geniş birimlere dayanan hanlıklar ve ordular kırılgan ittifaklardı.

Bununla birlikte, kırsal halklar yerleşik bölgeleri fethettiler. Maveraünnehir, Fergana, Kaşgarya ve diğer vahalardaki yerleşik illerde merkezî devlet rejimleri kurdular, kısmen Müslüman, kısmen de kozmopolit kültürel terimlerle meşrulaştılar. Kent alanlarında İslâmî örgütlenme devletlerin yaşayabilmesi açısından çok önemliydi. Mangit hanedanı gerçekte adlî yönetimi ve eğitimi kontrol eden ve seyyidler, hâceler, mirler, Sûfî-

ler, öğrenciler ve loncalardan oluşan örgütlü yapılarıyla siyasal ülkenin bedenini oluşturan Buhara ulemasının bir ifadesiydi. Kaşgar'da, hâceler hanedanı doğrudan idare ediyordu. Yerleşik Orta Asya'da İslâm toplumu kabile liderleri devlet yöneticileri ve dinî elitler arasındaki bir üçlü iktidar bölüşümü etrafında inşa edilmişti, ama Rus ve Çin hükümdarlığı, İslâm dünyasının her tarafındaki sömürgeci yönetimlerin yaptığı gibi, bu tarihsel yapılanmayı derinden değiştirdi.

ONSEKİZİNCİ BÖLÜM

HİNDİSTAN ALTKITASI: DELHİ SULTANLIĞI VE MUĞAL İMPARATORLUĞU

Hindistan altkıtasında İslâm zaten gelişmiş bir medeniyete dahil olsa. Bu medeniyet tarım, kentleşme, örgütlü yüksek dinler ve karmaşık siyasal rejimlerce tanımlanıyordu. Hindistan'da medeniyet, kast sistemiyle, Brahmanik Hinduizm ve Budist dinleriyle ve de hâkim Rajput ve diğer Hindu siyasal elitlerle de tanımlanıyordu. Geçmişte büyük imparatorluklara beşiklik etse de Müslüman istilasının arefesinde Hindistan sayısız mahallî devlete bölünmüştü. Müslüman fetihleri yeni bir seçkin grubunu ve yeni bir siyasal bütünleşme düzeyini getirerek ayırt edici bir İslâm medeniyeti tipini üretme sürecini başlattı. Devlet ve siyasal elitlerin kültürü evrensel İslâmî kavramlarla devlet yönetimiyle ilgili sembollerin, mimari ve resim gibi kozmopolit sanat işleri ile bölgesel motiflerin bir harmanıydı. Müslüman dinî-cemaatsel yönelimler -ulema skolastizmi, tasavvuf-şeriat sentezi, türbe ibadeti ve reformcu İslâm gibi- İslâm'ın en önemli çeşitlerini kapsıyordu. Hindistan'da, İran ve Osmanlı İmparatorluğu'nun aksine, çoğulcu bir dinî toplum, bürokratikleşmekten ve devlet kontrolünden kaçındı. Hind-İslâm medeniyetinin kültürel özellikleri ve dinî eğilimlerin özerkliği ve çoğulluğu onu evrensel İslâmî tarzın özel bir türü haline getirdi.

TABLO 15
Müslüman Hindistan: Taslak Kronoloji

Gazneliler (Hindistan'daki İslâm fethini başlatanlar)	
Afganistan	977-1186
Horasan	999-1040
Gurîler	
Afganistan	1186-1215
Hindistan	1173-1206
Delhi Sultanlığı	
Aybeg Hanedanlığı	1206-1290
Halci	1290-1320
Tuğluk	1320-1413
Sayyid	1414-1451
Lodi	1451-1526
Bağımsız Müslüman rejimler	
Bengal	1336-1576
Keşmir	1346-1589
Gucarat	1407-1572
Jawnpur	1394-1479
Malwa	1401-1531
Dekkan (Bahmanîler)	1347-1527
Dekkan (Farukîler)	1370-1601
Moğol İmparatorluğu	1526-1858
Suri hanedanlığı	1540-1555
Ekber I	1556-1605
Auragzeb	1658-1707
İngiliz Plassey zaferi	1757
İngiltere hâkim güç oluyor	1818
İngiliz Raj	1858-1947

Müslüman Fetihleri ve Delhi Sultanlığı

İslâm toplumlarının altkıtadaki tarihi onuncu yüzyılın ortalarındaki Abbasî İmparatorluğu'nun çöküşünü izleyen kaotik döneme kadar geriye gider. Daha önce 711-13'te Sind'de bir Müslüman yönetimi kurulduğunda Arap istilaları olmuştu, ama kesin Müslüman fethi Abbasî sonrası askerî rejimlerin Afganistan'a girmesiyle geldi. Gazneliler Lahor'u 1030 yılında ele geçirdiler ve Hindistan'ı yağmaladılar. Onüçüncü yüzyılda, Gaznelilerin yerini Hindistan'ın sistematik fethine başlamış bulunan

Gurî hanedanlığının liderliği altındaki yerel dağlı kabile reisleri aldı. 1175 ile 1192 yılları arasında Uch, Multan, Peşaver, Lahor ve Delhi'yi fethettiler. 1206'da, Gurî generallerden biri olan Delhi fatihi Kutbeddin Aybeg bağımsızlığını ilan etti ve genel olarak Delhi Sultanlığı (1206-1526) olarak bilinen hanedânlar zincirinin ilkini kurdu. Sultanlıklar, Afgan veya Türk Orta Asyalı efendiler ve kölelerinden oluşan hâkim elitin sürekliliğinden dolayı Müslüman-Hindistan tarihinde tekil bir dönemi temsil ederler. Her hanedan iktidar üzerine sürekli kavgada günün galipleri olarak Afgan-Türk elitinin farklı bir parçasını temsil ediyordu. Art arda gelen hanedanlar devlet iktidarını merkezîleştirme yönünde sürekli çaba sarf etti, ama hiçbiri mutlak bir siyasal kontrol sağlamaya muvaffak olamadı; her biri sayısız yerel Müslüman ve Hindu efendiden oluşan bir siyasal toplumda ancak en kıdemli efendiydi. Sonuçta, hepsi derin bir Hindu ve Budist kültüre sahip bir bölgede bir İslâmî devlet kurma sorunuyla başediyordu. Onların kolektif başarılarının sonucu olarak kendine özgü bir İslâm medeniyeti tipi gelişti.

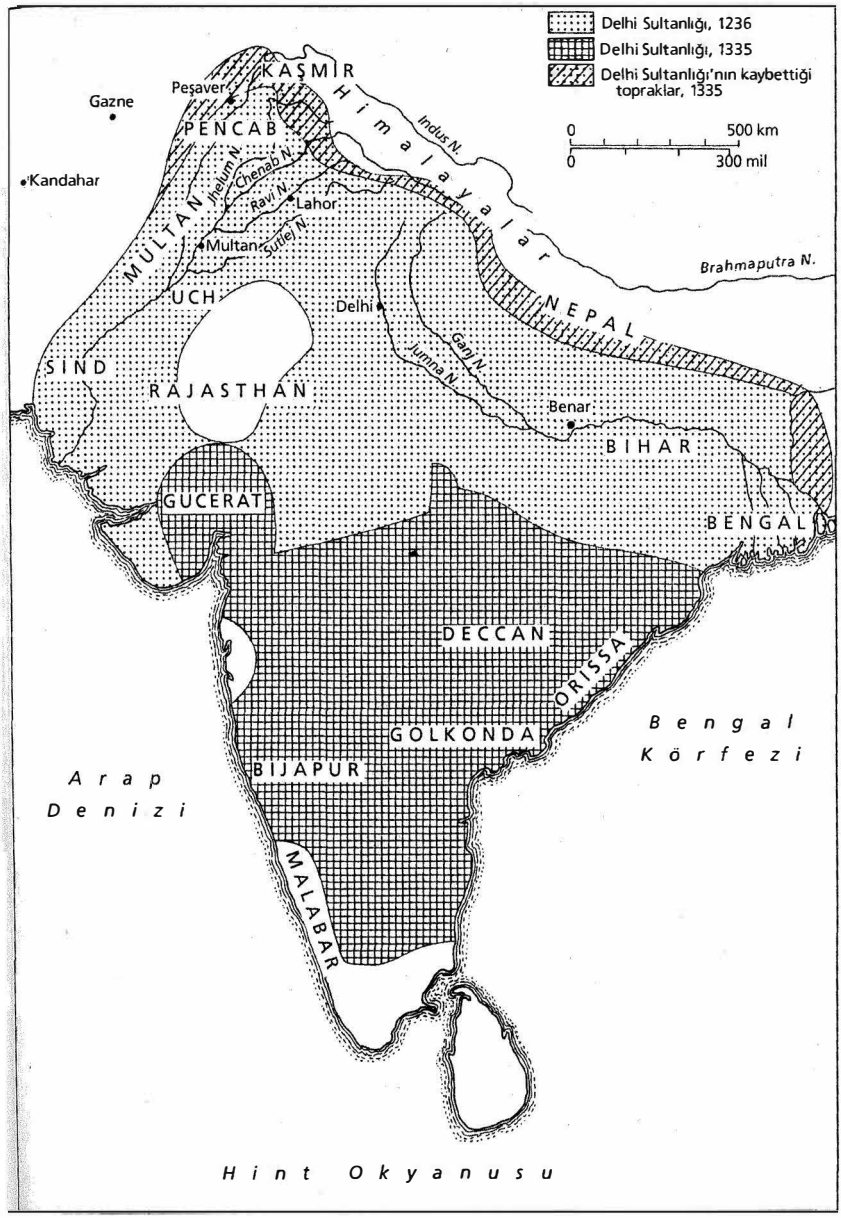
Alaaddin Halcî (1296-1316) yönetimi altında, Delhi rejimi emperyal konumunu yeniden tesis etti ve iktidarını Gucarat, Racistan, Deccan ve Güney Hindistan'ın bazı kısımlarına taşıdı. Alaaddin, ayrıca devletin tarım yönetimini güçlendirmeye çalıştı. Müslüman fethinden önce tarım vergisi köylülerin toprağı ekip hükümdara üründen pay vermesi esasına dayanıyordu. Hükümdar tarafından talep edilen pay, toprağın ölçülmesi ve ölçülen her birime sabit bir miktar vergi tarhıyla veya gerçek ürünün bölünmesi sûretiyle takdir edilebiliyordu. Bundan daha az yaygın bir yöntem ise köylünün, ürünün miktarı dikkate alınmaksızın sabit bir bedel ödemesiydi. Müslüman fetihlerinden önce, yerel hükümdarlar köyleri bir bütün olarak varsayıp, bireylerin vergisini takdir eden muhtarlar aracılığıyla vergileri topluyorlardı. Hükümdar genel olarak kendi vergi haklarını askerlerine ve idarî görevlilerine maaş ödemeye tahsis ediyordu. 1300 yılında, Kuzey Hindistan'ın merkez bölgelerinde Alaaddin Halcî yeni bir standart vergiyi ürünün yarısı olarak sabitledi, yerel reislerin ek ödeneklerini kaldırdı ve tüm

mevcut toprak tahsisatlarını, yerel beyleri askerî ve malî güçlerinden yoksun bırakma amacıyla müsadere etti. O ayrıca, hububatın kontrollü fiyatlarla askerlere ve kent halkına dağıtıldığı Delhi'deki hububat pazarını da denetim altına aldı.

Halcî rejimi kurucusunun ölümüyle boşlukta kaldı; onu 1320'de Tuğluk hanedanı (1320-1413) izledi. Muhammed b. Tuğluk (1325-51) iyi tanınan Müslüman ailelerin siyasal nüfuzunu yeni göç etmiş Türk savaşçıların desteğini geliştirerek dengeledi. O, gayrimüslimleri askerî makamlara ve hükümet görevlerine atayan, yerel bayramlara katılan ve Hindu tapınaklarının kurulmasına izin veren ilk sultandır. Rejimine Müslümanların güvenini sürdürebilmek için Muhammed b. Tuğluk güçlü bir Sünnî yanlısı siyaset izledi. Hindistan'ı Moğollara karşı savunarak bir Müslüman savaşçı olarak kendi güvenilirliğini vurgulamış oldu. Şeriata resmî bağlılık duydu, Kahire'deki Abbasî halifesini İslâm ümmetinin başı olarak kabul etti, bir baş kadı atadı ve gayrimüslimlere kafa vergisi (cizye - ç.n.) koydu. Muhammed b. Tuğluk genel olarak ulemaya teveccühkâr davrandı. Onun rejimi Türk savaş beylerini, Hindu derebeylerini ve Müslüman alimleri siyasal elit içinde bütünleştiren ilk rejimdi.

Bununla birlikte Tuğluk İmparatorluğu valilerin isyanları, Dekkan'daki yerel direniş ve bağımsız Hindu krallıklarının oluşmasının baskısı altında hızla çözüldü. Onaltıncı yüzyılın başlarında, Delhi Sultanlığı üzerindeki kavga Babür'ün (Timur'un bir torunu) müdahalesine yol açtı. Babür, maceracı bir savaşçı ve Fergana da bey idi, kısa bir süre Semerkant'ta daha sonra da Kâbil, Herat ve Kandahar'da hükümdar oldu. 1526 yılında Panipat savaşında Babür, Lodis'i yenerek kendini Delhi'nin hükümdarı ilan etti. Onun oğlu Hümayun, tahtı Afgan beyi Şer Şah'a (1540-55) kaptırdı, ama daha sonra Delhi ve Agra'da kendini yeniden var etti ve hükümdarlığını Ekber'e teslim etti. Ekber Moğol İmparatorluğu'nun gerçek kurucusuydu.

Küçük ve grupsal bir askerî aristokrasi tarafından desteklenen, geniş Hindistan altkıtası üzerinde hükmeden, Müslüman yayılmasının bir dalını temsil eden Delhi Saltanatı için kültürel ve ideolojik bütünlük çok önemliydi. Grup çatışmalarını



HARİTA 18. Delhi Sultanlığı.

yatıştırmak, Müslümanlar arasındaki dayanışmayı devam ettirmek ve Hindu beylerini yönetim elitinin arasındaki kaçınılmaz yerlerinde bütünleştirmek için Delhi Saltanatı kendi kültürel ve siyasal kimliği üzerinde özenle durdu. Bu aynı anda hem Müslüman hem kozmopolitan bir kimlikti, hem Farsça hem de Hint dilleri, edebiyatı ve sanatları üzerinde kurulmuş, yeni bir Hint-İslâm medeniyeti içerisinde bir araya getirilmişti.

Buna rağmen bu kültürel siyasetin gelişmesi zaman aldı. Başlangıçta Delhi Saltanatı saldırgan bir biçimde Müslüman, dışlayıcı ve gayrimüslimlerin siyasal katılımına düşmandı. Delhi rejimi halifeye sadakat ve ulemanın adlî müessesesi için destek üzerinde önemle duruyorlardı. Alaaddin gibi bazı hükümdarlar saltanat için ulema yerine Sûfîlerin desteğini aradı, çünkü Süfîler de siyasal toplumun hiyerarşik bir telakkisine yatkındı. Tıpkı Sûfî velilerinin evrensel ruhânî düzenin zirvesinde durdukları gibi, sultanlar da seküler toplumun başında bulunacaklardı.

Müslüman krallık düşüncesi özü itibariyle İran Müslüman geleneğinden türemiştir. Baranî'nin (öl. 1360) krallık üzerine risalesi İslâm'ın doğru uygulamasının gerçekleştirilmesi olan insan varoluşunun manevî amacı üzerine bir bölümle başlar. Baranî'ye göre insanlar iyi ve kötü meziyetlerin bir karışımıyla yaratılırlar; iyinin galebe çalmasına yol açmak için hükümdarın, tebaalarının eğilimlerini değiştirmesi ve onların gerçek Müslümanlar olarak davranmalarına yardımcı olması gerekir. Kendisinin de Peygamberin sünnetini takip edip şeriatı uygulaması, isyanları bastırması, suçluları cezalandırması, inanmayanlara boyun eğdirmesi ve güçlüye karşı zayıfı koruması gerekir. Bir Müslüman kral düzenden, istikrardan ve tebaalarının güvenlik ve refahından sorumludur.

Baranî'nin manevî ilkelerini ordu, hazine ve tâbiî memurların yönetimiyle ilgili tavsiyeler izler. Ona göre, hükümdar, göreve gerekli meziyetlere sahip insanları tayin etmek zorundadır; rütbeler ahlâkî niteliklere göre belirlenmelidir, çünkü hükümdar ve onun hizmetkârları bütün tebaa için iyi davranışın bir örneğini oluştururlar ve onların dinî görevlerini yerine ge-

tirebilmeleri için gerekli koşulları sağlarlar. Böylece, onun siyasal teorisi yöneticiler arasında ahlâkî meziyetlerin geliştirilmesi sûretiyle sonuçta insanları Allah'ın emrine uygun hale getiren bir toplumsal düzenin yaratılmasını amaçlar.

Delhi rejimi ayrıca hükümdarların yüceltilmesine izin veren İslâm öncesi İran krallık düşüncelerini de devraldı ve onları savurgan kamu işleriyle otoritelerini göstermeye tahrik etti. Şer Şah, örneğin, askerî birliklerle tüccarlara gıda ve yem sağlanan ana yollar üzerinde seyahat edenler için kaleler, camiler ve kervansaraylar inşa etti. O ayrıca bir sonradan görmenin hükümdarlığını meşrulaştırmak için dedesi, babası ve kendisi için gösterişli anıt türbeler inşa etti. Türbeler bir meşruiyet iddiası olarak stratejik yerlerde ve dinî bir saygınlık kazandırabilmek için de veli türbelerinin yanına yapıldı.

Delhi rejimi ayrıca önemli ölçüde Hindu beylerine de hitap ediyordu. Hükümdara bağlılık, köle-efendi ilişkileri ve hizmet ve şeref meziyetleri konusundaki İslâmî vurgular Hint siyasal ideallerine uygun düşüyordu. Müslümanların rütbeler hiyerarşisini tanıması Hint toplumunun yapılanışını geçerlileştirdi. Her iki kültür de kralların hâkimiyetini kabul etmekteydiler ama krallığın anlamı her ikisinde farklıydı. Hindulara göre hükümdar *axis mundi* olma sıfatıyla dünyanın düzenini ayakta tutar; Müslümanlar içinse mevkisini görevine borçludur; görevi ise şeriatı uygulamaktır.

Siyasal otorite hakkındaki zımnî görüş birliğine rağmen, erken Delhi Saltanatı yerel Hindu beylerini içine almaya çalışmadı. Aslında Müslüman fethinin ilk hareketi büyük Hindu tapınaklarını yıkmak ve yerlerine, hacimleri, tasarımları ve yazıları Müslüman hâkimiyetinin sembolleri olan büyük camiler inşa etmek oldu. Delhi'deki Kuvvet el-İslâm Camii'nde İslâmî bir düzenin Hindu düzeninin yerine geçmiş olduğunu sembolize etmek üzere Hindu abidelerinden taşlar ve demir sütunlar vardı. Kule şeklinde yükselen bir tuğla yapısı olan Kutb Minar, Müslüman toplumunun varlığına işaret ediyordu. Ancak, ondördüncü yüzyılda Tuğluk hanedanı İslâm mimarisi içinde Müslümanların Hindu siyasal otoritesini temellük edişlerinin bir sembolü olarak Hiṇdu

motiflerini eritmeye başladı. Tuğluklu mimarisi, Hindu *chatri* veya kulübe, ağır taş tırabzanlar, saçaklar, blok sütunlar ve sütunbaşları gibi tasarım özelliklerini ödünç aldılar.

Ortak bir kozmopolit kültür oluşturma yönündeki tarihsel görev birçok taşra Müslüman rejimlerince ilerletildi. Bengal'de Süfî yazarlarla Müslüman hükümdarlar mahallî dilleri benimsedi. Hindu klasiği *Mahabharata*, Arap ve İran klasikleri, Binbirgece masalları da dahil olmak üzere, Müslüman hükümdarların isteğiyle Bengalce'ye çevrildi. Müslüman şairler ayrıca Bengalce'de Hindu tanrıları ve mitleri hakkında Arapça ve Farsça'dan ödünç alınmış sözcükler kullanarak yazmaktaydılar. Bu diller ve edebiyatlar sentezi yeni bir edebî Bengal dilinin ortaya çıkmasının temelini oluşturdu. Keza, Gucarat'ın (1407-1572) bağımsız sultanları Sanskritçe ve Farsça yerine mahallî dilleri himaye ettiler.

Dekkan, Bijapur ve Golkonda İslâmî ve mahallî kültürlerin sentezi için önemli yerlerdi. Bijapur'daki Bahmani rejimi (1347-1527) kuzeyde Marathice konuşan halklarla güneyde Kannadaca konuşanlar arasında kalan toprağa hükmetti. Bu bölgelerin her birinde yerel velilere adanmış topluluklar ve güçlü bağlılıklar vardı. Hiçbirinde de Hindu Sanskrit geleneği güçlü değildi. Hint yüksek kültürünün nispeten zayıf olduğu bu bölgedeki Müslüman rejimi Marathi ve Kannada kültürünün unsurlarının bütünleşmesiyle güçlü bir biçimde Farsça'dan etkilenen yeni bir bölgesel Dakhni dilinin oluşumunu uzlaştırmaya gayret etti. Yerel Müslüman elitler, Bijapur devletinin farklı dilsel ve dinsel unsurları için ortak ve kuzey rejimlerine karşıt bir kültür geliştirdi.

Golkonda'da Müslüman ve Hindu aristokrasileri ve kültürleri Kutb Şeyh hanedanı (1491-1688) altında gelişti. Rejim, mahallî savaşçı aristokrasiyi himaye etmek, Saivite Hindu tapınaklarına vergiden muaf topraklar vermek ve Telugu ve Farsça'nın iki dilli kullanımına dayanan bir bölgesel kültürü desteklemek suretiyle Müslüman elitle Teluguca konuşan elitin bütünleşmesine yardımcı oldu. Böylece Delhi Sultanlığı Müslüman üstünlüğüne dayanırken, taşralı Müslüman rejimler Müslüman ve

Hindu kültürlerinin bütünleşmesini ve İslâm medeniyetinin bir Hintli versiyonunun oluşumunu desteklediler.

İhtida ve Müslüman Cemaatler

Fetihin koruması altında, Müslüman alimler, kâtipler, Sûfîler, şairler ve aydınlar Hindistan'a akın ettiler, yeni rejimlerin himayesini aradılar, okullar ve hanakalar örgütleyerek Hindistan halklarının İslâm'a girişleri için yolları açtılar. İlk ihtidalar hakkında çok az şey biliyorsak da, birkaç gerçek göze çarpmaktadır. Bunlardan birisi de ihtidanın nispeten sınırlı olduğu gerçeğidir; altkıtanın nüfusunun yüzde 20 veya 25'ten fazlasının Müslümanlığı seçmiş olduğu kuşkulu görünüyor. Müslümanlar İndüs Vadisi'nde Kuzeybatı Hindistan ve Bengal'de yoğunlaşmıştır. Ondördüncü yüzyılda İslâm Brahmaputra Nehri'nden Assam'a doğru yayılmış ve Deccan da temsil edilmiştir. Aristokrasi Afganistan, İran ve Orta Asya'dan gelen Müslümanlardan oluşuyorduysa da Hintli muhtediler çoğunlukla aşağı sınıftandılar. İhtidalar, Müslüman beyler bir cami veya bir hanaka vakfettiği zamanlarda ve alimlerle Sûfîleri kontrol etmekte oldukları topraklara yerleşmeye davet ettiklerinde oluyordu. Yöneticilerin ve bunların destekledikleri din mürşitlerinin etrafında efendilerinin dinlerini alan hizmetliler ve köylüler toplanıyordu. Bununla birlikte, Türk ve Afgan savaşçı eliti muhtemelen siyasal iktidar için rekabet etmesinler diye soyluların İslâm'a girmesine karşıydılar. Onların konumu Ortadoğu'daki erken Arap rejimlerininkine benziyordu, ki onlara göre İslâm, normalde birbirine düşmüş olan yönetici kastın hâkimiyeti ve dayanışmasını temsil ediyordu.

İhtidalar ayrıca şehirlerin gelişmesinden de etkileniyordu. Şehirler kastı ve toplumsal etkileşimin coğrafi engellerini kırıyorlardı. Toplumsal ve siyasal konumlarından vazgeçmiş ve yeni bir rejim altında kariyer yapmaya istekli olan gezici tüccarlar, işçiler ve sokak satıcıları, kaçak köylüler ve serseriler gibi insanlar İslâm'da birleştirici bir ideoloji buldular. Sûfî hanakaları benzer bir biçimde kırsal Hintlileri İslâm'a çekmenin

merkezleri olarak hizmet vermiş olabilirler. Hanakalar çoğunlukla şehirlerin kenar mahallelerinde ve köylerde kurulmaktaydılar, buralarda daha aşağı unsurlara ulaşabiliyorlardı. Kuzey Hindistan'da hanakalar Müslümanlar arasında ve Müslümanlarla gayrimüslim halklar arasında ortak bir dil (lingua franca)* olarak Urduca'nın doğuşunun merkezleriydi.

Bazı durumlarda İslâm'a girişler bölge toplumlarındaki önemli değişimlerle karşılıklı ilişki içinde oluşuyordu. Kuzeybatı bölgelerinde, bir avcı toplayıcı kırsal halk olan Jatların devlet temelli bir tarım toplumu ve medeniyetin okur yazar bir biçimiyle temasa geçtiği bu yerde, İslâm köylüleşmekte olan nüfusun dini haline geldi. Bengal'de de ihtidâ benzer bir biçimde avcı-toplayıcı ve kırsal halkların yerleşik bir yaşam tarzına doğru değişimini temsil etti. İslâm'ın gelişinden önce, avcı-toplayıcıların köylülere dönüşümü Hindu kast toplumunun içine alınmak şeklinde oluyordu, çünkü Hinduizm, pirinç tarımının Brahmin dinî aristokrasisini ve Hindu tapınaklarını desteklediği Batı Bengal'de iyi yerleşmişti. Doğu Bengal'de, Brahmin ve kast etkileri daha zayıftı ve Budizm hâkim dindi. Müslüman hâkimiyeti altında, Doğu ve Batı Bengal tek bir rejim altında bütünleşmiş ve yeni siyasal çevreye İslâmî semboller nüfuz etmişti. Müslüman toprak ağalarının, savaşçıların ve Sûfîlerin liderliği altında tarımsal yayılma süreci doğu Bengal içlerine doğru yeni yerleşmiş insanları İslâm'a çekerek devam etti. Bu yeni toprak ağası aristokrasisinin himayesi altında Müslümanlığa bağlı yeni cemaatler oluştu.

İslâm'ın yayılması için toplumsal mekanizmalar ne olursa olsun, Sûfîlerin etkisi son derece önemliydi. Çistî tarikatının ilk reislerinden biri olan Feriduddin Ganci Şakr'ın (ö. 1245) hikâyesi aydınlatıcıdır. Baba Ferid namıyla bilinen reis, şimdi Pakpattan denilen bir yer olan, kuzey Hindistan ovasındaki bir köye yerleşti. Çamurdan evleri ve birkaç dükkânıyla tozlu küçük bir yer olan bu köye, cahil, hurafeci ve kavgacı olmakla nam salmış

(*) Lingua franca: Eskiden Akdeniz sahillerinde konuşulan İtalyanca'dan bozma ama ticaretle uğraşanların ortaklaşa kullandıkları bir uluslararası dil. Urduca'nın da aynı şekilde geliştiği söyleniyor - ç.n.

insanlar yerleşmiş olduğundan, burası yolcuları soyma konusunda bir şöhrete sahipti. Baba Ferid, Delhi'deki sarayın eğlencelerinden ve ayartmalarından bir kaçış arayarak bu köye geldi. O yıllarca şiddetli bir riyazet (çile) uygulamış, kendine dünyevî tatminleri haram kılmış ve bütün dikkatini Allah'a adanmaya yoğunlaştırmıştı. Pak-apttan'da köyün kenarında bir ağaç koruluğunun altında durarak seccadesini serdi ve günlerce, haftalarca, belki de aylarca yalnızlık içinde yaşadı, küçük gıda türünden hediyelerle geçindi. O bütün zamanını ibadetle geçirdi.

Bir zaman sonra ziyaretçilerine mukabele etmeye başladı. İnsanlar onu kutsal biri olarak tanıdılar. Fakirler ona şifâ bulmak ve tılsım almak için ve aile işleri hakkında tavsiyelerini sormak için geliyorlardı. Ondan toprak sahipleri ve vergi toplayıcılarıyla aralarında aracılık etmesini istiyorlardı. Memurlar, toprak sahipleri, alimler ve zenginler, dünyanın boşluğundan yorgun düşmüş olanlar ona danışmaya gidiyorlardı. Kabile reisleri kan davalarını görüşmek üzere yardımını istiyorlardı. Tüccarlar şehirlerden rahatsız edilmeden geçebilmek için himayesini talep ediyorlardı. Müslüman ve gayrimüslim başka kutsal kişilerde huzurunda bulunmaya başladılar. Şöhreti büyüdükçe, Baba Ferit bir misafirhane inşa etmeye yetecek kadar hediyeye sahip oldu. Müritleri onunla birlikte yaşamaya geliyorlardı. İzleyicilerinin gözünde şahsî disiplini, ibadete adanmışlığı ve iyileştirici ve müzakereci olarak başarısı mucizevi idi. Onun hikmeti hakkında hikâyeler yayıldı; ihtiram edilmeye başlandı. Onun adına insanlar Islâm'a girdiler. Böylece uhrevî bir insan dünyevî bir iktidar elde etmiş oluyordu. Feragat onun dünyevî başarısının temeliydi. Artık hayatın sıradan şeylerine rağbet etmediğinden, konuları bağlamında görüp onları nispî önemlerine göre ölçebiliyordu. Kendi kendini de önemsemediğinden, diğer insanların saikleri ve çıkarlarının da iyi bir hakemiydi; dolayısıyla bir öğretmen, iyileştirici ve aracı olarak başarılı biriydi.

İzleyicileri bunu sıradan bir bilgelik olarak görmüyorlardı. Onlar onun güçlerini Allah'ın rahmet ve bereketlerinin dünyaya yöneltilmiş olmasının bir işareti olarak görüyorlardı. Onlar onun barakaya (teberrük), gaybı bilme ve sonuçta ancak Al-

lah'ın hediyesi olan bereketleri dağıtabilme gücüne sahip olduğuna inanıyorlardı. O öldüğü zaman, mezarı kutsiyetinin (baraka) mahzeni haline geldi. İnsanlar türbesini ziyaret etti, kutsal yere dokunup öptüler, hediyeler getirip kurbanlar kestiler ve onun doğum ve ölüm gününü periyodik olarak andılar.

Baba Ferid gibi bireysel velilerin mistik ve büyüsel güçlerinin arkasında, Sûfînin şahsını ve öğretilerini Müslüman olmayanlara cazip kılan derin kültürel sempatiler yatıyordu. Dünyevî kazançlardan uzak duran, kendini ibadete adayan ve kendini şiir aracılığıyla ifade eden Sûfî, Baktilerin geçmiş hayatından vazgeçmiş ve daha yüksek bilgeliğe geçiş yapmış olan kendini adamış vaizi hakkındaki popüler muhayyileye tekâbül ediyordu. Tasavvuf dünyadan çekilmekten ziyade dünya içinde vazgeçmek anlamına geliyordu. Sûfîler evlendiler, çocuk yetiştirdiler, cemaate ilgi duydular ve beşerî ilişkilere adalet ve ahlakî değerler getirmeye çalıştılar. Keza, Hint felsefeleri inanan kişiye dış dünyada toplumsal ve ahlâkî düzenin karmaşık gereklerini yerine getirmeye ama iç dünyada da ruhânî ilerleme için özgür olmaya izin veren münzevî bir hayat tarzına değer verirler. Kitleler Sûfîlerde daha önce yogilerden bekleyegeldikleri bir çeşit ruhânî başarıyı gördüler.

Sûfî öğretileri ve uygulamaları Hindu metafizik evren kavramına da tekâbül ediyordu. Sûfîlerin tek tanrıcılıkları Hindular için şaşırtıcı değildi, çünkü Saivite ve Vaisnavite geleneklerinin tektanrılı eğilimleri vardı. Aynı zamanda Sûfî şeyhlerinin Allah'ın güçlerinin somut tezahürleri olma iddiaları Hindu çoktanrıcılığıyla uyumluydu. Dahası, Sûfîler İslâm içinde veya İslâm'ın yanı sıra yerel tanrılara ibadeti tamamen dışlamadılar. Aslında Sûfî mezarlarına ihtiram ve onların yıllık bayramları bazı durumlarda Hindu takvimine tekâbül ediyordu. Bengal ve Pencap'ta Müslümanlar Hindu yortularını kutlamakta, Hindu türbelerinde ibadet etmekte, Hindu tanrıları ve tanrıçalarına hediyeler sunmakta ve düğünlerini Hindu tarzında yapmaktaydılar. İslâm'a giren Hindular birçok eski inanç ve uygulamalarını muhafaza ettiler; birçok Hindu, Müslüman velilere dinî kimliğini değiştirmeksizin ihtiramda bulundu.

Özetle, halk dinî kültüründe İslâm ile Hinduizm arasındaki sınırlar resmi doktrindekinden daha esnekti. İslâm, Hindistan çevresine bazen muhtedileri yeni bir cemaat kimliği ve dinî inançlar içerisinde eriterek, bazen de yerli kültür içerisinde eriyerek girdi. İslâm'a giriş ince bir işti, İslâmî unsurlar bazen dünya görüşü veya toplumsal kimlikte bir değişim olmaksızın mevcut bir Hindu dinî inançlar kompleksine eklenebiliyordu veya muhtedinin hem inançlarında hem de mensubiyetlerinde devrimci bir değişim gerçekleştirebiliyordu.

Bununla birlikte, Hinduların İslâm'a girişlerindeki kayda değer başarıya rağmen, altkıtanın nüfusunun büyük bir çoğunluğu Hindu kaldı. Ortadoğu ve Endonezya neredeyse tamamen İslâm'a girmiş olduğu halde, Hindistan Balkanlar gibi, önemli ölçüde gayrimüslim olarak kaldı. Bunun değişik sebepleri vardı. Birincisi, Hindistan'daki Müslüman fethinin zayıf görüntüsüydü. Müslümanlar küçük savaşçı topluluklarıydılar, bunlar Ortadoğu'daki Arap veya Türk fetihlerinin tersine büyük sayıda yerleşimci tarafından desteklenmiyordu. Müslümanlar ülkede siyasi bir elit oluştursalar da, ülkeyi kolonize edemediler. İkincisi, İslâm öncesi Hindistan siyasal yapısının dokunulmadan bırakılmasıydı. Önceki rejim büyük oranda merkezsizdi, yerel beylerden ve Müslüman hâkimiyeti altında da mahallî siyasal güçlerini koruyacak olan Brahman dinî elitinden oluşuyordu. Brahman liderliği altındaki kast toplumsal yapısı da değişime direndi. Balkanlar'da olduğu gibi, yönetici elit tabakasının inceliği, yerel beylerin onaylanışı ve gayrimüslim halkların korunması, hepsi birden gayrimüslim kimliğin sürdürülmesine hizmet etti.

Ortadoğu ve Orta Asya'dan gelen göçlerle yerel din değiştirmelerin birleşimi altkıtaya İslâm'ın bütün çeşitlerini verdi. Ulema çoğu kez devlet kurumunun bir parçası oldu. Sultanlar bir baş sadr, bir baş kadı ve bir Şeyhülislâm atıyorlardı; *Sadr-i Cihan* postu 1248'de, adalet, ibadet, pazarlar ve vakıf fonları da dahil olmak üzere, bütün dinî faaliyetleri gözetmek üzere ihdas edildi. Baş adalet makamı adliye sistemini yönetmekte ve kadılar il ve ilçe düzeylerinde tayin edilmekteydi. Alt sadrlar yerel

toprak ve kayıt işleriyle; kadılarsa medenî hukuk ve ceza davalarıyla ilgileniyorlardı. Vaizler ve imamlar da devlet tarafından atanan ve maaşları devlet tarafından ödenen memurlardı. Medreseler kurulmuş ve öğretmenler hükümet tarafından maaşa bağlanmıştı. Muizzi ve Nasiriyye medresesi müfredatı, Arapça, hadis, fıkıh, mantık, kelâm, edebiyat ve tasavvuf içeriyordu. Bununla birlikte, resmî İslâm kurumuna rağmen, ulemanın genel toplum üzerindeki etkisi sınırlıydı. Hindistan'da Müslüman topluluğun oluşumunda daha ziyade tasavvuf önemli bir rol oynadı. Osmanlı sınırlarında olduğu gibi, Sûfîler göç eden Türk savaşçı topluluklarının liderleri oldular. Kazeruniye tarikatı Keşmir'de İslâm'ın yerleşmesine yardımcı oldu. Kırsal kesim Sûfîleri velilerin tasavvufî evrensel hiyerarşisi mefhumunu ve türbelere ihtiram uygulamalarını yaydılar. Bireysel gezgin dervişlerden oluşan Melamîler ve Kalenderîler, dünyevî yaşam tarzının reddine örnek oluşturuyorlardı.

Tarikatları, Suhreverdî, Çistî ve Şattarîler temsil ediyordu, bunlar kuzey Hindistan'ın her tarafında hanakalar ağı oluşturmuşlardı. Ömer el-Suhreverdî'nin müritleri, Şeyh Bahâeddin Zekeriyya (ö. 1267) liderliğinde tarikatı Hindistan'a getirdiler. Multan onların ana üssünü oluşturuyordu, ama tarikat ayrıca Uch ve Gucarat'ta da önemliydi. Çistî tarikatı da Hindistan'a, güneydoğu İran'da 1141 yılında doğan, Hindistan'a yerleşerek 1236'da Ajmer'de ölen Muineddin Hasan Çist tarafından getirildi. Onun tarikatı Rajastan, Bengal ve Dekkan'ın her tarafında yayıldı ve özellikle güney Gangetik ovasında ve Pencap'ta önemli hale geldi. Çistî tarikatı İbn Arabî'nin varlığın birliğiyle (vahdet-i vücüd) ilgili doktrinini kabul ederek siyasal olmayan ve şiddet içermeyen bir felsefeyi vaaz etti.

Şattarî tarikatı ise Hindistan'a, Ganj Vadisi'ni gezen, Şeyh Abdullah Şattar (ö. 1485) tarafından getirildi. Şeyh, bir kral gibi giyinmekte, müritleri askerî üniforma giymekte, sancak taşımakta ve inançlarını tebliğ etmek için tef çalmaktaydılar. İzleyicileri kendisinin velilerle, Peygamber ve Allah'ın kendisiyle doğrudan temas halinde olduğunu kabul ediyorlardı; o hem dünyevî hem de ruhânî güce sahipti, dünyadan el etek çekmiş olduğundan,

bütün sıradan yasal ve toplumsal normlardan da beraat etmiş olduğuna inanıyorlardı. Şattarî tarikatı zenginlere müracaat etmiş ve devlet elitleriyle sıkı sıkıya özdeşleşmişti. O yüzden Moğol imparatoru Ekber'in teveccühünü kaybedince kurudu.

Çeşitli tarikatlar Ortadoğu'da gelişmiş olan tasavvuf sisteminin değişik türlerini temsil ediyorlardı. Bu hareketlerin ayırt edici özelliği bir tarikatın, müritlerin şeyhe toptan adanması ve boyun eğmesi üzerine kurulu örgütlenişiydi. Mürit esas tecrübesine şeyh tarafından öğretilen disiplin ve ruhânî teknik içerisinde başlıyordu. Çırak bir kez başlamış olduğunda, şeyhin müridine cübbesi veya hırkasının devir merasimi olurdu. Sûfîler velilerinin mucizevî güçlerine ve evrenin düzeninin kendisinin bir tasavvuf şeyhleri hiyerarşisince tutulduğuna inanırlardı, bu hiyerarşinin en başında bulunanına ise kutup adı verilirdi. Böylece Çistî tarikatının kurucu babalarından biri olan Şeyh Nizameddin Auliya (ö. 1325), izleyicilerince, dünyevî hükümdarlarınkine paralel bir krallığa hükmeden rûhânî bir hiyerarşinin başı olarak algılandı. Büyük tasavvuf önderleri dünyevî sultanlarınkiyle rekabet eden bir maiyete sahiptiler; yamalı cübbe, seccade, tahta çarıklar ve tespih Sûfînin riyasetinin işaretleriydiler. Tarikatın başı halifelerini veya vekillerini değişik illere gönderiyordu ve onlar da sırası geldiğinde tebliği kasabalar ve şehirlere ulaştırabilmek üzere astlar atıyorlardı. Sûfîlerin bütün şebekesinin başı genellikle, dünyevî ve ruhânî etki alanının birliğini sembolize etmek üzere şah veya sultan olarak anılırdı. Hanaka Sûfî cemaatinin ortak eviydi. Çistî hanakası cemaathane adı verilen ve müritlerin cemaat hayatı yaşamakta oldukları büyük bir holden oluşuyordu. Hol çoğu kez, Sûfîlerin namaz kıldıkları, çalıştıkları ve uyudukları yerleri belirten sütunlarla desteklenen geniş bir odaydı. Bazı hanakaların şeyh ve ileri gelen üyelerin özel kullanımları için ilave odaları vardı. Çoğunlukla bir bahçe, bir taraça ve bir mutfak bulunurdu. Hanaka yaşamı kraliyet sarayı gibi örgütlenirdi. Sûfî şeyhinin merkezî bir yeri olurdu; müritleri onun yakınında oturmak için davet edilmeyi beklemek üzere bekleşirlerdi. Şah genel halkı huzuruna kabul ediyor, maruzatları din-

liyor, hastaları iyileştirmek üzere tılsımlar veriyor, ihtilaflarda arabuluculuk yapıyor ve ruhânî nasihatler veriyordu.

Hanakada yaşayan insanlar kalıcı sâkinlerle ziyaretçiler arasında bölünüyordu; kalıcı sâkinler ruhânî durumlarına ve kendilerine verilmiş görevlere bağlı bir hiyerarşi içinde örgütleniyorlardı. Müritler şeyh ve ailesine kişisel hizmetlerde bulunuyor ve hanakanın genel ev geçimiyle ilgili görevleri örgütlüyorlardı. Ziyaretçiler sayısızdı; alimler, hükümet memurları ve dünyevî yüklerden bir kaçış arayan işadamları da bunlara dahildi. Fakir insanlar para, nasihat, tavsiye ve amirleri nezdinde arabuluculuk istemek için; tedavi, hoşluk ve teberrük için geliyorlardı. Sûfîler onlara İslâm'a göre nasıl ibadet edeceklerini öğretiyorlardı.

Kur'an ve Hadis'ten ayrı olarak, Hint İslâm'ı üzerindeki en önemli dinî etki İbn Arabî'nin öğretisi ve vahdet-i vücud, yani varlığın birliği doktriniydi. Bu öğretiler hem Çistîler hem de Şattarîler tarafından yayılıyordu, onlar ruhânî tavrın özel dinî yasalar veya uygulamalardan daha önemli olduğuna inanıyorlardı. Onlar ayrıca İslâm ile Hinduizm'in ortak ruhânî bakışlara sahip olduklarına inanıyorlardı, bu da Sûfî ve Hindu inançlarının dış davranışın denetlenmesi için bir ön zorunluluk olarak duygusal denetimi öne sürmesiydi. Sûfîler Hindu törenlerini, adanış şarkılarını ve yoga tekniklerini devraldılar. Halk dinî kültürü Müslüman ve Hindu pratiklerinin bir karışımı oldu. Böylece, Sûfîler tekçi, panteist ve senkretist dinî eğilimler arasında, bireysel rûhânîlikle şeriata bağlılık arasında, evrensel İslâmî uygulamalarla Hindistan'a özgü ibadet biçimleri arasında bölündüler.

Tasavvuf mahallî dillerle çok yakından irtibatlıydı; Sûfîler Hindistan dili, müziği ve şiirsel biçimlerinin İslâmî pratik içinde eritilmesine öncülük ettiler. Hintçe onların kullandığı dil oldu ve Hintçe'nin edebî bir versiyonu ve bir Müslüman dili olan Urduca'nın doğuşunu ilham etti. Urduca'daki ilk eser 1308'de yazılan, tasavvuf üzerine bir risaledir. Dakhni ilk kez Çistîler tarafından Golkonda'da onbeşinci yüzyılın başlarında kullanılmış ve Bişapur ve Gucarat'taki Sûfîlerce geliştirilmiştir. Sindi ve Pencabi dilinde Mistik şiir onbeşinci yüzyıla kadar geriye gider;

Peştû mistik şiiri de onaltıncı yüzyılın sonlarına kadar gider. Mahallî dillerdeki şiir Allah için sevgi ve Allah sevgisiyle ilgili klasik İran temalarını işliyordu. Peygamber sevgisi ayrıca, şiirlerde, halk şarkılarında, esrarlı konuşmalarda ve gelinlik şarkılarda tekrar tekrar anlatılıyordu. Hindu şairler ayrıca İslâmî imajlar ve temalar kullanarak mistik şiirler yazıyorlardı, bunlar Peygambere naat ve Hüseyin'e ağıtları da kapsıyordu.

Diğer Müslüman hareketler tasavvufun ruhânî ve senkretik biçimlerinden yüz çevirdiler. Mehdevî hareketi onbeşinci yüzyılın sonlarında Jawpurlu Seyyid Muhammed tarafından kuruldu. Seyyid Muhammed mehdi olduğunu iddia etti ve soyunu "oniki" imamlar silsilesinin yedincisi olan Musa el-Kâzım'a isnad ettirdi. Fakirliği, inzivayı ve namazı vaaz ederek dinî inanç ve pratiğin saflığını yeniden sağlamaya çalıştı ve İslâm hukukuna bağlanmaya dayalı bir cemaat kurdu. İzleyicileri *daire* veya cemaatler kurdular, bunlar aracılığıyla çileci bir hayat yaşadılar, kazançlarını paylaştılar ve dünyaya dalmışlığı Allah'a bağlılıktan kopmayacak şekilde asgari seviyeye indirmeye çalıştılar. Üyeler haftalık olarak günahlarından tevbe etmek üzere toplanıyorlardı. Mehdevî hareketi onaltıncı yüzyılda Gucarat'ta büyük Moğol İmparatoru Sultan Ekber'in hükümdarlığında geniş ölçüde kabul edilmişti. Bu kabul ile birlikte tebliğ çabasının kaybı söz konusu oldu ve binyılın, yani İslâm'ın bin yıllık çağının geçmesiyle birlikte de Seyyid Muhammed'in izleyicileri mehdinin yakında geleceğine dair inançlarını kaybettiler.

Fakat başka bir alternatif İslâmî inanç da, dindar pratiğin ve İslâmî eğitimin temeli olarak hadisi vurgulayan "reformist" bir İslâm inancıydı. Hem fıkıh çalışmalarının hem de Sûfî ruhanîliğinin aşırılıklarına karşı olan hadis alimlerinin önderi Şeyh Abdülhak Dehlevî (ö. 1642) idi. Suhreverdîler İslâm hukukuna bağlıydılar, *vahdet-i şühûd* (görünenin birliği) doktrinini öğretiyorlar ve nübüvvetin velîliğe üstünlüğü üzerinde duruyorlardı. Bu hareketler Sirhindî'ye (1564-1624) ve onyedinci ve onsekizinci yüzyılın reformcularına ilham verecekti.

Ulema, Sûfîler ve devlet arasındaki ilişkiler değişkendi. Temelde ulema devlet düzeninin hizmetçisiydi. Onlar devletin İs-

lâm inancı üzerindeki korumasından, İslâm hukukunun gereklerini yerine getirmesinden ve bürokratik memurlar, hâkimler, imamlar ve öğretmenler olarak kendilerini istihdam etmesinden faydalandılar. Ulema ve devletin, siyasal ve dinî otorite arasındaki belirgin bölünmeden dolayı simbiyotik bir ilişkisi vardı.

Sûfîlerin devlet otoritesiyle ilişkisi daha da muğlaktı. Sûfî tarikatlarının; Suhreverdî ve Çistîler gibi tasavvuf tarikatlarının kendileri Delhi Sultanlığı içerisinde yarı siyasal toplumlardı. Suhreverdîler Delhi rejimleriyle coğrafî dağılımlarının kolaylaştırdığı yakın ve işbirliğine dayalı bir ilişki içindeydiler. Multan, Uch ve Gucaratın sınır bölgelerinde yoğunlaşmış, iktidar merkezinden uzak olan Suhreverdîler ayrıca devlet himayesinden, toprak bağışlarından ve diğer teveccühlerden yararlanabilecek durumdaydılar ve hâlâ özerkliklerini taşra ileri gelenleri olarak sürdürebiliyorlardı. Görevleri Delhi Sultanlığı ile taşra prensleri ve kabileler arasında aracı olmaktı. Tasavvuf böylece kabile ve sınır halklarını Delhi rejimiyle bütünleştirmekte önemli bir rol oynadı. Suhreverdîlerin bu siyasal işlevleri yerine getirme kabiliyetleri onların ruhânî otoritelerinin temelini oluşturuyordu. Zengin devlet destekli hanakalar Suhreverdî'nin ahiretteki şefaat iddiasının dünyevî sembolüydü.

Çistîler farklı bir siyasal felsefeyi hayata geçirdiler. Şeyhleri hükümet hizmetini reddetti, bağışları geri çevirdi ve geçimlerini çorak arazileri ekerek veya sıradan halktan dilenmeksizin alınan hediyelerle kazanmayı umdu. Şeyhler Sultanlarla görüşmeyi bile reddediyorlardı. Bununla birlikte, sıradan müritler için rızkını sıradan ve üretken bir yolla kazanmak övgüye değer sayılıyordu. Müslümanların dünyevi durumlarını geliştirme sorumluluklarının bir parçası olarak bir işte çalışmaya izin veriliyordu. Bir bütün olarak tarikat için yardımlaşma ve fakirler için hayır sorumluluğu temel değerlerdi. Çistîler ruhânî otoritelerini dünyevî iktidarlar arasında tavassuttan ziyade onlardan uzaklaşma sayesinde sürdürüyorlardı.

Dünyevî kaygıları reddetmekle birlikte, Çistîler her şeyden ötede dünyanın tam ortasında bulunuyorlardı. Onlar zımnen saltanatın siyasal kadrosunu kabul ettiler ve sultanların geçici

bir dünya düzeninin başları olma iddialarına geçerlilik kazandırmak üzere kullanabilecekleri evrensel bir hiyerarşi düşüncesini savunarak dolaylı olarak sultanların otoritelerine geçerlilik kazandırdılar. Sadece gezgin Kalenderîler ve Melamîler dünyadan tamamen el etek çektiler.

Ulema ve Sûfîlerin devletle ve birbirleriyle ilişkileri zamanla değişti. Onüçüncü yüzyılda ulema etkisi hâkimdi, ama Halcî hanedanlığı (1290-1320) altında Sûfîler ulemaya karşı bir dengeleyici olarak terfî ettirildiler. Alaaddin, Çistî bağlantıları sayesinde kendisine gösterilen hoşgörüyü Türk soyluları ve ulemanın Hindistan Müslümanlarını yönetici elite getirmekte kullandı. Fakat, Muhammed b. Tuğluk ulemayı ve Suhreverdîleri, sema veya müzikle gerçekleştirilen dinî törenler gibi Çistî dinî uygulamalarını mahkûm etmek üzere göreve çağırdı. Çistî tarikatının başı olan Nizameddin Auliye kendini savunmak için şahsen ortaya çıkmak zorunda kaldı. Tuğluklar Çistîlerin Delhi'deki mahallelerini terk ederek bütün Hindistan'a dağılmalarını zorlamakta muvaffak oldular. Çistîler ayrıca Güney Hindistan'da askerî harekâtlarda hizmet vererek hükümet desteği altındaki tebliğ faaliyetlerinde rol aldılar. Siyasal baskı altındaki Çistîler bölündüler. Bazıları hükümetle işbirliği yaptı, bazıları bunu reddetti. Tarikat içindeki bölünme onun tüm Hindistan'a yayılan teşkilatının gücünü de kırdı.

Suhreverdîlerin siyasal gücü de sonuçta devlet otoritelerince kırıldı. Muhammed b. Tuğluk onlara toprak ve köyler verdi, daha sonra insanların onların hanakalarını valilerden izin almadan ziyaret etmelerini yasakladı. Tarikatın liderliği için haleflik üzerine tartışmalar, çözüm için sultanlara getirilmek zorundaydı. Suhreverdîler devlete daha bağımlı hâle geldikçe onların aracılık yapma güçleri de düştü. Yalnızca, bağımsız bir hanedana sahip olan Gucarat'ta Suhreverdîler koruyucu veliler olarak sayılmaya devam ettiler. Gucarat'ta arazi sahiplerinden hediyeler almaya devam ederek kamuoyu üzerindeki etkilerini sürdürdüler. Gucarat'ın 1572 yılında Muğal İmparatorluğu içine alınmasıyla birlikte Suhreverdîler siyasal önemlerini tamamen yitirdiler. Onların çöküşü Nakşibendî ve Kadirî tarikatlarının yayılmasına ve

nihayetinde ulema ve reformist İslâm tiplerinin canlanmasına imkân verdi. Bu İslâm tipleri devlet politikalarının Sûfî ilkelerinden ziyade şeriata bağlılığa dayanmasını istiyorlardı.

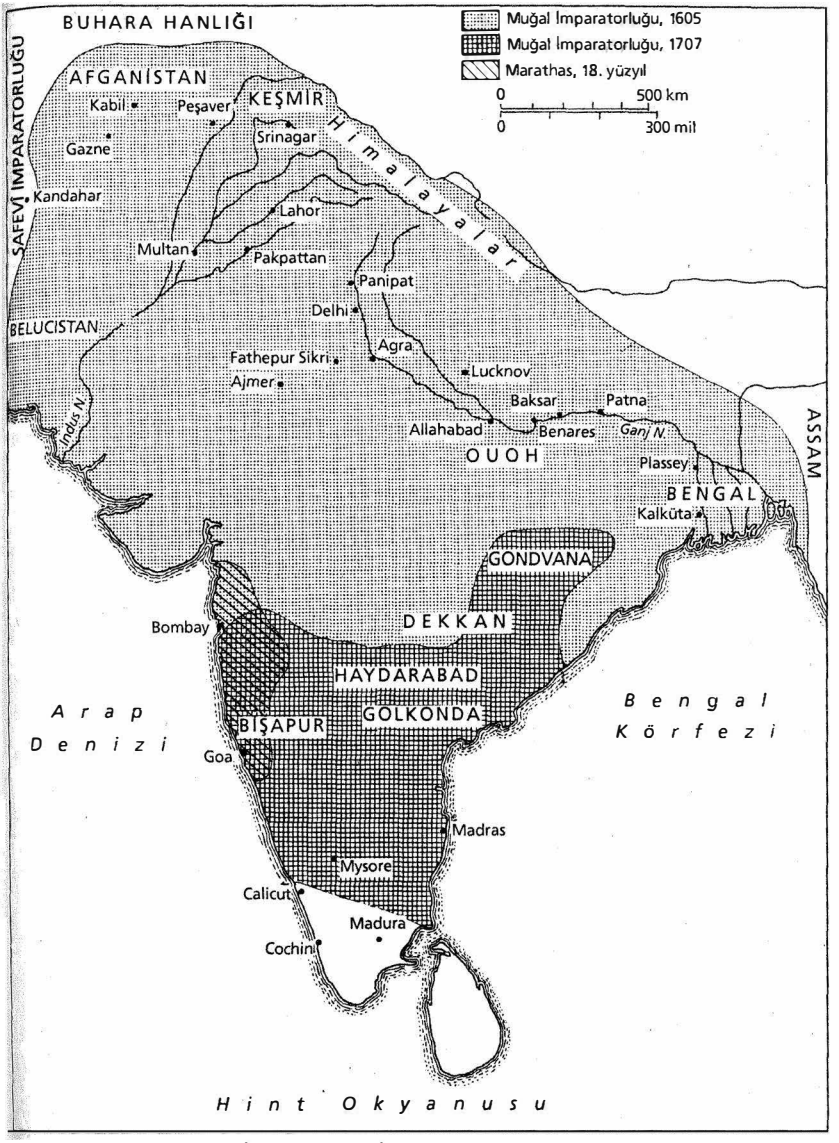
Delhi dönemi, böylece devlet ideolojisi ve halk kültürünün İslâmî ve gayriislâmî yanları hakkındaki kendine özgü belirsizlikleriyle birlikte bir İslâm toplumunun temellerini attı. Hindistan'da İslâm, dinî cemaatler, Sünnîlik, Şiîlik, etnik gruplar, ulema, Sûfî ve reformist hareketlerden oluşan bir çoğulculukla niteleniyordu. Delhi dönemi bu çoğulculuğu Muğal İmparatorluğu'na aktardı.

Muğal* İmparatorluğu

Muğal İmparatorluğu Delhi Sultanlığı'nın bir devamıdır, çünkü merkezî bir Hindistan imparatorluğu yaratmak için uzun savaşın, İran ve Hindistan miraslarının bir sentezine dayalı bir İslâm kültürü yaratma çabasının, devlet ve topluma İran-Hint mi yoksa İslâmî kimlik mi verileceğine dair kavganın, bunların hepsinin doğal sonlarına ulaşmasına şahit olmuştur.

İmparatorluk Babür'ün zaferlerince oluşturulmuş ve torunu Ekber'in (1556-1605) hükümdarlığında pekiştirilmiştir. Ekber, imparatorluğu Hindistan ve Pencab'daki çıkış bölgelerinden, Gucerat, Racistan, Bihar ve Bengal'e kadar yaydı. Kuzeyde Kâbil, Keşmir, Sind, Belucistan'ı aldı. Dekkan 1600 yılında imparatorluğa dahil edildi. Onyedinci yüzyılın sonuna dek imparatorluk güneye doğru genişleyerek Bijapur, Golkonda ve o zamana kadar bağımsız kalan diğer güney Hindistan illerini almamıştı. Ancak, Hindistan'ın geniş kısımları imparatorluğun doğrudan kontrolünün dışında kaldı. Racistan yerel Hindu beylerinin ellerinde kaldı, doğu orta Hindistan ise haraca tâbi kabilelerce yönetildi.

(*) Buradaki Muğal isminin kullanılışı, İngilizce'deki Mongol ile Mughal sözcükleri arasındaki ayrımı belirtmeyi amaçlıyor. Her ikisi Türkçe'ye Moğol olarak çevrildiği halde, ikisi arasında bir fark olduğu açıktır. Kitabın bu bölümünde zaten bilinen Moğol'dan ayrı olan Muğallar, Hindistan alt kıtasındaki Müslüman yönetimi olarak anlatılıyor - ç.n.



HARİTA 19. Muğal İmparatorluğu: 1605-1707.

Ekber imparatorluk için coğrafî temelin yanı sıra kurumsal bir temel de tesis etti. Hükümet temelde Afgan, İranlı ve Türk beyleriyle yerli Hint Müslümanlarından oluşan askerî ve siyasal bir elit tarafından kontrol altında tutuluyordu. Yöneten elit resmen Muslüman iken, Hindular -çoğu Rajputs ve Marathalı- Muğal aristokrasisinin yüzde 20'sini oluşturuyordu. Hindular tâbiî askerî beyler, idarî memurlar, finansörler, tüccarlar ve toprak sahipleri olarak önemliydiler. Hindu memurlar genellikle Müslüman muadillerinin İran kültürel stilini paylaştılar.

Muğal bakış açısına göre, yönetici elit sadakatla ve tâbiî sülalelerin hâkim Muğal sülalesine hizmetleriyle bir arada tutuluyordu. Aristokrasi, evlilik bağlarıyla tanımlanan ve törensel sadakâtler, hediyeler ile mülkiyet ve kadro imtiyazlarıyla irtibatlanan *biraderi*, *jati* veya *kavm* denilen sülale grupları içinde örgütleniyordu. Muğallar Hindistan'a, güçlü Müslüman ve Hindu sülaleleriyle yerel beyleri Muğal devletinin destekçileri kılmak süretiyle hükmetti bunlarda kendi destekçilerine Muğal devletini benimsetti. Muğal bakış açısından Hindistan toplumu, imparatorluğa bölgesel veya siyasal imtiyazlar, aile bağları ve törensel ve kültürel stilleriyle bağlı olan asil sülalelerin bir ortak hâkimiyetinden ibaretti. Aristokrasi İslâmî bakımdan olduğu gibi pederşahî bakımdan da tanımlanıyordu.

Bu yönetici elit *mansabdar* sistemine göre daha da ileri derecede örgütleniyordu. Bu da her subayın iki rütbeye sahip olduğu bir askerî hiyerarşiydi: Hiyerarşi içerisindeki konumunu berlirten bir *zat* rütbesi ile savaşa getirmesi beklenen askerlerin sayısını belirleyen bir *sawar* rütbesi. Mansab subaylarına ya nakit olarak veya *jagir* denilen, Ortadoğu'daki iktâ'ya denk olan bir mülk tahsisi olarak ödeme yapılmaktaydı. Jagirler imparatorun askerî subaylarına, yerel prenslere, Rajputlara ve kabile liderlerine ödül olarak veriliyordu. Muğal imparatorunun vergilendirilebilir toprağının 7/8 kadarı bu gibilere tahsis ediliyordu, 1/8 kadarı da hükümdarın kişisel mülkü olarak tutuluyordu.

Mansabdarlar gelirlerin toplanmasından ve askerlerin tedarikinden sorumluydular ama diğer memurlar kısmen yerel hukuk ve düzenden sorumluydular. Her soylu bir asker grubu-

nu, malî ve idarî bir kadroyu, bir hane kadrosunu, bir haremi ve hizmetçileri kapsayan bir idareyi sürdürüyordu. Bir soylunun hanesi bir hükümdarın hanesini taklit ediyordu. Muğal soyluları ayrıca, camiler, köprüler ve kervansaraylar inşa ettirmek ve bilimsel ve edebî faaliyeti himaye etmek gibi sorumluluk üstlenmişlerdi.

Büyük idarî sorun bölgelerin tahsisatını ve gelirlerini kendilerine toprak verilmiş olanların askerî yükümlülükleriyle orantılı olarak kurmaktı. Yerel koşullardaki değişimler nispî değerlerle fiilî gelir ve askerî yükümlülük arasında gerçekçi bir mütekabiliyeti sürdürmek için sürekli toprağın yeniden dağıtımını gerektiriyordu. Beyler bir jagirden diğerine belirli bir bölgede müktesep çıkarlar edinmelerini engellenmek üzere transfer edilirdi. İmparatorluk ayrıca illere ve ilçelere bölünüyordu, bunlara merkezî hükümetin memurları vergilerin toplanması ve köylülerin istismarını engellemek için atanıyordu.

Mansabdarlar seviyesinin altında sayısız yerel kabile reisi bulunuyordu. Bunlar da *zemindarlar*, yani toprak gelirlerinin bir kısmını almaya hakkı olan ama ilke olarak toprak üzerinde mülkiyet haklarına sahip olmayan yerel soyluları kapsıyordu. Bu hak yerel fetihler veya kast üstünlüğü sayesinde emperyal haklardan bağımsız olarak ortaya çıkmıştı. Bununla birlikte zemindarlar imparatorun otoritesine tâbi olup görevlerinden azledilebilirlerdi. Muğal hükümdarları çoğu kez Rajput ve diğer Hindu beylerinin yerine Müslüman zemindarları geçirmeye çalışıyorlardı. Yine de, yerel bir zemindarın kendi konumunu koruma mücadelesinde kayda değer bir avantajı bulunuyordu. Her zemindar silahlı hizmetlilerince destekleniyordu, bunlar ona çıkarlarını hükümet müdahalesine karşı korumada ve köylülere karşı zor kullanmada yardımcı oluyorlardı. Zemindarlar, köylüye hükmetme ve hükümetle aralarında tavassut etme yetenekleri sayesinde güçlü bir siyasal ve ekonomik konum elde ettiler.

Zemindarlar seviyesinin altında çeşitli sınıflar vardı. Tefeciler ve hububat tüccarları, zengin köylüler, küçük köylü toprak sahipleri, topraksız işçiler ve değişik kastlardan tarım işçileri ile "dokunulmazlar" ritüel bir saflıkla nitelenen tabakalı bir

toplum oluşturuyordu. Her köyün başında *mukaddem* veya *patel* denilen, bu konuma genelde miras yoluyla gelen, yetkililere karşı gelirlerin ödenmesinden ve suçların önlenmesinden sorumlu olan yerel memurlar bulunurdu. Köylülere toprağın kalıcı ve miras bırakılabilir zilyedliği garanti edilmişti, ama onlar ayrıca toprağa bağlı kılınmışlardı. Yetkililer kaçak köylüleri zorla köylerine geri getiriyorlardı. Toprağın çok bol, insanların kıt ve köylülerin yerleşilmemiş topraklardan kaçmaya eğilimli oldukları zamanlarda onları yerlerinde tutabilmek için zor kullanılmak durumunda kalınıyordu (bu da, modern durumların tam tersi bir durumdur, şimdilerde toprak ağaları aşırı sayıda insanı tahliye etme tehdidiyle hükmediyorlar).

İmparatorluğun Multan, Lahor, Delhi, Agra, Oudh ve Allahabad gibi merkezî illerinde uygulanan vergi toplama sistemi, Şer Şah'a dayanır, bu sistem Ekber tarafından da sürdürülmüş ve onyedinci yüzyılın sonlarına kadar uygulanmıştır. Vergilendirme *zabt* sistemine göre yönetiliyordu. Toprağın her birimi için sabit bir ücret takdir edilmekte ve bu ücret nakit olarak ödenmekteydi. Tarh edilen oran yetiştirilen ekinin değeri ile önceki on yılın mahsulünün ortalamasına dayanıyordu. Ekinin değerinin hesaplanması imparatorluğun her tarafında uygulanan normların yerel fiyatlara uygun hale getirilmesi ve sonra nakit değerin hesaplanmasına dayanıyordu. Fiilen toplanan miktar genellikle toplam ekinin yarısı oluyordu. Köylüleri geçimlerinden ve gelecek seferki ekini yetiştirmek için gerekli kapasiteden mahrum bırakmaksızın vergilendirilebilen her şey alınıyordu. Vergilerin fiilî toplanması jagirdara emanet ediliyordu, fakat merkezî idareyi temsil eden yerel görevlilerin vergi toplama işinde önemli bir rolü vardı. İlçe ve kasaba düzeyinde, yerel yönetim yerel hesapları tutan ve jagirdar'ın görevlilerini denetleyen bir *qanungo* ve zemindarlardan fonları toplayan bir *chaudhuri* tarafından temsil ediliyordu.

Ekber ayrıca (Babür yoluyla iletilen) Çağatay Orta Asya'sı ile Delhi Sultanlığının birleşik mirası temeli üzerinde Muğal çağının kültürel stilini kurdu. Çağatay mirası bir savaşçı beyi ve cihat önderi olarak hükümdarın rolünü vurgulardı. Babür buna

ulema'yı Çağatay hükümdarının danışmanları, öğretmenleri, diplomatları ve idarî kadroları haline getiren yerleşik kent ve İran İslâmî geleneğini ekledi. Babür, hükmedeceği büyük bir şehrin veya bölgenin kontrolünü elde edip, burayı bir ihtiyarlar meclisi aracılığıyla değil tâbiî memurlar aracılığıyla idare ederek sıradan bir reisin seviyesinin üzerine çıkmaya çalıştı. Böylece Babür'ün mirası Orta Asya, Türk ve İran hükümdarlık kavramlarının bir bileşimini kapsıyordu. Delhi Sultanlığının mirası da İran monarşik geleneğinden türetilmiş kraliyet otoritesi kavramları ve İslâmî siyasal sorumluluk kavramları ile bu yeni devlete katkıda bulundu. Buna ilaveten Ekber bu çifte geleneğin özel olarak Müslüman yanını, Hinduları Muğal rejimiyle bütünleştirmek sûretiyle aşmaya çalıştı. Muğallar Delhi Sultanlığının gayrimüslim elitlere dolaylı başvurularını aştı ve münhasıran Müslüman bir kültürden ziyade kozmopolitan bir Hint-İslâm kültürü yaratmaya çalışan bir kültürel siyaseti destekledi.

