Dan Diner

Mühürlenmiş Zaman

İslâm Dünyasındaki Durgunluk Üzerine

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



DAN DINER

1946 doğumlu Dan Diner Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'nde Yakınçağ Tarihi Profesörü ve Leipzig Üniversitesi'nde Yahudi Tarihi ve Kültürü araştırmalarını sürdüren Simon-Dubnow-Enstitüsü'nün yöneticisidir. Ortadoğu sorununun en iyi gözlemcilerinden kabul edilmektedir. 20. yüzyılın siyasi tarihi, Ortadoğu konuları ve Yahudi tarihi ile ilgili birçok eseri yayınlanmıştır.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Dan Diner
Mühürlenmiş Zaman
İslâm Dünyasındaki Durgunluk Üzerine
Çeviren Sabir Yücesoy

Versiegelte Zeit
Uber Den Stillstand in der Islamichen Welt
Dan Diner
© Ullstein Buchverlage GmbH, Berlin 2005 / Propyläen Verlag

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 369
Siyaset Bilimi 41

ISBN 978-605-399-228-9

Kapak Abbasi Halifesi El-Memun'un, Yunan ve Latin kültürünü öğretmek amacıyla Bağdat'ta kurduğu Beyt'ül Hikmet'teki çalışmalarını gösteren tasvirî bir çizim.
(Kaynak: *Muslim Heritage in Our World*)

adımlar schritte Almanya Avusturya İsviçre

Ernst Reuter Girişimi
Ernst Reuter Initiative
Kültürlerarası Diyalog ve Anlayış İçin
für Dialog und Verständigung der Kulturen

Bu kitap Çağdaş Alman Edebiyatı Dizisi, ADIMLAR/SCHRITTE projesi çerçevesinde, S. Fischer Vakfı (Berlin), Ernst Reuter Girişimi ve Pro Helvetia desteği ile Sezer Duru (İstanbul) ve Carl Holenstein (Zürih) editörlüğünde yayımlanmıştır.

1. Baskı İstanbul, Kasım 2011

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / Faks: 0212 297 63 14 / Sertifika No: 11237

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Serda Semerci
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti ve Dizin Remzi Abbas - Özgür Yıldız
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46 / Sertifika No: 12064

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
A catalog record for this book is available from the Istanbul Bilgi University Library

Diner, Dan, 1946–
Mühürlenmiş zaman: İslâm dünyasındaki durgunluk üzerine /
Dan Diner, çeviren; Sabir Yücesoy.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-228-8

1. Islamic countries—Civilization. 2. Islamic countries—History. 3. Islamic countries—Social change.
I. Title II. Yücesoy, Sabir.
DS35.62.D5619 2011

Dan Diner

MÜHÜRLENMİŞ ZAMAN
İslâm Dünyasındaki Durgunluk Üzerine

Almancadan Çeviren
Sabir Yücesoy

Maxime Rodinson'un
(1915-2004)
anısına...

İçindekiler

ix **Önsöz**

1 Giriş

11 BİRİNCİ BÖLÜM Bilgi ve Gelişim
Arap Ulusunun Durumu Üzerine

Tarih ve Sorumluluk "Oryantalizm" ve Karşıtları - Rifa'a at Tahtavi ve *Arab Human Development Report* - Dil ve Eğitim Teknoloji ve Araştırma - Özgürlük ve Refah - Devlet ve Toplum - Ordu ve Siyaset - Mehmed Ali ve Cemal Abdülnasır - Toprak Rantı ve Üretkenlik - Petrol Zenginliği ve Durgunluk

41 İKİNCİ BÖLÜM Jeopolitik Durum ve İnanç Dünyası
İslâm Dünyasında Radikalleşme

Filistin ile Keşmir Arasında - Soğuk Savaş ve Modernleşme - İngiltere ve Rusya - Gladstone ve Disraeli - Hilafet ve Panislâmizm - Kemal Paşa ve Enver Paşa - Hindular ve Müslümanlar Kolonyalizm ve Yabancılaşma - Arapçılık ve İslâmizm Mevdudî ve Seyyid Kutub - Siyasi Teoloji ve İç Savaş

77 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Yazı ve Dil
Matbaacılığın Kutsallık Adına Reddi

Konuşma Dili ve Yazı Dili Tek Tanrı, Tek Kitap Mekanik Reprodüksiyon ve Dünyevileşme Ünsüz ve Ünlü Harfler - Arapça ve İbranice - Baruch Spinoza ve Walter Benjamin Latinleşme ve Sekülerleşme - Zikir ve Bilgi Devrimi - Dil Yeteneği ve İki Dilli Toplum -*Fushâ* ve *Ammiye*

107 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Yükseliş ve Çöküş
Erken Modernizm Döneminde Osmanlı Reddedişleri

Avrupa ve Asya Osmanlı ve Yeni Dünya - Altın ve Gümüş Piri Reis ve I. Selim - 1517 ve 1589 Memlûkler ve Venedikliler - Fiyat Devrimi ve Merkantilizm - Yeniçeriler ve Bürokrasi Beylerbeyi İsyanı ve Enflasyon Tüccarlar ve Zanaatkârlar - Piyasa Davranışı ve Fiyat Belirleme - Durgunluk veya Kriz - Gelibolulu Mustafa Ali ve Kâtip Çelebi

141 BEŞİNCİ BÖLÜM İktidar ve Ekonomik Fayda
Klasik Çağda Müslüman Yaşam Ortamları

Çöl ve Bozkır - Haraç ve Vergi Merkezî İktidar ve Kent Kültürü - Emeviler ve Abbasiler - Paralı Askerler ve Tüccarlar - *polis* ve *medine* Mimarlık ve Yaşam Ortamı - "Kamusal" ve "Özel" - Arpalık ve Sermaye - Mülkiyet ve Emek Takas ve Değer - Zaman ve Ayinler - Etik ve Örf - Kutsal ve Dünyevi

173 ALTINCI BÖLÜM Tarih ve Yasa
Kutsal Zamanın Dünyevi Zamana Dönüşmesi Üzerine

Mühürlenmiş Hukuk ve Hareket Eden Tarih - Çevrim ve Çizgi - İbn Haldun ve Giambattista Vico - Betimleme ve Açıklama - Gelişme ve İlerleme - Köken ve Ütopya - Nedensellik ve Benzeşme - İslâm ve Yahudilik - Lévi Strauss ve Moses Maimonides - Muhammed Esed ve Moses Mendelssohn - Ayrışmış Hukuk ve Ayrışmış Zaman

205 Dizin

Önsöz

Genel olarak Müslüman dünyası ve özel olarak Ortadoğu Arap dünyası üzerine tartışma belirsizlik dolu bir iştir ve çoğu zaman sert tepkilere yol açar. Bu bağlamda birbiriyle kavgalı iki pozisyon sözkonusudur. Biri bölgenin acıklı durumunu modernliği engelleyen İslâm dini ve kültürüne bağlar. Diğeri ise Batı hegemonyasını sorumlu tutar – tabii eğer bir kriz olduğunu kabul ediyorsa. Tartışmaların kalbine inen bir araştırma Batı kültürünün temellerine ilişkin derin bir anlaşmazlığı da ortaya koyacaktır: sekülerleşme, Aydınlanma ve modernik üçlemesi ile bunların mirası ve meşruiyeti. Etkileri nerelere kadar varmaktadır? Gerçekten iddia ettikleri gibi evrensel midirler? Yoksa başkalarına dayatılan Batı üstünlüğü ve egemenliğinin şüphe çekici araçları ve tarzlarından başka bir şey değiller midir?

Beşeri ve sosyal bilimlerdeki yaklaşık bir kuşak sürmüş postmodern ve postkolonyal söylem, Batı üstünlüğünün sözümona temellerini oluşturan geleneksel düsturları başarıyla sorguladı. Bu çabalar sonuç getirmiştir. Alışıldık dünya görüşleri derinlemesine gözden geçirilip değiştirildi. Ama görünen o ki, akıntının yönü yeniden değişiyor – geriye, eskimiş ve reddedilmiş bilgi ve anlam kavrayışlarına doğru değil, modernlik ve modernliğin tersi arasındaki ikili karşıtlığı dönüştüren bir post-postkolonyal yoruma doğru. Dünyanın bu şekilde kavranışı sekülerleşme, Aydınlanma ve modernliğin evrensel avantajlarını muhafaza eder. Gelişme, bilgi ve değişim gerektiren bu üç temel direğin saygınlık ve statüsünü sarsma yönünde her girişim endişe uyandırıcıdır. Kökenleri Batı'da olsa da, geçerlilikleri evrenseldir. Ancak ev-

rensellikleri, belli kültürler ve dinlere bağlı olarak, çok çeşitli biçimlerde gerçekleştirilebilir.

Bu kitap önce Almanca olarak yazılmış ve yayınlanmıştır. İngilizce çevirisi için Steven Rendall'a teşekkür ederim. Ayrıca Bruce Allen, Mark Bellis ve bilhassa metni büyük bir titizlikle tashih eden Madeleine Adams'a şükranlarımı sunuyorum. Elyazmasını nihai olarak hazırlayan Robert Zwang'a da teşekkür borçluyum. Ve şüphesiz, daha baştan itibaren kitabı yayınlamayı şevkle üstlenen Princeton University Press'ten Brigitta van Rheinberg'e olan gönül borcumu ifade etmek isterim.

Giriş

Limâ Teahhare el-Müslimun ve Tekaddeme Gayruhum?

Müslümanlar Neden Geri Kaldı ve Diğerleri İlerleyebildi?

ŞEKİB ARSLAN

Müslümanlar Neden Geri Kaldı ve Diğerleri İlerleyebildi? adlı kitabın Kahire'de yayınlanmasından bu yana 75 yıl geçti. O dönemde Suriye-Lübnan asıllı gazeteci, şair ve politikacı Şekib Arslan (1869-1946) Müslüman-Arap ulusuna bu meydan okuyucu, günümüze kadar geçerliliğini koruyan soruyu yöneltmişti. Hatta soru bugün daha da önemli hale gelmektedir, zira sorunlar artık daha şiddetli, geçmiş bütün dönemlerden çok daha hız kazanmış olarak karşımızdadır. Arap ve Müslüman âleminin durumu her zamankinden daha kötü görünmektedir. En azından Batı'yla karşılaştırıldığında böyledir, ama aslında Batılı olmayan ülkelerle, örneğin Asya ülkeleriyle, özellikle Uzakdoğu'yla karşılaştırıldığında da kötü durumdadır. Ortadoğu'da zaman durmuş gibidir. Ve diğer dünya dinlerinin gerçekleştirdiği gelişmeye bakıldığında, gerilemektedir sanki.

Bu nasıl oldu? İslâm ve Arap dünyasının bu durumu nasıl ortaya çıktı? Bu elim durum Batı'nın üstünlüğünün, Müslüman dünyasına dışarıdan gelmiş istenmeyen bir etkinin sonucu mu? Veya bu konum başkalarının etkisi olmadan mı ortaya çıktı? Ekonomik bir sorun mu, yoksa politikanın herhangi bir etkisinden mi kaynaklanıyor? Ya da dinin veya kültürün bir sonucu mu? Nasıl çözülebilir? Neler değiştirilmeli, neler muhafaza edilmeli?

Ortadoğu'nın, İslâm dünyasının insanlarını zorlayan bu sorular ne burada ne de başka bir yerde tamamıyla veya hiç olmazsa yeterince cevaplandırılabilir. Çok fazla karmaşık görünmektedirler; kolay cevaplar, kolaycı cevaplar yersizdir. Ancak yine de, her zaman açıkça olmasa bile çekingen, bazen de

utangaç ifadelerle bu sorular dile getirilmekte. Batılı bir ağızdan Arap-İslâm dünyasının durumuna dair herhangi bir soru bile küstahça kabul ediliyor; Batılı ağızdan ifade edilen bir İslâm yorumu daha baştan dürüst olmayan, aşağılayıcı bir değerlendirme gibi algılanıyor – ne de olsa yüzyıllar boyunca Hıristiyanlık âleminde, Avrupa'da, Batı'da sevilmemiş bir uygarlık sözkonusu.[1]

Gerçekten de Ortadoğu'da, Arapların ve Müslümanların yaşamlarıyla ilgili her türlü analiz şüpheyle karşılanmaktadır. Bu şüphe Avrupa ve Batı'da başka olana, ötekine karşı yakışıksız olduğu kadar kökleşmiş bulunan bir önyargıdan kaynaklanıyor. Çok uzun zamandır Müslümanların dini, kültürü ve uygarlığı Hıristiyanlığın, Garp'ın, Batı'nın karşıtı olarak kabul edilmekteydi. Doğu ve Garp birbirini en fazla yabancılıklarında tanımaktaydı. Birbirleri için hem uzaktaki yakınlık, hem de yakındaki uzaklıktılar. Çağlar boyunca böylesine sürekli yan yana bulunma hali, kendine uygun dünya resimlerini doğurur. Ve bu resimler Doğu'yu, İslâm'ı, Arapları hiç de elverişli bir konumda göstermemiştir. Ortada böyle bir ipotek varken, öteki ile ilgili bilince kazınmış resimlerden uzak durmak gerekir – özellikle bu resimler adeta düstur haline getirilmişse.

Amerikalı-Filistinli edebiyat bilimci Edward Said 1970'lerin sonlarında, Doğu ve İslâm bilimlerinin bütünüyle girdiği hesaplaşmayı akademisyen ve diğer kamuoyuna sunarken bu düsturlaşmış resmi sergilemişti. O tarihten itibaren kendisinin ortaya attığı ve kınayıcı bir anlamda kullandığı "Oryantalizm" sözcüğü durdurulamaz bir yaygınlık ve geçerlik kazanmıştır. "Oryantalizm" genel olarak Doğu'yu ve özellikle İslâm'ı, öteki hakkında kendi sahip olduğu çarpıtılmış resme göre dönüştürüp sonra da buna uygun şekilde aşağılayan akademik tavrın adıydı. Said'in argümanına göre, Doğu hakkında uzun süre boyunca toplanmış bilgi, sömürgeci yayılmacılık ve Doğu'nun zapt edilmesi hedefi için mükemmel bir araç teşkil etmekteydi; Doğu bilimlerinin bu düsturlaşmış anlayışının köklü eleştirisi, fikrî ve kültürel dekolonizasyon için son derece gerekli bir adımdı.[2]

Bazı yönlerden doğru, ancak tümüyle bakıldığında sorgulanması gereken Batı'nın "oryantalist" anlayışı teziyle Edward Said, ötekinin geleneksel akademik tasavvurunda şüpheli, zayıf bir noktaya parmak basmıştı. Gerçekten de Doğu ve İslâm bilimleri dalında mevcut bilgilerin birçoğunu eleştirel bir sınamadan geçirip değiştirmek gerekiyordu. Geçen süre zarfında bu etraf-

1 Norman Daniel, *Islam and the West, Making of an Image*, Edinburgh, 1980.

2 Edward Said, *Orientalismus*, Berlin, 1979; Sadık Jalal al-Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin. Journal of revolutionary socialists of the Middle East* 8 (1981) içinde, s. 5-26.

lıca yapılmış, ne var ki bu tür çalışmalar bazen amacını aşmıştır. Said'in gelecek nesillere bıraktığı sorun, Batı'nın Doğu'ya ait tasavvurları hakkında dile getirdiği kınayıcı düşüncelerin aşırı derecede başarıya ulaşmış olmasında yatmaktadır. Üstelik bu başarı her zaman bölge insanlarının yararına olmamıştır. Said'in görüşlerinin uğursuz bir ittifaka destek olduğu bile söylenebilir: Ortadoğu'da halen geçerli olan *modernlik öncesi* şartlar ile Batı'da bununla ilgili savunmacı *postmodern* değerlendirmelerin ittifakı.

Yazık ki bu ittifak Ortadoğu insanını modern çağın kazanımlarından ve böylece şimdiki zamanı yaşantılamaktan mahrum bırakıyor. Ve şimdiki zamanın kaybı Arapların ve Müslümanların durumuna ilişkin durmadan tekrarlanan soruya yol açmaktadır – Şekib Arslan'ın kitabının başlığında, herkesin gözüne sokulan soruya.

* * *

Elinizdeki kitap bir müdahale yazısıdır. Şimdiki zamanın kusurlarından doğmuştur ve buna karşı bir tepkidir. Arap-İslâm Doğu'sunın durumunu, güncelliğin sınırlamalarına tabi olmadan aydınlatmak istemektedir. Bu bağlamda irdelediği sorular tarihîdir – her ne kadar günümüzdeki keskin biçimlenişleri siyasi olsa da.

Ortadoğu ile ilgili çalışmalarım hem siyasi hem de tarihsel bir ilgiyle sürmektedir. Bölgeye olan biyografik yakınlığım ve kaderini entelektüel bağlamda paylaşmış olmam, beni daha önce de ilgilenmiş bulunduğum bölge insanının yaşam deneyimlerine ilişkin soruları yeniden ele almaya yöneltti. Bunun değişimi isteyen politik bir ilgi olduğunu inkâr etmek gereksiz. Zaten o sorularla uğraşmamın nedeni de, değişimi hedefliyor olmaktı. Bugün her yerde dillendirilen meseleler bunlar: gelişim, modernlik, sekülerleşme, özgürleşme [*Emanzipation*].[3]

O zamanki "enternasyonalist" bağlamlar artık mevcut değil. Zaten bunlar daha çok Müslüman olmayan veya Sünni olmayan ulusal, etnik veya dinî kökenlerinden dolayı (bu durum sonradan daha da öne çıkmıştır) kendilerini Ortadoğu'da seküler ve evrensel bir değişim projesine adamış kişiler tarafından oluşturulmuştu. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıla ait büyük dünya yorumlarının o sırada hâlâ geçerli olan diliyle, özgürlük ve eşitlik, sosyalizm ve komünizm, Marksizm ve psikanaliz diliyle konuşuyorlardı. O dönemde radi-

3 *Khamsin. Revue des socialistes révolutionnaires du proche orient*, Paris, 1975 vd.; Sadık al-Azm'ın yanısıra Arap dünyasından yayıncılar ya da sürekli yazarlar arasında Lafif Lakdhar ve Mohammed Jaffar da (yani Kanan Makiyya) bulunuyordu.

kal anlayışla savunulan gelenekler Batı'nın gelenekleri, Batı aydınlanmasının çeşitli şekilleriydi. Bunlar sözde Batı karşıtı bir söylemin ardına gizlenmiş olarak Doğu'ya uyarlanmaya çalışılıyordu.

Siyasi açıdan önem kazanamayan bazı azınlıkların bu girişimleri başarısız olmuştur. Yine de bunların temsil ettiği gelenekler, zamana bağlı ideolojik bozulmalardan arındırıldığında, herkesin gözü önünde cereyan eden Ortadoğu krizini anlamaya çalışırken bir pusula işlevi görebilir. Bugünün dilini kullanarak belki demokrasi, çoğulculuk ve özgürlükten söz edebiliriz.

İvedileşen siyasi sorunların zorlamasıyla iki bağımsız araştırma ortaya atılmıştı. Biri Filistin ihtilafıyla ilgiliydi; diğeri ise Arap-İslâm dünyasında egemenliğin sürekliliğiyle, özellikle de toplumsal ve "sivil" kurumların belirgin güçsüzlüğüyle. Bunlardan ilki bir bakıma ikincisinin yolunu açmış, mülkiyet hakkının Ortadoğu'da hukuki açıdan neden böylesine zayıf kaldığı araştırılmıştır. Toprağın üzerindeki tasarruf ve bununla ilgili geliştirilmiş hukuki ve kurumsal düzenlemeler, Araplar ile Yahudiler, İsrailliler ile Filistinliler arasındaki çarpışmada hâlâ önemini sürdürmektedir.[4]

Ortadoğu'daki devlet, toplum ve mülkiyet sorusu ikinci araştırmanın konusuydu. Yapıların tarihini ele alan araştırmalar hükümdarlığın neden bu denli ağırlığı olduğunu açıklamaya çalışıyordu. "Özerk" devlet toplumdan kopuk olduğu için, kendi dışında kalan alanlara karşı kendini güçlü göstermesine rağmen, zayıf bir yapı oluşturmaktadır. Devletin zayıf olmasının nedeni, toplumun ortaya koyacağı değişim ve dönüşümlerin ona ulaşamamasıdır. Değişimler ortaya çıktığında da bu tepeden inme, yani devlet eliyle gerçekleşmektedir. İdari nitelikli ve yöneticilerin kontrolünde olan değişiklikler, halkı boyunduruk altına alan bir karaktere sahiptir.[5]

Önceki bazı araştırmaların tarzı ve stili elinizdeki kitapta etkili oldu. Bunun olumsuz bir yanı yok. Geçerli sayılan kategoriler "toplumdan" "kültüre" doğru kaymışsa da, kullanılanlar bazı sorunların çözümü için hâlâ uygundur. Bu her şeyden önce –hafif tabiriyle– modern çağla sorun yaşayan ve İslâm dünyasında, özellikle Arap bölgesinde görüldüğü gibi, beklentileri yerine getiremeyen ülkeler açısından geçerlidir. Durumu anlamaya çalışırken acele bir cevap olarak dini devreye sokmamak aydınlatıcı olacaktır.

Bu açıdan "kültür"ün hakkı yeterince verilmektedir. İnanç ve ahlâka ilişkin soruları, hak ve vicdana ilişkin olguları kapsayan "yumuşak" anlamıy-

4 Dan Diner, *Israel in Palästina. Über Tausch und Gewalt im Vorderen Orient*, Königstein, 1980.

5 Dan Diner, *Herrschaft und Gesellschaft im Vorderen Orient*, Frankfurt a.M Üniversitesi araştırma projesi 1979-1981, yayınlanmamış.

la kültürden söz ediyoruz. Sözkonusu sorulardan kaçınmak imkânsızdır – ister açıkça ister örtük olarak karşımıza çıksınlar. Maddi ve manevi en geniş anlamıyla kültüre baktığımızda, İslâm dünyası kutsallıkla diğer tektanrılı inanç dünyalarına göre çok daha yoğun iç içe geçmiş görünüyor.

Burada irdelenen kutsallığın mevcudiyeti, dar anlamda dinle, teolojiyle, dogmayla veya ibadetle ilgili değildir. Daha çok, aşkınlığın tam da –Batılı bir bakışla– en beklenmeyecek alanlardaki her yanı saran yakıcı mevcudiyeti sözkonusudur. Öyleyse kutsallık, yaşama uygun kılınabilmesi için her defasında kültürel koşullara ve zamana göre biçimlendirilip düzenlenmesi gereken bir tür antropolojik enerji olarak kabul edilmelidir. Kutsalın kısmen dünyevileşmeye kadar varan bu düzenlenişi, yaşam deneyimlerinin sihirden arındırılmasını içeren uzun bir süreç halinde yürür ve genelde sekülerleşme ile ilişkilendirilir. Sekülerleşme süreçlerinde daha önce var olan ve merkezinden dışa doğru kutsallık yayılan yaşamsal bütünden ayrışmalar ve çeşitlenmeler doğar. Bütün iç ve dış, özel ve tüzel, dinî ve dünyevi alanlara ayrışır. Tanrısal hükümranlık dünyevi, siyasi irade oluşumu süreçlerine ve birbirinden ayrılmış güç odaklarına dönüşür.

Sekülerleşme süreci kutsallığın kuşatılıp sınırlanmasına katkıda bulunur. Bu olmazsa, kutsallık her tarafı saracaktır: gündelik yaşamı, rutin işleri, iş hayatını, ahlâkı, töreleri – ve siyaseti. Siyaset alanında kutsallık, normal olarak çatışmaları düzenleyen önlemlerin işe yaramadığı olgular yaratabilmektedir. Bunu yaparken, eylemde bulunan insanın fiziki varlığının sınırlarını aşmaktadır. İnsanın mutlak bir sınır olarak kabul edilen biyolojik yaşam süresini aşmak, kutsallığın kendine özgü bir yanıdır. Bu dünyanın ötesine geçildiği anda kutsal zaman devreye girmektedir. Ve bunu yaparken dünyevi zamanı sildiğinden, kendine ait bir enerji ortaya çıkmaktadır.

Kutsal zamanın bu kendine has gücü, Müslüman dininin bir dışavurumu değildir. Gelişimine ket vurulmuş bir uygarlık olarak İslâm dünyasının bazı kısımlarının kendini Batı'yla karşılaştırarak sürüklendiği narsist krizin bir sonucudur. Bu kriz, kendini her bakımdan üstün görme iddiası ile daha da derinleştirilmektedir.

* ✻ *

Bu kitapta Arapların ve Müslümanların, tüm Ortadoğu'nun tarihi anlatılmıyor. Daha çok bir soru üzerine tarihsel yorum getirmek istenmiştir: İslâm kültürü ve uygarlığının gelişimi, daha doğrusu gelişmenin olmayışı meselesi. Bu geri kalış tam da Batı bağlamında yoğun değişimlerin ve yüksek bir

dinamizmin izlendiği dönemlere rastlamıştır. Ele alacağımız konular sekülerleşme, maddi ve manevi kültürün gelişmesi, devlet ve toplum anlayışı, siyasi ve ekonomik alanların birbirinden uzaklaşması ve bunun tersidir: kutsallığın, beklenmediği alanlarda bile sürekli mevcudiyeti.

Kitabın amacı İslâm dünyasını –daha doğrusu içinde bulunduğu krizin şartlarını– anlamaya katkıda bulunmaktır. Çift anlamda anlamak: empatik ve analitik. Bu bir tezat değil, zira duygudaşlık da kavramanın bir aracıdır. Kitabın altı bölümü de okuyucuyu zaman içinde yolculuğa çıkararak bugünkü Müslüman dünyasının, özellikle Arap bölgesinde geçerli olan sorunlarına yaklaştırmaktadır.

Okuyucu şimdiki zamandan geçmişe götürülmektedir. Birinci bölüm herkes tarafından teşhis edilmiş bulunan Arap ülkelerinin gelişim blokajını ortaya koyan güncel bir belgenin değerlendirmesiyle başlıyor. Bu belge Birleşmiş Milletler'in *Arab Human Development Report* adlı, ilk kez 2002'de yayınlanan raporudur. Raporun kuru rakamlarla çizdiği tablo bizi Arap dünyasının uzak geçmişi ve tarihine ait sorulara yönelten maddi bir uyarı etkisi sağlamakta.

Bugünden yakın geçmişe atılan adımla ilgili ikinci bölümde 1924 yılına odaklanıyoruz. O tarihte Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntılarından ortaya çıkan Türkiye Cumhuriyeti'nde, en önemlisi Hilafet olmak üzere İslâmi kurumlar kaldırıldı. Böylece İslâm dünyasının krizi iyice keskinleşmiş ve bu gelişme Müslümanların yaşadığı diğer bölgelere de yansımıştır. Özellikle, 1947'deki bölünmeden önce en fazla Müslümanın yaşadığı Hindistan etkilenmişti. 1920'lerden itibaren Britanya-Hindistan'ında ortaya çıkan durum önemlidir, zira burada çoğunluğu oluşturan Hintliler ile bağımsızlığa yönelmiş Müslüman azınlık arasındaki ilişki giderek hassaslaşmaya başlamıştı. Bu elverişli ortamda, daha sonra köktendincilik olarak beliren İslâm anlayışı gelişti. Ayrıca İslâm dünyasının 1920'ler ve 1930'lardaki, zaman ve mekânı birbirine bağlayan kriz topoğrafyasına bakış, daha öncesini kavramaya da olanak sağlamaktadır. Krizin 19. yüzyılda ne kadar derinleştiği ve büyük güçlerin Ön Hindistan ve Afganistan dâhil Orta Asya'daki çekişmeleri ("Büyük Oyun") ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kaderini belirleyen "Doğu Sorunu" yüzünden ne kadar ağırlaştığı gösterilmektedir.

Krizin nedeni, Batı ile İslâm dünyasının erken Yeniçağ'daki birbirinden uzaklaşan gelişmelerinde yatmaktadır. Üçüncü bölümde bu konu işleniyor. Sekülerleşme ve modernlik meselesi önemli bir yönüyle, dil ve matbaacılık açısından ele alınarak bugüne kadar taşınıyor. Metinlerin mekanik röprodüksi-

yonu Yeniçağ'a geçişin eşiğini belirler. Soru, İslâm âlemine matbaacılığın neden ancak üç yüz yıldan fazla gecikmeyle girmiş olduğudur. Bu gecikme bilginin yayılmasını ve böylece gelişmeyi durdurmuş muydu? Matbaacılığın engellenmesinin sebebi neydi? Kutsalın oynadığı rol nedir ve –tersine– yazının mekanik röprodüksiyonu beraberinde nasıl bir dünyevileşme getirir? Kutsallık Arap yazısının ve Arap dilinin, Müslümanların kutsal kitabı Kur'an'ın dili olan Arapçanın gözeneklerine sinmiştir. Kutsalın bu mevcudiyeti çağdaş gelişim için vazgeçilmez olan dilde ve dil kullanımında reformu zorlaştırmaktadır. Bu bölümde araştırılan, –matbaacılığın önlenmesi örneğinde olduğu gibi– böyle bir yenilenmenin de kutsallığın getirdiği benzer bir tabu tarafından durdurulup durdurulmadığıdır.

Erken Yeniçağ Hıristiyanlıktan Batı'ya doğru gelişen büyük değişimlerin çağıdır. Rönesans, matbaacılık, Tanzimat ve Yeni Dünya'nın "keşfi", Ortaçağ insanının dünya görüşünde devrime yol açmıştır. Dördüncü bölüm bu gelişmenin İslâm bölgesinde ne kadar az dikkat çektiğiyle ilgilidir. Bu durumun Osmanlıların o dönemde olağanüstü şekilde güç ve toprak kazanmasıyla ilgili olması yakın ihtimaldir. Aynı dönemde Batı'da ise Yeni Dünya'nın hazineleri altın ve gümüşün etkisiyle yeni bir ekonomik düzen ortaya çıkmıştı: merkantilizm. Merkantilizm ruhundan kaynaklanan dinamizmle Avrupalı toplumların geliştirdiği iş hayatı anlayışı, daha sonra sanayileşme döneminde tüm gücüyle yayılacaktı. Osmanlı İmparatorluğu ve onunla birlikte Müslüman dünyası bu erken gelişmenin dışında kalmış, ancak ileriki dönemlerde sonuçlarından bir o kadar olumsuz etkilenmiştir. 16. yüzyıl sonlarında Osmanlı aydınları ve bürokratları tarafından çöküş, durgunluk ya da gerileme sorununun sık sık gündeme getirilmiş olması, Batı'nın kurumsal ve teknolojik gelişimi ve bilgi birikimi ile İslâm dünyası arasındaki mesafeye bakınca, anlaşılır bir şeydir.

Beşinci bölümde gösterildiği gibi, Ortadoğu'nun merkezî devleti "toplumu" düzenlemekteydi. İş hayatının ve sosyal yaşamın biçimi ve akışı kutsallık yüklü kurumlar ve en az bunlar kadar kutsallıkla donanmış hukuki düzenlemeler tarafından belirleniyordu. Çeşitli alanlarda bugün bile bunu gözlemlemek mümkün. İktidar ile kazancın iç içeliği önce erken İslâm döneminden Müslüman "Ortaçağının" sonuna kadar bedevilere özgü ganimet, vergi ve rant biçimindeki artık-değere el koyma kurumları, daha sonra da petrol geliri ve toprak rantı ele alınacak. Arap-Müslümanlığın "Ortaçağı" ve klasik dönemi mülkiyetin oluşumu ve sınırları, sermayenin kullanım hakkı, işgücünün şekli ve çalışmayı düzenleyen zaman kavrayışı açısından sorgulanacak. Bu so-

ru özellikle İslâm medeniyetinin hiç kuşkusuz Batılı Hıristiyan medeniyetinden daha üstün olduğu çağ bağlamında önemlidir. O durumdan hangi nedenlerle gelişim dediğimiz olgu ortaya çıkamamıştır? Neden klasik İslâm döneminin yüksek kültür ve medeniyetinden, "burjuva topluma" dair yığınla gösterge mevcut olduğu halde, daha sonra Batı'da görülen tarihî gelişim eğiliminin bir benzeri, Müslümanlığın bir ön-modernlik evresi şekillenememiştir? Dıştan gelen etkilerden mi, örneğin Moğol istilası veya Kara Ölüm [veba] yüzünden mi? Yoksa merkezî devletin kendine tabi bulunan sosyal yaşam alanlarıyla özgün ilişkisi miydi sorumlu olan?

Araştırmanın altıncı ve son bölümünün konusunu zaman ve tarih tasavvurları oluşturmaktadır. Arap-İslâm medeniyeti nasıl bir tarih anlayışı yaratmıştır? Zamanın akışı içinde kendini nerede görmektedir? Hareket ve gelişimle harmanlanan Batılı tarih anlayışının tersine, İslâmi bağlamda zaman kutsallıkla mühürlenmiştir. Zamanın bu mühürlenmesi Ortadoğu'ya has maddi veya kültürel antropolojik şartların ifadesi midir? Ya da din olarak İslâm'ın yol açtığı bir sonuç mudur? Birinin diğeriyle olan ilişkisi nedir? Kutsallaşmış zaman yalnızca hareketsiz duran şartların yansımasından mı ibaret, yoksa böyle bir zaman anlayışı mı şartları doğuruyor? Dikkat çekici olan şudur: Tarih tasavvurunu belirleyen, zamanın herhangi bir geleceğe doğru çizgisel ilerleyişinden çok, idealize edilmiş geçmişe dönüşün ütopyasıdır. Bu tasavvuru ideal zaman, iyi ile doğru ve kutsal yasa doldurmaktadır. Doğru yaşamı, dolayısıyla "tarihin" gerçekleşmesini vaat eden, din yasasının uygulanmasıdır. Böylece kural ve tarih, durdurulmuş ve hareketli zaman olarak karşı karşıya durmaktadır.

İslâm ve Yahudilik yasa dinleridir. Kutsanmışa olan bağlılıklarıyla üç monoteist din arasında bu ikisi birbirine daha yakın durmaktadır. Bazı bakımlardan bu yakınlık o kadar açıklayıcıdır ki, temel konularda Yahudilikten hareketle İslâm'a ilişkin ya da bunun tersi yönde çıkarsamalar yapmak mümkündür. Sözkonusu yakınlık bu kitapta bilhassa karşılaştırmalar, çıkarsamalar ve analojiler sayesinde daha sağlam bilgiye ulaşmak üzere, epistemolojik bakış açısı olarak kullanılmaktadır. Yasa dinleri olan İslâm ve Yahudiliğin arasındaki en önemli fark, Yahudilerin iki bin yıllık diyasporada sürdürdüğü yaşam tarzının iki farklı zamanda birden yaşamalarına vesile olmasıdır: Yahudi zamanında ve bulundukları yer ve kültürün zamanında. Farklı zamanlar içinde ve arasındaki bu varoluş, çok boyutlu bir yaşama im-

kân vermekteydi – tıpkı daha sonra sekülerleşmede görülecek olan alanların ayrışması gibi. Benzer bir ayrışma olanağı diğer yasa dini İslâm için sözkonusu olmamıştır. En azından İslâm, yasa dini olmanın yanısıra bir egemenlik dini, yani siyasi bir din olduğu için.

Kutsalın ağırlığı ve geçerliliği kullanılan kavram ve yakıştırmalarda da ortaya çıkmaktadır – örneğin "İslâm" sözcüğünün kullanımında. İsim olarak kullanıldığında kutsallık ağır basar. Sıfat olduğunda, yani "İslâmi" ve özellikle "Müslüman" şeklini aldığında ise anlam dünyevileşmeye başlar. Buna karşılık isim haliyle "Müslüman" ve hele bunun çoğulu "Müslümanlar" sözcüğünde dinî ağırlığın yeniden güçlendiği görülmektedir. Ancak "İslâm" medeniyet ve kültür anlamında, yani kutsallıktan uzaklaşarak da kullanılabilir. Bu her şeyden önce, söz ve anlam bileşimlerinde, örneğin Bernard Lewis'in İngilizce yayınlanan *The Jews of Islam* (İslâm Dünyasında Yahudiler) adlı eserinin başlığında su yüzüne çıkmaktadır. Burada kast edilen İslâm dini değil yaşam alanı, mekân, sanat – yani en geniş kapsamıyla medeniyettir.

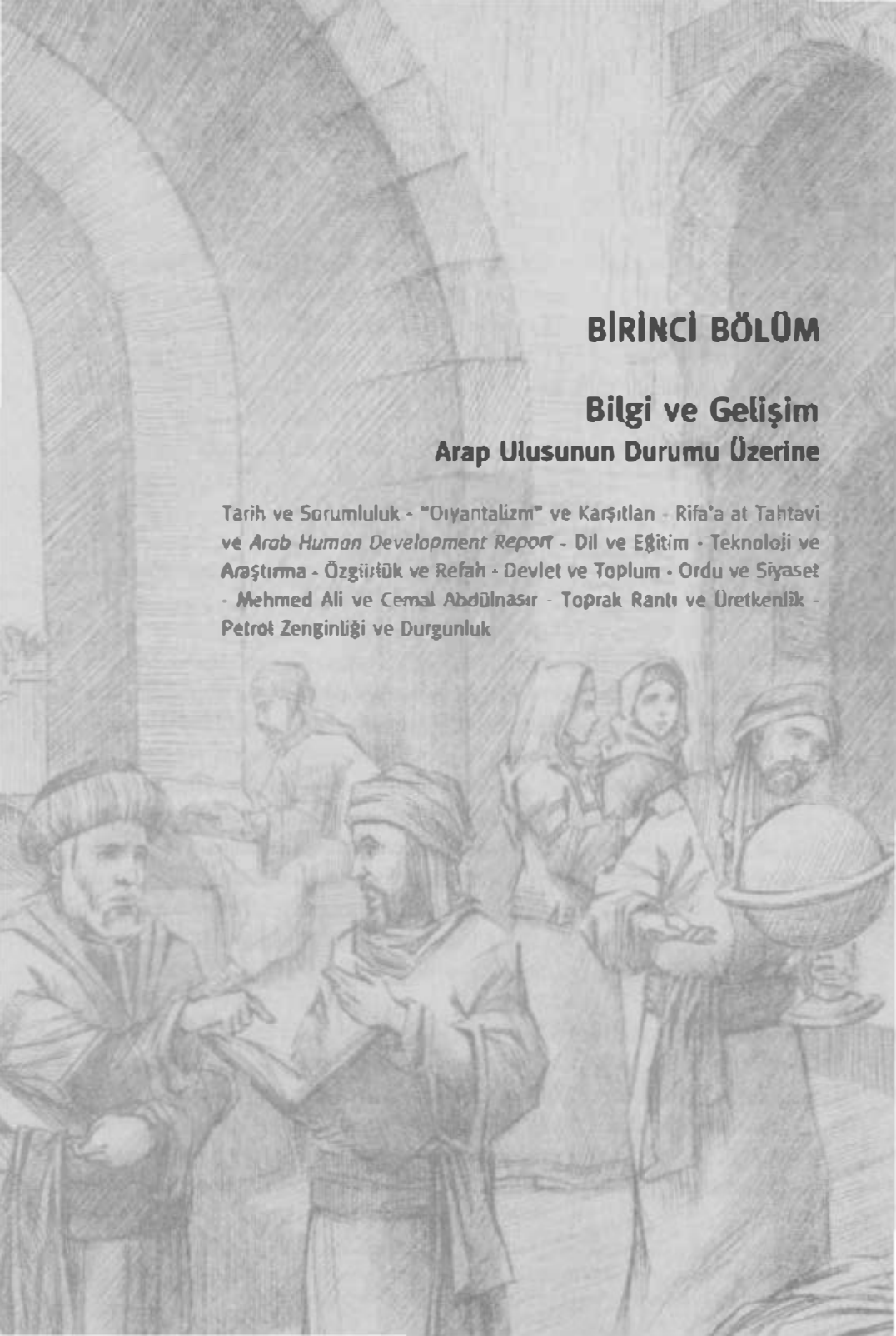
"Müslüman" ve "Arap" tanımlamalarını da açıklamak gerek. Tüm Müslümanlar Arap değil, tüm Araplar da Müslüman değildir. Etnikleştirici veya doğrudan etnik Araplık tasavvurunun yüceltildiği Arap milliyetçiliğinin 20. yüzyıldaki yükselişi bir yana, "Arap" ve "Müslüman" diye hem Arap hem de Müslüman olanlardan, yani hem Arap ulusuna hem de Müslüman ümmetine mensup olanlardan bahsedilir – konjonktürel bir ihtiyatla, diğer ulus ve dillerden olan Müslümanlar kastedilmez. Konjonktürel ihtiyatın nedeni şudur: Arap ve Müslümanların aidiyet bakımından yakınlığı veya hatta birlikteliğinde görülen farklılıklar akışkandır ve bu akışkanlık bazen Müslümanlık olgusunu, yani dinî olguyu, ama bazen de ulusal, yani etnik olguyu öne çıkarmaktadır. Çok zaman tanımlamalar birbirine öylesine yakınlaşmaktadır ki, kaynaşmalar ortaya çıkmakta, Müslüman ve Arap tanımlamaları fark gözetmeksizin bir nefeste dile getirilmektedir.

"Arap" sıfatı farklı ilişkileri tanımlayabilir, hatta etnik bir niteleme olmaktan çıkıp kendini Arap diline, edebiyatına ve kültürüne ait sayan, örneğin Doğu Yahudileri gibi grupları kapsayabilir. Almancada ulusal aidiyet ("*arabisch*") ile kültürel ve dilsel ("*arabisch*") aidiyet arasındaki fark ortaya çıkmamaktadır; oysa örneğin İngilizcede kültür ve dil için "*Arabic*" sözcüğünü, ulus ve etnisite için de "*Arab*" sözcüğünü kullanarak bu ayrım yapılabiliyor. Dolayısıyla Ortadoğu'dan daha açık ve toparlayıcı anlamda, "*arabisch*" sözcüğünden "*arabic*" anlaşılmak üzere, bir Arap bölgesi olarak bahsedebiliriz.

Bu kitap bir deneme [*Essay*] olarak tasarlanmıştır. Dolayısıyla görece geniş bir okur kitlesine seslenmektedir. Aynı şey sunuş için de geçerlidir. Bu nedenle, dipnotlardaki belgeler kesinlikle tam ve kusursuz olma iddiasıyla belirtilmiş değildir. Daha çok deneme türü çerçevesinde göndermeler olarak anlaşılmalıdırlar. Doğrudan doğruya dipnotlarda belirtilen yazılara dayanan ifadeler istisnaidir. Ayrıca, ancak geniş kitlelerce ulaşılabilecek dillerdeki literatür belirtilmiştir. Doğu dillerindeki isim ve kavramların yazılış şekli akademik transkripsiyon kurallarına göre değil, Almancada yaygın yazılışa göredir. (Çeviride bunlar Türkçedeki kullanımlarına göre yapılmıştır – ç.n.)

Leipzig Üniversitesi, Yahudi Tarihi ve Kültürü Araştırmaları Simon-Dubnow-Enstitüsü'nün akademik ve akademik olmayan çalışanlarına, metnin hazırlanmasındaki çok yönlü desteklerinden ötürü teşekkür ediyorum. Aynı zamanda Kudüs İbrani Üniversitesi, Tarih Bölümü öğrencilerine sekülerleşme meseleleri konusundaki tartışmalarla verdikleri ilham ve Institute for Advanced Study Princeton'a diğer çalışmaların yanısıra bu kitabın da oluşmasını mümkün kılan bir araştırma dönemi olanağı için şükranlarımı sunarım. Okuyucu olarak metnin geliştirilmesine katkılarından dolayı Michael Philipp'e de teşekkür borçluyum.

DAN DINER
2005



BİRİNCİ BÖLÜM

Bilgi ve Gelişim
Arap Ulusunun Durumu Üzerine

Tarih ve Sorumluluk - "Oryantalizm" ve Karşıtları - Rifa'a at Tahtavi ve *Arab Human Development Report* - Dil ve Eğitim - Teknoloji ve Araştırma - Özgürlük ve Refah - Devlet ve Toplum - Ordu ve Siyaset - Mehmed Ali ve Cemal Abdülnasır - Toprak Rantı ve Üretkenlik - Petrol Zenginliği ve Durgunluk

2002 yılında Amerikan haber dergisi *Time* okurlarını alışılmamış bir uygulamayla şaşırttı: Her zaman yaptığı gibi "Yılın Kitabı"nı seçeceğine, yerleşmiş beklentilerin ve beğeninin dışında kalan, okurlarının pek de beğenemeyeceği bir yayını ödüllendirdi. Övgüye layık görülen eser ne bir edebiyat ne de geniş kitlenin okuyacağı bir bilim kitabıydı. Arap dünyasının durumuyla ilgili, istatistikî ve diğer verilerle yüklü bir eser sözkonusuydu. Sosyal Bilim diliyle yazılmış olması adeta sürekli can sıkıcı olacağını vaat ediyordu. Bu rapor Birleşmiş Milletler'in sorumluluğunda hazırlanan ilk *Arab Human Development Report*'du [Arap Dünyası İnsani Gelişme Raporu]. Haber dergisinin seçimi yanlış değildi. Kısa zaman içinde kitap herkesin dilinde dolaşmaya başladı. Geçen zaman zarfında raporun internette bir milyon kez indirildiği belirtiliyor – tam bir başarı.[1]

Raporun içeriği ise bir başarısızlıktan söz etmektedir. En ince ayrıntılara inen acımasız ve etraflı bir durum değerlendirmesiyle, Arap ülkelerinin yakınılacak hali ortaya konmaktadır: kronik durağan ekonomi, özgürlüklerin her cephede kısıtlanması, giderek düşen eğitim seviyesi, önü tıkanmış bilimsel-teknik gelişim – kadının acınacak durumu ise ayrı bir sorun. Rapor zengin bir listeyle, toplum yaşamına ciddi bir teşhis koymayı sağlayacak her

---

1 *Arab Human Development Report* (AHDR), 2002, Creating Opportunities for Future Generations [Gelecek Kuşaklar için Fırsatlar Yaratma]. Birleşmiş Milletler Gelişme Programı, Arap Devletleri Bölgesel Bürosu tarafından desteklenmiştir. Arab Fund for Economic and Social Development, New York, 2002.

şeyi sergilemektedir. Ve her on iki ayın sonunda bilanço yeniden sunulmaktadır. Şu ana kadar üç kez tekrarlandı. Bu böyle yıldan yıla devam edecek .[2]

Arap sosyologlar, siyaset bilimciler, ekonomistler ve kültür bilimciler tarafından Birleşmiş Milletler'in ve *Arab Fund for Economic and Social Development*'ın [Arap Ekonomik ve Sosyal Gelişme Fonu] çatısı altında hazırlanan eser Arap dünyasına ayna tutmaktadır. Ortaya çıkan manzara hiç de hoşlanılacak gibi değil. Buna tahammül etmek bile zordur, özellikle bu tablo Arap dünyasında sürekli bir yarılmayı bütün çıplaklığıyla ortaya serdiği için: dinen ve medeniyet olarak kendini üstün görmekte ısrar eden abartılı bir anlayış ile bunu sürekli yalanlayan, rüşvet kabul etmez dünya gerçeği arasında durmadan açılan makas. Kendine bakış tarzı ile gerçeklik arasındaki bu uzlaşmaz karşıtlıktan dolayı rapor, köklü değişimin bir ön şartı olarak, Arap dünyasını özeleştiriye çağırmaktadır. Belge yalnız bir durum dökümü değil, aynı zamanda bir çağrıdır.

Tarih bilinciyle donanmış olarak *Arab Human Development Report*'u okuyanlar başka zamana ait, başka bir Arap belgesini hatırlarlar. Bu belge Arap-Müslüman dünyasına gelişim ve modernizim açığını o kadar doğrudan ve makyajsız hatırlatmasa da, benzeri biçimde değişim tavsiye etmektedir. Sözkonusu belge, el-Ezher Üniversitesi'nde imam olan Mısırlı âlim Rifa'a el-Tahtavi'nin (1801-1873) Kahire'de yayınlanan (1834) hatıra defteridir.[3] Tahtavi bu günlüğünde, Paris'e yapılan bir araştırma ziyareti sırasında refakatçi din görevlisi olarak edindiği deneyim ve gözlemleri not etmiştir. Heyet Mısırlı hükümdar Mehmed Ali (1769-1849) tarafından, o dönemin teknik anlamda en ileri ülkesine gönderilmişti. Sözkonusu Paşa uzun yaşamının ancak sonlarına doğru okuma ve yazma sanatını öğrenmiş ve ülkesine hızlandırılmış bir modernizasyon dikte etmişti: Tahtavi'nin günlüğü Mehmed Ali için öylesine önemliydi ki, "Paris'in Özet Olarak Tanıtımında Altının Saflaştırılması "gibi süslü bir başlıkla yayınlanan eseri memurlarına zorla okutmuştu. Sonuçta Batılı yaşam tarzı ve kültürüyle ilgili gözlemler, İslâm halklarını taklide yönlendirecekti.[4]

Okuryazar kitlesinde çok tanınan günlük, Seine kıyısındaki metropole gönderilen Mısırlı ekibin izlenimlerinden oluşmaktaydı. Görevleri Fransızca öğrenerek hemen felsefe, dilbilim, coğrafya, müspet ve teknik bilimler dalındaki eğitim kitaplarını ve ansiklopedik eserleri Arapça ile Türkçeye çevirmeye başla-

2 AHDR 2004, *Towards Freedom in the Arab World* [*Arap Dünyasında Özgürlüğe Doğru*], New York, 2005.

3 Rifaa'al Tahtawi, *Ein Muslim entdeckt Europa. Die Reis eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris.* Yay.: Karl Stowasser, Leipzig/Weimar, 1988 [*Paris Gözlemleri*, Ses Yay., Ankara, 1992].

4 Pierre-Nicolas Hamont, *L'Égypt sous Méhmét Ali*, Paris, 1843.

maktı. Kırk kişilik ekip bir yandan da yeni ve modern gereksinimlere cevap verebilen uygun bir Arap terminolojisi oluşturmak şerefine nail olacaktı. 19. yüzyılın sonlarında *nahda* olarak bilinen Arap Rönesansı'nın temelleri atılıyordu.[5]

Arab Human Development Report'un yayınlanmasıyla birlikte Tahtavi ve günlüğünden bahsedilmesinin sembolik anlamı vardır, zira Tahtavi ismi zamanla bir hatırlatıcı simge [*Erinnerungsikone*] haline gelmiştir: Arap dünyasında özel reform gayretleriyle eşanlamlıdır. Özellikle reformların gündeme geldiği dönemlerde, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın modernleşme çabalarının belgesi olarak Mısır'da tekrar tekrar yayınlanmıştır.[6] 1958'de Cemal Abdülnasır (1918-1970) yenilenme sürecini başlattığında yine böyle bir vesile oluşmuştu. 1834'te yayınlanan Tahtavi'nin günlüğü ile 2002'de yayınlanan *Arab Human Development Report* arasında, geçen zaman ve değişen şartlardan dolayı müşterek fazla bir şey kalmamış olsa da, bir konuda birleşiyorlar: ikisi de kendi zamanının dilinde Arapları değişime çağırıyor; bu, sınırlama veya uzaklaşma yoluyla da olsa – Batı'nın model oluşturduğu bir değişim.[7]

AHDR'yi hazırlayan Arap yazar kolektifinin gelişim dökümü geniş kapsamlı sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Öylesine geniş ki, raporda kullanılan katı teknokratik-nesnel dil bile elde edilen neticeleri ancak zorlukla örtbas edebilmektedir. Gün ışığında bakıldığında, çok dikkatli ve ısrarlı bir tonla dile getirilen öneriler Arap dünyasının köklü değişiminden başka bir şey değildi. Aslında savunulan şey, mevcut şartların devrimsel bir dönüşümden geçmesidir. Her ne kadar değişimin içeriden gelmesi ve raporun asıl hitap ettiği kesim olan iktidar sahibi seçkinler tarafından geliştirilmesi öngörülse de, teşhis ve öneriler öylesine kapsamlıdır ki, istenilen değişimin büyük altüst oluşlar yaşanmadan gerçekleşmesi düşünülemez. Yani Birleşmiş Milletler'in desteğiyle hazırlanan rapor devrimci bir manifestodur.

Yazarların acımasız bakış açısı, ısrarcılığı ve özeleştirel açıklığıyla bir yeniliktir. Gerçekten oldukça yeni, çünkü onyıllardır Batılı metropollerde gelişen bir düşünce hareketi, Ortadoğu'nun Arap ülkelerinde ve daha geniş çerçevedeki Müslüman Doğu'da görülen hastalıkları Batı'nın üstünlüğü ve hegemonyasına bağlamayı düşünce âleminde alışkanlık haline getirmişti. Sözkonusu Doğu ülkelerinde yatan nedenler arka sıraya konulmaktaydı, hem de "Doğu" sadece bir hayal, Batılı fantezi ve açgözlülüğün sanal ürünü olarak

5 James Heyworth-Dunne, "Printing and Translation under Muhammad Ali of Egypt: The Foundation of Modern Arabic", JRAS (1940) içinde, s. 249-325.

6 Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Discovery of Europe: A study in Cultural Encounters*, Princeton, 1963, s. 46 vd. [*Müslümanların Avrupayı Keşfi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000].

7 Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, New York/Londra, 1982, s. 71 vd.

gösterilerek. Yaygın kabul gören bu yaklaşıma göre, böylesine çarpıtarak Müslüman medeniyetinin insanlarını boyunduruk altına almak, Batılı beklentiye uygun hale getirmek ve bu yoldan onlara hükmedip zenginliklerine sahip olmak, daha kolay olacaktı.[8]

Batı ile Doğu arasındaki ilişkinin böyle yorumlanması sonuçsuz kalmadı. Eşitsiz ilişkiyi bağımlılıklar ve bunların önkoşulları yerine gerçeklik halinde somutlaşan metinsel bir yorumla açıklamak, zaten Doğu'da yerleşmiş olan, kendi kötü durumundan yalnız dış etkileri sorumlu tutma anlayışını daha da güçlendirdi. Elbette metinsel tespitler şartlar üzerinde etkilidir, tıpkı yorumlardaki değişmenin realiteyi de değiştirebilmesi gibi. Ancak bu tür tespitler genelde realiteyi olduğundan güzel göstermeye yaramakta, yetersizliklerin nedenlerine dair araştırmaların yolunu açamamaktadır. Realite bir kez metin olarak, gerçeklik de temsil olarak kabullenildiğinde, maddi yaşam şartlarını sarsıp sallamaya gerek kalmaz. Onları sadece farklı yorumlamak yeterli olacaktır.

"Oryantalizm" tezi ve onu yakından takip eden "postkolonyalizm" söylemi, toplum eleştirisinin yerine metin eleştirisini geçirerek azgelişmişlik koşullarının algısını bulanıklaştırmıştır.[9] Karl Marx ve Max Weber isimleriyle ilişkili kavrayış ve anlayış dünyaları gittikçe yitirilmiştir. Gerçi tüm uğursuzluğun nedeni sayılan metin olarak Doğu ve sömürgecilik tezi belki malum eleştirmenlerinin iddia ettiğinden daha az zarar yaratmış olabilir – ama entelektüel zarar apaçıktır.[10] Ortaya çıkan kırıkları temizlemek uğraş isteyecek – buna aynı zamanda daha çok "toplum" cephesinden düşünmeye dair bir çağrı da eşlik etmeli.

Doğu'nun –askerî, ekonomik ve kültürel olarak– Batı'nın müdahalesine korunmasız maruz kaldığını kimse inkâr etmiyor. 19. yüzyılda ve özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında Araplar ve Müslümanlar Batılı küstahlıklarla karşı karşıyaydı.[11] Yabancı, üstelik Hıristiyan güçlerin bölgede istedikleri gibi kol gezmeleri, Doğu insanının bilincine kolektif bir travma olarak yerleşmiştir. O dönemde yaşanan aşağılanmalar bugün de her yerde kendini hissettiriyor. Bunlar hatırlamanın işleyişinde yer etmiş ve kendi kendini idrakin bir parçası olmuştur. Böylece kuşaktan kuşağa aktarılırlar.[12]

---

8 Edward Said, *Orientalismus*, Berlin, 1979 [*Şarkiyatçılık*, Metis Yay., İstanbul, 1999].

9 Emmanuel Sivan, "Edward Said and his Arab Reviewers", Emmanuel Sivan, *Interpretations of Islam. Past and Present*, Princeton 1985 içinde, s. 133-156.

10 Martin Kramer, *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*, Washington D.C., 2001.

11 Albert Memmi, *Der Kolonisator und der Kolonisierte: Zwei Portraits*, Hamburg, 1983.

12 Emmanuel Sivan, "Colonialism and Popular Culture", *Interpretations of Islam* içinde, s. 157-186.

Ancak dikkatli bir inceleme, kendi yetersizliklerinin sebeplerini ele alırken sömürgeciliğin fitne ve oyunlarına işaret etmenin ilk bakışta sanıldığı kadar hafifletici olmadığını gösterecektir. Her şeyden önce, Avrupalı güçlerin nasıl olup da Doğu ülkeleri üzerinde böylesine bir hâkimiyet kurabilmiş olduğu sorusu akla gelmektedir. Batı'nın çok daha öncelerde oluşmuş üstünlüğü müydü bunun nedeni, yoksa Ortadoğu'nun zayıflığı, yetersizliği miydi? Bu soruya hangi cevap verilirse verilsin, Batı ile Doğu arasında sömürgecilik döneminden *önce de* eşitsiz bir ilişkinin varlığına işaret edilmektedir. Bu eşitsiz ilişki ancak sebeplerinin aydınlatılmasıyla açıklanabilecektir.

Yani sömürgeciliği hatırlatıp vurgulamanın kendi yetersizliğini gidermek yerine uzatmaya yol açması kadar, sömürgecilikten kaynaklanan travma da bir gerçektir. Sözkonusu bakış açısı değişime hazır ve açık olma eğilimlerini tümüyle felce uğratmaktadır. Ayrıca, şikâyet edilen durumun uygun biçimde algılanmasına da engeldir.

Buna karşılık *Arab Human Development Report*'un müellifleri, durgunluğun ve geri kalmışlığın keskinleşmesinde Arapların kendi sorumluluk paylarına yönelik bir algılama peşindedir. Bunu titizce ve gerekli dikkati göstererek yapmaktadırlar. Öylesine titizce ki, bazen kendi kendini aydınlatma amacından uzaklaşır gibi olmaktadırlar. Örneğin Arap ağırlıklı yüksek İslâm uygarlığı, bugünkü şikâyet edilen halin karşısına konurken, Arapların kendilerine ilişkin sahip olduğu aynı çarpıtılmış resme bağlı kalınıyor – sanki aradan yüzlerce yıl geçmemiş gibi.

Bu büyük boşluklarla dolu anlatımın Arap-Müslüman imparatorluklarının daha erken dönemlerdeki çöküşlerini ve bunun ardından yine aynı derecede İslâmi nitelikteki yüksek Osmanlı medeniyetini görmezlikten gelmesi tesadüf değildir. Oysa Osmanlılar Doğu'yu olağanüstü bir güç ve kültürel gelişime ulaştırmışlardır. Ortaçağ'daki Arap-Müslüman medeniyetini bugünkü üzücü durumla karşı karşıya getiren, gözardı edici bir tarih anlayışıyla, İslâm dünyasının çekirdeğini oluşturan Arap ülkelerindeki yaklaşık dört yüz yıllık Osmanlı hükümranlığının, Müslüman olsa da, hor görülen yabancı bir hükümranlık olduğu izlenimi yaratılmaktadır.[13]

Tarih yorumları halkların mutluluk ya da felaketini belirleyemez. An-

13 Ulrich W. Haarmann, "Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasides to Modern Egypt", *International Journal for Middle Eastern Studies* (1988), s. 175-196.

cak bir halkın kendi gerçeğine ilişkin kolektif tablonun bulanmasına, hatta çarpıtılmasına katkıları olabilir. Arapların Osmanlı hükümranlığından şikâyet etmesi, Arap dünyasındaki durumun dıştan, "yabancılar" tarafından meydana getirildiği şeklindeki, ağır sonuçlara yol açan argümanı daha da güçlendirmektedir. Ve bu başkaları tarafından yaratılmış çöküş döneminin sonunda, görece kısa, ancak aşağılanmalarla yüklü ve dolayısıyla kendini daha büyük bir güçle hatırlatan sömürgecilik dönemi vardır. Böylece Arap toplumunun eksiklikleri ağırlıkla, hatta belki de tamamıyla dıştan gelen etkilere bağlanmaktadır – emperyalizmin Arap ulusuna karşı çevirdiği dolaplar, hileler, fesatlar ve diğer dalaverelere. Böylesi bir yorum seküler bilinçte ciddi bir eksikliğe işaret eder, çünkü komplo ve fesat tasavvurları, karmaşık toplumsal görüngüleri sosyal bilimler yoluyla aydınlatma çabasının yerini almaktadır.[14]

Bu yaklaşıma göre, Batı tarafından Arap dünyasının kalbine yerleştirilmiş Yahudi devleti İsrail, hile ve dalaverelerin başında gelir. *Arab Human Development Report*'un hazırlayıcıları da giriş bölümünde, Arap-İsrail çatışmasının etkilerine işaret etmeyi gerekli görmektedirler. Bu çatışma Arapları yormakta, yıpratmaktadır. Her şeyden önce, Filistinlilerin çektiklerini görmek dayanılmazdır. Bu algıya, Arap tarih yorumuna ilişkin tüm şüphelere rağmen, itiraz edilemez: Yüzyılın ihtilafı olağanüstü enerji tüketmekte ve devasa toplumsal rezervleri eritmektedir. Buna ek olarak, Yahudi devlet yapısının Filistinlilere uyguladığı haksızlık, tıpkı sömürgeci güçlerin dalavereleri ve Batı'nın İsrail'e sağladığı destek gibi, Arap dünyasının zayıflık ve ezilmişliğini gözler önüne sermektedir.

Şuna kuşku yok: Filistin sorunu gelişmenin engelidir. Peki ama Arap dünyasının geri kalmışlığı bundan mı kaynaklandı? Böyle bir nedensel ilişki görünmüyor – her ne kadar İsraillilerle Filistinlilerin barışa ulaşması öncelikli mesele olsa da.

Arap dünyasının durumuyla ilgili raporun yazarları yalnızca bugün üzerinde yoğunlaşmışlardır. Mevcut şartların teşhisini koyarken, nedenlere ve dolayısıyla geçmişe bakmamaktadırlar. Daha geriye giden "neden" sorusu tarihçilerin işidir. *Arab Human Development Report*'un beyanlarını ele almayı bu bakış açısıyla sürdürmemiz gerekiyor.

Rapor'da betimlenen sorun ve yetersizlikler, Ortadoğu'yu araştıran tarihçilerin, kültür ve sosyal bilimcilerin baştan beri kafa yordukları konulardır: toplumsal hareketlerdeki belirgin eksiklikler, teknik ve bilimsel gelişim-

14 Bassam Tibi, *Die Verschwörung. Das Trauma der arabischen Politik*, Hamburg, 1993 [*Dünya, İslamiyet, Demokrasi*, Kadim Yay., Ankara, 2004].

deki tıkanıklık, her şeye hâkim devletin sürekli hissedilen varlığı, siyasi kurumların zayıflığı, kronik demokrasi yetersizliği, kadınların kasıtlı olarak tecrit edilmesi.[15] Ancak bütün bunları içeren bir mesele dile getirilmemiştir: sekülerleşme. Yine de, yazarların bu tutumu eleştirilmemeli. Dikkatli olmayı gerektiren bir konu bu. Sekülerleşme stratejik bir mesele olarak ele alınmamakta, sadece üstü örtülü bir şekilde değinilip geçilmektedir. Örneğin bilim ve inancın İslâm'da birbirinin karşıtı olmadığı belirtiliyor. İslâm Ortaçağı'nda hem bilimin hem de inancın en parlak dönemini yaşadığına işaret ederek, *Arab Human Development Report* işin içinden sıyrılıyor.

Ne ki, sekülerleşme sorunu yalnız dinle sınırlı olmayıp bunun dışına taşmaktadır. Ne de olsa sekülerleşme bütün yaşam alanlarını kapsayan bir değişme eğilimidir. Bunun yerine rapor, dar anlamıyla din kavramına ayırdığı oldukça küçük bölümde, İslâm'daki çoğulculuğa değinip mezheplerin bilim, toplum ve kültür sahalarındaki açık görüşlülüğüne işaret ederken, tutucu ve radikal tefsirlerin etkilerinden doğan sıkıntılardan bahsetmemektedir.[16]

Sekülerleşmenin farklı alanların –mahrem, özel ve kamusal alanların– ayrışma anlamına geldiğinden, onun devlet ve toplumdaki, siyaset ve ekonomideki düzenleyici, kurumsallaştırıcı etkisinden de söz edilmemektedir. Gerçi inanç olarak din önemli ve küçümsenmemesi gereken bir rol oynar – özellikle de hem vahye dayanan *hem de* yasa koyucu bir din olarak İslâm, bütün yaşam alanlarını düzenleme iddiasında olduğu için. Ama sekülerleşme bundan daha öteye gider: kişinin içinde yer etmiş olan ya da dışarıda kurumlar aracılığıyla düzenlenen şeyin hiçbir zaman sona ermeyen yorumlama, müzakere ve değişim süreci anlamına gelir. Sekülerleşme aynı zamanda insanın karşısına yabancı ve anlaşılmamış olarak dikilen yaşam dünyalarının bilişsel ve entelektüel yoldan kavranması demektir. Bu bağlamda, Arap ülkelerindeki gelişim noksanlığı bir sekülerleşme noksanlığı olarak da anlaşılmalıdır.

Arap ülkelerinin bugünkü durumu saptanırken, bunun tarihî nedenleri özel olarak açıklanmamaktadır; ancak okur için bu nedenler üzerinden atamadığı sürekli bir refakatçi gibidir. Oysa Doğu'nun durgunluğunun tarihî nedenlerine dair soru yeni değildir. Duruma teşhis koyanlar devamlı olarak şu sorularla uğraşmıştır: Belli bir andan itibaren nasıl olup da Batı'da toplumsal zamanın akış hızı yükselmiş, buna karşılık Ortadoğu'da ise –kendi geçmişiyle kıyaslandığında bile– ağır sonuçlar doğurarak yavaşlayıp gerilemiştir? Acaba birinin ilerlemesiyle, diğerinin gerilemesi arasında nedensel bir ilişki bulunuyor mu?

15 AHDR 2002, s. 28.
16 AHDR 2003, s. 118 vd.

Farklı durumların nedenleri araştırılırken, toplumlara yönelik teşhisler için geçerli kavramlar oluşmaktadır ve bu süreç kendini evrensel saysa da, aslında gelişimin Batılı yoluna denk düşer. Sözkonusu bu kavramsal dünyalar başka kültürlerin yaşam dünyalarını da açıklamak amacıyla kullanıldığında, hoş olmayan ama kaçınılmaz teleolojik bakış açısına da destek olurlar. Bu teleolojik bakışa göre tarih ya Batılı gelişimin belirlediği doğrultuda hareket eder – ya da hiç gerçekleşmez.

Bu tür sonuçlara ise ne Batılı tarihçiler ne de Ortadoğu'nun, Arap ve İslâm ülkelerinin kültür ve sosyal bilimcileri itibar etmek istemektedir. Araştırmalarıyla sürekli gelişen ve "yabancı" olduğu ortaya çıkmış bir kültürün öğelerine yer veren bir düsturu desteklediklerı için, sevilmeyen bir "Oryantalizm" savunucusu konumundadırlar ne de olsa.[17]

Kültürel kaynaklı yanılmalar önlenememektedir. Hatta bunlar en azından sık sık şikâyet edilen karşıtlarından daha çok gerçekleşme imkânına sahiptir. Böyle bir olgu, Doğu'da gelişmenin görülmemesine dair açık veya örtük soruyu mutlaka kültürel bir meseleden ibaret saymayı gerektirmez. Sürekli ağızlarda dolanmasa da, netice itibarıyla aynı soru Ortadoğu'nun insanları tarafından da sorulmaktadır; gönüllerde kendini her zaman hissettiren bir sorudur. Karşıt yönde ne denirse densin, Batı âdeta Doğu'nun sorusunu cisimlendirmektedir. Böyle bakıldığında, rapor yazarlarının bilgilendirmeye dönük çalışması da hedefsiz değildir. Arap dünyasındaki hâkim şartları değiştirmeye yardımcı olmak istiyorlar. Ve öylesine ki, Arap kılığına uyan ve insanların gereksinimlerini karşılayan bir modernlik olsun. Yazarların nesnel bir tonla ifade edilen, özünde ise alarm veren bir durum değerlendirmesiyle yaratmaya çalıştıkları dinamizmin, Batı standartlarında bir gelişim sağlamaya katkı yapması istenmektedir.[18]

2003 yılının *Arab Human Development Report*'u, Arap bölgesindeki bilgi toplumunun [*Wissensgesellschaft*] gelişimini, daha doğrusu sınırlarını ele almakta. Bilginin düzeyi, sürekli gelişimi ve aynı zamanda genelleşmesi her toplum oluşumunun sermayesidir. Verimlilik ve büyümenin olanakları, toplumsal zenginliğin geleceğe yönelik gücü bilgide ortaya çıkmaktadır. Top-

17 Hartmut Fähnrich, "Orientalismus und *Orientalismus*", *Die Welt des Islams* 28 (1988) içinde, s. 178-186; Gyan Prakash, "Orienytalism Now", *History and Theory* 34 (1999) içinde, s. 199-212.

18 Shmuel Noah Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 cilt, Leiden, 2003.

lum oluşumlarının sürekliliği veya gerilemeye mahkûm oluşları bilgi potansiyellerince belirlenir. Herhangi bir medeniyetin geleceği gelişmiş bilgi kültürünün icablarını yerine getirebilmesine bağlıdır.

Raporun yazarları bu öngörüden hareket ediyor. Geleceğin imkânlarını tartmak için, Arap dünyasındaki bilgi üretiminin şartlarını ve verilerini nicel ve nitel parametrelerle ele alıyorlar. Bunu yaparken, Arap yazarlar grubu öncelikle bilginin yaygınlaşması için gerekli koşul üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu koşul, sadece okuma ve yazma becerisinin edinilmesi anlamına gelen "nicel" veya "birincil" okuryazarlıktan ayırt edilmesi için, "niteliksel okuryazarlık" olarak adlandırılabilir. Elbette Arap dünyasındaki birincil okuryazarlık da pek parlak görünmemektedir. Ama zaten okuma yazma becerisinin yaygınlaşması, bilginin modern anlamda kullanımı için gerekli şartlara ilişkin bir gösterge değildir – yani yeterli okul eğitiminin önkoşulu olan öğretmen, eğitim araçları ve okul sayısı gibi verilerle aynı düzeydedir. Oysa burada sözkonusu olan, toplumun, bilgiyi yaygınlaştırılmasına en elverişli şekilde yazıya dökebilmesi, üretilen metinleri bilginin yaygınlaşması açısından uygun süratle işleyip zenginleştirerek devreye sokabilmesidir. Yazarlar kolektifinin raporunda açıkladığı veriler bu koşullar bakımından Arap dünyasında durumun kötü, hatta çok kötü olduğunu göstermektedir.

İlk sorun, yabancı dillerde yazılmış metinlerin Arapçaya çevirisiyle, yani dışarıda, sözkonusu toplumların kendi dil ve kültür ortamının dışında üretilmiş bilginin aktarımıyla ilgili. Rapor, 1970'lerde Arap ülkelerinin toplamında, Yunanistan küçüklüğünde bir ülkedekinin beşte biri kadar kitap çevirisi yapıldığını aktararak okuru şaşırtmaktadır. 1980'lerde Arap dünyasındaki her bir milyon insan için beş yılda sadece 4,4 kitap çevrilmiştir. Buna karşılık, Macaristan'da bir milyon kişiye 519, İspanya'da 920 kitap düşmektedir.[19]

Arapça kitapların basılıp çoğaltılmasında da durum farklı değildir. Kuzey Amerika'da 1991 yılında toplam 102.000 yeni kitap yayınlanmışken, Arap yayınevleri sadece 6.500 eser basmıştır – rapordaki bilgilere göre bu, dünya nüfusunun yüzde 5'ini barındıran ülkelerde, kitap üretiminin ancak yüzde 1,1'inin sağlanabilmiş olması demektir. 1996 yılında bütün Arap ülkelerinde 1.945 kitap basılmıştı ve bu dünya toplam üretiminin yüzde 0,8'ine tekabül etmekteydi. Eserlerin yüzde 17'si inanç ağırlıklı içeriğe sahipken, dinî içerik dünya ortalamasında yüzde 5'ti.[20] Üstelik Arap dilinde yazılan eserlerin baskı adedi de son derece düşüktür. 22 ülkede 300 milyon okur bulunan

19 AHDR 2003, s. 67.
20 AHDR 2003, s. 77.

bir pazarda (her ne kadar bunun soyut ve teorik bir pazar olduğunu kabul etmek gerekse de), edebi yayınlar 1.000 ila 2.000 adet olarak basılmaktadır. 5.000 adetlik bir baskı bile en çok satanlar listesine girebilir.

Bilgi aktarımının böylesi olumsuz şartlara sahip olmasının sebepleri çok yönlüdür. Rapor yazarları hem okuryazarlık oranlarının düşüklüğünü hem de kitap basma işini devlet daireleri arasında koşuşturan yazar ve yayıncılar için eziyet sürecine döndüren sert devlet sansürünü neden olarak belirtmektedir. Diğer yandan, karşılaştırmalı olarak verdikleri sayılar zımnen şuna işaret etmektedir: asıl önemli neden, sansür ve kâğıdın devlet tarafından sınırlı miktarlarda veriliyor olması gibi engellerden çok, yukarıda dile getirilen niteliksel okuryazarlığın eksikliğidir. Yazarlar, nüfusu Arap dünyasının ancak dörtte biri kadar olan Türkiye'de, bütün Arap ülkelerinin toplamından çok daha fazla kitap üretildiğinden sanki önemsiz bir konuymuş gibi söz etmektedirler.

Türkiye'ye gönderme yapılması dikkat çekicidir ve bunun devamı da gelmektedir. Arap ülkeleri de Türkiye gibi Osmanlı İmparatorluğu'ndan doğmuşlardır. Dolayısıyla gelişme koşullarının benzer veya aynı olduğu kabul edilebilir. Ne var ki, Arap ülkelerindeki gibi ağırlıkla Müslüman bir nüfusu olan Türkiye aynı zamanda laik bir toplumdur ve bunu açıkça belirtmektedir. Laikliğin bir sembolü olarak, 1928'de Arap alfabesi kaldırılmış, ülkede konuşulan Türkçe dili Latin alfabesiyle yazılmaya ve basılmaya başlanmıştır.

Sekülerlik ile Latin alfabesinin yürürlüğe konması arsındaki ilişki daha ileride tarihî bağlamda incelenecektir. Şimdilik, Arap dilinin ve Arap harflerinin kutsal bir anlam taşıması ile bunların din dışı kullanımının sınırlılığı arasındaki ilişkinin de aynı derecede aydınlatıcı ve rahatsızlık verici olduğunu ifade etmekle yetiniyoruz. Oysa dil, bilgi toplumu için farklı kullanım alanlarında gittikçe önem kazanmaktadır. Her şeyden önce, teknolojik gereksinimlere ve dil kullanımının hızla değişen şartlarına ayak uydurmanın gerektiği alanlarda.

Bilgi toplumunun ihtiyaçları bakımından rapor yazarları Arap dilinin krizde olduğundan söz etmektedir. Krizin kaynağı, Arapçanın bir taraftan yüksek kültür dili, diğer taraftan ise konuşma dili, yani lehçeler olarak ikiye ayrılmış olmasıdır. Bu iki varyant arasındaki fark nelerden oluşmaktadır? Fark en çok kullanımdaki esneklikle ilgilidir. Konuşma dili günlük yaşamın bütün gereksinimlerini kolayca karşılayabilir ve genel dil anlayışına uyum sağlar. Buna karşılık yüksek kültür dili yazıya geçirme işinde kullanılır, halk tarafından pek anlaşılmaz ve kendi katı kuralları içinde daha az esnektir.

Böylece, sosyal ve teknolojik değişimlere gerekli toplumsal ilginin gösterilmesine engel olmaktadır, bu değişimlere kalıcı bir ifade ve dolayısıyla konuşma diline yerleşmeleri için olanak sağlamaması bile yeterince engelleyicidir.[21]

Bu arka planla yazarlar, dil ve konuşma yetisinin bilgi toplumunda ne kadar önemli görevleri olduğunu vurguluyorlar. Sözkonusu görevler artık yalnızca insanlar arası iletişim, eğitim ve edebi gelişmeyle sınırlı değildir. Diller aynı zamanda üretimin aracı olmaya başlamıştır. Bu, sosyal dilbilim, psikolojik dilbilim ve nörolojik dilbilimin yanısıra, dil bilimlerini kullanan beyin araştırmaları için de geçerlidir. Ayrıca, yazılım geliştirme alanındaki *language engineering*'in [dil mühendisliği] teknolojik gerekleri ve dilin giderek ayrışmakta olan diğer kullanım alanları da buna dâhildir. Yazarlar kolektifine göre, Arap dilini bu gerekliliklere uyarlamak için, köklü bir yenilenmeye ihtiyaç vardır. Yabancı kaynakların artık kronikleşmiş çeviri eksikliği bile, Arapçaya elektronik bir aktarımı ivedi bir ihtiyaç haline getirmektedir. Ancak bunun da önkoşulu, dil aracının orantılı bir uyum yeteneğine sahip olmasıdır.

Dolayısıyla, Arapçanın bilgi toplumunun farklı alanlarında işlevsel kullanımı, temelden yenilenmesine ve modernleştirilmesine bağlıdır. Bunu yaparken gramerin sadeleştirilmesi, konuşma diline doğru kesin biçimli bir açılım ve kullanılabilir bir dilbilim aygıtının oluşturulmasına da gerek vardır. Amaç, Arap dilinin geçirimsiz yapısını kırarak bu yoldan sınırsız bir kullanıma açmaktır. *Arab Human Development Report*'un yazarlarına göre bugün yapılması gereken şey, niteliği bakımından Tahtavi'nin başlattığı ve çeviri çalışmalarıyla başarılmış değişimlerle karşılaştırılabilir. Tek bir farkla: Tahtavi kendi zamanında Arap dilini o dönemin mekanik biliminin standartlarına uyarlamaya çalışmıştı, bugün ise elektronik ve biyomoleküler tekniğin gereklilikleri çok daha karmaşık bir dil uyarlamasını kaçınılmaz kılmaktadır. O zamanki mesele sözcük ve kavram oluşumuyken, bugün dilin yapısını değiştirmek gerekmektedir.

Bilim dallarında Arapçadan vazgeçmek ve onun yerine İngilizceyi uluslararası bilim dili olarak kullanmak pek anlamlı değildi. Yüksek Arapça ve günlük Arapçanın yanında İngilizceyi üçüncü dil olarak kullanmak, bilgi toplumunun ihtiyaçlarına uygun çözüm olamazdı. Ne de olsa amaç, bilgiyi zaten eğitimli olan bir elit tabakanın yüksek kültürüyle sınırlandırmak değil, geniş alanda ve herkese ulaşan biçimde yaymaktır. Rapor aynı zamanda amansız

21 AHDR 2003, s. 125.

bir dille Arap bölgesinde İngilizce bilgisinin internet ve çanak anten yayını sayesinde gelişmediğini, tam tersine gerilemekte olduğunu açıklamaktadır.

Bilgi toplumun hücrelerine sızarak yayılmalıdır. Çok katlı damar sistemine benzer bir dolaşım sistemi olan dil, bilgi malzemesini bileşik kaplarda olduğu gibi sürekli akış halinde tutmakla sorumludur. Bu damar sistemi akışkanlığı gereğince sağlayamazsa, toplumsal enfarktüs tehlikesi ortaya çıkar. Bu bakımdan dil, günlük konuşma dilindeki değişmelerin ritmine ayak uydurabilecek şekilde geçirgen kalmalıdır. Ancak o zaman değişen şartların gereklerini yerine getirebilir.

Tahtavi'nin zamanında gelişmiş dil becerisinin halkın görece küçük bir bölümüyle sınırlı kalması kabul edilebilir bir şeydi; oysa bilgi toplumunun tüm sosyal yapılara ulaşan çok katlı iletişimi, köklü bir dil reformunu gerekli kılmaktadır. Böyle bir reformu kim üstlenecektir? Arap dili üzerinde kim yetki sahibidir? Kur'an dili olarak Arapça kutsal sayılır, mühürlenmiştir. Üstelik böyle bir girişimle, zaten gündemde olan sekülerleşme sorunu daha da alevlenirdi. Arap dilinin yenilenmesi talebi, Arap ve İslâm dünyasının kendini nasıl algıladığına ilişkin temel meselelerle bağlantılıdır. Kutsanmışlıkla bezenmiş bir geleneğe yapılacak böyle bir müdahale, Martin Luther'in İncil çevirisinin yarattığı devrimsel etkiye benzer bir süreç olurdu.

* * *

Yüksek Arapça tarafından örülmüş olan duvar, yazarlar kolektifinin bölgede teşhis ettiği bilimsel becerideki gerileyişin –ağırlıklı olsa da– yalnızca bir yanıdır. Brezilya, Çin veya Kore gibi diğer gelişen toplumlarla karşılaştırıldığında, bu gerileme eğilimi dramatik boyuttadır, zira az gelişmişlikte ciddi bir artışı su yüzüne çıkartmaktadır. Bilimsel-teknolojik gelişime, patent işlemlerine ve uzun vadeli büyümenin göstergesi olan araştırma-geliştirme [*Research & Development*] sahasındaki doğrudan yatırımlara ilişkin temel veriler, açıkça bir medeniyet gerilemesine işaret etmektedir.

Uluslararası bilimsel dergilerde basılıp Arap bölgesinde ele alınan araştırma sonuçları 1967'de 465'ken, 1995'te 7000'e çıkmıştı ve bu da yılda yüzde onluk bir artış demekti. Ne var ki 1981'den 1995'e kadar Çin'de bir milyon kişiye düşen yayın sayısı on bir, Güney Kore'de ise tam 24 kat artmıştır. Bu şekilde kıyaslandığında, aynı dönemdeki Arap araştırma çalışmaları sadece 2,4 katlık bir artışla çok geride kalır. Gelişme farkı özellikle tescillenen patent sayısından anlaşılmaktadır, çünkü patentler uygulamaya yönelik araştırmaların durumunu gösterir. 1980 ile 2000 arasında ABD'de, bütün Arap ül-

kelerinden toplam 370 buluşun patent başvurusu yapılmışken, İsrail kaynaklı 8.000 kadar, Kore'den ise 16.000'den fazla buluş kaydedilmiştir. Üstelik Arap ülkelerinden tescil ettirilen patentlerin çoğunluğu orada yaşayan ve çalışan yabancılara aittir.[22]

Ama bilgi toplumu için uygulamadan çok, onu önceleyen temel araştırmalar önemlidir. Yenilenmenin asıl kaynağı budur. Ne var ki, enformasyon teknolojisi ve moleküler biyoloji gibi geleceğe yönelik alanlarda, Arap bölgesinden herhangi bir araştırma kaydedilmemektedir. Arap ülkelerinde yayınlanmış ve uluslararası düzeyde kabul görmüş araştırmaların yüzde 90'ı uygulamalı bilimler alanındaydı. Takriben 280 üniversite dışı araştırma merkezinin çoğunluğu tarım sektöründe, gıda sektöründe, sağlık alanında, çevre konusunda ve su sektöründe yoğunlaşmıştır. Enformasyon teknolojisi ve moleküler biyoloji üzerinde uzmanlaşmış araştırma merkezleri yüzde 3'ten azdır.

Benzer bir durum, gelecekteki gelişmeyi belirleyecek alana yönelik yatırımlarda da görülmektedir: sözkonusu alan bilimsel-teknolojik araştırma ile ekonomik uygulamanın kesişme noktasıdır. Gelişmiş ülkeler gayrisafi milli hâsılalarının yüzde 5'ine varan oranları bu alana yatırırken, Arap dünyasındaki oran tam tamıma yüzde 0,2'dir. Yazarların işaret ettiği, gelişme bakımından çok önemli olan *Research & Development* alanında yapılan yatırımların devlet ile özel sektör arasındaki dağılım oranı da hayli anlamlıdır: Arap bölgelerinde bu yatırımların yüzde 90'ı devlet tarafından ve yalnız yüzde 3'ü özel sektörce gerçekleştirilmektedir. Gelişmiş ülkelerde bu oran yüzde 50'ye 50'dir.[23] Özel sermayenin uzun vadeli yatırımlara güvenmediği açıktır. Yani önünü görebilme ve hesaplayabilme açısından durum hiç iyi değildir; bununla ilişkili olan "iyi devlet yönetimi" konusu daha sonra ele alınacaktır.

Yazarların bilim ve teknoloji bağlamında değerlendirdiği, yönetimin kontrolündeki sanayi ürünleri ve bilgi ithalatı konusu, bizi devlet düzeni ve siyasi rejim meselesine yöneltmektedir. Rapor, Arap dünyasında başarısız kalmış iki tarihî modernleşme projesinden söz ediyor. Bunlardan biri başta bahsedilmiş olan, 19. yüzyılın ilk yarısında Kavalalı'nın Fransız örneğine dayanarak, sanayiyi yukarıdan girişimlerle geliştirip Mısır'ı modernleştirme denemesidir;[24] diğeri ise Sovyet etkisinde ve aynı derecede merkeziyetçi bir an-

22 AHDR 2003, s. 70 vd.

23 AHDR 2003, s. 72 vd.

24 Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Mohammad Ali*, Cambridge, 1984; Ehud R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge, 1990.

layışla yürütülmüş olan, Cemal Abdülnasır'ın 1950'ler ve 1960'lardaki Mısır'ı modernliğe sevk etme çabasıdır.[25] Yazarların tespitine göre, her iki örnekte de bilgi ithal edilip mekanik biçimde aktarılmış, ancak gereksinimlere uyarlanmamış ve dolayısıyla ülkede bilgi üretiminin devamı sağlanamamıştır. Böyle doğrudan bilgi aktarımı kısa vadeli başarılar getirse de, zorunlu ve sürekli ilerleyen bir yenilenme süreci yaratamaz.[26]

Temel araştırmalarını yürütme ve böylece bilimi, bilimin gerektirdiği düşünüş ve davranışları toplumda yerleştirme geleneği bu yoldan tesis edilemez. Mehmed Ali ve Nasır'ın mevcut kullanılabilir bilgi ile buna tekabül eden teknolojiyi ve organizasyon formlarını ithal etmeleri, her ikisinin de asker olması ve öncelikle silahlı kuvvetleri modernleştirmek istemelerine bağlı olabilir; belki bundan sonra da orduya hizmet sağlayan ekonomik ve toplumsal alanları ele alacaklardı.[27]

Mehmed Ali tarafından kurdurulan imalathaneler askeriyeyle ilgili donanım ve malzemelerin üretimi için düşünülmüştü. Kavalalı tarafından kurulan ordu ve donanma kısa zaman içinde Ortadoğu'nun en modern ve itibarlı askerî yapıları olarak kendini kanıtlamışlardır.[28] Mehmed Ali ve üvey oğlu İbrahim Paşa (1789-1848) tarafından Sudan'da, Arap Yarımadası'nda, Yunanistan'a karşı ve hatta kendi hükümdarı olan İstanbul'daki sultanın birliklerine karşı yürütülen savaşlar bunun için yeterli kanıtlardır. Nasır da aynı yolu izlemiş, ama örneğin –İsrail'le olan çatışma bir yana– 1960'ların ortalarında Yemen'deki Arap koalisyon savaşında görüldüğü gibi, daha az başarı sağlamıştır.

Nasır'ın Mısır'ı boşuna asker toplumu olarak tanımlanmamıştır.[29] Askeriye tarafından düzenlenen toplumlar zayıf sosyal yapılar olarak bilinir. Ne de olsa ağırlıkla silahlı kuvvetlere dayanan iktidarlar, rejimin oturmuşluğunu askerin itibarına bağlama eğilimindedir. Dolayısıyla, askerin itibarı diğer toplumsal alanlardan daha büyük öneme sahip olur. Hem çabuk hem de görünür başarıların sağlanması yönünde duyulan baskı, bağımsız ve uzun vadeli

25 AHDR 2003, s. 42.

26 Robert Hunter, *Egypt under the Khedives 1805-1879: From Household Government to Modern Bureaucracy*, Pittsburg, 1984; Gabriel Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt*, Chicago, 1969.

27 Peter Malcolm Holt (yay.), *Political Change in Modern Egypt*, Londra, 1968.

28 Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge, 1997 [*Paşa'nın Adamları: Kavalalı Mehmet Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010].

29 Anwar Abd-al-Malik, *Ägypten: Militärgesellschaft. Das Armeeregime, die Linke und der soziale Wandel unter Nasser*, Frankfurt a.M., 1971.

bilgi üretimi yerine yabancı teknolojilerin aktarılması ve uyarlanmasına öncelik verilmesine yol açar.[30]

Rapor yazarları bilimde yenilikçi ve teknolojik alanda yaratıcı düşüncenin İslâm uygarlığı tarihinde görülmemiş bir şey olmadığına dikkat çekmektedir. Bununla ilgili olarak, artık çok eskilerde kalmış bulunan Ortaçağ'daki Arap-İslâm medeniyetinin parlak dönemini sık sık hatırlatıyorlar: 8. ve 10. yüzyıllar arasındaki Abbasi halifeliği döneminin yüksek evresinde ve sonrasında da üstün başarılar sağlanabilmişti. Araştırmaların sonuçları da uygulamaya konulmuştu. Bilimler soyut biçimde toplumdan kopmamıştı, halk kültürünün bir parçası olarak yaşam pratiğinde yer alıyordu. Aynı şey, başta Yunanca kaynaklar olmak üzere, geniş kapsamlı çeviri projeleri için de geçerliydi. Arapçaya yapılan yoğun çeviriler bilgi üretimi sürecine doğrudan katılmaktaydı. Böylece öne çıkan cebirsel ve analitik rasyonellik uzmanlaşmış dar bir çevreyle sınırlı kalmayıp genele yayılabilmiş, herkesin yararlandığı bir şey olmuştu. Günümüzün kavramıyla söylersek, bir bilgi kültürü oluşmuştu. O zamanlar Arap-İslâm medeniyetinde geniş bir alana yayılan bu gelişmeyi, 17. yüzyılda Batı'dan yayılan gelişmeyle karşılaştırmak mümkündür.

Ancak, Arap-İslâm Ortaçağı'nın parlak dönemiyle Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'daki modernleşme denemesi arasında sekiz yüz yıl bulunmaktadır. Raporda bu kadar eskilerde kalmış bir devre işaret edilirken, çok daha yakında gerçekleşmiş "başka" bir İslâmi yüksek medeniyet olan Osmanlı uygarlığı her defasında atlanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısını ve onun Batı'daki –tarihî önemi açısından 16. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıl başları arasında değerlendirilecek– yükselişe karşı verdiği tepkiyi inceleyerek, Batı'nın gelişmesi ve Doğu'da azgelişmişliğin gelişmesi bilmecesinin çözümü için ipuçları elde edilebilir. Bu konu ileride daha ayrıntılarıyla işlenecektir.[31]

Mehmed Ali'nin, 19. yüzyılın ilk yarısındaki modernleşme projesi sadece ithal edilen, ancak kendini yenilemeyen teknoloji kullanımına bir örnektir. O dönemde Doğu'daki bilgi edinme uygulaması, kendi girişim ve çabasıyla araştırma yapmanın nasıl boşlandığını göstermektedir. Göründüğü kadarıyla, o zamanki anlayış için genç bilimcileri Fransa'ya, dönemin teknoloji Mekke'sine göndermek, o ülkenin dilini öğrenmelerini sağlamak, sonra da teknik el kitaplarını ve pratik kullanıma uygun diğer metinleri tercüme ettir-

---

30 John Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*, Princeton, 1983; Derek Hoopwood, *Egypt: Politics and Society 1945-1990*, Londra, 1991.

31 Jean Batou (haz.), *Between Development and Underdevelopment: The PrecociousAttempts at Industrialization of the Periphery 1800-1870*, Cenevre, 1991.

mek yeterliydi. Teknik bilginin bu tarz, yalnız uygulamaya yarayan şekilde kullanılması kısa vadede yöneticilerin işine gelse de, sosyal bünyeye pek yarar sağlamaz.

Mısır'daki Mehmed Ali örneğinde teknoloji aktarımı, kişisel iktidarın gelişimi ve kısa vadeli ekonomik gelişim arasındaki köklü ve sorunlu ilişki incelenebilir.[32] Şeyh Tahtavi'nin manevi başkanlığındaki eğitmenler grubu Fransa'da teknik el kitaplarını ve diğer edebiyat eserlerini çevirmekle meşgulken, Şeyh 1830'da Paris'te cereyan eden Temmuz Devrimi'ne şahit olur.[33] Günlüğüne burada kazandığı zihin açıcı bilgileri kaydetmiştir. Örneğin güçler ayrımı olmadıkça, yani başka türlü söylersek özgürlük, hukuk güvenliği ve demokrasi olmadan, refahın olamayacağını yazmaktadır.

Fransa'daki koşulları gözlemleyip Fransız Anayasası'nı inceleyenTahtavi, siyaset ile ekonomi arasındaki girift ilişkiyi kavramıştı. Bu ise Doğu açısından özellikle ilginç olacak bir ilişkiydi.[34] Kavalalı Mehmed Ali ise bu kavrayıştan mahrumdu; veya belki tam tersine, bunu çok iyi kavramıştı, zira 1825 yılında Niccolo Machiavelli'nin *Prens* adlı kitabını çevirtip okuduğunda, eseri hemen zehir dolabına kapattırdı.[35] Otokrat bir hükümdar olarak, uyruklarının hükmetme tekniklerini tanıyıp öğrenmesini isteyemezdi. Mısır'da yukarıdan, yani devlet tarafından başlatılan modernleşme, hükümranlık ve toplumun siyasi katılımı konularına dokunmadan gerçekleştirilecekti. Bu pek başarı sağlayabilecek bir beklenti değildi, zira üretim araçlarının belirli bir aşamasından sonra ekonomik gelişme, siyasi katılım olmadan pek sağlanamaz.

* * *

Ortadoğu insanları iktidar mekanizmalarını algılama ve bunların hangi koşullarda etkili olduğu konusunda aydınlanma olanağına sahip değildi. Böyle bir aydınlanma, toplum kavramıyla ifade edilen sosyal dokunun iç içe geçmiş etkili güçleri hakkında bilgi edinmeyi gerektirir. Toplumu kavramanın düsturuna sosyal bilim demekteyiz. Sosyal bilimlerin yükselişi ve yaygın bir olumsuz ifadeyle dünyanın "büyüsünün bozulması", el ele gitmektedir. Bu sekülerleşmenin sonucudur. Sekülerleşme bu sürecin gerçek iksiridir.

Rapor toplumbilimsel araştırmaların Arap dünyasına, Mısır gibi az sa-

32 Jean Batou, "L'Égypte de Muhammed Ali. Pouvoir politique et développement économique", *Annales ESC* (1991) içinde, s. 401-428.

33 Tahtavi, *Ein Muslim entdeckt Europa*, s. 200.

34 *A.g.e.*, s. 93.

35 Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford/New York, 2002, s. 141 [*Hata Nredeydi? 300 Yıldır Sorulan Soru*, Oğlak Yay., İstanbul, 2004].

yıda istisna dışında, ancak 1960'larda girdiğini bildirmektedir.[36] Üstelik başka kültürlerin araştırılması geleneksel olarak gündem dışıydı. Batı'yı ve onu meydana getiren unsurları araştıran bir sosyal disiplin veya bir nevi "Garbiyatçılık" [*Okzidentalismus*] bulunmamaktadır.[37] Bugüne kadar Batı'yla ilgili bilgiler yaygınlık kazanmadan kalmıştır. Bu bilgisizlik, gerçek kabul edilen komplo teorileri ve benzeri sorunlu görüşlere yol açan tasavvurların kaynağıdır.[38]

Gelişmenin başlaması elbette sosyal bilimlere öncelikli olarak ihtiyaç duymaz. Öncelikli öneme sahip olan, doğa ve teknoloji bilimleridir. Ancak sosyal yaşam alanlarının daha iyi kavranılması, doğadaki ilişkilerin çözülebilmesi açısından faydalıdır. Böylece sosyal bilimler, sekülerleşmeden beslenen gelişimin hızlandırıcılarından biri olmaktadır. Rapora göre, Arap dünyasında gerçekleşen entelektüel kan kaybı, yani *brain drain* [beyin göçü], akıl ve uzmanlığın oralarda kendine bir gelecek göremediğini ortaya koyuyor. 1976'dan beri Arap mühendislerin yüzde 23'ünün, Arap hekimlerin yüzde 50'sinin ve doğa bilimlerinde uzmanlaşmış kişilerin yüzde 15'inin başka ülkelere göç ettiği tahmin edilmektedir. 1995/96 eğitim döneminde mezun olan 300.000 akademisyenin yaklaşık yüzde 25'i yurtdışına gitmiştir. 1998 ile 2000 yılları arasında 15.000'den fazla hekim Arap ülkelerini terk etmiştir.

Arap dünyasının eğitimli insanları diğer toplumlardakilerden az yetenekli değildir. Birey olarak, en yüksek standartlara sahip olabilirler. Arap dünyası dışında ulaştıkları başarılar bunu göstermektedir. Kendi kültür ve medeniyet ortamlarında ise durum o kadar iyi değildir. Orada eksik olan gelişmenin ikinci aşama koşulları, olağan eğitim süreçlerinin devamlılığı, düşünce tarzları ve düşünce topluluklarının yaygınlaşma ve genelleşmesidir – yani tam da gelişmenin sürekliliğini sağlayan unsurlar.[39] Eksik olan, bilimsel-teknik ölçüleri takip edebilen rasyonelliğin topluma nüfuz etmesidir. Çeşitli sosyal alanların kurumsal ve kooperatif bir ağla birbirini tamamlaması da yeterli düzeyde değildir. Kaldı ki, birbirine bağlı sosyal potansiyellerin iç içe geçişinin ifadesi olarak bilimsel üretimi mümkün kılan her şeyde durum böyledir.

---

36 AHDR 2003, s. 74.

37 Ian Buruma/Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*, New York, 2004.

38 Norman Cohn, "Die Protokolle der Weisen von Zion" *Der Mythos von der jüdischen Weltverschwörung*, Baden-Baden/Zürih, 1998; Stefan Wild, "Die arabische Perzeption der 'Protokolle der Weisen von Zion'", Reiner Brunner ve diğerleri (yay.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg, 2002, s. 517-528.

39 Ludwig Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkolektif*, yay. Lothar Schäfer/Thomas Schnelle, Frankfurt a.M. (daha önce: Basel, 1935).

Arap yazar grubunun raporu derinleşen yaraya parmak basmaktadır: kişisel olarak Arap insanları büyük işler başarabilmektedir; ama kolektif açıdan eksik olan, yatay ve dikey olarak sıkı bir ağla örülmüş yaşam alanları kültürüdür; oysa yaratıcı, hareketlendirici ve iş bölümüne imkân sağlayan toplumsal yapıların yolunu açacak olan tam da budur. Yazarların bir örneğini aktararak ifade edelim: Bir Arap şairin Nobel Ödülü'nü alması imkân dâhilindedir ve zaten gerçekleşmiştir de; sonuçta edebi çalışma bireyseldir. Bir Arap bilimcinin Nobel Ödülü kazanması ise daha az olasıdır. Bunun için sürekli iletişim halindeki bilgiye yönelik toplumsal desteğin oluşturduğu bir temele ihtiyaç vardır.[40] Bunun için seküler kültüre ihtiyaç vardır.

Seküler kültür bireyin güçlendirilmesini içerir. Nihayetinde, bilginin gelişmesi ve yayılması için bireyin hareket alanlarına sahip olması gerekir, yani: kişisel özgürlük el üstünde tutulmalıdır. Daha ilk raporda bile, yazarlar özgürlüğün gelişim için en önemli kaynaklardan biri olduğunu kuvvetle vurgulamıştı.[41] Bilgi toplumunda özgürlüğün artarak bir üretici güç haline geldiği, kesin olarak eklenmelidir. Sovyetler Birliği özgürlüğün devlet eliyle sınırlandırılması sonucu çökerken, bu yalnızca vatandaşlık özgürlüklerini mesele eden aydınları ve diğer kişileri baskı ve gözetim altına aldığı için olmadı. Çöküşünün bu bağlamda diğer bir nedeni de, genişleyen bilgi toplumunda yeni teknolojilerin gelişmesinin, doğrudan bilgi üretimi amacına yönelik olmayan alanlarda da düzenli ve kurallaşmış [*prozedural*] açıklık, ulaşılabilirlik ve geçirgenlik gerektiriyor olmasıdır. Her tarafta geçerli bir açıklık kültürüdür gerekli olan, bilimin kendi varlığı için ihtiyaç duyduğu (tıpkı insanın nefes almak için havaya ihtiyaç duyması gibi), devlet ve başka herhangi bir otoritenin zorlamalarından korunmuş geçirgenlik ve saydamlıktır. Ve bu toplumsal oksijenin adı özgürlüktür. Bu alandaki sınırlandırmalar gelişimi duraklatan, hatta uç durumlarda tamamen durduran engellere dönüşür. Siyasi himayecilik ve idari sınırlandırmalarla dolu bir iklim, yaratıcılığı ve yarışmayı etkilemektedir.

Raporun yakınmaları daha az iddialıdır. Arap dünyasında kınama konusu yapılan özgürlük kısıtlamaları, yeni teknolojilerin gelişimi için gerekli sınırsız hayal gücü ve kişisel bağımsızlığın çok gerisindedir. Raporda değinilen hususlar, genelde burjuva toplumunun önkoşulları sayılan şeylerdir: hukuksal güvence, mülkiyetin korunmasını sağlayan normlar ve kanunlar, ekonomik alanda uzun vadeli hesaplamaların mümkün kılınması. Ancak mülkiyet gerçekten güvenilir bir şekilde korunabildiğinde, özel sermaye sahipleri ve

40 AHDR 2003, s. 76.
41 AHDR 2002, s. 27.

özellikle ülkenin kendi yatırımcıları açısından, az çok hesaplanabilir olan ve küresel ölçütlere yaklaşan risklere girerek uzun vadeli yatırım yapmaya uygun ortam sağlanmış olur.

Zamanında Tahtavi de günlüğünde bu bağlantıya dikkat çekmiş, Fransa Anayasası'nda teminat altına alınan mülkiyet hakkını vurgulamış ve kendi ifadesiyle "zenginlerin" böylece belirsizlikten ve rüşvetten korunduğunu yazmıştır.[42] Sonuçta, sermaye siyasi anlamda sorunlu kabul edilen toplumlardan uzak durur. Bu toplumlar istikrarı garanti edemezler. Ve zaten özellikle araştırma ve geliştirme alanında ilerleme ve büyümenin yolunu da siyasi istikrar açacaktır. Geçmişte hammadde çıkarılmasında yeterli görünen istikrardan farklıdır bu. Günümüz koşullarında amaç, iktidardaki rejimin istikrarı değil, "iyi yönetime" [*good governance*], idare edilenlerin katılımı da dâhil olmak üzere, kaynakların ve işlemlerin rasyonel şekilde idare edilmesine duyulacak güvendir.

Arap dünyasında düzenli yollardan, hele demokratik kurallar doğrultusunda bir süreçle iktidara gelindiği pek söylenemez. Parlamentolar halkı temsil etse de, politik bakımdan tepeden belirlenen kontenjanlara göre oluşmaktadırlar. Hükümdarın gücü sadece biraz kısıtlanmıştır; ve eğer kısıtlandıysa, bu onun kendi onayıyla gerçekleşmiştir. Ondan koparılıp alınmamıştır; en azından, Tahtavi'nin 1830 yılında Paris'te yaşanan Temmuz Devrimi'ne bakarak anlattığı gibi, güçler ayrımının hükümdar karşı koyduğu halde giderek gelişmesi sözkonusu değildir.

Alanlar kamusal ve özel, devlete ve topluma ait, siyasi ve ekonomik olarak ayrılmadığından, iktidar herkesin gözü önünde olmasa da, gayriresmi ve üstü örtülü şekilde toplumun bütün sahalarına müdahale etmeye yatkındır. Bilim ve akademi profesyonel ölçütlere ve bunlara bağlı kalite hedeflerine göre çalışma yapabilecek derecede özgür değildir. Akademisyenler ve aydınlar iktidarın beklentilerine cevap vermek durumundadırlar. Devlet otoritesi tarafından uygulanan kontrol, hâkimiyet ve güvenlik aygıtlarının her tarafı sarmış olması, kronik yandaş ekonomisi, kayırmacılık ve yolsuzluk, devletin sosyal ve siyasi hayatın bütün katmanlarındaki sürekli mevcudiyetinin sonuçlarıdır. Devlet aygıtının bu şekilde topluma nüfuz etmiş olması (olması gereken bunun tersidir: toplumun devlete nüfuz etmesi), şeffaflık ve hukuksal güvenlik koşullarının ancak gelişmiş güçler ayrımının sağlayabildiği manada oluşmasına engeldir. Üstelik devletin her taraftaki mevcudiyeti adalet bağım-

---

42 Tahtavi, *Ein Muslim entdeckt Europa*, s. 96.

sızlığının da altını oymaktadır. Bundan ötürü adalet sistemi halk tarafından az saygı görmektedir.[43]

Rapor devamlı kamu olgusu etrafında dolanmaktadır. Yazarlar, iktidarın eleştirisi ve kontrolü açısından bu kadar kaçınılmaz olan bir alanın Arap dünyası ülkelerinde gelişmemiş olmasını esefle karşılamaktadırlar.[44] Ve kamu alanı gelişmedikçe, toplum üzerine düşünüp iktidarı kontrol eden bir kamuoyunun ortaya çıkması imkânsızdır. Eleştirinin önlenmesi ve basının baskı altında tutulması bu ortamın tipik özellikleridir. Devletin elinde bulunan radyo ve televizyon zaten hükümetin görüşünü yaymak zorundadır. Son zamanda uydu televizyonu ve internet sayesinde, giderek adını hakeden bir Arap kamuoyu oluşmaktadır, ancak tamamen özgür değildir. Eleştirel yayınlara yer verecek bazı kanallar açılmıştır, ama özellikle topraklarında yayın yapılan ülkelerin hükümdarlarına karşı temkinli olmak zorunludur.[45] Tahtavi'nin gözlemlemiş olduğu gibi, Temmuz Devrimi'ne Fransa Kralı'nın yayın özgürlüğüne müdahalesi ve devlet gücünün basına saldırısı (matbaa makinelerinin tahribi de dâhil olmak üzere) yol açmıştı; bu tarihin ironik bir yorumu değildir, özgürlüğün kazanılması sürecinde kaçınılmaz olan bir uygarlık unsurudur.

Arab Human Development Report'taki nitel ve nicel araştırmalar, Arap ülkelerinin tüm dünyada özgürlük olarak bilinen değere en düşük oranda sahip olduğunu gösteriyor,[46] yani Arap bölgelerindeki siyasi kültürler ferde uluslararası ölçüde en az özgürlüğü tanımaktadır. 1990'larda özgürlük tüm dünyada artış gösterdiği halde, Arap dünyasında özgürlüğün ölçülebilir göstergeleri gerilemiştir. Beş Arap ülkesi en az özgürlüğe sahip toplumlar arasındadır.

Ancak, Batı dünyasında gelişmiş kavramlar, özellikle "özgürlük" kavramı, İslâm etkisindeki Ortadoğu kültürlerine olduğu gibi aktarılabilir mi? Bu kolayca geçiştirilebilecek bir soru değildir. Batı'nın kendi içinde de özgürlük adına ne anlaşılacağı konusunda geleneksel farklar, sözcüğün anlam ve kapsamı bakımından değişik değerlendirmeler mevcuttur – bilhassa özgürlüğün sınırlandırılması gündeme geldiğinde.[47]

---

43 AHDR 2003, s. 153.

44 AHDR 2003, s. 148.

45 Dale F. Eickelman/Jon W. Anderson, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington, 1999.

46 AHDR 2002, s. 27 vd.

47 Bernard Lewis, *Die politische Sprache des Islam*, Berlın, 1991, s. 183 vd. [*İslam'ın Siyasal Söylemi*, Phoenix Yayınevi, İstanbul, 2007].

Tahtavi günlüğünde Fransız Anayasası'nın maddelerini tek tek gözden geçirmekte, özgürlük sözcüğünün Arapçaya çevirisinde yılgın davranmaktadır. Avrupa deneyiminin bu fenomeni için Arapçada uygun bir karşılık bulunmadığı görüşündedir. Gerçi Arapçada da özgürlük yerine geçen bir sözcük mevcuttur, ancak *hurriya* sözcüğünün kökünde yatan anlam köleliğin karşıtıdır ve bu da Batılı gelenekteki yönetim işlerine katılma hakkı anlamındaki *libertas* değildir.[48]

Tahtavi sorunu benzetme ve aktarmayla [*analoge übertragung*] çözmeyi denemiştir. Fransızların özgürlük olarak anladığı ve hedeflediğini o Arapçada "adalet" ve "hakkaniyet" anlamındaki terimlerle karşılamıştır. Yani Tahtavi kavramı aktarmaya çalışırken özgürlükten ve mücadeleyle elde edilmiş özgürlüklerden değil, âdil bir hükümdarlığın sağlayacağı şeylerden yola çıkmıştır. Adalet ve hakkaniyetle yönetme dengeli, akıllıca ve bilgece bir hukuk düzeni anlamına gelir. Kişi ve malı hükümdarın keyfî müdahalesinden korunmuş olur. Hükümdar güvenlik ve refahı sağlamaktan sorumludur. Bu şekilde anlaşılan özgürlük, hükümdarın tebaasını ezmemesi demektir.[49] Sözkonusu olan, sadece iyi yasaların hakça uygulanmasıdır, halkın temel bir hakkını kullanarak yasaların oluşumuna katılımı değil. Adaletin önkoşulu da egemen halkın özgür iradesiyle oluşmuş yasalar değil, âdil ve iyi niyetli bir hükümdarın varlığıdır.[50]

Kavramların aktarılmasındaki zorlukların sadece dil kullanımındaki farklardan ibaret olmadığına dair kültürel antropoloji argümanları ciddiye alınmalıdır.[51] Dil kullanma yetisi değer ölçüleri arasındaki hiyerarşik farkları ortaya koyabilir. Günümüzde Arap ve Müslüman değer ölçüleri sıralamasında, "adalet" kavramından anlaşılanın "özgürlük" kavramıyla bağdaştırılan şeyden daha yüksek tutulup tutulmadığını henüz bilmiyoruz. Yine de, *Arab Human Development Report*'un Arap yazarları modern anlamda özgürlük ve demokrasi tasavvurlarının Arap dünyasında yüksek bir desteğe sahip olduğunu bildirmektedirler. Sadece kadınların eşitliği ve iş hayatında eşit muamele görmeleri konusunda veriler, uluslararası eğilimin oldukça uzağındadır.[52] Varılan bu sonuçları herhalde Tahtavi de onaylardı. Ne de olsa belli bir kültüre özgü şekliyle özgürlüğün avantajlarından, bu fikir ve kurumların oluşu-

---

48 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londra/Oxford, 1968, s. 129 vd.

49 Tahtavi, *Ein Muslim entdeckt Europa*, s. 96.

50 Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, s. 133 [*Modern Türkiye'nin Doğuşu*, TTK Yay., İstanbul, 1993].

51 Helga Rebhan, *Geschichte und Funktion einiger politischer Termini im Arabischen des 19. Jahrhunderts (1798-1882)*, Wiesbaden, 1986.

52 AHDR 2003, s. 17.

muna katılmamış olanlar da faydalanmalıdır. Her ne kadar "özgürlük" kavramının oluşumu özellikle Batılı bir gelişmeyi yansıtsa da, bu onun evrensel geçerliliğini azaltmaz.

* * *

Özgürlük bilgi toplumunda kendini üretici güç olarak kanıtladıysa, verimliliğin Arap dünyasındaki durumu nedir? Bu konuda da raporun yazarları felaket haberleri sunmaktalar. Sadece karşılaştırmalı rakamlar bile, umutla geleceğe bakmayı imkânsız kılmaktadır. Arapların sınırsız zenginliğine dair yaygın ve aynı zamanda yanlış olan inancın tersine, Arap ülkeleri fakir olarak nitelendirilmelidir. Gayrisafi milli hasılaya baktığımızda durum açıktır: Bütün Arap dünyasının bir yıllık hasılası olan 604 milyar dolar, aynı zaman diliminde İspanya büyüklüğündeki bir Avrupa ülkesinin ulaştığı rakamdan (559 milyar dolar) çok az daha yüksek, ancak İtalya'nın rakamından (1.074 milyar dolar) çok daha azdır.

Verimlilik konusunda da Arap toplumları, kendi aralarında farklar olmak üzere, yeni gelişen ekonomilere kıyasla çok geride kalmaktadır. Dünya Bankası'nın verilerine göre 1998/99 yılında Çin tam olarak yüzde 15, Kore yüzde 8 ve Hindistan yüzde 6 artış sağlarken, en iyi gelişen Arap ülkeleri bile yüzde 3 ile yüzde 4 arasında kalmıştır.[53] Tahmini güncel rakamlar da iyi görünmemektedir. Yine Dünya Bankası'nca açıklanan sanayi ürünleri ve *high-tech* alanına yönelik öngörüde, yani sermayenin bilgi olarak kendini gösterdiği alanda da, Arap ülkeleri sonuncu konumlardadır.[54] Başta gıda sektörü olmak üzere Arap ülkelerinde üretimin aslan payını teşkil eden tüketim malları sanayisi de yabancı lisanslarla, dolayısıyla yabancı *know-how*'la var olmaktadır. Buradan bilgi üretimi beklenemez.

Hem gelişim eksikliğinin hem de potansiyel bilgi donanımındaki yetersizliğin nedeni, yazarlara göre petrolde aranmalıdır. Dikkatlice bakıldığında, petrol bereketi aslında bir lanet olarak nitelenebilir. Çünkü topraktan fışkıran zenginlik bol bol para sağlar, ancak verimlilik sağlamaz. Tersine, petrol satışından elde edilen yığınla para, verimliliğin ve acilen gerekli olan bilgi kültürünün doğanın bahşettiği zenginlikte boğulmasına sebep olmaktadır.

Bu paradoks nasıl açıklanabilir? Yazarlar değişimi engelleyen zenginlikten söz ederken, başka türlü olamayacak bir ilişkiyi tarif etmektedir. Birincisi, Arap ülkelerinin bu kadar fazla mali imkâna sahip olması, toplumsal de-

53 AHDR 2003, s. 137 vd.
54 AHDR 2002, s. 135.

ğerlerin sıralanışında ciddi değişikliklere yol açmıştır. Okumuşluğun, bilginin ve yaratıcı yetenek ve becerilerin itibarı, petrol zenginliği yüzünden azalmıştır. Yerden fışkıran zenginlik, geleneksel işlerle elde edilen gelirin değerini düşürmüştür. Akademik eğitim görmüş kişilerle işgücünü kullanarak para kazananlar için bu değişim, ciddi bir otorite kaybını beraberinde getirmiştir. Artık paranın kullanımı, kazanılmasından daha fazla öneme sahiptir. Bunun sonucunda, bir iş sahibi olmak da değer yitirmiştir, zira her türlü malzeme ve uzmanlık gerektiren her hizmet parayla satın alınabilmektedir. Mal ve hizmetleri yorucu ve uzun çabalarla yurtiçinde üretmek yerine dış ülkelerden satın almak daha kolay ve çabuk olduğundan, bu ülkeler sürekli dünya piyasasındaki mal arzına yöneliyor. Bu yaklaşım alışkanlık haline geliyor ve alışkanlık kronikleşip yapısal bir unsura dönüşüyor.

Elde hazır bulunan sınırsız zenginlik nedeniyle gerileme fenomeni ne Arapların kültürüyle, ne de İslâm'la ilgilidir. Bu duruma yol açan, gelirlerin rant, daha doğrusu toprak rantı olarak bilinen biçimidir.[55] Rant elde edilmesinin aslında ilkece sorgulanacak bir yanı yoktur. Toprak rantı da, değer oluşturmanın toprağa ve doğaya bağlı çeşitli alanlarında meşru sayılmalıdır. Ancak bu, sözkonusu rantın ekonominin değer üreten diğer alanlarıyla, özellikle de çalışarak üretilen değerle makul bir orantıda kaldığı sürece geçerlidir. Oysa zenginliği esas itibarıyla hammadde çıkarmaya bağlı toplumlarda, her türlü gelişme durma noktasına gelebilmektedir. Rant geliri başka işlerde çalışmayı anlamsız kılacak kadar yüksek olduğunda, bu durum ortaya çıkar.[56] Üstelik kullanılabilir paranın bolluğu, ancak dışarıdan alınabilecek mal ve hizmetlerle doyurulabilen sınırsız bir tüketime davet çıkarmaktadır. Sözkonusu alımlar için tasarruf gerektirecek sınırlı bir bütçeden hareket etmek gerekmez, tüketime sınır koyan tek şey, yüksek talep gören hammaddenin dünya piyasasındaki fiyatlarıdır; bu durumun ortaya çıkardığı tüketim dinamiği, toplum içinde görülen saygının yapılan harcamaya bağlı olması sonucunu doğurmaktadır. Prensip şudur: harcama yapanın sözü geçer, namı yürür.

Tamamen veya ağırlıkla yer altı zenginliklerini satarak geçinen uluslara, "rantiye devlet" adını vermekteyiz.[57] Arap ülkelerinin çoğu bu tarz toplumlardır. Libya, Irak ve Cezayir toprak rantına bağımlıdır; Mısır, Suriye, Sudan ve Yemen'in ekonomisi de önemli ölçüde yine topraklarından çıkan pet-

55 Andreas Boeck/Peter Pawelka, *Staat, Markt und Rente in der internationalen Politik*, Opladen, 1996.

56 Kiren Aziz Chaudhary, *The Price of Wealth: Economics and Institutions in the Middle East*, Ithaca, 1997.

57 Hazem Beblawi/Giacomo Luciani (yay.), *The Rentier State*, Londra, 1987.

role bağlı bulunmaktadır. Körfez ülkeleri ve Suudi Arabistan'dan söz etmeye zaten hiç gerek yok. İran ise Müslüman ancak Arap olmayan bir ülke olarak raporun kapsamı dışında kalmıştır.[58]

Bu ülkeler toprak rantından akan zenginliğe her zaman sahip olmuş değildir. 20. yüzyılın başından itibaren ve ilk yarısından fazla bir süre boyunca, petrolün değerinden haberdar olanlar başkalarıydı. 1901 yılında verilen D'Arcy ruhsatı ve bunun ardından Britanya filosunun yakıt olarak petrole geçişinden itibaren, bölgenin geleneksel hükümdarları *royalities* diye adlandırılan vergi benzeri bir çeşit düzenli ödemeyle yetinmişlerdi.[59] Ancak 1950'lerin sonlarında ve 1960'ların başlarında, ruhsat sözleşmelerine bağlanmış bu ödeme ilişkisi bozulmaya başlamıştır. Batılı ruhsat sahipleri ve onları arka planda, siyasi ve askerî anlamda koruyan güçler, dekolonizasyon ve Soğuk Savaş sürecinde bölge ülkeleri üzerindeki etkilerini ve doğrudan müdahale olanaklarını giderek yitirmişlerdir. Bu, bölgenin büyük milliyetçilik dönemiydi ve özellikle Araplar açısından sözkonusuydu. Ulusal bağımsızlık, ülke toprakları üzerinde hâkimiyet anlamına geliyordu. Ama aynı zamanda toprak altındaki zenginliklerin ve devlet arazisinden geçen boru hatları veya Süveyş Kanalı gibi ulaşım ve nakliye kanallarının kontrolü demekti. Kanal'ın 1956'da millileştirilmesi, ulusal egemenlik sürecinin ve İngiltere ile Fransa gibi geleneksel kolonyal güçlerin bölgeden çıkmaya başlamalarının bir zirvesiydi.

Ülke toprakları üzerinde egemenlik sağlanması ve 1960'ta Petrol İhracatçısı Ülkeler Örgütü'nün (OPEC) kurulması, üye ülkelerin piyasada petrol fiyatının oluşumu konusunda aydınlanmasına imkân verdi. Başlangıçta petrol üreten ülkelerin fiyat oluşumunun safhaları ve mekanizmalarını anlamasına yarayacak bir bilgilenme organizasyonu olan OPEC, daha sonra tekelci bir araç haline gelmiştir. Süveyş Kanalı'nın ulusallaştırılmasıyla birlikte, ancak bir sinyal etkisi yaratabilen ilk beş yılda bile, petrol şirketlerinin yataklara sahip olan ülkelere yaptığı ödemeler yedi katına çıkmıştır.[60] Ve 1973 yılındaki petrol krizi olarak adlandırılan gelişmelerden bu yana, yüksek talep gören bu enerji kaynağı için artık kesinlikle piyasa fiyatları geçerlidir. Böylece arazi sahibinin, yani petrol ülkesindeki toplumun ya da hükümdarın zenginliği, olabilecek en üst düzeye taşınabilmiştir. Ne var ki, bu aynı zamanda gelişmenin de

---

58 Rossein M. Mahdary, "The Problems and Patterns of Economic Development in Rentier States: the Case of Iran", M. A. Cook (yay.), *Studies in the Economic Historyof the Middle East* içinde, Londra, 1970, s. 431.

59 Zuhayr Mikdashi, *A Financial Analysis of Middle Eastern Oil Concessions 1901-1965*, New York, 1966, s. 27.

60 Mahdary, "The Problems and Patterns of Economic Development", s. 431.

önünün açıldığı demek değildir. Başka hiçbir mal ya da değer, yalancı ile gerçek zenginlik arasındaki farkı toprak rantı kadar net ortaya çıkarmaz.

Rantçılık özelliğinin durgunluk eğilimini ne ölçüde arttırdığını araştırmak için Arap bölgesi dışında en iyi toplumsal örnek, çökmüş olan Sovyetler Birliği'dir. Sovyetler Birliği –çoğu zaman gözardı edilmesine rağmen– dünya çapında en önemli petrol üreticisi ve enerji ihracatçısı ülkelerden biriydi. 1970'lerin başında hızla yükselen petrol fiyatları, Sovyetler Birliği ve başka üretici ülkelere çok yüksek döviz girdileri sağlamıştı – öylesine yüksek ki, üretim sektöründeki Brejnev döneminin nam salmış durgunluğu ve bunun sonuçları örtbas edilebildi. Sovyetler Birliği, ABD tarafından hızlandırılmış olan silahlanma yarışıyla belki iyice ortaya çıkmış olan verimlilik ve yenilenme krizinden dolayı çökmüştür.

Arap ve diğer Müslüman ülkelerin rantçı karakteri birçok sonuca mahal vermiştir. Bu, özellikle kurumsal etkilerinin fark edilemediği ya da göz ardı edildiği ortamlarda sözkonusudur – kesinlikle görüldüğü yerler ise özgürlüğün açıkça eksik olduğu iktidar alanlarıdır. Topraktan fışkıran zenginliğin denetim ve kullanımını elinde bulunduran otokrat devlet, bu sayede sosyal yardımın kaynağı haline gelir. Topraktan fışkıran zenginliğin hangi amaç için ve ne şekilde kullanılacağı, az veya hiç kontrol edilemeyen iktidarın keyfine bağlıdır. Hükümdar, vatandaşları veya daha doğrusu tebaasına zenginlikten hiç pay vermeyebilir, istediği şekilde doğrudan veya bürokrasi aracılığıyla kendi denetimindeki devlet hazinesinin nimetlerine boğabilir veya her nasıl biliyorsa öyle yapar. Yani hükmeden verebilir de, alabilir de; istediğini yapar.[61]

Zenginliğin devlet tarafından, devlet aracılığıyla kullanılıyor ve dağıtılıyor olması, İslâm geleneğinde zaten yerleşik olan "adaletli hükümdarlık" anlayışını iyice güçlendirmektedir. Çünkü hükümdarlık, eğer paylaşım adaletini sağlıyorsa "adaletli" demektir. Paylaşımda adalet ise, ancak İslâmi ölçütlere göre meşru olduğunda sağlanmış sayılır. Böylece Ortadoğu'da devlet, dünya pazarında gerçekleşen petrol gelirlerinin oluşturduğu toprak rantını, modernlik öncesine ait çok eski, kökleşmiş olan hükümdarlık geleneğine bağlamaktadır. Bu hükümdarlık tarzı, tarihteki çeşitli biçimleriyle merkezî vergi devletine geri gider. Böyle bir devlette hükümdarlık, kültürel antropolojik anlamda yararlılığın önünde ve üstünde bir öneme sahip görünmektedir.

Sistem ister sosyalist ister İslâmi olsun – toprak rantı yoluyla elde edilmiş zenginlik, paylaşımı düzenleyen bürokrasi tarafından kullanılmaktadır.

---

61 Peter Pawelka, *Herrschaft und Entwicklung im Nahen Osten: Ägypten*, Heidelberg, 1985.

Ve hükümdarlık ile zenginlik tek elde toplandığından, "burjuva" toplumlarda baştan geçerli ve rasyonel ekonomiler için kaçınılmaz olan siyaset ile ekonominin, devlet ile toplumun ayrışması, burada sözkonusu değildir. Geçerli olan, hükümdarlığın mutlaklığıdır – her ne kadar aydınlanmış görünse de.

Doğu'daki geleneksel hükümdarlığın niteliği ve modernleşmeci tutumu hakkında Tahtavi'nin günlüğü yeterince bilgi vermektedir. Örneğin, Mehmed Ali Paşa'nın Paris'te devlet hesabına bulunan bilim adamlarını sürekli araştırıp öğrenmeleri için ikaz eden yazısını zikretmiştir.[62] Yazıda dile getirilen tehditler ve önceden bildirilen cezalar, Mehmed Ali'nin her şeye sahip bir despot olduğunu gösterir: hükümdarlık, zenginlik, toprak ve hatta uyruklarının ruhları.

Tahtavi tarafından aktarılan bu izlenim yanlış değildi. Kavalalı Mısır'da neredeyse her şeye hükmetmekteydi. Bu mutlak güç, toprak üzerindeki tekelle başladı. Modernleşme çalışmalarını gerçekleştirmek üzere, Paşa yegâne toprak rantçısı haline gelmişti. 1805 ile 1814 arasında giderek Mısır'daki her dönüm toprağın mülkiyetini elde etti. Doğulu despotun toprak üzerinde kurduğu hâkimiyet iki yönlüydü: tarımsal ürünler ve toprağın altındaki maddelere hükmetmek ve siyasi hükümdarlık, yani tebaası üzerinde kurduğu iktidar. İktidar ile ekonomik faydanın bu şekilde birbirine bağlanması, tamamen iç içe geçmesi, toprak rantı tekeli üzerine kurulu kalıcı siyasi egemenliğin tipik bir göstergesidir.[63]

Ortadoğu toplumlarında devlet ile sivil toplum ayrışmasının altını oyan bu harmanlanmanın sonuçlarından biri de, siyasi elitlerle iş dünyası arasındaki anlaşılamaz karmaşık ilişkilerdir. Başarıya ulaşmayı sağlayan, ekonomik bakımdan gerekli uygulamaların düzenli ve açık olarak yürütülmesi değil, hükümdara olan yakınlıktır. Bundan doğan fenomenin adı ise, makyajlamadan söyleyecek olursak, yolsuzluktur. Arap topluluklarında alışık olunan siyasetle ekonominin iç içe geçmişliği, bürokratik gereklere uyan rasyonel bir devlet iktidarını engellemekte, rasyonel ekonomik faaliyeti de zorlaştırmaktadır.

Yolsuzluk devletin ve toplumun içine öylesine sızmaktadır ki, hukuk devleti prensipleriyle işleyen bir toplumsal yaşam için vazgeçilemez olan önkoşulları yok etmektedir. Şu sonucu çıkarmak kaçınılmaz görünüyor: Hukuk devleti düzeni ve *good governance* [iyi yönetim] olmadan, salt zenginliğin üretkenliğe dönüşmesini sağlayacak şartların ve *Arab Human Development Report*'un

---

62 Tahtavi, *Ein Muslim entdeckt Europa*, s. 183 vd.

63 George Annesley, *The Rise of Modern Egypt: A Century and a Half of Modern Egypt 1798-1957*, Durham, 1994, s. 61.

uluslararası ölçülerde bir bilgi toplumu için önkoşul olarak Arap elitlerinden istediği yapıların oluşması mümkün değildir. İlk adım olarak bunun tam zıddının atılmış olması, sosyalist etki altındaki Arap milliyetçiliğinin en parlak döneminde dogmatik bir dünya görüşünün hedef haline getirdiği devletleştirme, özellikle petrol sanayiinin devletleştirilmesi, burada irdelenmeyecektir.

Burada ele alacağımız, Arap-İslâm ülkelerinde devletin kendine has yapısıdır. Arap yazarların raporundaki tüm parametreler, bu enlemdeki devlet ve hükümdarlık alanlarının çok sorunlu olduğu doğrultusundadır. Örneğin devlet gücünün her taraftaki mevcudiyeti –veya tersine özgürlüğün eksikliği– Arap-İslâm dünyasında göz ardı edilemez bir olgudur. Hükümdarlığın bölgeye has özelliklerinin –her ne kadar petrol üzerindeki tekelci egemenlik bu özellikleri güçlendiriyor olsa da– yalnız petrol çıkarma işinden kaynaklanmadığı açıktır.

Ortadoğu'nun *Arab Human Development Report*'ta ortaya konulan sorunları, bugün eskiye göre daha ivedi olmakla birlikte, yeni değildir. Daha ivedi hale gelmiş olmalarının nedeni, tarihî gelişmenin eski dönemlerinden farklı olarak günümüzde dünyanın, tüm kültür ve medeniyet çeşitliliğine rağmen, tek dünya haline gelmekte olmasıdır. Bu tek dünyada, eskiden olanın tersine, insanlar birbiriyle doğrudan temasa geçebiliyor. Birbiriyle dolaysızca iletişim kuruyorlar ve kendilerini diğerleriyle karşılaştırıyorlar ve bu da her şeyi daha da karmaşıklaştırıyor.

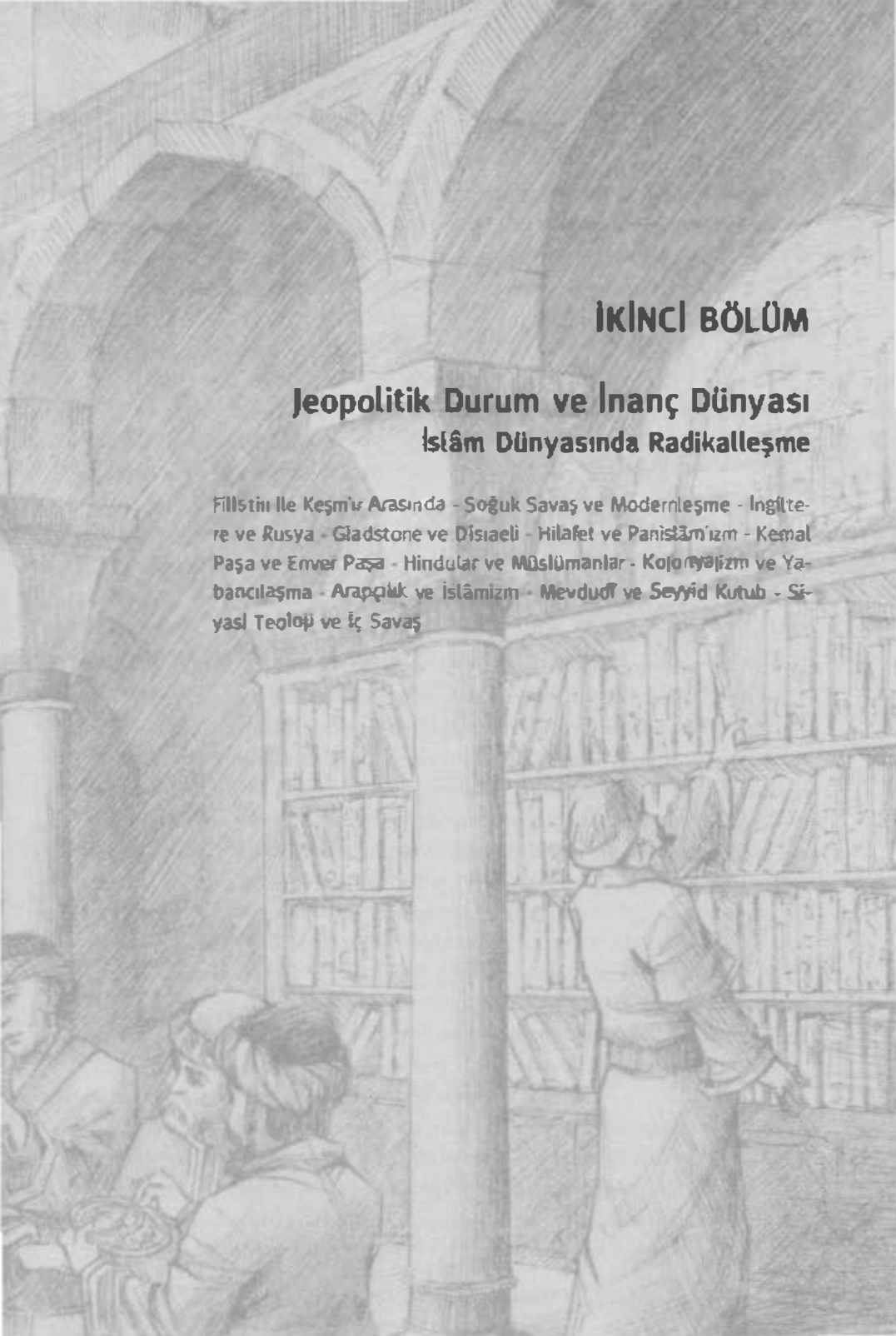
Böyle bir karşılaştırmanın sonuçları ağırdır, çünkü göze batan farklılıklar basitçe bir kenara bırakılacak cinsten değildir. İnsanlar bu durumu açıklama ihtiyacı duyuyor. Bu dürtü, Batı ve İslâm dünyaları arasındaki dikkat çekici farkı kavramaya yönelik öfkeli arayış, Ortadoğu bölgesinin insanlarını huzursuz etmiş görünüyor. Ama bu aynı zamanda bir fırsattır: Doğu'nun takıntılı sorusu olarak Batı, bölge insanlarının kendilerine yönelik bir aydınlanmasına vesile olabilir.[64]

Kendi gerçekliğine yönelik aydınlanmış bir bakış, aşağılık duygusuna yol açmaz. Tersine, kendi kaderini ele alan özgürlüğün ve dolayısıyla onurun bir ifadesidir. Ne olursa olsun, "oryantalizmin" bir sonucu değildir. Ortadoğu'nun insanları, Tahtavi'nin 1830'ların başlarında ziyaret ettiği Fransızların –dolayısıyla Batı'nın– başarılarına hayranlık duyarken, burada övülmesi gereken pek çok şey arasında en önemlisinin bilgiye verilen değer ve gösterilen özen olduğu yargısını kolaylıkla paylaşabilirler.[65]

---

64 Volker Perthes, *Geheime Gärten. Die neue arabische Welt*, Münih, 2004, s. 417 vd.

65 Tahtavi, *Ein Muslim entdeckt Europa*, s. 19 ve 88.



İKİNCİ BÖLÜM

Jeopolitik Durum ve İnanç Dünyası
İslâm Dünyasında Radikalleşme

Filistin ile Keşmir Arasında - Soğuk Savaş ve Modernleşme - İngiltere ve Rusya - Gladstone ve Disraeli - Hilafet ve Panislâmizm - Kemal Paşa ve Enver Paşa - Hindular ve Müslümanlar - Kolonyalizm ve Yabancılaşma - Arapçılık ve İslâmizm - Mevdudî ve Seyyid Kutub - Siyasî Teoloji ve İç Savaş

2002 yılında ilk kez yayınlanan *Arab Human Development Report*'un dünya çapında uyandırdığı ilgi sebepsiz değildi. 11 Eylül 2001'deki olaylardan sonra, sözkonusu rapor zamanının büyük sorusuna bir cevap getirmiş görünüyordu – sanki bu dramatik olayın bir açıklaması gibiydi. Ancak, Arap dünyasının durumu ile ilgili BM raporu nasıl New York ve Washington'daki saldırılara bir cevap olarak anlaşılamazsa, bu raporda açıklanan, Arap dünyasında modernleşmenin tıkanmasıyla ortaya çıkmış olguları saldırıların nedeni olarak görmek de o derece zordur. New York'taki finans merkezinin ikiz kuleleri ve Washington'daki Pentagon'un sembolik niteliği spekülasyonlara yol açsa da, nedensel herhangi bir ilişki teşhis edilemez. Ama nedensellik sözkonusu olmasa da, bir tür bağlantı görülebilmektedir. En azından, her iki olay birbirine uymaktadır: raporda teşhis edilen Arap dünyasının geri kalmışlığı ve buna bağlı, Ortadoğu'da geldiğini belli eden ağır bir politik boşalma [*Entladung*]. Bunun ilk patlamaları da Batı'nın hipermodern ülkesine, Amerika'ya yönelikti, "sorunun abidesi olan" ülkeye.

Demek ki bölgeye özgü durgunlukla 11 Eylül arasında bir ilişki olduğu söylenebilir.[1] Fakat nasıl bir ilişki? Batı'nın üstünlüğünün hem sembolik hem gerçek objelerine terörist saldırıyı gerçekleştirenler için bir ilişki pekâlâ bulunmaktaydı. Bu kadarı gayet açıktır, sonradan getirilen açıklamalara veya zorlama kanıtlara gerek yoktur. Fiil, kendi kendini açıklıyor: Batı ya da

1 Fred Halliday, *Two Hours that Shook the World: September 11, 2001: Causes and Consequences*, Londra, 2002.

Amerika cezalandırılmalıydı, *çünkü* o Batı'dır, Amerika'dır. Olayın faillerinin ve arka plandakilerin açıklamaları ve itirafları elimizde olsa, *Arab Human Development Report*'un şaşkın kamuoyuna bir yıl sonra durum değerlendirmesi olarak sunduklarının dışında, hemen her türlü neden ve gerekçenin öne sürülmüş olduğunu görürdük.

2002'deki *Arab Human Development Report,* 2001 olaylarına bir cevap olarak düşünülmemişti. Cesurca ve çok uzun bir çalışmayla hazırlanmış bu durum değerlendirmesi, daha çok 1990'larda Arap-Müslüman bölgesinde göze çarpan ve yapısal olduğu teşhis edilen krizi ele alıyordu. Bu krizin olağan ve sürekli hale gelişi, birbiriyle ancak yüzeysel olarak ilişkili iki gelişmeyle bağlantılıdır. Bu gelişmelerin ilki, yoğun ve yeni teknolojilerin harekete geçirdiği dünya çapında bir üretkenlik ivmesi, diğeri ise komünizmin ve Sovyetler Birliği'nin çöküşünün etkileriydi. Bu iki süreç arasında da nedensellikten ziyade bir uyuşma ilişkisi [*Konvergenz*] sözkonusudur: kırk yıllık Soğuk Savaş döneminin bitmesiyle, o zamana kadar sadece askeriyenin kullanımına ayrılmış birçok teknolojik yenilik, ticari amaçla da kullanılabilir oldu. Ayrıca, özgürlük rüzgârlarıyla birlikte açılan küreselleşmiş pazarlar, olağanüstü bir ticari dinamizm yaratmıştı. Teknolojik yenilikler, büyüme ve demokratikleşme, daha önce hiç görülmemiş şekilde iç içe geçmekteydi. Bu alışılagelmişin ötesindeki ekonomik hareketlilik, o zamana kadar pek gelişme kaydetmemiş olan bölge ve toplumlara da ulaşmıştır. Yeni eğilim –Arap-Müslüman bölgesi hariç– her yerde görülebiliyordu.

Komünizmin ve Sovyetler Birliği'nin çöküşü şunu günışığına çıkarttı: Arap dünyası, büyük ve niteliksel bir gelişim eksikliği gösteriyordu. Kronik durgunluk halini almış olan bu eksiklik daha önce fark edilmemiş değildi. Sayılar çoktan masanın üstüne konmuş ve uzmanlar bilimsel, teknolojik ve sosyal ilerlemenin gerçekleşmiyor olması konusunda yıllarca kafa yormuşlardı. Yeni olan, artık bu tıkanmışlığın göze batmasıydı. Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte Arap ülkelerinin üzücü durumu artık gözden kaçmıyordu; Batı'nın mutlak üstünlüğüne dair algı had safhaya ulaşmıştı. Batı ile kendilerini karşılaştıran Arap ülkeleri, durumlarını mutlak derecede kötü buluyordu. O güne kadar Sovyetler Birliği salt mevcudiyetiyle sorunun üstünü kapatabilmişti. Ve bunu –tüm eksiklikleri ve hastalıklarına rağmen– Batı modernizminin abartılı yapısına kıyasla daha ılımlı ve dolayısıyla daha tahammül edilebilir bir modernizm modeli sunarak yapmaktaydı.

Sovyetler Birliği yalnızca dünya çapında bir güç değildi. Gerçi atom silahlarına sahip bir süper güç olarak, stratejik nükleer potansiyeli sayesinde kendini Batı'yla aynı seviyede görüyordu – tahrip gücü bakımından aynı seviyede. Ama bundan daha fazla bir şeydi, çünkü onlarca yıl süreyle –üstelik Soğuk Savaş dönemine paralel gelişen dekolonizasyon çağında– Asya ve Afrika'daki toplumlara, özellikle de bağımlılıktan yeni kurtulmuş Yakın ve Ortadoğu ülkelerine, alternatif olarak kabul edilen bir modernleşme ve gelişme süreci vaat etmişti. Bu gelişme tarzı, Batı'nın işaret ettiği seviyeyle kıyaslandığında, Üçüncü Dünya denilen ülkelerdeki halkların gereksinimlerine daha uygun görünüyordu. Batı'daki gibi abartılı kişisel özgürlük alanına değil, koruma ve emniyeti sağlayan bir kolektifliğe öncelik tanınacaktı. Soyut ve çok değişken piyasa mekanizmasına bel bağlamak yerine, sakince plan yapıp önlem alan devlete güvenilecekti. Dünyayı Doğu ve Batı olarak ayıran ittifaklara üye olmayarak –her ne kadar Sovyetler Birliği'ne yakın da dursa– bloksuzluk tercih ediliyordu.

Bu cazip gibi görünen ara pozisyonun etkileri kendini Üçüncü Dünya ülkelerinin tarım ve sanayi çabalarında, Birleşmiş Milletler ve diğer uluslararası forumların oylamalarında – ama en çok da Sovyetler Birliği'nin karşılık beklemeden verir göründüğü silah teknolojisinde belli etti. Üçüncü Dünya olarak bilinen ülkelerin Sovyet askerî malzemesini tercih etmesi, sadece Batı'nın kendilerine bağımsız statülerinden dolayı olumsuz yanıt verme ihtimalinden veya alacakları silahları mal takası yerine nakit dövizle ödeme mecburiyetinden dolayı değildi; asıl önemlisi, Sovyet silah teknolojisinin kabul edilebilir kalitede daha kolay kullanılabilen ürünler sunmasıydı. Böylece Sovyet AK-47 tüfekleri, yani kalaşnikoflar, o dönemin simgesi olmuştu.

Bütün bunlar artık geçmişte kaldı. Sovyetler Birliği'nin sonuyla birlikte, sözkonusu ülkelerin kendi gelişme seviyesine uygun görünen bir teknolojinin kaynaklarından fazlası yitirilmiştir. Eksikliği duyulan şey, zaten kıt teçhizata sahip eski sosyalist ülkelerden alınan maddi ürünlerden ibaret değildir. Sovyetler Birliği'nin sonuyla birlikte, bütün bir seçenek geçersizleşmiştir. Bu seçenek, Sovyet komünizminin taklit edilmesi değildi. Sözkonusu "gelişen ülkeler" böyle bir alternatif için ya isteksizdi ya da bunu yapma olanağına sahip değillerdi. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla, Batı'nın dışında bir modernleşme yolunun olduğu perspektifi geçersizleşti. Pek başarılı olamamış bu alternatifin ortadan kalkmasıyla birlikte, bu ülkelerin kendi durumlarına ilişkin algısı da yıkıldı. Sovyetler Birliği ve onun varlığına bağlı bulunan, farklı

ve daha kabul edilebilir modernleşme vaatleri (bu aynı zamanda kendine yönelik zorlayıcı olmayan bakış ve tasavvurlar ile pek zor kabul edilebilir gerçek şartlar arasındaki karşıtlığı yumuşatan tampon bölgeydi) artık yoktur. Geriye sadece Batı'nın ölçütleri kalmıştır ve bunlar Doğu uygarlığının kendi eksiklik ve hastalıklarının da ölçütüdür.

Soğuk Savaş bitince, yalnız bir tür ara-modernlik umudu yitirilmemişti. Soğuk Savaş'ın sonuyla birlikte Ortadoğu'da kırk yıldan fazla süreyle görece istikrar yaratmış olan uluslararası bir kurallar sistemi de son bulmuştu.[2] Sözü edilen, süper güçler arasındaki karşıtlığın yarattığı düzenleyici etkidir; Doğu Akdeniz ile Hindukuş arasındaki bölgede çıkan ve dekolonizasyon sürecine eşlik eden ihtilafları kendi mantığına uydurabilen, onları kendi içine çekip özümseyebilen bir karşıtlık. Bölgenin merkezî önemdeki çatışmaları Doğu-Batı karşıtlığının bir parçası durumundaydı ve ona bağlıydı. Bu hem uzlaşmaz Arap-İsrail karşıtlığı ve ona sürekli eşlik eden savaşlar, hem de düzenli aralıklarla silahlı çatışmaya dönüşen Hindistan-Pakistan anlaşmazlığı için geçerlidir. Gerek Arap-İsrail gerekse Hindistan-Pakistan çatışması –şayet ortak özelliklerden söz etmek mümkünse– 1947 yılına dayanmaktadır. O yıl İngiltere önce Biratanya Hindistanı'ndan, sonra da Filistin'den çekilmiştir.[3] Yer ve zaman bakımından başka olaylarla da bağlantı kurulabilir. İngiltere'nin sömürge bölgelerinden çekileceğini duyurmasından kısa süre sonra, Truman Doktrini açıklanmıştır. Doktrin Sovyetler Birliği'nin gerçek veya varsayılan bir saldırısına karşı Yunanistan'a ve Türkiye'ye güvence veriyordu.[4] Böylece Soğuk Savaş başlatılmış oldu.

Soğuk Savaş, Britanya'nın tarihî etki ve ilgi alanı olan ve Filistin ile Keşmir arasında bulunan bölgedeki çatışmaları kendi mantığına göre düzenlemişti.[5] 1989 yılında Soğuk Savaş'ın son bulmasıyla birlikte, bölge üzerindeki ABD ile Sovyetler Birliği'nin onlarca yıl sürmüş gayriresmi güç ve nüfuz dengesine bağlı kontrol de ortadan kalktı. Ortadoğu'nun boşluk alanı o tarihten itibaren çivilerini kaybetmişti.

Soğuk Savaş henüz yeni bitmişken, Saddam Hüseyin 1990 yılında

---

2 Fred Halliday, *The Middle East in International Relations: Power, Politics and Ideology*, Cambridge, 2005.

3 William Roger, *Louis, The British Empire in the Middle East 1945-1951: Arab Nationalism, The United States, and Postwar Imperialism*, Oxford, 1988, s. 103 vd.

4 Bruce Robellet Kunniholm, *The Origins of the Cold War in the Near East: Great Power Conflict and Diplomacy in Iran, Turkey, and Greece*, Princeton, 1980.

5 Malcolm Edward Yapp, *The Near East Since the First World War*, Londra/New York, 1991, s. 411 vd.

Kuveyt'e girdi. Böylece, Amerikalıların liderliğindeki Arap ittifakının Irak'a karşı savaş başlatmasına yol açmış oldu. Sovyetler Birliği onlarca yıl sürmüş eski konumunda olsaydı bile, Saddam'ın yine de Kuveyt'e girme riskini göze alacağı çok şüphelidir. SSCB süper güç olma iddiasını sürdürebilseydi, Saddam herhalde o kadar ileri gidemezdi. Bağdat'taki Sovyet büyükelçisi Soğuk Savaş pratiğinin gereğini yerine getirerek, en azından ABD ile ağır bir anlaşmazlık çıkmasını önlemek adına, buna engel olabilirdi. Ama Sovyetler Birliği artık çözülmek üzereydi, eski rolünün ancak bir gölgesiydi. Dolayısıyla Moskova'nın Bağdat'taki temsilcisine veya doğruca Kremlin'e başvurma gereği kalmamıştı.[6]

Ortadoğu'da 1980'lerde yaşanan iki kriz, Soğuk Savaş'ın iki süper güç arasındaki nükleer dengelere göre işleyen düzeninden bağımsız bir gelişme izlemişti. Biri Hindukuş'taki, yani Afganistan'daki kanlı olaylardı; daha farklı nitelikte olan diğeri ise –Tahran'daki İslâm devriminin hemen ardından– Saddam Hüseyin tarafından kışkırtılan Irak-İran Savaşı'dır. Sürmekte olan küresel karşıtlık Afganistan'ı savaş alanı haline getirmiştir. Daha önce Vietnam'da olduğu gibi, bu kez de Afganistan askerî ısınma yaşayan Soğuk Savaş'ın dövüş alanına dönmüştü – çatışmanın bir iç savaş karakteri taşıması da muhtemelen bu durumla bağlantılıydı.

Buna karşılık İran'ın İslâm devrimi sözkonusu Soğuk Savaş düzeninin dışında kalmıştı. Bu özel konumuyla, Şubat 1979'da o zamana kadar bilinmeyen ve hesaplanamayan bir geleceğe doğru ilerleyecek gelişmelerin önünü açtı. Bölgede süper güçlerin karşıtlığı doğrultusunda oluşmuş bulunan cepheleşmeye ters düşüyordu. Yeni rejim, dinî yoruma dayanan siyasetiyle, ülkeyi kendi içine kapanmış bir ada konumuna sokmuştu. Ayetullah Humeyni'nin devriminden sonraki İran'ın süper güçlerden herhangi birinin desteğine sahip olmadığını en iyi Saddam anlamıştı. Bu alışılmamış durumu amansız düşmanına cepheden saldırmak için fırsat bildi. Böyle bir savaşla hem Şattülarap ve Huzistan'daki toprak talepleri karşılanacak, hem de Arap milliyetçiliğine uygun bir anlayışla İslâm devrimi yerle bir edilecekti.[7]

Bu hedefin başarısızlığa uğramasının sebebi, İranlıların dinî bir şevkle savaşmış olmasıdır. 1980 yılında Irak'ın ani bir kararla İran'a saldırmasıyla ortaya çıkan durum, on yıl sonra gerçekleşecek yeni bir dengenin, Soğuk Savaş *sonrası* dünya düzeninin habercisiydi. Zira her şeye hükmeden korkunun

---

6 Amatzia Baram, *Building Toward Crisis. Saddam Hussayn's Strategy for Survival*, The Washington Institute for Near East Policy, Policy Papers Nr. 47, Washington D.C., 1998.

7 Henner Fürtig, *Der irakisch-iranische Krieg 1980-1988. Ursachen, Verlauf, Folgen*, Berlin, 1992.

sağladığı güç dengesi olmayınca ve nükleer savaş tehlikesi dizginleri çekmeyince, bölgesel ihtilaflar sonsuza dek sürüp gidebilmektedir.[8]

Neredeyse İran'daki altüst oluşla aynı zamanda, Sovyetler Birliği Afganistan'a yani İran'ın hemen yanıbaşındaki bir ülkeye müdahale etme gereği duydu. 1979'un bu iki olayı, İran'daki İslâm devrimi ve Sovyetler'in Afganistan'a girmesi, doğrudan komşu olmalarından ötürü birbiriyle ilgili olarak yorumlanabilir. Ancak çeşitli nedenlerle birbirinden hayli uzak olaylardır. İran'daki devrim Batı yanlısı olan ve Amerika tarafından desteklenen ama geniş halk kitleleri tarafından nefretle karşılanan Şah rejimini ortadan kaldırırken, Sovyetler Birliği Afganistan'daki toplum tarafından pek sevilmeyen komünist rejimin yardımına koşmuştur (sanki Hindukuş Dağları Brejnev Doktrini gereği bir sınır seddi sayılmalıymış gibi). Belki Kabil'deki komünistler arasında süren fraksiyon kavgaları Moskova'daki liderlere burada da diğer "dost yabancı ülkelere" olduğu gibi davranabileceklerini düşündürtmüş, belki sınırsal yakınlık da çekici gelmişti.[9]

Sovyetler'in Afganistan'ı istilası, ülkenin büyük dünya güçleri arasında oynadığı tampon rolüne son vermiştir. Bu rol aslında geride kalmış bir döneme, Rusya'yla İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu toprakları üzerinde ve Britanya Hindistanı'nın sınır bölgelerinde rakip olarak karşı karşıya geldikleri zamana aitti. Soğuk Savaş Ortadoğu dâhil dünya haritasını yeniden renklendirdiğinde, Afganistan gri üzerine gri taranmış görünüyordu; 19. yüzyıla ait eski ve elden geçirilip yenilenmemiş bir düzenden arta kalmıştı. Belki de bölgenin bu gri içinde gri tonlaması nedeniyle, Kremlin'deki liderler 1979'da Hindukuş bölgesinin eskiden kalma tarafsızlığını göz ardı edebileceklerini düşündüler; ayrıca, ülkedeki komünist rejim nedeniyle orayı kendi ilgi alanları içinde görmeyi meşru sayıyorlardı. Her halükârda, Soğuk Savaş döneminde Afganistan diğer tarafa, Batı'ya dâhil edilemezdi.

Sovyetler Birliği'nin Afganistan'da, zaman ve mekânın o gri bölgesinde düştüğü yanılgı –bazılarının öne sürdüğü gibi– hemen varlığını ortadan kaldıracak bir şey değildi, ama bu bitmek bilmeyen askerî girişim ciddi kan kaybına yol açmıştı. Amerikalılar ise Sovyetler'e Afganistan'da kan kaybettirmeye kararlıydılar. Bunu yaparken, ABD gelecekteki kendi düşmanını yaratıyordu. İnançsız Sovyetler'e karşı öne sürülen, Suudi Arabistan'ın para akıtıp Pakistan'ın desteklediği Mücahitler, bir şekilde laik veya milliyetçi yönetime

8 Laurie Mylroie, "The Superpowers in the Iran-Iraq War", *American-Arab Affairs* 21 (1987) içinde, s. 15-26.

9 Anthony Arnold, *Afgânistan: The Soviet Invasion in Perspective*, Stanford, 1985.

sahip Arap ülkelerinden Hindukuş'a akın eden radikal İslâm yanlıları tarafından güçlendirilmekteydi. Soğuk Savaş'ın eski dünyasının kimseye ait olmayan ülkesi Afganistan'da bilinmeyen bir geleceğin sıcak savaşı sürdürülüyordu. Ve o gelecek, kısa zaman içinde ortaya çıkacaktı.

1979'da, İran ve Afganistan'daki dramatik olayların tam ortasında, önemli sonuçları olacak başka bir vaka cereyan etmişti: O kader yılının Kasım ayında silahlı birkaç fanatik Sünni, Mekke'deki Harem-i Şerif'i işgal etti. Suudi hanedanının İslâm'ın "iki kutsal mekânının bekçisi" (*hâdim ül-haremeyn*) rolünü sorgulayarak meydan okuyorlardı. Kraliyet ailesi –önceden İslâm'a geçirmeyi ihmal etmediği– Fransız terörle mücadele uzmanlarını yardım etmeleri için kutsal mekâna çağırdı, kanlı çarpışmalar sonunda ayaklanma bastırıldı. Grubun lideri Cuheyman el-Uteybi, Necd bölgesinin en önemli ailelerinden birinin üyesiydi ve Vahhabiliğin aşırı bir koluna bağlıydı. Büyükbabası geçen yüzyılın başlarında Abdülaziz İbn Suud'un yandaşı olarak dikkat çekmişti. Kabilesinden bazıları Abdul Vahab'ın öğretisine sofuca bağlı olanların tarikatı İhvan'ın önde gelen temsilcileriydi. Bu geleneğe bağlı olan Cuheyman el-Uteybi, Suudi Kraliyet ailesini rüşvetçilik, lüks yaşam ve Batı taklitçiliğiyle suçluyordu. Humeyni bu tür kınamalarla Şah'ı devirmişti. Suudi Kraliyet ailesi derin bir şok içindeydi.[10] O tarihten itibaren aile İslâmi bakımdan meşruiyetine çok daha fazla önem vermek zorundaydı. Suudiler bunu her tarafta Vahhabiliği destekleyerek yerine getirmeye başladılar. Daha kötü gelişmeleri önlemek adına, dünya çapında Vahhabilik ihracına yönelmişlerdi ve Afganistan bunun başta gelen hedefiydi.[11]

Ancak, o yıllarda Afganistan'a iyice yerleşen İslâmizmin daha eskiye giden bir tarihi vardır. Sovyet istilası sırasında oraya kök salması ise, öncelikle uygun şartların bir sonucuydu. Ama ülkenin İslâmi hareketler açısından gerek geçmişteki gerek bugünkü önemi çok derinlere gitmektedir. Afganistan hem bölge olarak hem de zamansal açıdan, gelecekteki İslâmizmin yolunu açacak tarihî eğilimlerin kesişme noktasıydı. Bu eğilimler, bir yandan Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş; diğer yandan radikal İslâmi yorumların Hindistan'daki sınır bölgelerinden Arap ülkelerindeki merkeze aktarılmasıydı. Sözkonusu gelişmelerin merkezi 1924 yılıdır.

---

10 Johannes Reissner, "Die Besetzung der großen Moschee in Mekka", *Orient* 21 (1980) içinde, s. 194-203.

11 Natana DeLong-Bas, *Wahabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Kahire, 2004.

1924, İslâm dünyasının krizini anlamak için anahtar yıldır.[12] O yıl Mustafa Kemal Paşa (Atatürk) Türkiye'de yürürlüğe soktuğu modernleşme projesi için köklü reformlar başlattı. Bu proje kapsamında, merkezî öneme sahip İslâmi kurumlar ortadan kaldırılmıştır: Hilafet ve dünyadaki tüm Sünni Müslümanlar için geçerli en üst İslâmi hukuk makamı olan Şeyhülislâm. Böylece Tanrı'nın hükümdarlığı ile bu dünyadaki hükümdarlık arasındaki bağlantı kopmuş oldu.[13]

Hilafetin ve Şeyhülislâmlığın kaldırılması Türkiye'yi çok aşan sonuçlar doğuracaktı.[14] Müslümanlar kendilerini yalnız bırakılmış ve yetim kalmış hissediyorlardı – özellikle de Britanya Hindistanı'nda yaşayan ve dünya genelinde en büyük Müslüman topluluğu olan grup. Ve Türkiye Cumhuriyeti 1928'de Arap alfabesini bir kalemde silip yerine Latin alfabesini koyduğunda, laik darbe tamamlanmış görünüyordu. Usame bin Ladin demeç ve konuşmalarında seksen yıl önce Müslümanların başına gelen felaketten söz ettiğinde, bu olaylara değinmektedir büyük olasılıkla.

Kremlin liderliği 1979 yılında Afganlı komünistler arasındaki kargaşaya askerî müdahalede bulunmayı hangi neden ve güdülerle kararlaştırmış olursa olsun – bu hareketiyle dünyanın o bölgesinde Bolşevik geleneğin, hatta ondan önceki çarlık döneminin emperyal geleneğinin çizgisine girmiş oldu.[15] Bu devamlılık faillerin gözünden kaçmış olabilir; ancak, pek kısa süre içinde kontrolden çıkan Afganistan'ın iç karışıklıklarına karşı gerçekleştirilen askerî müdahale, önceki çatışmaları andırıyordu: devrim sonrası başlayan ve 1930'larda, Sovyet hâkimiyetinin merkezî Asya'da yerleşmesiyle biten savaşlar. O tarihe kadar silahlı direniş hep gündemdeydi. 1920'lerin başlarında Kızıl Ordu, Rus İç Savaşı'nın bir devamı olarak, Türkistan'daki Basmacı hareketine müdahale etti – Basmacılar çeşitli Müslüman gruplarından oluşmuş 20.000 kişilik, haydut ve eşkıya olarak aşağılanan askeri bir güçtü.[16] Çarpış-

12 Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, londra/New York, 1993 [*Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Kaynak Yay., İstanbul, 1999]. Udo Steinbach, *Die Türkei im 20. Jahrhundert. Schwieriger Partner Europas*, Bergisch-Gladbach, 1996.

13 Sylvia Haim, "The Abolition of the Califate and its Aftermath", Thomas W. Arnold (yay.), *The Caliphate*, Londra, 1965 içinde, s. 205-244.

14 Erwin I. J. Rosenthal, "Politisches Denken im Islam. Kalifatstheorie und politische Philosophie", *Saeculum* 23 (1972) içinde, s. 148-171.

15 Akdes Nimet Kurat, "Tsarist Russia and the Muslims of Central Asia", Peter Malcolm Holt/Ann K. S. Lambton/Bernard Lewis (yay.), *The Cambridge History of Islam*, cilt IA, *The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War*, Cambridge/Londra/New York, 1977 içinde, s. 503-523.

16 Hasan B. Paksoy, "'Basmachi': Turkistan National Liberation Movement 1916-1930", *Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union*, cilt 4, Moskova, 1991, s. 5-20.

malar 1921'de zirveye ulaştı. Bir yıl sonra, Basmacıların askerî liderliğini üstlenmiş Enver Paşa, bir Sovyet makineli tüfek mevzine karşı at üstünde yalın kılıç girişti ği saldırıda şehit düştü.[17]

Enver Paşa tarih bilgisi olanların başka bağlamda da tanıdığı bir isimdir. Eşitler arasında birinci olarak, Jöntürk yönetiminin Birinci Dünya Savaşı'ndaki lideriydi. Ayrıca, İstanbul'da aynı zamanda halife olan Sultan'ın ailesinden biriyle evlenmişti ki, daha sonra Türkistan'daki Basmacı hareketini seferber etmek üzere bunun sağladığı prestiji kullanacaktı. 1919 yılında Alman telkinlerine uyup Sovyetler'le anlaşmış, hatta bir yıl sonra Bakü'deki Komintern kongresine katılmıştır. Kendi açıklamalarına göre Bolşevikler bu toplantıyla Doğu'nun halklarını ve emekçilerini Britanya'nın Hindistan'da, özellikle Afganistan'da ve oradan da Kafkasya'ya kadar uzanan alandaki mevcudiyetine karşı antiemperyalist bir ayaklanmaya yönlendirmek istiyorlardı. Hatta Komintern başkanı Grigori Zinovyev cihad çağrısı yaptı.[18]

Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş döneminde Orta Asya'ya savrulan eski Osmanlı subayları da daha az Britanya ve İtilaf Devletleri karşıtı değillerdi. Jöntürkler iktidarının bir diğer ünlü mensubu Cemal Paşa Afganistan ordusunu İngilizlere karşı kışkırtmak üzere oraya yerleşmişti. O dönemde Mustafa Kemal Paşa ise bu uzaklardaki teşebbüslerden bağımsız hareket ediyor, Anadolu'da İtilaf Devletlerine ve onların müttefikleri olan Yunanlılara ve Ermenilere karşı mücadelesini sürdürüyordu. Eski Jöntürk lider kadrosunun çeşitli projeleri –Mustafa Kemal Paşa'nın tersine– oldukça maceracı girişimlerdi. Cemal Paşa Hindistan'daki İngiliz hâkimiyetini bitirme ve çok eskilerde kalmış Moğol imparatorluklarına benzer bir İslâm toplumu oluşturmanın hayalini görmekteydi.