Ekber çeşitli dinî ve kültürel siyaset düzeylerinde yeni bir tarz kurdu. O Müslüman alimlere medreseler ve kütüphaneler bağışlamak sûretiyle hitap ederken, ayrıca daha evrenselci bir kültürü de destekledi. O Hinduizm ve İslâm arasındaki senteze karşı toleranslı davranan Çistî tarikatını destekledi ve *Dinî ilahî* denilen, imparatorun kendisinin de yeni bir dinî tarikatın lideri olacağı bir devlet kültünü başlattı. Ebu'l-Fazl Allamî'nin (1551-1602) *Ekbernâme*'si muhtemelen bu hükümdarlığın değerlerinin en iyi ifadesidir. Bu kitap, bir saray toplumunu tasvir eder. Bu toplumda hükümdar dinlerine bakmaksızın tebaalarının koruyucusu, uzlaşma ve aşk getiren bir ruhânî rehber ve ülkesinin tamamındaki saadeti besleyen bir filozof-kral sayılır.

Din politikasına ilaveten, daha geniş bir kültür politikası da sadakati tarzlarında, elbise, sanat, resim, mimarî, şiir ve edebiyatta ortak bir Hindu-Müslüman seçkin kültürünün koruyucusu olan hükümdarın üzerinde odaklamaya çalıştı. Bu kültürün tarzı en iyi biçimde mimarî ve resimde gözlemlenebilir. Ekber'in himaye ettiği ve Ajmer, Agra, Allahabad, Lahore ve Fathepur Sikri'nin büyük saray kale komplekslerinde sergilenen mimarî stil hem Müslüman hem de Hindu mimarisinden alınan motif-

lere dayanıyordu. Bu unsurların bileşimi daha erken Hint yapılarına dayanır. Direk ve eşik inşası, Delhi Saltanatı çağının ev mimarisinde büyük ölçüde kullanılmaktaydı. Çıkıntıları desteklemek için yılankavî destekler, zoomorfik biçimler, çan ve zincir motifleri ve diğer araçlar, hepsi de ilk camiler ve saraylarda kullanılıyordu. Keza, Hindu saray ve tapınaklarında genellikle Müslüman gelenekten türetilen soyut geometrik dekorasyonlar ve kubbeli çatılar kullanıyorlardı. Böylece, daha Delhi Sultanlığı döneminde, Hint mimarîsi artık özel olarak mezhepçi bir anlamı olmayan tarzlarda değişik formları özümsemişti. Dinsel ve bölgesel kökenleri aşan bir stil zaten Hint mimarîsinin günlük dilinin bir parçasıydı. Ekber, bu mimarî stili benimseyerek farklı bir elit için ortak bir kültürü besledi.

Hint resmi, İran şekil çizimi, aydınlatma ve kaligrafi yöntemlerinden türetilmişti, fakat renkten ziyade çizgi ve biçimi vurgulayan Muğal niteliklerini üstlendi. Muğal resmi saray ve av sahnelerini, savaşları, hayvanları, çiçekleri, portreleri ve İran sanatının diğer motiflerini tasvir ederken ayrıca, Hindu konuları ve manzaralarından esintiler de içeriyordu. Resimler *Mahabharata* ve *Ramayana* gibi hem İranlı hem de Hint edebî eserlerini süslemek üzere kullanılmakta ve her iki dine mensup sanatkârlarca üretilmekteydi. Hint resmi, Hint mimarîsi gibi mezhepçi anlamları aşmaya çalışıyordu.

Muğal çağının Müslüman toplumsal-dinsel yapıları Delhi döneminden kalmaydı. Altkıta nüfusunun büyük çoğunluğu Hindu idi. Müslümanlar bir azınlıktı ama bütün Müslümanlar hâkim elitin parçası değillerdi. Tek bir topluluktan ibaret değillerdi, farklı etnik gruplara, aşiretlere, nüfus sınıflarına ve hatta kastlara mensuptular. Müslümanlar da, Hindular gibi, çoğunlukla akrabalık ve özel meslekî gruplarla özdeşleşmiş, en yüksek statüyü Afgan ve Orta Asyalı savaşçılara ve Peygamber soyundan veya İranlı ve Arap alimlerin soyundan gelmiş ailelere veren bir hiyerarşi içinde sıralanıyorlardı. Zanaatkârlar ve hizmet insanları düşük statüde insanlardı.

Hindistan Müslümanları sayısız dinî yapı oluşturdular, bunlar fıkıh mezheplerine, tasavvuf tarikatlarına ve bireysel şeyh-



Ekber'in evliliği.

ler, alimler ve velilerin öğretilerine bağlılığa göre bölünüyorlardı. Bazıları Sünnîydi, bazıları Şiî, ancak bu da mutlak bir ayırım değildi, çünkü Sünnîler arasında da Ali'nin ailesine güçlü bir sempati bulunuyordu. Sünnîler kendi aralarında kitabî İslâm'a -Kur'an'da, Peygamber hadisinde ve şeriatta ortaya konulan inanç ve kanunlara- bağlı olanlar ile -canlı veya ölü velilere tapınmanın, anma törenleri, ağıtlar ve ritüel evlilikler ve cenaze törenlerinin dinî ifadenin temel biçimi olduğu- halk tasavvufuna bağlı olanlar arasında bölünüyorlardı. Hindistan İslâm'ında bir akım İslâm hukukunun disiplinli, akılcı ve kontrollü uygulamasına doğru işliyordu; bir diğeri duygusal inanç ve velilerin mucizevî güçlerine iman etmeye doğru işliyordu. Bu yönelişlerin her biri sayısız gruplar ve bireylerce temsil edilmekteydi. Birinci kampın içine ulema, örgütlü fıkıh mezhepleri ve şeriat zihniyetine sahip Sûfî tarikatları gibi değişik gruplar giriyordu. İkinci kampta ise Sûfî velileri ve onların türbelerini, mezarlarını ve kendi isimlerine kurulmuş tarikatlarını yöneten torunları bulunuyordu. İki yöneliş de Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki sınırlar hakkında farklı görüşlere sahipti. Halkın veli ibadeti Müslümanlarla Hindular arasındaki dinî ayırımı sildi; bazı Sûfî teoriler ve kozmolojiler Hindu ve Müslüman kavramları birbirine karıştırdı.

Muğal çağında ulema devletin hizmetindeki alimlerden ibaretti. Muğallar Delhi Sultanlığı'nın bürokratik dinî yönetim sistemini sürdürdü. Adliye üzerindeki tam kontrol bir baş kadıya verilmişti. Eyalet sadrı, yerel hâkimlerin, muhtesiblerin, vaizlerin, imamların, müezzinlerin ve vakıf yönetimlerinden sorumluydu. O ayrıca müftülerin atanmasından ve hükümet ile ulema arasındaki irtibattan da sorumluydu. Onun görevi alimlere maaş sağlamaktı, bazen toprak mülkiyeti tahsisatları yapma gücü de vardı; türbelere, mezarlara ve okullara gelir sağlamak üzere vakıflar bağışlanıyordu. Sadr dinî şahsiyetlere günlük tahsisatlar çıkarıyor ve hayır vakıflarının fonlarından ödemeler yapıyordu. Sadr ayrıca hayır faaliyetlerinden ve yoksulların yedirilmesinden sorumluydu. Onyedinci yüzyıl boyunca sadrın gücü diğer memurlara toprak üzerinde kontrol

yetkisi veren idarî düzenlemelerce ve eyaletlerde daha ademi merkezî bir dinî yönetimin oluşturulması yoluyla sınırlandı. Onun adlî güçleri ayrıca din işlerine doğrudan iştirak eden hükümdarlarca da sınırlanıyordu.

Muğal döneminde Nakşibendîler ve Kadirîlerin etkisi Suhreverdîlerle Çistîlerinkinin yerini aldı. Nakşibendîler Allah'ın müşahedesine götüren bir ruh disiplinini işlediler, ama ayrıca dünya işlerine aktif bir biçimde katılmanın gerekliliği üzerinde de durdular. Nakşibendî şeyhleri bütün Süfî geleneğinin mirasçıları olmayı iddia ederek Müslümanlar arasında birlik üretmeye çalıştılar.

Onsekizinci yüzyılda yaşayan iki Nakşibendî şeyhinin hayatları tarikatın benimsediği dinsel ve toplumsal ilkeleri örnekliyor. Tarikatın Müceddidiye kolunun kurucusu olan Mirza Mazhar (1700-81), askerler ve yöneticilerden oluşan bir aileden gelmiş ve siyasî çekişmelerden kaçınmak ve kendi içindeki şiddet dürtülerini kontrol edebilmek için tasavvuf hayatına girmiştir. O tasavvufa güvensiz bir dünyada bir sükûnet ve güvenlik bulmanın bir yolu olarak girmiştir. Onun öğretileri, çeşitli tasavvuf geleneklerinin uyumluluğunu vurguladı. O tasavvufun teosofik ve hukukî biçimleri arasındaki farkları asgariye indirdi. O, bütün hayatını kendisini yiyecekler, hediyeler ve diğer dünyevî şeylerle kirlenmeye karşı korumak için ihtiyatlı bir çaba içinde yaşadı; bu tür şeyleri helal ve uygun olup olmadığına göre değerlendirirdi. O ayrıca bekârlığı tavsiye etti. Mirza Mazhar hiçbir zaman keramet gösterme gücüne sahip olduğunu iddia etmedi ama onun izleyicileri onun keramet sahibi olduğuna kesinlikle inandılar.

Onun halefi olan ve Nakşibendî şeyhinin toplumsal ve siyasal rolünü vurgulayan Şah Gulam Ali (1753-1824), hanakaları düzenledi, İran ve Afganistan'ı kendi tarikatına çekmek üzere müritlerini gönderdi ve yardım dağıttı, yardımda bulunanlara manevî ve ahlâkî tavsiyelerde bulundu.

Bu tasavvuf tarzının tam karşıtı olarak, velilere tapınmayı vurgulayan tarikatlara göre şeriat hakikata, yani ancak çileci temrinler ve duygusal bakış açısıyla gerçekleşebilen Allah'a

ulaşmanın hazırlayıcı bir ön adımından başka bir şey değildir. Çistî tarikatı gibileri başlangıçta kurucu öğretmenin kişisel dinî anlayışı ve müritlerinin kişisel adanışları üzerine kuruluydu, oysa zaman geçtikçe velilerin karizması onların türbelerine geçti. Onların torunları daha sonra türbelerinin yöneticileri ve onların etrafında gelişen tarikatların (tekkelerin) örgütleyicileri olarak hizmet verdiler. Pirzadeler, yani velinin türbelerinin mirasçı torunları ve örgütleyicileri, velilerin yılık doğum ve ölüm anma törenlerini gözetiyor, aşevlerini muhafaza ediyor ve manevî ve toplumsal tavsiye vermenin yanı sıra tılsımlar hazırlıyorlardı. İbadet merkezleri olarak türbelerin gelişmesi, devlet otoritelerince bahşedilen ve korunan bir mülkiyet birikimine yol açıyordu. Muğallar Sûfîlere topraklı mülkiyetler verdi, bu da hem veren hem de alanı meşrulaştıran ve Muğalların, tarikatların haleflik tartışmalarına müdahale etmelerine ve türbelerin yöneticilerini kontrol etmelerine imkân veren bir uygulamaydı. Muğallar Pirzadeleri siyasal otoritelerin arzularına duyarlı küçük bir derebeyi sınıfına dönüştürdüler.

Onaltıncı yüzyılda Şiîliğin etkisi de çok güçlüydü. Golkonda ve Keşmir'e Şiî beyleri hâkimdi. Muğalların Şiî hanımları vardı ve birçok Şiî yüksek görevlere sahipti. Hint Şiî cemaatları sadece, öğretileri İran'la ilgili bölümde incelenmiş olan oniki imamı değil, aynı zamanda Nizarîler ve Bohraları da kapsıyordu. Nizarîlerin kökeni Fatımîler arasındaki bir hizipten geliyordu. Onlar onikinci yüzyıl İran'ının "Suikastçi"leriydi; Hindistan'daki tebliğleri onikinci yüzyılın sonlarıyla onüçüncü yüzyılın başlarında Sind ve Gucarat'ta başladı. Başlangıçta Hindistan'daki Nizarî cemaatları, esasen özerk olmakla birlikte, İranlı imamların üstünlüğünü kabul etmiş, fakat onaltıncı yüzyılda hareket bölünmüş ve yalnızca bazı Nizarîler İranla bağlantıyı sürdürmüşlerdir. Nihayet imamlık İran'dan Hindistan'a 1845'de Bombay'a gide Hasan Ali Şah, yani I. Ağa Han tarafından taşınmıştır.

Nizarî devletinin 1256'da Alamut'ta çöküşüyle birlikte, tebliğ yeni bir pasif evreye girmiş, amaçlarının siyasal ifadelerinden ziyade sembolik ve dinsel ifadeleri üzerinde yoğunlaşmıştır. İsma-

ilî öğretisi çeşitli aşamalardan geçerek değişime uğramıştır. Allah'ın tamamen aşkın ve bilinemez olduğu ve akıllıların dünyasını yaratmış olduğu ilkesinden hareketle, dinsel kurtuluşa, akılın merdiveninden tırmanıp insanın Allah'la birlik sağlamayı başarabildiği ilk akla geri dönmek suretiyle ulaşılabileceğine inanıldı. Nizarîler kozmik düzenin tarih içinde peygamberler ve döngüsel bir tarzda ortaya çıkan imamlarca temsil edildiğine inandılar. Peygamberlerin yedi dairesi vardı, her daire yedi imamı ihtiva etmekte; son daire de dirilişle sona ermekteydi.

Bohraların menşei de Nizarîleri doğuran bölünmeydi. İmam Müsta'lî'nin 1133'te ortadan kayboluşuyla birlikte cemaatin liderliği *daî el-mutluk*'a teslim edildi. Daî en yüksek rütbeli *hüccet*, natık ve imamlar gibi diğer görevleri de kapsayan bir hiyerarşide durur. İmamlar ve yüksek yetkililer saklandığında, daî toplumsal dünyadaki en yüksek görevli olur. O toplumu eğitmek, dahilî ihtilafları çözmek ve ilahi ilhama göre halefini tayin etmekle yetkilidir. O, *amil* denilen görevlilerle ulemaya denk olan şeyhler aracılığıyla iş görür.

İsmailî Şiîliğin Bohra kolu ilkin Yemen'de kurulmuş ve Bohralar muhtemelen onüçüncü yüzyılın başlarında Gucarat'a gelmişlerdi. Vali denilen bir vekil ilk Hintli daînin atandığı 1539'a kadar Hindistan'da hüküm sürdü. Bohra cemaatinin uzun tarihi içinde, çeşitli bölünmeler yaşanmıştır. 1840 yılında, Rajput kolunun son daîsinin ölümüyle birlikte daîlerin otoritesi tehlikeye girdi. Ondokuzuncu yüzyıl Bohraları onları ruhânî öğreticiler olmaktan ziyade idarî figürler saymaya yöneldi ve liderlikleri alimlerce tehdit edildi.

Hindistan'daki Müslüman dinî ve toplumsal grupların çeşitliliği İslâmî inancın toplumsal anlamı hakkında çelişen kavramlar ilham etti. Şeriat zihniyetine sahip olanlar Müslüman toplumunu soy ve sınıf çizgilerini kesecek şekilde algıladı. Onlar Müslümanları mirasla edinilen soybağı, devlet içindeki konum veya meslekle değil, diğer tüm toplumsal bağları aşan ve insanları eşit ve dinde kardeşler kılan İslâm'a bireysel inançla tanımladılar. Onlar Muğal İmparatorluğu'nun önemini tanısalar da, İslâm, onlara göre hâlâ evrensel bir topluluktu.

Aksine halk tasavvufu İslâm'ı aşiret, meslek ve tarikat bağlarının tamamlayıcı bir yanı olarak alıyordu. Şeriat kafalı Müslümanlar ayrıca devletin İslâm hukukunu uygulamasını ve Hinduların Müslüman hâkimiyetine ayrımcı vergiler ve kısıtlamalarla tâbi kılındığı bir devlet mandasını savunuyorlardı.

Dinî eğilimlerdeki bu farklılıklar onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda önemli bir siyasal meseleydi. Devlet farklı Müslüman gruplar ve Müslümanlarla Hindular arasında bir uzlaştırma siyaseti güderken, şeriat eğiliminin savunucuları buna karşıydı. Ekber'i eleştiren ulema onun dinsel tahammülüne, Şer'î olmayan dinî düşüncelere açıklığına ve bir Sûfîye imtiyazlar atfetmesine muhalefet etmekteydiler. Devletin bu siyasetinin en önemli muhalifi, Şeyh Ahmed Sirhindî idi. Sirhindî *müceddid* olduğunu, yani yüzyılındaki İslâm'ın yenileyicisi, ilk halifelerin manevî düzeyinde bir insan olduğunu iddia etti. Nakşibendî tarikatına intisap ederek, Şer'i ve reformist bakış açısının en önemli Hintli sözcüsü oldu. O şeriatın öğretilerine itaat ilkesini şeriatın içsel anlamını gerçekleştirmenin bir yolu olarak benimsedi ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrini ile dinsel senkretizmin metafizik temelini vahdeti şühud doktrini lehine değiştirdi. Sûfî ve Hindu pratiklerinin, örneğin velilere tapınmanın, hayvanların kurban edilmesinin ve Hindu dinî bayramlarının İslâm'a yavaş yavaş sızmasına karşı çıktı. Bir İslâm müceddidi olarak Muğal yetkililerini bir İslâm devletine yaraşır politikalar uygulamaları konusunda ikna edebilmek için yumuşamayan bir mücadele verdi. Hinduizm ve İslâm'ı birbirlerini karşılıklı dışlayıcı saydı; ona göre gayrimüslimleri zaptetmek Müslümanların göreviydi. Böylece o, hükümdarları ve soyluları gayrimüslimlere varlık vergisi dayatmaya, inek kesmeye izin vermeye, gayrimüslimleri siyasal görevden uzaklaştırmaya ve şeriatı her şekilde uygulamaya sevk etti.

Sirhindî'nin büyük takipçisi reform geleneğini farklı ortamlarda sürdüren Şah Veliyullah (1702-63) idi. Muğal imparatorluğunun çöküş çağında, Şah Veliyullah Müslümanların altkıtadaki varlığını korumakla ilgileniyordu. Reformist öğretinin merkezi olan Mekke'yi ziyaret ettikten sonra, Peygamberin öğ-

retilerine geri dönmenin önemini ve İslâm'ı veli ibadetinden temizleme ihtiyacını vurguladı, ona göre bu, Peygamberin hayatından sonra ortaya çıkmıştı ve onun gerçek anlamıyla uyuşmazdı. Kur'an'ı Farsça'ya çeviren Veliyullah, Fakhı yerel şartlara uyarlama konusunda bağımsız ilmî hükmün kullanımı için bir argüman geliştirmişti. Kur'an ve Sünnetin üstünlüğünü desteklerken, Veliyullah, farklı fıkıh mezheplerinin sentezini yaparak Müslümanlar arasında bu konuda var olan ayrılıkları gidermeye çalıştı.

Şah Veliyullah reform için, ilk halifeleri örnek alan bir İslâm devletinin şeriatı uygulaması gerektiğine inandı. Halifeyi Peygamber örneğine en yakın olan bir dinî lider, adaleti ikame etmeye ve halkını dinî meziyetlere yönelten idarî ve adlî teknikleri kullanmaya çalışan bir kâmil insan olarak tanımladı. Şah Veliyullah'a göre, Allah'ın iradesi kullarının hislerine ve zihinlerine halife aracılığıyla nur yayar. Bu manevî işlevi olmasa bile bir halife hiç değilse Müslüman halkların siyasal savunmasını ve İslâm hukukunun teşkilatlanmasını sağlar. Onun görevi İslâmî pratiği yürütmek, zekât-infak vergilerini toplamak, haccı, eğitim ve öğretimi desteklemek, adaleti yönetmek ve cihatı sürdürmektir. Bu, popüler Sûfî İslâm'ına karşı mücadele için ve ihmalkâr Muğal rejimine karşı bir dini programıydı.

Bu çoğulculuğun bir sonucu olarak, Hindistan'da evrensel veya birleşik bir İslâm kimliği mefhumu oluşmamıştı. Muğal İmparatorluğu'nun İslâm dinî hayatıyla ilişkisi bu çoğulculukla şartlanmıştı. Devlet küçük ulema kurumunu desteklerken, hem ulema hem de Sûfîler genel olarak devlet kontrolünden bağımsızdılar. Evrenselci İslâm idealini temsil eden reformcu zihniyetteki ulema, çoğunlukla Muğal devletini kozmopolitan ve emperyal kültürü, Hindu elitini içermesi ve akraba bağlılıklarından dolayı eleştiriyordu. Sûfî dinî liderleri ise aksine uyumlu olmaya ve devlet desteğini ve rejimin meşruiyetini kabul etmeye eğilimliydiler veya onlar siyasal telakkilerden tamamen uzak duruyorlardı. Böylece modern öncesi Hint-İslâm yapısının mirası devletin, doktrin, öğreti veya adliye idaresi

üzerinde kontrole sahip olmaması ve müesses bir fıkıh mezhepleri ve ulema tarihinin de bunların; aksine, bu miras sayısız özerk ve rakip Müslüman dinî hareketler tarihiydi.

Muğal İmparatorluğu'nun Çöküşü

Muğal İmparatorluğu'nun klasik sistemi Ekber'in hükümdarlığından Aurangzeb'in (1658-1797) hükümdarlığına kadar sürdü. Aurangzeb, Hindularla uzlaşma politikasını İslâm'ın üstünlüğü lehine tersine çeviren ilk Muğal hükümdarıydı. 1659'da Aurangzeb içki içmeyi, kumarı, zinayı, uyuşturucu ve diğer kötü şeylerin kullanımını yasakladı. 1664 yılında *sati*'yi, yani Hinduların dul kadınları kurban edişini yasakladı ve İslâm hukuku altında yasal olmayan vergileri kaldırdı. 1668'de sarayda müzik çalınmasını yasakladı, gayrimüslimlere varlık vergisi (cizye) koydu, Hindu tapınaklarının yıkılmasını emretti ve *Feteva-yı Âlemgiri* adı verilen İslâmî kanunları derlemeyi destekledi. O ayrıca şeriat eğitimini ilerletmek için Müslüman okulları kurdu. Onun hükümdarlığının dinsel iklimi dışlayıcı Müslüman politikalar lehine senkretizm eğilimini tersine çevirdi. Aurangzeb'in reformları Hindularla çatıştı ama yine de Müslüman reformcularının taleplerini karşılayamadı.

Aurangzeb'ın hükümdarlığı ayrıca Muğal asalet yapısında derin değişikliklere yol açtı. Aurangzeb Ekber'den bu yana imparatorluğun sınırlarını genişleten ilk hükümdardı. Doğu Bengal'i alarak kuzeybatı sınırını sakinleştirdi, Racistan'ın doğrudan kontrolünü eline aldı ve Muğal İmparatorluğu'nu Dekkan'da yaydı. Dekkan'ın istilası çok sayıda Bijapurî, Haydarabadî, Maraha ve diğer Hindu beylerini devlet elitinin içine aldı. Sonuç olarak Hinduların mansabdar sistemi içindeki oranı yüzde 20'den yüzde 30'a kadar yükseldi; Marathalar sayıca Rajput beylerinden üstün geldiler. Yeni beylere rütbe sistemi içinde kolaylıkla yer tahsis edilebilse de, genişleyen askerî elit için malikâneler/çiftlikler sağlamanın bir yolu yoktu. Sonuç kıt jagirler için artan rekabet, grupçuluk ve köylülerin sömürülmesi oluyordu. Onyedinci yüzyılın sonlarında vergiler

ekinden önce toplanmaya başladı. Gayrimüslimler üzerindeki cizye de köylülerin yükünü arttırdı.

İktidarın ve vergi toplama sisteminin adem-i merkezîleşmesi yeni toplumsal güçlerin ortaya çıkmasına yol açtı. Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi, toprak tahsislerine sahip olanlar, köy reisleri ve mültezimler toprak ağaları oldular. Onsekizinci yüzyılda köy reisleri köy gelirlerinin toplanmasında ve hükümet yetkilileriyle müzakerelerde anahtar simalardı. Zemindarlar artarak bağımsızlaştılar ve gelirleri ödemeyi reddettiler. Mansabdarlar jagirlerini kalıcı zemindar tasarruflarına dönüştürdüler.

Ayrıca yeni bir kent ticarî sınıfı da meydana geldi. Merkezî devletin çözülüşü ve sermayenin düşüşü taşra şehirleri ve yerel elitlerin gelişimini teşvik etti. Zengin çiftçiler, küçük kasaba ve köy esnafları, sarnaflar, tefeciler ve toprak ağaları, malî otoritenin yeniden dağılımından faydalandılar. Küçük kasabalar ve pazarlar kuzey Hindistan'ın her tarafında daha geniş pazar ağları ve kırsal teşebbüsler temelinde ticarî önem itibariyle geliştiler. Lucknow ve Benares gibi gelişen şehirlerde aristokratik tüketici talebince desteklenen Hindu tüccarlar, bağlaşıkları ve çalışanları gönendiler. Onların ticaret ağları ile dinî mezhepleri çakışıyordu; yükselen bir elit olarak cemaat dayanışması ve ortak koruma aradılar. Keza, iktidarın ademi merkezîleşmesi toprak ağaları, kent rantçıları ve camilerin, türbelerin ve terekelerin gelirlerini kontrol eden dinî liderlerden oluşan küçük kasaba Müslüman ailelerinin gelişmesine yardımcı oldu. Müslüman toprak ağaları ve tefeciler ortak bir bilinç edindiler. *Kaşalarda* (küçük ve orta ölçekli kasabalar) önde gelen Müslüman aileler, *eşraf* (soylu Arap, Muğal veya Patan) statüsünü paylaşarak, birbirleriyle evlilikle birleşerek, şehir medreseleri veya okullarıyla ve Sûfî türbeler ve terekelerle irtibatlanarak yerel bir elit olarak ortaya çıktı. Köylüler de sömürüye karşı direnmek üzere örgütlendiler. Kastlar, dinsel mezhepler ve zemindar reislerin yanaşmaları köylü eylemi için toplumsal temeller sağladılar.

Bu değişen siyasal şartlarda, Aurangzeb'in ölümünden ve bir dizi zayıf hükümdardan sonra haleflik kavgaları Muğal devle-

tinin etkisini tehlikeye soktu ve onu dahilî isyanlar ve yabancı istilaların kucağına itti. Onsekizinci yüzyılın başlarında, Muğal İmparatorluğu'nun çeşitli bölgeleri şimdi *nawwab* olmuş yerel mansabdarların hâkimiyeti altında bağımsız devletler haline geldiler. Haydarabad Nizam'ı 1723'te bağımsız bir hükümdar oldu. Bengal'de rejimlerin değişmesi jagir biçimindeki atamaları yıktı ve eski Muğal aristokrasisi kendi konumunu kaybetti. Zemindarlar ve bankerler vergi sisteminin kontrolünü ellerine geçirdiler.

Hindistan'ın diğer bölgelerinde, Hindu toprak ağalığı ve halk isyanlarına dayalı rejimler iktidara geldi. Hinduların yönettiği beylikler Racistan'ın kontrolünü tekrar ele geçirdi. Pencab'da Sihler ve Jatlar gibi dinî ve etnik gruplar yerel rejimler tesis ettiler. Köylülerin vergiye karşı direnişine, Hindu ihyacılığı ve mahallî dillere dayanan ve Şah Şahci ile oğlu Şivaci'nin yönettiği Maratha hareketi, Muğal otoritesini boşa çıkardı. Onsekizinci yüzyılın ortalarında, Marathalar Güney Hindistan'ın çoğunu kontrol etti ve Gucarat'ın hâkim gücü olarak Muğalların yerini aldı.

Yüzyılın ortalarında Marathalar, Sihler ve kuzeyli Afgan kabileler çökmekte olan Muğal İmparatorluğu'nun kalan topraklarında kontrolü ele geçirmek üzere savaştılar. Marathalar orta ve Batı Hindistan üzerindeki hâkimiyetlerini pekiştirerek beş bağımsız ve genişleyen devlet oluşturdular. 1739'da İran fatihi Nadir Şah Kabil'in kontrolünü ele geçirdi ve Delhi'yi yağmaladı. Çaresiz Muğal rejimi Afganlara karşı direnebilmek için Maratha desteğini çağırmak zoruna kaldı, ama Panipat savaşında (1761) Marathalar Ahmed Şah Durranî tarafından mağlup edildiler. Hiçbir Hindistan gücü yabancı işgalcilere karşı direnme yeteneğini gösteremedi. Sonuç olarak, Sihler 1750 ile 1799 arasında Pencab'a yayılmayı ve başkenti Lahor olan yeni bir devlet kurmayı başardılar. Ayrıca İngilizlerin Hindistan'daki en önemli güç olarak ortaya çıkmalarına da yol açıldı.

İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, 1600 yılından beri Hindistan içinde ticaret yapmaktaydı. 1612 yılında Surat'ta, 1640'ta Madras'ta, 1674'te Bombay'da ve 1690'da da Kalküta'da İngiliz fab-

rikaları kuruldu. Bunlar Hindistan pamuğu ile ipek kumaş, pamuk iplik, ham ipek, güherçile, çivit ve baharatlar ihraç ederek gümüş külçe ve diğer metalleri ithal ettiler. Aşamalı olarak Doğu Hindistan Şirketi kendisini yerel bir hükümet haline getirdi. Onsekizinci yüzyılın uzun süren seri savaşlarında İngilizler Fransız rakiplerini mağlup ettiler. Bengal'in navvab'ı Kalküta'daki İngiliz yerleşimine saldırdığında, Plassey muharebesinde (1757) ve yine Bakras muharebesinde (1764) yenilgiye uğramıştı, İngilizler de kendilerini Bengal'in de facto hükümdarları ilan etmiş bulunuyorlardı. 1772 yılında, Bengal'ın İngiliz valisi olan Warren Hastings, Madras ve Bombay'ın İngiliz fabrikalarının yükümlülüğünü aldı ve Hindistan'daki çeşitli fabrikalar için birleşik bir düzen kurdu. Hasting'in başarısı bir İngiliz Hindistan imparatorluğunun başlangıcını gösterir.

İngilizlerin Hindistan'daki konumunun bu dönüşümü ana vatanda ve altkıtada meşru kabul edildi. 1784 yılındaki Hindistan Antlaşması'yla birlikte İngiliz parlamentosu, bundan sonra ticarî ve idarî faaliyetlerin ayrılmasını ve Hindistan'daki Doğu Hindistan Şirketi memurlarının parlamentoya karşı sorumlu olmalarını istedi. Bengal'de Cornwallis'in (1786-93) yönetimi altında İngilizler yeni bir vergi ve hukuk yönetimi sistemi kurdular. Onlar mahkemelerin kontrolünü alarak adlî ve idarî kaza dairelerinin yönetimini ayırdılar ve İngiliz subayların bulunduğu bir polis gücü ve ordu kurdular. Sürekli Yerleşim denilen (1793) uygulamayla birlikte sabit oranda köy vergileri konuldu, bu da eski Müslüman elitini perişan eden ve zemindar tasarruflarının zengin Hindu tüccarlarınca ve Kalkütalı yatırımcılarca satın alınmasına yol açan bir uygulamaydı. Aynı zamanda İngiliz malları da yerel ekonomiye hâkim olmaya başladı. Bengal'deki İngiliz gücü kısa zamanda Hindistan'ın diğer bölgelerine yayıldı ve 1818 yılında kalan Rajput ve Maratha hükümdarları İngilizleri hâkim güç olarak kabul ettiler. Pencab ve Kuzeybatı Sınırı ise daha sonraki bir tarihte alındı. İngilizler Hindistan'da Muğal imparatorlarını hükümdar olarak tanımaya devam ettilerse de, onlar sebatla ve sabırla yeni bir Hindistan İmparatorluğu'nu oluşturuyorlardı.

Yüzyıllar boyunca, Hindistan altkıtasında kendine özgü bir İslâm medeniyet biçimi ortaya çıkmıştı. İranlı ve Ortadoğulu selefleri gibi, Delhi Sultanları ve Muğal İmparatorluğu da İslâmî sembolleri kraliyet mirasıyla kaynaştıran bir devlet kültürü kavramına bağlıydılar. İran örneğinde bunlar Abbasî Halifeliği yoluyla intikal ettirilen eski İran'ın sembolleriydi. Hindistan'da ise kraliyet İran mirasının, İslâm'ın devlet kültürüne yeni nitelikler sunan Moğol, Timur ve Çağatay kavramlarıyla ve Hint ve Hindu motiflerle birleştirilmesi anlamına geliyordu. Böylece Hindistan'da kozmopolit bir devlet kimliğinin oluşturulması kendine özgü bir medeniyete yol açtı.

Keza, Müslüman dinî hayatı Ortadoğulu normlara hem benziyordu hem de ondan farklılaşıyordu. Hindistan'da İslâm ulema ve Sûfî İslâm'ının temel biçimlerini kopyaladı. İran'da Şiîlik İslâm'ın tüm düzeylerini monolitik bir kurum içinde eritti̇ği halde, Hindistan'da ulema bilgisi, Sûfî tefekkürü, veli ibadeti ve reformist eğilimlerden oluşan çeşitli biçimler birbirleriyle açık bir rekabet içinde bulundu. Hindistan'da İslâmî inanç ve pratik halk düzeyinde açıkça yerel Hindu ve Budist inanç ve ibadet biçimleriyle karışıyordu. Hindistan'da bir halk İslâmî alt kültürünün oluşumu, yine de, İslâmî normlardan çıkış değildi, aksine, Müslüman toplumların teşekkülünde evrensel olan bir süreçti. Ortadoğu'da İslâm, halk Hıristiyan ve Yahudi dinsel uygulamalarının Müslüman öğretilerle bir senkretizmi içinde oluşmuştu, gerçi zamanın akışı, Ortadoğulu İslâm'ın senkretik mahiyetini gizlemiştir. Böylece Muğal dönemi, modern Hindistan'a kendine özgü İslâm kurumları ve kültürü bırakmıştır.

ONDOKUZUNCU BÖLÜM

GÜNEYDOĞU ASYA'DA İSLÂM TOPLUMLARININ OLUŞUMU

İslâm, Ortadoğu'dan Orta Asya'ya ve Afganistan'dan Hindistan'a yayıldığı gibi, onüçüncü yüzyılın sonları ile ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda Hindistan ve Arabistan'ın çeşitli bölgelerinden Malezya Yarımadası'na ve Endonezya Takımadaları'na yayıldı. İslâm Güneydoğu Asya denizyollarına girdi ve Ortadoğu'dakinden ve Hindistan altkıtasındakinden farklı koşullarda gelişti. İslâm Arap ve Türk fatihleriyle diğer bölgelere yerleşirken, Güneydoğu Asya'ya seyyah tüccarlar ve Sûfîler aracılığıyla girdi. Ortadoğu ve Hindistan'da, Müslüman rejimler yeni elitlerce kurulduğu halde, Güneydoğu Asya'da mevcut rejimler İslâm'a girişler yoluyla pekişti. Elitlerin sürekliliği Güneydoğu Asya İslâm medeniyetinin İslâm öncesi unsurlarına güçlü bir ifade imkânı verdi. Cava'nın kraliyet kültürü mukabil Muğal İmparatorluğu'nun kraliyet kültürünün Hindistanlı oluşundan daha yerel ve daha az İslâmî görünüyor. Bununla birlikte, İslâm ve köy kültürlerinin senkretizmleri muhtemelen altkıtada ve Endonezya'da eşit biçimde yoğundu. Üstelik Müslümanlar Hindistan'da bir azınlık olarak kalsalar da, Endonezya ve Malezya'da nüfusun ezici bir çoğunluğu sonuçta İslâmî kimliği kabul etti.

Yerli İslâm öncesi Güneydoğu Asya kültürü sonraki İslâm medeniyetinin temelini oluşturdu. Hıristiyan çağının başlangıcında Güneydoğu Asya'nın farklılıklar arz eden halkı, pirinç sulu tarımına, hayvan çiftçiliğine ve metalurjiye dayalı bir medeniyet geliştirmişti. Yerli kültürlerin kendi dinleri ve inançları, wayang kukla tiyatrosu ve Cava ile Bali'nin gamelan orkestra resitalleri gibi sanatsal başarıları vardı. Erken Güneydoğu Asya toplumları zaten devlet hâkimiyetinde toplumlardı ama tek bir siyasi birim yoktu. Cava'nın iç bölgeleri bir pirinç tarımı bölgesi ve küçük krallıklar mahaliydi. Sumatra ve Cava'nın sahil bölgeleri, daha küçük adalar ve Malay Yarımadası'nda, halk geçimini ticaretle kazanmakta ve Hindu kültürüyle temaslardan güçlü bir biçimde etkilenmekteydi. Daha erken zamanlardan beri Cava'nın tarımsal hiyerarşik toplumu ile sahil kasaba kültürleri arasında bir gerilim olagelmişti.

Cavalı krallıklar önemliydiler çünkü İslâm'ın kabul edilebilmesi ve ifade edilmesi için sürgit bir kalıp oluşturdular. Cava'daki ilk tarihsel krallıklar M.S. beşinci yüzyıla dayanır. Beşinci yüzyıldan onbeşinci yüzyıla kadar, burada çeşitli önemli kültür ve siyasal iktidar merkezleri olmuştur. Her krallık pirincin kontrolüne ve mitik, büyüsel ve mistik araçlara dayanan, küçük beylikler üzerinde bir hâkimiyetten oluşuyordu. Her biri yüksek kültürün etraftaki kırsal kesime yayılması için bir merkezdi. İlk önemli krallık Shailendra hanedanlığı (760-860) idi. Bu rejimin Sanskrit edebiyatı ve Hinduizmin Brahmin ve Saivite versiyonlarıyla karışık yerli bir Endonezyalı kültürü vardı. Hinduizm, Cava'ya, muhtemelen, Hint ve Hindu siyasal kavramlarını hâkimiyetlerini meşrulaştırmak üzere ödünç almış olan yerel beyler tarafından yerleştirilmiştir. Kozmik düzenin bir benzeri olarak Tanrı Kral ve dünyevî düzenle ilgili Hindu telakkileri, ruhani evrenin bir ifadesi olarak dünyevî iktidarı kutsallaştırdı. Büyük devlet sarayları ile Hindu ve Budist anıt mezarları bu ilk hükümdarlar tarafından inşa edildi. Onuncu yüzyılda Cava'daki kültür ve iktidar merkezi

929'dan 1222'ye kadar önemini koruyan Mataram'a kaydı. Mataram'ı bir dizi diğer bölgesel krallıklar, özellikle Majapahit (1293-1389) izledi.

En önemli deniz krallığı, önceleri Palembang'da, sonra da Jambi'de (Sumatra) merkezlenen Srivijaya idi. Bu krallık Malakka Boğazı'nı kontrol ederek Hindistan ile Çin arasında yer alan bir ticarî hegemonya tesis etti. Onun kozmopolit ticaret bağlantıları, tıpkı daha sonraları İslâm'ın girişini destekleyeceği gibi, Hindulaşmış bir kültür tesis etmeye yardımcı oldu.

Hindulaşmış Güneydoğu Asya toplumları bağlamında, İslâm'ın gelişi Müslüman halkların daha önce Arabistan'da ve Hint Okyanusu'nda yerleşmesine ve Hindistan ile Güneydoğu Asya arasındaki sıkı ticarî ilişkilere bağlıydı. Güneydoğu Asya ile İslâm dünyası arasındaki en erken temaslar Çin ticaretine dahil olmuş Müslüman tüccarlara dayansa da, aslında Müslüman tüccarlarla Süfî tebliğciler ancak İslâm'ın altkıtadaki güçlenişinden sonra buralarda ticarete ve yaygın bir biçimde dine davete başlamıştır. Onüçüncü yüzyılda, Güneydoğu Asya, Çin Bengal, Gucarat, İran, Yemen ve Güney Arabistan Müslümanlarıyla temas halindeydi. Malazya ve Endonezya İslâm'ının Şafiî olması, İslâmî etkinin başlıca kaynağı olarak güney Hindistan'ı işaret eder.

Üç teori İslâm'ın sonuçta kabul edilmesini açıklamaya çalışır. Birincisi, Endonezya limanlarına yerleşen, yerel hâkim ailelerden evlenen ve sahil yöneticilerine önemli diplomatik hünerler, zenginlik ve uluslararası ticari teşebbüs tecrübeleri sağlayan tüccarların rolünü vurgular. İlk muhtediler Müslüman trafiğini çekme ve Cavalı Hindu tüccarlara karşı kavgalarında müttefikler kazanma arayışındaki yerel yöneticilerdi. Sahil reisleri ihtidayı kendilerinin Majapahit otoritesine direnişlerini ve Orta Cava devletlerinin üstlerindeki hâkimiyetini yıkmayı meşrulaştırmak için kullandılar.

İkinci teori Gucaratlı, Bengalli ve Arabistanlı tebliğcilerin önemini vurguluyor. Sûfîler sadece öğretmenler olarak gelmediler, aksine hükümdarların saraylarına, tacir mahallelerine ve kırsal bölgelerdeki köylere tüccarlar ve siyasetçiler olarak da

girdiler. Onlar dinî görüşlerini Endonezya'da zaten varolan inançlarla uyumlu bir biçimde iletebiliyorlardı. Panteistik görüşler Hindu öğretileri sayesinde anlaşılabiliyordu. Veli ibadeti ile velinin tedavi edici gücüne güven hem Müslümanlar hem de Endonezyalılar arasında ortak bir inançtı.

Üçüncü bir teori İslâm'ın hâkim elitlerden ziyade ortalama insanlar için değeri üzerinde durur. İslâm bireysel değer için, köylü ve tüccar toplulukları arasında dayanışma için ve küçük dar grupların daha geniş toplumlarla bütünleşebilmesi için ideolojik temel sağladı. Yaygın ticaret döneminde İslâm ticaret ve siyasal değişim yüzünden tahrip olmuş köy ölçekli toplumların yerini almak üzere bütünlüklü bir toplum kurmaya yardım etmiş olabilir. Görünen kadarıyla her üç etken de geçerlidir, ancak kuşkusuz ortamlar bir yerden bir yere farklılık arz etmiştir. Güneydoğu Asya'da İslâm'ın yayılması için tek bir süreç veya tek bir kaynak etkili olmamış, aksine bireysel tüccarlarla Sûfîlerin seyahatleri, çırak ve müritler edinmek ve okullar kurmak çok önemli olmuştur.

İslâm'ın kurumlaşmasına işaret eden olaylar çok azdır. 1282'de Hindu Sumatra'nın Malezya hükümdarının Müslüman danışmanları vardı. Marco Polo tarafından 1292 yılında Sumatra'nın kuzeyindeki Pasai'de Müslüman bir topluluk kaydedilmiştir. Sultan Melik Şah'ın Perlak'taki türbesi 1297'ye dayanır, bu da yerel bir hükümdarın ihtidasına işaret eder. 1345-6 yıllarında İbn Batuta, Müslüman toplumlar arasındaki dünya turunda, Samudra'da Şafiî alimler bulmuştur.

Onbeşinci yüzyılın başlangıcında, Srivijaya'nın ticaret krallığının sabık hükümdarı olan İskender, Cavalı rakipleri tarafından yenilgiye uğratılarak Palembang'a kaçmak zorunda bırakıldı. O da Malakka'yı kurdu ve İslâm'a girdi. İskender siyasî iddialarını önceki hükümdarlarla soy bağına, Budist kutsiyetine ve İslâm'a dayandırdı. Bu tür bir senkretizmle İslâm Güneydoğu Asyalı kültürler takımına eklenmiş oldu. Malakka, Hindistan, Cava ve Çin ile geniş temasları bulunan bir ticaret imparatorluğu kurdu. Malakka'dan gemiler Gucarat'a, Bengal'e ve Doğu Hint Takımadaları'nın diğer küçük adalarına yelken açtı. Ma-

lakka, ayrıca boğazların her iki yanında tasarrufları olan bir Malezya-Sumatra bölge imparatorluğu da kurmaya çalıştı.

Siyasal ve ticarî gönencinin pekişmesiyle birlikte, Malakka bölgenin her tarafında İslâmî nüfuzun yayılması için bir üs haline geldi. 1474 yılında Pahang, Kedah ve Patani'nin Malay hükümdarları İslâm'a girdi; Sumatra'da İslâm Roken, Siak, Kampar ve İndragiri'ye ulaştı. Cavalı öğrenciler Müslüman hocalardan ders almak için Malakka ve Pasai'a 1414 gibi erken bir tarihte gelirken, Cava, Demak, Tuban, Madura ve Surabaya'nın sahil beylikleri onbeşinci yüzyılın ortasında Müslüman oldular. Bu ihtidalar muhtemelen Majpahit iç krallığıyla rekabet yüzünden tetiklenmiştir. Onbeşinci yüzyılın sonlarında, İslâm içeriye doğru da yayılmaya başladı.

Sumatra ve Cava'daki üssünden hareketle, İslâm daha çok doğuya doğru yayıldı. Ternate 1495 yılında İslâm'a girdi. Moluccalar 1498'de Cavalılarla temaslarının bir sonucu olarak Müslüman olurken, Borneo'nun sahil kasabaları 1511'de Portekizlilerin buraya varmasından önce Cavalılarla temasların bir sonucu olarak Müslüman oldular. Sumatra, Ternate ve Borneo'dan İslâmî etkiler Filipinlere kadar ulaştı. Luzon'da, Sulu, ve Mindanao'da ihtidalar oldu. Tüccarlarla yerel beylerin kesişen çıkarları ve tüccarlarla tebliğcilerin göçlerinin temelinde İslâm Hint Takımadaları'nın ortak dini haline geldi.

Portekizliler, Hollandalılar ve Müslüman Devletler

Portekizliler onaltıncı yüzyılın başlarında Hint Okyanusu'nda iktidar kurmuşlardı. 1509'da birleşik bir Mısır-Hint donanmasını yenerek Goa'yı aldılar. 1511'de Malakka'yı, 1515'te İran Körfezi'ndeki Hürmüz'ü ve 1522'de de Ternate'yi fethettiler. Böylelikle onlar Çin, Japon, Siam, Moluccas, Hint Okyanusu ve Avrupa arasındaki ticareti kontrol etmeye çalıştılar. Portekizliler 1575 yılında Ternate'den çıkarıldılar, ama onlar Moluccas'taki diğer adalardaki varlıklarını korudular.

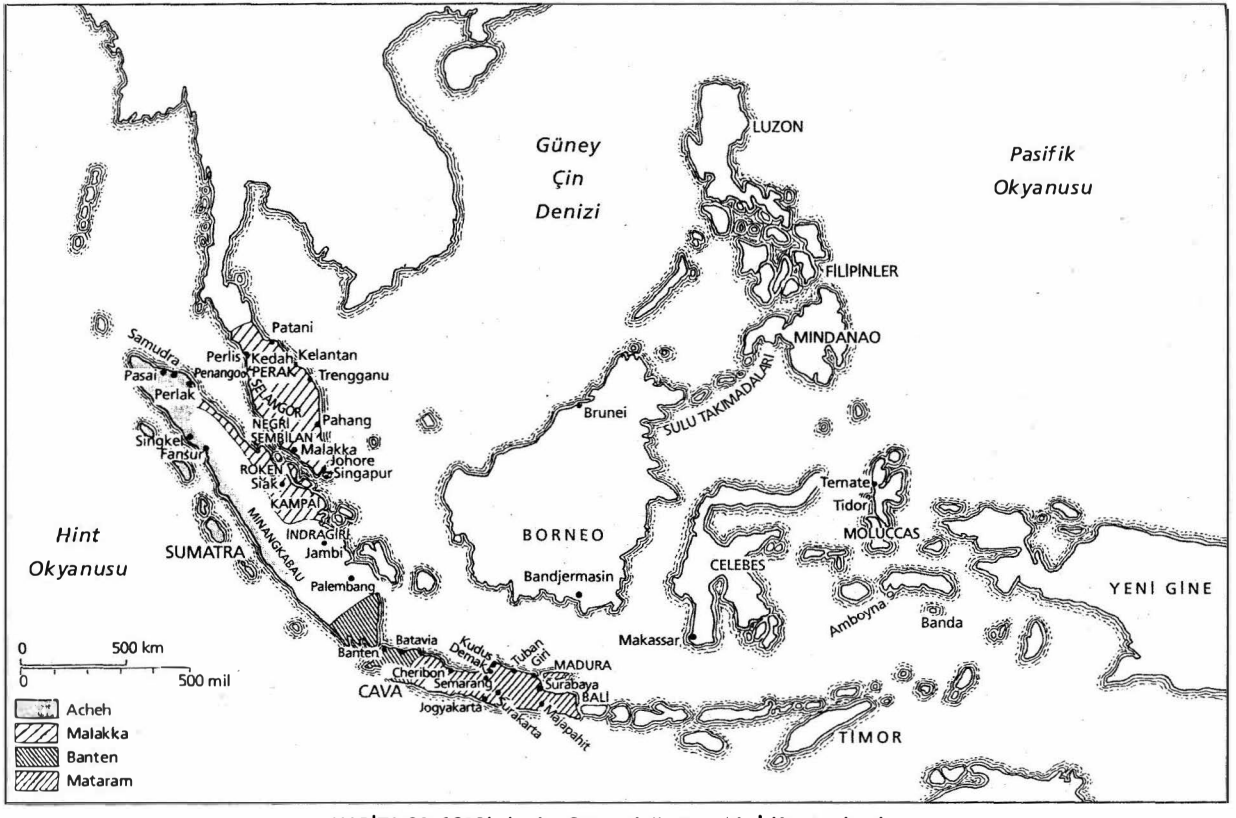
Portekiz müdahalesi paradoksal olarak İslâm'ın daha da yayılmasına katkıda bulundu. Malakka'nın düşmesiyle birlikte,

Müslüman öğretmenler ve tebliğciler kuzey Sumatra'ya, Cava'ya, Moluccas ve Borneo'ya göç ettiler. Malakka'nın düşüşünden sonra, üç büyük İslâm siyasal ve kültürel hayat merkezi ortaya çıktı. Açe'de Sultan Ali Mughayat Şah Portekize muhalefeti canlandırarak 1521'de Pidie'de ve 1524'te Pasai'de Portekizlileri yenilgiye uğrattı, Sumatra'nın kuzey sahilini fethetti ve böylece Portekizlilerin en önemli rakipleri olacak Açe krallığının temelini attı. 1529 ile 1587 arasında Açe Malakka'yı tekrar alabilmek için sürekli çaba sarf etti. 1618 ile 1620 yılları arasında da, Pahang, Kedah ve Perak'ı aldı. Açe iktidarının doruğuna, etkili bir rejim kurarak yerel beyler (*uleebalang*) ile köy birlikleri üzerinde kontrol tesis eden Sultan İskender Muda (1607-36) zamanında ulaşıldı. Fakat, Sultan İskender'in bütün yarımadayı kontrol etme yönündeki büyük isteği 1629'da diğer Malay devletlerince bozguna uğratıldı.

Malay Yarımadası'nda onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda bir dizi Müslüman sultanlık kuruldu. Bunlardan Johore (1512-1812) özellikle önemliydi. Johore Sultanlığı'nın bir hanedanı yoktu, aksine farklı hükümdarlar tarafından canlandırılmış bir reislikti. Johore, Açe'le ve Portekizlilerle Malakka'nın kontrolü için mücadele etti.

Cava, üçüncü büyük İslâmî iktidar merkezi oldu. 1513 ile 1528 yılları arasında bir Müslüman krallıklar ittifakı Majapahit'i yendi ve orta Cava'da iki yeni devlet kuruldu: Orta ve Batı Cava'da Banten (1568'de kuruldu) ve Doğu Orta Cava'da Mataram. Sultan Agung (1613-45) ve Sultan Mangkurax (1646-77) yönetiminde Mataram, adanın bağımsız prenslerini Mataram devletinin vasalları ve bakanlarına dönüştürerek Cava'nın hâkim devleti haline geldi.

Bölgenin her tarafında Müslümanlarla Portekizliler arasındaki kavga Hollandalıların da bölgeye gelmesiyle iyice karıştı. Portekizliler gibi Hollandalılar da Doğu Hint adalarına biber aramaya geldiler. Onaltıncı yüzyıl boyunca Avrupalıların biber ithalatı üç misli artarken, 1584'te Hollanda Habsburg monarşisinden kurtuluş savaşını kazandı ve Lizbon pazarında biber ve baharat işlerine girmekten dışlandı. Böylece, Hollandalıların



HARİTA 20. 1800'e kadar Güneydoğu Asya'da İslâm toplumları.

donanması 1595 yılında Doğu Hint Adaları'na yelken açtı; 1692 yılında Birleşik Doğu Hindistan Şirketi Hollanda ticaretini kontrol ve Ümit Burnu ile Macellan Boğazları arasında bir tekel hakkı imtiyazını elde etti.

Hollandalılar deniz savaşları yoluyla Doğu Hint Adaları'yla ticarete girdiler. Baharat ticareti deniz üslerine sahip olmayı gerektiriyordu; üsler etraflarını çevreleyen bir bölgeyi; ticaret de devleti gerektiriyordu. Hollandalılar Portekizlileri yenerek 1605 yılında Ambon'u aldılar. 1619'da Batavia'yı, 1621 yılında Banda'yı ve 1640 yılında da Seylan'ı kurdular. Açe ve Johore'nin yardımıyla 1641 yılında Malakka'yı ele geçirdiler. Hollandalılar bu kale üslerinden Portekizlileri bertaraf ederek bölgenin Müslüman devletleri üzerinde bir üstünlük kurdular.

Onyedinci yüzyılda Hollandalılar Doğu Hint Adaları'nın önde gelen gücü haline geldiler. 1629 yılında Malaya'da Açe güçlerinin yenilgiye uğramasıyla ve Hollandalıların 1641 yılında Malakka'yı fethetmeleriyle birlikte Açe krallığı uleebalang'ın, yani Müslüman imamların ve sabık hükümet subaylarının yönlendirdiği sayısız küçük prensliğe bölündü. Böylece Açe 1629 ile 1663 yılları arasında Hollandalıların ticarî kontrolü altına girdi. Dağılmış Açe 1639 yılında Hollandalılara kalay satın almalarına izin veren bir anlaşmaya ve 1650 ile 1659'da onlara krallığın kalay arzlarının yarısını, daha sonra da üçte ikisini veren antlaşmalara karşı koyamadı. Hollandalıların ekonomik iktidarı Açe'den Sumatra'nın geri kalan kısmına yayıldı. 1658 yılında Hollandalılar Palembang'ı aldılar, 1663 yılında ise Minangkabau'nun biber ticareti üzerinde tekel kurdular. Hollandalılar 1658 yılında Moluccas'taki direnişi kırdılar ve bir sarmısak ve küçük hindistancevizi tekeli kurdular, müteakiben de Ternate, Macassar ve Borneo'da kaleler kurdular.

Cava üzerinde Hollandalılar kendi idarelerini bölge derebeyleri gibi tesis ettiler. Batavia ve etrafındaki küçük bir bölgenin kontrolünü 1629'da Mataram hükümdarı Sultan Agung'u (1613-49) yenerek sağlamlaştırdılar. 1646'da Mataram'ı baharat adalarındaki tekellerini tanımaya zorladılar. Mataram'ın Banten ile olan rekabeti Mataram'ı Hollandalıların yardımını

istemeye mecbur bıraktığında, ki bu yardım karşılığında Mataram Hollandalılara elbise ve afyon ticaretleri üzerinde bir tekel vermekle yükümlüydü, 1675'e kadar barış hâkim oldu. Haraçlarla ve toprak ayrıcalıklarıyla Hollandalıların yardımı tekrar tekrar satın alınmış oluyordu, ta ki, 1755'te Mataram'ın Surakarta ve Jogyakarta diye iki krallığa bölünmesi ve Hollandalıların her ikisine de hâkim olmasına kadar.

Onsekizinci yüzyılın ortalarında Hollandalılar, Doğu Hint Takımadaları'nın her tarafına kaleler ve üsler kurmak ve yerel yöneticileri kendilerine, bazen şiddet yoluyla bazen de siyasal yardım karşılığı olarak ticaret tekelleri vermeye zorlamak sûretiyle biber ve baharat ticareti üzerinde önemli ölçüde kontrol kurmuşlardı. Toprağa dayalı siyasal gücün tesisiyle birlikte, Hollandalıların çıkarları ticaretten yerel yöneticilerin haraç vergileri vermesini gerektiren yeni bir ekonomik sömürü sistemine döndü. Tarıma dayanan Cava Hollandalıların en kârlı mülkleri olarak baharat adalarının yerini aldılar. 1723'te Hollandalılar yıllık bir kahve kotası istediler ve yerli prenslerden Hollandalıların kereste, pamuk ve çivit gibi isteklerine uygun davranmaları beklendi. İlkin yerel prensler özerk aracılardı, ama aşamalı olarak, kahve, sarmısak, tarçın ve biber üretimini teftiş etmek üzere Hollandalı müfettişler atandı. Aynî vergilere baharatların sabit fiyatla teslim alınması eklendi. Bu malları Hollandalılar Avrupa'da yeniden satmak üzere ihraç ediyorlardı.

Güneydoğu Asya'da İslâm Toplumları

Onaltıncı yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar, Doğu Hint Adaları ve Malezya Portekizlilerle Hollandalıların kontrolü altına girmiş oldu. Orta Asya'daki Tatar bozkırlarında olduğu gibi, Avrupalıların ekonomik ve siyasî üstünlüğü İslâm'ın yayılmasını engellemek bir yana daha da hızlandırdı. Hollandalılar kendi ticarî üstünlüklerini kurarlarken, İslâmî bağlılıklar, Müslüman rejimler ve İslâmî kurumlar kültürel kimlik, siyasal direniş ve ekonomik rekabetin temel yerli ifadesi olarak pekişiyordu. Denize kıyı her bir Güneydoğu Asya bölgesinde, ör-

neğin Açe, Malezya, Minangkabau ve Cava'da bir İslâm toplumu biçimi gelişti ve bu farklı biçimler hem belirli bir bölgenin, diğer yerlerdeki Endonezya-İslâm toplumlarını hatırlatan karakteristiğine sahipti, hem de uluslararası bakımdan tanınabilir anlamda İslâmî idi.

Açe Endonezya-İslâm toplumlarının anavatanıydı. İlk İslâm'a girişler onüçüncü yüzyıla dayanır, ama yerli İslâmî dinî öğreti ve toplumsal yapının asıl gelişim dönemi onaltıncı yüzyılın sonlarıyla onyedinci yüzyıllardı. Bu dönem Açe'nin Portekizlilere Hollandalılara karşı savaşları, Osmanlı İmparatorluğu'yla temasları ve Osmanlı Muğal alimleri ve Sûfîlerin akınıyla nitelenmiştir.

Sûfî şeyhleri Açe İslâm'ının belkemiğini oluşturmuşlardır. Yerli Sûfî gelenekleri 1600 civarında bir tarihte ölen Hamza Fansurî'ye dayanır. O Endonezya'da Kadirî tarikatını kurarak, Malayca mistik tefsirler yazmış ve İbn Arabî'nin öğretilerini ve vahdeti vücut doktrinini tebliğ etmişti. Şemseddin Pasai (ö. 1630), dünyevî faaliyetler ve dinî hukukun yerine getirilmesi üzerindeki vurgusuyla Cüneyd mezhebini temsil etmiştir. Arabistan'dan Açe'ye 1661'den sonraki bir zamanda geri dönen ve beraberinde Medine'deki alimlerin fıkhî ve mistik öğretilerini getirerek Şattarî tarikatını kuran Abdurrauf Singkeli, ilk dönem şeyhlerinin yolunu takip etti. Açe'de tasavvuf öğretmenler, öğrenciler ve hacıların Arabistan ve Hindistan'a yolculuklarından ve buralardaki İslâmî eğitim kaynaklarından esinlenip besleniyordu. Mektuplaşmalar, kitaplar ve diplomatik görevler Açe'yi İslâmî öğretinin uluslararası dünyasına doğrudan bağladı. Bu temasların bir sonucu olarak İslâm düşüncesinin Hint Adaları'na ulaşırken temel biçimi, mistik birlik ve vecd tecrübeleri üzerindeki vurguları ve İslâm'ın halk kültürü türlerine açıklığıyla İbn Arabî geleneğiydi. Bununla birlikte onsekizinci yüzyılın sonunda, Palemang'lı Abdüssamed (1779-89) Gazâlî'nin eserini Malayca'ya çevirdi. Açe İslâm'ı, bundan sonra, Hint altkıtası ve diğer bölgelerdeki İslâm'ının karakteristik vecdçi ve reformcu eğilimlerini de kapsamaya başladı.

İslâmî öğretiler yalıtılmış olgular olarak kalmadı, aksine Açe kimliğinin bir parçası haline geldi. Her ne kadar ondokuzuncu yüzyılın ortalarından önce Açe toplumu hakkında çok az şey biliyorsak da, ondokuzuncu yüzyılın sonuyla yirminci yüzyılın başlarındaki gözlemlerden Açe'de İslâm'ın rolüne dair çıkarımlar yapabiliriz. Aslında İslâm ile Açe'nin oldukça bölmelenmiş toplumu arasındaki ilişki tek türden bir ilişki değildi. Köy toplulukları, ulema okulları ve sultan ile rejimi, bunların hepsi İslâmî düşünceler ve kurumlarla farklı ilişkilere sahiptiler.

Açe köy toplumu sülaleler veya *kavm* etrafında kuruluydu. Ancak, sülale birimleri bir bölge şeklinde örgütlenmemişlerdi; farklı sülaleler aynı köylerde yaşayabiliyorlardı. Her köyde iki tip otorite vardı. Biri köyün reisiydi, geleneksel hukuka göre köyü yönetmekte ve devleti temsil etmekteydi. Diğeri de *tuanku*, yani köyün dinî lideri ise Müslüman alim ile tasavvuf şeyhinin bir bileşimiydi. Genelde köy tuanku'su namazları ve ibadetleri yönetmekte, dinî hukuku öğretmekte ve ruhu iyileştirici kerametler göstermekteydi. İki otorite köy hayatındaki iki paralel kültürel ve toplumsal yapıyı temsil ediyordu; biri akrabalık, gelenek ve siyasal bağlılığa dayanıyordu; diğeri ise İslâmî inanç ve ibadete dayanıyordu.

Köylerin dışında, ulema ve Sûfîler kendi kendine ayakta duran tarım topluluklarından oluşan okullarını muhafaza ediyorlardı, buralarda öğrenciler sadece eğitim almıyor, aynı zamanda hocalarına ait toprakta çalışıyorlardı. Okullar sırası geldiğinde köy öğretmenleri olacak öğrencilerine Kur'an'ın tecvitli kıraatini, tasavvuf inançlarını ve büyüsel formülleri öğretiyordu. Bu okullar köyünkinden çok farklı bir dünyayı temsil ediyorlardı -akrabalık ve bölgesellik bağlarının ötesinde, tamamen İslâmî toplumsal ve dinî yükümlülükler dünyası. Dolayısıyla İslâm köy topluluklarını bütünleyici olmakla birlikte radikal bir alternatif de sunuyordu. Akrabalık yerine inanca dayalı kardeşliği öneriyordu.

Üçüncü bir düzeyde İslâm devlete sıkı sıkıya bağlıydı. Açe'de devlet, asıl itibariyle küçük bir başşehir ve etrafındaki toprağın



Ubadiya Camii, Kuala Kangson, Malezya.

hükümdarı olan Sultan tarafından temsil edilmekteydi. Açe sultanları ticareti kontrol etmek, etraflarındaki ülkeyi birleştirmek ve İslâm'ı savunmak suretiyle iktidara geldiler. Konumlarına özenli bir unvanlar, törenler ve görevler yapısı bağlanmıştı. Hükümdar bir Müslüman monarkı sayılırken, saray kendi rejimini meşrulaştırmak için İslâmî semboller, düşünceler ve ritüeller kullanıyordu. Açe'nin hükümdarı Portekizliler ve Hollandalılara karşı cihat düzenledi ve kendi bölgelerinde İslâm'ın öğretilmesini himaye etti. Siyasal alanda ise, İslâm, devletin teşkilatını meşrulaştıran ve tanımlayan temel ilkeydi.

Malazya'nın nehir devletlerinde İslâm aynı zamanda hem köy hayatı hem de devlet örgütüyle sıkı sıkıya bütünleşmişti. Açe köylerinde olduğu gibi orada da iki paralel otorite vardı. Köy reisi, yani *penghulu* yerel barışı korumak, ihtilafları çözmek, vergileri toplamak, emeği örgütlemek üzere ve bir iyileştirici ve ruh doktoru olarak daha yüksek yetkililer tarafından atanıyordu. Öte yandan, cami imamı, bir müezzin ve bir vaiz desteğiyle, yerel ibadeti örgütleyerek yerel okullarda öğretim yapıyordu. Mekke'ye hac yapmış olduğu ve büyüsel güçleri dolayısıyla mübarek insana büyük saygı duyuluyordu. İslâm ritüeller ve bayramlar aracılığıyla köy cemaatinin dayanışmasını belirtmeye, ayrıca bireylerin hayat dairesi içindeki, doğum, evlilik ve ölüm gibi önemli olayların anılmasına önemli bir katkıda bulundu.

Hem Açe hem de Malay köylerinde İslâm mevcut cemaat hayatı içinde mükemmel bir biçimde kaynaşmıştı. Açeli ve Malay köylüler hem Müslüman hem de gayrimüslim dinî uygulamaları izlemekte, kutsal ruhlara, kutsal yerlere ve velilere inanmakta, velilere hem Müslim hem gayrimüslim tarzda ihtiramda bulunmaktaydılar. Köylerde danışma ve tedavi veren Müslüman ve Müslüman olmayan mübarek insanlar bulunurdu. Hayatın ve tarım yılının doğal döngüsünü belirten hem Müslüman hem gayrimüslim bayramlar vardı. Malay ve Açeli köylüler kendilerini Müslüman saymakla birlikte İslâm bundan dolayı onları toplumun toplam dokusundan bir grup, bir topluluk veya bir kült olarak ayırmadı.

İslâm Malay devleti için de önemliydi. Çeşitli Malay devletlerinin sultanları ülkenin siyasal elitini oluşturan bir grup aristokratik sülalenin başı ve köy ağalarıydılar. Malay sultanlarının soyları Malakka sultanından geliyordu. Bir hükümdar aynı zamanda Sultan, Raca ve *Yang di-Pertuan*, yani Efendi Kılınan diye anılıyordu. Unvanları İslâmî ve Hindu idi ve Müslüman ataların yanı sıra eski ilahî Hindu efendilerin soyundan da geldiğine inanılırdı. Bir Malay sultanının krallık alametleri onun kutsal ve mistik şahsiyetini temsil ediyordu. Davullar, silahlar, elbise, gıda ve süslemeler onun için saklanıyordu. Hükümdarın tabiatüstü güçlere sahip olduğuna inanılırken, onun İslâmî rolünün herhangi bir kamusal ifadesi çok nadir gerçekleşirdi. Kraliyet taç giyme ve cenaze törenlerindeki duaların dışında hiçbir İslâmî kamusal ritüel yoktu. Şeriat biliniyor olsa da, bir İslâmî adlî yönetimin olduğu net değildir. Dolayısıyla, din, devletin meşruiyetini temsil ediyordu, ama siyasal sistemin işleyişini veya siyasal uygulamaları tanımlamıyordu. Diğer Müslüman ülkelerle karşılaştırıldığında, İslâm'ın çok asgarî bir etkisi vardı. Yüksek oranda bölmelenmiş bir siyasal sistem içinde İslâm, devletlerle köy topluluklarının aynı dinsel sembollere bağlılıklarına dayanan toplumun bütünlüğünü simgeliyordu.

Minangkabau ve onun kolonisi olan Malaya'daki Negri Sembilan İslâm'ın Malay-Endonezya toplumlarındaki çeşitli düzeylerde nasıl işlediğinin başka bir örneğidir. Minangkabau bir pirinç tarımı ile biber ve altın ticareti bölgesiydi. İslâm Minangkabau'ya onaltıncı yüzyılda Sûfî tebliğcilerle Müslüman tüccarlar aracılığıyla girdi. Onyedinci yüzyılda İslâmî okullar kuruldu ve Nakşibendî, Kadirî ve Şattarî tarikatları örgütlendi. Onsekizinci yüzyılda Şattarîlik önde gelen Sûfî tarikatı haline geldi.

İslâm'ın kendini tesis ettiği bu toplumun kendisi iki paralel ilkeye dayanıyordu, biri anasoylu diğeri babasoylu idi. Köy düzeyinde, klan örgütlenmesi, evlilik yasaları, toprak ve mülkiyet sahipliği anasoylu terimlerle belirleniyordu. Köy topluluğu, yani *nagari*, penghulus adı verilen kabile reislerince yönetilmekte olan bir dizi klanlar grubundan oluşuyordu. Nagariler hâlâ bir prens veya racanın otoritesi altında *alaras* denilen daha geniş

federasyonlar altında birleşiyordu. İslâm ise eril ilkeyi temsil ediyordu. Köylerde tasavvuf tarikatlarının okulları ve merkezleri haline gelen *suran*, yani genç insanların evleri içinde kurumsallaşıyordu. Bununla birlikte, pratikte anasoylu ve babasoylu örgütlenme biçimleri arasında kayda değer bir çakışma vardı. Evlilik uygulamaları ve miras hukuku İslâmî ve geleneksel Minangkabau normlarının bir karışımıydı. İki hukuk biçimi ve toplumsal yapı tek bir toplum içinde bütünleşmişti.

Onsekizinci yüzyılda Minangkabau ekonomisi ve toplumu kökten değişti. Altın ve biber ticaretleri çöktü, kahve üretimi yayıldı. Bu ekonomik altüst oluş içinde bazı topluluklar çözüldü, buna karşılık bazı yeni müteşebbisler ve köylüler gönendi. Pirinç ve kahve üreticileri toprak üzerinde ihtilafa düştüler. Köklerinden kopmuş insanlar geçimlerini kasabalar ve pazarlarda aradı. Geleneksel ahlâk yeni bir bireyciliğe yol verdi.

Bu bağlamda, eski düzeni, yerel dinsel ve toplumsal uygulamanın İslâm'ın taleplerini karşılayacak şekilde yenilenmesi gerektiği üzerinde militanca bir ısrarla duran Tuanku Nan Tua'nın liderliği altındaki dinsel bir canlanma tehdit etti. Tuanku Nan Tua, şeriatın kurallarını, özellikle miras ve aile işlerinde katı bir biçimde yaşamayı, camiler ve konutları geliştirmeyi, Peygamberin mevlidini kutlamayı ve genel olarak gelenek yerine Peygamberin sünnetini üstün kılmayı vaaz etti. O ayrıca İslâm hukuku ve mistik görüşün, şeriat ve hakikatin, dinî hayat içinde birleşmesi gerektiğini öğretti. Onun reformu anasoylu köy topluluklarına değil, yeni hareketlenmiş tüccar ve köylü nüfusa hitap ediyordu. Bunlara şeriat ekonomik ihtilafları ve manevî ahlâkî sorunlarının çözülmesi için bir rehber olarak sunuluyordu. Minangkabau'da, Hindistan'da olduğu gibi, İslâm'ın reformist biçimi yerel usûlleri tehdit ediyordu.

Reform hareketi şiddetli bir iç savaşa yol açtı. 1803 yılında reformcular, Arabistan'ın kutsal şehirlerinde cârî olan ilkeleri benimseyerek Mekke'den dönen olan hacıların katılımıyla kuvvetlendiler. Geri dönen hacılar, kahve üreten köylerde vaazlar vererek saf bir İslâmî hayatı, şeriata bağlılığı, düzenli namaz kılmayı ve kumara, horoz dövüşüne, afyon tüketimine,

içkiye, sigaraya, hırsızlığa ve şiddete son vermeyi vaaz ettiler. Peygamber sünnetiyle tam bir uyum içinde Müslümanca bir hayat yaşamaya çağırarak, İslâm'ın köylü düşüncesinin bir parçası olan büyü uygulamalarına karşı çıktılar. Reformist hareket kısa zamanda bölündü. Nan Tua pasif bir tebliği savunurken müritlerinden biri olan Tuanku Nan Rincheh askerî bir hareketi örgütledi. Onun izleyicilerinden beyaz giyinmeye, sakal bırakmaya ve bedensel tatminlerden kaçınmaya dair söz alınıyordu. Onlar ayrıca nagariye karşı savaşmaya, penghulusu öldürüp mülkiyetlerini müsadere etmeye ve başında kendini İslâm hukukunu uygulamaya adamış bir imam veya kadının bulunduğu yeni bir rejim kurmaya hazırlandılar. Reformcular, Şattarî okullarını yaktılar.

Bazı penghululer şeriatı barışçıl yollarla kabul ederek reforma yardımcı oldular. Bu, özellikle Malaya ve Sumatra'nın diğer bölgeleriyle geniş ticarî irtibatları olan tüccar toplulukları için geçerlidir. Bununla birlikte, geleneksel reislerin çoğu reformcu hareketi kabul etmeyi reddettiler. Kendilerini savunmak için Hollandalıları aracılık etmek üzere davet ettiler. Bunu şiddetli ve uzun bir savaş (1819-39) izledi, savaş sonuçta Hollandalıların reformcuları yenerek bölgeyi fethetmelerine kadar sürdü. O zamana kadar reform hareketinin içsel hızı geçti, Müslüman gruplar kaderlerine uyanarak Hollanda hâkimiyetini devirmek üzere birleşmeye çalıştılar. Direniş (1839-45) başarısız kaldı.

Geleneksel liderlerle reformcu Müslümanlar arasındaki son uzlaşmaya rağmen, reform hareketinin Minangkabau toplumu üzerinde derin bir etkisi olmuştu. Açe ve Malaya İslâm'ın köy, okul ve devlet biçimleri arasında geleneksel bir dengeyi sürdürdülerse de, Minangkabau'da İslâm'ın geleneksel köy ile reformcu türleri arasındaki çatışma şeriat İslâm'ının uygulamasını güçlendirdi ve köy topluluklarının İslâmlaşmasında başarılı oldu.

Cava'daki İslâm toplumları, İslâm'ı Güneydoğu Asyalı gayriislâmî geleneklerle sentezlemeye dayalı temel Malay-Endonezya tarzının bir diğer örneğiydi. Cava'daki İslâm toplumları sa-

hil ticaret prensliklerinin ihtidasına, onların Majapahit'e karşı zaferlerine ve Mataram'ın doğuşuna dayanır. Mataram'ın güçlenişinden önce, Müslüman mübarek insanlar veya veliler, Giri, Cheribon, Kadilangu ve Semarang'da olduğu gibi, önemli tapınaklar veya türbeler etrafında yerleşmiş bağımsız krallıklar kurdular. Müslüman alimler, vaizler ve veliler, camiler ve okullar kurarak Cavalılar arasında dini tebliğ ettiler. Şattarî tarikatı Cava'ya onyedinci yüzyılın sonlarında Açe'den girdi. Daha önceden Mekke ve Medine ile temas halinde olan Banten'de (Doğu Cava) ise, Kadiriye benimsendi. Onyedinci yüzyılda İslâm'ın varlığı artık okullar ve türbe kompleksleri şeklinde kurumsallaşmış ve Mataram devletinin otoritesinin yanı sıra ve o otoritenin içinde yerel bir siyasal güce de sahip bulunuyordu. Devlet ve İslâmî din merkezleri arasında şiddetli bir savaş meydana geldi. Bu savaşta Mataram artarak Müslüman efendilerin, yerel dinî nüfuzlarını olmasa bile, siyasal iktidarını yıktı. Müslüman veliler devlete karşı muhalefeti harekete geçirmek için kullanılabilen bir karizma elde etti. Cava'da İslâm, hem devletin sancağı hem de muhalefetin alemi haline geldi.

Mataram devleti İslâm ve Hindu hâkimiyet kavramlarını birleştirdi. Mataram'ın hükümdarları otoritelerini doğrudan Allah'tan -hükümdar Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisiydi (halifetullah)- ve dolaylı olarak da Sunan Kalijaga'nın (İslâm'ın ruhanî varlığını temsil eden veli) türbesinden aldıklarına inandılar. Yeni İslâmî meşrulaştırma ve unvan tabakasına rağmen, devletin Hindu kozmolojik tasavvuru değerini korumaya devam etti. İslâm öncesi Cava düşüncesinde evren tek ve birleşik bir fenomen olarak görülüyordu; kozmos âhenkli bir biçimde düzenlenmiş; insanoğlunun dünyası kozmik ilkelerin üzerine oturmuştu. Hükümdar kozmik güçlere ulaşıp onu halkına taşıyabiliyordu. Her birey için ideal hayat, ruhu, toplum ve evrenin düzenine uygun kılan bir içsel huzuru işlemekten ibaretti.

Mataram düşüncesine göre hükümdar kutsal ve aslında ilahî bir figür; *wahyu*'nun, yani ilahî ışının veya şahsını kaplayan ve ondan yayılan parlak bir ışığın mahzeniydi. Wahyu, evrenin her tarafına yayılan somut, dokunulabilir, yaratıcı bir

enerjiydi -yogi ve aşırı kendini inkâr pratiklerinin bir sonucu olarak bireylerde biriktirilebilen ve korunabilen bir güçtür. Kahramanlar gücü yoğunlaştırabilir, muhalifleri ise dağıtır. Güç aynı zamanda kamusal ibadetlerde, örneğin kitle gösterilerinde, güçlü sloganlarda ve itaat eden binlerce şahsın hazır bulunuşunda da yoğunlaşır. O ayrıca *pusaka*'ya, yani nesilden nesile intikal eden eşyaya, örneğin mızraklar, müzik aletleri ve taşıtlara sahip olmakla ve sıradışı veya bozuk insanlar üzerindeki kontrol ile de toplanır. Güç, servet ve cinsel enerjiyle açığa çıkar. Doğurganlık, siyasal birlik, gönenç, istikrar ve kralın şânı, hepsi de gücün ifadeleri sayılırlar. Bununla birlikte, güce sahip olmak, meşruiyetten önce gelir. Güç ne iyi ne de kötüdür; o sadece gerçektir. Böylece, krallık hakkındaki Cava düşüncesine göre, hükümdar insanlardan olduğu kadar tanrılardan da gelen soyuyla, kutsal emanetlere sahip olmakla ve silahlarla süslemelerin kendi özel güçlerini temsil ettikleri saray merasimleriyle yüceltilir. Hükümdar, en derin gerçeklik bilgisine, adalet duygusuna ve ritüel ve tabuları yerine getirmeyle edinilen eksiksiz bir kişiliğe sahipti. Kralın hareketleri Tanrı'nın iradesi sayılırdı.

Krallık yönetimi krallığın tamamında düzen ve adaletin sürdürülmesi şeklinde algılanıyordu. Hükümdarın tâbileri kendi illerinden tamamen sorumluydu ve kişisel olarak krala hesap veriyorlardı. Onlar *priyayi* denilen, efendilerine *kawula-gusti*, yani köle efendi bağıyla bağlı olan bir toplumsal sınıfı oluşturuyorlardı. Hükümdar memurlarına bir baba gibi davranmak durumundayken, hizmetçiler de efendilerine bütün sevgilerini, itaatlarını ve şükranlarını vermek zorundaydılar. Memurların ücretleri efendilerin kendilerine tahsis ettikleri arpalıklarla ödeniyordu. Bir hükümdar için merkezî siyasal sorun destekçilerine tahsis etmiş olduğu toprağın kontrolü ve onun miras bırakılabilen bir mülk haline gelmesine izin vermemekti. Taşra soyluları bağımsız bir iktidar temeli oluşturduklarında, hükümdar hane yanaşmalarını bu soyluların etkilerini dengelemek üzere kullanıyordu, Taşra soylularını devlet sistemi içinde eritmeye ya da yanına çekmeye uğraşıyordu. Kral ve soylu-

lar köylülerin emeği üzerinden geçiniyorlardı. Kral toprağın ürününün bir kısmı üzerinde hak sahibiydi. Saray işçileri ile muhafızlarının maaşları seçilmiş bölgelerden toplanan vergilerle ödeniyordu. Köylüler ayrıca su işleri ve köprüler inşa etmek için çalıştırılmakta ve kral ile memurlarına taşıma ve kişisel hizmetler sağlamaktaydılar.

Mataram aristokrasisinin ideali bireysel kendini yetiştirmeye dayanıyordu. Kendi efendilerine sadık olabilmek ve kozmik düzen içindeki görevlerini yerine getirebilmek için, priyayi, saf bir içsel hayat duygusu ve kibar bir dışsal formaliteyi beslemek zorundaydı. Yönetici elit *halus* denilen bir özellikleriyle nüfusun diğer kesiminden ayrılıyordu; halus ruh düzgünlüğü, güzellik, zarafet, nezaket ve duyarlılık anlamına geliyordu. Halus'un zıddı *kasar*, yani kontrolsüzlük, kabalık ve tamamen bencil ve kişisel arzulara düşkünlükten gelen alçaklıktı. Duyguların kontrolü, vakar, sabır, isyan etmeksizin kaderin kabulü ve haricî dünyadan inzivâ, en çok saygı gören meziyetlerdi.

Bu içsel kısıtlama gerçekçi davranışın temeliydi. Dış dünyada priyayi kendilerini adabımuaşeret ve ahlâka uygun davranmakla ve doğru bir dil biçimiyle konuşmakla ifade edeceklerdi. Dil, raks, müzik ve sanat, hepsi de kısıtlanmış bir içsel varlığın dışsal ifadelerine yöneltilmiş şeylerdi. Priyayi'nin kendine hâkim olma ahlakı dış dünya üzerinde onları içsel karışıklığa karşı koruyordu; dengeli bir iç dünya dışa dönük düzen içinde kendini ifade ediyordu. Her ikisi de *rasa* adı verilen doğru duygu ve doğru ifadenin işlenmesi, bireyin sahici özünün gerçekleştirilmesi ve Tanrı'nın varoluş hakikatinin bilinmesi anlamına geliyordu; o ayrıca ruh kapasitelerini toplayarak onlara hükmetme yoluyla dünyevî iktidar kurmanın bir aracıydı da.

Böylece, Mataram toplumu sözde İslâmî olsa da devletin fiilî örgütlenişi, hükümdarlık ve priyayi elitinin kişisel idealiyle ilgili düşünceleri de dahil olmak üzere, Hindu ve Cavalı mitik ve kozmolojik düşüncelerine dayanıyordu. Mataram kültürünün Cavalı ve Hindu temelleri üzerindeki vurgu siyasal elitlerin sürekliliğinden kaynaklanıyordu. Hindistan, Osmanlı İmparatorluğu ve dünyanın diğer birçok parçasındaki Müslüman

rejimler Müslüman kimliklerini dışarıdan getiren fatihler tarafından kurulmuşken, Mataram rejimi kendi içinde din değiştirmişti. Her ne kadar İslâm sahil prenslikleri ile içerdeki hükümdarlar arasındaki savaşlar yoluyla girmiştiyse de, Mataram sonuçta sahil iktidarlarını yıkarak deniz ticaretini bastırmış ve sahilin ticaret beylerinin yerine içerdeki aristokrasiyi Cava'nın hâkim elitleri kılmıştı. İslâmî kimlik o zaman eski düzenin meşruiyetini pekiştirmeye hizmet etmiş ve Cava toplumunun siyasal düzenin devralınan yapılarını ve kişisel değerleri bozmadan Hollandalıların hâkimiyetine karşı muhalefetlerini tanımlamasına imkân vermişti. Devlet İslâmî tarzdaki geleneksel, siyasal ve sembolik işlevlerine devam etti. Aynı zamanda evrensel İslâmî normları yerel bölgesel kültürle birleştiren Safevî İran'ıyla ve hatta Muğal Hindistan'ıyla karşılaştırıldığında, Mataram'ın devlet kültürünün gayriislâmî bir yöne doğru eğildiğini görürüz.

Devletin yanı sıra İslâm'ın yerel cemaat biçimi bir *pesantren* etrafında kuruldu, bu da kısmen okul kısmen de dinî tarikattı. Öğrenciler yurtlarda yaşıyor, okulu desteklemeye yardımcı olacak şekilde tarlalarda veya bazı zanaatlarda çalışıyor, Kur'an'ı tilavet etmeye çalışıyor, büyüsel ve mistik formüller öğreniyorlardı. Ulemanın veya *kiyayis*'in etkisi okullardan köylere uzanıyordu. Ulema köylerde öğretmenlerine kendi ruhânî efendileri gibi bakan ve dinî tarikatlara, genellikle de Nakşibendî ve Kadirî tarikatlarına katılan sıkı Müslüman müminlerden bir izleyici kitlesi kazandılar. Bu Müslüman yaşam tarzına bağlanan öğretmenler, öğrenciler ve köylü izleyiciler *santris* diye anılırlardı.

Bununla birlikte köylü kitlesi farklı bir anlamda Müslümandı. (Modern öncesi dönemde Cava köy hayatı hakkında genellikle çok az şey bilinir. Benim çalışmanın bütünlüğü için yaptığım tespitler, son zamanlarda gözlemlenmiş durumlara dayanan geriye dönük projeksiyonlardır). Çoğu Cavalı köylü için İslâm bir siyasal meşruiyet veya doktrin sorunu değil, aksine sadece zihniyetlerinin bir parçasından ibaretti -onların görülen ve görülmeyen dünyaya karşı tavırlarının bir parçası. İslâm

bir ideoloji olma anlamında bir din veya bir mezhep olmadığı gibi insanların günlük hayatlarındaki kutsal güçleri adlandırıldıkları bir söz dağarcığı kadar tanımlanmış bir toplumsal bağlılık da değildi.

Köylüler kendilerine Müslüman diyorlardı ve geleneksel İslâm inançları ve pratiklerini temsil eden ulemanın etkisi kayda değer ölçüdeydi. Bununla birlikte, köy kültürü aslında animist, Hindu ve İslâmî unsurların bir bileşimiydi. *Slametan* köyün en önemli ritüeliydi. Bir slametan, doğum, evlilik, hastalık ve ölüm gibi önemli hayat olaylarını, kişisel ve iş vesilelerini köy arınma ve dayanışma törenlerini ve Müslüman tatillerini nitelemek üzere verilirdi. Bu ziyafetin, ev sahibi, ailesi ve misafirleri için güvenlik ve vakar kurmak, düşmanlık ve kızgınlığı gidermek ve kötü ruhlara karşı savunmak gibi bir anlamı vardı. Onun sembolik amacı toplumu örgütlemek, davranış ve duyguları düzenlemek ve günlük hayata düzensizlik ve kaos getirmekle tehdit eden güçleri savuşturmaktı. Törenin kendisi ev sahibi tarafından yapılan kısa bir konuşma, bir dua veya Arapça okunan bir pasaj ve arkasından yenilen bir yemekten oluşuyordu. Arapça kıraat, köyün din öğretmeninin katılımı ve ziyafet için Peygamber'in doğum günü veya ramazan bayramı gibi günlerin seçilmesi bu çok amaçlı köy merasimini İslâmî bir gün kılıyordu. Hastalıkların tedavisi ve kötü ruhların defedilmesi ayrıca *dukun*'un, yani köy büyücüsünün de işiydi; o büyüsünü, sihirler, tılsımlar ve bitkilerle yapmakta, bazen Kur'an'dan ayetler okuyarak onlara İslâmî bir yöneliş vermekteydi.

Böylece İslâm gerçekten de bir köyün ruhlar, şeytanlar ve insan oğullarını kuşatan doğa güçleri dünyası içindeki inançlara odaklanmış din zihniyeti içinde asimile edilmekteydi. Köy bağlamında İslâm fazla metafizik, etik veya hukukî bir sistem olmadığı gibi, toplumsal ve siyasal bir örgütlenme biçimi de değildi, aksine süregiden geleneksel dinî ve toplumsal düşüncelere dayalı cemaat hayatı için başka bir metafordu.

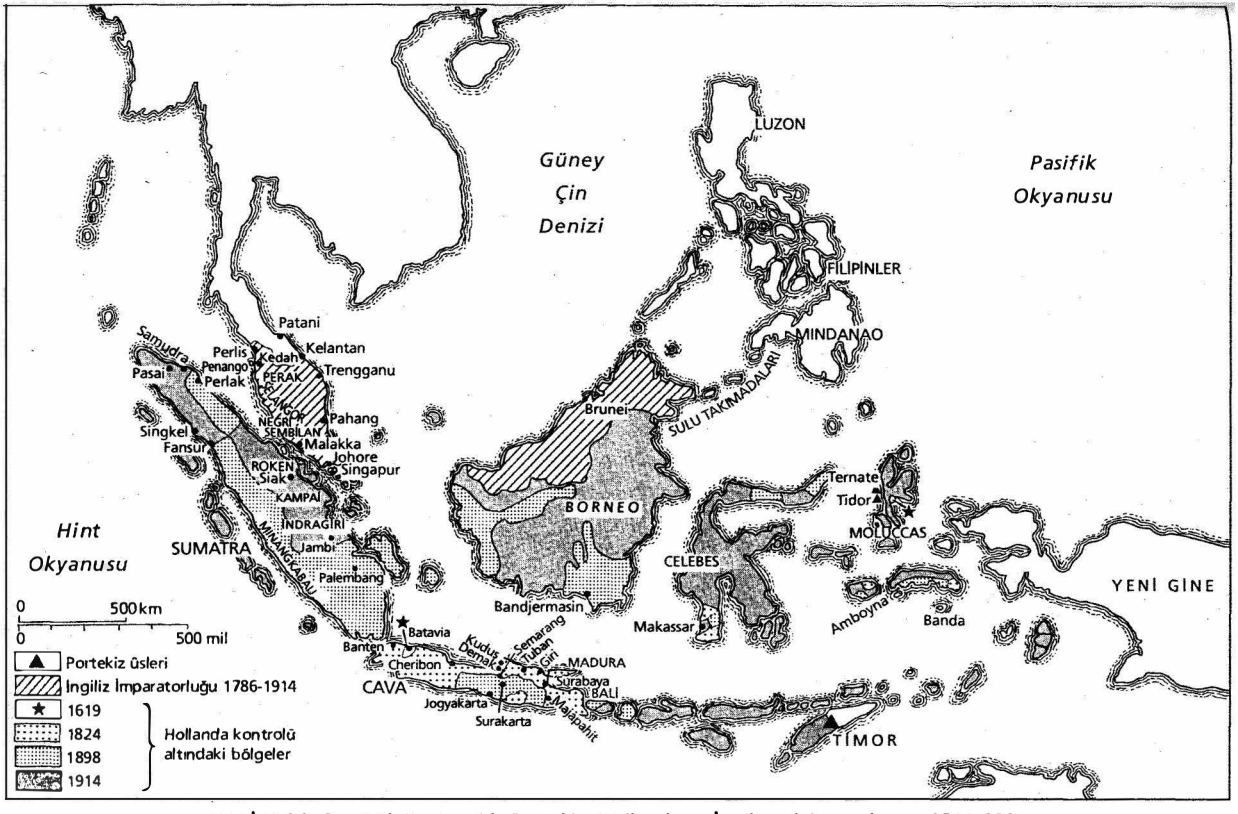
Özetle, Cava'da İslâm üç düzeyde kurumsallaşmıştı; devlet, ulema topluluğu ve köy düzeyleri. Fakat, İslâm toplumun müesses kurumlarıyla sıkıca bütünleşmesine rağmen, devlet politi-

kalarına karşı direniş ve muhalefeti örgütleme kapasitesini de sürdürdü. 1825 ile 1830 yılları arasında kraliyet sülalesine mensup bir aristokrat olan Dipanegara İslâm adına ve İslâm öğretmenlerinin desteğiyle suiistimalci hükümete ve Hollandalıların artan iktidarına karşı isyan etti. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca yerel kiyayis, yerel ve yabancı zulme karşı köylü isyanları oluşturmak için cihat ve İslâm adaleti duygularına başvurdu. 1880 ve 1888 yılları arasında Banten'deki isyanlar büyük tasavvuf tarikatlarıyla irtibatlı yerel din öğretmenlerince yönlendirildi. Her ne kadar Cava'da İslâm düzenli bir evren ve toplum hakkındaki Hindu kozmolojik düşüncesi içinde eritilmiş idiyse de, o ayrıca mevcut toplumsal düzeni aşan ve zulme karşı direnişi meşrulaştıran bir hakikat ve adalet ilkesini de temsil etti.

Yeni Emperyalizm

Portekizlilerle Hollandalıların ticarî imparatorluklarının gölgesi altında denize yakın çeşitli Güneydoğu Asya İslâm toplumları gelişmişse de bu devletler yerel toplumlar ve kültürlerin gelişimini şekillendirmedi. Onlar temelde ticareti kontrol etme, tekeller oluşturma ve haraç toplama mekanizmalarıydı. Bununla birlikte ondokuzuncu yüzyılda hem Hollandalılar hem de İngilizler kolonyal rejimlerini pekiştirmeye devam ettiler, bu da sonuçta kurulu toplumları ayrıştıracak ve yeni tip devlet ve din yapılarına yol açacaktı.

Onsekizinci yüzyılın sonlarında, ancak ondokuzuncu yüzyılda yayılmacı bir bölge devleti olarak tekrar kurulacak olan Hollandalıların ticaret imparatorlukları yıkıldı. İki etken, ilk dönem Hollanda imparatorluğunun altını oydu. Biri İngiliz rekabetiydi, 1786'da İngilizler Kedah sultanıyla Malaya sahilinden uzak bir ada olan Henang'ın kullanımıyla ilgili bir anlaşma yaptılar, burada Hindistan Okyanusu donanmasını tamir etmek ve donatmak ve Çin'de çay ve ipek satın alabilmek için gelir sağlamak üzere İngiliz mallarını satabilecekleri bir üs kuracaklardı. 1791'de Penang ve 1800 yılında Wellesley Eyaleti denilen bir kara şeridi onlara bırakıldı.



HARİTA 21. Güneydoğu Asya'da Portekiz, Hollanda ve İngiltere'nin yayılması: 1500-1914.

Aynı zamanda Fransız devrimi, Napolyon savaşları ve Hollanda'nın Fransa tarafından 1795 yılında fethedilişi de Hollanda İmparatorluğu'nun altını oydu. V. William tahtını kaybetti ve 1795'ten 1806'ya kadar Fransız himayesi altında bir Hollanda cumhuriyeti oluşturuldu. William Malakka'yı ve diğer Hollanda sömürgelerini Fransa'ya karşı savaşta kulanılmak üzere İngilizlere devretti. 1810'da Hollanda Fransa içine alınınca, İngiltere Cava'nın da kontrolünü aldı. Napolyon savaşlarının sonunda, İngiltere, Hollanda'yı İngiltere ile Fransa arasında bir tampon bölge olarak yeniden kurmak ve savaş sonrası dönemde bir Fransa-Hollanda ittifakının gelişmesini önlemek için Hollandalıların mülklerini geri vermeye razı oldu. Bununla birlikte, İngilizler Malakka Boğazı'nın kontrolünü ellerinde tutarak 1819'da Singapur'da yeni bir üs kurdular. 1824'teki bir antlaşmada Hollandalılar Hindistan ve Malaya'nın İngilizlerin etki sahasında olmasını kabul ederken, İngilizler de Hollandalıların Sumatra, Cava ve Hint Adaları'nın geri kalanları üzerindeki hâkimiyetini tanıdı. Bununla birlikte İngilizler, hâlâ Hollanda hükümet tekellerine karşı çıkmakta ve küçük yerel devletleri ve serbest ticareti tercih etmekteydi.

Hollandalıların Cava üzerindeki kontrollerinin pekişmesi Hollanda yönetiminin Doğu Hint Adaları'nın diğer kısımlarına yayılmasına yol açtı. Muhafazakârlar askerî harekât maliyetlerine karşı çıktılarsa da, Hollandalı memurlar, askerler ve tüccarlar yayılma politikası için bastırdılar. 1824 ile 1858 yılları arasında, Hollandallar Sumatra'nın çoğunu ele geçirdiler. Hollanda yayılması kahve, şeker, tütün, biber ve baharat ve 1870'den sonra da kalay ve kauçuk üretimindeki çıkarlarla güdüleniyordu.

Ticarî ve askerî yayılma, Hollandalıları Kuzey ve Batı Sumatra'nın biber limanlarının kontrolü konusunda Açe'yle doğrudan çatışma noktasına getirdi. 1871'de İngiltere'yle yapılan bir antlaşma Hollanda saldırısının yolunu açtı. 1871 ve 1874'teki iki harekâttan sonra Hollandalılar Açe'nin ilhakını ve Saltanatın kaldırılışını ilan ederek, yerel il beylerinin (uleebalanglar) koşulsuz teslim olmasını istediler. Hollandalılar sulta-

nı uzaklaştırarak yerel hükümdarlarla temas kurmayı reddettiler; bunun sonucu da ulemanın yönlendirdiği gerilla direnişiydi. Bununla birlikte, Kuzey Sumatra ticareti üzerindeki Hollanda kontrolü, saldırgan askerî eylemler ile militan İslâmî muhalefeti bastırmaya ve barışçı İslâmî çıkarları kabullenmeye dayalı bir din politikası, Hollandalıların uleebalanglarla ulemayı bölmelerini, gerilla direnişini bastırmalarını ve 1908'de Açe'ye hâkim olmalarını mümkün kıldı.

Hollandalıların kontrolü ayrıca dış adalara da yayıldı. Güney ve Orta Celebes, Moluccas, Borneo ve diğer yerler Hollanda imparatorluğunun içine alındı. Ayrıca Hollandalılar yerel reisleri ya vasal kıldılar ya da onları tamamen bir kenara ittiler. 1911'de onlar Doğu Hint Adaları'nın tam kontrolünü ele geçirmiş bulunuyorlardı. Tarihte ilk defa bir devlet bir takımadalar grubuna hükmediyordu. Böylece Hollandalılar Endonezya modern ulus devletinin temelini atmış oldular.

Keza, İngilizler de Malaya'da bir imparatorluk kurmaktaydılar. İngilizler 1819'da Malakka Boğazlarının ve Singapur limanının kontrolünü ele geçirdiler. 1826 gibi erken bir tarihte Malaya'yı İngiliz ve Siyam nüfuz alanlarına bölmek üzere Siyam'la anlaştılar. 1824'ten 1867'ye kadar siyasal veya bölgesel kontrolleri genişletmeksizin kendi ticaret konumlarını muhafaza ettiler. Bununla birlikte, bölgenin ekonomik gelişimi daha fazla İngiliz müdahalesi yönünde güçlü baskılar oluşturdu. Malaya'nın kalay madenlerinin sömürüye açılmasıyla, çok sayıda Çinli ve Hintli işçi ülkeye toplandı. Bir süre sonra Malaylar toplam nüfusun yarısından az fazlasını, Çinliler yüzde 35'ini, Hintliler de yüzde 11'ini oluşturdu. Malaylar hükümeti kontrol ederken, ekonomiye yerleşmiş olan Çinliler Malaylar tarafından yabancı ve tehditkârca ülkeye sokulan insanlar sayıldılar; Çinlilerse kendi aralarında savaşan gizli cemiyetlere bölündüler. Malay devletleri bu karmaşık durumla başedebilmek açısından çok zayıftı ve güçleri yerel belde reislikleri altında çok dağılmıştı. Singapur'da üslenmiş Çinli ve İngiliz şirketler kendi ticarî çıkarlarının güvenliğini sağlayacak güçlü bir devlet için çok gürültü yaparak Doğu Hindistan Şirketi'ni

Malay art bölgesinde daha saldırgan bir tavır takınması için sıkıştırdılar. İngiliz kolonyal bürosu da İngiliz müdahalesini istedi çünkü Hollandalıların Sumatra'ya yayılmasından ve Fransızların Hint-Çin'ini işgal etmelerinden korkuyorlardı. Sonuçta, 1874 yılında İngilizler yerel savaşlara müdahale ederek Pangkor adı verilen müzakerelere katıldı. Bu müzakerelerle Perak Sultanlığı bir İngiliz elçisinin dinî konularla yerel örf dışındaki bütün gelirlere dair ve malî sorunlarda görüşlerini sorma mecburiyetini kabul etti.

Bu da kolonyal kontrolün başlangıcıydı. 1877'den 1889'a kadar İngiliz yerleşimciler Perak'ta sivil hizmet, polis gücü, mahkeme sistemi, yollar, demiryolları ve yeni vergileri kapsayan merkezî bir hükümet kurmaya yardımcı oldular. Aynı zamanda İngilizler daha küçük çeşitli Malay devletlerini kendi korumalarına aldılar. Sonuçta, 1896'da Perak'ı, Pahang'ı ve Negri Sembilan'ı bir Malay devletleri federasyonu altında topladılar. 1909'da federasyon, kalay ve kauçuk üretimini geliştirmek, geniş sayıda Çinli ve Hintli işçinin göç sorunlarıyla ilgilenmek için İngiliz subaylar ve sultanlardan oluşan bir kurul oluşturdu. Birinci Dünya Savaşı'nda Federe Malay devletleri ile çeşitli federe olmayan Malay devletlerinin, örneğin Kedah, Perlis, Kelantan, Trengganu ve Cohore'nin, her biri bir İngiliz danışmana tâbiydi. Boğazın kenarındaki yerleşimler, Singapur ve Malakka kraliyet kolonileriydi. Denize yakın Güneydoğu Asya toplumları böylece Hollandalı ve İngiliz sömürge kontrolü altına girmişlerdi.

Sömürge hâkimiyetinin etkisinin hissedilmesinden önce bu toplumlar İslâm topluluklarının dünya çapındaki yapısının bir türünü oluşturuyorlardı. Güneydoğu Asya'da İslâm üç ayrı toplumsal örgütlenme bölmesi şeklinde kurumsallaşmıştı - devlet, ulema okulları ve köy toplulukları. Devlet ve köy düzeylerinde, İslâm bölgesel kültürler ve kimlikler içinde özümsenmişti. Devlet düzeyinde İslâm siyasal ve adlî kurumları belirlememiş, bunun yerine hükümdarın adalet ve ortak kimlik ilkelerine bağlılığına işaret etmişti. Gerçek siyasal güç belde ve köy reislerince tutuluyorken, sultanlar ihtilafları çözen ve sa-

yısız köy topluluğunun dünyasında bir köprü, toplumsal düzeninin varlığını yeniden onaylayan sembolik amirlerdi. Her ne kadar Mataram mahkemesine bir kadı veya bir baş adalet memuru atanıyorduysa da, ulemanın veya diğer Müslüman dinî liderlerin hiyerarşik bir örgütlenmesi yoktu ve bu yüzden Osmanlı, Safevî ve Muğal imparatorluklarında olduğu gibi din işlerinin devletçe kontrolü söz konusu değildi. Ayrıca ulema ve Sûfîlerin kendileri arasında da etkili hiçbir örgütlenme yoktu. Malay-Endonezya uleması Şafiî hukukuna tâbi idiyse de, yerel okullar birbirinden bağımsızdı. Keza, yerel tüccarlar Sûfî tarikatlara mensup idilerse de hiçbir merkezî liderlik veya tarikat aracılığıyla genel bir örgütlenmeleri yoktu. Bireysel ulema ve Sûfîler hem devletten hem de birbirlerinden bağımsızdılar. Güneydoğu Asya'da İslâm sadece köy yerel düzeyinde bireysel öğretmenler ve din adamları etrafında örgütleniyordu.

Köy düzeyinde İslâm benzer bir şekilde asgari bir ritüel ve toplumsal uygulamayı belirtti, ancak kültürel bir tarz, bir zihniyet (mentalité) veya toplumsal aidiyet tanımlamadı. Sıradan köylüler için İslâm belirsiz bir dünyanın kötü niyetli güçlerinden kendilerini korumaya çalıştıkları karmaşık düşünceler repertuarı içinde bir başka sembolden ibaretti. Bazı bakımlardan ulema ve köy toplulukları arasında İslâm'ın farklı anlamı Hindistan köylerindeki İslâm'ı hatırlatır. Her iki yerde de İslâm'a bağlılık dinsel kimlikte ve dinsel uygulamalarda geniş bir farklılığa izin veriyordu. Birçok Müslüman, ulema ve Sûfî öğretilerince tanımlanan yüksek geleneğe bağlıyken, çoğu değilse de önemli bir kısmı yerel kültürlerin miraslarınca tanımlanmış bir zihinsel dünyada yaşıyorlardı. Güneydoğu Asya köylülerinin çoğuna göre, İslâm daha karmaşık bir toplumsal ve dinsel kimliğin bir öğesiydi, yoksa kişisel ve toplumsal hayatın dışlayıcı bir sembolü değil. Bununla birlikte, tüm tezahür biçimleriyle İslâm kimliği, nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, Malay-Endonezya toplumlarında ortak olan tek etkendi.

Afrika'da İslâm

YİRMİNCİ BÖLÜM

SUDAN, SAVANA VE ORMAN BATI AFRİKA'SINDA İSLÂM

Sahraaltı Afrika'sında İslâm toplumlarının oluşumu Endonezya'dakine benzerdi. Ortadoğu ve Hindistan altkıtasında İslâm toplumları fetihle kurulup devlet rejimleriyle düzenlendiği halde Afrika'da İslâm Müslüman tüccarların, öğretmenlerin ve yeni yerleşimcilerin göçleriyle yayılmıştır. Ticaret ağları, aile bağlantıları, öğretmen-öğrenci ve tasavvuf yoldaşlığıyla birbirleriyle irtibatlanan Müslüman cemaatler küçük ölçekli bölgesel devletler ve devletsiz toplumlar şeklinde kuruluyorlardı. Müslümanlar bazen gayrimüslim toplumlar içinde barışçıl azınlıklar oluşturuyorlardı. Bazen de, yerel hükümdarları İslâm'a davet edip savaşçı hükümdarlarla Müslüman tüccarlardan oluşan bir elit kuruyorlardı. Bazı durumlarda da onlar yerel hükümdarlıklara karşı savaşıp onları İslâm adına fethediyorlardı. Burada biz insanlardan, krallıklardan ve devletlerden ve savaşlar ve siyaset güçleri ile ticaret ve göçlerin ancak birkaçına dikkat çekebiliriz. Kolaylık için sahayı üç ana bölgeye ve tarihsel dönemlere bölüyorum. Birincisi, İslâm'ın doğuşundan onsekizinci yüzyıla kadar Orta ve Batı Sudan kuşağı; burası, art arda gelen Müslüman devletlerin merkeziydi. İkincisi Gine savanası, Senegambia ve Moritanya'dır. Bu bölge onüçüncü yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar Müslüman ce-

maat yerleşimlerinin ve onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllardaki İslâmî cihatlarla devlet oluşumunun merkeziydi. Izleyen bölümde doğu Sudan ve Doğu Afrika'yı ve Müslüman Sahraaltı Afrika'sının her tarafında Avrupalı sömürge imparatorluklarının tesisini tartışacağım.

Batı ve Orta Sudan Krallıkları

Arap ve Berberî Müslüman kabile reisleri, tüccarlar ve yeni yerleşimcilerin gelişinden önce Sudan bölgesi zaten tarımsal ve devlet merkezli bir toplumdu. Hayvan sürüleri Sahra'ya bitişik otlak bozkırlarını oluşturan Sahel'de güdülüyordu. Güneye doğru geniş bir savana kuşağı oluşturan Sudan, darı, mısır, patates, yer fıstığı, pamuk, tütün, çivit ve diğer ekinleri üretiyordu. Sudanlı toplumlar küçük tarım köyleri veya çoban toplulukları etrafında kurulmakta, her zaman olmasa da, bazen geniş kabile ve dil grupları şeklinde bütünleşmekteydi. Sudan bölgesi Afrika ve Akdeniz'in diğer bölgeleriyle, çoğunlukla da Berberî aracılar yoluyla ticaret yapıyordu. Sudanlılar altın, köle, deri ve fildişi ihraç ederek bakır, gümüş, inci, kuruyemiş ve kumaş ithal ettiler. Bambuk'da, Senegal ve Faleme nehirlerinin buluştukları noktada altın bulunuyordu. Yüzyıllarca Sudan, Kuzey Afrika, Ortadoğu ve Avrupa için en önemli altın kaynağıydı. Sudan altını Ağlabî, Fatımî ve İspanya Emevî rejimlerini destekledi, daha sonra da Fas ve İspanya'daki Muravî devletinin ekonomik temelini oluşturdu. Ticaret ayrıca Takrir, Kumbi (Gana) ve Gao gibi çöl liman şehirlerinin gelişimini harekete geçirerek sonuçta devletlerin oluşumuna yol açtı.

Batı ve Orta Sudan bir sürü yerel devlete bölündü, ama ayrıca devlet kontrolü altında olmayan geniş sahalar da vardı. Sudan krallıklarının en eskisi Gana idi, muhtemelen ikinci ve dördüncü yüzyıllar arasında kurulmuştu. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Gana Sahra ötesi ticaret için Berberîlerin hem müttefiki hem de rakibiydi. Gana'nın batısı Senegal Nehri üzerindeki Takrur idi. Doğu'da Kawkaw krallığının Orta Ni-

jer Nehri üzerinde Gao isimli bir başkenti vardı. Gana'nın güneyinde geniş krallıklar yoktu, birkaç küçük reislik vardı.

Sudan devletlerinin kökeni patrikler, yaşlılardan oluşan kurullar veya köy reislerince yönetilen aile gruplarıydı. Devlet, yerel halktan bir yaşlı, bir göçmen savaşçı veya belki de ruhanî bir hükümdar diğer cemaatler üzerinde kontrol kurduğu zaman meydana geliyordu. Anahtar siyasal etken bir bölgenin kontrolü değil, aksine hükümdarın dinî saygınlığı tekeline alabilmesini, askerî destek toplayabilmesini ve tâbi topluluklardan vergi veya haraç alabilmesini sağlayan ilişkilerdi. Bir Sudan imparatorluğu, genellikle etnik, dilsel veya benzeri bağlarla birbiriyle bütünleşen bir merkez ülkeden ve bunun yanında belirli bir şahsın veya sülalenin sayısız tâbi aile, kast, sülale ve köy topluluğu üzerindeki hâkimiyetiyle tanımlanan daha geniş bir iktidar alanından oluşuyordu. Kralların ilahî güçlere sahip olduklarına inanılmakta ve kutsal şahıslar sayılmaktaydılar. O yüzden halkın önüne çıkmazlar ve yemek gibi sıradan bedensel işler yaparken görülmezlerdi. Kralların etrafında krallığı yönetmeye yardımcı olan sayısız memur vardı, eyalet ve il başkanları genellikle soylu ailelerinin küçük mensuplarından devşirilirdi. Sudan devletleri birbirine hiç benzemeyen toplumları yöneten fetih rejimleriydi.

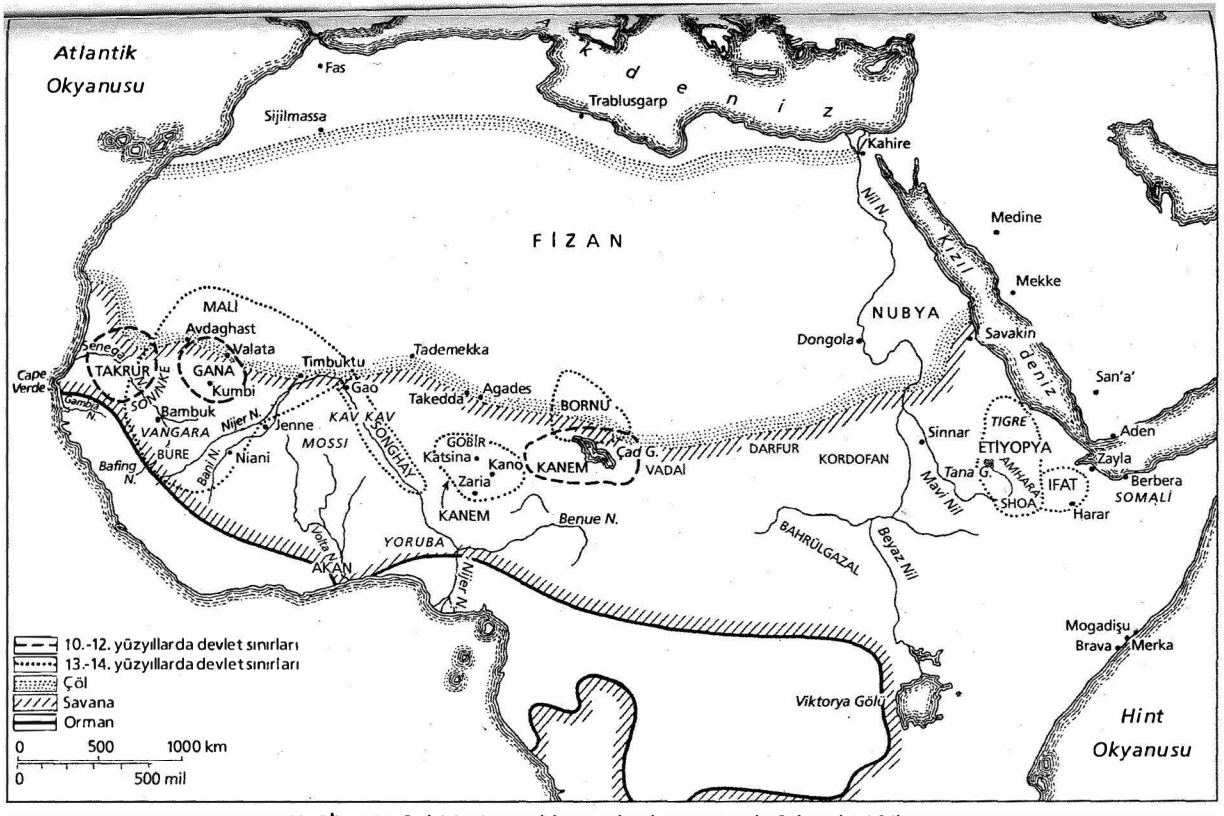
Bu toplumlar Sudan krallıklarının Müslümanlaşmasının bir sonucu olarak İslâmî bir kimlik edindiler. Kuzey Afrika'nın Araplarca fethi Sahra ticaret yollarına olan ilgiyi yoğunlaştırarak Arap, Berberî, Sahralı ve Sudanlı halklar arasındaki temasları çoğalttı. Kuzey Afrika Berberîleri yedinci yüzyılda Haricî İslâm'ını benimserlerken, Moritanya Berberîleri bunu dokuzuncu yüzyılda kabul ettiler. Onuncu yüzyılın sonlarıyla onbirinci yüzyılda Sudan'ın ticaret şehirlerinin çoğunun Müslüman bir mahallesi vardı ve Müslümanlar, yerel hükümdarların saraylarında danışman veya memur olarak çok önemliydiler. İdarî destek, meşruiyet kazanma ve ticarî temaslar hatırına Kavkav, Takrur, Gana ve Bornu onuncu yüzyılın sonlarıyla onbirinci yüzyıllarda İslâm'ı benimsediler. İslâm emperyal bir kült, devlet elitleriyle ticaretle geçinen halkların dini

olsa da, tarımla uğraşanlar kendi geleneksel inançlarını muhafaza ettiler.

Onbirinci yüzyıldan onaltıncı yüzyıla kadar farklı coğrafyalarda çeşitli krallıklar siyasal güç, ticaret ve İslâmlaşmanın ana merkezleri olarak birbirini takip etti. Takrur onbirinci yüzyıldaki en önemli devletti. Kuzey Afrika'ya yün, bakır ve inci karşılığında altın ve köle ihraç ediyordu. Takrur Müslüman olmayan komşularına karşı güçlü bir cihat içindeydi, ama onüçüncü yüzyılda Mali hâkimiyetine girecek daha sonra da dağılacaktır.

Takrur'un Batı Sudan'da İslâm'ın en önemli merkezi olarak yerini Gana aldı. Hükümdarlarının Müslüman olmasından önce Gana'nın başşehri Kumbi-Saleh, bir bölgesi Müslümanlara diğeri de gayrimüslimlere ait iki yerleşimli bir şehirdi. Müslüman şehri camiler ve din görevlileri, örneğin imamlar, müezzinler, Kur'an hafızları ve alimlerle donatılmıştı. Müslümanlar hükümdara tercümanlar ve memurlar temin ediyorlardı. Muravîlerin ekonomik, diplomatik ve kültürel nüfuzlarıyla ve Muravî lideri Ebu Bekir (ö. 1087) ile meslektaşı İmam el-Hadrami'nin İslâmlaştırma faaliyetleriyle güçlenen bu yerel etkiler, İslâm'ın kabulünü çabuklaştırdılar. Onikinci yüzyılda Muravîlerin çöküşüyle birlikte Gana Sudan'daki en zengin krallık haline geldi, ama onüçüncü yüzyılda, önceden haraç aldıkları kabileler kendilerini merkezî kontrolden kurtardılar, ardından krallık da çözüldü.

Onüçüncü yüzyılın başlarından onaltıncı yüzyılın sonlarına kadar Mali Batı Sudan'daki hâkim rejim ve İslâm'ın önemli bir merkezi oldu. Mali'nin kökeni Senegal ile Nijer nehirleri arasında yaşamakta olan Malinke halklarından gelir. Keite hanedanlığının yerel kabile reisi olan Sunjata (1230-55), Malinke reislerini birleştirebildi ve Gana'nın eski topraklarıyla Senegal ve Nijer nehirleri arasındaki bölgeyi ele geçirdi. Genişleyen topraklar Sudan'ın en önemli altın bölgesi olan Yukarı Nijer'de Bure'u içine alarak daha geniş ticaret bağlantıları meydana getirdi. Keita hanedanı bazı kesintilerle birlikte 1230'dan 1390 yılına kadar hükmetti. Hükümdarlarının en meşhur olanı,



HARİTA 22. Onbirinci yüzyıldan ondördüncü yüzyıla Sahraaltı Afrikası.

Mansa Musa (1309-32), Kahire'ye 1324 yılında heyecanlı bir hac ziyareti yaptı, bu da krallığını altın zenginliği konusunda efsanevî hâle getirdi. Mansa Musa Mali'ye yönetiminde kendisine yardımcı olan Arap ve Berberî maceracılarla beraber döndü. Yeni camiler ve saraylar kurarak sarayına Arap stili şiiri soktu.

Mansa Musa'nın hükmettiği devlet, tipik bir Batı Afrika İslâmî rejimi sayılabilir. Siyasal düzenin temeli aile ve köy birimleriydi, ailenin reisi hem rahip hem de kabile reisiydi. Bir köyler grubu sonuçta bir *kafa* veya *mansa* isminde bir reis tarafından yönetilen bir toprak birimi oluşturuyordu. Mansa'nın gücünün kökeni bir klanlar grubu tarafından seçilmesine dayanıyordu, ama kendi akrabalarının, yanaşmalarının ve kölelerinin desteği bazen onun diğer ailelerin kontrolünden kaçma, gücü elinde tutma ve kendini bir yerel monark kılmasına imkân veriyordu. Dolayısıyla, bir mansa gücünü kurumsallaştırabilmek için Ganalı ve Sudanlı krallık kavramlarını benimseyebiliyordu. Bir yönetici olarak etrafında genellikle silahlı kölelerden oluşan bir koruma birliği, sayısız hizmetçi bulunduruyor, özenli merasimler düzenliyordu. Yarı ilahî bir sima sayılan kral, hayat ve ölüm gücünün bir simgesi olarak kabul ediliyordu.

Hükümdar ve saray klanı bir akraba klanlar konsorsiyumunca destekleniyordu. Mansa'nın soyundan gelenler devletin temel hizmetlerini görüyorlardı. Yanaşma klanlar, bağımlı zanaatkâr kastları ve evlilikle veya geçmiş hizmetleriyle hükümdara bağlı insanlar da ayrıca hükümdarı destekliyorlardı. Köleler ve köylüler tarımsal yerleşimlerde saray, ordu ve yönetim için üretim yapmak üzere çalışıyordu. Hükümdarın gücü temelde değişik soylu, köylü ve köle gruplarına dayanıyordu, ama vergiler ve haraçlar bağımlı topluluklardan toplanıyordu. İdarî amaçlarla doğrudan valilerce yönetilen merkezî bir bölge vardı, çevredeki haraç ödeyen bölgeler vasal kabile reislerince yönetiliyordu.

İslâm'ın bir saray kültü olarak yerleşmesiyle birlikte, kral ve bütün saray büyük İslâm bayramlarında kılınan namazlarda yer aldı. Hutbeler kralı överek ona itaat etmeye davet ediyordu. Hükümdarlar Müslümanlıklarına dair güvenceyi camiler inşa

ederek, cemaat namazlarına devam ederek, vaizler atayarak ve bayramları kutlayarak sağlıyorlardı. Mali hükümdarları Kahire ve Fas'tan, Batı Afrikalı bir İslâmî ilim geleneği oluşturabilmek için Müslüman alimler getirdiler. Ticarî sınıfların dini ve siyasal elitin bazı kesimleri krallığın birleşmesine yardımcı olarak hanedana kültürel destek verdiler. İslâm imparatorluğun bağıydı.

Müslüman bayramları ayrıca pagan merasimleri ve danslarını icra etmenin de vesilesiydiler. Mali'de bir Müslüman hükümdar, dünyanın diğer birçok bölgesindeki hükümdarlar gibi, kendi toplumunun kısmen İslâmî kısmen de gayriislâmî mirasına dayalı bir otorite geliştirdi. Bu, yönetici elitin ve tüccar sınıfların sadece bazı kısımlarının Müslüman olduğu ve tarım toplumunun geniş bir kitlesinin hâlâ putperest olduğu parçalanmış Afrika toplumlarında özellikle önemliydi.

Ondördüncü yüzyılda Mali imparatorluğu çöküşteydi. Muhtemelen onüçüncü yüzyılda Müslüman tüccarların yerleştiği Jenne, Akan orman bölgesine ve yeni altın kaynaklarına (modern Gana ve Fildişi Sahili) en önemli bağlantı noktası oldu. Timbuktu (onüçüncü yüzyılda yerleşilmiş önemli bir Tuareg ticaret ve din merkezi) Sahra kervan trafiğinin uç noktası olarak Walata'nın yerini aldı. Ticaret yollarının değişmesiyle birlikte, yerel kabile reisleri bağımsız hale geldiler ve Mali'yi tekrar küçük bir kabile reisliğine indirgediler. Mali halkı hâlâ ortak lehçe ve gelenekleri ayırt edilebiliniyor ama artık bir imparatorluk değillerdi.

Mali'nin çöküşüyle birlikte Mali hegemonyasına girmiş olan Kavkav krallığı bağımsızlığını tekrar kazandı. Bu da Sünnî Ali (1464/65-1492) isimli yerel bir liderin, orta Nijer ile Batı Sudan bölgesinde Songhay isminde yeni bir imparatorluk kurmasına ve Sahra ötesi ticareti kontrol etmesine imkân verdi. Sünnî Ali 1568'de Timbuktu'yu, 1473'te de Jenne'yi alarak buralardan elde ettiği ticaret gelirleri ile Müslüman tüccarlarla işbirliği temelinde kendi rejimini kurdu. Sünnî Ali zekât vermek ve Ramazan'da oruç tutmak sûretiyle bir Müslüman gibi davrandıysa da, ayrıca putlara da tapınmakta ve gayrimüslim ritüelleri de uygulamaktaydı.

Onun halefi, Mande kabilelerince desteklenen Askiya Muhammed Ture (1493-1528), Sünnî Ali'nin oğlunu mağlup ederek devleti ele geçirdi ve köylerden toplanan askerleri takviye etmek için kalıcı bir ordu kurmak sûretiyle devlet yapısını daha da geliştirdi. Ture, imparatorluğu daha önce Mali'ye ait olan bölgelere yaydı, İslâm'ı resmî din yaptı, önemli bir Sudanlı Afrikalı İslâmî ilim geleneğinin kurucusu olan el-Maghili (ö. 1504) gibi İslâm alimlerini Gao'ya getirdi. Rejiminin meşruiyeti onun Mekke Şerifi'nce Takrur topraklarının halifesi olarak tayin edilmesine de dayanıyordu. Bununla birlikte, Songhay toplumu putperest olmaya devam ettiği halde İslâm yönetici elitin dini olmayı sürdürdü.

Songhay imparatorluğu 1591 yılında Fas istilasıyla çöktü, *arma*, yani istilacı orduların torunları Nijer bölgesinde yönetici elit haline gelmişti. Onsekizinci yüzyıldaki iç savaş ve ticaret yollarının Sahra'dan Atlantik'e kayması rejimin çöküşüne yol açtı. Tuaregler ve Bambaralar yeni devletler kurdular. Onsekizinci yüzyılın sonu geldiğinde bir zamanların Batı Sudan büyük Müslüman krallıkları küçük devletler denizi şeklinde parçalanmış bulunuyordu.

Batı Sudan gibi Orta Sudan da farklı etnik ve dil gruplarının evi ve devlet oluşumlarının merkeziydi. Bu bölgedeki en eski devlet Sahra göçebeleri tarafından dokuzuncu yüzyılda kurulmuştur, başşehri de Kanem bölgesindeydi. Fîzan'dan gelen ticaret yolları bölgeye Haricî tüccarları getiriyordu ve onbirinci yüzyılın sonlarında İslâm yönetici elitin dini olarak kabul edildi, ama onüçüncü yüzyıla kadar Kanem hükümdarları hacca gitmediler ve cami inşa etmediler. 1240 yılında Kahire'de Kanuri öğrencileri için, Orta Sudan'ın uluslararası İslâmî bilim şebekesiyle bütünleşmesini sağlayan bir medrese kuruldu. Fakat, ondördüncü yüzyılda, Çad Gölü'nün yaşamakta olan putperest halklarca mağlup edilen hanedan, Kanem'i terk etmek ve Çad Gölü'nün batısındaki Bornu'ya göçetmek zorunda bırakıldı. Bu zamana kadar devlet kendine bağlı çeşitli halkları Kanuri milleti altında birleştirmişti.

Ali b. Dunama (1476-1503) Bornu'da yeni başkent Ngazar-

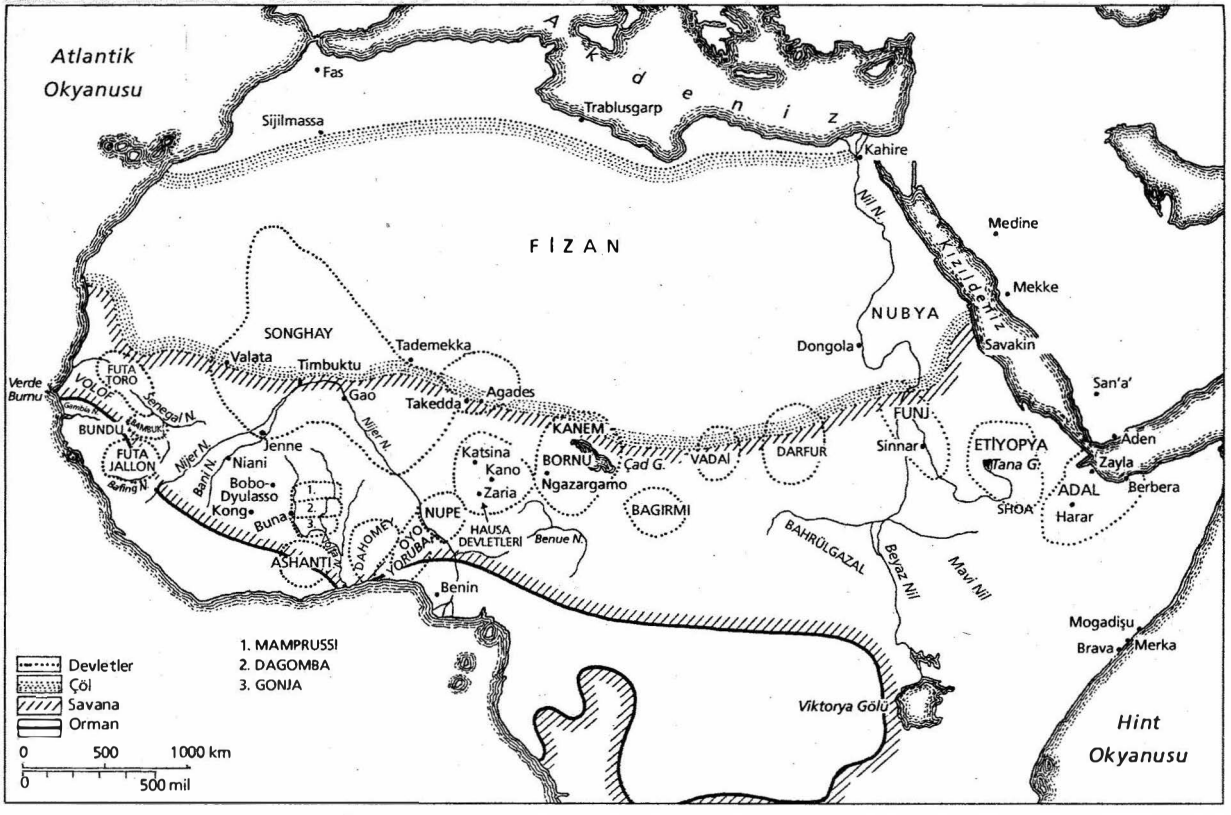
gamo'yu kurarken, İdris b. Ali (1570-1602) devletin yapılanma sürecini tamamladı. İdris süvari birliklerini de kapsayan ve hükümdarın akrabaları ile diğer reisler ve başka reislerin ve yardımcı piyadelerden oluşan kalıcı bir ordu kurdu. Seçkin askerlerin ateşli silahları vardı. İdris b. Ali ayrıca İslâmî hukuku ve mahkemeleri geri getirip camiler ile Kanureli hacılar için Mekke'de bir misafirhane inşa etmek süretiyle ülkenin daha fazla İslâmlaşmasını sağladı. Onyedinci yüzyılda Ngazargamo Orta Sudan'daki İslâmî eğitimin en önemli merkezi haline geldi. Ngazargamo'nun dört cuma camii vardı, her birinin de kendi imamı bulunuyordu; ulema hükümdarların sarayındaki ilmî tartışmalara katılıyordu. Bununla birlikte İslâm'ın saray çevrelerinin dışında önemli bir izleyici kitlesi bulunmuyordu, o yüzden İslâm halkın çoğunluğunun dini değildi.

Bornu'nun hâkim çıkarı orta Sudan, Trablusgarb ve Kahire arasındaki altın, tuz, köle ve silah ticaretindeydi. En önemli rakipleri Hausa şehir devletleri; en büyük müttefiki de Libya'daki Osmanlı rejimiydi. Osmanlılar 1551 yılında Trablusgarb'ı, 1577 yılında da Kanem-Bornu imparatorluğunun bir vasalı olan Fîrzan'ı ele geçirmişti. Bornu onyedinci ve onsekizinci yüzyıllar boyunca Trablusgarb ile iyi ilişkilerini sürdürdü. Elçiler köle ve altın karşılığında Osmanlı silahları ve lüks mallarından oluşan zengin hediyeler getiriyorlardı. Ayrıca Bornu Kahire'yle de yakın ticarî irtibatlarını sürdürdü. Bununla birlikte, onsekizinci yüzyılda Bornu'nun hegemonyası kırıldı ve Bornu bölgesel bir imparatorluktan daha küçük ve görece daha homojen bir Kanuri devletine dönüştü.

Şimdi Kuzey Nijerya'yı oluşturan Housaland, Karem-Bornu'nun doğu krallıkları ile Gana ve Mali'nin batılı imparatorlukları arasında yer alır. Kültürel ve siyasal bir bölge olarak Housaland, Hausa halklarının batıya doğru yayılmasının bir sonucu olarak, ancak son bin yılda şekil almıştır. Yayılmaları ormanlık arazilerin açık savanalara dönüşmesi ve hububat ekimiyle, daha yoğun bir köylü nüfusunun oluşmasına dayanıyordu. İlk dönem Hausa halkları sayısız küçük köyler, büyük köyler ve kasaba toplulukları kurarak çok merkezli bir toplum oluşturdular.

İlk Hausa toplumları bir rahip-reis tarafından yönetilen akraba grubu konfederasyonlarıydı. Konfederasyon içindeki gruplar balıkçılık, avcılık, tarım ve nalbantlık ve tuz kazıcılığı gibi zanaatlarda uzmanlaşmıştı. Bazen krallık, iktidar ve zenginliğin bir rahip-reisin elinde yoğunlaşmasıyla ortaya çıkıyordu, o zaman bu rahip reis diğerlerinden kendi meşruiyetini tanımalarını beklerdi. Bu tür krallar genellikle, özerk bir meşruiyet edinebilmek ve rakiplerinin altını oyabilmek için İslâm gibi, evrenselci bir dine yöneliyorlardı. Başka bazı örneklerde krallık yerli bir kurum olmaktan ziyade yabancı bir ticarî topluluğun hâkimiyeti üzerinde gelişiyordu. Kano ve Katsine kentlerinde monarşik hâkimiyet devleti ya doğrudan ele geçiren veya yerel bir hükümdarı Müslümanlaştıran Müslüman tüccarların kolonilerince kuruluyordu. Yaji (1348-85) Kano'daki ilk Müslüman hükümdardı. Yönetiminin bir parçası olarak bir kadı ve bir imam tayin etmişti. Muhammed Rumfa'ya da (1463-99) camiler ve okullar inşa etmek süretiyle İslâm'ın ilerlemesini sağladığı için itibar edilir. Rumfa, El-Mağili'yi Müslüman bir hükümet üzerine bir risale yazmakla görevlendirdi. Mısırlı, Tunuslu ve Faslı diğer alimler Kano'yu bir İslâmî ilimler merkezi haline getirdiler. Onaltıncı yüzyılda, Katsina'nın Muhammed el-Korau (ö. 1541/2?) tarafından kurulan yeni yönetici hanedanı biçimsel olarak İslâm'ı benimsedi ve Kuzey Afrika ve Mısır'dan Katsina'da ikamet etmek üzere Müslüman alimler davet etti. Onaltıncı yüzyılın ilk dönemlerinde kraliyet himayesi altında bir Müslüman ulema sınıfı ortaya çıkmıştı. Muhtemeldir ki yeni hükümdarlar yerli halkları Müslümanlaştırmaya ve yerel reislerin otoritesini devirmeye çalışmışlardı, fakat sonuçta uzlaşmak zorunda kalmış olmalılar. Hausaland böylece Müslüman bir kozmopolit kentsel-kraliyet toplumu ile yerel akrabalığa dayalı animistik kırsal toplumlar arasında bölünmüştü.

Şehir rejimleri muhkem bir başkent, özenli bir saray ve zengin bir memuriyete sahip merkezî bir reislikle karakterize ediliyordu. Ondördüncü yüzyılda, Kano güçlü bir askerî yapı edinmişti. *Madawaki* veya baş süvari subayı, profesyonel bir



HARİTA 23. Onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla Sahraaltı Afrikası.

subaylar ordusunun kumandanıydı. Kano orduları demir miğferler ve zırhlarla donanmıştı. Fetihle birlikte Kano, asker, memur, tarım işçisi ve ticaret yollarında hamal olarak kullanılan çok sayıda köleye sahip oldu. Tarımsal gelir üretebilmek için koloniler oluşturuldu. Devletin gücü geniş ticaret ağlarına da dayanıyordu. Kano Sahra ötesi tuz, kumaş, deri ve hububat ticareti ile Aşanti ve Yorubas ile ticaret için bir üs oldu. İslâmlaşma genel olarak ticaretin genişlemesini kolaylaştırdı. İslâm genişletilmiş bir pazar ağının temeliyken, ulema yasal destek, teminatlar, sağlam davranışlar, takdimler ve diğer hizmetleri sağlıyordu.