1920'lerin erken dönemindeki savaş ve mücadeleler, Rudyard Kipling'in "Great Game" ["Büyük Oyun"] olarak adlandırdığı senaryonun uzak birer yankısı olarak görülebilir. O dönemde yani 19. yüzyılda Rusya ve İngiltere Ön ve Orta Asya'da stratejik rakipler olarak karşı karşıyaydı. Büyük Britanya o bölgeye, imparatorluğunun çekirdeğini oluşturan Hindistan'daki topraklarının emniyet kuşağı olarak bakmaktaydı. İngilizlere göre, Rusya bu sür-

---

17 Andrew Mango, *Atatürk*, New York, 1999, s. 323 [*Atatürk: Modern Türkiye'nin Kurucusu*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004].

18 Azade-Ayse Rorlich, "Fellow Travelers: Enver Pasha and the Bolshevik Government 1918-1920", Journal of the Royal Society for Asian Affairs 13 (1982) içinde.

güyü Karadeniz'den Orta Asya'nın derinliklerine, hatta Uzakdoğu'ya kadar kırmak niyetindeydi. İkinci İran-Rusya Savaşı sonrası 1828'de Türkmençay Barış Antlaşması imzalanıp Hazar Denizi'nde yalnızca Rus savaş gemilerinin bulunmasına izin verilince, Londra'da bazı endişeler seslendirilmeye başladı: Çar ordusu sözkonusu iç denizin güney kıyısına inip Afganistan'daki Herat'a hızlı bir saldırı yapabilirdi. Oradan da Hindistan kapılarını zorlayabilirdi. Ertesi yıl yeni bir Osmanlı-Rus Savaşı'nın bitiminde yapılan Edirne Barışı'yla Rusya'nın Güney Kafkasya'daki genişlemesi daha da artmıştı ve Britanya'nın egemenliğindeki topraklara tek bir adım kalmış gibi gözüküyordu.[19]

1907'deki iki gücün anlaşarak İran'ı nüfuz alanlarına bölmelerine kadar, Britanya-Rusya karşıtlığı 19. yüzyılın tümünde etkiliydi.[20] Orta Asya ve Hindistan'daki bu "Büyük Oyun", Osmanlı İmparatorluğu'nu bütün bölgeleriyle kapsıyordu.[21] Dolayısıyla iki güç arasındaki rekabet, aynı zamanda Avrupa'daki dengeler, yani büyük güçlerin gayriresmi siyaset kuralları sistemi çerçevesindeki Doğu Sorunu'nun da bir parçasıydı.[22] 19. yüzyılda Osmanlılara destek veren ve Ruslara karşı olan İngiliz politikası, bu ülkenin dünya imparatorluğu siyasetinin en can alıcı noktasıyla bağlantılıydı: Hindistan'daki topraklarının korunması.

Bu tarihsel denge, Jöntürk yönetiminin 19. yüzyıl Osmanlı geleneğine ters olarak, 1914 sonbaharında İttifak Devletleri Almanya ve Avusturya-Macaristan'la birlikte Birinci Dünya Savaşı'na katılmasıyla kesin şekilde son buldu. Bu kararla, hem tarihi, amansız düşmanı Rusya, hem de geleneksel koruyucusu İngiltere'yle karşı karşıya gelmeyi göze almaktaydı. 1918'deki yenilgiyle Osmanlı İmparatorluğu, daha önce Avrupa güçler dengesi çerçevesinde yürütülen İngiliz siyaseti sayesinde uzun süre kaçınabildiği sonla karşılaştı, yıkıldı ve paylaşıldı.[23]

Aslında Büyük Britanya ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki yabancılaşma 19. yüzyılın yaklaşık son otuz yıllık bölümünde başlamıştı. Bu yabancılaşmaya üst üste gelen üç olay neden olmuştu: 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ve onun ardından Osmanlılar için aşağılayıcı San Stefano [*Ayastefanos*] Barış

19 David Gillard, *The Struggle for Asia 1828-1914*, Londra, 1977; Malcolm Edward Yapp, *Strategies of British India*, Oxford, 1980.

20 Edward Ingram, *The Beginning of the Great game in Asia 1828-1834*, Oxford, 1979.

21 Yapp, *Strategies of British India*.

22 Matthew Smith Anderson, *The Eastern Question 1774-1923*, Londra, 1966 [*Doğu Sorunu 1774-1923 Uluslararası İlişkiler Üzerine Bir İnceleme*, YKY, İstanbul, 2010].

23 David Fromkin, *A Peace to End all Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*, New York, 1989 [*Barışa Son Veren Barış, Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı?*, çev. Mehmet Harmancı, Sabah Kitapları, İstanbul, 1993].

Antlaşması; 1878-1880'deki İngiliz-Afgan Savaşı; ve 1882'de Mısır'ın İngilizler tarafından işgali. Her üç olay da İngiltere ile Müslümanlar arasında artan gerginliğin işaretleriydi ve bu gelişmenin Hindistan'daki İngiliz kolonyal hükümdarlığı açısından da birtakım sonuçlar doğuracağı belliydi. Üstelik İstanbul'daki Halife Sultan'ın Panislâmist bir siyaset sürdürdüğü ve tarihî koruyucusu İngiltere'yle olan anlaşmazlığı Hindistan'a da taşımak istediği anlaşılmıştı.

Artık güvenilir görmedikleri Boğaz'daki eski müttefikin yerine, Türklere pek dostluk duymayan Arapları geçirme düşüncesi, İngiliz tarafında bu dönemin olaylarıyla başlamış ve Birinci Dünya Savaşı sırasında uygulamaya konmuştur.[24] İngilizler sürekli Hindistan'daki Müslümanları gözönünde bulundurarak ve Ortadoğu'dan geçen, Britanya İmparatorluğu için önemli yolları dikkate alarak, Araplardan taktik amaçlarla yararlanma politikasının temellerini atıyor, özellikle kutsal mekânların koruyucusu olarak İslâm dünyasında yüksek prestije sahip olan Mekke Şerifi'ni devreye sokuyorlardı. Hatta Osmanlılara rakip bir Arap Halifeliği bile düşünüldüğü söylenmektedir.[25]

İngilizlerle Osmanlılar arasındaki ilişki 1876'daki Osmanlı-Sırp Savaşı'yla bozulmaya başlamıştı. Osmanlı-Sırp anlaşmazlığının yol açtığı büyük Osmanlı-Rus Savaşı Türklerin ağır yenilgisiyle ve çok sert şartlar içeren Ayastefanos Barış Antlaşması'yla sonuçlandı. Balkanlar'daki Osmanlılara karşı ayaklanmalar ve bunları izleyen çatışma veya savaşlar, Büyük Britanya'da hararetli iç politika tartışmalarına yol açıyordu. Britanya'yı Hindistan açısından bakarak bir "Müslüman güç"olarak tanımlayan başbakan Benjamin Disraeli,[26] daha çok Türk yanlısıydı; Doğu'ya yönelik romantizmi zaten biliniyordu.[27] William Gladstone liderliğindeki Britanyalı liberaller ise, muhafazakâr Disraeli'ye karşı Osmanlılar'ın Balkanlar'da zulüm uyguladığı iddiasını vurgulayan bir kampanya yürütmekteydi.[28] Gladstone'un *Bulgarian atrocities*'le [Bulgaristan'da Osmanlı zulmü] ilgili yergisi, heyecan ve öfke içinde protestoda bulunan İngiliz kamuoyunda bir simge haline gelmişti.[29]

Hintli Müslümanları huzursuz kılan, İngilizlerin Osmanlılara karşı yü-

---

24 Roger Owen, *Lord Cromer. Victorian Imperialist, Edwardian Proconsul*, New York/Oxford, 2004.

25 Ram Lakhan Shukla, *Britain, India and the Turkish Empire 1853-1882*, Yeni Delhi, 1973, s. 170 vd.

26 Arnold J. Toynbee (yay.), *Survey of International Affairs*, cilt 1, Londra, 1925, s. 40 [*Uygarlık Yargılanıyor*, 2. baskı, Örgün Yayınevi, İstanbul, 2011].

27 Minna Rozen, "Pedigree Remembered, Reconstructed, Invented: Benjamin Disraeli between East and West", Martin Kramer (yay.), *The Jewish Discovery of Islam.* Studies in Honor of Bernard Lewis, Tel Aviv, 1999, s. 49-76.

28 Robert William Seton-Watson, *Disraeli, Gladstone and the Eastern Question*, Londra, 1935.

29 William Gladstone, *Bulgarian Horrors and the Question of the East*, Londra, 1876.

rüttüğü gerçek siyasetten çok, liberal kamuoyuydu. Hintli ve Türk Müslümanlar Britanya'nın –aynı 1853-56 Kırım Savaşı'nda olduğu gibi– Osmanlıların yanında Rusya'ya karşı koymasını beklemişlerdi. Kırım Savaşı bir dünya savaşı ölçeğindeydi. Disraeli bu savaşı, Güney Asya'dan bakan bir İngiliz perspektifiyle "Hint Savaşı" olarak tanımladı. 1878 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nu korumak ve sürdürmek üzere imzalanan ve Türklerin Kıbrıs'ı İngilizlere bırakmasını da öngören İngiliz-Osmanlı Uzlaşması, Disraeli'nin sözleriyle, Britanya İmparatorluğu'nun Akdeniz'den çok Hindistan politikasına hizmet ediyordu. Böylece son Osmanlı-Rus Savaşı'nda Rus Çarının güney Kafkasya'da, özellikle de Kars civarında elde ettiği toprak kazanımları dengelenmiş olacaktı – bu kazanımlar İngiliz-Hint yönetiminin gözünde, Rusya'nın Mezopotamya'ya ve oradan da Hint Okyanusu'na ulaşmasına yol açabilirdi.[30]

Dikkat çekici derecede bağımsız hareket etmeye başlamış olan İngiltere'nin Delhi'deki Hindistan yönetiminin, Asya'daki Rus entrikalarına ilişkin korkusu neredeyse saplantı haline gelmişti.[31] Rus emellerine karşı koymak adına –1877/78'deki Osmanlı-Rus Savaşı'nın İngiliz-Müslüman ilişkisinde yarattığı olumsuz değişimden yıllar önce– Hindistan'dan hareketle Orta Asya'da Panislâmist zeminde bir ittifak kurma çabası olmuştu. St. Petersburg'un baskı altına aldığı bölgedeki Müslüman hanlara, özellikle Buhara Emiri'ne çağrı yapılmıştı. 1870 yılında İngilizler hâlâ –Londra'ya yollanan gizli bir bültende ifade edildiği gibi– Orta Asya'da yürütülecek Panislâmist ajitasyon yoluyla bölgeyi "Rus Ayısı"nın üzerinde oynatılacağı kızgın bir tepsiye çevirmeyi düşünüyorlardı.[32] Öte yandan, Panislâmist ajitasyonun tehlikeleri konusunda Ruslar İngilizleri uyarmıştı. Bu iki kenarı keskin bir kılıç olurdu ve Hindistan'da İngilizlerin başına çok iş açabilirdi. Zaten Müslümanlar arasında Panislâmist duygular uyandırmak için İngilizlerin propagandasına gerek yoktu, zira Sultan II. Abdülhamid (saltanatı 1876-1909) bu tür bir politikayı kararlılıkla sürdürmekteydi. Kaldı ki, İngilizlerin yürüttüğü sömürgeci siyaset, Müslümanları kendine karşı kışkırtmak için yeterliydi.

Geleceğin bir göstergesi olarak "Indian Mutiny", yani Hint ayaklanması belirtilebilir. Bu hareket İngiltere'nin Hindistan'daki gücünü sarsmış, İngiltere'ye kendi imparatorluğunun çıkarı için gelecekte özellikle Müslümanların duygularıyla oynamamayı öğretmişti. Ayaklanma, İngiliz East Indi-

30 Malcolm Edward Yapp, *The Making of the Modern Middle East 1792-1923*, Londra/New York, 1987.

31 Henry Sutherland Edwards, *Russian Projects against India from the Tsar Peter to General Skobeleff*, Londra, 1885.

32 Shukla, *Britain, India and the Turkish Empire*, s. 132.

an Company'nin [Doğu Hindistan Şirketi] hizmetinde görev almış Hintli Sepoy birliği tarafından 1857'de başlatılmıştı. Sepoyların bir kısmı İngiliz subaylarının yeni Enfield otomatik tüfeklerine ait cephane paketlerini dişleriyle açma emrine uymadı. Emre itaatsizliğin yanısıra silahlı isyana da başvurdular. Mermilerin domuz ve inek yağı karışımıyla parlatıldığı sözü dolaşmıştı ve bu da hem Hinduların hem de Müslümanların dinî inancına ağır bir aşağılama anlamına geliyordu.[33]

Sepoy Ayaklanması toplumun sömürgeci güce karşı duyduğu bıkkınlığın açık işaretiydi. East Indian Company (Doğu Hindistan Şirketi) vasıtasıyla İngilizler ülkenin geleneksel yapısına derinlemesine müdahale etmişlerdi – hem Hinduları hem de Müslümanları kendine karşı tahrik edecek değişiklikler yaratmışlardı.[34] Hıristiyan misyonerlerin çalışmaları, Batılı bir eğitim sisteminin yürürlüğe sokulması, dul kadınların geleneğe aykırı olarak kanunen tekrar evlenebilmesine izin verme ve birçok başka şey tepkilere yol açmıştı. Ayaklanma şiddet kullanarak ve kan dökerek sona erdirildiğinde, Doğu Hindistan Şirketi feshedildi. Yeni kurulan Kraliyet Kolonyal İdaresi Hintlilerin de yönetim faaliyetine katılabileceği uygun kurumlar oluşturmaya çalışıyordu.

Hintli Müslümanların, İstanbul'daki Halife Sultan'a Panislâmist bağlamda siyasi ve dinî yakınlık duyması ancak 1877-78'deki Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra başlamıştı. O tarihten itibaren ülkenin önemli camilerinde, Cuma hutbesinde padişahın da adı dile getirilir oldu – bu davranış, müminler tarafından aynı zamanda halife olan sultanın hükümranlığının kabulü anlamındaydı.[35] En geç bu tarihten itibaren Hindistanlı Müslümanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun İslâmi kurumlarının yörüngesine girmişlerdir.

Hindistan'a kadar yayılan Müslüman duygudaşlığının bir nedeni de Mısır'daki Arabi Paşa (Urabi Paşa) Ayaklanması'ydı. Disraeli karşısında antiemperyalist tavır almış görünen Başbakan Gladstone bu kez tam tersi bir tutumla 1882'de Nil kıyısındaki ülkeyi işgal etmeye karar verdi. Halka yakın Mısırlı bir subay ve politikacı olan Ahmed Urabi (Arabi) Paşa, dış ülkelere karşı tavizkâr politikalar yürüten Hidiv'e karşı gelmiş ve erken bir milliyetçi rejim kurmuştu.[36] İngilizler Urabi'nin ordusunu Tell el-Kebir'de yenip kendi-

---

33 Rudolph Peters, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, Den Haag, 1979, s. 44 vd.

34 Syud Ahmad Khan, *An Essay on the Causes of the Indian Revolt*, Londra, 1960.

35 Gail Minault, *The Khalifat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, New York, 1982, s. 5.

36 Alexander Schölch, *Ägypten den Ägyptern! Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882*, Zürih, 1972.

sini Seylan'a sürdükten sonra, gözaltında tutulduğu bu yerden prestiji Hindistan'a yayıldı. İngiliz Valisi Urabi'nin Seylan'da Hint anakarasından 35 mil uzaklıktaki Jaffna'dan adanın iç bölgelerine nakledilmesini sağladı.[37]

Birinci Dünya Savaşı sonrası, galip devletlerin Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalama planı belli olduğunda, Hindistan'daki İngiliz yönetimi ciddi sıkıntılar yaşamaya başlamıştı. Oradaki Müslüman politikacılar ve yazarlar 1919'da Hilafet Hareketi'ni oluşturdu.[38] Amaçları kraliyet kolonisindeki [kraliyet adına bir vali tarafından yönetilen sömürge arazisi, burada: Hindistan] protestolarıyla İngiltere üzerinde baskı kurarak, son Müslüman dünya imparatorluğunu ve onun İstanbul'daki İslâmi kurumlarını kurtarmaktı. Bu faaliyetler sonucunda, Hilafet Hareketi'nin Osmanlılarla dayanışması gittikçe yayılan ülkeyi bağımsızlığa kavuşturma isteğiyle birleşti. Böylece İstanbul'da bulunan İslâmi kurumların savunulması, Müslümanlar ve Hinduların henüz birlik halinde yürüttüğü antikolonyalist bağımsızlık mücadelesiyle bütünleşmişti. Türk milliyetçileri 1924 senesinde İslâmi kurumları kaldırdığında, Hindistan'daki Hilafet Hareketi de durma noktasına geldi. Ülkenin bağımsızlık mücadelesi bundan etkilenmeden sürdü.

1924 yılında kendini laik ve milliyetçi kabul eden Türkiye'de İslâmi kurumlar feshedildi, halife ülke dışına çıkarıldı. Bu olay her tarafta Müslümanlar tarafından derin bir yarılma olarak algılanmıştır.[39] Özellikle şeyhülislâmlığın ortadan kaldırılması korkunç bir hareket olarak görüldü. Bunun daha başka hoş olmayan sonuçları da görülecekti. Onlarca yıl boyunca Osmanlıların tüm toprak kayıplarına rağmen, imparatorluk sınırları dışında yaşayan Müslümanlar için bir şey sürekliliğini koruyabilmişti: Sözkonusu ülkelerdeki en yüksek kadıları hukuki gereklilik nedeniyle hep şeyhülislâm tayin ediyordu. Bu durum 1908'de Avusturya-Macaristan tarafından ilhak edilen Bosna-Hersek'te, 1911'de İtalyan himaye idaresi altında kurulan Libya'da ve 1913 yılındaki İstanbul Antlaşması'yla Bulgaristan'da hep böyle olmuştu.

Türkiye Cumhuriyeti'nin hilafeti kaldırmasından sonra, Arap-İslâm bölgesinde böylesine dramatik biçimde boşalan hilafet makamını doldurma teşebbüsleri eksik olmamıştır. Ancak bu tür gayretler ya güç kullanımıyla önlenmişti – Mekke Şerifi Hüseyin İbn Ali örneğinde olduğu gibi: Aşırı pürist

---

37 Shukla, *Britain, India and the Turkish Empire*, s. 184.

38 Minault, *The Khalifat Movement*, s. 65 vd.

39 Richard Hattemer, *Atatürk und die türkische Reformpolitik im Spiegel der ägyptischen Presse. Eine Inhaltsanalyse ausgewählter Pressereaktionen auf Maßnsahmen zur Umgestaltung des politischen, religiösen und kulturellen Lebens in der Türkei zwischen 1922 und 1938*, Berlin, 1997, s. 71 vd.

bir İslâm'ı benimseyen Vahhabiliğe bağlı el-İhvan hareketi ve İbn Suud ailesi Ekim 1924'te birlikte kendisine karşı gelmişlerdi; veya ısrarlı biçimde diğer Müslüman gruplarca görmemezlikten gelinerek ya da İngilizler tarafından engellenerek akamete uğratılmışlardı – Mısır Kralı I. Fuat (saltanatı 1922-1936) örneğinde olduğu gibi.[40] 1920'ler ve 1930'larda gerçekleşen, halife seçmeye yönelik İslâm kongre ve konferansları da sonuçsuz kalmıştı.[41]

Bir yandan da bozulmamış, saf İslâm'a dönüşü savunan gruplar hız kazanmaktaydı. Türkler ve Araplar tarafından yürütülen topluma milliyetçi ve laik bir biçim verme girişimlerinin karşısına kendi programlarını koyuyorlardı. 1920'ler Doğu'da her iki yönde gelişmelere sahne olmuştur. Kemalist anlayışla yürütülen ve dindarların gözünde saygısızca uygulanan İstanbul'daki dinî kurumların feshi ve Türkiye'de milliyetçi bir gururla sergilenen din karşıtı laiklik, köktendinciler açısından, Batılı fikirlerin yıkıcılığını gösteren korkunç örneklerdi. Buna karşı konulmalıydı.

Türkiye ise, kutsal sayılan şeylere dokunmaya devam ediyordu. İslâmi kurumların feshedilmesine 1928 yılında Arap alfabesinin kaldırılması eklendi; Türk diline, özellikle fonetiğine uymadığı öne sürülüyordu. Bu, pragmatik hedeflere yönelik bir gerekçeydi; sembolik etkiler açısından ise tepeden inme laikleşmeyi vurgulamaktaydı. Arap alfabesinin kaldırılması ve Türkçe için Latin alfabesinin kabul edilmesiyle, Arap harflerinde bedenleşen kutsallığın köküne darbe indirilmiş oldu. Gerçi yazı reformu için masum ve bir o kadar doğru olan bir gerekçe daha sunulmuştu: Türkiye'de okuma yazma bilmeyenlerin oranı yüzde 80 ile yüzde 90 arasındaydı, bunların süratle eğitilmesi gerekirdi ve bu hedef daha karmaşık olan Arap alfabesiyle yakın bir gelecekte gerçekleşemezdi. Ancak Arap alfabesinin kaldırılması, toplumun okuma yazma öğrenmesini kolaylaştırsa da, sözkonusu harflere bağlı olan kutsallık atmosferi de elden gitmişti. Aynı dönemde Türkçeyi Arapçanın yerine ibadet dili olarak yerleştirme çabaları pek başarılı olamadı. Buna karşılık, okul eğitiminden Arapça ve Farsçayı kaldırma girişiminde başarı sağlanmıştır.[42]

Daha Osmanlı İmparatorluğu döneminde, özellikle 19. yüzyılın ortalarındaki büyük reform çabaları sırasında, çok karmaşık olan, her sözcüğün içindeki düzenlenişe göre harflerin değiştiği Arap yazısını sadeleştirme giri-

---

40 Elie Kedouri, "Egypt and the Caliphat 1915-1946", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1963, s. 208-248.

41 Martin Kramer, *Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses*, New York, 1986, s. 110 vd.

42 Gotthard Jäschke, "Die Türkei seit dem Weltkriege. Geschichtskalender für 1929 mit neuem Eintrag zu 1918-1928", *Die Welt des Islams* 12 (1930), s. 1-154.

şimleri olmuş, Osmanlıcanın ünlü harf sorununa bir çözüm aranmıştı. Arap alfabesinin okuma yazma öğrenmeyi engellediği ve dolayısıyla bilgi edinmeyi geciktirdiği düşüncesi, dinler arası karşılaştırma bağlamında güç kazandı. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyan ve Yahudi çocuklar Yunan ve İbrani alfabesini kolaylığından dolayı kısa zaman içinde öğrenir ve bu erken elde edilen okuma becerisini bilgi edinmekte devreye sokabilirken, Müslüman çocuklar çok daha karmaşık olan Arap alfabesiyle uğraşmak zorunda kalıyorlardı. Aynı nedenle içeriklerin özümsenmesi de gecikiyordu. Bunun sonucu olarak da, Yahudi ve Yunanlılar ile Müslümanlar arasında dikkat çeken bir eğitim farkı ortaya çıkmıştı.[43] Üstelik reformcuların Latin alfabesiyle birçok Avrupa dilinin kolayca öğrenilebileceği savı tartışılamayacak kadar açıktı.[44]

Türkiye'nin Osmanlı geçmişinde Arap alfabesinin pratikleştirilmesi veya yerinin Latinceyle doldurulmasına yönelik gayretler her nasıl açıklanmış olursa olsun, sonuçta Arap harflerinin içinde yerleşik olan kutsallığın duvarına çarpıp başarısız kalmıştır. Bu olgu aynı zamanda, Latin alfabesine geçilmesinin neden İslâmi kurumların reformdan geçirilmesiyle yani 1923 ve 1924 yılındaki fesihleriyle birlikte ele alınmadığını açıklamaktadır. Bu tür denemeler o dönemde reddedilmişti, çok ileri gittikleri görüşü hâkimdi. Ancak dört yıl sonra, 1928'de laik devrim artık yazıyı da kapsıyordu. Aradan geçen zamanda ne olmuştu?

Yazının dünyevîleştirilmesi, yani Arap alfabesinin kaldırılması Türk milliyetçiliğinin temsilcileri tarafından yürürlüğe sokulmuş olsa da, sınırın öte yanında Sovyetler'in İslâm karşıtı reform niyetleriyle harekete geçirilmişti.[45] Bu süreç 1922'de, Sovyetler'in Azerbaycan ve Kuzey Kafkasya bölgelerinde o zamana kadar Arap harfleriyle yazılmış Türk dillerindeki metinlerin Latince harfler kullanarak yazılması denemeleriyle başlamıştı.[46] 1925'te Azerbaycan Yüksek Sovyeti Azeri Türkçesi için Latin alfabesini yürürlüğe koydu. Bir yıl sonra, Bakü'deki bir konferansta Sovyet türkologları Orta Asya'daki tüm Türk dilleri için Latin alfabesine geçilmesini önermiştir.[47]

Bu tür gelişmeler, sınırın öte yanındaki Türk milliyetçilerini –her ne kadar ilgi alanları Anadolu'daki devletin sınırları içinde yoğunlaşmış olsa da–

---

43 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londra/Oxford, 1968, s. 428.

44 Uriel Heyd, *Language Reform in Modern Turkey*, Kudüs, 1954.

45 Akdes Nimet Kurat, "Islam in the Soviet Union", Peter Malcolm Holt/Ann K. S. Lambton/Bernard Lewis (yay.), *The Cambridge History of Islam*, cilt IB, *The Central Islamic Lands since 1918*, Cambridge, 1977 içinde, s. 627-643.

46 Joseph Castagné, "La latinisation de l'alphabet turk dans les républiques turko-tatares de l'U.R.S.S.", *Revue des Études Islamiques* 1 (1927) içinde, s. 321-353.

47 Stefan Wurm, *Turkic Peoples of the USSR: Their Historical Background, their Language, and the Development of Soviet Linguistic Policy*, Oxford, 1954.

etkilememesi mümkün değildi. Sınır ötesi Türk halklarıyla temasın sürdürülmesi bakımından, sınırın iki tarafında da ortak bir yazı zeminini oluşturmak gerekmekteydi. Arap alfabesini Latin alfabesiyle değiştirmenin önündeki o zamana kadar etkili olmuş psikolojik engel, Türkiye'deki Pantürkizm eğilimiyle aşılmıştı. Bu adım, Türklerin Osmanlıyla ve özellikle İslâmi geçmişle mesafesini büyütüyordu.

Atatürk ve onun adıyla bütünleşmiş olan sekülerleşme, bütün dünyadaki dindar Müslümanların gözünde dehşet verici bir gelişmeydi. Özellikle Batı kolonyalizmine ve aslında Batı'nın tümüne, kendi dinî inançlarını gittikçe radikalleştirerek karşı koymaya çalışan İslâmi gruplar için böyleydi. Ama bu tür radikal ve fundamentalist eğilimlerin 1920'lerde uzun vadeli etkiler oluşturacak şekilde tavan yapması, yalnız Türkiye'deki Kemalistlerin siyasi putkırıcılığından kaynaklanmış değildir. Her ne kadar radikal akımlar bu gelişmelerle hep tekrarlanacak bir anlatı elde etmişse de, kendi varolma nedenleri somut bölgesel geçmişe ve deneyimlere dayanmaktadır. Bu açıdan, birbirini güçlendiren iki eğilim gözlemlenebiliyordu. Biri Britanya Hindistanı'nda, diğeri Mısır'da gelişmişti.

Başlangıçta bir paradoks vardı: Dünya çapında en fazla Müslüman Hindistan'da bulunmasına rağmen, yaşadıkları yerde azınlıktaydılar.[48] Bu azınlık duygusu –geçmişteki bazı Moğol imparatorlukları dışında– İslâmi anlamda bir Müslüman hükümdarlığının yerleşmemiş olmasından kaynaklanmaktaydı. Ayrıca 1920'lerde kimi Müslümanlar, tüm farklılıklarıyla Hintli milliyetçilerin ortak hedefi olan bağımsız Hindistan'ın demokratik bir oluşuma, dolayısıyla çoğunluğa sahip olanların belirleyeceği, Hindu egemenliğinde bir devlete doğru gelişmekte olduğundan korkuyordu. Böyle bir sonuç Müslümanların büyük bölümünce kabul edilemez bir şeydi.[49] Gerçi Müslümanlar İngiliz sömürgeciliğine karşı Hindularla birlikteydi. Ama bağımsızlığa ulaşıldıktan sonra ne olacaktı?

Bu olasılığı düşünen Hintli Müslümanların bir kısmı Hint toprakları üzerinde kendi devletini kurma düşüncesini geliştirdi. Bu devlet Müslüman olacak ama İslâmi olmayacaktı ki, Hintli Müslüman ulusuna sağlam bir yurt oluştursun. Kuruluş nedeni dinî değil, siyasiydi. Dolayısıyla, tek Hint devleti düşüncesindekiler veya katı İslâmi bir düzeni oturtmak isteyenlerle karşı kar-

48 Peter Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge, 1972.

49 Hafeez Malik, *Moslem Nationalism in India and Pakistan*, Washington, 1963.

şıya gelinmesi kaçınılmazdı. İslâmi düzeni hedefleyenlerin peşinde olduğu şey tüm Müslümanların evrensel birlikteliği, yani *ümmet*'ti. Hintli Müslümanların laik bir ulus-devlet kurmasına karşıydılar. Dekolonizasyon sürecinin kader yılı 1947'de Hindistan'ın bölünmesi, dinî anlamda "etnik temizlikler" ve toplu göçler sonunda, kuzeybatı ve kuzeydoğuda birbirinden ayrı iki Müslüman bölgesi oluştu ve böylece Pakistan devleti doğdu.

Pakistan'ın paradoksal bir niteliği vardı, zira laik olmakla birlikte tamamen dinî temelde gerçekleşmiş bir kuruluştu sözkonusu olan. Devletin kurucusu Muhammed Cinnah (1867-1948) devlet ile dinin ayrı tutulması gerektiği, dinin kişisel bir mesele olduğu görüşündeydi. Ona göre Hintli Müslümanlar kendine has, İslâm kültürünü temel alan bir siyasi topluluktu, ayrı bir ulus oluşturuyorlardı – koyu dindarlar tarafından kabul edilmeyen bir görüştü bu.[50] Onlar için sadece tüm müminlerin bir araya geldiği evrensel birliktelik geçerliydi; İslâm ya evrenseldi ya da hiçbir şey. Böylece Pakistan devletinin doğduğu beşiğe Müslümanlık ile İslâmcılık anlayışları arasındaki kültür kavgası yerleşmiş oldu.[51] Bu karşıtlık Muhammed Cinnah'ın bağımsızlıktan kısa süre sonraki ölümüyle şiddetli biçimde alevlenmişti. Bir daha da bitmeyecekti.[52]

Pakistan'ın Müslüman değil İslâmi bir devlet olmasını isteyenlerin arasında Ebu'l Ala el-Mevdudî (1903-1979) de bulunmaktaydı. Görüşlerinden ötürü devlet kuruluşunun hemen sonrasında tutuklandı, hatta 1953'te ölüm cezasına mahkûm edildi, ama kısa zaman sonra serbest bırakıldı. Mevdudî Hindistan'da giderek yükselen radikal İslâm'ın en önemli temsilcisiydi. Etkisi, onun anlayışında dar kapsamlı bir soru olan Pakistan'ın İslâmi veya Müslüman karakteri meselesinin çok ötesine geçiyordu.[53] Zaten Mevdudî Müslüman dünyasının Hint sınırlarında gelişip keskinleşen bir İslâm'ın, siyasi bir köktendinci İslâm ilahiyatı olarak anlaşılması gereken İslâmi fundamentalizmin temsilcilerindendi. Bu gelişme İslâm ile Batı modernizminin karşı karşıya gelme sürecinde çok önemli bir rol oynayacaktır.[54]

---

50 Yochanan Friedmann, "The Attitude of the Jam íyyat-l'Ulama'-iHind to the Indian National Movement and the Establishment of Pakistan", Gabriel Baer (yay.), *The Ulama in Modern History*, Asian and African Studies, Israel Oriental Society 7 (1971) içinde, s. 157-183.

51 Stephen Philip Cohen, *The Idea of Pakistan*, Washington D.C., 2004.

52 Ayesha Jalal, *The Sole Spokesman: Jinna, The Muslim League and the Demand for Pakistan*, Cambridge, 1965, s. 209 vd.

53 Erwin I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge, 1965, s. 209 vd.

54 Charles T. Adams, "Mawdudi and the Islamic State", John Espositio (yay.) *Voices of Resurgent Islam*, New York/Oxford 1983 içinde; Ulrike Freitag, "Politische Religion im Nahen Osten: Nationalistische und Islamistische Modelle", Klaus Hildebrand (yay.), *Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, Münih, 2003 içinde, s. 139-155.

Mevdudî tarafından İslâm'a getirilen ideolojik keskinleşme, karşısına çıkan üç farklı meseleden kaynaklanmıştı. Birincisi, Batı'yla Batı olarak yüzleşmeydi: laiklikle ve bireysellikle, Batılı yaşam tarzında inanç ile bilginin, din ile devletin ve bu dünya ile öbür dünyanın ayrı tutuluyor olmasıyla yüzleşme. İkincisi, sömürgecilik deneyimleriyle ve buna bağlı kişilik kaybıyla karşı karşıya gelmeydi. Mevdudî'nin Meryem Cemile adını alarak İslâm'a geçen Amerikalı Yahudi Margret Marcus'la mektuplaşmasında laik bir Hindu olan o zamanki Hindistan Başbakanı Pandit Nehru hakkında kullandığı ifadeler, antikolonyalist ve psikiyatrist Frantz Fanon'un bulgularını hatırlatıyor: Nehru'nun Hintli bedeninde bir İngiliz ruhunun yattığı.[55] Mevdudî'yi motive eden üçüncü yüzleşme ise Hintli Müslümanların dünyadaki en büyük Müslüman nüfusu oluşturmalarına rağmen farklı inanca sahip olanların yani Hinduların ortasında yaşamak zorunda olmasıydı.

Bütün bunlar sınır bölgesinde yaşayan Britanya Hindistanı Müslümanlarının kültürel ve dinî deneyimlerinin olağandışı parametreleriydi.[56] Diğer Müslümanlardan, özellikle toplum içinde çoğunluğu ve egemenliği elinde bulunduran ve buna uygun kültürel ve siyasi deneyimlere dayanan bir özgüvene sahip olan İslâm'ın çekirdek ülkelerindeki Müslümanlardan farklı olarak, Hintli Müslümanlar kendi dinlerinin üstünlüğüne inandıkları halde azınlık duygusuyla hareket etmekteydiler. Davranışları her bakımdan savunmaya yönelikti – ta ki kendi devletleri Pakistan kurulana kadar.[57]

Mevdudî de kendi dinini savunan ilk yazısını böyle bir tutumla kaleme aldı. Yazının konusu İslâmi cihad doktriniydi. 1926 yılında Arya Samaj lideri Swami Shraddhanand'ın bir Müslüman tarafından öldürülmesi bu savunma yazısına vesile olmuştu. Arya Samaj yani Aryanlar Derneği, İslâm dinine geçmiş Hinduların tekrar doğru inanca dönmelerini sağlamayı kendine görev kabul etmişti. Bu çalışmalar Kuzey Hindistan'daki Müslümanları rahatsız etmekteydi. Shraddhanand'ın öldürülmesinden sonraki tartışma Hindular tarafından İslâm dininin ikna yoluyla değil sadece kılıçla yayıldığının iddia edilmesine kadar vardı. Buna karşı çıkmak gerekiyordu.[58]

Karşı koymak gereken bir başka şey de, Müslümanların Batı tarafın-

---

55 Abu Ala Mudoodi, *Correspondence Between Mualana Maudoodi and Maryam Jameela*, Lahor, 1969, s. 68.

56 Emmanuel Sivan, *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven/Londra, 1990, s. 22.

57 Aziz Achmed, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Londra, 1964.

58 Abu Ala Mawdudi, *Jihad in Islam*, Lahor, 1976; aynı yazar, *Islamic Way of Life*, Lahor, 1979; aynı yazar, *Als Muslim leben*, Karlsruhe, 1995.

dan, Batı'nın kurumları, bilimsel-rasyonel kültürü ve askerî gücü tarafından ezildikleri duygusuydu. Müslüman ve Hindu birçok Hindistanlı, İngilizlerin medeni kurumlarının etkisinde kalmıştı. Sürekli karşılarına çıkan bu üstünlük, kendilerine verdikleri değeri kemiriyordu. Ve Müslümanlar kendi tektanrıcı inançlarını Batı'nın sekülerleşmiş Hıristiyanlığıyla karşılaştırdıklarından, sözkonusu Batı durmadan dinlerinin temellerini sorgulamaktaydı.

Mevdudî'nin öğretisi bu Batılı ölçütü kesinlikle reddediyor, her türlü karşılaştırma olanağını daha baştan dışlıyordu. Müslümanların İslâmi çerçevesiyle Batı'nın bakışı arasında bağ kurabilecek her türlü kavramsal ilişkinin ve ortak bilişsel dayanak noktasının önünü kesmişti. Ve bu evrensel geçerli olarak varsayılan ama aslında Batı'ya tarihsel gelişmede bir *a priori* [önsel] üstünlük tanıyan kavramsal ortaklık olmayınca, İslâm artık özgürdü. Her türlü aşağılayıcı karşılaştırmadan kurtulmuştu ve sadece kendine bakma özgürlüğüne sahipti. Böylece Batı'dan kaynaklanan "putperestlik faaliyetine", sekülarizme ve materyalizme hiçbir şeyin açamayacağı manevi bir kilit vurulmuştu. Batılılar tarafından belirlenen zamanın kutsallığa karşı saygısızlığına, insan kişiliğinin çatışan parçalara bölünmesine, dünyevi ile ruhani olanın ayrılmasına, kamusal ile özel ve din ile devlet arasındaki kurumsal bölünmelere son verilmeliydi artık. İslâm kültürü, hukuku, siyaseti ve ekonomiyi kendi kurallar sistemine göre kurup düzenlemeliydi. Modernizmin yarattığı ikilik ve şüpheyle yolunu kaybetmiş olan insana İslâm kendini Allah'a verme yolunu sunmalıydı.

Mevdudî'nin öğretisi İslâm'ı Batılı modernizmin sonuçlarına karşı korumaya almış, bunu yaparken de modernizmi önceleyip yolunu açan Aydınlanma'yı tümüyle ve kesinlikle reddetmişti. Dünya görüşünün çekirdeği basit olduğu kadar radikaldir: İnsan kaderine hükmedemez. Ne bağımsız ne de özgürdür. Kendi kararlarını da veremez, kararları alan insan değil, yalnız ve yalnız Allah'tır. Allah insana hükmeder ve bu hükmetme İslâm'ın kuralları yoluyla gerçekleşir.

Mevdudî, Batı Aydınlanması ve modernizmi ile İslâm arasındaki bu net ve uzlaşma kabul etmeyen ayrımla, Müslümanların kendi özgün dünyalarına ilişkin bilinci iyice keskinleştirmiştir. Ona göre İslâm, inançla hayatı birleştiren mükemmel bir bütündür. Bu İslâmi evren, tek hükümdarın Allah olduğu şeklindeki sarsılmaz temel inanç doktrinine dayanmaktadır. Dolayısıyla, en yüce çabası Allah'la bir olmak olan insanın görevi, kendini Allah'a teslim etmektir – yani onun kusursuz yasası şeriata uymaktır. Bu yasa Allah'tan geldiği için mükemmeldir ve her şeyi içinde barındırır. Kusursuz, kendi için-

de tam uyumlu bir kurallar, ölçütler ve görevler sistemidir. Onda açıklanacak veya değiştirilecek hiçbir şey yoktur. Ne gereksiz ne de eksik bir şey bulunur. Bugünün uyuşmazlıklar ve şüpheler dünyasında yapılması gereken, değiştirilmemiş ve bozulmamış saf İslâm'a ve onun kaynaklarına bağlı kalmak veya bunlara geri dönmektir. Bunun yolunu ise Kur'an ve Sünnet göstermektedir. Allah ne diyorsa, ona uymak gerekir.

İlk bakışta Mevdudî'nin öğretisi kör bir teslimiyetçilik ve baş eğme gibi görünebilir. Ama aslında bir başkaldırı ve isyan öğretisi olmuştur. Her ne kadar Allah ve onun yasaları adına olsa da, yine de bir başkaldırı sözkonusuydu. En başta İngiliz kolonyal gücüne, onun üstün görülen ve gizlice hayranlık duyulan müesseselerine karşı koymayı amaçlamıştı. Ve bir yandan da Batı medeniyetine ve onun kazanımlarına karşı çıkıyordu. Ama bununla da yetinilmeyecekti. Daha sonra radikal bir biçimde, inançsızlıkla suçlanan Müslüman yöneticiler ve rejimler hedef alındı. 1950 ve 1960'larda Mısırlı Seyyid Kutub, Mevdudî'nin öğretisini bu yönde geliştirmeyi denemişti. Bu öğreti siyasi ve İslâmi bir iç savaş ilahiyatıydı.[59]

Mevdudî kapsayıcı, bütünlüklü ve öğretinin saflığına yönelik bir İslâm tefsiri yaymaya çalıştı. Sürekli makale, kitap ve yorumlar yazdı. Mevdudî, Kutub'la birlikte 20. yüzyılın en üretken ve önemli İslâmi siyaset teorisyeniydi. Ustalık eseri, otuz yılda tamamladığı Kur'an tefsiridir. Ama güncel konuları ele alan yazıları da vardı. Pakistan'ın İslâmi veya Müslüman karakterini gazete sütunlarında vurgulamıştı. Bunun yanısıra, köklere dönüş anlamında İslâmi yenilenme çalışmalarına da organizatör olarak katılıyordu. Bu bağlamda, Arap yarımadasındaki Suud ailesince desteklenen ortodoks ve pürist bir İslâmi eğilim olan Vahhabiliğin temsilcileriyle temas kurdu. Suudi Arabistan'da hem bir İslâm üniversitesinin kurulmasına hem de Dünya İslâm Birliği'nin çalışmalarına katıldı.[60] Ama en büyük etkisi, 1950'lerin başlarından itibaren yazılarının büyük bir yaygınlık kazandığı Mısır'da görüldü.

Mısır'da, bağımsız bir İslâmi yenilenme ve kendini bulma hareketi ortaya çıkmıştı. Ama aynı zamanda toplumsal çapta iddialı bir kitle hareketiy-

59 Dan Diner, "Politischer Islam", aynı yazar, *Weltordnungen. Über Geschichte und Wirkung von Recht und Macht*, Frankfurt a.M., 1993, s. 179-220.

60 Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der İslâmischen Weltliga*, Leiden, 1990, s. 187 ve 201 vd.

di bu: 1928'de Hasan el-Benna (1906-1949) tarafından İsmailiye'de kurulan İhvan ül-Müslimin, yani Müslüman Kardeşler.[61] Bu hareketin değişim ve dağılma sürecinden 1970'lerde şiddet yanlısı terör organizasyonları doğmuş, Mısır'daki rejim tarafından takibe uğradıklarında Afganistan'da fikirdaş oldukları Arap ve diğer Müslüman ülkelerden İslâmi kadrolarla bir araya gelmişlerdir.

Mısır'daki Müslüman Kardeşler hareketi bir gelişmenin başlangıcını oluşturmaz, daha çok kendinden önce ortaya çıkmış, İslâm'da yenilenmeye yönelik paradoksal bir eğiliminin ifadesidir: *Selefiyye*. Bu öğretinin paradoksal olması, modern bir İslâmi düşünce hareketi olarak, modernizme köklere dönerek cevap vermek istemesinden kaynaklanmaktadır.[62] Kendini İslâm'ın öncülerine, *seleflere* [*salafa*] bağlı olarak tanımlar. Arap ve Müslüman toplumlarının yozlaşmışlık, zayıflık ve çöküşten çıkışının, yeniden köklere, saf ve bozulmamış İslâm'a yönelmekle olacağını savunur: ilahiyatçıların yüzyıllar boyu yığdıkları tefsir yükünden kurtulmuş bir İslâm; sonradan katılmış bütün metinleri reddeden, yalnızca Kur'an ve Sünnete ve bunların klasik yorumcularına dayanan bir İslâm. Bu klasik yorumlar arasında İbn Hanbel'in 9. yüzyıldaki pürist İslâmi hukuk okulu, 13.-14. yüzyılda Şam'da yaşamış olan Ibn-i Teymiyye ve 18. yüzyılda Arap Yarımadası'nda faaliyette bulunan Abdul Vahab da vardır.

Yenilenme bağlamında İslâmi reform hareketinin diğer önemli isimleri olarak Cemalettin el-Afgâni (1838/39-1897), onun öğrencisi olan Muhammed Abduh (1849-1905) ve ardından Reşit Rıza (1865-1935) gelmektedir.[63] Bu düşünürler Batı'nın meydan okuyuşu karşısında İslâm'ın kendi modernliği için bir yol aramıştır. 19. yüzyılda Müslümanlar, Batı'da gerçekleşen yenilenmeler, keşifler ve icatlar karşısında ciddi bir özgüven kaybına uğramıştı. Demiryolu, telgraf ve buharlı gemi gibi buluşlar nasıl ele alınmalıydı? Bu tür yenilikler sadece hayatı değiştirip kolaylaştırmıyor, aynı zamanda Tanrı'nın hükümranlığını ve vahiy kitabı olarak Kur'an'ın ebediliğini sorguluyordu. Saf İslâm yanlılarına göre bu gibi yenilikler Allah'ın zaman üzerindeki hükmüne meydan okuyan şeytan işleriydi. Dünyadaki hareketi böyle hızlandıran şeyler doğru olamazdı. Bunlar inanca ve müminlere bir meydan okumaydı. Bu gibi

---

61 Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, New York/Oxford, 1969.

62 Henri Laoust, "Le réformisme orthodoxe des 'Salafiyya' et les charactères généraux de son orientation actuelle", *Revue des Etudes Islâmiques* 6 (1932) içinde, s. 175-224.

63 Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rıza*, Los Angeles 1966; Albert Habib Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford, 1970.

araçları kullananlar, Kur'an ve Sünnetin saf öğretisinin yorumcularıyla ters düşmeyi göze almış oluyorlardı.[64]

Böyle bir pürist anlayış, Afgâni'nin, Abduh'un ve Rıza'nın isimleriyle özdeşleşmiş Selefiyye'nin programında bulunmuyordu, en azından genel eğilimine uymamaktaydı. Sözkonusu kişiler İslâm ile modernizm arasında köprü kurmak üzere oldukça ileri gitmişlerdi. Hatta Arapçanın eğitim dili olarak yaygınlaşabilmesi için dil reformunu bile göze almışlardı. Ayrıca despotizm karşıtı siyasi reformlar hedeflemekteydiler. Muhammed Abduh adıyla bağlantılı Selefiyye, Fas'tan Hindistan'a kadar tüm Arap ve Müslüman bölgelerinde yayıldı. Bu yaklaşımın Hindistan'da en önemli savunucusu, Batı'daki kazanımlara hayranlığını gizlemeyen bilge, şair ve Müslüman lider Muhammed İkbal'di (1873-1938). Yani Selefiyye'nin farklı vurguları sözkonusuydu. Talep edilen öze ve saf hale dönüş bilinci paradoksal biçimde her türlü yoruma yol açabiliyordu. Dolayısıyla Selefiyye her şeyden çok bir yorum meselesiydi.

1928'de Hasan el-Benna Müslüman Kardeşler örgütünü kurduğunda, tüm organizasyon yeteneğine rağmen bir siyaset ve dünya görüşü boşluğu içinde hareket ediyordu. Gerçi Selefiyye'nin düşünceleri her yerde mevcuttu, ama yenilenme hareketinde aktarım eksikti, düşünceler geniş halk kitlelerine iletilemiyordu. Yani hareketin sosyal boyutu eksikti. Selefiyye o zamana kadar seçkin kesimle, fikrî ve özellikle dinî seçkinlerle sınırlı kalmıştı. Müslüman Kardeşler'i kurmakla Benna bir kitle hareketi meydana getirmiş oldu. Ve fikirlerin siyasi eyleme dönüşmesi, birçok bakımdan radikalleşmeyi beraberinde getirdi. Müslüman Kardeşler tam da bu kitle hareketi biçimini alan radikalleşmeden yararlanarak modern bir görüntü çizmeye çalışıyordu. İdeolojik, daha doğrusu teolojik temelleri, öğretilerini sertleştirecek etkilere, hatta Vahhabi menşeli yorumlara açıktı.

1920'lerde henüz her şey gelişme sürecindeydi. Öncelikli olan, Atatürk tarafından Hilafet'in kaldırılmasıyla doğan boşluğu doldurmaktı. Böyle bakıldığında, Müslüman Kardeşler hareketi 1924-1928 dönemindeki olaylara bir tepkiydi. Ama Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü Araplar ve Müslümanlar için yalnız dinî kurumlar açısından değil, *aynı zamanda* siyasi açıdan da sonuçlar doğurmuştu. Evvelce İstanbul'daki Sultan ve Halife'ye bağlıyken şimdi Türkiye'nin parçası olmayan bölgelerde sömürgeci bir yayılma görül-

64 Rudolph Peters, "Religious Attitudes Towards Modernization in the Ottoman Empire. A Nineteenth Century Pious Text on Steamships, Factories and the Telegraph", *Die Welt des Islams* 26 (1986) içinde, s. 76-105.

dü. İngiltere ve Fransa sözkonusu bölgeleri aralarında paylaştı ve kolonyal mevcudiyetlerini sözüm ona daha az mahzurlu bir manda sistemiyle kamufle ettiler. Araplar tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan imparatorluk planları başarısız olmuş ve sömürgeci güçler tarafından önlenmişti. Buna ek olarak, Filistin sorunu Arapların ve Müslümanların tüm dikkatlerini üzerine toplamaya başlıyordu.

Müslüman Kardeşler bu sorunla özellikle ilgilenmekteydi. Filistin onlar için hem samimiyetle sarıldıkları bir dava hem de kitleleri harekete geçirmenin etkili bir yoluydu. Böylece ileride, hiç de basit bir iş olmayan İslâm ve Arap milliyetçiliği sentezi başarılacaktı. İslâm'la bağlantılı bu milliyetçilik, laik zeminde oluşmuş Arap milliyetçiliğinden farklıydı. İlki sadece bir ön aşama, Müslüman toplumuna, yani ümmete [*umma*] giden bir geçiş süreciyken, ikincisi daha sonra Müslüman Kardeşler ortamından doğan radikal İslâm eğilimince inançsızlık ve ırkçılık olarak tanımlandı, din düşmanlığı olarak hedef gösterildi. Aynı şekilde, Taha Hüseyin ve Salama Musa tarafından İslâmi bir çerçeveye bağlı kalmadan savunulan Mısır bölgeciliği de [*Territorialismus*] Müslüman Kardeşler tarafından dinsizlik olarak tanımlanmıştı ki, böyle bir anlayış dindar Müslümanlarca büyük bir nefretle karşılanıyordu. Aynı değerlendirmeye, İslâm ile siyasetin mutlaka ayrı tutulmasını savunan Ali Abdul Razık'ın tezleri de maruz kalmıştı. Bütün bunlar 1920'ler ve 1930'ların siyasi kakofonisinde yer almıştı.[65]

Dolayısıyla Mısır'da Müslüman Kardeşler'in kurulduğu 1928 yılı bir dönüşümü simgeler, İslâm'ın siyasi hareket haline geldiği yıldır. Fakat tarihin yanısıra, örgütün oluştuğu yer de Müslüman Kardeşler'i harekete geçiren saikler hakkında fikir vermektedir. 1906 doğumlu genç Hasan el-Benna örgütünü İsmailiye kentinde kurmuştu. Bu şaşırtıcı değildir, zira Benna orada bir okulda Arapça hocasıydı. Ne var ki, İsmailiye kenti Müslüman Kardeşler'in kurucusunun mesleğini icra ettiği yer olmaktan çok daha fazla şey ifade eder.

İsmailiye yeni kurulmuş bir yerleşimdi ve İngiliz İmparatorluğu'nun atardamarı olan Süveyş Kanalı'yla doğrudan bağlantılıydı. Adını Mehmed Ali'nin varislerinden Hidiv İsmail Paşa'dan alan kent kanal işletmesinin yönetim merkezi olduğu gibi, aynı zamanda rahatsız edici Avrupalı varlığının da sembolüydü. Avrupa kolonyalizminin ve Mısır'ın 1922'de resmî düzeyde bağımsız ilan edilmesinden sonra da alttan alta süren ve hep hissedilen İngiliz varlığının karargâhıydı. Sosyal karşıtlık orada her yerden daha keskindi. Öğ-

---

65 Israel Gershoni, *Redifining the Egyptian Nation 1930-1945*, Cambridge, 1995.

retmen Benna, İsmailiye'deki utanç verici bulunan kolonyalizm, sosyal yoksulluk ve kültürel aşağılanmayla her gün yüz yüzeydi. Bundan dolayı Müslüman Kardeşler'in programında sosyal adalet, İslâm'ın yenilenmesi ve kolonyalizme karşı mücadele fikirleri harmanlanmıştır.

Müslüman Kardeşler 1920'lerdeki krizden doğmuş en önemli İslâmi örgüttü. Ve özellikle Mısır'da kök salmıştı: Şehir ve taşradaki kitlelerin yanısıra, aydınlara ve kamudaki görevlilere ve hatta kraliyet sarayının önde gelenlerine ulaşabilmişti. Müslüman Kardeşler hayırsever kişiler olarak faaliyet gösteriyor, sosyal alanlarda görev yapıyorlardı. Okullar açıyor, fabrikalar kuruyor ve paramiliter birlikler oluşturuyorlardı. Bu durum 1930'larda ne Mısır'da ne de başka bir yerde dikkat çekmişti. Bütün yaptıkları çalışmalarda bir çeşit karşı-toplum yaratma çabasındaydılar. 1940'ların sonlarında devlet içinde devlet oldukları söylenir olmuştu. İngiliz tesislerine, özellikle Süveyş Kanalı bölgesindekilere karşı yürüttükleri askerî saldırılar iktidarla aralarındaki gerilimi daha da artırmaktaydı. 1948'de Başbakan Nukraşi Paşa bir saldırıda yaşamını yitirdi. İktidar buna sessiz kalmadı ve 1949 yılında Hasan el Benna'yı öldürttü.

İhvan hareketinin 1952'de monarşiyi deviren Cemal Abdülnasır'a bağlı Hür Subaylar hareketiyle yakın ilişkilerinin bulunması, geliştirdikleri geniş ilişki ağları dikkate alındığında, şaşırtıcı değildir.[66] Subaylarla Müslüman Kardeşler arasında ilişkiyi başlangıçta, darbeci subaylar arasında daha geleneklere bağlı kabul edilen Enver Sedat'ın sağladığı söylenmektedir. Ancak kısa süre sonra Müslüman Kardeşler'le yeni rejim arasında anlaşmazlıklar ortaya çıkmış ve giderek açık bir düşmanlığa dönüşmüştü. Bu düşmanlık Nasır'a karşı bir suikast teşebbüsüyle sonuçlandı. Saldırgan, 26 Ekim 1954'te İskenderiye'de yüz binlerce insan önünde konuşma yapmakta olan Nasır'a sekiz el ateş etti, ancak vuramadı. Rejim Müslüman Kardeşler'e karşı hareket geçip binlercesini yakalayarak cezaevlerine ve tutuklu kamplarına koydu. İşkence ve kötü muamele her günkü olağan şeylerdi. Nasır'a karşı işlenen suikast girişimi sırasında tutuklanıp, emniyet güçlerinin eline düşenler arasında Mevdudî'nin öğretisinden etkilenen, İslâm köktendinciliğinin gelecekteki yeni ideolojik yıldızı olacak biri de vardı: Seyyid Kutub.[67]

---

66 Josef Muzikar, "Gamal Abdel Nasser and the Attitude to Islam", Martin Robbe/Jürgen Hösel (yay.), *Egypt: The Revolution of July1952 and Gamal Abdel Nasser*, Berlin, 1989 içinde, s. 104-113.

67 Sayyid Qutb, *Islam and Universal Peace*, Indianapolis, 1977; aynı yazar, *Milestones*, Delhi, 1988; aynı yazar, *Dieser Glaube - der Islam*, Münih, 1987; Sylvia G. Haim, "Sayyid Qutb", *Asian and African Studies* 16 (1982) içinde, s. 147-156.

* ✻ *

Seyyid Kutub en önemli İslâmi aydınlardan biri olarak kabul edilmektedir. 1906'da Yukarı Mısır'da doğmuştur, yani Mevdudî ve el-Benna'nın kuşağındandır. Çocuk yaşında İslâmi eğitim almış biridir. Henüz on yaşında Kur'an'ı ezberlemişti. Müslüman Kardeşler'e 1930'ların sonlarında, Eğitim Bakanlığı'nda memurken katılmıştır. Hatta Hür Subaylar'ın darbesinden sonra, aracı olarak Devrimci Komuta Konseyi'yle masaya oturduğu söylenir. Fakat kısa süre içinde yabancılık hissedilir hale gelmiş ve bu iki grup birbirinden kopmuştu. Hür Subaylar İhvan el-Müslimin'in değer ölçülerine itibar etmiyordu, Kutub için ise yeni rejim nefret ettiği modernizmin savunucusu olduğunu göstermişti. Ve sözkonusu rejim ateist Sovyetler Birliği'ne yaklaştıkça, aradaki uçurum giderek derinleşiyordu.

Seyyid Kutub 1951'den beri Arap dilinde de yayınlanan Mevdudî'nin yazılarını tanıyordu. Onun öğretisini daha da keskinleştirecekti. Bu keskinleşme ve katılaşma Nasır döneminin baskıcı deneyimlerinden esinlenmişti. Kutub, Nasır rejimine ve Arap ve Müslüman dünyasının diğer milliyetçi rejimlerine küfrün ifadesi olarak bakmaktaydı, zira onların temelini evrensel İslâm değil, soya ve etnik aidiyete bağlı olan Arap milliyetçiliği oluşturuyordu. Kutub'un giderek gelişen ve ağırlıklı olarak cezaevinde yazdığı öğretisine göre, milliyetçilik dinsizliğin bir dışavurumuydu; bu dinsizlik, Arapların İslâm öncesi barbarca bilgisizliğine, yani cahiliye devrine benziyordu. Ancak bu dinsizlik İslâm öncesi cahiliyeden daha alçakçaydı, zira temsilcileri İslâm tarafından aydınlatılmıştı. Dine sırt çevirerek dönek olduklarını gösteriyorlardı. Dinden dönmekle daha önce Atatürk'ün Türkiye'de işlediği büyük günahı sürdürmüş oluyorlardı. Radikal İslâm ile Arap milliyetçiliği arasında ölümcül bir düşmanlık hüküm sürmekteydi. Seyyid Kutub 1966 yılında Nasır rejimi tarafından idam edildi. O tarihe kadar radikal İslâm'ın bu olağanüstü üretken düşünür ve yazarı büyük eserlere imza atmıştır. Eserlerinin merkezinde otuz ciltlik bir Kur'an tefsiri bulunmaktadır. Bu tefsirle, diğer yazılarında da olduğu gibi, Mevdudî'ye benzer bir şekilde İslâm'ı yenileme çabasındaydı: İslâm kendi içinde bütünlüklü ilahî gerçektir, Batı'nın modernizmiyle, bilgi ve öğrenme kültürüyle herhangi bir karşılaştırmaya gerek yoktur. Müslümanlar zamandan bağımsız, kutsallıkla kuşatılmış bir zamanın içinde yaşar; bunun dışında her türlü tarihî zaman anlayışı lanetlidir. Her şey Kur'an ve Sünnette mevcuttur. Herhangi bir değişiklik sapkınlık anlamına gelir. Başka dünya görüşleriyle uzlaşmaya veya bunların benimsenmesine karşı savaşılmalıdır.

Kutub radikal selefiyye anlayışından hareket ederek Yunan düşünce yapısıyla herhangi bir bütünleşmeye, özellikle İslâm'ın Ortaçağı'nda İslâmi bilgiler ve içerikle yeniden yeşermiş olan yeni-platonik felsefeye kesin bir dille karşı çıkmıştı. Batı'yı, onun materyalizmini, manevi ve maddi azgınlığını ve Tanrı'yı unutmuşluğunu da uzlaşmaz bir tavırla eleştirdi. Ve bu Batı'yı, İngiliz dili ve eğitim bilimleri okurken iki yıl bulunduğu Birleşik Amerika'da gözüyle görüp tanıdığına inanıyordu. Anlaşılan, temelsiz bulduğu bu yaşam biçimine karşı hissettiği nefret, bugün onun adıyla anılan anlayışa yol açmıştı. Ancak Kutub'un eleştirisi daha derine, daha ileriye gitmekte, Batı modernizminin oluşumunda temel öneme sahip alanlara ulaşmaktadır.[68]

İslâm'ın temelini oluşturan Tanrı ile insanın birliğinde, Kutub her türlü düzen ve yönelişin özünü görmekteydi. İnsan ancak bu birlikte kendini bulabilir, kendisi ve dünya ile barışık olabilirdi. Bu monoteist teklik Hıristiyanlıkta baştan itibaren parçalanmıştı, zira İsa inanç ve hükümdarlığı birbirinden ayırmıştı. İsa'nın "Tanrı'ya ait olan Tanrı'ya verilmeli, imparatora ait olan ise imparatora" sözü aslında bölünmeyi ve bunun devamında Batılı modernizmdeki karakteristik yabancılaşmayı beraberinde getirmiştir. Bu erken bölünmede yatan çatışma Batı'nın kültür bağlamına sekülerleşme olarak sızmıştı.

Seyyid Kutub'un bu tesbiti yanlış değildir: Gerçekten de köklü bir kurumsal gerilim Batı dünyası kültürünü baştan sona sarmıştır – bu durum ister Geç Ortaçağ'daki "iki kılıç teorisinin" çeşitli yorumlarında, ister daha önce imparatorluk hükmünün ayrılmaz parçası olan *imperium* [dünyevi otorite] ve *sacerdotium* [ruhban düzeni] ayrımında ifadesini bulmuş olsun. Batı açısından ayırt edici olan insanın bireyselliği ve özgürlüğü, Ortaçağ'daki Hıristiyanların temel açmazına bağlanabilmektedir: Kimi takip edeceğiz – İmparatoru mu yoksa Papayı mı? Her iki otorite kararsızın bağrında çatışmaktadır. Ve bunlardan ancak biri lehine karar verebilir. Böylece özgürlüğün doğuşu bir iç çatışmanın dışa vurumudur. Kişinin kararsızlığı ve iç çatışmasının neticesidir. Özgürlük ihtilafın ve ona bağlı ikiliğin ifadesidir. Ve bu çatışma içindeki kişi yalnız bırakılmıştır. Sadece sözkonusu ikilikten doğan vicdan yol bulmada yardımcı olabilmektedir – yanılgı ihtimali dâhil.

İslâm ise din ve hükümdarlığın tekliğinden söz etmektedir: Bunlar Tanrı'da bütünleşmiştir ve bu teklik onun dünyadaki gölgesi Halife tarafından temsil edilir. Gerçi Bizans imparatoru da (*Basileus*) hem dinî hem de dünyevi hükümdardı – hatta bu tekliğe Batı'da aşağılayıcı bir adlandırmayla kay-

68 Yvonne Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologe of Islamic Revival", John Esposito (yay.), Voices of Resurgent Islam, New York/Oxford, 1983 içinde.

zer-papalığı [*Cäsaropapismus*] deniyordu. Ama Doğu Kilisesi kendi ruhban hiyerarşisine sahipti, gerginliklerin ve çatışmaların düzenli biçimde yerini bulduğu oturmuş bir kurumdu. İmparator ve Papa birbirinden ayrı mercilerdi. Bizans'ta *imperium* ve *sacerdotium* arasında hukuki ayrım da yapılmaktaydı.[69] İslâm ise herhangi bir ruhban sınıfı tanımaz. Her şey tekliğin içinde, Tanrı'da ve onun yasasında mevcuttur.

Demek ki Batı Hıristiyanlığında insan sürekli çatışmaya maruz kalmaktadır. Bu gerginlik, inanç evreninden maddi dünyaya uzanır. Mahrem, özel ve kamusal olanın ayrıştırılması ve içselleştirilmesi, çeşitli yaşam alanlarının düzenlenmesi açısından kurucu [*konstitutiv*] öneme sahiptir.[70] Seyyid Kutub ise tam da insanla Tanrı'nın tekliğindeki bu bölünmede, uygarlığın büyük günahını görmekteydi. Batılı insan için kaçınılmaz olan bu ikilik ona klinik şizofreniyi hatırlatıyordu – sürekli ağırlaşan zihinsel bir rahatsızlık gibiydi. Ne var ki, işlev alanlarının ayrıştırılmasının ve bu ayrıştırmanın içselleşmesinin olmadığı yerde, toplum ve siyaseti düzenleyen dışsal kurumların durumu pek de iyi değildir. Bunun Batı'ya özgü ağır bir yük olan yabancılaşma olgusuna yol açtığı görüşü yaygın olarak benimsenir ve üzüntüyle vurgulanır. Diğer yandan, yabancılaşmanın kültür oluşumuna katkıda bulunduğu ve dolayısıyla gelişme ve medeniyet olarak anlaşılan şeye destek olduğu ise, yeterince takdir görmez.

Kutub, Batı'nın sekülerleşmiş ama buna rağmen daha az dinî olmayan mevcudiyetine meydan okumaktadır. Bu, onu siyasi bir ilahiyatçı haline getirir. Ve Kutub'un sorusu oldukça rahatsız edicidir. Burada Batı'nın sekülerleşmiş Hıristiyanlık olarak sözde evrensel bir yaklaşımla başka kültürlere yabancı düsturlar kabul ettirmesinin meşruiyeti sorgulanmaktadır.[71] Aynı zamanda, bu düsturla bağlantılı olan ruhsal tasarrufları da sorgulamak gerekir. Batılı devlet öğretisinin ve siyasi teorinin kurumlarını başka kültürlere, örneğin Müslüman toplum yapılarına aktarmak, örneğin Hıristiyan-seküler anlayışın başka kültürlere el uzatması, emperyalizm değil midir? Modern devlet öğretisinin tüm kesin ve belirgin kavramlarının sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar –Hıristiyan menşeli teolojik kavramlar– olduğu bir yerde tespit edilmemiş miydi?[72] Ümmete, yani tüm inanç sahipleri topluluğuna, üstü ör-

---

69 Hélène Ahrweiler, *L'Idéologie politique de l'Empire Byzantine*, Paris, 1975.

70 Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, 2 cilt, Frankfurt a.M., 1976. [Uygarlık Süreci, Cilt 2, çev. Erol Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002].

71 Dan Diner, "Universelle rechtsform und partikulare Differenz. Islam und Völkerrecht", aynı yazar *Weltordnungen* içinde, s. 165-196.

72 Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Münih/Leipzig, 1922, s. 49.

tülü Hıristiyan içeriğinden kaynaklanan yabancı kavramlar dayatıldığında, bu onu –açıkça olmasa da– bir dinden dönmüşlük konumuna sokmaz mı?

Daha başka sorular da var: Thomas Hobbes Batılı devlet öğretisinin ana kaynağı olan *Leviathan* adındaki eserinde, "İsa, Mesih'tir" dogmasının devlet hükümdarlığının içselleştirilmesine yol açtığını sürekli tekrarlamamış mıydı?[73] Tanrı'yı, yegâne hükümdarı gökten yere indirip insanların kendilerini onun yerine koyarak halkı her türlü yasal otoritenin kaynağı saymasına yönelten Jean Bodin değil miydi? Ve yegâne hükümdarın otoritesinin birbirini sürekli gözetleyip kısıtlayan üç güce bölünmesi öncesinde tanrısal tekliğin putperestçe parçalanışı cereyan etmemiş miydi? Yoksa bu aslında Hıristiyanlık'taki teslisin sekülerleşmiş kopyası mıdır? Ve tanrısal olanın dünyevileştirilmesine kadar varan bir şekilde, Tanrı'nın tekliğinin böyle aracı mercilere ayrıştırılması, Batı modernizmi için tipik olan çarpıklık ve yozlaşmanın başlangıcı değil mi? İnsanlar her şeyin üzerinde demokratik tasarruf hakkına sahip olursa, hırslarının, açgözlülüklerinin ve azgınlıklarının sınırı olmaz. Bu yüzden insanların ve dürtülerinin karşısında son ve tek otorite olarak Tanrı durmaktadır. Mevdudî ve Kutub'a göre bu otoritenin teminatı yalnız Kur'an ve Sünnettir. Tanrı iradesinin lafzî aktarımına bıçak vurulamaz. Onda hiçbir şey gereksiz değildir – ilave edilecek hiçbir şey de yoktur.

Modernizme vurulmuş bu kilidin mührü kutsaldır. Bu kilidi reform yoluyla, yaşam alanlarını Batılı uygulamalara göre düzenleyerek ve bununla bağlantılı değerleri benimseterek kırmak isteyen herkes, İslâm'ın düşmanı olduğunu göstermiş demektir – en azından böyle yorumlanan bir İslâm'ın. Ve İslâm'ın birçok düşmanı bulunmaktadır. Emperyalist ve sömürgeci olanları kendi kurumlarını getirerek, belki de zorla kabul ettirerek, dıştan Müslümanların kültürünü bozmak istemektedir. İçte ise sözüm ona modernistler İslâm'la uğraşmakta, kendi görüşlerince Müslümanların acınacak halini Batı'nın sözde üstün kazanımlarıyla karşılaştırmaktadırlar. Oysa Batı ölçütlerine dayanan karşılaştırmalarda Müslümanların çok başarılı görünmeyeceği ortadadır. Zaten böyle bir karşılaştırma bile kutsala saygısızlık olarak reddedilmelidir. Bu karşılaştırmayı kabullenenler İslâm'ı bozmaya çalışanlardır. Bunun ilk örneğini, Paris izlenimlerini yazdığı günlüğünde Müslümanlara Batı'nın avantajlarını övüp, taklit edilmelerini savunan Rifaa el Tahtavi vermişti. Tahtavi, Kahire'deki el-Ezher Üniversitesi'nde şeyh olduğu halde veya tam da bu nedenle, köktenci İslâm yorumları açısından son derece olumsuz

---

73 Thomas Hobbes, *Leviathan*, yay. Crawford Brough Macpherson, Harmondsworth, 1968, kısım 3, bölüm 43, s. 621.

bir kişiliktir. En tehlikeli düşman içteki düşmandır. 1960'larda Mısır'da Nasır ve Tunus'ta Habib Burgiba İslâm düşmanı kabul ediliyor, mürted Atatürk'ün geleneğinde görülüyorlardı.[74]

* ✲ *

Mürted olmakla suçlanan Batılılaşmış Müslümanların görüşlerini önlemek işin bir boyutu, İslâmi bir alternatif sunmak diğer boyutuydu. Sonuçta Müslümanların durumu gerçekten iyi değildi. İslâm medeniyetinin olumsuz durumu hem teşhis hem de terapi gerektiriyordu. Müslümanlar bu kötü duruma nasıl gelmişlerdi? Cevap hem şaşırtıcı hem de basittir: Çünkü gerçek inancın yolundan sapmışlardı. Hal böyle ise öze dönmekle iyileşme sağlanabilecekti. Ve geriye dönük bu bakış, bir ütopyaya yönelikti: erken İslâm'ın idealine, peygamber ve doğru yolda ilerlemiş olan Halifelere yani İslâm'ın kutsal dönemine [asr-ı saadet].

Elbette, çöküşün dış nedenleri de bulunmaktaydı. Bu nedenlerin tarihî süreçte açıklanması gerekiyordu – yani Tanrı'sız bir açıklama. Bunun için en başta gösterilebilecek neden Haçlı Seferleriydi.[75] Ama Müslümanlar Haçlıları yenmişti. Moğollar ise amaca çok daha uygundu. Ne de olsa 13. yüzyılda Bağdat'ı yakıp yıkmışlardı. Fakat Moğollar kısa süre içinde İslâm'a geçmiş ve ümmetin bir parçası olmuşlardı. Zamanın Seyyid Kutub tarafından da takdir gören bir yazarı olan İbn Teymiyye, İbn Hanbel etkisinde yaptığı hukuk yorumuyla Moğolların gerçek Müslümanlar olmadıkları ve bundan dolayı müminler topluluğundan uzak tutulmaları gerektiğini savunmuşsa da, bu ihraç düşüncesi Müslüman olmuş Moğolları *hors la loi* [yasadışı] durumuna düşürmek için yeterli değildi.[76]

Çöküş nedeni olarak öne sürülmüş bir başka etken, hem tarihî hem de teolojikti. Kutub Rönesans dönemini, İslâm ile Hıristiyanlığın gelişim bakımından birbirinden uzaklaşmaya başladığı çağı ele aldı. O dönemden itibaren yükselmekte olan Avrupa görülmemiş bir güce ve zenginliğe ulaştı. "Keşif" diye adlandırılan fetihlerle Batı dünyayı kendine tabi kıldı. Böylesi bir üstünlüğün sebebi Kutub'a göre açıktır: Hıristiyanlar Arapların Ortaçağ'daki bilgilerini gasp etmiş, bilgi ve inanç ayrımı zemininde araçsallaştırarak kullanmıştı. İnanç temelinden koparılan bilim Batı'nın pervasızca dünyayı fethine alet

74 Maudoodi, *Correspondence*, s. 19.

75 Emmanuel Sivan, "The Sanctitiy of Jerusalem in Islam", aynı yazar, *Interpretations of Islam. Past and Present*, Princeton, 1985 içinde, s. 3-44.

76 Sivan, *Radical Islam*, s. 96 vd.

olmuştu. Ancak Batı'nın üstünlüğü geçici nitelikteydi. İslâm maneviyatı dinsiz Batı maddiyatçılığına üstün gelecekti.

Seyyid Kutub'un bu teşhisi, ilk bakışta sanılabileceği kadar yanlış değildir. Tarihî verilerin ışığında bakıldığında, Hıristiyan Batı ülkeleriyle İslâm ülkelerini birbirinden uzaklaştıran gelişimlerin girift nedenleri gerçekten sözkonusu dönemde –Rönesans, Reformasyon ve "keşifler" döneminde– ortaya çıkmıştır. Ancak Kutub, Doğu'da ağırlıklı olan bir anlayışa uygun biçimde, değişimleri dünyevi nedenlere bağlamamakta, daha çok entrika, komplo ve İslâm karşıtı diğer gizli düzenlemeleri sorumlu tutmaktadır. Oysa girift ilişkileri komplo ve entrikalarla açıklama çabaları, aslında modernlik öncesi kültürlerin modernizmin medeniyet olgularıyla travmatik karşılaşmasına eşlik eden temel yanılgının ifadesidir. Komplo tasavvuru, anlaşılamamış olan toplumsal soyutlamanın, kendi yaşam alanlarından elde edilmiş deneyimlerle resmedilmesine dayanmaktadır. Nasıl soyluluğa dayalı [*höfisch*] ve patrimonyal örgütlenmelerde kişisel güç kullanımı hükümdarlığın esas kaynağı ise, modernizmin soyutlamalarına da benzer bir etkileme düzeni atfedilmektedir. Gündelik deneyimlerden büyük bütüne ilişkin netice çıkartmak, deyim yerindeyse mikrodan makroya ulaşmak, her komplo hayalinin sırrıdır. Bu durum Müslüman kültür ortamının veya öncelikle Arap dünyasının bir özelliği değil, her yerde görülebilen bir fenomendir. Genel anlamda sosyal bilimler açısından aydınlanmış kabul edilen kültürler de bu bakımdan farklı değildir.[77]

Yaşanan dünyanın sihir anlayışından arındırılmış olduğu Batı'da, haliyle deneyüstücülüğe soğuk bakılmaktadır. Sonuçta hangi tarzda olursa olsun, sihirden arındırma dünyanın tarihsel düşünüşe dayanan yorumlarından yararlanılmakta ve bunu Tanrı'ya hiç yer vermeden yapmaktadır. Buna karşılık doğa bilimleri ve özellikle bunların teknolojik kullanımı, köktendinci yenilikçilerin ilgisini çekmektedir. Nitekim Seyyid Kutub da, 19. yüzyılın ve erken 20. yüzyılın İslâmi gelenekçileri ve püristlerinden farklı olarak, Batı'nın bu kazanımlarını reddetmiyordu. Genel bir teknoloji düşmanlığından söz edilemez. Tam tersine, birçok İslâmi militan teknik disiplinlerde, özellikle mühendislik dallarında eğitim almıştır. Böylece Batı kültürü ile kendi kültürleri arasındaki mesafeyi daha da açık görebiliyorlar. Her şeyden önce, Müslüman ülkelerin temel bilimsel araştırma alanındaki zayıflığı, uygulamalı teknolojinin ustaları olan teknisyen ve mühendislere medeniyetler arasında sürekli açılan makası göstermektedir. Gerçi Kutub İslâm'ın temel bilimsel araştırmala-

77 Dieter Groh, "Why do Bad Things Happen to Good People?", aynı yazar, *Anthropologische Dimensionen der Geschichte*, Frankfurt a.M., 1992 içinde, s. 267.

ra engel olmadığı görüşündeydi. Ama elbette bilim İslâm'ın kurallarına sıkı sıkıya uymak zorundaydı; bu, bireyin özerkliği olmadan –yalnız Tanrı'ya karşı sorumlu olarak– gerçekleştirilmek istenen bir araştırma özgürlüğüdür.

Seyyid Kutub'un idam edilmesinden kısa süre sonra, Arap orduları 1967'de 'Haçlı Seferleri ülkesi' olarak aşağılanan İsrail karşısında ağır bir yenilgiye uğradı. İslâmcılar için bu *cahiliye* öğretilerinin doğruluğunu kanıtlamaktaydı. Bu felaket, nefret edilen mürted Nasır rejiminin ve onunla birlikte Arap milliyetçiliğinin modernist iddialarını bir bakıma çürütmüş oluyordu.[78] Yeni, pürist ve köktendinci yorumuyla İslâm'a dönüşün yolu açılmıştı.[79] Mücadele edilecek olan "yakın" düşman mürted olarak nitelenen Arap rejimleriydi. Ama bu rejimler de boş durmuyordu. Radikal İslâmcıları acımasız bir sertlikle, bir iç savaşın sertliğiyle takibe aldılar. Enver Sedat 1981 yılında suikasta kurban gidinceye kadar bunlara karşı hareket etmişti.[80] 1982'de kendini laik kabul eden Suriye'nin iktidardaki Baas Partisi Şam'da harekete geçti. Mürted ilan edilmiş olan Hafız Esat, topçu birlikleriyle Hama şehrinde ayaklanmış Müslüman Kardeşler'e karşı bir katliam gerçekleştirdi. Binlerce insanın o olaylarda öldüğü söylenir.

Milliyetçi Arap rejimleriyle radikal Müslümanlar arasındaki mücadele Cezayir'de, 1991 yılında *Islamique du Salut* (FIS), yani İslâmi Selamet Cephesi'nin seçimi kazanmasıyla yeni bir doruğa ulaşmıştı. Seçim sonuçları askerler tarafından hemen hasıraltı edildi. Bu antidemokratik bir şeydi ve İslâmcıların rejim hakkında yaydıkları bilgileri doğrulamaktaydı. Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN) rejimi İslâm demokrasisinin "one man, one vote - one time" [bir kişi, bir oy - bir defa] şeklinde olduğu düşünülen prensibine uymaya gerek görmedi. Ayrıca, askerler ve bürokratlardan oluşan FLN kadroları petrol rantından vazgeçmeyi asla düşünmüyordu.[81]

İnançsız ve yozlaşmış olarak gördükleri rejimler tarafından saldırıya uğrayan ve yurtdışına itilen bütün ülkelerden İslâmcılar, 1980'lerde Afganistan'da toplanmaya başladılar. Siyasi iktidarın hiç bulunmadığı değilse de, çok zayıf olduğu bir bölgede İslâm enternasyonalistleri olarak inançsızlığın sembolüne karşı mücadeleye katıldılar: ateist ve komünist Sovyetler Birliği'ne

---

78 Gilles Kepel, *Der Prophet und der Pharao*, Münih, 1995.

79 Gudrun Krämer, "The Integration of the Integrists: A Comparative Study of Egypt, Jorden and Tunesia", Ghassan Salamé (yay.), *Democracy without Democrats. The Renewal of Politics in the Muslim World*, Londra, 1994 içinde, s. 200-226.

80 Raymond William Baker, *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists*, Cambridge Mass., 2003.

81 Luis Martinez, *The Algerian Civil War 1990-1998*, Londra, 2000.

karşı. Bu mücadelede şevki ve inancı İslâm'ın Vahhabi yorumuyla alevlendi ve kendilerine Suudi Arabistan tarafından cömertçe parasal destek sağlandı. Sanki bir çember tamamlanıyordu. Başlangıcında Osmanlı İmparatorluğu'nun sonu, İslâmi kurumların dağıtılması ve Türkiye'de Arap alfabesinin kaldırılması duran bir çember; 1924'te çizilmeye başlayıp 1979 yılında tamamlanmış görünen bir çember. Soğuk Savaş'ın sonu ve modernleşmeyi onlarca yıl süreyle yavaşlatmış olan Sovyetler Birliği'nin ortadan kalkması, Arap-İslâm dünyasının bu çember içindeki krizini hızlandırmıştı. Ne var ki, Arap-İslâm dünyasında gelişmeyi durduran kaynaklar çok daha derindedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Yazı ve Dil

Matbaacılığın Kutsallık Adına Reddi

Konuşma Dili ve Yazı Dili - Tek Tanrı, Tek Kitap - Mekanik Reprodüksiyon ve Dünyevileşme - Ünsüz ve Ünlü Harfler - Arapça ve İbranice - Baruch Spinoza ve Walter Benjamin - Latinleşme ve Sekülerleşme - Zikir ve Bilgi Devrimi - Dil Yeteneği ve İki Dilli Toplum -*Fushâ* ve *Ammiye*

Arab Human Development Report'un yazarlar kolektifi Arap modernleşmesini zorlaştıran bir durumdan, Arap dilinin iki farklı şeklinin bulunmasından şikâyet etmektedir: bir tarafta daha çok yazışmalarda kullanılan yüksek dil, diğer tarafta olağan toplum hayatında kullanılan halk dili. Bu ayrışma birbirinden kopuk ve birbirini engelleyen iki iletişim dünyası yaratmakta, böylece gelişmenin yolu tıkanmaktadır.

Yüksek dil, yani Kur'an'ın da dili olan klasik Arapça –öyle görünüyor ki– dünyevi konularda kullanıldığında bile kutsal bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla, yazı dili tarafından düzenlenen sosyal yaşam alanları, dünyevi nitelikte olsalar da, yine kutsallık unsurları barındırırlar. Bu durumda ortaya çıkan dilsel ikilem çok açıktır: gelişimin unsurları olarak bilgi ve bilimin iletişimi kullanımdaki giriftliğinden dolayı pek tutulmayan yazı dilinde gerçekleşirken, günlük yaşamın konuşma dilindeki deneyimleri ve buna bağlı değişim ise yüksek dilin hafızasına hiç ya da ancak çok gecikmeli olarak yerleşmektedir.

Yeni bir fenomenin yazılı dile geçip kalıcı kavram haline gelmesi için atlaması gereken eşik yüksektir. Ve bu herhangi bir dil akademisinin veya dili kollayan başka kurumların katı politikasından ileri gelmez; günlük yaşamda kendiliğindenlik ölçütlerine tabi tecrübelerin, ağırlıkla bir yazı dili olan yüksek dilin mevcut sistematik kurallılığına katılması çok zor mümkün olmaktadır. Modernleşmeden kaynaklanan sosyal süreçlerin, yeni olguların ve üretilmiş nesnelerin Arapçaya aktarılmasının zorluğu, İslâmi Doğu'nun modernizmle karşılaşması kadar eskidir. Tahtavi de bununla uğraşmak zorun-

daydı. Batı'da gördükleri ve yeni şeyler olarak algıladıklarını, ister istemez serbest bir formülasyonla ve yüksek dille günlük dilin bir karışımı halinde aktaran ilk kişi oydu. Bu öyle kolayca girilebilecek bir yol değildi. Bir dil toplumunda kullanımları çok farklı olan ve geleneksel olarak belirli alan ve durumlara bağlı kalan dil varyantlarının karıştırılması, pekâlâ tabuların kırılması olarak algılanabilir.

Yüksek dil, uygun bir düzenlemeye ve bilginin topluma yayılmasına karşı koymaktadır. İçinde barındırdığı gelenek, tam da –kullanım ve işlevsellik bakımından– hızlanma gereken noktalarda, zamanı yavaşlatan bir fren gibidir. Arap dilinin ve bilhassa Arap yazısının –üstü örtük de olsa– kutsallığın mekânı olduğu izlenimi uyanmaktadır. Sanki Arapçaya dine dayandırılan bir değişmezlik verilmiştir. Veya daha açık söylenecek olursa: Dil ve yazı, içinde kutsallığı barındırır.

Arap dilinin bu dinî mühürlenmişliği Müslümanlar tarafından kullanılan başka dillerle, örneğin Farsçayla karşılaştırıldığında, daha açık olarak ortaya çıkmaktadır. Farsçada da Arap harfleri kullanılır. Ancak İranlı Müslümanlar Farsçayı değil Arapçayı kutsal kabul eder. Böylece kullanabilecekleri iki farklı dil mevcuttur ve Arap harflerinin Farsçada kullanılmasına rağmen, kutsal olanla dünyevi olan kolayca ayrı tutulabilir. Aynı şey Pakistan'da kullanılan Urduca için de geçerlidir. Burada da Arap harfleriyle yazılan iki dil mevcuttur: dünyevi bir dil ve kutsallığın dili olarak Arapça. Müslüman Arapların ise Arapça dışında kullanabilecekleri, sadece dünyevi amaçlara hizmet eden başka bir dil bulunmamaktadır. Sekülerleşme sürecinde yaşanan zorlukları açıklamak için bu yeterli bir neden olmasa da Müslüman Türkler, Müslüman İranlılar ve Müslüman Pakistanlılara kıyasla Müslüman Arapların yaşadığı ikilemlere işaret etmektedir.

Kutsallığın, insanlar tarafından ilerletilen maddi zamanı hızlandıracak her şeyin önünde bir engel olduğu düşüncesi, en iyi matbaacılık örneğinde görülebilir. Matbaa makinesinin Avrupa'da icat edilmesinden ancak üç yüz yıl kadar sonra İslâm dünyasında kullanıma sokulmuş olması şaşırtıcıdır. Bu dramatik gerçeği bilen Atatürk, Kasım 1925'te Ankara'da hukuk eğitimi veren bir kurumun açılışında, Osmanlıların İstanbul'u fethettiği 1453 tarihindeki çelişkili gelişmelere işaret etmişti. Osmanlı genişlemesi ve gücünün doruğa ulaştığı bu dönem, aynı zamanda İslâmi fıkıh âlimlerinin Avrupa'da icat edilmiş olan matbaa makinesinin girişini engellemesine tanık olmuştu.[1] Türk

1 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londra/Oxford/New York, 1968, s. 274, *Demokrasi'nin Türkiye Serüveni*, YKY, İstanbul, 2010.

devletinin kurucusu dolaylı olarak, 15. yüzyılın ortalarından itibaren Batı ve Doğu'daki gelişmelerin hızla birbirinden koptuğunu dile getiriyordu.

Matbaacılığın (*ars impressoria* [baskı sanatı]) Johannes Gutenberg tarafından icat edilmesi bilgi kültüründe büyük bir devrime yol açtı.[2] Avrupa'daki uygulamalar bu potansiyeli her tarafta ortaya çıkarmıştı. Matbaacılıkla birlikte gelişmenin nasıl hızlandığı, 1453'te İstanbul'un düşmesini izleyen elli yılda takriben sekiz milyon kitabın basılmış olmasından anlaşılmaktadır. Bu rakam, Boğaz kıyısındaki şehrin İ.S. 330 yılında kuruluşundan matbaa makinesinin icat edildiği tarihî dönüm noktasına kadar geçen bin yıldan uzun süre içinde, Avrupa'daki tüm yazıcıların zahmetli el yazısıyla aktardıkları kopyalardan çok daha fazlaydı.[3]

Ayrıca, 1452-1455 yıllarında matbaa baskısının ortaya çıkmasıyla, yalnız yeni bir teknoloji gündeme gelmiş olmuyordu; metinlerin mekanik röprodüksiyonu ve bunun başlattığı neredeyse sınırsız bilgi yayılımı, farklı alanlarda olağanüstü değişimlere yol açmıştı. En başta reformasyonu zikretmek gerekir. Luther'in, Papalık kilisesine karşı başarısı, yazılı metinlerin yaygınlaşması olmadan düşünülemezdi. Otoriteleri aşabilen, kontrol edilmesi güç bir kamuoyunun oluşması, ancak matbaa sayesinde gerçekleşebildi. Bir yazı taslağı herhangi bir bölgede kitap haline getirilemediğinde, yazar hemen başka bir hükümdarlık bölgesine geçebiliyordu. Basılarak sınırsızca çoğaltılabilen bir kitap, hava ve su gibi yolunu bularak her yere yayılabiliyordu. Ve bir kitabın basılması önlense bile, mutlaka bir başkası yorulmak bilmeyen matbaa makinesinden fırlamaktaydı.

Diğer yandan Luther'in ortaya çıkışı ve başlattığı reform hareketi de, basım faaliyetinde eşi görülmemiş bir canlılığa yol açmıştı. Reformasyon döneminin eser çokluğu, özellikle mezhepler arasındaki polemik ve propagandanın başlattığı "büyük kavga", ilk kez kamuoyu adını hak eden bir durum yarattı.[4] Reformasyonun doğurduğu dinî polemiğe katılan herkes kendi görüşünü yaymak için hırsla uğraşıyordu. Görüş ve karşı görüş; basılı yayını ivmelendiren bir erken-Aydınlanma diyalektiği.[5]

---

2 Elisabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change - Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, cilt 2, Cambridge/Londra, 1979, s. 683 vd.

3 Elisabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge, 1983, s. 15 vd.

4 Herschel Baker, *The Wars of Truth*, Cambridge Mass., 1952.

5 Paul Münch, "Der Buchdruck mit beweglichen Lettern", Brockhaus yayın kurulu (yay.), *Meilensteine der Menschheit. Einhundert Entdeckungen, Erfindungen und Wendepunkte der Geschichte*, Leipzig/Mannheim, 1999, s. 138-141.

16. yüzyılın ilk otuz yılında 10.000'e yakın güncel risale on milyon adet basılmıştı. Böylece, basılı yayın kültürün öncü medyası haline geldi. Reformasyon şevki ve 15. yüzyılda hümanistlerin yaydığı Antikçağ'a yönelik ilgi bu gelişmeyi daha da güçlendiriyordu. Bir yandan da planlı çalışmalarla kütüphaneler kuruluyor, durmadan Yunanca eserlerin çevirisi yapılıyordu. Rönesans dönemi böyle başladı. O zamanki öğrenme hırsı ve bilgilenme merakı matbaacılıkla birleşince, eskiden zahmetle kopyalanarak aktarılan klasik kaynaklar, yeni teknikle hem sistematik olarak kaydediliyor hem de olağanüstü yaygınlık kazanıyordu. Reformasyon ile matbaacılık arasında olduğu gibi, matbaacılık ile Rönesans arasında da giderek güçlenen bir ilişki meydana gelmişti. Böylece matbaacılık, Rönesans ve Reform süreçleri iç içe geçti. Bunun uygarlık gelişiminde uyandırdığı hızlanmanın bir benzeri daha yoktur. Gutenberg'in ölüm yılı olan 1469'da Antikçağ bilgisinin basılmış olarak kaydedilmesine başlanmıştı. Bu çalışmanın yaklaşık 1530'a kadar tamamlanmış olduğu kabul edilebilir.[6] Endüstriyel seri üretimin bu ilk örneği, tüm mallar arasında en geçerli olanı, her yerde geçen bir malı üretiyordu: bilgi.

Matbaacılık, bilginin karakterini değiştirdi. Bilgi artık kamusal bir ürün olmuştu, çünkü basılı hale geldiğinde engellenemiyordu. Sadece basılan malzemenin miktarı bile, bilgiyi teoride herkes için ulaşılabilir kılmıştı. Oysa bilgi eskiden korunması gereken gizemli bir hazine muamelesi görür ve gizli tutulurdu. Elyazması kitap ve metinler meraklı bakışlardan uzak, çoğu zaman sandıklarda ve pek kimsenin uğramadığı odalarda saklanırdı. Sonra matbaacılığın yaygınlaştırdığı yeni "bilim" geleneksel bilgeliğin yerini aldı, gizli sayılan bilginin yerine belli bir ortamda sınanabilen bilgi geçti. Böylece basım yoluyla yapılan yayın hareketsiz kalmış bilgi birikimlerini unutulmaktan kurtarmakla kalmadı, her zaman ulaşılabilir ve görülebilir bilgiler üzerine kurulan düşünümsel bilginin [*Reflexionswissen*] bağımsızlaşmasını da sağladı. Bu süreç, duyu organlarının o zamana kadar geçerli kabul edilen hiyerarşisini de değiştirmiş, bilgi aktarımında bireysel okuma kolektif dinlemenin yerine geçmiştir.[7] Artık bilgi edinmenin önünde engel kalmamıştı.[8]

---

6 Johannes Burkhardt, *Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionsbildung 1517-1617*, Stuttgart, 2002, s. 24.

7 Michael Giesecke, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*, Frankfurt a.M., 1991, s. 667.

8 Jacques DerRıza, *Grammatologie*, Frankfurt a.M., 1983, s. 17.

İslâm uygarlığında ise dinleme ve okuma ilişkisi farklıydı. Yüzyıllar boyu matbaa kültürünün devrim yaratan etkilerinden uzak durabilen İslâm ülkelerinde, önceden de hep olduğu gibi metinler esas itibarıyla konuşma ve tekrarlama yoluyla sözlü olarak, yani işitme organı aracılığıyla aktarılıyordu. Avrupa'daki matbaa tekniği ve buna bağlı bireysel okuma yoluyla bilgi edinme kültürüne karşılık, yazıyla desteklenen bir konuşma kültürü sözkonusudur. Dolayısıyla Kur'an dili yazıya aktarılmış konuşulan söz olarak anlaşılır.[9] Hocadan öğrenciye geçen geleneksel bilgi aktarımı da sözlü ve akılda kalması için tekrarlanan metin olarak gerçekleşiyordu. Bu olgu ileride Arap dilinin modernizm ölçütleri açısından gelişmesi bağlamında konu edilecektir.[10]

İşitme ve hafızanın bilgi alımında böyle ağırlıklı bir görev üstlenmesi, edinilen bilgi miktarını sınırlandırır; ve alınabilecek bilginin bu şekilde sınırlı olması olumlu bir şey olarak görülmektedir. Bilginin ve bilgililiğin Müslümanlar arasında en çok değer gördüğü dönem olan İslâmi "Ortaçağ" ya da klasik çağ hakkında anlatılanlara göre aşırı yazmaya karşı temkinli bir anlayış gelişmişti. Kitapların çok fazla olması bir uyarı konusuydu, yeni yazılara kamuoyu önünde şüpheyle yaklaşılıyor ve genelde yazıya geçirilmiş söze karşı güvensizlik dile getiriliyordu. Kalın ve uzun yazılı eserlerden, hayatın kısa, kitap sayısının ise çok yüksek olmasından şikâyet ediliyordu. Bütün bir fıkıh okuluna adı verilmiş olan İbn Hanbel (780-855) sadece Kur'an ve hadislerin yazılı hale getirilmeye değer olduğu görüşündeydi. Ona göre diğer her şey müminlerde akıl karışıklığına neden olurdu. Bu anlayış bilgi ve deneyimin yazıya geçirilmesini engellememişse de, elyazması kopyaların çoğalıp yayılmasını sınırlamıştır. Ayrıca, elyazmacılık mesleği çok yaygın olduğu halde, âlimler önemli buldukları bir bilgiye ulaşabilmek ve sahip olabilmek için çoğu zaman kopyalama işini bizzat yerine getirmek zorundaydılar.[11] Böylesi koşullar altında, alçakgönüllülük ve uysallığın önemli birer erdem olarak görülmesi anlaşılır bir şeydir.

İslâm'da konuşulan sözün önceliği nereden kaynaklanmaktadır? Yazı yazma işinin pek tutulmaması, kitap sahibi olmanın neredeyse mekruh sayılmasını nasıl yorumlamak gerekir? Ve kültürel anlamda derin izler bırakmış

---

9 Seyyed Hossein Nasr, "Oral Transmission and the Book in Islamic Education", George N. Atiyeh (yay.), *The Book in the Islamic World. The Written Word and Communication in the Middle East*, New York, 1995 içinde, s. 57-70; Labib as-Said, *The Recited Koran*, Princeton, 1975.

10 Jack Goody, *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge 1987; ayrıca bkz. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, Münih, 1991, s. 259 vd.

11 Franz Rosenthal, "'The Making of Many Books There Is No End': The Classical Muslim View", Atiyeh (yay.), *The Book in the Islamic World*, içinde, s. 33-56.

bu âdet ve alışkanlıklar, daha sonra Yeniçağ'ın başlarında matbaaya karşı engelleyici bir anlayışın oluşmasına yol açmış mıdır?

İslâmi gelenekte metinlerin yazıya geçirilmesine karşı belirgin bir çekingenlik, hatta isteksizlik görülmektedir (*kahr el-kitab*). Yeni İslâmbilimin kurucusu Ignaz Goldziher yazmaya karşı açık bir "gönülsüzlük"ten söz etmiştir.[12] Bu hayret verici fenomenin kökleri erken İslâmi döneme kadar geri gitmektedir – İslâm'ın kendini diğer tektanrılı dinlerden, özellikle akrabalık ilişkisi içinde olduğu Yahudilikten ayırmak istediği döneme. Bu sınır çekme çabası birbirine zıt iki eğilimi içinde barındıran paradoksal bir süreçti. Bunlardan biri mimetik, yani taklit edici, diğeri ise araya mesafe koyucu bir hareketti.[13]

Taklit edici eğilim, erken dönem Müslümanların Yahudi geleneğini örnek alarak –onların Tevrat, yani Musa'nın beş kitabıyla yaptığı gibi– Allah'ın hakiki kelâmı saydıkları Kur'an dışında herhangi bir yazıyı kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır. İbranice Kitab-ı Mukaddes'in yorumları, özellikle 3. yüzyılda yazılmış olan ve Rabbinik Yahudiliğin din kurallarını aktaran Mişna, yazıya geçirilmiş oldukları halde –Kitab-ı Mukaddes'ten farklı olarak– sözlü gelenek, sözlü Tevrat, *Tora Şebealpe* sayılmaktadır.[14] Bu fark daha sonra, Babil ve Filistin Talmudu'nun gereklerine uygun biçimde yazılı söz ile yazıya aktarılmış konuşma arasındaki farkı muhafaza etmek amacıyla bir sistem halinde kurallaştırılmıştır.[15] Sözlü olarak aktarılmış şeylerin yine sözlü olarak ve yazılı olarak aktarılmış her şeyin de yine yazıyla iletilmesi gerektiği kabul edilir.[16] Yani burada sözkonusu olan "sözlü bir kitaptır".[17]

Sözlü tefsir geleneği –öyle tahmin ediliyor ki– Müslümanlığı kabul eden Yahudiler tarafından Müslüman düsturuna aktarılmıştı. Yahudilerin sözlü Tora'sına benzer şekilde, Müslüman geleneğinin gövdesini oluşturan Hadis de sözlü ifade prensibine bağlıdır. Yahudilikte olduğu gibi, "işitilmiş" olanın aktarımı (*sama*), salt yazıyla kopyalanmış olana (*kitab*) tercih edilir.[18]

12 Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, cilt 2, Halle, 1890, s. 196.

13 Robert Brunschvig, "Herméneutique normative dans le Judaisme et dans l'Islam", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 30 (1975) içinde, s. 233 vd.

14 Julius Kaplan, *The Redaction of the Babylonian Talmud*, New York, 1933.

15 Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Upsalla, 1961.

16 Jacob Neusner ve diğerleri (çevirmen), *The Talmud of the Land of Israel*, Chicago/Londra, 1982, s. 142 vd., alıntı kaynağı: Michael Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", *Arabica* 44 (1997) içinde, s. 437-530, 498 vd.

17 Gershom Scholem, "Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum", aynı yazar, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M., 1970 içinde, s. 90-120, s. 111.

18 Ignaz Goldziher, "Kämpfe um die Stellung des Hadit im Islam", *Zeitschrift der DeutschenMor-*

Hadis'in Kur'an'la ilişkisi, Yahudilikte sözlü öğretinin yazılı öğretiyle ilişkisi gibidir.[19]

Bu, Yahudilikle İslâm'ı birleştiren mimetik gelenektir. Geleneğin diğer çizgisi ise Yahudilikten uzaklaşmaktadır. İslâm, Hıristiyan geleneklerinden ve bilhassa kendisine daha yakın olan Yahudilikten uzak durmaya gayretliydi, zira kendisini Tanrı'nın en son bildirilmiş ve nihai geçerli sözüne dayanan din olarak kabul ediyordu. Diğer dinler kendilerine verilmiş olan esas öğretiyi bozdukları için İslâm vahyolunmuştu. Bozulma, Mişna'nın yazılmasıyla birlikte, Yahudilikte Tevrat'ın yanında ikinci bir kitabın geçerli kılınmak istenmesiyle gerçekleşmişti.[20] Müslümanlar böylece Rabbâni âlimlerin konuşulan sözü esas alma prensibini benimserken, bir yandan da onların yazıya geçirme pratiğini kınayıp reddetmişlerdi. İslâm'ın kuruluş dogması Kur'an dışında ikinci bir kitap, Tanrı'nın sözü dışında başka bir yazı kabul etmez.[21] Nasıl Allah'ın dışında başka bir ilah yoksa, Kur'an'ın dışında da başka bir kitap olamaz. Yani yazılı olana daima kuşkuyla bakılmasının kökü İslâm'ın mutlak monoteizmindedir.[22]

Yazılı metinlere karşı bu mesafeli duruş, yazıya karşı genel bir kuşkuya dönüşmüştür: Öyle ki, bundan ikinci bir kitap ortaya çıkabilirdi. Bu mesafe büyük bir konuşma, tekrarlama ve ezberleme geleneği üretmiştir. İslâm'ın erken dönemine ait, yazmanın tabulaştırılmasından kaçınmaya kalkışmış olanlara karşı olumsuz tavrı ve güvensizliği gösteren birçok olgu bulunmaktadır. Yazma tabusu sözlü öğreti sayılan Hadis'ten kaynaklansa da, etkisi sadece geleneğin yazıya dökülmesiyle sınırlı değildir, başta kitaplar olmak üzere yazılı metinlerin bir araya toplanmasını da kapsar. Böylesi bir kuşkulanma, Kur'an dışında her yazılanı sıkı bir denetim altına sokmaktadır.[23]

Yaşam boyu toplanmış yazılı şeyleri ve kitapları ölmeden önce yok etmek, erken İslâm kültürünün bir özelliğiydi. Ölüm döşeğinde veya savaşa çıkmadan önce her türlü yazılı belgenin yok edilmesi, en iyisi yakılarak veya baş-

---

genländischen Gesellschaft 61 (1907) içinde, s. 869 vd.

19 Josef Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", *Der Islam* 8 (1918) içinde, s. 44-47.

20 Cook, "Opponents of the Writing", s. 504 vd.

21 Gregor Schoeler, "Mündliche Thora und Hadit: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", *Der Islam* 66 (1989) içinde, s. 213-251, s. 216.

22 G. H. A. Juynball, *The Authenticity of the Tradition Literature*, Leiden, 1969; Angelika Neuwirth, "Zur Archäologie einer Heiligen Schrift. Überlegungen zum Koran vor seiner Kompilation", Christoph Burgner (yay.), *Streit um den Koran. Die Luxemburg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, Berlin, 2004, s. 82-97.

23 Josef van Ess, *Zwischen Hadit und Theologie*, Berlin/New York, 1975; Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge, 1981.

ka bir yolla okunamaz, dolayısıyla kullanılamaz hale getirilmesi talimatı verilirdi. Bunun nedeni –modern anlayışla sanılabileceği gibi– kişinin, yani bireyin özel sırlarını saklama isteği değildi. Dünyadan ayrılacak olan kişilerin artık el atında bulunduramayacağı bu yazılardan hareketle inanca ilişkin doğruların değiştirilmesini, hatta tahrif edilmesini önlemek gerekiyordu. Bunun dışında, okumuş ve âlim kişiler için ölümlerinden sonra kitaplara, hem de pek çok kitaba sahip olduklarının ağızdan ağza dolaşmaması önemliydi. Söylenenlere göre, yazıyla kalıcı hale getirilmiş metinlere karşı bu tabu geçmişte öyle ileri gitmişti ki, bir kitabı tek bir gece evinde bulundurmak bile hoş karşılanmıyordu.[24]

Böyle ağır bir tabu, her türlü yazılı metne karşı uygulanıyor değildi. Yersiz görülen kitap mülkiyeti ile diğer yazılı şeyler, örneğin mektuplar arasında ayrım yapılmaktaydı. Kitap sahibi olmanın kamusal bir karakteri vardı. Dolayısıyla bu türden bir yazılı eser kurgusal bir kamu denetimine tabiydi, kamusal bir konuydu ve böyle işlem görürdü. Oysa mektuplar kişisel alana mahsustu ve içeriği dışında pek dikkat çekmezdi.[25]

Yazma işi kutsallık açısından böylesine kuşkuyla karşılanmaktayken, bilginin aktarımı, özellikle de geleneğin taşınması için çok önemli olan Hadis'in aktarımı nasıl gerçekleşebildi? Hafızanın yüksek seviyede kullanılması ve bunun bir itibar kaynağı olması sayesinde. Ezberlemeye özel yeteneği olanlar, takdir görüyordu. Ama metni aklında tutmakta zorlananların yardımcı araçlara başvurması mümkündü. Bu yardımcı araçlar ancak yazılı şeyler olabilirdi. Diğer yandan, yardımın geçici olmasına da önem veriliyordu. Hatırlanması gereken şey hafızaya yerleştikten sonra, yazılı destek hemen yok edilmeliydi. Yazılı şeyin kısa ömürlü olması bakımından, yazı tahtaları ve bina duvarlarının kullanılması akla yakındı. Bu tür bir yazı zemininde, üzerine yazı yazılan malzemenin kendinde bir geçicilik mevcuttu. Yağmur veya başka iklimsel etkiler eninde sonunda yazılmış olanın ortadan kaybolmasını sağlıyordu. Buna ek olarak, geçici yazılarda tam cümlelerden kaçınılırdı.

Bazı yerlerde yazı yasağı öylesine katı uygulanıyordu ki, anlaşılan alışılmış bazı uygulamalar bile açıkça yasaklanıyordu: avuç içine veya terlik tabanına not alma gibi. Bir öğretmen kendi sözlü açıklamalarından öğrencisinin kalıcı notlar yazdığını duyduğunda veya öğrencisi öğretmenine not ettiği önceki bir açıklamasını hatırlattığında, öğrenci derhal bu notlarını yok etmek zorundaydı. Öğrenilmiş olan yazıya dökülecek olursa, bu evin dört duvarı

24 Cook, "Opponents of the Writing", s. 481.
25 *A.g.e.*, s. 478 vd.

içinde sessizce gerçekleşirdi, yani halkın gözünden uzakta. Bunun dışında her şey kaba bir kural ihlali olarak görülerek baskı ve yaptırıma neden olabilirdi.

En iyi hafıza bile tamamen yazılı destekten yoksunsa, başarılı olamaz. O bakımdan yazılı metinler ve hatta kitaplar ezberlemenin vazgeçilmez yardımcılarıydı. Ne de olsa bu tür konuşmanın temelinde, hiç değilse bir kez okunması gereken bir yazı yatmaktadır. Bu, özellikle bilim alanında geçerliydi. Kuşkusuz öğrenciler bu tür kitapları yalnız gözetim altında ellerine alabiliyordu. Hatta eğiticiler, öğrenciler tarafından kullanılan yazılarını "*kıra'a*" [okuma] notuyla işaretlemek ve böylece öğrencilerin bunları yalnız başlarına değil, kendi denetimleri altında kullandıklarını belirtmekle yükümlüydüler. Sonuçta, Arapça bir metni yanlış okumak hiç de zor değildi. Diyelim ki bir öğrenci bilgisini metinlerini okuduğu, ancak dinlemediği kitap ve defterlerden almış olsun. Metin doğru noktalamayla, dolayısıyla doğru ünlüleştirmeyle yazılmamışsa, bunun ciddi sonuçları olabilirdi. Örneğin bazı durumlarda, ilaç isimlerindeki yanlış noktalamadan ölümcül sonuçlar doğduğu bildirilmiştir.[26]

İslâm medeniyetinin Arapça konuşulan ülkelerinde sözlü olanın bu konumuna ilişkin kayda değer birçok neden öne sürülebilir. Örneğin, konuşulan söz ifade edilmek istenene yazılı olandan daha yakındır.[27] Her zaman öne sürülen yazılı metnin güvenilmezliği yanında, kendiliğindenlik, canlılık ve doğrudanlığın yitirildiğinden de söz edilmektedir.[28] Sözlü olanın yoruma daha açık olduğu, en azından "bilginin kısıtlanmasından" (*takyidûl-ilm*) kaçınmaya yaradığı da ifade edilir. Ayrıca, konuşulan söze has olan yorum esnekliği bölünme tehlikesini azaltır. Ve bütün bunlardan daha az önemli olmamak üzere, sözlü aktarım bilgiyi dar bir ehiller çevresinde tutmaya yarıyordu.

Yani birinin eşliğinde yapılan okumanın, metnin doğru anlaşıldığını kontrol etmek yanında, pratik bir avantajı da vardı. Kaldı ki böylece bilgi algılamasında iki duyu organı birden kullanılıyordu: görmek ve duymak, özellikle de duymak. Çünkü sözlü gelenekte önemli olan konuşma değil, dinleyicinin kaydedilmesi gereken bilgiyi alma becerisidir. Ve görme zaten antropolojik olarak zan altındadır. Çok farklı kültürlerde görülen kör kâhin, dikkat-

---

26 Gregor Schoeler, "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam", *Der Islam* 66,1 (1989) içinde, s. 38-67, s. 66 vd.

27 *A.g.e.*, s. 65.

28 Schoeler, "Mündliche Thora und Hadit", s. 221.

le dinleyen ve yargıda bulunma gücünün gördükleri tarafından yanıltılmaması gibi şüpheli bir ayrıcalığı bulunan bir figürdür.

Dinlemenin önemine işaret edilince, ortaya İslâm geleneğinde sözlü olana tanınan ağırlığın ne derece yazılı olana karşı duyulan dinî çekincelerden kaynaklandığı sorusu çıkmaktadır. Sözlü olanın önceliği nereden geliyor? Arap dilinin bazı özellikleri dinlemeyi okumadan daha önemli saymayı gerektirmiş olabilir mi? Ve dinî gerekçeye dayanan yazma yasağı, kutsallık bağlamında rasyonelleştiriliyor olsa da, temelinde kültürel antropolojik yaklaşımla kavranacak bir olgu bulunabilir mi? Çoğu zaman olduğu gibi, her ikisinin birden geçerli olması da mümkündür; hem kültürel antropolojik açıklaması olan bir durum, hem de onun kutsallık bağlamında rasyonelleştirilmesi – ve bu ikincisi ilkini daha da şiddetlendirir.

Mesele yine hakikilik, gerçeğe uygunluk ve ilk metnin ilanından bugüne kadarki zaman aralığında aktarımın doğru, yani bozulmamış olduğunun söylemsel [*diskursiv*] olarak kanıtlanabilmesidir. Burada da metnin anlamı dinî ve kutsallıkla ilgilidir. Her ne kadar bu bağlamda amaç, aktarım tekniğinin kültürel antropolojik koşullarını anlamak olsa da.[29]

Hakikiliği güvenceye almanın tek yolu olan sözlü aktarım tekniğinde en önemli şey, yeniden oluşturulabilir nitelikteki aktarım zincirleri, yani isnatlardır – başka bir deyişle kuşaktan kuşağa aktarım geleneğinin soykütüğü. Okunup dinlenen metin üzerinden kutsal ilk metnin orijinal haline erişebilmek, sadece sözlü aktarım ve onu onaylayan aktarım zinciri yoluyla mümkündür. Sadece metnin geleneksel aktarımının soykütüğü, aktarımı yapan âlimlerin belirlenip kanıtlanması sayesinde hakikilik temin edilmekte ve dolayısıyla kutsallık mertebesi yakalanmaktadır.[30] Aktarım, ezberlemeyi kolaylaştıran sözlü zikir yoluyla gerçekleşmektedir ve hoca ile öğrenci arasında doğrudan bağlantıyı sağlayan sadece bu dolaysız sözlü faaliyettir. Yani gerçek kendini hocanın söze dayanan geleneksel otoritesi aracılığıyla güvenceye almaktadır.[31] Tek başına okuma tekniğiyle böylesi dolaysızlık sağlanamazdı. Çünkü her şeyden önce dinî yorumun tartışmalı söyleminde kolayca metinlerin bozulmuş olduğu şüphesi uyanırdı.[32] Ancak eğitenin fiziki mevcudiyeti,

---

29 Talal Asad, *The Idea of Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies, Occasional Papers, Washington D.C., 1986, s. 14.

30 Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, 1983, s. 46, [*Yazınsal Eleştiriler Söyleşiler*, Hece Yayınları, İstanbul, 2004].

31 Dale F. Eickelman, "The Art of Memory, Islamic Education and Its Social Reproduction", *Comparative Studies in Society and History* 20 (1978) içinde, s. 485-516.

32 Rainer Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, Würzburg, 2001.

dizeler halindeki metnin zikri ve güven veren tonlamanın canlılığında, aktarılan bilginin özgünlüğü ve dolayısıyla otoriter gerçeklik kendini ortaya koyar.[33] Hukuk ve diğer alanlardaki temel metinlerin çoğu başlangıçta dizeler halinde oluşturulmuş ve geleneksel olarak hep bu şekilde öğrenilmiştir.

Sözlü aktarım ve metnin akustik algılanmasını gerekli gösteren nedenler bulunmaktadır. Bunlar, Arap dilinin karmaşık fonolojisi ve Arap yazısının yapısı ile ilgilidir. Ünlüler ve ünsüzler ancak konuşma fiiliyle birleşebilmektedir, zira Arap harfleri yalnız ünsüz fonemleri ve uzun ünlüleri gösterir. Kısa ünlüler, atlanan ünlüler [*Vokallosigkeit*] ve çift ünsüzler yazıda işaretlenmemektedir. Her ne kadar ünlülerin anlama uygun vurgusuyla ünsüzlerden oluşmuş tekil sözcüğün doğru anlaşılması sağlanabilse de, çoğu kez bu ancak tümcenin tamamlanmasıyla birlikte mümkün olur. Semiyotik söz anlamı fonetik anlamdan farklı olabildiğinden, ifadenin doğruluğu "doğru" tonlamaya bağlıdır.[34]

Dolayısıyla yazılmış metnin gerçeğe uygunluğu ve kutsal anlamdaki doğruluğu, doğru tonlamayla mümkün olabilmektedir. Ancak konuşulmuş veya zikredilmiş metin, doğru sözdür. Ton ve tonlama ona sonsuz, değişmez manayı verir. Bu ise gözle değil, sadece kulak tarafından algılanabilir. Güvenilir aktarım zincirinin varlığı bir de bu nedenle belirleyici olmaktadır. Metnin bir âlimler kuşağından diğerine aralıksız aktarımı geriye doğru takip edilebildiğinde, kökenden gelme doğruluk ve gerçekliğe sahip görünür. Ancak o zaman bir metin yüceliği ve kutsallığı bakımından tam olarak muhafaza edilmiş sayılabilir. Buna karşılık, yazılmış olanın ikilemi apaçık ortadadır: söz yazıya geçirildiğinde unutulmaktan kurtulmuş olsa da, bu asli anlamını yitirme pahasına gerçekleşmektedir.[35]

Yazıda yanlış anlaşılırlık ve "çift anlamlılık" sorununa İbranice ile ilgili olarak Baruch Spinoza da *Teolojik-Politik İncelemeler*'de işaret etmiştir. İlk hakliyle Kitab-ı Mukaddes metnine ünlülerin eklenmemiş olması bir yana, cümleler de noktalama işaretleriyle birbirinden ayrılmış değildi. Ünlü harfler ve cümle, okuma ve vurgu işaretleri çok sonradan noktacılar [*Punktisten* - Spinoza'nın adı geçen eserde kullandığı bir niteleme] tarafından eklenmişti – Spinoza'ya göre bu, her devrin kendi anlayışına bağlı bir yorumlamaydı. Radikal Aydınlanmacı düşünürün alaycı ifadesiyle, ünlülerin eklenmesi insana

33 Brinkley Messick, *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley, 1993, s. 26.

34 Gerhard Endress, "Herkunft und Entwicklung der arabischen Schrift", Wolfdietrich Fischer (yay.), *Grundriß der arabischen Philologie*, Wiesbaden 1982 içinde, s. 165 vd.

35 Messick, *Calligraphic State*, s. 252.

ait yorum özgürlüğünü ortaya koyuyordu, olsa olsa yalnız ünsüzler tanrısal olabilirdi.[36] Kabbalist bir yorum, ünlüler eklenmiş metnin öncesine, İlk-Tevrat denilen şeye, yani *tora kelula*'ya geri giderdi. Bu anlayışa göre Tanrı'nın sözü açığa çıkmış değildir – hatta ünsüzlerin yazılmasıyla bile. Yazı, sözlü ifadenin ve dolayısıyla Tanrı sözünün çözümlemesi olan bitmek bilmez yorumlamaların ötesine geçmektedir.[37]

Sözlü ifadenin yazıya göre öne çıkartılması ve kutsal olanın sürekli mevcudiyeti, İslâm âleminin matbaacılığı kabulünün gecikmesinde her şeyden çok rol oynamış olmalıdır. Burada sözkonusu olan sorun bir din olarak İslâm'dan kaynaklanıyor değildir, İslâmi kültürün diğer medeniyetlere, özellikle Batı'nın laikleşmiş Hıristiyanlığına kıyasla sözlü olanı daha fazla muhafaza etmiş olmasıyla ilgilidir ve böyle olduğunu antropolojik yönelimli dilbilim ortaya koymaktadır. Nitekim dilbilimci Ferdinand de Saussure 19. yüzyılın sonlarında – Jean-Jacques Rousseau'yu takip ederek– Batı'da yazının sözlü olana göre önceliğini bir çeşit gasp olarak tanımlamıştır. Yazılı olan, sözlü olanı gasp etmektedir, çünkü matbaa aracılığıyla çoğalıp yayılan yazı, sesin yerini alarak ağırlık kazanmaktadır – oysa doğal olarak bunun tersi bir oran sözkonusudur.

İlişki açık: önce sesli olan vardır, sonra yazı gelir. Bu sıralama ve öncelikten daha 14. yüzyılda tarih düşünürü İbn Haldun söz etmişti.[38] Sonuçta dil ve yazı iki farklı işaret sistemidir ve ikincisi ilkine yardımcı olmak amacıyla, onu temsil etmek üzere vardır. Rousseau, işaretlerle oluşturulmuş resme, yazı işaretleriyle aktarılan şeyin kendisinden, yani konuşulan sözden daha büyük önem verilmesini tuhaf buluyordu.[39] De Saussure, yazının konuşmadaki ifadeyi perdelediğini söylerken, Rousseau'dan da daha ileri gitmişti: Yazı dilin elbisesi değil, onun maskelenmesiydi.[40] Bu durumdan, yazının hak etmediği bir otorite iddiasında bulunduğu çıkartılıyordu.[41] Her şeyden önce, küçük çocuğun gelişmesinde önce duyma, sonra görme gerçekleşmektedir. Yazının konuşulmuş söze geri dönen etkisi hatalı olabilir ve çoğu zaman olmaktadır. Uygar dünyada yazılı olanın sözlü olana karşı öncelik kazanması, bu yaklaşımda "patolojik bir görüntü"dür,[42] her türlü canlılığını yitirmiş bir sü-

---

36 Baruch de Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, yedi ciltte toplu eserleri, yay.: Carl Gebhard/ Günter Gawlick (yay), Hamburg, 1976, s. 125 vd.

37 Scholem, "Offenbarung und Tradition", s. 108 vd.

38 Messick, *Calligraphic State*, s. 21.

39 Derrida, *Grammatologie*, s. 49.

40 *A.g.e.*, s. 62.

41 *A.g.e.*, s. 66.

42 *A.g.e.*, s. 67.

reçtir – Jacques Derrida bu süreç için görsel imin "vasiyetname karakteri" kavramını kullanmıştı.[43]

Kutsal temele dayanan İslâm medeniyetinde yazının desteklediği sözlü aktarım, kendine özgü şekliyle evrensel bir sabiti yansıtır. Çünkü metinler matbaada mekanik olarak çoğaltılıp her okur için ulaşılır hale geldiğinde, kutsal havasını kaybetmektedir. Başlangıçtaki şekliyle, ezberden okuma sayesinde kutsallığı muhafaza edilmiş metin, yazılı hale gelince dinî açıdan bozulmamışlığını yitirir. Walter Benjamin'in gördüğü ve anlattığı kayıp işte budur. Benjamin, mekanik çoğaltmayla sanat eserinin yaşayan çekirdeğinin, orijinalliğinde yatan otoritesinin, el değmemiş sahiciliğinin tahrip olmasından söz etmektedir. Benjamin'e göre, bir şeyin sahiciliği kaynaktan bu yana doğru geleneksel aktarımda vücut bulmuştur – onun hem maddi sürekliliği hem de tarihsel tanıklığını kapsar.[44] Buna karşılık çoğaltma her tür tarihsel özgünlüğü ve dolayısıyla çoğaltılan orijinalin otoritesini sarsmaktadır. Çoğaltma tekniği çoğaltılanı gelenekselden kopartarak onun temelden sarsılmasına yol açar. Bu semptomatik sürecin etkileri Benjamin'ne göre sanat alanını aşmaktadır.[45]

* ✻ *

Sözlü olana böylesi bağlı ve dolayısıyla yazının çoğaltılmasına karşı çekingen olan bir kültürün bakış açısından, Avrupa'daki matbaa devrimi ve onu izleyen yeni anlayışların nasıl şiddetli bir kırılmaya yol açtığı anlaşılabilir. Yazılı hale getirilen manevi bir değere uygulanan çoğaltma tekniği beraberinde değişiklikler getirir ve bunların hem içe, hem de dışa yönelik etkileri çok önemlidir. Birey, kendinden önceki veya sonraki aktarım zincirine tabi olmamakta, bireyselliğini öne çıkartmaktadır. Onun değeri, kendi adıyla ilişkili olan yazının yaygınlaşmasıyla ölçülecektir. Baskı olanağının doğması, bilgiyi süresiz ve yazarını ölümsüz kılmıştır.

Bu olanağın kışkırtmasıyla yazı aşırı miktarda çoğalırken, aynı zamanda birey olarak tanınan yazarın ünü ve zenginliği de baskı adedine bağlıdır. Reformasyon'un etkisiyle alabildiğine artan baskı faaliyeti, Luther'in kişiliğinde çok dinamik ve çok beğenilen yazarını bulmuştu. Kamuoyu oluşması Luther'i koruduğu gibi, başarılı mücadelesini ateşleyip hızlandırıyordu. Başarısının bir göstergesi de 1519'da, yani Wittenberg Tezleri'ni ilanından yalnız-

---

43 *A.g.e.*, s. 120.

44 Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kultursoziologie*, Frankfurt a.M., 1963, s. 16.

45 Aynı yerde.

ca iki yıl sonra basılan eserlerinde artık adının değil sadece baş harflerinin belirtilmeye başlanmasıydı. Kendi adıyla Luther İncili olarak anılan çeviri, daha hayattayken bir milyon adetten fazla satmıştı.

Luther İncili Latince olmayan ilk İncil değildi. Kutsal metnin halk dillerine çevirisi daha önce de yapılmıştı. 13. yüzyıldan 14. yüzyıla geçişten itibaren Hıristiyanlık öğreti ve çağrısını Fransızca, İtalyanca veya Almanca gibi halkın konuştuğu dillerde –tabii henüz basılı olmayan yollarla– ilan etmek, olağan bir şeydi. 11. yüzyılda yerel [*vernakular*] diller biçimlenmeye ve yazılmaya başladığından beri, Latince'nin Avrupa'daki birleştirici evrensel dil olarak önemi gitgide azalmıştı.[46] Yazılan halk dillerinin sürekli gelişmesiyle birlikte, bir yanda kutsalın aracı olarak evrensel dil, diğer yanda ise kutsalı tecrit edip zayıflatan lehçeler olarak yerel diller arasında ayrışma gerçekleşti. Aynı dönemde güneydoğu Asya'da, Sanskritçe'de paralel bir gelişme görülür. Orada da yazılan halk dilleri oluşmuştu. Yalnız Arapça, önemli bir diğer evrensel dil olarak, bu gelişmeden etkilenmemişti.[47]

Avrupa halk dillerinin matbaa kültürüyle birlikte kendini kabul ettirmesi, kesinlikle kutsallığın kaybolmasına yol açmış değildir. Hatta Luther matbaacılığa dinî bir değer katıp onu Tanrı'nın son ve en büyük armağanı olarak kutsamıştı. Luther'e göre, kıyamete kadar Tanrı katından başka bir armağan inmeyecekti.[48] Böylece matbaacılık vahyin bir parçası olarak görülmüş oluyordu. Yani Tanrı'nın buyruğuyla gerçekleşmişti Hıristiyanlık için vahiy ancak matbaacılığın devreye girmesiyle tamamlanmıştı.

Matbaa sayesinde İncil'in Almanca dilinde ve bireysel olarak okunabilir olması bir ritüel anlamı da kazanmıştı. İbadete bir çağrı sözkonusuydu. 16. yüzyılda bu anlamıyla "yazı" Tanrı'nın sözü ile özdeşleşmişti. Tanrı'nın sözünün tanınması için basılı olarak ortaya çıkması gerekiyordu. Dinî içeriklerin böyle bir dönüşümle herkesin okuyabildiği bir yazı haline gelmesi, kutsalın değişimiydi aslında. Her şeyi kapsayan din, Tanrı ile ilişkinin kişiselleştirilmesiyle bir iman ve imanın beyanı meselesi olmuş ve böylece kısmen sekülerleştirilmişti. Her insanın –ruhban sınıfını bir kenara bırakarak– Tanrı'ya doğrudan yönelebilmesi, ancak matbaa çağında mümkün oldu.

Sonsuzluk anlayışı da matbaanın icadıyla değişmişti. Çünkü vahiy ancak bu yeni teknoloji ve onunla beraber gelen yazının kitlesel yayılması, ger-

46 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra/New York, 1991, s. 21.

47 Sheldon Pollock, "India in the Vernacular Millenium: Lityerary Culture and Polity 1000-1500", *Daedalus* 127/3-4 (1998) içinde, s. 41-74.

48 Giesecke, *Buchdruck in der Frühen Neuzeit*, s. 166.

çekten her yerde var olması, her yöne ulaşabilirlik sayesinde sonsuzlaşmıştı. Bunun yanısıra zamanla olan ilişkide değişmişti. Daha önce kutsallık sonsuzluğa bağlı ve dolayısıyla değişmezlik simgelerinin zincirine vurulmuşken, şimdi artık Kilise hızlanan zaman anlayışıyla barışmaktaydı, çünkü ancak bu teknik sayesinde, bağışlanmış olan vahiy sınırsızca yayılabiliyordu. Bu yoldan, halk dillerinde yazılıp basılan İncil, tam da kutsal karakteri nedeniyle modernizmin bir Truva atı halini almıştı.

Yani yeni dönem, yerel dillerle matbaacılığın bir ittifakı olarak ortaya çıkıyordu. Bu ittifaka Papalık kilisesi karşı çıktı.[49] Çünkü halk lehçelerinin kullanılmasıyla eski Latince kavramların tahrip edildiği, geleneksel anlamının bozulduğu, inanç hiyerarşisinin altının oyulduğu; böylece ortodoks dindarlığın tehlikeye sokulduğu ve geleneksel ruhani ve dünyevi bağların koparıldığı görüşündeydi. Kilise, matbaacılıkla gelen bilgi çığını durdurarak bundan kaynaklanan büyük akıl karışıklığının önünü almaya çalışıyordu.[50] Tıpkı İslâm dünyasındaki gibi, Hıristiyan Ortaçağ insanı için de bilginin biriktirilmesi endişe verici ve tehlikeli bir şeydi. Bilgiyi yetkililere, ruhban sınıfına ve üniversite âlimlerine bırakmak daha doğruydu.

Matbaacılık sanatına karşı gelenler arasında işi ve aşından olan yazı sanatçıları da bulunmaktaydı ve bunu *de laude scriptorum*, yani elyazması sanatını övmeyi çok seven dinî hiyerarşiyle birlikte yapıyorlardı. Bu eski ve itibarlı meslek korunmalıydı. Üstelik kopya çıkartmak bir içe yönelme ve sükûn bulma fiiliydi, bir ibadet şekli sayılıyordu. Fakat Hıristiyanlık dünyasında önceki zahmetli kopyalama işine özgü tefekkür ve yavaşlığın yerini, insanın zengin buluşlarıyla yolu açılan matbaacılığa özgü acelecilik ve hırs almıştı; yani *multiplicatio librorum* [kitapların çoğaltılması].[51] Matbaacılıktan kaynaklanan ün ve zenginlik düşkünlüğü eski dindarların gözünde mukaddesata karşı saygısızlıktı. Basılı ve sınırsız çoğaltılabilen kitap, meta dünyasının ve erken sanayileşmenin bir öncüsü olmuştu. Bir "serbest sanat" olarak matbaacılık henüz lonca ve esnaf birliklerinin dışındaydı. Bu yüzden, eski el sanatları geleneklerini zorluyordu. Daha sonra makine dünyasının gelişmesiyle ilgili her şey burada şekillenmeye başlamıştı. Sonuçta, karmaşık ve uzun vadeli bir iş olan kitap üretimi ve dağıtımının ön şartı, sermaye gücü olan yatırımcılardır. "Avans veren" ve kitap piyasasında uzun vadeye yönelik önemli miktarlarda yatırım yapanlar, küçümsenmeyecek bir riske girmekteydi – da-

49 A.g.e., s. 176.
50 A.g.e., s. 177.
51 A.g.e., s. 182 vd.

ha sonra bu ticari faaliyeti yayıncılar üstlenmiştir. Yani kitap, gelmekte olan modernizmin bütün belirtilerini taşıyordu.[52]

* ✻ *

İslâm ülkelerinde matbaacılığın yerleşebilmesi için üç yüz yıl geçmesi gerekmişti. Nasıl olmuştu da, matbaanın bu ülkelere girişi bu kadar süre önlenebilmişti? Bu devrim niteliğindeki endüstriyel sanatın İslâm dünyasında tutunmasını engelleyen neydi? Ne de olsa, İslâm'da sözlü geleneğin tüm önemiyle birlikte, gelişmiş bir yazı kültürü ve "kaligrafik devlet" denilen bir yapı da mevcuttu. Basım faaliyeti yazının, kutsal metnin, yani Kur'an'ın yayılmasına sadece hizmet edebilirdi. Ancak kutsal olanın yoğunluğu diğer her şeye direnmişti. Yazının mekanik çoğaltma tekniğini önlemek için yeterli güce sahipti.

Avrupa'da Hıristiyan ülkelerindeki ruhani ve dünyevi otoriteler, daha baştan bölgesel beyliklerin çok sayıda olmasından dolayı matbaacılığın yayılmasını engelleyemezken, İslâm bölgelerindeki benzer mercilerin etki gücü farklıydı. Bunun iki sebebi olabilirdi: bir yandan pratik anlamda, oradaki dinî saygı gören kişilerin sosyal yaşam üzerinde daha büyük bir otoritelerinin olması; diğer yandan, kutsalın Doğu'daki yapısının daha geçirimsiz, Tanrı ile müminin birlikteliğinin daha sık dokunmuş olması, yani kutsalın Doğu'daki etkisinin mutlaklığı.

Kutsal olan nasıl ölçülebilir? Olsa olsa etkisiyle, ve belki de özellikle matbaacılık gibi dramatik bir yeniliğe karşı savunma gücüyle. Gerçi başlangıçta, 1485'te Osmanlı Sultanı II. Bayezid tarafından konulan otoriter bir baskı yasağı vardı.[53] Ama eğer halk metinlerin mekanik çoğaltılmasının sağladığı faydalardan gerçekten etkilenmiş olsaydı, resmî yasak da tıpkı yazıcı ve kopyacıların çıkar amaçlı, bir meslek grubunu koruyan korporatif direnci gibi, pek etkili olamazdı. Gerçekten de bir tarihsel yorum, matbaa makinelerinin İslâm dünyasında önlenişini kopyacıların etkisine bağlama eğilimindedir.[54] Ama bu yeterli görünmemektedir. Böyle bir şey varsa bile, bu onların

---

52 Rudolf Hirsch, *Printing, Selling, and Reading 1450-1550*, Wiesbaden, 1974.

53 Dagmar Glass/Geoffrey Roper, "Arabischer Buch- und Zeitungsdruck in der arabischen Welt", Eva Hanebutt-Benz ve diğerleri (yay.), *Middle Eastern Languages and the Print Revolution: A Cross-Cultural Encounter*, Westhofen 2002 içinde, s. 177-226.

54 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Some Remarks on Ottoman Science and its Relation with European Science & Technology up to the End of the Eighteenth Century", aynı yazar (yay.) *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire: Western Influence, Local Institutions and the Transfer of Knowledge*, Burlington, 2004 içinde, s. 45-73, s. 47.

bir meslek grubu oluşturmasından çok, işlerinin ritüel yanına bağlanabilir: Buradaki anlayışa göre, el yazısıyla yapılan aktarım yalnız hayır vaat etmez, aynı zamanda ilgili metnin aktarım zincirindeki bütün kopyacılarla ve dolayısıyla selamet vaat eden İslâm'ın erken dönemiyle doğrudan bir ruhsal birliktelik de sağlar.[55] Baskı tekniğine karşı bu tutum, Müslümanlarda yaygın olan bir tavır ve anlayışla uyumluydu; Osmanlı İmparatorluğu'nda yerleşik olan Yahudi ve Hıristiyanların tavrı ise farklıydı, onlar kendi metinlerinin mekanik çoğaltılmasını zorlanmadan kabullenmişti.[56]

Yine bir yasalar dini olan Yahudilikle yapılacak karşılaştırma aydınlatıcı olacaktır. Müslüman hükümdarlık altındaki Müslümanlar kutsal tabudan uzaklaşamazken, Yahudiler matbaacılık teknolojisini alabildiğine kullanıyorlardı. Bu bağlamda, dinî azınlık toplumu olarak bir ara pozisyonda yaşamaları onlara yardımcı oluyordu. Nitekim matbaanın icadından hemen sonra, hahamlık tarafından bu buluşun pragmatik bir anlayışla ele alınması konusunda fetvalar verilmişti. Sözkonusu fetvalarda ibadetle ilgili yazılar ile dinî içerikli olmakla birlikte araştırma ya da duaların ezberlenmesi amacıyla kullanılan metinler arasında ayrım yapılıyordu. Birinciler yalnız el yazısıyla kopyalanmalıydı. Bunların arasında günümüze kadar kullanılan Tevrat ruloları, özel deri kutucuklarda (*tefilin*) saklanan dualar yazılı parşömen rulolar ve kapı çerçevelerine sabitlenen *Mesusa*'ların parşömen şeritleri de bulunmaktadır. Bunun dışındaki her şey herhangi bir dinî endişe olmaksızın mekanik yoldan çoğaltılabilirdi. Bu da Musevilikteki yazılı metinlerin çok büyük kısmını oluşturduğundan, belli ki Hıristiyan ve İslâm dünyalarında yaşayan Yahudiler matbaacılığın nimetlerinden sınırsızca faydalanabiliyorlardı.[57]

Sürekli İslâm yasaları altında yaşayan Müslümanlar için durum farklıydı. Onların matbaacılığa karşı sergilediği direnç, derin kökler salmış bir tepkinin yansımasıydı. Bu ise giderilmesi çok zor bir tabudan kaynaklanabilecek bir tepkiydi. Ve bu tabu, kutsalı aktaran yazının otoritesine sezgisel bir bağlanmayla kendini ifade etmektedir. Bunu yaparken, yazının kutsallıkla donanmış otoritesi kendini doğrudan açığa vurmaz, bunun yerine çeşitli akla

55 André Demeerseman, "Une etape décisive de la culture et de la psychologie İslâmique: Les données de la controverse autour du problème de l'imprimerie", *Institute de Belles-Lettres Arabes* 17 (1964) içinde, s. 1-48, s. 101-141, s. 31 vd.

56 *The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims*, Lehrstuhl für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur, Universitätsbibliothek Bamberg [Bamberg Üniversite Kütüphanesi, Türk Dili, Tarihi ve Kültürü Bölümü (yay.)], Wiesbaden, 2001, s. 9 vd.

57 Ittai Joseph Tamari, "Zu den hebräisch-schriftlichen Drucken vom 15. bis 19. Jahrhundert", Hanebutt-Benz ve diğerleri (yay.), *Middle Eastern Languages and the Print Revolution* içinde, s. 33-52.

uygun gerekçeler sunar. İslâm kültüründe bu rasyonelleştirmeler teknik, hukuki, estetik, teolojik veya herhangi bir biçimde dinî kimlik taşıyabilir. Hepsinin ortak yanı, tüm o rasyonelleştirmeye rağmen, basılı kitaba karşı olan anlaşılmaz reddediştir.

Arapça metinlerin basılmasına karşı Müslümanların bu reddediş tavrının ne kadar derinlerde yattığı, örneğin 1588'de Venedikli tüccarlar Ortaçağ Arap felsefecilerin İtalya'da basılmış eserlerini Osmanlı İmparatorluğu'nda satışa çıkardığında görüldü. III. Murad tarafından onaylanmış ticari lisanslarına rağmen, kitaplar alıcı bulamadı. Kimse bu Arapça harflerle basılı eserleri almak istemiyordu. Halk kullanılan yazı karakterlerini beğenmemiş, estetik açıdan şekilsiz bulmuştu. Üstelik baskılar hatalıydı. Mekanik çoğaltma yoluyla hata ve düzensizliklerin yayılacağı düşüncesi Müslümanlar açısından dehşet vericiydi. Ama zaten dizgi hataları dışında, Avrupa'da üretilen baskılar Arap el yazılarının estetik kalitesiyle boy ölçüşemezdi.[58]

Zamanla Batı'da üretilen Arapça basılı eserlerin teknik düzeyi yükselmeye başladığında, İslâmi yazı âlimlerinin itirazı yükselmişti. Gerçekten de, yazı ve hukuk âlimlerinin yazılan ve yaygınlaştırılan söz üzerindeki kurumsal etkileri mutlaktı. Bu güçlü konum onların İslâm kültür üretimindeki tek belirleyici olmalarını sağlıyordu. Yazıcılar ve onların da dâhil olduğu meslek grubu, metinler ve metin üretimine ilişkin ağı tümüyle kontrol ediyordu. Bu tekel yalnız yazma, kopyalama ve yaymayı değil, aynı zamanda kamu önünde okumayı da kapsamaktaydı. Ayrıca, metinlerin yayılmasının yanısıra muhafazası da onların denetimindeydi. Kısacası, yazılı sözün anahtarı onların elindeydi. Hatta İstanbul'daki sahaflar da yazı ve hukuk âlimlerinin ve onlarla bağlantılı olan kadıların kesin kontrolü altındaydılar. İslâmi metinler üzerindeki bu kesin tasarruf, matbaacılığa izin verilmesinden sonra bile –daha sınırlı olsa da– devam etti. Sultan I. Abdülhamid'in 1784'te manevi kontrol sağlamak adına oluşturduğu sansür heyetinde yer alan *ulema* ve *küttab* [kâtipler, yazıcılar, yazı âlimleri], yaygınlaştıracak olan elyazması ve basılı metinlerin denetlenmesinde başrolü oynamaya devam ettiler. Bu tür kurumlarda İslâmi otorite gözle görülür biçimde ortaya çıkmaktaydı.[59]

Sultan III. Ahmed 1727'de ilk kez Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslümanlar için matbaacılığa izin verdiğinde, yazı âlimleri ve kadıların kontrol

58 Lutz Berger, "Zur Problematik der späten Einführung des Buchdrucks in der arabischen Welt", Ulrich Marzolph, *Das gedruckte Buch im Vorderen Orient*, Dortmund 2002 içinde, s. 15-28, s. 17.

59 Reinhard Schulze, "The Birth of Tradition and Modernity in 18th and 19th Century Islamic Culture - The Case of Printing", *Culture & History* 16 (1997) içinde, s. 29-72, s. 42.

yetkisi kesinlikle gevşetilmemişti. Matbaacılığın çekinerek İslâm âlemine sokulması, toplumsal sonuçlar doğurmayacaktı. Hıristiyanlık âleminde erken Yeniçağ'da görülene benzer köklü bir değişim gerçekleşmedi. Matbaacılığın kutsal kitap İncil'le başladığı Avrupa'daki gelişmeden farklı, hatta onun tam tersine, Osmanlı İmparatorluğu'nda kutsal metinler baskı tekniğinin tamamen dışında tutuldu. Bu sadece Kur'an için değil, İslâmi konuları işleyen tüm metinler için geçerliydi. İslâmi söylemlerin neredeyse tamamının kutsal unsurlarla bezenmiş olduğu düşünülürse, sadece gramer, teknik el kitapları ve dil eğitimi konularına izin veren sınırlandırmanın ne kadar geniş kapsamlı olduğu anlaşılır. Baskıda kullanılan portatif metal harflerin Hıristiyanlığa ait bir ürün olduğu ve bunların vahiy dilinden uzak tutulması gerektiği ikazı, kutsal olanın kendini dışavurduğu bir belirti olarak kabul edilebilir.[60] Böyle olunca, İstanbul'da kurulan matbaanın yirmi yıl sonra, 1747'de kapanması şaşırtıcı değildir. Çalıştığı dönemde sadece yirmi bir cilt halinde on yedi eser basılmıştı ki, bu da İslâm dünyasında metinlerin mekanik çoğaltılmasına pek önem verilmediğini göstermektedir.

İslâm dünyası dışında, Hıristiyan hükümranlığındaki ülkelerde ise her zaman İslâmi içerikli eserler basılmaktaydı. Kur'an bile Hıristiyan dünyasında matbaa tekniğiyle üretilmişti: Venedik'te, 1537 gibi erken bir tarihte ve araştırma amacıyla.[61] Daha sonra, 1774'te imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması'yla Müslümanların yaşadığı Kırım ve diğer kuzey Karadeniz kıyıları Rusya'ya bırakıldığında, Kur'an'ın matbaada basılması hız kazandı. Aydınlanma anlayışına bağlı olan Çariçe II. Katerina, St. Petersburg'daki Hıristiyan yönetimi altında yeni Müslüman uyruklarının kutsal kitabını bastırmayı uygun bulmuştu. 19. yüzyılın ilk onyıllarında Malta'da faaliyet gösteren *English Church Missionary Society*'ye [İngiliz Kilisesi Misyonerlik Cemiyeti] ait matbaa ise başka amaçlara hizmet ediyor, Doğu'daki Hıristiyanların dinî eğitimi için eserler basıyordu.

Amerikan misyonu tarafından önce Malta Adası'nda, sonra da Beyrut'ta kurulan matbaalar gibi, İngiliz misyonerleri de baskı işini rasyonelleştirerek ve standartlaştırarak Arap dilinin modernleşme eğilimini teşvik etmişlerdi. Böylece, daha sonra 19. yüzyılın sonlarında başlayacak olan *nahda*, yani Arap Rönesansının bir başka önkoşulu daha hazırlanmış oluyordu.

60 George N. Atiye, "The Book in the Modern Arab World: The Case of Lebanon and Egypt", aynı yazar (yay.), *The Book in the Islamic World* içinde, s. 233-253, s. 235.

61 Hartmut Bobzin, "Von Venedig nach Kairo: Zur Geschichte arabischer Korandrucke (16. bis frühes 20. Jahrhundert)", Hanebutt-Benz ve diğerleri (yay.), *Middle Eastern Languages and the Print Revolution* içinde, s. 151-176.

1836'da Malta'da Arapça grameri tanıtan ve *editio princeps* [sadece elyazması kopyalar halinde bulunan bir metnin ilk kez basılmış hali] özelliği kazanacak olan bir eserin, modern bir yazı karakteriyle basılması da bunun bir parçasıdır. Bu gelişmede, daha sonra İslâm dinine geçip 1860'ta Osmanlı devletinin hizmetine giren Doğulu Hıristiyan Faris el-Şidyak'ın da payı bulunmaktadır. Yeni adıyla Ahmet Faris, Malta ve Beyrut'ta Hıristiyan kitapları Arap dilinde basılırken edindiği deneyimlerini, yavaşça modernizme açılan İslâm ortamına aktardı. Ülke içinde matbaaların kurulmasına ilk kez izin veren Osmanlı kanunu çıkarıldıktan hemen sonra, İstanbul'daki saray matbaasının baş düzeltmeni görevini üstlendi.[62]

1822'de Mehmed Ali'nin Mısır'daki hükümdarlığıyla birlikte, otoriter Paşa'nın katı gözetimi altında bir matbaa kurulmuştu. Kahire'nin banliyösü olan Bulak'taki bu tesis, Doğu'nun o zamanki en önemli matbaasıydı. Orada 1843'e kadar --ders kitapları dışında– 250 eser basıldı. Ağırlıkla Mısır hükümdarının tepeden inme modernleşme hareketine uygun konular seçilmişti: en başta askerlik ve denizcilikle ilgili kitaplar, ayrıca manevi ve aydınlatıcı eserler ile doğa bilimleri ve teknik alanlarına ait yazılar. Tek başına Rifaa el-Tahtavi değişik konulu 38'den fazla kitabı çevirmiş ya da bizzat kaleme almıştı. Ünlü günlüğü gibi bu eserler de Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Farsça olarak basıldı.[63]

Mısır'daki ilk matbaa 1798'de, Bonaparte'ın komutasında ülkeyi işgal eden Fransızlar tarafından tesis edilmişti. Burada üretilen broşürler ve diğer basılı metinlerle, halkın Aydınlanma çağı ve insan hakları konularında bilgilendirilmesi amaçlanmıştı. Ama tabii bu fazla uzun sürmedi, ayaklanan bir grup matbaayı klişeler ve diğer gereçlerle birlikte tahrip etti.[64] Bunun dinî motifli bir şiddet eylemi olup olmadığı bilinmemektedir. Diğer yandan, 19. yüzyılın başında Kahire ve İstanbul'da basılmasına izin verilen az sayıda dinî ve kutsal içerikli eser olduğunu biliyoruz. Dünyevi yayınlardan çok bu tür kitaplar, yavaş ve çekingen bir ilerleme içindeki sekülerleşme süreci hakkında fikir vericidir. Çünkü kutsal karakterdeki kitapların mekanik çoğaltmaya açılması, onlara yüklenmiş kutsallıktan kaynaklanan tabunun gerilemesi anlamına gelir. Bu bağlamda, İstanbul'da 1803-1817 arasında yayınlanan din içerikli kitap sayısı yalnız sekizken, 1818'den itibaren yayıncılığın bir atılım içinde olduğu söylenebilir.

---

62 Geoffrey Roper, "Faris al-Shidyaq and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East", Atiyeh (yay.), *The Book in the Islamic World* içinde, s. 209-231, s. 213.

63 Atiye, "The Book in the Modern Arab World: The Case of Lebanon and Egypt", s. 244.

64 Salaheddine Boustany, *The Press During the French Expedition in Egypy 1798-1801*, Kahire 1952, s. 11.

Kur'an ise ilk kez 1828'de bizzat Müslümanlar tarafından ve Müslümanlar için mekanik çoğaltmayla yayınlanmıştır. Ancak Tahran'da gerçekleşen bu çalışmada, hâlâ reddedilmekte olan değiştirilebilir kurşun harf kalıpları değil, litografi, yani taşbaskı tekniği kullanılmıştı.[65] Bu yöntem elyazması orijinalin ve buna bağlı kutsallık vurgusunun korunduğu izlenimini veriyordu. Bugüne kadar Kur'an değiştirilebilir harflerle değil, litografik veya fotomekanik olarak çoğaltılagelmiştir. Uzun hazırlıklardan sonra tam da 1924'te, yani İslâm dünyasının kriz yılında çıkarılan Ezher Kur'anı da böyledir. Ezher Kur'anı Müslümanlar için tek bağlayıcı Kur'an metnidir. İslâm âlimlerinin geleneksel beklentilerini karşılar, yani Halife Osman (saltanatı 644-656) zamanında geçerli sayılmış, ünsüzlere yer veren özgün metne uygundur. Ayrıca, profesyonel sunumda gerekli olan okuma destekleri de eklenmiştir.[66]

Kur'an metni yüksek sesle ve usulüne göre okunur [tecvit]. Bu okuma tarzının ayinsel anlamı bulunmaktadır. Dolayısıyla, Arap dilindeki iletişim kırıklıklarının seslendirilmiş yazıdan kaynaklandığı kabul edilir. Böyle olunca, kutsalın Arap diline yüklediği devasa tabu etkisini ve dili modernizmin gereksinimlerine uygun hale getirme girişimlerinin nasıl büyük bir zorlukla karşılaştığını düşünebiliriz. Zira Arap dilini yenileme çabalarının tümünün önünde, kutsallığın o dile yerleştirmiş olduğu ihtiyatlılık durmaktadır. Dile dokunmak, kutsala tecavüz etmek demektir. Diğer açıdan bakıldığında, her türlü sekülerleşme girişiminin yazı ve dile hâkim olması, onları modernleşme çabasının hizmetine sokması, kısaca, reformdan geçirmesi kaçınılmazdır.

Araplar aynı dil ailesinden iki ayrı dil kullanmaktadır. Bir yandan, *ellugatul arabiyye el-fushâ* denilen heybetli yüksek Arapça; diğer yandan günlük yaşantı dili olan ve yöreye göre değişen Arapça. Bu ikinci dil çerçevesinde özellikle Mısır lehçesi *ammiye* öne çıkar. Mısır'ın halk dili diğer bölgesel "lehçelere" göre daha büyük öneme sahiptir – bunun sebebi, başta film ve müzik alanları olmak üzere, ülke sınırları dışına taşarak yaygınlaşan Mısır kültür üretiminin oynadığı öncü roldür.[67]

Aynı dilin iki farklı şeklinin yan yana bulunuşuna *diglosi* denilmektedir.[68] Bu olgu kesinlikle sadece Arap dili familyasına özgü değildir, diğer bir-

---

65 Schulze, "The Birth of Tradition and Modernity in 18th and 19th Century Islamic Culture - The Case of Printing", s. 50.

66 Bobzin, "Von Venedig nach Kairo: Zur Geschichte arabischer Korandrucke (16. bis frühes 20. Jahrhundert)", s. 170 vd.

67 Terence Frederick Mitchell, *Colloquial Arabic. The Living Language of Egypt*, Londra, 1962.

68 Charles Albert Ferguson, "Diglossia", aynı yazar, *Sociolinguistic Perspectives: Papers on Language and Society 1969-1994*, Thom Huebner, New York/Oxford, (yay.) 1996 içinde, s. 25-39; Jos-

çok dil kültüründe de görülebilir – örneğin, yüksek Almanca ile İsviçre Almancası'nın (*Schwyzerdütsch*) konuşulduğu İsviçre'de. Arap dil kullanımında bir çocuk anadil olarak "lehçeyi" öğrenmektedir. Ömrü boyunca bu onun için konuşmaya dayanan iletişimin doğal aracı olarak kalır. Çocuk bu kuralsız gibi görünen dili öğrenirken sağlam bir dil anlayışı geliştirir ve başka bir konuşanın fonolojik ya da sözdizimi veya sözcüklerle ilgili sapmalarını saptayabilir. Karışık kurallara sahip olan ve ağırlıklı olarak yazı yazarken kullanılan yüksek dil ise âdeta bir yabancı dil gibi sonradan öğrenilir, bu bakımdan bizim bölgelerimizdeki Latinceye benzer. Bu dille ilişki içinde, bir dil bilinci pek gelişememektedir.

Yan yana var olan diller istenildiği gibi kullanılamamakta, daha çok ortama bağlı olmaktadırlar. Gerçi kitle iletişim araçları olan radyo ve televizyon sayesinde, son yıllarda iki dil şekli arasında bir geçişkenlik görülmeye başlamıştır. Böylece bazı açılardan modernleşmiş, sadeleştirilmiş üçüncü bir dil, bir tür ara dil gelişmiştir. Ama yine de esas itibarıyla bu iki dili farklılaştıran iletişim alanları birbirinden ayrı durmaktadır. Ayrışmanın sorun yaratması, yüksek dil içeriklerinin yazıya dökülmesi, günlük dilin ise yazılı hale getirilmeden kullanılıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Ve kutsallık yüklü yazı dili dünyevi yaşam gerçekliğini reddedip ötelerken, diğer dil ise bunun için yeterli bir dilsel depolama sağlayamamaktadır. Dolayısıyla günlük dil içinde edinilen toplumsal deneyimlerin birikimi kaybedilmektedir. Böylece, aynı dil familyasının farklı dilleriyle birbirine bağlanan yaşam dünyaları karşılıklı olarak birbirini engellemektedir.

Arab Human Development Report'un yazarları, böyle bir olgunun gelişmeyi engellediğine işaret ederek, iletişimin modern gereksinimlere uyarlanmış Arapça yazı dilini oluşturmanın ertelenemeyecek kadar acil bir gereklilik olduğunu vurguluyorlardı. Ve Arap yazarlar kolektifinin gelişim siyaseti konusundaki açıklamalarında, –normal şartlarda sorun olmayan– Arap dil yetisinin ikiye ayrışmasının temel bir zorluğa, toplumun sekülerleşmesinde gecikmeye yol açtığı ihtimali dillendirilmişti. Zira Arap diglosisi, sosyal alanların dil kullanımında ifadesini bulan işlevsel ayrışmasının yanısıra, kutsal ile dünyevinin bloklar halinde ayrışmasını da yansıtmaktadır ki, bu çok daha ağır sonuçlara yol açmaktadır.

Bu bloklaşmayı ortadan kaldırmak neden bu kadar zordur? Yazının ve yüksek dilin gözeneklerine yerleşen kutsallık nasıl bu kadar kalıcı bir etki ya-

---

hua Fishman, "Bilingualism With or Without Diglossia; Diglossia With or Without Bilingualism", *Journal of Special Issues* 23 (1967) içinde, s. 29-33.

ratmaktadır? Dilin değişimini amaçlayan herhangi bir siyasi iradeyi engelleyen nedir? Yüksek Arapçanın değişimini veya güncel dilin yazıya dökülerek seviyesinin arttırılmasını önleyen tabunun niteliği nedir?

Kutsallığın dile yerleşmesi ve bu nedenle yüksek dile olan derin hürmet, erken çocukluk çağında başlar. Güncel dilin öğrenilmesine paralel olarak gelişir. Ve kutsalın her tarafta mevcut seslerinin dinlenmesiyle yerleşir: namaza davet eden güçlü ezan sesiyle, okunan Kur'an'ın tanıdık sureleriyle. İster radyodan, ister herhangi bir ses kaydından veya komşulardan meydana gelen cemaatten duyuluyor olsun, bu sesler çocuğun kalbine işlemektedir. Bunlardan başlayan kutsallık oradan her yere, özellikle yüksek dile uzanır. Çocuk tarafından erken dönemde sesli olarak algılandığı halde, daha sonra kutsallığın taşıyıcısı olan yüksek dil aracılığıyla bu dile mahsus yazıya yerleşmesi bakımından, kutsalın etkisi ve geçerliliği belli bir paradoks oluşturmaktadır. Bir yandan da, yine duyma yoluyla öğrenilen güncel dil kutsallık barındırmadan kalmaktadır.

Demek ki kutsallığın aktarımı kutsal olarak tanınan metnin dinlenmesiyle, yani ayin ve dinsel tören sayesinde gerçekleşerek, oradan yazılı Arap diline dönüşmektedir. Kutsallığının sürdürülebilmesi için dil, gramer ve sentaks açısından dili kullanma sanatının en yüksek gereklerini karşılayabilmelidir. Ancak tam doğru Arapça, gerçeği taşıyabilen dildir. Yüksek dilin her türlü değişimi, işlevsellik sağlamaya yönelik her reform girişimi, dilin barındırdığı kutsallığa zarar verir. Bu yüzden dil, her türlü değişime karşı dirençlidir.[69]

Yazı dilini değiştirme ve zamana uyarlama önerileri, iki farklı argüman dizisiyle geri çevrilmektedir. Bunlardan biri İslâmi karakterdedir, diğeri Arap milliyetçiliğine dayanır. İslâmi nitelikte ama İslâmcı olmayan pozisyon, Mısırlıların dilin gerçek sahibi olmadıklarını, olsa olsa onu muhafaza ettiklerini vurgulamaktadır. Gerçi kutsal lehçe onlara emanet edilmiştir, ama asıl sahibi onlar değil, Arap Yarımadası'ndaki gerçek Araplardır. Sonuçta, İslâm'ın çıkış noktası yarımadadır ve orada yaşayan Bedeviler gerçek Araplar olarak görülmektedir – en azından en saf, değişmemiş Arapçanın kullanıcılarıdırlar, kutsal dil onlardan gelmedir. Dilde her türlü değişime karşı çıkan bu tutumun özünde, dilin Tanrı tarafından yaratılmış olduğuna dair inanç bulunmaktadır. Kutsallığından dolayı dil, ebedi kabul edilir. İnsanlar ona müdahale edemez, etmemelidir.[70]

---

69 Niloofar Haeri, *Sacred Language, Ordinary People. Dilemmas of Culture and Politics in Egypt*, New York 2003, s. 31 vd.

70 *A.g.e.*, s. 39.

Yüksek dilin tüm Arapların dili olduğu iddiasında da dile yine –örtük de olsa– kutsallık atfedilmektedir. Klasik biçimiyle Arap milliyetçiliği İslâmi yapıya ve dolayısıyla Arap dilinin olağanüstü önemine dayanmıştır. Yalnız birlikte muhafaza edilen Arap dilinin Arap ulusunun bölünmezliği anlayışına temel sağlaması bakımdan değil.[71] Arap dili aynı zamanda Arap ulusal bilinci açısından kurucu [*konstitutiv*] bir öneme sahiptir. Kahramanlık çağı (Niloofar Haeri) olarak kabul edilen bir zamanın ifadesidir, zira yüce Arapçaya olan inanç, muhteşem geçmişin bugünkü simgesel devamıdır.[72] Mükemmel ve saf kabul edilen bu dilin yitirilmesi, hatta herhangi bir zarar görmesi, Arapların bilincinde onunla bağlantılı olan hafıza zamanını da silebilecektir.

Demek oluyor ki Arapça, işlevselliğin çok ötesinde ve gizemli bir biçimde, tarihî Arap ulusunun mirasını korumaktadır.[73] Tam da şanlı Arap İmparatorluğu gerçekte var olmadığı için, klasik Arap dilinde barındırılır. Konuşulan lehçenin yazılı hale getirilerek sabitlenişi bölgesel karakteri sürdürerek gerçekleşir ve böylece farklı ülkelerdeki Arapların dil birliğini yok ederdi. Bu kurgu küçümsenmemeli, çünkü Arapların özbilinci buna dayanmaktadır. Arapların gerçekleşemeyen siyasi birliği, ortak dille telafi edilmektedir.[74] Yüksek dilde yapılacak öze yönelik her değişiklik veya modern gereksinimleri karşılamayı hedefleyen uyarlamalar, kutsala saygısızlık sayılacaktır – ya dinin ya da ulusun yapısına saygısızlık. İster kutsal, ister ulusal: Klasik Arapça güncellikten giderek kopmaktadır. *Fushâ*'nın [klasik Arapça] yavaşlatıcı bir yönü vardır. Zamanı durdurmaktadır.[75]

Ağırlıkla kutsallık yüklü olan Arap dili, modernizmin gerekleriyle karşı karşıya kalmış tek dil değildir. İbranice de özünde kutsal bir dildir.[76] Yid lehçesinde [*Yiddisch*, Yahudi Almancası, Aşkenazca] *Lashan Kodesh*, yani "kutsal dil" [*heilige Zunge* - organ olarak dil] diye adlandırılır. İbranice 19. yüzyıl boyunca yenilendiğinde, artık dinî kurallara uymayan Yahudiler için bile bu dili tüm yaşam alanlarında kullanmak pek olağan bir şey değildi. Bu konuda çok çekingen davranılıyordu. Ve –güncel veya kaba– gerçekten dün-

---

71 Bassam Tibi, *Nationalismus in der Dritten Welt am arabischen Beispiel*, Frankfurt a.M., 1971.

72 Haeri, *Sacred Language*, s. 18.

73 Yasir Suleiman, *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*, Washington D.C., 2003.

74 Haeri, *Sacred Language*, s. 150.

75 *A.g.e.*, s. 78 ve 126.

76 Benjamin Harshav, *Language in the Time of Revolution*, Berkeley, 1993, s. 81-132.

yevi konular için yine Yidce veya başka bir Yahudi lehçesi kullanılırdı. Buna bir de İbranice harflerin –Arapça harflerde olduğu gibi– kutsallık içerdiği anlayışı eklenmektedir.

En önemli Alman-Yahudi Aydınlanma düşünürü olan Moses Mendelssohn (1729-1786) 18. yüzyılın sonlarında İbranice Tevrat'ı Almancaya çevirirken, İbranice yazı karakterlerini kullanmıştı.[77] Bunun pratik nedenleri olabilir – örneğin, Yahudiler arasında İbranice az bilinmesine rağmen, İbranice harfler her yerde bilinmekteydi. Ancak, böyle bir açıklama sadece pratikle sınırlı kalır. Latince harflerin kullanımıyla bir sınırın aşılmış olacağı ve buna bağlı çekingenlik gözden kaçmış olur. Beraberinde gelen kutsalın dünyevileştirilmesi, Mendelssohn tarafından Tevrat'ın İbraniceden Almancaya çevirisiyle kutsallığın dünyevileşiyor olması, İbranice yazı karakterlerinin kullanımıyla yumuşatılmıştı.[78] Musa'nın beş kitabının Latin harfleriyle Almancaya aktarılması, Mendelssohn'un hedef kitlesi olan Yahudi okurları fazla zorlayacaktı.[79] Latin harflerinin o zamanki Yahudilerin günlük yaşamında *galkhes* –İbraniceden gelen ve Yahudilerin aksine kafası kazınmış Hıristiyan papaz ve rahiplere atfen kullanılan bir niteleme (*galakh/galokhim*)– olarak adlandırılması bile, alfabelerin kutsallık yüküne işaret eder. Modernizmin eşiğinde bulunan insanlar açısından Latince, İbranice veya Arapça alfabeler birbirinden farklı dinî renklere sahiptiler.