Onbeşinci yüzyıl boyunca, genişleyen uluslararası ticaretin ve çevre ülkelerin yoğun ekonomik ve siyasal rekabetinin etkileri altında Hausa sistemi diğer şehirlere yayıldı ve bazı Hausa şehir devletleri küçük imparatorluklara dönüştü. Onbeşinci yüzyıldaki kurumsal güçlenişlerinden onsekizinci yüzyılın sonlarına kadar, Hausa devletleri birbirleriyle ve komşu haklarla savaş içindeydiler. Onsekizinci yüzyılın sonlarında Hausa devletleri, Bornu ve Batı Sudan gibi, ekonomik ve siyasal bakımdan tükenmiş bulunuyordu. Bununla birlikte onların bu kötü zamanlarından yeni Müslüman hareketler ortaya çıkacaktı.

Böylece onuncu ve onsekizinci yüzyıllar arasında arka arkaya Sudan krallıkları ya Müslüman olmuş veya İslâm'ın bayrağı altında örgütlenmiştir. Bu krallıklar varoluşlarını Müslüman ticaret topluluklarına borçludurlar. Bazı durumlarda tüccarlar ekonomik kaynaklar, silah ve at temin ediyordu, bunlar yerel maceracıların devlet rejimleri kurabilmelerine imkân veriyordu. Başka durumlarda bizzat tüccarlar fatih oluyorlardı. Yine başka bazı durumlarda ise, önceki göçebe fetihlerine veya reisliklerine dayanan mevcut Sudan devletleri İslâm'da ekonomik destek ve meşruiyet buluyorlardı. Müslüman tüccarların namazı, ibadetleri, tılsımları ve büyü kitapları finansal ve idarî yardımları kadar önemliydi.

Müslüman inançlar, ibadetler ve kutsal insanlar ile Afrikalı reisler arasındaki ilişkiler değişkendi. Bazı durumlarda reisler putperest kaldıkları halde memur, tüccar ve danışman olarak

Müslümanları istihdam ediyorlardı. Başka bazı durumlarda reisler İslâm'a girdikleri halde Müslüman ibadetleri ve bayramlarını putperest gelenekler ve merasimlerle sentezleyen bir kültür tarzını sürdürüyorlardı. Afrikalı hükümdarlar camiler inşa ettirdiler, cemaat namazını kurumsallaştırdılar, Müslüman alimleri himaye ettiler ve Müslüman bayramlarını kutladılar, ama törensel danslar, şiir okumaları ve saray hayatı gösterisinin gayriislâmî kökleri vardı. Bir hanedanın tarihinde, ilk hükümdarlar genellikle kendi putperest savaşçı değerlerini vurgularlarken, sonraki hükümdarlar Müslüman değerlerini vurguladılar. Onlar da, kendilerinin hem İslâmî hem de yerli otorite temellerini ifade edebilmek için çifte bir kültürel eğilimi sürdürdüler. Afrikalı krallar putperest geçmişe özlem duyan Müslümanlar değildi, aksine sadece Müslüman rejimlerin Müslüman ve gayrimüslim kültürleri karıştırma yönündeki evrensel eğilimini izliyorlardı. Takrur ve Bornu gibi örneklerde reisler tamamen Müslüman olmakla kalmayıp Müslüman dinî hayatının da aktif hâmîleri oluyorlardı. Bağlılıklarının düzeyi ne olursa olsun, reisler İslâm'ı kabul ettiklerinde, toprakları Müslümanlarca İslâm diyarının *(dâru'-İslâm)* bir parçası sayılıyordu.

Müslüman rejimler Müslüman ulema ve din adamlarının çalışmalarına destek verdi. Çok az sayıda alim mahkemelerde hâkim ve namaz imamı olarak görev aldığı halde bunların etkileri çok fazlaydı. Müslüman din adamları namazlara, kurbanlara ve bayramlara öncülük ettiler, İslâm hukukunu uyguladılar ve bir Müslüman kültür geleneği oluşturdular. Arapça böylece sadece dinin yayılması açısından değil, aynı zamanda iletişim ve ticaret açısından da önemli hale geldi. Onüçüncü yüzyılın sonundan önce Gana imparatorluğunda ve ondördüncü yüzyılın ortalarında Mansa Musa'nın oldukça İslâmlaşmış olan devletinin kadılarının ve idarî bölümlerinin bulunduğu Mali'de Arapça resmî yazışmalarda kullanılıyordu. Bilinen en erken Arapça metinler ondördüncü yüzyılın sonunda Bornu'dan geliyorsa da; Arapça yaklaşık aynı zamanda Hausaland'a ulaştı; onbeşinci yüzyıl göçmenleri dil ve kelâm üzerine Arapça kitaplar getirdiler. El-Mağili ve diğer Kuzey Afrikalı ve

Mısırlı alimlerce ziyaret edildiğinde, Kano, İslâm ilminin önemli bir merkezi oldu.

Timbuktu muhtemelen Arapça ve İslâm araştırmalarının en önemli merkeziydi. Buranın ilmî eliti şehrin nüfusunu oluşturan sayısız kabile ve etnik altgrubu temsil eden, bir birlikte yazılır biriyle akraba birçok aileden geliyordu. Mali, Songhay ve Faslı armaların devlet rejimleri yükselip çökerken, alimler Timbuktu toplumunu destekliyordu. Kadı genel olarak toplumun başıydı, askerî rejimler önünde en önemli sözcü ve dahilî ticarî ve dinî ihtilaflar konusunda en önemli arabulucuydu. Kadının etkisi ticaret gruplarıyla ve dört büyük (çeşitli daha küçük) caminin cemaatlerini oluşturan ailelerle olan irtibatlarıyla sürdürülüyordu. Kadılar ve alimler aracılığıyla Timbuktu, siyasal rejimlerin kaderlerine bağımlı olmaksızın, örgütlü bir toplum ve İslâm ilminin bir merkezi olmayı sürdürdü.

Alim aileleri kumaş, deve, sığır ve kent gayrimenkullerinin ticaretiyle, hükümdarların ve devlet memurlarının katkıları ve tüccar ve terzi olarak çalışan öğrencileri ve müritlerinin bağışlarıyla destekleniyordu. Timbuktu uleması, teoloji, dilbilim, tarih, matematik ve astronomi araştırmaları ile desteklenen zengin ve canlı bir Kur'an, hadis ve hukuk çalışmaları geleneğini sürdürdü. Ahmed Baba (1556-1627) tarafından yazılan geç onaltıncı ve erken onyedinci yüzyıl alimlerinin önemli bir biyografik lügati, yüksek seviyede bir Arapça öğretimine, Mekke ve Mısır'la yakın temaslara ve sayısız Müslüman alimin faaliyetlerine işaret etmektedir. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Timbuktu ayrıca tarih ilminin de bölgesel bir merkezi haline geldi.

Çöl, Orman ve Sahil Bölgelerinde Tüccarlar ve Misyonerler

Sudan bölgesinin dışındaki Müslüman tüccarlar, göçebe ve çiftçi topluluklar, savaşçı gruplar ve din öğretmenleri daha geniş bir toplum içinde kast gibi kapalı yapılanmalar halinde yaşıyorlardı. Bunlar genel olarak küçük ve dağınık yerleşimlerdi. Değişik bölgelerde, bunların diğer Afrikalı topluluklarla ilişki-

ler de ve İslâmî kimliklerin yayılmasında oynadıkları farklı roller vardı.

Moritanya'dan Çad Gölü'ne kadar Sahra bölgesi tek bir Müslüman cemaat ve din örgütlenme alanı oluşturur. Onaltıncı yüzyılın sonunda, Songhay imparatorluğunun yıkılışından sonra Sahra toplumları, etnik veya dilsel kimliklerine bağlı olmaksızın, baskın bir savaşçı elit ve tâbi halklar şeklinde tabakalaşmaya başladı. Tâbi halklar dindar sülaleler ile zanaatkâr ve köle gruplarından oluşuyordu. Zavaya veya *insilimen* adı verilen dindar sülaleler göçebelik ve ticaretle geçinmekle birlikte alimleriyle meşhur olup büyük saygı görmekteydiler, çünkü Arap veya şerif soyundan olduklarını iddia ediyorlardı. Walata, Timbuktu ve Agades gibi büyük kervan ticaret karakollarının her biri belirli bir din cemaatinin üssü ve onun ekonomik ve dinsel ağının merkezini oluşturuyordu. Dindar sülaleler ayrıca, İslâm hukukunu tasavvufla birleştiren ortak bir entelektüel geleneği de paylaşıyordu. Bu fıkıh-tasavvuf birleşimi dinî liderlere teknik bir ehliyet ve kişisel otorite vererek onları siyasal aracılar olarak önemli kılıyordu.

Kunta ailesi, Moritanya, Senegambiya ve Batı Sudan'ın diğer bölgelerinde yaygın nüfuza sahip bir alim sülalesinin bilinen en iyi örneğidir. Ailenin tarihi Walata'da bir Kadirî zaviyesi kuran Şeyh Sidi Ahmed el-Bekkaî'ye (ö. 1504) kadar gider. Onaltıncı yüzyılda aile Sahra üzerinden Timbuktu, Agades, Bornu, Hausaland ve diğer yerlere kadar yayıldı; onsekizinci yüzyılda da çok sayıda Kunta Orta Nijer bölgesine giderek Mabruk köyünü kurdular. Sidi el-Muhtar el-Kunti (1728-1811) başarılı müzakereler ve kararlarla Kunta fırkalarını birleştirerek geniş bir konfederasyon kurdu. Onun etkisi altında Malikî fıkıh mezhebi yeniden canlandırıldı ve Kadirî tarikatı da Moritanya'nın, Orta Nijer bölgesinin, Gine, Fildişi Sahili, Futa Toto ve Futa Jallon'un her tarafına yayıldı. Senegambiya bölgesinde Kunta kolonileri İslâmî öğretinin merkezleri haline geldi.

Sidi el-Muhtar'ın bir öğrencisi olan Şeyh Sidiye el-Kebir (1775-1868) Moritanya'da başka bir İslâmî ağ kurdu. Sidiye dinî eğitimine Kur'an'ı ezberleyerek başladı ve daha sonra şiir,

kelâm, gramer ve fıkıh çalışmalarıyla devam etti. 1809-10 yıllarında Sidi el-Muhtar'a öğrenci oldu. Güney Sahra'da Kadirî tarikatının canlanmasında, geniş ticaret işlemlerinde ve siyasî otoritede güçlü bir yeri olan bir aileye öğrenci, sekreter ve danışman olan Sidiye, Sahra ve Batı Afrika'nın en karmaşık toplumlarından birine girmiş oldu. Sidiye, Gazâlî ve İbn Arabî'nin eserleri de dahil olmak üzere hem fıkıh hem tasavvuf çalıştı. Fıkıh bilgisi hukukî ve siyasî otoritenin temeliydi. İki konu birbirini tamamlıyordu. Tasavvuf hukuk kitaplarını reel durumlara uyarlamak için gerekli kişisel kapasitenin temeliydi. Hâkimin otoritesi sadece onun teknik bilgisine değil, aksine kişisel kavrayışına, dinsel niteliklerine ve keramet gösterebilmekle ünlenmesine dayanıyordu.

35 yıl gibi bir süre sonra Sidiye kendi toplumuna geri dönerek Boutilimit'te kendi ikametgâhını kurdu ve çatışan çıkarları ele alırken gösterdiği alicenaplığı, dürüstlüğü ve sempatisiyle kazandığı şöhrete dayanarak bölgenin kabileleri arasında sonuçta hâkim bir nüfuz kazandı. Başarılı bir arabulucu olarak çiftlik hayvanlarından oluşan hediyelerle, zamk ve tuz kervanlarının gelirlerinden aldığı payla ve kendi arazilerini eken müritlerinin emekleriyle zengin oldu. Şeyh, daha sonra kendisinden siyasal, ekonomik, yasal ve ahlâkî konularda rehberlik bekleyen bir müritler birliğinin başı oldu. Sidiye başarılı bir aracı ve ekonomik bir örgütçü ve keramet sahibi biri olarak ün saldı. Ölümünden sonra en büyük oğlu Sidiye Baba (1862/3-1926) onun yerine geçti. Fransa'nın Moritanya'yı işgalinden sonra bile Sidiye ailesi siyasal nüfuzunu koruyabildi.

Benzer türden bir Müslüman din cemaati ve ilmî gelenek de Sudan devletlerinin güney ve batısındaki orman ve sahil bölgelerinde -Volta Nehri havzası ile Gine ormanlarında- bulunuyordu. Bu bölgede Müslüman cemaatler çoğunlukla aile bağları ve ticaret ağlarıyla irtibatlanan tüccarlar ve çiftçilerce kuruldu. Bu tüccarlar genel olarak *Wangara* veya Dyula adıyla biliniyorlardı. Cemaatleri ticaret yolları boyunca nehirlerin kavşaklarında, ücretli geçiş karakollarında ve tüccarların yerel halkla ticaret için yerleştiği kervanların durak yerlerinde gelişti. Ticaret yer-

leşimleri çoğunlukla tarım işletmeleri kurdu ve bazı durumlarda da Müslümanlar dokumacılık ve boyacılık gibi zanaatların muhafızı oldular. Alimleri ve din adamları İslâmî ilimler geleneğini üstlenerek yerel reislere din hizmetleri sundular.

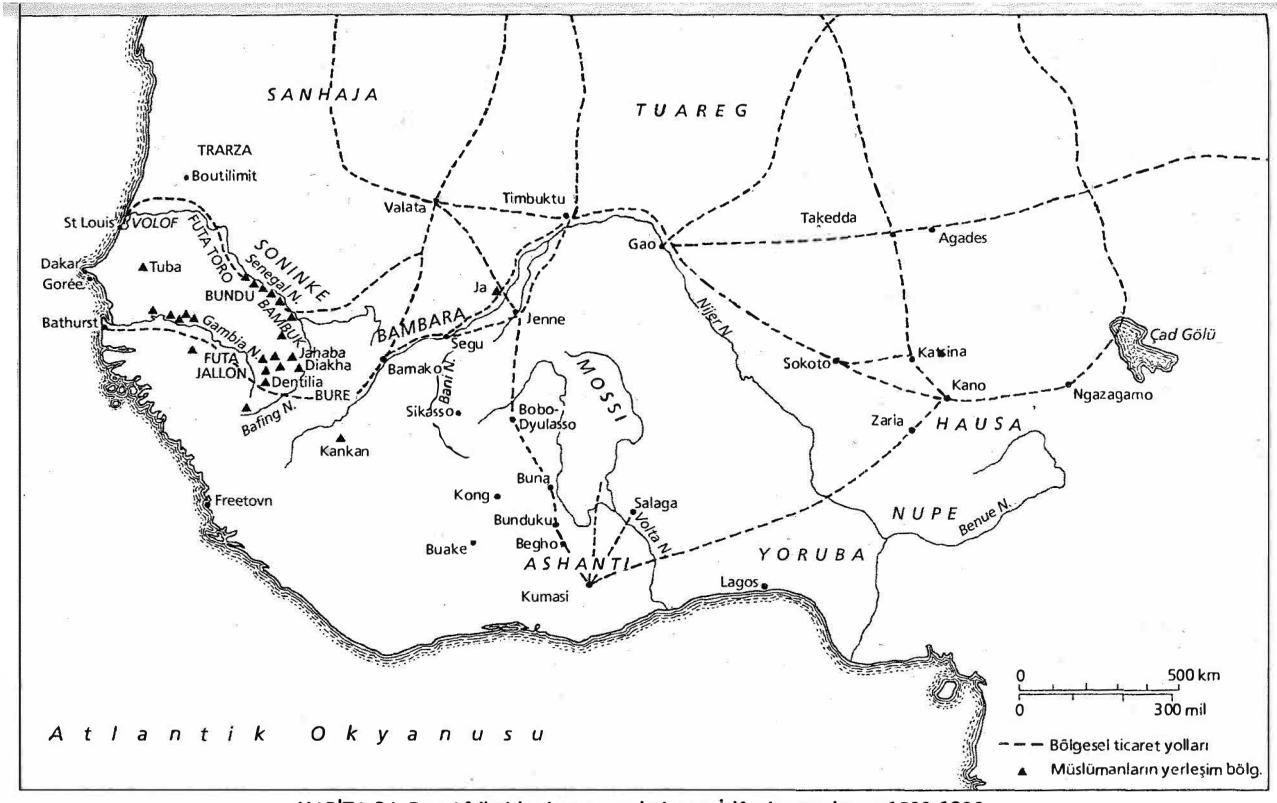
Sahra'da olduğu gibi, bu cemaatler oldukça parçalı bir toplumun ortasında kurulmuştu. Aşiret sistemleri, yaş-grubu birlikleri, gizli cemiyetler ve dinsel kültler siyasal toplumsallaşmanın temeliydi. Devlet rejimlerinin sınırlı bir faaliyet alanı vardı. Siyasal birimler ideolojiye veya ortak bir kültür ve etnisite tarihine değil, aksine küçük azınlıkların ânî fetihlerine dayanıyordu. Onlar zorunlu olarak ortak bir dil veya gelenekleri paylaşmayan heterojen nüfusları yönetmekteydiler. Heterojenlik, devlet iktidarları, göçler ve fetihlerdeki hızlı dalgalanmalar ve koruma ihtiyacındaki göçmenlerin, fetih arayan savaşçıların veya kâr arayışındaki tüccarların hareketleriyle güçleniyordu. Ayrıca, bu Afrikalı toplumlar kast benzeri tabakalara, örneğin, ayrı seçkin siyasal sülalelere, demir ve deri işçileri gibi meslek gruplarına, müzisyenler ve farklı tiplerde özgür ve köle insanlardan oluşan değişik kümelere bölünüyordu. Yüksek oranda parçalı bu dünyaya, Müslüman cemaatlerde başka bir uzman savaşçı, tüccar ve dinî gruplar dizisi olarak dahil oluyordu.

Her alt bölgede Müslüman yerleşiminin koşulları farklıydı. Yukarı Volta bölgesi onbeşinci yüzyılda Akan'ın altın sahalarının açılması, altın, kola cevizi ve tuz da ticaret fırsatının ortaya çıkması nedeniyle Müslüman tüccarları cezbetti. Bazı tüccarlar, Soninkçe konuşan daha sonra Malinke lehçesini benimseyerek Dyula olarak bilinecek olan Timbuktulu ve Jenneli halklardı. Bu halklar, Bobo-Dyulasso, Kong, Bunduku ve benzeri kentlerde yerleştiler, buralarda altın sahaları oluşturdular. Diğer tüccarlar Kanem, Bornu ve Hausa şehir devletlerinden gelerek Gonja, Dagomba ve Volta bölgesinin diğer kısımlarına gittiler. Bu bölgedeki en önemli ticaret merkezi, Akan ormanının kenarında, altın ve kola cevizi mübadelesi için çok uygun noktada bulunan Begho'ydu. Begho, Buna, Kong, Bobo-Dyulasso ve Jenne'yi birbirine bağlayan ticaret yollarının uç noktası haline geldi.

Bu bölgelerde Müslüman tüccarlar genel nüfusla iyi bütünleşmişlerdi. Bazen Müslümanlar yerli kadınlarla evlenerek baba tarafından Müslüman bir toplumla, ana tarafındansa yerel putperest toplumla irtibatlı aileler kurdular. Bu tür evliliklerden doğal çocuklar genellikle yerel reislikleri miras alarak yerel halkların Müslümanlaşmasına yol açtı. Yerel bayramların kutlanmasına yardımcı oldular, yerel saraylarda dualar ve kutsamalar gerçekleştirdiler, tılsımlar dağıttılar ve büyü bozma ritüellerine katıldılar. Sonuç olarak, Orta Volta bölgesindeki Müslümanlar ayrı bir dil grubu değillerdi, aksine kendilerini Dagomba, Gonja veya Mossi krallıklarının bir parçası saydılar.

Asimilasyondan dolayı, Müslüman dinî nüfuzu en çok Gonja ve Dagomba krallıklarında güçlüydü. Gonja devleti onaltıncı yüzyılın sonlarına doğru Müslüman danışmanlar ve saraylıların yardımıyla Mande savaşçıları tarafından kurulmuştu. Reisler Müslüman nüfuzunun altına girdilerse de resmen İslâm'a girmediler. Saray töreni ve kültürü İslâmî ve putperest pratiklerin bir karışımını muhafaza etti. Reislerin ailelerindeki çocuklar sünnet oldular ve Müslüman isimleri aldılar, ama bu da Müslüman törenlerle değil pagan törenleriyle yapıldı. Bayramlar Müslüman takvimlerini takip ediyordu, ama açık bir İslâmî özellikleri yoktu. Böylece reisler her iki unsurun da kültürel ilgilerini tatmin etmek için hem pagan hem İslâmî unsurları muhafaza etmeye çalıştılar.

Siyasal elit arasındaki İslâmî nüfuz Gonja'dan Dagomba'ya yayıldı. İslâm'a giren ilk Dagomba hükümdarları Gonja hükümdarları tarafından mağlup edilmişlerdi, bu yüzden onlar da zaferler üretmeye yardımcı olacak büyü için Müslümanlara döndüler. Dagomba reisleri sünneti, Müslüman isimlerini, Müslüman takvimini ve Müslüman bayramları ve ölü gömme pratiklerini benimsediler. Malikî hukuku geleneksel hukuka etki etti ve İslâm öncesi pagan bayramları Müslüman bayramlarla kaynaştı. Dagomba'nın görece merkezî siyasî sistemi İslâm'ın yayılmasına da yardımcı oldu. Devlet bölgesel ve her biri kraliyet sarayını taklit ederek Müslüman din adamlarının büyüsel desteğini arayan köy reislikleri arasında bölündüğün-



HARİTA 24. Batı Afrika'da ticaret, yerleşim ve İslâm'ın yayılması:1500-1900.

den, bölgenin her tarafına bir Müslüman varlığı yerleşmişti. Bir yönetici pozisyonu elde etme ümidi olmayan Dagomba reislerinin oğulları, genel olarak Müslüman oldu. Reisler ayrıca iki zümreyi birbirine daha fazla yakınlaştırabilmek için kızlarını Müslümanlarla evlendirdiler.

Dagomba'da Müslümanlar sünnet, ölü yıkama, bayramları yönetme ve et kesme gibi önemli işleri yerine getirmek için bir araya geliyorlardı. Ondokuzuncu yüzyılın başlarında yaygın olarak Dagomba köylerine imam atanmaktaydı. Başşehir olan Yendi'nin imamı Müslüman cemaatinin başı olmak gibi özellikle önemli bir göreve sahipti. O, cuma namazı imamı ve İslâm hukukunun uygulayıcısıydı. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında, siyasal reisler pagan kalmayı sürdürdülerse de, çoğu Dagomba ailesinin Müslüman üyeleri vardı ve Müslümanlar Dagomba halkının bir parçası sayılıyorlardı.

Gonja ve Dagomba Müslümanları genel olarak toplum içerisinde erimişken, Siyah Volta'nın batısında ticaretle uğraşan toplumlar kapalı cemaatler olmaya devam ederek kendi dillerini ve ayrı etnik kimliklerini korudular. Müslümanlar mahalleleri, camileri ve okulları etrafında kurulu cemaatler olarak kapalı kalmayı sürdürdüler. Burada Müslümanlar tüccar, saraylı ve din büyücüleri olarak önemliydiler, ama tebliğci yönleri zayıftı ve yerel halkları Müslümanlaştırmaya çalışmadılar.

Kumasi'nin başkenti Aşanti'nin Müslümanları bunun tipik bir örneğidir. Ondokuzuncu yüzyılın başlarında Kumasi'nin, çoğunlukla komşu Gonja ve Dagomba'dan gelen yaklaşık 1000 kişilik bir nüfusu vardı, ama bunlara ayrıca Senegalli Dyula ve Kuzey Afrikalı Araplar da dahildi. Müslümanların başında, imam ve kadı, Kur'an okulunun müdürü, geniş bir kütüphanenin sahibi ve iyi eğitimli bir insan olan Muhammed el-Ghamba vardı. Kumasi Müslümanları Aşanti prenslerine altın, kola cevizi, köle ve tuz ticaretinde temsilcilik yaparlarken, Aşanti hükümdarlarına diplomat, bürakrat, saraylı, asker ve din görevlisi olarak hizmet verdiler. Tılsımlar sağlayıp ibadetleri icra ettiler. Müslümanların önemine rağmen, Aşanti kültürü İslâm'dan fazla etkilenmiyordu. Müslümanlar yerel toplum-

la bütünleşmemiş ve gayrimüslimler genel olarak Müslümanlaşmamıştı. Bununla birlikte, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında, güçlü reformcu etkiler şiirsel ve tarihsel yazını harekete geçirerek dışlayıcı bir İslâm bilinci ve İslâm'a bir mensubiyet hissi geliştirmişti. Gana'nın dışında üretilen Klasik Ortadoğulu ve Kuzey Afrikalı Arap eserleri ve Batı Afrikalı kitaplar geniş ölçüde bulunuyordu.

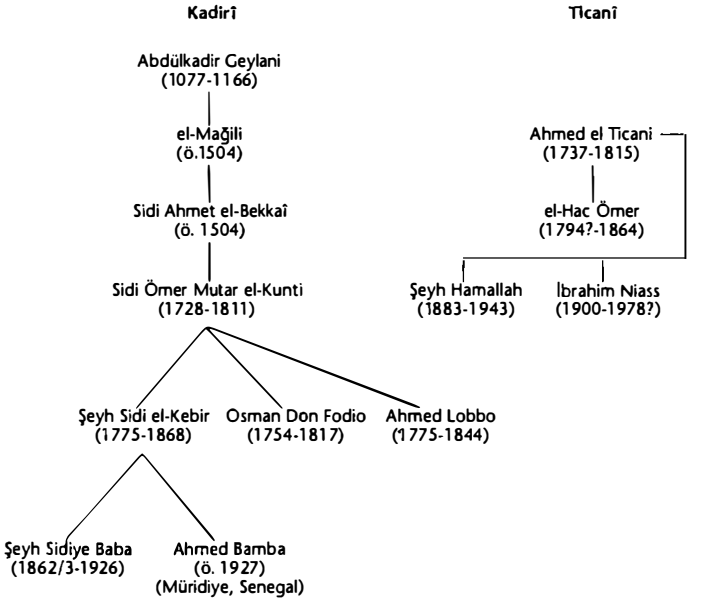
Bölgenin her tarafında, Dyula cemaatleri yüksek bir Müslüman eğitim standardını muhafaza ediyordu. Dyula aile teşebbüsü *lu*'ya dayanıyordu. Bu da bir baba, çocukları ve aileye bağlı diğer erkeklerden oluşan ve çalışanlardan daha genç erkeklere İslâmî eğitim vermeyi kaldırabilen bir çalışma birimidir. Böylece *karamokos* adı verilen, Kur'an ve tefsir, hadis ve Peygamberin hayatı konusunda eğitimli olan bir ulema sınıfı ortaya çıktı. Bir öğrenci bu eserleri beş yıldan otuz yıla kadar değişen bir dönemde tek bir öğretmenle okuyordu, geçimini ise kendi öğretmeninin topraklarında part-time bir çiftçi olarak çalışmak suretiyle sağlıyordu. Çalışmalarını bitirdikten sonra, bir *karamokos* bir sarık ve bir isnad, öğretme icazeti, edinerek daha fazla talim için veya kendi okulunu uzaktaki bir köyde kurmak üzere yola koyulurdu. Oldukça eğitimli bir karamoko imam veya kadı olabilirdi. Belli aileler kuşaklar boyunca alimler çıkarıyordu. Saghanughu, Dyula aşiretlerinden biriydi, Kuzey ve Batı Fildişi Sahilinde ve Yukarı Volta'nın bazı bölgelerinde yaşarlardı. Aşiret'in kökeni Timbuktu'ya dayanır, fakat onun en önemli, 1776/7 civarında ölen Bobo-Dyulasso imamı Muhammed Mustafa Saghanughu idi. O, Kur'an tefsirinin ve sahih hadis metinlerine dayalı bir eğitim sisteminin kurucusuydu. Onun oğulları öğretilerini sürdürerek Gana kasabaları ve Fildişi Sahilinin her tarafına yayıldılar, Müslüman okulları kurup imamlık ve kadılık yaptılar.

Batı ve Kuzey Gana'ya ve Fildişi sahiline doğru Gine'nin, Sierra Leone ve Senegambia'nın her tarafında Müslümanlar karmaşık bir rol oynadılar. Senegambia'da Takrur ve Mali imparatorluklarının mirası bir sürü küçük ölçekli devlet içinde zayıf bir biçimde hayatta tutuldu. Buna Müslüman köy toplu-

lukları ile gayrimüslim halklar ve devletlerin tam ortasında fakat onlardan bağımsız şehir mahalleleri de eklenmeli. Onsekizinci yüzyılda, Sierra Leone'nin art ülkesinde, Kankhan, Gambia, Futa Jallon ve Futa Toro'da önemli Müslüman yerleşimleri bulunuyordu. Örneğin ondokuzuncu yüzyılda esas itibariyle azat edilmiş köleler için bir Hıristiyan yerleşimi olan Freetown'ın, Dyula göçmenlerinden ve köle gemilerinden alınan Hausa ve Yoruba Müslümanlarından oluşan kolonileri bulunuyordu. Cemaatler şeklinde örgütlenmiş değişik etnik grupların, kendi camileri ve imamları vardı ve aralarındaki ihtilafları kendi içlerinde hallediyorlardı. Cemaatlere din hizmetlerini yürütebilmek ve fakirleri desteklemek üzere vergiler yükleniyordu. Bir imamlar (*almami*ler) kurulu Cuma camii'ni ve 1891 yılında kurulan ortak bir Müslüman hükümet lisesini paylaşıyor ve Peygamberin doğum gününü kutlamak üzere ziyafetler ve dualar düzenliyordu. Müslümanlar toprak ve siyasal güç elde ettiler ama genellikle kendi reislerinin yönetimi altında (*alkaliler* ve almamiler) yaşayarak kendi hayat tarzlarını sürdürdüler.

Bu bölgede Müslüman alim sülalelerinin özel bir önemi vardı. Senegambia'da, Jakhanke halkı, Futa, Jallon, Bundu, Dentilia, Bambuk ve diğer yerlerdeki dağınık kasabalar ve köylere yerleşti. Bu halklar Nijer Nehri'ndeki Ja'da ve Bafing Nehri'ndeki Jahaba'da ortaya çıktıklarını, oradan da Bundu, Futa Jallon ve Gambia'ya hareket ettiklerini iddia ediyorlardı. Jakhanke halkı tüccar değildi, aksine köle emeğiyle desteklenen küçük tarım cemaatlerinin yerleşimcileriydi. Çeşitli Jakhanke köyleri birbirinden ve yerel reislerden bağımsızdı. En derin ilkelerinden biri siyaset ile uğraşmamaktı. Jakhankeliler barışçıl bir ortak varoluşa bağlı olup, siyasete veya savaşa katılmayı reddediyorlardı. Tehdit edildiklerinde bütün yaptıkları, köylerini daha güvenli yerlere taşımaktan ibaretti. Köyleri çoğunlukla tapınak imtiyazlarından, adlî bağımsızlıktan ve askerî hizmet muafiyetinden yararlanıyordu.

Jakhankeliler müstesna eğitimleriyle meşhurdular. Ruhânî ataları, muhtemelen onbeşinci yüzyılda yaşamış olan el-Hac



ŞEKİL 8. Batı Afrika'da Kadirîlik ve Ticanîlik.

Salim Süvari'ye dayanıyordu. Malikî fıkhına bağlıydılar ama geleneksel uygulamalara karşı toleranslıydılar. Mürşide veya bir tasavvuf şeyhine bağlanmanın ve cemaatin öğretilerine intisap etme aşamalarının önemini vurguluyorlardı. Jakhankeliler rüyaları yorumlayarak koruma için tılsımlar yapıyorlardı. Peygamberin doğum gününü, ramazan bayramını ve diğer Müslüman bayramlarını kutluyorlardı. Ner ne kadar veli ibadeti Batı Afrika'da yaygın değildiyse de, onlar ölmüş velilerin ruhlarının izleyicilerini muhafaza ettiğine ve kendilerine Allah katında şefaat ettiğine inanıyorlardı. El-Hac Salim'in ve diğer büyük öğretmenlerin kabirleri ziyaret merkezleriydi. Adları hariç her yönleriyle Jakhanke sülalesi bir tasavvuf tarikatıydı.

Bu cemaatlerin yayılmasının bir sonucu olarak, onsekizinci yüzyılın sonlarında İslâm Batı Afrika'da Tokolor ve Songhaylar'ın dağınık gruplarının, Dyula'nın ticaretle uğraşan koloni-

lerinin, bazı Hausa şehirlerinin ve orta Sudan devletlerinin hâkim sınıflarının dini haline geldi. İslâm ayrıca Wolof, Yoruba ve Mossiler arasında sağlam bir dayanağa sahip oldu. Bu topluluklar bazen İslâm'a geleneksel tarım toplulukları yıkılıp nüfusları daha geniş toplumsal, siyasal ve kültürel birimlerde bütünleştiği zaman giriyorlardı. Bu demektir ki köle ticareti ve devlet oluşumu İslâm'ı güçlendiriyordu. Buna karşılık geniş ticaret bağlantıları veya siyasal merkezîleşmeleri olmayan topluluklar gayriislâmî bir kimliği korumayı daha kolay buluyorlardı. Aile ve köy kurumlarının devamlılığı, Afrika dinî kültürünün derinliği ve geleneksel otoritelerin gücü gayriislâmî bir Afrika çoğunluğunu sürdürmeye yardımcı oldu.

Müslüman yerleşimleri İslâm ve Arap kültürünün yayılmasının merkezleriydi. Timbuktu gibi şehirler Kur'an, Peygamberin hadisleri ve İslâm hukunu yerel halklara aşina kıldılar. Bunu dinî metinlerin mahallî Swahili, Wolof, Hausa, Somali ve Zenega dillerine tercüme edilmesi izledi. Ayrıca Arapça'nın diğer Afrika dilleri üzerinde güçlü bir etkisi vardı. Onların da bir çoğu Arapça harflerle yazılmaya başlandı; Fulbe, Wolof ve diğer dillerde büyük ölçüde Arap ve Müslüman sözcükler ödünç alınıyordu. Arapça ayrıca aile tarihleri, çeyizler, borçlar, tüccarların hesapları, ticaret yolculuk rehberleri ve benzerlerini kaydetmek için de kullanılıyordu; hükümet ve tüccar elitlerinin iletişiminin sıradan bir aracı olarak gittikçe önem kazandı.

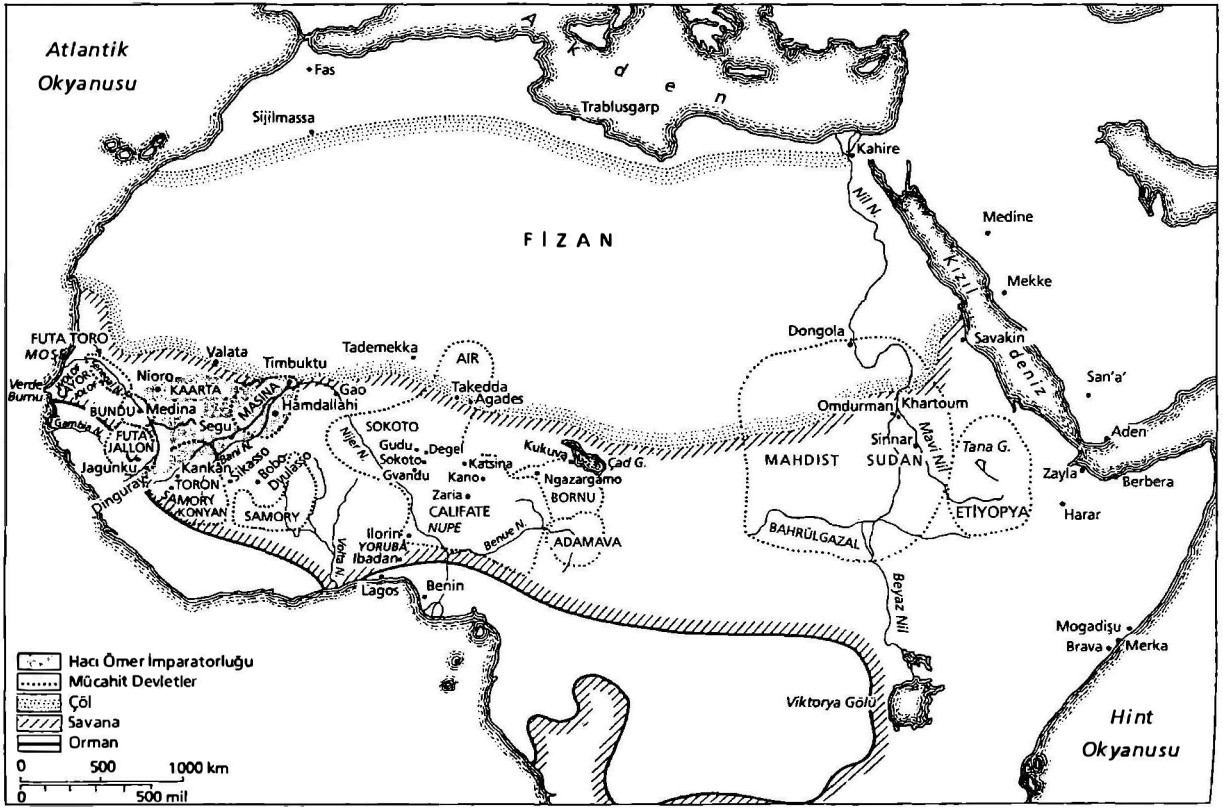
Bu sülaleler -Kunta, Saghanughu, Jakhanke ve diğerleri- ticaret ağlarıyla, Kadiriye tarikatına yakınlıkla ve ortak dinî ve entelektüel gelenekler yoluyla birbirlerine yakından irtibatlıydı. Toprağa dayalı bir kimlikleri veya bir devlet rejimleri olmaksızın onlar Batı Afrika'da İslâmî bir toplum oluşturdular. Onlar din ve sülale bağlarıyla örgütlenmiş toplulukların, devlet rejimleri olmasa bile nasıl kendine yeterli bir İslâm toplumu tipini oluşturduklarının esaslı örneğidirler. Bu toplulukların yapısı yirminci yüzyıldaki laikleşmiş Afrika devletlerinde Müslüman dinî birliklerinin örgütlenmesi için önemli bir emsal oluşturdu ve bu yapının dünyanın her tarafındaki Müslüman azınlıkların örgütlenmesinde bir sürü paralelleri vardır.

Batı Afrika Cihatları

Tevekkülcü gelenek İslâm'ın yayılmasında önemli olmuşsa da, aynı toplumsal yapılardan ve entelektüel geleneklerden militan hareketler de gelişebilmiştir. Barışçıl Müslüman kolonizasyonunun yanı sıra, çürümüş Müslüman hükümdarları altederek, putperest halkları fethederek, onları Müslümanlaştırarak ve onlara İslâm hukukuna göre hükmederek küçük kolonileri Müslüman devletlere dönüştürme yönünde paralel bir militan çaba geleneği de vardı. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllardaki cihatlar Müslüman alimler ve öğretmenler, gezgin vaizler ve onların öğrenci takipçileri ile ticaret ve tarım toplumlarının dinî liderleri öncülüğünde yürütülüyordu. Onlar ilhamlarını onbeşinci yüzyıldaki el-Mağilî gibi militan reformculardan, İslâmî edebî etkilerden ve Mekke ve Medine'ye hac ziyaretlerinden alıyorlardı, hac Batı Afrikalı alimleri reformcu tasavvuf çevreleriyle temasa sokuyordu.

Gölgede kalan Muravî hareketinin emsal oluşturduğu cihatlar onaltıncı yüzyılda Moritanya'dan Çad'a kadar her yerde reformcu patlamaların olduğu zamanda başladı. Başlangıçta cihatlar ayrı yerlerde ortaya çıktı, ama giderek birbirini etkiledi ve bir bölgede Müslüman devletler kurma yönündeki geniş bir kavgayla zirvesine ulaştı. Sonuçta cihatlar İngiliz ve Fransızlar tarafından ondokuzuncu yüzyılın sonlarında bastırıldı.

Moritanya ve Senegambiya'da iyi bilinen en erken cihatlar onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda meydana geldi. Moritanya'da cihatın kaynağı Berberî halkların Arap Benu Ma'kil'in hâkimiyetine karşı direnişleriydi. Liderleri olan Nasıruddin, hükümdarları namaz kılmamak, müzisyenlerle haşir neşir olmak ve halkı soymakla suçladı. Nasıruddin, baskıları durdurmak üzere Allah tarafından gönderildiğini iddia etti. Kendini almami (imam) ve ilk dönem halifelerinin geleneksel unvanı olan emir'ul-müminin ilan etti, ahir zamana gelindiğini iddia ederek mehdinin ortaya çıkacağını ilan etti ve müritlerinin Kur'an'ın öğretilerine uygun yaşamalarını emretti. Onun izleyicileri 1673 yılında Güney Moritanya üzerinden geçtiler ama



HARİTA 25. Ondokuzuncu yüzyılda 'mücahid' devletler.

Nasıruddin 1674 yılında öldürüldü ve hareketi 1677 yılında yenilgiye uğratıldı. Savaşların sonucu Arap kabilelerinin Berberîler üzerinde süregiden askerî hâkimiyetleri oldu, ki siyasi iktidardan mahrum kalan Berberîler ondan sonra sadece ekonomik ve dinsel görevler üstlenebildiler. Arap Hasanîlerine haraç ödedikleri halde, (Zawaya diye anılan) Berberîler, kadılık, öğretmenlik ve ruhanî danışmanlık görevlerini üstlendiler, ekonomik alanda ise tuz ve Arap zamkı elde etme ve pazarlama, kuyulara bakma ve kervanlar düzenleme işlerine katıldılar ve çiftlik hayvanları yetiştirdiler. Zawaya İslâmî ilkeler için savaşmaya devam edecek ve daha sonra hem barışçıl tebliğ hareketleri hem de Senegal'de cihatlar doğuracaktır.

Senegambiya'da Müslüman cihatlarının kaynağı da yerel hükümdarları devirmeye ve kendi devletlerini kurmaya çalışan küçük Müslüman cemaatlerin çabalarıydı. Bu bölgede cihatlar sadece putperest beylere karşı Müslüman isyanları şeklinde olmuyordu. Senegambiya toplumu üç ana düzeyde tabakalaşmıştı: Güçleri savaştaki eğitimlerine dayanan soylular, İslâm cemaatleri ve zanaat ve tarımla geçinen ortalama insanlar. Bu kastların birbirleriyle evlenmeleri yasaktı, ama bir insan Müslüman cemaatine katılmak üzere soylu veya köylü kastlarını terk edebilirdi. Böyle bir toplumdaki temel mesele asker soylular ile Müslüman din adamlarının iktidar talepleri arasındaki çatışmaydı. Soylular taleplerini savaştaki tecrübelerine dayandırırken Müslümanlar kendi iddialarını üstün bilgilerine dayandırdılar. Savaşçılarla Müslümanlar arasındaki çatışma savaşçıların alkol kullanması ve Müslümanların da bunu reddetmesiyle sembolize ediliyordu.

Müslüman liderliği ne bir sınıf ne de bir etnik grup olan, *torodbe* adı verilen bir toplum tabakasından geliyordu. Torodbe Müslüman ulema, bilginler, öğretmenler ve öğrencilerden oluşuyordu. Her ne kadar ortak bir dil olarak Fulbe konuşuyorlardıysa da, bir etnik veya kabile kimliğine sahip değildiler. Bazı torodbeler öğrencilerin veya kölelerin çalışmalarıyla ve zanaatkârların katkılarıyla destekleniyorlardı, ama çoğu gayesizce dolaşan dilencilerdi. Torodbelere katılmak köksüz,

kanun dışı insanları, serserileri ve firarî köleleri de cezbediyordu.

Torodbelerin yönlendirdiği ilk cihat onyedinci yüzyılın sonlarında Bindu'da meydana geldi, burada Melik Dauda Sy karışık bir nüfus üzeride bir Müslüman rejim kurdu. 1690'larda o ve halefleri köy reislerini atayıp azledebilecek güçte bir devlet örgütlediler. Onsekizinci yüzyılda hükümdarlık bir zaman için putperestlerin eline geçti fakat o sırada Bindu genel olarak Müslümanlaşmış bulunuyordu.

Futa Jallon cihatı da Fulani göçebeleriyle ittifak kuran yerleşik Müslüman cemaatlerin eseriydi. Hem yerleşik halklar hem de Fulaniler onüçüncü yüzyıldan itibaren bölgeye göç etmeye başlamış, ilaveten onyedinci yüzyılda bir Fulani akını olmuştu. Her iki grup da hâkim Jalonke beylerine tâbiydiler, onlara ticaretleri ve sığırlarından dolayı vergi ödüyorlardı. Onsekizinci yüzyılda hem Müslüman yerleşimciler hem de göçebeler Avrupa'yla gelişen sığır ve deri ticareti sonucunda ekonomik konumlarını iyileştirdiler ve Jalonke beylerine karşı ittifak kurdular. İslâm, dayanışmalarının ve gayrimüslim elitlere karşı direnişlerinin bayrağı oldu. 1726 yılında Karamoko Alfa (ö. 1751) olarak bilinen İbrahim Musa cihat ilan ederek almami (imam) unvanını üstlendi. Gençlik çetelerinin, dinlerinden dönenlerin ve kölelerin desteğini toplayarak siyasal elitlere karşı uzun bir savaşa başladı. Müslümanlar, sonuçta 1776'da İbrahim Sori'nin (1776-93) almami olduğu zaman galip geldiler. Yeni devlet çeşitli eyaletlere bölündü, bunlar bir hükümdar seçmek üzere bir kurul oluşturdular. İmam alternatif olarak İbrahim Musa ve İbrahim Sori'nin torunları arasından seçiliyordu; Musa İslâm öğretisinin daha pasif bir geleneğini temsil ederken, Sori daha saldırgan bir cihat geleneğini temsil etti. İmamların otoritesi altındaki eyaletler atanmış valilerce yönetilmekte, *misidiler* veya aileye ait küçük köylerse yerel reisler ve ihtiyar heyetlerince idare edilmekteydi. En önemli devlet faaliyeti cihattı, o da ihraç edilmek üzere ve tarımsal ekim işlerinde kullanılmak için gerekli kölelerin kaynağını sağlıyordu. Bununla merkezî iktidar, toprak sahibi aristokrasi-

nin ortaya çıkmasıyla birlikte ciddi bir biçimde zayıfladı; bu aristokrasi, aralarından almamileri çıkaran iki aile arasındaki başa geçme ihtilafları sayesinde güçlenmekteydi. Futa Jallon, sonuçta 1881 yılında Fransız mandasını kabul etti ve 1896/7 yılında da Fransız hâkimiyetine girdi.

Senegal nehir vadisinde, Futa Toro başka bir cihatın merkeziydi. Bundu'yla yakından ilişkili olan Futa Toro'daki Müslüman hareket torodbe din öğretmenlerinin ve malî sömürü ve Moritanya baskınlarına karşı koruma eksikliğini protesto etmek için yerel hanedanlığa karşı isyan eden gezgin dervişlerin bir eseriydi. Süleyman Bal'ın (ö. 1776) liderliği altında torodbeler bağımsız bir ülke kurdular. Süleyman'ın ardından oldukça eğitimli bir öğretmen, hâkim ve aracı olan ve Cayor eyaletinde öğrenim gördüğünden Senegambiya ve Gine ölçeğinde yaygın Müslüman mürşitler ağıyla yakından irtibatlı olan Abdülkadir (1776-1896) geldi. Başladıkları noktadan itibaren torodbeler daha da militanlaştılar. Yeni devlet cami inşasını destekledi, Moritanya ile olan nehir sınırındaki yerleşimleri geliştirdi. 1786 yılında Mağrıbîlere saldırmak için cihata çağırdılar ve 1790 yılında da Walo, Jolof ve Cayor'u istila ettiler. İslâm devleti yukarı Senegal'e doğru da genişledi. 1790 yılındaki kritik bir yenilgiden sonra, almamilik çözüldü. Torodbeler önceki yöneticilerle kız alıp vermek şeklinde evlendiler, toprak elde ettiler ve merkezî hükümetin iktidarına el koyan bir yerel reislik eliti haline geldiler. Almamiler ondokuzuncu yüzyıl boyunca atanmaya devam ettilerse de, artık hiçbir siyasal güçleri yoktu. Bununla birlikte, ilk dönemlerdeki başarılarının hatırası ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında tekrar cihatlara ilham kaynağı oluşturacaktı.

Orta Sudan cihatın ikinci bir odağıydı. Burada da Müslüman din adamları ve reformcular Peygamberin ve ilk halifelerin hayatını model alan bir İslâm toplumu kurmayı hayal ediyorlardı. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılların gezgin Müslüman öğretmenleri Müslümanların hayatlarını yenilemeyi ve gerçek bir İslâm toplumunu oluşturmayı istediler. Cibril b. Ömer gibi öğretmenler Mekke ve Medine'ye hicret ettiler,

orada hâkim yenilikçi Sûfî görüşlerinden etkilendiler. Kur'an'ın ilkelerini ve peygamberin sünnetini vaaz etmek, şeriatın hükmünü uygulamak ve bireyleri kişisel kutsiyet aramaya teşvik etmek üzere geri döndüler. Onlar ayrıca çifte cihat öğretisini öğrettiler; yani bedenin çürümesine karşı yürütülen ve dışsal cihata öncelenmesi gereken içsel cihat. Dışsal cihat ise putperest hükümdarlarla çürümüş Müslüman yönetimlere ve onların kiralık ulemasına karşı yürütülüyordu. Hicret, yani gerçek bir İslâm toplumuna göç ve cihat, yani inanç adına savaş birbirinin üstüne binen yükümlülüklerdi. Böylece onlar toplumsal hayatın üstün bir hükmedicisi ve bireylerin hayatlarındaki dönüştürücü bir güç olarak evrenselci ve teokratik bir İslâm kavramını temsil ettiler. Onlara göre İslâm Afrika kültleriyle uyumsuz özel bir dindi. Bu yeni mesaj mesihî bir iştiyakla vaaz edildi. Batı ve orta Afrika boyunca onüçüncü İslâm yüzyılının (ki, ondokuzuncu yüzyıla tekâbül etmektedir) İslâm'ın kâfir dünya üzerindeki zaferiyle damgalanacağı beklendi. Bu da müceddid çağı yani İslâm'ın her yüzyılda gelen yenileyicisi ve yönetiminin ardından Mehdi'nin geleceği Onikinci Halife olan Halife Takrur'un çağıydı; bu yeni çağ mehdi ve onun müjdecilerinin çağı olacaktı.

Osman Don Fodio (1754-1817) bu liderlerin en büyüğüydü. Osman Hausaland'a yerleşmiş bir torodbe ailesinin torunuydu, Cibril b. Ömer'in bir öğrencisi çürük hareketlerin tavizsiz bir muhalifi ve bir cihat öncüsüydü. Afrika'da vaaz vermeye 1774/5'te başladı, bir yerden bir yere gezgin bir *mallam* (din alimi) olarak dolaştı durdu. Bir ara bir Hausa devleti olan Gobir'in himayesini kabullendi. Konumu yüzyıllarca Hausa saraylarında nüfuzlarını tesis etmek için cazip fırsatlar buldukları halde kendilerine getirilen kısıtlamalara karşı sinirlenen Müslüman alimlerinkine benziyordu. Hükümdarların İslâm'ı uygulama konusundaki başarısızlıklarından duyduğu hayal kırıklığını halka açınca, Osman kraliyet sarayıyla bozuştu. Bu hayal kırıklığıyla Degel'e kendi izleyicilerine vaaz etmek üzere geri döndü.

Osman'ın da vaaz ettiği bu reform geleneğinin Afrikalı kay-

nakları da vardır. Onbeşinci yüzyılda el-Mağili Batı Afrikalı Müslüman devletlerin bozuk gayriislâmî uygulamalarını suçlamıştı. Gayrimeşru vergiye, özel mülklerin müsaderesine ve pagan törensel uygulamalarına karşı çıkmış yeterli bir Arapça ve İslâm bilgisine sahip olmaksızın hükümdarlara hizmet eden "satılık" mallamları (din alimlerini) suçlamıştı. El-Mağili İslâm hukukunun dindar ve güçlü bir Müslüman yönetici tarafından uygulanmasını istedi ve Batı Afrika'ya müceddit kavramını sundu. Bu damardan giden Osman, Hausa hükümdarlarını adil olmayan gayrimeşru vergiler toplamakla, özel mülkleri müsadere etmekle, zorla askerî hizmet yaptırmak, rüşvet, hediyeler almak ve Müslümanları köleleştirmekle suçladı. Onları ayrıca şirke göz yummak, putlara tapmak ve tılsıma inanmak, kâhinlik ve büyücülükle suçladı. Tebliğindeki başka bir boyut Malikî fıkhından gelmekte, Timbuktu ve Bornu'ya hitap etmekte ve Mekke ve Medine'den kaynaklanan reformist dinî akımlarca kuvvetlenmekteydi. Osman putperest örf ve âdetleri, serbest kadın ve erkek toplumsallaşmasını, düğün törenlerindeki dansları ve İslâm hukukuna aykırı olan miras uygulamalarını suçladı. Diğer İslâm toplumlarında olduğu gibi, Müslüman cemaatlerin ulema liderliği altındaki özerkliği devlete ve İslâm'ın devlet versiyonuna karşı şeriat ve ideal halifelik adına direnmeyi mümkün kılıyordu.

Osman'ın etkisi derin bir Fıkıh bilgisine ve Arapça ile Fulbe dilindeki birçok eserine dayanıyordu. Daha sonra mistik bazı görüntüler görmeye başladı. 1789'da böyle bir görüntü onu mucize gerçekleştirebileceğine ve kendi tasavvufî *virdini* veya duasını öğretebileceğine inanmaya yöneltti. Daha sonra o, Kadirî tarikatının kurucusu olan Abdülkadir Geylanî'yi gördü, göğe yükselişi tecrübe etti, orada Kadirîlik silsilesine ve Peygambere bağlandı. Burada, velilerin imamı olarak atandı ve kendisine hakikatın kılıcı bahşedildi. Genel olarak onun kelâmla ilgili yazıları müceddit, hicret ve doğru inancın öğretilmesinde ulemanın rolü ile İslâm fıkhından hüküm çıkarmakta aklın rolü hakkındaydı. Tüm bu yazılar tek bir alimin kurulu siyaset ve din elitine meydan okuma yetkisi sorununa dayanı-

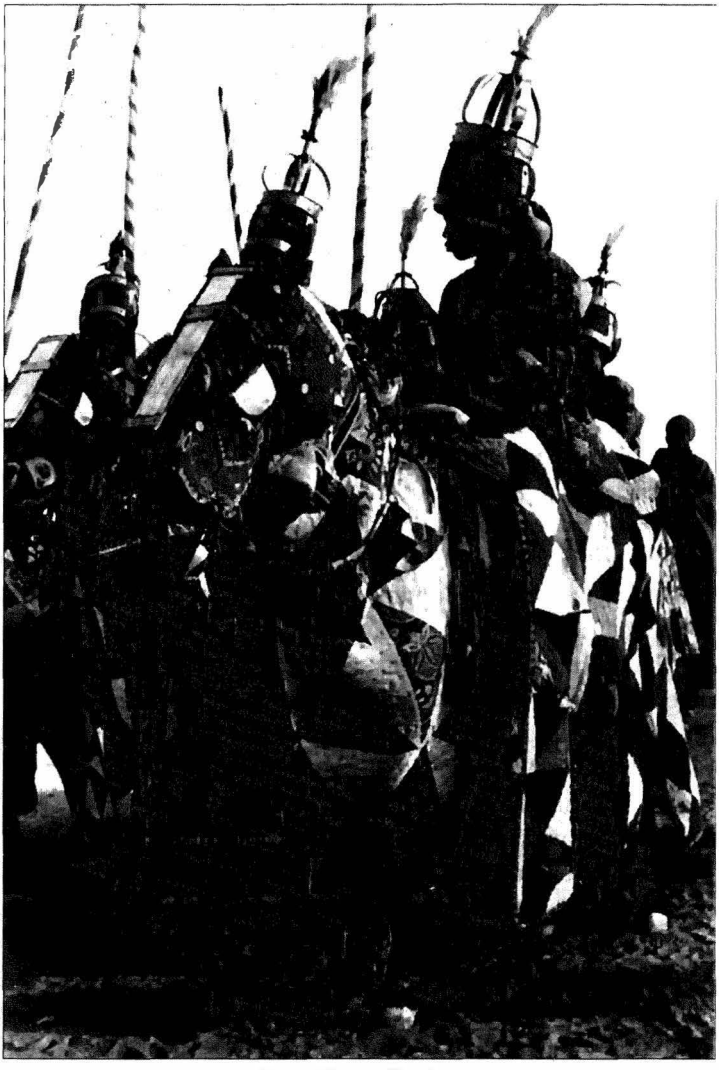
yordu. Bu çalışmaların sonucunda, Osman Afrika-İslâm literatürüne siyasal teori, biyografiler, tarihle ilgili sayısız risale kazandırarak diğer birçok katkılarda bulundu. Birçok insan onu halka önceden bildirilenleri yerine getirmek üzere gelmiş bir mehdi saydı.

Osman'ın adalet ve ahlâka daveti Hausa toplumunun dışlanmışlarını etrafında topladı. Temel unsurunu ırksal bakımdan dağınık bir kırsal nüfus olan Fulaniler arasında buldu. Bunlar esasen sığır çobanları olduklarından nehir yataklarına ve hayvanlarını otlatmak amacıyla arazilere girebilmek için köylülere bağımlıydılar ve buna göre vergilendiriliyorlardı. Hausa köylüleri, firarî köleler, gezgin vaizler ve diğerleri de Osman'ın vaazına karşılık verdiler.

1804 yılında Osman ile Gobir hükümdarları arasındaki çatışma açığa çıktı. Hükümdarlar Müslümanların sarık ve peçe giymelerini yasakladılar, din değiştirmeyi yasakladılar ve dinlerini değiştirmiş olanları eski dinlerine geri dönmeye zorladılar. Osman hicret ilan ederek Degel'den Gudu'ya göç etti, orada imam, yani emirü'-müminin ve *Sarkin Musulmi* -yani Müslüman cemaatin başı- seçildi. Orada cihat ilan etti. İzleyen savaşlarda, Müslümanlar Fulani desteğini alarak 1808 yılında Gobir, Kano, Katsine ve diğer Hausa devletlerinin hükümdarlarını yendiler. Çad Gölü'nün güneyine doğru ve ormanlık alanlara kadar Nupe ve Yorubaland'a doğru yayıldılar. 1830 yılında cihat şimdilerde kuzey Nijerya ve kuzey Kamerunlar olarak bilinen bölgelerin çoğunu kapsıyordu.

Osman'ın kurduğu rejim Sokoto halifeliği olarak biliniyor. Osman halifeydi; kardeşi Abdullah, Gwandu'da üslenmiş, oğlu Muhammed Bello Sokoto'da üslenmiş olarak onun genel valileriydi. Osman yazıp öğretmek için 1817 yılında emekliye ayrıldı, yerine Muhammed Bello geçti.

Sokoto bir İslâm devleti ile tadil edilmiş bir Hausa monarşisinin bileşiminden oluşuyordu. Bello İslâmî bir yönetim getirdi. Müslüman hâkimler, pazar müfettişleri ve namaz imamları atanıyordu ve İslâmî bir vergi ve toprak sistemi kuruldu, bu sistemde gelirler klasik İslâm sisteminde olduğu gibi toprak üze-



Kuzey Nijerya Süvarileri.

rinden alınan haraç ve bireysel tebaadan toplanan cizyeye dayanıyordu. Fulani sığır çobanları kentlileştirilmek ve İslâm hukukunun hâkimiyeti altına alınmak üzere yerleştirildiler ve sığır yetiştiriciliğinden koyun ve keçi yetiştiriciliğine geçtiler. Camiler ve okullar halka İslâm'ı öğretmek üzere inşa edildi. Devlet geniş bir din alimleri cemaatini (mallamlar) himaye etti, bunların bazıları hükümetle idareci ve danışman olarak irtibatlıyken, bazı başkaları dünyevî iktidarı reddederek sıradan insanlarla birlikte yaşadı. Cihat hareketi Hausaland'da İslâm hukukunun uygulanmasını pekiştirmeye yardımcı oldu, ayrıca Hausa dilinde teolojik, hukukî, astrolojik ve yerel dilde nazım üretti. Tasavvuf yaygınlaştı ve Hausa toplumu tamamen İslâm dünyasının bir parçası haline geldi. Kano fıkıh alanında, Zaria Arapça gramer alanında, Sokoto ise tasavvuf alanında meşhur olmuştu. Sokoto alimleri çoğunlukla Kadirî tarikatına yakındılar ama Ticanî tarikatı da el-Hac Ömer tarafından 1830'larda getirildi.

Halifeliğin otoritesi altındaki bölgeler emirliklere bölünmüştü, bunlar, halifelerce atanan ve onlara karşı sorumlu olan emirlerce yönetiliyordu. Birçok emirlik önceki Hausa devletlerine tekabül ediyor, Hausa yönetim ve saray örgütlenmesi modelini kabul ediyordu. Emirlerin iktidarı askerî güce dayanıyordu, ama onlar Fulani sülalelerinin yardımı ve mallamların tavsiyeleriyle yönetiyorlardı. Köy yönetimi için emirlikler zeametlere bölünüyordu, bunların bir kısmı hükümdarlarca bir kısmı da yerel Fulani reislerince kontrol ediliyordu. Köy reisleri kendi tebaalarını atanmış semt reisleri ve örgütlü zanaatkârların başları aracılığıyla yönetiyordu. Zanaatlar da, vergileri toplamaktan, İslâm hukukunun uygulanmasından ve camiler, yollar ve duvarlar gibi kamu mülkiyetlerinin muhafazasından sorumlu memurların zeametleriydi. Sözde Sokoto tarafından yönetilen bölgenin büyük bir kısmının yerel zeamet sahiplerinin ve kabile reislerinin elinde kalmaya devam etmesi İslâmî düşüncelerin eyaletlerde ancak ara sıra uygulandığını gösteriyordu. Seküler zihniyetli Fulani kabile reislerince yönetilen hükümet İslâmî normlardan hızla uzaklaştı ve daha önce Müslümanlarca eleştirilen birçok uygulama tekrar gelişmeye başladı. Reform iddialarına rağmen,

emirliklerin daha eski Hausa devletlerinin değişik türlerinden başka bir şey olup olmadıkları tartışılabilir.

Sokoto halifeliğinin ekonomisi köle köyleri veya büyük çiftliklere dayanıyordu. Sokoto bölgesinde ilk olarak 1760'tan sonra (ve tekrar 1804-8 cihatından sonra) gelişen büyük çiftlikler, pamuk, çivit, hububat, pirinç, tütün, kola cevizleri ve diğer ekinleri üreterek, Sokoto rejimine bir tarım ve sanayi temeli oluşturmada yardım ediyordu. Devlet ayrıca çivit ve tekstil sanayilerini de geliştirdi. Büyük çiftlik ekonomisi, sömürge hâkimiyeti ile köleliğin kaldırılmasının köylü ekonomisinin yeniden canlandırılmasına imkân verdiği on dokuzuncu yüzyıla kadar gelişti.

Osman'ın cihatı Sokoto'yla sınırlı değildi, aksine kendi yurdu olan kuzey Nijerya'dan Bornu'ya, Çad Gölü bölgesine ve güney Nijerya'ya kadar yayılarak, Batı Sudan ve Senegambiya'daki diğer cihatlara ilham verdi. Onyedinci yüzyılda Bornu zaten bir İslâmî öğretim merkeziydi, ama aynı zamanda toprak ağalarının baskısından rencide olan geniş bir Fulani nüfusuna da sahipti. Bununla birlikte, Bornu, kendi Müslüman kimliğini canlandırmak suretiyle cihata direnmeyi başardı. Ngala'da yaşayan bir mallam olan El-Kanemî Fulanileri yenmek için hükümdarlara yardımcı oldu ve Bornu'daki en güçlü kabile reisi haline geldi. 1814 yılında kendi şehrini, Kukawa'yı kurarak kendi egemenlik alanını genişletti, kendi memurlarını atayarak hükümdarları fiilen yerinden etti. Bornu söz konusu olduğunda, iyi veya kötü Müslümanlar olmalarına bakmaksızın Müslüman halklara karşı cihat yürütmenin meşruiyetini reddetti.

El-Kanemî 1837'de öldüğünde onun yerine, Bornu monarşisinin doğrudan mülkiyetini alan oğlu Ömer geçti. Böyece yeni bir rejim ve yeni bir İslâm devleti, cihata karşı bir tepki olarak doğmuş oldu. Yeni rejim kraliyet ailesi, saraylılar ve *kogomlar* denilen soylulardan oluşan bir aristokrasiye dayanıyordu. Rejim kadılar ve imamları tayin etmekte, rakip Sokoto halifeliği kadar hakiki Müslüman olduğunu ilan etmekteydi. Rejimin ikili bir yönetim yapısı vardı. Bir sistem bölgelerin ve bütün makim halkların konrolünde uygulanıyordu; diğeri ise kabile-

lerin, etnik grupların ve zanaat birliklerinin kontrolüne yönelikti. Hem bölgesel ve hem de grupların yönetiminin varlığı bir toplumun kabile-aşiret aşamasından, örgütlenmenin ülkesel biçimlerine geçişine işaret eder.

Çad Gölü'nün güney bölgesinde Modibbo Adama (ö. 1847) Osman'dan meşruiyet bayrağını alarak Fombina'da bir Müslüman devleti kurdu. Bu da İslâm tarafından birleştirilen Fulanî çobanlarının desteğine dayanıyordu. Yönetimi Müslüman alimleri bölgeye yerleşme ve resmî görevler almaya davet edişleriyle güçlenmekteydi. Sonraki hükümdarlar İslâm hukukunun üstünlüğünü ilan ederek bir adlî hiyerarşi tesis ettiler, buna göre davalar yerel mahkemelerden Fombina'nın hükümdarına ve ondan da Sokoto'ya temyize gidiyordu.

Osman'ın ilham verdiği cihat, ayrıca İslâmî devlet gücünün ve dinî nüfuzun güney Nijerya'ya yayılmasına yardımcı oldu. Bornu, Songhay ve Hausaland'dan Müslüman tüccarlar onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Yorubaland'a gelmiş ve Yorubalar'ı ilk kez Müslümanlaştırmıştı. Sokoto halifeliğinin yardımıyla Müslümanlar Ilorin'in kontrolünü ele geçirdiler; İbadan onun yerine geçinceye kadar Ilorin, güney Nijerya'daki en önemli Müslüman merkeziydi. Aynı zamanda, Abeokuta ve mevcut elitlerle işbirliği yaptıkları diğer kasabalarda barışçıl araçlarla Müslüman mahalleleri oluşturuluyordu. Sierra Leone'den ve Brezilya'dan azat edilmiş köleler, Lagos'ta bir Müslüman varlığı oluşturdular. Cemaatleri, namazları ve bayramları yöneten ve ihtilaflarda arabuluculuk eden imamların öncülüğü altında örgütlendi.

Sokoto'nun kuzeyindeki Air bölgesinde hilafet, Mağili'yi okumuş olan ve bir İslâm devleti kurmak isteyen bir reformcu el-Muhammed el-Ceylanî'nin cihatını destekledi. Osman'ın cihatı Tuareg *insilimen*inin (dinî sülaleler) savaşçı reislerden bağımsız bir Müslüman devleti kurma isteklerini uyandırmıştı - bu Tuaregleri yerleştirip kentlileştirecek ve onların hayatlarını Kur'an'a göre düzenleyecek bir devlet olacaktı. Yeni düzen bütün kabilelerin eşitliğine yol açacak, kadınların inzivasını gerektirecek, şarkı söylemeyi ve davul çalmayı yasaklayacaktı.