Mendelssohn'un çevirisinde İbranice harflerin kullanılmış olmasına rağmen, aforoz (*kherem*) sözkonusu olmasa da, hahamlık çevrelerinden genel bir onay gelmiş değildi. Mendelssohn, kutsaldan dünyeviye gerçekleştirdiği sınır aşımının bilincinde olmalıydı. Nitekim Tevrat çevirisi için hahamlıktan *haskama*, yani resmî onay almak için teşebbüste bulunmadı. Bundan kendini muaf saymasını metnin İbranice değil Almanca olmasına bağlaması, gerçekleştirdiği sınır aşımını göstermektedir.[80] Tevrat çevirisinin Latin harfleriyle basılması ise, 1813 ve 1815 yıllarındaki sonuçsuz kalan iki girişimden sonra, ancak 1845'te toplu eserlerinin yayınlanması çerçevesinde gerçekleşmiştir.

Yahudiler için Latin Alfabesine geçiş önemli bir dönüm noktasıydı.[81] Orta Avrupa'daki Yahudiler erken modern dönemden modern döneme geçiş

---

77 Werner Weinberg, "Language Questions Relating to Moses Mendelssohn's Pentateuch Translation", *Hebrew Union College Annual* 105 (1984) içinde, s. 197-242.

78 Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Philadelphia, 1973, s. 374.

79 Weinberg, "Moses Mendelssohn's Pentateuch Translation", s. 206, not 36.

80 Altmann, *Moses Mendelssohn*, s. 381 vd.

81 Nils Römer, *Tradition und Akkulturation. Zum Sprachwandel der Juden in Deutschland zur Zeit der Haskalah*, Münster/New York, 1995, s. 116.

sırasında, geniş bir Almanca-İbranice dil yelpazesinde hareket ediyorlardı. Bu ortamda, Yidce'den Yahudi-Almancasına ve gittikçe daha çok kabullenilen Yüksek-Almancaya kadar birçok farklı Almanca-İbranice lehçe karışımları kullanılmıştır. Bu melez diglosi (İbranice ve Aramicenin ibadet amaçlı kullanımı bir yana), Yahudilere kutsal ve dünyevi arasındaki gerilim ilişkisinin görüldüğü çeşitli yaşam alanlarında dilsel olarak ince ayrımlar yapma imkânı tanımaktaydı.

Müslüman Araplarınkine benzeyen başka bir diglosi örneği, 20. yüzyıla kadar Ortodoks Yunanlılarda da görülmüştür. Onlar da aynı dilin iki varyantını kullanıyordu. Birincisi "saf" dil olarak kabul edilen Yüksek Yunanca, *katharevousa*; ikincisi "popüler" dil olarak kabul edilen halk dili, *demotiki*. İkincisi Yunan halkının çoğunluğu tarafından kullanılıyordu. Bu dil çeşitleri arasındaki fark Yunancada da kutsallık tarafından belirleniyordu. Yunanca İncil saf dilde, *katarevusa* ile yazılmışken, gündelik yaşam *demotiki* kullanarak sürdürülüyordu. Yeni Ahit 1903'te ilk kez halk diliyle yazıya geçirildiğinde, Yunanistan'da karışıklıklar çıktı. Bir dil çeşidinden diğerine yapılan aktarım mukaddesata saygısızlık olarak algılanmıştı.[82] Ancak 1974'te, Albaylar cuntasının çöküşü ve sosyalistlerin iktidara gelmesiyle, halk dili ülkenin resmi dili konumuna yükseltildi. Böylece Yunanca artık tamamen sekülerleştirilmişti.

Arap dünyasının en yüksek nüfusa sahip olan, kültürel ve siyasi bakımdan en önemli ülkesi Mısır'da Anayasa'nın 2. maddesi İslâm'ın resmî din ve Arapçanın, yani yüksek dilin resmî dil olduğunu belirtmektedir. Bu ibareyle, din ile dil arasındaki bağlantı anayasal seviyeye yükseltilmiştir. Kutsallık yüklü dil bu yoldan topluma nüfuz etmektedir. Bunun için İslâmi hukuk olan şeriatın yeniden yürürlüğe konulmasına gerek yoktur. Dinî anlamla yüklü dil zaten doğrudan kutsalla ilişkiyi sağlamaktadır. Diğer yandan, toplumun çoğunluğu tek geçerli yazı dili olan yüksek dile gerçek anlamda hâkim değildir. Büyük çoğunluk yine yerel dilde, yani halk dilinde (*ammiye*) iletişim kurmaktadır. Televizyon programları, tiyatro ve sinemada halk dili kullanılır. Haberler ise yüksek dilde okunmaktadır, ama izlenme oranları Mısır dilindeki programlardan daha düşüktür. Buna rağmen, halk dilinin bir yazı dili haline getirilmesi düşünülmemektedir. Tam tersine, buna yönelik geçmişteki tüm çabalar başarısız olmuştur. Ve bu başarısızlık devlet kademelerinin destek vermemesinden olduğu kadar, insanların –matbaacılığın engellenmesinde de

82 Charles Albert Ferguson, "Diglossia", *Word* 15 (1959) içinde, s. 325-40.

görüldüğü gibi– böylesi bir sınır aşımına açık olmamalarından kaynaklanmıştır. Geçmişte matbaacılık yazıdaki kutsallığı nasıl olumsuz etkiler göründüyse, *ammiye*'nin sistematik olarak yazıya dökülmesi de tabuya itaatsizlik anlamına gelecektir.

Klasik dilin kutsallıkla donanmış olması, insanın onun sayesinde Tanrı'yla diyalog kurmasında bile kendini yeterince belli eder. Buna karşılık, insanlar kendi aralarında halk dilinde iletişim sağlamaktadır. Sözkonusu dilin yazıya dökülmesi kabul edilecek olsa, insan kendini hükümran Tanrı'nın yerine koymuş olurdu. Bu da gerçekten sekülerleşme anlamına gelirdi. Dolayısıyla, yüksek dilin dünyevileşme önünde nasıl bir engel oluşturduğu ortaya çıkmaktadır.

Yüksek dil kutsal karakterinden ötürü ne kadar saygı görse de, günlük kullanım alanlarında ve bilgi edinme süreçleri bakımından, halk tarafından azımsanmayacak bir isteksizlikle karşılanmaktadır. Mısırlılar yüksek dil konusundaki rahatsızlıklarını açıkça belirtir. Lise ve üniversite öğrencileri, yüksek Arapça olarak basılmış kitaplar okuma zahmetine katlanmaktansa, imkân buldukları ölçüde Avrupa dillerindeki eserlere başvurmayı, daha doğrusu Latin alfabesiyle yazılmış çeşitli türlerde literatürden yararlanmayı tercih eder. Konuşmalarında halk dilini kullanan Mısır devlet başkanı Hüsnü Mübarek, ertesi gün gazetelerde söylediklerini *fushâ*'ya çevrilmiş olarak okumaktadır. Cemal Abdülnasır Temmuz 1956'da Süveyş Kanalı'nın devletleştirilmesiyle ilgili ünlü konuşmasını yaparken, ne zaman yüksek dilden günlük dile geçse, toplanan halk kalabalığından alkış tufanları kopmuştu. Abartılı gelebilir, ama halkı asıl etkileyip coşturanın devletleştirme kararının duyurulması mı, yoksa Nasır'ın *fushâ*'dan *ammiye*'ye geçişleri mi olduğu sorusunu sormak mümkündür.

Kutsalın surları çok sık dikilmiştir. Putkırıcı reformlar birini yıksa, hemen bir sonraki savunmayı üstlenir. Halk diline karşı konulmuş engeller adeta aşılamaz durumdadır. İlk başta halk dili okulda basit bir argo gibi küçümsenir – eşeklerin dili, yani aptalların ve eğitim görmemişlerin grameri ve kuralları olmayan dili olarak tanıtılır. Öğretmenlerin en öncelikli görevi, kaba sayılarak aşağılanan halk dilini öğrencilerin hafızasından sistematik olarak silmektir. Klasik Arapça eğitimine *ammiye*'ye ait sözcükler sızdığında, bunları yazmış olan öğrenci tüm sınıfın alayına maruz bırakılarak, o sözcükler aforoz edilir. Günlük dilin sözdiziminin klasik dili kirleteceğine dair korku her an her tarafta fark edilmektedir. Bu, klasik lehçenin kirlenebileceği korkusudur. Nobel ödülü sahibi, halka yakın Mısırlı şair Necib Mahfuz (1911-2006)

bile, halk dilini kültürel yoksulluk ve bozulmuşluğun tiksindirici bir ifadesi sayarak aşağılamıştır.[83] Sonuç itibarıyla *ammiye* utanmazlık, kabalık ve pislik yuvası olarak görülür. Böylece popüler dilin psikolojik olarak beli kırılmakta, kültürel özbilincin oluşmasına yarayacak bir dil haline gelmesine izin verilmemektedir. Özbilince sadece klasik dille ulaşmak mümkündür ki, o da kutsallığın aracıdır.

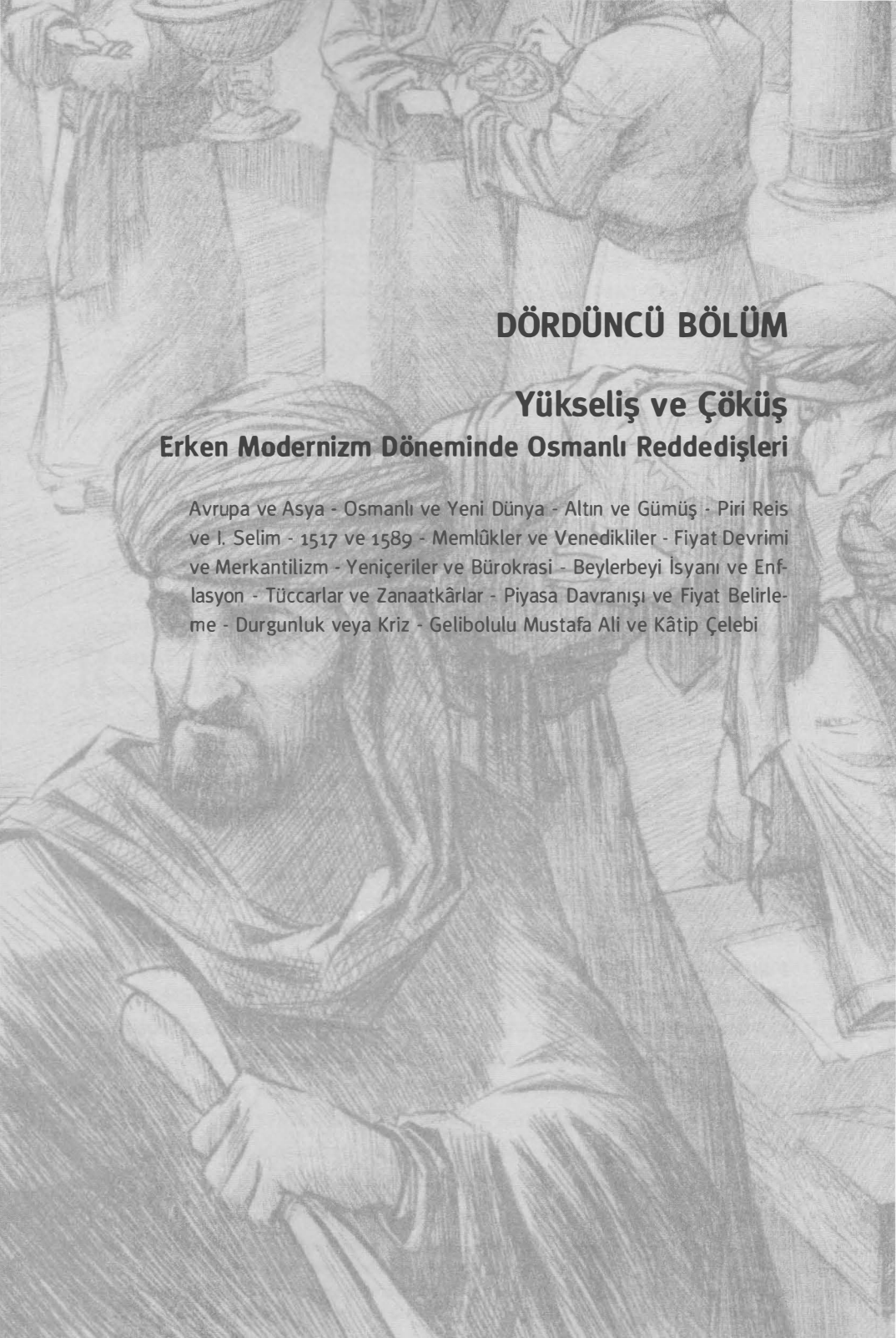
1930'larda *ammiye*'yi resmî dil seviyesine yükseltme çabaları olmuştu. Ancak bunlar başarıyla geri püskürtüldü.[84] Zaten sözkonusu çabalar, bunu bir sekülerleşme projesi olarak gören siyasi solla sınırlıydı. Ama Mısır'daki sol, Arap milliyetçiliği ve onun antiemperyalist ve devlet sosyalizmi yanlısı söyleminin doruğa vardığı 1950'lerden itibaren ülkenin Sovyetler Birliği'ne yanaşmasını stratejik bir seçenek saydığı için, tüm Arapların dil birliğini savunan Panarabist görüşe katılmıştı.[85] Böylece halk dilinden yana almış olduğu tavrı Arap birliği sunağında kurban etti. Batı'da matbaacılığın bulunmasıyla başlayıp Rönesans ve Reform'la hızlanan gelişme, Arap dilini kullanan Müslüman ülkelerde kutsalın dirençliliği nedeniyle durdurulabilmişti. Bu gecikmeyi telafi etmek, gelecek kuşakların devasa uğraşısı olacaktır.

---

83 Haeri, *Sacred Language*, s. 18.

84 Israel Gershoni/James P. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood 1900-1930*, New York/Oxford, 1987.

85 Roel Meijer, *The Quest for Modernity. Secular Liberal and Left-Wing Political Thought in Egypt 1945-1958*, Londra, 2002.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Yükseliş ve Çöküş

Erken Modernizm Döneminde Osmanlı Reddedişleri

Avrupa ve Asya - Osmanlı ve Yeni Dünya - Altın ve Gümüş - Piri Reis ve I. Selim - 1517 ve 1589 - Memlûkler ve Venedikliler - Fiyat Devrimi ve Merkantilizm - Yeniçeriler ve Bürokrasi - Beylerbeyi İsyanı ve Enflasyon - Tüccarlar ve Zanaatkârlar - Piyasa Davranışı ve Fiyat Belirleme - Durgunluk veya Kriz - Gelibolulu Mustafa Ali ve Kâtip Çelebi

Rönesans ve Reform Avrupa'da Ortaçağ'dan erken-modern döneme geçişi temsil etmektedir. 15. yüzyılda hümanistler tarafından harekete geçirilen antik bilgi kültü ve inançtaki mezhepleşme, erken dünyevileşmenin birer ifadesiydi – sekülerleşmeden önceki sekülerleşme. Matbaacılığın bulunması ve zamanı mekanik olarak hızlandırmasıyla, Batı'daki gelişme her alanda kendini göstermeye başlamıştı. Giderek biriken değişmeler yeni bir çağı haber veriyordu.

Bu çağ değişimini kesin olarak doğrulayan şey ise daha önce bilinmeyen ve eski dünya kavrayışında devrim yaratan bir bölge olacaktı. 15. yüzyılın sonlarında keşfedilen Yeni Dünya'nın maddeten ele geçirilip manen işlenmesiyle, Rönesans ve Reform'un yoğurduğu zaman nihai bir kırılmaya uğradı. Gerçi Rönesans'la birlikte gelen antik çağa dönüş, Ptolemais'a (Batlamyus) dayanan eski dünya resmine ve anlayışına yeniden hayat vermişti;[1] ama 1492'de dünyanın bir küre şeklinde olduğunun kanıtlanmasıyla elde edilen bilgi giderek altüst edici bir anlam kazanmaktaydı: Yeni kıtanın keşfedilmesiyle, insanlar dünyayı yeniden yorumlamak zorunda kalmışlardı.[2]

Evrensel bir Müslüman imparatorluk olan Osmanlılar'da Amerika'nın keşfi dikkat çekmemişti. Hatta farkına bile varılmadan kaldı. Avrupalılar ok-

1 Anthony Grafton/April Shelford/Nancy Siraisi, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge Mass./Londra, 2000.

2 Adam Smith, *Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen*, 4. Londra 1786 baskısının yeniden basımı, çeviri ve önsöz: Peter Thal, cilt 2, Berlin, 1975, s. 432.

yanus ötesinden gelen bütün bilgileri iştahla izlerken, Yeni Dünya'yla ilgili haber Osmanlıları ilgilendirmemişti. Orada burada yüzeysel bir kayıt olsa da, gerçek bir dikkate alma sözkonusu değildi. Osmanlıların elinde bulunan, Kolomb'un haritasının günümüze ulaşmış en eski kopyası bile bunun aksini kanıtlamaz. Bu kopya Osmanlı denizcisi Piri Reis (1465/70-1554) tarafından 1513'te sanatsal bir harita çalışmasına dâhil edilmiş ve Osmanlı'nın olağanüstü bölgesel genişlemesinin gerçekleşmesi bakımından bir kilit yıl olan 1517'de, I. Sultan Selim'e sunulmuştu.[3] Denizcilik üzerine ünlü eser *Kitab-ı Bahriye*'nin de yazarı olan Piri Reis, amcası Kemal Reis'in yeğeni olarak çocuk yaşından itibaren denizlerle tanışmıştı ve sözkonusu haritayı araştırma ve eğitim amacıyla hazırlamıştı. Harita Osmanlı denizciliğine Amerika'nın yolunu gösterecek değildi. Her ne kadar Piri Reis Amerika'nın bulunduğu bölgeyi bir Osmanlı vilayeti adıyla *vilayet antilia* olarak belirtmiş olsa da, böylesi bir hak iddiasının sözde kalacağı besbelliydi. Herhangi bir somut amaca veya Yeni Dünya hakkında özel bilgilere işaret ettiği yoktu.* Yazarı bilinmeyen, 1580'de tamamlanmış *Tarih-i Hind-i Garbi* (Batı Hindistan'ın Tarihi) adlı eser de, Osmanlıların Yeni Dünya'ya yönelik özel bir ilgisi olduğunu göstermez. İspanyol ve İtalyan kaynaklardan derlenmiş eser, türünün tek örneğidir; 17. ve 18. yüzyıllarda birçok kez kopyalanmış olan bu metin, üç yüz yıldan uzun bir süre yeni kıtanın keşfiyle ilgili olaylara dair Osmanlıların elindeki tek bilgi kaynağı olarak kalmıştır. Zaten eserdeki açıklamaların büyükçe bir kitlenin dikkatini çektiğine dair herhangi bir ipucu da bulunmamaktadır.[4] Oysa daha fazla merak uyandırabilecek nedenler mevcuttu: 1601'de İngiliz tüccarlar tarafından Türkiye'ye getirilen tütün geniş halk kesimlerinin beğenisini kazanmıştı.[5]

Osmanlıların Yeni Dünya'nın keşfini dikkate almamaları, bu olayın yarattığı değişimlerden etkilenmedikleri anlamına gelmemektedir; özellikle Os-

---

3 *The Oldest Map of America, Drawn by Piri Reis*, çeviren: Leman Yolaç, Ankara 1954; Svat Soucek, "Piri Reis and Ottoman Discovery of the Great Discoveries", *Studia Islamica* 79 (1994) içinde, s. 212-142.

(*) Afet İnan'ın 1954'te yayınlanan *The Oldest Map of America* adlı eserinde "Key to the Piri Re'is Map" başlığı altında haritadaki her bölge için açıklamalar bulunur. Bunlardan III. olan bölge için, Piri Reis'in burasının "the vilayet of Antilia" olarak bilindiği, burada dört çeşit papağan bulunduğu, burada yaşayanların bu papağanların etini vediklerini belirtir – ed.n.

4 Thomas D. Goodrich, *The Ottoman Turks and the New World. A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and the Sixteenth-Century Ottoman Americana*, Wiesbaden, 1990, s. 15.

5 Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*. New York/Londra, 1982, s. 196, [*Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul. 2000].

manlı İmparatorluğu'nun merkeziyetçi bir askerî ve mali devlet olarak geleneksel yapısına etki eden değişiklikler çok önemlidir. Burada iki farklı, ancak birbiriyle bağlantılı olgu devreye giriyordu: bir yandan Amerika ve Avrupa'dan gelen kıymetli metallerin yarattığı fiyat devrimi, diğer yandan Avrupa'da yaygınlaşan merkantilizm. Merkantilizmin kökleri de başka nedenlerin yanısıra Amerika'dan gelen altın ve gümüşün etkilerine dayanmaktadır.

"Fiyat devrimi" denince, 16. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan çok yoğun bir pahalılaşma anlaşılmalıdır.[6] Yaklaşık yüz yıllık bir süre içinde, bölgelere göre farklılık gösteren yüzde 100 ile yüzde 200 arasında fiyat artışları meydana gelmişti; hatta gıda maddelerinde altı kat veya daha da yüksek bir artış sözkonusuydu.[7] Besin fiyatlarındaki artışın farklı nedenleri vardı. Kara Ölüm'le [veba salgını] Yüksek ve Geç Ortaçağ döneminde düşen nüfus yeniden yükselmeye başlamış, bu gelişme de tarım ürünlerine olan talebi yükseltmişti.[8] Kentlerle kırsal alan ve birbirinden uzak bölgeler arasındaki değiş tokuş faaliyetinin artması da ortak bir para biçimine gereksinim yaratmaktaydı. İyiden iyiye kıymetli metallere "açlık" duyulduğundan söz edilir olmuştu. Gümüş talebi arttı; Amerika'dan akan kıymetli metaller fiyatları daha da yükseltti. Önce İspanya'da fiyatlar önemli ölçüde tırmandı. Bu durum Avrupa'nın geri kalanına yansıdıktan sonra, oradan da Ortadoğu ve Asya'ya taşınacaktı.

16. yüzyılın ortalarındaki bu büyük fiyat artışları, zamanın insanları tarafından ekonomik anlamları açısından değerlendirilmiştir. Felsefeci ve politik düşünür Jean Bodin 1568'de bunların etkileri üzerine yazılar yazdı.[9] Çok sonra, 20. yüzyılın ilk üçte birinde yapılan tarihsel araştırmalar, onun Amerika'dan gelen kıymetli metallerinin etkisi ile ilgili bulgularını doğrular nitelikteydi. Bodin'in fikirlerine dayanan "nicelik kuramı" bir iktisat ekolü oluşturmuştu.[10]

Değerli metallerin piyasaya büyük miktarlarda girişi, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezî devleti bürokratik olarak yöneten çok gelişmiş kurumla-

---

6 John Munro, "The Medieval Origins of the Financial Revolution: Usury, *Rentes*, and Negotiability", *The International History Review* 25 (2003) içinde, s. 505-562.

7 David hackett Fischer, *The Great Wave. Price Revolutions and the Rhythm of History*, Oxford/New York, 1996, s. 65 vd.; Douglas Fisher, "The Price Revolution: A Monetary Interpretation", *Journal of Economic History* 49 (1989) içinde, s. 883-902.

8 Jan de Vries, *The Economy of Europe in an Age of Crisis 1600-1750*, Londra/New York/Melbourne, 1976, s. 21 vd.

9 Joseph Alois Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford, 1954, s. 311 vd.

10 Earl Jefferson Hamilton, *American Treasure and yhe Price Revolution in Spain 1501-1650*, Cambridge Mass. 1934; Fernand Braudel/Frank Spooner, "Prices in Europe from 1450-1750", E. E. Rich/C. H. Wilson (yay.), *The Cambridge History of Europe*, cilt 4, *The economy of expanding Europe in the sixteenth and seventeenth century*, Cambridge, 1967 içinde, s. 374-486.

rına zarar verdi – hem de Müslümanların modernizm öncesi toplumsal yaşamda hiç görmedikleri boyutlarda. Enflasyonist gelişmelere dair göstergeler buna işaret etmektedir. Örneğin Kanuni Sultan Süleyman döneminde devlet gelirleri on milyon altına eşdeğerdi. 1653'te gelir nominal olarak azalmasa da, karşılığı ancak dört milyon altın ediyordu.[11] Osmanlı İmparatorluğu gibi, bürokrasisi para değerinin istikrarını da çok karmaşık mekanizmalarla yönlendiren durağan bir toplumsal formasyon için bu azımsanmayacak bir kayıp demektir. Buna paralel olarak, Müslüman merkezî devlet kurumlarının, aynı dönemde Batı tarafından başlatılan kapitalist dünya piyasasının dinamik gelişmesine ayak uyduramayacağı belli olmuştu.[12] Ne hızlı bir toplumsal zamana uygundular, ne de geleneksel, kendi içine kapalı iktisat ve hükümranlık sistemine bir geri dönüş olanağı vardı.[13] Bu "artık değil' ile "henüz değil" arasındaki yarık Osmanlı İmparatorluğu'na kuşaklar boyunca eşlik etmiştir.

Osmanlıların hassas kurallar sistemi para değeri kaybının ilerlemesiyle birleştirici gücünü yitirecekti. Ve "siyaset" ile "ekonomi" alanları ayrıştırılmadığından, olumsuz etkileri ekonomik fayda alanından doğruca hükümdarlık alanına kaymaktaydı ve tabii aynı şey ters yönde de gerçekleşiyordu. Devletin zayıflığı, örneğin 17. yüzyıldaki artan askeri yenilgiler ve bunlara bağlı toprak kayıpları, içteki istikrarı ve dolayısıyla refahı da etkiliyordu.

Siyaset ve ekonominin iç içeliği 16. yüzyılın sonlarından itibaren kronikleşmiş görünen durağanlığı [*stagnation*] ve Osmanlı İmparatorluğu'nun giderek çöküşünü anlamak açısından çok önemlidir. Avrupa'da merkantilizmin yükselmesiyle sözkonusu alanlar ayrışmaya başlamışken, Osmanlı İmparatorluğu'nda, modernizm öncesi sosyal ilişkiler açısından karakteristik olan yaşamsal bütündeki hükümdarlıkla faydanın birlikteliği değişmeden kalmıştı. Üstelik siyaset ve ekonominin bu iç içeliğine bir de kutsallık ekliydi.

Kutsallığın iş hayatına etkisi, caiz olan veya yapılmaması gerekenlerin dinî düzenlemelere göre belirlenmesinden kaynaklanmaktaydı. Kutsala dayanan bu önlemler, güdüleri dizginlemeye ve insani bir şey olan zenginleşme hırsını tabulaştırmaya yönelikti. Bundan farklı, hatta tam tersi olarak,

---

11 Halil İnalcık, "The Ottoman State: Economy and Society 1300-1600", Halil İnalcık/Donald Quataert (yay.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, Cambridge, 1994 içinde, s. 9-410, s. 98 vd. [*Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, cilt 1, 1300-1600*, Eren Yayınları, İstanbul, 2004].

12 Benjamin Braude, "International Competition and Domestic Cloth in the Ottoman Empire 1500-1650: A Study in Underdevelopment", *Review* 2,3 (1979) içinde, s. 437-54.

13 Cemal Kafadar, "The Question of Ottoman Decline", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4 (1997/98) içinde, s. 30-75.

Avrupa'da gelişen merkantilizm kazanç arzusunu artırıyordu. Ve maddi isteklere merkantilist destek, Batı'da sekülerleşmeyi de güçlendirmekteydi. Merkantilizm ve laiklik el ele yürüyordu, çünkü her şeyden önce devlet alanı ile ekonomik alan ayrıştırıldığından, zenginleşmenin toplumda kabul görmüş yollarının önündeki dinî ve etik sınırlandırmalar ortadan kalkmıştı.[14] Böylece merkantilizm zihniyeti sürekli değer artışına yönelik, ahlâki açıdan kaygısız anlayışları desteklemekteydi. Zaten iktisat teorilerinde meşru kazanç konusuna "fiyat devriminden" beri kafa yorulduğunu biliyoruz – daha önce adı geçen Jean Bodin bu konuyu da ele almıştı. Amerika'dan gelen değerli metallerle birlikte ortaya çıkan büyük fiyat oynamaları, yeni ve sadece ticari başarıya yönelik olan davranış tarzının yanısıra, bu davranışı ele alan düşünümleri de (politik ekonominin düşünce biçimleri) beraberinde getiriyordu.[15]

Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun hassas dokusunun 16. yüzyıl sonlarında enflasyonist dalgalarla zorlanışı, tamı tamına Avrupa'da merkantilizmin yeni ve dayanıklı, devlet tarafından yönlendirilen bir ticaret şekli olarak devreye girdiği döneme rastlamaktadır.[16] Bu ticaret şeklinin geleneksel yapılara karşı pek toleranslı davranmaması, onu dayanıklı kılmaya yeterliydi – bazı meslek kuruluşları ve loncalar yerle bir olsa da, buna aldırış edilmiyordu. Buna karşılık Osmanlıların devletçi uygulamaları iş ve ticaret hayatının geleneksel biçimine kutsallıkla bezenmiş bir ihtimamla yaklaşmaktaydı.

Planlanmış üretim ve saldırgan dış ticarete dayanan Avrupalıların merkantilist ekonomisi, bir üretkenlik için üretkenlik sistemi olarak nitelenebilir. Osmanlıların dengeli, ihtiyaçları karşılamaya yönelik sistemiyle karşılaştırıldığında, fark daha büyük olamazdı. Kuşaktan kuşağa aktarılmış devlet geleneği doğrultusunda, Osmanlılar ideal, kapalı, kendi içinde dengeli ve kutsal bir düzen anlayışına sadık kalmaktaydılar. Gerçi her iki sistem de (Batılı ve Doğulu) "bullionist" bir yaklaşımla [basılıp piyasaya çıkarılan paranın, eşdeğeri altın rezervde bulundukça değerini koruyacağı görüşü] ellerindeki değerli metal yığınlarını ve dolayısıyla devlet hazinesini büyütmeyi hedeflemekteydiler. Ama şu farkla ki, sürekli getiri artışı peşindeki merkantilist sistem kendini bir şirket olarak görüp buna göre davranıyor ve halkı buna uygun bir

---

14 Eli F. Heckscher, "Mercantilism", Donald C. Coleman (yay.), *Revisions in Mercantilism*, Londra 1969 içinde, s. 19-34, s. 32.

15 George A. Moore (yay.), *The Response of Jean Bodin to the Paradoxes of Malestroit and The Paradoxes*, ikinci Fransızca baskıya (1578) göre, Washington, 1946.

16 Cemal Kafadar, "Les troubles monétaires de la fin du XVIe siècle et la prisede conscience ottomane du déclin", *Annale ESC*, 43 (1991) içinde, s. 381-400.

sosyal disipline yönlendiriyordu. Böylece aldırışsız bir üretkenleşme süreci ortaya çıkmıştı.[17]

Osmanlıların düzeni bunun tam tersiydi ve bu durumun ağır sonuçları olacaktı. Gerçi onlar da devlet hazinesini değerli metal, altın ve daha da çok gümüş ithaliyle büyütüp paranın değer kaybetmesini önleme çabasındaydılar. Fakat iyi işleyen bir toplum hayatı anlayışına bağlı kalan Osmanlı İmparatorluğu, halkın ihtiyaçlarını gözeterek bazı malların ithalatını desteklemek durumundaydı. Kendi üretim merkezlerini yüksek gümrüklerle korumak için elinden geleni yapan Avrupa merkantilizminden farklı olarak, Osmanlı imalatçılarını ucuz ve yıkıcı yabancı rekabetten korumak gibi bir amaç güdülmüyordu.[18]

Farklı iktisat tarzının ve ona bağlı siyasi düzenlemelerin etkileri uzun zaman hissedilmedi ve bunun tek nedeni, Osmanlı İmparatorluğu'nda piyasaya sürülen az sayıda ürün dışında, Avrupalıların mallarına talep olmamasıydı. Sanayi devriminin başlangıcına kadar, Avrupa ile Osmanlılar tarafından denetlenen Doğu arasındaki alışveriş, örneğin bazı yünlü kumaşlar ve metal ürünleriyle sınırlıydı.[19]

Ancak asıl mesele bu değildi. Durgunluk ve çöküş olarak ortaya çıkan uçurumun nedeni çok daha sonra, ancak 19. yüzyılın ilk üçte birinde başlayan Avrupalı ürünlerin piyasayı istilası değil, 17. yüzyılda oluşan farklı ve birbirine zıt iktisadi yapılar ve anlayışlar ile bunlara bağlı kurumlardı. Batı ile Doğu arasında erken Yeniçağ'da oluşmaya başlayan bu yapısal fark, sanayileşme döneminde kendini alabildiğine belli edecekti.[20]

Geleneksel denge sistemi Batı'dan yapılan ithalat değil, Osmanlı ihracatı nedeniyle kırılmıştı. Bu şüphe uyandırıcı açılım, Osmanlı tüccarların dış ülkelerde özellikle tarım ürünleri için daha yüksek fiyat sağlama gayretinden kaynaklanıyordu. Böyle bir ihracat şekli sağlıklı ekonomik davranışlara aykırıydı. Sözkonusu olan illegal ihracattı, büyük ölçekli kaçakçılıktı. Bunun sonucunda ortaya çıkan durum, paranın kontrol dışı değer kaybıyla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun yabancı para birimleriyle dolup taşması ve geleneksel Osmanlı kurumlarını kalıcı biçimde sarsan enflasyonist baskılardı.

---

17 Jan de Vries, *The Economy of Europe in an Age of Crisis 1600-1750*, Cambridge Mass., 1976, s. 84 vd.

18 Bruce A. Masters, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East. Mercantilism and the Islamic Economyin Aleppo 1600-1750*, New York/Londra, 1988, s. 186 vd.

19 İnalcık, "The Ottoman State: Economy and Society", s. 48, 52 vd.

20 Şevket Pamuk, *The Ottoman Empire and European Capitalism 1820-1913: Trade, Investment and Production*, Cambridge, 1987, s. 41 vd.

İllegal dış ticaretin boyutu ve bunun başlattığı parasal dalgalanmalar öyle şiddetliydi ki, 17. yüzyılın ilk üçte birinde padişahın mutlak hükümranlığını simgeleyen para basma tekelinin bile bir süre için sarsıldığı söylenmektedir. Osmanlıların savunmacı bullionizmi Avrupalıların saldırgan merkantilizminin dümen suyuna girmişti. Ve 18. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupalı Batı ile İslâmi Doğu arasındaki farklar daha belirginleşecekti. En geç o tarihlerde Avrupa'ya kıyasla geri kalmışlık olarak teşhis edilen fark belli olmaktadır.[21]

Amerika'dan Avrupa'ya akan altın ve gümüşün ve bu yüzden 16. yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'na bulaşan enflasyonun yarattığı yapısal para krizi tezi her nasıl değerlendirilse de, Osmanlı tarihinin dramatik akışı ile Amerika'nın altın ve gümüşle doğrudan ilgili olan keşfi arasında, uzaktan da olsa, bir ilişki bulunmaktadır.[22] Geç Ortaçağ'daki Avrupa'nın para ve para birimi tarihine ilişkin kayıtlarda görülen değerli metallere yönelik ani iç talep artışlarının, şu ünlü gümüş "açlığının" yanısıra, dış ticarette süregelen bir başka sorun da, herkesçe kabul edilebilecek değiş tokuş araçları arayışını hızlandırıyordu: sürekli açık veren Avrupa ile Asya arasındaki mal değişimi. İyi bilinen bu açığın nedenleri belliydi: Güney Asya'dan Avrupa'ya gelen mallara, özellikle baharata karşı verilecek ürün bulunamıyordu. Avrupa'nın sunduğu ürünlere, örneğin Hindistan'da, ihtiyaç yoktu.

Doğu'nun sevilen baharatıyla ilk kez kutsal topraklara 12. yüzyılda hareket eden Haçlı şövalyeleri tanışmıştı. Bu ürünler o tarihten beri Batı'da hem lüks tüketim malları ve hem de şifalı karışımların bileşenleri olarak büyük rağbet görüyordu. Ancak bu tüketimin bir bedeli vardı: Değiş tokuş edilecek malların yokluğunda karşılıkları ödenmek zorundaydı, özellikle de gümüşle. Avrupa'dan Güney Asya'ya ve Çin'e durmadan gümüş gitmekteydi – Marco Polo'nun hikâyesinde bundan renkli biçimde bahsedilmektedir.[23] Ve Avrupa'yı Asya'ya bağlayan, Müslümanların kontrolündeki ticaret yollarının

21 Huri İslâmoğlu/Çağlar Keyder, "Ein Interpretationsrahmen für die Analyse des Osmanischen Reiches", Dieter Senghaas (yay.), *Kapitalistische Weltökonomie. Kontroversen über ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik*, Frankfurt a.M., 1979, s. 201 vd.

22 Ömer Lütfi Barkan, "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East", *International Journal of Middle East* Studies 6 (1975) içinde, s. 3-28; Holm Sundhaussen, "Die 'Preisrevolution' im Osmanischen Reich während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts", *Südost-Forschungen* 42 (1983) içinde, s. 169-181.

23 Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony. The World System AD 1250-1350*, Oxford, 1989, s. 137 vd.

yer aldığı coğrafyanın trafik açısından karmaşık yapısına bakınca, gümrük vergilerinin maliyeti nasıl artırdığı kolayca anlaşılabilir.[24]

Tarihsel açıdan kilit yıl olan 1517'den itibaren Osmanlılar egemenliklerini tüm Ortadoğu'ya yaydılar. Artık bölgede mevcut tüm önemli ticaret yollarını kontrol etmekteydiler. Daha önce de bölgeden geçen ticaret Müslümanların, Venedik'le ittifak yapan ve Mısır'dan Hint Okyanusuna kadar etkili olan Memlûkların kontrolündeydi.[25] Osmanlılar İslâm'ın çekirdek ülkelerini 16. yüzyılda fethedip Memlûklerin yerini alınca, İstanbul'un Venedik'le rekabeti arttı. Venedik'in doğu Akdeniz'deki geleneksel üstünlüğü, Asya'yla Avrupa arasındaki ticarette bir tür lojistik tekel gibiydi.

Venedik'le Osmanlılar arasındaki, doğu Akdeniz üzerinde kontrol sağlamaya yönelik sürekli değişiklik gösteren mücadeleye, bitmek bilmez karşıtlığa rağmen, paradoksal biçimde bir kader birliği de sözkonusuydu. Ne de olsa her iki tarafın da (Hıristiyan ve Müslüman güç odaklarının) çıkarı, Asya ile Avrupa arasında değişim trafiğinin gerçekleştiği coğrafyaya bağlıydı. Afrika'yı dolanarak gerçekleştirilen Hindistan ticareti ve Atlantik üzerinden yapılan ticaretin artmasından dolayı geleneksel kervan yollarının giderek terk edilmesi, hem Osmanlılar hem de Venediklilerin önem kaybına uğramasında rol oynamıştı.[26] 17. yüzyılın ortalarından sonlarına kadar Osmanlılar ve Venedikliler, İngilizlerin, Fransızların ve Hollandalıların yürüttüğü yeni tür ticaret karşısında, eski ticaret dünyasının *ancien regime*'ini meydana getiriyorlardı.[27]

Avrupa'nın açık veren Asya ticaretinden dolayı değerli metallere duyduğu "açlığın" ne derece Müslümanların geçiş yollarını kontrol etmesinden kaynaklandığı ve Osmanlıların kaderini etkileyecek olan Amerika'nın keşfini teşvik edip etmediğini kestirmek zordur. Buna karşılık, açıkça görülen bir paradoks belki yol gösterici olabilir: örneğin, daha önce sözü edilen, amiral Piri Reis'in Kolomb'un haritasını *vilayet antilia* ibaresiyle I. Sultan Selim'e 1517'de sunması – tam da Eski Dünya'nın kalbinde, yani üç kıtanın ve en önemli ticaret yollarının kesiştiği noktada en görkemli Osmanlı genişlemesinin gerçekleştiği yılda. Zamanında Memlûkler tarafından fethedilen Kahire'de gerçekleşen bu sembolik olay, Osmanlıların Yeni Dünya'nın keşfiyle ilgili değişimlerle neden bu kadar az ilgilendiğini açıklamak bakımından, epistemolojik değer taşır: o dönemde daha önemli şeylerle meşguldüler.

24 Eliyahu Ashtor, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton, 1983.

25 Subhi Labib, *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter 1171-1517*, Wiesbaden, 1965.

26 Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge, 2002, s. 137 vd.

27 Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around*, Londra/New York, 2004, s. 52 [*Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya*, çev. Ayşe Berktay, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2007].

Coğrafyaya ve olayların zaman içinde sıralanışına bakmak açıklayıcıdır. Osmanlıların hükümranlık alanı kısa sürede daha önce görülmemiş ölçüde genişledi. Sultanın orduları batı yönünde her zamankinden daha çok ilerleme kaydetti. 1521'de Belgrad'ı alarak Tuna düzlüklerinin kapısını açtılar. 1526'da Buda [Buda ve Peşte iki ayrı şehirdi] düştü, Viyana 1529'da ilk kez kuşatıldı, Transilvanya 1541'de alındı. Doğuda Memlûklerin yenilgisiyle Suriye ve Filistin alınmış, 1517'de, İstanbul'dan sonra Müslüman dünyasının ikinci önemli kenti Kahire ele geçmişti. Buna kutsal şehirler Mekke ve Medine'yle birlikte Hicaz da katılmıştı. Bundan böyle Osmanlı sultanı kendini İslâm'ın koruyucusu ve bayraktarı olarak görebilecekti. 1534'te önce Bağdat ve birkaç yıl sonra da Basra Osmanlı topraklarına dâhil edilmişti – böylece Kızıldeniz'e ve Basra Körfezi'ne ulaşan imparatorluk Hint Okyanusu'na kadar yayılmıştı. 1538'de Aden'in ve ardından Güney Yemen'in istila edilmesiyle fetih hareketi tamamlandı.[28]

Ortadoğu'da hâkimiyet sağlamak üzere gerçekleşen bu yayılmaya sultanın ordularıyla birlikte donanması da katılmıştı. Rodos'un 1522'de alınmasıyla, Ege'den Akdeniz'e yol açılmış oldu. Daha 1487'de II. Sultan Bayezid, Endülüs'te İspanyol *Reconquista* süreciyle [İber Yarımadası'nın Müslümanlardan geri alınması] sıkıştırılan Müslümanlara yardım etmeyi denemişti. Bu amaçla, Kemal Reis'in komutasında bir filoyu olabildiğince batıya göndermişti. Yarım yüzyıl sonra 1538'deki Preveze Deniz Savaşı'nda *condottiere* [13. yüzyıldan 15. yüğzyıla kadar güçlü İtalyan kent devletlerinin hizmetindeki ücretli ordu veya donanma komutanı] Andrea Doria'nın komuta ettiği Venedikliler Hayrettin Barbaros Paşa'ya yenilerek egemen konumlarını kaybettiler. Afrika'yı dolanarak Hint Okyanusunda genişleyen Portekizlilere karşı Müslümanları korumak adına Osmanlı kadırgaları dünyanın uzak bölgelerine, batıdaki Fas'a veya Sumatra'daki Açe'ye bile gönderiliyordu.

Karada ve denizde böylesine görkemli başarılar kazanırken, Osmanlıların Batı için bir dönüm noktası olan Amerika'nın keşfiyle, dünyanın bir ucundaki yeni ülkelerle ilgilenmemiş olması şaşırtıcı görünmemektedir. Zaten Amerika'nın keşfinin büyük bir olay olduğu ve yeni bir dönemi başlattığı anlayışı, Avrupa'da da sonradan yerleşmiştir. O zamana kadar, eski medeniyetlerin merkez bölgelerinde genişleyerek güçlerinin zirvesine ve Asya-Avrupa eksenindeki geçiş yollarında tekel konumuna ulaşan Osmanlılar, bu daha önemli işlerle meşguldüler. Hem doğu-batı güzergâhlarına hem de güneyden

28 Klaus Kreiser, *Der osmanische Staat 1300-1922*, Münih, 2001.

kuzeye ulaşan geçitlere hâkim olmuşlardı. Bundan sağlanan zenginlik olağanüstüydü ve vergi gelirleriyle harçlara dayanan finans ve asker devleti Osmanlı İmparatorluğu'nun hazinesine akıyordu. Böyle bakıldığında, dünyanın yabancı bölgelerinde değerli metal, altın ve gümüş arayışları ancak Hıristiyanlar gibi, kıtalararası ticaret yollarının kontrolünün nimetlerinden uzak kalanlara mahsustu.

Amerika'nın Hıristiyan denizciler tarafından keşfi, Hindistan' a varabilmek için batıya doğru giderek dünyanın çevresini dolanma çabasının neticesiydi. Dinî boyutu da olan bir karşıtlıkta, daha zayıf olan taraf gözü pek bir manevrayla kaçış yolu aramak zorunda kalmıştı. Başlangıçta Amerika'nın keşfi ancak bir telafiydi – Müslümanların Asya'dan Avrupa'ya giden yolların üzerindeki hâkimiyeti karşısında Hıristiyan güçlere kalan bir seçenekten ibaretti. Bu hareketin çok daha fazla bir etkisi olacağı, her şeyden önce o güne kadar bütün bilinenleri yıkacağı ve dünyaya bakışı değiştireceği ne beklenebilirdi, ne de hedeflenmişti.

Hıristiyan denizciler –başlangıçta Portekizliler, sonra İspanyollar– Hindistan'a bir deniz yolu ararken, bunu aynı zamanda dinî bir misyonla da yaptılar. Hem maddi donanımın sağlanabilmesi hem de hedeflenen ticaret tekellerinin Papalık tarafından onayı açısından bu seferler haç adına yürütülmekteydi. Ve belki de Kudüs'ü inançsızların elinden kurtarabilecekleri için, bir haçlı seferi karakterine de sahiptiler – iki farklı dönem arasındaki haçlı seferleri gibi: Ortaçağ insanının eski, kutsala bağlı dünya kavrayışı[29] ile yeni, dünyevi ve seküler hatlara sahip bir dünya resmi arasında. Tanrı ile altın, selamet ile ticaret henüz ayrışmamıştı. Bu daha sonra, daha dünyevi günlerde gerçekleşecekti. Önce yalnızca –Osmanlılara sıcak bakan– Protestan İngiltere ve Hollanda ile sürekli olarak Papa ve Habsburg Hanedanı'yla ters düşen Fransa, denizaşırı ekonomik faaliyeti gerçek ticaret anlayışıyla, daha doğrusu yağmacılık şeklinde icra edeceklerdi. Hollanda'nın hizmetinde bulunan Hugo Grotius 1605'te, ganimet hakkı *–de jure praedae–* konusundaki yazısında tam da bunu ele almış, uluslararası hukuk çerçevesinde, yani seküler yoldan meşrulaştırmayı, Katolik yağmacıların yağmalanmasını haklı göstermeyi denemişti.[30] Yine de bütün bunlar için henüz erkendi.

Yeni dönemin temelini atan Amerika'nın keşfi sırasında, geçiş süreci için tipik sayılacak bir gelişme tarzı sözkonusuydu: Eski ile yeni henüz ayrıl-

29 Aron J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, Münih, 1980.

30 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, 1950, s. 151.

mamış, kutsal ile dünyevi birbirinden kopmamıştı. Kolomb'un seyir defterinden anlaşıldığına göre, *empresa de las Indias* [Hindistan girişimi] hem bir haçlı seferi hem de siyasi bir hamle özelliği taşıyordu. Amerika'yı bulacak olan ve İspanyol krallığı adına çalışan bu Cenevizli denizcinin amacı, Hıristiyanlarla işbirliğine açık olan Moğol Hanı'yla temas kurmaktı. Gemiyle Müslüman ülkelerin etrafından dolanmak istiyordu. Her şeyden önce, Ortadoğu'ya ve Memlûklerin kontrolündeki yollara girmeden Hindistan'a varmak, efsanevi altın ülkesi El Dorado'ya ulaşmak ve Hıristiyanlık adına Kudüs'ü geri almak gerekiyordu.[31] İnanç dünyası itibarıyla Kristof Kolomb hâlâ Ortaçağ'a aitti. Yaptığı yolculukla yeni ve naif Tanrı inancına pek uymayan bir kapı açtığının herhalde farkına varamamıştı.[32]

Her zamanki gibi, yine her şey çok önceden başlamıştı: 1291 yılında. O tarihte Cenevizli Vivaldi kardeşler Afrika'nın etrafından geçerek Hindistan'a giden deniz yolunu bulmayı ilk kez denemiş ve henüz Kuzey Afrika sahillerindeyken başarısızlığa uğramışlardı. Onların hikâyesine değinmemizin tek nedeni, sonuçsuz kalan girişimlerinin o zamanlar denizciler açısından kutsal ve dünyevi motiflerin iç içeliğine dair aydınlatıcı bir örnek olmasıdır. Zira sözkonusu 1291 yılında Haçlıların Kutsal Topraklar'daki son üssü olan St. Jean d'Acre kalesi düşmüştü. Dolayısıyla, Hindistan'a deniz yoluyla, Müslümanlar tarafından kontrol edilen ülkeleri atlayarak gitmeyi amaçlayan her girişim, Hıristiyanlık adına yürütülmekteydi. Haç ile ticaret el ele yürüyordu ve bu Müslümanların geçiş yolu ticaretindeki tekelini kırmak üzere yapılıyordu. Örneğin Portekiz Kralı Dinis 14. yüzyıl başlarında, Papa XXII. Johannes'in ruhani desteğini alıp papalığın maddi olanaklarıyla inşa edilmiş bir filonun başında Müslümanlara karşı savaşmak üzere, Cenevizli tüccar Pessagno'yu amiral rütbesine getirmişti. Elle tutulur ilk başarılar, Denizci Heinrich'in 1415'te Ceuta'yı almasıyla sağlandı; Kuzey Afrika'daki bu köprübaşından Fas'a giden kervan yollarını Portekiz kontrolüne sokup buradan daha ileriye, Batı Afrika'ya yayılmak amaçlanıyordu. Altın, fildişi ve kölelerin peşindeydiler.

İstanbul'un Osmanlılar tarafından alınması –Hıristiyan kayıtlarında büyük bir felaket olarak geçer– zenginlik ve kutsanma arayışındaki Haçlı denizcilerinin girişimlerini tetiklemişti. Vasco de Gama 1497'de Ümit Burnunu dolanmayı başardığında, artık Portekizlilerin Güney Asya ve Hint Okyanusu-

---

31 Abbas Hamdani, "Columbus and the Recovery of Jerusalem", *Journal of the American Oriental*, Society 99,1 (1979) içinde, s. 39-48.

32 Pauline Moffitt Watts, "Prophecy and Discovery: On the Spiritual origins of Christopher Columbus's Enterprise of the Indies", *American Historical* Review 90 (1985) içinde, s. 73-102.

na giden deniz yoluna hükmetmelerinin önünde pek engel kalmamıştı. Geleneksel olarak kârlı baharat ticaretiyle uğraşan Müslüman Memlûklerin kadırgaları, Asya'nın ve Afrika'nın deniz yollarında Portekizlilerin yüksek gövdeli, kıvrak ve toplarla donatılmış üç direkli gemilerine karşı koyacak durumda değildi.[33]

Lusitanyalılar [Portekizlilerin ataları sayılan bir kabile] İran Körfezi'ne ve Kızıldeniz'e girişlerin kilit noktalarını ele geçirdiklerinde, Portekizlilerin Asya baharatı ticaretinde tekel oluşturma hedefi gerçekleşmişti. Denizden askeri destek gören ve *cartazas* denilen refakat mektuplarıyla onaylanmış Hint ticareti tekeli, Kahire'deki Memlûk Sultanlığı'nın yanısıra, Venedikli aracı tüccarlara da indirilmiş ağır bir darbeydi.[34] Portekizliler Asya ve Afrika'nın deniz yollarını kontrol ederek Venedikli tüccarlara boyun eğdirmek istiyordu. Artık Doğu'nun baharatı yalnızca Portekiz pazarlarından temin edilmeliydi.[35] Rağbet gören bu ürünleri satın alanlar, yeni duruma hemen uyum gösterdiler. Anvers şehri daha 1501'de, Afrika'nın gemiyle dolanılmasından sadece birkaç yıl sonra, ilk kez baharatı doğruca Portekizli tüccarlardan satın aldı.[36]

Haydutça sürdürülen ticaret ve tanrısal görev birbiriyle ahenk içindeydi. İran Körfezi'nde bulunan Hürmüz ve Endonezya'daki Malakka boğazlarının fatihi Alfonso de Albuquerque, Papa X. Leo'ya hizmetini sunarken, sözkonusu boğazlara hâkim olmanın Kudüs'ün yolunu açacağını vurgulamıştı. De Albuquerques'in Cidde'ye yapılacak bir çıkartmayla Mekke'nin rehin alınıp İslâm'ın kutsal kentini Hıristiyanlar için çok değerli olan Kudüs'le değişme fikri ise gerçekleşmedi. Zaten çok geçmeden Portekiz Doğu'da gücünün üst sınırına varacaktı. Yükselen Protestan güçler İngiltere ve Hollanda, kazançlı Asya ticaretindeki Portekiz tekelini kırıyorlardı. Bu arada Osmanlılar Memlûkleri yenmiş ve İslâm'ın çekirdek ülkelerini devasa imparatorluğuna dâhil etmişti. Osmanlılar Süveyş'teki kıstakta bir kanal açıp, Akdeniz'de bulunan filolarını çabuk ve engelsiz olarak Kızıldeniz'e ve Hint Okyanusu'na ulaştırmakta kararlı davranmış olsalardı, bu durum Avrupalıların kazançlı

---

33 Carlo M. Cipolla, *Guns, Sails and Empires: Technological Innovation and the Early Phases of European Expansion 1400-1700*, New York, 1965.

34 Diether Rothermund, *Europa und Asien im Zeitalter des Merkantilismus*, Darmstadt, 1978, s. 58.

35 Bailey Wallys Diffie/George Davison Winius, *Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580*, Minneapolis 1977.

36 Halil İnalcık, "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy", M. A. Cook (yay.), *Studies in the Economic History of the Middle East. From the Rise of Islam to the Present Day*, Londra/New York, 1970 içinde, s. 207-218, s. 212.

Asya ticareti ve okyanus ötesindeki Amerika'nın zenginliklerinden yararlanmasına karşı bir denge oluşturabilirdi.[37]

Baharat ve Asya'nın diğer rağbet gören mallarının deniz yoluyla nakledilmesi, ticaret tarihi araştırmalarında daha birkaç onyıl öncesine kadar dünya çapında bir ticaret devriminin başlangıcı olarak görülmekteydi.[38] Bu ticaret devriminin görünürde iki nedeni bulunuyordu: geleneksel kervan ticaretinin Asya'dan Avrupa'ya kayarak, artık Ümit Burnu'nu dolanan deniz yolundan gerçekleşmesi ve Atlas Okyanusu üzerinden yapılan ticaretin artması.

Karayolu nakliyesi hem tehlikeli olmasından, hem de çok çeşitli gümrükler, vergi ve diğer ödemelerden dolayı malın çok pahalı olmasına yol açmaktaydı. Deniz yolu bu masrafları önemli ölçüde düşürmüştü. Bazı yerlerde ucuzlamanın 20 katı bulduğundan bile söz ediliyordu.[39] Ayrıca, deniz lojistiği daha emniyetliydi ve nakliye daha çabuk sağlanıyordu – bu aynı zamanda malların dayanıklılığı açısından da faydalıydı. Bütün bunlara rağmen, denizden gerçekleşen ticaretin ve Atlantik üzerinden değiş tokuşun artmasının, 16. yüzyıl başından beri bütün güzergâhları kontrol eden Osmanlı İmparatorluğu için olumsuz sonuçlar yaratması kaçınılmaz bir şey değildi. Sonuçta ticaret hacmi artmıştı ve gemicilikteki yükselişin kervan nakliyeciliğini mutlaka etkileyeceği söylenemezdi. Zaman zaman Osmanlı limanları üzerinden yürütülen doğu Akdeniz [*Levant*] ticareti İngilizlere ve Hollandalılara, tamamen denizden gerçekleşen Hindistan ticaretinden daha kazançlı gelmekteydi.[40]

Geleneksel kervan yollarındaki ürün akışından Osmanlılar uzun süre büyük fayda sağlamıştır. Gerçi topraklarından geçen ticarete uyguladığı harçlar Osmanlı maliyesinin ne tek ne de merkezî geliriydi; tarımdan sağladığı gelir daha ağır basıyordu. Yine de önemli gelir düşüşü yaratacağından, vazgeçilecek bir kaynak değildi – ne de olsa bu tür gelirler için savaşlar yürütülmekteydi. Örneğin Aden ve Yemen'in fethi planlanırken, devlet hazinesine her yıl yüz binlerce altın ve mücevher gireceğinin hesaplandığı aktarılmaktadır. Sonuçta Aden limanına her yıl elli ila altmış gemi uğramaktaydı ve bu da 200.000 Duka altını gelir demekti. Bu ticareti sürdürenler açısından, merkezî güce ödenen hesaplanabilir vergi, böyle bir gücün yokluğunda çeşitli unsurlara koruma harcı olarak yapılacak ödemelerden daha azdı. Dolayısıyla uzak

---

37 Abbas Hamdani, "Ottoman Response to the Discovery of America and the New Route to India", *Journal of the American Oriental Society* 101 (1981) içinde, s. 323-330.

38 Nils Steensgaard, *The Asian Trade Revolution of the 17th Century: The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade*, Chicago/Londra, 1974.

39 Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, s. 131.

40 İnalcık, "The Ottoman Economic Mind", s. 215.

ticaretin gelişmesi bakımından Hürmüz Boğazı ve Aden'in Osmanlıların elinde olması daha uygundu.[41]

Malların Osmanlı denetimindeki bölgede nakledilirken ne kadar pahalılaştığı, ürünlere birkaç kez konulan vergiden devlete ne kadar zenginlik aktığı, takriben 250 kg.'lık bir deve yükü baharatın uzun ve yorucu kara yolunun yalnızca bir kısmında Hazine'ye yapılan ödemelerden anlaşılabilir. Güney Asya'dan gelen bir gemi Kızıldeniz'deki Cidde limanına yanaştığında, Osmanlı Hazinesi'yle bölgenin geleneksel otoritesi –Mekke Şerifi– yol vergisini paylaşırlardı. Ancak bununla mal henüz hedefine ulaşmış olmuyordu. Yükler yoluna Şam ve Halep üzerinden devam eder, sonunda ticaret merkezi Bursa'da geçici olarak depolanırdı. Oraya kadar başka vergiler ödenmek zorundaydı. Şam'da bir deve yüküne ödenen vergi yedi altındı. Mal bir Avrupalı ortak tarafından teslim alınacaksa on dokuz altın daha ödenirdi ve bunun dokuz altınlık kısmını Avrupalıların ödemesi gerekiyordu.[42]

Hindistan'dan çıkıp Ortadoğu'da çeşitli uğraklardan geçerek Avrupa'ya ulaşan baharatın yanısıra, ipek de ilgi gören diğer bir geleneksel ticaret ürünüydü. İran'da üretilen ipek, Osmanlıların denetiminde bulunan doğu-batı istikametindeki yolu izleyerek Bursa'ya gelirdi, daha sonra Halep'e de gönderilir olmuştu. İpek ticaretinin kontrolü ve bunun yarattığı vergi gelirleri tıpkı baharat ticaretinde olduğu gibi, tekelci bir niteliğe sahipti. Ve bu tür tekelleri yaratmak adına, ticari odaklar arasındaki rekabet güç kullanımını da içerebiliyordu. Hint Okyanusu'nda Avrupalı ulusal şirketler tekel sağlamak için çatışma halindeydi. Karada ise kervan yollarının kontrolü konusunda Müslüman topluluklar birbiriyle çekişmekteydi. İpek ticareti alanında Sultan I. Selim 1514'te İran ekonomisini katı bir ambargo siyasetiyle boğmaya çalışmıştı.

İran Şahı I. Abbas da çok farklı davranmamış, 17. yüzyılın başlarında, onlarca yıl devam eden Pers-Osmanlı mücadelesinin ardından, Habsburg Hanedanıyla savaş halinde bulunan Osmanlıların bu zayıflığını kullanarak çekişme konusu olan ipek güzergâhını Hint Okyanusu'na, dolayısıyla deniz yoluna kaydırmak istemişti. Hint Okyanusu'nda Portekizlilere üstün gelen İngilizlerin ve Hollandalıların Osmanlı limanlarındaki yüksek vergileri ödemek istememeleri, bu konuda Safevilere yardımcı olmuştu. Böyle olunca, Osmanlılar ve İranlılar arasında karşılıklı ambargolarla kıyasıya yürütülen ticaret savaşının 1603'te tekrar askeri çatışmaya dönüşmesi hiç de şaşırtıcı değildi.

41 Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, s. 201.

42 İnalcık, "The Ottoman State: Economy and Society", s. 345.

Uluslararası bağlamda ise Osmanlı-Pers karşıtlığı, zamanın iki büyük gücü olan Osmanlı ve Habsburg hanedanları arasındaki sürekli çekişmede açılmış yeni bir cepheydi.

Osmanlılar, Avrupa'nın o dönemdeki güç düzeninin bir parçasıydı. Habsburgların kalıcı düşmanı olarak İmparator, Papa ve onların Venedikli müttefikleriyle kavgalı olan herkesin doğrudan veya dolaylı müttefikiydiler. Osmanlı desteğinden 16. yüzyılda özellikle Fransa faydalandı. Fransızların toprak bütünlüğüne sahip, ulusal nitelik kazanmaya başlamış bir devlet yönünde ilerlemesi, Habsburglarla savaşta bulunan Osmanlı desteği olmaksızın pek düşünülemezdi. Mezhep savaşlarında Protestanlar, ama her şeyden önce Macaristan ve Transilvanya'daki Kalvinistler, Osmanlı desteği olmadan Katolik tarafının baskısına dayanamazlardı. Karşılıklı sempati öylesine kalıcı görünüyordu ki, Avrupa'da bir *Calvino-Turcismus*'tan söz edilir olmuştu.[43]

İmparator'un otoritesinden uzaklaşan Batı Avrupalı toplumların Avrupa'da başlıca hasımları olan Habsburglarla çatışmasına, Osmanlılar ticaret politikasının araçlarıyla da katılıyorlardı. Bu bağlamda Osmanlı sultanları dost ülkelerin tüccarlarına, ilk önce Fransızlara, daha sonra da İngilizlere ve Hollandalılara kapitülasyon denilen ticaret imtiyazları tanıdı. Sözkonusu imtiyazlar sadece İstanbul'u Avrupa mallarıyla beslemeye yaramayacaktı; aynı zamanda Asya'dan Avrupa'ya gerçekleşen mal trafiğini Osmanlıların kontrolündeki ticaret yolları ve limanlara yönlendirmek amaçlanıyordu. Örneğin İngilizlere sağlanan kapitülasyonlar tam da onların yeniden Rusya, Kafkaslar, İran ve Hürmüz Boğazı'ndan geçen ticaret yolunu kullanmayı düşündükleri bir zamana rastlamaktadır.[44]

Kapitülasyonlar aynı zamanda büyük ölçekli siyasetin bir aracıydı, zira doğu Akdeniz ticaretinde aktif olup Habsburglara ve İmparator'un otoritesine sıcak bakmayan batı Avrupalı güçlere bağımsızlıklarını daha da geliştirme olanağı vermekteydi. Atlas Okyanusu yoluyla sürdürdükleri ticari faaliyet ve ürettikleri mallar için İspanya üzerinden akan değerli metaller sayesinde, batı Avrupa'nın sahil ülkeleri Avrupa'nın tarihî gelişimi bakımından son derece önemli olan merkantilizmi geliştirdiler. Takriben 18. yüzyılın ortalarından itibaren kapitülasyonlar padişahın verdiği ticaret imtiyazları ol-

---

43 Halil İnalcık, "The Heyday and Decline of the Ottoman Empire", Peter Malcolm Hold/Ann K. S. Lambton/Bernard Lewis (yay.), *The Cambridge History of Islam*, cilt IA, *The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War*, Cambridge/Londra/New York, 1977 içinde, s. 324-353, s. 329.

44 İnalcık, "The Ottoman Economic Mind", s. 215.

maktan çıkıp eşit olmayan antlaşmalara dönüşmüş, Avrupa'nın Ortadoğu'ya hâkim olma sürecinde rol oynamıştır.[45]

Çöküşün nedenleri veya daha ölçülü ifadeyle Avrupalılar tarafından belirlenen gelişme karşısında Osmanlı durağanlığı olarak görülen sürecin nedenleri çok yönlü ve tartışmalıdır. 16. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı İmparatorluğu'nda –göze çarpan olaylar ne kadar farklı değerlendirilse de– geleneksel kurumların çözülmeye başladığı ve kontrol edilen topraklarda daralma eğilimi yönünde değişikliklerin giderek artmakta olduğu tespit edilebilir. Gerçi bölgesel genişleme güç ve refahın yeterli kanıtı olarak görülemez. Ancak tarımın damga vurduğu modernizm öncesinde, özellikle orduya süvari desteği sağlamanın tımarla ödüllendirildiği ve bunun da Hazine'ye vergi kazandırdığı Ortadoğu'nun mali ve askerî devleti Osmanlılarda, ticaret yollarının kontrolünün yitirilmesiyle el ele giden toprak kayıpları çok köklü neticelere yol açabilirdi.

Osmanlıların 1571'de Lepanto'daki [İnebahtı] Deniz Savaşı'nda neredeyse tüm donanmalarını kaybetmeleri kötü bir alametti. Ama asıl 1593 ile 1606 arasında cereyan eden Habsburg-Osmanlı Savaşı ve bunun Osmanlılar açısından hoş olmayan sonucu, Osmanlı genişlemesinin sonunu değilse bile yavaşladığını gösteriyordu. Doğu'da İran'ın gücü artmaktaydı. Bu da Osmanlıların Kafkaslar'da toprak kaybetmelerine yol açmıştı. Onlarca yıl süren Osmanlı-İran savaşlarının ardından 1638'de yapılan nihai sınır belirlemesi, Osmanlıları mali bakımdan uzun vadeli olarak zayıflatmıştı. 1660'larda Osmanlıların Avusturya'ya karşı yürüttüğü geniş ölçekli saldırı başarısız kaldı. Yüzyılın sonuna doğru gerçekleşen Habsburg-Osmanlı Savaşı 1683'te yarıda kesilen ikinci Viyana kuşatmasına sahne oldu ve 1699'da Karlowitz [Karlofça] Antlaşması'yla sona erdi. Antlaşma Osmanlılar için o zamana kadarki en büyük toprak kayıplarını getiriyordu: Macaristan, Transilvanya, Slovenya ve Hırvatistan Avusturya'ya verilmiş; Kamieniecz [Kamyanets-Podilski , Kamaniçe Kalesi], Podolya ve Ukrayna Polonya'ya geçmiş; Peloponnes [Mora Yarımadası] ve Dalmaçya'nın büyük bir kısmı Venedik'e bırakılmıştı. Bu dramatik toprak kayıpları süreci 1718'de Habsburglarla Osmanlılar arasında imzalanan barış antlaşmasıyla devam etmiştir; ancak bu tarih, bizi burada ilgilendiren 16. ve 17. yüzyıl sonundaki kritik dönemin dışında kalmaktadır.

Yükselmekte olan Rusya'nın güneye doğru genişlemesi ve Osmanlıla-

45 Charles Issawi, "The Ottoman Empire in the European Economy 1600-1914. Some Observations and many Questions", Kemal H. Karpat (yay.), *The Ottoman State and its Impact in World History*, Leiden, 1974 içinde, s. 107-117.

rın bu bağlamdaki toprak kayıpları da yine ele aldığımız dönemin dışındadır. En geç Osmanlılar açısından hem pek çok olumsuz sonuçlar yaratan hem de aşağılayıcı olan 1774'teki Küçük Kaynarca Barış Antlaşması'ndan itibaren, Rusya son evrensel Müslüman imparatorluğunun kaderini belirleyen güç haline gelmiştir. O tarihten sonra Avrupa denge siyasetinin prensibi, Türkiye'yi 1772'de ilk kez bölünen Polonya'nın akıbetinden korumak olmuştu. En azından, Jöntürklerin pek de iyi düşünmeden İttifak devletlerinin yanında Birinci Dünya Savaşı'na katılmasına ve savaşın sonu olan 1918'e kadar böyleydi.[46]

17. yüzyılda başlayan Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak kayıpları, o zaman hissedilmeye başlamış bulunan çöküşün hem nedeni hem de semptomu olarak anlaşılabilir. Bunun nedenlerinin nerede aranacağı ve gerçekten bir çöküş mü yoksa üstesinden gelinebilecek bir kriz mi olduğu halen tartışmalıdır.[47] Ama şu kadarı kesindir: Osmanlı ordusunda ve Osmanlı sosyal yapısı için çok önemli olan askerlik hizmeti ile gelirler arasındaki bağlantıda dönüşüme yol açan bir şey olmuş ve tebaanın hizmeti yerine doğrudan sultanın emrindeki, para karşılığı hizmet veren askerî birliklere geçilmiştir. Arazi temelinde ödüllendirilen süvariler, yani *sipahilerin* önemi azalmış, sürekli piyade birlikleri olan Yeniçeriler öne çıkmıştır.

Bu geçişin birçok nedenleri bulunmaktadır, ancak en dikkat çekici olanı Batı'dan kaynaklanan silah tekniğindeki yenilenmelerdir.[48] Habsburglarla yapılan savaşlar, imparatorun tüfekli piyadeleri karşısında ağır donanımlı süvarilerin yetersiz kaldığını sultana göstermişti. Tarım düzeni ve asker tedariki için vazgeçilmez olan sıradan insanların yerini ateşli silahlarla donatılmış Yeniçerilerin alması, pahalı ve ödemesi parayla yapılan sürekli ordu düzeninin kurulmasının yanısıra teknolojik bir değişimi de kapsıyordu. Sadece savaş halinde seferber edilen ve ateşsiz silahlar taşıyan geleneksel süvarilerden tüfekli yaya askerlere ve ağır araçlarla birlikte hareket eden topçulara geçilmişti.[49] Böyle bir dönüşüm için gerekli olan, bütün imparatorluğa yayılmış barut

---

46 Matthew S. Anderson, *Eastern Question*, Londra, 1972.

47 Suraiya Faroqhi, "Crisis and Change 1590-1699", İnalcık/Quataert (yay.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, s. 433 vd.

48 Halil İnalcık, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire 1600-1700", *Archivum Ottomanicum* 6 (1980) içinde, s. 283-337.

49 Halil İnalcık, "The Socio-Economic Effects of the Diffusion of Fire-Arms in the Middle East", Vernon John Parry/Malcolm Edward Yapp (yay.), *War Technology and Society in the Middle East* içinde, Londra, 1975, s. 195-217.

ve mermi depoları, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki değişimlerin yalnızca bir göstergesidir. Bu değişimlerden biri de, süvariliğin sona ermesiyle tarımdan alınan verginin yerini, vergi toplama yetkisinin para karşılığı kiraya verildiği bir sistemin almasıdır. Devlet, yani toprağın sahibi olan sultan, açık arttırmayla toprağı en yükseği verene, mültezim denen vergi toplayıcılara tahsis ediyordu.

Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun karmaşık sosyal ilişkileri, para ekonomisini öne çıkaran bir başka etkiye daha maruz kalmıştı. Bundan önce Yeniçeriler de hizmetlerinin karşılığını para olarak almaya başlamışlardı ve bu ordu biriminin genişletilmesi Hazine'ye yeni yükler getirecekti. Şimdi artık para değeriyle ilgili düzenlemeler devlet yönetiminde bir o kadar daha önemli hale gelmişti. Osmanlı Devleti'nin istikrarı ve refahı paraya –hem değerli metaller temelinde mevcut para miktarına hem de sikkelerin alaşım kalitesine göre değişen para değerine– bağlıydı.

Dışarıdan gelen para ekonomisine yönelik etkilere bir bütün olarak bu kadar hassas ve kırılgan tepki veren Osmanlı yapılarının özelliği neydi? Ve bu düzenlemeler Batı'da yükselmekte olan kurumsallaşmış ticaret biçimlerinden, yani merkantilizmden ne gibi farklılıklar gösteriyordu?

Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşam deneyimini ayırt eden özellik, o dönemde Batı'da daha sonraki modernizm için çok önemli olacak olan ekonomi ile siyasetin ayrışmasının bulunmayışı, tersine bunların iç içe olmasıydı. Ayrıca, Osmanlı bağlamında siyasi ve ekonomik işlevlerin bu iç içe geçmişliğini daha da kuvvetlendiren bir unsur vardı: kutsallık.

Kutsalın beklenmedik yerlerde de mevcudiyeti, İslâm'a has bir şey değildir. Bu tür iç içe geçişler modernizm öncesi toplumlarının bütününde görülüyordu. Ancak bu, hükümdarlıkların her şeyi belirlediği Doğu'da özellikle böyleydi. Bunun bir örneği de Bizans'tı ve Osmanlılar birçok alanda Bizans kurumlarını devralmışlar, Pers-İran geleneğine uyarak daha da merkezîleştirmişlerdi. Kutsallığa has ayin semantiği ve buna uygun düzen, merkeziyetçi devletin toplum hayatındaki sosyal ve ekonomik yapılara sürekli müdahalesi için elverişlidir ve bu da kutsallığın etki gücü hakkında fikir vericidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda sınıf ve rütbeler ikiye ayrılmıştı: bir yanda tüccarlar, sanatkârlar ve köylüler, diğer yanda ise bürokrasi ve asker grubu bulunuyordu. Bunlardan ekonomik değer yaratan grup, yüksek derecede merkeziyetçi devleti temsil eden görevlilerin yer aldığı diğer grubu vergi ve

harçlarla beslemek durumundaydı. Osmanlıların merkeziyetçi mali ve askerî devleti kendisine tabi olan, modern anlamıyla ancak yetersizce toplum olarak tanımlanabilecek katmanları bir düzen ve kontrol dokusuna zorluyordu. Toplumsal kesimlerin yapısal durumu, hükümranlık merkezine bağlı olarak hareket eden kurumlar tarafından düzenlenmişti. Ana bağlantı ve düğüm noktası olan İstanbul için besin maddeleri ve diğer malların temin edilmesi kesin olarak öncelikliydi. Bu önceliğin işlevsel anlamı vardı, zira merkeziyetçi Osmanlı Devleti'nin temel direkleri olan bürokrasi ve askerin kontrolden çıkmaması için gerekliydi.

Gücün özü devlet hazinesiydi, yani istikrarın ve refahın hazinesi. Hazine mevcudunun yüksekliği toplum yapısının durumunu yansıtıyordu. Dolayısıyla siyasi güç kendini sağlama almak için hazineyi değerli metaller temin ederek korumak ve büyütmek çabasındaydı. Para değerini korumak ve halka karşı iyi ve eli açık davranmak zorundaydı. İyi hükümdarlık kendini sembolik davranışlarla gösteriyordu; sultan özellikle dinî bayramlarda kamu mallarını görünür biçimde dağıtır, böylece cömertlik ve yüce gönüllülük erdemleri sergilerdi. Törenleri andıran bu tür gösterilerde örneğin fakirleri sevindiren toplu hayvan kesimleri ve rağbet gören yünlü giysilerin yeniçerilere dağıtılması gerçekleşirdi.[50]

Vergi ödeyen tüccar, zanaatkâr ve köylüler arasında prestiji en yüksek olan tüccarlardı. Bunun nedeni, ticaret erbabının herkesten çok zenginliği görünür kılması ve topografik alanda hareket ettirmesi olsa gerek. Ayrıca, para olarak elde edilecek gelir en uygun şekilde dolaşım alanında sağlanır. Ama aynı zamanda dolaşım alanı, paranın soyut karakterinden ötürü adeta kaybolduğu ve devlet hazinesinin taleplerinden kurtulabildiği alandır. Tüccarlar ve ticaret vergi devleti için hem vazgeçilmez hem de sorunlu mükelleflerdir. İlişkileri bitmek bilmeyen bir güvensizlikle süregelmiştir.

Tüccarların prestiji, onları zaten her türlü parlak sözle öven Müslüman geleneğin dışında, toplum düzeninin kaynağını oluşturan kentlerin ihtiyaçlarını karşılamalarından ileri gelmektedir. Diğer yandan devlet organları ise ticaret yollarının öncelikle başkente, ama aynı zamanda Bursa, Edirne ve daha sonraları Halep gibi diğer önemli ticaret merkezlerine mümkün olduğunca yaklaşmasını sağlamakla meşguldü. 1517'deki büyük toprak kazanımlarıyla bağlantılı olan Osmanlıların genişleme siyasetinin başlıca amaçlarından biri, kervan ticaretinin olabildiğince kaymağını yemekti. Hint Okyanusu

50 İnalcık, "The Ottoman State: Economy and Society", s. 47.

yönündeki büyük hareket ve İran'daki Savefilerle gerçekleştirilen savaşlar bunu ortaya koymaktadır.

Sultanın Osmanlı sosyal yapısı üzerindeki hâkimiyeti mutlaktı. Bu durum en çok kent kültürünün işleyişi katı kanunlarla düzenlenirken veya savaş ya da başka kazanımlar sonrasında böyle merkezler kurulurken göze çarpıyordu. Belli meslek gruplarının yerleştirilmesi veya zorla kent dışına gönderilmesi gibi sert önlemler de bunun bir parçasıydı. İberya Yarımadasından ve İtalya'dan sürülen Sefardim Yahudileri sözkonusu olduğunda bu tarz *sürgün* uygulamaları bir nimet olarak görülebilirdi. Sultan II. Bayezid kendilerini Osmanlı İmparatorluğu'na yerleşmeye çağırmıştı. İberyalı Yahudiler eski merkantilist ilişkilerinden kaynaklanan becerileriyle askerî bir devlet olarak Osmanlı İmparatorluğu için çok önemli olan silah teknolojisinde ama bunun yanısıra bir de tıp alanında Avrupa'nın bilgi ve üretim üstünlüğünden faydalanılmasını sağladılar. Ayrıca Selanik, İzmir ve İstanbul gibi liman kentlerinde dış ticarete ve sarraflığa dayanan kentli bir ekonomik unsur oldular. Selanik'te yün kumaş işleriyle ilgili bir Osmanlı üretim merkezi kurarak, yükseliş halinde bulunan ve bu ürünleri kullanan Yeniçerilerle iş yaptılar. Buna karşılık, şehirleri I. Sultan Selim tarafından fethedildikten sonra bütün varıyla ve yoğuyla Kahire ve Tebriz'den İstanbul'a gönderilen 1500 tüccar ve zanaatkâr, devletin bu göç ettirme politikasından pek memnun olmamıştır.[51]

Ticaret hayatının siyasi otorite tarafından kontrolünde *narh* adındaki Osmanlı düzenlemesi merkezî önemdeydi. Buna göre, piyasalardaki ürünlerin fiyatları resmî yetkililerce belirleniyordu. Gıda ve diğer günlük ihtiyaç ürünlerinin üst fiyatları, loncaları andıran meslek birliklerine danışarak devlet adına tespit edilirdi. *Narh* İslâmi olmaktan çok bir Osmanlı kurumu olarak devletin merkeziyetçi ve yönlendirici karakterine işaret etmekteydi. İslâm dininin çeşitli mezheplerinde, ürün fiyatının belirlenmesi serbest hareket eden alıcı ve satıcı arasındaki pazarlığa bırakılmıştır. Tepeden inme fiyat belirlemeleri sadece açlık tehlikesi veya herhangi bir kıtlık gibi istisnai durumlarda caizdir.

Osmanlı düzeninde ise üst fiyat belirleme prensibi, halkın ihtiyaçlarının ucuzluk, hakkaniyet ve öngörülebilirlik ölçülerine göre karşılanmasını sağlıyordu. Devlet tarafından kamusal yararın ve her şeyden önce toplumsal huzurun, dolayısıyla siyasi egemenliğin sürdürülmesinin gözetildiğini gösteren bir uygulamaydı. Bu, özellikle ekmek fiyatı için geçerliydi. Aşırı bir fiyat iktidarın

51 İnalcık, "The Ottoman Economic Mind", s. 207.

merkezi İstanbul'da bile saltanatı tehlikeye sokacak huzursuzluklara yol açabilirdi ki, bu da Sultan'ın ne pahasına olursa olsun önlemek isteyeceği bir durumdu. Ekmek fiyatı ve kamu barışı ayrılmaz iki unsurdu. Ekmek fiyatı öyle hassas bir konuydu ki, sultan bu fiyatı bizzat kontrol etmekle görevli sadrazamı güvendiği adamlarına izletiyordu. Bunu da en yüksek rütbeli bakanı tarafından kendisine verilen bilgilerin doğruluğundan emin olmak için yapıyordu.

Yani Osmanlı İmparatorluğu'nda fiyat oluşumu kesinlikle serbest değildi. Arz ve talep dengesiyle oluşan piyasa fiyatları yoktu. Fiyatlar böyle tespit edildikçe, tüccar ve zanaatkârlar, belli çıkarların özgürce rekabet eden temsilcilerinden çok, devletin işini gören aracılar durumundaydı. Üstelik aşırı zenginleşme hoş karşılanmamaktaydı ve servet bir çeşit "dürüst kâr" anlayışının vesayeti altındaydı. Müsaade edilen kazanç, verilen hizmetin ödülüydü ve hizmet hükümdarlığa karşı bir görevdi. Gerçi özgür ticaret beklentisi zaten zamanın zihniyet ve tasavvuruna aykırıydı; ama yine de bu tür düzenlemeler daha sonra gerçekler kendini kabul ettirdiğinde ne gibi zihinsel engellerin ve alışkanlıkların aşılması gerekeceğini göstermektedir.

Piyasa ekonomisinde tipik olan mümkün en yüksek kazanca ulaşma eğiliminin maruz kaldığı sınırlandırmalar dağıtım sürecinde de sözkonusuydu. Ticari ürünlere hiçbir zaman özgürce ulaşılamamaktaydı, bunlara kota uygulanıyordu. Ayrıca mallar istenilen yerde arz edilememekte, ancak ilgili tüccarlar için öngörülmüş özel semtler ve sokaklarda satılabilmekteydi. Bunlara bir de fiyat belirleme mekanizmaları ekleniyordu: bazı ürünlerin fiyatları günlük olarak tespit edilir, başka ürünler –özellikle et ve süt ürünleri– için mevsimlere ve bayram günlerine bağlı belirlemeler olurdu. Fiyatların resmî karakteri her gün yüksek sesle ilan edilmelerinde de ortaya çıkmaktaydı. Kimse müşterilerin ve piyasadaki davranışları kontrol eden kurumların tepkisini çekmeden bu duyuruların dışına çıkamazdı.[52]

Yani narh kurumu hem siyasi düzenlemenin hem de adil bir sosyal dağıtımın aracıydı. Bu durum egemen askerî kastta kuvvetle geçerli olan "tüccarın kazanç dürtüsüne güvenilemeyeceği" varsayımından kaynaklanmaktaydı. Sonuçta kazanca hizmet eden faaliyetlerin tümünde herkes hep kendi çıkarını gözetir. Böylece kuşkulu bulunan, iyi gözle bakılmayan kazanç dürtüsüne hem etik hem de işlevsel mahzurlar yüklenmekteydi. Kâr elde etmek isteyen herkes, topluma karşı olan görevlerinden kaçınmak istediği kuşkusuyla karşı karşıyaydı. Bu nedenle tüccarlar ve kendi çıkarını gözetmekte onlardan geri

52 İnalcık, "The Ottoman State: Economy and Society", s. 46.

kalmayan zanaatkârlar siyasi gücün denetimine sokulmalıydı. Faaliyetleri hiç gevşemeyen bir kontrolle zincire vurulmuştu.

Narh tüm toplum sisteminin siyasi olarak düzenlenmesinde Osmanlıların merkezî aygıtıydı. Hedef iç dengeyi devletin ayarladığı fiyat kontrolü aracılığıyla sürdürmek ve askeriye sınıfının piyasa karşısında üstünlüğünü gösterip sağlamlaştırmaktı. Başka bir deyişle: Saf olan "siyasetin" güdüsel "ekonomi" üzerindeki hükmünü kesinleştirmek sözkonusuydu.[53] Narhın 19. yüzyıla kadar iş hayatını belirleyen adaletli ve işlevsel bir araç olarak görülmesi dikkat çekicidir.

Üst fiyatı sınırlandırma, yani kâr oranlarını düzenleme politikası, hükümdarlığın erdemlerinin menfaat güdülenmeleri karşısında öncelikli olduğu koşullar altında para değerindeki istikrarın nasıl bir öneme sahip olabileceğini göstermektedir. Zira para değeri düştüğünde, hükümdarlık kendi kontrolündeki "ekonominin" durumuyla ilgili sorumluluktan kurtulamaz. Enflasyon veya devalüasyon sonucu para değer kaybettiğinde, üst fiyat uygulaması nedeniyle hareket yeteneği sınırlanmış olan tüccar ve zanaatkârlar ya ürünlerinin satışını ve hizmetlerini durdururlar –bu da kent ihtiyaçlarının karşılanmasını olumsuz etkiler– ya da tarihî kriz dönemlerinde sıkça görüldüğü gibi, mallarını yasal olmayan yollardan elden çıkarırlar, mümkünse ülke dışına taşırlar. Kısaca, kaçakçılık yoluyla bürokrasi ve askeriyenin taleplerinden kurtulurlar.

Başka bir tepki ise dövize yönelikti. Tüccarlar gittikçe Osmanlı para birimi *akçe*'yi kabul etmemeye başlamış, onun yerine malları için ülkede dolaşımda bulunan yabancı para birimlerini talep eder olmuşlardı – özellikle Venedik duka altınını veya uluslararası yaygın olan gümüş kuruşu [*Groschen*].[54] Bu davranış, ücretlerini Osmanlı parasıyla alan memurlar arasında huzursuzluk yaratmıştı. Onlar gelirleri karşılığında artık mal alamamakta, bunun yerine sarraf dükkânları önünde kuyruğa girerek zayıf paralarını sağlam ve kabul gören dövizlere çevirmek zorundaydılar.

Devlet bürokrasisi (*küttab*) fiyat ve kazancın kontrolüne katılan tek merci değildi. Mesleki davranışlara ilişkin geleneksel kuralların uygulanmasına kutsallık görevlileri, dinî düzen koruyucuları da dikkat etmekteydi: Yargıçlık yapan ve adaletin işletilmesini sağlayan kadılar ve –çarşıdaki davranışları ticari ahlâk ve din kuralları açısından denetleyen piyasa müfettişleri, pi-

---

53 Cemal Kafadar, *When coins turned into drops of dew and bankers became robbers of shadows. The boundries of Ottoman economic imagination at the end of the sixteenth century*, doktora tezi, McGill University, Montreal, 1986, s. 153 vd.

54 Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge, 2000.

yasayla ilgili bir tür ahlâk polisi olarak tanımlanabilecek olan *muhtesipler*.[55] Muhtesibin denetim görevi hem ticari hem de dinî kurallara uyulmasını kapsıyordu – ürün kalitesinden fiyatlara ve ibadet kurallarına kadar. Sonuçta iş hayatının bir "ibadet" anlamı da bulunmaktaydı (Halil İnalcık).[56]

İş hayatında kutsalla dünyevinin iç içe geçişi, meslek örgütünün başına örgüt mensuplarınca seçilen bir şeyhin, yani dinî bir otoritenin, gelmesinden de belli olmaktadır.[57] Bu kişi ticari anlaşmazlıklarda dinî rütbe sahibi olarak arabulucu rolünü üstleniyordu ve taraflar onun hükmüne uymak zorundaydı. Burada da dinî otoritenin önceliği geçerliydi.

İslâm medeniyeti bağlamında olağan sayılan kutsalın iş hayatına nüfuzu kendini mekân düzeyinde de gösteriyordu. Osmanlı *imaret* kurumu, yani halka açık mutfaklar, bu açıdan anlamlıdır. Kente özgü bu komplekslerde ticari kuruluşlar ve dinî hayır kurumları biraraya geldikleri gibi, aynı zamanda birbirlerini desteklemek zorundaydılar. İmaret kurumunun hukuken dinî bir vakıf olarak kayıtlı olması, ticaret ve iş dünyasının ne denli din etkisinde olduğunu kanıtlamaktaydı. Bu tür yerlerde mevcut camiler, medreseler, yazıhaneler, konaklama evleri ve hastaneler ile ticari amaçlara hizmet eden kervansaraylar, hanlar ve çarşılar kutsal ve dünyevinin iç içe dokusunun mimari ifadesiydi.[58] Benzeri ticari kompleksler olan *bedestenler*, yani kaliteli ürünlerin satıldığı üstü kapalı alışveriş merkezleri genelde ticaret yolları üzerinde kurulmakta ve sonrasında gelişerek kentsel oluşumların çekirdeğini oluşturmaktaydı.

Esnaf loncaları gibi meslek kuruluşları da devlet organlarının resmî ve dinî denetimine tabiydiler. Burada sözkonusu olan, fiyat ve kalite kontrolü ile rekabetin ve yeni işe almalar sırasında oluşabilecek kural hatalarının önlenmesiydi. Esnaf tarafından işlenen hammaddelerle diğer malların denetlenebilmesi için kentlerde özel depolar oluşturuluyordu. Bu depolarda tutulan malzemeler ölçülüyor, tartılıyor, vergilendiriliyor ve kalite kontrolünden geçiriliyorlardı.

Aynı şekilde malların üretimi de kesin kıstaslara tabiydi. Taşrada, yani şehirlerin dışında üretim yaparak kentsel denetim organlarının gözetiminden kaçınma girişimlerine kesinlikle izin verilmezdi. Sanayileşmenin ilk aşamalarına has bir dışarıya iş verme sistemini [*Verlagssystem*] bu tarz katı denetim şartlarında kurmak imkânsız gibiydi. Avrupa'daki tüccarlar loncaları atlayarak üretimi kırsal alana taşımaya başlamışlardı, böylece evlerinde çalı-

55 İnalcık, "The Ottoman Economic Mind", s. 216 vd.

56 İnalcık, "The Ottoman State: Economy and Society", s. 47.

57 Gabriel Baer, "Administrative, Economic and Social Function of Turkish Guilds", *International Journal of Middle Eastern Studies* 1 (1970) içinde, s. 28-50.

58 İnalcık, "The Ottoman Economic Mind", s. 207 vd.

şan köylülerin ucuz işgücünden yararlanıyorlardı.[59] Oysa Doğu'da bu tür denemeler başarısız kalmaktaydı. Böyle yasadışı girişimler loncalar tarafından takip edilip İmparatorluğun hükümet merkezi olan Babıâli'ye bildiriliyordu. Toplumsal dengeye ve meslek grupları arasındaki düzene önem veren iktidar, bu gibi haksız uygulamaları önlemekteydi. 18. yüzyılda zanaatkârları doğrudan işe alarak loncaları devre dışı bırakma girişimleri artmıştı.[60] Ama bu girişimler sınırlı kaldı, ön sanayileşmenin gerektirdiği dinamiği, yani tüccar sermayesinin taşrada köylü işgücünü kullanarak üretimi gerçekleştirmesini sağlayacak kadar yaygın ve etkili bir eğilim halinde gelişmedi.[61]

Din, hükümdarlık ve kazanca dair sembolizmin birlikteliği en dikkat çekici şekliyle Osmanlı para biriminde kendini gösterir. Sikkeler, yani basılan madenî paralar ve cuma günleri hükümdar adına okunan hutbeler geleneksel olarak egemen gücün iç içe geçen ifadeleri sayılıyordu. Osmanlı bürokrat ve tarihçi Mustafa Ali'ye (1541-1600) göre sikke ile hutbe Tanrı'nın birer hediyesiydi. Toplum açısından bunlar temel önemdeki istikrar ve güven anlamını taşıyordu. Hutbe, hükümdarlık prestijinin yüceliğinin ifadesiydi. İbadet sırasında müminler, tanrısal buyruk olan hükümdara itaat etmeyi, inancın içindeki siyasi teslimiyeti hatırlıyorlardı. Sikke ise üzerine işlenmiş olan değer işareti ve hükümranlık sembolüyle sultanın üstün gücünün aurasını bütün ülkeye taşıyordu. Sikkenin toplum içinde şahıstan şahsa, elden ele dolaşmasıyla, gümüşe işlenmiş olan değer aynı zamanda kutsallık tarafından onaylanmış hükümdarlığın gücünü de kanıtlamaktaydı. Böylece parada iki inanç kaynaşmıştı: tanrısal güce olan inanç ve sikkede yazılı olan değer ile sikkenin yapıldığı metalin değerinin örtüştüğüne duyulan güven, yani yine sikke ile hutbe. Para biriminde içerilen kutsallık aynı zamanda iş hayatında *hisbe*'ye uygun, yani sürekli olarak Allah'ın razı olacağı biçimde hareket etme çağrısı gibiydi. Yapılacak işin şüpheli bir yanı olduğunda, o iş için yabancı para kullanmak daha doğru olurdu.[62]

Paranın üstüne basılmış olan ve ibadetin gücüyle geçerlik kazanan sikkenin kutsal sembolizmi, para biriminin değerinin içerdiği kıymetli metal sayesinde korunacağına kefalet eder. Paranın içerdiği kıymetli metalin azalmasıyla kendini gösteren enflasyon ve devalüasyon hem hükümdarlık otoritesin-

59 Peter Kriedke/Hans Medick/Jürgen Schlumbohm, *Industrialisierungvor der Industrialisierung. Gewerbliche Warenproduktion auf dem Lande in der Formationsperiode des Kapitalismus*, Göttingen, 1977.

60 Masters, *The Origins of Western Economic Dominance*, s. 209 vd.

61 Timur Kur'an, "Islamic Influence on the Ottoman Guilds", Kemal Çiçek (yay.), *Ottoman-Turkish* Civilisation cilt 2, Ankara (2000) içinde, s. 43-59.

62 Kafadar, *When coins turned into drops*, s. 88.

de zayıflamaya hem de paraya karşı duyulan kutsallıkla bezenmiş güvenin zedelenmesine yol açar. 1589'da cereyan eden ayaklanma, Hicrî takvime göre 1000 yılının (1591/92) eşiğinde gerçekleşmişti ve bu gizemli rakam kıyamet beklentilerine yol açmaktaydı. O tarihte yeniçeriler, zanaatkârlar ve halkın başka kesimleri toplanmış, akçenin devalüasyonuna ve Bâbıâli'nin aşırı buldukları vergi düzenlemelerine karşı şiddete başvurmuşlardı.[63] Para değeriyle ilgili diğer kargaşalarda olduğu gibi, Yahudi semti yakılıp talan edildi.

Olayların başlamasına ülke parasıyla ücretlerini alan yeniçerilerin yaşadığı kötü bir deneyim yol açmış, pazarda satıcılar düşük değerli parayı kabul etmemişlerdi. Ve para değeri kaybı kaçınılmaz olarak hükümdarın meşruiyetini sarstığından (*sikke ve hutbe*), Sultan III. Murad (saltanatı 1574-1595) otoritesini kurtarmak için para biriminden sorumlu olan Rumeli Beylerbeyi Mehmed Paşa'yla Hazine'nin başında bulunan Defterdar Mahmud Efendi'yi idam etmekten başka çare bulamadı. Ayrıca ayaklananları yatıştırmak üzere Hazine-i Hassa'dan ödeme yapıldı.[64]

Beylerbeyi Vak'ası diye bilinen bu yeniçeri ayaklanması 1586'da para değerini büyük ölçüde düşürme girişiminin sonucuydu ve devalüasyon eğilimi de durdurulamayan değer kaybından kaynaklanıyordu. Altın karşılığı olarak ölçüldüğünde, temel ürünlerin fiyatları on yıl içinde iki katına çıkmış olmalıdır.[65] Ve bu para değeri düşüşünün sonu görünmemekteydi. Çağdaş gözlemcilere göre para değerindeki bozulma genel çöküşün bir göstergesiydi – maneviyatın, ahlâkın ve kurumların çöküşü. Osmanlı seçkinleri her bakımdan bir yozlaşma algılamaktaydı, İmparatorluğun donukluk, durağanlık ve çöküş halinde olduğu izlenimi hâkimdi. Bu nedenle duyulan rahatsızlık o dönemi büyük bir kriz evresi olarak yansıtan çok sayıda yazının kaleme alınmasına yol açmıştı. Daha sonra bu kaynaklar değerlendirildiğinde, dönemin gerçeklerini teşhis etmekten çok, aşırı hassas tepki gösteren bürokrat aydınların kendi ruh durumlarını yansıttıkları ileri sürülmüştür.[66]

Osmanlı durağanlığının hangi sebeplere dayandığı ve bunun bir çöküş mü yoksa kısa süre sonra atlatılan bir kriz mi olduğu hâlâ tartışmalıdır.[67] Ve Osmanlı İmparatorluğu gerçekten de 1589 yılındaki yıpratıcı olaylardan son-

---

63 *A.g.e.*, s. 76 vd.

64 *A.g.e.*, s. 89.

65 Pamuk, *A Monetary History*, s. 135.

66 Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectuell in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton, 1986, s. 242 [*Tarihçi Mustafa Âli, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrat*ı, çev. Ayla Ortaç, 3. baskı, Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 2008].

67 Faroqhi, "Crisis and Change"

ra toparlanmıştı. Zamanın resmî tarihçileri tarafından çok iyi kaydedilmeyen 17. yüzyılda istikrar sağlanmış, hatta 18. yüzyılda hissedilir bir düzelme görülmüştü. Dış ticaret bilançosundaki rakamlar bunu ortaya koymaktadır.[68] Beylerbeyi Ayaklanması'na o dönemin insanları tarafından daha önce yaşanmış olan "altın çağ"ın ardından aşırı duyarlı bir tepki gösterildiği şundan da anlaşılabilir: 1622 ve 1623 yıllarındaki, Sultan'ın tahttan indirilmesine kadar varan isyanlara, durdurulamayan çöküşün başlangıcı sayılan 1589 yılındaki olaylara göre daha az ilgi gösterilmiştir.[69]

* * *

16. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlıların kendini algılayışına yerleşen çöküş (*ihtilâl*) tablosu açısından, daha önce de adı geçen bürokrat ve tarih yazarı Gelibolulu Mustafa Ali tipik bir örnektir. 1591-1598 yıllarında, yani Müslüman takvimine göre kıyametin beklendiği bininci yılın geçip gitmesinden hemen sonra, ana eseri *Künhü'l Âhbâr*'ı (Tarihin Esası) yazmıştır. Bu eser bozulma ve çöküşle ilgili en temel Osmanlı yazısı olarak görülür. Osmanlıların ve İmparatorluğun yakınılası durumuna ilişkin resimler, büyük ölçüde bu bu yazıya dayanarak kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Osmanlının kendi durumunu kavraması bakımından da temel kaynak olmuştur.[70]

Bozulma ve çöküş tablosu tam o sıralarda âdeta yüksek bir merci tarafından onaylandı: 1598 yılında Kahire'de İbn Haldun'un (1332-1406) *Mukaddime* adlı eserinin bir kopyası bulunmuş, Osmanlı İmparatorluğu bu kaynakla tanışmıştır. Gerçi Tunuslu düşünürün yaygın olarak değerlendirilmesi biraz daha zaman alacaktı, ama hanedanlıkların ve imparatorlukların yükselişi ve çöküşüne dair Tanrı'dan çok kültürel antropolojik sabitelere dayanan döngüsel tarih kuramının etkisi de bir o kadar kalıcı oldu.[71]

Mukaddime'nin önemli okurlarından biri seyyah ve bilgin Kâtip Çelebi'ydi (1609-1657).[72] Zamanının ayaklı ansiklopedisi olarak, Beylerbeyi Vak'ası ile bilince çıkan kriz hakkında da tükenmez bilgi ve deneyim kayna-

---

68 Pamuk, *A Monetary History*, s. 162.

69 Stanford Jay Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Bd. 1: 1280-1808, Cambridge, 1979, s. 193 vd. [*Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, E Yay., İstanbul, 1994].

70 Bernard Lewis, "Thje Ottoman Observers of the Ottoman Decline", *Islamic Studies* 1 (1962) içinde, s. 71-87.

71 Cornell H. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African* Studies 18 (1983) içinde, s. 198-220, s. 199.

72 Gottfried Hagen, *Ein osmanisher Geograph bei der Arbeit. Entstehung und Gedankenwelt von Katib Çelebis Gihannüma*, Berlin, 2003.

ğı sayılmaktadır. Yazıları üzerinde düşünülmüş hakikatleri yansıtan, teşhis koyucu kayıtlar gibi ele alınmıştır. Zamanın atmosferi ve toplumun rahatsızlıkları üzerine bilgi verici, aydınlatıcı yazılardır. Aynı zamanda içerdikleri iyi önerilerle, özellikle ivediliği vurgulanan reform çağrılarıyla zamanın siyasetini etkilemeye de çalışıyorlardı. Böylece Çelebi'nin bilgileri ve yaklaşımlarının yayılması devleti yöneten bürokratlar üzerinde küçümsenmeyecek etki yapmaktaydı. Etkilenenlerden biri de aydın Osmanlı bürokratlarının bir prototipi olan Mustafa Ali'ydi.

Mustafa Ali'nin bozulma ve çöküşe ilişkin tarihî ve siyasi teşhisi kendi fikirlerinden kaynaklanmaktayken, Kâtip Çelebi'nin savunduğu öngörüler İbn Haldun'un tarih teorisinin otoritesine dayanmaktaydı. Tunuslu düşünürün toplum bünyesi ile insan bünyesi arasında kurduğu analoji, hanedan devletinin beş aşamasına ilişkin açıklamaları ve göçebe ile yerleşik yaşam arasındaki, iktidarda içkin olan gerginliğe dair saptaması Osmanlı âlimlerinin aklına yatan görüşlerdi. Kâtip Çelebi'yi takip eden Mustafa Naima da (1655-1716), Osmanlı İmparatorluğu'nun durumundan yakınır ve çözüm önerileri getirirken, İbn Haldun'un öğretisine dayanıyordu. Bu bağlamda, *Mukaddime*'yi Türkçeye çeviren ve daha sonra önemli bir makam olan şeyhülislâmlığa getirilen Pirizâde Mehmed Sahip Efendi de (ölümü 1749) zikredilmelidir.[73] En geç o tarihten itibaren, özellikle de çöküş olarak algılanan kriz belirtilerini anlama gereği duyulduğunda, döngüsel tarih teorisiyle Osmanlı bilincine derinden yerleşmişti.

İbn Haldun'un döngüsel tarih teorisinin Osmanlı şartlarına uyarlanması, aydın bürokratlar ve âlimleri şanlı geçmişin geleneksel ve denenmiş kurumlarını yeniden oluşturarak krizi aşma girişimlerine yöneltti. Toplumun yeniden sağlığa kavuşmasının anahtarı olarak yeni düzenlemeler değil, eskilerin tekrar ayağa kaldırılması görülmekteydi. Bakışlar daha sahici, dolayısıyla daha iyi sayılan geçmişe yönelmişti. Bu tavır nostaljik diye bir kenara itilemez, çünkü "tarih" olarak kabul edilen şeye yönelik anlayışı yansıtıyordu. Tarih döngüsel bir hareket olarak algılandığından, dairesel hareketin başlangıç noktasına dönmekle "altın çağ" yeniden yakalanmış olacaktı.

Tekrar tesisi düşünülen Osmanlının "altın çağı", *Medine-i fâzila*, takriben yüz yıllık bir dönemdir –İstanbul'un 1453'teki fethinden 16. yüzyılın ortalarına kadar– ve zirvesi Kanuni Sultan Süleyman'ın iktidar dönemidir. Bu tarih kurgusuyla Osmanlılar –inançlı Müslümanlar olmalarına rağmen– kutsalın etkisindeki İslâmi tarih anlayışından farklı şekilde, geçmişin ideal biçim-

73 Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927.

lenmesini peygamber ve dört halife devrinde değil, kendi güçlerinin en yüksek çağında görüyordu. Mustafa Ali, Kâtip Çelebi, Mustafa Naima ve bunları takip eden âlimler bu hususta görüş birliğindeydiler. Klasik İslâmi gelenekten ayrılan böyle bir eğilim, Osmanlıların iktidar ve yönetim konusunda yalnız şeriat hükümlerine bağlı olmayıp aynı zamanda kendi kural sistemlerini (*kanun*) geçerli saymalarıyla açıklanır. Ve vahyedilmiş olan şeriattan çok bu dünyevi kanunlar geleneği, geriye dönük olmakla birlikte İslâm'ın ideal çağına yönelik olmayan bir tarih anlayışına izin vermekteydi.

Peki şu sözü edilen çöküş tablosu aslında neydi? Bazılarının ifade ettiği gibi, dramatik veya dramatikleştirilmiş bir dönemde ortaya çıkmış etki kaybından şikâyet eden ve bu kişisel olarak yaşantılanmış olumsuzlukları zamanın eserlerinde tekrarlayan –Mustafa Ali gibi– aydın elitlerin hüzünlü ruh halinin yansıması mıydı? Veya Osmanlıların gerçek durumu tarafından da doğruluğu kanıtlanan bir izlenim mi sözkonusuydu? Kendisine pek hoş olmayan yeni görevler verileceği için öfkelenen ve hamileri Mehmed Paşa ile Mahmud Efendi'nin Beylerbeyi Ayaklanması sonucunda, ayaklananları yatıştırmak amacıyla idam edildiğini gören Mustafa Ali'nin kişisel şanssızlıkları böylesi kalıcı bir kötümser dönem algısını açıklamak için yeterli olamaz.[74] Osmanlı İmparatorluğu'nun durumunun 16. yüzyılın sonlarında iç açıcı olmadığı genel kabul görüyordu. Bu bağlamda, Köprülü restorasyonu (1654-1691) denilen çabalar dikkat çekicidir. Tabii durum değerlendirmesi ve nedenlerin teşhisinde farklılıklar bulunmaktadır.[75]

Genelde çöküş olarak kabul edilen Osmanlı İmparatorluğu'ndaki durgunluğun nedenleri açısından iki eğilim görülmektedir. Biri, son evrensel Müslüman imparatorluğun en geç 19. yüzyılda belirginleşen zayıflamasını dış etkenlere bağlamakta; diğer eğilim ise içteki modern zamanın gerekleriyle uyumsuz tutucu yapıyı sorumlu saymaktadır. Gerçi dış ve iç etkenler birbirine geçer, kesin bir ayrım her zaman yapılamaz. Örneğin 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nu sarsan enflasyon dalgalarına ait teori hem içsel hem de dışsal nedenlere bağlanabilir. Enflasyonun nedeni dışsaldır, zira Amerika'dan Avrupa'ya getirilen değerli metaller enflasyona yol açmıştır; nedenler içseldir, çünkü –Avrupa toplumlarının tersine– geleneksel yapılara bağlı kalmakla merkantilist ekonomiye geçiş engellenmiştir.[76]

---

74 Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, s. 133.

75 Faroqhi, "Crisis and Change", s. 419 vd.

76 Timur Kur'an, "The Islamic Commercial Crisis: Institutonal Roots of Economic Underdevelopment in the Middle East", *Journal of Economic History* 63 (2003) içinde, s. 414-446.

Bu ayrımı zorlaştıran etkenlerden biri de Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü, durağanlaşması veya her nasıl adlandırılacak olursa olsun kötüye gidişine ilişkin söylemlerin fazlasıyla yanlı olmasıdır. Örneğin dışsal etkenleri vurgulayanların krizi görece geç başlamış olarak göstermesi, içsel nedenleri öne sürenlerin ise oldukça erken bir döneme, sözünü ettiğimiz sorunlu 16. yüzyıl sonlarına işaret ediyor olması dikkat çekicidir. Zaten her iki tarafın da çoğu zaman suçlamalar yapıyor olması bile bu yorumların yanlılığını belli etmektedir. Bozulmaya yol açan kriz ne kadar geç başlatılırsa, dış nedenlere bağlanması o kadar kolay olur. Hele 19. yüzyıla kadar çekilirse, Osmanlıların ve İslâm'ın o dönemdeki bölgesel, siyasi ve ticari kayıpları askerî bakımdan üstün durumdaki Avrupalıların açıkça güç kullanmasının sonucu olarak gösterilebilir. Böyle bir açıklama sömürgecilik ve emperyalizm teorilerini de rahatça kullanacaktır. Buna karşılık bozulmaya neden olan kriz daha geçmişe yani erken Yeniçağ'daki kritik döneme taşındığında, içsel nedenler öne çıkarılabilmektedir.

Ayrıca, içsel nedenlerden dışsal nedenlere doğru ya da tersi yöndeki yorum kaymaları siyasi konjonktüre ve bilimsel modalara da bağlıdır. Örneğin yeni kurulmuş cumhuriyetin Kemalist tarihçileri, 1930'lardan başlayarak sistematik şekilde Osmanlıyla ilgili ne varsa bir kenara atmışlardır. Bu bağlamda Mustafa Ali, Kâtip Çelebi ve izleyicileri gibi eski Osmanlı tarih yazarları, coğrafyacıları ve kronikçilerinin değerlendirmelerini de benimsemiş, hatta bunların söylemlerini daha da sertleştirmişlerdir.[77] 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıldaki kriz düşüncesi, kapitalist dünya sisteminin gelişimiyle ilgili –artık cazibesini yitirmiş olan– 1970'lerin hâkim teorilerine çok uygundu, çünkü böylece yerkürenin ekonomik merkezi olarak Batı, hammadde sağlayan Osmanlı İmparatorluğu'nu kenara itmiş oluyordu.[78]

1980'lerden itibaren yeni bir yaklaşımın öne çıktığı görülüyor. Kültür bilimlerinden kaynaklanan kolonyalizm sonrası değerlendirmeler, artık "çöküş" sözcüğünü kabul etmemektedir. Aynı şey, bugüne kadar tarihsel anlamda kesin olgular sayılmış olan erken Yeniçağ'daki "fiyat devrimi" gibi kavramlar için de geçerlidir. Şimdilerde böyle bir şeyin hiç olmadığı dile getirilmektedir.[79] Kültürel coğrafya bakış açısıyla yapılmış olan "Avrupa" ve "Do-

77 Büşra Ersanlı, "The Ottoman Empire in the Historiography of the kemalist Era: A Theory of Fatal Decline", Fikret Adanır/Suraiya Faroqhi (yay.), *The Ottoman Empire and the Balkans. A Discussion of Historiography*, Leiden/Boston, Köln, 2002 içinde, s. 115-154.

78 Immanuel Wallerstein, *The Modern World System, Capitalist Agriculture, and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, New York, 1974.

79 Pamuk, *A Monetary History*, s. 112 vd.

ğu" gibi ayrımlar da bir kenara bırakılmış, Batı'nın tahakkümü ve küstahlığını ifade eden kavramlar olarak reddedilmiştir. Avrupa'nın emperyalist yayılmacılığıyla ilgili teorilere benzer biçimde, bu yaklaşımda da Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısal bozulmasının nedenleri ileri bir tarihe, yani 19. yüzyıla yerleştirilmektedir. Geçtiğimiz dönemde bu tarz düşünceler Osmanlı araştırmalarının temel düsturu haline gelmişti.[80] Ancak son zamanlarda yorumların ağırlığında yeniden bir kayma görülüyor. Gerçi öncelikle içsel nedenlere dayanan eski yorumlar kesinliklerini yitirmişlerdir ama yeni açıklamalar da Osmanlı İmparatorluğu'ndaki göz ardı edilemeyecek durağanlık ya da en azından duraksama olgularının nedenleri hakkında –Batı'daki gelişme o kadar farklı olduğu halde– susmaktadır. En azından doyurucu cevap vermekte zorlanmaktadırlar.[81]

Her ne kadar genelleme niteliğinde de olsa, Batı gelişmesinin dikkat çeken parametreleri bir cevap oluşturmaktadır. Bunlar reformasyon ve sekülerleşme dönemine, matbaacılık ve Amerika'nın "keşfine", merkantilizmden kaynaklanan sosyal disipline, kazanç peşinde koşmanın ahlâken kabul görmesine, hükümdarlık ile ekonomik faydanın işlevsel alanlarının, devlet ile toplumun, kamusal ile kişiselin ayrışmasına işaret etmektedir. Anlaşılan bunlarla ilişkili değişimler öylesine kalıcıydı ki, Batı medeniyetinde yaşanan büyük felaketler bile (örneğin 17. yüzyılda olağanüstü büyük nüfus ve üretim kaybına neden olan mezhep savaşları) harekete geçmiş bu dinamiğe bağlı dönüşümü durduramamışlardır.

Buna karşılık Doğu'da ise her türlü gelişme, tüm yaşam alanlarını yönlendiren merkezî devlete bağlı kalmış görünüyor. Batılı gelişmelere benzer süreçler görülse de (17. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan merkeziyetçilikten uzaklaşma eğilimleri veya 18. yüzyılda kendini göstermeye başlayan ve "burjuva" sınıfı benzeri bir ileri gelenler katmanı oluşturan *âyan* gibi), 19. yüzyılın başında üst sınıf olarak kendi hükümranlığını ve çıkarını sağlama almak isteyen merkezî devlet bunları bertaraf etmiştir.[82]

Kendini sürekli yeniden tesis eden merkezî güç açısından bu tarz tekrarlama zorunluluğu, yüzyıllar boyunca görülmektedir. Askeriye ve bürokrasi kendilerini teknoloji ve kurumlar bakımından Avrupa kaynaklı yeniliklere

---

80 Suraiya Farqhi, "In Search of Ottoman History", *Journal of Peasant Studies*, 10,3-4 (1991) içinde, s. 211-241; aynı yazar, "Crisis and Change", s. 411-636.

81 Cemal Kafadar, "The Question of Ottoman Decline", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4 (1997/98) içinde, s. 30-75.

82 Bruce McGowan, "The Age of the Ayans 1699-1812", İnalcık/Quataert (yay.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* içinde s. 637-758 vd.

açtıklarında, bu durum merkezî gücün toplum üzerindeki hâkimiyetini pekiştirmekten öteye gitmemekteydi. Merkezî devlet kimliğiyle hareket eden, üstelik kutsallık yoluyla meşruiyet kazanmış olan yapısal muhafazakarlık, özlü değişimler için adeta aşılması olanaksız bir engeldi. Böyle olunca, Osmanlı İmparatorluğu'na sızan modernizm toplum yapısını ayakta tutacak değişimler getirmemiş, tersine dağılmasına katkıda bulunmuştu.

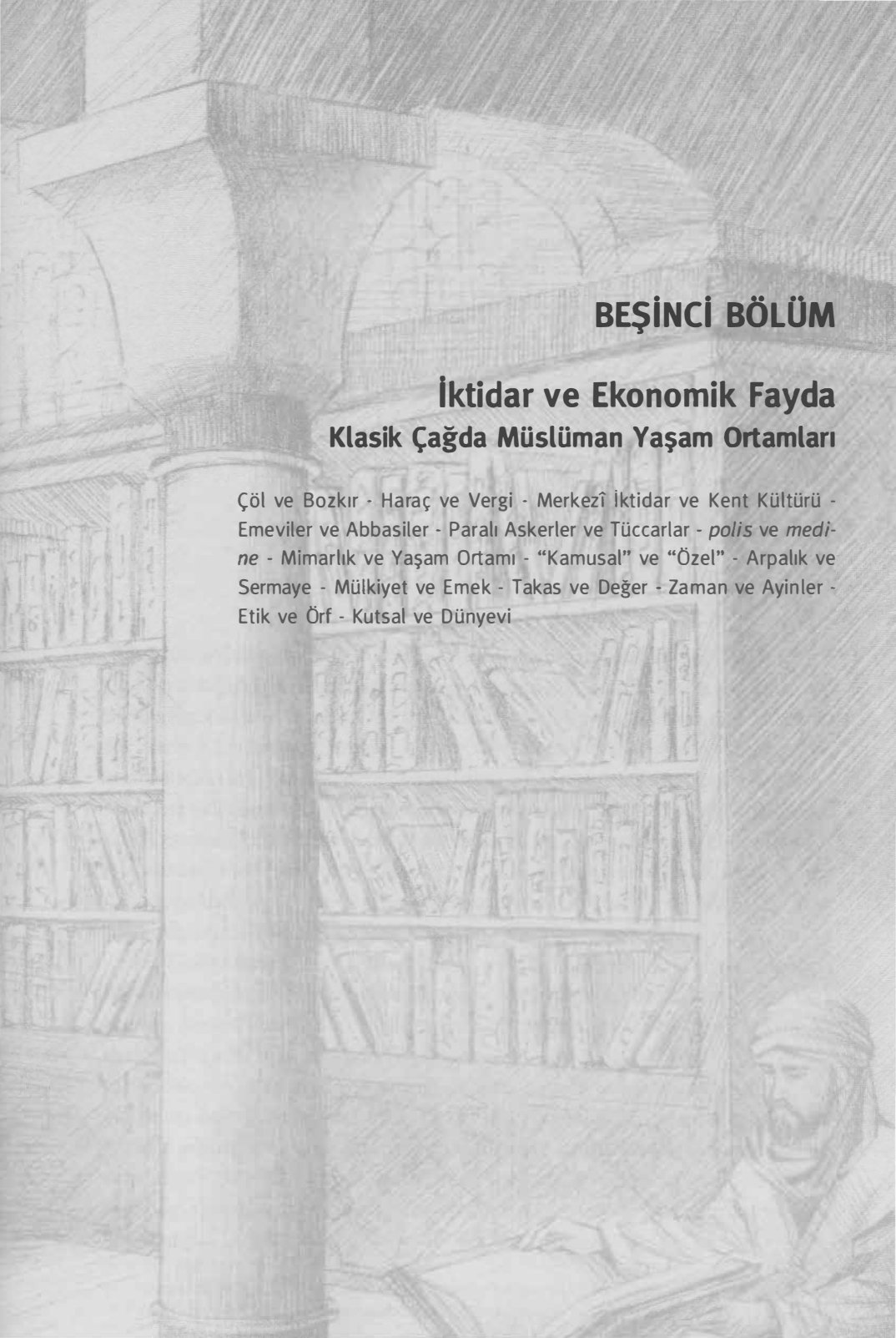
Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel bağlarla tutturulmuş yapısını modernizm eğilimlerinin ne kadar hızlı yıprattığı, 19. yüzyılda yaşanan değişimden anlaşılmaktadır. Özellikle yeni dönemde geçerli yatay eşitlik ilkesi, dikey olarak ayrışmış bulunan, kutsallığın hukukuna dayanan ve kendi kendilerini idare eden dinî grupların (milletler) temelini ortadan kaldırmıştır.[83] Bu gruplar, artan biçimde kendilerini uluslar ve ulusal kimlikler olarak görmelerinin yanısıra, temsil prensibinin ağırlık kazanmasıyla aidiyet esasına göre "çoğunluk" ve "azınlık" olarak ayrışmaya başlamışlardı. Kısa zaman sonra toprak taleplerinin ortaya çıkması, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması için yeterli olacaktı.[84]

19. yüzyılın ilk onyıllarındaki Yunan bağımsızlık savaşından itibaren Osmanlı İmparatorluğu için pek elverişli olmayan yeni dönemin belirtileri ortaya çıkmıştı. Böylece İmparatorluğun modernizm öncesine ait varlığını saltanat ve hilafet simgelerine indirgeyen bir gelişme başlamış oldu. Bu süreçte İmparatorluğun varisleri olmak isteyen ulus devletlerin anahatları oluşmaktaydı. Değişim olağanüstü sarsıntılar, özellikle dinler ve etnolojik gruplar arasında gerçekleşen kanlı olaylar ve savaşlar eşliğinde gerçekleşmiştir: önceleri Balkanlar'da, sonra Doğu Anadolu'da ve en şiddetli olarak da 1915'teki Ermeni soykırımında. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıntılarından 1923'te doğan Türkiye Cumhuriyeti'nin eski imparatorlukla artık pek ortak yanı kalmamıştı.

---

83 Kemal H. Karpat, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, From Millets to Nations*, Princeton University research Monograph Nr. 39, 1973.

84 Roderic H. Davidson, "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire", William R. Polk/Richard L. Chambers (yay.), *Beginnings of Modernization in the Middle East*, Chicago, 1968, s. 93 vd.



BEŞİNCİ BÖLÜM

İktidar ve Ekonomik Fayda
Klasik Çağda Müslüman Yaşam Ortamları

Çöl ve Bozkır - Haraç ve Vergi - Merkezî İktidar ve Kent Kültürü - Emeviler ve Abbasiler - Paralı Askerler ve Tüccarlar - *polis* ve *medine* - Mimarlık ve Yaşam Ortamı - "Kamusal" ve "Özel" - Arpalık ve Sermaye - Mülkiyet ve Emek - Takas ve Değer - Zaman ve Ayinler - Etik ve Örf - Kutsal ve Dünyevi

Büyük Müslüman tarih düşünürü Abd ar-Rahman İbn Haldun (1332-1406) Ortadoğu'da tekrarlanan yükseliş ve çöküş örüntüsünün örneklerini vermektedir. *Kitab el-'İbar*'a (Örnekler Kitabı) yazdığı *Mukaddime* çok ünlüdür. Bu eserle 17. yüzyılın Osmanlı kronikçileri ve tarih yazarlarını, 18. yüzyıl ve sonrasındaki vezirleri ve önemli yöneticileri etkisi altına almıştı. Onlar için *Mukaddime* geleceğin keskin gözlü bildiricisi ve kendi zamanlarında yaşananların açıklayıcısıydı.[1] Sonradan gelen nesiller için de aynı şey geçerlidir. Onlar da sözkonusu tarih teorisine çok önem vermiş, dikkate almıştır. Çünkü İbn Haldun Ortadoğu'daki siyasi güç kazanma ve güç kaybının şartlarını ve sürecini içerden bakarak, yani Tanrı olmadan açıklıyordu.

Doğru bakıldığında, İbn Haldun kültürel antropolojisini çok önceden haber vermiş [*avant la lettre*] bir düşünür olarak görülecektir. Ortadoğu'daki iktidar, devlet, hükümdarlık ve bunların çöküşüyle ilgili bilgisi, çeşitli Müslüman hükümdarların yanında bir âlim ve danışman olarak görev yapmış olmasından kaynaklanıyordu. Gittiği yerlerin sadece birkaçını aktaralım: yolculukları onu doğum yeri olan Tunus'tan Granada'ya, sonra Cezayir'den Mısır'a götürdü. Güç odaklarıyla yakınlığı sayesinde, iktidarın mantığını ve mekaniğini çözmüş, hem de ondan nasıl korunacağını öğrenmişti. Yine de bu tarz bilgi onu işler iyi gitmediğinde iktidarın olumsuz etkilerinden korumaya yetmemişti.

---

1 Cornell H. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African* Studies 18 (1983) içinde, s. 198-220, s. 199.

İbn Haldun'un hem düşünceleri hem de kaderi Niccolò Machiavelli'yi (1469-1527) hatırlatmaktadır. O da –bu kez bir İtalyan şehir devletinin erken Yeniçağ'daki şartlarını gözlemleyerek– iktidar ve hükümdarlığın geçerliliği ve etkisini "siyaset" olarak ele alıp çok keskin biçimde tahlil etmişti. O da iktidarın elde edilme ve yitirilmesini betimlemiş ve iktidara hizmet ederek ona yakın olmuştu – doğan sonuçlara göre kişisel acı deneyimler de dâhil olmak üzere. Ve hem Mağripli İbn Haldun hem de Floransalı Machiavelli, iktidarın çekirdeğini hükümdarlık yaratan antropolojik bir kaynağa bağlamıştı. İbn Haldun'da bu kaynak *asabiye*'dir; çöldeki, ama daha da çok steplerdeki göçebelerde görülen mücadeleci birliktelik ve aidiyet ruhu, Machiavelli'de ise kaynak *virtù*'dur; iktidar olmak isteyenin gerek duyduğu siyasi enerji ve kararlılığın niteliği. İbn Haldun'daki hükmetme dürtüsünün kolektif bir olgu olduğu, Machiavelli'nin ise bireysel bir kararlılıktan söz ettiği dikkate alınması gereken önemli bir farktır.[2]

İbn Haldun, Abbasilerin çöküşünden Osmanlıların yükselişine kadar süren, İslâmi-Doğu tarihinin karanlık bir ara döneminde yaşamıştı.[3] Bağdat merkezli Abbasi Hilafeti 1258'de Moğolların saldırısına yenik düşmüştü. İslâm dünyasının kentsel merkezi talan ve tahrip edildi.[4] İşleyen bir merkezî idareye muhtaç olan Aşağı Mezopotamya'daki sulama sistemi de çöktü. İşlenen tarım alanları, merkezî devletin şekillendirici güç kullanımı olmayınca geriler; çöl göçebeleri gelip ekilen alanları otlaklara dönüştürür – kurak bölgelerde medeniyetle doğa arasındaki sürüp giden ritmik hareketin bir ifadesi de budur.

Moğol ilerlemesi 1260'ta Kudüs'ün kuzeyinde bulunan Ayn Calut'taki savaşla Mısır ve Suriye'ye egemen olan Memlûk Sultanlığı ordusu tarafından durdurulmuştur. Memlûkler Nil nehri bölgesinde henüz yeni iktidara ulaşmış askerî bir kasttı, kendini Kafkaslardan ve Karadeniz bölgesinden getirilen kölelerle sürekli yeniliyordu. Onların dayanıklılığı sayesinde Kahire'deki İslâm mimarisi ve kültür hazineleri Kuzey'deki Moğol kasırgasından korunabilmiştir.[5]

---

2 Erwin Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Staatslehre*, Münih, 1932.

3 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley/Los Angeles, 1995.

4 Bertold Spuler, *Geschichte der Mongolen. Nach östlichen und europäischen Zeugnissen des 13. und 14. Jahrhunderts*, Zürih/Stuttgart, 1968.

5 David Ayalon, "Aspects of the Mamluk Phenomenon", *Der Islam* 53 (1976) içinde, s. 196-225 ve 54 (1977) içinde, s. 1-33.

Moğol tahribatından sonra 14. yüzyılın ortalarından itibaren bir de "Kara Ölüm" Doğu insanının üstüne çökmüştü. Kahire gibi bir metropolün vebanın ardından nüfus olarak toparlanması için uzun bir süre geçti. Gerçi Avrupa da veba salgınıyla karşılaşmış ve en az Doğu kadar insan kaybetmişti. Ama Avrupa'da doğa ve kültür ilişkisinden doğan şartların etkisiyle yaşam alanlarının parçalar halinde bölünmüş olması nedeniyle, salgının yok edici etkisi daha çabuk atlatıldı. Buna karşılık Doğu'da merkezîleşmiş iktidar, kentlerin merkezî rolü ve düz yapılı kırsal bölgelerin etkiye açık olması yüzünden, iyileşme süreci daha yavaş oldu.[6]

Mısır'ın Memlûk Sultanı'nın heyetinde yer alan İbn Haldun 1400/1 yılında Moğol hükümdarı Timur tarafından kuşatılmış bulunan Şam'a gitti. Ama Kahire'den gelen âlim de kentin tahribini önleyemeyecekti. Yine de, gaddarlığıyla tanınmış Moğol hükümdarıyla uzun görüşmeler sürdürmüş, Timur'un üstlendiği dünya fatihi rolü hakkında kendisini aydınlatmıştır. Sonuç itibarıyla İbn Haldun step göçebelerinde bir *devle*'nin, yani hükümran olacak bir hanedanın kurulması için bir model, bir ideal tip görmekteydi – bu da onun Ortadoğu hükümdarlıklarının iniş ve çıkışına ilişkin teorisinin çekirdeğiydi.[7]

Moğol saldırısı ve Kara Ölüm'ün izlerini taşıyan Arap-İslâm medeniyetinin 13. yüzyıl ortalarından 15. yüzyıla kadar devam eden kriz dönemi, bu dünyanın yapısına yönelik keskin bir gözleme yol açmış olabilir. Öyle görünüyor ki, İbn Haldun'un Ortadoğu'daki hükümdarlık ve kültürün yükseliş ve çöküşüne ilişkin kuramı oluşurken, belli bir dönem ve belli bir kişi eşsiz bir biçimde buluşmuş. Ayrıca, bu rastlaşmanın bir "son saat" çalmaktayken gerçekleşmiş olması, muhtemelen İbn Haldun'a kendi medeniyetinde entelektüel anlamda neden ulaşılamadığını da göstermektedir.[8] Ondan sonra hiç kimse, İslâm'ın kutsallıkla işlenmiş dünyasında, kültürel antropolojik ve dolayısıyla seküler bir teoriyle hükümdarlığın kökenini ve çöküşünü ele almamıştır. Osmanlı kronikçileri, tarihçileri ve yöneticileri açısından yüzyıllar boyunca *Mukaddime*'nin önemini bu teşkil etmiş olmalı. Eser 19. yüzyılın ortalarında Fransızcaya çevrildiğinde, Ortadoğu hakkındaki sosyo-

6 Michael Dols, "The General Morality of the Black Death in the Mamluk Empire", Abraham Udovich (yay.), *The Islamic Middle East 700-1900: Studies in Economic and Social History*, Princeton, 1981, s. 397-428.

7 Walter Joseph Fischel, *Ibn Khaldun and Tamerlane. Their Historical Meeting in Damascus 1401*, Berkeley, 1952; Tilman Nagel, *Timur der Eroberer und die Islâmische Welt des späten Mittelalters*, Münih, 1993, s. 336 vd.

8 Gustav E. v. Grunebaum, "Die Islâmische Stadt", *Saeculum* 6 (1955) içinde, s. 138-153, s. 153.

lojik ve kültürel antropolojik söylem üzerinde dikkat çekici bir etki yaratmıştı.[9]

İbn Haldun'un gözlemleri, hükümdarlığın oluşmasında göçebeliğin oynadığı role yönelik araştırmaları etkilemiştir. 20. yüzyılın ilk yarısında büyük bizantolog ve küresel tarihçi Arnold J. Toynbee, step göçebelerinin merkezîleşmiş hükümdarlığa bağlı yaşam biçimiyle çöl göçebelerinin yaşam biçimini, bunların devlet ve imparatorluk oluşumundaki rolü bakımından ele almıştır. Bunu yaparken, sonsuz genişlikteki tekdüze stepte hareket eden büyük aşiret grupları için daha güçlü bir iç bağlılığın gerektiğine işaret etmiştir.[10]

Geniş alanlarda hareket eden, büyük havyan mevcuduna sahip insan yığınlarının hiyerarşik düzenli, sıkı ve merkezî bir yönetime ihtiyacı vardı. Bu gereksinimi bir "kabile-hümanisti"[11] olan, otoritesi küçük bir kabileyle sınırlı bedevi şeyh karşılayamazdı, stepin devasa otlaklarında açık denizdeki bir gemi gibi hareket eden insan ve hayvan sürülerinin (*ra'iya*) hayatta kalabilmeleri için kaçınılmaz olan birleşmeyi, merkezî-despot hükümdar, yani Han sağlıyordu.[12] Lidere biad etmek, birbirine sadık olmak ve hayvan mevcudunun gözetim ve bakımı stepteki hareketlilik için yaşamsal önemdeydi.[13] Çöl göçebeleri kavimsel bölünmelerin üstesinden gelebilmek için ve hükümdarlık oluşumu bakımından kendilerini harekete geçiren ve merkezîleştiren bir etken olarak İslâm'a ihtiyaç duyarken, step göçebelerinde bu şartlar doğal olarak mevcuttu. Hem step göçebeleri hem de çöl göçebelerindeki *asabiye* tarihî ve konjonktürel hükümdarlık enerjisini açığa çıkarmış, göçebe grupları hazır buldukları ve müthiş askerî güçleri karşısında çaresiz kalan tarımsal yaşam biçimlerini ve kentsel kültürleri boyundurukları altına almışlardır.[14]

Böylece göçebe hükümdarlığı kentlerin ve kırsal alanların üzerine çökmüş, hanedan devleti yapısına bürünmüş ve bunların mülküne sahip çıkmaya yeltenmiştir. Bu imtiyazlar karşılığında hükümdarlık koruma ve emniyet sağlamaktaydı. Bu korunma olmadan, kültür ve medeniyet merkezleri, etraflarındaki kıraç ve boş arazilerden dolayı, dışarıdan gelecek her türlü saldırıya karşı savunmasız kalırdı. Militaristleşmiş göçebeliğin silahlı gücü kentlerde bir

---

9 Eugène Quatremère Silvestre de Sacy, *Les Prolegomenes*, Paris, 1863-1868.

10 Arnold J. Toynbee, "The Ottoman Empire's Place in World History", Kemal H. Karpat (yay.), *The Ottoman State and its Impact in World History*, Leiden (1974) içinde, s. 15 vd. ve s. 24 vd.

11 Maxime Rodinson, *Mohammed*, Luzern/Frankfurt a.M., 1975, s. 44.

12 Lawrence Krader, "Qan-Qayan and the Beginnings of Mongol King-Ship", *Central Asiatic* Journal 1 (1955/56) içinde, s. 17 vd.

13 Toynbee, "The Ottoman Empire's Place", s. 25.

14 Krader, "Qan-Qayan and the Beginnings of Mongol King-Ship", s. 19.

hükümdarlık halinde bulunmasaydı, kent kültürü çökmeye mahkûm olurdu. Buna imparatorluğun bölgeden geçen uzak ticarete verdiği koruma da eklenmekteydi. 13. ve 14. yüzyılda dünya çapında geçerli hale gelen gücünün zirvesindeki *Pax Mongolica* [Moğol Barışı] bu ticarete olanak sağlıyordu.[15]

İmparatorluğun merkezî gücü olmadan, her şeyden önce Orta Asya'nın step bölgelerinde ve Ortadoğu'nun kurak alanlarında, büyük mesafelerde güvenli bir nakliyat hayal bile edilemezdi. Üstelik ürün fiyatları öylesine artardı ki, satılamaz hale gelirlerdi. Bu da ticaret hayatını ve refahı olumsuz etkilerdi. Yani hükümdar gücüyle ticaret erbabının bir ortakyaşam oluşturması akla yakındı. Bu tür bir ortakyaşam durumu İslâm'ın erken dönem savaşlarıyla bağlantılı olarak da görülür. İşi savaşmak olan göçebeler öncellikle ganimeti düşünürken, tüccarlar onların savaş enerjisini ticaret yollarının emniyeti için devreye sokmakla meşguldü. Bununla güç kullanımında bir tür tekelleşme el ele gidiyordu – yani medenileşme. 630 yılında Bizans'la müttefik Gassanilere [Yemen kökenli, güney Suriye'de hüküm süren Hıristiyan bir krallık] karşı yürütülen Tebük seferinin (Peygamber Muhammed'in kuzeye doğru gerçekleştirdiği en ileri askerî harekât) hedefi kuzeye giden ticaret yollarını kontrol altına almaktı.[16] Bedevilerin sağladığı askerî koruma ile kentlerde yerleşik ticaret birbirine geçmişti.[17]

İbn Haldun'a göre Ortadoğu'daki hükümdarlık, göçebeler gibi güç kullanımına yatkın toplulukların kendilerine has bir asabiyeye dayanarak tarım ve kent kültürlerini hâkimiyet altına almalarıyla şekillenmekteydi. İbn Haldun'un tarih modelinde bu süreç durmadan tekrarlanıyordu, zira hükmetmeye yönelen savaşçı göçebeler *devle*'lerini tesis ettikten sonra, çok geçmeden kendilerini kentsel merkezlerdeki rahat yaşama kaptırıyorlardı. Böyle olunca, kendilerini hükümdarlığa taşıyan başlangıçtaki iç bağlılığı yitirmeleri kaçınılmazdı. Bir sonraki aşamada ise çöl ve steplerden gelen, asabiyelerine tamamen sahip başka göçebeler tarafından hükümdarlıktan uzaklaştırılıyorlardı. Ve bildik süreç tekrarlanıncaya kadar yeni bir hanedan ortaya çıkıyordu.

İbn Haldun'un kültürel antropolojik medeniyet teorisi hangi itirazlarla karşılaşırsa karşılaşsın, reddedilemez bir noktaya dikkat çekmektedir: Ortadoğu'nun özel iklim, ekoloji ve yaşam şartlarında hükümdarlık, göçebe

---

15 John Andrew Boyle, *The Mongol World Empire 1206-1370*, Londra, 1977.

16 Xavier de Planhol, *Kulturgeographische Grundlagen der İslâmischen Geschichte*, Zürih/Münih, 1975, s. 26.

17 Henry Rosenfeld, "The Social Composition of the Military in the Process of State Formation in the Arabian Desert", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 95 (1965) içinde, s. 75 vd., s. 174 vd., s. 185.

ve devlet tesis eden bir hanedan şeklini alarak ilgili bölgenin sosyal şartlarından, yani "toplumdan" bağımsız ya da özerk bir gelişme gösteriyordu. Devlet ve hükümdarlık yerel koşulların bir ifadesi değildi, onlardan kaynaklanmıyor, dışarıdan getirilen bir biçim alıyordu. Ama bu tür hükümdarlık bir parazit de değildi, yönettiği yaşam dünyalarının devamlılığı açısından gerekliydi. Sağladığı güven olmasa tarım ve kent kültürü, sırf bölgenin topografik şartları nedeniyle, insan ve doğadan ileri gelen olumsuzluklar karşısında çaresiz kalırdı. Sulama tesisleri yıkılır veya kentsel medeniyetlere ve bunlara bağlı tarımsal alanlara daha düşmanca yaklaşan diğer göçebeler tarafından zapt edilirdi – güç kullanımı ve yıkımla el ele giden bir süreç. Kısaca: güçlü ve merkezî hükümdarlık, kurak alanların kültürel coğrafya açısından eksikliklerini telafi etmekteydi.

Güç kullanma mercii koruma işlevini ve diğer yönetim görevlerini yerine getirmek üzere ticaretten, zanaatkârlardan ve tarımdan vergi toplamaktaydı. Bu tarz hükümdarlık bir maliye ve askerlik devleti oluşturuyordu.[18] Niteliklerini anlamak için, yarım yüzyıl önce Karl August Wittfogel tarafından öne sürülen ve düzenli sulama sistemlerini sürdürecek merkezî devlet kuruluşlarının gereksinimlerini analiz eden "Doğu Despotizmi" teorisine ihtiyaç yoktur.[19] Merkezî idarenin düzenleyici işlevi Mısır gibi bir Nil ülkesi için kuşkusuz önemliydi. Irak'ta Mezopotamya bölgesindeki sulama ve akaçlama düzeni için de merkezî bir yönetime ihtiyaç vardı. Ancak bu noktada Ortadoğu'daki merkezî devletlerin hidrolik açıklaması son sınırına ulaşır. Bölgenin geri kalan kısmı esas itibarıyla kurak alanlardan oluşmaktadır. Orada her türlü jeolojik ve coğrafî koşulları dikkate almak gerekebilir, ama bir şey yoktur: su. Dolayısıyla İbn Haldun'un göçebelik teorisi Ortadoğu'daki hükümdarlığın kökenlerinden öteye gitmektedir. Her ne kadar bununla İslâm medeniyetindeki tüm alanlarda kutsalın yoğun mevcudiyeti henüz açıklanamaz. Zaten bu da Doğu'nun büyük bilmecesidir.

Kutsalın tüm yaşam alanlarındaki mevcudiyeti –günlük yaşam ve hükümdarlık dâhil– akla önemli sorular getirmektedir. Kutsalın düzeni nasıldır? Neden kendine ait bir alanda tutulup, etkisi sınırlandırılmıyor? Neden her yerde görülüyor: siyaset, ekonomi, toplum, özel yaşam ve cinsiyetler arası ilişki alanlarında? Yoksa kutsala düşen görev, "yabancı" bir doku gibi toplu-

18 John Haldon, *The State and the Tributary Mode of Production*, Londra/New York, 1993, s. 75 vd.

19 Karl August Wittvogel, "Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte", *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* 67 (1932) içinde; aynı yazar, *Die orientalische Despotie*, Frankfurt a.M., 1977.

ma hükmeden yönetimin gücünü dizginlemek ve onu tarım kültürünün yaşam alanlarıyla, kentsel yaşamla ve çok geniş bölgelerde hareket eden ticaretle –karmaşık dinî buyruk ve yasaklar aracılığıyla– barıştırmak mıdır? Kutsalın her yerdeki mevcudiyetinin coğrafyaya ve yaşanılan ortama bağlı "maddi" koşullara kaçınılmaz olarak eşlik ettiği düşünülebilir mi? Her şeye nüfuz eden bu kutsallık, gelişmeyi inancın ölçütlerini geçerli kılarak engelliyor, hatta tamamen önlüyor olabilir mi?

Bu tarz sorular özellikle Arap-Müslüman medeniyetinin –İslâmi "Ortaçağ" denilen– klasik dönemindeki başarıları göz önüne alınarak sorulmalıdır. Orada "uygarlaşmış" bir toplumla ilişkili olan tüm unsurlar bulunmaktadır; kentleşme, yakın ve uzak ticaret, para ve kredi alış-verişi, bilim ve teknoloji, yoğun tarım, mimaride, sanat ve edebiyatta atılım. Avrupa'da, Batı'da çok daha sonra gelişmiş olan neredeyse her şey. Doğu, yani İslâm medeniyeti çok daha önce gelişmişti. Ancak bu gelişme kesildi, en azından kendi "modernliğini" şekillendiremedi. Neden? Bu sürekli yeniden ortaya çıkan sorudur. Ve ileri sürülebilecek yeterince neden bulunmaktadır. Şüphesiz Moğollar bir nedendi; evet, derin ve kalıcı etkileri olan yok edici veba da bir nedendi. Ancak bunlar dışsal etkiler. Yıkımları açıklasalar da, İslâm dünyasının bütün o medeniyet başarılarına ulaştığı yüksek döneminde, yüzlerce yıl sonra Batı Hıristiyanlığında kendini kabul ettiren dinamizme benzer bir ivmenin oluşmamasını açıklamaz.

Batı'ya ilişkin bu sorunun cevabı, muhtemelen giderek güçlenen iki koşulun bağlantısında aranmalıdır: Göçebeliğin yaygın olduğu kurak bölgelerde medeniyetin gelişebilmesi merkezî devletin özerk ve öncelikli olmasına bağlıdır; ve kutsallık her alanı kaplamaktadır. Demek ki göründüğü kadarıyla Batı'dakine benzer bir gelişme "olmayışının" sırrı hükümdarlık, ekonomik fayda ve kutsallığın iç içe geçmişliğinde yatıyor. Böyle sıkı bir iç içelik, sözkonusu alanların ve bunlara bağlı işlevlerin ayrışmasına kolay kolay izin vermez, oysa bu ayrışma gelişmenin önkoşuludur.

Batı dünyasındaki gelişme için böylesine önemli olan devlet ve toplum, siyaset ve ekonomi, kamusal ve özel işlev alanlarının ayrışması açısından Ortadoğu'da durum nasıldı? Doğu'nun "altın çağında (8. ve 10. yüzyıl arası) ve sonrasında durum neydi? Ekonomik fayda sağlama alanında öngörüde bulunabilme ve gelişmeleri hesaplayabilme olanakları ne ölçüde mevcuttu? Kişinin güvenliğinden ne kadar söz edilebilirdi? En önemlisi, mülkiyet güvencesi var mıydı? Genel bir siyasi irade, egemen güç odaklarını etkileyebilen bir kamuoyu oluşabiliyor muydu? Ne de olsa Ortadoğu'da çok gelişmiş kentsel

kültür ve uygarlıklar ortaya çıkmıştı. Üstelik bunlar Batı'da –oradaki geleneksel adıyla– "burjuva toplum" denilen oluşuma yol açabilmiş kentsel kültürlerdi.[20]

* * *

Başlangıçta göçebeliğe dayanan Ortadoğu devletinin oluşumu yer alır. Bu oluşumun kaynağında da, hukuksal antropoloji ve kültür sosyolojisi bakımından yorumlanması gereken, artık-ürünün mülk edinilmesine yönelik çeşitli kurumların birbiri ardınca tarihsel gelişimi yatmaktadır. Sözkonusu olan ganimet, haraç, vergi ve rant kurumlarıdır. Artık-ürünü mülk edinmenin bu biçimleri şiddete dayanır ve doğrudan güç kullanımı, tehdit, dayatma ya da ekonomik değerin piyasaya çıkarılmasına yönelik egemenlik şeklinde olabilir. Mülk edinmenin tüm bu biçimlerinde farklı yoğunluklarda ama daima yüksek derecede ekonomi dışı, "politik" bir boyut içerilmiştir. Ne olursa olsun, bu biçimler gönüllü takas esasına dayanmazlar. Ganimet, haraç, vergi ve rant kurumlarına asıl uygun olan, astlık-üstlük ilişkileridir.

Güç kullanma imkânına sahip hükümdarlık bu hiyerarşik düzenlemeden ekonomik anlamda yarar sağlamaktadır. Bunun ne kadarının hükümdarlığa, ne kadarının ekonomik yarara ilişkin olduğunu ayırt etmek mümkün değildir. Böyle özgün oluşumların sadece Ortadoğu'nun özel koşullarında –oradaki kültürel coğrafya bunlara tarihî bir yaygınlık kazandırmış olsa da– geçerli olduğu da söylenemez.[21]

Oluşumun başlangıcı çöl göçebelerinin yani Bedevilerin kendi aralarındaki ilişkilerdir. Buradaki hiyerarşi doğrudan doğruya bir güç kullanımı ve boyun eğme ilişkisidir ve belirgin bir statü farkına dayanır: zayıf ve kuvvetli, savaşan ve ödeme yapan kabileler arasındaki farka.[22] Boyun eğen zayıf kabileler, güçlü olanlara koruma bedeli olarak haraç (*khawa*) ödemek zorundaydı. Böyle bir güç ilişkisi her şeyden önce vahalarda yaşayan tarımcı halklara karşı geçerliydi. Sözkonusu topluluklar geçimlerini tarım faaliyetiyle sağladığından toprağa bağlıydı ve dolayısıyla sınırsızca hareket edebilme avanta-

20 Arthur Herman, *How the Scots Invented the Modern World: The True Story of How Western Europe's Poorest Nation Created Our World and Everything in It*, New York 2001; Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, 2001.

21 V. H. W. Dowson, "The Date and the Arab", *Journal of the Royal Central Asian Society* 36 (1949), s. 34 vd.

22 Joseph Henninger, "Das Eigentumsrecht bei den heutigen Beduinen Arabiens", *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft einschließlich ethnologischer Rechtsforschung und des Kolonialrechts* 61 (1956) içinde, s. 6 vd.

jına sahip göçebeler karşısında güce başvurma şansları yoktu. Çevredeki göçebelere boyun eğmeleri kaçınılmazdı. Bu kabileler de onları diğer göçebelerden koruyordu. Doğal üstünlüğe dayalı böyle bir sözleşme, göçebelerle tarımcılar arasındaki temel ilişkiyi yansıtmaktadır.

Bedevilerin yaptığı yağma (*ghazu*), göçebe tarzı mülk edinmenin temel biçimidir. Baskın anlamındaki "*razzia*" sözcüğü de bu kavramdan türemiştir. Yağma eski bir Arap geleneği olan ganimet (*ghanima*) hakkına dayanıyor ve çalışmadan elde edilen taşınabilir malları, yani koşumlu yük hayvanları olan atların ve develerin sırtında götürülebilecek şeyleri kapsıyordu.[23] Diğer bir kurum olan *fey** ise daha karmaşıktı, ganimet olarak arazilerin ve bu arazilerde yaşayan insanların ele geçirilmesi anlamına geliyordu. Bu tür mülk alıp götürülemeyeceği için, haraç karşılığı eski sahibine geri verilirdi.[24] Sözkonusu kurum Muhammed'in yaşadığı dönemden sonra oluşmuştu ve tarımsal alanlarda yapılan fetihlerle mülk edinmenin bir biçimiydi.

Fey'in *ganimetten* ayrışıp geçerlik kazanmasıyla birlikte, başlangıçtaki taşınabilir ganimet kurumu taşınmaz tarım ilişkilerine aktarılmış oldu. Ganimetin niteliğindeki bu kayma (taşınabilir mallardan taşınmazlara doğru) Müslümanların "Bereketli Hilal"de, yani Irak ve coğrafî anlamıyla Suriye'de yaptıkları fetihlerden sonra ortaya çıkmıştı.

Tarım alanlarının savaş yoluyla Bedevi güçlerine tabi olması, artık-ürünün kullanımı için uzun vadeli bir düzenlemeyi gerekli kılmaktaydı. Keyfî şekilde belirlenen haracın yerini düzenli vergi ödemeleri almalıydı. Özellikle Arap Yarımadası'nın kuzeyindeki tarım alanlarında yaşayan "imansızlara" vergiler getirildi: bir kafa vergisi (*cizye*) ve bir arazi vergisi (*haraç*). Arazi vergisi hasat değerinin dörtte birinden az olmuyordu, genellikle de daha fazlaydı. Bu vergi hükümdarlığın önemli bir gelir kaynağıydı. Hatta toplam gelirin yüzde 40 veya 50'sini bile oluşturabiliyordu.[25]

Müslüman inancını kabul edenler ve evvelce Bizans ya da Sasani toprak sahiplerine –özellikle de kaçıp giden devlet görevlileri ve asillere– ait arazileri ele geçirmiş Müslümanlar ise sadece onda bir ödemekle mükellefti – bu da bir tür gelir vergisi olan öşürdü (*usr*). Vergi yükleri bu kadar farklı olunca, Müslüman olmayanların mali nedenlerle kitleler halinde İslâm'a geçmesi şaşırtıcı değildir. Aynı şekilde, Arap Müslümanların yeni dindaşlarını pek hoş

23 Hans Kruse, *Islamische Völkerrechtslehre*, Bochum, 1979, s. 118.

(*) İslâm hukukunda ele geçirilen toprakların mülkiyeti devlete ait olurdu. Ancak, yararlanma hakkı sahiplerine bırakılır, buradan da fey adında bir haraç alınırdı – ed.

24 Julius Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902, s. 20.

25 Abdelaziz Duri, *Arabische Wirtschaftsgeschichte*, Zürih/Münih, 1979, s. 33.

karşılamaması da kolayca açıklanabilir. Ne de olsa fatihlerin öncelikli amacı daha fazla arazi vergisi elde etmekti, yeni dindaşlar devşirmek ancak ikinci sıradaydı. Diğer yandan, din değiştiren yerleşik tarım nüfusunun arazi vergisinden muaf olması zorlaştırıldıkça, onlar da yeni koşullarda mümkün hale gelen toprağı terk etme özgürlüğünden giderek daha çok yararlanır oldu. Arapların kurduğu garnizon yerleşimlerine giderek oradaki imkânlardan yararlanmayı tercih ediyorlardı.

Yaygınlaşan bu eğilim kendini en çok Irak'ta hissettirmekteydi. Oradaki köylüler Sasaniler zamanında toprağa bağlıydı veya derebeyinin hizmetinde zorla çalıştırılıyordu. Durumları kölelerinkinden pek de iyi değildi. Dolayısıyla Müslüman fetihlerini bir kurtuluş gibi karşılamış olmalıydılar.[26] Öte yandan topraktan kaçış, arazi sahibi Arap aristokrasisi için sırf vergi gelirleri nedeniyle bile kabul edilemez bir şeydi. Bu açıdan Emevi Irak valisi Hachac İbn Yusuf (694-714) özellikle kötü bir ün salmıştır.

Haccac, Halife Abdül Melik döneminin (685-705) yetenekli ve acımasız bir yöneticisi olarak tanınmış, korku salmıştı. Gittikçe artan topraktan kaçma eğilimini durdurmak amacıyla garnizon kentlerine yerleşen köylüleri toplayıp zorla köylerine geri gönderiyordu; gerekli görülürse Müslümanlığa geçme yasağı bile getirilmekteydi. Zamanla soruna başka bir çözüm ufukta belirdi: Topraktan alınan haraç tarzı verginin toprak sahibinin Müslüman olup olmamasından bağımsız kılınması devlet hazinesi için daha elverişli olmaya başlamıştı. Haraç toprakları, yani tarlalardan alınan arazi vergisi artık kişinin statüsüne değil, araziye bağlı olarak belirleniyordu. İslâm'a yeni geçenler de aynı vergiyi ödeyecekti. Devlet gelirlerinin kestirilemeyen mülkiyet değişimleri karşısında güvenceye alınması gerekliydi.[27]

Arap olmayan ama din değiştirip İslâm'a geçenlerin kafa vergisinden kurtulup toprak vergisi ödemeye başlaması Halife II. Ömer zamanında (717-720) gerçekleşti. Ama tarımdaki düzenlemeler ancak Abbasiler döneminde, Harun Reşid'in (786-809) halifeliği sırasında tamamlandı. Fıkıh uzmanı bir kadı olan Ebu Yusuf Yakub el-Kufi (ölümü 798), "Toprak Vergisi Kitabı"nı hazırlayarak hükümdarın, yani halifenin toprakları Allah adına idare edişini herkes için geçerli olacak şekilde kurallara bağlamakla görevlendirilmişti. Böylece arazi bir anlamda devletleştirilmiş oluyordu ve bu da toprak vergisinin devlet hazinesi lehine güvenceye alınması demekti. Devleti toprağın nihai

26 Duri, *Arabische Wirtschaftsgeschichte*, s. 188.

27 Carl Heinrich Becker, "Die Entstehung von Usr - und Harag-Land in Ägypten", aynı yazar, *Islamstudien*, cilt 1, Leipzig, 1927, s. 218 vd., s. 226.

sahibi saymanın İslâm'a ait bir buluş değil, Ortadoğu'da derinlere kök salmış bir anlayış olması bölgenin merkezî güce öncelik tanımayı gerektiren morfolojik, ekolojik ve coğrafî özelliklerinin bir sonucuydu. Zaten İslâm tarım tarihindeki bu toprak mülkiyeti tasavvurunun tarihî bağlantıları da mevcuttur.[28]

Bedeviliğe özgü ganimet prensibinin önce haraca, daha sonra da vergilere dönüşmesi Emeviler döneminin (661-750) bir gelişmesidir ve onu izleyen Abbasiler zamanında tamamlanmıştır. Bu geçişle bağlantılı başka değişiklikler başkentin Şam'dan Bağdat'a taşınmasında yansımasını bulur. Başkentin nakledilmesi derin bir dönüşümle ilişkilidir. Çünkü 749/50 tarihindeki Abbasi devrimi denilen olayla birlikte İslâm'ın "katolikleşme" [evrenselleşme] süreci artık öyle ilerlemişti ki, Arap kabilelerinin ve Bedeviliğin geleneksel kurumlarından uzaklaşıp "Asya tipi" unsurlara, Pers-İran ve Bizans hükümdarlık geleneklerine yönelmeye yol açıyordu.[29]

Ekonomide de değişimler ve ağırlık kaymaları olmuştu. İmparatorluk maliyesinde tarım başrolü oynamaya devam etse de, uzak mesafe ticaretinden elde edilen gelirler kayda değer ölçüde artmaktaydı. Bu durum hükümdarlığın giderek merkezîleştiğine ve buna bağlı olarak güvenliğin arttığına işaret eder. Doğuya doğru yayılan İslâm İmparatorluğu eskiden beri Hint Okyanusu'ndan gelip İran Körfezi üzerinden kuzeye ve Akdeniz'e çıkan önemli ticaret yollarına egemen olmuştu.[30] O zamanki dünya ticaretinin can damarı Hürmüz Boğazı'ndan geçerek Basra üzerinden dönemin en gelişen şehri Bağdat'a varıyor, oradan da kollara ayrılarak devam ediyordu.[31]

Abbasiler döneminde refah genel olarak yükseldi. Şehirleşme oranındaki artış da kitlesel tüketimi büyüttü. Kitlesel tüketim ise gelenek ve doğal koşullar gereği sürmekte olan bölgesel işbölümünün iyice gelişip yayılmasına yol açtı. Buğday kuzey Mezopotamya'dan suyollarıyla güney Irak'a taşınıyor, Suriye, Filistin ve Tunus'ta üretilen zeytinyağı Mısır'a nakledilyordu. En büyük hurma üreticisi Irak'tı; şeker Kuzistan'dan ve uzak Yemen'den getirilirdi. Buhara ve Semerkand kumaş, Hazar eyaletleri ipek satardı; Mısır ise keten bezi üretiminde uzmanlaşmıştı.[32] İslâm hukukuna uymadığı için gayriresmi olan ama yine de çok iyi işleyen bankerlik ve kredi faaliyetleri uzak mesafe ticareti-

28 Carl Heinrich Becker, "Islam vund Wirtschat, *a.g.e.*, s. 54 vd., s. 58.

29 Carl Heinrich Becker, "Islam vund Wirtschat, *a.g.e.*, s. 1 vd., s. 18.

30 Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony. The World System AD 1250-1350*, New York/Oxford, 1989, s. 185 vd.

31 Gaston Wiet, *Baghdad: Metropolis of theAbbasid Caliphate*, Norman, 1971, s. 75 vd.

32 Eliyahu Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Londra, 1976, s. 90.

nin nakit para kullanmadan sürdürülmesine yardımcı oluyordu, devletin genişleyen pazar ortamına uygun para politikası da buna eşlik etmekteydi.[33]

Abbasi İmparatorluğu'nda dolaşımda bulunan para miktarının ne kadar büyük olduğu, düşük faiz oranlarından da anlaşılmaktadır. 11. ve 12. yüzyılda Avrupa kent merkezlerinde kredi almak için yaklaşık yüzde 20 ödemek gerekirken İslâm diyarı Doğu'da yüzde dört ile on arasında bir oran yeterliydi.[34] Ayrıca, İmparatorluk hazinesinin ticari sermayeyi servetlere el koyma tehdidiyle sürekli faal olmaya zorladığı tahmin edilmektedir. Ticaretin elindeki paraların piyasaya sokulması, bu yaklaşıma göre iktidarın yararınaydı. Böyle bir müdahale tüccarların nakit paraları ekonomik süreçlere sokmak yerine biriktirmeye yönelmesi halinde yapılırdı. Saklanan paralar eski mezarlarda hazine bulunmuş ya da değerli metaller içeren bir maden yatağı keşfedilmiş gibi, devlete geçerdi.[35] Kullanım hakkının bu şekilde siyasi gücün elinde bulunması Ortadoğu için tipik bir şeydi ve Abbasi döneminde ticaretin giderek artan önemini değiştirmiyordu. Zaten "tüccar" İslâmi para kazanma kültürünün sembolü sayılıp saygı gören bir kimseydi.[36]

Emeviler devrinden Abbasiler devrine geçiş, ekonominin yanısıra yönetim alanında da değişiklikler getirmişti. Hükümdar ve yöneticiler "toplum"dan daha da uzaklaştı, arada belirgin bir mesafe olması için özel çaba gösterdi. Konuyla ilgili literatür bu hususta bir "Asya tipi" uyarlamadan söz etmektedir. Sözkonusu düzenlemeye ordudaki temel bir değişiklik eşlik etmiştir. Daha doğrusu, kölelerden oluşan ve sadece hükümdara bağlı olan yeni bir savaş gücü kurulmuştur. Bu köleler ordusu Memlûkler olarak anılır.[37] Doğrudan bir gelire sahip olmamaları, yalnızca hükümdara sadık olmaları için alınmış bir tedbirdi.[38]

9. yüzyıl başlarından itibaren hükümdarlığın böyle bir bağımsızlaşma eğiliminde olması, İbn Haldun'un çöl ve özellikle step göçebelerince kurulan yeni hanedanlar gözlemini doğrulamaktadır – şu farkla ki, bu kez yeni oluşum dışarıdan gelen bir fethin sonucu olarak değil, içeride mevcut hükümdarlığın dönüşümüyle gerçekleşmiştir. Böyle bir sürecin tohumları da aslında çöl

33 Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton, 1970, s. 190 vd.

34 Andrew S. Ehrenkreuz, "Studies in the Monetary History of the Near East in the Middle Ages", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 2 (1959) içinde, s. 139; Maurice Lombard, *Monnaie et histoire d'Alexandre à Mohamet*, Paris, 1971, s. 158 vd.

35 Claude Cahan, *Der Islam*, cilt 1, Frankfurt a.M., 1968, s. 113.

36 Duri, *Arabische Wirtschaftsgeschichte*, s. 107.

37 Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of the Military System*, New Haven/Londra, 1981.

38 Henry Rosenfeld, "The Social Composition of the Military", s. 178 vd.

göçebelerinin kabile kültüründe mevcuttu. Bu tür örgütlenmelerde iktidarı kabile içinde güvenceye almak üzere bir önlem olarak, kabile bağlarına dâhil olmayan asker veya köleler hazır bulundurulurdu. Bunlar daha sonraki kalıcı devletin kökeni olmuştur.[39]

Köle-askerler yerleşik ilişki ve bağlılıklarla sınırlı olmadan hareket ediyordu. Güç aygıtı olarak, mutlak şekilde hükümdarın kişisel otoritesine bağlıydılar ve içinde yer aldıkları ortama hem etnik hem de kültürel bakımdan yabancıydılar. Kökenleri step göçebeleriydi, yani Maveraünnehir bölgesinin Türk halkları.[40] Hükümdara bağlılıklarını temin etmek üzere, yeni çevrelerinden mekânsal olarak da ayrılmışlardı. Bu yalıtmayı güven altına almak, asker sayısını muhafaza etmek için ülkeye sürekli yeni köle askerler getirmek gerekiyordu. Böyle bir yenileme şarttı, çünkü Memlûklerin görev yaptıkları yerde doğan çocukları doğruca bu kastın dışına çıkarılıyordu. Yalıtılmışlıkları başka türlü sağlanamazdı. Ancak, sadece hükümdarın hizmetine ayrılmış olmaları, onları tehlikeli bir aygıt haline getirebilirdi. Yaşadıkları ortamda bağlayıcı sosyal ağlarda yer almadıklarından, hükümdara karşı harekete geçmeleri de mümkündü.[41] Türk kökenli özel muhafızları tarafından katledilen ilk Abbasi halife el-Mütevekkil'dir (847-861). Ondan sonraki halifeler de köle askerlerin hükmü altında kaldı. Hatta bu askerler 865'te Bağdat'ı zorla ele geçirmiştir.

Köle askerler ya da Memlûkler, kendi toplumsal çevresine yabancı bir hükümdarlığın dağılmaya başlamasının en göze çarpıcı örneğiydi. Böyle bir düzenlemenin sonuçlarını tahmin etmek zor değildir: Kent kültürünün toplumsal seviyesi kendine ait özerk politik temsil biçimlerini geliştirmekte yeterli olmadığından, bu boşluk devlet gücüyle dolduruldu – özellikle de köle askerlerin kabilelerine mensup bölgesel yöneticiler tarafından.

Hükümdarlığın kendine yeterli hale gelmesi yönündeki dönüşüm, şehir mimarisinde de mekânsal etkisini göstermişti. Örneğin 763'te Halife el-Mansur (754-775) tarafından kurulan Bağdat, eski Pers kenti Ktesifon'a sembolik denebilecek kadar yakın bir yerdeydi. Yönetim bu şekilde topografik bir geleneği sürdürerek her türlü saldırıya karşı doğal bir engel oluşturan Dicle'nin sağladığı korumadan yararlanıyordu. Aynı zamanda Mezopotamya'da tarım için sulama tesislerini ve diğer çalışmaları gerçekleştirmesi gerek-

---

39 Alois Musil, "Arabia Deserta", *American Geographic Society, Oriental Exploration Studies* 2 (1972) içinde, s. 162 vd.