Osman, Masina'da, 1775 yılında doğan bir Fulani alimi olan Ahmed Lobbo'nun animist reisleri devirme hayaline ilham verdi. Kendi kabilesinden alimler, köleler ve yerel bir tüccar eliti (Marka) tarafından desteklenen Ahmed Lobbo, küçük bir cemaat oluşturdu. Fulaniler ona 1816 yılında Bambara hükümdarlığını devirmesinde ve 1862 yılına kadar devam eden bir İslâm devleti kurmasında yardımcı oldular. Masina devletinin başkenti olan Hamdallahi 1821 yılında kuruldu. Ahmet müminlerin emiri unvanını alarak her eyalete bir vali ve bir kadı tayin etti. Devlet askerlerin yerel halkı sömürmeksizin beslenmesini sağlayabilmek için oluşturulmuş bir tahıl ambarları sistemiyle desteklenen oldukça örgütlü bir orduya dayanıyordu. Din öğretmenlerinden oluşan bir devlet kurulu vardı; yerel idarî aygıt bilgili müşavirlerin akrabaları ve yanaşmalarıyla doluydu. Ahmed Lobbo ayrıca İslâmî bir toplum tipi oluşturmaya çalıştı. Putperest Fulaniler İslâm'a girmek zorunda bırakılıyordu. Kadınların kontrol edilmesini, fal bakmanın, tütün içmenin ve fahişeliğin yasaklanmasını kapsayan yeni bir yasama getirildi.

Orta Sudan cihatları Senegambia bölgesinde de cihatın canlanması için dolayı, bir esin kaynağı oldu. Futa Toro ve Sokoto geleneği başka bir Batı Afrikalı Müslüman hareketinin ondokuzuncu yüzyıldaki büyük lideri olan el-Hac Ömer'e (1794?-1864) ilham verdi. El-Hac Ömer Futa Toro'da doğmuş bir torodbeydi, 1826 yılında Mekke'ye hac ziyaretinde bulunmuş, orada Ticanî tarikatına intisap etmiş ve Sudan'a tarikatın halifesi olarak dönmüştür. 1831'den 1837 yılına kadar Sokoto'da kalan Ömer Muhammed Bello'nun kızı ile evlendi. 1840'ta Ömer Futa Jallon'un sınırlarında bulunan Jagunku'ya yerleşti, orada yerel halklara vaaz verebiliyordu. Futa Jallon'un liderleriyle artan gerilim onu 1851 yılında Dingiray'a gitmeye mecbur bıraktı, orada da misyonunun militan safhasına başladı. İzleyicilerini Fransız silahlarıyla donanmış profesyonel bir ordu şeklinde örgütleyerek, 1852 yılında putperest halklara, günahkâr Müslümanlara ve Avrupalı davetsiz misafirlere karşı cihat ilan etti.

Ömer aşkın bir kişisel otorite iddiasında bulundu. Bir fıkıh mezhebine bağlanmanın önemini inkâr ederek içtihadı veya kişisel dinî hükmü teşvik etti. Bir müminin bir mezhebe bağlı olmak zorunda olmadığını, aksine ilahî hakikatin doğrudan kişisel bilgisine sahip olan bir tasavvuf şeyhin rehberliğini takip etmesi gerektiğini öğretti. Böyle bir şeyhin öğretilerinin fıkıhla tam bir uyum içinde olacağını ifade etti. Ömer, müminlerin emiri, halife (peygamberin halifesi), müceddid (İslâm'ın yenileyicisi), kutb (evrenin kutubu) ve mehdinin veziri unvanlarını kullandı. Ayrıca *istihareye* zor zamanlarda ilahî rehberliğe sahip olduğunu iddia eti. Böylece o Müslüman manevî ve dünyevî neredeyse her türlü İslâmî yetkiye sahip olduğunu iddia etmiş oldu. Ticanî tarikatına bağlılığı bütün kurulu Müslüman otoritelerinden kopuş ile şeyh ve kurtarıcı olarak kişisel çekiciliğinin temelini oluşturuyordu.

Daha önce de Müslüman bir devlet kurma yönünde o zaman akim kalmış bir çabaya sahne olan Futa Toro'daki çekiciliği çok büyüktü. Ömer, öncelikle askerî elitlere karşı yerel sıkıntılar temelinde halka hitap ediyordu. İzleyicileri onu imamları ve onsekizinci yüzyıl devrimlerinin ihyacısı saydılar. Cemaati ayrıca İslâm'ın himayesi altında yeni toplumsal kimlik ve fetih için imkânlar bulan karışık etnik kökene sahip köksüz bireylere hitap etti. Ömer dinî canlanış ve putperestlerin fethi yönündeki torodbe idealini somutlaştırmaya başladı.

Ömer'in cihatı 1852 yılında Futa Toro'nun fethiyle başladı. Orada Senegal Nehri boyunca kendi üstünlüklerini kurmaya çalışan Fransızlarla çatışmaya girdi. 1857 yılında Medine'de Fransızlar Ömer'i mağlup ederek Senegal Vadisi'ni kapattılar. 1860 yılında Ömer Fransa'yla bir anlaşma yaptı, bu anlaşmada onların Futa Toro'daki nüfuz alanlarını kabul etti, kendisine de Kearta ve Segu'daki Bambara devletleri tahsis edildi. Yeni toprak arayışlarında Ömer ve Futa Toro'lu izleyici kitleleri Masina'yı işgal ettiler, böylece savaş Nijer kavisi üzerindeki Müslüman halklara sirayet etti. Ahmed el-Kunta el-Bekkaî (Kadirî tarikatından) liderliği altındaki düşmanları, bunu Müslümanların birbirleriyle savaşları olarak gayrimeşru olmakla suçladı-

lar ve buna karşı direnmek için Masina ve Timbuktu'yu kapsayan bir yerel devletler ittifakını desteklediler. Düşmanları onu 1864 yılında yenerek öldürdüler, ama izleyicileri Hamdallahi'yi ele geçirerek 1893 yılına kadar devam edecek bir devlet kurdular.

Ömer'in devleti resmen Müslümandı, dans, tütün, büyücülük, putperest törenleri ve putlara tapınma yasaklanmıştı. Ömer sadece Batı Afrikalı reformist düşüncelerden değil, İslâmî pratiğe katı bir itaatin önemini vurgulayan Ticanî ve diğer reformist akımların öğretilerinden de güçlü bir biçimde etkilenmişti. Bundan başka bu devletin İslâmî muhtevası sınırlıydı ve temel işlevi yağmacılıkla geçinen bir savaşçılık, köleleştirme ve ganimet toplamaydı. Fetih devleti üretken bir ekonomiyle irtibatlı değildi. Merkezî yönetimin çöküşü ancak savaşa olan eğilimi artırdı, çünkü yerel kabile reisleri kendi askerlerini geçindirebilmek için baskınlar yapmaya başladılar. Müslüman cihatı çevre halklarının askerî sömürüsünün üstünü örtmek için kullanıldı. Ömer'in karışıklık içindeki devleti sonuçta gelişen bir Fransız Batı Afrika imparatorluğunca bunaltılarak 1893'te yutuldu.

Ömer'in ölümünden sonra Senegambiya'nın diğer kısımlarında cihat tekrar alevlendi. Ondokuzuncu yüzyılın ortaları ve sonlarına doğru eylem Senegal'in Wolof halklarına kaydı. Berberî ve Tukolor Müslüman öğretmenler onsekizinci yüzyıldan beri, ilimleri ve büyülü tılsımları sayesinde saygı gördükleri Walo ve Cayor eyaletlerinde aktiftiler. Ondokuzuncu yüzyılda Müslümanların etkisi, köle ticaretinin bastırılması ve fındık, yağ ve sabun sanayilerinin gelişmesi sayesinde daha da arttı. Yeni sanayilerin gelişimi köylülerin *tyeddo* köle askerî elitlerine karşı ekonomik ve siyasal güçlerini pekiştirdi. Yeni ekonomik ve siyasal koşullara cevap olarak İslâm, tyeddo hâkimiyetine karşı köylü direnişi için ve köylülerle tüccarların daha geniş bir ekonomiyle bütünleşmesi için gerekli lehçeyi sağladı.

Bu dönemin büyük Senegambi cihatı, bir Kur'an öğretmeni ve bağımsız bir yerleşim yerinin kurucusu olan Ma Ba (1809-67) tarafından yönetildi, Tyeddo hâkimiyetine karşı isyan

eden izleyicileri Senegambiya'yı boydan boya geçtiler, köyleri yaktılar, putperestleri öldürdüler düşmanlarını köleleştirdiler. Ma Ba'nın kendisi hiçbir zaman aktif olarak savaşa katılmadı ve mümkün olduğu müddetçe siyasete bulaşmadı, ama zaferleri diğer Müslüman isyancıları harekete geçirdi. Kaplamış olduğu alan istikrarlı bir rejim kurmak üzere birleşemeyecek Müslüman savaş liderleri arasında bölünüyordu. 1871'den 1883'e kadar Cayor'un hükümdarı olan Lat Dior bir Müslüman devlet kurmak için savaşa başladı. 1886 yılında Fransızlarca mağlup edilerek öldürüldü; yenilgiye rağmen Senegambiya cihatlarının birikimsel etkisi Wolof'un İslâmlaşmasının esasını oluşturdu.

Cihat döneminde İslâm ayrıca Yukarı Volta, Fildişi sahili ve Gine'nin devletsiz bölgelerinde yayıldı. Bu bölgedeki en önemli harekâtlar Futa Jallon'da eğitim gören Mori-Ule Sise tarafından yürütüldü. Sise haydutları, serserileri ve diğer köksüz insanları toplayarak Medine şehrini kurdu ve 1835 yılında Toron ve Konyan bölgesinde bir cihat başlattı. 1845 yılında mağlup olup öldürülünce yerine Samory Ture adındaki bir yerel macerapeRest geçti. Samory 1830 yılında bir Dyula ailesinin üyesi olarak doğmuştu. Medine devletine hizmet etti, çeşitli yerel savaşlara, bazen putperest tarafında olmak üzere katıldı ve kişisel ordusunu genişletmek için durmaksızın çalıştı. 1871 yılında Milo Nehri vadisinin kontrolünü eline alarak 1883'te Kankan'ı ele geçirdi ve yukarı Nijer'in en önemli iktidar sahibi haline geldi. 1883 yılında Ömer'in devletinin kuzeybatı bölgesindeki yerel kabile reislerini kontrolü altına alarak Wasulu Krallığı'nı kurdu.

Bu yeni devlet Samory ve akrabalarıyla destekçilerinden oluşan, yazı işleriyle hazinenin yönetimini üstlenen bunun yanında adalet, din işleri ve yabancılarla ilişkileri yöneten bir kurul tarafından idare ediliyordu. Ordu en temel kurumdu. Samory atlar ve silahlar ithal ederek ordusunu Avrupaî çizgilerde modernleştirdi. Başlangıçta yeni devlet yerel kabile reislerini vasalları haline getiriyordu, ama 1878'den sonra fethedilen topraklar, haraç ödemeleriyle desteklenen askerî valiler altında örgütlendi. 1880'li yıllarda Samory rejimini bir İslâm

devletine dönüştürmeye çalıştı. 1884'te imam (almami) unvanı alarak, Müslüman okulları açtı, alkol kullanımını yasakladı ve izleyicilerinin namaz kılmalarını zorunlu tuttu. Putperestlerin kutsal koruluklarını, kült sembollerini yıktı ve putperest ibadetlerini yasakladı. Müslüman öğretmenler ve din adamları şeriatı uygulamak için Müslüman bölgelere görevli olarak gönderildi ve mağlup insanlar Müslüman olmaya mecbur bırakıldı. Dyula tüccarları devletin kuruluşunda merkezî bir rol oynamasalar da, ticareti teşvîki dolayısıyla Samory'yi desteklediler. Fakat onun İslâmî siyaseti, 1888 yılında, sonuçta kendisini putperest dinî birliklere ve kültlere tahammül etmeye zorlayacak isyanlara yol açtı.

Samory'nin Müslüman bir imparatorluğa dönüşebilecek devleti, kendisini doğuya doğru Yukarı Volta ve Fildişi Sahili'ne gitmeye zorlayan Fransızlar tarafından engellendi. Orada Samory yeni topraklar fethederek 1892 ile 1896 yılları arasında yeni bir devlet kurdu. Bu doğulu bölgede Samory hem Fransızlarla hem de İngilizlerle çatışmaya girdi. Fransızlar 1898'de Sikasso'yu alarak Samory'yi 1900 yılında öleceği sürgüne yolladılar.

Samory'nin yenilmesiyle onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl cihatlar çağı sona erdi. Bu cihatlar Moritanya ve Senegambiya'nın batılı bölgelerinde onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda başlayarak Sudan ve Gine Afrika'sının her tarafına yayılmıştı. Bu hareketler Müslüman din öğretmenleri ile izleyicilerinin askerî elitlere karşı başkaldırılarını temsil ediyordu. Fakat bu başkaldırılar değişik biçimler almıştır. En geneli, Fulani çoban halklarının Bunba, Futa Jallon, Hausaland, Bornu, Fombina ve diğer yerlerdeki toprak sahibi elitlere karşı isyanlarıydı. Bazı durumlarda Müslüman Fulaniler gayrimüslim Fulani kabileleriyle veya köksüz insanlar, önceden köle olanlar ve baskı altındaki köylülerden oluşan Müslüman cemaatlerle ittifaklar kuruyordu. Başka bazı durumlarda cihatlar köylü isyanlarını temsil ediyordu. Senegambiya'nın her tarafında tyeddo köle askerî elitine karşı çıkan Müslümanlar efendilerini devirdiler. Senegal'in Wolofların yerleşik olduğu bazı kısımlarında Müs-

lüman saldırıları eski toplumsal yapıyı devirerek kitlelerin Müslümanlaşmasına kapıları açtılar. Volta bölgesinde, Fildişi Sahili ve Gine'de Dyula halkları bağımsız devletler kurdular.

Yükselen Müslüman halklar, ayrıca, İslâm'ın yeni bölgelerde yayılması için destek de sağladılar. Osman'ın cihatı Çad bölgesi ile Güney Nijerya'nın içlerine doğru yayıldı. El-Hac Ömer'in liderliği altında torodbe elitleri ve Futa Toro'daki Tukolor halkları cihatı Batı Sudan'a taşıdılar. Keza, Müslümanlar Gine'de Samory Ture hareketini desteklediler. Bu yüzden Müslüman tebliği sadece yerel toplumsal çatışmaları değil, aksine yayılma ve fetih savaşlarını da kapsıyordu. Bazı durumlarda, örneğin Samori'nin Gine'de yaptığı gibi, İslâm adına ayaklanmalar narin bir meşruiyet adına Müslüman sembolleri kullanan askerî maceraperestlerin işi oluyordu. Bazı İslâmî hareketler reform ve İslâmlaştırmayı hedeflerken, hepsi de toprağa dayalı devletler kurmayı hedeflediler. Batı Afrika'nın her tarafında İslâm neredeyse siyasal arzular ve ahlâkî reformun evrensel dili haline gelmişti.

Bu dilin kullanım şekli değişiyordu. Birçok durumda İslâm heterojen halkların birleştirilmesini ve devlet rejimlerinin kurulmasını sağlıyordu. Birçok Müslüman lider sadece İslâm adına ve kurulması amaçlanan İslâm devletleri adına cihatı yürüttü, ama Osman örneğinde, karmaşık bir Sudanlı Afrikalı dinsel reform geleneği yaratıcı bir edebî ve dinsel çabayı da sevk etti. El-Hac Ömer dinî görüşü dolayısıyla Mekke ve Medine'deki reformist öğretilere yöneldi ve kutsal yerlerden tasavvufî esinlerle geri döndü. Bu örneğin dışında Batı Afrikalı dinî hareketler Müslüman devletler kurma çabalarındaki yerli bir Müslüman geleneğinden esinleniyordu.

Cihatların bir sonucu olarak Sokoto halifeliği Hausaland'ın kontrolünü ele geçirdi ve Bornu ile Çad'daki uydu bölgelerini fethetti. Müslüman halklar şimdi kuzey Nijerya, Çad ve Kamerun olarak bilinen bölgelerde iyice yerleşti. Masina'da, Gine'nin bazı kısımlarında ve Senegambiya'da yeni devletler kuruldu. Bu devletlerin oluşumu yerel halkların İslâm'a girmesine yol açtı. Senegambiya ve Masina'nın bazı bölgeleri Müslü-

man oldular. Fulani, Soninke ve Wolof halklarının arasından insanlar Müslümanlaşıyorlardı. Sudan çiftçilerinin yaygın ihtidası eski geleneksel düzenin Müslüman baskısı altında çözülüşüne ve yeni toplumların kuruluşuna işaret ediyordu. İslâm tebaalar arasında yayılmaksızın sıkça bir emperyal kült olarak benimsenmekteydiyse de, ondokuzuncu yüzyıl cihatları İslâm devletlerini ürettiler. Bu devletler sınırlı bir aristokrasiden ziyade bütün toplumu kapsamaya ve farklı ırk, etnik ve dil kökenine sahip küçük gruplardan siyasal bir halk yaratmaya çalışmaktaydılar.

Her ne kadar çok sayıda insan İslâm'a girdiyse de Müslümanlaşma süreci yavaş, kurumlar ve inançlardaki değişim değişkendi. Sonuç tek biçimli bir İslâm kültürünün oluşumu değil, aksine İslâmî pratiklerin farklı yerel biçimlerinin toplanması olmuştur. Müslümanlaşma ve İslâm ile Afrikalı pratikler arasındaki senkretizmden bahsedebiliyorsak da, Sahraaltı Afrikası'nda İslâm medeniyetinin kültürel ifadesi tek biçimli değildi. Batılı Sudan halkları arasında İslâm aile bayramlarında, ruhânî uygulamalarda ve efsanelerde görünüyordu. Orta Sudan halkları arasında ise İslâm aristokrasinin ve uzman grupların inancıydı. Afrikalı toplumlar birçok farklı İslâm kavramı ve uygulamasının taşıyıcısıydılar.

Müslümanlaşmanın ilk aşamasında Afrikalı halklar İslâm kültürünün unsurlarını Müslüman bir kimlik oluşturmaksızın kabullendiler. İslâmî maddî kültürün unsurları, örneğin, süslemeler, elbise, yiyecek, tılsımlar ve bazı mitolojik kavramlar Afrika kültürel repertuarının bir parçası haline geldi. İkinci aşamada biçimsel Müslümanlaşma başarıldı ve ulema Allah'ın iradesinin tek temsilcisi olarak tanındı. Cemaat kültlerinin gücü azaldı ve Allah'a ibadet üstün hale geldi. İslâmlaşmanın üçüncü aşaması davranış ve geleneklerde değişimi içeriyordu, Müslüman cemaatler Arap İslâmî normlarını benimsedi. Bu aşamada Müslümanlar İslâm hukukunun üstünlüğünü kabul ediyor, İslâm'ın beş şartına göre ibadet ediyor ve sünnet, evlilik ve ölüm törenlerine İslâmî uygulamaları getiriyorlardı. Eski âdetler ve kurumlar İslâmî terimlerle yeniden yorumlanı-

yordu. Ayrıca anasoyludan babasoylu aile biçimlerine ve ortak mülkiyet biçimlerinden özel mülkiyete doğru yasal ve toplumsal değişimler meydana geliyordu.

Tam da Sudan halklarının İslâm'a girdiği zamanlarda, Müslüman yayılması Avrupa müdahalesiyle durduruldu. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Fransız ve İngilizler kendi hâkimiyetlerini öne sürmeye başladılar. Fransızlar Senegal'in ve 1893'te Ömer'in kurduğu devletin hâkimiyetini üstlendiler. Daha sonra onlar 1898 yılında Samori'yi mağlup ettiler. İngilizler 1893 yılında Sokoto halifeliğini mağlup ettiler. Bütün Müslüman devletlerinin yenilgiye uğraması ve onların Avrupalı sömürge imparatorluklarının içinde eritilmesiyle birlikte büyük cihat yüzyılı sona ermiş oldu.

YİRMİBİRİNCİ BÖLÜM

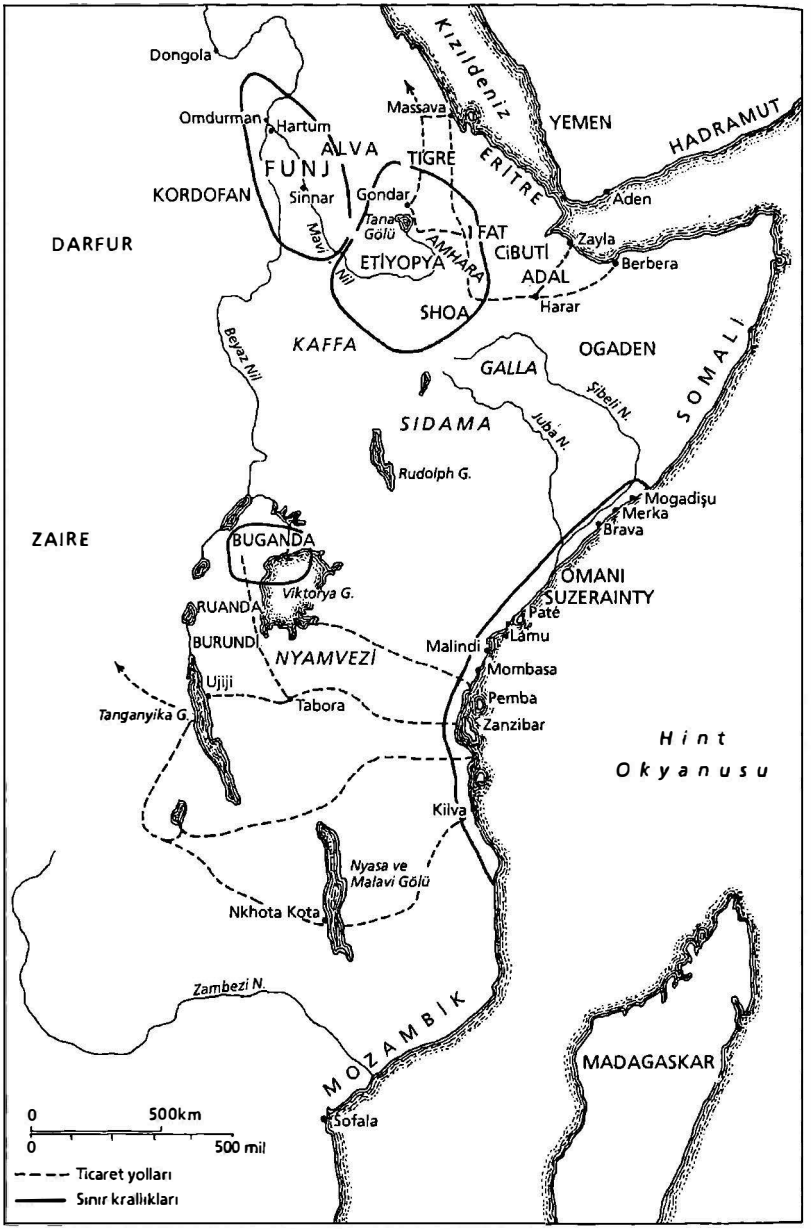
DOĞU AFRİKA'DA İSLÂM VE AVRUPA SÖMÜRGE İMPARATORLUKLARININ DOĞUŞU

Sudan Afrikası ve Gine bölgelerinin dışında Müslüman nüfusunun Afrika'daki üçüncü büyük alanını Doğu Sudan bölgesi, Doğu Afrika sahilleri ve Etyopya, Somali ve Kenya'nın art ülkesi oluşturur. İslâm'ın yayılmasının arkasındaki esaslar ve bu bölgelerdeki Müslüman toplumların örgütlenmesi büyük ölçüde Batı Afrika'dakinin aynısıydı, ama İslâmî etkilerin kaynakları esas itibariyle Kuzey Afrika değil, Mısır, Arabistan ve Hint Okyanusu bölgesiydi. Ayrıca Doğu Afrika İslâm toplumlarının örgütlendiği ortamlarda farklıydı. Bu bölüm Avrupa sömürge imparatorluklarının kuruluşuna ve Müslüman Afrika'nın paylaşılmasına genel bir bakışla son bulacaktır.

Sudan

Doğu Sudan'ın (modern Sudan devletinin) tarihi, İslâm'ın Kuzey Afrika'dan ziyade Mısır'dan Sudan'a ulaşmış olması nedeniyle, Orta ve Batı Sudan'ın tarihinden ayrı gelişmiştir. Ayrıca, Doğu Sudan'da görece erken bir tarihte kitlesel bir İslâm toplumu kurulmuştur.

Araplar 641 yılında Aswan'a kadar tüm Mısır'ı işgal etti, ama bu Arap ve Müslüman halkların Nübye ve Sudan kuşağı-



HARİTA 26. Doğu Afrika.

na kadar güneye nüfuz etmesinden çok zaman önceydi. İlk Arap dalgası dokuzuncu yüzyılda, meydana geldi. O zaman Mısırlılar Nil ve Kızıldeniz arasında yeni keşfedilmiş Allagi altın sahalarının bulunduğu güneye üşüşmüştü. Onikinci ve onüçüncü yüzyıllarda Arap bedevî göçleri Müslüman varlığını artırdı. Araplar yerel ailelerle evlendiler ve anasoylu haleflik sistemi aracılığıyla çocukları yerel kabile reisliklerini miras aldılar. Arap nüfuzunu Nübye'yi fetheden Memluklu nüfuzu izledi. 1317 yılında Dongola Kilisesi bir cami olarak tekrar tahsis edildi. Fakat ülkenin çoğu güneye doğru ilerlemeye devam eden yerel Arap kabile reislerinin ellerindeydi.

Araplar güneye saldırırken Mavi Nil bölgesinden Funj denilen, hayvancılıkla geçinen insanlar kuzeye saldırmaktaydılar. Tarihsel olarak ilk bilinen Funj hükümdarı olarak Amara Dunkus, 1504 yılında Alwa'nın Hıristiyan krallığını yenip Funj krallığının başkenti olarak Sinnar kentini kurdu. Bu krallık üçüncü çağlayana kadar kuzeye, Etyopya'nın dağ eteklerine kadar güneye ve Kordofan çölüne kadar doğuya ulaştı. Arap-Müslüman halklarına sınırı olan yeni Funj devletinin Mısır'la ticaretin kolaylaşmasında çıkarı vardı; hükümdarları Müslümanlaşmış ve ticaretin ortak dili olarak Arapça'yı kullanmaktaydılar, ama Sinnar'daki sarayda Funj dilinde konuşulmaya devam ediliyordu. Ancak onsekizinci yüzyılda devlet belgelerinde Arapça da görülmeye başladı.

Funj monarşisi Sudan yarı ilahî krallık telakkisine dayanan atasoylu bir rejimdi. Sultanların halkın önüne çıkışları tantanalı ve merasimli oluyordu, ama Funj hükümdarları hükümdarlıklarının çoğunu halkın gözünden uzakta geçiriyorlardı. Saltanat ilke olarak mutlaktı ama uygulamada hükümdar bakanlarının, saraylılarının ve ailesinin etkisi altındaydı. Taşra soyluları kendilerine bağlı köle askerlerin desteği altındaki kalelerde yaşıyorlardı. Taşradaki bir efendi vergileri toplamak için her köye tecrübeli bir kölenin gözetimi altında kendi yargı sistemini yerleştiriyordu. Fakat taşra soyluları her yıl Sultan'ın huzuruna bağlılıklarını göstermek, davranışlarının hesabını vermek ve haraçları teslim etmek üzere çıkmak zorunday-

dılar. Küçük efendilerin her biri kraliyet ailesinden bir kadın almak zorundaydı, böylece her vasal hükümdara akraba oluyordu. Hâkim topluluk yerel halkla evlilikten kaçınan kast benzeri bir grup oluşturuyordu.

Funj krallığı ekonomik yaşama kabiliyeti açısından altın ticaretine bağımlıydı. Krallık içinde çıkarılan bütün altın aynı zamanda uzun mesafeli ticaretin örgütleyicisi olan sultana aitti. Ticaretin genişlemesi ve Sinnar'daki yabancı tüccar toplulukların daha fazla büyümesiyle, sultanın ticaret tekelini sürdürmesi gittikçe zorlaştı. 1700'e doğru madeni paraların ortaya çıkmasıyla düzensiz bir pazar sistemi denetimi ele alırken kralın ticaret üzerindeki kontrolü buharlaştı.

İslâm Funj saltanatı içinde sadece yönetim elitinin ve tüccar topluluklarının ihtidasının bir sonucu olarak yayılmadı, aksine Müslüman alimlerin ve din adamlarının bölgeye göçlerinin bir sonucu olarak gelişti. Onaltıncı yüzyılda Funj himayesi alimleri Yukarı Mısır, Kuzey Afrika ve Arabistan'a çekti. Mahalli dilde *faki* olarak bilinen bu din adamları, Kur'an ve İslâm hukuku alimleri, tasavvuf mistikleri ve büyücülerdi. Fakiler önemli bir nüfuz elde ettiler, çünkü hükümdarların nezdinde aracılık edebilmekte hatta onları azarlayabilmekte ve büyüsel güçleri dolayısıyla sıradan halk onlara ihtiramda bulunmaktaydı.

Fakiler sülaleler kurdular, köylere yerleştiler, okullar kurdular ve halkı İslâm'a kazandırdılar. Zaviyeleri ikamet edilen ve namaz kılınan, içinde din adamlarının aileleriyle, hizmetlileri ve müritleriyle birlikte yaşadıkları yerlerdi. Okulları *(halveler)* genç çocuklara Kur'an, fıkıh ve İslâm kelâmı öğretmekteydi. Zaman içinde zaviyeler koloniler ve köylere dönüştü, buralarda belli bir din adamının soyundan gelenlerin önde gelenleri ruhânî ve dünyevî bir otoriteyi sürdürdü. Malikî hukukunu uygulamakta, yerel ihtilafları çözmekte ve insanlara İslâm'ı öğretmekteydiler. Doğu Sudan fakileri ayrıca tasavvuf tarikatlarının bir parçasıydılar. Şazelî tarikatı Sudan'a onbeşinci yüzyılda, Kadirî tarikatı onaltıncı yüzyılın ortalarında ve Meczubiye tarikatı da onsekizinci yüzyılda gelmişti.

Uzun ve düzensiz bir tarihten sonra Funj krallığı onsekizin-

ci yüzyılda çözüldü. Devletin gücünün dayandığı evlilik ittifakları ve prenslerin tutsaklıkları sistemi yıkıldı; yerel hanedanlar özerk hale geldi. Sultanlar ticaret üzerindeki kontrollerini yeni bir tüccar orta sınıfına kaptırdılar. Aynı zamanda iç savaşlar köylüleri din adamlarına koruma için başvurmaya zorlayınca sultanlar köylü nüfusunu fakilere kaptırmış oldu. Eyalet vasalları, tüccar cemaatleri ve fakilerle köylü müritlerin özerkliği hep birlikte Funj saltanatının iktidarını devirdi. Funj krallığı sonuçta 1820-21 yıllarında Mısırlıların fethiyle sona erdi, bu fetih yeni bir devlet yönetimi ve yeni İslâmî dinî eğilimleri getirdi. Bunlar III. Kısım'da ele alınacaktır.

Funj'un Araplaştırılması ve İslâmlaştırılmasını İslâm'ın yayılması, daha güney ve daha batıda krallıkların oluşumu izledi. Darfur'da Fur halklarının Keira aşireti onaltıncı yüzyılda yeni bir hanedan ve küçük birçok etnikli devlet kurdu. Keira devleti Sudanlıların ilahî krallık düşüncelerini devraldı; hükümdarın günlük hayatı putperest kaynaklı ritüellerle çevrilmişti. 1660 ile 1680 yılları arasında Süleyman İslâm'ı saray kültü haline getirdi, camiler inşa etti ve şeriat ilkelerini kendi meşruiyet iddialarının arasına ekledi. Arapça yazışmaların dili oldu; Fur dili sarayın konuşulan dili olmaya devam etti.

Onsekizinci yüzyılın sonlarında Abdurrahman el-Reşid (1786/7-1800/1) Darfur saltanatını Fashir denilen bir saray kompleksinin etrafında pekiştirdi. El-Fashir yönetim merkezi, subayların ve saraylıların eğitim merkezi, malların yeniden dağıtım merkezi, nihaî bir adalet sarayı olduğu gibi bir bayram, tören ve gösteri alanıydı. Keira hanedanlığı Fur tebaalarını merkezî bir idarî hiyerarşi aracılığıyla yönetti, ama onların nüfusunun çoğunluğunu oluşturan Fur olmayan tebaaları, yerel kabile reislerinin yönettiği beş eyalete bölünmüştü. Onsekizinci yüzyılın sonlarında merkezî hükümet geleneksel bölgesel liderlerin yerine Sultan'ın köleleri ve yanaşmaları ile tüccarlar ve Müslüman din adamlarını geçirdi. Yeni elit gittikçe uzak bölgelerin kontrolünü de ele geçirmeye başladı. Hükümdarlar ayrıca hizmetlilerini çiftlik arazileri (hakura) ve kölelerle ödüllendiriyorlardı. Fakat, toprak tahsisatları bu hizmetlile-

rin bunları miras bırakabilmelerini, yerel elitlerle evlenmelerini ve yarı bağımsız bir aristokrasi olarak ortaya çıkmalarını sağladı. Müslüman din adamları yerel iktidarlarını pekiştirmekte özellikle başarılıydılar.

Darfur'un siyasal bakımdan güçlenmesi daha fazla İslâmlaşmayla birlikte gerçekleşiyordu. Sultanların koruması ve himayeleri aracılığıyla ve Mısır'la ticareti harekete geçiren şartlar altında kuzey Sudanlı, Mısırlı, Arap ve Batı Afrikalı tüccarlar ve Sûfîler Darfur'a yerleşti. Doğu Darfur'da Müslüman din adamları yerli kadınlarla evlenerek halveler ve camiler inşa etiler. Genç çocuklar fakilerin yanında öğrenim görmek ve onların çiftliklerinde çalışmak üzere evlerinden ayrılıyorlardı; onlar daha sonra evlerine dönerek inancın öğretilerini daha fazla yaymaya çalışıyorlardı. Bu din adamları kabilelere dayalı olmayan cemaatler kurmak ve meşrulaştırıcı soy şecereleri ve uygun Arapça belgeler sağlamak sûretiyle rejimin ayakta kalmasına yardımcı oldular. Bununla birlikte sultanlar İslâmî bir adliye yönetimi kurmak için çok az şey yaptılar. Ondokuzuncu yüzyıl sultanları ayrıca din adamlarını bürokratik kontrol altına sokmaya çalıştılar. 1898 yılında fakiler disiplinlerinden sorumlu olan mukaddemlerin yönetimi altında il il örgütlendiler.

Doğu Sudan'ın İslâmlaşması onsekizinci yüzyılın sonlarına kadar Batı ve Orta Sudan'ınkinden derin farklılık arz etti. Batı Sudan'da İslâm esas itibariyle bir kraliyet kültü ve tüccar toplulukların diniyken Doğu Sudan'da bir halk dini idi.

Sahil Şehirleri ve Swahili İslâm'ı

Kızıldeniz ve Hint Okyanusu sahillerinde Müslüman tüccarlar, öğretmenler ve yerli Afrika toplumuna yerleşen diğerlerinin etkisinin bir sonucu olarak başka bir İslâm medeniyeti. meydana geldi. Bundan önceki bilim insanları kuşağı Swahili Doğu Afrika İslâm toplumunu ilkel bir Afrika halkının ortasındaki Arap veya İranlı göçmenlerin yerleşimine dayalı bir sömürge toplumu saydı. Eski görüşte Müslüman yerleşimciler şehirler kurarak yerel halkı bir Arap veya İran İslâm-temelli kültürün içinde

eritiyorlardı. Swahili dili ve kültürel stilini Afrikalıların temelde bir Arap veya İran-Müslüman toplumunun içinde eritilmesinin bir ürünü sayılıyordu. Daha sonraki bilgiler Swahili medeniyetinin yerli Afrika temelini vurgulamaktadır. Arkeolojik deliller yerli bir kent toplumunun, bazı taş yapılarla birlikte çamur ve samandan oluşan barakalı yerlerde yaşadığını göstermektedir. Bu şehirlerin çoğu tarıma dayalıydı, muhtemelen meyve, pirinç, darı, pamuk ve çiftlik hayvanları yetiştirmekteydiler. Çok azı da adalarda ticaretle uğraşıyordu. Bazı güney şehirleri, Afrikalı reislerce yönetilen Kilwa gibi, Hint Okyanusu'nda ticaret yapıyordu. Bir Doğu Afrika İslâm medeniyetinin doğuşu, dolayısıyla sadece göç, yerleşim ve yeni şehirlerin kurulması dolayısıyla değildi, aksine daha ziyade tüccarlar arasındaki temaslar, düşünceler ve kavramların transferi ve nihayetinde Müslüman tüccarların yerleşmelerinin bir neticesiydi.

İlk Müslüman temaslar ve yerleşimler dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Doğu Afrika sahilinin kuzey veya Somali bölgelerinde oldu. Mogadishu, Merka ve Brava'nın bu erken dönemde Müslüman nüfusları vardı. Bireylerden ayrı olarak 1100 yılından önce güney sahilinde Müslüman cemaatler yoktu ve 1300'den önce de çok az sayıda Müslüman vardı. 1100 yılından sonra Müslüman varlığı, yoğun ticaretle ve Müslümanların Hindistan ve Hint Okyanusu bölgesinin içinde yayılmaya başlamasıyla harekete geçerek genişlemeye başladı. Bu genişleme, Kızıldeniz, Aden ve Güneybatı Arabistan'da Mısır nüfuz alanının yayılmasını, Afganistanlı ve Orta Asyalı Müslümanların Hindistan'ı fethedişlerini ve Endonezya sahil halklarının Müslümanlaşmasını kapsıyordu. Onikinci yüzyılda ilk camiler inşa edildi; Zanzibar ve Pemba en önemli Müslüman şehirleri haline geldi. Sırası net olmamakla birlikte Müslüman göçmenler Somali Sahili, Umman ve İran'daki şehirlerden geldiler, ama onüçüncü yüzyılda erken yerleşimcilerin etki bakımından yerini Yemen ve Hadramut'tan gelen göçmenler aldı. Art arda göçmen dalgaları muhtemelen İslâm'ın, İbadî, Şafiî, Arap ve İran etkileri altındaki değişik versiyonlarını da getirdi, bunlar sonuçta Doğu Afrika Swahili kültürüyle bütünleşti.

Onüçüncü yüzyılda Mogadişu ile Kilwa arasında üç düzine kadar şehir/kasaba vardı, bunların en önemlileri Malindi, Mombasa, Zanzibar ve Sofala idi. Bu şehirler Arabistan'la, İran Körfezi'yle ve Endonezya aracılığıyla Çin'le ticareti sürdürdü. Kilwa bakır ihraç ediyordu; Malindi ve Mombasa, demir; Mogadişu ise kumaş ihraç ediyordu. Kaplumbağa kabukları, gergedan boynuzları, kehribar, leopar derileri, köleler, fildişi ve altın ticareti de yapılıyordu. Ayrıca sahil boyunca geniş hindistancevizi palmiyeleri, portakal, şekerkamışı, pirinç ve susam ekinleri bulunuyordu. Onüçüncü yüzyılda Kilwa en önemli ticaret şehri olarak Mogadişu'nun yerini aldı. Kilwa'nın zenginleşmesiyle, taştan saraylar, şehir duvarları ve bir cuma camii inşa edildi; bakır para basıldı. Yüzyılın sonunda da Hindistan stilinde kubbeleriyle bir taş cami inşa edildi.

Bu şehirlerin siyasî sistemi hakkında çok az şey biliniyor, ama onların aşiretlerden oluştuğu tahmin edilebilir. Her şehrin aşiret reislerinden oluşan bir kurulu olmuş olabilir, ama bu tür kurulların yerine muhtemelen, hâkim bir aşiret veya hükümdar veya yerel kabileler arasında arabulucu olan dışarıdan bir Arap veya İranlı reis geçmiş olabilir. O zaman küçük bir devlet çevredeki bölgelerde aşiret reislerinden oluşan kurullar üzerinde bir egemenlikten ibaret olmuş olabilir. Hükümdarlar hem mirasa dayalı bir halefliğe hem de Afrika sembolleri bağlamında meşrulaşıyorlardır.

İslâm da buraya iyice yerleşmişti, çünkü Arap ve İranlı göçmenler yerel ailelerle evlenmiş, bir İslâm kimliğini benimsemek için yerel halkları uyarmış ve dilde, mimarîde ve giyimde bir Arap-Afrikalı kültür geliştirmiştir. İbn Batuta, burayı 1332 civarında ziyaret etmiş, şehirleri gönenç ve kültürlerinin zirvesinde görmüştür. O, Mogadişu'yu bir medresesi, Şafiî fıkhından alimleri ve Peygamber soyundan gelen bir cemaati olan Müslüman topluluk olarak tasvir etmiştir. Burası vezirler ve emirler adı verilen memurlarca yönetilmekte ve saray törenlerinde Güney Arabistan etkilerini göstermekteydi. Kilwa da, benzer bir biçimde bir fıkıh okuluna sahip bir Şafiî cemaatiydi.

Bu zengin Doğu Afrika toplumu Portekizlilerce yıkıldı. Vas-

co da Gama 1498 yılında bölgeyi keşfetti, onun bu keşfini Hint Okyanusu'nu ve doğu baharat ticaretini kontol etme yönündeki kuvvetli harekâtlar takip etti. Portekizli Amiral d'Almeida 1505 yılında Kilwa'yı alarak Mombasa'yı yağmaladı. 1530 yılında Portekizliler Zanzibar, Pemba ve diğer yerlerin kıyıdan uzak adalarında üslenerek bütün sahili kontrol ettiler. Portekizliler Hint Okyanusu'nun kontrolü konusunda Osmanlılarla savaştılar ve 1542 yılında Müslüman yayılmasına karşı Etyopya'yı savunmaya yardımcı oldular. Portekizlilerin hâkimiyeti Umman'ın kendilerini 1650 yılında İran Körfezi'nden çıkarması, 1652'de Pemba ve Zenzibar'a saldırması ve sonuçta 1696 yılında Mombasa'yı almasına kadar sürdü. Bu fetih Umman ve Hadramut'tan yeni göç dalgalarına ve Arap üstünlüğünün yeniden kurulmasına yol açtı. Umman varlığı Doğu Afrika, Umman ve Hindistan arasında büyük miktarda kumaş, fildişi ve köle ticaretine vesile oldu, ama Umman siyasal otoritesinin ömrü kısa sürdü. Sahil şehirlerinin bir çoğu onsekizinci yüzyılda bağımsızlaşmış ve yalnızca Zanzibar Umman'ın hâkimiyetini kabul etmeye devam etmiştir.

Ondokuzuncu yüzyılda Doğu Afrika'daki Umman nüfuzu İmam Seyyid Said b. Sultan (1804-56) tarafından canlandırıldı. Onun otoritesi başlangıçta Zanzibar ve Kilwa'da kabullenildi, ama giderek Lamu, Pete ve Mombasa'yı otoritesini kabul etmeye mecbur bıraktı. Yeni hükümdarlar kendilerini temsil etmek üzere bir *liwali* tayin ediyorlardı, ama muhtemelen yerel aşiretlerce tayin edilmekte olan *matimim* görevi yoluyla yerel özerkliğe izin veriyorlardı. İmam Seyyid Said'in ölümünden sonra oğulları Umman ve Zanzibar'ı ayrı krallıklara böldüler.

Bu dönemde Zanzibar, gelişmekte olan Doğu Afrika köle ticaretinin merkezi ve kumaş, boncuk, madenî eşya ve silahlarla mübadele edilen fildişi, karanfil baharatı ve zamk için bir pazardı. Zanzibar'ın iç ticareti yeni rotalar ve ticaret şehirlerinin kurulmasıyla büyük ölçüde genişledi. Zanzibar hükümdarı fildişi ve zamk ticaretini tekelleştirdi, Hindistan göçmen tüccarlarını yatırıma teşvik etti ve ayrıca köle emeğine dayalı bir karanfil ekimi ekonomisinin gelişimini harekete geçirdi.

Gelişen köle ve ticaret ekonomisi İslâm'ı Doğu Afrika'nın içlerine kadar getirdi. Müslüman varlığı yüzyıllarca sahil limanlarıyla sınırlı kalmıştı, oysa iktisaden kendine yeterli, ticarete çok az girmiş çiftçi topluluklarından oluşan iç alanlar putperest kalmıştı. Fakat onsekizinci yüzyıldan itibaren nüfus artışı ve iç bölgelerdeki küçük devletlerin oluşumu Nyamwezi tüccarlarını sahile, Arap ve Swahili tüccarlarını da iç bölgelere getiren kervanları örgütlemeyi mümkün kıldı. Ticaret Zanzibar Sultanı Said'in ticarî çıkarlarınca canlandırılıyordu. 1820'li ve 1830'lu yıllarda fildişi ve kölelere artan talebi karşılamak üzere çok sayıda Arap ve Swahili tüccar ve maceraperest iç bölgelerde etkin hale geldi.

İslâm dahilde iki büyük ticaret yolunda taşındı. Güneydeki bir yol Kilwa ve Malindi'nin sahil kasabalarını Malawi Gölü bölgesiyle irtibatlandırdı. Bu yolda Abdullah b. Salim Nkhota Kota'ya yerleşerek buranın ticaretine hâkim olup ve yerel bir reis haline geldi. Onun ardından gelenler Arapça ve din öğretimini kurumlaştırdılar. Malawi Gölü'nün doğu tarafında yaşamakta olan Yao halkları yeni dini benimsediler. İlk kez bir yerel kabile reisi 1879 yılında Müslüman oldu; Müslüman tebliğcilerin 1885 yılında ulaşması diğer Yao'luları sahille bağların kültürel ve ekonomik önemine ikna etmeye yardımcı oldu. İslâm bir modernleşme aracı olarak cazipti, çünkü Orta Afrika'ya okur yazarlık, uluslararası ticaret, toplumsal temaslar ve idarî uzmanlık getiriyordu.

İkinci bir yol Zanzibar ile Darüsselam sahil kasabasını Manyema bölgesi ile Buganda'ya bağlayan ticaret ağıydı. Bu yolda Tabora anahtar şehirdi; Arap tüccarlar Tabora'dan Tanganyika Gölü'ne ulaşıyordu, orada sonuçta Arap ve Müslüman topluluğunun merkezi ve İslâm'ın etkisinin Zaire, Burundi ve Rwanda'ya daha fazla yayılması için bir üs olan Ujiji'yi kurdular. Bu bölgede Arap ve Swahili tüccarlar yerel kabile reislerine köle karşılığında ateşli silahlar temin ettiler ve böylece iktidar için mahalli savaşları yoğunlaştırdılar. Genellikle savaşçıya dönüşen köksüz genç insanlarca desteklenen yerel maceraperestler küçük krallıkları fethetmek için bu durumu avantaj olarak

kullanıyorlardı. Tippu Tip adındaki bir Swahili tüccar ve savaşçı küçük bir Müslüman devlet kurdu. Buganda'daki başka bir reis olan Mutesa, ramazanda oruç tutarak, camiiler inşa ederek ve Müslüman takvimini uygulayarak rejimini İslâmlaştırdı. İslâm varlığı ayrıca bir Mısır askerî seferinden kalan Nübyelilerin yerleşmesiyle güçlendi.

Bu bölgede İslâm kabileler veya aşiretlerin toplu din değiştirmelerinden ziyade bireysel Müslümanlaşmaların bir sonucu olarak yayıldı. Genelde ticarette Araplarla işbirliği yapan yerel reisler İslâm'ı benimsediler. Yerel topluluklarından kopmuş köleler ve hamallar da Müslüman oldu. İslâm siyasal veya toplumsal bir kimlik sağlama aracı olmaktan ziyade bir din olarak kabul edildiğinden, Müslümanlar, Hıristiyanlar ve putperestler çoğunlukla aynı köylerde ve hatta aynı ailelerde yaşadılar. Ancak, ondokuzuncu yüzyılın sonları geldiğinde Doğu Afrika'nın içlerinde İslâm hâlâ ancak çok dağınık bir biçimde temsil edilebiliyordu.

Etyopya ve Somali

İslâm Etyopya ve Somali'ye de sahilden ulaştı. Bu güne kadar, bu bölgenin tarihi Müslüman ve Hıristiyan halklar arasındaki savaşla şekillenmiştir. Dokuzuncu yüzyılda sahildeki Araplar Etyopya platosunda Harar'a ulaşarak bir çok beylik kurdular. Arap tüccarlar, hizmetlileri, ticarî ortakları arasında ve pazar köylerinde İslâm'ı anlattılar. Tüccar beylerce yönetilen gevşek bir konfederasyon olan Shoa Müslüman Saltanatı, onüçüncü yüzyılın sonlarında Mahzum ailesince örgütlenmişti. Ifat'ın Müslüman krallığı 1285'te Shoa'yı ilhak etti. Diğer Müslüman beylikleri ve küçük reislikler Etyopya'nın güneybatı periferisinde bollaştı. Arap tüccarlar Somali kadınlarıyla evlenerek bir Arap Müslüman Somali soybağı kimliği düşüncesini yarattılar. Somali halklarının geniş bir kesimi çoban göçebelerdi, kültürleri büyük ölçüde İslâm'dan ve Arapça'dan ödünç alınmaydı.

Müslüman beylikler eski ve güçlü Hıristiyan Etyopya medeniyetine bitişiktiler. Etyopya'nın hâkim nüfusu Güney Arabis-

tan, Arapça ve İbranice'yle ilişkili Semitik bir dil olan Amharikçe konuşuyordu. Axum'un kadim krallığı dördüncü yüzyılda Hıristiyan olmuş; 451'den itibaren Axum, monofizit doktrine bağlanmıştı. Etyopya kilisesinin başı (1948'e kadar) İskenderiye Patriği tarafından tayin ediliyordu. Etyopyalılar Necaşî unvanı alan, haraççı yerel hükümdarlar üzerinde hüküm süren bir Hıristiyan monarkınca yönetiliyordu. Kilise düşman putperest ve Müslüman komşularca etrafı kuşatılmış bir devlet olarak Etyopya Hıristiyan milletinin Eski Ahid'in İsrail'iyle özdeşleşmesine yardım etti. Onüçüncü yüzyılın ortalarında canlandırılmış bir Etyopya monarşisi sahile giden kervan yollarını kontrol etme konusunda Müslüman tüccarları tehdit etmeye başladı. Böylece rakip krallıklar, ticaretle uğraşan halklar ve dinler arasında Etyopya'nın kontrolü için uzun, acımasız ve hâlâ çözülmemiş bir savaş başladı.

Bu savaşın ilk safhasında zafer, Ifat'ın Müslüman krallığını ve daha küçük beylikleri 1415 yılında zapteden Hıristiyanların oldu. Bazı Müslüman gruplar Hıristiyan hâkimiyetini kabul ettikleri halde, Ifat'ın önceki hükümdarlarının torunları Somali sahili boyunca Adal adı verilen yeni bir Müslüman krallık kurdular. Afar ve Somalili göçebe halkların desteklediği Adal, Hıristiyan Etyopya ile savaşa yeniden başladı ve 1520 yılında başşehrini Harar'a taşıdı. 1516 ile 1542 yılları arasında Osmanlı askerleri ve ateşli silahlarının desteklediği İmam Ahmed'in liderliği altındaki Müslüman güçler güney Etyopya'nın çoğunu fethettiler, ama 1542 yılında kuzeyde Tana Gölü yakınlarında Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında cereyan eden kesin bir savaşta Portekiz, Hıristiyan Etyopya'nın Müslümanlara hâkim olabilmesi için müdahale etti.

Hıristiyan zaferi Müslüman rejimleri parçaladı. Sadece Afar, Somali ve güneybatı Etyopya'nın bazı kısımları Müslüman kaldı. Müslüman saltanatlar ve reislikler kabile ve köy topluluklarına bölündü, ama Harar ve sahil şehirleri İslâm'ın ticaret ve dinî faaliyetlerinin merkezi olarak hayatta kaldı. Onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar Müslümanlar, Galla halkları, Afar kabileleri ve doğu Etyopya'nın bazı Tigrece konuşan

halkları arasında İslâm'ı anlatmanın yolunu buldular; onyedinci yüzyılın ortalarında ise Ali b. Davud yeni bir Harar Saltanatı kurdu. Kızıldeniz ve Afrika Boynuzu'ndaki zenginlik ile Zayla ve Funj saltanatıyla ticaret, Harar krallığının ondokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar devam etmesine yardımcı oldu.

Ortak bir dile, kültüre ve sosyo-politik örgütlenmeye sahip çobanlardan ibaret olan Galla halkları, onaltıncı yüzyılın ortalarında Etyopya içine hareket etmeye başladılar. Gallalar, Harar'ın çevresine yerleşti, yavaş yavaş Shoa ve Afar bölgelerine yayıldı, İslâm'ı benimsedi ve Harar hükümdarlarını görünüşte efendileri olarak kabul ettiler. Uygulamada onlar kabile sistemlerini ve bağımsız bir siyasal hiyerarşiyi sürdürdüler. Ondokuzuncu yüzyılın başlarında Galla kabileleri etkili biçimde bölgeye hâkim oldular. Sadece, açık bir ticaret üssünü muhafaza etme ihtiyacı şehri yok olmaktan kurtardı. Harar sayısız türbe ve velileriyle bir Müslüman şehri olmayı sürdürdü. İnsanları Mekke'ye hac ziyaretinde bulunuyordu.

Ondokuzuncu yüzyılın başlarında Müslüman etkisi, dağlık bölgelerin Kızıldeniz'e ticaretlerinin canlanması, Mekke'ye hac ziyaretleri ve Arabistan ve başka yerlerde kölelere artan talep sayesinde tekrar yayılmaya başladı. Etyopya'nın başşehri Gondar, Sudan ve Etyopyalı tüccarlarca canlandırıldı, bunlar kahve, balmumu, misk ve kölelerin karşılığında Avrupalı mamüllerle Maria Theresa altınları getiriyordu. Ticaret kervanları da güney ve güneybatı Etyopya'nın Galla kırsalına girdiler, kahve, deri, balmumu ve köle karşılığında, bakır, pirinç, bıçaklar, kılıçlar, baharatlar ve kumaş ithal ettiler. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci çeyreğinde, çoğunlukla Galla ve Sidam kökenli putperestler olan 6.000 ile 7.000 arasında Etyopyalı köle Etyopya limanlarından ihraç ediliyordu. Ticaretten nüfusun Müslüman unsurları faydalandı ve Müslüman kervanların girişi Galla halklarının İslâmlaşmasını pekiştirdi.

Kuzey Etyopya'da Galla halkları Sidama dağlık bölgelerine ve Amhara eyaletlerine doğru yayıldı. Onların gelişen etkileri Müslüman tüccarlara ve alimlere bu bölgelerde sağlam bir basamak sağladı. Güneybatıda Gallaların etkisi daha da önemliy-

di. Limmu-Innarya ile Jimma-Kakka'nın yeni Galla krallıkları kuruldu. Innarya krallıkları Bofo Abba Gomol adındaki bir maceraperest tarafından kuruldu, bu adam iktidara geldikten kısa süre sonra İslâm'ı benimseyerek Müslüman tüccarlarla danışmanların yardımını istihdam etti. Sudan Afrika'sında olduğu gibi, yerel bir hükümdar iktidarını pekiştirebilmek için Müslüman memurlar, kâtipler ve finansörlere dayandı. Innarya'nın başkenti Sakka, 10.000 ile 12.000 arasında nüfusu olan, yüzlerce uleması bulunan bir şehirdi. Sakka, Rudolph Gölü'yle fildişi, deri ve buhur ticareti; Kaffa ile de misk, altın, fildişi ve baharat ve büyük miktarda köle ticareti yaptı. Altın kraliyetin tekelindeydi.

Müslüman din adamları ve tasavvuf tarikatları İslâm'ın yerleşmesi açısından önemliydi. Kadirî tarikatı daha erken zamanlarda Harar bölgesinde etkin olmuştu, ondokuzuncu yüzyılda da Somali ve Eritre içlerine doğru yayıldı. Reformcu Müslüman tarikatlar da bölgeye geldi. Salihiye tarikatı 1850 yılından sonra Ogaden'e yerleşti. Onların tarımsal yerleşimleri firari köleleri ve kabilesiz bireyleri cezbetti. Ahmediye tarikatı ise Ali Maye Durogba tarafından Somali halkları arasında oluşturuldu ve tarıma dayalı şehirler kurdu. Mirghaniye tarikatı 1860 ile 1899 yılları arasında Seyyid Haşim el-Mirgani tarafından Massawa ve Eritre'de kuruldu. Müslüman din adamları putperest halklar arasında yerleşti, yerel reislerin aileleriyle evlendi ve reisliklere haleflik yapan çocukları yetiştirerek bütün halkları İslâmlaştırdılar. Bu yeni Müslümanlar yerel velilerin türbelerine ihtiramda bulundular. Bu türbelerdeki kültsel uygulamalar Mekke haccı, Müslüman veli ibadetinden ve İslâm öncesi Galla ile diğer yerel seremonilerden etkilenişin bir karışımını gösteriyordu. Böylece ticaretin, Müslüman yerleşiminin ve Galla yayılmasının etkisi altında sayısız Etyopyalı sıkıntılı ondokuzuncu yüzyılda Müslüman oldu.

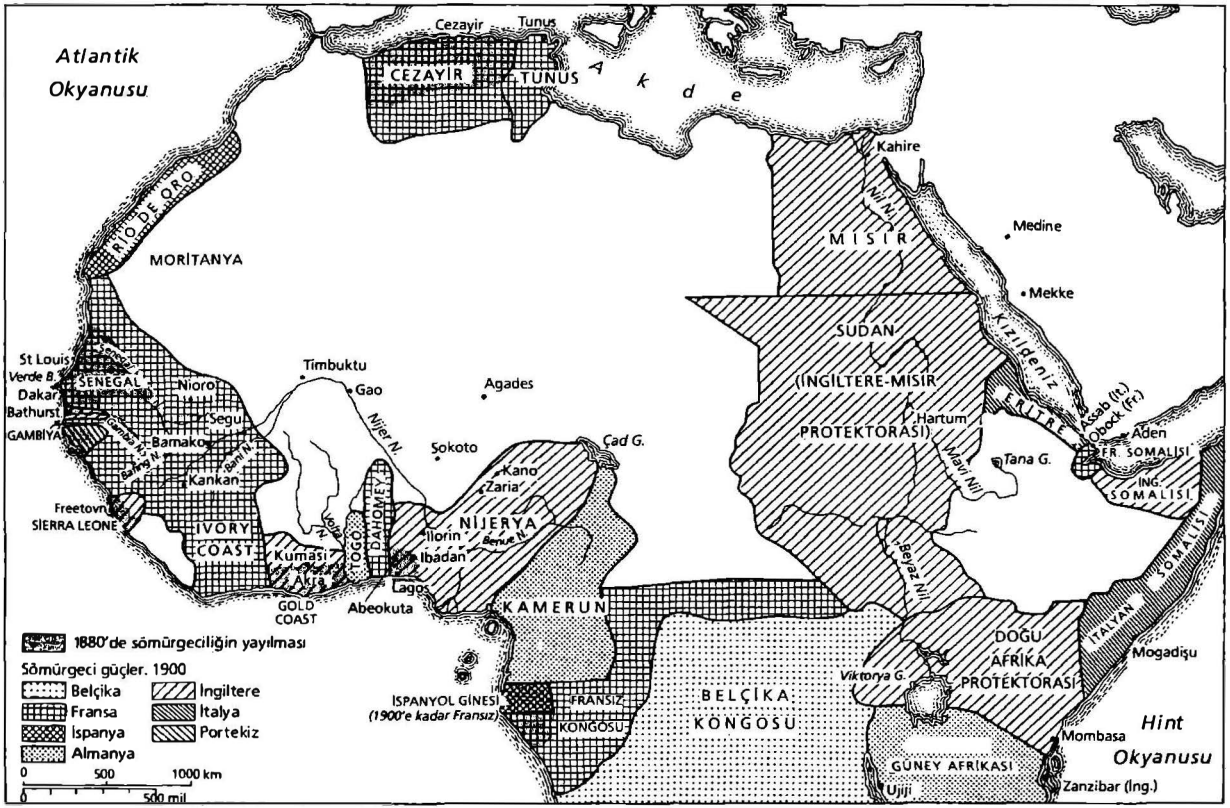
Galla halkları Harar platosunu işgal ederken, Somali halkları Afar'dan güneye ve doğuya doğru hareket ederek Ogaden'in kontrolünü ele geçirdiler. Onsekizinci yüzyılda onlar Juba Nehri gibi uzak bir noktaya kadar giderek Mogadişu, Zayla ve

Berbera sahil şehirlerini kontrol ettiler. Ondokuzuncu yüzyılda güneyde kuzey Kenya'ya kadar hareket ettiler. Bu yüzyıllar uzunluğundaki göçler esnasında Somali halkları bölgenin orjinal Galla yerlilerini dışladılar veya asimile ettiler. Galla ve Somali aşiretlerinin hareketi, böylece güney Etyopya ve Afrika Boynuzu üzerinde bir Müslüman halklar bloku kurdu. Böylece kabile bağlılığı aracılığıyla bu bölgelerde Moritanya'nınkiyle karşılaştırılabilir bir büyük İslâm toplumu oluşturuldu.

Sömürgecilik ve Müslüman Yayılmasının Mağlubiyeti

Hem Batı hem de Doğu Afrika'da İslâm siyasal yapılarının yayılması, yirminci yüzyılın başlarında Avrupa sömürge hâkimiyetinin ani dayatmasıyla durduruldu. Avrupalıların hâkimiyeti ani bir fetihler patlamasıyla elde edildiyse de, Avrupalıların Afrika'ya dahli onbeşinci yüzyıla kadar geri gider. Portekizliler Afrika sahilini keşfeden, ticaret istasyonları kuran ve Batı Afrika ile Avrupa arasında ticareti açan ilk Avrupalılardı. Onlar altın bulmaya, Müslümanların Sudan trafiği üzerindeki tekellerini kırmaya, yerel halkları Hıristiyanlaştırmaya ve onları İslâm'a karşı savaşlarında müttefik kılmaya çok hevesliydiler. Sıradışı bir keşifler çağında Portekizliler Madeira, Azorlar, Senegal nehri ağzı ve Yeşil Burun'u keşfettiler, Altın Sahili ziyaret ettiler ve sonuçta 1482 yılında Elmina kalesini kurdular. Bu kale Portekizlilerin Altın Sahil ticareti üzerindeki tekellerini güçlendiren bir garnizon karargahıydı.

Amerika'nın ve orasının şeker ile diğer ekinlerin yetiştirilmesi için potansiyellerinin keşfedilişiyle birlikte köleler altından daha önemli hale geldi, böylece insan Afrikalıların başlıca ihracat kalemi oldular. Fransızlar, İngilizler ve Hollandalılar, Portekizlilerin Afrika köle ticaretine girdiler. Onyedinci yüzyılın ortalarında Hollanda Altın Sahili'ndeki büyük üslerini ele geçirmişti, ama onsekizinci yüzyılda İngilizler Altın Sahili'nin kontrolünü kazanmış ve önde gelen Avrupalı ticarî ve köle tüccarı millet haline gelmişlerdi. Aynı zamanda Fransızlar, 1637 yılında Senegal Nehri üzerinde St Louis ve Gorée'de üs-



HARİTA 27. 1900'e kadar Afrika'da sömürgeciliğin yayılması.

lenerek zamk, balmumu, fildişi, deri ve köle ticaretine girişti. Avrupalılar neredeyse tamamen köle ihracatına girişmişlerdi ve Afrikalı toplumların teknolojik ve kültürel gelişimi üzerinde çok az etkileri vardı. Bununla birlikte köle ticaretinin gelişimi yerel savaşları harekete geçirmiş, Afrikalı hükümdarların, tebaaları üzerindeki iktidarlarını artırmış ve yeni devletleri meydana getirmişti. Krallar ve memurlar başlıca köle tüccarları olmuş, köleleri silahlar ve diğer mallar karşılığında satıyorlardı. Böylece güneybatı Nijerya'nın çoğu, Oyo İmparatorluğu'nun kontrolü altına girmiş ve Gana'nın çoğu Ashantiler tarafından yönetilmeye başlanmıştı.

Ondokuzuncu yüzyılda, İngilizler Atlantik köle ticaretini bastırmaya öncülük etti. 1807 yılında İngiliz Parlamentosu'nun bir yasası İngilizlerin köle ticaretine karışmasını yasakladı ve 1833 yılında Parlamento İngiliz İmparatorluğu'nda köleliği kaldırdı. İngilizler donanmalarını anti köle ticaret yasalarını uygulatmak için kullandı ve diğer ülkeleri de bu yasağa katılmaya zorladılar. İngilizlerin bu ticareti kaldırma kararlarının ardında insancıl endişeler ile imalatçıların gelişen Afrika pazarındaki çıkarlarının bir birleşimi yatıyordu. İngiliz tüccarlar Bathurst, Freetown, Altın Sahil üzerindeki kalelerden ve Nijerya sahilinden palmiye yağı, kereste, fildişi ve balmumu trafiğini geliştirdiler.

Köle ticaretinin bastırılması ayrıca Avrupalıların Afrika toplumlarını ilk etkileme çabalarıyla beraber gidiyordu. Avrupalı kâşifler, misyonerler ve kolonistler Afrikalıları Hıristiyanlaştırmaya ve yeni bir Avrupalılaştırılmış Afrikalılar sınıfı oluşturmaya çalışıyorlardı. Avrupa'yla ticaret daha sonra Afrika milliyetçiliğinin taşıyıcısı olacak bir burjuva sınıfını oluşturan yeni bir özgürleşmiş, Batı eğitimli Afrikalılar sınıfını ortaya çıkardı. Çünkü ondokuzuncu yüzyıl Avrupalılarının çoğu hâlâ, ancak Avrupalı bir eğitimden geçip Hıristiyan olduktan sonra Afrikalıların kendileriyle eşit olabilecekleri fikrini taşıyorlardı. Fransız ve İngiliz sömürgelerinde Afrikalıları Avrupa yönetim tarzına alıştırmak üzere yasama ve yürütme kurulları oluşturuldu; Afrikalılar devletin en yüksek görevlerini yerine getirmeye

hazırlandılar. Ancak, yüzyılın sonlarında Afrika halklarını fethetme kararının ortaya çıkmasıyla birlikte Avrupalılar onları doğuştan aşağı saymaya başladılar.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, İngilizler yeni pazarlar ve yeni ham madde kaynakları arayışı içinde sahillerden iç taraflara doğru yayılmaya başladılar. 1857 yılından sonra Nijer nehrinin yukarısında İngiliz fabrikaları kuruldu. Yorubaland'ın en önemli limanı olan Lagos 1861'de ilhak edildi. İngiltere'nin siyaseti, ticaretini korumak için yeterli askerî ve siyasal güç kullanmak olduğu halde ticarî ve siyasî tekeller aramak değildi. Afrika'nın iç devletleri onların ticarî amaçlarında yardımcı olmak üzere yeterince iyi örgütlendiği sürece ve diğer Avrupalı güçler müdahale etmediği sürece İngiltere asgarî siyasal angajmana razıydı. İngilizler yerleşimlerini mümkün olduğu ölçüde küçük ve ucuz tutmalarının mı yoksa köle ticaretini bastırmak ve ticaret ile misyonerlik faaliyetlerini ilerletmek için güçlü siyasal kontroller geliştirmelerinin mi gerektiğini tartıştılar. İngiliz politikaları iki alternatif arasında gidip geldi, ama 1865'ten sonra genel olarak doğrudan müdahale ve kontrole yöneldiler. Artan siyasal himaye için bağıran tüccarlar, kâşifler ve misyonerler tartışmayı kazandılar. 1874 yılında İngilizler Altın Sahil'i kraliyet kolonisi yaptılar.

İngilizlere paralel olarak Fransızlar da Senegambiya'da kendi sömürge imparatorluklarını geliştirdiler. Napolyon'un yenilgisinden sonra St Louis ve Gorée Fransa'ya geri verildi ve Fransız yayılması için ana üsler haline geldiler. Köle ticaretinin bastırılması ve Arap zamkı ile Amerikan fıstığı ticaretinin gelişmesi Fransızları içerde yerel hükümdarlardan kiralanan topraklar üzerinde müstahkem ticaret merkezleri kurmaya sevk etti. 1849 yılında Joal ve Kaolack'ta fabrikalar kurma hakkı elde ettiler. 1851 yılından sonra Fransızlar daha saldırgan bir yayılmacı politikayı benimsediler. 1854'ten 1865 yılına kadar askerî vali olan Louis Faidherbe'in yönetimi altında Fransızlar Dakar'ı ilhak ederek (1857) Fransız ticaret noktalarını Afrika'nın içlerine kaydırdılar. Böylece el-Hac Ömer'in batıya doğru yayılmasını engelleyerek aşağı Senegal Nehri'nin

kontrolünü ele geçirdiler. 1859 yılında Faiderbe, Sine ve Saloum'u Fransızların ticaret özgürlüğünü garanti etmeye ve Fransızlara ticaret tekeli ve toprak satın alma hakkı vermeye mecbur bıraktı. Fransızların yayılmasının ikinci safhası Senegambiya bölgesinin tamamen alınmasını tamamladı. 1863 yılından sonra Fransızlar bir dizi garnizon ile Senegal ve Nijer nehirlerini birbirine bağlayacak bir demiryolu inşaatı için planlar yaptılar. 1883'te Bamako'yu, 1886'da Cayor'u ve 1887'de Nioro'yu işgal ettiler. Telgraf, demiryolu ve top Fransızların hâkimiyetini temin etti. Bundan sonra, Fransızlar sadece ticareti korumayacak, aksine yollar inşa etmek, resmî yönetim tesis etmek ve yasal ve eğitimsel politikalar uygulamak sûretiyle kalıcı otoritelerini temin etmeye çalışacaklardı.

Böylece Avrupalı güçler ticarî çıkarlardan siyasal ilhaklara döndüler. 1880 gibi geç bir dönemde İngiltere Lordu Salisbury Afrika kolonilerindeki bütün İngiliz ve Avrupalı çıkarları reddetti, ama 1884 yılında çeşitli güçlerin yayılması, bunların birbirleriyle rekabeti ve saygınlık için yarışmaları bütün Avrupa'da şovenist bir milliyetçilik dalgasını harekete geçirdi. Milliyetçilik rüzgârları ticarî çıkarları ve siyasal rekabeti Afrika kolonilerini kapma yarışına çevirecek şekilde körükledi. Fransızlar Senegal'de mandalar oluşturdu; İngilizler 1882'de Mısır'ı ele geçirdi; Almanlar 1884'te Togo ve Kamerun'da mandalar oluşturdular. Nijer bölgesinde, George Taubman Goldie daha önce, 1878 yılında, İngiliz ticaret şirketlerini Birleşik Afrika Şirketi içinde birleştirmişti; 1886'da Goldie'nin Nijer Şirketine kendi topraklarındaki hukuk ve gelenekleri yönetmek için bir kraliyet imtiyazı verildi. 1897'de şirket Nupe, Horin ve Bida'nın kontrolünü aldı, İngilizlerse Lagos'tan İbadan'a kadar demiryolu inşa ettiler. 1885, 1891 ve 1900 yıllarında İngiliz hükümeti Nijer Şirketi'nin topraklarının kontrolünü gitgide ele alarak onları Güney ve Kuzey Nijerya Mandası adındaki sömürge bürosu altında yeniden örgütledi. 1900 ile 1906 yıları arasında Sir Frederick Lugard kuzey Müslüman emirliklerini kendine tâbi kılarak Sokoto Halifeliğini kontrolü altına aldı. Başka bir yerde, İngilizler 1891 yılında Sierra Leone'nin art ül-

kesinde bir manda iddia ettiler. 1874'te Aşanti'yi mağlup edince, İngilizler Kumasi'nin kontrolünü ele geçirerek 1896 yılında Gana üzerinde bir manda ilan ettiler.

İngilizler Nijerya, Gana ve Sierre Leone'yi alınca, Fransızlar da Batı Afrika imparatorluklarını tamamlamaya devam ettiler. 1889 yılındaki bir anlaşmayla Fransızlarla İngilizler, aralarında Senegal, Gambia, Sierra Leone, Gine ve Fildişi Sahili'ndeki diğer mülkiyetlerinin sınırlarını çizdiler. 1893'te Masina'yı alarak el-Hac Ömer'in kurduğu devleti bertaraf ettiler. Samori'yi gerileterek Gine ve Fildişi Sahili'nde Fransız kolonileri kurdular. Fransızlar, Senegal ve Fildişi Sahili'ndeki üslerinden 1897'de Futa Jallon üzerinde bir manda kurmak üzere harekete geçtiler, 1898'de Samori'yi mağlup ettiler ve Yukarı Volta'nın kontrolünü ele geçirdiler. 1900'de Sudan'ın tamamı üzerinden geçerek Çad Gölü'ne kadar Sahra'yı fethettiler. Her ne kadar savaş Fildişi Sahili'nde 1908'e kadar ve Nijer'de 1921'e kadar devam ettiyse de Fransız ve İngiliz Afrika imparatorlukları esas itibariyle 1900'de kuruldu.

Batı Afrika'da olduğu gibi, Avrupa rekabeti Doğu Afrika'yı kapma yarışını da kışkırttı. Ticarî arzular, köleliğe muhalefet ve Hıristiyan misyoner gayretler İngiliz çıkarlarına ilham kaynağı oluşturdu. İngiltere, Hindistan, Güney Afrika, Aden ve diğer Hint Okyanusu limanlarında da çıkarlar tesis etmişti. 1841'de İngilizler Zanzibar'a konsolos tayin ettiler ve 1873'te Zanzibar Sultanı'nı köle ticaretini yasaklamaya zorlayacak kadar etkilerini artırdılar. İngiltere Zanzibar'a kâşiflerin, misyonerlerin ve tüccarların girişi için bir kapı olarak baktı. 1890'da Zanzibar bir İngiliz mandası oldu.

İngilizlerin yayılması Almanların telafi arayışlarını kışkırttı. 1884'te Almanlar Güneybatı Afrika'da, Kamerun'da ve Togo'da mandalar kurdular ve 1884 ile 1888 yılları arasında, şimdi Rwanda ve Burundi olarak bilinen bölgeler de dahil olmak üzere Tanganyika'nın kontrolünü ellerine aldılar. 1886 ve 1891 yıllarında Almanlarla İngilizler arasındaki bir anlaşmayla Doğu Afrika bölüşüldü. 1888 yılında İngiliz Doğu Afrika Şirketi 1904 yılına kadar Zanzibar'dan yönetilen Kenya'yı ele ge-

çirdi. 1904'te Kenya mandasına ilk komiser atandı. İngiltere ayrıca 1893'te Buganda'nın "İkinci Adamı" olan Kabaka Mwanga ile imzaladığı anlaşmaya binaen Uganda'da bir manda oluşturdu, bu anlaşmanın maddeleriyle köle ticareti yasaklanmış oldu. 1914'te İngilizler bölgenin yerel reislerinin çoğu üzerine kontrollerini yaydılar.

İngilizler ayrıca Somali ve Kızıldeniz sahillerinin bölüşülmesine de yol açtılar, bunun asıl sebebi, Aden ve Hint Okyanusu'na giden trafiğin güvenliğiyle ilgili endişeleriydi. Önceleri onlar Mısır ve İtalyan çıkarlarını Fransızların yayılmasını engellemek için cesaretlendirdiler. Daha sonra 1887'de Harar-Somali sahili üzerinde bir manda kurdular ve Fransızlarla anlaşarak karşılıklı bölgelerinin arasındaki sınırı Zayla ve Cibuti limanları arasında tespit ettiler. 1891'de İngilizler ve İtalyanlar Somali toprağındaki İngiliz ve İtalyan mandaları arasındaki sınırlar üzerinde anlaştılar. 1897'de Etyopya, İngiltere, Fransa ve İtalya arasındaki başka anlaşmalar Somali mandalarını düzenledi. İtalya, Etyopya üzerinde sadece sözde ve tartışmalı bir manda elde etti. Aynı zamanda başka bir cephede, 1882'de Mısır'ı işgal etmiş olan İngilizler, 1898'de Sudan'ın çoğunu ve1916'da da Darfur'u fethettiler. Böylece Müslüman Afrika'nın hepsi -aslında Liberya ve Etyopya haricindeki bütün Afrika- Birinci Dünya Savaşı başlamadan Avrupalıların hâkimiyeti altına girmiş oldu.

SONUÇ

İSLÂM TOPLUMLARININ ÇEŞİTLİLİKLERİ

İslâm toplumları onuncu yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar karmaşık bir yapıya sahip olmuşlardır. Bazı durumlarda Müslüman topluluklar gayrimüslim toplumlarda yaşayan soyutlanmış göçebe, köy veya kent azınlıklarıydılar. Bu tür örnekler Batı Afrika ve Çin'deki tüccar toplulukları ve Orta Asya'nın kuzey bozkırlarında veya Sahra'nın bazı bölgelerinde türbelere ihtiram etrafında birleşmiş aşiret gruplarıdır. Daha genel olarak bir devlet rejimi tarafından yönetilen, daha geniş bir sistem içinde birbirine bağlanan çeşitli topluluk biçimlerini görürüz. İslâm devletleri genel olarak sayısız dinî topluluktan, köy ve kabileye dayalı parçalı toplumlardan, kent cemaatleri, tasavvuf tarikatları, fıkıh mezhepleri ve feodal beyliklerden oluşuyordu. Bu tür toplumlar birbiriyle etkileşimde bulunan kabile, köy ve kent toplulukları, Müslüman din birlikleri ve devletin beraber oluşturduğu karmaşık sistemler olarak anlaşılmak zorundadır.

İslâmî tipte devlet sisteminin modeli, Ortadoğu İslâm toplumunun Selçuklu dönemindeki biçiminde ifadesini bulmuştur. Erken İslâmî model, değişmiş olsa da, İran'da devam etti, ama Türk göçleri ve fetihleri onu doğrudan Orta Asya'ya, Hindistan'a ve Arap Ortadoğu'suna, Anadolu yoluyla da Balkanlar ve

Kuzey Afrika'ya hâkim olan Osmanlı İmparatorluğu'na getirdi. Aynı modele dayanmışsa da her örnekte devlet örgütlenmesi, dinî kurumlar, meşruiyet kavramları ve dinî inançlar bakımından farklılıklar bulunuyordu. Osmanlı, Moğol, Mısır, Memlûk ve Hafsi devletlerinde hükümet güçlü bir biçimde merkezîydi. İran, Cezayir, Fas ve Arap dünyasının bazı kısımlarında devletler zayıftı, çünkü bazen Sûfîlerin liderliği altındaki güçlü kabile toplumlarının muhalefetiyle karşı karşıyaydılar. Devletin dini elitleri kontrolüne Osmanlı İmparatorluğu, Safevî İran'ı ve Buhara devletinde dikkat ediliyordu, ama Hindistan, Cezayir ve Fas'taki ulema ve Sûfîler nispeten bağımsızdılar. Benzer bir biçimde meşruiyet temelleri de önemli ölçüde farklılık arz etti. Osmanlı ve Safevî imparatorlukları İslâmî ve kozmopolit özelliklerin bir birleşimini vurguladı. Ortadoğu'nun ve Kuzey Afrika'nın Arap eyaletlerinde İslâmî unsurlar hâkimdi. Müslüman toplumların hâkim dinî yönelişlerinde başka türler meydana geldi. Ulema İslâm'ı özellikle Osmanlı İmparatorluğu, Orta Asya ve İran'da güçlüydü. Türbe Sûfîliği Hindistan ve Kuzey Afrika'da temsil ediliyordu. Her yerde İslâm kültürü güçlü yerel senkretizmlerle niteleniyordu. Bu türleri tamamen anlayabilmek içinse, bölgesel toplumların her biri sadece kendine has özellikleri bakımından değil aynı zamanda, devlet, din ve dar cemaat toplumsallıkları ve kültürlerinin etkileşimde bulunduğu bir sistem bütünü olarak karşılaştırılmalıdır. II. Kısım'ı sonuçlandırmak için ana bölgesel türleri gözden geçirerek genel olarak sistemleri birbirleriyle karşılaştıracağım.

İran tipi İslâm toplumu devlet, din ve kabile (oymak) halkları arasındaki ilişkiler bağlamında anlaşılabilir. İran'a şekil veren güçler 1500 yılındaki Safevî fethine dayanır. Safevîler oymak ve kabile halklarının dinî liderleriydiler, ama imparatorlukları aşamalı olarak köle güçleri ile bürokratik yönetim temelleri üzerinde inşa edildi. Safevî rejimi oymak krallıkları arasında parsellenmiş bir topluma dayatılmış bir egemenlik haline geldi. İran'ın her bölgesi şahın hâkimiyeti altındaydı, ama fiîliyatta bir kabile beyi ve onun savaşçılarınca yönetiliyordu. Bu bey Moğol Orta Asya ailelerinin soyundan gelmekte

ve yerel yönetim ve ekonomiyi örgütleyerek yerel halkı vergilendirmekteydi. İran'da siyasal iktidar başından itibaren emperyal devlet ile kabile toplumları arasında bölünmüştü.

Merkezî hükümet hükümdarlığını İslâmî terimlerle meşrulaştırmaya girişti. Safevî otoritesi hükümdarların yedinci imamın torunları oldukları, bu yüzden yarı ilahî kişilikler oldukları iddiasına dayanıyordu. Hâkim Sûfî hareketinin reisleri olmaları nedeniyle, müritlerinden mutlak itaat istediler. Devletin saygınlığını beslemek için Safevî hanedan, saray şiiri, resim ve anıtsal mimari üzerinde yoğunlaşarak İran-İslâm tipli bir kültür tarzını desteklediler. Bu tarz, sadece devletin İslâmî itimatnamesini değil aynı zamanda kadim İran geleneğinin şanını temsil ediyordu. Rejimin sembolizmi esas itibariyle Müslümandı, ama bağımsız bir İran kültür mirasının güçlü tonlarını ihtiva ediyordu.

Safevî hükümdarlığı esnasında, İran Sünnî İslâm'dan Şiî İslâm'a döndü. Safevîler İran'ı fethettiklerinde Şiîliği ülkenin resmi mezhebi yaptılar, Şiî ulema kadroları kurdular (çoğu Irak'tan getirtildi) ve rakip dinî hareketleri acımasızca bastırdılar. Sünnî ulema ve Sûfî hareketler Safevîlerin kendi destekçileri de dahil olmak üzere, ezildiler veya ülkeden çıkarıldılar. Onyedinci yüzyılda Safevîler gerçekten de monolitik bir din kurumu inşa etmiş ve rakip İslâmî inanç ve örgütlenme biçimlerini bertaraf etmişti.

Bununla birlikte, devlet ile Şiî uleması arasındaki ilişki muğlaktı. Tarihsel olarak, İran uleması devlet desteğine bağlı olmuş, devlet otoritesine uymuş ve devletin siyasal ve dinsel görevlere tayinlerinden ve devletin dinî türbelere bağışlarından faydalanmıştır. Onlar rejim ile genel halk arasında arabulucu veya aracı rolü oynadılar. Hepsi birden Safevî devletine bağlı olduklarından ulema, kabile veya dinî rakiplerine karşı merkezî rejimi meşrulaştırma ve desteklemeye yardımcı oldu ve Sünnîlerle Sûfîlere eziyet edilmesinde başı çekti. Fakat devlet kontrolünden özerk olunması gerektiğine dair ve Safevî rejiminin meşruiyetinin kuşkulu olduğuna dair bir ulema iddiası için doktrinel ve toplumsal işaretler de vardı. Safevîlerin

düşüşü ve sonuçta yıkılışıyla birlikte, ulemanın bir kısmı İslâm toplumunun gerçek liderlerinin hükümdarlar değil, aksine bizzat alimler -müçtehitler- olduğunu iddia ettiler. Çünkü onların, gerçek imamın yokluğunda manevî konularda rehberlik yapmayı sağlayacak hikmetleri vardı ve halk, öğretilerine göre, tavsiyelerini izlemekle yükümlüydü.

İran Şiî ulèması Sünnî ulemadan çeşitli bakımlardan farklılaştı. Birincisi, İran uleması nispeten birbirine bağlı bir yapı oluşturmuştur. Bu yapı öğretmenlerle öğrencilerin ruhanî ve entelektüel soy şecereleri aracılığıyla ilişkilenirken, coğrafî olarak da ülkenin sınırları ve birbirleriyle iletişim yoluyla belirleniyordu. Dahası, bu ulema sıradan halk üzerinde geniş bir otoriteye sahipti ve karşılarında Osmanlı İmparatorluğu, Hindistan veya Endonezya'daki ulemada olduğu gibi önemli Sûfî veya reformcu hareketlerin rekabetleri yoktu. Dolayısıyla, onsekizinci yüzyıldan önce İran toplumuna özelliğini, meşru ama güçlü bir biçimde örgütlenmemiş bir monarşi, kabile beylikleri arasında dağılmış bir iktidar ve rejim tarafından himaye edilen monolitik bir din kurumu veriyordu.

Osmanlı İmparatorluğu devlet, din ve küçük cemaat ilişkilerinin farklı bir şekillenişini temsil ediyordu. Osmanlı rejimi oldukça merkeziydi. Bir köle askerî elit, bürokratik malî yönetim ve Müslüman dinî yönetimi merkezî hükümete teba nüfus üzerinde kontrol kurma imkânı sağlıyordu. Ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllar gibi erken bir dönemde, Osmanlı devleti Doğu Anadolu'nun Türk ve Kürt kabile halklarını kendine bağlamış bulunuyordu.

Bununla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda iktidarın merkezîleşme düzeyi ve dağıtımı konusunda eyaletten eyalete önemli farklılıklar vardı. Merkezî yönetim Balkanlarda, Anadolu'nun çoğunda, Nil vadisinde, Tunus'ta ve Cezayir'de güçlü olduğu halde, İrak'ın çoğu, Yukarı Mısır, Cezayir'in bazı kısımları, güney Tunus ve Suriye'ye parça parça halklar hâkimdi. Bu bölgelerde merkezî devletin otoritesi tam yerleşmemişti ve yerel halklar kabile veya Sûfîlerin öncülüğündeki ittifaklar şeklinde örgütleniyordu. Kendisi de Osmanlı İmparatorluğu için-

de bir tâbi devlet olan Tunus'ta merkezî devletin temeli oldukça yerleşik ve kentleşmiş bir nüfustu ve kabile alanları ülkenin güneyiyle sınırlıydı. Küçük bir yeniçeri milisine dayanan başka bir vasal devlet olan Cezayir'de, devlet sahil bölgelerinin bir kısmına hükmediyordu, ama ülkenin çoğu kabile ve Sûfî reislerince yönetiliyordu. Osmanlı devletinin onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda zayıflaması genel olarak yerel elitler ve cemaatlerin güçlenmesine imkân verdi.

Osmanlı'nın devlet gücünü merkezîleştirmekteki başarısı birçok etkene bağlıydı. Birincisi merkezî rejimin gücü ve kabile nüfuslarının görece zayıflığıydı. Oymakların kontrolü altında giren İran'ın aksine, onbirinci ve onikinci yüzyıllarda Anadolu'ya giren Oğuz halkları, Moğol ve Çağatay siyasal otorite kavramlarını getirmedikleri gibi geniş bir merkezî haneyi veya küçük bir grubu kontrol eden reislerin liderliği altında da örgütlenmiyordu. Onlar başarılı savaş beyleri veya karizmatik bir Sûfî lider etrafında birleşmiş küçük topluluklar halinde çalışan dağınık halklardı. Bu topluluklar görece küçük olduklarından, Osmanlı devleti için onları bastırmak, reislerini Osmanlı yönetiminin içinde eritmek ve Sûfîleri askerî ve siyasî otoritelerinden yoksun bırakmak kolaydı.

Aynı şekilde önemli olan Osmanlı meşruiyet düşüncesiydi. Safevîlerin aksine Osmanlı rejiminin meşruiyeti hiçbir zaman İslâmî bakış açısından sorgulanmamıştı. Osmanlı otoritesi Türk atasoylu liderlik geleneğine, Anadolu'da ve Ortadoğu'da önceki Müslüman devletlerin mirasına ve Bizans İmparatorluğu'nun fethine dayanıyordu. Böylece Osmanlılar tarihsel halifelerin sorumluluklarını ve kadim imparatorlukların havasını (aura) miras almıştı. Her şeyden önce, onların meşruiyeti İslâmî cihat yükümlülüğünü yerine getiren, Arabistan'ın mukaddes şehirlerini koruyan ve haccı örgütleyen bir savaşçı devlet olarak başarılarına dayanıyordu. Osmanlı'da, Safevî İmparatorluğu'nda kraliyet otoritesi hakkında Şiî ulemasınca oluşturulan kuşkular ile Moğol İmparatorluğu'nda gayriislâmî kültüre uyumdan dolayı oluşan kuşkuların benzeri asgarî düzeydeydi.

Osmanlı Müslümanlarının örgütlü dinî hayatları da İran'da-

kinden farklıydı. Osmanlı İmparatorluğu, Safevîler gibi bir ulema bürokrasisi oluşturdu, ancak Safevîlerden farklı olarak Osmanlılar din kurumunun sadakatini korudular. Devletin himayesi ve ince bir bürokrasinin oluşturulması ulemayı devlet aygıtının içinde eritti. Adlî ve akademik bir rütbeli hiyerarşi, devlet maaşları ve devlet bağışları, ulemayı Osmanlı rejimine etkili bir biçimde bağlı kıldı. Sûfî tarikatları bile, geniş izleyici kitlelerine rağmen devlet aygıtına bağlıydılar ve etkisiz veya bastırılmış durumdaydılar. Osmanlı İmparatorluğu'nun din liderleri İslâm açısından devletin kaçınılmaz olduğunu düşündüler. Sünnî uleması topyekûn sultanın otoritesine bağlıydı ve devletin hâkimiyetini meşrulaştıran dinî davranışlar mirasına vurgu yapıyordu. İran'da ise, aksine, ulema devletten bağımsız ve devlete düşmandı.

Dolayısıyla, onsekizinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezî devlet rejimini vurgulayan, onu İslâmî terimlerle meşrulaştıran bir kurumsal tarzı ve gerçekte bir devlet departmanı olarak hizmet veren merkezî ve birleşik bir Sünnî din kurumu vardı. Sadece Arap dünyası ile Kuzey Afrika'da bedevî halkların yaşadığı bölgelerde özerklik bir dereceye kadar mümkün olabiliyordu.

Altkıtada İslâmî toplum örüntüsü Muğal İmparatorluğu'nun kuruluşuna kadar gider. Muğal devleti, Osmanlı ve Safevî imparatorlukları gibi atasoylu bir rejimdi. İmparator yarı feodal bir elitin desteklediği bir saray hane halkı aracılığıyla hükmediyordu. Ordular, büyük ölçüde Afgan veya Orta Asya kökenli olan ve kendilerine askerî hizmet için sağlayacağı birlikler karşılığında topraktan vergi gelirleri tahsis edilen Müslüman subaylardan oluşuyordu. Rajputlar gibi yerli Hindu vasallar askerî kurumun önemli bir kısmını oluşturuyorlardı. Müslümanlar aslî fethedici elittiler ama Hindular tâbiî beyler, idare memurları, finansörler, tüccarlar ve toprak sahipleri olarak önemliydiler. Rejim ayrıca tebaa halkı vergilendirme ve topraklı gelirleri kaydetme hizmetini yürüten bürokratik bir idare tarafından desteklenmekteydi.

Muğal rejimi Müslüman ve Hint toplumsal ve kültürel de-

ğerlerini birbiriyle kaynaştırdı. Müslüman elitlerin kimliği sadece Müslüman olma meziyetlerine değil, aksine soylu nesep bağına dayanıyordu. Elitin bütün üyeleri törenler, hediyeler ve mülkiyet ve görev imtiyazlarıyla birbirleriyle irtibatlanan geniş ailelerin üyeleriydiler. Müslüman köylüler ve göçebeler Hinduların olduğu kadar imparatorluğun da tebalarıydılar.

Muğal İmparatorluğu resmen Müslüman olduğu halde, karmaşık bir kimlik geliştirdi. İmparatorluk İslâm'ı savundu, Müslümanların dinî hayatını himaye etti ve Müslümanların adlî ve diğer dinî memurlarını tayin etti. Bununla birlikte Muğallar, Hindu beylerinin ve tebaalarının da sadakatini talep ederek bir saray kültürü geliştirdiler. Bu kültürde resim, müzik, edebiyat, felsefe ve mimarî, İslâm mirasının yanı sıra Hindu mirasını da temsil etmekte ve onları tek bir stilistik biçimde karıştırmaktaydı. Muğal kültürü mimarî, resim ve edebiyatın stilleriyle birlikte, davranış ve giyim tarzlarının şekillerini de tayin etti. Osmanlı ve Safevî rejimlerinin aksine Muğal İmparatorluğu'nun kendi kültürel ve siyasal kimliğinin güçlü bir gayriislâmî ifadesi vardı.

Kendine özgü din örgütlenmesiyle Muğal Hindistan'ı Ortadoğulu imparatorluklardan da ayrıldı. Altkıta Müslümanları, İran Müslümanlarının aksine tek bir İslâm düşüncesi ve tek bir Müslüman cemaati veya din kurumu tanımıyorlardı. Hintli Müslümanlar sayısız dinî yapılar oluşturdular, bunlar doktrin noktaları, fıkıh mezhepleri, tasavvuf tarikatlarına bağlılığa ve bireysel şeyhler, alimler ve velilerin öğretilerine bölünmüş durumdaydı. Hintli Müslümanlar tekil bir cemaat yapısından ziyade bir dinî gruplar kümesinden ibarettiler.

Bu çoğulculuk Müslüman cemaatlerle devletin ilişkisini yönetiyordu. Devletin küçük ulema müessesesini himaye edişine rağmen, hem ulema hem de Sûfîler genel olarak bağımsızdılar ve çoğunlukla kozmopolit ve emperyal kültüre, Hindu elitlere ve Muğal rejiminin atasoylu bağlılıklarına karşı eleştirel bir konumdaydılar. Fakat birçok Sûfî ya devletin desteğini kabul etmekte veya basitçe kamusal meselelerle ilgilenmekten çekilmekteydi. Böylece, Hindistan İslâm toplumu Osmanlı tipi bir

devlet kontrolü veya İran tipi bir tekbiçimlilik etrafında değil, aksine sayısız, bağımsız ve rakip Müslüman dinî hareketler bağlamında örgütlenmişti.

Hint-Malay toplumları da Ortadoğulu ve Güney Asyalı İslâm imparatorluklarıyla sıkı bir paralellik içinde değillerdi. Güneydoğu Asya'nın, tarımsal ve ticarî bir ekonomik temele sahip, Altkıtaya benzer bir mirası ve yüksek din kültürüyle meşrulaştırılan bir devlet rejimleri tarihi vardı, buna karşılık Güneydoğu Asya'da kural devletin birliğinden ziyade siyasal parçalanmaydı. Güneydoğu Asya hiçbir zaman Müslüman kabile haklarınca keşfedilmiş olmadığı gibi, hiçbir zaman yerli rejimler siyasal birliği de sağlayabilmiş değillerdi. Hint-Malay siyasal toplumları içerden gelişti. Malezya, Sumatra ve Cava prensliklerinin sahil ve bölgesel devletleri bir İslâmî kimlik edindiler, ama tarihsel olarak İslâm öncesi devletlerden türediler. Karakteristik olarak, Hint-Malay Müslüman devletleri kendi hâkimiyetlerini yerine getirmek için büyük ölçüde sembolik ve kültürel bağlılıklara dayandılar. İslâm devlet otoritesi sembolizmi ile örülmüş idiyse de, meşruiyet hâlâ Hindu ve Budist kavramlar mirasına bağlıydı. Muğal Hindistan'ıyla karşılaştırıldığında bile, siyasal sistemin gayriislâmî yanı kuvvetlice telaffuz ediliyordu.

Güneydoğu Asya'nın Müslüman din cemaatleri de adem-i merkezîleşmeye yöneldi; dinî hayat bireysel öğretmenler ve din adamları etrafında inşa edilmişti; tasavvuf tarikatları ve ulema okulları kurumsal olarak zayıftı ve önemli kabile toplulukları yoktu. Alimler bağımsız olarak çalıştılar; köy toplulukları aracılığıyla öğretimde bulundular. Köy din adamlarının da önemli etkileri vardı. Endonezya'da köylü kitleleri kendilerini Müslüman saydılar ama İslâmî ibadetler, kavramlar, kanunlar, ahlak veya kurumlardan güçlü bir biçimde etkilenmediler. Onlar İslâm'ın tesisinden önce var olan geleneksel bir dinî ve toplumsal hayatı takip ederek İslâm'ı bu önceden varolan kültürün içinde erittiler. Endonezya'da İslâm, toplumsal örgütlenmeden ziyade bir kimliği ifade ediyordu. Bazı bölgeler bu Hint-Malay tarzına istisna oluşturuyordu. Minangkabau'da Sû-

fî tarikatları güçlü bir biçimde örgütlenmişti, din reformcuları Minangkabau'yu İslâmî kurallara uydurma kavgası verdikçe yoğun dinî çatışma yaşanıyordu.

Böylece, Güneydoğu Asya İslâm toplumları İslâmî dinsel hayat örgütlenmesine devletin katılımının çok az olması bakımından Ortadoğulu toplumlardan ayrılıyordu. Köy uleması, Sûfîler ve diğer öğretmenler tamamen bağımsızdılar. Aslında, Cava ve dış adalardaki ulemanın tarihinin derinliğinde devlet otoritesine karşı bir direniş geleneği vardı. Sıradan insanlar bir kurtarıcının veya adil hükümdarın sonunda devlet düzenini devirerek gerçek bir İslâm toplumunu kuracağına inanıyorlardı. Hindistan ve Güneydoğu Asya'da inisiyatif sayısız Sûfî ve ulema reformcusuna ve karizmatik lidere geçti. Bunlar kendi aralarında ve yabancı ve gayriislâmî güçlerle İslâm'ın modern çağdaki kaderini şekillendirmeye çalışmak üzere mücadele edeceklerdi.

Dolayısıyla emperyal, tarımsal İslâm toplumlarının çeşitli tipleri devlet, dar cemaat ve Müslüman dinî kurumları kapsayan bir kurumsal düzenleme tarzı bağlamında incelenebilir. Her örnekte ilişkilerin tarzı farklı bir Müslüman toplum biçimini tasvir eder. Bu tasvirler başka örneklerle zenginleştirilebilir, ama çok azı bile farklı İslâm toplumlarının nasıl devlet, din ve yerel toplumsal kurumlarının kendine özgü bileşimi içinde çözümlenebileceğini göstermeye yeter. Müslüman toplumlar modern çağa girdiklerinde Avrupa emperyalizmi ile dünya ticarî ekonomisinin etkisiyle ve dahilen yeniden örgütlenmeleriyle şiddetli bir biçimde değişecektir. Bununla birlikte, miras aldıkları örüntüler modern İslâm toplumlarının şekillenmesinde güçlü bir etken olacaktır.

KAYNAKÇA

Bu kaynakça, daha fazla okuma için bir kılavuz olmayı amaçlamakta olup en önemli çevirilerle, bilimsel eserleri kapsamaktadır. Alıntıların çoğu İngilizce yazılı eserlerdendir, ama Fransızca, Almanca ve diğer dillerdeki önemli malzemeler de önerilmektedir.. J. D. Pearson, *Index Islamicus*, Cambridge, 1958-, 1906'dan şimdiye kadarki bütün bölgeler hakkındaki periyodik literatür ile 1976'dan şimdiye kadarki kitap literatürünü kapsamaktadır.

Kaynakçada aşağıdaki kısaltmalar kullanılmaktadır.

AIÉO	*Annales de l'institut des études orientales*
BÉO	*Bulletin d'études orientales*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
CMRS	*Cahiers du monde russe et soviétique*
IJAHS	*International Journal of African Historical Studies*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
JAH	*Journal of African History*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
RÉI	*Revue des études islamiques*
ROMM	*Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*
RSO	*Revista degli studi orientali*
SI	*Studia Islamica*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen morganländischen Gesellschaft*

BİRİNCİ KISIM

Giriş

Bir bütün olarak İslâm tarihi hakkında bkz. M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 cilt, Chicago, 1974. Hodgson özellikle İslâmî söylemlerin dinsel ve edebi meselelerine ve varoluşsal anlamlarına karşı duyarlıdır. *Encyclopedia of Islam*, yeni

baskı, eds. H.A.R. Gibb *vd,* Leiden, 1960, bu ciltle ilgili bütün konularda tüketilemeyecek bir referans kitabıdır. Aşağıdaki atlaslar faydalı referans eserleridir: R. Roolvink, *Historical Atlas of the Muslim Peoples,* Amsterdam, 1957; F. Robinson, *Atlas of the Islamic World since 1500,* Oxford, 1982; J.L. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook,* Seattle, Wash., 1984; C.F. Beckingham, *Atlas of the Arab World and the Middle East,* New York, 1960; D.E. Pitcher, *An Historical Geography of the Ottoman Empire,* Leiden, 1972; J.E. Schwartzberg, *A Historical Atlas of South Asia,* Chicago, 1978; G.S.P. Freeman-Grenville, *A Modern Atlas of African History,* Londra, 1976; and J.D. Fage, *An Atlas of African History,* New York, 1978.

İlk dönem İslâm tarihi ve medeniyeti için bkz. J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam,* Londra, 1965; H.A.R. Gibb, *Mohemmedanism,* 2. Baskı, Londra, 1969; F. Rahman, *Islam,* 2. Baskı, Chicago, 1979; G.E. von Grunebaum, *Medieval Islam,* 2. Baskı, Chicago, 1956. Ayrıca Fransızca kaynaklar için L. Gardet, *L'Islam, religion et communauté,* Paris, 1967; R. Mantran, *L'Expansion musulmane,* VII^e^-IX^e^ *siècles,* 2. Baskı, Paris, 1979; C. Cahen, *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale,* Paris, 1977.

Birinci Bölüm

İslâm öncesi Arabistan'a en faydalı giriş için bkz. I. Shahid, "Pre-Islamic Arabia", *Cambridge History of Islam,* P.M. Holt, A.K.S. Lambton, and B. Lewis, Cambridge, 1970, s. 3-29. İslâm öncesi Yemen krallıklarının incelenebilmesi için bkz. J. Ryckmans, *L'Institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam,* Louvain, 1951. Arap bedevî toplumu için bkz. H. Lammens, *Le Berceau de l'Islam,* Roma, 1914, ve *L'Arabie occidentale avant l'hégire,* Beyrut, 1928; A. Musil, *Arabia Deserta,* New York, 1927; F. Gabrieli, *L'antica società beduina,* Roma, 1959. Arabistan'ın Bedevîleşmesi hakkında: W. Caskel, *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber,* Köln, 1953, and "The Bedouinization of Arabia", *American Anthropologist,* Memoirs, LXXI (1954), s. 36-46.

İslâm öncesi Arap şiiri, Arap halkları hakkındaki bilgilerimizin temel edebî kaynağıdır: C. Lyall, çev. ve ed., *Translations of Ancient Arabian Poetry,* Londra, 1885; *The Mufaddaliyyat,* 2 Cilt, Oxford, 1918-21, ve *The Poems of 'Amr son of Qami'ah,* Cambridge, 1919.

İslâm öncesi Arap dini için bkz. B. Farès, *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam,* Paris, 1932; G. Ryckmans, *Les Religions arabes préislamiques,* 2. Baskı, Louvain, 1951; J. Chelcod, *Le Sacrifice chez les Arabes,* Paris, 1955; *Introduction à la sociologie de l'Islam: De l'animisme a l'universalisme,* Paris, 1958, bu da bize önemli bir evrimci teori verir, ayrıca, *Les Structures du sacré chez les Arabes,* Paris, 1964; T. Fahd, *La Divination arabe,* Leiden, 1966, ve *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire,* Paris, 1968; M.M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam,* Leiden, 1972.

Arap ailesi ve toplumsal kurumlar W. R. Smith'in konularıdır, *Kinship and Marriage in Early Arabia,* New York, 1979; G.H. Stern, *Marriage in Early Islam,* Londra, 1939; W.M. Watt, *Muhammad at Medina,* Oxford, 1956, s. 261-302.

Mekke H. Lammens'in konusudur, *Le Mecque à la veille de l'hégire,* Beyrut, 1924, bir ticaret merkezi olarak Mekke'nin önemi hakkında bir teori geliştirir. Mekke toplumu ve ticareti hakkında bkz. M.J. Kister, *Studies on Jahiliyya and Early Islam,* Londra, 1980.

İkinci Bölüm

İslâm'ın doğuşu için en önemli kaynak Kur'an'ın kendisidir. Canlı ama her zaman lafzî olmayan bir çeviri için, A. J. Arberry, çev., *The Koran Interpreted,* New York, 1955. Daha lafzî bir çeviri için, J.M. Rodwell, çev., *The Koran,* Londra, 1939; E.H. Palmer, çev., *The Koran,* Londra, 1951. Kur'an'a giriş için, R. Bell, *Introduction to the Qur'an,* Edinburgh, 1953; A. Jeffries, *The Qur'an as Scripture,* New York, 1952; R. Blachère, *Introduction au Coran,* Paris, 1959. R. Roberts, *The Social Laws of the Quran,* Londra, 1971 toplumsal meselelerle ilgilenen bütün metinlerin uygun bir derlemesidir

Peygamber'in hayatıyla ilgili Müslümanlarca yazılmış en erken ve yetkin biyografi vefatından ikiyüz yıl kadar sonra İbn İshak tarafından toplanmış ve İbn Hişam tarafından yayıma hazırlanmış hadislerden oluşur, *Life of Muhammad,* çev. A. Guillaume, Lahor, 1955. En önemli çağdaş Batılı biyografi W. M. Watt'ınkidir: *Muhammad at Mecca,* Oxford, 1953 and *Muhammad at Medina,* Oxford, 1956. Ayrıca bkz. M. Rodinson, *Mohammed,* çev. A. Carter, Londra, 1971.

Kur'an'ın İncil'le ve Muhammed'in Yahudi ve Hıristiyan geleneğiyle ilişkisi de Tor Andrae'nın konusudur: *Les Origines del'Islam et le Christianisme,* çev. T. Menzel, Londra, 1956; R. Bell, *The Origins of Islam in Its Christian Environment,* Londra, 1968; H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran,* Hildesheim, 1961; C.C. Torrey, *The Jewish Fundation of Islam,* New York, 1933. Kur'an'ı Arap bağlamı içerisinde anlamaya en önemli katkı da T. İzutsu'ya aittir: *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an,* Montreal, 1966; ve *God and Man in the Koran,* Tokyo, 1964.

Üçüncü ve Dördüncü Bölüm

Arap fetihleri ve yerleşimi için bkz. al-Baladhuri, *Futah al-Buldan,* Leiden, 1866; P.K. Hitti and E.C. Murgotten, çev., *The Origins of the Islamic State,* 2 cilt, New York, 1916-24; Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests,* Princeton, 1981; E. Shoufany, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia,* Toronto, 1972. Emevî dönemlerinin klasik tarihi için: J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall,* Kalküta, 1972. Son zamanlarda taze fakat bazen çelişkili yorumlarıyla iyi bir genel tarih için: M. A. Shaban, *Islamic History,* I, Cambridge, 1971. Son zamanlardaki faydalı bir kolektif çalışma için bkz. G. H. A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society,* Carbondale, Ill., 1982. İslâm öncesinden İslâmî zamanlara geçiş için bkz. M. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest,* Princeton, 1983. E.L. Peterson'ın eseri müstesna bir tarihyazımsal öneme sahiptir: *'Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition,* Kopenhag, 1964.

Emevî halifeler üzerine bkz. G. Rotter, *Die Umayyaden und der zweite Burgerkreig, 680-692,* Wiesbaden, 1982; F. Gabrieli, "Il califfato di Hisham", *Mémoires de la Société royale d'archéologie d'Alexandrie,* VII, Iskenderiye, 1935. Malî yönetim, D. B. Dennett'in konusudur, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam,* Cambridge, Mass., 1950.

Sanat ve mimarî: K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture,* Oxford, 1969; J. Sauvaget, *La Mosquée omeyyade de Médine,* Paris, 1947; O. Grabar, *The Formation of Islamic Art,* New Haven, 1973; *City in the Desert: Qasr al-Hayr East,* 2 cilt, Cambridge, Mass., 1978. Ayrıca Grabar'ın tezine bkz., *Ceremonies and Art at the Umayyad Court,* Princeton, 1954 ve ayrıca makalelerinin derlendiği, *Studies in Medieval Islamic Art,* Londra, 1972.

Emevî şehirciliği hakkında bkz. Salih al-'Ali, *Al-Tanzîmât al-ijtimâ'iya wa'l-iqtisâdîya fîl-Basra,* Bağdat, 1953; ve I.M. Lapidus, "Arab Settlement and Economic

Development of Iraq and Iran in the Age of the Umayyad and Early 'Abbasid Caliphs", *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History,* ed. A.L. Udovitch, Princeton, 1981, s. 177-208, diğer referanslarla birlikte.

750 yılına kadarki anti-Emevî hareketler: S. M. Jafri, *Origins and Early Developments of Shi'a Islam,* Londra, 1979; W. M. Watt, "Sshiism under the Umayyads", *JRAS* (1960), s. 158-72; W.M. Watt, "Kharijite Thought in the Umayyad Period", *Der Islam,* XXXVI (1961), s. 215-31. Geç Emevî dönemindeki mehdi hareketlerinin incelenebilmesi için bkz. G. Van Vloten, *Recherches sur la dominion arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayades,* Amsterdam, 1894; B. Lewis, "An Apocalyptic Vision of Islamic History", *BSOAS,* XIII (1950), s. 308-38. Abbasî Devrimi M. Shaban'ın konusudur: *The 'Abbasid Revolution,* Cambridge, 1970; F. Omar, *The 'Abbasid Caliphate,* Bağdat, 1969; C. Cahen, "Points de vue sur la révolution 'abbaside", *Revue historique,* CCXXX (1963), s. 295-338.

Abbasî Imparatorluğu'nun ilk yüzyılı H. Kennedy tarafından incelenmektedir: *The Early 'Abbasid Caliphate,* Londra, 1981; ve J. Lassner, *The Shaping of 'Abbasid Rule,* Princeton, 1980.

'Abbasî şehirciliği ele alındığı bir kaynak için bkz. I. M. Lapidus, "The Evolution of Muslim Urban Society", *Comparative Studies in Society and History,* XV (1973), s. 21-50; J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages,* Detroit, 1970. Abbasîlerin askerî organizasyonu için bkz. P. Crone, *Slaves on Horses,* Cambridge, 1980; D. Pipes, *Slaves, Soldiers and Islam,* New Haven, 1981. Abbasî devri idarî kurumlar hakkındaki kaynaklar ve bunların çevirisi için bkz. A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam,* 3 cilt, Leiden, 1958-69; D. Sourdel, *Le Vizirat 'abbaside,* 2 cilt, Şam, 1959-60; S.D. Goitein, "The Origin of the Vizierate and Its True Character", *Islamic Culture,* XVI (1942), s. 255-392; E. Tyan, *Historie de l'organisation judiciaire en pays d'Islam,* Leiden, 1960 ve onun özeti, "Wudicial Organization", *Law in the Middle East,* ed ., M. Khadduri ve H. Liebesny, Washington, D.C., 1955, s. 236- 78. Taşra vergi yönetimi için bkz. F. Hussein, *Das Steuer-system in Ägypten, 639-868,* Frankfurt, 1982; A.K.S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia,* Londra, 1953; C. Cahen, "L'Evolution de l'iqta' du IX[e] au XIII[e] siècle", *Annales E.S.C.,* VIII (1953), s. 25-52.

Eyalet tarihleri: Iran için bkz. R. N. Frye, ed., *Cambridge History of Iran,* IV, Cambridge, 1975; W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion,* Londra, 1968; G.H. Sadiqi, *Les Mouvements religieux Iraniens au IIeet au IIIesiècle de l'hégire,* Paris, 1938; C.E. Bosworth, *Sistan under the Arabs: From the Islamic Conquest to the Rise of the Saffarids, Roma,* 1968 ve bu konuyla ilgili diğer makaleleri için *Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia,* Londra, 1977. Mısır hakkında bkz. G. Wiet, *L'Egypte arabe,* Paris, 1937; Z.M. Hassan, *Les Tulunides,* Paris, 1933.

Beşinci Bölüm

Hilafet teorisi T. Arnold tarafından gözden geçirilmektedir:, *The Caliphate,* Londra, 1965; E. Tyan, *Institutions du droit public musulman,* I, Paris, 1954; L. Gardet, *La Cité musulmane,* Paris, 1954; H.A.R. Gibb, "Constitutional Organization", *Law in the Middle East,* ed. M. Khadduri ve H. Liebesny, Washington, D.C., 1955, s. 3-28; D. Sourdel, "Questions de cérémonial 'abbaside", *RÉI,* XXVII (1960), s. 121-48.

Arap edebiyatının gelişiminin son zamanlardaki çeşitli genel anlatımları için bkz. R. Blachère, *Historie de la littérature arabe des origines à la fin du XV[e] siècle de j.-c.,* 3. cilt, Paris, 1952-66; A.F.L. Beeston vd., ed., *Arabic Literature to the End of*

the Umayyad Period, Cambridge, 1983; H.A.R. Gibb, *Arabic Literature: An Introduction,* 2. Baskı, Oxford, 1963; G.E. von Grunebaum, *Themes in Medieval Arabic Literature,* Princeton, 1974; M. Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications,* Columbus, Ohio, 1978. Arap edebî eleştirisi için bkz. V. Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age,* Leiden, 1975; K. Abu Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery,* Warminster, 1979.

İran edebiyatı için bkz. G. Morrison, J. Baldick, ve S. Kadkani, *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day,* Leiden and Köln, 1981. J. Rypka, *History of Iranian Literature,* Dordrecht, 1968 sahasında klasik bir eserdir. Ayrıca bkz. G. Lazard, ed. ve çev., *Les Premiers Poètes persans,* Tahran, 1964.

Abbasî dönemi adap veya saray edebiyatları için bkz. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam,* Leiden, 1970; G.E. von Grunebaum, *Medieval Islam,* Chicago, 1946; J.C. Vadet, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'hégire,* Paris, 1968; V. Monteil, *Abu-Nuwâs: Le vin, le vent, la vie,* Paris, 1979.

Ibn al-Muqaffa' için, bkz. D. Sourdel, La Biographie d'Ibn al -Muqaffa' d'après les sources anciennes", *Arabica,* 1 (1954), s. 307-23. Ibn Qutayba (d. 889) G. Lecomte'nin konusudur: *Ibn Qutayba: L'Homme, son oeuvre, ses idées,* Şam, 1965. Ibn Qutayba'nın temel eserinin kısmî çevirisi J. Horovitz tarafından yapılmıştır: "Ibn Quteiba's 'Uyun al-Akhbar", *Islamic Culture,* IV (1930), s. 171-98, 331-62, 488-530 V (1931), s. 1-27, 194-224. Cehz için: C. Pellat, ed. ve çev., *The Life and Works of Jahiz,* Berkeley, Calif., 1969; *Le Milieu Basrien et la formation de Jahiz,* Paris, 1953.

İslâm felsefesi hakkında kısa bir genel bakış W. M. Watt'ta bulunabilir, *Islamic Philosophy and Theology,* Edinburg, 1962; R. Walzer, *Greek into Arabic,* Oxford, 1962. Şiî felsefesi için bkz. H. Corbin, *Historie de la philosophie islamique,* Paris, 1964. Yunan düşüncesinin Arapça'ya intikali D. L. E. O'Leary'nin eserinde tartışılır: *How Greek Science Passed to the Arabs,* Londra, 1949; F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs,* New York, 1968.

Büyük Arap felsefecileri için bkz. G.N. Atiyeh, *Al-Kindi: The Philospher of the Arabs,* Rawalpindi, 1966; *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of "On First Philosophy",* çev. A.L. Ivry, Albany, N.Y., 1974; J. Jolivet, *L'Intellect selon Kindi,* Leiden, 1971; al-Farabi, *Idées des habitants de la cité vertueuse,* çev. R.P. Jaussen, Kahire, 1949; *Fusûl al Madanî: Aphorisms of Stateman,* çev. D.M. Dunlop, Cambridge, 1961; *Philosophy of Plato and Aristotle,* çev. M. Mahdi, New York, 1962.

Altıncı Bölüm

Hadis ve fıkıh (hukuk): al-Bukhari, *Al-Sahih: Le Traditions Islamiques,* 4 cilt, çev. O. Houdas, Paris, 1903-14. Daha geniş bir hadis külliyatı için uygun bir eser al-Khatib al-Tibrizi'ninkidir: *Mishkat al-Masabih,* 4 cilt, çev. J. Robson, Lahore, 1960-65. Hadis hakkındaki önemli çalışmalar için bkz. W. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam,* The Hague, 1977; G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith,* Cambridge, 1983. Bu alandaki klasik çalışmalar şunlardır: I. Goldziher, *Muslim Studies,* 2 cilt, çev. C.R. Barber ve S. M. Stern, Londra, 1968-71; *Le Dogme et la loi de l'Islam,* Paris, 1973; *Introduction to Islamic Theology and Law,* çev. A. Hamori ve R. Hamori, Princeton, 1980; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* Oxford, 1959. Bu bulguların iyi özet ve tanıtımları şurada bulunabilir: J. Schacht, *An Intro-*

duction to Islamic Law, Oxford, 1964; N.J. Coulson, *A History of Islamic Law,* Edinburg, 1964. İslâmî fıkıh (hukuk) teorisinin gelişimiyle ilgili iki önemli metin: M. Khadduri, çev., *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala,* Baltimore, 1961; Malik b. Anas, *Al-Muwatta,* çev. A. A. Tarjumana ve Y. Johnson, Norveç, 1982. İslâm hukuku üzerine önemli makale külliyatları için bkz. N. J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence,* Chicago, 1969. Ticari hukuk için bkz., A.L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam,* Princeton, 1970. For İslâm hukukunda savaş ve barış hakkında bkz., Baltimore, Md., 1955; al-Shaybani, *The Islamic Law of Nations,* çev. M. Khadduri, Baltimore, 1966.

Kelâm üzerine (*teoloji*): L. Gardet and M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée,* Paris, 1948; P. Morewedge, *Islamic Philosophical Theology,* Albany, N.Y., 1979; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme,* Paris, 1967. İslâm kelâmının kaynakları ve ilk yüzyılı için bkz. W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought,* Edinburg, 1973; J. van Ess, *Zwischen Hadit und Theologie,* Berlin ve New York, 1975; *Anfänge muslimischer Theologie,* Beyrut, 1977; M. Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study,* Cambridge, 1981; A.J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development,* Londra, 1965. Mutezile hakkında bkz. J. van Ess, *Frühe Mu'tazilitische Haresiographie,* Beyrut, 1971; A. Nader, *Le Système philisiphique des Mu'tazila,* Beyrut, 1956. Eşarî için bkz. M. Allard, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-As'ari et de ses premiers grands disciples,* Beyrut, 1965; *The Theology of al-Ash'ari,* çev. R.J. McCarthy, Beyrut, 1953.

İslâm kelâmıyla ilgili özel sorunlar hakkındaki önemli eserler içinse, T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology,* Tokyo, 1965; L. Gardet, "Les Noms et las statuts: Le Problème de la foi et des oeuvres en Islam", SI, V (1956), s. 61-123.

Tasavvuf: M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam,* 1, Chicago, 1974, s. 359-409 iyi bir genel giriş veriyor. Sonradan Müslüman olmuş birinin bakış açısı için bkz. T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine,* çev. D. M. Matheson; Lahor, 1959. Ilk dönem tasavvufunun çığır açıcı bir eseri için bkz. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* 2. Baskı, Paris, 1954, *La Passion d'al-Husayn ibn Mansour al Hallaj,* 2 cilt, Paris, 1922, çev. H. Mason, *The Passion of al-Hallaj,* 4 cilt, Princeton, 1982, ve P. Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique,* Beyrut, 1970 kaçınılmaz eserlerdir. Diğer iyi genel tarihler için bkz. A. Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam,* Chapel Hill, N.C., 1975; G.C. Anawati and L. Gardet, *La Mystical Dimensions of Islam,* Chapel Hill, C., 1975; G.C. Anawati and L. Gardet, *La mystique musulmane,* Paris, 1961. Tasavvuf ve diğer mistisizmlerin ilişkisi için bkz. L. Gardet, *Expériences mystiques en terres nonchrétiennes,* Paris, 1953; R. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism,* New York, 1969; *Mysticism, Sacred and Profane,* Oxford, 1957.

Ilk dönem büyük tasavvuf şeyhlerini ele alan eserler için bkz. H. Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit; Hasan el-Basri," *Der Islam,* xxı, (1933), s. 1-83; J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhāsibi,* Bonn, 1961; M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad. A Study of the Life, Teaching and Writings of al-Muhasibi,* Londra, 1935; *Rabi'a the Mystic,* Cambridge, 1928; al-Kharraz, *The Book of Truthfulness [Kitāb al-sidq],* çev. A.J. Arberry, Londra, 1937; A.H. Abdelkader, *The Life, Personilty and Writings of al-Junady,* Londra, 1962; al-Niffari, *Kitāb al-muwāqif wa-l-mukhatabat,* ed. ve çev. A.J. Arberry, Londra, 1935; M.I. el-Geyoushi, "Al-Tirmidhī's Theory of Saints ve Sainthood," *Islamic Quarterly,* xv (1971), s. 17-61.

Abbasî dönemi Şiîliği için bkz. H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam,* Paris, 1965. İsmailîlik için bkz B. Lewis, *The Origins of Isma'ilism,* Cambridge, 1940; T. Nagel, *Frühe Ismailiya und Fatimiden,* Bonn, 1972; W. Madelung, "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam,* xxxvii (1961), s. 43-135.

Yedinci Bölüm

El-Me'mun'un hâkimiyetinin siyasal ve dinsel mücadeleleri için bkz. I. M. Lapidus, "The Seperation of State and Religion", *IJMES,* vi (1975), s. 363-85, burada daha erken literatüre ait referanslar bulunabilir.

Sekizinci Bölüm

Abbasîlerin çöküş yüzyılıyla ilgili olarak bkz. H. Bowen, *The Life and Times of 'Ali ibn 'Isa, the Good Vizier,* Cambridge, 1928; M. Forstner, *Das Kalifat des Abbasidan al-Musta'in,* Mainz, 1968; W. Hellige, *Die Regentschaft al-Muwaffaqs,* Berlin, 1936; A. Popovic, *La Révolte des esclaves en Iraq,* Paris, 1976.

Dokuzuncu Bölüm

Geç dönem Abbasî, Selçuklu ve Moğol dönemlerinde Iran tarihiyle ilgili olarak bkz. *Cambridge History of Iran,* IV, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs,* ed. R.N. Frye, Cambridge, 1975, ve V, *The Saljuq and Mongol Periods,* ed. J.A. Boyle, Cambridge, 1968. Ayrıca R. Frye, *Islamic Iran and Central Asia (7th-12th centuries),* Londra, 1979; A.K.S. Lambton, *Theory and Practice in Medieval Persian Government,* Londra, 1980; D.S. Richards, ed., *Islamic Civilization 950-1150,* Oxford, 1973.

Buveyhîler için b kz. M. Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad,* Kalküta, 1964; H. Busse, *Chalif und Grosskönig, die Buyiden im Iraq,* Beyrut, 1969; R. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society,* Princeton, 1980 Buveyhilerin toplumsal ve siyasal uygulamalarının altında yatan düşünceleri ele alır. Gaznelîler hakkında bkz. C. E. Bosworth, *The Ghaznavids,* Edinburgh, 1963. Hazar bölgesinin tarihi için bkz. V. Minorsky, *A History of Sharvan and Darband in the 10th-11th Century,* Cambridge, 1958.

Selçuklu dönemi için ayrıca bkz. C. Cahen, "The Turkish Invasion: The Selchukids," *A History of the Crusades,* I, ed. M.W. Baldwin, Philadelphia, 1958, s. 135-76, ve "The Historiography of the Seljuqid Period," *Historians of the Middle East,* eds. B. Lewis ve P. Holt, Londra, 1962, s. 59-78; E. Tyan, *Institutions du droit public musulman: Sultanat et califat,* II, Paris, 1957; Nizam al-Mulk, *Siyasat-Nama: The Book of Government,* çev. H. Darke, Londra, 1960. Harzemşahlılar için bkz. H. Horst, *Die Saatsverwaltung der Grosselgûqen und Hôrazmsâhs, 1038-1231,* Wiesbaden, 1964.

Siyasal ve kültürel coğrafya X. de Planhol'un konusudur, *Le monde Islamique: Essai de géographie religieuse,* Paris, 1957, ve *Les Fondements géographiques de l'historie de l'Islam,* Paris, 1968; A. Miquel, *La Géographie humanie du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle,* Paris, 1967. Ekonomi ve teknoloji hakkında bkz. R. Bulliet, *The Camel and the Wheel,* Cambridge, Mass., 1975; A. M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100,* Cambridge, 1983; M. Lombard, *Les Textiles dans le monde musulman du VIIeau XIIesiècle,* Paris, 1978.

Ortadoğu'nun Islâm'ın başlangıcından onüçüncü yüzyıla kadarki ekonomik tarihi için bkz. A. L. Udovitch, ed., *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in*

Economic and Social History, Princeton, 1981; E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East*, Londra, 1976; D. S. Richards, *Islam and the Trade of Asia*, Oxford, 1970.

Orta Çağların sonuna kadar Akdeniz ticaretinin en önemli tarihi için bkz. W. Von Hyd, *Histoire du commerce du levant au moyen âge*, 2 cilt, çev. F. Reynaud, Amsterdam, 1959. Orta Çağların erken dönemindeki Akdeniz ticareti incelemelerine yıllarca H. Pirenne'nin kitabı hâkim olmuştur, *Mohammed and Charlemagne*, New York, 1958. Takibeden çekişme A. F.Havighurst tarafından yazılan bir risalede özetlenir: *The Pirenne Thesis*, 3. Baskı, Lexington, Mass., 1976. Önemli yeniden bakışlar da şunlar: A. R. Lewis, *Naval Power and Trade in the Mediterranean*, Princeton, 1951; E. Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Das Mittelmeer unter byzantinischer und arabischer Hegemonie (650-1040)*, Berlin, 1966. Haçlılar dönemi için bkz. E. H. Byrne, *Genoese Shipping in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Cambridge, Mass., 1930.

Onuncu Bölüm

Ulemanın toplumsal örgütlenmesi için bkz. R. P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980; R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge 1972; J. Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulama' in Medieval Damascus," SI, LII (1980). S. 105-34. Medrese için bkz G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-century Baghdad," BSOAS, xxyv (1961), s. 1-56; A.L. Tibawi, "Origin and Character of al-Madrasah," BSOAS, xxv (1962), s. 225-38 Makdisi'nin görüşlerinin bir reddiyesidir. Önemli bir eser de: D. Sourdel, "Reflexions sur la diffusion de la madrasa en Orient du XI^{e} au XIII^{e} siècle," RÈI, XLIV (1976), s. 165-84; G. Makdisi, "Ashcari and the Asharites in Islamic Religious History," SI, XVII (1962), s. 37-80, XVIII (1962), s. 19-39.

Selçuklu çağındaki din ve siyaset için bkz. H. Laoust, "La Pensée et l'action politigiques d'Al-Mawarrdi, RÈI, XXXVI (1968), s. 11-92; *La Politique de Gazali*, Paris, 1970. Hanbelilik için G.Makdisi, *Ibn Aqil et le rèsurgence de l'Islam traditionaliste au XI^{e} siècle*, Damascus, 1963, and "Hanbalite Islam," *Studies on Islam*, ed. M. L. Swartz, New York, 1981, s. 216-74.

Tasavvufun toplumsal tarihi üzerine bkz. J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971. ve ayrıca I. Goldziher, "Veneration of Saints in Islam," *Muslim Studies*, II, Londra, 1971, s. 253-341; J. Sourdel-Thomine, "Les Anciens Lieux de pèlerinage damascains," BÈO, XIV (1952-54), s. 65-85.

Kentleşme üzerine bkz. I. M. Lapidus, "The Early Evolution of Muslim Urban Society," *Comparative Studies in Society and History*, XV (1973), s. 21-50, "Muslim Cties and Islamic Societies," *Middle Eastern Cities*, ed. I. M. Lapidus, Berkeley, Calif., 1969, s. 47-79, and *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1984. Şehirlerle ilgili toplu çalışmalar şunlar: A. Hourani ve S. M. Stern, *The Islamic City*, Oxford, 1970; L.C. Brown, *From Madina to Metropolis*, Princeton, 1973.

S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 4 cilt, Berkeley, Calif., 1967-78 Akdeniz'in Yahudi topluluklarını resmeder ama aynı zamanda da Müslüman toplumlara da ışık tutmaktadır. Müslüman tüccar sınıfı hakkında bkz. S. D. Goitein, "The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie," *Journal of World History*, III (1956), s. 583-604; M. Rodinson, "Le Marchand musulman," *Islam and the Trade of Asia*, ed. D. S. Richards, Oxford, 1970, s. 21-36; *Islam and Capitalism*, çev. B. Pe-

arce, Austin, Texas, 1978. Loncalar ve işçi sınıfları için bkz. R. Brunschvig, "Mèditerranèe orientale au haut moyen age," *Annales E.S.C.*, XIX (1964), s. 847-68.

Futuwwa, cayyarun, ve kentli genç adamların çeteleri için: C. Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age," *Arabica*, V (1958), s. 225-50, VI (1959), s. 25-56, 233-65; F. Taeschner, "Das Futuwwa-Rittertum des islamichen Mittelalters," *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, 1944, s. 340-85.

Islâm hâkimiyeti altındaki gayrimüslimler: A. Fattal, *Le Statut lègal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrut, 1958; A. S.Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, Londra, 1970; S.D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, New York, 1964; N. A. Stillman, *The Jews and* Arab *Lands*, Philadelphia, 1979; A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, 2 cilt, Londra, 1968-69; P. Rondot, *Les Chrètiens d'Orient*, Paris, 1955; M. Morony, "Religious Communities in Late Sassanian and Early Muslim Iraq," *JESHO*, XVII (1974), s. 113-35.

Islâm'a girişler çok az incelenmiştir. Bkz. N. Levtzion, ed., *Conversion to Islam*, New York, 1979; R. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge, Mass., 1979; I. M. Lapidus, "The Conversion of Egypt to Islam," *In Memoriam S. M. Stern (Israel Oriental Studies)*, II (1972), s. 248-62.

Onbirinci Bölüm

Literatürün en iyi özetleri şunlar: E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958; W. M. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh, 1968. teorisi için bkz. A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, 1981; Y. Ibish, *The Political Doctrine of al-Baqillani*, Beyrut, 1968; al-Mawardi, *Les Statuts gouvernementaux*, çev. E. Fagnan, Algiers, 1915; Ibn Taymiya, *Ibn Taymiyah on Public and Private Law in Islam*, Beyrut, 1968; H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Kahire, 1939.

Fârâbî'nin siyaset teorisiyle ilgili eserlerin çevirileri için bkz. *Idèes des habitants de la citè veriueuse*, çev. R. P. Jaussen, Y. Karam, ve J. Chlala, Kahire, 1949; *Fudul al-Madani: Aphorisms of the Statesman*, ed. ve çev. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961; *Philosophy of Plato and Aristotle*, çev. M. Mahdi, New York, 1962. Ibn Rüşd'ün temel siyasal eseri de şudur: *Commentary on Plato's Republic*, ed. ve çev. E. I. J. Rosenthal, Cambridge, 1966.

Hükümdarlara öğütler literatürünün çevirileri de şunlar: al-Jahiz, *Le Livre de la couronne*, çev. C. Pellat, Paris, 1954; Nizam al-Mulk, *The Book of Government or Rules for Kings*, çev. H. Darke, 2. Baskı, Londra, 1978; al-Ghazzali, *Book of Counsel for Kings*, çev. F. Bagley, Londra, 1964; Kai Ka'us b. Iskandar, *A Mirror for Princes: The Qabus Nama*, çev. R. Levy, New York, 1951; ayrıca bkz. G. Richter, *Studien zur Geschichte der älteran arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig, 1932.

The *Muqaddima* çevirisi: W. M. De Slane, *Les Prolègomènes d'Ibn Khaldoun*, 3 cilt, Paris, 1934-38; F. Rosenthal, *Ibn Khaldun, The Muqaddimah*, 3 cilt, New York, 1958. Ibn Haldun hakkındaki son bilimsel çalışmalar için bkz. M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Londra, 1957; W. J. Fischel, *Ibn Khaldun in Egypt*, Berkeley, 1967; Y. Lacoste, *Ibn Khaldoun: Naissance de l'histoire passè du Tiers-Monde*, Paris, 1966; M. M. Rabi, *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden, 1967; P. Von Sivers, *Khalifat, Königtum und Verfall: Die Politische Theorie Ibn Khaldüns*, Münih, 1968; A. Al-Azmeh, *Ibn Khaldün in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, Londra, 1981, and *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, Londra, 1982.

Etik üzerine bkz. M. Arkoun, "l:Èthique musulmane d'après Mawardi," RÉI, XXXI (1963), s. 1-31; *Contribution à l'ètude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh (320/325-421-932/936-1030), philosophe et historien*, Paris, 1970; Ibn Miskawayh, *Traitè d'èthique*, çev. M. Arkoun, Şam, 1969; Muhammad Abul Qassem, *The Ethics of al-Ghazali*, Petaling Jaya, 1975.

Tasavvufun 945 sonrası gelişimi al-Kalabadhi tarafından gösterilmektedir: *The Doctrine of the Sufis*, çev. A. J. Arberry, Cambridge, 1935; al-Sarraj, *The Kitab al-Lumac fi'l-Tasawwuf of Abu Nasr*, çev. R. A. Nicholson, Londra, 1963; al-Hujwiri, *The Kashf al-Mahjùb*, çev. R. A. Nicholson, Londra, 1911; S. de Laugier de Meaurecueil, *Khwadja Abdullah Ansari mystique hanbalite*, Beyrut, 1965.

Gazâlî için bkz. M. Bouyges, *Essai de chronologie des neuvres d' al-Ghazali*, Beyrut, 1959; H. Laoust, *La Politique de Gazzali*, Paris, 1970; H. Lazarus- Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem, 1975. F. Jabrè'nin eserleri Gazali'nin kavramsal lügatçesini açıklar: *La Nation de certitude selon Ghazali, Paris, 1958; La Notion de la Macrifa chez Ghazali*, Beyrut, 1958; *Essai sur la lexique de Ghazali*, Beyrut, 1970.

Gazalî'nin çevirileri için bkz. W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, Londra, 1953, otobiyografinin çevirisi için bkz., *Deliverance from Error: The Book of Knowledge*, çev. N. A. Faris, Lahor, 1962; *The Alchemy of Happiness*, çev. C. Field, Londra, 1980; *Al-Ghazali's Book of Fear and Hope*, çev. W. McKane, Leiden, 1965. G. H. Bousquet, *Ihyac: ou Vivication des sciences de la foi, analyse et index*, Paris, 1955- Gazâlî'nin temel çalışmasının bir özeti; *Tahafut al-Falasifah* (filözofların Tutarsızlığı), çev. S. A. Kamali, Lahore, 1958. On Suhrawardi al-Maqtul (d. 1191) see S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., 1964; H. Corbin, *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*, Tahran, 1946, and *Suhrawardi d' Alep*, Paris, 1939. Çeviriler *Opera metaphysica et mystica*, çev. H. Corbin, I, Istanbul, 1945, II, Tehran, 1952.

Ibn al-Arabi (d. 1240) hakkında bkz. A. E. Affifi, "Ibn Arabi," *History of Muslim Philosophy*, I, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, 1963, s. 398-420, ve *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul- cArabi*, Cambridge, 1939; H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn cArabi*, çev. R. Manheim, Princeton, N. J., 1969; T. Izutsu, *A Comprative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Berkeley, Calif., 1984.

Ibn Arabî'nin eserlerinin çevirileri şunlardır: *Sufis of Andalusia. The Rüb alquds and al-Durrat al-fakhirab of Ibn Arabi*, çev. R. W. J. Austin, Berkeley, Calif., 1977; *La Profession de foi*, çev. R. Deladrière, Paris, 1978; *The Bezels of Wisdom*, çev. R. W. J. Austin, New York, 1980; *The Seals of Wisdom*, çev. A. Al-Tarjumana, 1980; *Journey to the Lord of Power*: A Sufi Manual on Retreat, çev. T. Harris, New York, 1981.

Ibn Sina'nın felsefesi hakkında bkz. L. Gardet, *La Pensèe religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*, Paris, 1951; A.M. Goichon, *La Philosophie d' Avicenne et son influence en Europe mèdièvale*, 2. Baskı, Paris, 1951; A. Afnan, *Avicenna: His Life and Works*, Londra, 1958; H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. W. Trask, New York, 1960. Çeviriler şunlardır: *Avicenna on Theology*, çev. A. J. Arberry, Londra, 1951; *Livre des directives et remarques*, çev. A. M. Goichon, Beyrut, 1951; *Avicenna's Psychology*, çev. F. Rahman, Londra, 1952; *The Metaphysica of Avicenna*, çev. P. Morewedge, New York, 1973. Ibn Rüşd'ün çevirileri:*Tahafut al-Tahafut* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), 2 cilt, çev. S. van den Bergh, Londra, 1954; *On the Harmony of Religion and Philosophy*, çev. G.Hourani, Londra, 1961; *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics,"* çev. C. E. Butterworth, Albany, N. Y., 1977.

İslâm felsefesindeki özel başlıklar için bkz. M. Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, Londra, 1958; A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, Londra, 1957; F. Rahman, *Prophecy in Islam*, Londra, 1958; S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Mass., 1964; I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Londra, 1982.

Arap ve İbrani felsefesinin Avrupa'ya intikali ve Hıristiyan skolastisizminin gelişmesi şu eserlerin konusudur: F. Van Steenberghen, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*, çev. L. Johnston, Louvain, 1955, *and The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Edinburgh, 1955; E. Gilson, "Les Sources grècoarebs de l'Augustinisme avicennisant," *Archives d'historire doctrinale et littèraire du Moyen Age*, XIV (1929), s. 5-149; M. Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis mitte des 17, Jahrbunderts*, Graz, 1956. İslâm ve Batı arasındaki ilişkiler hakkında daha genel bilgiler için bkz. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1978; N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh, 1960,and *The Arabs and Medieval Europe*, 2. Baskı, Londra, 1979; J. Kritzech, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964; K. I. Semaan, ed., *Islam and the Medieval West*, Albany, N. Y., 1980.

İKİNCİ KISIM

Onüçüncü Bölüm

Moğollar zamanındaki İran için şu kitapların ilgili bölümlerine bkz. *the Cambridge History of Iran*, V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; C. Cahen, "The Turks in Iran and Anatolia before the Mongol Invasions," *History of the Crusades*, II, eds. R. L. Wolff and H. W. Hazard, Madison, Wis., 1969, s. 661-92, ve "The Mongols and the Near East," *a.g.k.*, s. 715-34; B. Spuler, *Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit, 1220-1350*, Berlin, 1968. Moğol sanatı için bkz. D. N. Wilber, *The Architecture of Islamic Iran*, Princeton, 1955; O. Grabar and S. Blair, *Epic Images and Contemporary History: The Illustrations of the Great Mongol Shabnama*, Chicago, 1980. Orta Asya'daki Moğollar hakkında daha fazla kaynak için 17. Bölüm'ün kaynakçasına bkz.

Onbeşinci yüzyılda İran'ın siyasal sistemi için bkz. J. E. Woods, *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire*, Minneapolis, Minn., 1976. Safevi hanedanlığının doğuşu için bkz. M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, Wiesbaden, 1972. İngilizce'de Safevî döneminin tek genel tarihi olan R. Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge, 1980. L. L. Bellan, *Chah Abbas*, I, Paris, 1932, hanedanlığın başlıca hükümdarlığını kapsar. Safevîler ve sonraki İrannlıların Avrupa'yla ilişkileri içi bkz. R. K. Ramazani, *The Foreign Policy of Iran: 1500-1941*, Charlottesville, Va., 1966.

Safevî devlet yapısı: A. K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, Londra, 1953. İran monarşisinin teorisi hakkında bkz. A. K. S. Lambton, "Quis custodiet custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government," SI, V (1956), s. 125-48, VI (1956), s. 125-46. Safevî sanatı ve mimarisi için bkz. S. C. Welch, *A King's Book of Kings: The Shah-nameh of Shah Tahmasp*, Londra, 1972, ve *Persian Painting: Five Royal Safavid Manuscripts of the Sixteenth Century*, New York, 1976.

Safevî İran'ında devlet ve din ilişkileri birçok önemli çalışmanın konusudur: J. Aubin, "Etudes safavides: I, Sah Ismail et les notables de l'Iraq persan," JESHO, II (1959), s. 37-81, ve "La Politique religieuse des Safavides," *Le Shicisme imamite*,

Paris, 1970, s. 235-44; S. Arjomand, "Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran: 14 th to 18th Centuries," *European Journal of Sociology*, XX (1979), s. 59-109, ve "Religious Extremism (Ghuluww), Sufism and Sunnism in Safavid Iran: 1501-1722," *Journal of Asian History*, XV (1981), s. 1-35.

İran'ın işrakiyatçı felsefesi S. H. Nasr tarafından incelenmiştir, "The School of Isfahan," *A History of Muslim Phiosophy*, II, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, 1966, s. 904-31; H.Corbin, *En Islam iranien*, 3 cilt, Paris, 1974, and *La Philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siecles*, Paris, 1981. Ayrıca bkz. F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sàdda (Sadr al-Din al-Shirazi)*, Albany, N.Y., 1976.

James Reid'in oymak ve kabile yapıları hakındaki son eseri İran tarihinin dinamikleri hakkındaki yorumlarıma büyük oranda katkıda bulunmuştur. Bkz. *Tribalism and Society in Islamic Iran, 1500-1629*, Malibu,Calif., 1983, "The Qajar Uymaq in the Safavid Period, 1500-1722," *Iranian Studies*, XI (1978), s. 117-143, ve "Rebellion and Social change in Astarabad, 1537-1744," *IJMES*, XIII (1981), s. 35-53.

İran ekonomisi hakkında bkz. R. Quiring-Zoche, *Isfahan im funfzebnten and sechzebnten Jahrbundert*, Freiburg, 1980; M. Keyvani, *Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period*, Berlin, 1982.

Safevî rejiminin onsekizinci yüzyıldaki çöküşü için bkz. L. Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge, 1958, ve *Nadir Shah: A Critical Study*, Londra, 1938; ve J. R. Perry, *Kerim Khan Zand: A History of Iran, 1747-1779*, Chicago, 1979. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda Türk-İran kabile toplumları hakkındaki diğer çalışmalar için bkz. G. Gartwaite, "Pastoral Nomadism and Tribal Power," *Iranian Studies*, XI (1978), s. 173-97; R. Loeffler, "Tribal Order and the State: The Political Organization of the Boir Ahmad," *Iranian Studies*, XI (1978), s. 144-71.

Ondördüncü Bölüm

Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki en iyi genel tarih H. Inalcık'ınkidir, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, çev. N. Itzkowitz and C. Imber, Londra, 1973. H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, 2 cilt, Oxford, 1950, 1957, zamanı geçmiş bölümlerine rağmen hâlâ göz ardı edilemez bir giriştir. Ayrıca bkz. N. Itzkowitz, *The Ottoman Empire and Islamic Tradition*, New York, 1972; S. J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 cilt, Cambridge, 1976.

Osmanlı öncesi Türkiye hakkında bkz. C. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, 1071-1330, çev. J. Jones-Williams, Londra, 1968. Türk beylikleri hakkındaki önemli çalışmalar için bkz. B. Flemming, *Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spatmittelalter*, Wiesbaden, 1964; P. Lemerle, *L'Émirat d' Aydin: Byzance et l'Occident. Recherches sur "La Geste d'Umur Pacha,"* Paris, 1957; P. Wittek, *Das Fürstentum Mentesche*, Amsterdam, 1967; S. Vryonis, Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley, 1971, and "Nomadization and Islamization in Asia Minor," *Dumbarton Oaks Papers*, XXIX (1975), s. 41-71.

Osmanlı fetihleri hakkında bkz. P. Wittek, *Rise of the Ottoman Empire*, Londra, 1938; F.Babinger, *Mahomet II, le Conquèrant, et son temps*, Paris, 1954; S. Runciman, *The Fall of Constantinople*, Cambridge, 1965. Osmanlıların Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ile savaşları: D. Vaughan, *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances, 1350-1700*, Liverpool, 1954; C. M. Kortepeter, *Ottoman Imperialism During the Reformation: Europe and the Caucasus*, New York, 1972; S. A. Fischer-Galati, *Ottoman Imperialism and German Protestantism*, Cambridge, Mass., 1959. Os-

manlıların Kırım'daki yayılmaları için bkz. H. Inalcık, "The Origin of the Ottoman-Russian Rivalry and the Don-Volga Canal (1569)," *Annales de l'Université d' Ankara*, I (1946-47), s. 47-106; W. E. D. Allen, *Problems of Turkish Power in the Sixteenth Century*, Londra, 1963.

Akdeniz'deki Osmanlı yayılması için bkz. F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World*, 2 cilt, çev. S. Reynolds, New York, 1972; A. Hess, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-century Ibero-African Frontier*, Chicago, 1978. Osmanlı-Safevî savaşları için bkz. E. Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahr: Nach arabischen Handschriften*, Freiburg, 1970. Faydalı bir belgeler külliyatı için bkz. J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East: A Documentary Record, 1535-1914*, I, New York, 1956.

Balkanlar'daki Osmanlı hâkimiyetinin değerlendirmesi için bkz. P.F. Sufar. *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804*, Seattle, Wash., 1977. Ayrıca bkz. N. Beldiceanu, *Le Monde ottomen des Balkans (1402-1566)*, Londra, 1976.

Osmanlı devletinin kurumları için bkz. A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty*, Oxford, 1956; l. M. Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York, 1983; H. Inalcık, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700," *Archivum Ottomanicum*, VI (1980), s. 283-337. B. Miller, *The Palace School of Muhammad the Conqueror*, Cambridge, Mass., 1941, yeniçerilerin eğitimini tasvir eder.

Islâm dinî elitleri için bkz. H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Oxford, 1950-57, I, s. 19-38, II, s. 70-261; J. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra, 1937.

Gayrimüslim halklar için bkz. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford, 1929; T. Ware, *Eustrations Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford, 1964; N. J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Selanik, 1967; S. Runciman, *The Great Church in Capivity*, Londra, 1968; L. Arpee, *A History of Armenian Christianity from the Beginning to Our Own Time*, New York, 1946. Yahudi topluluklar için bkz. M. A. Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Freiburg, 1980; C. Roth, *The House of Nasi: The Duke of Naxos*, New York, 1948. Osmanlılarla Avrupalıların ilişkilerinin tartışıldığı eserler için bkz. B. Homsy, *Les Capitulations et la protection deschrètiens au Proche-Orient aux XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, 1956; C. A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*, Cambridge, 1983. "Millet" sisteminin büyük bir yeniden yorumu B. Braude tarafından geliştirilmektedir: "Foundation Myths of the Millet System," *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I, ed. B. Braude and B. Lewis, New York, 1982, s. 69-88.

Istanbul'un gelişimi için bkz. B. Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Norman, Oklahoma, 1963; R.Mantran, *La Vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs*, Paris, 1965. Balkan şehirleri N. Todorov'un konusudur: ed. N. Todorov, *La Ville balkanique sous les Ottomans, XV^e^-XIX^e^ siècles*, Londra, 1977. Anadolu'nun küçük kasabaları için bkz. S. Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia*, Cambridge, 1984.

Anadolu'nun demografik ve ekonomik gelişimi M. A. Cook tarafından ele alınmaktadır: *Population Prussure in Rural Anatolia, 1450-1600*, Londra, 1972. ayrıca bkz. H. Islamoğlu ve S. Faroqhi, "Crop Patterns and Agricultural Production Trends in Sixteenth-Century Anatolia," *Review*, (New York), II (1979), s. 401-36. Osmanlı ticareti: H. Inalcık, "Bursa and the Commerce of the Levant," *JESHO*, III

(1960). S. 131-47, ve "Capital Formation in t he Ottoman Empire," *Journal of Economic History*, XXIX (1969), s. 97-140.

Uluslararası baharat ticaretinin kontrolü için mücadele S. Y. Labib'in konusudur: *Handelsgeschiche Ägyptens im Spätmittelalter (1171-1517)*, Wiesbaden, 1965. Avrupa'nın yükselişi ve dünya ekonomisinin dönüşümü için bkz. I. Wallerstein, *The Modern World System*, 2 cilt, New York, 1974-80; P. Pachi, "The Shifting of International Trade Routers in the 15th-17th Centuries," *Acta Historica*, XIV (1968), s. 287-321; R. Mantran, "Transformation du commerce dans l'Empire Ottoman au dix-huitième siècle," *Studies in Eighteenth-Century Islamic History*, eds. T. Naff and R. Owen, Carbondale, III., 1977, s. 217-35.

Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Avrupa ticaretinin gelişimi P. Masson tarafından incelenmektedir: *Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIe siècle*, Paris, 1896, ve *Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIIe siècle*, Paris, 1911; N.G. Svoronos, *Le Commerce de Salonique au XVIIIe siècle*, Paris, 1956; A. C. Wood, *A History of the Levant Company*, Londra, 1935.

Türk Sanat ve Edebiyatı için bkz. E. Atıl, ed., *Turkish Art*, Washington, D.C., 1980; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, Baltimore, Md., 1971; O. Aslanapa, *Turkish Art and Architecture*, Londra, 1971; M. And, *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey*, Ankara, 1963-4, ve *Turkish Miniature Painting*, Ankara, 1974; E. Atil, *Turkish Miniature Painting*, Tokyo, 1960.

Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllar için bkz. S. J. Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807*. Cambridge, Mass., 1971; T. Naff and R. Owen, ed., *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Londra, 1977. Osmanlı Imparatorluğu'nun iç durumu hakkındaki uzmanca çalışmalar için bkz. W. J. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion: 1000-1020/1591-1611*, Berlin, 1983.

Osmanlıların Avrupa'yla onsekizinci yüzyıldaki askerî ve siyasî ilişkileri M. S. Aderson tarafından ele alınmaktadır: *The Eastern Question, 1774-1923*, Londra, 1966; L. Cassels, *The Struggle for the Ottoman Empire, 1717-1740*, Londra, 1966; A. W. Fisher, *The Russian Annexation of the Crimea, 1772-1783*, Cambridge, 1970; B. H. Sumner, *Peter the Great and the Ottoman Empire*, Oxford, 1949; G.S. Thomson, *Catherine the Great and the Expansion of Russia*, Londra, 1947.

Onbeşinci Bölüm

Fatimî sanatı için bkz. K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, 2 cilt, Oxford, 1952-59; O. Grabar, "Imperial and Urban Art in Islam: The Subject Matter of Fatimid Art," *Colloque international sur l'histoire du Caire, Cairo*, 1973, s. 173-89; J. M. Bloom, "The Mosque of al-Hakim in Cairo," *Muqarnas*, I (1983), s. 15-36; C. Williams, "The Cult of Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo," *Muqarnas*, I (1983), s. 37-52; M. Canard, "Le Cèrèmonie fatimite et le cèrèmonie Byzantin," *Byzantion*, xxy (1951), s. 355-420, ve "La Procession du nouvel an chez les Fatimides," *AIÈO*, X (1952), s. 364-98.

Ilk dönem Islâm çağında Suriye için bkz. K. S. Salibi, *Syria under Islam: Empire on Trial*, 634-1097, Delmar, N. Y., 1976; M. Canard, *Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie*, Paris, 1953. Haçlı seferleri tarihleri için bkz. S. Runciman, *A History of the Crusades*, 3 cilt, Cambridge, 1951-54; H. E. Mayer, *The Crusades*, çev. J. Gillingham, Londra, 1972; J. Prawers, *Crusader Institutions*, Oxford, 1980; H. W. Hazard, *The Art and Architecture of the Crusader States*, Madison, Wis., 1977.

Müslüman Suriye'nin Haçlı seferleri çağındaki tarihi için temel eser: C. Cahen,

La Syrie du Nord à l'epoque des Croisades, Paris, 1940. Genel bilgilenme için iyi bir kaynak olarak bkz. K. M. Setton, ed., *A History of the Crusades,* 2. Baskı, 4 cilt, Madison, Wis., 1969-77. Ayrıc bkz. N. Elisseeff,Nûr ad-Din: *Un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades* (511-569 H. / 118-1174),3 cilt, Şam, 1967; E. Sivan, *l'Islam et la Croisade,* Paris, 1968.

Arapça kaynakların faydalı çevirileri için bkz. F. Gabrieli, ed., *Arab Historians of the Crusades,* Berkeley, 1969; *Recueil des historiens des Croisades,* Acadèmie des inscriptions et belles-letters, 14 cilt, Paris, 1966-67; Ibn al-Qalanisi, *The Damascus Chronicle of the Crusades,* çev. H. A. R. Gibb., Londra, 1932; Usamah ibn Munqidh, *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades,* çev. P. K. Hitti, New York, 1929.

Haçlı seferleri dönemindeki İsmailîlik M. G. S. Hodgson'un konusudur: *The Order of Asassins,* The Hague, 1955; B. Lewis, *The Assassins,* Londra, 1967. Özellikle bkz. M. G.S. Hodgson, "The Ismaili State," *Cambridge History of Iran,* v, s. 422-82.

Selahaddin ve Eyyubîler zamanında Mısır ve Suriye için bkz. A. Ehrenkreutz, *Saladin,* Albany, N. Y., 1972; R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols,* Albany, N. Y., 1972. Eyyubîlerin askeri teşkilatı S. Elbeheiry tarafından ele alınmaktadır: *Les Institutions de l'Egypte au temps des Ayyubides. L'organisation de l'armèe et des institutions militaires,* Paris, 1971; R. S. Humphereys, "The Emergence of the Mamluk Army," *SI,* XLV (1977), s. 67-100, XLVI (1977), s. 147-82. Eyyubî yönetimi geniş ölçüde C. Cahen tarafından incelenmiştir: *Makhzûmiyyat: Etudes sur l'histoire èconomique et financière de l'Ègypte mèdièvale,* Leiden, 1977.

Suriye Müslüman kasabaları için bkz. E. Ashtor-Strauss, "L'Administraiton urbaine en Syrie mèdièvale," *RSO,* XXXI (1956), s. 73-128; C. Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge," *Arabica,* V (1958), s. 225-50, VI (1959), s. 25-56, 233-65; J. Sauvaget'in, *Alep,* isimli kitabının ilgili bölümleri: Paris, 1941. Suriye'deki ulema ve fıkıh okulları hakkında bkz. N. Elisseef, *Nûr ad-Din.*

Eyyubî sanatı E. Herzfeld tarafından ele alınmaktadır, "Damascus: Studies in Architecture," *Ars Islamica,* IX (1942), s. 1-53, X (1943), s. 13-70, XI (1946), s. 1-71, XIII-XIV (1948), s. 118-38; J. Sauvaget, M. Ècochard and J. Sourdel-Thomine, *Les Monuments ayyoubides de Damas,* Paris, 1938-50.

Suriye ve Mısır'da Memluklu çağı hakkında eserlerin kapsamlı bir bibliyografyası için bkz. I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages,* Cambridge, Mass., 1967, ilaveli 2. baskı, Cambridge, 1984.

Osmanlı hâkimiyetindeki Mısır tarihi için bkz. P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922,* Londra, 1966; S. J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798,* Princeton, 1962; *Ottoman Egypt in the Eighteenth Century,* Cambridge, Mass., 1962. Osmanlı Mısır'ının ekonomisi: A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire,* 2 cilt, Şam, 1973-74, ve "The Economic Crisis of Egypt in the Eighteenth Century," *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History,* ed. A. L. Udovitch, Princeton, 1981, s. 687-707; G. Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times,* Jerusalem, 1964.

Mısırlı İslâm için bkz. A. L. Marsot, "The Ulema of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries," *Scholars, Saints and Sufis,* ed. N. R. Keddie, Berkeley, Calif., 1972, s. 149-65; M. Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt,* New Brunswick, N. J., 1982.

Osmanlı hâkimiyeti altındaki Arap eyaletleri için bkz. H. Laoust, *Les Gouverne-*

urs de Damas sous lese Mamlouks et les premiers Ottomans, Şam, 1952; M. A. Bakhit, *The Ottoman Provience of Damascus in the Sixteenth Century*, Beyrut, 1982; K. K.Barbir, *Ottoman Rule in Damascus 1708-1758*, Princeton, 1980; A. K. Rafeq, *The Province of Damascus, 1723-1783*, Beyrut, 1966.

Suriye'de ulema ve tasavvuf için bkz. M. Winter, "Sheikh Ali ibn Maymun and Syrian Sufism in the Sixteenth Century," *Israel Oriental Studies*, VII (1977), s. 281-308; A. Hourani, "Sheikh Khalid and the Naqshbandi Order," *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. S. M. Stern and V. Brown, Columbia, S. C., 1972, s. 89-103; J. Voll, "Old Ulama' Families and Ottoman Influence in 18th-century Damascus," *The American Journal of Arabic Studies*, III (1975), s. 48-59.

Filistin hakkında U. Heyd, *Ottoman Documents on Palestine*, 1552-1615, Oxford, 1960; A. Cohen and B. Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, Princeton, 1978; M. Ma'oz, ed., *Studies on Palestine during the Ottoman Period*, Kudüs, 1975; A. Cohen, *Palestine in the Eighteenth Century*, Jerusalem, 1973. Lübnan hakkında K. S. Salibi, *The Modern History of Lebanon*, Londra, 1965; I. F. Harik, *Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711-1845*, Princeton, 1968.

Irak üzerine bkz. T. Nieuwenhuis, *Politics and society in Early Modern Iraq (1802-1831)*, The Hague, 1982; S. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford, 1925.

Onaltıncı **Bölüm**

Kuzey Afrika hakkındaki en faydalı genel eserler için bkz. J. M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, 2. Baskı, Cambridge, 1975; A. Laroui, *The History of the Maghrib*, Princeton, 1977; L. Valensi, *On the Eve of Colonialism: North Africa before the French Conquest*, New York, 1977; C. A. Julien, *History of North Africa: Tunisia, Algeria, Morocco, from the Arab Conquest to 1830*, New York,1970.

Onüçüncü yüzyıla kadar Arap fetihleri: H. R. Idris, *La Berbèrie orientale sous les Zirides*, Paris, 1962; G. Marçais, *Les Arabes en Berbèrie du XIe au XIVe siècle*, Paris, 1913; M. Talbi, *L'Émirat aghlabide: Histoire politique*, Paris, 1966. Fatımîler için Mısır ve Suriye hakkındaki önceki bölüme bkz. Haricîlik T. Lewicki tarafından incelenmiştir: "La Répartition géographique des groupements ibadites dans l'Arique du Nord au moyen age," *Rocznik orientalistyczny*, XXI (1957), s. 301-43, ve "The Ibadites in Arabia and Africa," *Journal of World History*, XIII (1971), s. 53-130.

Muravî hareketinin kökeni son zamanlarda P. F. De Moraes Farias tarafından yeniden yorumlanmıştır: "The Almoravids: Some Questions Concering the Character of the Movement during its Periods of Closest Contact with the Western Sudan," *Bulletin de l'Institut français d'Afrique Noire*, XXIX (1967), s. 794-878; H. T. Norris, "New Evidence on the Life of Abdullah b. Yasin and the Origins of the Almoravid Movement," *JAH*, XII (1971), s. 255-68; V. Lagardere, "Esquisse de l'organization militaire des Murabitün à l'époque de Yusuf b. Tasfin, 430 H. / 1039 a 500 H. / 1106," *ROMM*, XXVII (1979), s. 99-114; N. Levtzion, "Abd Allah b. Yasin and the Almoravids," *Studies in West African Islamic History*, I, ed. J. R. Willis, Londra, 1979, s. 78-112.

Hilali istilalarının etkisi şu eserlerde tartışılmaktadır: H. R. Idris, "L'Invasion hilâlilenne et ses conséquences," *Cabiers de civilisation médiévale*, XI (1968), s. 353-69; J. Poncet, "Prosperité et dècadence ifrikiyennes," *Cabiers de Tunisie*, IX (1961), s. 221-43, ve "Le Mythe de la 'catastrophe' hilalienne," *Annales E. S. C.*, XXII (1967), s. 1099-1120.

Sahara, Kuzey Afrika ve Akdeniz ticareti için bkz. N. Pacha, *Le Commerce au Maghreb du XIe au XIVe siècle*, Tunis, 1976; J. Devisse, "Routes de commerce et échanges en Agrique Occidentale en relation avec la Méditerranée"; *Revue d'histoire économique et sociale*, L (1972), s. 42-73, 357-97.

Onüçüncü yüzyıldan onaltıncı yüzyıla kadar Tunus toplumu hakkındaki temel inceleme için bkz. R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, 2 cilt, Paris, 1940-47. Ayrıca L. C. Brown, "The Religious Establishment in Husainid Tunisia," *Scholars, Saints and Sufis*, ed. N. Keddie, Berkeley, Calif., 1972, s. 47-91; J. Abun-Nasr, "The Beylicate in Seventeenth-Century Tunisia," *IJMES*, VI (1975), s. 70-93; J. Pignon, "La Milice des Janissaires du Tunis au temps des Deys (1590-1650)," *Cabiers de Tunisie*, IV (1956), s. 301-26.

Onsekizinci yüzyılda ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında Tunus'un ekonomik tarihi için bkz. L. Valensi, "Islam et capitalisme, production et commerce des Chéchias en Tunisie et en France aux XVIII[e] et XIX[e] siècles," *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XVI (1969), s. 376-400, ve *Tunisian Peasants in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Cambridge, 1985; M. H. Cherif, "Expansion européenne et difficultés tunisiennes de 1815 à 1830," *Annales E. S. C.*, XXV (1961), s. 714-45; L. C. Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey, 837-1855*, Princeton, 1974.

Cezayir ve Türkler için bkz. P. Boyer, *L'Évolution de l' Algérie médiane*, Paris, 1960, ve *La Vie quotidienne à Alger*, Paris, 1964; W. Spencer, *Algiers in the Age of the Corsairs*, Norman, Okla., 1976. Onaltıncı yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar Akdeniz'de ticaret ve korsanlık hakkında G. Fisher, *Barbary Legend: War, Trade and Piracy in North Africa, 1415-1830*, Oxford, 1957; P. Masson, *Histoire des établissements et du commerce français dans l' Afrique barbaresque (1560-1793)*, Paris, 1903; A. E. Sayous, *Le Commerce des Européns à Tunis*, Paris, 1929.

Cezayir toplumu hakkında bkz. P. Boyer, "Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la Régence d' Alger (XVI[e]-XIX[e] siècles), "*ROMM*, I (1966), s. 11-49. R. Gallissot, *L'Algérie pré-coloniale: Classes sociales en système précapitaliste*, Paris, 1968; "Pre-colonial Algeria," *Economy and Society*, IV (1975), s. 418-45; J. C. Vatin, "L'Algérie en 1830: Essai d'interprétation des recherches historiques sous l'angle de la science politique," *Revue algérienne*, VII (1970), s. 977-1058; A.Nouschi, "La vita rurale in Algeria prima de 1830," *Studi Storici*, IV (1963), s. 449-78.

Fas tarihi H. Terrasse'ın eserinde yer almaktadır: *Histoire du Maroc*, 2 cilt, Casablanca, 1950; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa: Essai sur la Littérature historique,et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, Paris, 1922. Ondokuzuncu yüzyıldan önce Fas ekonomisi hakkında bkz. P. Berthier, *Les Anciennes Sucreries du Maroc*, 2 cilt, Rabat, 1966; A. Hammoudi, "Sainteté, pouvoir et société: Tamgrout aux XVII[e] et XVIII[e] siècles," *Annales E. S. C.*, XXXV (1980), s. 615-41.

Fas'ın şehir tarihi için bkz. K. Brown, *People of Salé*, Manchester, 1976; R. Le Tourneau, *Fes avant le protectorat*, Casablanca, 1949, *Les Villes musulmanes de l' Afrique du Nord*, Cezayir, 1957, ve *Fez in the Age of the Marinides*, Norman, Okla., 1961; J. S. Gerber, *Jewish Society in Fez*, 1450-1700, Leiden, 1980.

Kuzey Afrika tasavvufu için bkz. A. Bel, *La Religion musulmane en Berbérie*, Paris, 1938; G. Drague, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc: confréries et zaonias*, Paris, 1951; P. J. André, *Contribution à l'études des confréries religieuses musulmanes*, Cezayir, 1956; J. Abun-Nasr, *The Tijaniyya*, Londra, 1965; R. G. Jenkins, "The Evolution of Religious Brotherhoods in North and Northwest Africa 1523-1900," *Studies in West African Islamic History*, I, ed. J. R. Willis, Londra, 1979, s. 40-77;

C. Geertz, *Islam Observed*, New Haven, Conn., 1968; V. J. Cornell, "The Logic of Analogy and the Role of the Sufi Shahkh," *IJMES*, XV (1983), s. 67-93.

Müslüman Ispanya'ya giriş niteliğindeki çalışmalar için bkz. A. Chejne, *Muslim Spain*, Minneapolis, 1974; J. O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, Ithaca, N. Y., 1975; ve bir klasik E. Léevi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 cilt, Paris, 1950-53. Ispanya ve Islâm medeniyetinin ekonomik ve toplumsal temellerinin önemli yorumları: T. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, Cambridge, Mass., 1970, ve *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages, Princeton, 1979;* P. Guichard, *Structures sociales, orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane*, Paris, 1977. Ayrıca bkz. D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings*, Princeton, N. J., 1985.

Müslüman şehir toplulukları ve pazarların gözetimi şu eserlerde ele alınmaktadır: P. Chalmeta Gendrón, *El "senor del zoco" en Espana*, Madrid, 1973; L. Torres Balbás, "Les Villes musulmanes d'Espagne et leur urbanisation," *AYEO*, VI (1942-47), s. 5-30, ve "Extensión y demografia de las ciudades hispano musulmanas," *SI*, III (1955), s. 37-59.

Ispanya'da Islâm hakkında bkz. H. Mones, "Le Role des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat," *SI*, XX (1964), s. 47-88. Ispanya'daki tasavvuf hakkında bkz. P. Nwyia, *Ibn cAbbad de Ronda (1332-1390)*, Beyrut, 1961.

Yeniden fetihler ve Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler için bkz. R. Burns, *Islam under the Crusaders: Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*, Princeton, 1973; *The Crusader Kingdom of Valencia: Reconstruction on a Thirteenth-Century Frontier*, 2 cilt, Cambridge, Mass., 1967; J. Boswell, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven, Conn., 1978; J. Edwards, *Christian Cordoba: The City and Its Region in the Late Middle Ages*, Cambridge, 1982.

Arap edebiyatı için şu katkılara bakılabilir: J. Monroe, *The Shu'ubiyya in Al-Andalus: The Risala of Ibn Garcia and Five Refutations*, Berkeley, Calif., 1969, ve *Hispano-Arabic Poetry*, Berkeley, Calif., 1974; S. Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, Oxford, 1974; L. Compton, *Andalusian Lyrical Poetry and Old Spanish Love Songs*, New York, 1976. Ispanya mimarisinin ve kültürel ehemmiyetinin parlak bir yorumu için bkz. O. Grabar, *The Alhambra*, Londra, 1978.

Onyedinci Bölüm

Bozkır devletlerinin dinamikleri için bkz. R. Grousset, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, çev. N. Walford, New Brunswick, N. J., 1970; D. Sinor, *Introduction à l' étude de l'Eurasie centrale*, Wiesbaden, 1963 zengin bibliyografiler içerir. O. Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, New York, 1951 göçebeciliğin Orta Asya'daki oluşumu ve yerleşik devletlerle ilişkileri konusunda hayal gücü zengin bir yorumdur. L. Krader, Orta Asya toplumsal yapısını tartışmaktadır: *Peoples of Central Asia*, Bloomington, Ind., 1963, ve *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, The Hague, 1963.

Orta Asya'da Moğol, Çağatay ve Timur dönemleri üzerine bkz. P. Brent, *The Mongol Empire: Genghis Khan, His Triumph and Legacy*, Londra, 1976; V. V. Bartold, *Histoire des Turcs d' Asie centrale*, Paris, 1945, ve *Four Studies on the History of Central Asia*, çev. V. and T. Minorsky, 3 cilt, Leiden, 1956-62; J. A. Boyle, *The Mongol World Empire, 1206-1370*, Londra, 1977. Iki önemli erken dönem tarihleri çevrilmiştir: Rashid al-Din Tabib, *The Successors of Genghis Khan*, çev. J. A. Boyle,

New York, 1971; M. Haydar (Dughlat), *A History of the Moghuls of Central Asia (Tarikh-i Rashidi)*, çev. D. Ross, New York, 1970.

Altınordu için bkz. G. Vernadsky, *The Mongols and Russia*, New Haven, Conn., 1953. Rus fethi için bkz: A. S. Donnelly, *The Russian Conquest of Bashkiria*, 1552-1740, New Haven, Conn., 1968; C. Lemercier-Quelquejay, "Las Missions orthodoxes en pays musulmans de Moyenne et Basse Volga, 1552-1865," *CMRS*, VIII (1967), s. 363-403; H. Carrère d'Encausse, "Les Routes commerciales de l'Asie Centrale et les tentatives de reconquete d'Astrakhan," *CMRS*, XI (1970), s. 391-422. Kırım için bkz. A. Bennigsen et al., *Le Khanat de Crimée dans les archieves du Musée du Palais de Topkapi*, Paris, 1978; A. W. Fisher, The *The Russian Annexation of the Crimea*, Cambridge, 1970.

Kazaklar hakkında bkz. R. Majerczak, "Renseignements historiques sur les Kazaks ou Kirghizes-Kazaks depuis la formation de la Horde Kazak jusqu'a la fin du XIXe siècle," *Revue du monde musulman*, XLIII (1921), s. 54-220; A. Hudson, *Kazak Social Structure*, New Haven, Conn., 1938; T. G. Winner, *Tthe Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia*, Durham, N. C., 1958; E. Bacon, *Central Asia under Russian Rule*, Ithaca. N.Y., 1966.

Buhara ve Orta Asya hanlıkları: M. Holdsworth, *Turkestan in the Nineteenth Century: A Brief History of the Khanates of Bukhara*, Kokand and Khiva, Londra, 1959: H. Carrère d'Encausse, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'Empire russe. Bukhara, 1867-1924*, Paris, 1966. Orta Asya kültürü hakkında E. Knobloch, *Beyond the Oxus: Archaeloogy, Art and Architecture of Central Asia*, Londra, 1972; N. Chadwick and V. Zhirmunsky, *Oral Epics of Central Asia*, Londra, 1969.

Orta Asya'da Islâm için bkz. H. Algar, "The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance," *SI*, XLIV (1976), s. 123-52. Türkistan ve Türkmenistan'da tasavvuf hakkındaki önemli Rus bilimi için bkz. S. M. Demidov, *Sufizm v Turkmenii: Evolutsiia i perezbitki* (Sufism in Turkmenia: Evolution and Remnants), Aşkabad, 1978; M. B. Durdyev, "Dukhovenstvo v sisteme obshchestvennykh institutov turmen konsta XIX – nachala XX v." (Ondokuzuncu Yüzyılın Sonu ve Yirminci Yüzyılın Başında, Türkmenlerin Toplumsal Kurumlar Sisteminde Din Adamları Sınıfı / The Clergy in the System of Social Institutions of the Turkmen at the End of the Nineteenth – Beginning of the Twentieth Century), *Vestnik Moskovskogo Universiteta* (Moscow University Review), 1970, s. 27-42; S. M. Demidov, "Magtymy" (The Magtyms), *Domusul'manskie verovanie i obriady v srednei azii* (pre- Moslem Beliefs and Rites in Central Asia), Moskova, 1975; V. N. Basilov, "Honour Groups in Traditional Turkmenian Society," *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus*, ed. A. S. Ahmed and D. M. Hart, Londra, 1984, s. 220-43.

Çinlilerin Doğu Türkistan'ı işgallerinden önce Çin Müslümanları için bkz. M. Rossabi, *China and Inner Asia*, New York, 1975, ve "The Muslims in the Early Yuan Dynasty," *China under Mongol Rule*, ed. J. Langlois, Princeton, 1981, s. 257-95; R. Israeli, "The Muslim Minority in Traditional China," *Asian and African Studies*, X (1974-75), s. 101-26, ve "The Muslims under the Manchu Reign in China," *SI*, XLIX (1979), s. 159-79.

Kaşgar Haceleri ve Doğu Türkistan için ondokuzuncu yüzyıldaki mücadelenin konu edildiği eserler için bkz. T. Saguchi, "The Eastern Trade of the Khoqand Khanat," *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, XXIV (1965), s. 47-114; H. G. Schwarz, "The Khwajas of Eastern Turkestan," *Central Asiatic Journal*, XX (1976), s. 266-96; T. Yuan, "Yakub Beg (1820-1877) and the Moslem Re-

bellion in Chinese Turkestan," *Central Asiatic Journal*, VI (1961), s. 134-67. Diğer ondokuzuncu yüzyıl Müslüman isyanları için bkz. R. Israeli, "The Muslim Revival in 19 th- Century China," *SI*, XLIII (1976), s. 119-38; Wen-djang Chu, *The Moslem Robellion in Northwest China*, 1966.

Onsekizinci Bölüm

Hindistan'daki Müslümanların en iyi genel tarihi: P. Hardy, *The Muslims of British India*, New York, 1973. Ayrıca H. G. Behr, *Die Moguln: Macht und Pracht der indischen Kaiser von 1369- 1857*, Viyana, 1979. Kıta-altı toplumların tarihleri için bkz. S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, New York, 1964; M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, Montreal, 1967; I. H. Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-continent, 610-1947*, Karaçi, 1977; S. M. Laq, *Islamic Thought and Movements in the Subcontinent, 711-1947*, Karaçi, 1979.

Delhi rejimi için bkz. V. D. Mahajan, *The Delhi Sultanate*, Delhi, 1981. Eyalet rejimleri: S. Dale, *Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar 1498-1922*, Oxford, 1980; R. M. Eaton, *Sufis of Bujapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*, Princeton, 1978; J. F.Richards, *Mughal Administration in Golconda*, Londra, 1976; A. Karim, *A Social History of the Muslims in Bengal Down to A. D.* 1538, Dacca, 1959.

Muğal yönetimi hakkındaki temel eserler şunlardır: I. Habib, *The Agrarian System of Mughal India 1556-1707*, Bombay, 1963; W. H. Moreland, *The Agrarian System of Moslem India*, Delhi, 1968; M. Athar cAli, *The Mughal Nobility under Aurangzeb*, Bombay, 1966; J. F. Richards, *Kingship and Authority in South Asia*, Madison, Wis., 1978.

İslâm dini ve kültürü için bkz. Aziz Ahmad, *Studies on Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1969, ve *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh, 1969; A. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Londra, 1980; B. D. Metcalf, ed., *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley, Calif., 1984; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, N. C., 1975; J. A. Subhan, *Sufism: Its Saints and Sbrines*, Lucknow, 1960; S. A. A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, Yeni Delhi, 1978.

Delhi Sultanlığı altında İslâm hakkındaki temel katkı K. A. Nizamî'ye aittir: *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*, Aligarh, 1961, ve *Studies in Medieval Indian History and Culture*, Allahabad, 1966. Muğal dönemindeki tasavvuf için bkz. A. A. Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra, 1965. Sirhindi Y. Friedmann'ın konusudur: *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal, 1971. Şah Veliyullah'ın eserleriyle ilgili çeviriler: Shah Waliullah, *Sufism and the Islamic Tradition: The Labahat and Satacat of Shah Waliullah*, çev. G. N. Jalbani, Londra, 1980; S. A. A. Rizvi, *Shah Wali-Alllah and His Times: A Study of 18th Century Islam, Politics and Society in India*, Kanbera, 1980.

Hindistan ve Hint Okyanusu'nda ticaret M. N. Pearson'un konusudur: *Merchants and Rulers in Gujarat: The Response to the Portuguese in the Sixteenth Century*, Berkeley, Calif., 1976; A. Das Gupta, *Malabar in Asian Trade: 1740-1800*, Cambridge, 1967, ve Hindistan tüccarları ve Surat'ın çöküşü: 1700-1750, Wiesbaden, 1979; O. P. Singh, *Surat and Its Trade in the Second Half of the 17th Century*, Delhi, 1977.

İslâm mezhepleri için bkz: S. C. Misra, *Muslim Communities in Gujarat*, Bom-

bay, 1964; A. Nanji, *The Nizari Ismaili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, Delmar, N. Y., 1978.

Hint mimarî ve sanatı C. Welch ve M. C. Beach'ın konusudur: *Gods, Thrones and Peacocks: Northern Indian Painting from Two Traditions: Fifteenth to Nineteenth Centuries*, New York, 1965; P. Brown, *Indian Architecture: Islamic Period*, Bombay, 1968; G. Hambly, *Cities of Mughal India*, Yeni Delhi, 1977; R. Nath, *History of Sultanate Architecture*, New Delhi, 1978. Muğal şiiri hakkında bkz. R. Russell and K. Islam, *Three Mughal Poets: Mir, Sauda, Mir Hasan*, Cambridge, 1968.

Muğal Imparatorluğu'nun çöküşü ve Ingiliz çağına geçiş C. A. Bayly'nin eserinde yorumlanmaktadır: *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion*, Cambridge and New York, 1983; R. B. Barnett, *North India between Empires: Awdh, the Mughals, and the British, 1720-1801*, Berkeley, California, 1980.

Ondokuzuncu Bölüm

Güneydoğu Asya halkları H. Geertz tarafından ele alınmaktadır: "Indanesian Cultures and Communities" *Indonesia*, ed. R. T. McVey, New Haven, Conn., 1963, s. 24-96. Kısa tarihsel girişler şurada bulunabilir: H. J. Benda, "The Structure of Southeast Asian History: Some Preliminary Observations," *Journal of Soutbeast Asian History*, III (1962), s. 106-38; W. Roff, "South-East Asian Islam in the Nineteenth Century," *Cambridge History of Islam*, II, Cambridge, 1970, s. 155-81. Daha tam bir tarih için bkz. B. H. M. Vlekke, *Nusantara: A History of Indonesia*, The Hague, 1959. Ticaret ve toplum için bkz. J. C. Van Leur, Indonesian *Trade and Society*, çev. J. S. Holmes ve A. Van Marle, The Hague, 1955; B. J. O. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, 2 cilt, The Hague, 1955, 1957; W. F.Wertheim, *Indonesian Society in Transition*, The Hague, 1959.

Islâm'ın Endonezya'daki kökenleri ve yayılışı: C. A. Majul, "Theories on the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia," *Sulliman Journal*, XI (1964), s. 335-98; M. C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java," *Conversion to Islam*, ed. N. Levtzion, New York and Londra, 1979, s. 100-28; C. C. Berg, "The Islamisation of Java," *SI*, IV (1955), s. 111-42; A. H. Johns, "From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, the Malay Peninsula and Java," *Hamdard Islamicus*, IV (1981), s. 3-28.

Güneydoğu Asya ticareti için bkz. O. W. Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History*, Ithaca, N. Y., 1970. Hollandalı ve Ingiliz ticareti ve sömürge imparatorlukları için bkz. F. S. Gaastra, J. R. Brujin and I. Schoffer, ed. *Dutch-Asiatic Shipping in the Seventeenth and Eighteenth Centrues*, 3 cilt, The Hague, 1979; K. Glamann, *Dutch-Asiatic Trade, 1620-1740*, Kopenhag, 1958; A. Reid, *The Contest for North Sumatra: Atjeb, the Netherlands, and Britain, 1858-1898*, Kuala Lumpur and New York, 1969; J. S. Bastin, *The Changing Balance of the Early Soutbeast Asian Pepper Trade*, Kuala Lumpur, 1980; J. S. Bastin ve R. Roolvink, ed., *Malayan and Indonesian Studies*, Oxford, 1964; J. S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge, 1948; *Netherlands India: A Study of Plural Economy*, Cambridge, 1944.

Java için bkz. C. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960; B. Anderson, "The Idea of Power in Javanase Culture," *Culture and Politics in Indonesia*, ed. C. Holt, Ithaca, N. Y., 1972, s. 1-69; S. Moertono, *State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*, Ithaca, N. Y., 1968.

Minangkabau ve Padri hareketi C. Dobbin tarafından incelenmiştir: *Islamic Re-*

vivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra 1784-1847, Londra, 1983; P. E. Josselin de Jong, *Minangkabau and Negri Sembilan: Socio-Political Structure in Indonesia*, Leiden, 1951. C. S. Hurgronje, *The Achebnese*, 2 cilt, çev. A. W. S. O'Sullivan, Leiden and Londra 1906 kuzey Sumatra Müslüman toplumu hakkında klasik bir incelemedir.

Tasavvuf hakkında da A. H. Johns'ın çeşitli makaleleri vardır: "Muslim Mystics and Historical Writing," *Historians of South-East Asia*, ed. D. G. E. Hall, Londra, 1961-62, s. 37-49, "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions," *Indonesia*, XIX (1975), s. 33-55, "Friends in Grace: Ibrahim al-Kurani and Abd al-Ra'uf al-Singkeli," *Spectrum: Essays Presented to Sultan Takdir Alisjahbana on His Seventieth Birthday*, ed. S. Udin, Jakarta, 1978, s. 469-85.

Malaya'nın tarihi J. Keneddy tarafından ele alınmaktadır: *A History of Malaya, A. D. 1400-1959*, Londra ve New York, 1962; K. G. Tregonning, *Papers on Malayan History*, Singapore, 1962; R. O. Winstedt, *The Malays: A Cultural History*, Londra, 1961, *A History of Clàssical Malay Literature*, Kuala Lumpur, 1969. Siyasal kurumlar için bkz. J. M. Gullick, *Indigenous Political Systems of Western Malaya*, Londra, 1965.

Yirminci Bölüm

İki iyi bibliyografi için bkz. P. E. Ofori, *Islam in Africa South of the Sahara: A Select Bibliographic Guide*, Nendeln, 1977; S. M. Zoghby, *Islam in Sub-Saharan Africa: A Partially Annotated Guide*, Washington, D. C., 1978. Değerli giriş niteliğinde tarihler: R. A. Oliver and J. D. Fage, *A Short History of Africa*, 3. Baskı, Harmondsworth, 1970; *The Cambridge History of Africa*, 8 cilt, Cambridge, 1975-; J. S. Trimingham, *The Influence of Islam upon Africa*, Beyrut, 1968. Önemli makale külliyatları: I. M. Lewis, ed., *Islam in Tropical Africa*, Londra, 1966; J. Kritzeck and W. H. Lewis, ed., *Islam in Africa*, New York, 1969. Afrika-ölçeğinde özel konularla ilgili çalışmalar için bkz. J. N. D. Anderson, *Islamic Law in Africa*, Londra, 1954; A. G. B. And H. J. Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa: The Institution in Saharan and Sudanic Africa and the trnans-Saharan Trade*, Londra, 1970; C. Meillassoux, ed., *L'Esclavage en Afrique pré-coloniale*, Paris, 1975.

Batı Afrika'da Islâm hakkındaki tarihler için bkz. J. S. Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Londra, New York, 1962; J. D. Fage, *History of West Africa*, Cambridge, 1969; D. McCall and N. Bennett, *Aspects of West African Islam*, Boston, Mass., 1971; C. Meillassoux, *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, Londra, 1971; J. F. A. Ajayi and M. Crowder, eds., *History of West Africa*, 2 cilt, Londra, 1976; J. R. Willis, ed., *Studies in West African Islamic History*, Londra, 1979; P. B. Clarke, *West Africa and Islam*, Londra, 1982. Batı Afrika'da putperest ve Müslüman kültürünün bütünleşmesi üzerine sıradışı bir çalışma: R. A. Bravman, *Islamic and Tribal Art in West Africa*, Londra, 1974. Muravî hareketi için 16. Bölümün bibliyografyasına bakınız.

Erken bir Müslüman imparatorluk olan Mali üzerine, bkz. C. Monteil, *Les Empires du Mali*, Paris, 1930; D. T. Niane, *Sundiata: An Epic of Old Mali*, çev. G. D. Pickett, Londra, 1965; N. Levtzion, *Ancient Ghana and Mali*, Londra, 1973. Songhay devleti için bkz. J. Boulnois ve B. Hama, *L'Empire de Gao*, Paris, 1954.

Timbuktu H. M. Miner'in konusudur: *The Primitive City of Timbucktoo*, Garden City, N. Y., 1965; S. M. Cissoko, *Tomboutou et l'empire Songbai*, Dakar, 1976; M. Abitbol, *Tombouctou et les arma*, Paris, 1979; E. N. Saad, *Social History of Timbbuktu: The Role of Muslim Scholars and Notables, 1400-1900*, Cambridge, 1983.

Ondördüncü yüzyıldan Uthman don Fodio'nun cihatına kadar Hausaland için bkz. M. G. Smith, "The Beginnings of Hausa Society, A. D. 1000-1500," *The Historian in Tropical Africa*, ed., J.Vansina, R.Mauny ve L. V. Thomas, Londra, 1964, s. 339-57; F. Fuglestad, "A Reconstruction of Hausa History before the Jihad," *JAH*, XIX (1978), s. 319-39; J. E. G. Sutton, "Towards a Less Orthodox History of Hausaland," *JAH*, XX (1979), s. 179-201; M. Hiskett, "An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century," *BSIAS*, XXV (1962), s. 577-96.

Bornu için bkz. A. Schultze, The *Sultanete of Bornu*, çev. P. A. Benton Londra, 1968; L. Brenner, *The Shebus of Kukawa: A History of the Al-Kanemi Dynaststy of Bornu*, Oxford, 1973.

Moritanya: D. G. Lavroff, *Introduction à la Mauritanie*, Paris, 1979; C. C. Stewart ve E. K. Stewart, *Islam and Social Order in Mauritania*, Oxford, 1973; H. T. Norris, *Shinqiti Folk Literature and Songs*, Oxford,1968, ve *The Tuaregs: Their Islamic Legacy and Its Diffusion in the Sabel*, Warminster, 1975.

Müslüman tüccarlar ve alimler hakkında: P. D. Curtin, *Economic Change in Precolonical Africa*, Madison, Wis., 1974; P. E. Lovejoy, "The Role of the Wangara in the Economoic Transformation of the Central Sudan in the Fifteenth and Sixteenth Centuries," *JAH*, XIX (1978), s. 173-93; C. C. Stewart, "Southern Saharan Scholarship and the *Bilad Al-Sudan*," *JSAH*, XVII (1976), s. 73-93. L. O. Sanneh tüccar gruplardan daha çok ruhban sınıfını vurgular: *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*, Londra, 1979.

Ghana'da İslâm hakkındaki temel katkı: N. Levtzion, *Muslims and Chiefs in West Africa*, Oxford, 1968. Gana'nın Aşanti devletindeki Müslümanlar için bkz. I. Wilks, *The Northern Factor in Asbanti History*, Legon, Ghana, 1961, and *Asante in the Nineteenth Century*, Londra, 1975.

Sierra Leone için bkz. D. Skinner, "Islam and Education in the Colony and Hinterland of Sierra Leone (1750-1914)," *Canadian Journal of African Studies*, X (1976), s. 499-520, ve "Mande Settlement and the Development of Islamic Institutions in Sierra Leone, *IJAHS*, XI (1978), s. 32-62.

Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıldaki büyük cihatlar hakkındaki önemli incelemeler: J. R. Willis, "Jihad fi Sabil Allah: Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of Its Evolution in Nineteenth Century West Africa," *JAH*, VIII (1967), s. 395-415; M. Hiskett, "The Nineteenth-Century Jihads in West Africa," *The Cambridge History of Africa, 1790-1870*, V, ed. J. E. Flint, Cambridge, 1976, s. 125-69; M. Last, *The Sokoto Caliphate*, New York, 1967; H. A. S. Johnston, *The Fulani Empire of Sokoto*, Londra, 1967; M. Hiskett, *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shebu Usuman Dan Fodio*, New York, 1973. Sokoto Halifeliği için: M. G. Smith, *Government in Zazzau, 1800-1950*, Londra ve New York, 1960; R. A. Adeleye, *Power and Diplomacy in Northern Nigeria, 1804-1906*, Londra 1971; V. N. Low, *Three Nigerian Emirates*, Evanston, III., 1972. Bu dönemde kuzey Nijerya'nın ticaret ve ekonomisi için bkz. J. P. Smaldane, *Warfare in the Sokoto Caliphate*, Cambridge, 1974; P. E. Lovejoy, "Plantations in the Economoy of the Sokoto Caliphate," *JAH*, XIX (1978), s. 341-68.

Osman'ın cihatının doğudaki kolları S. Abubakar tarafından ele alınmaktadır:, *The Lamibe of Fombina: A Poltical History of Adamawa, 1809-1901*, Zaria, Nijerya, 1977; A. D. Babikir, L'Empire de Rabeh, Paris, 1950. Cihatın batıdaki kolları hakkında A. H. Ba and J. Daget, *L'Empire peul du Macina*, Paris, 1962.

Senegambia ve Moritanya'daki cihatlar için bkz. M. A. Klein, "Social and Econo-

mic Factors in the Muslim Revolution in Senegambia," *JAH*, XIII (1972), s. 419-41; J. R. Willis, "The Torodbe Clerisy: A Social View," *JAH*, XIX (1978), s. 195- 212.

El-Hac Ömer için bkz. B. G. Martin, *Muslim Brotherboods in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge, 1976, s. 68-217. Ömer'in devleti hakkında B. O. Oloruntimehin, *The Segu Tukulor Empire*, Londra, 1972; Y. Saint-Martin, *L'Empire Toucouleur, 1848-1897*, Paris, 1970; R. L. Roberts, "Production and Reproduction of Warrior States: Segu Bambara ve Segu Tokolor, c. 1712-1890," *IJAHS*, XIII (1980), s. 389-419. Karşılaştırmalı amaçlar için bkz. D. Forde ve P. M. Kaberry, eds., *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, Londra, 1967.

Ondokuzuncu yüzyılda Senegal bölgesi hakkındaki çalışmalara temel katkılar: M. A. Klein, *Islam and Imperialism in Senegal*, Stanford, Calif., and Edinburgh, 1968; Charlotte A. Quinn, *Mandingo Kingdoms of the Senegambia*, Evanston, Ill., 1972; P. D. Curtin, *Economic Change in Procolonial Africa: Senegambia in the Era of the Slave Trade*, Madison, Wis., 1975; D. W. Robinson, *Chiefs and Clerics: Abdul Bokar Kan and Futa Toro, 1853-1891*, Oxford, 1975; T. Diallo, *Les Institutions politiques du Fouta Dyallon au XIXe siècle*, Dakar, 1972. Ayrıca L. G. Colvin, "Islam and the State of Kajoor: A Case of Successful Resistance to Jihad," *JAH*, XV (1974), s. 587-606. Wolof'un Müslüman olması hakıkında bir tartışma için bkz. L. Behrman, "The Islamization of the Wolof by the End of the Nineteenth Century," *Western African History*, IV, ed. D. McCall, N. Bennett, ve J. Butler, New York, 1969, s. 102-31. Sömürge döneminin başlangıcında Senegal'daki Fransız siyaseti için bkz. G. W. Johnson, *The Emergence of Black Politics in Senegal: The Struggle for Power in the Four Communes, 1900-1920*, Stanford, Calif., 1971.

Samory hakkındaki temel inceleme: Y. Person, *Samori: Une révolution dyula, Dakar, 1968-75*.

Batı Afrika'daki Müslüman tarikatlarla dinî öğreti hakkında bkz. J. M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*, Londra ve New York, 1965; B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge, 1976.

Yirmibirinci Bölüm

Doğu Afrika tarihine genel bakışlar için bkz. R. Oliver ve G. Matthew, ed., *History of East Africa*, I, Oxford, 1963; V. Harlow ve E. M. Chilver, ed., *History of East Africa*, II, Oxford, 1965; *The Cambridge History of Africa, 1050-1600*, III, ed. K. Oliver, Cambridge, 1977; *The Cambridge History of Africa*, 1600-1790, IV, ed. R. Gray, Cambridge, 1975.

Müslüman yerleşiminin erken tarihi için bkz. H. N. Chittick, *Kilwa: An Islamic Trading City on the East African Coast*, Nairobi, 1974; P. S. Garlake, *The Early Islamic Architecture of the East African Coast*, Nairobi ve Londra, 1966; G. S. P. Freeman-Grenville, *The Medieval History of the Coast of Tanganyika*, Londra ve New York, 1962. Konunun, önemli ölçüde gözden geçirilmesine başlanmıştır. Bkz. R. L. Pouwels, "The Medieval Foundations of East African Islam," *IJAHS*, XI (1978), s. 201-26, 393-409; J. De V. Allen, "Swahili Culture and the Nature of East Coast Settlement," *IJAHS*, XIV (1981), s. 306-34; J. C. Wilkinson, "Oman and East Africa: New Light on Early Kilwan History from the Omani Sources," *IJAHS*, XIV (1981), s. 272-305.

Zanzibar ve sahilin iç bölgelerle ticaretin için bkz. C. S. Nicholls, *The Swahili Coast: Politics, Diplomacy and Trade on the East African Littoral, 1798-1856*, Londra, 1971; L. Farrant, *Tippu Tip and the East African Slave Trade*, Londra, 1975; N. R. Bennett, *Mirambo of Tanzania ca. 1840-1884*, New York, 1971.

Eyopya için bkz. J. S. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, Londra, 1965; M. Abir, *Ethiopia: The Era of the Princes*, New York, 1968; J. Cuoq, *L'Islam en Ethiopie des origines au seizième siècle*, Paris, 1981.

Somali için bkz. I. M. Lewis, *Peoples of the Horn of Africa, Somali, Afar and Saho*, Londra, 1969; D. D. Laitin, Polity, *Language and Thought: The Somali Experience*, Chicago, 1977; L. V. Cassanelli, *The Shaping of Somali Society: Reconstructing the History of a Pastoral People, 1600-1900*, Philadelphia, Pa., 1982.

Sudan için bkz. J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, Londra, 1965; P. M. Holt ve M. W. Daly, *The History of the Sudan from the Coming of Islam tho the Present Day*, 3. Baskı, Londra, 1979; Y. F. Hasan, *The Arabs and the Sudan: From the Seventh to the Early Sixteenth Century*, Edinburgh, 1967; R. S. O'Fahey and J. L. Spaulding, *Kingdoms of the Sudan*, Londra, 1974; R. S. O'Fahey, *State and Society in Dar Fur*, Londra, 1980.

Sömürgeciliğin arefesinde Afrika toplumu için bkz. E. Colson, "African Society at the Time of the Scramble," *Colonialism in Africa: The History and Politics of Colonialism 1870-1914*, I, ed. L. H. Gann ve P. Duignan, Cambridge, 1969, s. 27-65 bu kitaptaki diğer yazılar. Sömürge hâkimiyetinin doğuşu için bkz. M. Crowder, "West Africa and the Europeans: Five Hundred Years of Direct Contact," *Colonical West Africa: Collected Essays*, Londra, 1978, s. 1-25; P. Ehrensaft, "The Political Economy of Informal Empire in Pre-Clonoial Nigeria, 1807-1884," *Canadian Journal of African Studies*, VI (1972), s. 451-90. Avrupalıların Afrika için karışmasının diplomatik arka planı şurada yer almaktadır: R. Robinson and J. Gallagher, *Africa and the Victorians*, New York, 1961; J. D. Hargreaves, *Prelude to the Partition of West Africa*, Londra ve New York, 1963.

Abadan 176, 245
Abbas II (Şah) 404, 408
Abbasî Devlet Örgütlenmesi 127
Abbasî Devleti 128, 193, 202, 217, 226
Abbasî Devrimi 129
Abbasî Hanedanı 140
Abbasî İmparatorluğu 99, 116, 118, 128, 130, 131, 191, 203, 215, 218, 221, 223, 237, 253, 254, 323, 326, 367, 436, 590
Abbasî İsyanı 115
Abbasî rejimi 129, 130
Abbasîler 113, 115, 116, 119-121, 128-130, 134, 140-143, 145, 146, 149, 155, 197, 198, 207, 209, 211, 215, 219, 225, 234, 238, 319, 320, 366, 367, 470, 471, 482, 505
Abbasîlik 131
Abdullah b. Salim Nkhota 710
Abdullah b. Yasin 503
Abdullah bin Zübeyir 105
Abdullah Cafer 180, 238
Abdullah Şattar 602
Abdurrahman el-Reşid 705
Abdurrahman I (Endülüs) 513, 514
Abdurrahman II (Endülüs) 513, 516
Abdurrahman III (Endülüs) 513
Abdurrahman ibn Rüstem 502
Abdurrauf Singkeli 636
Abdü'l-mümin 507
Abdülhak Dehlevi 605
Abdülhalik Gucdevani 572
Abdülkadir Geylani 248, 687
Abdülmelik (Halife) 106-110, 136
Abdüssamed (Palemanglı) 636
Abisinya 487
Açe 426, 632, 634, 636, 637, 639, 650, 651
Acnadayn savaşı 79
Acrazas 113
Akka kuşatması 480
Adal krallığı 712
Adana 451, 461
Aden 427, 720, 721
Adhruh 102
Adriyatik 448
Afar 712, 714
Afganistan 172, 207, 211, 212, 228, 245, 250, 346, 397, 570, 579, 590, 627
Afganlar 411, 412, 624
Afrika 48, 81, 248, 337, 338, 345, 348-351, 353, 359, 370, 378, 380, 498, 541, 544, 657, 658, 680, 686, 699, 701, 707, 708, 715, 718

Afrika boynuzu 713, 715
Afrika sahrası 346
Afşarlar 411
Agades 671
Agadir kalesi 543, 547
Agra 592, 612, 613
Ağa Han I 618
Ağmat 510
Ahameniş imparatorluğu 33
Ahîler 420
Ahiret günü 58, 59, 68
Ahkâmu's-sultaniyye 262
Ahlabi 470
Ahmed b. Hanbel 188
Ahmed b. Tolun 197
Ahmed baba 670
Ahmed bey 535
Ahmed el-Cezzar 492
Ahmed el-Kunta el-Bekkai 694
Ahmed ibn Teymiyye 264
Ahmed Lobbo 693
Ahmed Nedim 467
Ahmediye tarikatı 488, 714
Ahura mazda (kült) 35, 129
Ahvaz (Kuzistan) 82
Ajmer 602
Akabe biatı 62
Akabe90
Akan 673
Akdeniz 148, 203, 321, 338, 371, 376, 377, 380, 419, 426, 427, 430, 431, 448, 450, 465, 475, 481, 495, 500, 501, 519, 523, 526, 527, 535, 536, 541, 547, 658
Akdeniz bölgesi 86
Akdeniz dünyası 148
Akka 492
Akraba savaşı 79
Alaaddin halci 591
Alamut 618
Alarik 511
Alcazaralquivir savaşı 543
Alevi hanedanı 540
Alevi sultan 546
Aleviler 113, 545, 546
Alfonsa X (Kral) 521
Alfonso VI (Kral) 518
Ali b. Davud 713
Ali b. Dunama 664
Ali el-Karaki 407
Ali Kapu Sarayı 404
Ali Maye Durogba 714
Ali Mughayat Şah 632
Ali Paşa 534
Ali Rıza (Imam) 188, 238
Ali Şir Nevai 390
Allagi 703
Allahabad 612, 613
Allahverdi Han 399
Almanlar 458, 459, 720
Almanya 375, 376, 513, 549
Almoha 365, 469, 519, 520, 526, 527, 529, 553
Almoha hareketi 506, 507, 508
Almohalar 366, 540
Alptekin (Vali) 211
Alsace-lorraine 535
Altın sahili 715, 718
Altınordu 566, 570
Altınordu hanlığı 384
Alwa 703
Amalric (Kral) 479
Amara dunkus 703
Ambon 634
Amerika 545
Amr ibn As 81
Amuderya nehri 33, 90, 97, 213, 228, 391, 396
Anadolu 33-35, 81, 82, 88, 90, 113, 118, 207, 215, 217, 337, 344-346, 365, 384, 388, 391, 392, 394, 397, 417-420, 426, 433, 435, 445, 446, 450, 455, 460-463, 468, 475, 532, 537, 726, 727
Animistler 341
Ankara 459
Annaba 501, 510
Antakya 475, 476
Anti-sömürgecilik 350
Antik çağlar 116
Antik dünya 183
Antwerp 442
Arabistan 38, 41, 43-46, 48, 49, 51-53, 59, 66, 67, 69, 70, 74, 78, 79, 83,

92, 93, 100, 101, 103, 105, 106, 133, 143, 198, 203, 318, 319, 332, 338, 340, 347, 359, 407, 426, 427, 449, 470, 487, 501, 503, 517, 629, 636, 641, 701, 704, 707, 708, 713, 727
Arabistan Ayaklanmaları 129
Aragon Krallığı 518, 519, 541
Aragonez 369
Aral Gölü 212, 559, 564
Aramîler 93
Aramice 96, 97, 144
Arap Dünyası 248, 427, 469, 511, 724
Arap Edebiyatı 143, 145, 147, 153, 226, 228
Arap Fetihleri 37, 77, 78, 82, 87-91, 108, 133, 143, 183, 343, 227, 228, 319, 320, 469, 551, 553
Arap geceleri 146
Arap İstilacılar 113
Arap İstilaları 130, 510
Arap Kastı 119
Arap Müslümanlar 119
Arap Yarımadası 84
Arapça 51, 95, 96, 98, 107, 119, 134, 135, 141, 144, 146, 149, 156, 164, 175, 185, 211, 226, 228, 229, 232, 242, 265, 319, 434, 438, 469, 511, 512, 514, 521, 525, 526, 531, 551, 582, 602, 647, 669, 670, 680, 687, 703, 706, 710-712
Arapçılık 145
Araplar 41, 47, 46, 49, 64, 71, 78, 79, 81-86, 89, 91, 93, 94, 96-99, 101, 105, 107, 108, 110, 111, 113, 115, 118, 120, 126, 134, 147, 153, 155, 320, 321, 342, 346, 498, 512, 517, 559, 676, 703, 711
Araplaşma 500, 512, 705
Arifî 440
Aristo 147-150, 165, 166, 293, 514, 521
Aristokrasi 95, 101, 342, 344, 347, 405, 424, 435, 437, 442, 454, 481, 507, 592, 597, 610, 624, 645
Aristokrat 152, 153, 234
Aristoteles 261, 269
Arnavutluk 424, 425, 442, 446, 454, 459
Asabiyye 44
Ashanti 720
Askar 129
Askiya Muhammed Ture 664
Assiryanlar 442
Astrahan 566, 568, 432
Asur devleti 33
Asur İmparatorluğu 116
Aswan 701
Asya 133
Aşanti 668, 676
Atina 148
Atina okulu 148
Atlantik okyanusu 376, 377, 378
Aurangzeb 622, 623
Aures 538
Autopragia 86
Avrasya 371, 383
Avusturya ve Macaristan 430
Ayn Calut Savaşı 482
Azak 465, 567
Azerbaycan 91, 82, 215, 217, 230, 234, 397, 411
Azm Ailesi 492
Azorlar 715

Baalbek 81
Babil 29, 161
Babür Şah 592, 612, 613
Badojoz 517
Bağdat 116, 118, 119, 120, 122, 124, 125, 127, 128, 135, 142, 143, 146, 149, 173, 174, 180, 181, 184, 191, 193, 196, 198, 199, 202, 203, 215, 226, 228, 232, 240, 241, 243, 248, 250, 252, 282, 306, 319, 427, 444, 449, 453, 463, 490, 492, 506, 509, 513-516, 520, 523
Bağdat Şiiliği 238, 239, 240
Bahaaddin Nakşibendi 573
Bahaeddin Zekeriyya 602
Bahreyn 79, 106, 181, 198, 407, 427
Bakıllânî 308
Bakî 438
Bakras Muharebesi 625

Baktiler 600
Baldwin (Kral) 476
Balım Sultan 446
Bali 628
Balkanlar 81, 34, 337, 340, 344, 345, 348, 365, 417, 421, 423-425, 430, 431, 433, 440, 444, 446, 450, 453-455, 459, 461-464, 535, 601
Balkaş Gölü 561
Balkh 122
Baltık 376, 377
Bamako 719
Bambara 693
Bambaralar 664
Bambuk 658, 678
Banda 634
Banten Devleti 632, 634, 648
Baranî 594
Barbarlar 32
Barbaros Hayrettin Paşa 431, 536
Barbate Nehri 512
Barghawata 503
Barış Şehri (Medinetü'l Selâm) 116
Barmakî Ailesi 122
Barmakîler 122
Barnaul 567
Baron de Tott 467
Basra 82, 84, 89, 91-93, 102, 107, 130, 143, 144, 161, 198, 240, 463, 492, 515
Basra Körfezi 48, 84, 203
Basralılar 118
Batavia 634
Batı Hanlığı 213
Batı İran 115, 122, 124
Batlamyus 521
Baybars (Sultan) 487
Bayezid-i Bestami 172
Becaya 510, 541
Bedevî Tarikatı 248
Bedevîler 44-48, 50, 61, 70, 79, 83, 90, 129, 144, 198, 331, 365, 487, 493, 501
Bedevîlik 156
Bedevileşme 49
Bedir Savaşı 69
Bedr el-İsmail 474
Bedreddin 445
Begho 673
Behzad 404
Bekr kabilesi 79
Bektaşiler 424, 445, 446
Belgrad 430
Belgrad Anlaşması 465
Belh 91, 230, 389
Belucistan 608
Benares 623
Bengal 346, 359, 597, 598, 600, 608, 624, 625, 629, 630
Bengalce 596
Benî Haşim 57, 61, 112
Beni Cerrah 194
Beni Fırat 194
Benu Ma'kil 507, 540, 541, 681
Benu Marin 540
Benu Nağrila Ailesi 517
Berberiler 198, 329, 498, 500, 512, 513, 529, 540, 658, 659, 683
Berke han 564
Berlin Kongresi 535, 579
Beyazıd I (Padişah) 421, 435
Beytü'l hikme 135, 149
Bibi Seşambeh 577
Bicaye 529
Bihafarî İsyanı 129
Bihar 608
Bijapur 596, 604
Bindu 684
Birinci Dünya Savaşı 652, 721
Birleşik Afrika Şirketi 719
Birleşik Doğu Hindistan Şirketi 634
Bizans 86, 120
Bizans İmparatorluğu 33, 34, 37, 51, 77, 83, 104, 109, 207, 245, 417, 420, 475, 727
Bizanslılar 43, 471, 478, 479
Bobo-dyulasso 673
Bofo Abba Gomol 714
Bogomiller 442
Bombay 618, 624, 625
Bonneval 467
Borneo 631, 632, 634, 651
Bornu 659, 664, 665, 671, 687, 691, 692, 698

Bosna 459
Bosna Hersek 425
Bougie 431
Boutilimit 672
Brahmanik Hinduizm 346, 589
Brahmaputra Nehri 597
Brava 707
Brezilya 692
Budizm 395, 580
Buganda 710, 721
Buhara 82, 88, 90, 226, 227, 255, 260, 352, 355, 368, 389, 390, 573, 575, 576, 578, 579, 587, 724
Bulgaristan 421, 424, 425, 443, 459, 463, 564
Bunba 697
Bundu 678
Bunduku 673
Bure 660
Burhan ailesi 255
Bursa 421, 426, 444, 449, 451, 458, 459
Burundi 710, 720
Buveyhî 475
Büveyhî Hanedanı 220
Büveyhî Kardeşler 199
Büveyhîler 211, 215, 217, 218, 250, 199, 207, 209
Büyük Britanya 579
Büyük İskender 33, 230, 484
Büyük / Petro 465, 567, 568

Caesarea 81
Cafer el-Sadık 171, 177, 180, 238
Caferiler 412
Cahiz 147
Calatrava 518
Camatbendiler 362
Catal 369
Cava 378, 627-636, 642-644, 646-648, 650, 730, 731
Cayor 685, 695, 696, 719
Cebrail 55, 302
Celal 445
Celaleddin Rûmi 446
Celali Ailesi 492
Celali İsyanları 463
Celebes 651
Cemel Savaşı 102, 105
Ceneviz 376, 431, 475, 530, 541, 548
Cenevizliler 458
Cengiz Han 383, 384, 386, 565, 579, 580
Cenova 421
Cezayir 343, 363, 368, 431, 495, 500, 507, 508, 526, 527, 532, 536-540, 543, 551, 552, 554, 555, 724, 726, 727
Charles Martel 512
Cheribon 643
Cibrîl b. Ömer 686
Cifr 115
Cihat 648, 660, 681, 685, 686, 688, 690, 692, 693, 695, 700
Cilan 123, 397, 412
Cizye 86, 111, 367
Cohore 652
Compendium of Histories 386
Cornwallis 625
Cremonalı Gerard 521
Ctesiphon 116, 118
Cumhuriyet 514
Cundişapur 118, 149
Cundişapur Okulu 149
Cüneyd 173, 174, 280, 282, 327
Cüneyd Mezhebi 636
Cürcün 123

Çad 681, 698
Çad gölü 664, 671, 688, 692, 720
Çağatay 390
Çağatay Hanlığı 384
Çağatayca 580
Çağrı Bey 215
Çaldıran Savaşı (1514) 406, 426
Çanakkale 421
Çanakkale Boğazı 33
Çapanoğulları 463
Çerkezler 445
Çin 92, 118, 136, 212, 217, 338, 347, 360, 371, 378, 384, 517, 559, 561, 570, 573, 579, 581, 582, 584, 586, 629, 630, 648, 723
Çince 585
Çingeneler 93

Çıstî Tarikatı 598, 602, 603, 613, 618
Çistiler 606

D'almeida 709
Dagomba 673, 674, 676
Dâîler 198
Dakar 718
Dakiki 229
Dalmaçya 465
Dante 521
Dâr'ül-Islâm 669
Darfur 349, 705, 721
Dari 227, 228, 229
Darkava 539, 547
Dâr'ül-Hadis 252
Dar'ül-Hadisu'l-Kâmiliyye 480
Dayılar 537
Deylem 123, 128
Degel 686, 688
Dekkan 591, 596, 608, 622
Delhi 359, 591, 592, 594, 595, 599, 606, 612, 624
Delhi Sultanlığı 345, 589, 590, 592, 606, 608, 612, 614, 616
Demak 631
Demokritos 166
Denia 517
Dentilia 678
Derebeyleri 223
Despotizm 492
Devlet Adamına Öğütler 269
Devşirmeler 434, 463
Deylem 198, 199
Deylem Şiîleri 199
Deyr Kunna Manastırı 194
Dicle Nehri 48, 88, 116, 202
Dihkanlar 126
Din değiştirme 338, 340, 345, 423, 425
Dingiray 693
Dipanegara 648
Divan'ül Merâfık 195
Divan'ül Müsaderât 195
Divanu'l-Ceyş 121
Divanu'l-Harac 121
Divanu'l-Resail 121
Divanü'z-Zimme 122
Diyala 89, 118
Dogomba 348
Doğu Afrika 89
Doğu Hanlığı 213
Doğu Hindistan Şirketi 401, 458, 624, 625, 651
Doğu Türkistan 579, 581, 584, 586
Don Nehri 432
Don Raimundo 521
Dongola Kilisesi 703
Dulkadiroğulları 420
Dyula 348, 353, 362, 363, 672, 673, 677-679, 696-698

Ebu Abdullah Muhammed el-Cezuli 542, 544
Ebu Bekir (Muravi) 660
Ebu Burda 255
Ebu Hafs Ômer 506
Ebu Hanife 306
Ebu Ishak İbrahim el-Kazarunî 245
Ebu Medyen el-Endülüsi 248, 510
Ebu Necib el-Suhreverdî 248
Ebu Said b. Abi Hayr 245
Ebu Said Harraz 171
Ebu Abbas b. Arif 520
Ebu Amir b. Garcia 516
Ebu Haşim 112
Ebu Müslim 113, 115, 129, 130
Ebu Talip 57, 61
Ebu'l Alâ el-Ma'arrî 227
Ebu'l-fazl Allami 613
Edirne 425, 443, 444, 450
Ege Denizi 419, 423, 448
Eğlabi Hanedanlığı 500
Eğlabiler 509
Ehl-i Kitap 85
Ekber Şah 592, 603, 605, 612, 613, 620, 622
El-Afdal 474
El-Bestamî 306
El-Cuveyni 386, 284, 293
El-Ezher Camii 473
El-Hâc Ômer 359, 693, 698, 718, 720
El-Hadi (Halife) 140
El-Hadrami 660
El-Hâkim (Fatımi Halifesi) 475
El-Hâkim Camii 473

El-*Hidâye* 277
El-Hira 47, 79
El-Kâim (Halife) 250
El-Kâmil 482
El-Kanemi 691
El-Kazarunî 254
El-Kindî 150, 521
El-Kuleyni 239
El-Kuşeyrî 282
El-Mağili 664, 666, 669, 681, 687
El-Mansur (Halife) 140
El-Me'mun (Halife) 124
El-Mehdi (Halife) 122, 140, 141
El-Mekki 280
El-*Melâhim* 115
El-Memun (Halife) 135
El-Merginânî 277
El-Muhammed el-Ceylani 692
El-Muhasibî 173
El-Mukenna 130
El-Nesefi 471
El-Reşid (Halife) 140
El-Rusafa 116
El-Sarrac 280
El-Simnani 393, 248
El-Vasıt 142
El-Vasid 89, 107
Elhamra Sarayı 511, 521
Elmina Kalesi 715
Emevî Hanedanlığı 99, 113, 128
Emevîler 105, 106, 109, 110, 112, 113, 115, 119, 130, 134, 138, 140, 145, 155, 120, 121, 188, 193, 320, 513, 553
Emevi Devletçiliği 108
Emevi Hilafeti 469
Emeviye Camii 138
Emir Hüsrev 440
Emir Nasrullah 575
Empedokles 166
Emperyalizm 275, 359, 456, 648
Endonezya 227, 340, 346, 347, 349, 352, 353, 360, 368, 370, 371, 627, 629, 630, 636, 640, 642, 651, 653, 707, 708, 726, 730
Endülüs 218, 507, 517, 546
Endülüs Emevîleri 198
Engizisyon 525
Ensar 100, 102
Enverî 230
Erdebil 113, 394, 407
Eritre 714
Ermeni Kilisesi 35, 442
Ermeniler 35, 409, 442, 458
Ermenistan 82, 113, 115, 120, 123, 199, 215, 399, 411, 418, 482
Ertuğrul Gazi 421
Eski Ahit 60
Esterabad 397, 412
Eş'arî 168
Eş'arîler 265
Eş'ari Mezhebi 506
Eşarîlik 292, 309
Etyopya 349, 701, 703, 709, 711-713, 715, 721
Etyopya Kilisesi 712
Eulogius 516
Evliya Çelebi 438
Evs Kabilesi 62
Evzaî 515
Eyyubî Hanedanlığı 220, 306
Eyyubîler 469, 481, 482, 484, 486
Ezarika (Haricî) 106
Ezher (Üniversitesi) 359, 488, 489

Fadlallah Astarabadi 393
Fahreddin (Hükümdar) 493
Fahreddin el-Râzi 293
Faiz Yasağı 68
Fakarî Ailesi 490
Faleme Nehri 658
Fârâbî 151, 269, 270, 296, 521
Farisiler 571
Fars Ayaklanmaları 129
Fars Edebiyatı 145-147, 148, 153, 186, 211, 212, 227, 230, 232
Farsça 91, 95, 97, 98, 107, 144-147, 211, 226-229, 370, 436, 438. 596. 621
Fas 248, 343, 355, 358, 363, 365, 366, 368, 469, 470, 495, 498, 503, 505, 510, 511, 526, 527, 530, 531, 536-538, 540-551, 553-555, 658, 663, 724

Fas Sahra Ticareti 548
Fashir 705
Fathepur Sikri 613
Fatımî Hilafeti 469
Fatımîler 198, 226, 250, 306, 329, 366, 203, 470, 471, 473, 474, 509, 514, 618
Fatih Sultan Mehmet 425, 431, 437, 438
Felemenk 378
Felemenkler 347, 371, 402
Fener 441, 442
Fergana 123, 124, 128, 213, 560, 570, 578, 586
Feriduddin Ganci Şakr 598
Feridüddin Attar 232, 440
Fes 549, 550
Feteva-yı Âlemgiri 622
Fetihler 77, 83, 86, 100, 108, 218, 272, 388, 418, 433, 440, 475, 495, 673, 715
Fey 84, 226, 502, 503
Fırat Nehri 116, 47, 48, 88, 84, 420
Fırat Vadisi 482
Fief 222, 223, 224
Fildişi Sahili 663, 671, 677, 698, 720
Filipinler 631
Filistin 90, 29, 46, 47, 442, 481, 482, 492, 493
Filozofların Tutarsızlığı 294
Firdevsî 230, 229
Firzan 665
Fityan 257
Fizan 502, 664
Flanders 545
Floransa 530
Florentina 374
Fombina 692, 697
Fransa 113, 221, 223, 375, 377, 430, 458, 476, 535, 547, 650, 672, 721
Fransız devrimi 650
Fransızca 521
Fransızlar 402, 459, 540, 547, 549, 550, 652, 697, 700, 715, 718-721
Frederick II (Kral) 482
Freetown 678
Fujarat 608
Fulani Cihatları 365
Fulaniler 684, 688, 690, 691, 693, 697, 699
Fulbe 683, 687
Funj 349
Funj Monarşisi 703, 704, 713
Fustat 84, 97, 101, 129, 240
Futa Jallon 671, 678, 684, 685, 693, 696, 697, 720
Futa Toro 671, 678, 685, 693, 694, 698
Füsûsu'l-hikem 302
Fütûhatı Mekkiye 302

Galen 148, 149
Galenus 514
Galiçya 512, 518
Galla 712-715
Gambia 678, 720
Gana 503, 505, 658-660, 663, 665, 720
Ganj Vadisi 602
Gao 658, 659, 664
Gassani 83
Gassaniler 49
Gazâlî 262, 263, 267, 268, 282, 283-290, 293, 294, 308, 311, 327, 359, 447, 636, 672
Gazan (Hükümdar) 391
Gazne 211
Gazneli Mahmut (Sultan) 229, 230
Gazneliler 207, 211-213, 215, 217, 218, 220, 226, 227, 230, 331, 590
Gazzanîler 47
Gazze 79
Gelibolu 421
George Taubman Goldie 719
Germiyanoğulları 420
Ghana 348
Ghazan Hükümdarlığı 386
Gine 350, 657, 671, 672, 677, 685, 697, 698
Giri 643
Girit 425, 448, 449
Gnostisizm 296, 301, 313
Goa 631
Gobir 686, 688

Golkonda 596, 604, 618
Gondar 713
Gonja 673, 674, 676
Goree 715, 718
Göçebeler 44, 46, 48
Granada 511, 517, 519, 521, 523, 525, 526, 533
Grekçe 149, 164
Guadiana Nehri 519
Gucarat 426, 591, 604, 606, 607, 618, 619, 629, 630
Gudu 688
Gur-i Mire 389
Guri Hanedanlığı 591
Gurlular 227
Güney Irak 88
Güneydoğu Asya 630, 635, 652, 653, 730, 731
Gürcistan 394, 367, 399, 418
Gürcüler 409, 445
Gwandu 688

Habeşistan 47, 49, 51, 61, 136
Habeşliler 47
Habsburg İmparatorluğu 430
Habsburglar 376, 431, 465, 543
Hac 48, 50, 65, 69, 157
Haccac (Vali) 107
Hâce ahrar 389
Hacer'ül esved 198
Hacı Bektaş Veli 445
Haçlılar 343, 475, 476, 479, 480, 482
Hadramut 79, 106, 707, 709
Hafsidî 529, 530, 531, 541, 552
Hafsidîler 533
Hafsiler 470
Halep 90, 426, 427, 444, 453, 475, 478, 480, 481, 490
Halid Bin Velid 79
Halifelik 84, 85
Halk Islâmı 314
Hallac Mansur 172
Halveti Tarikatı 408, 488
Halvetiler 446
Hama 81, 493
Hamadan 89
Hamdallahi 693, 695
Hamdanî Ailesi 199
Hamdanîler 250
Hamdani 475
Hamdani Hanedanı 203
Hamedan 297
Hammadi 500
Hammadiler 500, 552
Hammuda Paşa 534
Hammurabi (Kral) 31, 33
Hamza Fansurî 636
Hanaka 245, 246
Hanbeli Mezhebi 240, 249, 352
Hanbeli-Eş'ari Kavgası 251
Hanbelilik 240
Hanefî Mezhebi 240, 244, 251, 352, 584
Hanefi-Şafii Kavgası 251
Hanefiler 509
Hanefilik 251, 252
Haraç 86
Harar 711, 712, 714, 721
Harbiye 116
Harbourne (Büyükelçi) 458
HaricHausaland 348
Hariciler 102-104, 106, 113, 115, 155, 163, 164, 502
Haricilik 113, 365, 498
Harirî 227
Harizm 560, 570, 578
Harran 81, 149, 264, 118
Harun Reşid (Halife) 122, 191
Harzem 90, 212, 248
Hasan Basri 280
Hasan Cûrî 393
Hasan el-Basri 170
Hasan Paşa 492
Hatem 122
Hattin Savaşı 480
Hausa 362, 665, 666, 668, 678, 680, 688, 690, 691
Hausaland 665, 666, 669, 671, 686, 690, 692
Hay hikâyesi 299
Haydarabad Nizamı 624
Hayvancılık 49
Hazar 123, 128
Hazar Denizi 82, 219, 412, 432, 465, 559, 564, 567

Hazarlar 82, 113
Hazreç Kabilesi 62, 78
Helen Dünyası 148
Helenistik Edebiyat 296
Helenistik Felsefe 321
Helenizm 148
Hemedan 82, 84
Henang 648
Hendek Savaşı 69, 70
Herat 124, 130, 389, 390, 404, 440, 592
Heriapolis 81
Hermetikler 148
Hıristiyan Dini 128
Hıristiyanlar 84, 118, 135, 149, 164, 194, 293, 312, 318, 341, 343, 345, 374, 394, 420, 424, 475, 476, 478, 482, 493, 516, 518, 519, 523, 524, 527, 523, 525, 526, 545
Hıristiyanlaşma 148
Hıristiyanlaştırma 717
Hıristiyanlık 34, 35, 37, 58-60, 71, 130, 138, 446, 510
Hırvatistan 442
Hicaz 46, 47, 81
Hicret 63, 686, 688
Hikmet el-İşrâk 301
Hilafet 90, 96, 99-104, 107-110, 112, 121, 123, 129, 130, 135, 155, 156, 181, 185, 188, 189, 191-193,197, 203, 217, 237, 240, 255, 261-263, 319, 322, 324, 326-328, 469, 470, 495, 508, 509, 511, 514, 515, 517, 519
Hilâli İstilaları 529, 530
Hims 493
Himyeri Krallığı 47
Hindistan 88, 92, 120, 135, 146, 197, 211, 213, 227, 249, 340, 345-348, 353, 356, 358-360, 368-370, 388, 449, 487, 517, 530, 547, 578, 579, 585, 589, 590, 591, 597, 598, 602, 604, 607, 608, 610, 614, 618, 621, 623-627, 636, 641, 645, 657, 707, 709, 724, 726, 729, 731
Hindistan Antlaşması 625
Hindistan Ticaret Yolu 118
Hinduizm 346, 598, 601, 613, 620, 628
Hindular 600, 614, 620, 622, 624, 729
Hindulaşma 629
Hint Okyanusu 48, 338, 340, 376-378, 380, 401, 426, 427, 438, 449, 450, 457, 458, 465, 574, 629, 631, 701, 706, 707, 709, 720
Hintliler 93, 597
Hira (dağ) 84
Hirbetü'l Mefcer 136
History of The World Conquerors 386
Hişam (Halife) 107, 108, 113, 146, 110
Hititler 33
Hive 578
Hoca Dehhani 438
Hoca Sinan 440
Hokand 574, 578, 579, 584
Hollanda 377, 430, 490, 544, 547, 632, 642, 650, 651, 715, 720
Horasan 82, 85-87, 92, 96, 97, 106, 107, 113, 115, 120, 122, 124, 128-130, 149, 172-174, 191, 192, 197, 207, 211, 215, 217, 227, 228, 241, 248, 250, 251, 260
Horasan Arapları 120
Horasan Ayaklanmaları 129
Hotan 583
Hucviri 280
Hudeybiye Antlaşması 70
Huesca 518
Hulefa-i Raşidîn 99, 100
Humus 81
Huneyn b. Ishak 149
Hurufiye 445
Huzistan 211, 217
Hümanizm 374
Hüseyin b. Ali 532
Hüseyniler 533
Hz. Adem 438
Hz. Ayşe 102, 112, 113, 100-106
Hz. Ali 59, 130, 163, 177, 179, 181, 238, 248, 306, 315, 393, 395, 409, 471, 474, 503, 577
Hz. Ebubekir 59, 78, 79, 100, 177
Hz. Fatma 503
Hz. Hasan 410
Hz. Hatice 58, 59, 61
Hz. Hızır 395

Hz. Hüseyin 105, 112, 238, 306, 409, 410, 474, 605
Hz. İbrahim 64, 136, 138
Hz. İsa 35, 395, 424, 438, 525
Hz. İsmail 136, 138
Hz. Muhammed 53, 55-65, 67-74, 78, 79, 84, 102, 105, 112, 133, 151, 160, 162, 165, 166, 170, 185, 238, 252, 280, 302, 311, 315, 318, 322, 341, 479, 580
Hz. Osman 56, 100, 101, 102
Hz. Ömer 83, 84, 86, 97, 100, 101, 105, 177

İffat 711, 712
Irak 30, 33, 34, 47, 49, 79, 81, 82, 84, 86, 88, 91, 93, 95-97, 101, 105-107, 109, 115, 116, 120, 122, 124, 126, 191, 194, 196, 197, 202, 203, 207, 209, 211, 215, 217, 220, 240, 248, 253, 257, 260, 307, 332, 358, 407, 418, 427, 470, 475, 491, 495, 514, 726
Iraklılar 118

İbn Abdullah 514
İbn Akil 243
İbn Arabi 300, 302-304, 308, 358, 359, 409, 491, 602, 604, 620, 636, 672
İbn Batuta 263, 630, 708
İbn Haldun 295
İbn Hazm 520
İbn Hişam 57, 58
İbn İshak 57, 58
İbn Kuteybe 147, 226
İbn Kuzman 520
İbn Mukaffa 141, 142
İbn Rüşd 269, 270, 447, 507, 520
İbn Sina 269, 297-301, 521
İbn Teymiyye 265
İbrahim Musa 684
İbrahim Sori 684
İbranice 712
İctihad Kapısı 276
İç savaş 102, 103, 105, 106, 320
İdris b. Ali 665
İdris II (Kral) 503, 540
İdrisî Krallığı 503, 508
İhşidiler 470
İhtida 338, 597
İhyâu Ulûmiddin 285, 286
İktâ 124, 125, 195, 196, 202, 211, 221, 224, 434
İlahinâme 232
İlhanlılar 227, 384, 387, 391
İlorin 692
İmam Barabalar 410
İmam Mûsta'li 619
İmam Rıza Türbesi 407
İmam Şafiî 486
İmamiye Şiiliği 181, 239
İmr al-Kays b. Amr (Kral) 46
İncil 521
İndüs Vadisi 597
İnebahtı Savaşı 431
İngiliz Levant Şirketi 458
İngilizler 401, 402, 458, 624, 625, 648, 650-652, 697, 700, 715, 717, 718, 720, 721
İngiltere 375, 377, 535, 544, 549, 579, 650, 718, 720, 721
İran 33, 34, 47, 82, 84, 86, 88, 89, 91, 93, 97, 116, 120, 126, 129, 130, 134-136, 146, 149, 152, 187, 193, 196-199, 203, 207, 209, 211, 212, 217, 219, 225-228, 233, 240, 245, 253, 255, 257, 260, 267, 300, 301, 307, 321, 325, 329, 332, 337, 338, 343, 346, 352, 362, 380, 383, 386, 388, 389, 391-396, 401, 405, 406, 411-414, 418, 419, 425, 427, 430, 432, 436, 438, 443, 449, 471, 475, 495, 517, 559, 571, 575, 577, 579, 594, 602, 608, 613, 624, 626, 629, 646, 707, 708, 723-727
İran Edebiyatı 390, 446
İran İslâmı 404, 409
İran Körfezi 118, 378, 401, 449, 458, 631, 708
İran Şiiliği 407, 409, 410, 571
İranlılar 118
İsfahan 82, 84, 89, 226, 400, 403, 405, 407, 408, 411

Iskender (Hükümdar) 630, 632
Iskender'in Hayatı 387
Iskenderiye 118, 148, 149, 248, 427, 712
Iskenderiye Okulu 149
Islâm 29, 34, 35, 37, 38, 41, 44, 53, 55, 59, 63, 65, 70-72, 74, 77-79, 82, 85, 91, 93-98, 101, 104, 110, 111, 112, 118, 119, 128, 129, 130, 133, 135, 138, 140, 141, 145, 147, 148, 150, 151, 152, 155-157, 161, 163, 165, 166, 170, 176-178, 183-189, 194, 212, 218, 219, 225, 232, 234, 235, 237, 241, 244, 249-251, 260, 253, 254, 261, 264, 265, 275, 276, 278, 281, 282, 291, 295, 296, 302, 308, 309, 312, 316-318, 321-323, 326, 330, 332, 333, 337, 338, 340-342, 344, 346, 348-350, 352, 355, 358, 360, 362, 363, 366, 368, 370, 377, 383, 386, 389, 393, 394, 408, 411, 412, 414, 418, 420, 424, 440, 455, 464, 468, 470, 473, 486, 487, 498, 503, 505, 507, 510, 526, 527, 531, 542, 544, 550-553, 559, 565, 580, 589, 592, 594, 597, 600, 601, 604, 619, 620, 621, 626, 627, 630, 631, 637, 641, 642, 646-648, 652, 653, 657, 659, 662, 664, 668, 670, 674, 680, 681, 687, 691, 695, 698-700, 708, 710, 711, 713, 723, 724, 726, 729-731
Islâm Ahlâkı 328
Islâm Birliği 215
Islâm Dünyası 136, 148, 224, 227, 307, 337, 338, 360, 362, 363, 380, 488, 509, 527, 587, 690
Islâm Felsefesi 296, 301, 409
Islâm Hukuku 121
Islâm Hukuku 161, 271, 277, 291, 324, 480, 505, 531, 585, 606, 641, 665, 669, 671, 676, 680, 681, 690, 704
Islâm Imparatorluğu 124
Islâm Kardeşliği 258
Islâm Medeniyeti 118
Islâm Ortodoksisi 252, 546
Islâm Öncesi 65, 66, 131, 134, 142, 143,148, 184, 330, 363, 370, 595, 627, 628, 674
Islâm Öncesi 92, 93, 29
Islâm Takvimi 63
Islâm Toplumu 78
Islâmlaşma 260, 341, 343, 344, 345, 511, 512, 660, 665, 668, 669, 696, 705, 706, 711
Islâmlaştırma 350
Ismail 238
Ismail Cafer 180
Ismaili Hareketi 131
Ismaili Şiiliği 619
Ismaililer 180, 181, 198, 265, 316, 362, 475
Ismailiye 471
Isnâ Aşeriyye Şiiliği 321, 406-409
Isnâd 162
Ispanya 82, 113, 133, 136, 226, 302, 338, 366, 376, 430, 441, 442, 469, 495, 498, 501, 505, 507, 511-517, 519, 521, 525-527, 530, 532, 533, 544, 545, 549, 658
Ispanya Emevîliği 113
Ispanyol Islâmı 511
Ispanyolca 521
Israil Peygamberleri 34
Istanbul 81, 82, 118, 360, 425, 426, 430, 433, 440-442, 444, 447, 451, 453, 457, 463, 487, 488, 491
Istiğlal 125
Isviçre 375
Isyanlar 512, 516, 585, 683
Işrâkilik 409
Italya 376, 481, 549, 721
Izmir 444, 458
Iznik 443, 459

Jagunku 693
Jakhanke 678, 680
Jakhanke Aşireti 355
Jalonke 684
Jambi 629
James I (Kral) 523
Jatlar 624
Java 347

Jawpurlu Seyyid Muhammed 605
Jenne 663, 673
Jerba 431
Jerid 502
Jimma-Kakka 714
Jogyakarta 635
Johore Sultanlığı 632
Jolof 685
Joseph Nasi 442
Justinyen Kanunları 437

Kabaka Mwanga 721
Kâbe 48, 50, 69, 70, 198
Kabil 128, 123, 592, 608, 624
Kâbusnâme 267
Kaçarlar 411, 412
Kadızade Mehmed Efendi 447
Kadi el-Cemaanın 531
Kadilangu 643
Kadir (Halife) 250
Kadirî Tarikatı 248, 356, 636, 640, 671, 672, 704, 714
Kadirîler 617
Kadirîlik 539, 576
Kadisiye 81
Kadisiye Savaşı 81
Kaffa 714
Kafkaslar 82, 564
Kafkasya 113, 432
Kahire 203, 226, 306, 359, 360, 426, 444, 449, 453, 490, 523, 662, 663, 664
Kalenderi Tarikatı 419
Kalenderiler 408, 602
Kalküta 624, 625
Kamerun 698, 719, 720
Kan Davası Kanunu 72
Kanarya Adaları 545
Kandahar 592
Kanem 348, 664
Kanem-Bornu İmparatorluğu 665
Kankhan 678
Kano 666, 667, 670, 688
Kansu 584, 586
Kantabriya 512
Kanun 521
Kanûn fi'l-tıbb 297
Kanuni Sultan Süleyman 442
Kanuri Devleti 664, 665
Kapitalizm 376
Karabağ 454
Karadağ 425
Karadeniz 376, 419, 432, 448, 449, 458, 465, 559, 564, 570
Karagöz 445
Karahanlılar 207, 213, 217, 232, 260, 344, 559
Karahıtaylar 217
Karaman Beyliği 420
Karamoko Alfa 684
Karamokos 677
Karaosmanoğulları 463
Karh Şehri 116
Karlofça Anlaşması 467
Karluklar 213
Karmatî İsyanları 203
Karmatî Hareketi 198
Karmatîler 329, 250, 470
Karolenj İmparatorluğu 221
Karpatlar 564
Kartaca 498, 499
Kasımî Ailesi 490
Kasr-ı Şirin Antlaşması 427
Kasrü'l Hayr 136
Kassitler 33
Kastilya 376, 518, 519
Kastlar 623
Kaşan 233
Kaşgar 213, 355, 366, 560, 578, 580, 583, 585, 587
Kaşgarya 586
Katalan 527
Katalonya 541
Katerina (Çariçe) 568, 570
Kâtip Çelebi 466
Katsine 666, 688
Kawkaw Krallığı 658, 663
Kayravan 84, 498, 501, 502, 508, 509
Kays 106, 110
Kazaklar 344, 412, 560, 561, 565, 566, 567, 583
Kazan 432, 566
Kazeruniye Tarikatı 602
Kazvin 89, 90

Kearta 694
Kedah 631, 632, 648, 652
Kelâm 163, 165, 166, 168, 183, 184, 186, 237, 241, 291, 293, 294, 296, 308, 309, 322
Kelantan 652
Kelile ve Dimne 230, 387, 146, 440
Kenya 701, 715, 721
Kerbela 105, 238, 239, 410
Kerim Han 412
Keşf el-Mahcûb 280
Keşmir 602, 608, 618
Keykavus 267
Kıbrıs 431, 448, 535
Kıptî Kilisesi 35, 95
Kıptî Köylü İsyanı 254
Kıptîce 97
Kıptîler 82
Kırgızlar 581
Kırım 432, 435, 449, 465, 565, 570
Kırım Tatarları 432, 457, 564
Kıyamet Günü 157
Kızıldeniz 48, 203, 378, 427, 458, 487, 703, 706, 707, 713, 721
Kilikya 420
Kilwa 708, 709, 710
Kilyastik Hareketler 408
Kinde 47
Kirman 91, 197, 211, 217
Kirman Ayaklanmaları 129
Kisravan 493
Kitab al-Şifâ 297
Kitamalar Sicilmassa 500
Klanlar 44, 79, 49, 51, 52, 365, 391, 512
Klasik Antikite 86
Koçi Bey Risalesi 466
Koine 50
Komul 583
Konfüçyüsçülük 584
Kong 673
Konstantin 529, 537, 538
Konstantinopolis 118, 421, 423, 424, 443, 451
Konya 302, 419, 420, 444, 451
Kordoba 226, 513, 514, 518, 519
Kordoba Camii 511, 514, 515
Korsanlık 48
Korsika 532
Kosova Savaşı 421
Kozmopolit 189
Kozmopolit İslâm 133
Köle Devletleri 217, 220
Kraliyet Kütüphanesi Müdürlüğü 404
Krallar Kitabı 229
Krallara Tavsiyeler 267
Kubbetü's-Sahra 136
Kucha 585
Kudüs 81, 108, 64, 136, 207, 304, 306, 440, 476, 479, 480, 484
Kudüs Latin Krallığı 476
Kûfe 82, 84, 89, 92, 102, 105, 107, 112, 113, 130, 143, 144, 161, 198
Kuloğulları 537
Kum 90, 130, 306, 407, 407, 410
Kumasi 676, 720
Kumbi 658
Kumbi-Saleh 660
Kunta Ailesi 671
Kur'an 51-53, 55-60, 62, 65-67, 73, 101, 133, 143-145, 147, 150, 151, 155-157, 159-163, 167-171, 173, 176, 177, 181, 185, 188, 189, 229, 234, 235, 242, 245, 250, 263, 264, 276, 278, 279, 289, 291, 308, 311, 315-318, 322, 352, 354, 355, 359, 389, 395, 413, 473, 474, 503, 506, 520, 521, 531, 568, 583, 604, 621, 637, 670, 671, 677, 680, 686, 692, 704
Kura 124
Kureyş Kabilesi 48, 60
Kureyşliler 48
Kuseyr-i Amra 136
Kuşeyri 308, 327
Kût al-Kulûb 280
Kutb Minar 595
Kutb Şeyh Hanedanı 596
Kutsal Savaş 328
Kuvvet el-Islâm Camii 595
Kuzey Afrika 81, 82, 104, 108, 113, 123, 129, 181, 192, 198, 218, 226, 240, 245, 249, 329, 338, 340, 343, 358, 359, 365, 367, 417, 426, 431, 454, 469, 476, 495, 500-502, 508,

510, 511, 513-515, 525-527, 530, 550, 551, 555, 658-660, 666, 701, 704, 724
Kuzey Irak 84
Kuzistan 106, 122
Kübrevîlik 576
Kübrevi Tarikatı 393
Kümbet-i Kabus 233
Kûnh ûl-Ahbâr 438
Kürt Ayaklanmaları 129
Kürtçe 394
Kürtler 529
Kütahya 420, 459

La Golet 431
Lagos 692, 718
Lahmi 79, 83
Lahmi krallığı 47
Lahmiler 49
Lahor 211, 590, 591, 612, 613, 624
Lamtuna kabilesi 505
Las navas de tolosa savaşı 519
Latin haçlıları 207
Latin katolikleri 442
Latince 514, 521, 526
Latinliler 479, 480
Leon 518, 519
Lerida 518
Leyla ile Mecnun 390
Liberya 721
Libya 510, 527, 665
Limmu-Innarya 714
Litvanya 564, 566
Livorno 458
Lizbon 376, 632
Lonca sistemi 433, 452, 453, 460
Loncalar 356
Londra 458
Lord 222
Lorice 394
Louis Faidherbe 718, 719
Lucknow 623
Luzon 631
Lübnan 475, 491, 492, 493

Ma ba 695, 696
Ma hua-lung 585
Ma ming-hsin 583
Ma'n ailesi 493
Macaristan 421, 459, 460, 465, 564
Macassar 634
Macellan boğazı 634
Madawaki 666
Madeira 545, 715
Madras 624, 625
Madura 631
Mahabharata 614
Mahdum-u azam 580
Mahzen 554
Mahzurın ailesi 711
Maimonides 521
Majpahit 631, 643
Makamât 227
Makedonya 421, 425, 446
Malakka 378, 630-632, 634, 650, 652
Malakka boğazı 629, 650
Malawi gölü 710
Malay yarımadası 628, 632
Malaya 378, 634, 642, 648, 650
Malaya yarımadası 371
Malayca 636
Malaylılar 93
Malazgirt Savaşı 215, 418
Malezya 340, 346, 347, 370, 378, 627, 629, 630, 635, 636, 639, 730
Mali 348, 660, 662, 663, 665, 669, 670, 677
Mali krallığı 541
Malikî mezhebi 240, 352, 506, 508, 515, 551, 671
Malikîler 353, 509
Malikîlik 515
Malindi 708, 710
Malta 431
Mangit hanedanı 574, 575, 586
Mani dini 213
Manici dualizm 165
Manicilik 34
Maniheistler 141
Maniheizm 293
Mansa Musa 662
Mansabdarlar 610, 611, 623
Mansur (Sultan) 544, 545
Mansur Kalaun 484

Mantıku't tayr 232
Marakeş 505, 510, 518, 519, 544, 545
Maratha hareketi 624
Marathice 596
Marco Polo 630
Maria Theresa 713
Marinîler 470, 540, 541
Marsilya 530, 541, 548
Maruniler 442
Masina 693, 698, 720
Maskara 537
Masmuda 498
Massawa 714
Mataram devleti 629, 632, 634, 635, 643, 645, 646, 653
Matbaa 467
Maulay Ismail 545, 547
Maulay Muhammed 545
Maulay Reşid 545
Mausilliler 397
Mavdud 478
Maveraünnehir 82, 96, 123, 130, 192, 193, 207, 211-213, 226, 227, 232, 234, 240, 241, 245, 248, 250, 337, 353, 355, 559, 570, 571, 573, 579, 581, 586
Maverdî 262
Mazalim 122
Mazandaran 397, 412
Mazdait sinkretik 129
Mazdaizm 129
Mazdak 130
Mazdekçilik 34
Me'mun (Halife) 128, 191, 192, 243
Mecusiler 84
Medine 62, 63, 68, 70, 71, 78, 79, 83, 100, 101, 103, 108, 130, 133, 138, 161, 240, 318, 359, 360, 426, 444, 473, 483, 508, 636, 681, 685, 687, 694, 696, 698
Medine Islâm toplumu 83
Medinetü's-fadıla 269
Medinetü's selam 116, 142
Medinetü's-zehra 515
Mehdevi hareketi 605
Mehdi (Halife) 188
Mehdi 130, 180
Mehdiyye 476, 510
Mehmed I (Padişah) 435
Mehmed II (Fatih) 423, 436
Mehmet Köprülü 463
Mekke 29, 48, 49, 52, 53, 59, 61-63, 68-71, 83, 100, 101, 130, 133, 140, 144, 161, 198, 302, 318, 358, 360, 408, 410, 426, 449, 473, 483, 506, 508, 620, 639, 641, 664, 665, 670, 681, 685, 687, 693, 698, 713, 714
Mekke çoktanrıcılığı 50
Meknes 545, 549
Melik Dauda Sy 684
Melikşah (Sultan) 217, 630
Memluk İmparatorluğu 426
Memlukler 225, 433, 463, 482, 483, 484, 486, 487, 489, 531
Memun (Halife) 188
Menteşeoğulları 420
Merdavic b. Ziyar 199
Meriç vadisi 424
Merka 707
Merv 89, 91, 92, 115, 149, 227, 230
Mervan bin Muhammed 115
Mescid-i Nebevi 138
Mesihçilik 395
Mesnevi 230, 232
Meşhed 238, 306, 407, 410
Mevlevî tarikatı 420
Mevlevîler 424, 446
Mevlid 306
Meydan-ı Şah 403
Mezopotamya 30, 31, 33, 84-91, 96, 107, 122, 130, 149, 198, 203, 209, 217, 221, 253, 254, 306, 392, 426, 470, 475, 478, 479
Mısır 46, 81, 84, 86-91, 95, 96, 107, 109, 116, 120, 122, 124, 126, 129,197, 198, 203, 207, 209, 218, 220, 240, 248, 253, 254, 301, 307, 343, 349, 353, 355, 359, 380, 426, 431, 433, 442, 443, 449, 458, 463, 469, 470, 473, 474-476, 479-483, 486-490, 493, 494, 498, 502, 517, 530, 531, 541, 564, 666, 670, 701, 703, 706, 719, 721, 726

Mikalis ailesi 255
Minangkabau 359, 363, 640-642
Mindanao 631
Mir Damad 409, 410
Mirac 304, 306
Mirdasî 475
Mirghaniye tarikatı 714
Mirza mazhar 617
Mistikler 168, 169, 171
Mobadlar 36
Modibbo adama 692
Mogadishu 707, 708
Mogador 547
Moğol imparatorluğu 367, 727
Moğol istilaları 264, 383, 390, 392, 414, 419, 559
Moğolistan 580
Moğollar 207, 217, 265, 344, 383, 384, 386, 390, 392, 414, 420, 482, 570, 582
Moldavya 564
Molla Sadra 409
Moluccas 631, 632, 634, 651
Mombasa 708, 709
Monastir 501
Monofizit kilisesi 35
Monofizitler 82
Monoteizm 51
Mora 465
Moritanya 349, 355, 363, 657, 659, 671, 672, 681, 685, 697
Moskova 564, 566
Mossi krallığı 674
Mozarab 516, 518
Mu'tasım (Halife) 192, 193
Muaviye 102-106, 108, 163, 238, 243
Mufassal 122
Muğal imparatorluğu 607, 608, 620, 622, 624, 653, 728
Muğallar 624
Muhammed b. Tuğluk 592, 607
Muhammed Bakır el-Meclisî 408
Muhammed Bello 688
Muhammed el-Ghamba 676
Muhammed el-Korau 666
Muhammed ibn Abdullah ibn Tumart 506, 507
Muhammed ibn Karram 245
Muhammed Mustafa saghanughu 677
Muhammed Nedim belig 467
Muhammed Rahim I 578
Muhammed Rumfa 666
Muhammed Salih Bitikçi 397
Muharrem ayı 410
Muhassal 293
Muineddin Hasan Çist 602
Mukatil b. Süleyman 171
Multan 181, 591, 602, 606, 612
Murabitūn 505
Murat (Mangit) 574
Murat Bey 532
Murat I (Padişah) 433
Muravî 365, 469, 508, 553
Muravî hareketi 681
Muravîler 366, 503, 505, 518, 519, 520, 540, 660
Murcia / Mūrcie 164, 302, 519
Musa el-Kazım 605
Musatta 135
Mustafa Ali 438
Mustafa Koçi bey 466
Mustafa Naima 466
Mustaniriyye medresesi 531
Mustansır (Halife) 475
Musul 82, 89, 113, 199, 463, 478, 479, 481, 490, 492
Mut'a evliliği 66
Mutesa 711
Mutezile 163, 164, 165, 166, 167, 168, 177, 186, 188, 254, 291, 292, 322
Mutezililik 515
Müslümanlar 55, 56, 60, 63, 74-79, 95-97, 101, 103, 104, 106, 111, 118, 119, 135, 136, 140, 143, 147, 149, 152, 155-157, 160, 161, 163-165, 169, 170, 177, 179, 182, 189, 212, 249, 253, 254, 276, 277, 282, 291, 300, 308, 311, 315, 328, 342, 344, 346, 347, 350, 360, 366, 367, 421, 424-426, 441, 442, 445, 476, 480, 517-519, 523, 524, 526, 533, 568, 571, 581, 582, 584, 585, 594, 595, 598, 607, 610, 614, 616, 617, 619-621, 627, 629, 632, 657, 659,

660, 669, 673, 674, 676, 678, 683, 685, 688-691, 699, 715, 729
Müslümanlaşma 184, 659, 666, 674, 676, 677, 699
Müsta'lî (Halife) 475
Mütenebbî 227
Mütevekkil (Halife) 188, 194

Nadir Şah 412, 624
Nagariler 640
Nakşibendi tarikatı 356, 358, 359, 640
Nakşibendiler 446, 572, 617
Nakşibendilik 572, 576
Namaz 65, 157, 160, 663, 697
Nan Rincheh 642
Nan tua 641, 642
Napoli 421
Napolyon (Bonaparte) 718
Napolyon savaşları 650
Nasır (Halife) 248
Nasıri hanedanlığı 523
Nasıriyye 546
Nasıruddin 681, 683
Nasturîler 82
Nasturi hıristiyanları 118, 120, 149
Nasturi hıristiyanlığı 213
Nasturi katolikler 194
Nasturi kilisesi 35, 95, 148
Navarra 519
Naymanlar 207, 217
Nebatî krallığı 45
Nebatîler 46
Nebati 83
Necdîler 106
Necef 238, 306
Necmeddin el-Kübrâ 248, 393
Necran 46
Nef'î 438
Negri sembilan 640, 652
Nehcü'l belâğa 177
Neo-platonculuk 322, 471
Neo-platonistler 410
Neo-platonizm 301
Ngazargamo 665
Niffari 174
Nihavend 82
Nijer 663, 664, 694, 720
Nijer nehri 659, 660, 678, 718, 719
Nijerya 350, 692, 698, 717, 720
Nikopolis savaşı 421
Nil deltası 84
Nil nehri 33, 703
Nioro 719
Nişabur / Nişapur 91, 88, 89, 129, 213, 226, 227, 230, 233, 244, 255, 260, 282, 284, 515
Nizameddin auliya 603
Nizamiye medresesi 282
Nizamü'l-mülk (Başvezir) 242, 251, 252, 267, 272
Nizar 475
Normanlar 476, 501
Nupe 688
Nurbahşi tarikatı 408
Nureddin 481
Nureddin zengi 478, 479
Nusaybin 81, 148
Nübye 701, 703

Ogaden 714
Oğuzlar 207, 213
Ohri 443
Omsk 567
Oniki imam şiiliği 180, 239, 316
Orenburg 567
Organon 514
Orhan Gazi 434
Orta Asya 81, 83, 88, 123, 128, 207, 212, 213, 217, 219, 227, 232, 249, 254, 337, 338, 344-346, 351, 360, 365, 367, 371, 378, 383, 559, 561, 566, 571, 573, 574, 578, 580, 582, 583, 585, 597, 601, 613, 635, 723, 724
Orta Asyalılar 118
Orta Çağ 372, 373, 374
Ortadoğu 29, 31-34, 37, 38, 41, 43, 53, 74, 77, 82, 88, 89, 95, 96, 98, 99, 116, 118, 119, 124, 134, 143, 148, 153, 184, 192, 203, 207, 209, 212, 213, 215, 219, 221, 223-225, 237, 248, 250, 253, 257, 259, 275, 301, 316-320, 323, 327, 329, 332, 341, 344-346, 348, 349, 351, 367,

372, 374, 376, 377, 386, 396, 426, 433, 434, 440, 449, 454, 468, 469, 470, 482, 498, 550, 601, 603, 610, 626, 627, 657, 727
Oruç 157, 160, 663
Osman don Fodio 686-688, 692, 693, 698
Osman Gazi 421
Osman Pasvanoğlu 463
Osmanlı fetihleri 421
Osmanlı İmparatorluğu 338, 346, 353, 358, 360, 367, 368, 380, 396, 409, 411, 417, 418, 426, 427, 432, 433, 435, 441, 448, 454, 456, 458, 459, 461, 463-467, 490, 525, 530, 533, 539, 575, 589, 645, 653, 724, 726, 728
Osmanlılar 225, 380, 408, 411, 412, 417, 421, 422, 425-427, 430, 431-433, 443, 447-449, 455, 457-460, 464, 465, 482, 487-490, 491-493, 532, 533, 536, 543, 544, 552, 585, 665, 709, 727, 728
Oudh 612
Oyo İmparatorluğu 717
Oyratlar 580, 581

Ömer el-Suhreverdi 248, 602
Ömer II (... Ibn abdülaziz) 96, 107, 110, 111
Ömer Muhammed Bello 693, 694, 695
Özbek han 564, 565
Özbek imparatorluğu 367
Özbekler 344, 565, 571, 577

Padri hareketi 359
Pahang 631, 632
Pakpattan 598, 599
Palembang 629, 634
Palmira 46, 47, 48
Pan-İslâmi sentez 395
Pangkor 652
Panipat savaşı 592, 624
Papalık 421, 476, 493
Parsi 227, 228
Pasai 630, 632
Pasifik 383
Paşaoğulları 463
Patani 631
Peç 443, 454
Pemba 707, 709
Penang 648
Pencap 346, 600, 602, 624
Perak Sultanlığı 632, 652
Perlak 630
Perlis 652
Pers İmparatorluğu 33
Persepolis 29
Persler 81, 33
Peşaver 591
Petra 45, 46, 47, 48
Petrus Alphonsi 521
Philip II (Arapça) 526
Philip II 431
Philip III (Kral) 526
Pidie 632
Pireneler 513, 518
Piri Reis 427, 438
Pirzadeler 618
Pisa 475, 541
Plassey muharebesi 625
Platon 148-150, 261, 269, 270, 514
Plotinos 175
Podolia 465
Poitier muharebesi 512
Polonya 421, 449, 564, 566
Polyandry 66
Portekiz 376, 378, 426, 427, 490, 519, 527, 530, 534, 541, 543, 631, 632, 712
Priyayi 645
Protestanlık 375
Putperestlik 63, 68, 234
Püritenizm 375

Rabia (sufi) 106, 172
Racistan 591, 608, 624
Ragusa limanı 449
Rajput 589, 610, 611, 728
Rajputlar 346
Rakka 90
Rakkada 500
Ramayana 614
Ramazan bayramı 647, 679

Ramazan orucu 65
Ramla 245
Rasyonalizm 167
Rebuplic 270
Reform hareketi 374
Reformculuk 359
Reşiduddin 386
Rey 82, 84, 89, 90, 130, 233
Ribatlar 252, 343, 481, 509
Richard (Aslan Yürekli) 480
Rif 549
Risale 280
Rodop 446
Rodrigo (Kral) 511
Roma 86, 88, 121, 372, 534
Roma hukuku 373
Roma Imparatorluğu 33, 34, 88, 86, 148, 221, 421
Romalılar 46, 47
Romanos I (imparator) 418
Romanya 430, 432, 441, 454, 459, 463, 465
Rönesans 374, 375
Rudakī 229
Rudolph gölü 714
Rufâî tarikatı 248, 419
Rum Ortodoks Kilisesi 35
Rumlar 217
Ruslar 412, 426, 465, 567, 568, 570, 574, 579
Russak 124
Rusya 412, 432, 449, 458, 465, 535, 570, 573, 578, 579, 585, 586
Rusya Imparatorluğu 378
Rüstem 229
Rüstemī 508
Rwanda 710, 720

Sa'di Hanedanı 540
Sa'diler 543-545
Sadreddin 394
Safevi hareketi 394
Safevi Imparatorluğu 367, 395, 411, 415, 653, 724, 727, 728
Safevi tarikatı 394
Safeviler 225, 329, 365, 366, 392, 394-396, 399, 403, 406-408, 412-414, 426, 544, 574, 725, 727, 728
Saffarîler 197
Saghanughu 680
Sahel 658
Sahih-i buhari 160
Sahra 527, 538, 541, 547, 548, 673
Sahraaltı Afrikası 658, 699
Saivite 600
Sakaliba 513, 517
Sakız adası 449
Sakka 714
Sale 547
Salihiye tarikatı 714
Salim Süvari 679
Salisbury (Lord) 719
Salmon ve Absal hikâyesi 299
Saloum 719
Samanī türbesi 233
Samanîler 124, 197, 211, 212, 227, 229, 230, 232, 259, 297
Samarra 193
Samori 700, 720
Samory ture 696-698
Samudra 630
Sanhaca 498, 503
Sanskritçe 596
Santiago de Compostela 518
Sarbadar tarikatı 393
Sargon (Kral) 31, 33
Sasanîler 47, 86, 89, 116, 141, 183, 215, 227, 229, 367
Sasani imparatorluğu / devleti 33, 34, 37, 47, 77, 81-83, 86, 95, 109, 317
Sava nehri 465
Savakin 427
Savana 350, 657
Sayda 492
Segu 694
Sehl tustarî 174
Sekülerleşme 372
Selahaddin (Eyyubi / Sultan) 306, 479, 480, 481, 486
Selanik 450, 459
Selçuklu imparatorluğu 215, 383, 387
Selçuklular 207, 209, 213, 215, 216, 218, 220, 221, 234, 251, 252, 324, 331, 419, 420, 475, 481, 484

Semarang 643
Semerkand 82, 88, 90, 96, 97, 108, 113, 124, 213, 226, 233, 245, 387, 388, 396, 559-561, 573, 577
Semerkant hanlığı 384
Semipalatinsk 567
Senegal 683, 685, 695, 720
Senegal nehri 658, 660, 715, 718, 719
Senegal vadisi 694
Senegambia 350, 657, 671, 677, 678, 681, 685, 693, 695, 697, 698, 718, 719
Senkretizm 34
Senusilik 359
Sevilla / Seville 302, 511, 513, 517, 519
Seyahatnâme 438
Seylan 634
Seyyid Haşim el-Mirgani 714
Seyyid Said b. Sultan 709
Sezar 318
Sfaks 510
Sherley, Anthony 401
Sherley, Robert 401
Shoa 711
Sıflin savaşı 102, 106
Sırbistan 421, 423, 425, 443, 459, 463
Sırp patrikliği 454
Siam 631
Sibaveyh 144
Sibirya 212, 378, 565, 574
Sicilya 338, 431, 476, 501, 530
Sicistan 197, 227
Sidi Ahmed el-Bekkaî 671
Sidi el-Muhtar el-Kunti 671, 672
Sidiye el-Kebir 671, 672
Sierra Leone 677, 678, 692, 720
Sihler 624
Sijilmassa 502, 541
Sikasso 697
Silistre 425
Sind 108, 346, 608, 618
Sine 719
Singapur 650, 651
Sinnar 704
Sir Frederick Lugard 719
Sirhindi 605
Sirkuh 479
Sistan 130
Sistan ayaklanmaları 129
Siyasetnâme 267
Slavlar 464
Sofala 708
Sofya 425
Soghdian 97
Sokoto 688, 690, 691, 693, 700, 719
Somali 349, 363, 365, 680, 701, 707, 711, 714, 715, 721
Songhay 348
Songhay imparatorluğu 664, 670, 671, 679, 692
Soninke 699
Srivijaya 629, 630
St. Louis 715, 718
St. Thoma Aquinas 521
Sudan 348, 349, 350, 359, 371, 449, 500, 502, 505, 527, 541, 545, 547, 548, 555, 657-660, 663, 665, 668, 670, 672, 680, 697, 699-701, 706, 713, 714
Suhreverdi 300, 301, 409, 602, 606
Suhreverdi Tarikatı 248
Sultan Abdülaziz 549, 550
Sultan Agung 632, 634
Sultan Hasan 548
Sultan Hüseyin 389
Sultan Mangkurax 632
Sultaniye 387
Sulu 631
Sumatra 363, 628-632, 634, 642, 651, 652, 730
Sunan kalijaga 643
Sungurlu birliği 581
Sunpadh 129, 130
Surabaya 631
Surakarta 635
Surat 624
Suriye 41, 45, 47- 49, 59, 79, 81, 82, 85-88, 90, 91, 96, 97, 100, 102, 104, 106, 107, 109, 113, 116, 120, 122, 161, 197, 198, 199, 207, 209, 220, 221, 240, 253, 254, 306, 343, 353, 388, 397, 426, 433, 442, 469, 470, 476, 478, 479, 482, 486, 491, 492, 564, 726

Suriye Arapları 129
Suriye Ayaklanmaları 129
Suriyeliler 118
Süleyman Bal 685
Süleyman I (Kanuni) 436, 437
Süleymaniye medresesi 447
Sümerler 30
Sünnî Ali 663, 664
Sünni İslâm 315, 327, 328, 419, 475, 488, 506, 508, 540, 572, 580, 725
Sünni Müslümanlar 209
Sünni Reformculuk 329, 365
Sünni-Şer'i Hilafet 261
Sünni-şeriat-Tasavvuf konsensusu 312, 313, 327
Sünniler 104, 185, 243, 250, 262, 322, 327, 329, 426, 616
Sünnilik 248, 253, 408, 411
Süryanice 148, 149
Süveyş kanalı 547
Swahili 349, 680, 706, 707, 710

Şafiî (Imam) 162
Şafiî Hukuku 653
Şafiî Mezhebi 249, 352, 480
Şafiîler 244
Şafiîlik 251
Şah Abbas 399-405, 407, 408, 410, 411, 414
Şah Gulam Ali 617
Şah Hüseyin 408
Şah İsmail 395, 396, 406, 407, 408, 445
Şah Ruh 389
Şah Şahci 624
Şah Tahmasp 405, 408
Şah Veliyullah 620, 621
Şah Zinde 389
Şakiriyye 192
Şam 46, 135, 138, 149, 164, 245, 248, 265, 302, 426, 444, 449, 453, 463, 475, 478, 479, 481, 486, 490-493, 506, 512
Şam 81, 90, 108
Şam camii 515
Şam Emevileri 366
Şamanlar 212
Şarlman (Kral) 372
Şattari tarikatı 602, 603, 636, 640, 643
Şattariler 602
Şattarilik 640
Şazelî 531
Şazelî tarikatı 248, 488, 704
Şehinşahnâme 440
Şehirleşme 77, 81
Şehnâme 229, 387, 405
Şehnâme-i Al-i Osman 440
Şekik el-Belhi 171
Şemseddin Pasai 636
Şer Şah 592, 612
Şeriat 161, 234, 261, 277, 278, 291, 300, 304, 308, 309, 311, 312, 324, 330, 362, 388, 437, 446, 447, 489, 585, 589, 592, 604, 616, 617, 619, 620, 621, 622, 640-642, 687, 705
Şeriat kapısı 523
Şeybani hanlığı 571, 572
Şeybaniler 574, 575
Şeyh Ahmed Sirhindi 620
Şeyh Ahmed Yesevi 559
Şeyh Cüneyd 394
Şeyh Halife 393
Şeyh Lütfullah mescidi 404
Şeyh Safyeddin 393
Şia 104, 105, 112, 114, 130, 177, 178, 180, 182, 198, 243, 395
Şifa dağıtıcılığı 212
Şihabi ailesi 493
Şiîler 130, 155, 181, 194, 238, 393
Şiîlik 107, 129, 130, 131, 179, 182,198, 243, 248, 250, 251, 263, 275, 313, 315, 331, 365, 395, 406, 408, 411-413, 446, 509, 725
Şii ayaklanmaları 155
Şii cemaatleri 238
Şii İslâm 315, 412, 413, 725
Şiraz 440
Şivaci 624
Şu'ubiye 146

Taberî 229
Taberistan 123, 128
Tabora 710
Tafilalt 545, 547

Tahert 500, 502
Tahir (Vali) 128, 192
Tahirî ailesi 123
Tahirîler 123, 124, 192, 197
Taif 61
Taiping 584
Takrir 658
Takrur 659, 660, 664, 669, 677, 686
Talmud 161, 521
Tana Gölü 712
Tanca 549
Tang hanedanı 212
Tanganyika 720
Tanganyika gölü 710
Tanzanya 350
Tapınak şövalyeleri 476
Tapınaklar 30, 31, 45, 50, 622
Tarık (...ibn Ziyad) 512
Tarziye günü 64
Tasavvuf 133, 134, 156, 168, 169, 172, 174, 176, 183, 184, 186, 246, 249, 279, 280, 281, 284, 291, 294, 296, 300, 301, 308, 309, 312, 321, 326, 327, 330, 346, 354, 356, 357, 359, 360, 362, 363, 365, 368, 383, 390, 396, 409, 410, 414, 424, 445-447, 450, 488, 489, 491, 509-511, 532, 533, 542, 552, 577, 600, 603, 606, 614, 641, 657, 671, 672, 681, 694, 704, 714
Tassuj 124
Taş kubbe 440, 479, 484
Taşkent 573, 579
Taşkubbe 108
Tatarlar 344, 567, 568, 570, 579
Tebriz 387, 390, 396, 404, 426, 440
Teluguca 596
Ternate 631, 634
Teselya 425, 446
Teslis 35
Tevhid 141, 167, 318, 341
Tımar 221, 222
Tibet 580
Tibet lamaizmi 581
Ticâni tarikatı 690, 693, 694
Ticânilik 359, 539
Timaeus 514
Timbuktu 545, 663, 670, 671, 677, 680, 687
Timur (Hükümdar) 388, 389, 421, 435, 577
Timur İmparatorluğu 367, 570
Timurlular 227, 383
Tinnal 506
Tippu tip 711
Tirmizî 176, 307
Titteri 537
Tlemsen 502, 536, 541
Tlemsen İbadi Harici Krallığı 502
Tobna 498
Togo 719, 720
Tokolar 679
Toledo 475, 517, 518, 521, 523
Tolunoğulları Hanedanı 197
Topkapı Sarayı 433
Torodbe 683, 684
Tortosa 518
Touat 547, 549
Trablus 81, 431, 475, 476
Trablusgarb 498, 501, 502, 665
Trabzon 394
Trakya 424, 425, 463
Transilvanya 430, 435, 454
Transkafkasya 411
Trengganu 652
Tso tsung-t'ang 586
Tsung-ta a-hung 585
Tu wenhsiu 585
Tuaregler 664, 692
Tuban 631
Tuğluk hanedanı 592, 595
Tuğrul bey 215, 219
Tuluniler 470
Tuna Nehri 423, 430, 450, 465
Tunus 431, 470, 498, 500, 501, 507-509, 511, 517, 526, 527, 529-536, 540, 541, 543, 551, 552, 554, 726, 727
Tus 282
Türk fatihler 340
Türk fetihleri 345
Türk göçleri 417, 418, 420, 723
Türkçe 232, 370, 394, 434, 436, 438, 564, 572

Türkistan 344, 371, 378, 384, 561, 570, 571, 581, 583
Türkiye 307, 459, 468, 493, 544
Türkler (Müslüman oluşları) 213
Türkler 93, 113, 207, 219, 344, 346, 399, 412, 423, 431, 445, 449, 462, 476, 529
Türkleşme 427
Türkmenistan 363
Türkmenler 355, 446
Tyeddo 695

Ubeydullah (Halife) 500
Ubeydullah Ahrar 573
Ubulla 79
Uch 591, 606
Ufa 570
Uganda 721
Uhud savaşı 69, 70
Ujiji 710
Ukaylî 475
Ukrayna 432, 449, 564
Uluğ bey (Hükümdar) 389
Umman 79, 106, 709
Unsurî 229
Urban II (Papa) 476
Urduca 370, 598, 604
Urfa 81, 148, 476, 478
Urumçi 583
Ushrusana 123, 128
Ustajlu 397
Uygurlar 583
Uzak Asya 48
Uzakdoğu 203

Übye 487
Ümeyye kabilesi 101
Ümit burnu 634
Ümmet 63, 67, 70, 72, 108, 156, 239, 318, 514, 575
Ürdün 45
Ütopya 370

Vaisnavite 600
Valensiya 511, 512, 518, 519, 523, 524
Vandal 511
Varamin 387
Varna savaşı 421
Vasal 222, 223, 454, 728
Vasco de Gama 709
Vasıt 135
Vattasiler 541, 542
Vehhabi hareketi 359
Velid (Halife) 106-109, 140
Venedik 376, 421, 431, 530, 541, 545
Venedikliler 458, 459, 465
Verimli Hilal Bölgesi 41, 45, 49, 329, 341, 493, 494
Viyana kuşatması 430
Volga 212, 378
Volga Nehri 432, 560, 564, 567
Volga Tatarları 564
Volta 673, 674, 676
Volta Nehri 672

Walata 663, 671
Walo 685, 695
Wangara 672
Wargala 502
Warren Hastings 625
Wasulu Krallığı 696
Weber, Max 375
Wellesley eyaleti648
William V (Kral) 650
Wolof 680, 695, 696, 699

Yahudi tapınağı 138
Yahudiler 84, 118, 161, 341, 408, 442, 449, 458, 484, 510, 517, 525, 545
Yahudilik 35, 58-60, 71, 138, 245, 293, 318, 343, 521
Yahya b. Ibrahim 503
Yahya efendi 438
Yaji (Hükümdar) 666
Yakup Bey 585, 586
Yanyalı Ali Paşa 463
Yao 710
Yarkent 580, 583
Yazının icadı 30
Yemen 45, 46, 47, 79, 49, 51, 106, 115, 120, 155, 198, 359, 427, 432, 458, 487, 493, 512, 629, 707
Yemenliler 110
Yeni Ahit 60

Yeni Farsça 229
Yeni-pisagorcu 148, 152
Yeni-platonculuk 148, 175, 187
Yeniçeriler 399, 433, 434, 440, 446, 452, 456, 457, 487, 493, 532, 536, 537
Yesi 573
Yeşil Burun 715
Yezdigir 81
Yezid (Halife) 105
Yoruba 678, 680
Yorubaland 688, 718
Yorubas 668
Yukarı Mezopotamya 129
Yukarı Volta 677, 696
Yunan edebiyatı 148
Yunan felsefesi 300, 409, 511
Yunan kilisesi 344
Yunan Ortodoks Kilisesi 409, 423
Yunanca 107
Yunanistan 421, 448, 463, 464
Yunanlılar 113, 138, 148, 161, 449
Yunnan 582, 585
Yunus Emre 445
Yusuf I-lamedani 572
Zacal 520
Zahir el-Ömer 492
Zaire 710
Zanzibar 707-709, 720
Zaragoza 517, 518, 521, 523
Zavaya 671, 683
Zayla 713
Zehabiye tarikatı 408
Zekât 79, 65, 70, 157, 160, 663
Zenata 498, 502, 503, 540
Zendler 411
Zengi (Vali) 478
Zerdüşt 34
Zerdüşt dini 128
Zerdüştiler 36, 74, 408
Zerdüştlük 34, 35, 37, 108 , 129, 130, 301, 317, 342, 343, 395
Zeyd ibn Ali 112
Zirid 500
Ziryab 514
Zitvatorok Anlaşması 430
Zukak el-Endülüs 533, 534
Zübeyir (sahabe) 102

Lapidus'un *İslâm Toplumları Tarihi*, İslâm'ın ortaya çıkışından 1990'lara kadarki dönemi, İslâm'ın yayıldığı bütün toplumlar üzerinde ve bu toplumların yaşadıkları tarihsel, toplumsal, siyasî ve ekonomik dönüşümlerle ele alan hacimli bir eserdir. Cambridge University Press tarafından iki cilt halinde hazırlanmış daha kapsamlı bir araştırmanın Ira M. Lapidus tarafından özenle elden geçirilmesi sonucu yine aynı yayınevi tarafından tek cilt olarak yayımlanmıştır. Kitaba asıl değerini veren nokta, sadece siyasî ya da ekonomik tarihi ele almaması, İslâm toplumlarının toplumsal, kültürel, felsefî üretimlerine ve tartışmalarına siyaset ya da ekonomi kadar yer vermesidir. *İslâm Toplumları Tarihi* kitabın hacmi nedeniyle Türkçe'ye iki cilt olarak çevrilmiştir. Birinci cilt, İslâm'ın ortaya çıkışından 19. yüzyıla kadarki dönemi ele alır. İslâm'ın vâzettikleri, fıkhî ve kitabî tartışmalar ve bu tartışmalar arasında ortaya çıkan ayrımlar ve bu ayrımlarla birlikte hayat bulan toplumsal, kültürel canlılık, Abbasî hanedanından Osmanlı İmparatorluğu'na, Maveraünnehir'den Magrib'e ve Maşrık'a kadar uzanır. *İslâm Toplumları Tarihi* [illegible] akademisyenler, araştırmacılar için [illegible] aklı "okurlar" için de müracaat edilec[illegible]

İLETİŞİM 815
TARİH DİZİSİ 19
ISBN 975-470-957-2