40 Patricia Crone, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge/New York, 1980, s. 74 vd.; Wilhelm Hoenerbach, "Zur Heeresverwaltung der Abbasiden", *Der Islam* 29 (1950) içinde, s. 157 vd.

41 Crone, *Slaves on Horses*, s. 79.

liydi. Bu amaçla yapılacak düzenlemeler ise "Asya tipi" bir merkezî ve otokratik hükümdarlığa elverişli nitelikteydi.[42]

Yönetimin çevresiyle mesafesindeki büyümeyi ifade eden çok tipik bir rivayet vardır. Buna göre, bir tür Sezarlık-papalık karışımı olan Bizans'ın elçisi halife el-Mansur'u pazar yerini ve dolayısıyla şehir hayatını kendi yakın çevresinden uzaklaştırmaya ikna etmişti. Bu tavsiyeye yol açan olay, Halife'nin sarayında konuşurlarken, birden karşılarında kasaptan kaçan bir ineği bulmaları olmuştu. Bizans İmparatoru'nun otokratik geleneğe bağlı elçisi, halka ve gündelik yaşama bu kadar yakın olmanın hükümdarlık için gerekli gizliliği olanaksız kılacağını belirtti. Uyarıdan etkilenen el-Mansur da çarşının şehir dışında bir mahalle olan el-Karkh'a taşınmasını emretti.[43]

Bağdat'ın merkezde halife sarayı bulunan tipik dairesel planı, tebaadan ibaret olan nüfusa karşı bir mesafe sergilemekteydi. Hükümdarlığın her bireye ulaşma iradesi, daire kenarının her yerde merkeze aynı uzaklıkta kalmasıyla sembolik olarak dile geliyordu.[44] Yani halifelerin benimsediği mimari Mezopotamya geleneğini ve bir de belki Sasani kale inşa tarzını izlemekteydi. Halife el-Mu'tasım'ın (833-842) Türk köle askerlerden kendi özel muhafız birliğini oluşturup 836'da Samarra'da bir garnizon kurdurarak ikametgâhını Bağdat'taki şehir hayatından yüz kilometre uzağa taşımasıyla, sosyal çevreye mesafe alma ve halka yabancılaşma eğilimindeki "Asya tipi" hükümdarlık tamamen yerleşmiş oldu. Eski Doğu devleti aristokratik Arap devletini "yutmuştu".[45]

Mimari iç düzenin bir dışavurumudur. "Doğu tarzı şehir" de İslâm medeniyetinin toplumsal ve dinsel dokusunu yansıtır. Özellikle hükümdarlık unsurları ile ekonomik faaliyet unsurlarının birbirine karışması, daha doğrusu simbiyotik iç içeliği, dinî belirlemeler ve davranış kurallarıyla kısıtlanmış olmaları, Doğu'daki gelişmenin Batı'daki tarihî deneyimlere göre farklılığını açıklamak için bir ipucudur. Örneğin Doğu şehirlerinde önemli bir yer tutan "çıkmaz sokaklı plan"dan kentsel ilişkilerde bir dağılmışlık olduğu ve düzen-

42 Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, Londra, 1974, s. 86.

43 Charles Wendell, "Baghdad: *Imago Mundi*, and other Foundation-Lore", *International Journal for Middle East Studies* 2 (1971) içinde, s. 107

44 Jacob Lassner, "The Caliph's Personal Domain. The City Plan of Baghdad Re-examinated", Albert Habib Hourani/Samuel Miklos Stern (yay.), *The Islamic City*, Oxford (1970) içinde, s. 103-118.

45 Becker, "Der Islam als Problem", s. 13.

li bir kentsel kamuoyunun bulunmadığı sonucu çıkarılabilir.[46] Birbirini keserek uzayıp giden sokaklar da, umuma açık meydanlar da çok azdır. Bir ev kapısında son bulan çıkmaz sokak, diğerlerinden uzak duran yalıtılmış bireysel çıkarı ve ilgiyi simgeler.

"Kamusal alandaki darlığa" karşılık iç avlular ferah ve geniştir. Evin dış dünyaya sırt çevirişi, yüksek bir duvarla sınırlanmış, başka girişi olmayan özerk bir topluluk halinde varoluşu, aile içine dönük dayanışma ve mahremliğin nasıl bir ağırlığa sahip olduğunu ortaya koyar.[47] Özel ve mahrem olanın bu ağırlığı, kentselliğin gerektirdiği her türlü kamusallığı bastırmaktadır. Diğer yandan, büyük ailenin hüküm süren "iç kamuoyu" bireysel mahremiyete izin vermez. En küçük mimari ayrıntılar bile bu durumu yansıtmaktadır. İçe kapalılığı olabildiğince sağlamak üzere, pencereler ve damlar komşu bakışlardan korunacak şekilde düzenlenmişti. Aynı nedenle, sokağın iki kenarındaki ev kapılarının birbirine bakmasına da izin verilmiyordu.[48]

Doğu kentinin bu kendine özgü yapısı İslâm yaşam tarzını ne ölçüde yansıtır? İdeal tip olarak bir "İslâmi şehir"den bahsetmek mümkün müdür? Onyıllar boyunca konunun uzmanları arasında böyle olduğu açıklayıcı bir yaklaşım olarak kabul görmüştür. Gerekçe olarak, yaşam tarzı halinde somutlaşmış bir inanç dünyasının etkilerini ortaya seren belirtilere işaret edilir. Örneğin İslâm'ın baştan itibaren kentsel bir olgu olduğu söylenmektedir. Buna göre, yeni bir dinin kuruluşunu sağlayan Hicret bile "kente" yani Medine'ye yönelmiş bir hareketti.[49] Erken dönemde İslâm fetihlerine Mekke ve Medine gibi şehirler komuta etmişti, Bedeviler sadece askerdi. Ve birbirinden ayrı mahallelerden meydana gelmiş, bir hücre yığını halindeki "İslâmi şehrin" temel yapısı, kabile kültürü ve onun tipik bağlarının kentlere taşınmasının sonucudur.

Ayrıca, İslâmi inanç kurallarını yerine getirebilmek için –merkezdeki cami, hem politik hem dinî öneme sahip Cuma namazı, âlimler eliyle gerçekleşen hukuk ve dinî bilgilendirme uygulamalarıyla– kentsel bir mekâna ihtiyaç olduğu öne sürülmüştür. Bütün bunlar İslâm'ın bir şehirli dini olduğunu ortaya koyarken, şehrin yapısı da İslâm'ın inanç dünyalarını yansıtmaktadır. Özellikle İslâm şehirlerinde Avrupa tarihindekine benzer özerk kurumların olmayışı vurgulanmıştır: giderek kentlerin kendi kendilerini yönetmesine va-

---

46 Reinhard Stewig, *Der Orient als Geosystem*, Opladen, 1977, s. 168.

47 Stefano Bianca, *Architektur als Lebensform im İslâmischen Staatswesen*, Zürih, 1979 s.

48 Grunebaum, "Die İslâmische Stadt", s. 146.

49 Hans Kruse, *Islamisches Völkerrecht*, Bochum, 1979, s. 118.

ran ve çeşitli özgürlükler halinde yoğunlaşan ayrıcalıkların, loncalar ve diğer meslek grupları gibi korporatif örgütlenmelerin ve özellikle sonradan kamuoyu halini alacak unsurların olmayışı.[50]

19. yüzyıldan beri kabul gören "İslâmi şehir" hakkındaki bu görüşlere karşı 1970'lerden itibaren itirazlar yükselmeye başladı. Buna göre böyle bir resim, oryantalistler arasında kuşaktan kuşağa aktarılmış, neredeyse bir kural sistemi haline gelmiş önyargılı görüşlerin sonucuydu. Daha çok Mağrip bölgesine ait az sayıdaki örnekten hareketle İslâm dünyasındaki şehir kültürlerinin çeşitliliğine uygun düşmeyen bir kurgu oluşturulmuştur. Üstelik çizilen bu resim, Max Weber'in Avrupa kenti için ideal tip olarak geliştirdiği modelle ve bu modelde önemli yeri olan korporatif kurumlarla bir polemik tarzında karşı karşıya getirilmiştir.[51]

"İslâmi şehir"in gerçekten de hakiki Müslüman yaşam tasavvurunun dışavurumu olup olmadığı tartışmalıdır.[52] Ortadoğu'da İslâm'ın yükselişinden çok daha önce geç Antik dönem kent kültürünün, yani *polis*'in çökmeye başladığını görüyoruz. Geniş caddeler daraldı, önemli, kamusal meydanlar yeni inşa edilen evlerle doldu. Klasik sayılan çıkmaz sokakları, tipik kabul edilen kervansaray, medrese ve hanlarıyla "İslâmi şehir" ise ancak 11. ve 12. yüzyıldan itibaren görülmeye başladı.[53] Yani ortada kamuya açık meydanlar ve geniş caddelerin yerini Ortadoğu'da İslâmi kentsel yaşam biçimi için tipik sayılacak olan içinden çıkılmaz bir kent yapısına bıraktığı yavaş bir dönüşüm süreci vardır.

Şam veya Halep gibi geç Antik dönem *polis*'inin yapısına sahip şehirlerin böyle bir *medina* biçimi aldığı bu dönüşüm nasıl gerçekleşti? Hangi yaşam biçimi değişiklikleri kamusal alanların yapılaşmayla ortadan kalkmasına, geniş caddelerin yerini dar sokaklara bırakmasına yol açtı? Bu sorular kentsel yaşam tarzının temel güdüsüne işaret etmektedir: korporatif nitelikli kentsel birlikteliğin ifadesi olarak kentsel mekânın korunması ya da oluşturulması meselesine – yani: kamuoyunun veya onun ön biçimlenmelerinin oluşması meselesine. Bunun gerçekleşebilmesi için kent sakinlerinin veya bel-

---

50 Claude Cahan, "Y a-t-il eux des corporations profesionelles dans le monde musulman classique?", Horani/Stern (yay.), *The Islamic* City içinde.

51 Janet L. Abu-Lughod, "The Islamic City - Historic Myth, Islamic Essence, and contemporary Relevance", *Journal for Middle Eastern Studies* 19 (1987) içinde, s. 155-176.

52 Oleg Graber, "The Architecture of the Middle Eastern City", Ira M. Lapidus (yay.), *Middle Eastern Cities*, Berkeley 1969, içinde, s. 19-46.

53 Hugh Kennedy, "From *Polis* to *Medina:* Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria", *Past and Presnt* 106 (1985) içinde, s. 3-27

ki de diyebiliriz ki kentlerdeki burjuvazinin aktif katkısı gereklidir. Sivil bir özyönetimin öğelerine ve kentlilerin kendi sorumluluğunu üstlenen otoritesine ihtiyaç vardır. Müslümanlar fetihlerini yaparken bütün bunlarla karşılaşmış değildi, sadece gerilemiş kentsel yapılar çıktı önlerine. Bu yapılara girdiler ve onları kendi İslâmi yaşam biçimleriyle birleştirdiler.

Kamusal mekân sürekli baskı altında sınırlanmıştır. Eğer kentlilerin ortak iradesiyle ortak bir alan haline gelmezse, bireysel çıkarların eline geçer ve giderek binalarla dolup ortadan kalkar. Özel amaçlara kurban edilmemesi için, Roma hukukunun yapmak istediği gibi, devlet mülkiyeti ile özel mülkiyet arasındaki ayrıma ilişkin temel bir hukuksal dayanağa ihtiyaç vardır. Zaten Roma hukuku kentin görünümünü de düzenlemiştir. Yönetim kendi çabasıyla şahısların kamusal alana yönelik taleplerini engelliyordu.[54]

İslâm hukuku başka ölçütlere göre hareket etmekteydi. Her şeyden önce aileyi ve onu barındıran yapıyı koruyordu. Daha ötesi, özel ikamet alanına bir tür ahlâki öncelik tanımıştı. Bunun karşısında kamusal çıkar geri durmalıydı. Özel mülk olan binalarda değişiklik yapıldığında, şehir idaresi kendiliğinden harekete geçip herhangi bir şey yapmazdı. Eğer komşulardan itiraz gelirse, hukuki gereklerin yerine getirilmesi yine komşuların kendine bırakılmıştı. Yapılan değişiklikten olumsuz etkilendiğini düşünen biri, bizzat şikâyetçi olmalıydı. Kente ait alandan özel evlere giriş de aynı şekilde bundan etkilenenlerin meselesiydi. Buradaki eğilim açıktır: özel alan, kamusal alanı kenara iteliyordu.

Polis'ten *medina*'ya geçişte pazaryerinin daralması da benzer bir gelişmedir. Antik dönemin revakları yerini yoğun olarak bir araya yığılmış satış tezgâhlarına bırakmıştı. Bu sıkışıklık, olabildiğince çok sayıda satıcıya pazarın cami yakınındaki en avantajlı kısmında yer bulma olanağı sağlıyordu. Ne de olsa tacirler Müslümanlar arasında saygı gören bir meslek grubuydu. Böylece geç Antik dönem şehirlerinin bir zamanlar geniş olan caddeleri daralmış, karşılıklı iki yük hayvanının geçmesine elverişli olmalarını öngören İslâmi hukukun gereğini ancak yerine getirir olmuştu. Bu da geç Antik dönemde ve İslâm'a geçiş sürecinde Ortadoğu'daki nakliye ve lojistik düzeninde görülen derin dönüşümün bir belirtisidir: tekerlekli nakliye araçlarının giderek ortadan kalkması. 4. ve 8. yüzyıllar arasında kurak bölgelerdeki uzun ticaret yollarında daha verimli olan yük hayvanlarıyla yapılan nakliyat ağırlık kazandı – özellikle de başarıyla yetiştirilen develerle taşımacılık. Böylece geniş yollar

54 Dietrich Claude, *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, Münih, 1969, s. 54 vd.

gereksizleşti, özel ihtiyaçlara feda edilmeleri daha da kolaylaştı. Hele İslâm döneminde şehirlere göç artıp değerli kent arazisi az bulunur hale gelince, bu eğilim iyice kuvvetlendi.[55]

İslâmi anlayış çerçevesinde özel karakterdeki yapılar kamusal ihtiyaca ve hatta hükümdarlığın amaçlarına yönelik tesisler karşısında öncelik sahibiydi. Gösteriş amaçlı yapılar haksız bir savurganlığın işareti sayılarak kınama konusu yapılırdı. Camiler bile buna dâhildi. Yahudilikte Talmud da sinagoglarda aşırı gösterişli inşa tarzını uygun bulmamış, reddetmiştir. "Kamusal" inşaattan sürekli uzak durulması ise bunun maddi ve manevi maliyetiyle gerekçelendirilmiştir. Bu maliyeti karşılaması gerekenler öncelikle tüccar ve zanaatkârlardı. Üstelik bu gibi temsilî değer taşıyan kimi binalar için angaryaya başvuruluyordu. Özel bir masraf kaynağı oluşturan maliyetler, hesaplanabilir ve açıkça kontrol edilen bir bütçeden karşılanmayıp keyfî bir şekilde halkın sırtına yüklenmekteydi. İşbaşına gelen bir halife için gösterişli törenler yapılmak istenip halk buna uygun binaların yapımına zorlandığında, huzursuzluk baş gösterebiliyordu. Böyle bir durumdan kaçınmak isteyen bazı hükümdarlar, örneğin selefini öldürerek 744'te iktidara gelen Emevi halifesi III. Yezid, "taş üstüne taş koyma" alışkanlığını bir kenara bırakmıştı. Böylece kendinden önceki halifenin aşırı inşaat faaliyetine karşı hareketlenmiş bulunan uyruklarını sakinleştirmek istemişti.

Bundan yüz yıl sonra Abbasi halifesi Mütevekkil kendini böyle sınırlamak istemedi. Zaten bu arada Bağdat'taki yönetim otokratik, hatta belki de "Asya tipi" bir nitelik kazanmıştı. Halife çeşitli yerlerde tam on dokuz saray yaptırdı ve o zamanki ölçülere göre çok aşırı bir miktar olan 247 milyon gümüş dirhem ve 100 milyon altın dinar harcadı. Öncelikle tüccarların yaşam tarzı ve tavrını yansıtan hukuk yazılarında böyle bir davranışın rağbet görmemiş olmasına şaşmamak gerekir. Öte yandan, kişilerin kendi evleri için bol keseden harcama yapması olumlu karşılanıyordu.[56]

Özel amaçlara yönelik yatırımların gördüğü bu ilgi, özel mülkiyetin garanti altında olduğu sanısına yol açmamalıdır. Kamusal alanın pek az gelişmiş ve zayıf oluşu, özel mülkiyetin de aynı derecede zayıf ve hükümdarın keyfî uygulamalarına açık olduğunu gösterir. Tüccarların biriktirdiği servet,

---

55 Richard W. Bulliet, *The Camel and the Wheel*, Cambridge Mass. 1975, s. 216 vd. ve s. 227.

56 Shlomo Dov Goitein, "The Bourgeoisie in Early Islamic Times", aynı yazar, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden (1966) içinde s. 217-241, s. 25 vd.

devlet gücünün müdahalesine karşı güvence altında değildi. Özellikle para biçiminde, yani taşınabilir olduğunda. Ayrıca iktidarın temsilcileri, yüksek getirisi olan ticaret işinden pay almak için tüccarlarla ortaklık kurmaya çalışıyordu. Bunun tersi de sözkonusuydu: İslâmi takvimin ilk yüzyılından tüccarların valilerin ve vergi toplama görevlilerinin cazip makamlarında gözü vardı. Daha sonra da tüccarlar yönetim mevkilerine gelmek için çabalamayı sürdürmüştür.[57] Böyle görevlerde kalmayı başardıkları süre zarfında büyük servetler toplayabiliyorlardı. Ama bu pozisyonla birlikte bütün varlıklarını kaybetmeleri de mümkündü.[58] Yani zenginliği sağlayan sermaye değil mevki ve imtiyazdı. Ekonomik fayda alanı ile hükümdarlık alanı gerçekten ayrışmadıkça, kapitalist ekonomik işleyişten söz edilemez.

Elde edilen servetin sürekli tehlike altında oluşu, tüccarları zenginliklerini korumak için çeşitli önlemler almaya zorluyordu – örneğin varlıklarını araziye dönüştürerek. Nitekim anlatıldığına göre, güvenliği ön planda tutan genç bir kişi kendine kalan mirasın yüzde 50'sini toprağa yatırmış ve buradan sağlayacağı gelirle geçinmeyi hedeflemişti; yüzde 25'ini her ihtimale karşı gömüp sakladı; yüzde 20'yi evinin harcamalarına ayırdı; geri kalan yüzde 5'i ise işletilmek üzere başka bir tüccara aktardı. Bu örnek genel bir güvensizlik duygusunun hâkim olduğunu gösterir mi, bilemeyiz. Ama araziye yapılan yüklü yatırım ile ticarete yönelik ortaklık için ayrılan küçük miktar arasındaki oransızlık, bir güven eksikliğine işaret etmektedir.[59]

Para ticareti Arap-İslâm Ortaçağı'nın doruğa vardığı dönemde farklı bir resim sunar. İyice yayılmış ve gelişmiştir. Geniş bölgelerde uzun süreli ticari faaliyetler için tüccarlar aralarında bir ağ oluşturmakta, "organize risk toplulukları" (Max Weber) halinde birleşmekteydi. Vardıkları anlaşma ve kararlar bir tür sermaye güvencesi sağlıyordu – özellikle hem çok tehlikeli hem de yüksek getirili olan uzun mesafe ticaretinde. Bir yandan da İslâmi hukukla bağdaşmayan kredi işleri, her tarafa yayılmış bulunuyordu. Kredi ticareti Avrupa'da yayılmadan yüzyıllar önce, İslâm dünyasında alabildiğine serpilip gelişmişti.[60]

İslâm hukukunun kredi faaliyetine getirdiği sınırlamalar karşısında böylesine faydacı bir tutumun ortaya konabilmesi, hukuk ve din âlimlerinin ticaret hayatında aktif olarak yer almasına bağlanabilir. Bu durum sınırların

57 Shlomo Dov Goitein, "The Rise of the Middle-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times", *a.g.e.*, s. 239 vd.

58 Ashtor, *A Social and Economic History*, s. 136, 134.

59 Maxime Rodinson, *Islam und Kapitalismus*, Frankfurt a.M., 1971, s. 315.

60 Udovitch, *Partnership and Profit*, s. 249 vd.

uygunsuzca aşılması demek değildi, sözkonusu âlimlerden, çok saygı gören faaliyetlerinin yanısıra, kendi geçimlerini sağlama almak üzere bir meslek sahibi olmalarının beklenmesinden kaynaklanıyordu. Sonuç itibarıyla İslâm'ın klasik döneminde din ve hukuk işleri kişinin ekmeğini kazandığı bir meslek sayılmamaktaydı. Zaten İslâm hukukunun korunup sürdürülmesi ve geleneğin yorumlanmasına katkıda bulunmak, herkesten istenen bir şeydi. Otorite sahibi olmayı sağlayan da, bunu yaparken elde edilen prestijdi.

Sözkonusu kişilerin kendi geçimini sağlama zorunluluğu iki sonuç doğurmuştu: mesleki faaliyet ve buna bağlı olarak hayatın gerçekliğiyle kurulan yakın temas, hukukun gelişimi üzerinde pragmatik bir etki oluşturdu. İslâm hukuku açısından problemli bir konu olan kredi ve faiz işlerinde bu etki kendini göstermekteydi. Âlimler ve hukukçular arasında banker ve sarraflar da bulunuyordu.[61] İslâm hukukunun yorumlanma ve uygulanmasından yaşam şartlarına yabancı hukukçular değil, sıkı sıkıya hayatın içinde olan kişiler sorumluydu. Çoğu hukuk ve din âlimi tüccar veya zanaatkârdı, bu da İslâm hukukunu alabildiğine esnek ve gerçekçi kılıyordu. Dinî incelemelerde ticaretin ve onu temsil eden tüccarların yararlarından övgüyle bahsedilmesi de bununla açıklanabilir. Para ve zekânın el ele gittiği anlayışı çok yaygındı. Diğer yandan, kısıtlayıcı İslâm hukuku yorumları da yaşamsal gerçekliği doğrudan ve derinlemesine etkilemekteydi. Bu ise dünyevi şeylerle dinî ölçütlerin ayrışmamış olması yaşanan dünyanın sekülerleşmesi yönündeki tüm girişimleri engelleyiciydi. Yaşam ortamları daima kutsalın damgasını taşıyordu. Aşırı bir zenginleşme tutkusu dinin kontrolü altındaydı.[62]

Para kazanma tarzları ile dinî gözetimin birlikteliği, ulema ile kentli elitlerin, özellikle önemli tüccar ailelerin simbiyotik yakınlığına bakarak da saptanabilir. Zengin tüccarlar karmaşık sözleşmelerin hazırlanması, hukuki ilişkilerin düzenlenmesi, anlaşmazlıklara çözüm bulunması ve ölüm halinde servetin bölüştürülmesi gibi konularda ulemanın yardımına ihtiyaç duyuyordu. Yüksek düzeyden hukuk âlimleriyle örneğin evlilik yoluyla yakın ilişki içinde olmak, dinî otoritenin kalkanı sayesinde devlet gücünün keyfî müdahalelerine karşı korunma demekti. Ayrıca, taşınmaz malları dinî ve yasal bir kurum olan vakıflara aktarmak, vakfedenin kullanım hakları sınırlı da olsa, güvenliği artıran bir diğer önlemdi.[63] Kurum ne kadar kutsalsa, sağladığı hu-

61 Goitein, "The Rise of the Middle-Eastern Bourgeoisie", s. 236.

62 Hayyim J. Cohen, "The Economic Background and the Secular Occupation of Muslim Jurisprudents and Traditionalists in the Classical Period of Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1970) içinde, s. 6-16.

63 Albert Habib Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge Mass., 1991, s. 115 vd.

kuki koruma da o kadar sağlam olurdu. Tabii bu şekilde korunan şeylerin geleceği belirlenmişti. Değerinin başka şeylere aktarılması ancak sınırlı ölçüde mümkündü. Eğer bir zamanlar sermaye olmuşsa bile, artık sadece ölü sermaye olabilirdi.

* * *

Sermaye oluşumunun önkoşulu mülkiyettir. Ancak sahip olunan şeylerin güven altında olması ve servet üzerinde kullanım hakkı garantisi, paranın sermayeye dönüşmesini mümkün kılar. Bu sürecin iksiri öngörülebilirlik ve hesaplanabilirlik, dolayısıyla hukuki güvencedir. Ancak o zaman para büyük boyutlarda emeğe el atabilir, onu kendine tabi kılar, kendi ihtiyaçlarına uygun şekilde düzenler, ölçüp biçer ve kendi rasyonelliğine göre dönüştürür; kısaca: ona ücretli işgücü olarak genel bir biçim verir.

Emeğin rasyonel bir üretim sürecine tabi kılınması zamana da el atar. Emeğin biçimi gibi, zaman da genelleştirilir: Standartlaştırılır, düzenlenir, rasyonelleştirilir, soyut hale gelir. Böylece emek ve zaman, biçim bakımından akraba olmuştur – ve bu da modern dönemin ayırt edici bir özelliğidir.

Sözünü ettiğimiz klasik dönemde, yani yüksek ve "burjuva" nitelikli bir gelişmeyi düşündüren para, kredi ve ticaret gibi olgular bol bol görülmekteyken, Müslüman Doğu'da emeğin durumu nasıldı? O zamanın koşulları altında emek hangi biçimleri almaktaydı? Zamana müdahale edip onu kendi ritmine uydurabiliyor, kısacası zamanı dünyevileştirebiliyor muydu?

Bu sadece retorik bir sorudur. Klasik dönemde, "Ortaçağ"daki Müslüman Doğu'da, onca değişim faaliyetine ve çok gelişmiş kentsel çalışma ortamına rağmen, "kapitalist" bir iş hayatından söz edilemez. Ne emek standartlaştırılmış ve rasyonelleştirilmişti, ne de zaman dünyevileşmişti. Emek yan yana varolan çeşitli biçimlere bürünmekteydi, zaman ise kutsal niteliğini koruyordu. Köle emeği, kendi işinde çalışma ve ücretli emek bir arada bulunabiliyordu.[64] Dolayısıyla farklı "üretim tarzlarının" aynı yerde sürüp gitmesi mümkündü. En azından birbirlerini dışlamıyorlardı. Hiçbiri diğerleri üzerinde egemen değildi. Bunları bir arada tutan ve düzenleyen ise merkezî hükümdarlığın önceliği ve en karmaşık bileşimlere bile yer verebilen çok ayrıntılı hukuk sistemiydi.[65] Ancak bu devletin üretim faaliyetinden uzak durduğu, sadece iktidar işleriyle uğraştığı ve kazançla ilgilenmediği anlamına gelmez. Tersine, çeşitli üretim dallarında ve pek çok yerde, o zamanki ölçülere göre

64 Rodinson, *Islam und Kapitalismus*, s. 85 vd.

65 Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, 1981.

kayda değer miktar ve nitelikte atölyelere sahipti. Örneğin Akdeniz kıyısındaki Tinnis'te bulunan dokumahanelerin önemli bir kısmı devlete aitti.

Demek ki İslâm medeniyetinin en yüksek noktasına özgü koşullar altında, kapitalist üretim tarzının ayırt edici bir özelliği olan sermaye ve emeğin ayrılmasından söz edilemezdi. Esas itibarıyla ortada bir biçimler karışımı vardı ve dolayısıyla daha sonra Avrupa'da görülecek "kapitalist" yaşam koşulları için çok önemli olan sermaye sahipleri ile sadece kendi işgücüne sahip olanlar arasındaki ayrım da olanaksızdı.[66] Yani bu durumda üretici aletinden ya da malını üretmek için ihtiyaç duyduğu hammadde üzerindeki tasarruf hakkından ayrılmak zorunda kalmaz. Para, emek, malzeme ve aletleri bir ürünü oluşturmak üzere kullanmanın çok çeşitli bileşimleri ve yolları mümkündür; üstelik buna çok yüksek derecede bir işbölümü eşlik eder.[67] Kapitalist ölçülere göre "ayrışmamış" sayılan bu iş hayatı düzeninin tipik bir öğesi de, çalışmada ortaklık denen şeydir.[68]

Çalışmada ortaklık ya da *commenda (mudaraba/mukarada)* denilen uygulamaya katılan kişilerden her biri yapılmak istenen iş için öngörülen beceri ve diğer katkıları herkesin yararına yönelik olarak sağlar ve iş tamamlandıktan sonra elde edilen "kâr", pazarlık yoluyla kararlaştırılan şekilde paylaşılır. Bu bağlamda emeğin varsayılmış "nesnel" bir değerinden hareket edilmemektedir. Tersine, işe yapılan bireysel katkının değeri her defasında konuşup anlaşarak, öznel olarak tespit edilir. Ürün için gerekli ve ona katılan aletler, hammaddeler ya da emek gibi kime ait ne varsa, "sermaye" kabul edilir. Yani üretim sürecindeki, bir yanda üretim araçlarını elde bulundurma, diğer yanda ücret karşılığı sunulan emekten oluşan hiyerarşik düzen ortada yoktur. Ancak bunun daha çok nitelikli denilen emek, yani zanaatkâr emeği için geçerli olduğuna dikkat edilmelidir. Daha basit üretim süreçlerinde kolayca angaryaya veya köle emeğine başvurulabiliyordu. Bu türden boyun eğdirilmiş işgücüne daima yenileri eklendiğinden, niteliksiz emek hiçbir zaman zor bulunur bir şey değildi. Böyle olunca teknik yeniliklerin acil bir ihtiyaç haline gelmemesi, neden iş hayatının sarsıcı teknolojik değişmelerden etkilenmeden kalmış olduğunu açıklamaktadır. Zaten belirgin derecede du-

---

66 Maya Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World*, Leiden, 1994.

67 Shlomo Dov Goitein, "The Main Industries of the Mediterranean as Reflected in the Records of the Cairo Geniza", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 4 (1961) içinde, s. 168-197.

68 Abraham L. Udovitch, "Labor Partnership in Early Islam", Michael G. Morony (yay.), *Manufactoring and Labour. The Fgormation of the Classical Islamic World*, cilt 12 içinde, Lawrence I. Conrad (yay.), Aldershot/Burlington, 2003, s. 307 vd. (64-80).

rağan karaktere sahip bu medeniyet ortamı, anlaşılan sözkonusu koşullarda iyice katılaşmıştı.[69] Yani şartlar, iş hayatını düzenleyen ve daha ötesi standartlaştıran bir zaman ekonomisini (çalışma ortamını ve çalışma zamanını standartlaştıran bir zaman ekonomisi anlamında) oluşturmaya elverişli değildi.

* * *

Çok uzun olmayan bir süre sonra, Avrupa Ortaçağı'nın yüksek evresinde emeğin ve ona benzer bir gelişmeyle zamanın standartlaşması yönünde belirtiler görülmüştü. Bunlar soyut zamanın dünyaya gelişine ilişkin, sanayi bağlamındaki ön belirtilerdir ve Hıristiyan inançlarıyla olan bağlantıları ilk bakışta sanıldığından daha fazladır.[70]

İlk işaretlere 14. yüzyılda, Belçika'da Flandra'daki tekstil manifaktürlerinde rastlanır. Oradaki imalathanelere çalışma saatlerini duyuran çanlar yerleştirilmişti.[71] Çalışanlar gündelikçi denilen kimselerdi, yani ücretler gün başına ödeniyordu. Her işyeri kendi çalışma saatlerini belirler, bunları çanlarla duyururdu. Zaman ve emeğin zamana göre ölçülen değeriyle ilgili anlaşmazlıklardan kaçınmak için çalışma zamanı giderek genel geçerlik kazandı ve bağlayıcı çan sesleri birçok işletme için çalınır oldu. Bir çan sesiyle belirtilen çalışma saatleri, o sesi duyabilen herkes için geçerli kabul ediliyordu.[72] Çan seslerinin gücü de bütün bir kent alanını kapsayacak şekilde ayarlanıyordu. Böylece kentsel bölgelerde birbiriyle uyumlu bir sosyal düzenleme ve iş organizasyonu mümkün hale gelmişti.

Çalışma saatlerinin düzenlenmesi ve bu sayede zaman ve mekânın giderek standartlaşmasının yolunu, 13. yüzyıl sonlarından itibaren kilise kulelerine yerleştirilen mekanik saatler açmıştı. Soyut zamanın teknik ifadesiydi bu saatler. Kökleri, dinî törenlere ilişkin kutsal zamanın mekanik süreçlere dönüştürülmesinde yatmaktadır. Buna yol açan da, rahiplere özgü *regula*, yani ibadet saatleri düzeni, özellikle de tam bir dakiklik gerektiren *officium nocturnum*'du [gece ayini]. Geceyarısı ayinini tam zamanında yapmak, kuzey ülkelerinde öyle kolay bir iş değildi. Her şeyden önce, gece karanlık ve soğuk-

---

69 Gaston Viet/Vladimeer Elisseeff/Philippe Wolff, "The Development of Techniques in the Medieval Muslim World", Michael G. Morony (yay.), *Manufactoring and Labour* içinde.

70 Johannes Fabian, *Time and the Other*, New York, 1983.

71 Jacques Le Goff, "Labor Time in the 'Crisis' of the Forteenth Century", aynı yazar, *Time, Work, and Culture in the Middle Ages* içinde, s. 45 vd.

72 David S. Landes, *Revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World*, Cambridge Mass., 1983, s. 73 vd.

ken, ne güneş ne de su saatleri çalışıyordu. Zamanı ölçmek, ancak doğaya bağımlı olmayan mekanik düzeneklerle mümkündü.[73]

Yani soyut zaman ölçümü Hıristiyan törenlerinden çıkmıştır. Bunun da kaynağı Doğu'dadır: 4. yüzyılda bireysel münzeviliğin yerini rahiplik almaya başladığında, ortak bir yaşam sürdürmek için birlikte gerçekleştirilecek standartlaşmış günlük düzenin kurallarını yerleştirmek gerekiyordu. Batı'da günlük düzen 6. yüzyıl ortalarında Benediktin Tarikatı tarafından saati saatine kesin ayarlanmış, katı bir şekle sokuldu. Saate bağlı bu belirleme hem inanç ritüellerini doğa olaylarından ayırdı, hem de rahiplerin *horarium*'unu [zaman çizelgesi] ve ona ait disiplini dinî törenlerin bir parçası haline getirdi. Birlikte söylenen ilahilerle eşzamanlı olarak gerçekleştirilen kutsal ayini tam zamanında yapmaktan daha önemli bir şey yoktu.

Ayinin birbiriyle tam bir uyum halindeki kısımları kolektif bir sanat eseri oluşturuyordu. Birlikteliği bir orkestra gibi yöneten zaman düzeninden her sapma, bu kutsal faaliyete zarar verirdi. Özellikle gece ayini rahiplerin çok disiplinli olmasını gerektiriyordu, çünkü uyuya kalmak neredeyse bedenî bir günahtı. Başrahibin otoritesi katı disipline tamı tamına uyulmasını denetlemeli ve sağlamalıydı. Dinî bir düzen oluşturan "günlük kurallaşmış saatler" [*"kanonische Stunden"*] uygulaması Batı Hıristiyanlığında yayıldı ve böylece onun genel bir nitelik kazanmasına katkıda bulundu.

Kutsallığa yönelik zaman ekonomisi dünyeviliği de etkisi altına alacaktı. Yüksek Ortaçağ'ın geç evresinden itibaren kentlerdeki çalışma hayatını da düzenler oldu. Manastırlardaki rahipler açısından dünyevi ve dinî gereklilikler arasında bir ayrım zaten sözkonusu değildi. Çalışma aynı zamanda bir ibadet, dinî bir görev sayılmaktaydı: *laborare est orare*. Zamanının büyük bir şirketi sayılabilecek olan Sistersiyen Tarikatı manevi olduğu kadar iktisadi bir girişimdi. Her iki bakımdan da zaman kılı kırk yararak düzenleniyordu: ibadet zamanları, eğitim zamanı, sabahları kalkma zamanı, akşamları yatma zamanı. Bu farklı saatlerin birbirinden ayrılması çan çalarak gerçekleştiriliyordu. Böylece çan akustik bir zaman gösterici olmuştu. Her taraftan duyulan akustik sinyalleriyle zamana kolektif bir nitelik kazandırmaktaydı. Aynı şey çalışma için de söylenebilir. Böylece insanlar tarafından yaratılıp insanları kendine tabi kılan mekanik ve soyut zaman, Batı dünyasında dinî gereklerden kaynaklanmış oldu.

Müslüman ve Yahudilerin ayinlere ilişkin zaman düzeni, Hıristiyanlıktakinin tersine, soyut değildir, büyük ölçüde doğal süreçlere bağlıdır. Güne-

---

73 David S. Landes, *Revolution in Time*, s. 60 vd.

şin doğuşu ve batışı günün sınırlarını çizer. Hatta Yahudilikte hayvan sesleri de benzer bir rol oynamaktadır, örneğin gece ile gündüzü ayırt etmek horozun işidir. Düşen ışığın mevsimlere göre değişmesi nedeniyle durmadan zaman kaymaları olur. Günlük ibadet (Müslümanlarda beş, Yahudilerde üç kez) Hıristiyanlardaki gibi belli bir saatte ve dolayısıyla dakik olarak değil, bir zaman dilimi içinde yapılmalıdır. Yani uygarlık açısından gerekli olan soyut zamanın temelinde Latin Hıristiyanlığının sabit ayin saatlerinin yattığı söylenebilir. Bunun seküler dönüşümü ile dünya saati ortaya çıkar.

Müslümanlık ve Yahudilikteki doğal süreçlere bağlı ayin zamanlaması, günün akışına ilişkin sabit ve dolayısıyla evrensel olarak aktarılabilir olan zaman birimlerinin oluşmasına izin vermez. Takvim düzenlemeleri de çok karmaşıktır ve zaman soyutlamasına elverişli değildir; çünkü Müslüman takvimi tam anlamıyla bir ay takvimidir, hesaplanan yıl da ay yılıdır (ay ve güneş zamanlarını birleştiren Yahudi takvimi bundan farklıdır). Ayın güneşe kıyasla daha yavaş hareket etmesi nedeniyle, İslâm'daki özel tatil günleri yıl içinde kayma gösterir. Örneğin Ramazan farklı mevsimlere rast gelebilir. Dolayısıyla bayramlar ve diğer özel günler mevsimlere denk düşmez. Yahudilikte durum farklıdır. Başlıca bayram günleri tarımdaki tohumlama veya hasat gibi mevsimlik işlemlerle örtüşmektedir. Ay ve güneş takvimlerini kombine etmenin nedeni de budur. Diğer yandan Hıristiyanların kullandığı Iulian-Gregorian takvimi ise mutlak olarak bir güneş takvimidir.

İslâm takvimi tekrarlanan süreçlerin sabitlenmesine elverişli değildir. Ekonomi ve yönetim işlerinde, özellikle de tarım ürünlerinin vergilendirilmesinde kullanışlı olmaktan uzaktır. Dolayısıyla İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren arazi vergisi olarak hasadın bir kısmının verileceği tarihler hep yeniden belirlenmek zorundaydı. Bu amaçla güneşin çevrim hareketini hesaba katan zaman planları kullanılmıştı.[74] İslâm "Ortaçağı" takvimi reformdan geçirmeyi amaçlayan çeşitli girişimlere sahne olmuştu. Osmanlı İmparatorluğu'nda da 1677'de bir "mali yıl" düzenlemesi getirildi. Bunun bağlayıcı hale gelmesi ise 1789'da –Fransız Devrimi'nin yılında– oldu. 1 Mart'ta başlayan mali yıl Julian takvimine göre devam ediyordu. Yani Müslümanlar çeşitli takvimlere göre düzenlenmiş farklı zamanları birlikte yaşamaktadır – kesin olarak belirlenmemiş günlük ibadet saatleri gibi bu da soyut zaman algılamasını desteklemeyen bir durumdur.

---

74 Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Responses*, Oxford, 2002, s. 125 vd. [*Hata Neredeydi? 300 Yıldır Sorulan Soru*, Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 2004].

İslâm'da insanın kontrolünde bulunmayan tek şey zaman değildir. Kutsallıkla ilişkili sınırlamalar sosyal yaşamı da derinlemesine etkiler. Nitekim dinin belirlediği önlemler, tam da iş hayatının güdüsel yanları nedeniyle denetim altına alındığı yerde, çarşıda ortaya çıkmaktadır. Çünkü anlaşılan mallar dünyası, yani eşya dünyası, bir ahlâki tehlike kaynağıdır, kutsalı da kendi yörüngesine çekip Tanrı'nın her yerdeki mevcudiyetini kirletebilir.

İnsanların meta üzerinden anonim olarak ilişkiye geçtiği yer olan çarşıdaki kontrolü yapan görevli *muhtesip*'tir. Bir tür pazar yeri müfettişidir. Ticari değişimin gerçekleştiği yerde ağırlıkları ve diğer ölçüleri denetlemek, malları çok dikkatli bir kalite kontrolünden geçirmek, zanaat ve ticaret faaliyetlerinin inceden inceye düzenlenmiş şekliyle yürütülmesini sağlamakla görevli muhtesip işiydi, bunların yanısıra dinî görevlerin yerine getirilmesine ve ahlâka uygun davranılmasına da dikkat ederdi. Günlük ayin ve ibadet yükümlülüklerinin doğru yerlerde gereğince yapılması, kadınlar ve erkeklerin dikkatle birbirinden ayrı tutulması ve koruma altındaki Hıristiyanların ve Yahudilerin, yani "inançsız" gayrimüslimlerin (*zimmi*), kendi aşağı statülerine uygun davranışlarda bulunması da onun sorumluluğunda bulunuyordu.

Muhtesip bir ahlâki sansür merciiydi. Doğru kabul edilen şekilde, yani aslında dinî komutlara uygun davranılmasını sağlayacak olan bu sansür, tam da yerine getirilen gündelik işlerin çeşitliliğinden dolayı anonimlik vaat eden bir yerde uygulanıyordu. Muhtesip orada bizzat bulunarak, denetlemeler yaparak ve yanlış hareket edip suçlu durumuna düşenlere gerekirse fizikî baskı uygulayarak, gözetim ve kontrol altında tutulması çok zor çarşı faaliyetlerinin ucu açık olaylar halinde gelişmesini ve böylece özgürlük alanları yaratmasını engelliyordu.

Pazar yerinde ticari ve diğer hareketliliğin gözetim altında tutulması (*hisbe*) ve bunu yapan merci, yani muhtesip, iktisadi, siyasi ve dinî uygulamaların birbirine karıştığının, ayin niteliğinde bir birlik oluşturduğunun görünür ifadesiydi. İslâmi görevler ve adap sisteminin, dolayısıyla İslâmi ahlâkın temsilcileri olarak muhtesipler, özel ve kamusal arasındaki herhangi bir ayrışmanın önünde güçlü bir engel oluşturuyorlardı. Bu ayrım yerine, kutsallığın alabildiğine nüfuz ettiği iletişimin en bariz ifadesi olarak muhtesip vardı. Onun tam da kişinin evdeki gözetimden, daha doğrusu denetimden uzaklaşmak istediği yerde olması, hiç şaşırtıcı değildir. Edep ve ahlâk sansürcüsü olarak muhtesip ev içi düzenden sosyal düzene geçişin tam eşiğinde bulunuyordu. Ve aynı zamanda bir yönetim görevlisiydi. Dolayısıyla, başka hiçbir mercide görülmemiş ölçüde hükümdarlık, iş hayatı ve kutsallık makamlarının İslâmi Doğu'da birbirine

yakınlığını, hatta birbiri içinde erimişliğini temsil etmekteydi. Görevler ve adap muhafızlarından oluşan böyle bir makam, kutsalın ayin mantığıyla oluşmuş tabularının İslâmi yaşam alanlarına nüfuz edişini simgeler.

Kamusal alanda tüm davranışları düzenleyen görevler ve ahlâk kuralları sistemi, Kur'an'daki 3. surenin 104. ayetine dayanmaktadır. Burada Müslümanlardan doğru şeyleri buyurup yanlışları yasaklamaları istenir. Müslüman bireyden sadece düzgün ve ahlâklı davranması beklenmez, başkalarını da buna yöneltmesi istenir. Kutsallığın nerede ve ne kadar geçerli olduğu, bu görevler ve kurallar sisteminde ve onun uygulanmasında kendini belli etmektedir.

Kutsal kitaptaki bu doğruyu buyurup yanlışı yasaklama çağrısı hem devlet yetkililerine, siyasi güç sahiplerine (*umera*) ve âlimlere (*ulema*), hem de sıradan halka (*amme*) yöneliktir. Hepsi de yanlışı, haksızlığı ve günahı durdurmakla yükümlüdür. Devlet görevlileri bunu "kollarıyla", yani fiziki şiddet kullanarak; âlimler "dilleriyle", yani günahı söz ve yazıyla kırbaçlayarak; sıradan insanlar ise "yürekleriyle", yani dikkat kesilerek –kendilerine ve özellikle başkalarının hareketlerine dikkat ederek– yapar.[75] Böylece Allah'ın her yerde hazır bulunuşu hayatın bir gerçeği haline gelmektedir.

Ayrıntılara bakınca, ortada sadece önemsiz konular varmış gibidir – satranç oyununun, alkollü içki kullanmanın, çalgıların, evli olmayan ya da kabul edilebilir bir akrabalık ilişkisi bulunmayan kadın ve erkeğin bir araya gelmesinin yasaklanması gibi. Bütün bunlar tanrısal düzenin temelleriyle bağlantılıydı. Yine de bunlara uyulması, tek tek her Müslüman'a düşen bir görevdi. Çünkü bu görev ve yasaklara aykırı hareket edilmesi kişilerin bireysel davranışı olarak görülmüyor, tüm müminler topluluğunu ilgilendiren bir durum sayılıyordu. Mesele bireyi günahtan korumak değil, ümmetin zarar görmüş bütünlüğünü yeniden sağlamaktı. Dolayısıyla herkesten günahkâr davranış karşısında harekete geçmesi bekleniyordu – otoriteler "kollarıyla", âlimler "dilleriyle", sıradan insanlar da "yürekleriyle".

Kur'an'ın doğruyu yapma ve yanlıştan kaçınma çağrısı İslâm ahlâkını anlamanın anahtarıdır. Aynı zamanda İslâm medeniyetinde neyin kamusal neyin özel olduğunu anlamanın da anahtarı. İslâm kültür dünyasında Batı'daki anlamıyla ayrışmış bir özel alandan bahsetmek pek mümkün değildir,

---

75 Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam. An Introduction*, Cambridge, 2003, s. 26.

çünkü ahlâk ve din kurallarına uygun davranış her yerde aynı ölçüde beklenir.[76] Buna rağmen İslâmi ahlâk öğretisinde ayrı yeri olan şey, görevler ve kurallar sisteminin tümünde daima mahremin korunmasının esas alınmasıdır. Yani eğer çepeçevre sarılmış mahremin korunması buyruğu ile ahlâki kontrol önlemleri arasında bir çelişme olursa, mahremin korunması önceliklidir. Bu şekilde korunan kişinin özel alanı değil, gizli tutulması gereken bir günahtır (Michael Cook). O günah ortaya çıkmamalıdır. Dolayısıyla günah bekçisinin olası yanlış davranışları engellemek üzere başkalarını gizlice gözlemesine izin verilmez. Yanlış davranış açıktan açığa yapılmamış, başkalarının görmediği ve duymadığı bir şey olarak kalmışsa, hiç olmamış hükmündedir. Ancak suç sayılan olay kamusallaştığında, yani özel alanın dışında da duyulduğunda, harekete geçmek gerekir.[77]

Demek ki sosyal kontrol çağırısı bir karşılıklı gözetim çağırısı değildir. Denetimde aşırıya kaçarak suç işleyen kişiler de cezalandırılabiliyordu. Örneğin Memlûk yöneticiler 1357'de Şam'da aşırı derecede ileri gitmiş bir grup ahlâk muhafızını zincire vurulmuş halde kentte dolaştırmıştı; amaç, kendilerini ilgilendirmeyen işlere karışanlara ne yapılacağını gösteren ibretlik bir emsal oluşturmaktı.[78] Yetkililerin bu uygulaması "kamuoyu", yani olayı izleyen halkın izlenimi ile uyuşmak zorunda da değildi. Ne de olsa Sure 3, Ayet 104'e göre herkes kutsalı korumakla yükümlüydü. Ahlâken doğru olmayan bir hareketin peşine düşenler yüksek, daha doğrusu en yüksek güç adına hareket ediyordu. Hatta böyle kutsallık yüklü bir görevi yerine getirirken, hayatlarını bile vermeye (cihada) hazırdılar.

Doğruyu buyurma, yanlış ve kötüyü yasaklama görevi ile kutsalın ince örülmüş ağı Müslümanların yaşam alanlarını kaplamaktaydı. Onların sosyal davranışlarına nüfuz ederek her yerde bulunan Allah'ın karşısında –Batı geleneğinde tarihsel olarak ayrışmış olan– kamusal ve özel alanların ayırt edilmesini engelliyordu. Daha yakın zamanlarda kutsalın bu her yerde mevcudiyeti devletin çıkarları adına geriletildi. 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında Müslüman reformcular İslâm'ı ana yapısı bakımından modern dönemin gerekleriyle uyumlu hale getirmeye çalıştılar. Kimileri de bu gibi değişikleri iğrenç batılılaşma girişimleri olarak görüp reddetti. Görevler ve kurallar sistemine sıkı sıkıya bağlı kalarak yanlış hareketlerden kaçınma şeklindeki görüşler Ebu Hamid Muhammed el-Gazali'ye (1058/59-1111) uzanmakta-

76 *A.g.e.*, s. 62.
77 *A.g.e.*, s. 63.
78 *A.g.e.*, s. 94.

dır. Gazali'nin sure 3, ayet 104 yorumu özellikle aşırıydı, çünkü muhtesibin geleneksel olarak pazar yerini ve orada olup biteni ahlâki açıdan korumakla sınırlı yetkisini daha geniş bir sosyal alana yayması bir yana, sadece siyasi güç sahiplerine ait olan bir yetkiyi sıradan insanlara da aktarıyor, kurallara aykırı bir davranış gördüklerinde "kollarıyla" harekete geçme hakkı tanıyordu.[79] Bir ahlâksızlık saptadıklarında hemen orada müdahale edip şarap şişelerini kırabilecek, çalgıları parçalayabileceklerdi.[80]

Sure 3, ayet 104'e göre her Müslüman'ın doğruyu buyurma ve yanlışı yasaklama görevi yükleniyor olması, Batı düşüncesinin değerler sistemine taban tabana zıttır. İslâm insana varoluşunun hakkını nasıl vereceğini kurallaştırarak belirtir, yani nasıl davranacağını en ince ayrıntısına kadar önceden belirler; buna karşılık Batılı yaşam biçimi bireye kendi hayatını oluşturup sürdürme hakkı tanır. 20. yüzyılda radikal ve fundamentalist bir İslâm'ın teorisyeni olan Seyyid Kutub, hayat çizgisini özgürce seçmeyi öngören Batı'ya özgü bu bireyci yaklaşıma karşı derin bir nefret duymuştu. İslâm'daki görevler sistemiyle bağdaşmadığı için bu düşünceyi reddetmişti. Tanrı'dan uzaklaşmış bir dünyada ayıp ve günah her türlü aşkın ve yüce müdahaleden bağımsız tutulacak "kişisel meseleler" olarak anlaşılırdı.[81] Öte yandan, kendini özgür ve her türlü görev ve yükümlülükten bağımsız sayanların davranışları, bunlara tanık olan herkesi kirletirdi: örneğin bir kişinin kamu araçlarında çıplak olarak bulunması, din hakkında olumsuz konuşmalar, kumar, alkol kullanma ya da açıkça her şeyi mubah saymak isteyen Batılı fikir özgürlüğünün değer yargıları. Buna karşılık İslâm'ın doğruyu buyurma ve yanlışı yasaklama görevi yükleyen kural sistemi, sadece "iyi fikirleri" koruma altına alıyordu.[82]

Batı'nın bir başkası tehlikedeyse olası zararın hemen orada engellenmesi (kamu müdahalesi) anlayışı ile İslâm'ın doğruyu buyurma ve yanlışı yasaklama buyruğu, farklı şeyleri korumayı amaçlıyor. Birinde verilebilecek ya da verilmiş bir zarar, diğerinde ise işlenmiş bir günah sözkonusudur. Batı kültüründe bir kişinin ya da bir şeyin zarar görmesi tehlikesi olduğunda müdahale edilmesi buyrulur. İslâmi bağlamda ise bir kişiden çok müminler topluluğunun zarardan korunması esastır. Zarar, bir kişinin gördüğü somut bir zarar olmadan da gerçekleşmiş sayılabilir. Böyle bir durum olduğunda Batı'da bir haksızlık değil, bir günah oluştuğu düşünülür. Ama günahlar bu dünyada

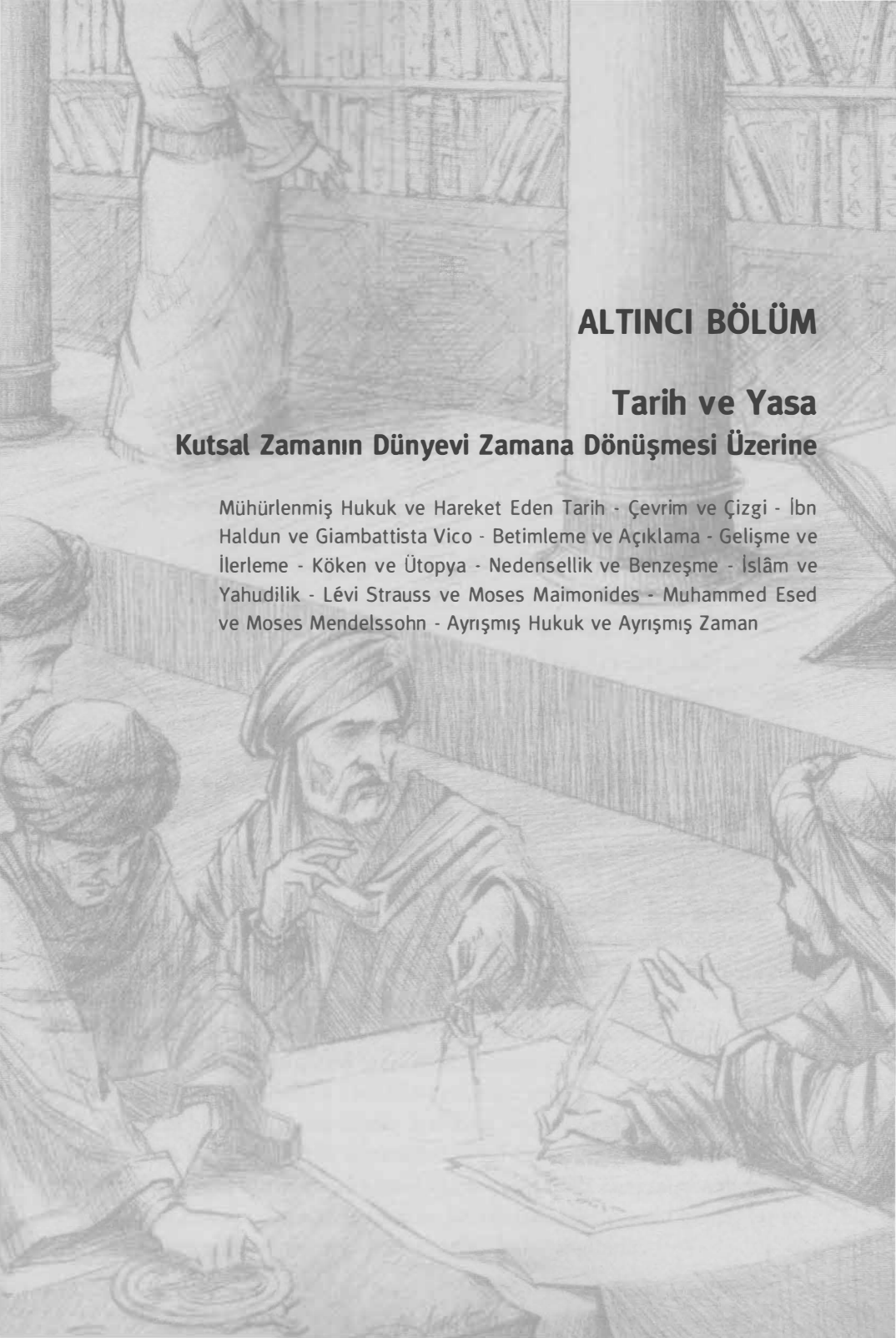
79 Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, 2001, s. 506 vd.

80 *A.g.e.*, s. 515.

81 *A.g.e.*, s. 514.

82 *A.g.e.*, s. 115.

cezalandırılmaz. İslâm'da bir davranışın hiç kimse somut zarar görmemiş olsa da bir zarar verme olarak kabul edilmesinin tek anlamı olabilir: Tanrı insanlar arasındadır. Yaşanan dünyaya kutsallığın nüfuz etmiş olmasına yol açan Tanrı'nın bu mevcudiyeti, onun her yerde oluşu, aynı anda her yerde bulunmasıdır.



ALTINCI BÖLÜM

Tarih ve Yasa

Kutsal Zamanın Dünyevi Zamana Dönüşmesi Üzerine

Mühürlenmiş Hukuk ve Hareket Eden Tarih - Çevrim ve Çizgi - İbn Haldun ve Giambattista Vico - Betimleme ve Açıklama - Gelişme ve İlerleme - Köken ve Ütopya - Nedensellik ve Benzeşme - İslâm ve Yahudilik - Lévi Strauss ve Moses Maimonides - Muhammed Esed ve Moses Mendelssohn - Ayrışmış Hukuk ve Ayrışmış Zaman

Kur'an'ın sure 3, ayet 104'te getirdiği doğruyu buyurma ve kötüyü yasaklama yükümlülüğü (yani İslâm'ın görev ve ahlâk sistemi) üzerine yakın zamanlardaki bir İslâm bilimi araştırmasında, kadınların kamusal ortamlarda nasıl davranması gerektiğine ilişkin üç hukuk anlayışı belirtilmiştir.[1] Bunlardan ilki 9. yüzyıla, ikincisi 14. yüzyıla aittir, üçüncüsü ise 20. yüzyıl başlarından kalmadır. Kendi alanının önde gelen bir uzmanı olan yazar, Müslüman kadınların kamusal alandaki davranışlarına yönelik böylesine farklı yasal önlemleri sanki bunların arasında yüzyıllarca zaman farkı yokmuş gibi açıklarken, anlaşılan bunda herhangi bir sakınca görmemektedir. Bu da çağları ve dönemleri ayırt ederek çalışan tarihçinin dikkat kesilmesine yol açar.

Böyle bir sunum karşısında varılacak sonuç nedir? Kendi alanında çok bilgili olan araştırmacı ilgi konusu olan nesnenin zamanla oluşan değişikliklerden etkilenmediği, farklı dönemlerdeki süreçler arasında dönüşümü dikkate alan *tarihsel* bir ayrıştırma üzerine düşünmeye gerek olmadığı kanısına mı sahiptir? Sözkonusu hukuk yorumları arasında gelip geçmiş yüzyılları dikkate almayan bir bakış, geniş zaman aralıkları boyunca yaşam biçimleri ve ortamlarında hiçbir değişiklik olmadığını kabul etmek gerekeceğini düşündürtmektedir. Yazar Müslüman kadının kamusal ortamda davranışına ilişkin 9. yüzyıla ait hukuki düzenlemeyi 14. ve 20. yüzyıldakilerle sanki bunlar bir ve aynı şeymişçesine yan yana koymayı olağan buluyor gibidir.

---

1 Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam. An Introduction*, Cambridge, 2003, s. 14 vd.

Bunu nasıl anlamalıyız? İslâm uygarlığına ait bir olguyu ele alırken zamandışılığı esas almak, "Oryantalizm" olarak kınanması gereken bir ötekini algılayış tarzına mı işaret ediyor? Böyle bir saptamada bulunan her Şarkiyatçı veya İslâmbilimci Müslüman yaşam tarzlarında değişmeyen, statik bir şeyin bulunduğunu, bu yaşam tarzlarının değişmeye karşı dirençli olduğunu mu söylemek istiyor? Yoksa hatta İslâm dünyası Batının gelişiminde özgün bir etken olan zaman içindeki hareketten ve dolayısıyla yeni tarih anlayışından mahrum mu kalmıştır?

İslâmi hukuk uygulamasına ilişkin yukarıdaki örneği böyle keskin bir şekilde değerlendirmek abartılı olabilir, çünkü hukuk geleneklerinin neredeyse kalıcı olarak geçerliliğini sürdürmesi mümkündür – hele Müslüman hukukçuların nam salmış, zamanı bir kenara bırakan tutuculuğu ve sözü geçen hukuk geleneklerinin kutsallıkla yüklü bir hukuk külliyatına dayandığı düşünülürse.[2] Ve zaten zamanı görmezden gelen, daha ötesi onu durdurmaya kalkışan hukuk külliyatı her zaman kutsallık yüklüdür.

Zaman hukukla, özellikle kutsalın nüfuz etmiş olduğu hukukla mühürlenebilir. Hukuk zamana karşı direnebilmişse, bu başka alanlarda da geçerli demektir. Sonunda hukuk, toplumsal birlikteliği düzenlemek adına tüm yaşam ortamlarına el atar. Adeta her şeyin yerine geçmektedir. Yani kutsallıkla yüceltilmiş hukukun uzun zaman dilimleri boyunca geçerli kalmış olması, dönüşümün pek fazla yol kat edemediğini düşündürtecektir. En azından Batı'daki gibi sekülerleşme olgularıyla birlikte yürüyen gelişmeye benzer, sekülerleşme süreci sayesinde zaman içinde ortaya çıkan olgulara ilişkin, kendi üzerine düşünebilen –Batı'nın gelişmesinden kaynaklanan tarih kavramıyla bağlantılı– bir bilinci beraberinde getiren bir dönüşüm beklenemez. Böyle kolayca çıkarılabilir görünen bir sonuç doğrudan doğruya son derece sakıncalı görüşlere yol açar, Müslüman yaşam dünyalarındaki insanların anlatısal söylemlere ve tarih felsefesi tarzındaki düşünüşlere dönüştürülen, değişen dönemler boyunca akıp giden tarihsel tasavvurlardan yoksun olduğu şeklindeki şüpheli ve tehlikeli bir varsayıma sürükler. Böyle bir yaklaşım, Müslümanların Doğu hakkında –Hegel ve Ranke'nin kast ettiği anlamda– gerçek bir tarih ve gerçek tarihçiler tanımadığını iddia etmek olur.[3]

Bu tür bir çıkarsama hem anlamsız hem de kaba sabadır. Elbette İslâm

---

2 Robert Brunschvig, "Le culte et le temps dans l'Islam classique", *Revue de l'histoire des religions* 177 (1970) içinde, s. 183-193.

3 Ernst Scvhulin, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen, 1959, s. 125 vd. ve 270 vd.

uygarlığı kendi kendisinin betimlemelerine sahiptir. Bunlar çeşitli Müslüman kültürlerine ait belli başlı dillerde –Arapça, Farsça, Türkçe– ifade edilmiştir[4] ve muazzam bir literatür oluştururlar. Tarihsel anlatımın kavram dünyası da İslâm uygarlığına yabancı değildir. Arap dilinde türlü anlamlarıyla tarih denen şeyi ifade eden, her biri türlü alt ve yan anlama sahip pek çok sözcük vardır. Örneğin sıradan bir rapor, basit bir anlatış anlamındaki tarih için *el-ahbar* [haberler] tabiri kullanılır. Zamansal anlamıyla, gün ve dönem tarihlemesi olarak tarih sözkonusu olduğunda kullanılan *tarikh* sözcüğü[5] tarih düşme anlamında düşünüldüğünde ise, ortak bir hafızaya yönelme, dolayısıyla bağlayıcı bir anlatı amaçlanıyor demektir.[6] Arap ve Müslüman tarihçiler, vakanüvisler ve seyyahların yüzyıllar boyunca oluşmuş muazzam eser birikimine bakınca, bu etkileyici çalışma ve yazıların yalnızca sıralanması bile, yukarıda anılan o anlamsız ve itici soruya örtük bir reddiye olurdu.[7]

Yine de, Arap tarih yazımının ortaya koyduğu büyük ürün miktarına işaret etmekle yetinemeyiz. Öyle yaparsak, görünür olmayan bir sorunu atlamış oluruz: Batı'da tarih kavramına –Yeniçağın erken dönemlerinden beri– Arap ve Müslüman ortamlarında *tarikh* sözcüğüyle bağlantılı olandan farklı bir anlam verilmektedir. Tarih deyince ne anlaşıldığına ilişkin tasavvur farkları, Batı uygarlığı bağlamında dönüşüm geçiren Hıristiyanlığın zaman içinde oluşan değişiklikleri hareket olarak anlamaya başlamasında yatmaktadır. Hıristiyanlık Rönesans, matbaa, keşifler ve Reform'un yaşam ve dünyaya ilişkin deneyimlerini içeren bir tarih kavramı geliştirdi. 18. yüzyılda, Aydınlanma döneminde bu deneyim belirgin bir şekilde hareket ve gelişimi kapsayan bir tarih kavramına yol açtı.[8]

Tarih, bir şeyin tarihi değil de, kendinde ve kendi için olan tarih, Yeniçağ deneyimlerinin bir ifadesidir. "Tarihin kendisinin", "kolektif tekil" [*Kolektif-*

---

4 Bernard Lewis/Peter Malcolm Hold (yay.), *Historians of the Middle East*, Londra, 1962, [*Ortadoğu*, Arkadaş Yayınları, Ankara, 2005].

5 Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, gözden geçirilmiş 2. baskı, Leiden, 1968, s. 8 vd.

6 Ludwig Ammann, "Kommentiertes Literaturverzeichnis zu Zeitvorstellungen und geschichtlichem Denken in der İslâmischen Welt", *Die Welt des Islams. International Journal for the Study of Modern Islam* 37/1 (1997) içinde, s. 28-87, s. 45; Ulrike Freitag, "Notions of Time in Arab-Islamic Historiography", *Storia della Storiografia* (1995) içinde, s. 55-68.

7 R. Stephen Humphreys, *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Minneapolis 1988; Aziz al-Azmeh, "Histoire et narration dans l'historiographie arabe", *Annales ESC* (1986) içinde, s. 411-431; Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, 1994.

8 "Geschichte, Historie" maddesi, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck (yay.), cilt 2, Stuttgart, 1975 içinde, s. 593-717.

singular] anlamıyla tarihin (Reinhart Koselleck) keşfedilmesi, Aydınlanma'nın bir sonucudur. Kavramlar tarihi açısından ilk izine 1748 yılında rastlanır.[9] Artık tarih yüce bir öngörünün çizdiği yazgının ifadesi olarak değil, insanların yaptığı bir şey olarak görülmeye başlamıştı. Böylece Tanrı tarihten çekilmiş oldu. Dönüşümü ilk dile getiren kişi, 1725 tarihli *Scienza Nuova* (Yeni Bilim) adlı eseriyle Giambattista Vico'ydu (1668-1744). Bu, "Kopernik devrimi"nin nesneler dünyasından bilinç dünyasına aktarılmasıydı ve madde, zaman, hareket ve sonsuzluk gibi temel kategorilerin dönüşümüyle bağlantılıydı.[10]

Fiziksel dünya resminin 17. yüzyılda geçirdiği değişiklik, tanrısaldan dünyeviye doğru bir dönüşümü, sekülerleşme kavramıyla anlattığımız süreci beraberinde getirdi.[11] Tarih düşüncesi için de aynı şey geçerliydi. Evvelce tanrısal öngörü anlatıları ve resimleriyle kavranan şey, dünyaya ait olacak şekilde bir dönüşüm geçirmişti. Sekülerleştirici yeniden biçimlendirme, kutsal öykülere göre çizilmekte olan kendini-gerçekleştiren-gelecek resmini dünyevileştirdi. Böylece tarih sürecinin biçimi, her ne kadar "Tanrı'nın parmağı" bir "görünmez el" metaforuna dönüşse de, tanrısal öngörü şekline bağlı kaldı.[12] Eskatoloji tarih halini aldı; onun gibi tarih de kendine bir yön ve hedef edindi, bir *telos*'a sahip oldu. Emsal oluşturan eskatolojik ön-tasarım, sekülerleşmiş haliyle "ileriye" yönelen bir gelişimi yanında getirmekteydi. Bu gelecek tasavvuru daha sonra "ilerleme" fikrinde somutlaşacaktı. Etkisi insanların yaptıklarını belirleyecek,[13] "gelişmeye" yol açacaktı.

Öngörünün yerini ilerlemenin alabilmiş olması bir önkoşula bağlıydı: insanların daha önce ileriye dönük bir selamet süreci içeren dinî tasavvurlarla tanışık olması. Zamanın akışına geleceğin de katılabilmesi, peygamberi aynı zamanda kâhin olarak anlayan Yahudi-Hıristiyan geleneğine bağlanmaktadır. Kâhin anlattıklarıyla tarih üretir.[14] Buna karşılık Yunanlılarda tarih sadece geçmişle ilişkiliydi. Politik ve askerî sahnede gerçekleşiyordu – ve döngüseldi. Sürüp giden bir çevrim halinde *hybris* ile *nemesis*, kötücül kendini beğenmişlik ve cezalandırıcı adalet birbirinin yerine geçiyordu. Antik dönemin tarih anlayışı için tipik olan bu dairesel hareket şunu gösterir: Hep aynı

---

9 *A.g.e.*, s. 648.

10 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die Theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 2004, s. 125 vd. (ilk baskı 1952).

11 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M., 1988.

12 Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton, 1986, s. 207.

13 Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, s. 16 vd.

14 Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leiopzig, 1919, s. 307 vd., alıntı kaynağı: Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, s. 28.

olanın kozmik süreci, yaşam dünyalarını sarsan ve dönüşümleri haber veren derin değişikliklerden etkilenmemekteydi. Bu anlayışa göre tarihin dinamiği, ardında gerçek dönüşümün hissedilir olacağı bir eşiği aşamayacak kadar zayıftı. Metaforu devam ettirecek olursak, bir "tarih eksikliği" (Christian Meier) sözkonusuydu.[15] Ya da başka türlü söylersek: "Gelişim" eksikti.

* ✻ *

Batı'nın tarih resmi Avrupa merkezlidir. Bu durum onun zamansallık ve uzamsallıkla bağlantısında kendini belli eder. Tarihin dönemlere bölünmesi, bir anlam oluşturmak üzere devirler halinde düzenlenmesi, bu dönemlere yer veren mekânlarla bağlantılıdır. Örneğin Antik dönemin yeri Akdeniz çevresidir; Ortaçağ Avrupa'nın kuzeybatısına doğru geri çekilir ve oradan güneye ve doğuya doğru genişler; Yeniçağın başlangıcını ise Avrupa'nın Atlas Okyanusu üzerinden yayılması oluşturur. Dünya tarihinin daha yüce bir üçlemeyi hatırlatacak şekilde Antikçağ, Ortaçağ ve Yeniçağ olarak dönemlere ayrılması, hiç şüphesiz evrensel tarih anlayışının oluşturulmasında yer alan bir varsayımdır. Ne var ki diğer kültürler, özellikle de İslâm uygarlığı, Yeniçağın başlarından itibaren selamet getirici bir sekülerleşme yöneliminin ilerleme şeklini almasıyla ayırt edilen bu sürece karşı tepki vermektedir. Ama onlar da Avrupa kökenli Batı uygarlığının kendi sorunlu tarihî edimlerine kendi getirdiği açıklama ve gerekçelendirmeyle tarih kavramına kattığı şeye ilişkin karşılaştırılabilir bir yorum getirmiş değildir.[16]

Problemli bir diğer husus da Batı düşüncesine göre şekillenmiş zamana ve zaman dizimine ait adlandırmaların Avrupa dışındaki koşul ve ortamlara aktarılmasıdır – örneğin, sanki analoji yoluyla bir anlam elde etmek mümkünmüş gibi, İslâm "Ortaçağından" bahsedilmesi. Bu şekilde farklı uygarlıkların (buradaki bağlamda Batı ve İslâm uygarlıklarının) zaman dizimlerinin birbiriyle uyuşmazlığı önemsizleştirilmiş olur. Buna rağmen karşılaştırma yapıldığında da, ortaya asimetrilerden doğan gerilimler çıkar. Sonuç, Batı'nın belirlediği karşılaştırma döneminde daha zayıf olduğu görülen kültürün sakatlanmasıdır. Özellikle bir dönemi kavramlaştıran "Yeniçağ" teriminin kullanılması ve bundan ortaya çıkan tarih spekülasyonlarında durum böyledir.[17] Avrupa açısından bakıldığında bu dönemde gerçekleşen dönüşüm, di-

15 "Geschichte, Historie" maddesi, s. 603.

16 Jack Goody, *Capitalism and Modernity. The Great Debate*, Cambridge, 2004. [*Kapitalizm ve Modernlik*, Küre Yayınları, İstanbul, 2008].

17 Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*.

ğer uygarlıkların aynı dönemde gerçekleştiremeyeceği bir şeydir. Devirler ayrımındaki eşzamanlı zaman farklılıklarının asimetrisini dikkate almadan ve bu şekilde Avrupalı, Batılı dönemleştirmelerin geçerliliğini sorgulamadan, farklı kültür ve uygarlıkları karşılıklı etkileriyle dikkate alan bir dünya tarihi evrensel zaman ufku olarak ortaya çıkarılamaz.[18]

Yorum yetkisi üstünlüğü Avrupa ve Batı'nın elinde olduğuna göre, tarih deyince anlaşılması gereken şey ile Arap-Müslüman tarih anlayışında yaygın zaman bölümlemesi parametreleri arasında nasıl bir ilişki sözkonusudur? İslâm uygarlığı için de benzer dönemleştirmelere gidilebilir mi? Eğer öyleyse, hangi ölçülere göre? Yapılması gereken hanedanları birbirinden ayırmak, yükseliş ve çöküş süreçlerini kayda geçirmek ve belki bir de meşruiyetlerini sorgulamaktan mı ibarettir? Yoksa dönüşüm ve gelişim konuları da kapsanıyor mu – ve eğer öyleyse, hangileri?[19] Daha bu sorunun kendisi bile bir Avrupalı, Batılı bakış açısının çarpıtmasını içermektedir. Çünkü dünyanın Batılı hareket kavramlarına dayanarak gözlendiği bir seyir noktasından sorulmuştur. Oradan bakınca da tarih sanki ancak Yeniçağ'ın başlarında başlamış gibi görünür. Doğu'ya temel bir mesele olarak, durmadan neden Batı'nın gelişme beklentilerine ayak uydurmadığının sorulduğu epistemolojik konumdur bu. Ve sorunlu bir durumdur. Ama acaba başka bir soru daha var mı?[20]

Müslüman Doğu'da geleneksel tarih anlayışına ilişkin soru, orada ağırlıklı olan tarihsel zaman tasavvurlarının ve bunlara bağlı zaman deneyimlerinin sözkonusu durağanlığın bir ifadesi olup olmadığına cevap aramaktadır. Ya da tam tersine, Doğu'ya özgü maddi yaşam dünyalarının Batılı kavram dünyalarıyla bağdaşamayacak, kendini tarih anlayışı halinde rasyonelleştiren bir zaman tasavvuru ve zaman bilincini beraberinde getirip getirmedikleri sorulmaktadır. Bu fark, Müslüman ülkeleri ve özellikle de Arap ülkelerinin günümüzdeki yakınılan durumunu anlamak bakımından hiç de

---

18 Ulrich Haarmann, "Ein Missgriff des Geschicks", Wolfgang Küttler,/Jörn Rüsen/Ernst Schulin (yay.), *Muslimische und westliche Standpunkte zur Geschichte der İslâmischen Welt im 18. Jahrhundert, Geschichtsdiskurs*, cilt 2, *Anfänge modernen historischen Denkens*, Frankfurt a.M. içinde, s. 184-201. Reinhard Schulze, "Das İslâmische 18. Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik", *Die Welt des Islams* 34 (1994) içinde, s. 140-159; Reinhard Schulze, "Was ist İslâmische Aufklärung?", *Die Welt des Islams* 36 (1996) içinde, s. 276-325.

19 Werner Ende, *Arabische Nation und İslâmische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beyrut 1977, s. 191 vd.; Rainer Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century. The Azhar and Schiism between Rapprochement and Restraint*, Leiden/Boston, 2004, s. 1 vd.

20 Tilman Nagel, "Identitätskrise und Selbstfindung. Eine Betrachtung zum zeitgenössischen muslimischen Geschichtsverständnis", *Die Welt des Islams* 19 (1984), s. 74-97.

önemsiz değildir. Hele yaşanılan dünyanın gelişme sürecinde saptanan duraganlık ile zamanın kutsallıkla mühürlenmesi arasında simetrik bir bağlantı varsayılıyorsa.

* * *

Kutsalın zamanı mühürleyen etkisi ile ona benzeyen yaşamsal bağlam arasındaki ilişki nasıldır? İnancın, dinin –ya da daha doğrusu kutsal tabunun dikkat çekici yoğunluğunun– maddi ilişkileri kutsala boyun eğmelerine yol açacak şekilde biçimlendirdiğinden hareket edilebilir mi? Yoksa tersi mi geçerlidir, yaşam ilişkilerinin maddi koşulları böylesine yoğun kutsallık tabusunu kaçınılmaz olarak beraberinde mi getirmektedir?

Bu soruyu cevaplamaya kalkmak boşa çaba olur, çünkü bundan bir şey çıkmaz. Verimsizliğinin nedeni, birinin diğerine üstünlüğünü araştırmak yerine, birbirlerine benzerliklerinden –maddi ilişkilerle bunlara az çok tekabül eden kutsallık yoğunlaşmalarının benzerliğinden– söz etmenin daha anlamlı olmasıdır. Yani sözkonusu olan birinin diğerine yol açması değil, her ikisinin de biçim itibarıyla benzerlik göstermesi, birbirini yakınsamasıdır. Bu benzeme ya da yakınsama, yaşam dünyası gerçekliğinde birbirlerinin etkisini güçlendirmelerine yol açar.

Sürüp giden maddi ilişkiler ile kutsallık olarak ortaya çıkan değişmezlik eğilimi arasında benzerlik varsayma, bir kez daha İbn Haldun'un tarih anlayışını akla getiriyor. Ama ona atıfta bulunurken, çoğu zaman yapıldığı gibi, yaşama ve dünyaya göre argüman geliştiren Tunuslu âlimi bilinmeyen nedenlerle kendine uygun bir modernliğe dönüşememiş olan Arap modernlik-öncesinin tanık kürsüsündeki, sekülerliği önceleyen bir tarih düşünürü olarak sunmayacağız. Asıl yapmamız gereken, İbn Haldun'un tarih anlatımındaki çevrimsel biçimi model olarak sorgulamaktır. Özellikle de kutsal bir dünya yorumu ile benzerlikleri açısından.[21]

İbn Haldun adı Müslüman Doğu üzerine söylemde simgeleşmiştir. Onun eseri ve kişiliğinin böyle simge anlamı kazanmış olmasına işaret edildiğinde, aslında bir rahatsızlık da dile getirilmiş olur. Tunuslu âlim, tarih düşünürü ve yargıç hem fazlasıyla araştırma konusu yapılmıştır, hem de ona yönelik övgüler "Oryantalizm" şüphesi uyandırmaktadır. Kutsallıkla örülü bir ortamda yaşayıp göründüğü kadarıyla seküler argüman geliştiren İbn Haldun'u kendi uygarlığıyla tezat içinde görme eğilimi yaygındır. Görüşleri

21 Angelika Hartmann, "Zyklisches Denken im Islam. Zum Geschichtsbild des Ibn Khaldun", Ernstpeter Ruhe (yay.), *Europas Islâmische Nachbarn*, Würzburg, 1993 içinde, s. 125-158.

kutsal yaşam ortamından ne kadar kesin çizgilerle ayrıştırılabilirse, Batılı uzmanlar tarafından o kadar çok övülüyor gibidir.[22]

Oysa İbn Haldun sekülerleşmeyi sekülerleşmeden önce bildirmiş biri değildir. Kahire Kadısı olarak daima inanç meseleleriyle meşguldü. Üstelik düşünüşünün kültürel çevresinden farklı olduğu ve tarih akışına ilişkin yorumlarının o çevreyle çeliştiği de tam bir kesinlikle söylenemez. Onun "insani kültür bilimine" yedirilmiş çevrimsel tarih kuramı, çevresinin algılamalarından çoğu zaman kabul edildiği kadar uzak değildir.[23] Tarihî sürecin akış formunu araştırırken, Müslümanların dinî içerikle yoğrulmuş anlatısını –kültür diliyle de olsa– doğrulamaktadır. Ayrıca, ünlü *Mukaddime*'si ile dünya tarihi olarak görülen *Kitab el-'İbar*'ı ayırt etmek gerekir. Bu ikinci eser zamanın eğilimine uygun olarak zengin görünüşlü bir başlık taşır: "Arapları, Arap olmayanları ve Berberileri ele alan uyarıcı örnekler kitabı ve eski ve yeni tarih arşivi". *Mukaddime* yazarı seviyesine erişilememiş bir tarih düşünürü olarak karşımıza çıkar. Oysa derlenip anlatılan öyküler halindeki tarih kitabının yazarı, diğer Arap-Müslüman tarih anlatıcılardan farklı değildir. İbn Haldun bir özelliğini diğerine; tarih düşünürü yanını tarih anlatıcılığı yanına aktarmaktan çekinmiştir.

İbn Haldun tarih kitabını 14. yüzyılın son üçte biri içinde kuzey Afrika'da –Cezayir'deki Oran yakınlarında– yazdı. Dönemin ağır krizleri çalışmasını sürekli engelliyordu. Bunlardan biri 1348'de patlak veren veba salgını, bir başkası da –aynı zamana rastlayan– Merinid [13.-15. yüzyıl arasında Fas'ta hüküm sürmüş hanedan] Sultanı Ebu'l-Hasan'ın Arap kabileleri tarafından yenilgiye uğratılmasıydı.[24] Bu gelişmeler onu hanedan hükümdarlıklarının yükseliş ve çöküşü meselesiyle uğraşmaya kesin olarak teşvik etti.

Hanedanların sıralanışı Arap-Müslüman geleneğinde tarihsel dönemleştirme şeklidir. Olup bitenleri aktarmayı amaçlayan kronolojik anlatı ve betimlemeler bunu esas alırdı. Dolayısıyla bir hanedanın adını taşıyan hükümdarlık, kendi içine kapalı bir tarihî hareket evreni gibi anlaşılıyordu. İbn Haldun'un açıklayıcı ve yorumlayıcı çalışma tarzı için de aynı model belirleyicidir. Bundan hareketle yükseliş ve çöküşün nedenlerini barındıran koşulları sorgular.

Hükümdarlığın nasıl kurulduğu, nasıl en yüksek gelişme noktasına vardığı ve sonra kaçınılmaz şekilde durdurulamaz bir çöküşe uğradığı İbn Haldun

---

22 Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship. A Study in Orientalism*, Londra, 1981.

23 Heinrich Simon, *Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*, Leipzig, 1959.

24 Peter von Sivers, *Khalifat, Königtum und Verfall. Die politische Theorie Ibn Khalduns*, Münih, 1968, s. 9 vd.

tarafından büyük bir dikkatle izlenmektedir. Ama burada asıl önemli olan tarihteki olayların ampirik anlatımından çok, bunların içinde gerçekleştiği tarihsel formdur.[25] Çünkü gerek yükselişe katkıda bulunan, gerekse çöküşe yol açan olaylar ne kadar sıkı bir nedensellikle birbirini izlerse izlesin, tarih bir daire hareketiyle sürüp gitmektedir. Başka türlüsü düşünülemez. Tarihin bir doğru halinde yoğunlaşacağı ve böylece ileriye yönelerek sürekli tekrar hareketini kıracağı beklentisi için ne yaşanan gerçeklikte ne de aşkın olarak gerekçelendirilecek bir bakışta herhangi bir dayanak noktası bulunabilir. Doğrusal şekilde belli bir yöne hareket eden ilerleme düşüncesine doğru bir sıçrama, açıkça değiştirilemez olan mevcut yaşam gerçekleri yüzünden olanaksızdır.

Böyle bir tarih anlayışını kavramak için –dinin ilk oluşum öyküsünü tekrarlayarak ve bu süreci düzenleyen kutsal hukuk aracılığıyla– tekrarlanma modelini güçlendiren İslâm inancının içeriğine başvurmak gerekmez. Doğu'nun kültür coğrafyasına bakmak yeterlidir. Sonuçta, kurak bölgelerin morfolojik, iklimsel ve ekolojik şartları uygarlığın önkoşulu olarak merkezî hükümdarlığı kaçınılmaz kılmaktadır. Aynı şekilde, devleti ya da hanedanı Kur'an çöl veya step göçebelerinin hükümdarlığı gerektiren dayanışma duygusu *–asabiyya–* âdetlerinin kent hayatından etkilenip incelmesiyle dağılmaya başlayınca, çöküş ve neredeyse iradesizleşmiş gibi yeni bir göçebe egemenliğine boyun eğiş kaçınılmazdır. Tarih âdeta doğal bir tekrarlanma baskısıyla biçimsel bir tutukluluk halinde döngüsel hareketini sürdürür.

Doğu'da hükümdarlığın yükseliş ve çöküşü, açıkça sonu gelmez bir dairesel hareketle yer değiştirip durur. Uygarlık bir tür doğa yasasına tabidir. İbn Haldun'un tarih çalışması, bu yasayı formüle etmiştir. Sürecin bir sona sahip olmayışı, sonsuzluk algısının yerleşik olduğu bir zaman anlayışıyla uyumludur. Böyle olması, daire şekline tekabül eden bu sonsuzluğun bir kutsallık bilinci yarattığı anlamına mı gelir? Aşkınlık tasavvurunun sürekli tekrarlanan bir sürecin bir tür yansıtılmasından ibaret olduğunu mu gösterir?

İslâm'ı ve onun kendi yaşam dünyasındaki, Müslüman toplumunun Peygamber tarafından kurulması sürecini tekrarlamaya dayanan ritüelini sadece bir tepki ve kurak bölgelerde varolan yaşam koşullarının transandantal bir rasyonelleştirilmesi olarak görmek, fazla cüretkârlık olurdu. Ne de olsa çöllerdeki Arap nüfus, Muhammed onları "bir ve tek olan Allah" adına hem dinî hem de politik olarak birleştirene kadar, baştan beri hep çoktanrılı bir inanç ortamında yaşamıştı. İslâm dini altında devrimsel bir çığır açılarak mo-

25 Jörg Fisch, "Kausalität und Physiognomik. Zyklische Geschichtsmodelle bei Ibn Khaldun und Oswald Spengler", *Archiv für Kulturgeschichte* 67 (1985) içinde, s. 263-309.

noteizme geçilmesinden bahsediyor olmak da, kutsallığın kendi başına bir olgu olduğunu gösterir. Kutsal zaman tasavvurunun biçim bakımından tarihsel zaman akışının maddi koşullarıyla uyum içinde olması, her ne kadar dikkat çekici bir benzeşme sözkonusu olsa da, nedensellik gerektirmez.

İslâmi tarihsel zaman anlayışı geleneği, bir selamet öyküsü olarak, aşkınlıkla örülüdür. İç dünya ile dış dünyaya özgü olanın ayrıştırılması mümkün değildir. Sonuç itibarıyla, burada tarih vahye dayanmaktadır.[26] İslâmi vahiy diğer vahiy dinlerinden zamanla olan ilişkisi bakımından ayrılır: İdeal sayılan ve varılmak istenen yaşam gerçekliği, bir zaman ekseni üzerinde gelecek olarak görünen zamanda değil, –görünüşte paradoksal olarak– geçmişte yer almaktadır.[27] Herhangi bir geçmişte de değil, Müslümanlara göre ideal olan bir zaman diliminde: 622 yılında Peygamberin Mekke'den Medine'ye geçmesiyle, yani Hicret'le başlayıp 661'de Dört Halife (Hulefa-i Raşidin) Devri'nin kapanmasıyla son bulan, sadece birkaç onyıllık bir dönem. Kutsal anlatı "insanlar arasında ortaya çıkmış en iyi toplumun" zamanı olan bu geçmiş ütopyasına dayanmaktadır. Bu bir "emsal" anlatısı, Tanrı'nın evrendeki tüm zaman ve mekân envanterini kullandığı bir "selamet ekonomisinin" (Rotraut Wielandt) ifadesidir.[28]

Bu kutsallığa bürünmüş tarih anlatımının ayırt edici özellikleri nelerdir? Olayların sonraki gelişimine ait olgulara nasıl aktarılırlar? Ve her şeyden önce: Ortadoğu'nun maddi yaşam koşullarına bu kadar dikkat çekici ölçüde tekabül eden o çevrimsel yoruma katkıları nedir?

İdeal olarak gereken, kökene ait zamanın o kutsal halini muhafaza etmek, yani yeniden oluşturmaktır. Bu kökene ait zaman diğer her şey bakımından normatif bir anlama sahiptir. Tüm değişiklik ve yenilikler ideal durumdan bir sapmadır, dolayısıyla bunlarda bir "geri adım" kusuru vardır. Bugünün süreçleri kutsal anlatıdan ve ona bağlı tarihî olaylardan hareketle yorumlanır. Müslümanların olaylarla dolu tarihinde daha önce benzer şekilde cereyan etmemiş hiçbir olay yoktur; her şey olmuş olanın tekrarıdır. Böylece güncel herhangi bir gelişmede geçmişin, kutsallıkla yüklü ilksel öykünün olayları bulunur.[29] Kutsallığa dayanan bu sonsuz tekrarlanış motifi, İbn Haldun'un seküler veya kültürel antropolojik olarak anlaşılan tarih yorumunda da bu-

---

26 Rotraut Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden, 1971. s. 20 vd.

27 Bertold Spuler, "Islamische und abendländische Geschichtsschreibung. Eine Grundsatz-Betrachtung", *Saeculum* 6 (1955) içinde, s. 125-137.

28 Wielandt, *Offenbarung und Geschichte*, s. 36 vd.

29 Rosenthal, *Muslim Historiography*, s. 205 vd.

lunmaktadır. Onda da "bir damla su diğerine nasıl benziyorsa, geçmiş de geleceğe öyle benzer" gibisinden ifadelere rastlıyoruz.[30] Olaylar dizisinin sürekli tekrardan oluşan biçimi –ister kutsal, ister dindışı süreçler halinde kavranmış olsun– her defasında bu anlamlandırıcı kaynağa bağlıdır.

Selamet öyküsü boyutu "Ortaçağ", daha doğrusu klasik dönem Arap-Müslüman tarih yazarlarının çalışma yönteminde de ortaya çıkmaktadır.[31] Şöyle ki, selamete ilişkin dile getirdikleri bilgi ancak aktarılabilir, uğraşarak elde edilemez. Tıpkı fıkıhçılar ve diğer dinî otoriteler gibi, onlarla bağlantı halinde olan ya da sürdürdükleri tarih faaliyetini örneğin bir yargı makamıyla bağlantıya sokan tarih yazarları da aktarma zincirleri oluştururlar. Bir önermenin doğru olduğu, aktarımın âlimler arasında kuşaktan kuşağa geçişini sınayarak saptanabilir. Bu epistemolojik sınırlılık, tarih yazarının her türlü yorum yeniliğinden uzak durması gerektiği anlamına gelir. Yapabileceği tek şey, derlemedir. Zaten tarih, kutsal anlatısı ve özellikle de ona dâhil olan hadisler nedeniyle bir gelenek bilimidir ve kutsallığın ölçütlerine tabi olmak zorundadır.[32] Nitekim İbn Haldun'dan yüzlerce yıl önce yaşamış büyük tarih yazarı Ebu Cafer et-Taberi'nin (839-923) çalışma tarzı da böyleydi. Her türlü yorumlamadan kaçınırdı, hatta dönemin tanıklarının doğrudan bildirdikleri dışında her şeyi, mantıksal çıkarsamayı bile reddediyordu.

Buna karşılık İbn Haldun tarihî olayları yorumlarken, onların sadece nasıl olduğunu görmeyi değil, "neden öyle olduklarını" anlamayı da amaçlamıştı.[33] Dolayısıyla geleneksel aktarım derleme işinin çok ötesine geçmişti. Tarih kuramına ilişkin çalışması selamet anlatısından uzak durabiliyordu. Nedenselliklere odaklandığı için, tarihin süreçsel niteliğini de fark etmiş olmalıydı. Ama bunlar sadece *Mukaddime* için geçerlidir. Tarih üzerine eserinin pratik kısmında ise derlemesi geleneğe bağlı kaldı. Kutsal köken anlatısını da saygıyla kabul etti. Üstelik İbn Haldun, 16. yüzyıl sonlarında o zamanki çöküş algılarını onun tarih kuramıyla kavradığını düşünen Osmanlılar tarafından yeniden keşfedilene kadar, kısa sürede unutulup gitti. Arap modernleşmesinin seküler kâhini gibi görülmesi ise ancak 20. yüzyılda oldu. Ama bu gecikme

---

30 Sivers, *Khalifat, Königtum und Verfall*, s. 39.

31 Bernd Radke, "das Wirklichkeitsverständnis İslâmischer Universalhistoriker", *Der Islam* 62 (1985), s. 59-70.

32 Ludwig Ammann, "Geschichtsdenken und Geschichtsschreibung von Muslimen im Mittelalter", Jörn Rüsen/Michael Gottlob/Achim Mittag (yay.), *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität*, cilt 4, Frankfurt a.M., 1998 içinde, s. 191-216, s. 201.

33 Franz Rosenthal (çev.), *The Muqqadima. An Introduction to History*, 3 cilt, Princeton, 1967, cilt 1, s. 11.

Batı'nın kendini beğenmişliğini beslememeli. Giambattista Vico, hak ettiği ilgiyi görene kadar insanlığın Batı'da yaşayan kısmının önce ilerleme düşkünü 19. yüzyıla varması gerekmişti. Yaşadığı dönemde Vico neredeyse hiç dikkat çekmemişti – düşünceleri zamanlarının ötesine geçmiş daha niceleri gibi.

Tarihin çevrimsel hareket dizisi kutsal ilk anlatıya biçim bakımından benzemekle birlikte, ondan kaynaklanmaz. Müslümanların mükemmel devlet şeklindeki ideal toplum tasavvuru ideal resim açısından memnuniyet verici olmayan mevcut gerçeklik karşısında daima bir yeni başlangıç gerektirdiği ölçüde, bu benzerlik ona destek ve anlam sağlayabilir. Ve yeni başlangıç da daha az acılı bir geçmişin tekrarına varma eğilimindedir. Böylece Müslüman topluluğun çöküş hali, Allah'ın sıkı ölçütlere bağlı rızasına uymayan ve bu yüzden çökmeye mahkum yanlış bir davranışın sonucu olarak açıklanabilecektir. Yeni bir hanedana geçiş yeni bir deneme olarak, doğru inanca sahip hükümdarlığın yeniden kurulmasına, ideal toplumun yeniden oluşmasına yönelik selamete götüren plandaki yeni bir çevrim olarak anlaşılabilir.

İdeal Müslüman toplumunu oluşturmanın yolu, geçmişte olmuş olanın taklidinden geçmektedir. Bu taklidin yolu ise kutsal yasaya sıkı sıkıya uymaktır. Kur'an'da belirtilenler ve ayrıca Peygamber'in öğretisi olan sünnetten kaynaklanan şeriat bu yolu gösterir. Bütün gayret ve eylemlerin merkezinde mekân ve zaman içindeki akışı yorumlama gerektiren bir hareket olarak tarih değil, Müslümanların davranışını düzenleyen yasa vardır. Böyle bir tarih yasaya tamı tamına uymakla gerçekleşir. Ve yasaya uyma zamanı durdurur, hareketin hızını keser. Ayrıca, Tanrı'nın iradesi olarak yasa ancak İslâmi belirlemelerin derinlemesine nüfuz ettiği bir mekânda, *Dar'ül İslâm*'da, İslâm'ın evinde yerine gelecektir – yani Müslümanların egemenliğinde bulunan ve dolayısıyla şeriatın mutlak geçerli olduğu bir mekânda. Aslında şeriat da evrensel bir boyuta sahiptir, dünya çapında geçerlidir.[34] Ama şeriatın düzenlediği kutsal zaman, ancak İslâm'ın hükümranlığı altında ve şeriatın eriştiği menzile göre belirlenmiş mekânda geçerlilik elde edebilir. Ancak oradan, kendini tüketen tarihsel zamanı gerçekten durdurabilir, onu kutsal ve dolayısıyla ebedi zamana aktarabilir.[35] Böylece mekândaki geçerliliğiyle yasa, kendine kısıt-

34 Jacob Neusner/Tamara Sonn, *Comparing ReligionsThrough Law. Judaism and Islam*, Londra/New York, 1999, s. 236 vd.

35 Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt a.M, 1998, s. 63 vd.

sızca ve tam bir titizlikle uyulmasını sağlar. Ve İslâmi yasaya uyulması İslâmi hükümdarlıkla güvenceye alınır. İslâm'ın evinde mekân ve zaman yasada birleşip bütünleşir.[36]

Kutsal yasanın ve dolayısıyla ebedi zamanın nüfuz ettiği mekânda merkez ve kenar sözkonusudur. Bu ayin [*Ritual*] topografyasında kendini gösteren bir şeydir. Gerçi dünyanın tümü kutsal yasa ve seremoni [*Ritus*] şeklindeki kutsal zamana tâbidir, ama yine de mekânlar ve yerler arasında barındırdıkları kutsallığın yoğunluğuna göre farklar vardır. Özellikle kutsal hac zamanı ziyaret edildiklerinde.[37] Müslümanların kutsal yeri olan Kâbe, kutsal dönemde mekân olarak merkezî bir anlam kazanır ve bu, oradan tüm Mekke'ye ve Medine'ye yayılır. Daha sonra kutsal mekân Arap Yarımadası'na genişler. Ama kutsallık çerçevesine giren başka yerler de vardır. Özellikle kendilerine atfedilen kutsallık tehlikede görünüyorsa veya Müslümanların o yerde kutsallığın gerektirdiği gibi hareket etmesi engelleniyorsa (ya da Müslümanlar engellendiğini düşünüyorsa). Kudüs'ün adı bile böyle mutlak bir sıfata sahiptir. Şehrin adı olan *el-Kuds*, "kutsal olan" demektir; kutsallığı ışın gibi çevresindeki topraklara yayılır: *el-arz el-mukaddese*, yani kutsal, mukaddes toprak.

Kutsal hukuk, gündelik yaşamdan politikaya kadar tüm yaşam alanlarına nüfuz eder. Sonuçta İslâm bir yasalar ve kurallar dinidir, bir "nomokrasi"dir (Louis Gardet).[38] Kendi denetimindeki toprak parçasında yaşayan bir Müslüman toplulukta, yani Müslümanların Müslüman yönetimi altında yaşaması halinde dinin etkisi daha da güçlü olacaktır. Çünkü İslâmi ortamda kutsallık siyaset karşısında önceliklidir. Diğer yasalar dini Yahudilik açısından tarihte böyle bir durum oluşmamıştır. Yahudilikte de kutsal kurallar sistemi tüm yaşam alanlarına nüfuz eder ve ritüel uygulamalarını belirler, ama arada şu fark vardır: Yahudilik diyaspora halinde varolduğu için, sadece ve başka şeyleri geçersiz kılacak şekilde kendi dinî yasası olan *halakha*'ya uymak olanaksızdır. Diyaspora Yahudilerin yaşama biçimidir, bu yüzden yasanın belirlediği kutsal zaman politik ortamda geçerli kılınamaz; bunun olabilmesi için, Müslüman politik ortamı ne kadar İslâmi ise, o kadar Yahudice olan bir politik ortam gerekecektir.[39] Gerçi Yahudiler kendi kutsal yasalarına

---

36 James R. Lewis, "Some Aspects of Sacred Space and Time in Islam", *Studies in Islam* 29 (1982) içinde, s. 167-178.

37 Neusner/Sonn, *Comparing ReligionsThrough Law*, s. 168 vd.

38 Louis Gardet, *La cité musulman. Vie sociale et politique*, Paris, 1981, s. 28.

39 Sylvie Anne Goldberg, *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaisme*, Paris, 2000, s. 309 vd.

tâbidir, ama yaşadıkları alan öyle değildir. Dolayısıyla hükümdarlık ile sosyal yaşam ortamının ayrışması, Yahudi dünyasının tanıdığı, kabullendiği bir şeydir. Bu anlamda Yahudilik, İslâm'ın tersine, politik değildir.[40]

Yahudi yasasından önce gelen bir ilke, İslâm dinine olan tüm yakınlığa rağmen temel bir dogmatik ayrım yapmaya imkân sağlamaktadır. Farkın kaynağı Aramice formüle edilmiş, Yahudi yasasının esaslarını belirten bir tür giriş niteliğindeki temel bir kuralda ifadesini bulur: *dina demalkuta dina.* Anlamı: Yasa, bulunulan ülkenin (ya da o ülkedeki hükümdarlığın) yasasıdır.[41] Bu ilke tüm önemli hukuk kuralları üzerinde etkilidir. Eski bir gelenekten çıkıp gelişmiş ve hem kendi din yasalarına hem de bulundukları ülkenin yasalarına, yani o bölgedeki hükümdarlığın hukukuna tabi olması gereken Yahudilerin diyaspora koşullarına uyarlanmıştır. Yahudi varoluşunun böyle sürgünde varolma halinde bir çifte varoluşa (Franz Rosenzweig) dönüşmesi, en az iki farklı takvimin zaman hesaplarına gör hareket etmeyi gerektiriyordu: Yahudi zamanı, yani kutsal zaman ve Yahudiler açısından dünyevi olan zaman. Dolayısıyla iki zaman boyutunda ve bunlarla benzeşen iki hukuk alanında yaşıyorlardı.[42] Yorumlama ve açımlamalarla bu ikisini uyumlu kılmak lazımdı. Musevi kronolojisini Yahudi olmayanlarınkiyle birleştirmeye ve eşzamanlı, melez bir zaman düzeni oluşturmaya yönelik ilk girişim, David Gans tarafından 1592'de kaleme alınan *Tsemack David*'dir (Davut Soyu).[43] Bu çabanın büyük çalkantı ve dönüşümler yaşanan bir zamanda ortaya çıkması tesadüf değildir. Bu ise Avrupa yayılmacılığından hareketle evrensel bir zaman düzenini haber veren, herkesi ve her şeyi birbirine bağlamaya niyet etmiş bir dönemdir.

Böylece Yahudiler diyaspora koşullarından dolayı sadece kendi yasalarına tabi olarak yaşayamazken, Müslümanlar dinlerinin politik karakteri ve başarılı hükümdarlıklar oluşturmaları sonucu, devlet ya da hükümdarlık ile dinin birliğini dogmatik olarak vurgulayan, tarihsel bağlamda sağlam bir alışkanlık edindiler. Yani İslâm'da talep edilen din ve hükümdarlığın birliği tarihsel olgularda karşılık buldu. Tektanrıcı yasa dinleri olan Yahudilik ve İs-

---

40 Rémi Brague, *La loi de dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, 2005, s. 82 vd.

41 Nomi Maya Stolzenberg/David N. Myers, "Community, Constitution, and Culture: The Case of the Jewish *Kehilah*", *University of Michigan Journal of Law Reform* 25 (1992) içinde, s. 633-670.

42 Francesco Maiello, *Histoire du calendrier de la liturgie à l'agenda*, Paris, 1993. Dan Diner "Ubiquität in Zeit und Raum. Annotationen zum jüdischen Geschichtsbewusstsein", aynı yazar (yay.), *Synchrone Welten. Zeiträume jüdischer Geschichte*, Göttingen, 2005, s. 13-36.

43 Andréneher, *Jewish Thoght and the Scientific Revolution: David Gans and His Times*, Oxford, 1986, s. 216 vd.

lâm, iki karşıt ilke tarafından belirlenmektedir: İslâmi bir gelenek halini almış olan Arapça *din ve-devle*, din ve devletin birliği formülasyonu ve Yahudi hukuk geleneğini düzenleyen *dina demalkuta dina* ilkesi.

Yahudiler dinî hukukun meşrûlaştırdığı şekilde, Yahudi olmayan bir yönetim altında yaşayabilir – bu onların diyasporada varolmasına karşılık düşen bir durumdur. Buna karşılık Müslümanlar iki farklı anlamda Müslüman egemenliğine tabi olmalıdır: hem gündelik yaşamı düzenleyen İslâmi yasaya, hem de bu yasaya uymayı güvence altına alan Müslüman hükümdarlığına. *Dar'ül İslâm* toprakları inançsızların egemenliğine geçecek olursa, Allah korkusu olan Müslümanların oradan ayrılması gerekir. Böyle bir durum ilk olarak 1774'te, Müslümanların yaşadığı bazı bölgeler Osmanlıların savaşta yenik düştüğü Ruslara bırakıldığında ortaya çıkmıştı. Çünkü aslında Müslümanlar ancak Müslüman egemenliği altında şeriat hükümlerini yerine getirebilir. Ancak o zaman kutsal mekân ile kutsal zaman bir araya gelmiş olur. Ve ancak bu birlikteliğe dayanarak ideal Müslüman toplumu yeniden oluşturulabilir.

Bir yasa dini olarak Yahudilik, yine yasa dini olarak İslâm'dan hem temel ilkelerde hem de pek çok ayrıntıda farklıdır. Din yasasında yerleşik olan kutsal zamanın dünyevi tarihle ilişkisi bakımından benzerlikler de görülmektedir. Örneğin Yahudilerin modern dönemde geçirdiği dönüşüm süreci çatışmalarla doludur ve bu çatışmalar Yahudilerin tarihe adım atması denilen gelişmeyle bağlantılıdır.[44] Buradaki mesele, tüm geleneksel kesinlikleri göreceleştiren, bir düşünce hareketi ve dünya görüşü olarak historizmde doruğa varan ve yasalar dini olarak Yahudiliğin özünü tehdit eden tarih düşünüşünün kabul edilmesiyle ilişkilidir. Kutsal yasa ve dünyevi tarih, Yahudiliğin özünü ilgilendiren bir karşıtlık oluşturmaktaydı.[45]

Tarihsel düşünüş geleneksel Yahudilik için bir tehditti. 18. yüzyılın ortalarından itibaren Yahudilerin kutsal kitabı olan Eski Ahit'i –ahlâki açıdan olsa da– tarihî bir kitap olarak ele alma girişimleri başlamıştı. Erken dönem Yahudi Aydınlanması ile (*Haskalah*) el ele giden bu tür denemeler sert tepkiyle karşılandı. Tevrat'a yönelik tarihsel yaklaşımın onun kutsallığına bir saldırı demek olacağı fark edilmişti.

Büyük Aydınlanmacı Moses Mendelssohn'un da benzer bir tavır içinde olması bir tür paradoks oluşturmaktadır. Tevrat'a getirdiği yorumda

---

44 Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle/Londra, 1982, s. 77-105.

45 David N. Myers, *Resisting History. Historicism and the Discontents in German-Jewish Thoughts*, Princeton, 2003.

(*bi'ur*) tarihsel zamanın teolojik açıdan bir anlam ifade etmediğini söylemişti. Tanrı için geçmiş ve gelecek yoktu, sadece şimdi, sonsuzca sürüp giden şimdi vardı – yani kutsal zaman. Olup bitenleri belirleyen ve yönlendiren de insanların iradesi değil Tanrı'nın eliydi. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes Yahudiler için bir tarih kitabı olarak anlam taşımıyordu. Sadece Yahudiler tarafından yerine getirilmesi en yüce görev olan buyrukları inceleyip anlamayı sağlayacak bir metindi. Tarih ise inanç konularında ve Yahudiliğin sürdürülmesi bakımından hiç işe yaramazdı. Aynı şekilde, Yahudilerin buyruklara ve yasaya uyması, kendilerini ahlâken düzeltip mükemmelleştirmelerine de bir katkısı olamazdı. Zaten ahlâki meseleler tarih-dışıydı.[46]

Yahudiler diyasporada iki ayrı zaman boyutunda yaşadıkları için, yanıbaşlarında gelişmekte olan yaşamın ve dünyanın tarihsel yorumundan uzak durmaları mümkün değildi. Özgürleşme ve eşit statü kazanma çabası içinde tarihsel argümanlara dayanan ve çevreleriyle rekabet etmelerini sağlayan bir anlatı oluşturdular. Ama kendilerine tarihsel kavrayışla bir kurallar sistemi hazırlamaları biraz daha zaman alacaktı. 1819'da sahneye çıkan efsanevi Yahudi Kültür ve Bilim Derneği kurulurken, bir tarih kavramı edinmeyi başaramadı. Tarih sözcüğü dünyevi ve dolayısıyla Hıristiyanlıkla yoğrulmuş bakış açıları çağrıştırıyordu. Filolojik donanıma sahip "bilimin" getirdiği dünya yorumlarıyla sınır aşımından korunmanın mümkün olacağı kabul edilmekteydi.[47]

Tarihin, yani yaşam dünyasının tarihsel yorumunun yine de Yahudilikte baş göstermesi ve kutsal zamanın bekçisi olan Yahudi yasasının geçerliliğini ciddi ölçüde zorlayıp geriletmesi, modern dönem Yahudiliğindeki uyuşmazlığın kalıcı bir motifi olmuştur. Yahudiliğin önünde iki yol vardı: kendini çevresindeki dünyevi yaşam biçimlerine dönüştürüp dini sadece inançla sınırlamak, yani iç dünyaya aktarmak, bu anlamda "özelleştirmek"; ya da yasanın gerektirdikleri ile dünyevi yaşam biçiminin beklentileri arasında kesin bir ayrım yapmak. Birinci yol Yahudiliğin bir tür "Protestanlaştırılması" anlamına geliyor, dinsel tören ve düzenlemelerdeki ikincil bir dönüşümü de beraberinde getiriyordu. Temel oluşturan kutsal yasa ve buyruklara sıkı sıkıya uyulması, düzenleyici etkilerini yitirmeye başlamıştı. Yahudiliği Protestanlaştırma eğilimi manevi doruk noktasına, dinî sıkılık ve titizlik yerine ahlâki mükemmelleşmeyi hedefleyen Yeni Kantçı Marburg ekolünün kurucusu Her-

---

46 Shmuel Feiner, *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, Oxford/Portland, 2002, s. 26 vd.

47 Leon Wieseltier, "'Etwas über die jüdische Historik'. Leopold Zunz and the Inception of Modern Jewish Historiography", *History and Theory* 20 (1984) içinde, s. 135-149.

mann Cohen'in (1842-1918) düşünüşünde ulaştı.

İki dünya –Yahudi yasasına sıkı sıkıya uyulan dünya ve dünyevi bilgi dünyası (*thora im derehk erez*)– arasındaki ayrım Samson Raphael Hirsch (1808-1888) tarafından Frankfurt/Main'da ortaya atılan Yeni Ortodoksluğun temsil ettiği bir yaklaşımdı. [48] Bu şekilde iki ayrı zaman-mekânda, biri kutsallık yüklü diğeri dünyevi olan iki zamanda birden varolma, Yeni Ortodoksluk taraftarlarına bir yandan buyruklara uyarken bir yandan da felsefe, ahlâk ve hatta edebiyat ve müzik konularıyla uğraşma olanağı tanıyordu. Bunu yaparken inançlarına yabancılaşmaktan korkmalarına gerek yoktu.

Modernizmin saldırılarına maruz kalan Yahudilik, yasa ile tarih arasındaki gerilim alanında hareket etmekteydi. Böylece kültürel alanda, sekülerleşerek Batı dünyasına karışmakta olan Hıristiyanlığın karşısına, bugün diğer yasa dini İslâm'ın dünya çapında yaşadığı meseleleri önceden çıkarmış oldu. Yahudilik ile İslâm arasındaki açık benzerlik de, Yahudilerin modernizm bünyesinde ve karşısındaki ikilemlerini (yasa ve tarih ikilemini) İslâm'la ilgilenip uğraşarak ele almalarında rol oynamıştır. Bu durum 19. ve 20. yüzyıl Yahudi İslâmbilimcilerin çalışmalarında kendini belli etmektedir.[49]

Sekülerleşen Hıristiyanlık ortamında bulunup ona karşı mesafe alan Yahudi âlimler, Yahudiliğin İslâm'a yakınlığı konusunda ikna olmuşlardı. Nitekim Abraham Geiger (1810-1874), *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Muhammed Yahudilikten Neler Almıştır?) başlığını ve 1833 tarihini taşıyan doktora tezinde Avrupalıların Peygamber'e yönelttiği sert yargıları kesin bir dille reddetmiştir.[50] Oysa modern Arap dili ve kültürü araştırmalarının başlatıcısı Antoine-Isaac Silvestre de Sacy'ye (1758-1838) göre Peygamber Muhammet sadece bir hilekârdı.[51] Bunun gibi, fazla dikkatli olmaya gerek görmeden görüş bildiren başkaları da vardı.[52]

İslâmbilim dünyasında yaşanan dönüşüme özellikle Ignaz Goldziher'in (1850-1921) ilk dönem araştırmaları katkıda bulunmuştur. Bu çalış-

---

48 Andreas Gotzmann, *Eigenheit und Einheit: Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit*, Leiden, 2002, s. 227 vd.

49 Martin Kramer, "Introduction", aynı yazar (yay.), *The Jewish Discovery of Islam. Studies in Honor of Bernard Lewis*, Tel Aviv, 1999, s. 1-48.

50 Susannah Heschel, *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie*, Berlin, 2001, s. 97-118.

51 Jacob Lassner, "Abraham Geiger: A Nineteenth-Century Jewish Reformer on the Origins of Islam", Kramer (yay.), *Jewish Discovery of Islam* içinde, s. 103-135.

52 Norman Daniel, *Islam and the West. Making of an Image*, Edinburgh, 1980, s. 79 vd.

malar 1888-1889'da *Muhammedanische Studien* (İslâm Araştırmaları) adı altında yayımlandı. Önceleri geçinebilmek için Budapeşte'de reformcu Yahudi cemaatinin kâtipliğini yapan Goldziher, çocukluğundan itibaren Tevrat ve Talmud'u derinlemesine okuyup öğrenmişti. İbranice ve –Arapçaya daha yakın olan– Aramice filolojisine tam bir ustalıkla hâkimdi. Hem Yahudilikteki halakha ile Kur'an ve Sünnetteki şeriat, hem de Haggada ile Hadis'in anlatı nitelikli kısımları arasında epistemolojik bir yakınlık buluyordu.[53] Goldziher ,Yahudilik ile İslâm arasında o kadar yakın bir akrabalık sezmekteydi ki, Şam'da bulunduğu bir sırada kendini Müslüman gibi hissetmişti. Dinî eğitim kurumu el-Ezher'de okuyan ilk Avrupalı olarak Kahire'deyken, binlerce Müslüman müminle birlikte coşku içinde Cuma namazı kılıyordu. Ama Yahudiliğe yönelik bazı olumsuz ifadeler kullanmış olsa da, Yahudi olarak kaldı.

Buna karşılık Leopold Weiss (1900-1992), biraz daha farklı bir yol izledi, 1926'da Berlin'de Yahudilikten İslâm'a geçti ve Muhammed Esed adını alıp Müslüman bir âlim, politikacı ve Pakistanlı diplomat olarak kariyerini sürdürdü.[54] Evvelce *Frankfurter Zeitung*'un Doğu muhabirliğini yapmış olan Leopold Weiss, Müslümanlığı seçen Yahudiler arasında en önemli kişidir. Memleketi Galiçya'da İbranice ve Aramice olarak klasik Yahudi eğitimi almıştı. İslâm'a geçişini Yahudiler'in İbrahim'e dayanan kökenlerine geri dönüş olarak görüyor, çöl Araplarını da eski İbranilerin hakiki bir yansıması sayıyordu.[55] Onun için İslâm, dar bir kabilecilik anlayışına sıkışmış İsrail dininin evrenselleşmesi olarak değerliydi. 1920'lerde Filistin'deyken Araplar ve Yahudiler arasındaki uzlaşmaz çatışma hakkında gerçekçi bir fikir edinmişti. Arapların yanında yer aldı ve Siyonizm'e keskin eleştirilerle yüklendi.[56] Her ne kadar Leopold Weiss unvan sahibi bir akademisyen değilse de, İslâmi kurallar sistemine katkıları, çeviri ve yorum çalışmalarıyla reform eğiliminde büyük bir Müslüman âlim olmuştur.[57]

19. ve 20. yüzyılda genellikle Ortodoks veya başka bir dinî temele sa-

---

53 Róbert Simon, *Ignác Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, Budapeşte/Leiden, 1986.

54 Martin Kramer, "The Road from Mekka: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)", aynı yazar (yay.), *Jewish Discovery of Islam*, s. 225-248.

55 Günther Windhager, *Leopold Weiss alias Muhammad Asad: Von Galizien nach Arabien 1900-1927*, Viyana, 2002.

56 Muhammad Asad, *Der Weg nach Mekka*, Berlin, 1955.

57 Reinhard Schulze, "Anmerkungen zum Islamverständnis von Muhammad Asad (1900-1992)", Reiner Brunner ve diğerleri (yay.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende*, Würzburg 2002 içinde, s. 429-447.

hip Yahudi Şarkiyatçı ve İslâmbilimcilerin pek çoğu, İslâm'ı Müslümanların anladığı şekilde sunmaya özen göstermiştir.[58] Bu hedefe herhalde en çok yaklaşabilen Yahudi İslâmbilimci ise Prag doğumlu Paul Kraus'tur (1904-1944).[59] Daha Berlin'de üniversite öğrencisi olarak C.H. Becker ve Hans Heinrich Schaeder'in derslerini izlemekteyken, filoloji alanında dikkat çekmiş, kendini kabul ettirmişti. İleride İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini çevirecek olan Franz Rosenthal Arapça öğrenimini onun yanında tamamlamıştı.

Kraus eski Doğu dillerine de hâkimdi. Akkatça yazabiliyor, Arap şiirine katkıları oluyordu. "Ortaçağ" Arap bilimine de özel bir ilgi duymaktaydı.[60] Dinler tarihine ağırlık veren Şarkiyatçı Louis Massignon'un genç bir asistanı olarak 1930'larda Paris'te sufizm araştırmalarına katılmıştı. Massignon Goldziher'in öğrencisi olmuştu ve Kraus'ta hocasının yeniden canlanan ruhunu bulmuş gibiydi.[61] Mısır'ın dünyevi anlayışa sahip Kültür ve Bilim Bakanı Taha Hüseyin, Massignon'un tavsiyesiyle Kraus'u Kahire'de öğretim görevlisi olarak işe aldı. Kraus 1944'te Kahire'de intihar etmiştir.

Paul Kraus kendisi gibi Berlin'den Paris'e kaçan Lévi Strauss'un (1899-1973) kayınbiraderiydi. Birlikte Alexandre Kojève'in (1902-1968) École des Hautres Ètudes'deki efsanevi Hegel seminerine katılmışlardı. Berlin'deki Yahudilik Araştırmaları Yüksek Okulu'nda öğretim görevlisi olan Strauss daha o zamandan, Moses Maimonides'in (1138-1204) öncüsü olarak gördüğü Müslüman rasyonalist Farabi (870-950) ile ilgilenmekteydi. Kraus da Arapça metinlerin çevirisinde ona yardımcı olmuştu. Modernliğin bir kenara attıklarını dikkate alarak Yahudilikte yasanın önemi meselesini yeniden canlandıran, Lévi Strauss olacaktı.

Strauss iki dünya savaşı arasındaki kriz dönemi ve her tarafı sarmaya başlayan rölativizm karşısında, bir kez daha mutlağı esas alan bir felsefede dayanak aradı. Mutlak ise vahyin ifadesi veya daha doğrusu Sina vahyinin *formu* olan yasada somutlaşmaktaydı.[62] Belirleyici olan dinî inanç değil, yasanın kayıtsız şartsız kabullenilmesiydi. Kendini ateist (daha doğrusu "bilişsel teist" ya

---

58 Bernard Lewis, "The Pro-Islamic Jews", aynı yazar, *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*, gözden geçirilmiş yeni baskı, Chicago, 1993, s. 142 vd.; aynı yazar, "The Study of Islam", *a.g.e.* içinde, s. 12 vd.

59 Joel L. Kraemer, "The Death of an Orientalist: Paul Kraus from Prague to Cairo", Kramer (yay.), *Jewish Discovery of Islam* içinde, s. 181-223.

60 Paul Kraus, *Gesammelte Aufsätze. Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*, Rémi Brague (yay.), Hildesheim, 1994.

61 Kraemer, "The Death of an Orientalist", s. 192 vd.

62 Rémi Brague, "Leo Strauss and Maimonides", Alan Udoff (yay.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder/Londra (1991) içinde, s. 93-114, s. 103.

da Epikurosçu) olarak tanımlayan Strauss, kendi öne sürdüğü yeni teolojik-politik meseleden hareketle Ortodoksluğun savunucusu[63] oldu. Bu tür bir Ortodoksluk insanın tanrısal aydınlanışa muhtaç olduğundan yola çıkmaktadır. İnsan kendi başına gerçeği bulamaz. Ve günahkâr olduğu için, ona vahiy yoluyla yasa gönderilmiştir. Bu normatif yükümlülük karşısında onun gereğini her zaman ve tam olarak yerine getirmeye uğraşır. Yani yasa biçiminde vahyedilen din ütopiktir; yasanın yerine getirilmesi şeklindeki ahlâki ütopyaya Aydınlanma'nın din eleştirisi olarak yönelttiği itiraz da buradan kaynaklanır.[64]

Strauss –Franz Rosenzweig'a adadığı– Spinoza ve Spinozacılıkla tartışmasından itibaren Aydınlanma'yı Yahudiliğin mezar kazıcısı olarak görmüştür.[65] Ona göre Aydınlanma vahyi batıl inanç sayıp alaya almışsa da, felsefi olarak çürütememişti. Zaten bunu yapması mümkün değildi. Aydınlanma ve vahiy tamamen farklı alanlarda hareket etmekteydi. Bu açıdan, Yahudiliğin kendi doğrusu da akıldışı olamazdı; daha çok akıl-üstü olduğu söylenebilirdi. Yani rasyonellikle çelişki içinde değildi, ona dokunmadan geçip gidiyordu. Ve yöneldiği de zaten rasyonellikle ulaşılamayacak bir şeydi. Kendini bu gelenekte konumlandıran Strauss akılcılığın varlık sorunlarına aktarılmasına karşı çıktı. Tarihe, ilerlemeye, bilimin doğaya tamamen hâkim olacağına ve tarihsel olarak kaçınılmaz gelişme sayılan her şeye olan inancı reddetti. Zaten Hegel sistemi çökmüştü ve bu çöküş vahyi, dolayısıyla Kutsal Kitap'ın doğrusunu geri çağırmaktaydı.

Strauss'un 1930'lardaki kriz sırasında (ki bunu hem Batı'nın hem de Yahudiliğin krizi olarak anlıyordu) ele aldığı mesele, on yıl kadar sonra Batı kavramlarının dağılmasıyla karşılaşmış olan *Aydınlanma'nın Diyalektiği* kitabının yazarları Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno'yu da meşgul edecekti. Üçünün de sorduğu soru, nasıl olup da rasyonellik ve rasyonalizmin aklı parçalayabilmiş olduğuydu. Strauss, Horkheimer ve Adorno'yla neredeyse aynı ifadeleri kullanarak, ama onlardan daha önce, akılcı felsefenin "kendi kendini yıkmasını" Batı'nın büyük krizi olarak görmüştür. Horkheimer ve Adorno aklın yıkılmasını Aydınlanma'nın diyalektik karşıtına dönüşmesi olarak felsefi açıdan sorgularken, Strauss Ortaçağ rasyonalizminde modernlik bulmacasının çözümünü bulduğuna inanıyordu. Ne de olsa Ortaçağ ras-

63 Heinrich Meier, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema Leo Strauss*, Stuttgart/Weimar, 2003, s. 11-48.

64 Kenneth Green, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thoght of Leo Strauss*, New York, 1993, s. 15.

65 Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibvelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Berlin, 1930.

yonel felsefesi vahyin formu olarak yasaya bağlıydı ki, o yasa da Yahudiler için olduğu kadar Müslümanlar için de geçerliydi.

Ortaçağ rasyonalizmine ve Strauss'un özellikle takdir ettiği filozoflar Farabi ve İbn Sina'ya (Batı'daki adıyla Avicenna, 980-1037) giden yolda Maimonides de vardı.[66] Strauss "Yahudilikteki rasyonalizmin klasiği" (Hermann Cohen) olan bu düşünürün örnek alması gereken kişi olduğuna inanmıştı.[67] Hem Maimonides'te hem de yunan filozoflarında ("Eskiler"de) Spinoza'ya uygun cevabı bulduğunu düşünüyordu.[68] Onların üzerinde durduğu iyi insanî düzen olan "ideal polis", Strauss'a göre Platon ve Aristoteles'ten destek alan, peygamberlere has yasa şeklindeki vahiydi, Tanrı iradesinin form almasıydı.[69] Böyle olduğu için de sorgulanamazdı. Vahyin gerçekliği ve ona itaat etme gerekliliği üzerine tartışmak mümkün değildi. Gözleri gören Yahudi Tevrat'ın insanüstü bilgelik ve adaletinde, gözleri gören Müslüman da Kur'an'ın insanüstü güzelliğinde vahyin gerçekliğini görüyordu.[70]

Maimonides'in temel felsefi metni olan *Moreh Newuchim*'e ("Kararsızların Rehberi") uygun ortam, Strauss'a göre çağının İslâm dünyasıydı. Aydınlanmış teologlar akımına dâhil edilecek bir yazıydı.[71] Sözkonusu kişiler, yasadan (*fıkıh*) çok dinin kökleriyle (*usûlüddin*) ilgilenen geleneksel teolojiye (*kelâm*) karşı çıkıyordu. Strauss'un gözünde ise *Moreh Newuchim* bir *kelâm* çalışmasıydı, tavrı ve amacı yasayı filozofların yaklaşımlarına karşı korumaktı. Yani Maimonides hahamların damgaladığı gibi inançsız bir Yahudi değildi, ama dindeki olağan anlamıyla bir inanan da sayılmazdı.[72] Asıl yaptığı, vahyin ifadesi olarak yasa adına belli fikirleri savunmaktı. Çünkü vahiy yasada biçimselliğini bulmuştur.[73] Ve vahyin yasa biçimine dönüşmesiyle inanca ilişkin soru da gereksizleşir. Geriye kalan, yasaya uymaktan ibarettir.[74] Böy-

---

66 Lawrence Berman, "Maimonides, the Disciple of Alfarabi", *Israel Oriental Studies* 4 (1974) içinde, s. 154-178.

67 Green, *Jew and Philosopher*, s. 13.

68 Alfred L. Ivry, "Leo Strauss on Maimonides", Udoff (yay.), *Leo Strauss's Thought* içinde, s. 75-92, s. 77.

69 Abdurrahman Badawi, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1987.

70 Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, Wiebke Meier/Heinrich Meier (yay.), Leo Strauss, Gesammelte Schriften, Heinrich Meier (yay.), cilt 2, Stuttgart/Weimar, 1997, s. 46.

71 Sarah Stroumsa, "Elisha Ben Abuya and Muslim Heretics in Maimonides' Writings", *Maimonidean Studies* 3 (1995) içinde, s. 173-193.

72 Friedrich Niewöhner, "Are the Founders of Religion Imposters?", Shlomo Pines/Yermiyahu Yovel (yay.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht, 1986, s. 233-245.

73 Brague, "Strauss und Maimonides", s. 103.

74 Josef Stern, "The Idea of *Hoq* in Maimonides' Explanation of the Law", Pines/Yovel (yay.), *Maimonides and Philosophy* içinde, s. 92-103.

lece ideal yasa ideal düzenin temelini oluşturur. Ve yasa, onu bildiren peygamberin devlet adamı olması kadar politiktir. Demek ki Platoncu ideal toplumun kurucusu peygamberdir.[75]

Strauss'un Maimonides'e başvurması, onun yasa yoluyla kendisine akıl ve vahiy, ahlâk ve bilgi arasındaki çatışmada ahlâki bağlanmışlıkla hareket etme olanağını vermesindendir. Böylece mutlak ve göreceli, ilkesel ve tarihî uçlar arasında Maimonides'in alegorik Kitap-ı Mukaddes yorumu için elverişli, ucu açık bir yorumlama süreci ortaya çıkmaktadır.[76] Onun bu yorumu sözellikten uzak durduğu için, epistemolojik motif olarak giderilmemiş çelişkiye yönelir. Strauss yorumun bu şekilde bilerek açık bırakılmasından Maimonides'in "ezoterikliği" diye bahsetmiştir, yani yasayla bağlı rasyonalist felsefenin ezoterikliği.[77]

Strauss'un Aydınlanma ve Spinozacılık karşısında duyduğu güvensizlikten dinine bağlı Yahudi Aydınlanmacılar da nasibini alıyordu. Moses Mendelssohn'u "dinî liberalizm"le suçladı. Bu durumun Mendelssohn'un Tevrat çevirisinde kendini belli ettiği kanısındaydı. Yeni-Kantçı Hermann Cohen'e de mesafe almıştı. Zaten felsefesinde *bore olam*'ın, yani dünyanın yaratıcısının yeri sorulduğunda Cohen, kendi inancıyla geleneksel inanç arasındaki uçurumun aşılamaz hale geldiğini çaresizce itiraf etmişti.[78]

Strauss, Ortaçağ Yahudi rasyonalizmi geleneğinde iki tür yasa ve iki tür yasa koyucu ayırt ediyordu. Bir yanda başlıca işlevi toplumda barış içinde beraber yaşamayı sağlamaktan ibaret olan yasalar vardı. Kendi deyişiyle bunlar "bedenin selametini" amaçlayan yasalardı. Diğer yanda ise "ruhun selametini", mükemmelliğini sağlamaya yönelik yasalar sözkonusuydu. Birinci tür yasalar insanlar tarafından yapılmıştı. Buna karşılık ruhun ve dolayısıyla aynı zamanda aklın mükemmelliğini amaçlayan yasa, tanrısal bir yasadır. Onu bildiren de ancak bir peygamber olabilir.[79]

Batı'nın krizi karşısında Lévi Strauss insanın kendi kaderine hâkim olma çabasına bir kısıtlama getirmeyi denedi. Vahyin Aydınlanma karşısında yeniden güçlü ve itibarlı olmasına çalıştı ve bunun için yasayı –kendi deyişiyle– *tanrısallaştırdı*. Aşırıya kaçmış modernliğe bir tepkiydi bu. Tıpkı Strauss gibi iki dünya savaşı arasında Berlin'de modernizmle uğraşmış olan Leopold Weiss, yani Muhammed Esed ise ters yönde hareket ediyordu. Bir ateist ola-

75 Brague, "Strauss and Maimonides", s. 96.
76 Ivry, "Leo Strauss on Maimonides", s. 79.
77 Green, *Jew and Philosopher*, s. 135.
78 Strauss, *Philosophie und Gesetz*, s. 38.
79 Strauss, *Philosophie und Gesetz*, s. 58.

rak Strauss, Batı'nın ve Yahudiliğin krizini Aydınlanma'ya bağlayıp Ortaçağ rasyonalist felsefesinden destek ararken, Esed daha önce belirttiğimiz gibi Müslümanlığa geçmişti. Orada yasa zaten kutsal kabul ediliyordu. "Tanrısallaştırılmasına" hiç gerek yoktu. Tam tersine: Yapılması gereken, dünyevilik ortamından gelen Lévi Strauss'un çağrısına aksi yönde bir hareketle, yasanın yarılması, parçalanmasıydı.

Muhammed Esed Hindistan'dayken tam da bu işle, yasanın parçalanmasıyla uğraşmıştı. Reform eğilimli başka Müslümanlarla birlikte hedefi, İslâmi hukuk geleneğini değiştirerek "ebedi", yani değiştirilemez yasaları tarihi, yani dönüşümlere ayak uyduran normlardan ayırmaktı. Mesele bir ayrıştırmayla iki farklı zaman-mekân oluşturmaktı ki, bu da diğer yasa dini Yahudiliğin Aydınlanma'nın başlangıcından beri karşı karşıya bulunduğu problemdi.

Esed 1930'ların başlarında büyük Hintli-Müslüman âlim, şair, politikacı ve Pakistan fikrini ortaya atanlardan biri olan Muhammed İkbal tarafından Hindistan'a davet edildi. Daha önce yıllar boyu İbn Suud'un sarayında kalmış, danışmanlık yapmıştı. Britanya Hindistanı'nda Müslüman âlim ve entelektüellerle İslâmi yasa anlayışında yapılabilecek reformları ele aldı. Bunun için büyük bir mesafe kat etmesi gerekiyordu. Suudi Krallığı hâlâ Vahhabilikle olan ittifakının etkisi altındaydı, oysa Hindistan'da Müslümanlar hem Ortodoksluk hem de reform meseleleriyle ilgiliydiler. Daha o zamandan, Hint topraklarında Müslüman bir devlet kurulması (gelecekteki Pakistan) tartışılmaktaydı. Sorular geleceğe aitti: Müslüman toplumunda hangi hukuk geçerli olmalıydı? İslâmi bir devletten yana olanların istediği gibi, hukuk tamamen şeriata mı dayanmalıydı? Yoksa daha dünyevi yönelimli Müslüman bir toplum mu oluşturulmalıydı. Pakistan'ın niteliğine ilişkin bu tartışmalara, özellikle giderek keskinleşen anayasa tartışmasına Muhammed Esed da katıldı.[80]

Reform ve ortodoksluk üzerine tartışmalar en ileri şekliyle Hint Müslümanları arasında görülmekteydi. Tartışmaların odağı da yasa konusuydu. Muhammed İkbal ve diğer reformcular İslâm dünyasındaki yozlaşmayı andıran durağanlığı, ısrarla sürdürülen hukuk anlayışına bağlıyordu. Yasaya sıkı sıkıya bağlılık, sonuç itibarıyla zamanı durdurmak demekti. Oysa dünya dönüşüm içindeydi. Ve bu dönüşüm, yasanın kendi içinde belirlediği şeyle ters

80 Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Berkeley, 1961.

düşüyor, zamanı hızlandırıyordu. Böyle bir hızlandırmayı mümkün kılmak için reformcular yasada bir bölünme öngörmekteydi. Kur'an'dan ve Peygamber sünnetinden hareketle buyruk ve yasakların düzenli bir dökümü çıkarılacak [*Kodifizierung*] ve bunlar zamandışı niteliğe sahip (*nusus*) olarak anlaşılacak, ebedi şeriat düzeninin kutsallığıyla donanmış, yani "tanrısallaştırılmış" olacaklardı. Diğer her şey bir yasama organının parlamenter düzende ve "Açık Yol" denilen bir süreçle alacağı kararlara bırakılacaktı.[81]

Yasanın bu şekilde ikiye bölünmesi, iki farklı egemenlik türüne yol açmaktaydı: Tanrı'nın ebedi egemenliği ve halkı temsilen kararlar alan zamana bağlı egemenlik. Böylece, etkileri itibarıyla diğer yasa dini Yahudiliğin getirdiği çözüme oldukça benzeyen bir ayrıştırma önerilmiş oluyordu: farklı temellere dayanan iki hukuk sisteminde kutsal ve dünyevi hukuk çerçevesinde yaşamak. Liberalist görünümlü böyle bir tasavvurun hasımlar edineceği baştan belliydi. Nitekim anayasa tartışmalarında Muhammed Esed'in adı etrafında toplanan reformcu önerilere karşı Cemaat-ül İslâmiyye'nin kurucusu Ebu'l Ala el-Mevdudî ön plana çıkmıştı ve reformcuların yapmak istediği şeyleri dehşet verici buluyordu. Reformcu bir aileden olup İslâm'a geçmeden önce, henüz Margret Marcus adını taşırken Yahudi ortodoksluğuna da yakınlık duymuş olan Meryem Cemile ile yazışmasında Mevdudî, aşağıladığı ilerici Müslümanları reformcu Yahudilerle karşılaştırıyordu. Her ikisi için de kutsal yasanın anlamını yitirdiği görüşündeydi.[82]

Pakistan'ın yeni kurulduğu dönemdeki anayasa tartışması İslâmi yasa anlayışı bakımından çok önemliydi, çünkü kendini ancak İslâm üzerinden tanımlayabilecek bir Müslüman toplumunda cereyan etmişti. Burada Müslüman mekânı ve Müslüman zamanı başka hiçbir yerde olmayacak ölçüde tek bir bütün halindeydi. Diğer Müslüman ülkelerden farklı olarak, Pakistan'da yasa konusu daha baştan itibaren politik-teolojik bir bağlama oturmuştu. O kadar keskinleşmesi de bu yüzdendi – iki taraftan biri lehine, reform veya ortodoksluk yönünde bir karar oluşturma potansiyeline sahipti.

Karşıt yönde bir düzenlenmeyle de olsa benzer bir soru, artık büyümüş olan Müslüman diyasporası için de geçerlidir. Çünkü diyaspora ortamında, İslâmi yasanın hükümdarlık biçimini oluşturamayacağı baştan belli olan ve politik geleneğin Batılı, yani sekülerleşmiş Hıristiyanlık ölçülerine bağlı kaldığı koşullarda Müslümanlar kendi kutsal yasalarını Müslüman olmayan bir

---

81 Schulze, "Anmerkungen zum Islamverständnis von Muhammad Asad", s. 439 vd.

82 Abu l'Ala Maududi an Maryam Jameelah, 25 Şubat 1961. Karşılaştırmalı: Jameelah/Mevdudî mektuplaşması (İngilizce baskı), Cidde, 1992, s. 18.

dünyaya uyarlamak zorundadır. Bu da Hintli Müslüman reformcuların önerdiği çizgide, "zamandışı olanın tanrısallaştırılması – zamana bağlı olanın değişebilirliği" fikrinde bir kopuşa yol açmaktadır. Diyasporada hem kendi dininin yasasına hem de bulunulan ülkenin yasasına uyma gereği vardır. Böylece İslâm'da bir tür "Protestanlaşma" desteklenmiş olur, çünkü her şeyden önce, bir alanlar ayrışması ortaya çıkacaktır. Kutsal olan da ona ayrılmış mekânlar ve zamanlarla sınırlı kalacak, dinî düzen ve gündelik yaşam ayrışacaktır. Bu da duruma bağlı bir sekülerleşme olurdu. Diyasporadaki Müslümanlar diğer yasa dini Yahudiliğin her zaman yaşadığı bölünmeyle baş etmek zorunda kalırdı. Yahudiler bu nedenle –iç çatışmalarla da olsa– modernliğin ağır basan ölçütlerine ayak uydurmayı başarmışlardı. Aydınlanmış Yahudi ortodoksluğu da bunu kabullenebilmişti. Böylece kendi ortaya koyduğu "yalnızken Yahudi, dünya ile iken insan" düsturunu izledi.

Muhammed Esed'in reformcuları desteklemesi sadece Pakistan anayasası tartışmalarıyla sınırlı kalmadı. Kur'an tefsiri ve Kur'an çevirisi alanında da İslâm Ortodoksluğuna karşı koydu. Kur'an çevirisi bakımından Mendelssohn'un Kitab-ı Mukaddes çevirisine benzer bir durum sözkonusudur. Muhammed Esed ile Moses Mendelssohn arasında özellikle bu iki kişinin önemi ve etkisi bakımından bir paralellikten bahsetmek çok abartılı olur. Nitekim Mendelssohn her şeye rağmen Yahudi toplumunda itibar görmüşken, Yahudilikten Müslümanlığa geçmiş biri olarak Muhammed Esed hep şüpheyle karşılanmıştır. Ama yine de yapmak istedikleri şeyler arasındaki benzerlikler apaçık ortadadır. Hem Mendelssohn hem de Esed kutsal yazıların aktarılması ve yorumlanmasıyla uğraşırken, "modernlik" denilen duruma uyum sağlamayı hedeflemiştir. Bu, hafifsenemeyecek sorunlara yol açan bir tutumdu. Kutsallık Kur'an'da sözellikle yer etmişti. Her türlü alegorik aktarım kaçınılmaz olarak kutsal olana halel getirir, her metaforik yorum gelenekçi ve fundamentalist müminlerin direnciyle karşılaşırdı. Ama sözcüğü sözcüğüne aktarım karşısında alegori ve metafor, kendi inancını İslâm'ın kaynaklarından hareketle akıl dini olarak anlayan Esed'in amaçlarına uygun araçlardı. Dünya İslâm Birliği'nin onu meşru bir İslâm düşünürü saymaktan vazgeçmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Buna karşılık Mendelssohn diyaspora koşulları nedeniyle ikili bir hukuk ortamında faaliyetini sürdürmüştü. Bu da ona hahamların otoritesi arasında bir manevra özgürlüğü sağlıyordu. Kitab-ı Mukaddes çevirisini onların etkisinde kalmadan gerçekleştirdi – yani *dina demalkhuta dina* (yasa, bulunulan ülkenin yasasıdır).

Bir Müslüman Aydınlanmacı olarak Muhammed Esed ise farklı dün-

yalar arasında bulunuyordu. Kutsal yazıyla ilgilenirken, iki şeyi amaçlamıştı: Kutsal metin olan Kur'an'ın aktarılması ve yorumlanması onu anlamı bakımından insanlara biraz daha yaklaştıracaktı. Diğer yandan, Müslümanların kutsal kitabının lafzından uzak durmakla, aşırı kutsallık yükünden kurtulmak mümkün olabilirdi. Bu tavrı Esed'ın tecridine ve yalnızlaşmasına yol açtı. Hedefleri bakımından bilgi ve inanç arasında gidip gelen biri olarak nitelenmesi haksız sayılmazdı: hem metne yorum bilgisi açısından dalıp onu analizle bileşenlerine ayıran bir "Müslüman oryantalist", hem de metni Allah'ın mutlak kelâmı kabul eden bir "Müslüman âlim".[83] Benzer bir niteleme Yahudi Aydınlanmacı olarak Menddelssohn'a da yöneltilmişti. O da iki dünya arasındaki eşikte duruyordu: lafız dünyası ve alegori dünyası, kutsal zaman ve tarihsel zaman arasında. Tabii şimdiye kadar sonuçlar çok farklı olmuştur.

Yine de değişimler ufukta görünüyor – özellikle Müslüman diyasporası dikkate alındığında, en başta da –Avrupa'dan farklı olarak– benzersiz bir dinsel çoğulculuğun ve etnik çeşitliliğin hüküm sürdüğü Amerika Birleşik Devletleri'nde. Çoğulculuğun bu ağırlığı, Amerikalı Müslümanlar arasında diyasporadaki varlıklarını biçimlendirme ve İslâmi yasayla ülke yasalarını bağdaştırma yönündeki ilk çabaların görülmesinde hiç de küçümsenemeyecek bir katkıda bulunmaktadır. Yeni ortaya çıkan *fıkhu'l-ekalliyat* (Batı'daki Müslüman azınlıkların küresel bir din olarak İslâm prensibine dayandırılan hukuku) eğilimi de, Müslüman olmayan ortamlarda Müslümanların gündelik yaşamı için kurallar geliştirmeye çalışıyor. Bunun için gereken, yeni bir *içtihadın* yorum çabalarıdır – yani meşru kaynak kabul edilen Kur'an ve Sünnetin bağımsızca yorumlanmasıyla meşru kararlara varma süreci. Bu eğilimin temsilcisi ABD'deki Müslümanların yasal yetkilisi olan Taha Cabir el-Alvani'dir.[84]

El-Alvani adını ilk kez başkanı olduğu Amerikan Fıkıh Şurası'nın 1994'te yayınladığı, Müslümanların ABD seçimlerinde oy kullanmasına icazet veren fetva ile duyurdu. Bir diğer fetva ABD ordusunda hizmet etmelerine de izin verdi – hatta Müslüman ülkelere gönderilecek olsalar bile. Bu da Yahudilerin Özgürleşme dönemindeki askerî hizmetle ilişkili türlü çeşitli engelleri ve ciddi zorlukları (özellikle sebt gününe ve yeme içme rejimini düzenleyen *koşer* yasalarına uyulması) hatırlatmaktadır. 19. yüzyıl başları Macaris-

83 Schulze, "Anmerkungen zum Islamverständnis von Muhammad Asad", s. 440.

84 Shammai Fishman, "Ideological Islam in the United States: 'Ijtihad' in the Thought of Dr. Taha Jabir al-Alwani," çev.: Tzemah Yoreh. İnternet: www.e-prism.org/images/IdeologicalIslam.pdf.

tanında bir ortodoks otorite olan haham Moses Sofer'e göre zorunlu askerî hizmet, *mitzvah*'ı (dinî yükümlülükler) ihlal etmeyi gerektirdiğinde bile dinen uygundu. Zaten bu *dina demalkhuta dina* (yasa, bulunulan ülkenin yasasıdır) ilkesinin geçerli olduğu tipik bir durumdu – hor gördüğü reform hareketinin önerilerine benzer, karşı çıkılacak yeniliklerden biri değildi.[85] Daha 1798 gibi erken bir tarihte Yahudiler Avusturya ordusunda bir şekilde görev almış, bunun için kendi inançlarına uygun özel bir yemin metni oluşturulmuştu. Rus ordusu ise, en hafif ifadeyle, saflarında Yahudi görmeye yatkın değildi; askerî yükümlülükler ile dinî Yahudi kurallarının uzlaştırılması ancak 1881'de, resmen kabul edilmiş bir halakha özetinden (*mahkane yisrael*) yararlanarak gerçekleşebildi.[86]

Yahudi yasasındaki *dina demalkhuta dina* ilkesi ile bir kolektif içtihat biçimi olan yeni ortaya çıkmış İslâmi *fıkhu'l-ekalliyat* geleneği arasında önemli benzerlikler bulunuyor mu? Bazı yorumlara göre bu kısmen olası görünmektedir. Yeni azınlık fıkhı artık *darül İslâm* dışındaki yerleri Müslümanlar için yabancı veya düşman bir alan olarak değerlendirmiyor. Tam tersine. Sözkonusu alan *dar al-dawa* (darül davet) sayılarak inanmayanları ikna etmek ve Müslümanlığa döndürmek yoluyla, İslâm'ın yayılmasına hizmet edilebilir. *Fıkhu'l-ekalliyat*'a dayandırılmış bir yargı bunun örneğidir: Sonradan Müslüman olmuş kadınların gayrimüslim kocalarıyla evli kalmasına izin verilmektedir; böylece İslâm'ı benimseyen kadınların önündeki caydırıcı bir engel kaldırılmıştır. Bu düzenleme *maslahat* (buna bir anlamda "kamu çıkarı" diyebiliriz) tarzı geleneksel hukuktan üstün tutularak, Müslümanlığı kabul eden kadınların sayısının artması sağlanmaktadır.

Böylece *hicret* kuralı, yani Müslüman olmayanların yönetimine geçen ülkeleri terk etme yükümlülüğü getiren İslâmi düzenleme de askıya alınmış bulunuyor. Kısa süre önceki bir söyleşide el-Alvani gelenekselleşmiş dar anlamıyla Müslümanların egemen olduğu ve yasaları belirlediği bir alan şeklinde anlaşılan *darül İslâm* kavramı üzerinde yeniden düşünmeyi önermiştir. Bu konudaki *fıku'l-ekalliyat* yorumuna göre, Müslümanların dinî görevlerini yerine getirebildiği, yani din özgürlüğü olan her yer *darül İslâm*'dır. El-Alvani bunun ABD için kesinlikle geçerli olduğu kanısındadır. Öyleyse Amerikalı Müslümanların da kendi yönetim biçimlerine, kendi vatanlarına sadık olması, dolayısıyla ülkenin yasalarına uyması gerekir.

---

85 Gil Graff, *Separation of Church and State: dina de-Malkhuta Dina in Jewish Law*, Tuscaloosa, 2003.

86 Iokhanan Petrovskii-Shtern, *Jews in the Russian Army: 1827-1917* Cambridge, 2008.

Ne var ki Müslümanların yasa ve adalet alanlarında, özellikle aile hukuku alanındaki özerklik talebi Batı'da kabul görmemektedir. Çok kültürlülüğe en sıcak bakan bölgelerden biri olan Kanada'nın Ontario eyaletinde böyle bir talebin kısa bir süre önce reddedilmiş olması bu bakımdan anlamlıdır.

Ancak Müslüman azınlık fıkhı olarak *fıkhu'l-ekalliyat*'ın faaliyeti sadece hukuksal yorumlarla sınırlı değildir. Kavrayış ve farkındalık gibi çok daha geniş alanları da kapsar. Aslında yasa hakkında yorum ve açıklamalar getiren Müslümanlar arasında bir eğilim belirginleşmiştir, azınlık fıkhı öncelikle değişmiş ve daha dünyevi bir bakışa epistemolojik bir geçiş yolu olarak algılanmaktadır. Bağımsız anlayış, bilgi ve uygulamalı anlak kategorisi olarak fıkıh, geleneksel İslâmi kural sisteminin ötesine işaret eder ve kutsallık otoritesiyle yüklü dinî bilgi olan *'ilm* kavramıyla karşıtlık halindedir. Bu anlamıyla, sosyal bilimlerin çalışma tarzları ve kavramları tarafından "sihirden arındırılmış" bir dünyayı okuyuş faaliyetiyle sistematik olarak el ele gider – Londra'da yaşayan Şeyh Zeki Bedevi'nin sözünü ettiği, Ebu Hanife'nin "büyük fıkıh" anlayışının geniş bir yorumuna dayanan epistemolojik dönüş tam da budur.[87]

Bu, Batılı söylem tarzlarının nüfuz ettiği bir bilgi kültürüne kapıyı açmanın ilginç bir yolu gibi görünüyor. Nitekim büyük Doğu araştırmacısı Ignaz Goldziher de İbranice *khochma* (hohma, bilgelik, bilgi) ile Arapçadaki *fıkıh* kavramının yücelterek barındırdığı tefsir tarzları arasında yorumbilgisel [*hermeneutic*] bir yakınlık saptamıştır. Yakından bakıldığında, daha da büyük bir benzerlik görülebilir. Yahudilikteki kurallar sistemi *khochmat yisrael*, yani geleneksel ve kutsallıkla yücelmiş olan İsrail Bilgeliği, Yahudi Aydınlanması (*Haskalah*) akımının 19. yüzyıl başlarında Alman dili çerçevesinde *Wissenschaft des Judentums* (Yahudilik bilimi) adı altında başlattığı bir dönüşüm sürecine girmiştir: Dünyayı tanrısallıkla donanmış bir anlayışla ele alan bakışa karşı koyan daha dünyaya dönük, hatta seküler yorum tarzlarına doğru sancılı bir geçiş.

Müslüman azınlıkların gayrimüslim ve çoğunlukla Batılı ortamlarda yaşadığı deneyimler İslâmi bilgi ve anlayışın dönüşümünü –dinin yanında maddi yaşam dokusunun da alabildiğine kutsal ve yavaşlamış sosyal zaman-

---

87 Shammai Fishman, *Fiqh al-Aqalliyyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*, Washington, 2006; Barber Johansen, *Contingency in a Sacred Law - Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden/Bristol/Köln, 1999, s. 1-76.

la örülü bulunduğu– Müslüman ülkelerde olduğundan daha çok teşvik edebilir. *Arab Human Development Report* Arap dünyasının durumunu fazlasıyla karamsar şekilde sunmaktadır. Sadece olgular ve sayılara bağlı kalmakta ısrar eden rapor, modernlik ve sekülerleşme sorununu tüm acilliğiyle bir kez daha ortaya koymuştur.

Böyle bir sonuç kendiliğinden ortaya çıkan besbelli bir şey değildir. Son birkaç onyılda Batı'nın modernlik, Aydınlanma ve sekülerleşme üçlüsü üzerine kamusal ve akademik söylemden en hafif deyişle sistematik olarak kaçınılmıştır. Bu değerler neredeyse meşruiyetini yitirmiş gibidir. Böyle nihai bir reddedişin nedenleri çok çeşitlidir ve burada ele alınmaları gerekmez. Ama neticede bu değerler modern çağın başlangıcından bu yana insanlığın felaketine yol açmış sayılmaktadır. En azından, modernlik ve onun toplumsal süreçleri hızlandırma tarzları çoğulcu biçimiyle hoşgörülür olmuştur. İleri sürülen argüman, farklı toplumların farklı modernlikler ürettiğidir. Bu önerme elbette doğrudur. Ne var ki modernlik üzerine evrensel söylem özünde kültürel çeşitliliğe ve her kültürün kendine has bir yoldan modernliğin belli başlı özelliklerini kendine uyarlama yeteneğine ilişkin bir söylem değildir; dolayısıyla modernliğin çeşitli kültürel biçimlerine ilişkin bir söylem de değildir. Asıl mesele onun çeşitli tarzlara özgün uyarlanabilirliği ve gelişmeye ait özelliklerin hızlanmış bir tempo gerektirmesidir. Şu önkabulle: Kültürel çeşitliliğin ötesinde erkekler ve kadınlar, antropolojik açıdan eşit değilse bile benzer evrensel varsayımlara (bireysel ve kolektif güvenliğin, özgürlüğün ve olabildiğince çok sayıda insanın maddi refahının olumlanması ve bazen de kutsanması yönündeki varsayımlara) dayanarak, kişiliklerini geliştirip kemale erdirme çabası içindedir. Modernliğin özelliklerini üretme ve yeniden üretme yeteneğinin en önemli boyutu bizi insanlığın gelişmesinin önkoşullarına ve gereklerine götürür ki, bu da politik, sosyal ve kültürel çevrenin keşfi, yaratılması ve icat edilmesidir.

En başta, doğa bilimleri alanındaki temel araştırmalar (sonuçlarının uygulanmasından da daha önemli olarak) yer alır; buna beşeri bilimler ve sosyal bilimlerin aydınlatıcı, dünyayı sihirden arındırıcı etkisi eşlik eder. Bilginin üretilmesi, araçları ve yarattığı sonuçlar sekülerleşme sürecinin ürünleridir ve Aydınlanma'nın hiç kuşkusuz aşırı hevesli, sabırsız talepleri tarafından hızlandırılırlar. Bu gelişim çizgisinin ilk önce Hıristiyanlık sekülerleşirken Batı dünyasında başlamış olması diğer kültürlerin modernleşme yollarını geçersiz kılacak değildir. Zaten modernleşme hep devam eden evrensel bir dönüşüm, yeniden biçimlenme ve değişim sürecidir ve tüm insanlık bu çabada rol alır.

Modernliğin gerekleri dışında ve ötesinde farklı bir yol hâlâ ortaya çıkmamıştır. *Arab Human Development Report*'ta sunulan eleştirinin içerdiği kaçınılmaz mesaj, işte budur.

Dizin

Abbas, I. (İran Şahı) 122
Abduh, Muhammed 64, 65
Abdül Melik (Halife) 152
Abdul Razık, Ali 66
Abdul Vahab 49, 64
Abdülhamid, I. 96
Abdülhamid, II. 54
Abdülnasır, Cemal 11, 15, 26, 67, 105
Adorno, Theodor W. 194
Ahmed, III. 96
Arabi Paşa (Urabi Paşa) 55, 56
Aristoteles 195
Arslan, Şekib 1, 3

Bayezid, II. 94, 117, 128
Becker, C.H. 152, 153, 156, 193
Benjamin, Walter 77, 91
Bodin, Jean 71, 111, 113
Bonaparte, Napolyon 98
Brejnev 37, 48
Burgiba, Habib 72

Cemal Paşa 51
Cinnah, Muhammed 60
Cohen, Hermann 178, 191, 195, 196
Cook, Michael 84, 169, 171, 175

de Albuquerque, Alfonso 120
de Gama, Vasco 119
de Sacy, Antoine-Isaac Silvestre 146, 191
de Saussure, Ferdinand 90
Derrida, Jacques 90, 91
Disraeli, Benjamin 41, 53, 54, 55

Ebu Hanife 202
Ebu'l-Hasan 182
el-Afgâni, Cemalettin 64
el-Alvani 200, 201
el-Benna, Hasan 64-68
el-Gazali, Ebu Hamid Muhammed 170, 171
el-KuŞ, Ebu Yusuf Yakub 152
el-Mansur (Halife) 155, 156
el-Mevdudî, Ebu'l Ala 41, 60-63, 67, 68, 71, 198
el-Mu'tasım (Halife) 156
el-Mütevekkil 155, 160
el-Şidyak, Faris (Ahmet Faris) 98
el-Tahtavi, Rifa'a 11, 14, 23, 24, 28, 31-33, 38, 39, 71, 79, 98
el-Uteybi, Cuheyman 49
Enver Paşa 41, 51
Esed, Muhammed 173, 192, 196-200
et-Taberi, Ebu Cafer 185

Fanon, Frantz 61
Farabi 193, 195
Fuat, I. (Mısır Kralı) 57

Gans, David 188
Gardet, Louis 187
Geiger, Abraham 191
Gladstone, William 41, 53, 55
Goldziher, Ignaz 84, 191, 192, 193, 202
Grotius, Hugo 118
Gutenberg, Johannes 81, 82

Hafız Esat 74
Harun Reşid 152
Hayrettin Barbaros Paşa 117
Heinrich (Denizci) 119
Hidiv İsmail Paşa 66
Hirsch, Samson Raphael 191
Hobbes, Thomas 71
Horkheimer, Max 194
Hüseyin İbn Ali (Mekke ŞeriŞ) 56
Hüseyin, Taha 66, 193
Hz. İsa 69, 71
Hz. Muhammed 147, 151, 183, 191
Hz. Musa 84

İbn Haldun, Abd ar-Rahman 90, 134, 135, 143-148, 154, 173, 181-185, 193
İbn Hanbel 64, 72, 83
İbn Sina (Avicenna) 195
İbn Teymiyye 64, 72
İbn Yusuf, Hachac 152
İbrahim Paşa 26
İkbal, Muhammed 65, 197

Johannes, XXII. (Papa) 119

Kanuni Sultan Süleyman 112, 135
Katerina, II. 97
Katip Çelebi 107, 134-137
Kavalalı Mehmed Ali Paşa (Mısır Hükümdarı) 11, 14, 15, 26-28, 38, 66, 98
Kemal Reis 110, 117
King, Martin Luther 24, 81, 91, 92
Kipling, Rudyard 51
Kolomb, Christoph 110, 116, 119
Koselleck, Reinhart 177
Kraus, Paul 193
Kutub, Seyyid 41, 63, 67-74, 171
Leo, X. (Papa) 120
Lewis, Bernard 9

Machiavelli, Niccolò 28, 144
Mahfuz, Necib 105
Mahmud Efendi (Defterdar) 133, 136
Maimonides, Moses 173, 193-196
Marco Polo 115
Marcus, Margret (Meryem Cemile) 61, 198
Marx, Karl 16
Massignon, Louis 193
Mehmed Paşa (Rumeli Beylerbeyi) 133, 136
Meier, Christian 179
Mendelssohn, Moses 103, 173, 189, 196, 199
Mübarek, Hüsnü 105
Murad, III. 96, 133
Musa, Salama 66
Mustafa Ali (Tarihçi) 107, 132-137
Mustafa Kemal Paşa (Atatürk) 50, 51, 56, 59, 65, 68, 72, 80
Mustafa Naima 135, 136
Nehru, Pandit 61
Nukraşi Paşa 67

Osman (Halife) 99

Ömer, II. (Halife) 152

Pessagno (Tüccar) 119
Philipp, Michael 10
Piri Reis 107, 110, 116
Pirizâde Mehmed Sahip Efendi 135
Platon 195

Rıza, Reşit 64
Rosenzweig, Strauss –Franz 188, 194
Rousseau, Jean-Jacques 90

Saddam Hüseyin 46, 47
Said, Edward 2, 3, 16, 88
Schaeder, Hans Heinrich 193
Sedat, Enver 67, 74
Selim, I. 107, 122
Shraddhanand, Swami 61
Sofer, Moses 201
Spinoza, Baruch 77, 89, 90, 194-196
Strauss, Lévi 193-197

Timur 145
Toynbee, Arnold J. 53, 146

Vico, Giambattista 173, 178, 186

Weber, Max 16, 158, 161
Weiss, Leopold (Muhammed Esed) 173, 192, 196-199
Wielandt, Rotraut 184
Wittfogel, Karl August 148

Yezid, III. 160

Zeki Bedevi (Şeyh) 202
Zinovyev, Grigori 51

Kudüs İbrani ve Leipzig Üniversiteleri öğretim üyesi Dan Diner, bu eserinde Ortadoğu'nun, Müslüman ve Arapların tarihini değil genel olarak İslâm uygarlığı ile kültürünün gelişimini ele alıyor. Yazar, bu gelişmenin "durağanlığı"nı incelerken Lübnan asıllı ünlü şair yazar Şekip Arslan'ın *Müslümanlar Neden Geri Kaldı ve Diğerleri İlerleyebildi?* (Limâ Teahhare el-Muslimun ve Tekaddeme Gayruhum?) kitabından ve sorduğu sorudan yola çıkarak, İslâm dünyasında sekülerleşme, maddi ve manevi kültürün konumu, devlet ve toplum anlayışı, siyasi ve ekonomik alanların zaman içindeki etkileşimi üzerinde durarak, "gelişememe"nin özelliklerini tartışıyor.

Yazar, "bir müdahale yazısı" ve bir deneme (essay) diye nitelediği çalışmasında, incelediği konuların –biçimlenişleri siyasal olsa da- tarihî olduğunu ifade ederken sorunu güncelliğin sınırlamalarına tâbi olmadan incelemektedir. Diner'e göre, İslâm toplumlarında kültür, diğer tektanrılı dinlerin inanç dünyalarından farklı olarak kutsallıkla yoğun bir şekilde iç içe girmiştir ki, bu özellik kutsallığı, yaşama ve kültürel değişimlere uygun olarak yeniden düzenlemektedir.

Bu anlamda Batı toplumlarında, hareketle ivme kazanmış olan zamanın İslâm dünyasında adeta kutsallıkla mühürlenmiş olmasını, gelişime vurulan ket olarak açıklayan Diner, sekülerleşme ve modernite sorununu farklı düzlemlere taşıyarak Türkiye, Mısır ve diğer İslâm ülkelerine ilişkin örnekler verirken, ilginç ipuçlarını tartışıyor.

SİYASET BİLİMİ

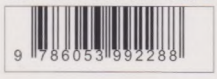
Karşıt yorumlar içeren aynı zamanda hafızaları da tazeleyen, konuyla ilgili yöneltilen farklı ve önemli sorulara yanıt veren Anglo-Sakson bir çalışma...
Micheal Cook, Princeton University

Mühürlenmiş Zaman, *dünyanın büyük bir bölümü için kilit bir sorun haline gelmiş günümüz Ortadoğusu üzerine geniş kapsamlı bir sentez sunuyor. Diner, tarihsel bir fenomen haline gelen "Ortadoğu'nun neden bu kadar yavaş geliştiği" sorusuna bilinen çerçevenin dışında bir gözle bakarak yanıt arıyor. Bunu yaparken, önce araştırmacılık sonra da edebi alanlardaki yeteneğini kullanıyor.*
Rémi Brague, *The Law Of God* adlı kitabın yazarı.

adımlar schritte KİTAPLAR
ALMANYA AVUSTURYA İSVİÇRE
Ernst Reuter Girişimi
Ernst Reuter Initiative

KAPAK: ABBASİ DÖNEMİNDE BAĞDAT'TAKİ BEYT'ÜL HİKMET'TEKİ ÇALIŞMALARIN BİR TASVİRİ

ISBN 978-605-399-228-8





www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI