2

İslam'ın Serüveni

Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı



Marshall G. S. Hodgson

Çeviren: Berkay Ersöz

phoenix

Bu kitabın yayın hakkı PHOENİX YAYINEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayımlayıcısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz

İslam'ın Serüveni, 2. Cilt: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı
Marshall G. S. Hodgson
Orijinal Künye: ***The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation, Volume 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*****, The University of Chicago Press, © 1977**
Çevİren: Berkay Ersöz
Edİtör: Prof. Dr. Hasan Onat
Yayına Hazırlayan: İsmail Yılmaz, Hüseyin Aykol
Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzenİ: Gamze Uçak
©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.
Aralık 2017, Ankara
TAKIM ISBN: 978-605-9801-66-9
2. CİLT ISBN: 978-605-9801-68-3
Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik
Yayıncı Sertifika No: 11003
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@phoenixkitap.com
http://www.phoenixyayinevi.com
Baskı:
Desen Ofset A. Ş.
Sertifika No: 11289
Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sk. No: 2
Çankaya/Ankara Tel: 0 (312) 496 43 43
Dağıtım:
Siyasal Kitabevİ
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay-Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@siyasalkitap.com
http://www.siyasalkitap.com

İslam'ın Serüveni

İKİNCİ CİLT

Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı

MARSHALL G. S. HODGSON

phoenix

İçindekiler

Tabloların Listesi 6
Haritaların Listesi 7

ÜÇÜNCÜ KİTAP: Uluslararası Bir Uygarlığın Kuruluşu 9
Üçüncü Kitaba Önsöz 11
I Uluslararası Siyasal Düzenin Oluşumu, 945–1118 21
II Toplum Düzeni: Ticari Çıkarlar, Askeri İktidar, Özgürlük 79
III Entelektüel Geleneklerin Olgunlaşması ve Aralarındaki Diyalog, ykl. 945-1111 181
IV Tarikatların Tasavvufu, *ykl.* 945-1273 237
V Yeni Sünnî Enternasyonalizminin Zaferi, 1118-1258 299
VI Fars Edebi Kültürünün Gelişimi ve Dönemleri, *ykl.* 1111-1274 341
VII İslam Dünyasında ve Garp'ta Kültürel Kalıplaşma 383

DÖRDÜNCÜ KİTAP: Kriz ve Yenilenme: Moğol İtibarı Çağı 429
Dördüncü Kitaba Önsöz 431
I Moğol Akınlarının Ardından Siyaset ve Toplum, 1259-1405 449
II Entelektüel Geleneklerin Muhafazası ve Saraya Özgü Eğilimleri, *ykl.* 1258-1503 505
III İslami Ortamda Görsel Sanatlar, *ykl.* 1258-1503 577
IV İslam'ın Yayılışı, *ykl.* 1258-1503 613

Seçilmiş Kaynakça 663
Bazı Terimler ve İsimler için Sözlükçe 669
Dizin 675

TABLOLAR

ÜÇÜNCÜ KİTAP

Ekümene'de Gerçekleşen Olaylar Doğrultusunda İslam'ın
Erken Orta Dönemi, MS 950-1250 14
Karşılaştırmalı Kronoloji: Orta Dönemlere Geçiş, 945-1118 24
Tek Tek Devletlerin Kronolojisi, 945-1118 28
Müslüman Edebiyatçılar, Bilginler, Feylesoflar ve Teologlar,
MS 945-1111 201
Müslüman İçrek Seçkincilik Tipleri 233
Tarikatların ve Kurucularının Silsileleri, 945-1273 253
Erken Orta Dönemin Sufîleri, 945-1273 262
Sünnî Zafer Çağı, 1118-1258 302
1291'e Kadar Klasik Fars Edebiyatçıları ve Bazı Arap Yazarlar 347
Erken Orta Dönemde Müslüman Feylesoflar ve Teologlar,
1111-1274 367
İslam Dünyasında ve Garp'ta Kültürel Kalıplaşma 383

DÖRDÜNCÜ KİTAP

Ekümene'de Gerçekleşen Olaylar Doğrultusunda İslami Geç Orta Dönem,
1250-1500 437
Moğol İtibarı Çağı, 1258-1405 ve Timurîler Çağı, 1405-1500 456
Osmanlı İmparatorluğu'nun İlk Büyüme Dönemi, 1300-1453 496
Sonraki Bilginler, 1300-1506 540
İslam'ın Afrika'da ve Güneydoğu Asya'da Yayılışı 638

HARİTALAR

ÜÇÜNCÜ KİTAP

Fatımî hanedanı çağı 34
Batı Akdeniz 41
Samânîler, Büveyhîler ve Karahanlılar 46
Gazneliler ve Selçuklu İmparatorluğu 53
Afro-Avrasya Kurak Kuşağı ve Güney Denizleri üzerindeki ticaret yolları 94
Suriye'de ve Anadolu'da Haçlılar dönemi 308
Murâbıtlar ve Muvahhidler 316
On üçüncü yüzyılın başında merkezi İslam ülkeleri 324
On üçüncü yüzyılın ortalarında Moğolların yayılışı 337
1250 yılına kadar İslam'ın yayılışı 338

DÖRDÜNCÜ KİTAP

Hülagû'nun döneminde Moğol iktidarları, 1255-65 477
On dördüncü yüzyılda Orta Akdeniz ve Hindistan 479
1503 yılına kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun genişlemesi 492
Timur'un fetihleri, 1370-1405 499
İslam'ın yayılışı, 1250-1500 616
Malezya ve Hindiçin 635
Sudani ülkeler 639
Kuzey bölgeleri 652

ÜÇÜNCÜ KİTAP

Uluslararası Bir Uygarlığın Kuruluşu

Sonuncusu dışında tüm hakikatler birer gölgedir; yine de her hakikat kendi meşrebince hakikidir. Kendi yerinde ağırlığı vardır, başka yerdeyse gölge olur. . .

–Isaac Pennington

Üçüncü Kitaba Önsöz

İslamileşmiş Tarihin Orta Dönemleri

Görkemli hilafet imparatorluğu ve Arap dili kültürüyle birlikte Abbasî dünyasının en karakteristik veçheleri MS 945 yılından itibaren yavaş yavaş o kadar büyük bir değişim geçirmişlerdir ki bu durum bizi yeni bir büyük çağ tanımlamaya mecbur bırakmaktadır. Mansur'un, Harun Reşid'in, Memun'un dünyası El-Muktedir'in döneminde bile ana hatları itibarıyla ağırlığını hâlâ kolayca hissettiriyorken, bundan yalnızca beş veya altı kuşak sonra nerdeyse tanınmaz bir hale geldi. Bağdat yavaş yavaş bir taşra kentine dönüştü ve halifeliğin adı bile sonunda anılmaz oldu. 945'ten sonraki beş yüz yılda eski halifelik toplumunun yerini, sayısız bağımsız devlet tarafından yönetilen, sürekli genişleyen, dilsel ve kültürel bakımdan uluslararası nitelik kazanmış bir toplum aldı. Bu toplum tek bir siyasal düzen veya tek bir kültür dili tarafından bir arada tutulmuyorduysa da bilinçli ve etkili bir biçimde tek bir tarihsel bütün olarak varlığını sürdürmeyi başardı. Bu İslamileşmiş uluslararası toplum, kendi çağı içinde yeryüzünde en geniş coğrafyaya yayılan, en etkili toplum haline geldi. (Bu doğrultuda yaklaşık MS 1250'den önceki döneme Erken Orta Dönem, bundan sonra yaklaşık MS 1500 yılına kadar süren döneme de Geç Orta Dönem diyeceğiz.)

Eğer zihinlerde İslamileşmiş kültüre ilişkin bugün ortak bir imge varsa bu imge genellikle İslamileşmiş Orta Dönemlerden –yani Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede İslam öncesi kültürel geleneklerin (zimmî nüfusun iyice azınlık konumuna düşmesiyle birlikte) artık tamamen ortadan kaybolduğu ama İslamileşmiş kültürü şekillendiren Ekümene'nin oluşturucu parçalarından biri olan Garp'ın henüz esaslı bir dönüşüm geçirmediği dönemlerden– beslenmeye meyilli olmuştur. Bu dönem, dar bir çerçevede ele alındıkta İslamileşmiş kültürü kendi himayesi altında şekillendiren klasik hilafet devletinin çöktüğü onuncu yüzyılın ortaları ile Garplıların geniş okyanuslara açılmasıyla

birlikte dünya coğrafyasında kurulacak yeni bir dengenin ilk işaretlerinin verildiği on beşinci yüzyılın sonları arasında kalan zaman dilimine karşılık gelir. Yüksek Halifelik Dönemi de genellikle İslamileşmiş kültürün Orta Dönemlerde şekillenen imgesi üzerinden değerlendirilegelmiştir çünkü o dönemin kültürünün sonraki yazarlar tarafından sağlam ve muteber bulunan öğeleri norm sayılmıştır. Daha da önemlisi, İslamileşmiş kültüre has temel meselelere – siyasal meşruluk, estetik yaratıcılık, dinde aşkınlık ve içkinlik, doğa biliminin ve felsefenin toplumda rolü gibi meselelere– de ancak Orta Dönemlerin sınırları dâhilinde tam anlamıyla odaklanılmıştır.

İslamileşmiş kültürü bu gözle değerlendirmek kısmen meşrudur. Nitekim İslamileşmiş kültür Yüksek Halifelik Dönemi'nin sonlarına doğru henüz oluşum aşamasındaydı; insanları İslam'a kazanmaya ve İran-Sami gelenekleri yeni bir kalıba sokmaya hâlâ devam ediyordu. Bu süreç ancak 945'ten sonra yarıkürenin büyük bölümüne yayılabilecek kıvama geldi. On altıncı yüzyılda, kısa süre sonra Garp'ta gerçekleşecek esaslı dönüşümün ilk parıltılarından tamamen bağımsız olarak, İslam dünyası –en azından bundan sonra kurulacak başlıca üç imparatorlukta– birçok açıdan öyle bir noktaya ulaştı ki Orta Dönemlerin başlarında gördüğümüz sorunlar, on sekizinci yüzyılda Ekümene'de ortaya çıkan tamamen yeni koşullar tarafından hükümsüz kılınmadan çok önce, en azından tersyüz oldu diyebiliriz. Orta Dönemler, tamamen İslamileşmiş bir yaşamın hâkim olduğu dönemin büyük kısmını kuşatan bir birlik oluşturur. Ama on üçüncü yüzyılın ortalarına kadar süren Erken Orta Dönem'in, tarihsel koşulları itibarıyla Geç Orta Dönem'den, yani Moğol istilalarının yeni siyasal kaynakları devreye sokmasından ve epeydir genişlemekte olan Çin ekonomisinin aniden çöküşünün Orta Kurak Kuşak'ın ticari refahında gerilemeye yol açmasından –veya bu durumu yansıtmasından– sonraki dönemden önemli ölçüde farklı olduğunu da kavramak gerekir. On altıncı yüzyılda böyle büyük farklılıklar yaratacak unsurlar ancak Geç Orta Dönem'den itibaren ortaya çıkmaya başlamışlardı.

Erken Orta Dönem nispeten refah içinde geçti. Yaklaşık olarak Yüksek Halifelik Dönemi'nin sonlarında başlayan Sung hanedanı döneminden itibaren Çin ekonomisi esasen ticari bir yayılmacılıktan, sınaî yatırımın belirli bölgelerde, özellikle de Çin'in kuzeyinde hızla çoğaldığı, güneyinde ise tarımda üretkenliğin kullanılan yeni yöntemler sayesinde katlanarak arttığı büyük bir sanayi devriminin ilk aşamalarına doğru ilerliyordu. Açılan yeni madenler sayesinde Çin'in piyasaya altın arzı da katlanmıştı. Güney Denizlerinde –yani Hint Okyanusu ve daha doğuda yer alan komşu denizlerde– ticaret de doğal olarak hem hacmi hem de niteliği itibarıyla arttı. Başka yerlerde, özellikle de soğuk ve bataklık kuzey kesimlerinde kulaklı pulluğun kullanılmaya başlan-

ması sayesinde tarımcılığın yeni yeni ağırlık kazanmaya başladığı Batı Avrupa'da, kısmen Çin'in artan altın arzına bir yanıt olarak ticaretin ve kentsel etkinliklerin temposu da arttı. Bu koşullarda, hâlâ yarıkürenin ticaret ağının kavşağında yer alan İslam ülkelerinin ticari eğilimleri de tarımcılık eğilimleri karşısında güçlenecekti. Bu durum uzun vadede her zaman İslamileşmiş uygarlığın hâkim olduğu toprakların yararına olmadıysa da Müslümanlara kendi toplum düzenlerinin gücünü ve yayılma kabiliyetini sergileme olanağı tanıyacaktı.

Tarımcıl Refahın İstikrarsızlığı

Toplumda kültürel dışavurum fırsatları, bireylerin kendilerini ifade etmelerine olanak tanıyan toplumsal kurumların çeşitlenip farklılaşmasıyla birlikte artar. Kurumlarda farklılaşma, olağan ekonomik yatırımların yanı sıra insanların kendilerine ayırabildikleri zamana –kişisel girişimlere ve ilgilere– yapılan yatırımların seviyesine de bağlıdır. Fakat yatırım seviyesinin yüksek olması demek sadece halkın karının tok, sırtının pek tutulması demek değildir. Gerçi bu da uzun vadede önemli bir etkendir fakat en az bunun kadar önemli bir başka etken de insanların kişisel ihtiyaçlarının ve ilgilerinin karşılanmasıdır. Dolayısıyla bu kişisel ihtiyaçları ve ilgileri karşılamak için gerekli olan muazzam mali desteği ve boş zamanı sağlayacak ihtiyaç fazlası üretimin var olması anlamında refah elzemdir. Başka bir deyişle refah, kültürel yaratıcılığı tek başına temin edemezse de uzun vadede onun bir ön koşuludur.

Tarımcıl toplumun öyle bir özelliği vardır ki Ekümenik durumun sağladığı refahtan ve yaratıcılık olanaklarından Müslümanların tam anlamıyla yararlanmalarını sağlayan fırsatları kısıtlamaktadır: Refahın sürdürülebilir olduğu durumlarda belirli bir kurumlaşma seviyesinin üstüne çıkılınca kurumlar ağı istikrarsız bir hal almaktadır. Kent ile kırsal kesim arasında geçimlik ilişkisi düzeyinde bir ortakyaşam bir kez kurulduğunda –yani kentsel ürünlerin, hatta şehir yönetiminin bile müdahalesi olmadan tarım artık neredeyse işleyemez hale geldiği anda– böyle bir toplum büyük çaplı bir doğal afet veya benzeri bir olay yaşanmadıkça karmaşıklığından pek bir şey kaybetmez ama bu düzeyi aşmış her toplumda ister hayali ister maddi birçok olay bu karmaşık kurumlar ağını arapsaçına döndürebilir. Hatta bu olaylar, toplumu –en azından yerelde– kent ile kır arasındaki ortakyaşam düzeninin asgari ekonomik seviyesine geri dönmeye dahi zorlayabilir.

Karmaşık kurumların bel bağladığı beklentiler örüntüsünü sürdürmeye hazır olmayan idarecilere sahip daha az gelişmiş bölgelerden gelen saldırılar,

Ekümene'de Gerçekleşen Olaylar Doğrultusunda İslam'ın Erken Orta Dönemi, MS 950-1250

	Avrupa Bölgesi	Nil ve Ceyhun Arasındaki Bölge	Uzak Doğu Bölgesi
900	900'den sonra Kuzeybatı Avrupa'da kentler büyümeye başladı; Baltık ülkeleri ve Macaristan Hıristiyanlığı kabul etti.	Halep'te Şiî Hamdânîler, Maveraünnehir'de Samânîler fiilen bağımsızlık kazandılar.	
945		Bağdat'ta Şiî Büveyhîler, 1055'e kadar	
960/1		960? Geleneksel kabule göre, Seyhun (Siriderya) nehri boyunca yaşayan Türklerin Müslüman oldukları tarih	Çin'de Sung hanedanı; kuzeybatıdaki ve kuzeydeki bozkır halkları güçlerini koruyor
	Anadolu'da güçlü olan Bizanslılar Suriye'ye içlerine doğru ilerliyor		
969		Mısır'da Şiî Fatımîler (1171'e kadar); Kahire'nin kurulması	Devlet memurluğu sınavları sistemi; edebi klasikler bilgisine dayanan liyakat sistemi
989	Kiev Prensi Hıristiyan oldu		
970-1030	Normanlar Güney İtalya'yı işgal etti	Gazneli Mahmud Hindistan, Horasan ve Maveraünnehir'i ele geçirdi.	Sung hanedanı deniz ticaretini teşvik etti; pusula kullanıldı; klasik metinlerin hareketli hurufat kullanılarak basılması
1000'den sonra	Hamdânîlerin çöküşü	Samânîlerinçöküşü ve topraklarının Mahmut ve Karahanlılar arasında paylaşılması; Karahitaylar Türkleri doğudan sıkıştırıyor.	Şehirler çoğaldı ve büyüdü; tüccarların önemi arttı
1017/1018	İtalya şehirleri uluslararası önem kazandı, Doğu Akdeniz ve Karadeniz ticaretini kontrol altına aldılar	Kurtuba Halifeliği çöktü	Madeni paranın yanı sıra kağıt para da kullanılmaya başladı. Sung hanedanı kuzeybatıdaki ve kuzeydoğudaki topraklarını bozkır halklarına kaptırdı (?)
1055		Sünnî Selçuklular Bağdat'a girip Bağdat'ın kuzeyindeki ve batısındaki toprakları ele geçirdiler	
1060	Murâbıtlar Marakeş şehrini kurdu		
1066	Normanlar İngiltere'yi (ve 1060'da Sicilya'yı) ele geçirdi		
	Selçuklular Anadolu'ya girmeye başladılar		
1085	Toledo Hıristiyan kuvvetlerinin eline geçti		("Moğollar" ile bağlantılı olan) Hitay halkı, Liao hanedanı sıfatıyla Kuzey Çin'i yönetimi altına aldı.
1090	Aziz Mark Katedrali Venedik'te inşa edildi	Nizârî suikastçıların (Haşhaşiler) ortaya çıktı	

1099		Haçlılar Suriye'ye girdi (1291'e kadar); Kudüs'ü aldı (1187'ye kadar)	
1122			Kuzeydoğudan Curçenler Kuzey Çin'e girdi ve Hitayların yerini alarak burayı yönetmeye başladı. Hitaylar ise batıya doğru ilerleyerek "Karahitay" İmparatorluğu'nu kurdu
1130		Karahitaylar Doğu Türkistan'ı yönetmeye başladı (1211'e kadar)	
1154	İslami bilimlerin koruyucusu, Sicilya kralı II. Roger'ın ölümü		
1187		Selâhaddin Haçlılardan Kudüs'ü aldı ve Suriye'nin geri kalan kısmının büyük bölümünü ele geçirdi	
1190?		Harezmşahlar güçlerini arttırdı; Gûriler 1190'da Delhi'yi ele geçirdi	
1204	Latin Haçlılar Konstantinopolis'i ele geçirdi		
1211		Moğol birlikleri Maveraünnehir'in kuzeydoğusunda görüldü, Karahitaylar Harezmşahlar ve bozkır göçebeleri tarafından yenilgiye uğratıldı	
1215	Magna Carta		Cengiz Han, (başkent) Yanjing'i Cürçenlerden aldı
1220'ler		Moğollar Maveraünnehir ve Horasan'ı tahrip etti	
1244	Haçlılar Kudüs'ü son kez kaybettiler		
1249-50	Aziz Louis (Saint Louis) Mısır'da		
1258		Moğollar Bağdat'ı yağmaladı, halifeyi öldürdü	
1261		Memlûk kuvvetleri Moğol kuvvetlerini Suriye'den kovdu, Memlûkler Eyyûbî hükümdarların yerini aldı; Hülagû, Berke ile yaşadığı sorunlar nedeniyle Suriye seferine son verdi	

daha fazla gelişmiş bir bölgenin düşünsel ve ekonomik yatırımlarını, dolayısıyla kurumsal karmaşıklık seviyesini –eğer bu bölge, daha az gelişmiş halklardan daha fazla gücü tartışmasız biçimde elinde bulunduracak kadar gelişmiş değilse– pekâlâ geriletebilir. Gibbon, tarımcıl Roma İmparatorluğu'nun açmazı ile kendi döneminin –aynı teknik gelişmişlik seviyesinde olunmadıkça fethedilemeyecek– Garp dünyasını karşılaştırırken bunu vurguluyordu. Ayrıca Gibbon'a göre iç baskılar da bu karmaşıklık düzeyini geriletebilirdi. Manevi, toplumsal veya siyasal istikrarsızlıklar, yönetici bir seçkinler topluluğunu ve onun ayrıcalıklı kültürünü birkaç şekilde felce uğratabilirdi: Örneğin daha az imtiyazlı kesim bu istikrarsızlıklardan huzursuzluk duyabilirdi. Bu huzursuzluk toplumsal ve manevi hayatı halkın genelinin seviyesine çekmeye yönelik bir dürtüde ya da aleni bir ayaklanmada ifade bulabileceği gibi, bizzat yönetici seçkinler arasında bir felce ve akabinde siyasi çöküşe veya askeri çatışmalara yol açabilirdi. Bunun sonucunda da iktidarın askerlerin elinde toplandığı, kıyılarında ise anarşinin hüküm sürdüğü, iki ucun da kurumlar arası hassas dengeleri gözetmeye yanaşmadığı bir devlet ve despotik bir yönetim ortaya çıkabilirdi.

Karmaşık kurumlar çoğu durumda fetihlere ve daha ciddi iç gerilimlere rağmen varlıklarını sürdürebilirlerdi. Üstelik savaşların yol açtığı yıkımlar ya da kötü yönetimlerin verdiği hasarlar da çok uzun bir süre boyunca sürekli tekrarlanmadıkları takdirde telafi edilebilirlerdi. Fakat uzun vadede böyle bir esnekliği ancak toplumda yüksek bir refah düzeyi sağlayabilir, bu refahsa varlığını sürdürmek zorunda olmayan, her an ortadan kalkabilecek birçok olumlu koşulun sağladığı bir dengeye bağlı olurdu. Çok fazla siyasal başarısızlık, sıradan siyasi başarısızlıkları telafi etmek için kullanılagelen kaynaklara bile giderilmesi imkânsız zararlar verebilirdi. Bu dengenin bir şekilde bozulması toplumun karmaşıklık seviyesini düşürebilir veya zaman zaman –en azından yerel şartlarda– tarımcıl toplumların ulaşabileceği ekonomik karmaşıklığın asgari seviyelere kadar gerilemesine bile neden olabilirdi.

İslam dünyasında Orta Dönemler dâhilinde bazı dönemlerde ve bölgelerde tarımcıl refahın bu istikrarsızlığı kendini bir ölçüde hissettirdi. İslam dünyasının büyük bölümünde refah özellikle Orta Dönemlerin sonlarında genel olarak geriledi ve kurumların daha da karmaşıklaşmasını muhtemelen engelledi. Hatta bazı durumlarda gerileme dahi söz konusu oldu. Orta Dönemler boyunca genel bir gerilemenin gerçekleştiği yönünde tarihçiler arasında hâkim olan görüş ise muhtemelen hatalı bir izlenimden kaynaklanmaktadır. O sıralar tam olarak neler olup bittiğini açıklayamayacak kadar az veriye sahibiz. Ne olursa olsun, Müslüman ülkelerin çoğunda, Orta Dönemlerin ilk kısmında Batı Avrupa'da ve Çin'de gerçekleşmiş ekonomik genişlemeyle kı-

yaslanabilecek herhangi bir ekonomik genişleme belli ki olmadı. Bu durum, bizi iki sorunla yüzleşmek zorunda bırakmaktadır. Birincisi, asli nitelikli bir siyasi soruyu yanıtlamamız gerekiyor: İçerden parçalanma tehdidi nasıl bertaraf edilebilirdi? İkincisi, yarıkürede gerçekleşen ekonomik etkinliklerin sonuçlarını öğrenmek istiyorsak genel olarak yüksek yatırım düzeyi ve kurumsal farklılaşma görmeyi beklemekten ziyade Orta Kurak Kuşak'ta hangi toplumsal yönelimlerin teşvik edildiğini soruşturmamız gerekiyor.

Bu gibi soruları her adımda tekrar sormak gerekiyorsa da ekonomik istikrarsızlık ile genel ekonomik çöküşün aynı anlama gelmediğini akıldan çıkarmamak gerekir. Refahta belgelenebilen gerilemenin çoğunlukla genel olmaktan ziyade yerel olduğunu görürüz. Dahası, herhangi bir ekonomik gerilemenin kültürel etkinlik ve kurumsal karmaşıklık üzerindeki etkisi geçici de olabilir; yeni ve daha temel kaynaklar düzeyinde istikrar sağlanırsa bu düzeyde refahın kültürel etkinlik lehine yine çok sağlam bir zemin oluşturması mümkün olur. İslam dünyasında bu dönemde en azından bazı alanlarda yüksek ve etkili bir refah düzeyine sık sık ulaşıldığını kabul etmek gerekir. Bu bakımdan söz konusu dönemde İslam dünyasında tarımcıl toplumların izin verdiği asgari ekonomik seviyeye neredeyse hiçbir zaman tamamen geri dönülmedi, hatta en başarısız dönemlerde ve bölgelerde bile belirli bir düzeyde de olsa ekonomik gelişme gerçekleşti. Bu sırada İslam dünyasının birçok parçasında Orta Dönemlerin bazı kısımları, bazen niceliksel olarak bir zamanlar olduğundan daha dar bir temelde de olsa, aslında oldukça refah içinde geçti. Bu refah, muhtemelen, en azından Modern Teknik Çağ'dan önce Ekümene'nin çoğu dönemindeki ve çoğu bölgesindeki kadar yüksek bir yaratıcılık düzeyine yol açtı.

Kültür Birliği

Orta Dönemlerin yeni toplumu MS 950 ile 1100 yılları arasında şekillendi. Başka bir deyişle klasik Abbasî kalıplarının bu yıkılma dönemi Orta Dönemler için bir kurumsal yaratıcılık zamanı oldu. On ikinci yüzyılın başlarında yeni düzenin başlıca temelleri artık atılmıştı: 1100 ve 1250 yılları arasındaysa bu düzen olgunlaştı ve ona en özgü eylem alanlarında zirvesine ulaştı.

Bu toplum deyim yerindeyse çoklukta birliğin bir örneğiydi. Halifelik iktidarı zayıflayıp Darülislam hızla büyüdükçe Bağdat İslamileşmiş kültürün ağırlık merkezi olmaktan çıktı. Aslına bakılırsa o dönemde hiçbir şehir tek başına İslamileşmiş kültürün merkezi olamazdı. İslam işte böyle bir dönemde yarıküreye yayılmaya başladı: Hindistan'da ve Avrupa'da, Güzey Denizlerinin kıyıları boyunca ve ayrıca kuzeyin bozkırlarında da yayıldı. Bu durum, Müslümanların yaşadıkları bölgelere göre kayda değer farklılıklar sergilemelerine de neden olacaktı. Hatta her bölge kendine has, yerel bir İslami düşünce geleneği, İslami sanat biçimi bile geliştirecekti. Uzak batıda İspanya ve Mağ-

rip, Mağrip'in hinterlandından gelen Berberî kabilelerinden çıkan hanedanlar tarafından zaman zaman birleştirildi. Bu ülkelerin ortak bir tarihi vardı, Gırnata'daki Elhamra Sarayı'ndan bildiğimiz sanatı geliştirdiler; İbn Tüfeyl ile İbn Rüşd gibi düşünürler kendi felsefe okullarını kurdular. Diğer doğu Arap ülkeleriyle birlikte Mısır ve Suriye, çoğunlukla Kahire'deki görkemli saraylar tarafından birleştirildiler; sonunda bunlar –on üçüncü yüzyılın ortalarında– Irak topraklarının Moğol fetihleri sonucu yakılıp yıkışından sonra özellikle Arapça edebiyatın merkezi haline geldiler. İran ülkeleri başlıca kültür aracı olarak Farsçayı geliştirdiler, örneğin muhteşem şiir sanatlarının üslubunda ve içeriğinde Yüksek Halifelik Dönemi'nin tesis ettiği ölçütlerden önemli ölçüde uzaklaştılar. MS 1000 yılından kısa bir süre sonra İslamileşmiş kültürü benimseyen Hindistan'daki Müslümanlar Farsçayı da kullandılar ama bir yandan da kendi idari, dinsel ve toplumsal kast geleneklerini geliştirip kendi hac ve edebiyat merkezlerini oluşturdular. Avrasya bozkırlarına yayılmış Müslümanlar da tıpkı Hint Okyanusu etrafına yayılmış güneyli Müslümanlar gibi neredeyse tamamen kendilerine özgü bir dünya yarattılar.

Bütün bunlara rağmen, İslamileşmiş uygarlığın birbirinden tamamen ayrı çok sayıda kültüre bölündüğü de söylenemez. Bu uygarlık, toplumun herhangi bir parçasının üyelerinin başka herhangi bir yerde toplumun üyesi olarak kabul edilmesini sağlayarak fikirlerin ve âdetlerin her yerde dolaşımını temin eden, İslam uygarlığına özgü, ortak bir toplumsal örüntü sayesinde bir arada tutuldu. Müslümanlar kendilerini daima tüm Darülislam'ın yurttaşları bildiler. Çeşitli sanatların ve bilimlerin temsilcileri, cömert bir hükümdar tarafından ülkesine davet edildiklerinde ya da zalim bir hükümdardan baskı gördüklerinde bir Müslüman ülkeden diğerine serbestçe seyahat edebildiler; Darülislam'ın herhangi bir yerinde itibar gören birinin diğer yerlerinde de kısa sürede tanınması ve itibar görmesi olanaklıydı. Dolayısıyla yerel kültürel eğilimler, bütün Müslümanları kapsayan genel bir ortama özgü olaylar ve fikirler tarafından sürekli sınırlandı ve koşullandı. İslam dünyasının bir ucundan diğerine, karşılıklı etkileşim içinde gelişmiş, bağlantılı geleneklerin oluşturduğu tek bir bütün var olageldi. Sadece bu bakımdan İslam'a özgü olan kültürel diyalog değil, Arap dili sayesinde üzerine yeniden odaklanılan diyalogların çoğu, birden fazla dilin kullanılmaya başladığı ve Arapça kullanımının, İslam dünyasının büyük kısmında özel bilimsel amaçlarla sınırlandığı dönemlerde bile etkili olmayı sürdürdü.

Fakat Orta Dönemlerin genişleyen İslam dünyasının birliği, Yüksek Halifelik Dönemi'nde İslam dünyasının büyük kısmında var olan kültürün birçok boyutunu korumayı başaramadı. Bir bütün olarak İslamileşmiş toplum, başlangıçta Nil ile Ceyhun arasında uzanan bölgede yaşayan İran-Sami toplumlarının, köy ve kasaba yaşamının gündelik kültürel kalıpları üzerine bina edilmiş yeni bir evresinden ibaretti. Buna karşın İslamileşmiş edebi ve diğer yük-

sek kültürel geleneklerde, bölgedeki çoğu gündelik yaşam geleneğinde karşımıza çıkan kopuştan daha büyük bir kopuşa rastlıyoruz. Yine de İslamileşmiş geleneklerin devamını teşkil ettikleri İran-Sami yüksek kültür gelenekleri daima daha mütevazı, yerel gündelik alışkanlıklardan beslenmişlerdi. Ne zaman ki İslam dünyası Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin ötesine yayıldı, işte o zaman kültürel kopuş da daha bütüncül bir hale geldi. Yeni Müslüman bölgelerin gündelik kültürü, asıl İran-Sami ülkelerinin gündelik kültürü ile gitgide daha az ortak özellik taşır hale geldi. Sadece dil, mutfak veya konut inşası gibi ev hayatı kalıpları değil, aynı zamanda tarım teknikleri gibi kurucu unsurlar, hatta idari ve hukuksal pratikler de farklılaştı.

Demek ki İslam dünyası boyunca aktarılan unsur İran-Sami toplumsal kompleksinin tamamı değildi, İslamileşmiş İran-Sami yüksek kültürel gelenekleriydi. Başka bir deyişle bu geleneklerin aktarılmasını sağlayan ve İslamileşmiş kültüre gerçekten mensup her insandan en az birini rahatça konuşması beklenen başlıca iki dilin adıyla "Fars-Arap" gelenekleri diye anılan geleneklerdi. Halkların bu kadar çok bölgede dâhil olduğu kozmopolit birlik, gündelik kültürden bağımsız olarak, Fars-Arap yüksek kültürü seviyesinde korundu; bu kültürün ölçütleri gündelik yaşam kültürünü etkileyip gittikçe daha fazla değişikliğe uğrattı ama bu kültür esasen kendi bulunduğu bölgeye göre Hindistan'a, Avrupa'ya, güneye veya kuzeye özgü kaldı.

Doğrusu, Nil ile Ceyhun arasında bile yerel kültürel kalıplar büyük ölçüde değişmişti ve İslamileşmiş uygarlığın birliği yerel, gündelik hayatta sadece sınırlı bir nüfuza sahip olmuştu. Hatta o kadar ki Arabistan'ın örf ve âdet hukuku bile kitaplarda yer alan Şeriat hukukuna yarıkürenin en ücra köşesindeki başka bir İslam toplumunda geçerli olan örf ve âdet hukukunun uzak olduğu kadar uzaktı. Yine de İran-Sami çekirdek bölgesi daha geniş çaplı İslam dünyası içinde ayrıksı niteliğini korumaya devam etti. Yerel koşullar ve kalıplarla özgün bir ilişkisi olması nedeniyle İslamileşmiş toplumun ve İslamileşmiş yüksek kültürünün burada, Fars-Arap geleneğinin özellikle geçmişin yüksek kültüründen keskin bir kopuşu ifade ettiği ve bu kültürlerin gündelik düzeyleriyle kalıtsal bağlantısının çok az olduğu bölgelerdekine kıyasla derin yerel kökleri vardı. Bu merkezi bölgeyi "Eski İslam toprakları" diye adlandırabiliriz, gerçi asıl mesele burada İslam'ın önceliği değil, daha önceki geleneklerle devamlılığı sağlamasıdır. Mağrip'te de İslam Nil ile Ceyhun arasında olduğu kadar eskiydi; fakat İslamileşmiş kültür orada onu önceleyen Latin kültüründe kendine pek yer bulamamıştı, dolayısıyla Mağrip onun çekirdek bölgesinin bir parçası sayılamaz. Orta Dönemler boyunca Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yer alan ülkeler İslam dünyasında genel kabul görmüş bir kültürel üstünlük taşıdılar. Merkezden daha uzaktaki bölgelerden gelen Müslümanlar bu ülkelerde ve eyaletlerde eğitim görmüş olmaktan gurur duyarlardı. Hepsinden önemlisi, bu ülkelerden gelen göçmenler, anadili en azın-

dan Farsça veya Arapçanın bir lehçesi olanlar, başka yerlerde epey itibar görürlerdi. Çekirdek bölgenin toplumsal kalıpları ve kültürel açılımları her zaman sıkı sıkıya takip edilmeseler bile belirli bir saygınlığa sahiplerdi.

Öyleyse İslamileşmiş kültürü en güzel şekilde yansıtan Orta Dönemler çok etkili iki kültürel sınırlamaya tabi olmuştur: Birincisi, muazzam bir refaha sahip olmasına rağmen İslamileşmiş yüksek kültür sık sık ekonomik ve toplumsal yatırımların asgari tarımcıl seviyelere gerileme tehdidiyle karşı karşıya kalmıştır. İkincisi, İslam dünyasının Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin dışında kalan ve gittikçe genişleyen topraklarında İslamileşmiş yüksek kültür her zaman bir yabancılık havası taşımıştır. Bu iki olgu, temelde başka sorunların yattığını göstermektedir. Bu sorunlar Orta Dönemleri ele alan bir araştırmacıya belki en önemli tarihsel sorunlar gibi görünmeyebilirler ama her araştırmacı bu sorunlarla öyle ya da böyle yüzleşmek zorunda kalacaktır: Uygarlıklarda böyle zayıflıklar neden ortaya çıkmak zorundadır? Öte yandan, bütün bunlara rağmen, İslam'ın ve İslam uygarlığının bu dönemlerde –zengin bir yaratıcı kültürün bütün doğu yarıküreye İslam adıyla yayıldığı zamanlarda– sahip olduğu muazzam kültürel görkemi, gücü ve yayılmacılığı nasıl mümkün olmuştur?

I
Uluslararası Siyasal Düzenin Oluşumu, 945–1118

Erken Orta Dönem'de, İslam dünyasında siyasal yaşamı tümüyle yeniden şekillendiren birtakım sorunlarla karşılaşıldı. Bu dönem, devlet ırışasında Müslüman idealizminin çeşitli unsurlarından yararlanılan büyük bir siyasal yenilikçilik dönemiydi. Ulaşılan sonuçların bazı durumlarda sağlam olduğu görüldü ama bunlar bir bütün olarak İslamileşmiş topluma hiçbir ortak siyasal kalıp sunmadı; yine de bu toplum kendi birliğini devam ettirdi. Bunu daha ziyade, İslam dünyasını belirli devletlerden bağımsız olarak bir arada tutan, nispeten yerel düzeyde hayat bulmuş hem askeri hem de toplumsal siyasal kalıpların işlenmesi sağladı. Cemaî-Sünnî halifelik, bütün yerel birimler için simgesel bir toparlanma noktası olmak gibi yeni bir rol üstlendi. Sonuçta ortaya çıkan siyasal düzenin dikkate değer bir sağlamlığı, esnekliği ve yayılmacı gücü olduğu görüldü.

Siyasal ve Kültürel Çokluğun Gelişimi

Önceki dönemin bakış açısından bakıldıkta onuncu yüzyılın siyasal gelişmeleri hilafet imparatorluğunun dağılması olarak görülebilir. Şiî muhalefet hareketlerinin tamamen ele geçirmediği eyaletlerde ya valiler özerklik elde edip babadan oğula geçen hanedanlıklar kurdular ya da yerli çobanlar-askerler iktidarı ele geçirdiler ve halifeye sadece sözde biat ettiler. Her iki durumda da halifenin otoritesi etkisiz kaldı. Onun başında bulunduğu, kendi paralı askerleri tarafından çoktan bir iç karışıklığa sürüklenmiş olan yöne-

tim, 945 yılından sonra kendi merkez eyaletlerinde bile kontrolü yitirdi. Halife, gaspçılar arasında paylaşılmış bir imparatorlukta bir hiç haline geldi.

Elbette yıkılan şey halifelik iktidarını destekleyen siyaset fikriydi. Bireylerin ve grupların devleti sırtlarını yaslayabilecekleri ve kendilerini her türlü güncel krizden sağ salim çıkaracak dirayetli bir güç olarak görmesine tarihsel bir dayanak sağlayan düşünceye "siyaset fikri" (political idea) denebilir. Siyaset fikri sadece meşruluğun getirdiği öznel itibarı içermez (gerçi bu da önemlidir), ayrıca bu fikre sahip çoğu gruba devletin varlığını bir şekilde sürdüreceğini veya başkalarının öyle umacağını ümit etmek için pratik bir gerekçe sağlayacak ölçüde etkili, grup çıkarlarını daima bir arada tutan, somut coğrafi, ekonomik, askeri ve sosyokültürel bileşenleri de içerir. Bu temel üzerinde onlar, devlet iktidarının uzun vadeli çıkarlarıyla çatışan kısa vadeli çıkarlarından ya isteyerek ya da alınan önlemler sayesinde vazgeçerler.

Halifelik devletini bir dizi büyük krize –Ali döneminde Birinci Fitne, Abdülmelik dönemindeki İkinci Fitne, sonra Mervanîlerin saltanatına son veren devrim ve son olarak imparatorluğun Memun ile el-Emin arasında bölünmesine– rağmen bir arada tutmuş olan şey, Müslüman birliğinin sağlayacağı avantajların kavranmış olmasıydı. Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan kurak bölgenin tüm kesimleri birbirleriyle nispeten sıkı ilişkiler içindeydi; bölgenin herhangi bir kesiminde yaşayan birinin başka yerlere seyahat etmesi ya da en azından oralarda bağlantılarının olması mümkündü, dolayısıyla bu insanlar genel bir siyasal istikrarın varlığından memnun olurlardı. Sevad'da (Güney Mezopotamya) yoğunlaşmış kaynaklar sayesinde ayakta tutulan merkezi bürokrasi, bütün bölgede huzuru sağlamayı, yerel adaletsizlikleri önlemeyi ve ticaret serbestliğini ve büyük ve yoğun pazarların varlığını temin etmeyi genel olarak başarıyordu. İmparatorluk genelinde siyasette etkin olanlar arasında hâkim düşünce, sadece en yüksek ahlaki saygınlığın değil, en büyük maddi üstünlüğün de birlik yoluyla –yani pratikte, merkezi iktidarın talipleri arasından en kuvvetli desteğe sahip olanın tanınması yoluyla– elde edildiğiydi. Kişisel veya tali çıkarların birliğin çıkarlarıyla çatıştığı hallerde son çare olarak birlikten yana tavır almayı tercih edenlerin sayısı epey fazlaydı. Bunun sonucunda merkezi iktidar, siyasal yapının bir kesiminin ayak dirediği her krizde, diğer kesimlerin desteğini, direnişi kırmaya yetecek ölçüde almayı başarıyordu.

Fakat el-Mütevekkil dönemine doğru merkezi sivil otorite itibarını yitirmeye başladı. Gerçi Müslüman birliği anlayışı hâlâ el üstünde tutuluyordu ama bu düşünce uygulamada çoktan geçerliliğini yitirmişti. Saray mali açıdan kötü yönetiliyordu ve etkili bir liderlik sergileyemiyordu. Bir paralı askerler kitlesi olan ordu ise bu koşullar altında sarayın sözünü dinlemeyi,

ona saygı duymayı bıraktı çünkü genel olarak Müslüman toplumdan ziyade kendi komutanlarına bağlılık sergiliyordu. Böylece komutanlar sivil otoriteyi tanımayacak kadar palazlandılar. Üstelik –ki bu can alıcı noktadır– ordu bir işe kalkıştığında bunun karşısında hep birlikte durup denge unsuru oluşturacak kadar kendi içinde dayanışma sergileyen ve merkezi halifelik iktidarına bağlı bir halk kitlesi de ortada yoktu. Merkezi iktidarın eli kolu kendi evinde bile bu şekilde bağlanınca eyaletlerde de artık ona saygı duyulmaz oldu. Eyaletlerdeki siyasiler, mevcut koşullar altında gelirleri Bağdat'a göndermek yerine kendi elinde tutan bir valiyi desteklemeyi daha kârlı ve elverişli buldular. Sarayın gelirleriyle birlikte cazibesi de azaldı ve başarısızlıklar çığ gibi büyüdü.

Onuncu yüzyılda, Bağdat sarayının uzun süredir sergilemediği liderliği sergileyenler yerel iktidarlar veya daha doğrusu bu yerel iktidarların kurdukları ordulardı. Fakat birbirinden ayrı valiler ile komutanların hiçbirinin siyasi davalara ciddi bir bağlılığı yoktu. Bunlar eski halifelik devletinin kalıntılarından ibaretti. On birinci yüzyıla doğru siyasal parçalanma süreci o kadar ilerlemişti ki kendi boylarına asker sadakati sergilemek gibi paha biçilmez bir erdeme sahip yabancı Türk göçebeler diğer tüm topluluklardan daha fazla dayanışma sergileyip İran'ın göbeğinde iktidarı ele geçirmeyi başardılar ve halifelere tepeden bakmaya başladılar.

Karşılaştırmalı Kronoloji: Orta Dönemlere Geçiş, 945-1118

Mağrip ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve Doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya, Batı İran
Doğu İran ve Maverâünnehir
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

945-1055 Şiî iktidarlarının üstünlüğü, bir Şiî halifeliğinin kurulamaması

961-976 İspanya (ve Fas) hükümdarı II. el-Hâkim Kurtuba'da bilim ve edebiyatı teşvik etti; Kurtuba camiini güzelleştirdi

978-1008 İspanya'da el-Mansur (ve oğlu, 1002-8) güçlü bir hükümdar oldu; Müslüman iktidarı burada doruğuna ulaştı

***969-1171** Mısır'da (diğer Şiîler tarafından tanınmayan) İsmailî Şiîliğine dayanan Fatımî hanedanı kuruldu ve bir deniz imparatorluğu meydana getirdi

952-975 El-Mu'izz: Kahire kuruldu ve Fatımî başkenti oldu, 972

996-1021 El-Hâkim: Sıra dışı yaşamı, Dürzî tarikatının kurulmasına vesile oldu; optik uzmanı İbnü'l-Heysem'in (965-1039) hamisi

944-967 Hamdânî Seyf-ül-Devle, Hamdânîlerin 1015'e kadar bir şekilde ellerinde tuttukları Halep'e yönelik Bizans saldırılarını önlemeye çalıştı; şair el-Mütenebbî'yi (915-965) ve Feylesofların öncüsü Fârâbî'yi (öl. 950) himayesi altına aldı

986 Antakya Bizanslıların eline geçti

949-82 Adudüddevle, İran ve Irak'taki Büveyhî merkezini korudu, 945'te Büveyhîlerin kukla halifesi oldu

976-997 Son güçlü Samânî hükümdarı II. Nuh, halifeliğin idari geleneklerini devam ettirdi; en büyük Feylesof sayılan hekim İbn Sînâ onun kütüphanelerinde eğitim gördü

1010 Nijer nehri kıyısındaki Gao'da bir kral İslam'ı benimsedi

* Daha ayrıntılı bilgi için, tek tek devletlerin kronolojisi hakkındaki bir sonraki tabloya bakınız.

Mağrip ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve Doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya, Batı İran
Doğu İran ve Maveraünnehir
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

1031-90 İspanya'nın güneyindeki (Tayfa Devletleri (Reyes de Taifas) diye anılan) güney kesimlerine sayısız küçük hanedan egemen oldu; İspanyol Arap şiirinin zirvesi

1034-67 **Suleyhîlerin ilki olan Ali el-Dâî Yemen'in büyük kısmında ve Hicaz'da hüküm sürdü; Fatımî İsmaililiğin Arabistan'daki zirvesi**

***998-(1161)** Horasan, Samânî himayesinde 976'dan sonra yeni İslamlaşmış bir bölge olan Afgan dağlarında yaşayan Gaznelilerin eline geçti; Gazneliler 1001'den sonra Pencap'ı da kontrol altına aldılar

998-1030 Gazneli Mahmud, Hindistan'ın kuzeybatısını yakıp yıktı ve eski Samânî topraklarında yaşayan bilginleri kendi ülkesine davet etti

1010 Firdevsî, İslam'dan önceki İran krallarını anlattığı destanı *Şahnâme*'yi yazdı

973-1048 Tarihçi ve matematikçi el-Bîrûnî, Hint kültürü üzerine kapsamlı bir araştırma yaptı

1050 Fatımîler, İsmailî davasından ayrılanları cezalandırmak amacıyla Arap Bedevileri Banu Hilâl'i Kuzey Afrika'ya göndererek buralarda geniş bir bölgenin tahrip edilmesine neden oldu

973-1058 Klasik Arap geleneğinin son büyük figürü olan Suriyeli çileci ve bilge şair Ebu'l-Âlâ el-Maarrî

1055-1220 Sünnîliğin (halifenin bir siyasal denetleme makamı gibi davrandığı) uluslararası bir zeminde yeniden inşası. Bu yeni düzende askeri liderler emirlere dönüştü: Medrese eğitimli ulemâ entelektüel havayı ve sivil idarenin tutumlarını belirledi, Sufî şeyhleri manevi yaşama yön verdi; hepsi de –emirle, ulemâ ve şeyhler– kendi konumlarını hem kişisel itibar sayesinde hem de veraset yoluyla ya da otoriteye itaat ederek koruma ve bir İslam ülkesinden diğerine, nispeten serbestçe, oynadıkları rollerden vazgeçmeden gitme eğiliminde oldular

Mağrip ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve Doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya, Batı İran
Doğu İran ve Maveraünnehir
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

***1055-92** (Başta Türk kabile liderleri olarak 1037'de Horasan'da iktidarı ele geçiren) üç büyük Selçuklu sultanı, Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah, Sünnîliği benimsedikten sonra Maveraünnehir'de, İran'da, Bereketli Hilal'de ve Arabistan'ın büyük kısmında, halifelere hükmeden Büveyhîlerin yerine geçerek art arda hüküm sürdüler

1063-92 İmparatorluğu Selçukluların askeri Türk rejimi ve kadroları Sünnî ulemâ tarafından doldurulmuş sivil Sasanî-halifelik idaresi geleneği arasında bir uzlaşma zemini üzerinde örgütlemeye çalışmış olan vezir Nizamülmülk'ün yönetimi

1065 Nizamülmülk'ün ulemâ okullarının en önemlisi olan, Bağdat'taki Nizamiye Medresesi açıldı

1071 Malazgirt Savaşı'nda Selçuklular Bizanslıları yendi; Anadolu Türk göçlerine açıldı (1072-1107, Süleyman Anadolu'da hüküm sürdü)

***1036-94** Mısır'da el-Mûstensir (1062-74, Kahire'de kriz; 1074-94, ordu veziri Bedr el-Cemâlî; 1121'e kadar oğlu Efdâl vezirlik yaptı; Mısır yayılmacılığının sonu)

1074 Sünnî ulemayı Sufilikle uzlaşmaya yönelten el-Kuşeyrî'nin ölümü

1077-1166 Bağdat'ta Sünnî Sufî hoca Abdülkâdir Geylânî'nin çevresindeki müritleri Kadiriye tarikatını kurdular

***1056-1147** Senegal'de, Fas'ta ve 1090'dan sonra İspanya'da Murâbıt hanedanı katı bir Sünnî ortodoksluğunu dayattı, fıkıh dışında başka araştırmalar yapılmasını engelledi; İspanya'daki Hıristiyan ilerlemesi durduruldu

1059-1106 Murâbıtların önde gelen lideri Yusuf b. Taşfin; 1062'de Marakeş'i kurdu; 1068'de Fas'ı ele geçirdi

1085 Hıristiyanlar Toledo'yu ele geçirdiler; 1086'da Murâbıtlar tarafından Zallaka'da yenilgiye uğratıldılar

Mağrip ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve Doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya, Batı İran
Doğu İran ve Maveraünnehir
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

***1092-1117** Selçuklu İmparatorluğu dağılma sürecine girdi (1104'ten sonra Sultan Muhammed kısmi birlik sağladı); her bölgede Selçuklu ailesinden farklı hükümdarlar veya onların komutanları hüküm sürdü

1111 Gazâlî'nin ölümü

1054-1122 El-Harîrî, makâmata 'özgü karmaşık düzyazı ve şiir biçimini mükemmelliğe ulaştırdı

1132 (?) Matematikçi ve şüpheci şair Ömer Hayyam'ın ölümü

1090-1118 Merkezi Alamut olan ve İsmailî devletinin merkezinde 1256'ya kadar devam eden Nizarî İsmailî ayaklanması

1096-1187 Haçlılar Suriye'de (Bizanslılar da Anadolu'da) yerel hükümdarları savunmaya çekilmeye zorladı (1099'da Kudüs'ü aldılar; Haçlı devletleri 1291'e kadar kıyı şeridini ellerinde tuttu)

Halifelik devleti açısından bakıldığında bu süreç neredeyse tekdüze denebilecek bir siyasal parçalanma süreciydi. Fakat bu sürece halifeliğin ardından şekillenen uluslararası toplum açısından da bakılabilir. Bu gözle bakarsak bu durumu İslam dünyasının toplumunun yeni ve daha esnek bir zemin üzerinde kendini ifade etmeye başlaması olarak da görebiliriz. Halifeliğin büyük siyaset fikrinin iş görmediği anlaşılınca yavaş yavaş yeni siyaset fikirleri geliştirildi. Bu da çoğunlukla tesadüfen oldu. Örneğin bunları ortaya atanlardan bazıları aslında sadece Müslüman birliğini farklı bir zeminde yenilemeye niyetlenmişlerdi ve fiili durum oluşturmakta gösterdikleri başarı, asıl amaçlarını gerçekleştirmekte başarısız oldukları anlamına geliyordu. Bilinçli gerekçeler ne olursa olsun, aslında yeni siyaset fikirlerine dayanan bir dizi yeni devlet yapısı ortaya çıktı. Bunların en önemlilerinden biri de bu göçebe Türk boylarının eseriydi.

MISIR VE SURİYE'DE

İhşidîler (935-969), Muhammed b. Toğaç (935-946) adlı bir Türk tarafından, Abbasî halifelerini sözde tanıyarak kurulmuş bağımsız hanedan; Suriye ve Hicaz'da da egemenlik kurdular

Hamdânîler (Şiî Arap kabileleri) Musul (929-991) ve Halep'te (944-1003) egemen oldular; Halepli Seyf-ül-Devle (944-967) bu şehri ve Humus'u İhşidîlerden aldı, Bizanslılarla savaştı; ardılları Bizanslılarla savaşmaya devam etti; Halep sarayında şair el-Mütenebbî (öl. 965), edebiyat tarihçisi el-İsfahânî (öl. 967) ve Feylesof Fârâbî (öl. 950) himaye edildi

Fatımîler, İsmail b. Cafer-i Sâdık'ın soyundan geldiği iddia edilen bir Ali taraftarı tarafından 909'da Tunus'ta Aglebîler devrilerek kuruldu; daha ilk yıllarından itibaren dâîler (propagandacılar, misyonerler) tarafından yürütülen misyonerlik faaliyetleri örgütledi; 909'u izleyen yıllarda Fatımîler Mağrip'te ve Akdeniz'de egemen oldular; 969, Mısır'ın fethi; kısa süre içinde Şiîlerin bilim merkezi ve Darülhikme ile birlikte misyonerlik faaliyetlerinin merkezi haline gelen Kahire'nin ve el-Ezher camiinin inşası; Fatımîlerin askeri gücü köle birliklere ve Berberî kiralık askerlere dayanıyordu

996-1021 El-Hâkim'in hükümdarlığı, Suriye'de Dürzîlerin güçlenmesi

1036-1094 El-Mûstensir'in hükümdarlığı, İsmailî gücünün zayıflaması

1039 El-Hâkim'in gözlemevinde çalışmış olan astronom İbnü'l-Heysem'in ölümü

1043 Suriye Fatımî kontrolünden çıktı

1046-49 Şiî yazar Nâsır-ı Hüsrev Mısır'a geldi

1050 Arap Benu Hilâl ve Süleym kabileleri Yukarı Mısır'dan Kuzey Afrika boyunca batıya gönderildiler; Mağrip'in birçok yerini yağmalayıp harap ettiler

1062 Merkezi siyasal kontrol zayıfladı

ykl. 1060-91 Normanlar Sicilya'yı fethettiler, Palermo'yu aldılar (1071)

ykl. 1070 Selçuklular Suriye'de

1090 Hasan-ı Sabbah İran'daki Alamut kalesini ele geçirdi; İsmailî suikastçiler (haşhaşiler) ortaya çıkmaya başladı

1094 Fatımîlerin merkezi siyasal kontrolü daha da zayıfladı, saray entrikaları ve hizipleşmeleri neredeyse devamlı hale geldi

1101-30 Son güçlü Fatımî halifesi el-Âmir'in hükümdarlığı

İSPANYA VE MAĞRİP'TE

912-961 Mutlakçı hükümdar III. Abdurrahman 929'da kendisini halife ilan etti; İspanya'da güçlü bir merkezi kontrol uyguladı ve Mağrip'te Fatımîlere ve Berberî birliklerine karşı savaştı

969-1027 "Kurtuba (Emevî) halifeliği"; şehri bir bilim merkezine dönüştürdü

1010 Merkezi iktidar zayıfladı, küçük emirlikler (Mülûk el-tavaif = Tayfa Devletleri (reyes de taifas)) yüzyılının başlangıcı

On birinci yüzyılın ilk yarısı: Kuzey İspanya'daki Hıristiyan güçler birbirleriyle ittifak kurdu ve güneyi sıkıştırmaya başladı

1062 Gelişen püriten lafızcı Berberî Murâbıtlar Marakeş'i inşa etti

1064 Şair, vezir ve teolog İbn Hazm'ın ölümü

1085 Toledo Hıristiyan (Reconquista) kuvvetlerinin eline geçti

1090-1147 Murâbıtlar Hıristiyanları gerileterek İspanya'ya egemen oldular

1099 Paralı asker El Cid'in ölümü

1130 Muvahhidler adını alacak Berberîlerin vaizi olup Mehdi ilan edilen Muhammed b. Tûmert'in ölümü

1138 Feylesof İbn Bacce'nin ölümü

İRAN ÜLKELERİNDE

Samânîler (874-999): Sünnî Maveraünnehir İran hanedanı

913-942 Şiî ve İsmailî bilimine ilgi gösteren II. Nasr; batıda Rey ve Kirman da dâhil olmak üzere Horasan ve Maveraünnehir merkezli Samânî iktidarı en geniş sınırlarına ulaştı; başkenti Buhara'ydı; Semerkant önemli bir merkeziydi; Samânîler bilimin ve Fars edebi rönesansının hamileri oldular (el-Râzî , öl. 925; İbn Sînâ, öl. 1037; Rûdakî fl. 930'lar; Firdevsî, öl. 1020); hanedan, toprak sahibi soylular (dihkânlar) ve maaşlı Türk köle birlikleriyle desteklenen merkezileşmiş bürokrasiyi devam ettirdi; ayrıca kuzey ve doğu sınırlarında gazi adı verilen iman savaşçıları da etkili oldu

940'lar Batıdaki topraklar Şiî (genel olarak On İki İmamcı =imâmî) Büveyhîlere kaptırıldı

942 Merkezi Samânî ailesinin ve sarayının kontrolünün zayıflaması; saray entrikaları; devrimin başlangıcı

ykl. 950'ler Siriderya (Seyhun) Nehri'nin doğusundaki, Karlukların yönetici kesimi oldukları kabul edilen Karahanlılar (İlek hanları da denir) dâhil Türklerin (esasen Karlukların?) İslam'a geçişi

962 Samânılerin askeri lideri ve muhtemelen bir Karluk olan Alp Tegin (Alptigîn) Gazne'yi ele geçirdi; köle komutanı ve damadı Sebük Tegin Gazneliler hanedanını kurdu (976-1186)

990'lar Karahanlılar ve Gazneliler Samânî topraklarını ele geçirip aralarında paylaştılar, Karahanlılar Ceyhun Nehri'nin doğusundaki, Harezm dışındaki toprakları, Gazneliler ise geri kalan yerleri aldılar; Bu ülkeler artık Türk grupların sıkı siyasi ve askeri kontrolü altına girdiler

Büveyhîler

Deylemli On İki İmamcı Şiî dağlılardan olan üç kardeş 930'larda iktidara geldiler; Batı İran'ı aldılar ve 945'te de Bağdat'ı, Güney Irak'ı ve kısa bir süre için Umman'ı ele geçirdiler; kuzeybatıda Hamdânîlere, doğuda da Samânîlere karşı savaştılar; Bağdat kendine özgü önemini kaybetmeye başladı; Şiraz'ın, ayrıca Kurtuba ve Kahire'nin önemi artmaya başladı

983 Büveyhî birliği dağılmaya başladı, yerel eyaletler özerklik kazanmaya başladı; İhvân-ı Safâ ve şair el-Maarrî ün kazandı

1030 Gazneli Mahmud Rey'i ele geçirdi; Gazneliler Batı İran platolarında güçlü oldu

1031-75 Halife el-Kaim'in hükümdarlığı; Sünniliğin yeniden canlanmasına öncülük etti ve (Irak'ta) sınırlı bir kişisel güç kazandı

Gazneliler

976-997 Sebük Tegin, iktidarını Kuzeybatı Hindistan'daki Peşaver'den Horasan'a kadar genişletti

999-1030 Ateşli bir Sünnî olan Gazneli Mahmud Kuzeybatı Hindistan'a seferler düzenledi, burada kalıcı olarak etkili bir Müslüman iktidarı kurarak ilerledi; *gazi* unvanını aldı; halifenin hâkimiyetini tanıdı; Harezm'i, Rey'i, İsfahan'ı, Cibal'i ele geçirdi; Hint seferlerinde elde edilen muazzam ganimet zenginliğinden yararlanarak sarayın görkemini devam ettirdi (Firdevsî, *ykl.* 1010); ama ayrıca büyük bir orduyu hazır tuttu ve ağır vergiler almaya devam etti

1040 Selçuklular Gaznelileri yenilgiye uğrattı; Gaznelilerin Horasan ve Batı İran ülkelerindeki iktidarı çöktü; dolayısıyla Gazne bölgesine ve Kuzeybatı Hindistan'a çekilmek zorunda kaldılar, buradaki iktidarlarını ve Kuzey Hindistan'daki yayılmalarını sürdürdüler

1128 Gazneliler Selçuklulara boyun eğdiler.

Selçuklular

990'lar Türk Selçuklu ailesi Müslüman oldu; Seyhun Nehri boyunca yerleştiler; Oğuz Türkmen göçebelerinin liderleri oldular: Selçuklular ve onları izleyenler, Karahanlı hiziplerinin bazılarıyla birlikte diğerlerine karşı savaşarak Maveraünnehir'e ve Horasan'a girdiler

1030'lar Horasan'daki Selçuklular ve onları izleyenler daha sonra Batı İran'a girdiler, Gaznelilere karşı savaştılar, kentlere akınlar yaptılar; seferler tahrip edici oldu, böylece Türkmen pastoralizmi de yerini yerleşik tarıma bıraktı; 1040'ta buradaki Gaznelileri kesin bir yenilgiye uğrattılar; Türkmenler, yerleşik tarıma dayanan bürokratik sisteme hiç yatkın değillerdi; Selçuklu liderleri ise imparatorluğa özgü kontrolün zorunlu olduğunu kavramaya başladılar, ama yine de bölgeleri yönetme işlerini aile üyeleri arasında paylaştılar

1040'lar Türkmenler Azerbaycan'a ve Cezire'ye girmeye başladılar; kazandıkları başarılar Horasan'dan ve Maveraünnehir'den daha fazla Türkmen'in gelmesine yol açtı; Batı İran'da Selçuklu otoritesini tesis etmiş olan Tuğrul Bey (1038-63) bu Türkmenleri kontrol etmeye veya art alanlara dağıtmaya çalıştı

1055 Tuğrul Bey ve Selçuklular Bağdat'a girdi

1063-92 Alparslan 10 yıl hüküm sürdü, onu oğlu Melikşah izledi; vezir Nizamülmülk; batıda Suriye'ye ve Anadolu'ya Türkmenler gönderildi; idareyi merkezileştirmeye ve tarım ile kentleri korumaya yönelik girişimlerde bulunuldu; yollar ve camiler yapıldı

1065-67 Nizamiye Medresesi Bağdat'ta inşa edildi

1071 Malazgirt savaşında Bizanslıları ağır bir yenilgiye uğratıp Anadolu'nun kapılarının Türkmenlere kesin olarak açılmasını sağladılar, Türkmenler on yıl içinde Ege Denizi'ne yerleşmeye ve Bizans taht kavgalarında rol almaya başladılar

1070'ler Selçuklular Fatımîlere ve Suriye'deki yerel hükümdarlarla savaştı

1091 Selçuklular Bağdat'ı başkent yaptı

1094 Bizans imparatoru papadan yardım istedi

1099 Haçlılar Kudüs'ü aldı; Bağdat ve Selçuklular hiçbir şey yapmadı

On ikinci yüzyılın başı: Yerel Türkmen hanedanları güçlenmeye başladı

1111	Gazâlî'nin ölümü
1118	Muhammed'in ölümüyle birlikte Selçuklu toprakları kalıcı olarak bağımsız beyliklere bölündü, bunlardan en önemlileri Rum (Anadolu – geleneksel kabule göre 1077-1307) Selçukluları Horasan Selçukluları (Sencer hepsinin sultanı sıfatıyla hüküm sürdü – 1097-1157); Irak ve Suriye, Selçuklu talipler dâhil yerel eyalet yöneticilerinin kontrolü altına girdi
	Karahanlılar (veya İlek hanları) Seyhun Nehri'nin doğusunda, Semirichye ve Kaşgar'ı da içeren yerlerde güçlü olan Müslüman Türk grup, 950'lerde İslamiyet'i benimsedi
990'lar	Ceyhun'un kuzeyi ve doğusundaki (Maveraünnehir) Samânî topraklarını ele geçirdiler; daha sonra Batı ve Doğu Karahanlılar olarak ikiye bölündüler; Batı Karahanlılar Semerkant ve Buhara'yı, Doğu Karahanlılar Balasagun ve Kaşgar'ı merkez edindiler; on birinci yüzyılın başlarında (Gazneliler gibi) halifeden egemenlik beratı aldılar; kendi topraklarında yaşayan Selçuklular ve Türkmen kabileleri 1020'lerde bir hizip oluşturdu
	On birinci yüzyıl: Karahan grupları birbirleriyle savaştılar ve Semirichye, Kaşgar, Maveraünnehir dâhil olmak üzere çeşitli eyaletlerin başkentlerinde egemen oldular
1069	Balasagunlu Yusuf Türkçe alegorik şiirler yazdı; ilk edebiyat örneği
	On birinci yüzyılın sonları: Karahanlılara karşı Selçuklu seferleri; Maveraünnehir'in bazı bölgelerinde göstermelik bir egemenliği devam ettirdiler

Fatımîler: Nil Nehrine ve Donanmaya Bel Bağlayan Şiî Devleti

Bu boylar sahneye çıkmadan hemen önce Müslümanların birliğini yeniden sağlama girişimlerinin en görkemlisi gerçekleştirildi. Mısır'ın Fatımî hükümdarlarının ve onları İslam topraklarının tümünde destekleyen İsmailî Şiî mezhebinin ideali, Müslümanları Ali'nin soyuna dayanan yeni bir halifelik sancağı altında tekrar birleştirmek, hilafete bütün dünyada nihai zaferini kazandırmaktı. Bu amaçlarında başarısız oldular fakat Mısır'ı ve yeni başkentleri Kahire'yi, on birinci yüzyılda Bağdat'a rakip bir ticaret, sanat ve bilim merkezine dönüştürmeyi başardılar. Fatımî devleti, despotizm ve anarşi tehdidiyle mücadelede en başarılı olmuş İslam devletlerinden biriydi. Bu devlet, üç ayaklı bir siyaset fikri üzerine kurulmuştu. Bu siyasal sentezin başlıca ayağı Mısır'ın tarıma dayalı zenginliğiydi. Fatımîler Nil vadisinin süregelen bürokrasisini her yönüyle devam ettirdiler. Fatımîlerin egemenliği altındaki Mısır'ın refahının ikinci ve daha belirleyici ayağı ise deniz ticaretiydi. Bu ticaret ve Nil'in Mısır'a bahşettiği bereket sayesinde zenginlikler başka yerlere dağıtılmak üzere Kahire'de toplandı. Kahire'deki yönetim, Bağdat'ın mahrum kaldığı bağlılıkları görmeyi ve kendi çevresinde öncü konuma gelmeyi başardı. Son olarak, bu siyaset fikrinin biraz daha ikircikli bir etkiye sahip üçüncü ayağı ise Kahire rejiminin, İslam dünyasındaki rakiplerinin İsmailî tebaası üzerinde nüfuzunun olmasıydı.

Mısır geneli itibarıyla bir araya gelmiş iki toplumdan oluşuyordu: Bunlardan biri ağırlıklı olarak tarımla, diğeri ise deniz ticaretiyle uğraşıyordu. Her yıl alüvyon yönünden zengin Nil sularının taşkınına uğrayan Mısır toprakları, binlerce yıldır son derece verimli bir tarım ülkesi olagelmişti ve görünüşe göre doğanın Irak topraklarında sergilediği istikrarsızlıklar burada görülmüyordu. Tarımcılığın arttığı ve azaldığı dönemler elbette oluyordu ama zaten Mısırlı hükümdarlar hiçbir zaman tarım ürünleri üzerinden zengin olmayı arzulamamışlardı. Ticaretle uğraşan, dolayısıyla çoğunlukla yabancı kökenli ve farklı görüşlere sahip kozmopolit sınıfların sürekli değişim içinde olan görece açık toplumunun karşısında köylüler ve toprak ağaları daha kapalı bir toplum oluşturmaya meyilliydiler (Bu durum Mısır'ın, şöhreti ülke sınırlarını aşan şahıslar yetiştirmekte nispeten başarısız oluşunu da kısmen açıklayabilir.) Ticaretle uğraşan sınıflar, Mısır toplumu içinde bazen daha fazla, bazen de daha az baskın olmuşlardı çünkü Mısır'ın coğrafi koşulları istikrarlı bir tarımcılığa imkân tanıyordu fakat aynı ölçüde istikrarlı bir ticarete izin vermiyordu. Bu durum ülkenin farklı dönemlerde farklı refah seviyelerine sahip olmasının da temel nedeniydi. Ticaretle uğraşan "yabancı" sınıflar Mısır devletinde özellikle Ptolemaios Krallığı döneminde, Fatımîler zamanında ve daha sonraları Levanten Mısır'da baskın ve etkili olmuşlardır.

Yunan ve Roma dönemlerinin Mısırlı hükümdarları ve tüccarları, Hindistan ve bütün Güney Denizleri ile Akdeniz ülkeleri arasında yaptıkları ticaret sayesinde zenginliklerini arttırmışlardı. Bu ticaretin en önemli iki rotasından biri neredeyse tümüyle deniz üzerinde yer alıyordu: Umman Denizi, Kızıldeniz, kısa bir karayolu nakliyesiyle (bazen de bir kanal aracılığıyla) Nil ve böylece bütün bir Akdeniz, Hindistan ve Batı Hint Adaları. Çeşitli lüks mallar – baharatlar, parfümler, narin kumaşlar, çelik ürünleri vb.– üretiliyordu ve bu malların Suriye'de, Anadolu'da, Ukrayna'da, Yunanistan'da ve diğer Akdeniz ülkelerinde hazır pazarları vardı. Bu ürünlerin karşılığında incelikli cam ürünleri, giysiler ve başka el emeği ürünleri ya da kuzey ve güney hinterlandların kürk ve altın gibi işlenmemiş ürünleri veriliyordu. Bu ticaretin büyük kısmı İskenderiye üzerinden yapılıyordu ve Mısırlı simsarlar bundan büyük kazanç elde ediyorlardı. Fakat başka rotalar da her zaman en az bu rota kadar avantajlı olmuşlardı. Hatta özellikle Sasanî İmparatorluğu'nun kurulduğu aşağı yukarı üçüncü yüzyıldan beri Mısır ticaret yolu diğer ticaret yolları karşısında daha geri planda kalmıştı çünkü yapılan ticaretin normalden daha büyük bir kısmı başlıca rakip rota –durumu gereği en iyi rota– boyunca, yani Sasanî toprakları olan Basra Körfezi ve Fırat-Dicle nehirleri geçilerek ve kara yoluyla Suriye üzerinden Akdeniz'e ulaşılarak yapılıyordu. Ne var ki Abbasî yönetiminin zayıflaması, Bağdat'ta alım gücünün düşüşü ve Bereketli Hilal'de birbirleriyle neredeyse her zaman savaş halinde olan çok sayıda ufak devletin kuruluşuyla birlikte Fırat ticaret yolu, görünüşe göre, daima bereketli olmuş

Nil Ovası rotasına kıyasla daha az kâr getiren bir rota haline gelmişti, dolayısıyla daha az tercih edilmeye başlanmıştı.

Mısırlılar esasen bağımsız bir dizi valinin yönetimi altında bu durumdan yararlanarak ticarette aslan payını Kızıldeniz'e ve Mısır limanlarına çekmeye çalıştılar. Fakat bu siyaset asıl meyvelerini Mısırlı ayrıcalıklı sınıflar için hayati önem taşıyan ve ticaret için elzem olan merkezden uzak vilayetleri kontrol altında tutmayı başaran Fatımî hanedanlığının yönetimi sırasında vermeye başladı. 909 yılında Kuzey Afrika'da ayaklanıp bugün Tunus'un bulunduğu bölgede o sıralar hüküm süren Aglebî hükümdarı tahtından indirip onun yerine kendi imamlarını geçiren İsmailî Şiîler, Aglebîlerin Batı Akdeniz'de elde etmiş olduğu kuvvetli konumu kullanarak nüfuz alanlarını ta Fas'a kadar genişlettiler. Sayısız denemeden sonra nihayet 969 yılında Mısır'ı, yerel Şiî destekçilerinin, mevcut yönetimden hoşnut olmayan Mısırlıların ve Mağripli Berberî kabilelerin de yardımıyla kendi topraklarına kattılar. Mısır'da denizcilikle uğraşmayı sürdürdüler. Eski başkent Fustat'ın bulunduğu yere yeni bir şehir inşa ettiler. İşte bu şehir, Bağdat ile rekabet etmesi amaçlanarak inşa edilen Kahire'ydi: Böylelikle Kahire'de halife sıfatıyla İslam dünyasına hükmetmeye başladılar. Gelgelelim Kahire sadece stratejik bir merkezden ibaret değildi, aynı zamanda Nil nehri boyunca akan yoğun gemi trafiğinin durağı konumunda da bulunan bir iç limandı. Nitekim kısa süre içinde Akdeniz ve Güney Denizleri arasındaki başlıca aktarma noktalarından biri haline geldi. Kahire'de ikamet eden ilk halife olan el-Mu'izz, iktidarının yeni merkezinin zenginliğini ve refahını arttırmaktan memnundu.[1]

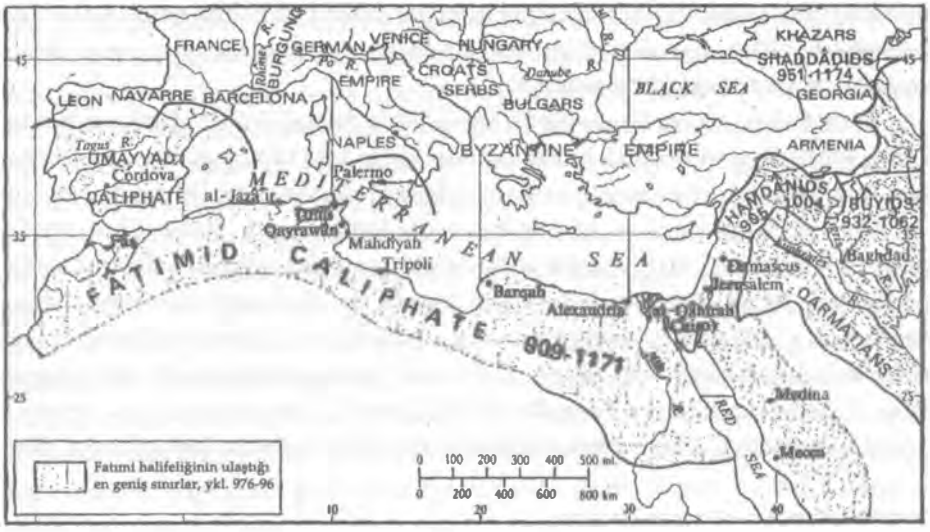
Fatımî donanması kuvvetliydi. İsmailîlerin İslam'ı bütün dünyaya hâkim kılma ideali doğrultusunda Konstantinopolis'in ve Hıristiyan imparatorluğunun fethi için bu donanmanın kullanılabileceği umulmuştu. Bu arada Mısır'ın refahının sağlama alınması için de başarıyla kullanılmıştı. Zaten El-Mu'izz'in veziri İbn Kilis (öl. 991), ticareti geliştirmek için daha onuncu yüzyılın sonlarında epey uğraş vermişti. Fatımîlerin Mekke ile Medine'yi hâkimiyet altına almak için güçlü dinsel gerekçeleri vardı: Bu şehirler üzerinde hâkimiyet sağlarlarsa halifeliklerini tüm İslam dünyasına kabul ettireceklerini düşünüyorlardı. Üstelik bu düşünce Fatımîlerin, Kızıldeniz'in en güneye, yani Yemen'e uzanan kıyılarında hâkimiyetlerini sürdürme ihtiyacıyla da örtüşüyordu. Böy-

---

1 S. D. Goitein, "From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia, and East Africa from the Eleventh and Twelfth Centuries", *Speculum*, 29 (1954), 181-297. Dönemin ticaret örüntüleri hakkında olan bu kitabın, yazarın sonraki kitaplarına uygun olarak düzeltilmesi gerekir. Yazarın deneyimi açıklayıcıdır: Başta Hindistan'ın esasen hammaddeler ihraç ettiğini düşünmüş ve Akdeniz'i daha etkin bir ekonomik merkez olarak görmüştür; ancak daha sonra bunun doğru olmadığını ve üstelik genel ticaret (ve onun toplumlarla olan ilişkileri) hakkında ciddi bir yanlış anlamaya yol açtığını anlamıştır – aslında Hint mamullerinin ihracatı ticaretin başlıca belirleyicilerinden biriydi.

lece o bölgedeki yerli simsarların ticarete gereğinden fazla müdahale etmelerine engel olabileceklerdi. Fatımî donanması hem Kızıldeniz'i hem de Doğu Akdeniz deniz yollarını denetim altında tutuyordu; Fatımîlerin gücü, Fatımî üstünlüğünü kabul etmiş Sicilya'dan, bir İsmailî dâîliğin kurulduğu Sind'e kadar uzanan geniş bir bölgede saygı görüyordu. İsmailî mezhebi Irak ile İran'ın iç kesimlerinde çok güçlü olmasına rağmen Fatımîlerin talihi buralarda pek yaver gitmedi. Son kertede, hanedanın Mısır'ın sınırları dışındaki hâkimiyeti Fatımî donanmasının gidebileceği mesafeyle sınırlıydı.

Yine de İsmailî bağlılıklar devletin hem iç hem de dış siyasetini şekillendirmeye yardımcı oldu. Fatımîler Mısır'da hâkimiyeti tam olarak sağladıklarında, o güne kadar hayata geçirdikleri programların devrimci niteliği artık pek kalmamıştı. Ama radikal kuramsal söylemlerini İslam dünyasının merkez ülkelerinde yaşayıp hallerinden memnun olmayan insanlar arasında hâlâ rağbet gördüğü belli olan gizli İsmailî harekete yönelttiler. Arabistan'ın doğusundaki Bahreynli bağımsız Karmatîler, İsmailîlerin tahta çıkardıkları imamı tanımaya istekli değillerdi. Irak ile İran'daki normal İsmailî dâîlerin çoğu ise yeni iktidarı tanımaya karar verdiler. Bu yeni iktidar da onları ve fikirlerini onurlandırmakta hızlı davrandı. Böylece İsmailî hareketinin İslam dünyasıyla ilgili emellerine ulaşma umutlarını tazelediler.



Fatımî hanedanı çağı

Fatımî devletinin sınırları dışında yaşayan bu İsmailîler hem devlete hazır bir dış siyaset hem de iç liderliğe kaynak sağladılar. Mısır yönetimi Nil ile Ceyhun arasında uzanan bölgede faaliyet gösteren devrimci güçlerle bağını tamamen koparana dek bir süre boyunca onlar için bir dış mihrak işlevi görmek

ve Eski Abbasî topraklarını ellerinde tutan İran rejimlerinin –bunların kendi aralarındaki ilişkiler nasıl olursa olsun– hepsine birden muhalefet etmek zorunda kaldı. Fakat bu yabancılar Mısır'a çok sayıda disiplinli ve zeki devlet adamı da kazandırdılar. Nizami devlet örgütlenmesinin ve hiyerarşisinin yanı başında, mensuplarına İsmailî öğretiyi öğretmek ve hareketi Fatımî devletinin sınırlarının hem içinde hem de dışında örgütleyip hizaya sokmakla görevlendirilmiş bir dinsel hiyerarşi de bulunuyordu. Bu İsmailî hiyerarşisi, neredeyse devlet hiyerarşisi kadar itibar görüyordu; vezir ile bu hiyerarşinin başındaki dâî neredeyse mevkidaştı. Aslına bakılırsa bazen aynı kişinin bu iki makamda birden bulunduğu da oluyordu.

İsmailî varlığının sonuçları özellikle Fatımîlerin siyasalarının devamlılığında ve güvenilirliğinde ağırlığını hissettiriyordu. Bu durumsa hanedanlığa o dönemde İslam dünyasında eşine rastlanmayan bir itibar ve uzun ömür kazandırmıştı. Aslında Mısır'ın o dönemki toplumsal yapısı –tüccar ve esnaf sınıflarının ihtiyaçlarıyla sistemli olarak ilgilenildiği sürece– pek az değişikliğe uğradı. Düşünce dünyası ise kayda değer ölçüde hareketliydi (gerçi bu topluma özgü düşünsel etkinlikler genellikle İsmailî çizgiyle sınırlı oldukları için İslam dünyasının sonraki dönemleri üzerinde belirgin bir etki bırakamadılar). İsmailîlerin eskiden beri ilgilendikleri Felasife artık entelektüeller arasında serbestçe yürütülebilen bir düşünsel etkinlik haline geldi. Bu da Felasife'nin ancak hali vakti yerinde olanların iştigal edebileceği başka bir lükse dönüştüğü anlamına geliyordu. İsmailî düşünürler kendi inanç çevreleri dâhilinde sadece üstlerine hesap vermek zorunda oldukları bir hiyerarşiye sahiptiler ve birçok konuda felsefi spekülasyonda bulunmaktan keyif alıyorlardı. Bu konuların büyük kısmı İsmailî alegorizmi ve simgeciliği ile sıkı sıkıya bağlantılıydı: Kur'an'da ve Şiî irfanında adları anılan şahısların kâinatın manevi yapısını yansıttıklarını varsayan zarif sistemler tasarladılar. Keza doğal ve felsefi soruşturmalara da her yönüyle ilgi gösterdiler. İsmailîler bu doğrultuda Kahire şehrini bir bilim merkezine dönüştürdüler. Şehrin en büyük camisi olan Ezher Camisi –ki bugün olduğu gibi o günlerde de Cemaî-Sünnîlerin himayesindeydi– başta el-Mu'izz'in halefleri el-Aziz (976-996) ve el-Hâkim (996-1021) olmak üzere birçok halifenin bu amaçla bağışlarda bulunduğu bir araştırma merkezi haline geldi. Hatta bir kütüphanesi dahi vardı ve öğretmenlerle öğrencilere burslar da sağlıyordu.

Fatımî yüksek sosyetesinin ışıltısı en fazla güzel sanatlardan yansıyordu. Mısır'ın ticari refahı sadece transit ticaretine dayalı değildi. El sanatları sanayisi de ülkede ticaretin önemli bir unsuruydu. Özellikle kıyı şeridi üzerinde veya yakınında yer alan, havanın yeterince nemli olduğu bazı şehirlerde, birçok başka mamulün yanı sıra narin kumaşlar da üretiliyordu. Bu sınaî sanatlar bölgenin İslam'dan önceki Kıptî dönemlerinden miras kalmıştı. Bu sanatlar, üretilen ürünlerin büyük bir kısmına el koyan yönetim tara-

fından denetleniyordu. Geri kalan ürünler ise Nil ile Ceyhun arasında uzanan bölgede –hatta bu bölgenin dışında kalan bölgelerde de– bulunan lüks pazarlarına gönderiliyordu.

Bu lüks el sanatları hem ekonomik hem de sanatsal açıdan önem taşıyorlardı. Üretime dönük faaliyeti sayesinde bu sanatlar Mısır'ın yöneticiler sınıfının servetine hem doğrudan hem de ticari mallar sağlamak suretiyle katkıda bulunuyorlardı. Böylece, gelişen çeşitli çevre kentlerinin nüfuslarının Mısır'ın tarım üretiminden pay almaları sağlanıyordu. El sanatlarının aynı zamanda estetik bir yanı da vardı. Bu yan, kıyafetlerin rengârenk tasarımlarında ve çömleklerin, kristal ve bronz eşyaların, her türden ziynet eşyasının ve genel olarak estetik güzellik gözetilerek imal edilmeye uygun tüm kullanım eşyalarının biçiminde ve süslemesinde tezahür ederdi. Müzelerimizde bugün "Fatımî" etiketiyle sergilenen güzel hazineler işte o esnafların temaşa ettikleri ve yaşadıkları lüksten bizim de bir nebze olsun pay almamıza izin vermektedirler.

Fatımîler dönemi, son derece güzel cam ve kristal mamulleriyle de ünlüdür. Bu ürünler tasarlanırken kökleri daha eskilere dayanan bazı Kıptî geleneklerinden de yararlanılmıştır. Gerçi İran'a özgü temalar bu ürünlerin tasarımında daha belirgindir ama bu temaların hepsi Fatımî beğenilerine göre yeniden işlenmiştir. Mısır'ın bir sanat merkezi olarak gittikçe artan bağımsızlığı özellikle mimarisinden açıkça anlaşılır. Fatımîler döneminde kubbeli mezar gibi mimari örnekleri İran'dan devşirilmeye devam edildi fakat bu süreçte – örneğin, düz bir zemini bir kubbe çatıyla birleştiren köşelerde yararlanılan "stalaktit" biçimlerle yapılan ilk denemelerde ve mihrabın, yani kıbleyi gösteren girintinin zaman zaman muhteşem bir yoğunluk etkisi yaratacak şekilde yivli tasarlandığı örneklerde görüldüğü gibi– Memlûk camilerinin mimarisinde doruk noktasına ulaşacak ayrıksı bir gelenek ortaya çıktı. Fatımîlerin estetik yaşamı, bu şekilde, devletin bu yanını, onun siyasal ve toplumsal yaşamını tamamlayarak belirleyen üslubun kayda değer bir şekilde sürmesini sağladı.

Fatımî İktidarının Yıkılışı

Mısır'ın bağımsız kültürel ve ekonomik zenginliği, yerleşik hale gelince, Fatımîlerin ilk dönemlerinde bağlı oldukları özgül İsmailîlik biçimlerinden çok daha uzun süre ayakta kalmayı başardı. Kızıldeniz ticaret yolu geliştiği sürece Mısır devletinin can damarları sağlamlığını korudu. İsmailîlik ise Fatımîlerin saltanatı sona ermeden çok önce zayıflamaya başlamıştı. Oysa İsmailîlik aslında o güne kadar denizciliğin olanakları dâhilinde Fatımî toplumunun canlılığını sağlayan temel unsurlardan biri olagelmişti. Kendine has birtakım kültürel ve siyasal fırsatlar sunduğu gibi, kendine has çelişkiler ve zayıflıklar da barındırıyordu. Bölgede etkisini kaybettikçe Mısır iktidarı da gittikçe daha yerel bir güç haline geldi ve eskisi kadar geniş bir alana bir daha asla egemen

olamadı. İsmailîlerin kendine has düşünsel ve siyasal deneyimleri bundan da kısa ömürlü oldu.

Fatımî hanedanının gerilemesi, İsmailîliğin barındırdığı çelişkilerle doğrudan bağlantılı bir durumdu. Bu gerileme, Fatımîlerin Kuzey Afrika anakarasındaki komutanı İbn Zirî'nin Berberî kabileleriyle bağlantılarına güvenerek imamı tanımayı reddedip bağımsız bir hanedanlık kurmasıyla başlamıştı. Yine de Fatımî otoritesinin Mağrip'te ve Sicilya'da tamamen ortadan kalkması ancak on birinci yüzyılın ilk yarısında ve yavaş yavaş gerçekleşti. İsmailî bakış açısına göre –dolayısıyla hanedanlığın cazibesinin sürekliliğine yönelik– daha ciddi bir tehdit ise iç hizipleşmelerdi.

Bunlardan ilki, sıradışı hükümdar el-Hâkim (996-1021) döneminde gerçekleşti. El-Hâkim görünüşe göre etkili bir hükümdardı. Hanedanlığın teamüllerine meydan okuyarak, adayların hem en adili hem de en beceriklisi olduğu gerekçesiyle Sünnî bir baş kadı atadı (fıkıh meselelerinde kadıya İsmailî müftüler kılavuzluk edebiliyordu). Onun döneminde İsmailî iktidarı Suriye'de en geniş sınırlarına ulaştı ve genel olarak itibarının zirvesinde kaldı. Fakat el-Hâkim tuhaf huyları sahip, sık sık öfke nöbetlerine tutulan biriydi. Bir seferinde Kahire'deki tüm dükkânların kandillerinin gece boyu yanık tutulmasını emretmişti çünkü dükkânların geceleyin de çalışmalarını istiyordu. Buna göre bu esnaf ancak uzun öğle aralarında uyku çekebilecekti. Hatta rivayetlere göre, kazananları büyük ödüllerin, kaybedenleri ise idamın beklediği –ve bu davranışıyla aslında ilahlık iddiasında bulunduğu– bir çekiliş bile düzenlediği vakidir.

Bununla birlikte görünen o ki onun en acayip davranışları bile aslında dinsel bir maksadın izlerini taşıyordu. Örneğin gece mesaisiyle ilgili fermanı aslında onun emrindeki kolluk kuvvetinin ne denli etkili, adaletininse ne denli titiz olduğunu, şehrin geceleyin de en az gündüz olduğu kadar güvenli olduğunu kanıtlama çabasının bir ürünü olduğu anlaşılıyordu. Görünen o ki haklı da çıkmıştı. El-Hâkim, imam sıfatına layık davranarak, dine şahsen yoğun ilgi göstermişti. Fakat imamlık makamının İsmailî ilkelerce belirlenmiş sınırlarına her zaman riayet ettiği söylenemezdi. Eylemlerinden bazıları aslında püritenliğe varan bir katılık barındırıyordu. En büyük hedefi âlicenap, düzeni koruyan ve herkese adil davranan, kusursuz bir hükümdar olmaktı. Şahsen her türlü şatafattan uzak duruyordu. Hatta kısa gezileri sırasında basit bir eşeğe biniyordu. Makamlarını şahsi çıkarları için istismar edenlere karşı hiç acıması yoktu. (Acımasızlığını genellikle bu gibi vakalarda sergiliyordu.) Püritenliği onu şarabın kaynağını kurutmak amacıyla Mısır'ın bağlarını yıktırmaya, zimmîlere ağır kısıtlamalar getirmeye ve Kahire'de kadınların sokağa çıkmasını yasaklamaya varan aşırılıklara itmişti.

Bununla birlikte el-Hâkim'in aldığı önlemler onun dinsel öğretiye ilgisinin gittikçe arttığını gösteriyordu. Öğrenmeye son derece meraklı biri olan el-

Hâkim, daha önce yaptırdığı bir caminin yanına dört dörtlük bir kütüphane ve bir de medrese inşa ettirdi. Üstelik bu okulda sadece İsmailî dogmatik teolojisi öğretilmiyordu, başka ilimler de öğretiliyordu. Fakat bir süre sonra, tebaasının benimsediği Cemaî-Sünnîliği desteklemeye başladı, hatta İsmailî hiyerarşiye çeşitli zorluklar bile çıkardı. Nihayet en sonunda tamamen yeni bir vahiy fikrini desteklemeye başladı. Kendi birlikleri ve Kahire burjuvazisi arasında şiddetli çatışmaların yaşanmasına neden oldu (bütün bu karışıklığın içinde el-Hâkim, korunmadan ve zarar görmeden dolaşabiliyordu) ve sıkıntıların doruk noktasına ulaşmasını bekleyen binyılcı fanatiklere cesaret verdi. Sonra bir gece tek başına çöle gitti ve bir daha kendisinden haber alınamadı.

El-Hâkim kayıplara karıştıktan sonra ülkede durum eski haline geri döndü. Zenginler şatafatlı hayatlarına ve eğlencelerine kaldıkları yerden devam ettiler. El-Hâkim'in el koyup başkalarına dağıttığı mülkler asıl sahiplerine iade edildi. Fakat deneyci hükümdarın neden olduğu manzara İsmailî vizyonun sıradan halk için eşit adalet öngören yanına, büyük eşitsizliklere neden olan geleneksel Şeriat'ın evrensel ölçekte tesis edilmesini öngören yanı karşısında alışılmışın dışında bir kuvvet ve tutarlılık kazandırmıştı. El-Hâkim'in sıradışı kişiliği, İsmailîlik taraftarı bazı kişileri onun yaşamının farklı dönemlerini bütün insanlık tarihinin bir alegorisi olarak görmeye ve el-Hâkim'i Tanrı'nın tecellisi saymaya ikna etti. İsmailî öğretinin alegorik eğilimlerinden yararlanan bu kişiler geleneksel İsmailîliğin yerini alacak yeni bir "deruni" hakikat anlayışı geliştirdiler. Her kesimden İsmailîlerde belirli bir düzeyde karşılık bulmalarına rağmen, Ortodoks inancı gittikçe daha sıkı biçimde tanımlayarak tepkisini ortaya koyan resmi İsmailî hiyerarşisini ikna etmeyi bir türlü başaramadılar. Fakat daha sonra Suriye'de patlak veren ve deneyimli İsmailî liderler sayesinde beklenmedik ölçüde yayılıp süreklilik kazanan bir köylü ayaklanmasının bağlılığını kazanmayı başardılar. Sağ kurtulan isyancılar en sonunda dağlık bölgelerdeki bağımsız sığınaklarda bir araya geldiler ve el-Hâkim'in bütün dünyaya adalet getirmek için geri dönmesini hâlâ bekleyen, uzun ömürlü Dürzîlik tarikatını kurdular.[2]

El-Hâkim'in torunu el-Mûstensir'in (1036-1094) uzun süren hükümdarlık döneminde İsmailîliğin iktidarının zayıfladığı kesinleşti. Onun hükümdarlığının ilk döneminde, el-Hâkim'in tuhaflıklarını ve bölücü kışkırtmalarını kolay-

---

2 Silvestre de Sacy'nin *Exposé de la religion des Druzes* (2 cilt [Paris, 1838]) adlı, sapkınlığa yönelik bir nefret duygusuyla hazırlanmış ama gayet özenli ve eksiksiz eseri, hâlâ bu konu hakkındaki tek ciddi tartışmayı içerir; bu eser tarikatın sadece ilk dönemleri hakkındadır. Bunun, Marshall Hodgson'a ait "Al-Darazî and Ḥamza in the Origin of the Druze Religion" (*Journal of the American Oriental Society*, 82 [1962], 5-20) adlı çalışmanın ışığında okunması gerekir. Philip Hitti'nin *The Origins of the Druze People and Religion* (New York, 1928) adlı eseri bu tartışmaya değerli hiçbir şey katmaz ve fazlasıyla yanıltıcı hata içerir; bu yüzden bundan uzak durmak gerekir.

ca atlatmış olan devlet hâlâ sağlam görünüyordu. 1058'de Irak'ın bir kısmı ve Bağdat geçici olarak –ama Mısırlı ya da Iraklı İsmailî kuvvetlerinin gücü sayesinde değil, düşmanlarına karşı savaşırken Mısırlılardan yardım talep eden tek bir kuvvetli komutanın izlediği siyaset sayesinde– Fatımîlere bağlandı. Ne var ki 1062 yılında Mısır yönetimi iç işlerinde kriz yaşamaya başladı. Paralı askerler –Abbasîlerin gerileme döneminde olduğu gibi– merkezi yönetimin denetiminden çıkınca Kahire'de yaklaşık on yıl sürecek ve farklı askeri hiziplerin üst sınıfların malvarlıklarına el koymak için kendi aralarında çatıştıkları, şiddeti gittikçe artan bir iç karışıklık dönemi başlamış oldu. Suriye eyaletinde görev yapan becerikli komutan Bedr el-Cemâlî, 1074 yılında bu karışıklıkları bastırmakla görevlendirilince Fatımî devletini mütevazı bir çizgide yeniden yapılandırdı.

1071 yılında Fatımîler zor durumdayken Sicilya Franklara kaptırıldı. Bundan birkaç yıl sonra ise Bedr Mısır'dayken Suriye'nin büyük kısmı, o dönemde Abbasî halifeleri adına İran'da hüküm süren Selçuklular tarafından ele geçirildi. İsmailî dâîler hâlâ Yemen'in bazı kısımlarını ellerinde tutmalarına rağmen, merkezden uzak kalan yerlerle uğraşmaktan vazgeçildi. Bedr ve ondan sonra yerini alarak vezir olacak olan oğlu, Mısır ve güney Suriye dışındaki yerleri kontrol altında tutmak için pek çaba göstermedi. El-Mûstensir'in ölümü (1094) üzerine, Mısırlı olmayan İsmailîlerin çoğu, özellikle de İran'dakiler, Fatımî hanedanının liderliğini tanımaktan vazgeçtiler (ve çoğu artık Hindistan'daki hocaların lideri Ağa Han'ın taraftarı olan Nizarî İsmailîler hâline geldiler). Son güçlü Fatımî halifesi olan el-Âmir'in (1101-1130) ölümü üzerine Arabistan'daki ve Hint Okyanusu kıyılarındaki İsmailîler de benzer şekilde onları tanımaktan vazgeçti (bunlar da günümüzde esasen Hint tüccar toplumu Bohralar tarafından temsil edilen Tayyibîlere dönüştüler). Mısırlı hanedana sadık kalan küçük İsmailî hizbi, devlet içinde önemli bir rol oynamayı bıraktı ve 1171'de Sünnî Selâhaddin Fatımî hanedanını ortadan kaldırdıktan bir süre sonra nihayet yok oldu. Devlet bundan sonra Sünnî bir temel üzerinde yeniden inşa edildi ama güçlü olduğu sürece, donanması sayesinde Suriye'yi ve Hicaz'ı kontrol etmeye ve limanları aracılığıyla Hint Okyanusu-Akdeniz ticaretini on beşinci yüzyılın sonuna kadar desteklemeye devam etti.

İspanya'daki Hizip Krallıkları: İspanyol Bağımsızlığının Sonu

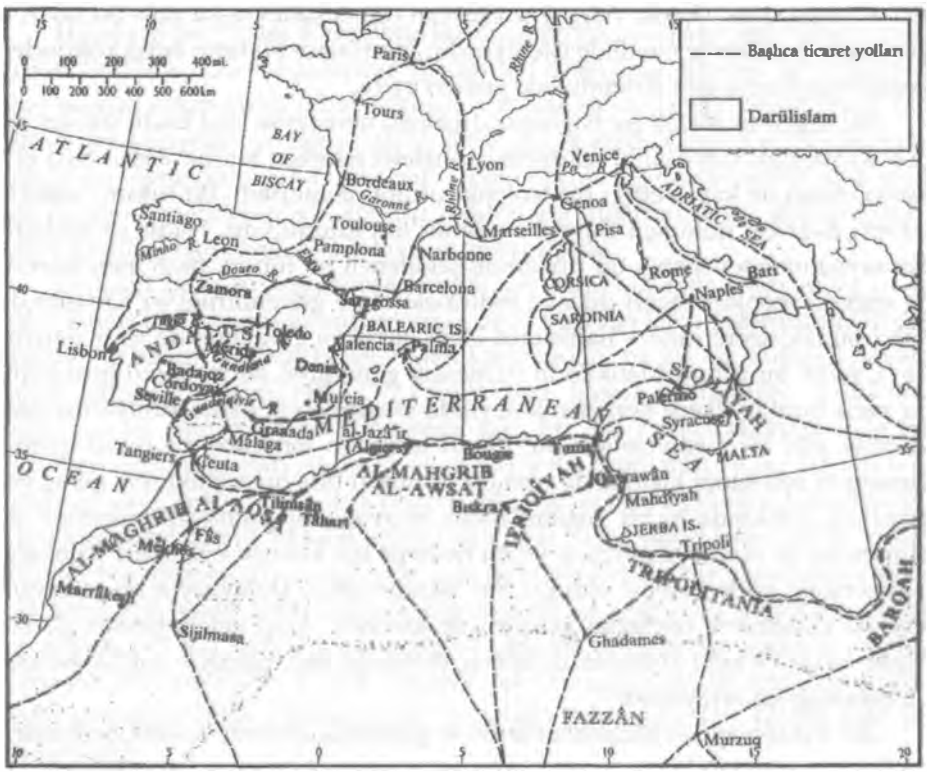
Mısır, kendine özgü ticari olanakları temelinde bağımsız bir devlet haline gelip kültürel özerkliğini koruyabildi. İspanya ise kendi özerkliğini coğrafi olarak tamamen tecrit oluşuna borçluydu. Uzun bir süre boyunca İslamileşmiş yüksek kültür –İran-Sami yüksek kültür yaşamından çok farklı ve belirgin ölçüde daha az etkin bir Latin yüksek kültür yaşamına sahip– İspanya'da nispeten zayıf kalmıştı; İspanya, daha merkezi bölgelerden gelen etkilere bağımlı

olmuştu. Dokuzuncu yüzyılda, Bağdat'tan gelen Ziryab adlı biri, bölgenin müzik ve saray üslubunu belirledi, fıkıhçı Mâlik b. Enes'in bir öğrencisi de en son fıkıh bilgilerini anavatanından buraya aktardı. Ama onuncu yüzyıldan itibaren, el-Muktedir'in hükümdarlığının sona erdiği 929 yılında, İspanyol Emevî emirinin halife unvanını almasıyla ve İspanyol iktidarının Mağrip'in büyük kısmına yayılmasıyla birlikte, İspanyol Müslümanlar bağımsızlıklarını göstermeye başladılar. O bölgedeki Müslüman devletinde bu unvan merkezi iktidara doğrudan sahip olmak anlamına geliyordu. Nitekim halife, hem güneyde yer alan ve çoğunlukla tamamen özerk olan Müslüman şehirlerini hem de Toledo'nun kuzeyinde yer alan Müslüman sınırlarını kontrolü altına almayı başardı. En elverişli olan da buydu çünkü onuncu yüzyılda İspanya'daki Müslüman toplumunun nüfusu Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede olduğu kadardı ve Arap ve Berberî kabileler arasında kuşaktan kuşağa aktarılan çatışmalar, gittikçe serpilen bir toplumun ortak gereksinimlerinden siyasal bakımdan daha az belirleyiciydi.

Yeni halife III. Abdurrahman (912-961), itibarî bir hükümdarlıktan daha fazlasını elde etmek için verdiği mücadelede başarılı oldu; Abbasîlerin mutlakıyetine benzer bir yönetimi İspanya'da tesis etti. Zamanında Yüksek Halifeliğin saraylarını onurlandırmış edebiyat, felsefe ve bilim dalları onun sarayında da destek gördü. Onun mutlakıyeti de güneyden gelen Berberîler ve kuzeyden gelen Batı ve Doğu Avrupalı köleler –ki bunlara "Slavlar" deniyordu– gibi benzer şekilde yabancı birlikler tarafından desteklenmişti ki bu yabancı birlikler en sonunda birbirlerine düşüp kendi iktidarlarını kurmayı deneyeceklerdi. Abdurrahman'ın otoritesi, (Emevî bir kukla hükümdarın emrinde) becerikli bir vezirken sonraları hükümdar olan İbn Ebî Âmir el-Mansur (976-1002) tarafından devam ettirildi. Fatımîlerin Mısır'a taşınmalarından sonra bile iktidarlarını arttırdıkları ve Berberî kabile topluluklarının gücünün tartışılmaz olduğu Mağrip'te, itibarî bir iktidardan başka her şeyden vazgeçti. Yine de Müslümanların tüm kaynaklarını, yarımadanın kuzey sınırlarındaki bağımsız İspanyol Hıristiyanlara boyun eğdirmek için düzenlediği seferlere yönlendirdi. En önemli başarısı, İspanya'nın en kuzeybatı ucunda bulunan ve bütün Batı için çok değerli olan Aziz Yakup'un (Santiago) kabrini tahrip etmesiydi.

Fakat İspanya'da bu geçici [merkezi] siyasi iktidar kısa ömürlü oldu. 1010 yılından sonra el-Mansur'un oğullarının iktidarı yabancı askerler arasındaki çatışmalar nedeniyle sarsıldığında, askeri hiziplerden hiçbiri İspanya'yı tamamen ele geçirmeyi başaramadı. Bunun yerine neredeyse tüm İspanyol şehirlerinde bağımsız saraylar ve hükümdarlar ortaya çıktı. Bu hükümdarlar *mülûk el-tavaif*, yani "hizip kralları" (İspanyolcada *reyes de taifas*) diye anıldılar. Yerel taraftarlarının desteğine muhtaç oldukları için bunlar mutlak hükümdarlar olmaktan ziyade birer hizip lideri sayılırlardı. Yaklaşık on yıl içinde İspanya bu tarz saraylarla doldu ve Emevî halifeliği son buldu. Bu saraylardan

bazısı bir Slav hizbinin iktidarını, bazısı bir Berberî hizbinin iktidarını, bazısı ise yerel şehirli bağlılıkları temsil ediyordu ve yerel kaynakların sınırları çerçevesinde etkin bir siyaset hayatı sürdürüyorlardı. Özellikle Sevilla'da bir kadı ailesi (Abbâdîler) yörenin ileri gelenlerini o kadar etkili yönlendirdi ki Sevilla yavaş yavaş İspanya'nın güneybatısının büyük kısmını denetimi altına aldı. İspanya Emevî halifeliği iç barışı korumayı başarmış olsa da en güçlü Emevîleri yabancı birliklere güvenmeye zorlayan –ve onlara bunun olanağını sağlayan– siyasal birlik yoksunluğu, hizip kralları arasında yaşanan ve İspanyol Müslümanların katlanmak zorunda kaldıkları sürekli savaş durumunda kendini daha doğrudan gösteriyordu. Tıpkı başka yerlerdeki Müslümanlar gibi İspanyalı Müslümanlar da toprağa dayalı ulusal bir siyasal yapı yaratmayı asla başaramadılar; bölgedeki farklı çıkarları kendine has yollardan bağdaştırıp bu durumu telafi edebilecek bir siyaset fikri üretemediler.



Batı Akdeniz

Yine de İspanya halifelerinin sunduğu yüksek kültür, meyvelerini bu küçük devletlerde verdi. Bu saraylar, gelişmelerine imkân sağladıkları özgün şiir sanatlarıyla ünlülerdi. Standart kafiyeli şiirlerde bile taze bir doğa sevgisi göze

çarpmaya başladı; en sonunda yeni nazım kalıpları –Arap şiirinde o güne dek görülmemiş dörtlük biçimleri, hatta yerel konuşma dillerinin, halk arasında yaygın konuşulan Arapçanın ve Latince kökenli dillerin kontrollü biçimde harmanlandığı biçimler– geliştirildi. Merkezi bölgelerde Pehlevîce ve Aramca miraslar varlıklarını sürdürebildikleri ölçüde, oluşum süreci içindeki bu yeni Arap edebiyatına dâhil edilirlerken, İspanya'nın Latin kökenli mirası da hâlihazırda yeterince gelişmiş olan Arapça edebi geleneğe sonradan dâhil olmayı başardı. Bu ona, yerleşik kısıtlamalardan nispeten özgür oluşu dolayısıyla onu çekici kılan özel bir yerel tat kattı; İspanyol deneyleri daha doğudaki Arapça edebiyatı bile etkiledi.

Şair ve teolog İbn Hazım (994-1064), Endülüs ortamını yansıtan tipik örneklerden biridir. Bir şair olarak Batı dillerinin çoğuna çevrilmiş olan *Güvercin Gerdanlığı* başlıklı eserindeki şiirleriyle, yerel ozanlar tarafından sonraları incelikle işlenen şövalye aşkı temasının çeşitli aşamalarını ve uğraklarını tasvir etti. Kısmen daha önceki Arap yazarlardan miras kalan, aşka dair bu tavır, o dönemde Endülüs'te özellikle işleniyordu; İbn Hazım bu tavrı belki kökünden değiştirmedi ama onu sistemli hale getiren oydu.

Bir düşünür olarak ise bağımsız düşünen neredeyse tüm Endülüslüler gibi o da kendini katı Mâlikî fakihlere muhalefet ederken buldu. Başka bazı Endülüslülerin de kabul ettiği bir teolojik tutumu benimsedi: Bu tutum "zâhirî" lakaplı Bağdatlı hukukçu Davûd ez-Zâhirî'nin tutumuydu. Hadis rivayetlerinin sayısının epey arttığı bir dönemde şekillenen bu tutum, fıkıh meselelerinde spekülasyonları asgari düzeye indirmek üzere güvenilirliği az hadisler de dâhil olmak üzere sadece hadislerin ölçüt alınması gerektiğinde ısrar ediyordu. Üstelik bu tutum Mâlikîlerin uzmanlık gerektiren derin öğreti birikimini bir yana bırakıp ilkece herkesin kolaylıkla ulaşabileceği hadis külliyatına başvurmak gibi bir meziyete sahipti. Zâhirî tutumun İbn Hazım'a çekici gelmiş olmasının sebebinin kısmen de olsa bu tutumun bireyin seçimlerine geniş yer ayırması, hakkında hiçbir sağlam hadis rivayeti bulunamayan eylemleri ne olumlu ne de olumsuz görmesi ve bu nedenle söz konusu eylemleri "mubah" kategorisine yerleştirmesi olduğu öne sürülmüştür. Dolayısıyla bu tutumun sonraki dönemlere rastlayan gelişimi de Mervanî Arap geleneğinden görece özgür oluşu ve kent kültürünün ihtiyaç duyduğu asli öğretiyle bağdaşan azami esnekliği ile örtüşecekti.[3]

İbn Hazım ayrıca Müslümanların ve gayrimüslimlerin teolojik tutumlarına karşı esasen sağduyu çerçevesinde ve tamamen tektanrıcı bir görgü ve ahlak lehine her türlü manevi ve metafizik kılı kırk yarmaları bir kenara bırak-

---

[3] Ignaz Goldziher'in bu okul hakkında önemli bir araştırma olan *Die Ẓâhiriten* (Leipzig, 1884) adlı eseri, ilk kısımlarında Hadis Ehli ve fıkıh okullarının tarihini aydınlatması bakımından da ayrıca çok yararlıdır.

mayı telkin eden incelikli bir eleştiri yöneltti. Bu yüzden kelâm tartışmalarını reddetti. Gerçi bu tartışmaları reddederken de en az onlar kadar sıkı ve kılı kırk yaran başka bir tartışma yürüterek yaptı bunu. Fazla dikkate değer görmediği veya ilgilenmediği mezhepleri aşırı derecede şematik biçimde betimlerken bile konuyu keskin çizgilerle ortaya koydu. (Örneğin bu yaklaşımı onu İspanya'da sayıları az olan Şiîleri ele alırken bu mezheplerden her birinin kendi imamını peygamber veya tanrı olarak gördüğünü iddia etmeye ve bu durumu söz konusu mezheplerin gerçekte benimsediği tutumdan epey uzaklaşan standartlaştırılmış bir formülle ve sistemli şekilde açıklamaya itti. Yine de bu sistemci yaklaşımı sayesinde çoğu yazardan farklı olarak Zeydî Şiîler ile daha radikal Şiiler arasındaki en belirleyici farkı –imamın nass ile tayin edilmesi meselesinde tavırlarını– ortaya koymayı başarabildi.) Hatta Yahudilerin ve Hıristiyanların kendileriyle çeliştikleri noktalardan hareketle Kitab-ı Mukaddes'i çözümlemek gibi son derece güç bir işle bile kalkıştı.

Hareketli bir yaşam süren İbn Hazım, genç bir adamken vezirliğini yaptığı son Endülüs Emevî halifesinin iktidardan düşüşünü görecek ve siyasetten elini eteğini çekip farklı işlere yönelecek kadar uzun yaşadı. Fakat ömrü boyunca hep tartışmacı ve tartışmalı bir âlim olarak kaldı. Gerçi Endülüs'ün şairlerinin ve âlimlerinin çoğu tıpkı onun gibi coşkulu ve tartışmacıydı ama imanın en temel meseleleri söz konusu olduğunda diğerleri onun aksine çoğunlukla tekdüze, hatta bağnaz bir tavır sergiliyorlardı.

Endülüs sarayları neredeyse yüz yıl boyunca, kuzeyde yaşayan ve en az onlar kadar bölünmüş Hıristiyanlardan veya boğazın karşı yakasındaki Fas'ın şehirlerine hâkim Berberî kabilelerden korkmadan, parlak bir kültürel hayata sahne olmaya devam ettiler. Akdeniz'deki liman kentlerinin, İtalya'nın, Galya'nın ve Almanya'nın o dönemde hızlı bir ekonomik kalkınma sürecine girmeleri nedeniyle Batı Akdeniz'de ticaret tekrar canlandı ve bu durum bölgenin gittikçe zenginleşmesine neden oldu. Sevilla'daki Abbâdî hanedanlığı, daha küçük şehirlerde hüküm süren irili ufaklı birkaç rakip hanedanlığı yutup 1050'lerden itibaren şiir ve müzikle dolu aynı şenlikli kültür yaşamının en büyük temsilcisi haline gelip ünlendi. İspanya'nın bu çağı uzun bir süre boyunca bu yaşam tarzıyla hatırlandı. Gelgelelim bu küçük saraylar varlıklarını sürdürmeyi beceremediler. Kuzey İspanya'daki Hıristiyanlar en sonunda güçlerini toplayıp Endülüs toprakları için bir tehdit haline geldiler. Toledo 1085 yılında düştü.

Endülüslü Müslümanlar ilerde daha ayrıntılı olarak ele alacağımız ve o dönemde ortaya çıkan bir Berberî gücü olan Murâbıtlardan yardım istemek zorunda kaldılar. Sınır boylarındaki halkları İslam'a döndürme hevesiyle belli başlı Berberî kabileler Fas'ta o güne dek alışılmış olandan daha kuvvetli bir merkezi yönetimi desteklemeye başlamışlardı. Ardından Endülüs'ü Hıristiyanlara karşı savunmak amacıyla İspanya'ya geçtiler. Murâbıtlar Hıristiyanla-

rı bölgeden püskürttülerse de bu kez kendi egemenliklerini bölgeye dayattılar. Böylece en püriten fakihler bu bölgede artık istedikleri gibi hareket edebilmeye başladılar. Endülüs'ün kültürel hayatı Berberîlerin askeri yöneticilerinin dayattığı kasvetli atmosfere rağmen devam etti. Berberîler istenmedikleri İspanya'da fazla tutunamadılar. Bu hizip krallıklarının başarısızlıkları ve çöküşü uzun vadede bölgenin kuzeyinde yaşayan Hıristiyanlara yaradı. Dış müdahalelere ihtiyaç duymadan bölgede varlıklarını sürdürebileceklerini kanıtlayan Hıristiyanlar İspanya'nın yeni hâkimi haline geldiler.[4]

Farısi Halef Eyalet Devletleri

Merkez bölgeler olan Bereketli Hilal ve İran platosunda –ve Ceyhun havzasında– halifelik devleti geleneği, Mısır'dakinin aksine esasen yerel bir halef tarafından sürdürülmedi ya da Mağrip, Arabistan ve Sind (Pakistan'da verimli bir bölge) gibi daha uzak bölgelerdekinin aksine yerelde başarılı olan alternatif siyasal düşünceler tarafından yerinden edilmedi. İlk zamanlar bu yeni iktidarlar halifelik devletinden kendilerine miras kalan idari ve toplumsal kalıpları olabildiğince kullandılar.

Doğuda, Tahirîlerin yerini alan Samânîler kendi özerkliklerini halifeliğin çöküşünden önce sağlama almışlardı. Onuncu yüzyıl boyunca Ceyhun vadisinde ve Horasan'da Buhara merkezli etkili bir bürokratik devlet yönetimini muhafaza etmeyi başardılar. Halifeye bağlılık fiilen bir anlam taşıdığı sürece hilafete bağlılıklarını sürdürdüler. Bu nedenle Bağdat'taki bağımsız iktidarın ortadan kalkması onların statüsünde veya etkinliğinde fazla değişikliğe yol açmadı.

Yine de II. Nasr'ın hükümdarlığından sonra Samânîlerin iktidarı zayıfladı. Batı İran'daki topraklarını Büveyhîlere bırakmak zorunda kaldılar. Daha da önemlisi, merkezi bürokrasilerini sağlam bir temele oturtmayı başaramadılar. Samânîler, Sasanîlerin ve Abbasîlerin karşı karşıya kaldığı sorunlara benzeyen ve fakat bu sorunlardan daha küçük çaplı oldukları için daha az kozmopolit nitelikli olan birtakım sorunlarla karşı karşıya kaldılar. Üstelik Irak'taki Sevad gibi merkezi hazineye gelir sağlayacak bir gelir kaynağına da sahip değillerdi (gerçi bazı bölgelerde son derece gelişmiş sulama teknikleri uygulanıyordu). Merkezi otoritenin varlığını yeterince bağımsız şekilde sürdürmesini sağlayabilmek amacıyla Samânîler de tıpkı Abbasîlerin yaptığı gibi Türk köle askerler kullanma yoluna gittiler. Fakat bu Türk askerler dihkân

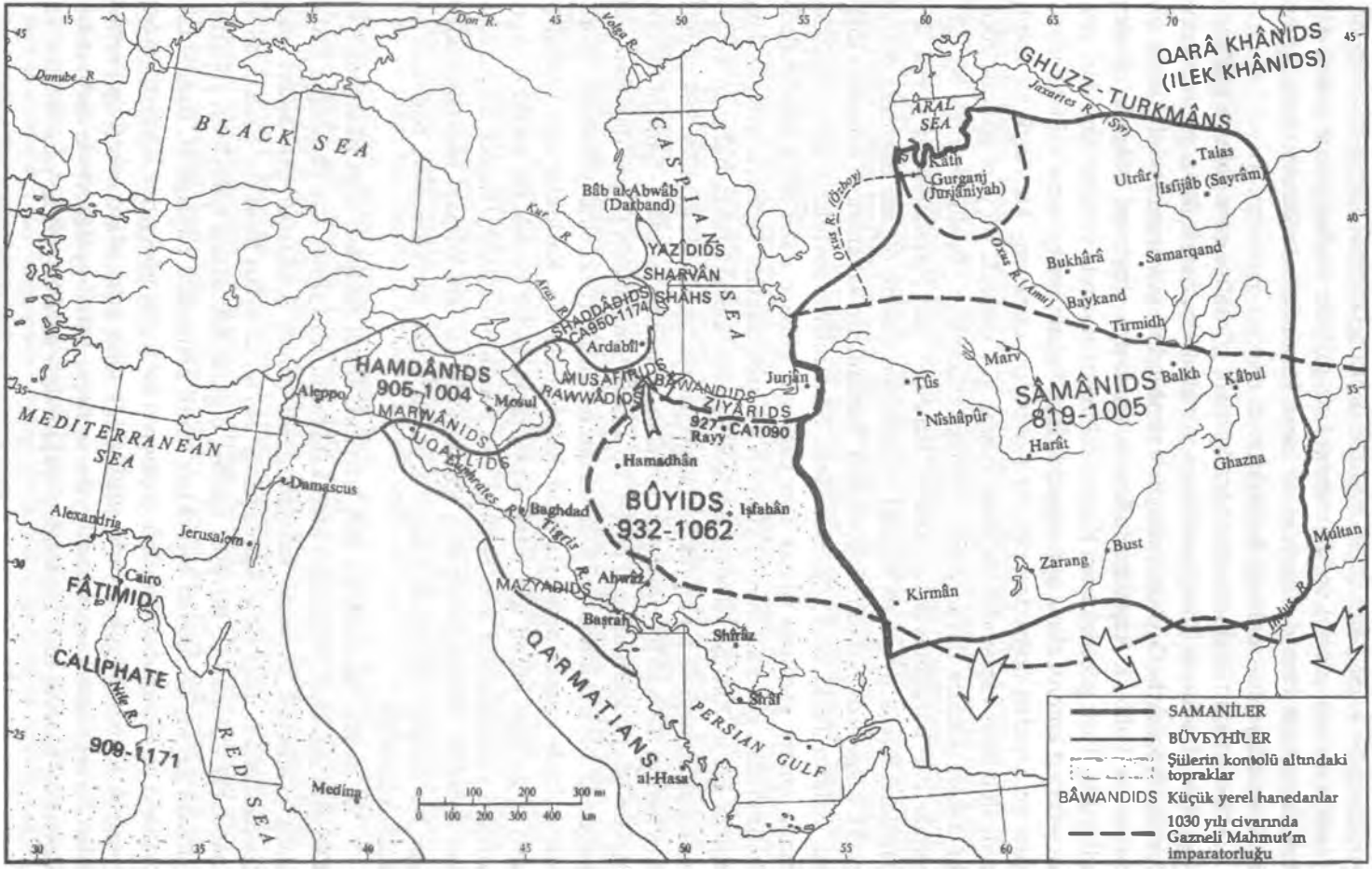
---

4 W. Montgomery Watt, *A History of Islamic Spain* (University of Edinburgh Press, 1965). Bu eser siyaset tarihinin olduğu kadar kültür tarihinin de çok faydalı bir özetini içerir, ayrıca söz konusu tarihi, E. Lévi-Provençal'in *Histoire de l'Espagne musulmane* (3 cilt. Paris, 1950-53) adlı eserinin odaklandığı dönemden sonrasını da kapsayacak şekilde genişletir. Hem bir kaynakça hem de daha ileri araştırmalarla ilgili sayısız soru içerir.

soyluluğuna karşı çıkan diğer muhalif unsurlarla ittifak kurup devletin dayandığı sentezi –devlet savunmasının hem (dihkân soyluluğunca temsil edilen) İrancılığın hem de İslam'ın ve İslam kentlerinin savunulmasıyla bir tutulması anlayışını– sarsmayı başardılar.

Samânîlerin Türk askerlerinden bazıları, görünüşe göre doğuda güçlenen yeni bir Müslüman Türk hanedanın yöntemlerini Samânîlerin yöntemlerine tercih ediyorlardı. Ceyhun ve Seyhun nehirlerinin yukarısındaki dağlarda, bir zamanlar halifelik imparatorluğunun sınırlarını oluşturan bölgede onuncu yüzyılda, Türk göçebelerden Karluk kabileleri arasında yeni bir hanedan, çevre şehirleri kontrol altına alıp sonunda İslam'ı kabul edip –ama halifelik idaresine en azından doğrudan pek bir şey borçlu olmayan– karmaşık bir kabile temelli iktidar yapısından da yararlanarak güç kazandı. Bu yapı açıkçası göçebe askeri iktidara dayanıyordu ve merkezileşmeye yönelik en ufak bir girişimde bile bulunmuyordu; yönetici hanedan olan Karahanlıların (veya İlek Hanları) birçok üyesi, en baştaki yöneticiden önemli ölçüde bağımsız olarak farklı bölgelerde hüküm sürüyorlardı. Samânîlerin saltanatının sonlarına doğru, onların Türkî sınır yöneticilerinin, Samânilerin soylularla anlaşmazlıklarında onlara yardımcı olmak için başkente gittikçe daha fazla müdahalede bulunmaları gerekti. Onuncu yüzyılın sonunda Samânî Türklerle duygusal bir ittifak kuran Karluk Türkleri böylece Samânî topraklarında bulunan birçok unsurun desteğiyle bu toprakları ele geçirmeye hazır hale geldiler. 999 yılında Ceyhun ve Seyhun havzalarında yer alan –Harezm dışındaki– Samânî topraklarının büyük kısmını işgal ettiler, bu sırada Samânîlerin Gazne'de neredeyse bağımsız bir hükümdar gibi davranan en güçlü Türkî sınır yöneticisi, Horasan'ı elinde tutmak amacıyla müdahalede bulundu. Karluklar asla İslamileşmiş uygarlığın bilimi için odak oluşturacak kadar parlak bir merkezi saray ortamı yaratamadılar ama Seyhun ve Ceyhun havzalarını, sadece Selçukluların onlardan bazılarını bir süre için kendilerine tabi kılmayı başarabildikleri geç bir dönem dışında iki yüzyıl boyunca, çeşitli merkezlerden, bağımsız şekilde yönettiler.

Bu sırada, Samânîlerin Batı İran'daki İranlı rakipleri olan Büveyhîler ve Deylemî askerleri, halifeliğin idari kalıplarını sürdürmek için Samânîler kadar çaba göstermek zorunda kalmamışlardı çünkü iktidarları için askeri güce Samânîlerden daha fazla muhtaçlardı. 945'te, sarayları Şiraz'da, İsfahan'da ve Bağdat'ta bulunan üç Büveyhî kardeş, o güne dek daima halifelerin yönetimi altında kalmış en önemli toprakları kendi aralarında paylaştılar. Bağdat'taki halifeyi sarayının dışında sözü geçmeyen bir kukla yöneticiye dönüştürdüler; vezirlik idaresi büyük ölçüde sürdürüldü ama artık idare askeri egemenler olan Büveyhîlere karşı sorumluydu ve hepsi kendi eyaletlerinde birbirinden bağımsız hareket etti. Üç kardeş, yaşadıkları süre boyunca, yani iktidarı ele



Samânîler, Büveyhîler ve Karahanlılar

geçirdikleri 932 yılından sonuncu kardeşin öldüğü 977 yılına kadar, etkili bir işbirliği içinde oldular; onların ardından, bir sonraki kuşağın en güçlü üyesi olan Adudüddevle [Fena Hüsrev], ailenin kurduğu düzeni muhafaza etti ve 983 yılına kadar bölgenin büyük kısmını kendi yönetimi altında birleştirmeyi başardı. Büveyhîler bir süre boyunca, Basra Körfezi'nde ticarete tehdit oluşturacak şekilde Umman kıyılarını kontrolleri altında tuttular ve İslamlaştırmanın fiili sınırlarını İran'ın güneydoğusuna kadar genişletmeyi başardılar. Bu dönemde refah düzeyi yükseldi ve halifelik devletinin son yıllarında aksayan sulama işleri bir nebze de olsa eski haline getirildi.

Büveyhîler ile vezirleri, kültürü himaye etme görevini de halifelerden devraldılar. Gerçi kültüre hamilik etmek artık sadece üç Büveyhî başkentinin görevi değildi, İslam dünyasının tüm başkentlerinin göreviydi. Şiîler gibi Büveyhîler de halka açık Şiî törenlerini ve Şiî teoloji yazarlarını teşvik ettiler, böylece onların yönetimleri sırasında On İki İmamcı Şia en sağlam fikri temellerine kavuştu. Hatta Bağdat'taki ilk bağımsız Müslüman medresesi olan özel bir Şiî okulu bile açtılar. Onların bu tutumlarından en çok On İki İmamcılar yararlandı fakat aslında Büveyhîler bütün Şiîleri ellerinden geldiğince teşvik ediyorlardı. Mülk ve şecere anlaşmazlıklarını çözüme ulaştırmak için (Ali'nin soyundan gelenleri de içeren) Talibî örgütlenmesini Abbasîlerinkinden ayırdılar ve bunlardan ilkinin özel statüsünü resmen tanıdılar. İzledikleri siyaset görünüşe göre Şiî öğretisini teşvik etmiş ve hâlâ muazzam bir gelir elde etmeye devam eden halifelerin de –kısa süre içinde kendi saraylarında dogmatik sayılabilecek kadar dar görüşlü bir çerçevede yapılacak olan– Sünnî öğretisini teşvik etmelerine olanak tanımıştı. Büveyhîler Şiîlikle birlikte genel olarak spekülasyonu da –yani Mutezilî tarzda kelâm ve Felasifeyi– teşvik ettiler. Gelgelelim Şiîliğe düşman Hadis Ehli'ni himaye etmediler.

Büveyhî rejimi bürokratik geleneği merkezi hale getirdiyse de tam olarak sürdürmeyi başaramadı. İlk halifelerden bazıları bile –sorumsuzca davrandıkları kimi anlarda– devlet arazilerini kişilere hibe etmek gibi bir uygulamada bulunmuşlardı; sonraki halifeler de özellikle devletin mali sıkıntılar yaşadığı zamanlarda askerlerin maaşlarından kesilen doğrudan ödemeler karşılığında bazı bölgelerde vergi toplama hakkını özel kişilere tahsis ettiler. Bu tarz arazi tahsislerine *iktâ* deniyordu. Büveyhîler bu tarz tahsislerin daha gevşek bir uygulamasını geliştirdiler: Bereketli Hilal'in kuzey kısımlarındaki çağdaşları Hamdânîler gibi onlar da Abbasîlerin zorunlu tuttuğu bu uygulama olan haracın Müslümanlara ödenmesi yükümlülüğünü kaldırıp bazı bölgeleri tümüyle şahıslara tahsis ettiler; böylece devlet hazinesi bu toprakların gelirlerinden tamamen mahrum kaldı. (Bu arazi tahsisleri elbette tımar sayılmazdı; bunlar maaş ödeme yollarından biri olarak görülüyordu. Eğer bir tahsis yeterli gelir getirmezse başka birine veriliyordu. Bu topraklar üzerinde yaşayanlar ilkece iktâ sahibinin, yani arazinin tahsis edildiği kişinin mali yetkisinden başka bir kurala tabi değillerdi.) Bu uygulama mali bürokratik sisteme ve "devredilme-

den" önce genellikle sonuna kadar sömürülen söz konusu topraklara epey zarar verdi. Sıradan askerlerin maaşları ise henüz tüm gelir kaynaklarından mahrum kalmamış olan merkez hazineden ödeniyordu.

Bu ekonomik tehditle eş zamanlı olarak onuncu yüzyılın sonlarında Hint Okyanusu ve Akdeniz arasında yapılan ticaretin önemli bir kısmı, Basra Körfezi ile Bereketli Hilal'den Kızıldeniz'e ve Mısır'a doğru kaydı. Bereketli Hilal'de, özellikle de önce Hamdânîlerin, sonra daha zayıf hanedanlıkların kontrolü altına giren Cezire'de uzayıp giden siyasal ve askeri karışıklıklar ile Mısır'da Fatımîlerin izlediği temkinli siyaset de bu duruma katkıda bulundu. 983'ten sonra Büveyhîlerin toprakları, kendi aralarında sürekli çatışan birkaç devlet arasında bölündü. Deylem'de, Kürt dağlarında ve Cezire'de, dağlı veya Bedevi kabile kökenli birçok zayıf yerel hanedanlık kuruldu. Bunlardan bazıları bir süreliğine de olsa oldukça geniş toprakları hâkimiyetleri altına almayı başardılar. Bu sırada Büveyhîler de tıpkı Samânîler gibi gün geçtikçe Türk köle askerlerine bağımlı hale geliyorlardı. Büveyhî devletleri Samânîlerden belki sadece yarım yüzyıl daha uzun ömürlü oldular ama bu sırada İslam dünyasının merkezinde bir Türk askeri egemenliği geleneğinin yerleşmesine de epey yardımcı oldular. Irak-ı Acem üzerindeki egemenlikleri, Samânîlerin Horasan'ı ele geçiren Gazneli eski Türkî sınır yöneticilerinin iktidarının genişlemesiyle sınırlandı. Büveyhî hanedanların kalan kısmı ise 1055 yılında Selçuklu iktidarına biat ettiler.

Şiî Yüzyılı

Fatımîlerin ve Büveyhîlerin iktidarının İslam dünyasının merkezindeki bölgelerde doruk noktasına ulaştığı çağ, Şiîlerin o zamanlar çeşitli alanlarda sivrilip sergiledikleri üstünlükten dolayı genellikle "Şiî yüzyılı" diye adlandırılmıştır. Gerçi bu dönem Şiîliğin siyasal, toplumsal ve entelektüel hayata hâkim olması anlamında bir Şiî yüzyılı değildi. Bu adlandırma –özellikle bu dönemin hemen ardından gelen ve Şiîlerden adının neredeyse anılmadığı dönemin aksine– oldukça çarpıcı bir fenomeni işaret etmektedir.

Şiî tarihinde bu yüzyıl, daha sonraki her türlü çalışma için bir temel oluşturacak yaratıcı dinsel metinlerin kaleme alındığı döneme karşılık gelmektedir. On İki İmamcıların Küçük Gaybet döneminde (837-940, kaybolan on ikinci İmam'ın henüz kendi cemaatindeki vekillerce temsil edildiği dönem), sadece On İki İmamcılar değil, Caferî Şiîlerin İsmailî kolu da mezhep şeklini aldı (Zeydîler ise bu sırada kendi mezhepçi eğilimlerini yerel devletler kurarak somutlaştırdılar). Küçük Gaybet'in sonu ve Selçukluların Bağdat'ı işgali arasında kalan dönemde (940-1055) ise hem On İki İmamcıların hem de İsmailîlerin öğretilerinde çok sayıda önemli isim birikti. Örneğin On İki İmamcıların dört temel hadis kitabından el-Kuleynî'ninki (öl. 941) Küçük Gaybet dönemine, İbn Babaveyh el-Şeyh el-Sadûk el-Kummî (öl. 991) ve Şeyh

el-Taifa el-Tûsî (öl. 1067) tarafından yazılmış diğer üçü ise "Şiî yüzyılına" aittir. Ali'ye atfedilen şiirleri ve hutbeleri toplayıp *Nehc'ül-Belaga* adlı sevilen bir derleme haline getiren şair el-Şerif el-Râzî (öl. 1016) de aynı dönemde yaşamıştır. El-Hâkim'in emrinde baş dâî olan çağdaşı Hamîdüddin el-Kirmânî de İsmailî feylesofların en önemlisiydi.

İslam tarihinde bu dönemin Şiîliğin önem kazandığı, sivrildiği bir dönem sayılmasının geçerli birtakım sebepleri vardır. Bu dönemde yaşamış çok sayıda bilgin ve edip Şiî idi. Hatta dinle doğrudan bağlantılı olmayan alanlarda bile durum böyleydi. O zamanlar Şiî tebaaya sahip hanedanlıklardan sadece Fatımîler ve irili ufaklı Zeydî devletler Şia adına saltanat sürüyorlardı. İsmailî düşüncesinin o dönemki gelişimi Fatımîlerin himayesiyle açıklanabilirken, On İki İmamcı Şiîliğin gelişiminin teşvik edilmesinde Büveyhî veya Hamdânî himayesi muhtemelen sadece tali bir rol oynamıştır. Şiîlerin o dönemki entelektüel üstünlüğü muhtemelen bir önceki dönemin gelişmelerinden ileri gelmişti. Irak, halifelik iktidarının sona ermesinden sonraki ilk kuşakların hayatında etkili bir rol oynamayı sürdürdü ve Irak'taki eski ailelerin birçoğu Kûfe'nin Şiîliğini miras aldı. Kûfe'nin Arap olmayan Şiî Mevâlîlerinin duygu ve düşüncelerini miras alanlar belki de özellikle yüksek burjuvaziydi. Bununla birlikte daha yakın zamanlarda İslam'ı kabul eden unsurlar çoğunlukla Cemaî-Sünnîliği benimsemişlerdi. Belirttiğimiz gibi, Bağdat'ın Kerh mahallesi bir zamanlar hem bir ticaret merkeziydi hem de Şiîliğin merkeziydi. Bölgenin bütün kültürü İslam dünyasında rakipsiz biçimde şekillendiği sıralarda –ama İslamileşmiş kültür farklı merkezlere henüz dağılmamışken– Irak'ın eski tüccar sınıfları bu kültürün taşıyıcıları olarak rol oynamaya özellikle elverişliydiler; bu sınıflar ağırlıkla Şiî oldukları için, Şiîlerin siyasal himayeden bağımsız olarak kültür sahnesinde öncü rolü üstlenmelerine şaşırmamak gerekir.

Gelgelelim Şiîlerin sivrildikleri dönemin İslam tarihinde "Şiî yüzyılı" olarak anılmasını sağlayan kimi unsurların farklı kaynaklardan geldiği göz önünde tutulacak olursa bu sivrilişin kısa sürede törpülendiğini görmek de bizi şaşırtmayacaktır. Şiîlerin siyaset ve düşünce alanlarında öne çıkışları birbiriyle bağlantılı olmayan nedenlerden kaynaklandığı gibi, siyasal iktidarın o dönemde Şiîlerin elinde toplanması da esasen bir tesadüftü. Hamdânî iktidarının izleri, Haricîlik çekiciliğini kaybettikten sonra Suriye çölündeki Arapların Şiîliği benimseyişine kadar sürülebilir. Açıkçası, Bedeviler egemen yerleşik güçlere bir şekilde muhalefet etme ihtiyacı hissetmişlerdi. Dolaylı olarak Fatımîlerin İsmailî hareketi de aynı kökene sahipti fakat pratikte onları iktidara taşıyan unsur Suriye çölündeki Karmatîler değil, Mağrip'teki Berberîlerdi. Büveyhî Şiîliğinin izi ise Şiîlerin Hazar Denizi sınırlarına hâkim oluşuna kadar takip edilebilir. Bu vakaların ortak bir yönü vardıysa bu yön, bir önceki yüzyılda asli iktidar yapısının dışında kalmış olanların Haricî yerine Şiî olmaya meyilli oluşlarıydı. Dolayısıyla merkezi iktidarın çöküşüyle birlikte yönetimi ele geçirecek olanlar da bu yapının dışında kalan unsurlardı. Fakat merkezi

iktidarın ortadan kalkmasıyla birlikte iktidar yapısının dışında kalanların Şiî olmak için pek fazla sebebi kalmadı. Nitekim yeni iktidar yapısının dışında kalanlar da çoğunlukla Şiî olmadılar. Şiîlerin entelektüel üstünlüğü gibi siyasal üstünlüğünün de halk arasında sağlam bir zemini yoktu. Şiîler açıkça üstün oldukları bu dönemlerde kitlelere kendi fikrilerini kabul ettirmekte başarılı olamadılar, bu nedenle üstünlükleri geçici oldu.

Yine de dönemin entelektüel ve yaratıcı çalışmalarının Şiîlikle bağlantılı oluşu Şiî hareketinin veya daha genel olarak Ali'nin soyundan gelenlere bağlılığın sonraki yüzyıllarda Cemaî-Sünnî çevreler üzerinde dahi büyük bir etki bırakmasına yardımcı oldu. İslam dünyasının kimya ve simya bilimleri Câbir'in külliyatı üzerine kuruludur. Bu külliyat ise büyük ölçüde söz konusu bu döneme tarihlenebilir ve İsmailîliğin bu külliyat üzerindeki etkisi belirgindir. Gerçekten de Müslümanların genel bilim tarihi ile ilgili yorumları, eski peygamberlerin de özellikle Şiîlere yakıştırılan türden gizli ilmin aktarıcıları oldukları düşüncesini yansıtır. Fakat kişisel dindarlık alanında bile Şiî etkisi, genel olarak Ali'nin yüceltilmesinde değil, özel olarak el-Şerif el-Râzî tarafından derlenen ve birçok Sünnî cemaati tarafından bile Kur'an'dan ve hadisten sonra neredeyse ikinci bir kutsal metin muamelesi gören *Nehc'ül-Belaga*'nın son derece yaygın şekilde kullanılmış olmasında göze çarpar. Şiîlerin üstünlüğü sona erdikten sonra bile onların eserleri İslam dünyasında kalıcı bir miras sayılmaya devam etmiştir.

Bu noktada, dönemin diğer birçok hareketinden –örneğin Hanbelîlerden veya Kerrâmîlerden– farklı olarak Şiîlerin Cemai-Sünnî cemaatler tarafından neden tam olarak sindirilemediği sorusunu ele alabiliriz. Genel bir duygu birikimi olarak Ali'nin soyundan gelenlere bağlılık da aslında bu şekilde Cemai-Sünnilik tarafından özümsenip sindirilmişti. Esasen bir kelâm okulu olup üyeleri değişik fıkıh tutumlarını kabul edebilen Mutezile gibi bazı hareketlerden farklı olarak Hanbelîlerin ve Kerrâmîlerin de tıpkı On İki İmamcılar ve Zeydîler gibi kendi içlerinde potansiyel olarak eksiksiz ve çok yönlü dinsel hareketler olduklarını kavramamız gerekir: Onların kendilerine has dindarlık anlayışları, kendi fıkıhları ve kelâm tartışmaları bağlamında dile getirdikleri kendilerine has bakış açıları vardı. Bu mezhepler kitlelerinin hangi otoriteye bağlanacağı konusunda kendi aralarında rekabet etmiş olsalar da genel olarak cemaatten ayrılmamışlardı. Yalnızca tek bir husus bunların arasını nihai bir uzlaşmaya imkân vermeyecek denli açmış görünüyor: Genel cemaatten ayrı, özel bir imama bağlanmakta ısrarcı olan Şiîler –halk düzeyinde bile– mecburen bağımsız mezhepler oluşturdular. Mezhepçi dinsel tutumların genel çizgisinden şaşmayarak diğer mezheplerden, hatta önemli ölçüde görüş birliği içinde oldukları mezheplerden bile kıskançlıkla uzak durdular. (Bu yüzden On İki İmamcılar bu dönemde esasen Mutezilî bir teolojik öğretiyi benimsemiş olmalarına rağmen önde gelen Mutezilî öğretmenleri sayılmayı reddetmişlerdi.) Her iki geleneğe de tamamen dâhil olmaya çalışmaları halinde bir bağlılık-

lar çatışması yaşanacağı anlayışıyla Cemaî-Sünnîlerden ayrı duranlar sadece Haricîler ve mezhepçi Şiîler (Zeydîler, İsmailîler, On İki İmamcılar) olmuştur.

Demek ki Müslümanlar arasındaki görüş farklılığının en uzlaşmaz hâle geldiği nokta, herhangi bir metafizik öğreti ya da hukuki bir mesele ile ilgili değildi, tarihsel ve siyasal bir sorunla ilgiliydi. Bu durum, cemaatin tarihsel sorumluluğuna Kur'an'ın yaptığı vurguyla da tutarlıydı. Hatta söylendiğine göre daha Büveyhîler zamanında On İki İmamcıların Bağdat'ta kabul gören diğer fıkıh okullarına paralel başka bir fıkıh okulu olarak –Caferîler olarak– tanınması için birtakım girişimlerde bulunulmuştur. Fakat böyle bir çaba kuşkusuz daha en başından itibaren başarısız olmaya mahkûmdu: Şiîler ile Cemaî-Sünnîler arasındaki en önemli farklılık fıkıh alanında ortaya çıkmıyordu. Aslında, tek tek Şiî yazarlar veya öğretiler İslam'ı genel olarak ne kadar etkilemiş olursa olsun, Şiîlik İslam'ın gizil devrimci tavrını daima muhafaza etmişti. Şiîliğin muhalif yönü özellikle zengin tüccarların ellerinde öznel bir kişisel duruşa veya adaletin dünyaya mucizevî bir şekilde hâkim olacağı bir günün geleceği umuduna dönüştürüldü. (Buna karşın Cemaî-Sünnîliğin muhalif yönü yerleşik sınıfların ellerinde fazlasıyla törpülendi.) Bütün bunlar yüzünden Şiîlik, daha sonraki dönemlerde kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkan binyılcı umutlara uzun süre kaynaklık etmeyi sürdürdü.

Gazneliler: Bir Türk Halef Devleti

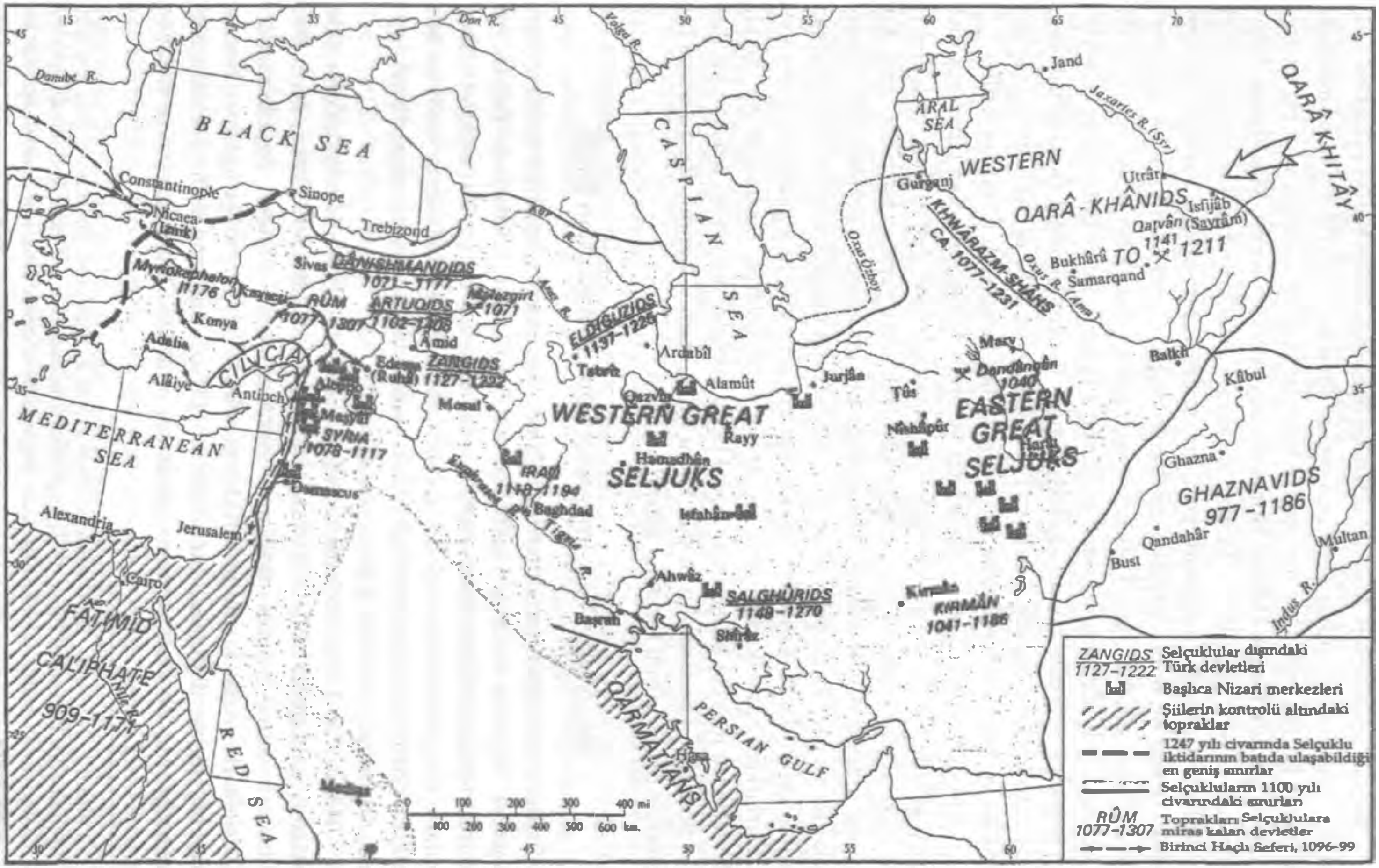
İran'ın doğu sınırını oluşturan Afgan dağlarında Geçici bir süre için Samânîlerden bile daha parlak bir siyasal yapı da inşa edildi. Bu dağlık bölge yavaş yavaş İslamlaşıp Samânîlerin Horasan'da iktidarı ele geçirmelerine zemin hazırlamıştı. Onuncu yüzyılın sonunda, bu bölgede bulunan Gazne'yi yöneten Türk köle garnizonu, Sebük Tegin'in (976-997) yönetimi altındayken, Samânî gücünün bölgede zayıflamasıyla birlikte fiilen bağımsızlık kazandı. Sebük Tegin batıda Horasan'ı vali sıfatıyla yönetiyordu, doğuda ise Hindistan'a açılan geçitlerin kontrolünü ele geçirmişti. Samânîlerin çöküşü (999) üzerine onların topraklarını Karluk Türkleriyle paylaşan oğlu Mahmud (998-1030), Büveyhîleri Rey'den çıkarıp bu şehirdeki Şiîlere zulmederek kendi imparatorluğunun sınırlarını Batı İran'a kadar genişletti. Ceyhun havzasındaki Karluk Türklerinin yayılmasını engellemek için elinden geleni yaptı ve onları kuzeybatıdaki Harezm'e yerleştirdi. Ama asıl zenginliğini Hindistan'ın kuzeybatısına yaptığı bir dizi muazzam yağma seferine borçluydu. Bu seferler sırasında sanat eserlerini –putperestçe bulduğu için– tahrip etmiş ve bölgeyi yağmalamıştı. Hindistan'daki akınları çoğu yerde geçici olduysa da Pencap'ta kalıcı bir yönetim kurmayı başardı.

Böylece Mahmud çok geniş bir bölgeye yayıldığı hale yine de henüz güvensiz olan bir imparatorluk kurdu. Kendi itibarını arttıracak girişimlerde bulunarak bu güvensizliği gidermeye çalıştı. Bu nedenle, zenginliğini ve ününü

küffara karşı cihat etmiş bir gazi olarak Müslümanlar arasında bir efsane haline geldiği Hindistan seferlerine borçlu olmasına rağmen asıl itibarını İran'daki iktidarı ona sağladı. Çünkü iktidar ve hamilik –özellikle de eserlerini hükümdara ithaf eden âlimler ile şairlerin himaye edilmesi– ancak "eski İslam" toprakları üzerinde tesis edilirse uluslararası Müslüman cemaatinin ölçütlerini karşılayabilirdi. Mahmud bir sonradan görme –ve bir kölenin oğlu– olduğunun farkındaydı. Hint ganimetlerinin bir kısmı karşılığında dostluğunu kazanmayı umduğu halifeden (hasmı olan Büveyhîlerin liderleri karşısında) yüceltici bir unvan almaya özellikle istek duyuyordu. Bir zenginlik ve iktidar merkezi olarak Gazne devletinin ayrıca bir kültür merkezi haline gelmesi de onun başarılarından biriydi. Özellikle Mahmud'un yönetimi altında Gazne şehri, (kısmen buranın yazarlar için zorunlu bir yerleşim yeri haline getirilmesi sayesinde) İran geleneklerinin ve Sasanî görkeminin hatırasının yeniden canlandığı bir merkez haline geldi. Firdevsî, İran'ın geçmiş hükümdarlarının tarihini anlattığı destanı *Şahnâme*'yi Mahmud'un sarayına sunmuştu. El-Bîrûnî gibi Arapçaya sadık kalan bilginlerin itirazlarına rağmen Farsça tercih edilen dil haline geldi (gerçi yöneticiler kendi aralarında Türkçe konuşuyorlardı); bu durum, daha sonraları Hindistan'da Şer'î din bilginliği alanı dışında kalan tüm alanlarda Farsçanın Arapçayı gölgede bırakmasına yol açan Gazne geleneğiyle uyumluydu.

Fakat Mahmud'un kendi imparatorluğunu inşası büyük ölçüde kişisel askeri dehası ile İran'daki istikrarsız siyasal durumun tesadüfen çakışmış olmasına dayanıyordu. Görünüşe göre, muazzam bir iktidar tesis etmeye şahsen büyük bir ilgi göstermişti. Yönetimi çoğunlukla acımasızdı; vergilere ağırlık vermesi yıkıcı sonuçlar doğurdu; yine de Samânî geleneğini çeşitli uyarlamalarla elinden geldiğince devam ettirdi. Koyu bir cemaatçiliği adil bir yönetimden daha önemli saymış olmalıydı: Etrafındaki hadis yanlısı Cemaî-Sünnî cemaatlerin sapkın bulduklarına, özellikle Şiîlere ve babası Sebük Tegin'in lütufta bulunduğu Kerrâmîlere acımasızca zulmetti. (Öte yandan din konusunda pek hassas sayılmazdı: Kendisine direnen Müslümanlara karşı Hindistan'dan topladığı Hindu birliklerini, hatta bir Hindu komutanı kullanmıştı.)

Göçebe Selçuklu Türklerinin Horasan'da kolayca kontrol altında tutulamayacakları daha Mahmud'un döneminde belli olmuştu. Onun oğlu Mesud (1030-41) Türklerin üzerindeki kontrolü tamamen yitirdi. Horasan'ın ağır vergilerden dolayı çoktan yabancılaşmış olan başlıca şehirleri, göçebe çoban topluluklarının tarım arazilerine verdikleri zararları görmezden gelemediler. Gazne'ye bağlı kalmaktan vazgeçerek Selçuklu liderleriyle anlaşmalar yaptılar. Uzun ve korkunç Dandanakan Savaşı'nın (1040) ardından Horasan'ı kesin olarak terk eden Mesud, Hindistan'a sığınarak Mahmud'un imparatorluğunun yıkıldığını kabul etmiş oldu.



Gazneliler ve Selçuklu İmparatorluğu

Mesud'un halefleri Afgan dağlarının batısında kalan bütün eyaletleri terk ettiler; devam eden çöküş sürecinin önüne İbrahim'in (1059-99) hükümdarlığı sırasında geçildi ve Gazne'den geriye kalanları sağlama alacak yeni bir siyaset fikri geliştirildi: Gazne Devleti Horasan'ı kaybettikten sonra, Müslüman dağlılarından askeri güç olarak, Pencap'ın Hindu ovalılarından ise zengin vergi mükellefleri olarak yararlanan yeni bir devlet yapısı kurup varlığını devam ettirdi. Fakat on ikinci yüzyılın ortalarına doğru Gaznelilerin dağlık bölgelerdeki iktidarı göçebe Oğuz Türkleri ve geri kalmış dağlık bir bölge olan Gûr'da yaşayan İranlı Sûrîler tarafından sarsılmaya başladı. Bu baskılar altında devletin başkenti, nüfusun Hindu ağırlıklı olduğu Pencap'ta doğal vergi tahsil merkezi olan Lahor'a taşındı. Gûrîler 1173'te Gazne'yi, 1187'de ise Lahor'u ele geçirdiler ve fakat yıkılan Gazne Devleti'nin idari kalıplarını devam ettirdiler.

Son döneminde Gazne devletinin ve onun mirasçıları olan Gûrîlerin itici gücü elbette Hindistan'da süregiden fetih savaşlarının, hatta Hint eyaletlerinde hüküm süren idarelerinin Hindu kâfirlere karşı yapılan bir cihat, yani din savaşı olduğu düşüncesiydi. Dolayısıyla bu savaşlarda yer alan Müslüman askerler ya gazi ya da şehit oluyorlar, din uğruna mücadele eden kahramanlar haline geliyorlardı. Fatımîler Darülislam'ın eski birliğini yeniden tesis etmeye çalışırlarken hasbelkader yeni bir devlet kurmuşlardı, Gazneliler ise kendi devletlerini mevcut Müslüman topraklarını genişletme zemini üzerine kurdular. Sonraları Hindistan'ın büyük kısmı Müslüman yönetimi altına girince bu kendine özgü örüntü bir daha tekrarlanamadı.[1]

Selçuklular: Türk İmparatorluğu ve Müslüman Birliği

Müslüman birliğinin yeniden tesis edilmesi konusunda başarıya en fazla yaklaşanlar Selçuklu sultanları oldu, çünkü Selçuklular döneminde Bağdat ve çevresindeki illerde tek İslam devleti ideali hâlâ son derece kuvvetliydi. Fakat onların bu girişimleri amaçladıkları sonucun tam tersi bir sonuç verdi ve Selçuklular Müslümanların eski birliğinin yerini alacak yeni bir uluslararası toplum düzeninin temellerini atmış oldular.

Gazneliler Türk kölelerden oluşan ordularını, hatta Hindistan'dan elde ettikleri ganimetleri bile kullandıkları halde Horasan'daki Samânîlerin 990 yılından sonra yıkılan iktidarını yeniden tesis etmeyi başaramadılar. Gaznelilerin temas kurduğu Türkler genellikle hayvancılıkla uğraşan, başına buyruk, göçebe dağlılardı. Bu göçebeler "Oğuz" diye anılan bir Türk boyuna mensuplardı. Bir süre boyunca Oğuz adı Aral Gölü'nün kuzeyinde yaşayan

---

1 Clifford E. Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040* (Edinburgh University Press, 1963), toplumsal koşullara dair çok fazla veri sunan, ama ele aldığı zaman aralığı tam da başlığının öngördüğüyle sınırlı olan, son derece kapsamlı bir incelemedir.

Türk toplulukları adlandırmak için kullanılmıştı fakat sonraları bu bölgedeki boylar daha güney kesimlerde öncü rolü üstlenmeye başlayınca Seyhun-Ceyhun havzasına yerleşen göçebe Türkleri ifade etmek için de kullanılmaya başlandı. O sıralar Ceyhun'un güneyine inen öncü grubun başında girişken ve gözüpek fertlerden oluşan Selçuklu ailesi bulunuyordu. Bu nedenle bu gruba başındaki aileye istinaden Selçuklular demek yanlış olmayacaktır. Bu grup, yolu üzerindeki bölgelerden olabildiğince fayda sağlamak istiyordu ve ancak geçici olarak kontrol altına alınabiliyordu. Başta Tuğrul Bey ile kardeşi Çağrı Bey olmak üzere Selçuklu hanedanlığının liderleri 1037 yılından itibaren Horasan'ın başlıca şehirlerini tek tek ele geçirip hükümdarlıklarını ilan ederek buralardan vergi toplamaya başladılar. 1040 yılında Gazneli Mesud'u bozguna uğrattıktan sonra Horasan'ın dört bir yanında yerleşik hükümdarlar olarak kabul gördüler. Seleflerinden daha iyisini yapma sırası onlara gelmişti.

Selçuklular ve beraberlerindeki küçük Türkmen obaları kuzeyliydi. Tarımcılığın yaygın olmadığı, bu nedenle hayvancılıkla uğraşan göçebelerin tarımcıl uygarlığın beraberinde getirdiği şehirleşmenin dayattığı birtakım kısıtlamalardan azade oldukları kuzeyin bozkırlarından güneye, Horasan'a daha yeni inmişlerdi. Fakat bu toplulukların çoğu, Ceyhun'un ötesinde saltanat süren Türk hükümdarlara –özellikle de Karahanlı Karluk emirlerine– destek kuvvet olarak daha evvel zaten birçok kere hizmet etmişlerdi. Dolayısıyla Müslüman devletlerin kontrolü altında olmayan bazı Türk obalarının aksine bu Selçuklu obalarının çoğu Müslüman olmuştu. İşte bu nedenle Selçuklular Horasan ve çevresinde iktidarı Cemaî-Sünnî Müslümanlar sıfatıyla ele geçirdiler ve hâkimiyetleri altına aldıkları vilayetlerde Sufî tarikat pirlerine büyük bir saygı gösterdiler. Anlaşılan o ki Selçuklu ailesi sahip olduğu bağımsızlık ruhunu şehir sahibi toplumla kaynaşma becerisiyle birleştirmeyi başarmıştı. Diğer Türkmen obalarını bir araya toplayıp birkaç yıl içinde düzenli bir ordu kurarak İran'ın birçok yerinde egemenliklerini kabul ettirdiler. Selçuklu ailesinin üyeleri bu eyaletlerin beyleri haline geldi.

İlerde Selçuklu hükümdarlarının en büyüğü sayılacak olan Tuğrul Bey, Batı İran'ın başlıca illerini işgal etti ve halife el-Kaim (1031-75) ile bir anlaşma yaparak Sünnî sıfatıyla Bağdat'taki Büveyhî iktidarının yerini aldı (1055). Böylece Büveyhîlerin topraklarının geri kalanı da bir anda onun eline geçmiş oldu. Halifenin hizmetinde çalışmış bilgili bir Sünnî olan el-Kündürî'yi veziri tayin etti. Böylece eyaletlerdeki Selçuklu beyleri, bütün Darülislam'a hükmeden tek halifenin yetkili vekilleri sıfatıyla muazzam bir saygı görmeye başladılar. Bu yolla hem halifeliğin en yüksek otorite ve makam olduğu tekrar gösterilmiş oldu hem de Selçukluların başına buyruk askeri gücü derhal tanınmak suretiyle bu başına buyrukluk sınırlandırılarak ordu belli yükümlülüklere tabi kılınmış oldu. Selçuklular gerek halifeyle gerekse yerleşik Sünnî düzenle kurdukları ilişkilerde epey ihtiyatlı davrandılar. El-Kaim hak-

lı olarak bir süre sonra iktidarın el değiştirmesinin kendisine ne ölçüde fayda sağladığını sorgulamaya başladı çünkü el-Kündürî onun da yeni askeri otoritelere biat etmesi gerektiği fikrindeydi. Bu düzenlemeler yeni imparatorluğun siyasal niteliğini de belirledi. Yeni devlet ilkece Müslümanların merkez İslam ülkelerinde siyasal birliğin sağlanması yönünde yaptıkları baskıyı temsil ediyordu. Pastoral askeri iktidarın sağladığı pratik zemin bu birliğin sağlanmasına olanak tanıyordu.

Tıpkı Ceyhun havzasındaki Karluklar gibi Selçuklular da varlıklarını köle askerlerden oluşan birliklerin desteğiyle sürdüren devletler karşısında avantajlıydılar. Çünkü Türkler temelde hayvancılıkla uğraşan atlı göçebe topluluklardan oluşuyorlardı ve hayatlarını idame ettirmek için başkalarına ihtiyaç duymuyorlardı. Bu doğal yaşam tarzı Türklerin asker millet olmasını sağlayan dayanışma biçimlerini kendiliğinden üretmeye muktedirdi. Dolayısıyla bu tarz silahlı birliklerin silah altına alınması ve yetenekli bir komutan tarafından her seferinde yeni baştan eğitilmesi de gerekmiyordu. Ama bu durumun bir dezavantajı da vardı: Bu gibi birlikler genellikle kendi bağımsız iradelerini sergilemekten, başına buyruk davranmaktan çekinmiyorlardı. Nitekim çobanlıkla uğraşan göçebe bir obanın beyi tarımla uğraşılan toprakların tek hükümdarı ve vergi toplayıcısı haline gelince beraberindeki göçebeler de sürülerini en uygun gördükleri otlaklarda keyfi şekilde otlatmaya başlıyorlardı. Böyle bir durumda ise beyleri onları durdurmaya cesaret edemezlerdi, en fazla onları yönlendirmeyi deneyebilirlerdi.

Büyük göçmen Türkmen obaları Horasan'dan (ve Ceyhun havzasından) batıya ve kuzeybatıya doğru ilerlediler. Özellikle Kafkasya'nın güneyinde yer alan görece sulak, dağlık bölgelere girdiler ve boş buldukları her araziye el koydular. Hatta bazen karşılarına çıkıp onlara engel olmaya çalışan yerel çiftçilerin mallarını bile gasp ettiler. Özellikle de merkezlerden uzak, sınır boylarına yakın yerlerde yaşayan çiftçiler bu şekilde yerlerinden edildiler. Tuğrul Bey bu Türk obalarının bağlılığını kaybetmemek için onları izlemekle yetindi. Bununla birlikte bölgede tarıma (vergiye) dayalı ekonominin gereğinden fazla zarar görmemesi adına azami çaba sarf etmekten de geri durmadı. Hatta bu doğrultuda göçebe toplulukları, Kafkasya bölgesinde yaşayan ve mevcut yönetimin değişmesi halinde yeni yönetimi tanımaya dünden razı Müslümanları karşılarına almaktan vazgeçip bölgedeki gayrimüslim halklara –ki aslında bizzat göçebe Türklerin bazılarının Müslümanlığı tartışmaya açıktı– saldırmaya dahi teşvik etti. Sonunda bu göçebe Türk obaları Bizans'ın sınır savunmasının yetersiz olduğu Ermenistan yaylalarını aşarak Anadolu'ya girmeye başladılar. Bizans'ın bu yeni göç dalgasını kontrol altına alacak gücü kalmadığını doğrulayan bir askeri olay bu harekete daha büyük bir ivme kazandırdı: Tuğrul Bey'in halefi Alparslan'ın komutası altındaki Selçuklular Suriye'yi işgal etmeye niyetlendikleri sırada Batı kanatlarının Bizans tarafından tehdit edildiğini

fark ettiler ve bu nedenle önce Bizans tehdidini bertaraf etmek için harekete geçtiler. Bu doğrultuda 1071 yılında Van Gölü'nün kuzeyindeki Malazgirt Ovası'nda Selçuklular ile Bizans devleti arasında yapılan savaşta Bizans ordusu bozguna uğratıldı. Böylece Anadolu'ya aralanan kapı tamamen açılmış oldu. Bölgedeki ana Selçuklu kuvveti bu savaşın ardından Suriye'ye yöneldi ve Fatımîlerin Suriye'deki saltanatına son verdi; Müslüman Suriye topraklarını işgal edip vergi toplamaya başlayarak bölgede egemenliğini ilan etti. Bu sırada Türkmen obaları verimli otlak arayışı içinde yollarına devam edip savunma hattı kırılmış Anadolu'yu rahatlıkla işgal ettiler ve kendilerine engel olmaya çalışan veya düşmanlık gösteren yerli nüfus karşısında asker millet olmanın verdiği avantajla silahlı dayanışma sergilediler. Gelgelelim bu durumdan dolayı Anadolu'nun bazı yörelerinde tarımcılık altüst oldu; köylüler şehirlere kaçıp şehirlerin surlarına yakın, daha güvenli tarlaları işlemekle yetinmek zorunda kaldılar veya Bizans şehirlerinin gün geçtikçe azalan gelirlerinden pay kapmaya çalıştılar. Selçuklu hükümdarının elinden, resmi Müslüman otoritesini temsil etmek üzere bir kuzenini Anadolu'ya göndermekten daha fazlası gelmedi çünkü onun benimsediği İslamileşmiş yönetim kalıpları bu yabancı topraklarda işe yaramazdı. Selçuklu veziri el-Kündürî'nin halefi ve Tuğrul Bey'in savaşçı halefleri Alparslan (1063-72) ile Melikşah'ın (1072-92) baş veziri, büyük Nizamülmülk'tü. Nizamülmülk, Yüksek Halifelik –dolayısıyla Sasanîler– Dönemi'nde tesis edilmiş ve Samânîler aracılığıyla aktarılmış devlet ve bürokrasi geleneğinin batıdaki illere kıyasla daha az bozulduğu Horasan'da Gaznelilerin yönetim kademelerinde eğitim görmüş dindar bir Cemaî-Sünnî idi. Devlet yönetimine Türk efendilerinin takdir etmekle birlikte asla tam olarak anlayamadıkları bir ruh kazandırdı: Bu ruh, hevesli Türk boylarının askeri gücünü de kullanarak Eski İran'ın siyasal kurumlarını –beraberinde gelen istikrar ve tarımcıl düzenle birlikte– imparatorluk çapında yeniden tesis etme arzusuydu. Yalnızca onun ideallerini bir ölçüde paylaşan Farslar bu çerçevede yönetici nitelikleri taşıdıkları için, Türklerden onunkine rakip bir yönelim ortaya çıkmamıştı. Sonuçta Türkler Nizamülmülk'ün amacını anlasalar da anlamasalar da onu desteklemek zorunda kaldılar. Nizamülmük, aldığı bu destekle toplumu ve siyaseti yeniden yapılandırmak üzere çeşitli girişimlerde bulundu. Bu girişimlerden bazıları başarısız olurken bazıları hiç beklenmedik şekilde son derece başarılı oldu.

Nizamülmülk'ün başlıca hedeflerinden biri Sasanî devletinin son yılları ile Yüksek Halifelik Dönemi'nin tamamına hâkim olmuş bütün bir bürokratik yapıyı Gaznelilerin yönetiminde hayata geçirildiği haliyle yeniden inşa etmekti. Bu durum imparatorluk iktidarının merkezileştirilmesi anlamına geliyordu ve haliyle toprak ağalarının ve yerel soyluların işine gelmiyordu. Nizamülmük bu amacına ulaşmakta büyük oranda başarısız oldu. Bu başarısızlığa Sevad'ın (Güney Mezopotamya) sulama sisteminin eski durumuna ge-

tirilemeyişinin sebep olduğunu söyleyebiliriz. Sevad'ın veriminin düşmesine yol açan nedenlerin kısmen jeolojik ve ekolojik olduğunu önceki bölümlerde görmüştük. Fakat böyle olmasaydı bile tam da tarımcıl toplumun şehirli yaşamının doğası yüzünden Sevad ekonomisi gibi zirvesine çoktan ulaşmış böyle hassas bir yapının eski haline getirilmesi epey güç olurdu: Tarımın örgütlenmesi kentsel düzenlemelere tamamen bağımlı hale geldikten sonra bu düzenlemelerin sekteye uğraması tarımsal üretimi ilk baştaki seviyesinin bile altına düşürebilirdi. Dolayısıyla bir imparatorluğu besleyebilecek seviyeye çıkmış daha önceki yatırımların dayandığı zemin de ortadan kalkmıştı. Bundan sonra büyüyen göçebe hayvancılık ekonomisinin bölgedeki mevcut tarım ekonomisinin üzerine bindirilmesi ise Sevad'ın yerine yeni bir mali kaynak bulunmasını kolaylaştırmaktan ziyade zorlaştırdı. Gelgelelim merkezileşmiş bir iktidarı yeniden tesis etmeye yönelik girişimlerin kendine özgü birtakım sonuçları da oldu.

Merkezi bir mali kaynağın yokluğu, ordu üzerindeki bürokratik denetimin yitirilmesine neden oldu. Nizamülmülk'ün hayati tasarılarından biri *berîd* kurumunu, yani merkezi yönetimin illerde çıkan olayları ve ayaklanmaları yerel yöneticilerden bağımsız olarak takip edip olayları günü gününe izlemesine olanak veren merkezi istihbarat teşkilatını yeniden kurmaktı. Berîd yeniden kuruldu. Fakat yeni Türk devletinin aşırı derecede askeri nitelikli oluşu bu tasarının tam anlamıyla başarıya ulaşmasını engelledi. İstihbarat kurumu varlığını gerektiği gibi sürdüremedi. Bunun yerine Selçuklu sultanları, ayaklanmaları çıktıktan sonra bastırmak üzere merkezi yönetime genellikle doğrudan doğruya fetihle ilişkilendirilen asgari otoriteden biraz daha fazlasını bahşetmeyi tercih ettiler. Türk komutanların sivil denetime tabi tutulması –ki resmi bir istihbarat teşkilatı bu anlama geliyordu– görünen o ki ağır bir hakaret olarak algılanıyordu. Bu nedenle Selçuklu sultanları dahi bu konuda pek ısrarcı olmadılar. Üstelik Türk ordusundan başka, boylarının şerefinin zedelendiği duygusunu –aslında bu şeref duygusu Selçuklu iktidarının temelini teşkil ediyordu– bastırabilecek kadar güçlü başka bir siyasi unsur da henüz ortada yoktu.

Bütün bu zayıflıklara rağmen Selçuklu İmparatorluğu Nizamülmülk'ün kılavuzluğunda iktidarını arttırmaya ve egemenlik sınırları genişletmeye, hatta bulunduğu bölgedeki ayaklanmaları ve diğer askeri çatışmaları önlemekte gösterdiği nispi başarı nedeniyle onun hayalini kurduğu mutlak monarşiye gittikçe daha fazla benzemeye devam etti. Alparslan ile Nizamülmülk muhtemelen siyasal inisiyatifi aralarında paylaşmışlardı. Buna karşın Nizamülmülk Alparslan'ın küçük oğlu Melikşah (1072-92) üzerinde daha en başından itibaren güçlü bir etkiye sahip olmuştu ve Melikşah'ın hükümdarlığına muazzam bir görkem, hatta kayda değer bir istikrar kazandırmanın bir yolunu da bulmuştu. Melikşah'ın hükümdarlığı döneminde Fatımîler Mısır'ı

yönetmeye devam ederlerken Selçuklular Hicaz'daki kutsal şehirleri onların elinden almayı başardılar. Üstelik Melikşah bu şehirlerin iktidarını daha güneye, Yemen'e kadar genişletmeyi de başardı. Öte yandan Selçuklular Seyhun ve Ceyhun havzalarındaki Karahanlı (Karluk) Türk hükümdarlara da egemenliklerini kabul ettirdiler ve Melikşah, Selçuklu sancağını Tarım havzasının batı ucundaki dağların ardında kalan Kaşgar'a kadar taşımayı başardı.

Fakat imparatorluk büyüdükçe Türk obalarından devşirilen askeri birliklere bel bağlamak da zorlaştı. İlk zamanlarda Selçuklular da tıpkı selefleri gibi [göçebe olmayan] Türk köle askerleri kullanmışlardı. Melikşah'ın dönemine gelindiğinde, Nizamülmülk'ün göçebelerin bağlılığını koruması gerektiği yönündeki endişelerine rağmen bu tarz, göçebe olmayan askerler imparatorluğun bel bağladığı en büyük kuvvet haline geldi. Monarşinin doğası gereği eski pastoral bağlar zayıfladı. Bizzat Nizamülmülk bu durumun somut bir örneğiydi. Genişleyen imparatorluk iktidarının ortasında Selçuklu ailesine mensup olmayan kabile üyelerinin aksine Nizamülmülk, kendi oğullarını ve torunlarını imparatorluğun her tarafında önemli makamlara yerleştirmeyi başardı ve böylece onun ailesi, kurdukları kişisel bağlar sayesinde, Selçuklu ailesinin dayattığı askeri birlik üzerindeki idari yapının tamamlayıcı unsuru haline geldi. Bu da Nizamülmülk ile ailesinin dört bir yanının onları kıskanan Türkler ve Farslar ile kuşatılmasına neden oldu. Genç hükümdar Melikşah da vezirinin nüfuz alanının gittikçe genişlemesi nedeniyle dizginlerinden kurtulduğundan kaygılanmaya başladı. Bunlara rağmen Nizamülmülk iktidarını bir suikast sonucu öldürüldüğü ihtiyarlık günlerine kadar korumayı başardı. Kimileri bu suikastın arkasında saray efradının bulunduğunu düşünürken kimileri de Selçuklu İmparatorluğu'yla mücadele eden İsmailî isyancıların bulunduğunu ileri sürdü. Melikşah da ondan birkaç hafta sonra öldü. Selçuklu imparatorluğu Melikşah'ın ölümünün ardından dağılma sürecine girdi.

Uluslararası Siyasal Düzen İçinde Ulemanın ve Emirlerin Yeri

Nizamülmülk'ün Selçuklu iktidarını eski İran'a özgü bir siyasal düşünce olan evrensel mutlak monarşiye dayandırma girişimi başarısızlığa uğramış olsa da izlediği siyasetler çok önemli iki toplumsal sınıfın Orta Dönemlerin gelişmekte olan uluslararası düzeni içinde kendi rollerini oynayacak duruma geldikleri süreci hızlandırdı. Bu sınıflar din bilginleri sınıfı olan ulemâ ve ordu, özellikle de askeri reisler olan emirlerdi; ulemâ ve emirler hep birlikte, resmi siyasal yapılara asgari düzeyde bağımlılık göstererek yeni toplumdaki otoritenin çekirdeğini oluşturdular.[2]

---

[2] Emir terimi "komutan" anlamına gelir; emir başlarda silahlı bir topluluğun veya karargâhın reisi, sonralarıysa emri altındaki karargâhın gücü sayesinde bir şehrin veya eyaletin yöneticisi olmuş kişiyi ifade eder. Zamanla, ister bağımsız ister bağımlı olsun (en azından *sultanın*

Nizamülmülk'ün merkezi mutlak monarşiyi yeniden tesis etmeye yönelik ilk hedefi ile bağlantılı ikinci hedefi ise umutlarını bağladığı merkezi bürokrasi için sadık bir Sünnî yöneticiler topluluğu yaratmaktı. Yüksek Halifelik Dönemi'nde tıpkı edipler gibi memurlar da Sünnî olsalar dahi ulemânın bakış açısıyla çoğunlukla taban tabana zıt, saraya özgü bir bakış açısını temsil ediyorlardı. Zaten bunlar çoğunlukla –yerleşik dinsel yapıyı açıktan reddeden– Şiîler arasından çıkıyorlardı. Cemaî-Sünnîlik ve Şeriat yanlılığı bazı şehirlerde halkın ilgisine mazhar olmuş ve yönetim kademelerinde hep saygı görmüştü fakat entelektüeller arasında kesinlikle aynı ilgiyi görmüyordu. Ulemâ, birçok konu arasından birini seçip o konuda uzmanlaşıyordu. Kadılar onların öğrencileri arasından yetişiyordu. Hekimler Feylesofların öğrencileri arasından çıkarken incelikli resmi yazışmalardan anlayanlar devlet memuru ve yönetici olmak üzere eğitiliyorlardı. Ulemâ, İslam adına, gerçekleştirilmesi güç bir entelektüel üstünlük öne sürüyordu. Fakat şimdi onların bu üstünlüğü sağlamalarına ve kendi bakış açılarını yöneticilere dayatmalarına yardımcı olan yeni bir takviye ve disiplin aygıtı ortaya çıkıyordu.

Daha onuncu yüzyılda Horasan'da geniş kapsamlı dinsel sistemleri ve propagandacı gayretkeşlikleriyle Kerrâmî ulemâ ve sonraları Şâfiîler, halka açık camilerde verilen eğitimden memnun olmadıklarını göstermişler, bu nedenle özellikle itibarlı bilginlerin ders vereceği özel kurumlar oluşturmuşlardı. Bu kurumlara *medrese* –okul– deniyordu. Medreseler temelde din eğitimi kurumlarıydı. Bu nedenle genellikle bir ibadethanenin içinde bulunuyorlardı ve bu itibarla cami niteliği taşıyorlardıysa da bunlar öğretmenleri, öğrencileri ve kitapları buluşturmak üzere özel olarak düzenlenmiş ibadethanelerdi. Çoğunlukla medreselerin bitişiğinde öğrencilerin ve öğretmenlerin barındığı yurtlar da bulunuyordu. Bu medreselerde genellikle Sünnî fıkıh ilmini merkeze ala sistematik ve kapsamlı bir eğitim veriliyordu fakat bu eğitim illa fıkıhla sınırlı olmak zorunda değildi. Medreseler başlangıçta bir mezhebin öğretisinin diğer mezheplerin öğretileri karşısında güçlendirmek amacıyla kurulmuşlardı. Örneğin Şâfiîler medreseler aracılığıyla kendi öğretilerinin Kerrâmîlerin, Hanefîlerin, hatta kendilerine özgü etkili bir eğitim sistemine (içrek *dava*) sahip İsmailîlerin öğretilerine üstün gelmesini sağlayacak bir eğitim sunmak istiyorlardı. Gelgelelim bu mezhepler arası rekabet sonuçta tüm Şer'î ulemânın yüksek bir statü kazanmasını sağladı.

Devlet kademelerinde görev almadan önce Şer'î disiplinlerde eğitim görmüş bir Şâfiî olan Nizamülmülk, vezirliği sırasında medrese fikrinin tüm Selçuklu topraklarında yaygınlaşmasına önayak oldu. Bağdat'ta, sonraki ku-

---

mutlak anlamda bağımsız olması beklenirdi) Müslüman bir yöneticiyi ifade eden en genel terim haline geldi. Bu terim, yöneticilerin oğulları da dâhil olmak üzere başkalarını onurlandırmak amacıyla da kullanıldı; fakat terimin modern İngilizcedeki "prens" şeklindeki eski çevirisi neredeyse her zaman kesinlikle yanıltıcı olmuştur.

şakların önde gelen ulemâsının yetişeceği ünlü Nizamiye Medresesi'ni kurdurdu. Medreseler büyük bağışlar topluyorlardı. Bu sayede öğretmenler ile eğitim gören öğrencilere ciddi yararlar sağlayabiliyorlardı. Nizamülmülk öğrencilere burs, öğretmenlere maaş bağladı. Medreseler devlet tarafından destekleniyordu: Medrese mezunlarının en azından Şeri konularda uzmanlaşıp kadılık ve benzeri devlet kademelerinde görev alma imkânı devlet tarafından bir yere kadar güvence altına alınmıştı. Her medrese öncelikle belirli bir fıkıh mezhebine tahsis edilmişti. (Kabul gören tüm Cemaî-Sünnî mezheplerin ortak bir medresede öğretilmesi zamanla gelenekselleşti.) Bununla beraber büyük medreselerde, eğitim gören ulemânın devlet dairelerine nitelikli Sünnî memurlar olarak yerleştirilmelerini sağlayacak her türlü eğitimin verilmesi de mümkün oldu. Çoğu yerde çoğu kâtip muhtemelen her zaman eğitimini iş üstünde alıyordu; ama medrese mezunlarının da fıkhın ayrıntılarından çok daha geniş bir alanı kapsayan düşünsel iklimi belirlemede büyük bir rol oynayacak kadar itibarları vardı.

Gelgelelim medreseler merkezileşmiş bürokrasiye yönetici kadrosu temin etmeyi başaramadılar. Bunun yerine Müslümanların birliği davasına farklı yollardan hizmet etmeyi başardılar. Medreseler İslam dünyasının dört bir yayına yayılırlarken nispeten yeknesak eğitim müfredatları sayesinde Sünnî ulemâ arasında yerel siyasi koşullardan bağımsız, evrensel bir birlik ruhunun gelişmesini sağladılar. Böylece medrese, Müslüman cemaatinin Medine'deki ilk cemaatten beri var olan yeknesaklığını daha kurumsallaşmış yollardan devam ettirmenin önemli bir aracı haline geldi. Mervanîler döneminde bu durum, yönetici sınıfa mensup birkaç kişi arasında bir dayanışma ruhu olarak devam ettirilmiş, klasik Abbasîler döneminde ise camilerdeki ulemâ tarafından, hadislerin kuşaklar boyunca öğretmenlerden öğrencilere aktarılmasına dayanan hadis ravileri zincirleri aracılığıyla sürdürülmüştü. Halifelik devletinin siyasal çerçevesi ve Bağdat'ın merkezi rolü ortadan kalkınca hep var olan bölünme tehdidiyle başa çıkabilmek için bunlardan daha fazlası gerekmeye başladı. Medresenin kısmen resmi yapısı Muhammed'den cemaatine kalan mirasın ve yaşamın her boyutunda her an Tanrı'nın huzurunda olma bilincinin asli birliğini koruma görevini sürdürdü.

İnşa edilen yeni kurumların mevcut toplum düzeninde büyük bir payları vardı ve ulemânın siyasi yaşamda o güne dek üstlendiği muhalefet rolü daha da azaldı. Fakat bu durum bir yandan da ulemânın, Şer'î sistemin askeri yöneticilerinden -emirlerden- bağımsızlığını kesin olarak kazandığı anlamına geliyordu. Adaletsiz bir yöneticiye karşı çıkma görevi Hadis Ehli tarafından önemsiz bulunup geçiştirilmişti; diğer cemaatler de bu görev bilincinin önemini tekrar vurgulamaya kalkışmamışlardı. Kadıların emirler tarafından tayin edilmesi gerektiği kabul ediliyordu fakat kadı yine de medrese ulemâsı tarafından kabul görmüş bir medrese mezunu olmak zorundaydı. Ulemânın emir-

lerle bağlarını üstü kapalı şekilde koparması gerektiği fikrinin ardında da Müslümanların –en iyi şekilde *farz-ı kifâye* kavramında ortaya konmuş– eski toplumsal sorumluluklarıyla ilgili genelleşmiş bir anlayış yatıyordu. Ulemâ emirler ile ne kadar fazla işbirliği yaparsa yapsın, Müslüman idealizmi geleneği ile Müslüman siyasal sorumluluğu geleneği arasında var olan –ta Peygamberin döneminde kendini hissettirmiş, Mervanîler döneminde nihayet açıkça ifade bulmuş ve Abbasîler döneminde artık yerleşik hale gelmiş– ayrımın kanıksandığı ve bu ayrımın Şeriat'ın elinde bulunan İslami kurumlar ile emirlerin elinde bulunan İslami kurumlar arasında ortaya çıkan bir kutuplaşma olarak yansıdığı açıktı.

Medreseler ve onların ilgi alanlarının görece geniş bir yelpazeye yayılıyor oluşu en sonunda hadis rivayetlerini ve fıkıh kurallarını ele alıp aktarmaktan daha fazlasını yapmaya, daha geniş bir entelektüel sorunlar yelpazesini ele almaya istekli ulemâ okulunun zafer kazanmasını sağladı. Özellikle –sırasıyla Şâfiîlik ve Hanefîlik ile bağlantılı– Eş'arî ve Mâtürîdî şekliyle kelâm tartışması Hanbelîlerin tüm itirazlarına rağmen en sonunda ulemânın eğitim müfredatının değişmez parçası haline geldi. Sünnî kelâm bu şekilde benimsendikten sonra zamanla Felasife'ye ve Sufiliğe ilişkin unsurların ve elbette muhtelif tarihsel ve edebi edep geleneklerinin aynı yazarların bir ve aynı eserlerinde bir arada bulunmasını sağlayan genel bir entelektüel iklimin parçası haline geldi. Nizamülmülk, gerçekleşmesi bazı yerlerde iki yüzyıl alan bütün bu sürecin ancak başlangıcını gördü, hatta öngördü. Yine de ilim eğitiminin sistemli hale getirilmesini bilfiil teşvik etti.

Son olarak, Nizamülmülk'ün izlediği üçüncü bir siyaset en sonunda aslında onun kurduğu merkezi idarenin yerini gasp edip medrese ulemâsının hamileri haline gelmiş askeri emirlerden, yani bölge komutanlarından müteşekkil bir idari yapının yerleşmesine yardımcı oldu. Nizamülmülk bunun tam aksini arzulamışsa da kendi elleriyle onların sivil rejimden gittikçe bağımsızlaşmasına önayak oldu.

Ortaya çıkan bu askeri yönetimin temel özelliklerinden biri, toprak gelirlerinin sivil yönetimin müdahalesi olmadan doğrudan doğruya askerlere verilmesiydi. Devlet hazinesi zamanla etkisini yitirdikçe bu düzenleme özellikle Büveyhî topraklarında ve Bereketli Hilal'de gitgide daha doğrudan ve daha yaygın bir hal aldı. (Bu süreç, acil durumlarda ödeme karşılığında arazi tahsislerine başvurulmasının söz konusu acil durumla başa çıkmayı zorlaştırması yüzünden kısmen bir kısırdöngü sayılırdı.) Askeri arazi tahsisinin –iktâ– kullanılması Nizamülmülk tarafından artık bir düzene oturtulmuştu.

Bir arazinin veya bazen başka gelir kaynaklarının tahsis veya hibe edilmesini ifade eden *iktâ* sözcüğü ve iktânın çeşitli türlerini belirten bir dizi başka sözcük çoğunlukla "fiyef" diye çevrilmiş, bir bütün olarak iktâ sistemine de "feodalizm" denmiştir. Bunlar, Garplı feodalizmin bazı tiplerinde karşımıza

çıkanlara bir ölçüde benzeyen askeri toprak sahipliği ilişkilerinin geçerli olduğu, örneğin Lübnan gibi bazı sapa, dağlık bölgelerde göreli bir özerklik yaşandığı dönemlerde söz konusu olan rastlantısal, özel durumlardı. Gerekli özen gösterildiği takdirde bu durumlarda "feodalizm" teriminin kullanılması yararlı olabilir. Bu durumların bazılarında, anormal halleri en azından İslamileşmiş uygarlığa özgü durumun bir cephesi olarak göstermek amacıyla Müslümanlar arasında iktâ terminolojisi kullanıldı. Fakat iktâ terminolojisini bu tarz yarı feodal örneklere uygulamak aslında terminolojiyi istismar etmek olur. İktâ sistemi, daha olağan biçimlerinin hiçbirinde, her biri hem toprağa hem de askeri hizmete ilişkin vazgeçilmez haklara sahip bey ile vassalın karşılıklı yükümlülüklerine dayanan ve doğru bir şekilde "feodalizm" diye anılan sistemi ifade etmiyordu. Bu sistem daha ziyade bürokratik bir yaklaşımdan doğmuştu, şehir yönelimliydi ve iktâ alan birinin sahip olabileceği tüm hakların kaynağı olan monarşik mutlakıyet anlayışına dayanıyordu. Ayrıca kendi kentsel bağlarından hiçbir zaman kopmamıştı. Bu itibarla *iktâ* kurumu bazı bağlamlarda en iyi şekilde "gelir tahsisi" veya bazen "arazi hibesi" deyimi ile bile karşılanabilir. Bu karşılıklar hem kurumun asıl işleyişinin hem de onun çeşitli yozlaşma sınırlarının kapsamının akılda tutulmasına yardımcı olurlar.[3]

Görünüşe göre Nizamülmülk'ün başlıca niyeti askeri arazi tahsislerini bürokratik denetim altında tutmaktı. Bu tahsisleri, gelirini sadece tahsis edilmemiş ve gittikçe azalan arazilerden sağlayan ama bütün gelirleri yine de yeni bir tarzda kontrol etmesi gereken bürokratik sistemi aksatmayacak şekilde onunla bütünleştirmesi gerekti. Fakat görüleceği gibi çabalarının sonucu iktâ tahsisi uygulamasını bu şekilde normalleştirerek neredeyse evrensel bir tarz kazanacak şekilde kolaylaştırmak oldu. Güçlü bir bürokrasi aslında iktâyı kontrol altına alabilirdi; örneğin Horasan'da iktâlar, Selçuklu döneminde gerçekten de bürokratik denetim altındaydılar: Getiri miktarlarına göre değerlendiriliyorlardı, bu da askeri hizmet için ayrılmış sabit maaşlara karşılık geliyordu. Fakat bu ideal, Selçluklu yönetimi altında bile her yerde aynı başarıyla

---

[3] "Feodalizm", büyük toprak sahiplerinin baskın bir rol oynadığı herhangi bir toplumsal düzene atıfta bulunmak için tamamen muğlak bir biçimde kullanılmadıkça -ki bu kullanım az çok çarpık Marksist esinli birçok yazıda bulunur– sırf Ortaçağ Batılı sistemiyle yüzeysel benzerlikler taşıdığı için, hatalı bir biçimde iktâ sistemi yerine kullanılmamalıdır. Bu nokta Ann Lambton tarafından *Landlord and Peasant in Persia* (Oxford University Press, 1953) adlı eserinde, özellikle de Nizamülmülk'ün izlediği siyasetlerin araştırılması bakımından önemli olan, Selçuklularla ilgili bölümünde gerektiği gibi ortaya konmuştur. Aynı noktayı Claude Cohen "L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XII^{e} siècle face à celle du monde chrétien", *Cahiers de civilisation médiévale: X^{e}-XII^{e} siècles*, 1 (1958), 451-63'te ve 2 (1959), 37-51'de, kamusal olmasını bekleyeceğimiz işlevlerin özel kişiler tarafından "gasp edilmesinin" – ki bu da bazen "feodalizm" için kullanılmış başka bir ölçüttür – birçok değişik toplumsal örüntüde gerçekleşmiş olduğunu vurgulayarak daha basit bir şekilde göstermiştir. Cahen'in makalesi, İslam dünyasında toplumsal örüntülerin tüm gelişimini gösterdiği ve özellikle de iktâ sisteminin daha kapsamlı içerimlerini ortaya koyduğu için çok önemlidir.

devam ettirilemedi. Askeri ücretler için arazi tahsislerine bağımlı olma örüntüsü, güçlü bir bürokrasi inşa etmeyi zorlaştırmaya meyilliydi. Bütün yerel iktidarın tek elde toplanmasına yol açıyordu; çünkü belirli bir bölgenin arazi gelirlerinin tahsis edildiği kişi oradaki en güçlü kişi haline geliyor hem sıradan köylülere hem de kolayca kontrol altına aldığı toprak sahiplerine egemen olmayı veya onların koruyucusu haline gelmeyi başarıyordu.

İktidarın bu şekilde tek elde toplanması muhtemelen, iktâ sistemine bir düzen getirdiği görülen daha önemli yollardan biri –ortaya çıkmış çeşitli iktâ tahsisi türlerinin zamanla birbirine benzer hale gelip hep birden aynı bürokratik zemin üzerinde yürütülebilmesi– sayesinde pekişti. Yönetim tarafından yapılan ve "iktâ" diye anılan bazı tahsisler, miras yoluyla aktarılabilen –ve görünüşe göre Şer'î miras hukukuna uygun olarak bölünebilen– ve özel mülkiyetten güçlükle ayırt edilebilen tamamen kişisel arazi hibeleri olmuştu. Ama bizim burada ilgilendiğimiz başlıca iktâ türleri bu şekilde miras bırakılamıyordu. Bunların birincisine *askeri tahsisler* denebilirdi: Bunlarda, belirli arazilerin gelirlerinin –ister merkezi bir vergi toplama hizmeti aracılığıyla, ister genellikle olduğu gibi bizzat söz konusu subay ve adamları tarafından toplanarak– belirli subaylara aktarılması sağlanıyordu. İkincisine *idari tahsisler* denebilirdi: Bunlarda ise bir bölge veya bütün bir eyalet tek bir kişiye, normalde onu yönetip kontrol altında tutacak ve tahsis bedelini doğrudan o arazinin gelirlerinden bizzat karşılayacak bir ordu mensubuna –ister sadece yerel amaçlar doğrultusunda asker bulundurması, ister ayrıca merkezi yönetimin amaçları doğrultusunda asker sağlaması gereksin– tahsis ediliyordu. Askeri tahsis tek başına vergi toplamak dışında hiçbir konuda hak sağlamıyordu ama vergileri toplayan kişi kötü niyetliyse başka yetkilere sahip olduğunu da kolayca ileri sürebiliyor, vergi toplama yetkisini kötüye kullanabiliyordu. Nizamülmülk muhtemelen bütün tahsis alıcılarını Türkler için çok önemli olan bağımsız askeri saygınlıklarına zarar vermeden devletin mali kurumlarına karşı aynı şekilde sorumlu kılmaya çalışarak iki iktâ türünü de tek bir kategorinin değişkeleri olarak değerlendirmişti. Bu doğrultuda aldığı başlıca önlemler, özellikle köylülerden haraç alınması gibi keyfi davranışları önlemek amacıyla merkezden denetim üzerinde diretmek ve iktâ tahsis edilen kimseleri sık sık bir tahsisten diğerine kaydırmak, böylece tahsis alanların himaye ve alışkanlık sayesinde yerel güçlere dönüşme düzeyini en aza indirmek oldu. Fakat bütününde bakıldığında bu siyasa, iktâ sahibini daha iyi bir merkezi kontrole tabi kılıyorduysa da onun statüsünü düzene uygunluk kisvesi altında meşrulaştırmaya eğilimliydi; bu da "idari" iktâ sahiplerinin daha fazla hak sahibi gibi görünmelerine, "askeri" iktâ sahiplerininse kendilerine tahsis edilen arazilerde kurallara aykırı olarak yerel idarenin işlerine müdahale etmelerine olanak tanıyordu.

Görünen o ki bunun sonucunda özel gelir olduğu aşikâr gelirler dışındaki tüm gelirler iktâ olarak görülmeye ve hükümdarın tasarrufuyla özel şahıslara tahsis edilmeye başlandı. Hatta daimi ordunun maaşını ödemek için ayrılmış arazi gelirleri dahi sanki askerlik kurumuna "tahsis" edilmişler gibi iktâ diye anılmaya başlandılar. Nizamülmülk'ün bile devlet hazinesinden sabit maaş almak yerine merkezi gelirin onda birinin vezir sıfatıyla kendisine iktâ olarak ödenmesini talep ettiği söylenir. Bu terminolojiye güvenecek olursak herhangi bir iktâdan o sıralar normalde hâlâ daha tartışmasız olan basit bir özel arazi mülkiyetinin bile kimi hallerde hükümdarın tasarrufunda olduğu görülmektedir.[4] Bu şekilde eski toprak sahibi ailelerin mülkiyet hakları bile her zamankinden daha kuşkulu hale geldi.

Toprak sahipliğinin, yönetim tarafından el konamayan, devredilemeyen hayır amaçlı bağışlar anlamına gelen *vakıf* biçimine sokulma âdeti de Selçuklular döneminde yaygınlaştı. Mülklerin, özellikle de şehirlerdeki kiralanabilir taşınmaz mülklerin vakıflara bağışlanması bilhassa medreselere yaradıysa da camiler, hastaneler, kervansaraylar gibi tüm kamu hizmeti kurumları bu bağışlardan doğal olarak epey faydalandılar. Vakıfların ailevi amaçlarla – özellikle de Kur'an da öğütlendiği üzere yakın akrabalara yardımda bulunmak amacıyla– kullanımı da gittikçe arttı. (Teknik açıdan bakıldıkta vakfın mülkiyeti akrabaya miras bırakılamazdı, dolayısıyla yakın akrabalar arasında paylaştırılması mümkün değildi ama vakfın kurucu ailesinin üyelerinden biri, kadının izni çerçevesinde söz konusu vakfın idaresini genellikle üstlenirdi.) Taşınmaz malların iktâ sisteminden muaf olmaları esasen vakıf kurumunun bahane edilmesiyle mümkün olmuştur. Vakıflara yapılan bağışlara gittikçe daha fazla bağımlı hale gelen ulemâ bu sayede arazi gelirlerinin başlıca alternatif lehtarları haline de geldikleri için emirlerden bağımsız –ve onları tamamlayan– bir konuma geldiler ve kazandıkları bu konum onları sistemi bir bütün olarak onaylamaya razı etti.

Nizamülmülk'ün çabaları, köylülerin başka yerlere taşınmak istemelerine mahal vermeyecek şekilde devlet tarafından gerektiği gibi korunmaları halinde devlete sürekli gelir getirebilecek arazilerin askerler tarafından yağmalan-

---

4 İktâ örüntülerinin "Büyük Selçuklular" dönemindeki gelişmesi hakkındaki bütün bu tartışma çoğu benzer sorundan bile fazla sorunludur. Bu konudaki en güvenilir Batılı yazar Claude Cahen'dir (krş. "Evolution de l'Iqtâ'", *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, 8 [1953], 25-52), ama W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, düzeltilmiş ikinci baskı, E. J. W. Gibb Mem. N.S. cilt 5 (Londra, 1958) ve daha önce bahsedilmiş olan, Lambton, *Landlord and Peasant in Persia* adlı eserler de çok iyidir. Örneğin Lambton'ın, *malik*, *mülkiyet* gibi -teknik olarak tam mülkiyeti ifade eden- terimlerin kullanıldığı rastgele atıflardan toprak mülkiyetiyle ilgili tutumları çıkarmaya çalışırken, terimlerin teknik anlamda anlaşılması gerektiği yönünde her zaman net bir koşulun söz konusu olamayacağını belirtmesinde (örn., s. 60-65) bu güçlüklerin bir örneği söz konusudur; ayrıca bkz. *Cambridge History of Iran*, 5. Cilt, 2. Bölümde yer alan makalesi (Cambridge University Press, 1968).

masının engellenmesine muhtemelen katkıda bulundu. Fakat Nizamülmülk'ün, refahını Sasanî kalıplarına borçlu bir toprak sahibi soylu sınıfı yaratma arzusu gerçekleşmedi. Mirasla aktarılabilen haklar ve yükümlülüklerin karmaşık ve kararlı bir sistemini meydana getirecek biçimde fiyeflerin, alt fiyeflerin ve yerel malikânelerin bir araya geldikleri bu sistem Batı Avrupa tarzı, daha az feodal bir sistemdi. Nizamülmülk'ün bürokratik denetim takıntısı onun iktâ sahibine soyluluk statüsü bahşetmesine olanak vermeyecekti. Her halükarda Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yer alan şehirler, bütün faal yaşamın merkezleri haline geldiler ve subaylar çoğunlukla buralarda toplanmayı tercih ettiler. Kendilerine tahsis edilmiş arazileri – hele kendilerine tahsis edilen iktâ sadece birkaç yıllık bir dönemle sınırlanmışsa– sadece gelir toplamak, yani köyün kendi geçimliğinden fazla olan tüm üretimi toplamak amacıyla ve nadiren ziyaret ettiler. Yerleşik köle askerlerin bu topraklara, yerlerini aldıkları Türk göçebe askerlerden daha fazla ilgi göstermek için başka bir nedenleri yoktu.

Selçuklu İktidarının Sonu

Nizamülmülk'ün siyasalarının örtük âdemimerkeziyetçiliği ancak o öldükten sonra, muazzam bir merkezi bürokratik monarşi yanılsaması yaratan Selçuklu İmparatorluğu dağılmaya başlayınca kendini gösterdi. Selçuklu İmparatorluğu'nu, kısmen, Nizamülmülk'ün çabalarının temsil ettiği türden girişimler sayesinde Müslüman toplumun tekrar canlanacağına eğitimli sınıfların duyduğu umut bir arada tutuyorduysa da esasen Selçuklu boylarının kabile dayanışması bir arada tutuyordu. Bu unsurlardan ilki, yaşanan pek çok hayal kırıklığı, boşa çıkan pek çok beklenti nedeniyle varlığını fazla sürdüremezdiyse de, ikincisi, yani Selçuklu dayanışması bile sahip olduğu ayrıcalıkları ve şatafatı, insanların güçlü hiziplerin sağladığı bireysel avantajları düşünmeye yoğunlaşmaları ve göçebelerle doğrudan temasın yitirilmesi nedeniyle en fazla birkaç kuşak daha koruyabilirdi. Nizamülmülk'ün ömrünün son yıllarında genç Melikşah'ın etrafı entrikacı kadınlar ve onların kayırdığı komutanlar tarafından çoktan kuşatılmıştı. Melikşah ihtiyarlayan vezirinin bilgeliğine artık sadece görev icabı kulak veriyordu. Nizamülmülk'ün kişiliği böylece aradan çekilince özel ricalar galip geldi. İmparatorluğun merkezinde Selçuklu dayanışması ortadan kalkınca emirlerin merkezden uzaklaşma eğilimleri üzerindeki bütün denetim de kayboldu.

On birinci yüzyılın sonunda –Melikşah'ın 1092 yılında ölümünden sonra– (genellikle Selçuklu hanedanının üyeleri olan) liderleriyle birlikte birçok Selçuklu birliği de kendi aralarında üstünlük mücadelesine ya da en azından imparatorluk içinde daha geniş bir etkinlik sahası kazanma mücadelesine girişti-ler. Bir süre boyunca bazı Selçuklu beyleri diğerleri üzerinde gittikçe zayıfla-

yan bir üstünlük elde ettiler. Melikşah'ın oğulları ve akrabaları arasında yaşanan, onun Selçuklu hanedanı içindeki üstün konumunu devralmayı hedefleyen ve çoğunlukla çıkar amaçlı olan bu mücadeleyi bir süreliğine de olsa oğlu Muhammed Tapar (1104-18) kazandı. Tapar bilginler ile şairleri himaye etmesiyle ve sapkınlara karşı verdiği amansız mücadeleyle tanınıyordu. Fakat bütün Selçuklu topraklarını gerçekten kontrol altına almayı başaramamıştı. Horasan'daki kardeşi Sencer'le anlaştı ve Selçuklulara eski görkeminin bir kısmını yeniden kazandırdı. Ölümü üzerine kardeşi "sultanlar sultanı" sıfatıyla onun yerine geçti ama Horasan'ın dışında kalan bölgelere doğrudan hâkim olamadı. Hatta Horasan'da bile o ve ordusu en sonunda, onun en iyi asker kaynağı olması gereken Oğuz Türk kabileleriyle bozuştu ve egemenliği altındaki şehirlerin onlar tarafından tahrip edildiğine tanık olmak zorunda kaldı. Horasan'ın batısında sayıları gittikçe azalan Selçuklu hanedanı üyeleri ve sayıları katlanarak artan Selçuklu subayları çeşitli eyaletlerde, hatta bazen sadece bazı şehirlerde iktidarı ele geçirerek kendi aralarında bitmek bilmeyen bir mücadeleye giriştiler.

Böylece birkaç yüzyıl boyunca İslam dünyasının büyük kısmına özgü olacak, çoğu esasen emirin kendi itibarına veya babasının kişisel itibarına dayalı tamamen askeri bir dizi istikrarsız yönetim ortaya çıktı. Bu emirler eğer komşuları onların yerine kendi üstünlüklerini kabul ettirecek kadar güçlü değillerse çoğunlukla halife tarafından bütün yerel otoritenin Müslüman garantörü tayin ediliyorlardı. Daha merkezi Müslüman ülkelerin çoğunda egemen olan çok sayıdaki bu değişken yönetimler sağlam siyaset fikirleri üzerine kurulmadılar, bu nedenle aralarında birlik sağlayıp tek bir devlet kuramadılar. Fârs gibi tek bir bürokratik merkezden yönetilen büyük eyaletler tek parça halinde kalma eğiliminde oldular; buralarda asgari düzeyde siyasal süreklilik sağlandı. Fakat Müslümanlar kendilerini bir bütün olarak İslam dünyasının yurttaşları hissediyorlardı; büyük bir eyaletin emirinin de küçük bir kasabanın emirinin de otoritesi yerel "ulemâ"nın önde gelenlerinin otoritesi kadar geçici ve kişiye özel sayılabiliyordu.

Bu koşullar altında, askerlere arazi tahsisinin düzenlenmesinin en önemli etkisi orduyu olağan sivil ve Şer'î idarelerden daha bağımsız kılması oldu. Böylece Müslüman siyasal yaşamının tam ortasında, en önemli Müslüman ülkelerde en azından on beşinci yüzyılın sonuna kadar devam edecek bir yarılma meydana geldi: Bu yarılma bir yanda belirleyici siyasal gücü kendi ellerinde tutan emirlerin askeri yönetimi ile diğer yanda sivil yaşamın ekonomik, hukuksal veya dinsel, bütün diğer kurumları arasındaki meydana gelen bir yarılmaydı. Bu yarılmanın habercilerinden biri, klasik Abbasî yaşamında zaten var olan, toplumsal düzene dair kökten farklı sistemlere sahip, gerçekte her ikisi de bir ölçüde bir arada var olan ulemâ ile saray maiyeti arasında yaşanan bölünmelerdi. O dönemde saray toplumu, ancak bazı konularda taviz-

ler verirse ulemânın idealleriyle uyumlu bir siyasal iktidarı elinde bulundurabiliyordu. Bir bakıma, İslam'ın toplumsal idealleri ile siyasal gerçeklikler arasındaki gerilim şimdi yeni ve daha vahim bir biçim kazanıyordu ama birçok yönü itibarıyla da Orta Dönemlerdeki bu sivil-asker ayrımı, kendine özgü özellikleri dolayısıyla aslında yeni bir fenomendi.

Sahip olduğu siyasal iktidar nedeniyle toplumda hayati öneme sahip belirli bir kesim ile uygar toplumun diğer tüm kurumları arasında birçok yerde bir bölünme yaşandı. Gerek Selçuklu İmparatorluğu'nda gerekse başka birçok örnekte yaşanan şey ilk bakışta ırklar ve kültürler arasında bir uçurumun açılmasıydı: Büyük ölçüde Türk –veya örneğin Batı Akdeniz'de olduğu gibi Berberî– olan askeri yöneticiler, kültür dili olarak Arapça ve Farsça kullanan Arap, Fars, Hint ve diğer halkların arasında yaşıyorlardı. Hatta Türkler de Farsçayı veya Arapçayı yönetimin kültür dili olarak benimsemelerine rağmen toplumun geri kalanından askeri uzmanlıklarıyla daima bir ölçüde ayrı durdular ve sonradan öne çıkan herkesi bu nedenle hor gördüler. Söz konusu bölünmenin daha önemli bir başka yönü ise askeri iktidarın hukuk karşısında her türlü sorumluluktan kurtulmasıydı. Ordu siyasal iktidarı belirleyen unsur olduğu için bağlılıkları ve isyanları neredeyse hiç sorgulanmazdı. Fakat böyle bir iktidar pek uygun sayılmazdı. Yüksek Halifelik Dönemi'nde bile hükümdarın öncelikle ordu komutanı olduğu anlayışı, onun yönetici olarak görev ve sorumluluklarının dış savunma, iç güvenlik ve adaleti sağlamak gibi üç asgari unsurla sınırlanmasını teşvik etmişti. Yönetime getirilen bu tarz sınırlamalar onun Şeriat nazarındaki tek meşruluğunun salt zorunluluktan ileri geldiği bir dönemde artık daha da doğaldı; Yüksek Halifelik Dönemi'nde Bağdat'ın saray düzeninden farklı olarak, onu meşrulaştıracak başka hiçbir sivil gelenek bulunmuyordu. Türkler aslen savaş ganimetleri ve kahramanlıklarıyla ilgilenen yabancılar oldukları için yerel kurumlara fazla karışmamış veya onları anlama zahmetine girmemiş olabilirler. Aslında onların en belirli rolü her zaman son karar mercii olmalarıydı.

Demek ki bir ölçüde sağlamlığı ve öngörülebilir istikrarı bulunan bütünleşmiş devletlerin gelişimi, askeri parçalanma ve değişkenlik eğilimine karşı koyacak özel ilkelerin varlığını gerektiriyordu. Selçuklu rejiminin kısa ömürlü azameti, kısmen ortadan kalkmakta olan halifelik ideallerinin, yani İslam dünyasının birliğinin ve büyük hükümdarın mutlakıyetinin bir yansımasıydı. Fakat ne Selçuklu rejimi ne de onun on beşinci yüzyıl boyunca varlığını sürdüren herhangi bir ardılı, İslam dünyasının merkez bölgelerinde, Bereketli Hilal'de ve İran platosunda büyük ve istikrarlı bir devlet kurabilmiştir. Bu dönemde daha uzun ömürlü siyasi oluşumlar ancak çevre bölgelerde ve özel koşullar altında ortaya çıkmışlardır. Nitekim Mısır, Nil Vadisi'nin doğal yapısı sayesinde bölgede merkezileşmiş bir devlet haline gelebilmiştir. Başka yerlerde ise iki özel ilke daha işe karışmıştır: Bir yanda, nüfusun büyük kısmının

henüz zimmî olduğu yeni İslamlaşmış topraklarda Müslümanlar, sadece ordudan oluşmayıp tüccarları, bilginleri ve toprak sahiplerini de içeren, daha sıkı bağlara sahip bir yönetim zümresi oluşturmayı gerekli gördüler. Dolayısıyla, ilerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere, Avrupa'da ve Hindistan'da Türklerin yönetimi altında nispeten bütünleşmiş devletler kurmanın mümkün olduğu görüldü: örneğin İstanbul Boğazı'nda mevzilenen Osmanlı Devleti ve Gücerat Krallığı. İkinci bir ilke ise görece uzun bir süre önce İslamlaşmış yerlerde bile kısa ömürlü de olsa güçlü oluşumların gelişmesine olanak vermiştir: Bu ilke, dinde reformdu. Reform, bir kabile grubunda bulunması gereken birlik ruhuyla bir araya geldiğinde, kendi iç istikrarını korumak için dinsel alanda diriliği önemseyen şehirlerde kendine, sivil ve askeri nüfuslar arasındaki ayrılığı bir ölçüde yumuşatmaya yetecek maddi destek bulabilir, hatta askeri yönetime biraz tutarlılık bile kazandırabilirdi.[5]

Halifeliğin Son Dönemi ve Emirlerin Meşruluk Kazanmaları

Selçukluların yükselişinden önce bile Bağdat'taki halifeler, Büveyhî efendilerinin güçlerini kaybetmesiyle birlikte gittikçe daha cesur hale gelmişlerdi; Sünnîlerin ulemâyla ve onlar aracılığıyla daha uzak eyaletlerin yöneticileriyle –ki onları mutlak hükümdarlar olarak değil, Şeriat'ın koruyucuları olarak görüyorlardı– sık sık doğrudan temas kurdular. Selçukluların Büveyhîlere Sünnî rakipler olarak sahneye çıkışı, kendi otoritesini yeni biçimlerde sergilemek için fırsat kollayan halife tarafından hemen desteklenmişti. Önceki sayfalarda gördüğümüz gibi, sonuçta ortaya çıkan yapılanma Selçuklu İmparatorluğu'nun rengini belirledi. Selçukluların da ideal efendiler olmaktan uzak oldukları ortaya çıkınca, halifeler Müslüman cemaatiyle hükümdarlar sıfatıyla değil, İslami liderler sıfatıyla doğrudan ilişkiler kurarken yakaladıkları fırsatları değerlendirmeye devam ettiler.

Böyle bir rol, Şer'î bir kurum olan halifeliğin önünde yeni ufuklar açtı. Bu andan itibaren Sünnîler arasındaki Şer'î bilginler artık sınırları belirgin bir Şer'î saha tanımlamaya razı olmadılar ve halifelerin takdirine bırakılmış siyasal sahaya tamamen genel bir meşruluk sağladılar. Başına buyruk hareket

---

5 Abdurrahman İbn Haldun'un, kuşkusuz tarih boyunca yazılmış en iyi İslam uygarlığına genel giriş eseri olan *Mukaddime*'si (genel tarihe Giriş'i), siyasal oluşumlarda, *asabiyye* diye ifade ettiği birlik ruhu dayanışmasının önemini vurgular. İleri sürdüğü argüman, onun en iyi bildiği dönem olan (1406'da ölmüştür) Orta Dönemlerdeki İslam dünyasının siyasal devletine gayet etkili bir biçimde ışık tutar; sivil siyasal güçlerin daha iyi koşullar altında oynayabileceği ve hem daha önceki hem de daha sonraki İslami dönemlerde oynadığı rolü takdir etmeyi başaramamıştır. Maalesef Fransızca ve İngilizce çevirileri yetersizdir, gerçi Fransızca çevirisi, İbn-i Haldun'un sistematik veya felsefi düşünmeye başvurduğu yerlerde kastettiklerini kökten biçimde çarpıtan İngilizce çevirisine göre daha az yanıltıcıdır. Dördüncü Kitapta yer alan Entelektüel Geleneklerin Muhafazası ve Nazikliği başlıklı bölümdeki nota bakınız.

eden emirlerin hükmettiği bir dünyada halifeliğe akıbeti sorgulanıyordu ve halifelik başı sıkıştığında Şer'î ilkelere başvurmaya istekli olduğunu daha önce de defalarca göstermişti. Böylece bilginler, siyasal örgütlenmenin bütün cephelerine –ilkece– yer açarak gerçek anlamda kuşatıcı bir Şer'î siyasal düzen kuramı (*siyaset-i şer'iyye*) geliştirmeye koyuldular. Bunu henüz Selçuklular bile tarih sahnesinde yokken yapan ilk kişi bir Şâfiî olan el-Mâverdî'ydi (öl. 1058). El-Mâverdî halifeliğin görev ve sorumluluklarını Abbasî deneyiminin ışığında yeniden ele aldı ve –konuyla ilgili açık beyanları bulunmadığı için sadece genel biçimde atıfta bulunduğu– kendinden önceki fıkıhçıların benimsediği tutumlara elinden geldiğince bağlı kalmaya çalıştı. Özellikle, halifelik otoritesinin halifenin astlarına devredilebilme koşullarını Şeriat'a uygun olarak formüle etmeye uğraştı ve kimi hallerde zorunlu oldukları müşahede edilen bu tarz yetki devirlerini bir düzene oturtup onlara meşruluk kazandırmaya çalıştı. El-Mâverdî'yi –bu tür araştırmalara asla fırsat bulamamış Şiîler dışında– diğer mezheplerden bilginler takip ettiler. Bu düşünce çizgisi ulemâ arasında ilk Medine cemaatinin lideri idealinden, yani her eyleminden şahsen sorumlu lider idealinden epey uzak olmakla birlikte yine bizzat o idealde temel bulan bir halife anlayışının ortaya çıkmasına yol açtı.

Gerçi El-Mâverdî'nin ümit verici kuramı aslında hiç hayata geçirilmedi ama halifenin yetkilerini devretmesi düşüncesi, ortaya çıkan sistemi haklı göstermek, gerekçelendirmek amacıyla kullanıldı. Bu durum, otoritenin bir yanda halife, diğer yanda sultan ve emirler olmak üzere ikiye katlanmasının –ya da bölünmesinin– kabulü anlamına geliyordu. Halifenin kendi özerk yöneticileri karşısındaki konumundan yola çıkarak yapılan basit bir çıkarım sayesinde halifenin sadece Müslümanlarla ilgili işlerle ilgilendiği kabul edilmiş oldu.

En önemlisi, nihai İslami hukuksal meşruluğun kaynağı olarak görüldü; buna göre her bağımsız yerel hükümdarın kendi sınırlı toprakları içinde konumunun meşruluğunun kanıtı olarak halifeden bir berat alması zorunlu tutuldu. Bir Cemaî-Sünnî hükümdarın bastırdığı paraların üzerinde normalde halifenin adı –egemenlik nişanı– bulunurdu ve böylece o hükümdar halife tarafından resmen tayin edilmiş olurdu. Bu konumda olanlar en başta elbette Selçuklu hanedanına mensup hükümdarlardı; fakat Selçuklu merkezi yönetiminin en sonunda ortadan kalkmasıyla birlikte, çoğu geçici Müslüman hükümdar, daha güçlü beylerden bağımsız olduklarını fark ettikleri anda iktidarlarını doğrudan doğruya halifeden alma girişimde bulunarak bu durumu pekiştirdiler. Halifelik, birbiriyle çekişen yerel hükümdarlardan hangisinin gerçekten hâkim olduğunu takdir etmeyi genel olarak Müslüman toplumu adına görev edinmiş bir denetleme makamı haline geldi. Kendi konumunu yerel mücadelelere müdahale etmek amacıyla nadiren kullandı; bunun yerine sadece bu mücadelelerin sonuçlarını onaylamakla yetindi.

Ayrıca çoğu Müslüman, İslam ümmetinin genelini ilgilendiren diğer tüm sorunlarda halifenin liderlik etmesini bekliyordu. Müslümanların çoğu, halifenin rolünün din kurumunun sorunlarını kapsadığını düşünüyordu; kimileriyse onun görev alanını daha da genişletmek istiyordu. Buna göre ondan örneğin, ulemâyı huzuru bozan sapkınlıklarla mücadeleye yönlendirmesi ve Darülislam'ın sınırlarını (belirli bir hükümdarın egemen olduğu toprakların sınırlarını değil; çünkü bu sadece yerel çıkarlarla ilgili bir sorundu) savunanlara en azından manevi destek sağlaması bekleniyordu. Doğrusunu söylemek gerekirse halife çoğu meselede ondan beklenen liderliği sergilemekte başarısız oldu. Konumunun pratikte zayıf oluşu halifenin eylem imkânını kısıtladı. Selçuklu Devleti ezici gücünü kaybedince halife Irak topraklarında yerel bir devletin hükümdarı haline geldi. Bu sıfatla gözetmek zorunda olduğu çıkarları da onu bir zamanlar sahip olduğu kapsamlı otoriteyi kullanmaktan alıkoyacak kadar meşgul edebiliyordu. (Dönemin halifesi el-Nâsır, Selâhaddin'e Haçlılar karşısında işte bu yüzden fazla yardımcı olamadı.) Yine de halifenin varlığı, Müslüman siyasal vicdanının başvurabileceği merkezi bir ölçüt sağladı.

Bir bütün olarak Ümmet'in gözünde yönetimin meşruluğunu kazanmasını beklemek yerine pratikte yönetim içtenlikle emirlere ve sultanlara emanet edildi. Emir veya sultandan halifeye en azından onun manevi liderliğini kabul edecek kadar saygı göstermesi ve fiilen yöneteceği topraklarda iktidarı etkili biçimde uygulamasına izin verecek kadar kendisine bağlı askeri birliklere sahip olması bekleniyordu. İdeal olarak sultan da İslam'ın evrenselliğini bir ölçüde temsil etmeliydi. Selçuklu hanedanının ilk üyeleri kendilerini ilkece fiili Cemaî-Sünnî yönetiminin tek kaynağı olarak görüyorlardı. Selçuklularla birlikte *sultan* terimi –Selçukluların egemenlik sahası doğuda en az onlar kadar Sünni olan komşuları Gaznelilerin egemenlik sahasıyla, batıdaysa Şii Fatımilerin egemenlik sahasıyla sınırlanmış olmasına rağmen– bütün Müslümanların iktidarı gibi bir şeyi gösterir hale geldi. Bundan böyle büyük egemenlik iddiası olan veya bilfiil geniş sınırlara sahip herhangi bir ülkeye egemen her emir kendine sultan diyebilecekti.

En genel anlamıyla saltanat, kişisel ve gelip geçici bir durum olmaktan öteye hiçbir zaman gidemedi. Çoğu yerde eyalet emirleri veya yerel emirler uzun vadede sultanlardan kesinlikle daha önemli ve belirleyici oldular. Nitekim henüz "Büyük Selçuklular" döneminde bile emir orduda sıradan bir komutan olmasına rağmen merkezi yönetimden belirli ölçüde bağımsız sayılırdı. Selçukluların 1092 yılında dağılma sürecine girmeleriyle birlikte bu emirler daha önceden yerleştirildikleri vilayetlerde veya ordugâhları olarak kullandıkları şehirlerde merkezi yönetimden gitgide daha bağımsız hale geldiler. Kendi ordusuna ve ordugâhına sahip bir emirin halifeden başka bir yöneticiye biat

etmek için hiçbir mecburiyeti yoktu. Nitekim zaman zaman aralarından biri diğerlerine boyun eğdirip bir çeşit imparatorluk kurabiliyordu.

Bir emirin hükümdarlığı çok sayıda uyruğu kapsadığı hallerde bile İslam dünyasının geneli açısından bakıldığında aslında yerel bir olaydan ibaretti. İki emirin toprakları arasındaki sınırlar toplumdaki temel ayrımları yansıtmaktan ziyade yerel siyasetle ilgili meseleleri yansıtıyorlardı. Rakip emirlerin yönettikleri topraklar arasındaki geçici bölünmelerden bağımsız, halifenin başında bulunduğu tek bir toplumun var olduğu kabul ediliyordu. Hatta bu emirlerin rekabetinden doğan ve çoğu durumda uzun vadede önem arz eden – Gazneliler gibi– irili ufaklı devletlerden hiçbirine Darülislam'ın birliği ülküsünü hükümsüz kılacak kadar münhasır bir bağlılık sergilenmedi. Kökeni ne olursa olsun her Müslüman'a Darülislam'da yer vardı; Müslüman'ın yerini belirleyen Şeriat'tı. Şeriat'ın hükmü yerel siyasi ve askeri iktidarın üstünde olduğu gibi, DarülİslAm içinde yer alan muhtelif devletlerin değişen sınırlarını da görece önemsizleştiriyordu.

Selçuklu deneyiminden doğan bu siyasal düzen, daha sonraları Orta Dönemlerin İslam toplumunun neredeyse her yerinde şu ya da bu şekilde norm halini aldı. Bu düzenin ana hatları 1100 yılı civarında belirginleşmeye başlamıştı. İşte o andan itibaren, emirlerden daha ziyade onların ulemâsı ve Sufî pirleri tarafından birbirlerine bağlanmış yerel merkezlerin bağımsız yaşamındaki kültürel serpilmede siyasal müdahaleler nispeten daha az rol oynamaya başladılar. Bu kültür artık bir serpilme dönemine girmişti. Alışıldık siyasi örgütlenme tarzları aracılığıyla artık bir arada tutulamayacak kadar hızlı büyüyen bir toplumda bu yeni siyaset yapma biçimleri etkili bir uluslararası düzeni temsil etmeye başladılar. Gelgelelim yönetimlerin siyasi ülküler konusunda benimsedikleri ikircikli tutum, ortaya çıkan yeni devletlerde uzun vadeli, istikrarlı kurumların bir türlü tesis edilememesine muhtemelen katkıda bulunmuştur ki bu eksiklik de savaşların çığırından çıktığı hallerde toplumsal yıkımın tekrarlanmasına neden olmuştur.

İsmailî Ayaklanması

Hakiki bir hilafetin yokluğunda herkes Türk emirleri yönetici bellemeye istekli değildi. Çeşitli Şiî ve Haricî grupları kendi alternatiflerine bağlı kalmaya devam ettiler. Fakat bu gruplardan biri Selçuklu iktidarını tümden devirmeyi amaçlayan bir ayaklanma çıkarıp sistemi can evinden vurmayı denedi. Bu ayaklanmayı Haçlı Seferleri tarihinde İsmailî Şiîlerin "Suikastçılar Tarikatı" diye bilinen Nizârî kolu çıkarmıştı. Bu grup Cemaî-Sünnî emirlerden ve onların ulemâsından oluşan yapıya tamamen karşı çıkan bir dinsel reform başlat-

maya teşebbüs etti. İsmailî hiyerarşisinden kalan miras onlara halifelik devletinin parçalanmasının ardından Sünnîlerin asla karşılayamayacağı alternatif bir siyasal ideal sağladı.

Melikşah'ın son yıllarında, Selçuklu İmparatorluğu parçalanmaya başlamadan hemen önce, bu İsmailîler İran'da iktidarı ele geçirmek için örgütlü girişimlerde bulunmaya başladılar. 1090 yılında Kazvin'in kuzeyindeki Deylemî Dağlarında bulunan ve daha sonraları karargâhları haline gelecek Alamut Kalesi'ni ve Horasan'ın güneyinde yer alan dağlık bir bölge olan Kuhistan'da birçok kenti ele geçirdiler. Melikşah'ın ölümünün ardından önce İran ve Irak'ta, sonra Suriye'de geniş çaplı bir ayaklanma başlattılar. Bu ayaklanma –Fatımî ve Abbasî isyanlarının aksine– merkezi yönetimi devirmeyi hedefleyen büyük bir ordu tarafından gerçekleştirilmedi; çok sayıda emirden meydana gelen bir rejime uygun bir ruhla kaleler teker teker zapt edilip şahsen tehlikeli ve sakıncalı bulunan emirler –veya siyasete taraf ulemâ– suikastlar yoluyla teker teker ortadan kaldırılarak gerçekleştirildi. İsmailî hareketinin bu kumpaslarda kullanılmaya uygun gizli hücreler gibi birtakım özkaynakları vardı. Bunlar söz konusu harekete bir İsmailî kalesi inşa etmeye elverişli her yerel fırsatı değerlendirme imkânı tanıdı. Bu yerel girişimler yavaş yavaş birikmeli ve en sonunda tüm toplumu Mehdi olarak geri dönüp yeryüzünde adaletsizliği ortadan kaldıracağı önceden vaat edilen Fatımî imamının gelişine hazırlamaya hizmet etmeliydi.

İlk başta Türk yöneticiler aleyhinde yoğun duygular vardı. İsmailîler özellikle Şiîler arasında, bazı kırsal yörelerde, çoğu şehirde, hatta düşük rütbeli ordu mensupları arasında bile kendilerine taraftarlar buldular. Ayaklanan İsmailîler gittikçe tedbirli davranmaya başlayan [Fatımî] Mısır yönetiminin kontrolünden kurtulmak için kısa süre içinde bir fırsat yakaladılar: Fatımî veziri Bedr el-Cemâlî'nin oğlu ve halefi, daha önceden Fatımî halifesi el-Mûstensir'in halefi tayin edilmiş varisi Nizâr yerine, küçük ve daha yumuşak başlı oğlunu başa geçirdi. Bunun üzerine Selçuklu topraklarında yaşayan İsmailîler bu duruma karşı çıkıp önce Nizâr'ın imamlık haklarını savundular; ölümünden sonra ise onun soyundan gelen –ama kimliği henüz açığa çıkmamış– bir başkasının imamlık hakkında ısrar ettiler. Böylece Nizârîler diye bağımsız bir kol oluşturdular. Yine de zaten uzun süredir özerk bir harekettiler. Merkezinde İsfahan dâîsinin bulunduğu bir liderlik anlayışına ve o çağda hiçbir şekilde itiraz edilemeyecek bir diyalektik aracılığıyla imamın ve onda cisimleşen hareketin vazgeçilmez otoritesini vurgulayan bir İsmailî öğretiye sahiplerdi. (Gazâlî'nin eserlerini ele alırken Nizârîlerin bu öğretisine daha fazla

değineceğiz.) Dolayısıyla onların resmen bağımsız bir hareket haline gelmeleri sadece devrimci hareket ruhunun kutsallaştırılmasına hizmet etti.[6]

Merkezi bürokrasinin iktâ tahsisleri üzerindeki denetimini her şeye rağmen kaybettiği bu dönemin âdemimerkeziyetçi siyaset ikliminde İsmailîler bir emire karşı bir diğerine yardım etmek suretiyle sık sık geçici avantajlar elde edebiliyorlardı. Görünen o ki bu emirler onları kendine has dindarlık anlayışı olan yerel halk milislerinden fazlası olarak pek görmüyorlardı; zaten çoğu, Selçuklu Devleti'nin tehlikede olduğunun pek farkında değildi. Kimileyin İsmailîlerin ele geçirdikleri kaleleri bir Selçuklu emirinin temsilcileriymiş, sanki diğer emirlerden farksızlarmış gibi ellerinde tutmayı denedikleri bile oldu.

Bu kalelerin en önemlisi, Selçuklu başkentlerinden biri olan İsfahan'ın hemen dışında bulunuyordu. Bu kaleyi ele geçiren kişi İsfahan dâîsi, yani maslahatgüzarıydı ve muhtemelen tüm isyancı İsmailî dâîlerin en önemlisi de oydu. Müslüman olduğunu, emrindeki İsmailîlerin Şeriat'a uygun hareket ettiklerini vurgulayıp kendi bölgesinde topladığı vergilerin bir kısmını sultana ayırdığını ve sultanın buyruğu doğrultusunda ona asker gönderdiği göz önünde tutulursa kendisinin iktâ sahibi, gerçek bir Selçuklu emiri sayılması gerektiğini öne sürdü. O dönemin Selçuklu sultanı Muhammed Tapar koyu bir Sünnî olarak tanınıyordu. Buna rağmen onun çevresinde bile böyle bir anlaşmayı uygun bulanlar yok değildi. Fakat Sünnî ulemâ içinde uzlaşmaz bir kesim İsmailîliği bâtına, yani Kur'an'ın, hadisin ve Şeriat hukukunun derin anlamına fazla değer atfettiği gerekçesiyle –bu da onların hukukun dışsal unsurunu kabul edişlerini anlamsızlaştırdığı ya da (sultana yönelttikleri her türlü bağlılık yeminin kendi kumpasçı gizlilikleri dolayısıyla kuşkulu olması gibi) en azından kuşkulu hale getirdiği için– dinden çıkmakla itham edip bu mezhebe karşı mücadeleye giriştiler. Bu hükme dayanılarak, İsmailîlerin iktâ tah-

---

[6] Nizârîler hakkında ciddi olarak kalem oynatan ilk Batılı bilginler olan Silvestre de Sacy ve Hammer-Purgstall, kendi dönemlerinde Avrupa'da meydana gelen devrimlere karşı çıkıyorlardı ve Nizârî liderlerine yöneltilmiş en kötü suçlamalara bu liderleri itici örneklere dönüştürebilmek için kasıtlı olarak inandılar. Bütün bir hareketi insanüstü zekaya sahip kötü niyetli birkaç sahtekârın budalaları kendi çıkarları için kullanmasından ibaretmiş gibi gösterdiler. Bunun gibi değerlendirmeler, bütün muhalefeti, ya da en azından bütün "Şarklı" muhalefeti saflıkla ikiyüzlülüğün bileşimi olarak görenler aracılığıyla hâlâ varlığını sürdürmektedir. Saygı duyulan bir usta tarafından ortaya konmuş bu doğrultudaki bir anlayışın yakın zamandaki bir örneği için bkz. *Order of Assassins* hakkındaki eleştiri, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1961. Burada ayrıntılardaki hatalar, örneğin Hasan Sabbah'ın iddiaları ve eylemleri hakkındaki kanıtlanmamış varsayımlar, Nizâr ve el-Mustâlî arasındaki çekişmeyi –bunun hem Fâtımî hem de Nizârî hanedanları açısından ne kadar sıradışı bir durum olduğunu göz ardı ederek– sadece tipik bir "Şarklı" veraset anlaşmazlığı olarak değerlendirebilen hatalı genel anlayış kadar önemli değildir. Bu tarz önyargılar maalesef daha az göze batan biçimlerde hâlâ yaygın biçimde etkili olabilmektedir.

sisi alamayacakları, aksine mürtet oldukları için derhal yok edilmeleri gerektiği ileri sürüldü. En sonunda bu tutum galip geldi. İsmailî karargâhı kendini var gücüyle, kanının son damlasına kadar savunduysa da kendi başkentinde yoğunlaşmış Selçuklu iktidarı tarafından ağır bir bozguna uğratıldı (1107).

Ulemâ sadece askeri kararları değil, halkın zihnini de etkiliyordu. Selçuklu Devleti'ni umursayanların sayısı belki az olabilirdi ama Müslümanların birliğinin siyasette belirleyici bir değer olduğu ayan beyan ortadaydı. Ayaklanma yayıldıkça nüfusun büyük bölümü İsmailîlere karşı tavır aldı. İsmailîlerin adım adım ilerlemeye dayalı yaklaşımlarına göre şehirler görkemli bir zaferi beklemeyip sadece imam hayaline bağlılıklarını bildirmek suretiyle yeni umutların tarafında mı yoksa karşısında mı olduklarını ifade edebilirlerdi. İsmailîler işte buna dayanarak herkesten lehte veya aleyhte bir karar vermelerini sık sık talep ettiler. Buysa cemaatin geri döndürülemez biçimde bölünmesi demekti. İsmailî gizli hücrelerin varlığı ve bu hücrelere üye olanların üyeliklerini sürekli inkâr etmesi, hatta bir İsmailî liderinin Selçuklu emiri gibi davranıp kendi kalesini savunması mevcut tedirginliği ve gerginliği daha da katmerliyordu: Kimin hangi tarafta olduğunu bilmek en can alıcı mesele olduğu anlarda bile kimin kim olduğu anlaşılamıyordu.

Sonucu belirleyen, İsmailîlerin suikast tekniğini kullanması oldu. Her şeyin bürokratik görevlerden ziyade bireylerin itibarına dayandığı bu toplumda suikast zaten rahatça başvurulan bir yöntemdi; ama İsmailîler sonradan sorun çıkartmaları amacıyla adamlarını potansiyel düşmanlarının hizmetçileri arasına önceden yerleştirerek bunu açık bir siyaset haline getirdiler. Bu suikastlar, onlara özel olarak zarar veren seçkin düşmanları –veya davadan dönenleri– hedef alıyordu. Bir kişinin zamanında ortadan kaldırılmasının kanlı bir savaşın önlenmesini sağlayacağını düşündükleri ve kendilerini halk uğruna mücadele eden adalet savaşçıları olarak gördükleri için sıradan halkın kanını dökmekten özenle kaçınıyorlardı. İsmailî suikastları birer uyarı niteliği de taşıdıkları için elden geldiğince ulu orta ve dramatik yöntemlerle yapılmaya çalışılıyordu. Ateşli İsmailî gençler bu gibi eylemlerde kendi canlarını seve seve – modern efsanelerde anlatılanın aksine *haşhaş* gibi uyuşturucular kullanmaları gerekmeden– feda edebiliyorlardı. Gelgelelim günlük istikrarın tek bir adamın selametine bağlı olduğu böyle bir toplumda bu tür suikastlar herkese dehşet verici gelmiş olmalıydı. İsmailîlerin düşmanları, İsmailîlerin asıl amacının eski İran'ın Müslümanlar tarafından fethedilmesinin intikamını almak için İslam'ı içerden yıkmak ve tüm Müslümanları felakete sürüklemek olduğunu ima eden abartılı korku hikâyeleri anlatmaya başladılar ve halk da bu hikâyelere inandı. Kısa süre içinde İsmailîlerin düzenledikleri suikastlara karşılık olarak kasabada veya şehirde İsmailî olduğundan kuşkulanılanlar –veya hasımları

tarafından İsmailîlikle itham edilenler– toplu olarak katledilmeye başlandı. Hatta İsfahan'da şüpheliler yakalanıp şehir merkezinde diri diri ateşe atıldılar. İsmailîleri hedef alan bu katliamlarsa bu kez de katliamların azmettiricilerine yönelik suikastları kışkırttı. Bu suikastlar haliyle daha fazla katliamın yapılmasına yol açtı. İsmailîler son kertede bizzat ihtiyaç duydukları halk desteğini bu kısır döngü içinde kaybettiler.

Muhammed Tapar, İsmailî kalelerine yönelik genel bir sefer başlatıp bunların birçoğunu Selçuklular adına geri aldı. Hazar Denizi'nin güneyindeki Elburz sıradağlarında ve ayrıca Zagros Dağlarında yer alan bazı kaleler ise direnmeyi sürdürdüler. İsmailîler kendi davalarını bölgenin dış müdahalelerden kurtarılması davasıyla özdeşleştirmeyi iki eyalette başarmışlardı: Deyleman ve Kuhistan. Her iki eyaletin büyük kısmı İsmailîlerin hâkimiyeti altında kaldı. Sonraki yıllarda, başta özellikle Halep olmak üzere birçok şehirde güçlü bir topluluk haline gelmeye çabalamış Suriye İsmailîleri de benzer şekilde Lübnan'ın kuzeyindeki dağlarda bazı kaleleri ele geçirdiler. Geniş bir alana dağılmış ve görünüşte savunmasız bu birkaç küçük bölge, son derece düşmanca davranan emirlerden neredeyse devamlı gelen askeri baskılara rağmen Sünnî İslam dünyasıyla ayrı ayrı uzlaşmalara gidilmesine yol açmadı. Bunun yerine bunlar, yaklaşık yüz elli yıl boyunca yerel bağımsızlık ruhuyla olduğu kadar sıra dışı dayanışması ve istikrarıyla da öne çıkan ve çok çeşitli kararsızlık anlarında bile Deyleman dâîlerine sadık kalan, Alamut'ta kurulmuş tek bir devlet haline geldiler. (Sonraları Deyleman dâîsi imamlığını ilan etti.) Mısır'daki Fatımîlerin, sonunda devletin çöküşüne yol açan paralı askerler ordusunun aksine ve çevresini kuşatan Türk emirlerin aksine bu Nizârî İsmailî devleti, onu kurmuş olan yerel milislere dayanıyordu. Görkemini sonuna kadar korumuştu.

İslam dünyasındaki çoğu devletten farklı bir mizaca sahip bağımsız bir devletin kurulmasına neden olan İsmailî ayaklanmasının herhalde en önemli siyasal sonucu Şiî muhalefetinin genel olarak gözden düşmesine yol açması ve daha ılımlı insanların, hatta On İki İmamcı Şiîlerin bile, emirlere ve onların koruduğu Cemaî-Sünnî topluma bağlılıklarının perçinlenmesini sağlaması olmuştur. İsmailî ayaklanmasının entelektüel ve yaratıcı birtakım sonuçları da oldu. İsmailîlerin öğretisi, Sünnîliğin yeni bir çağda kendini bulmasına yardımcı olan büyük Cemaî-Sünnî bilgin Gazâlî'nin kendi düşünsel sentezini şekillendirmesine yardım etti. Yaratıcılık gerektiren alanlarda ise İsmailîler sayısız efsaneye konu oldular. Bu efsanelerin ortak noktası toplumun geleneksel kısıtlamalarından ve zincirlerinden kurtulmuş, hatta serden geçmiş hayranlık uyandırıcı bir özverili insan imgesi barındırmalarıydı: Geceleri gizli köşelerde bir araya gelip çılgın sefahat âlemleri yaptıktan sonra ertesi gün esrarengiz

efendilerinin tek bir sözüyle bile kendilerini kulenin tepesinden atabilecek kadar gözükara insanları anlatıyorlardı. Aslında Sünnîler arasında kulaktan kulağa yayılan bu efsaneler topluluğuna İsmailîler de bizzat katkıda bulunmuşlardı ama onların anlattıkları efsaneler daha ziyade dünyanın mağdur ettiği, özgür olmaya kararlı adamların bitmek bilmeyen cömertliğinden, gururundan ve cesaretinden söz ediyordu.[7]

[7] Nizârî İsmailîler hakkındaki standart başvuru kaynağı Marshall G. S. Hodgson'a ait *The Order of Assassins: The Struggle of the Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World* (Lahey, 1955) adlı eserdir; bunun, *Cambridge History of Iran*'da (Cambridge University Press, 1968) yer alan, İsmailî devleti hakkında, Hodgson'a ait 5. Bölüme göre ayrıntılı olarak düzeltilmesi gerekir. Batı'da İsmailî kökenli (ama Sünnî bir biçim kazanmış) olan en ünlü efsane, Fitzgerald'ın *Rubaiyat of Omar Khayyam* adlı eserine yazdığı önsözde yer alan üç okul arkadaşı hakkındaki hikâyedir. İsmailî karşıtı en ünlü efsane ise uyuşturucu verilen gençlerin tatlı meyveler ve alımlı bakirelerle dolu bir cennet bahçesine götürüldüğünü ve onlara efendileri uğruna öldüklerinde buraya döneceklerinin anlatıldığını ileri süren öyküdür.

II
Toplum Düzeni: Ticari Çıkarlar, Askeri İktidar, Özgürlük

Selçuklu rejimiyle birlikte Orta Dönemler tam anlamıyla başlamış oldu; çünkü askeri iktâ tahsislerinin ve İslam dünyasının merkezindeki büyük şehirlerde özerk emirlerle onların ordularının olgunlaşması, mutlakıyetçi imparatorluğun sonunun geldiğini doğruluyordu. Bu Orta Dönemlerin toplumunu, özellikle de Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yer alan merkez ülkeleri – daha önce belirtmiş olduğumuz anlamlarda– "İslamileşmiş toplum" diye nitelemek daha uygun olacaktır. Bölgede nüfusun büyük kısmı artık Müslüman olmuştu ve fakat bu dinsel bağlanma tarzı bütün toplumsal düzenin sınırlandırılmasına ve tanımlanmasına hizmet etmeye devam ediyordu. Demek ki bu noktada bu toplumsal düzenin, İslam'ın gölgesi altında yapılanmış –ve daha hızlı değişikliğe uğrayan yüksek kültürün olağan koşullarda bağlı olduğu, varsaydığı– kalıcı özelliklerine daha yakından bakmamız gerekiyor.

İslamileşmiş toplum yaşamının bu daha kalıcı özelliklerinin birçoğu İslam dünyasına özgü değildi. Daha az ayrıcalıklı sınıfların gündelik yaşamı – halk kültürü– İslam dünyasının kendi içinde de en azından birkaç tarımcıl toplumun gündelik yaşamı arasında sergilenen çeşitlilik kadar çeşitlilik sergiliyordu. Halk kültürüne –yemek pişirme adetlerine, konut inşa etme usullerine, giyim kuşam tarzlarına; çiftçilik, zanaat, ulaşım tekniklerine; çocuk yetiştirme yöntemlerine, hatta kutlamalara– daha yakından baktığımızda sadece Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölge içinde bile karşımıza çıkan çeşitliliği hakkıyla özetlememiz mümkün olmayabilir. Onun yerine belki Orta Kurak Kuşak çapında bir nebze öngörülebilirlik sağlayabilecek iklim koşullarına ve genel yoksulluğa gevşekçe atıfta bulunabiliriz. Oysa şehirli tarımcıl yaşamın genel olarak dayandığı ön koşullara bakılacak olursa İslam dünyasında karşımıza çıkan en temel özelliklerin çoğunun bu tarz bütün toplumlarda ortak

olduğunu görürüz. Kültürün sadece bu düzeyini ele alırsak "İslamileşmiş" uygarlığı Nil ile Ceyhun arasında, hatta Afro-Avrasya Ekümenesi'nde bin yılı aşkın süredir devam eden tarımcıl kalıplardan ayırt etmeye çalışmanın da pek anlamı kalmaz.[1]

Yine de tarımcıl toplumun ortak sorunları, Orta Dönemlerdeki İslam dünyasında, bu şekilde tanımlanan İslam uygarlığının şekillenmesine yardımcı olan özel bir biçim kazandı. Yüksek kültür, özellikle merkezi "eski İslam ülkeleri"nin yerel halk kültürlerinin unsurlarıyla sürekli yoğrulup durdu. Aynı zamanda, özellikle merkez ülkeler olmak üzere İslam'ın geldiği her yerde "yüksek kültür" istikrarlı biçimde gündelik kültürü şekillendirdi. Şeriat hukukunun buyruklarının, kelâm öğretilerinin, hatta şiir ve resim kanonlarının hepsi, ilk ortaya konurken hedefledikleri sınıflardan daha az varlıklı sınıflar tarafından norm olarak benimsendikleri andan itibaren büyük değişikliklere uğradılar. Ortaya çıkan yeni biçimler bazen yüksek kültüre de yansıdı. Demek ki bir uygarlığın hem oluşum sürecini hem de sonuçlarını araştırabilmek için öncelikle gündelik kültürün çeşitli veçhelerini –kapsamlı şekilde ele alınmaları ne yazık ki mümkün değilse de– ele almamız gerekir. Burada Orta Dönemlerin İslamileşmiş toplum düzeninin en kalıcı ayrıksı yanlarının şekillenmesine katkıda bulunmuş özellikleri tartışmakla yetineceğiz. Şunu da eklemem gerekir ki bu bölümde tartışacağımız konuları etraflıca ele alıp hakkıyla tartışan pek az çalışma mevcuttur. Dolayısıyla neredeyse vardığım bütün sonuçlar son derece deneysel, hatta bazen de varsayımsaldır.

Müslüman'ın Özgürlüğü ve Toplum Düzeninin Açık Yapısı

Şehirlere sahip tarımcıl toplumlar düzeyinde kentlilik ve kozmopolit kaynaşma artarken, bireyin yaşarken yapacağı tercihlere kılavuzluk etmesi için yararlanabileceği soya dayalı statüye veya otoriteye duyulan güven de gitgide aşındı. Bu koşullarda kişisel çıkarlara sahip bireyin neredeyse her şeyin meşru ya da aynı şekilde gayrimeşru görülebileceği bir toplum düzeniyle karşı karşıya kalacağı ve izleyeceği yolu da bu nedenle kendi zekâsı ve kişisel çabalarıyla temin edebileceği kaynakları kullanarak her defasında yeniden belirlemek zorunda kalacağı düşünülebilir. Fakat Tarım Çağı'nda böylesine sınırlayıcı toplumsal şartlar henüz olgunlaşmamıştı. Bunun nedeni, kısmen, halklar iç içe geçmeye, kaynaşmaya başlamış olmasına rağmen o çağda yerel adetlerin güçlerini henüz kaybetmemiş olmalarıydı. Kısmen de büyük bölgesel toplumların her birinin kendi meşrulaştırma normlarını ve dolayısıyla insanlar yurtlarından ayrılıp başka yerlere göç ettiklerinde bile öngörülebilirliği bir yere kadar

---

[1] Carleton S. Coon, *Caravan, the Story of the Middle East* (New York, 1951), bu bölgenin büyük kısmındaki halk kültürü hakkında, tarihsel bakımdan fazlasıyla naif ama paha biçilmez bir araştırmadır.

temin eden, bölgesel çapta bir dizi dengeleyici kurumu tesis etmiş olmalarıydı. Örneğin Hindistan'da Hint toplumu yarıkürenin ticaret ve kültür ağına daha fazla dâhil oldukça daha incelikli şekilde gelişen kast sistemi tam olarak böyle bir yapının belkemiğini oluşturuyordu. Batı Avrupa'da ise aynı şey feodal sınıf sistemi için söylenebilir.

İlerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere, Orta Kurak Kuşak'ta kozmopolitleşme uğruna yerel meşruiyetlerin ortadan kaldırılmasına yönelik olağandışı bir baskı söz konusu olmuş olabilir. Bu bölgede dengeleyici kurumların diğer kurumlardan daha gevşek yapılanmış olmalarının nedeni belki de budur. Nitekim bu kurumlar tarımcıl dönemler için fazlasıyla esnektiler. Ama bu nitelikleri itibarıyla aslında bireyin statü güvencesini elinden almaya ve onu –nasıl ki dini onu yüce ve azametli Tanrı ile tek başına karşı karşıya bırakıyorsa– toplumun bütünüyle karşı karşıya bırakmaya da Hindistan'daki ve Garp'taki muadillerine kıyasla daha meyilliydiler. Elbette bireyin o dönemki anonimliği, modern toplumda ortaya çıkabilecek anonimliğin yanına bile yaklaşamazdı; olsa olsa diğer tarımcıl toplumlardan daha fazlaydı. Fakat Modern dönemden önceki İslam dünyasının bu özellikleri ile Modern dünya toplumunun bazı özellikleri arasında karşılaştırmalar yapmaya izin veren anlamlı birtakım benzerlikler de vardır. Ne olursa olsun, özellikle Orta Dönemlerin ve sonraki zamanların İslamileşmiş toplum düzeninde fiilen ayrıksı olan ne varsa o toplum yapısının görece açıklığı ve bireyin o yapı içinde hareketliliğine yahut güvencesizliğine yorulabilir. Toplumun asgari tarımcıl seviyenin üzerine çıktığı ve tarıma dayalı genişlemenin durduğu karmaşıklık düzeyiyle ilgili temel sorun ilk bakışta kurak ülkelerin kaynak sıkıntısıymış gibi görünse de aslında bu toplum düzeninin açık yapılanışından ileri geliyordu.

Bu sorunun özellikle siyasal yanlarına odaklanmamız gerekiyor; çünkü hayati sorunlar bunlardı. Siyaset alanında daha gevşek yapılanma demek en başta merkezi iktidarın zayıflaması demekti; dolayısıyla çoğunlukla merkezi iktidarı gerektiren özelleşmiş kurumların varlığının tehlikeye girmesi demekti. Bu bakımdan İslamileşmiş kurumların sağladığı kaynakların kendilerini en kapsamlı şekilde sergiledikleri yer de karmaşık bir siyaset hayatını meşrulaştırırken karşılaşılan güçlüklerin giderilme süreciydi.

Merkezi siyasal otoritenin zayıflaması, Tarım Çağı'ndaki diğer dönemlere ve yerlere kıyasla belki de genel olarak Orta İslami Dönemlerin en belirleyici özelliği olan askerileşme kılığında kendini gösterdi. Burada söz konusu olan bütün bir toplumun askerileşmesi değildi, yönetimin en üst kademesinin askerileşmesiydi. Orta Kurak Kuşak'ın kozmopolitliğinin belirli yanlarının toplumsal kalıplarda en sonunda askerileşme ile sonuçlanacak bir açık yapılanmaya nasıl yol açtığını –konuyu aşırı basitleştirme tehlikesini göze alarak– kabaca betimleyebiliriz. Üstelik böyle bir betimleme bu bölümün tamamına hâkim olan ana temayı da belirlememize yardımcı olacaktır. Söz konusu du-

rumu *âyan-emir* toplumsal iktidar sisteminin ortaya çıkışı ve işleyişi şeklinde özetleyebiliriz: Buna göre iktidar olağan koşullarda çeşitli kasabalar ile köylerin "ileri gelenleri", yani *âyan* ile büyük siyasi örgütlenmelerin görece yerel ve tepeden fazla müdahale edilmeyen askeri birliklerinin komutanları olan emirler arasında paylaşılıyordu.

Müslümanların âyan-emir sistemini Çinlilerin, Hinduların ve Garplıların geliştirdikleri benzer sistemlerle karşılaştırabiliriz. O dönemde Çinlilerin sistemi şu unsurlar üzerinden işliyordu: İktidar yapısının temelinde köylülere hükmeden sivil bir soylulukla birlikte *li* denen genel davranış kuralları; bürokratik rütbelere gösterilen itibar; açık sınav sistemi ve iktidarın merkezinde bir mutlak monarşi. Bunların hepsi birbirine bağlıydı. Hinduların zaman sistemi şu unsurlar üzerinden işliyordu: *Dharma* denen kurallar; iktidarın temelinde kast sorumlulukları; kastlar arasındaki *cacmani* yükümlülükleri; *pançayat* meclisleri; merkezdeyse soya dayalı *racalıklar*. Garp'a özgü sistem ise şu unsurlar üzerinden işliyordu: feodal hukuk, Kilise hukuku ve sözleşme hukuku; iktidarın temelinde, mülkler üzerinde serfleştirilmiş bir köylü sınıfı; yerel yönetimler ve tüzel kişilikler; ilk doğan kuralına veya aile içi oylamaya dayanan makam intikali veya tevarüs sistemi; şövalyeler ve merkezde feodal mülkiyet hakkı. Benzer şekilde Müslümanların âyan-emir sistemi de şu unsurlar üzerinden işliyordu: Şeriat hukuku; iktidarın merkezinde, askeri iktâlar altında özgür bir köylü sınıfı; kasaba âyanının himayesi; tayine veya mücadeleye dayanan veraset sistemi; köle ev ahalisi ve merkezde emirlerin ordugâh sarayları; elbette bütün bunlar birbirlerini gerektiriyor ve destekliyordu. (İlerleyen bölümlerden birinde İslam dünyası ile Garp arasında daha kapsamlı bir karşılaştırma yapacağım.)

İslam dünyasında tarihsel gelişimi şu şekilde özetleyebiliriz. (Bu özetin en azından akla yatkın olduğunu bu bölümün geri kalanında göstermeyi deneyeceğim.) İslam'ın ortaya çıkışı, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede tarımcıl iktidar yapısını bozdu; yani esasen –diğer çıkarlardan ziyade tarımcıl çıkarları temsil ettiği kadarıyla– Sasanî monarşisi aracılığıyla kendini gösteren tarımcıl toplumun soylu sınıfının nüfuzunu kırdı. Halifelikte bir süre boyunca Arap çıkarlarını yansıtan ticari eğilim de en az diğer eğilimler kadar etkili olduysa da kısa süre içinde en önemli rolü tarımcıl çıkarların oynadığı bir monarşi kuruldu. Fakat yeniden yapılandırılan bu toplum içinde, meşruluk hakkındaki varsayımlar yeni Arap ve İslami biçimler çerçevesinde yeniden biçimlendirilirken, belirli bir toplumsal hareketlilik düzeyi eski aristokratik kalıpların aleyhine olacak şekilde teşvik edildi. Göreli hareketliliğin eşitlikçi beklentileri daha sonra tarıma dayalı imparatorluk karşısında özerkliğini sürdüren İslami Şeriat hukukunda somutlaştırıldı; imparatorluk –örneğin tüccarlar ve onların kurdukları birlikler üzerinde– asla tam bir bürokratik denetim sağlamayı başaramadı. Sonuçta onuncu yüzyıla gelindiğinde, İslam öncesi kültürel

gelenekler yıprandı ve imparatorluğun yanı sıra bütün bir toplum daha açık biçimde yapılanmış, meşruluğunu İslam'dan alan, daha eşitlikçi ve sözleşmeci temeller üzerinde bina edildi.

Muhtemelen bu sonuç kısmen genişlemekte olan Afro-Avrasya Ekümenesi'nin coğrafyası içinde Müslüman bölgelerin merkezi konumu dolayısıyla, kısmen de bu genişlemenin zaman içindeki etkileri dolayısıyla olanaklı oldu. Birçok yerde bölgeler arası ticaret gittikçe önem kazandı ve her bölgenin kaderinde –potansiyel olarak– gittikçe daha belirleyici hale geldi. Bölgelere özel etkileri ise hem bölgelerin buna katılımın düzeyine hem de bölgedeki toplumsal güçlerin iç dengelerine bağlıydı.

Orta Kurak Kuşak'taki ayrıcalıklı tarımcıl sınıflar –yoğunlaşmış refahın azlığı ve göçebe hayvancı topluluklarla rekabet yüzünden– en azından her zaman oldukları kadar güvensizlik içindeydiler. Aynı zamanda ticari sınıflar – ister uzun mesafe ticaretiyle uğraşsınlar ister yerel ticaretle uğraşsınlar– en azından bir süre boyunca, tam o sıralar Ekümene çapında yayılmaya başlayan uzak mesafeler arası ticaret sayesinde güçlendiler. Toprak sahibi aileler de bu yüzden çoğu tarımcıl bölgenin aksine şehirler üzerinde rakipsiz bir tarımcıl egemenlik kurmayı başaramadılar. Fakat tarımcıl bir çağda toprağa bağlı ordulara açık olan bölgede tüccarlar da tamamen kendi denetimleri altında olan bir siyaset kurumunu yerel düzeyde bile tesis etmeyi başaramadılar. Sonuçta tarıma dayalı iktidar ile ticari iktidar arasında bir çıkmaza girildi.

Dolayısıyla Orta İslami Dönemlere gelindiğinde soyluluk da burjuvazi de bağımsız biçimde etkinlikte bulunamıyordu. Çöl bölgelerinde veya daha uzak denizlerin kıyılarında yer alan –ve İslam dünyasının tamamının kültürel kalıplarını belirlemeyip İslam dünyasının geri kalanının izinden giden– bazı ticaret cumhuriyetlerini saymazsak böyle şehirler çoğunlukla etraflarındaki toprakları hâkimiyetleri altına almayı başaramadılar. Nil ile Ceyhun arasında yer alan nispeten geniş bölgelerde tarıma dayalı bir çeşit bölgesel egemenlik, yeni ortaya çıkan kentsel bir oligarşinin karşı çıkacağı kadar esaslı biçimde tesis edildi. Şehirlerdeki âyan, her yerde geçerli olan bağımsız Şeriat'ın garantörü olduğu sözleşmelere ve kişisel anlaşmalara dayalı bir düzeni önemsiyordu. Soylular ise kendi topraklarıyla sıkı bir toplumsal bağ içinde olmaya devam etmekle birlikte, çoğu bölgede şehirlerde ikamet etmeyi tercih ettiler. Bu tarz bir toprak sahibi soylular sınıfı, kontrolü altına alamayacağı kentli beklentilere öyle veya böyle uyum sağlamaya mecburdu.

Şehirler ve kırsal kesimler bu şekilde aynı otorite altında bir araya geldikten sonra, ya toprak sahibi ailelerin toprak üzerindeki iktidarını devam ettiren ya da uzun soluklu yerel bağımsızlıktan faydalanan ticaret şehirlerini destekleyen ortak kurumlara etkili bir biçimde meşruluk kazandırmak zor oldu. Geliştirilmiş bu meşrulaştırma biçimleri –özellikle Şeriat ve idari yönetim– üçlü bir genel örgütlenmeyi de sıkı bir yerel örgütlenmeyi de gerektirmiyorlardı.

Ama zaman içinde (halifelik otoritesinin başlangıçtaki itkisi sönünce) bu çıkmazın askerileşmiş yönetim gibi bir bedeli oldu.

Çünkü kurumlar toplumun derinlerine kök salamayıp etkili bir iktidar tesis edemeyince geriye askeri iktidardan başka bir çıkış yolu kalmıyordu. Arazi mülkiyeti meşrulaştırılmadığı için araziler, iktidarlarının ilk dayanağı toprak olan ve bu yüzden soyluluk sorumlulukları gereği asker olan soylu ailelerin ellerinden çıkmaya başladı. Toprak her şeyden önce asker olan kişilere tekrar tekrar dağıtılıp durdu ve ancak bunun bir sonucu olarak –ve kişisel olarak belirli bir yereldeki en iyi askerler olmaya devam edildiği sürece– elde tutulabildi. (Elbette bu askerler çoğunlukla toprak sahibi aileler oluşturmayı da denediler; fakat bu süreç nadiren birkaç kuşaktan uzun bir zaman devam edebildi.) Bu sırada şehirler de askerileşmeye direnemedi. Yerel yönetim özerkliği olmadığı için, şehirlerin kozmopolit eğilimleri öne çıktı. Şehir toplumsal açıdan parçalıydı; yine de her bir şehirdeki unsurlar diğer şehirlerdeki unsurlarla sıkı sıkıya ilişkilendi ve İslam dünyası genelinde şehir yaşamının ortak normlarına bağlı duruma geldi. İçsel çoğulluğa ve dışsal dayanışma tarzlarına yönelik bu çifte etki, gelişebilen her türlü yerel kentsel iktidar tarafından sarsıldı; bunların başında yerel âyanın izlediği siyasetleri destekleyecek şekilde kentsel milislere bel bağlanması gibi sonuç vermeyen bir eğilim geliyordu. Kırda olduğu kadar şehirlerde de rahat olan askeri toprak sahipleri bundan sonra şehirler üzerindeki nihai iktidarı da kolayca ele geçirdiler.

Fakat bu tarz ordu mensupları son derece karmaşık ve merkezileşmiş bir yönetim yapısını devam ettirmekten acizdiler. Yerel toplumsal yapıların yapabileceği tek şey onların yıkıcı etkilerini sınırlandırmaktı.

Gelgelelim, İslamileşmiş yaşam tarzının niteliği, askerileşme tarafından olduğu kadar bu siyasal durumun başka bir boyutu tarafından da belirlendi. Zayıf siyasal iktidarın diğer yüzü, en azından diğer toplumsal kurumlar düzeni gerektiği gibi devam ettirmek için devreye girdiklerinde bireysel özgürlüğe doğru bir adım oluşturabilir. Göreli bir özgürlük ortamı, Orta Kurak Kuşak'ın kendi toplumsal koşullarından bazıları tarafından teşvik edildi ve daha sonra bu bölgede ortaya çıkan kurumlar tarafından pekiştirildi. Böyle bir eğilim geliştikçe, merkezi siyasal iktidarın zayıflamasına katkıda bulundu ve daha sonra kendini daha fazla sağlama almak için bu zayıflıktan yararlandı. Orta Dönemlerindeki İslam dünyasında bireysel özgürlük, tarım temelli standartlar çerçevesinde bulabildiği her yolu denedi. Bireyin kendi kaderinin yüksek toplumsal kurumlar veya Şeriat hukukunun dayattıklarının dışında kalan kurumsallaşmış standartlar tarafından yönetilmesine izin vermekteki isteksizliğine dayanan bu göreli özgürlüğü, birçok görkemli başarıya olanak sağladığı gibi istikrarlı kurumsal etkinlik gerektiren konularda başarılabilecek işlerin sınırlanmasına da yol açtı.

Sıradan Müslümanlar açısından bu kişisel özgürlük duygusu kuşkusuz bizim âyan-emir sistemi dediğimiz sistemin gücüne güç kattı. Bu sistem, İsla-

mileşmiş İran-Sami kültürünü yarıkürenin her tarafına aktarabildi. Fakat sürekli tekrarlanan askeri fetihlere karşı savunmasızdı ve çoğunlukla faal olan ticaret yaşamının yanı başında istikrarlı bir sınai büyümeye nadiren olanak veriyordu. Bu zayıflıklar, bizim daha sonraki dönemler hakkındaki incelemelerimiz için bir hareket noktası oluşturacaktır. (Dolayısıyla her çağın sorunsalının büyük oranda daha önceki çağlarda karşılaşılmış sorunlar ve bu sorunlara getirilen çözümler tarafından birikimli şekilde belirlendiğini söyleyebiliriz.) İki yüzyıl sonra Moğollar bu kırılgan âyan-emir sisteminin üzerine kendi hami hanedanlar anlayışlarını koydular.[2] Bütün bu süreç (barut tekniklerinin ortaya çıkışıyla birlikte) Garp'ta gerçekleşen ve tarihin gidişatını belirleyecek dönüşümler yüzünden kesintiye uğrayıp âyan-emir sistemini yeni bir kalıba girmesine ve yeni ve kalıcı tarzda mutlakıyetçi yönetimlerin ortaya çıkmasına yol açacaktı.

Bu noktada bazı uyarılarda bulunmam gerekiyor. Orta Dönemlerde yönetimin askerileşmesinin sonuçlarını gereğinden fazla vurgulamak bazı kavramsal hatalara yol açabilir. Merkezi siyasal otoritenin ve kurumsal karmaşıklığın gerilemesinin sadece toplumsal bozulmaya işaret ettiği sanılabilir. Âyan-emir sistemi altında üretilen muazzam siyasal iktidar böyle bir değerlendirmeyi, dönemin etkileyici kültürel başarılarından bile ayrı olarak tek başına kolayca yalanlayacaktır. Fakat bizim sadece karmaşıklıkta gerilemenin hangi noktalarda gerçekleştiğini saptamamız gerekiyor. İslamileşmiş toplumda âyan-emir sisteminin tarıma dayalı yaşam tarzının özel bir halini yansıttığını söyleyebiliriz: Bu özel durumda, söz konusu yaşamda her zaman mevcut olan eğilimlerden bazıları, siyasal sınırlamaların ortadan kalkması sayesinde özel bir aleniyetle tezahür etmişlerdir. Fakat burada âyan-emir sistemini gerçek hayatta olsa olsa yaklaşılabilecek bir ideal tip olarak ele aldığımı hatırlatmak isterim. Gerçek hayatta önemli bir siyasal oluşumun ortaya çıktığı her yerde bu oluşum âyan-emir sisteminin üzerine biner ve onun özerk işleyişini sekteye uğratırdı.

Orta Dönemler, İslam dünyasının büyük kısmında hiçbir istikrarlı bürokratik imparatorluğun egemen olmadığı zamanları –yani Yüksek Halifelik Dönemi ile on altıncı yüzyılın büyük imparatorluklarının çağı arasında kalan zaman dilimini– kapsayan dönemler olarak tanımlanabilir. Bu dönemde, İslamileşmiş siyaset hayatı tarımcıl toplumun süregiden varlığıyla uyumlu siyasal oluşumların asgari karmaşıklığına bazı bakımlardan yaklaşma eğilimin-

---

[2] Çok sayıda yazarın hâlâ İslamileşmiş kültürün belirli bir özelliğini bir veya iki bağımsız nedene dayandırarak açıklamak gibi kötü bir örneği tekrarlaması, karmaşık süreçlerin böylesi bir özetini verdikten sonra, ciddi bilginlerin daima kabul etmiş oldukları bir şeyi anımsamamızı gerekli kılar: En anlamlı tarihsel gelişmeler, her biri başka bir bağlamda tamamen farklı etkilere yol açabilecek olan çok sayıda koşulun bir araya gelmesinden ileri gelir. Gunnar Myrdal, örneğin "Appendix 3: A Methodological Note on the Principle of Cumulation" (*An American Dilema* [New York, 1944], s. 1065-70) adlı çalışmasında "birikim ilkesinden" bahsederken bu noktayı gayet başarılı bir biçimde ifade eder.

deydi: Yani bürokratik yönetimin ileri düzeyde gelişiminden ya da onun sistematik bir eşdeğerinden yoksun olma eğilimindeydi. Buna bağlı olarak büyük ölçekli, özelleşmiş yatırımlar, özellikle de sınaî yatırımlar asgari düzeyde kaldılar. Böylesi siyasal koşullar altında o kadar açıktan siyasal olmayan geniş çaplı kurumların kaynakları kadar yerel kurumların da kaynaklarının, açıkça siyasal olan kurumların kısmen yerini alarak toplumda azami rol oynaması talep edildi. Böylece yerel âyan ve emirlerin gizil iktidarı belirleyici olacak şekilde kendini gösterdi.

Fakat âyan-emir sistemi en az düzeyde engellendiğinde bile siyasetin asgari koşullarına sadece bazı yönlerden geri dönüldü. Nitekim toplumsal ve siyasal hayatın merkezî iktidara bağımlı yönleri dışındaki diğer yönleri sistematik olarak etkili olmaya devam ettiler. Açık yapılanma güçlü merkezi iktidarı olanaksızlaştırmış ve bu iktidarın sağlayabileceği bazı olanakları ortadan kaldırmış olabilirdi ama toplumsal yapı önemli ölçüde yerinde duruyordu. Dolayısıyla merkezi siyasal iktidarın gerilemesi, genel toplumsal karmaşıklığın tarımcıl toplumun asgari ekonomik koşullarına geri dönmesine çoğunlukla yol açmadı. Merkezileşmiş iktidar bile en azından bir süre boyunca gerçekten asgari koşullarına gerilemedi. Yine de bu sınırlar çerçevesinde siyasetin asgari koşullarına geri dönüş tehlikesi Yüksek Halifelik Devleti'nin çöküşünden sonra daima yakın bir olasılık olarak göründü. Böyle bir asgari düzeye de yaklaşıldığında, ekonomik ilişkilerin genel olarak sadeleşmesi, ancak alternatif düzenlemeler tarafından dengelenmesi söz konusu olmadığı sürece gerçekleşme eğilimi gösterdi.

Orta Dönemler, Arap fetihleri ve İslam'ın yayılışıyla birlikte gelen büyük kültürel itkinin gerilediği bir dönem olarak görülmüştü. Fakat eğer İslamileşmiş uygarlığa İran-Sami toplumlarında İslam'dan önce de var olan eğilimlerin gerçekleşmesi olarak bakılırsa bu genel manzara, ekonomik kaynaklar üzerinde herhangi bir sınırlamanın bu dönem için geçerli olup olmadığından tamamen bağımsız olarak, değişmektedir. İslam'dan önce, Nil ile Ceyhun arasında peygamberli tektanrıcılık gelenekleri, tarıma dayalı aristokratik değerler sistemi aleyhine kozmopolit bir eşitlikçiliği zaten destekliyorlardı; kültürel gelişimin ana itkileri, kentli nüfusun egemen olduğu dinsel cemaatler çerçevesinde, en azından hükümdarların saraylarında veya verasete dayalı ruhban sınıfının tapınaklarında olduğu kadar başarılıydı; zaten ortaklaşa örgütlenmiş İran-Sami kültürü kendini Hint-Akdeniz bölgelerinde gittikçe daha fazla hissettiriyordu. Tek bir kapsayıcı dinsel cemaat içinde bütünleşmiş olması sayesinde Orta Dönemlerin yarıküre çapında gittikçe yayılan İslamileşmiş toplumu içinde kendilerini en çok hissettiren kültürel itkiler işte tam da bunlar oldu. Uzun vadeli bir perspektiften bakılırsa Yüksek Halifelik Devleti'ni bir geçiş dönemi olarak –Sasani döneminin aristokratik tarıma dayalı monarşisinden, genel olarak yarıkürede etkili olan binlerce yılın güçlerin bir sonucu olarak bölgede ortaya çıkan, hem daha kentlileşmiş hem de daha âdemimerkezi-

yetçi hale gelmiş bir toplum düzenine geçişin bir yolu olarak– değerlendirmek mümkündür. Böyle bir toplum düzeni, İran-Sami toplumunun yayılmasına yaradığı kadar onun kendine has yaratıcılığına da yarıyordu. İşte bu uzun vadeli kültürel gelişim sürecinde Orta İslami Dönemler bir kırılmaya değil, daha ziyade bir doruk noktasına işaret ederler.

A. BÖLGENİN ÇEVRE ŞARTLARI

Bu bölümde, siyasetin asgari koşullarına geri dönülürken ortaya çıkan toplumsal kalıpları betimlememiz gerekecek. *Bin Bir Gece Masalları*, özellikle kentlerde bu toplumsal düzenin özel hayat düzeyinde kapsamlı bir imgesini ortaya koyar. Orta Dönemlerde ortaya çıkan merkezileşmiş birçok siyasal oluşum, burada betimlenen eğilimleri çeşitli yönlerde değişikliğe uğrattı. Fakat siyasetin asgari koşullarına bir kez tekrar yaklaştıktan ve yerel kaynakların devreye girmesi talep edildikten sonra bu süreci tersine çevirmek artık kolay değildi. Gelişen kalıplar aslında kalıcı bir ekoloji, yani çevre şartları yaratıyorlardı. Yönetimlerin yerel kalıpları değişikliğe uğratmaya yönelik girişimleri sadece bunlar bu ortama birer yanıt oluşturdukları ve gereksinimleri dikkate aldıkları sürece etkili oldu.

Orta Kurak Kuşak'ın ve Onun Çekirdek Bölgesinin Kozmopolitliği

İran-Sami yüksek kültürel gelenekleri belirli bir bölgenin –Bereketli Hilal'in ve İran'ın dağlık kesimlerinin– yaşam tarzı üzerine inşa edilmişlerdi: Bu bölge güncel siyasi haritalar üzerinde kabaca bugünkü Suriye, Irak, İran ve Afganistan devletlerinin topraklarını kapsar. Hilafet Devleti'nin çöküşünün ardından İslam'ın geniş bir alana yayılmasından sonra bile bu bölge, bir bütün olarak İslamileşmiş uygarlığın gelişimine orantısız şekilde katkıda bulunmaya devam etti. Bu bölgeye İslamileşmiş uygarlığın çekirdek bölgesi gözüyle bakılabilir.

İslamileşmiş kültürün sadece belli bir bölgeye özgü biçiminden ziyade bütününün gelişimi üzerinde etkili olmuş başlıca kişilerin adlarına dikkat edilecek olursa bunların çoğunun Bereketli Hilal, İran'ın dağlık bölgeleri ve ayrıca Seyhun-Ceyhun havzası kökenli oldukları görülecektir. İlk nesillerden sonra bu kişilerden pek azı Arabistan'dan ve Mısır'dan çıkmıştır. Anadolu'dan ve Balkanlardan çıkanların sayısı da görece azdır. Hindistanlar arasından çıkanların sayısı belki bunlara kıyasla biraz daha fazladır. Kuzeydeki bozkırlardan veya güneydeki okyanus kıyılarındansa neredeyse hiç kimse çıkmamıştır. Bu önemli simalardan birkaçı da yaşamak için doğuya göçmüş Mağriplilerden oluşuyordu fakat İslamileşmiş kültürün gelişimini bütünlüğü içinde ele almayı bırakıp sadece Mağriplilerin bu kültür üzerindeki etkilerine bakılacak olursa bunların sayısı kolayca abartılabilir. Benzer bir durum bölgenin temel kalıpları ve kurumları için de geçerlidir. Nitekim fıkıh, dilbilgisi ve vezin tekniğinin

kökünün Irak topraklarında olduğundan söz etmeye bile gerek yok. Bununla birlikte izleri Horasan'a kadar takip edilebilecek pek çok kalıp ve kurumun var olduğunu burada vurgulamak gerekir: Örneğin Medrese külliyesi, Sufî örgütlenmesinin tarikat biçimini almış hali ve kelâmın İslam'ın mütemmim cüzü olarak kabul edilmesi bunlar arasında yer alır. Belki bu pratiklere her ikisi de kendi sınırlarının ötesinde etkili olmuş Abbasî ve Selçuklu İmparatorluklarının temellerini oluşturan toplumsal birliktelik kalıplarını da dâhil etmek gerekir.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki bu bölgenin büyük kısmına etnik rengini İran vermiştir; İran'ın dağlık kesimlerinin yanı sıra Seyhun-Ceyhun havzası da bu bölgeye dâhil edildiğinde bu durum daha belirgin bir hal almaktadır. Sadece Bereketli Hilal'de Samiler ağırlıkta olmuşlardır. Bilginler eskiden İslamileşmiş kültürün serpilmesinde "Fars" –hatta Aryan– dehasının etkisinin ne denli büyük olduğunu tartışıyorlar, Müslümanların çoğunun kültüre önderlik etme görevini Fars azınlığa devretmiş Samilerden oluştuğunu bile ileri sürüyorlardı. Çoğunluğunu Arap ülkelerinin oluşturduğu ve "İran"ın bu ülkelerin ortasında bulunan bir ülkeden ibaret olduğu bir "Ortadoğu" tasarımı zihnimizin bir köşesinde durmaya devam ettikçe bu gibi yanlış anlamalardan, hatalı düşüncelerden kaçınmak güç olacaktır. Konuya ciddi bir gözle yaklaşan herkesin elindeki malzemeleri gözlerinin önünde tekrar tekrar canlandırmayı ve daha sağlam kategorileri bilinçli olarak tercih etmeyi öğrenmesi, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan şehir sahibi başlıca bölgelerde yaşayan çoğunluğun –aralarında elbette Farsçanın sadece en önemlisi olduğu– İran dillerinden birini konuştuğunu kavraması gerekir.[3]

İlk başta, bu bölgede yaşayan daha az kültürlü sınıfların yaşam kalıpları, halk gelenekleri, İran-Sami kültürünün onlardan güçlükle ayırt edilebilecek kültürlü yüksek geleneklerinin doğrudan kaynağı oldular. Fakat özellikle şehirlere özgü öğrenme ve örgütlenme gelenekleri zamanla karmaşıklaşıp köy

---

[3] İslam dünyasının çekirdek bölgesinin Arap ülkeleriyle sorgusuz sualsiz bir tutulması, her türlü aksi deneyime rağmen devam etmiştir. Örneğin Noel J. Coulson bile kendisine ait mükemmel Şer'î hukuk tarihi olan *Islamic Surveys 2: A History of Islamic Law* (Edinburgh University Press, 1964) adlı eserinde (s. 135) Araplardan, "doğuştan gelen mizaçları" sayesinde İslam'ı "bir yaşam biçimine" dönüştürmeyi ve yaşamlarını bu hukuk üzerine kurmayı başarmış kimseler olarak bahsederken diğerleri için İslam'ın sadece bir "din" olduğunu ve onların Şeriat'ın büyük kısmını reddettiklerini ileri sürmüştür. Yine de (ırk konusundaki ve "din"in içeriği konusundaki saflığını bir yana bırakırsak) işin doğrusunu bilen odur. Onun Şeriat'tan sapmış olduğunu söylediği "Arap olmayan" örnekler çekirdek bölgenin bütününden uzaktaki ülkelerde yaşayan kimselerdir – yani yalnızca Arap olmayan kimseler değillerdir; oysa o, Şer'î örüntüler ve daha eski Bedevi örüntüleri arasındaki karşıtlığın ne kadar büyük olduğunun ve birçok modern Bedevi'nin Şeriat'a riayet etmekten hâlâ çok uzak olduğunun, fakat Farslar gibi halkların ona yerleşik Araplar kadar sadık kaldığının bizzat farkındadır. Bu yanıltıcı, ırksalcı kalıp yargıları zihnimizden temizlemek, bilinçli ve aralıksız bir dikkat göstermemiz gerektirecektir.

yaşamından bağımsız hale geldiler. Geleneğin diyalogu boyunca içsel karmaşıklaşma kaçınılmaz olarak birçok geleneğin özgün hallerinden farklılaşmış halleriyle aktarılmasına yol açtı. Üstelik Ekümene'de şehir sahibi kuşak genişledikçe yüksek kültürel gelenekler bu çekirdek bölgeden dışarı ihraç edilmeye, bölgenin kendisiyse kurduğu bu geniş çaplı temaslarından etkilenmeye başladı. Uzak kaynaklardan, özellikle de Akdeniz'in kuzey kıyılarından gelen birçok unsur bu yüksek geleneklere dâhil oldu; fakat bunun da ötesinde, bu gelenekler değişik yerel koşullardaki halklar arasında –örneğin Mısırlılar, Yemenliler ve Ceyhun'un ağzında yaşayan Harezmîler arasında– paylaşılmaya başlandı; bütün bu halklar bu geleneklerin daha fazla gelişmesine katkıda bulundular. Böylece, Bereketli Hilal ve İran dağlarının köy yaşamına özgü kalıpları ile İran-Sami yüksek kültürel geleneklerinin doğrudan doğruya bir tutulması gittikçe zorlaştı.

Yine de Bereketli Hilal ve İran'ın dağlık bölgeleri, İslami dönemlere kadar yüksek kültürün gelişimine katkıda bulunan en üretken merkezler olmaya devam ettiler. En başından itibaren İslamileşmiş geleneğin en önemli simalarından birçoğu ya buralarda doğdu ya da buralarda yaşadı. Daha sonraları ise bu özel bölge, yarıkürenin dört bir yanına yayılmış İslam dünyasının geri kalanı için "eski İslam ülkeleri" sıfatıyla normatif bir değer taşımaya devam etti. Kazandığı ve sürdürdüğü itibarını haklı çıkaracak şekilde, İslamileşmiş kültürel kalıpların daha fazla geliştirilmesi hususunda kendine has, çığır açıcı bir kültürel canlılık sergilemeyi sürdürdü.

Bu bölgelerin sürekli kilit rol oynamaları kuşkusuz kısmen onların "Orta Kurak Kuşak" diye adlandırabileceğimiz merkezi bölge içinde sahip oldukları özel coğrafi konumdan ileri geliyordu. Afro-Avrasya kara parçası boyunca, Akdeniz'in güneyindeki Atlantik Okyanusu kıyılarından Çin'in kuzeyindeki bozkırlara ve çöllere kadar uzanan Kurak Kuşak, Ekümene'nin başlıca iki sulak parçasını, yani kuzeybatıda kalan Avrupa bölgesini ve güneydoğuda kalan Muson bölgesini birbirinden ayıran geniş bir merkez kuşağı oluşturuyordu. Bir bütün olarak Kurak Kuşak bu yüzden kaçınılmaz biçimde Ekümenik tarihin göbeğinde yer alır. Ancak bu Kurak Kuşak'ın ortasındaki üçte birlik kesim, yani Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölge –ve buranın daha güneyi– Ekümene'nin tarihte yapılanışı açısından özellikle merkezi bir önem taşıyordu. İslam'dan önceki dönemi ele alırken öne sürdüğüm gibi, genel olarak İran-Sami kültürel geleneğinin ayırt edici özelliklerinin dayanakları, bu Orta Kurak Kuşak'ın coğrafi özellikleri olan kuraklığında ve ulaşılabilirliğinde bulunabilir. Bu özellikler en çok kilit özneme sahip çekirdek ülkelerde öne çıkmıştı. Bu bölümde bunların etkilerini daha ayrıntılı biçimde incelememiz gerekiyor.

Böyle bir yorumun ne kadar ileriye götürülebileceğine ilişkin muhtemelen çok sıkı sınırlar söz konusudur. Akdeniz Avrupası'nın özellikleriyle Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin özelliklerini, pazaryönelimlilik ve kozmopolitlik gibi temel özellikler çerçevesinde birbirlerinden ayırmak hiç

kolay değildir. Uygarlığın diğer çekirdek bölgelerine kıyasla Akdeniz ve Nil-Ceyhun bölgeleri birbirleriyle daima daha sıkı bağlantı içinde olmuşlardır. Yüksek kültür düzeyinde bakıldıkta bile bu bölgeler hem tektanrıcı dinsel geleneği hem de ortak bir bilimsel ve felsefi mirası paylaşıyorlardı. Gelgelelim bu ilişki, iki bölge arasında büyük bir coğrafi engelin bulunmamasının dolaysız bir sonucundan ibaret değildi. Bereketli Hilal'in kurak iç bölgeleri, İran dağları ve Güney Avrupa'nın denizlerle çevrili yarımadaları arasında var olan apaçık zıtlıklara rağmen buralarda yaşayan halklar benzer ırklardan geliyorlardı. Hatta bugün bile Afganistan'dan İspanya'ya kadar uzanan –Türkiye ile Yunanistan'ın da dâhil olduğu– bölgede yaşayan halkların sahip oldukları özelliklerin ve davranışların belirgin bir devamlılık sergilediği görülebilir. O kadar ki buralardan geçen bir yolcu, buralara komşu Hindistan'da, Kuzey Avrupa'da veya Sudan çevresinde yaşayan halkların sergiledikleri bazı özellikler ve alışkanlıklar ile bu bölgede karşılaştığı özellikler ve alışkanlıklar arasında keskin bir karşıtlık görebilir. Dolayısıyla yeri geldiğinde bir "İran-Akdeniz" kültür kuşağından bahsetmek abartılı olmayacaktır.[4] İran dağlarından Akdeniz'in batısına kadar uzanan bölgede yer alan ülkelerin uzun süredir birçok benzer kurum ve toplumsal beklentiyle birlikte nispeten yeknesak bir şehir kültürü örgüsünü paylaştıkları ve bu yeknesaklığın İslam'ın yükselişinden sonra uzun bir süre boyunca devam ettiği gözlemlenmiştir.

Kuşkusuz Akdeniz bölgesi, Eski Yunan ve Fenike dönemlerinden beri, görece ticarileşmiş, hatta kozmopolit bir iklimi Orta Kurak Kuşak'la paylaşıyordu. Muhtemelen bu kozmopolitlik Akdeniz bölgesinin en önemli ekonomik komşuları Orta Kurak Kuşak ülkeleri olduğu sürece kültürel kalıpların karşılıklı olarak benimsenmesine, ödünç alınmasına neden oldu. İran-Akdeniz kültür kuşağının yeknesaklığında meydana gelen çatlaklardan biri on ikinci ya da on üçüncü yüzyıla, yani Batı Avrupa'daki yerel yönetimlerin, Nil ile Ceyhun arasındaki bölgede ise Türk ve özellikle de Moğol askeri yönetimlerinin güçlendiği dönemlere tarihlenmektedir. Fakat asıl kırılma Akdeniz bölgesi içinde belirli bir anda –Avrupa'nın kuzey kesimlerinde, özellikle de batı taraflarında, tarımla uğraşılan başlıca bölgelerden biri bir ekonomik iktidar kaynağı, hatta en sonunda güneyliler için bir kültürel cazibe kaynağı haline geldiği dönemde– yaşandı. O güne kadarki yeknesaklığı bozan temel yenilikleri bu dönemde ortaya çıkaran yer belki de İslam uygarlığı ve Doğu Avrupa şehirlerinden ziyade Batı Akdeniz'in şehirleri ve onların hinterlandı oldu; hatta o

---

[4] İslam'ın ilk zamanlarının yüksek kültürel düzeyindeki bu İran-Akdeniz yeknesaklığı hakkında en keskin analiz, Gustave von Grunebaum'un *Mediaeval Islam* (2. Baskı [University of Chicago Press, 1953]) adlı eserinde yer alır; onun bu kültür analizi yakın zamanlarda Claude Cahen, S. D. Goitein ve M. Lombard tarafından ekonomik açıdan da tamamlanmıştır: Örn. Cahen, aşağıdaki 5. notta bahsedilen eser; Goitein, "The Unity of the Mediterranean World in the "Middle" Middle Ages", *Studia Islamica*, cilt 12 (1960); Lombard, "Arsenaux et bris de marine dans la Méditerranée musulmane (VII^{e}–XI^{e} siècle)", *Le Navire* (1957).

kadar ki bundan sonra Garp bu sürekliliğin geri kalanından farklı bir yöne doğru evrildi.[5]

İran-Akdeniz sürekliliğinde yaşanan bu kırılmadan önce bile Orta Kurak Kuşak ve özellikle İran-Sami ülkeleri ayrıksı özellikler ve kalıplar sergiliyorlardı ve elbette bunlardan bazıları son kertede iki bölge arasında var olan coğrafi karşıtlıkları yansıtıyordu. Bunlardan dördünü burada vurgulamak gerek: tarım yapılan topraklarda kuraklık; uzak mesafe ticaret yollarının buluşması; karadan fethedilmeye elverişlilik; tarımcılığın ve imparatorlukların bölgede uzun bir geçmişe sahip olması. Belki bu sonuncu özellik dışında hepsi Orta Kurak Kuşak'ın ve orada yer alan en etkili ülkelerin özel coğrafyasından ileri geliyordu; hepsi kanımca toplumun pazar yönelimine ya da en azından kozmopolitliğine, yani tarıma dayalı veya halk tikelciliğinden göreli özgürlüğüne katkıda bulunuyordu.

Orta Kurak Kuşak'ın uzun süredir devam eden bu durumunun bu dört olanaklı sonucunun her birinin etkileri herhangi bir anda güçlükle algılanabilecek kadar küçük görünebilir ama yüzyıllar ve binyıllar içinde, geleneğin gelişmesini sağlayan etkileşimde sayısız marjinal karar üzerinde etkide bulunarak muazzam olabilir. Örneğin uzun mesafeler arasında yapılan ticaretin rolü ne olmuş olursa olsun, belirli bir yüzyılda belirli bir şehirde uzak bir yerden mal alıp satan kişilerin taşıdıkları önem üzerinden ölçülemez. İpek ve baharat gibi uzak mesafelerden getirilen lüks malların ticaretini yapan tüccarların bazı yerlerdeki *kayseriye* (bedesten) tarzı pazaryerlerinde itibarı büyük olmasına rağmen, muhtemelen servetin daha az romantik yollardan edinilmesi daha yaygındı. Yine de yerel krizler zamanında açığa çıkan seçimlerin çeşitliliği, üyelerinden biri uzun mesafe ticaretiyle uğraşan ailelerin ulaşabildiği kaynakların çeşitliliği, yarıkürenin en uzak yerleriyle kurulan doğrudan temasların hayal gücü üzerinde yaptığı etki gibi birçok neden, ticaretle uğraşan bütün bir cemaatin beklenti kalıpları –hatta bunlardan da fazlası– üzerinde birikimli bir etki yapmış olmalıydı.[6] Ekümene'nin uzak köşeleriyle yapılan ticaretin, şehrin kurulu olduğu bütün bir bölgenin tarımdan kazandığı servetten dahi her zaman etkilenmesi gerekmez; aslında Orta Kurak Kuşak ticareti Ekümene'nin birbirinden o kadar farklı bölgesiyle ticaret yapmaya elverişliydi ki tek bir büyük bölgenin kaderinin onun üzerinde belirleyici olması gerekmezdi. Elimizde konu ile ilgili hiçbir istatistik yok. Bunlara sahip ol-

---

[5] Claude Cahen, "L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XII[e] siècle face à celle du monde chrétien", *Cahiers de civilisation médiévale: X[e]–XII[e] siècles*, 1 (1958), 451-63 ve 2 (1959), 37-51. Bu, sadece bu sorun hakkında değil, bu bölümde değinilen, fütüvvet sorunu da dâhil birçok başka şey hakkında fikir verici bir incelemedir.

[6] Jean Aubin, "La ruine de Sîrâf et las routes du Golfe Persique aux XI[e] et XII[e] siècles", *Cahiers de civilisation médiévale: X[e]–XII[e] siècles*, 2 (1959), 295-301, bir yerdeki refahın düzeyinin düşmesinin başka bir yerde refah düzeyinin yükselmesi anlamına gelebileceğini bize hatırlatır; genel olarak bölgedeki ticaret bir şekilde devam etmiştir.

saydık bile etkinin nasıl olması gerektiğini kolayca söyleyemezdik: Bunlar yeni ve değişik tekniklere ve kavramlara açık oluşa ve buna bağlı olarak refah düzeyindeki artışa, her türlü yerleşik meşrulaştırmanın sarsılmasına, hatta ekonomik felce ya da koşulların bir araya geliş şekline bağlı olarak birçok başka şeye işaret edebilir. Ama uzun mesafe ticaret yollarının benzersiz bir biçimde kesişimi göz ardı edilemez. Dünya ticareti geliştikçe bunun sonuçları da daha fazla önem kazanmış olmalıydı.

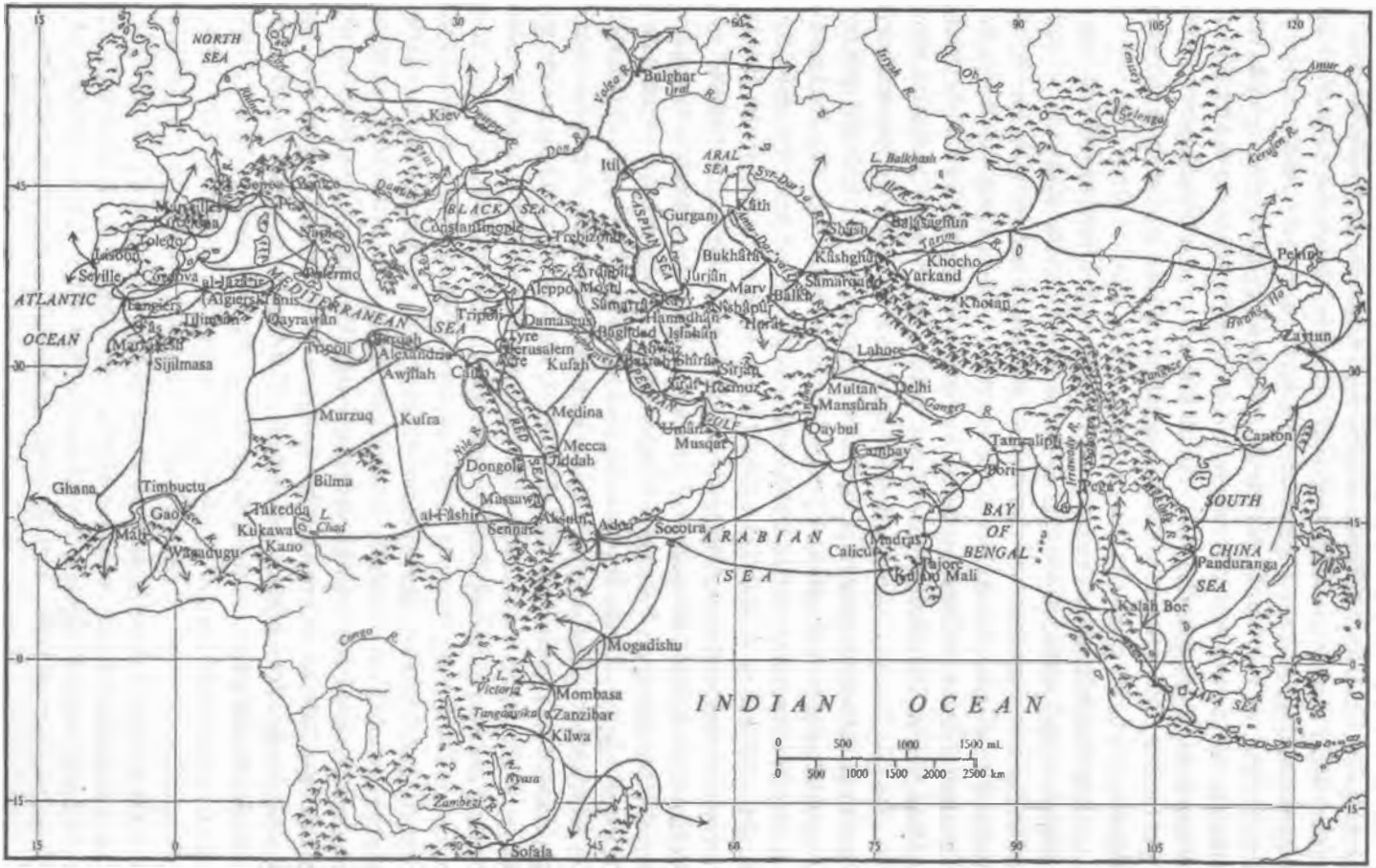
Aynı şey tarımda kıtlık ve kuraklığın veya kara yolarının silahlı saldırılara açık olmasının etkileri için de geçerli olacaktır. Yaşadıkları şehirlere bağlılıkları ne durumda olursa olsun, en başta dünya çapındaki İslami cemaate bağlı olmak gibi Müslümanlara özgü tutumlar, İslam'a keyfi olarak atfedilen bir doğaya, hatta İslam'ın ilk ortaya çıkığı zamanda ve yerde geçerli olmuş koşullara bile kolayca yüklenemez. Bunlar, sonuçlarını takip etmek ne kadar zor olursa olsun, bir geleneğe zaman içinde rengini vermeye devam edebilecek kalıcı koşullar temelinde dikkate alınmalıdırlar.

Orta Kurak Kuşak'ta bölgeler arası ticarete sıradışı bir erişin imkânının bulunmasının, ayrıca bölgenin kuraklığının ve karadan fethedilmeye ve imparatorluk oluşumlarına açık oluşunun, hep birlikte, binyıllar boyunca gittikçe artan bir etki yaratarak, sadece yerel olarak değil, bütün bir bölgede, pazaryeri yönelimli kültürün meşrulaşmasına olağanüstü düzeyde katkıda bulunduğunu ve bunun bir şekilde halk dayanışmasından ziyade kozmopolit hareketlilik lehine olduğunu ileri sürmenin anlamlı olacağına inanıyorum. Bu yüzden bu tarz kültürel meşrulaştırmalar yerel olarak toprağa bağlı olmayan topluluk tarafından geleneklerle aktarılan ahlakçı, halkçı eğilimlerin yaygınlığını açıklayabilirdi. Son olarak, Orta Dönemlerin koşulları altında bunlar nispeten açık bir toplumsal yapılanmayı ve bireylerin âyan-emir sisteminin kendine has buyurucu âdetlerinden ya da hiyerarşik otoriteden özgürleşmesini de açıklayabilirler.

Üç önemli bölgede –Bereketli Hilal, İran'ın batısı ve İran'ın kuzeydoğusunda– gerçekleşen bu dünya ticaretinin büyük kısmı deniz yollarına (ya da fiilen nehirlerin aşılmasına) öylesine bağlıydı ve öylesine merkezi yerlerde gerçekleşiyordu ki yarıküreyi saran ticaret ağının en faal kavşaklarını ortaya çıkardı. Bu durumu örneğin Mağrip'le karşılaştırabiliriz: Mağrip, Akdeniz ticareti için ara duraklar sunuyor ve Sahra ötesi ticaret yolları için bir son durak teşkil ediyordu ama bu durum nispeten sınırlı ve (geç bir döneme kadar) geri kalmış yerlerin ilgisini çekiyordu. Ama daha net bir yere de odaklanabiliriz. Bu Orta Kurak Kuşak içinde bile bazı topraklar bütün bir bölgeye ayrıksılığını kazandıran başlıca özellikleri somutlaştırma seviyeleri bakımından fazlasıyla çeşitlilik sergiliyordu. Bütün Orta Kurak Kuşağın her yeri büyük bir nüfusu beslemeye yetecek kaynaklara sahip değildi. Hatta bu kaynaklara sahip olan bölgeler arasından bile bazıları daha etkili ve faal şehirlere sahip olmaları itibarıyla diğerlerine kıyasla daha güvenilir ticari temellere sahiplerdi:

Bu bölgeler Orta Kurak Kuşak'ın çekirdeğini oluşturan Bereketli Hilal ve İran'ın dağlık kesimleriydi. Ekümenik tarihin genel dokusu aynı genel elverişliliği sürdürdüğü sürece, bu istisnai bölgelerin kaderi en azından kısmen bu tarz özelliklerce belirlendi; belki de bu en çok Orta İslami dönemlerde böyle oldu. (On altıncı yüzyıldan sonra, kuraklık, mesafe, doğal kaynaklar gibi eski sabitlerin tarihsel geçerliliği dâhil olmak üzere dünya tarihinin genel koşullarıyla birlikte dünya ticaret yolları da değişince, bu bölgelerin oynadığı rol de değişti.)

Orta Kurak Kuşak'ın bu en etkin parçasının, her biri kendi içinde bir çeşitlilik barındırmakla birlikte bir nebze coğrafi ve kültürel birliğe sahip üç büyük bölgeden oluştuğunu söyleyebiliriz. Bunlardan en önemlisi –en azından önceki yüzyıllarda– Basra Körfezi'nin başından başlayıp Fırat ile Dicle üzerinden geçerek Doğu Akdeniz kıyılarına kadar uzanan Bereketli Hilal'di. Bereketli Hilal, Güney Denizleri ve Akdeniz arasında –en azından koruyucu siyasal koşullar göz önüne alınırsa– en çekici suyolunu bünyesinde barındırıyordu: Fırat'ın yukarısından sonra zahmetsiz bir karayolu nakliyesiyle Halep üzerinden Antakya gibi kuzeydeki bir Suriye limanına varılabilirdi. Suyolu taşımacılığı hacimli nesnelerin nakliyesinde kullanılabilecek en ucuz yol olduğu için bu durum Basra ve Antakya arasındaki bütün kentlere muazzam bir ticari potansiyel kazandırıyordu. Alternatif suyolu olan Kızıldeniz ise tehlikeli ve ıssızdı. Dahası Nil'e kadar yapılan karayolu nakliyesi de zahmetliydi; sadece bir kanal buna çare olabiliyordu; o kanalsa İslami dönemin büyük kısmında çamurla dolup duruyordu. İkiz nehirler ayrıca kuzeye olduğu gibi doğuda Çin'e ve Hindistan'a doğru uzanan başlıca karayolunun da ilk durağını meydana getiriyorlardı. Üstelik Bereketli Hilal kendi içinde potansiyel olarak zengindi ve çeşitlilik sergiliyordu: Irak ve Huzistan, Sevad'daki büyük sulama sisteminin kâr getirmeyi bıraktığı bir dönemde bile hurma ve tahıl üretilebilen, nispeten verimli bir alüvyon ovası oluşturuyordu; ticaret yolunun diğer ucundaki Suriye kıyılarında ise alçak dağlar bulunuyordu ve buralar olağan Akdeniz mahsulleri olan narenciyenin, zeytinin ve tahılın yetiştirilebildiği, hatta bazı madenlerin bile bulunabildiği yerlerdi. Bereketli Hilal'in karasal komşuları ise aralarında aşılması kolay engeller bulunan, nispeten sulak Anadolu, Aşağı Kafkas ve Batı İran platosu ve efsanelere konu olacak kadar verimli bir yer olan Nil Vadisi'ydi.



Afro-Avrasya Kurak Kuşağı ve Güney Denizleri üzerindeki ticaret yolları

Kilit öneme sahip ikinci bölge, Kafkas Dağları ile Hazar Denizi'nden güneye, Basra Körfezi'ne doğru uzanan Batı İran'dı. Körfezin limanları, Irak'ın kuzey ucuna, Bağdat yakınlarına açılan ve nispeten daha elverişli olan geçitlerden doğal olarak belki daha az önemli sayılırlardı. Bölgenin kuzey kısmına ve güneyde hem Irak geçitlerine hem de doğrudan Körfez'e bağlanan en elverişli yol, Volga havzası ve Avrupa sulak kuşağından gelip –Kafkas Dağlarının doğu ucunun etrafından dolaşarak (veya Hazar Denizi'nin üzerinden geçerek)– Basra Körfezi'ne, böylece genel olarak Güney Denizlerine açılan güzergâhtı. Uzun bir süre boyunca, Afro-Avrasya kara parçasının bütün batı yarısından gelip Orta Avrasya'dan geçerek Çin'e –ve sadece kara yolu kullanılacaksa Hindistan'a– giden tek elverişli kara yolu, buradan doğuya doğru, Hazar Denizi'nin güneyindeki Elburz Dağları ile Orta İran çölleri arasındaki dar bir rota üzerinden geçiyordu; bu yol İslami dönemlerden önce Avrupa'nın doğusundan gelen daha kuzeydeki bir yol bulunduktan sonra bile Akdeniz bölgesi ve güneyinden gelen en elverişli geçit olarak kullanılmaya devam etti. Bölgenin batı kenarında, hayvancılık ve yerel tarımla uğraşan –dilleri itibarıyla büyük ölçüde Kürt– kabilelerin yaşadığı yüksek dağlar yer alıyordu; doğu kenarı ise çöle komşuydu ama kuzeyde Azerbaycan'ı, merkezde Irak-ı Acem'i ve güneyde İran'ı içeren aradaki yayla, sulama tarımına olanak tanıyacak kadar verimliydi. Özellikle kuzeyde mevsimsel yağışlar bol oluyordu. (Hazar Denizi'nin güney kıyısı boyunca bereketli ve sulak bir orman alanı ve tarım arazisi bulunuyordu.) Mezopotamya ovasından daha serin bir iklime sahip bu topraklarda Mezopotamya ovasının kültürel ve ekonomik kaynaklarından gerek oranın fatihleri gerekse müşterileri olarak faydalanan bir nüfus bulunuyordu.

Kuzeydoğu İran dağlık bölgesinin ticaret yolları ise eski önemlerini az da olsa yitirmişlerdi. Aslına bakılırsa genel olarak bu bölge İran-Sami tarihindeki üç önemli bölge arasında muhtemelen en az önem taşıyan bölgeydi. Fakat bura da yarıkürenin birden fazla yöne açılan kavşak noktası niteliğindeki geçitlerinden biriydi. Bütün Hint ülkelerinden (Pencap üzerinden) Çin'e, Akdeniz'e veya kuzeye giden kara yolları gibi –ki bu yollar sadece deniz yollarına kıyasla daha önemsizdiler– Akdeniz ile Çin arasındaki başlıca yol da elbette buradan geçiyordu. Burada yüksek ve elverişsiz dağlık (ve madenler bakımından zengin) bölgeye yaylanın (kısmen Peştuca konuşan Afgan kabilelerinin yaşadığı) doğu kenarı açılıyordu, batı kenarı ise Orta İran çöllerine karışıyordu. Horasan ve etrafındaki topraklar sulama tarımına bel bağlayabiliyorlardı ve gayet verimliydiler.

Orta Kurak Kuşak'ın diğer kısımları bile, kıt ama azımsanmayacak tarımsal kaynakların ve şehirlerdeki uzun mesafe ticaretinin bu bileşimini bu kadar bariz biçimde sergilemiyordu. Kalabalık bir nüfusu olan Mısır, zengin, yoğun ve kendi içine kapalı tarımsal kesimi ile iki deniz arasında bir ticaret yolu ve

Sahra Altı Afrika'ya açılan birkaç yoldan yalnızca birini sunarak sadece bazı zamanlar Bereketli Hilal'le rekabet edebilen ticari kesimi arasında keskin bir biçimde ikiye bölünmüştü. Zenginliği ve siyasal önemi dikkate alınırsa Mısır'da yetişmiş pek az kişinin tamamen siyasal sebepler haricinde Mısır'ın sınırları dışında ün kazanmış olması gariptir; nispeten geç bir döneme kadar Kahire'de kültür alanında parlak biçimde kendini gösterenler hep yabancılar olmuştur. Yemen ve Batı Arabistan ise daha az önemli ticaret kavşaklarına ve çoğu Yemen'in dağlık kesimlerinde yapılan tarımdan ibaret olan kıt bir üretim kaynağına sahipti. Nil Sudanı ise bunlardan daha önemsizdi; buradaki ticaret daha batıdaki Sudanî ülkelerle yapılıyordu ama güneyinde neredeyse aşılmaz bir bataklık, güneydoğusunda ise Habeşistan dağları bulunuyordu. Güneydoğu Arabistan'ın ve Güneydoğu İran'ın nüfusu azdı, Güney Denizlerine giden ticaret yolları için ara duraklar sunuyordu ama hinterlandı bereketli değildi.

İki başka ülke bu üç önemli ülkeye daha fazla benzetilebilir. İndus havzasında nüfus yoğundu ve ticari bakımdan önemliydi. Doğrusu, Mısır ile Nil arasındaki ilişki Indus ile kendisi arasında geçerli olan Sind, tarımcılık alanında fazla gelişmemişti ve –Tar Çölü ile bölünmüş olduğu için– Hint bölgesinin bütününe, kıyı boyunca doğuya doğru uzanan Gucerat kadar fazla ulaşım olanağı sağlamıyordu. Bütün Hint ülkeleriyle kıtanın geri kalanı arasındaki daha önemli tüm kara ticareti Pencap üzerinden yapılıyordu; bu ticaret, Kuzeydoğu İran üzerinden yapılan ticaretin bir kısmını oluşturuyordu. Fakat Pencap kültürel kalıpları bakımından Orta Kurak Kuşak'ın geri kalanından ziyade zorunlu olarak Hint muson sulak bölgesi ile ilişkiliydi. Çok sonraki bir döneme kadar İslamileşmiş kültüre katkısı çok az olmuştu.

Son olarak Seyhun-Ceyhun havzası da Indus havzası gibi ticaret açısından üç ana bölgeden biraz daha az önemliydi; her ikisi de kendi aralarında yer alan komşuları kuzeydoğu İran'ın önemine katkıda bulunuyordu. Pencap gibi Seyhun-Ceyhun havzası da kuzeydoğu İran üzerinden yapılan uzun mesafe ticaretinin -en çok da Çin ve Hint-Akdeniz bölgeleri arasındaki büyük ticaret yolu üzerinden yapılanın- sadece bir kısmını içeriyordu. Ceyhun'un ağzındaki Harezm'de küçük bir Mısır bulunuyordu; yukarı Ceyhun vadisinde, Ceyhun'un küçük bir kolu olan Zerefşân vadisinde, hatta kuzeye doğru yapılan ticaretin başladığı yer olan yukarı Seyhun vadisinde bile zengin ama kurak sulama alanları vardı. Fakat konumu, birçok açıdan Kuzeydoğu İran'ın konumu kadar bile önemli sayılmazdı. Yine de İslamileşmiş kültür içinde rolü üç başlıca ülkeden sadece biraz daha azdı.

Bu ülkelerin ticari kaynaklarını daha önce vurgulamıştık: Uzun mesafe ticareti ticari çıkarları güçlendirebilecek ya da kozmopolit bir yönelimi destekleyebilecekse bunun olması için bundan daha elverişli bir yer bulunamazdı. Böyle şehirlerde yerel âdetlere sorgusuz sualsiz bağlılığın asgari düzeyde, tüccarların hesaplama kabiliyetinin, becerikliliğinin ve pragmatik yeniliklere

açıklığının da azami düzeyde olması beklenirdi. Fakat bölgeler arası ticaretin geçtiği aynı yollardan ordular da geçebilirdi. Akdeniz'in kuzeyindeki yarımadaların aksine buraların başlıca kesimlerindeki ticaret yolları nehirleri aşsa da çoğunlukla iç kısımlarda bulunuyordu.

Atina'dan veya Kartaca'dan farklı olarak Sur, tarımcılık yapılan geniş hinterlandından gelen muazzam ordular karşısında kesin olarak savunmasız kaldığı günden beri, bölgenin şehirleri yayılmacı iktidarlarla ya da en azından bölgesel iktidarla uyumlu olmalarını sağlayacak bir gelenek geliştirmişlerdi. Bu gelenek onu doğuran koşullar alternatif kalıpların olgunlaşmasına olanak tanıyacak ölçüde zayıflamadıkça kolay kolay değiştirilemezdi. Üstelik pazar ekonomisinin teşvik edeceği –imparatorluk iktidarının uzanabildiği her yerde bireyin kendini güvende hissetmeyi ve değişen koşullara ayak uydurmayı öğrenmesine dayanan– bir kozmopolitlik türünü pekiştirmişti. Bir imparatorluğa dâhil olabilecek çeşitli şehirler, hatta ülkeler arasında yaşanacak toplumsal mübadeleler için böyle bir gelenek, olağan şartlarda bağımsız hareket eden şehirleri bölgede yerel yönetimlerin çöktüğü zamanlarda ortak hareket edip iktidarı ellerine almaya teşvik edecek bir yerel halk dayanışmasından daha elverişliydi. Bunun bir sonucu olarak vurgu kazanan kişisel özkaynaklar ve uyum sağlama becerisinin üzerine açık bir pazar ortamının pazarlıklara bağımlı mizacı da eklenince, Orta Dönemlerde, askeri otoriteye gösterilen tahammülün halk özgürlüğüyle harmanlandığı bir yapı karşımıza çıkmaktadır.

Demek ki Bereketli Hilal ve İran'ın batısı ile kuzeydoğusu, hep birlikte, şehirlerinde kârlı uzun mesafe ticaretine azami erişimin Kurak Kuşak'ın başka herhangi bir yerinde olduğundan daha olanaklı olduğu bölgelerdi. En azından bütün Ortak Kurak Kuşak bu bölgelerde belirlenmiş kalıpları izlemeye meyilliydi. Bu bölgeler ticari etkinlikleri sayesinde başka yerler ve insanlar üzerinde daha etkili ve nüfuzlu olabiliyorlardı: Örneğin ticaret yolları çevresinde yaşayan önemli kişiler ticaret yollarına uzak, daha ıssız bölgelerde yaşayan rakiplerinden daha hızlı şekilde tanınıyorlardı, daha kolay ünleniyorlardı. Böyle yerlerde yaşayanlar İslamileşmiş gelenekleri de muhtemelen kendilerine özellikle daha uygun buluyorlardı. Bununla birlikte bu bölgelerin âdetleri, İslamileşmiş kalıplara sokulmuş İran-Sami yüksek kültür geleneğiyle artık bir tutulamazlardı ve başka bölgeler de bu kültüre yaratıcı yönden katkılarda bulunmuşlardı. İslamileşmiş kültürel kalıpların birbirinden alabildiğine farklı iklimlere uygun olduğu da anlaşılmıştı ama görünen o ki İslamileşmiş kalıpların daha uzun süre boyunca geliştirilmeye açık kalmalarına imkân tanıyan koşullar, bu kalıpların ilk kez yaratıldıkları bu bölgelerde var olmaya devam etmiştir.

Şehirlerin barındırdığı ticaret unsurunun sahip olduğu görece geniş ve istikrarlı özkaynaklara ne denli büyük bir önem atfedersek edelim, bu durum genel olarak ticaretle uğraşan sınıfların bölgede oynadıkları görülen kilit rolü açıklamaya tek başına yetmeyecektir. Bu noktada, toprak sahibi soylu sınıflar o sıralar kendilerini görece güvencesiz hissettikleri ve kendi kültürel normlarını toplumun geneline geri döndürülemez biçimde dayatamadıkları için, ticaretle uğraşan sınıfların özkaynaklarının önem kazandığını ileri süreceğim.

Toprağın denetimini ellerinde bulunduran sınıfların o sıralar en güçlü sınıflar olmadıkları, hatta her zaman belirleyici güç de olmadıkları artık açık olsa gerektir. Ne de İslam dünyasının büyük kısmında şehirler kendi normlarını soylulara etkili biçimde kabul ettirebilmişler veya toprak sahibi iktidardan kaçabildikleri yerlerde bağımsız yerleşimler oluşturmayı başarabilmişlerdir. Tarıma dayalı bir aristokratik kültürel kalıplar da her zaman güçlenmiş ve her zaman öteki kültürel kalıplara nazaran daha fazla zenginliğe hükmetmiştir. Tarıma dayalı soyluluğun zayıflığı göreliydi ve teşhis edilebilirdi: Saraya özgü ve tarımcılığa dayalı kültürel kalıplar, pazaryerine ve şehirlerin ticaretle uğraşan sınıflarına daha uygun düşen ve aslında sadece bu sınıflar arasında tamamen egemen olan bir kültürel örüntüye her zaman sözde bir bağlılık gösterdiler ve bu örüntünün nihai meşruluğunu tanıdılar. İslamileşmiş yüksek kültür, soyluluğun toprakla genellikle İslam dünyasında söz konusu olandan daha yakın ilişkili olduğu şehir sahibi tarımcıl kültürlerin çoğundan sadece daha fazla kentli olmakla kalmıyordu, aynı zamanda İslamileşmiş kültür bizzat kentli oluşu itibarıyla, kültürel meşrulaştırmayı tekelinde tutan kentli bir halkçılık tarafından da ciddi biçimde koşullanmıştı.

Tarıma dayalı iktidarın kırılganlığında bu sonuca yol açabilecek en az üç bileşenin izini sürebiliriz: özellikle ticaretle uğraşan sınıfların yoğunluğuna kıyasla onun görece seyrek oluşu; toprak tarımı ve köylüler üzerindeki denetimin kırılganlığı; son olarak, geçimini hayvancılıktan sağlayan göçebelerle çekişmelerin artması. Bu bileşenlerden her biri gün geçtikçe daha ciddi hale geliyordu.

Orta Kurak Kuşak'ın nüfusunun hangi oranda kentli olduğu ve bu oranın Hindistan'ın veya Avrupa'nın çeşitli kesimlerinde yaşayan nüfusun kentlilik oranından daha yüksek olup olmadığı şimdilik hesaplanamaz. Fakat gelirini topraktan sağlayan zenginlerin sayısının gelirini uzun mesafe ticareti dâhil genel olarak ticaretten sağlayan zenginlerin sayısına oranının, neredeyse tüm büyük şehirlerin civarında, bunların daha az kurak bölgelerde birbirine oranı kadar ezici olmaması pekâlâ mümkün görünüyor. Ne olursa olsun tarıma dayalı iktidarın özkaynakları geniş bir alana dağılmaya meyilliydi; örneğin tek bir tarım arazisi topluluğu bazen bir diğerinden geniş çorak arazilerle ayrılı-

yordu. Köylülerden oluşan büyük silahlı kuvvetlerin geniş bir bölgeye dağılmış birçok yerden toplanması gerekiyordu. Buna karşın hem şehir burjuvası hem de –kendi ürünlerinin ticaretini yaptıkları kentli sınıflarla sık sık ittifaklar kurdukları görülen– hayvancılıkla uğraşan göçebe kesim arasından çıkan üst sınıf, burada birçok başka yerde olduğundan görece daha etkili kaynaklara sahipti. Bu bölgedeki şehirler bir ortak ticaret ağı ve düzenli yolculuklar sayesinde birbirleriyle diğer yerlerdeki şehirlerden daha etkili biçimde temas kuruyorlardı: Temasları çoğunlukla askeri işbirliği seviyesine varmasa da birbirlerine manevi destek veriyorlar ve sığınma yeri sağlıyorlardı. (Göçebe hayvancıların beyleri de hareketlilikleri sayesinde çok sayıda göçebe çobanı asker olarak büyük bir hızla toplayabiliyorlardı.) Kuşkusuz şehirler hem hayvancılıkla hem de tarımla uğraşanlar arasındaki imtiyazlı unsurlar için kültürel olarak ezici bir çekiciliğe sahipti; nitekim kırsal bölgeleri, sadece her türlü yüksek kültür için gerekli maddi kaynakları temin etmek için değil, ayrıca bu kültürün taşıyıcısı olan insanları bulmak için de, aynı dönemde Avrupa'nın ve muhtemelen Hindistan'ın çoğu yerinde sömürülenden daha fazla sömürüyorlardı. Uzun mesafe ticareti arttıkça ve göçebe hayvancılık daha kusursuz ve yaygın hale geldikçe tarıma dayalı iktidarın göreli zayıflığı da daha bariz hale geldi.

Kurak Kuşak'ın bazı yerlerinde tarım arazilerinin dağılımı, bazen mesafe sorunundan bazen de kolay işlenen arazilerin bulunmayışından dolayı köylülerin çaresiz kalmasına yol açmıştı. Örneğin muson ikliminin hâkim olduğu sulak bir bölge olan Hindistan'da verimi azalan eski arazileri terk edip ormanlık alanları temizleyerek tarım için yeni araziler açmak köylüler için alışıldık bir durumdu. Oysa imkânları kısıtlı bir vahada yaşamaları gereken köylüler böyle bir seçeneğe sahip değillerdi. Buna rağmen Orta Kurak Kuşak'ın büyük kısmında köylüler aslında yeterince hareketliydiler; çünkü o dönemde bir yerden başka bir yere taşınmanın daha kolay başka yolları bulunmuştu. Bu durum, tarıma dayalı iktidarın zayıflığının ikinci bileşenini ortaya çıkaracak kadar ileri gitti.

Tarım arazilerinin çoğu, her an tarıma elverişsiz hale gelebiliyor, bu sırada çevrede başka elverişli araziler bulunabiliyordu. Sulama tarımı yapılan her yerde tuzlanma o arazinin verimsizleşmesi sonucunu doğurabilirdi: Uygun akıtma tekniklerine başvurmadan çok fazla sulama yapılması yer altı sularının tuzlanmasına ve tuzlu su düzeyinin, mahsullerin köklerini çürütecek kadar yükselmesine yol açardı. Bu durumda çiftçinin bulunduğu yerden başka bir yere taşınması gerekirdi. Bu sıradaysa başka yerlerde –çoğunlukla küçük bir grup tarafından bile kolaylıkla– yeni yeni sulama yapılması sayesinde çöl bile tarıma elverişli duruma getirilmiş olabilirdi. Toprak sahiplerinin veya hükümdarların köylülerden aldıkları üretim fazlasını arttırmaya yönelik girişimleri de aynı sonucu doğurabilirdi. Çoğu arazi o kadar marjinaldi ki işlenmesi

ancak kiraların ve vergilerin düşük olması halinde kârlı oluyordu; külfetli arazileri terk ederek yeni marjinal araziler elde etmek katlanılan ek zahmeti telafi edebilirdi. Üstelik belirtmemiz gerekir ki özellikle kıtlıklardan ya da salgınlardan sonra daha verimli bölgelerde bile, eski ekicileri ölüp gitmiş sahipsiz araziler bulmak mümkündü. Bazı durumlarda köylüler baskıdan kurtulmak için hayvancılığa geçiş yapıp göçebe bile olabiliyorlardı.

Böyle koşullar altında, soyluların, ne kadar isterlerse istesinler, Bereketli Hilal'in ve İran platosunun büyük kısmında serflik sistemini dayatmaları imkânsızdı. Köylüler evlerini ne kadar severlerse sevsinler her an başka bir yere göç edebilirler ve gittikleri yerin yerlileri tarafından konukseverlikle karşılanabilirlerdi. Bu ihtimalin yarattığı tehlike, o sıralar arazi idaresi hakkında kaleme alınmış tüm makalelerde ve denemelerde sık tekrarlanan bir temaydı. Elbette bu, köylü ailelerinin bazen tek bir köyde kuşaklar boyunca yaşayabildikleri ve köylülerin, özellikle şehirlerin yakınlarında yaşıyorlarsa ağır baskı altında olabildikleri gerçeğini değiştirmiyor. Doğrusu, bazen kiracı bir çiftçi olmanın bile kendine özgü birtakım avantajları olabiliyordu. Dolayısıyla, mahsulün yarısının [toprak sahiplerine] verilmesi demek aslında olağan şartlarda işlenen topraktan iki kat daha fazla toprak işlemeye mecbur kalmak demektiyse de fazladan toprağa sahip olmak hayvan yetiştirmeye ve hazır yakacak bulundurmaya epey yardımcı olabiliyordu. Fakat ağır tahrik altında veya doğal felaketlerin yaşanması halinde ya da başka bir hayati koşulda köylüler kendi bağımsızlıklarını savunmanın yollarını arayabilir, çoğunlukla da bulurlardı.

Dolayısıyla ticaretle geçinen şehirlerde yoğunlaşmış nüfusa kıyasla toprak sahibi soylu sınıfı sadece bölgede dağınık halde bulunmakla kalmıyordu, ayrıca bu sınıf bel bağlayabileceği kalıcı, sabit köylüler var olmadığı, hatta tarım arazileri bile kalıcı veya sabit olmadığı için, birçok yerde istikrarsız bir yapıda olmaya meyilliydi. Böylece, şehirlerin kırsal kesimin kültürüne de egemen olma eğilimi, kırsal kesimin kendi istikrarsızlığı sayesinde biraz daha pekişiyordu.

İktidar Dengesinin Tarafı Olarak Göçebe Hayvancılar

Bununla birlikte tarıma dayalı iktidarı zayıflatan, böylece İran-Sami kültürünün ticaret unsurlarıyla ilişkilendirilebilecek özelliklerini olanaklı kılan en belirleyici bileşen, muhtemelen, tarıma dayalı soylu sınıfının potansiyel rakipleri olan ve özerk hareket edebilen göçebe hayvancıların bölgedeki yaygın varlığıydı. Göçebe hayvancılık çeşitleri Nil ile Ceyhun arasında kalan bölgede çok eskiden beri olağandışı denebilecek denli büyük bir rol oynamışlardı. Önce at göçebeliğinin, ardından deve göçebeliğinin gelişimini tamamlamasıyla birlikte

bu bölge, göçebe hayvancılığın istikrarlı ve önemli bir siyasal rol oynadığı büyük, şehir sahibi kültürel çekirdek bölgelerden biri haline geldi.

Göçebeleşme özellikle bol yağmur suyuna ihtiyaç duyan bölgelerde tarıma sürekli tehdit oluşturuyordu. Geniş toprakların gözüpek çobanları toplum içinde özerk hareket etmeye ittiği Kurak Kuşak'ta çobanlar ile çiftçiler birbirinden ayrı toplumsal gruplar haline geldiler. Bu gruplaşma gerçekleştiği andan itibaren iki grup arasında bir rekabet yaşanmaya başladı: Yağışlar bir yıl çok, ertesi yıl az olabiliyordu. Bu durumsa bazı yıllarda hasadın verimli geçmesine, bazı yıllarda ise hasadın verimsiz geçmesine ve fakat hayvan sürülerinin semirmesine neden olabiliyordu. Köylülerin sırtında kambur haline gelen kira ve vergi yükünden göçebe hayvancıların muaf olmaları da iki grup arasındaki dengeyi etkileyebiliyordu. Çobanlar üstünlüklerini bir kez kabul ettirdiklerinde –ya da kimileyin olduğu gibi köylüler tarımcılığı bırakıp hayvancılıkla uğraşmaya başladıklarında– herhangi bir alanı onların itirazlarına rağmen tarım için kullanmaya kalkışmak epey zor olurdu, çünkü direnişleri yıkıcı olabiliyordu; hatta civarlarındaki köyler onların akınlarına uğramaktan korkup tarımla uğraşmaktan tamamen cayabiliyorlardı. Bereketli Hilal'in büyük bir kısmı, bilfiil müdahalelerde bulunacak tarıma dayalı bir merkezi yönetime sahip olmadığı zamanlarda işte bu yolla sık sık göçebeleşmeye maruz kalmıştı.

Öte yandan toplumsal koşulların uygun olduğu zamanlarda, devlet müdahalesine gerek kalmadan da göçebeleşme süreci tersine dönebilirdi. Göçebeler, hükümdardan yerleşik hayata geçmeleri yönünde baskı görmedikleri zamanlarda bile ek vergi yükü getirmeyeceğine kani oldukları takdirde kendi topraklarında tarımla uğraşmayı daha kârlı bulabilirlerdi. Gelgelelim zaten göçebe hayvancılık geçmişi olan köylülerin tekrar göçebeliğe dönmeleri de çok kolay gerçekleşiyordu. Nitekim Cezire'de yaşayan bir "yerleşik Bedevi" çiftçi topluluğunun, kuşaklar sonra Arabistan'ın iç kesimlerinde yaşayan kabilelerdeki uzak akrabalarına katıldıkları biliniyor. Hayvancılıkla uğraşan göçebeler, tarım kaynaklarının azalmasına doğrudan katkıda bulunmanın yanı sıra toprak üzerindeki hareketliliğe de bu şekilde vesile oluyorlardı.

Fakat göçebeliğin varlığının sonuçları sadece göçebe hayvancıların bölgede serbestçe hareket etmelerinden, hatta çiftçilikle uğraşmaya başladıklarında yerleştikleri yerlere kendi serbestlikleri ve başına buyruklukları gibi alışkanlıklarını da beraberlerinde getirmelerinden ibaret değildi. Bu gibi alışkanlıklar, göçebe hayvancılık geçmişine sahip hem köylüler hem de soylular tarafından muhtemelen bir yere kadar bilfiil teşvik ediliyordu. Göçebe hayvancılık geçmişine sahip köylüler kabileler gibi örgütlenmeye meyilliydiler ve bu durum onların soyluların karşısında birlik olmalarına neden oluyordu Keza ordu da aynı nedenden ötürü kabileler gibi örgütlendiğinde merkezi bürokrasi karşısında bir engel haline gelebiliyordu. Fakat bu tür göçebelerin ser-

bestliği yine de sınırlıydı, daha ziyade kabile veya aşiret olarak, yani ancak bir bütün olarak serbest hareket edebiliyorlardı. Dolayısıyla bu [göçebelerin alışkanlıklarıyla beraber gelmeleri] gibi olumsuzlukları saymazsak çok kapsamlı kurumsal sonuçlara yol açmıyordu. Üstelik fazlasıyla dar çerçeveli ve özelleşmiş yaşam tarzlarını bir kez terk ettiklerinde yerleşik hayata genellikle çok kısa bir süre içinde uyum sağlayabiliyorlardı ve de sağlıyorlardı çünkü tarıma dayalı yerleşik hayatın daha geniş bir ufka sahip olmayı gerektiren çeşitli kalıplarıyla başa çıkmayı ivedilikle öğrenmeleri gerekiyordu. (Bazı gözlemcilerin "göçebeliğe has" "dolaşım" alışkanlığı ile çok sayıda gezgin tüccarın, bilginin ve Sufilerin hareketliliği arasında kurduğu bağlantı, daha ziyade göçebe kabilelerin aynı güzergâh üzerinde tekrarlayan mevsimlik göç hareketleri ile ticaretle uğraşılan bir toplumda yaşayan özgür bireylerin sahici seyahatlerini tuhaf şekilde birbirine karıştırmalarından ileri gelmektedir.)

Pastoralistler, yani göçebe hayvancılar, özgürlüklerine düşkünlüklerinin yanı sıra her an savaşa hazır oluşlarıyla da ünlüydüler. Fakat göçebe hayvancıların tarıma dayalı yönetici sınıflarla rekabeti sadece onların askeri yeteneklerine dayanmıyordu. Göçebe hayvancılar belki karşı konulması zor bir askeri iktidar kaynağı meydana getirebilirlerdi ama yerli köylülerden devşirilen askerlere sahip iyi örgütlenmiş, tarıma dayalı bir iktidar, kendi sahasında onları kolayca yenilgiye uğratabilirdi.

Tarıma dayalı iktidarda ve onun bir ifadesi olan merkezi yönetimde zayıflık ortaya çıktığında pastoralist iktidarın her zaman sağlam bir alternatif oluşturması ise daha muhtemeldi. Göçebe hayvancılığa, özellikle de at göçebeliğine dayalı ekonominin, tarıma dayalı ekonomidekilere paralel, bazen çok sayıda sıradan çobanın emeğine ve zamanına hükmedebilen, onların sürülerinden vergiler alabilen ve tıpkı köylü piyadelerden yararlanan soylu sınıfı gibi onların sağladıkları insan gücünü askeri amaçlarla kullanabilen kendi ayrıcalıklı unsurları vardı. Üstelik göçebe hayvancılık ekonomisinin şehirlerle –yine tarıma dayalı ekonomininkilerle– paralel, kendine has birtakım ilişkileri de vardı. Aslında şehirler olağan şartlarda tarımcılık zemini üzerinde zenginleşiyorlardıysa da göçebe hayvancılık zemini üzerinde de bir yere kadar zenginleşebiliyorlardı. Tarıma dayalı üretim hem göçebeler hem de şehirliler için bir noktaya kadar gerekliydi ama o nokta geçildikten sonra göçebe hayvancıların sağladığı hayvan postu, kilim, şilte, et, süt veya peynir gibi hayvansal ürünler de ilkece ek tarım ürünleri kadar önemli bir zenginlik kaynağı oluşturuyorlardı. Tahminim odur ki hayvancılıktan ziyade tarımın kentsel refahla daha sıkı bağlarının olmasının sebebi ekonomik olmaktan ziyade idariydi: Göçebe hayvancılık kentli iktidarların uyguladığı vergilendirme sistemi için – dolayısıyla zenginliğin şehirlerde yoğunlaşması ve yoğunlaşan zenginliğe bağımlı olan yüksek kültür için– olağan koşullarda daha elverişsiz bir zemin sunuyordu.

Demek ki geniş çapta uygulanabilir olan bu göçebe hayvancı ekonomi herhangi bir yerde tesis edildiğinde, daha tarıma dayalı bir ekonominin aleyhine olacak şekilde büyüme eğilimi gösterirdi. Bu sistem en karmaşık şekliyle, tarımla uğraşılan vahaların seyrek ve tarıma dayalı üretimin çok küçük verimli alanlara hapsolduğu geniş çöllerde gelişti. Tarımın daha yoğun, göçebe hayvancılığın daha seyrek olduğu yerlerde –kabile şeflerinin nüfuzlarını arttırıp iktidarlarını güçlendirme ihtimalinin dağlar ve tarıma elverişli vadiler tarafından engellendiği yerlerde ve tarımın hayvancılıktan bir şekilde daha kârlı olduğu geniş alanlarda– bağımsız pastoralist iktidarın kendiliğinden ortaya çıkması düşük bir olasılıktı ama bozkırlardan çıkıp daha az elverişli arazilere, özellikle göçebe çobanlığın köylerde yapılan yerleşik hayvancılıktan daha uygun olacağı marjinal bölgelerin oldukça fazla olduğu yerlerde yayılması da pekala mümkündü. Göçebelik bu ikincil bölgelere elbette, onu daha açık, birincil bölgelerde geliştirmiş etnik gruplar –Araplar ve Türkler– aracılığıyla taşınmıştı. Göçebe hayvancı ekonomi, kendi iktidar yapısıyla birlikte, bu şekilde, nispeten tarıma elverişli bir bölgede bile tarım ekonomisine rakip olabilirdi.

Tarıma dayalı ekonomi ve onun denetimini ellerinde tutanlar egemenliklerini sürdürseler de göçebe hayvancılığa dayalı ekonominin denetimini ellerinde tutanlar iktidar mücadelelerinde belirleyici konuma gelecek kadar güç kazanabilirlerdi. Bu gibi iktidar mücadelelerinde toprak sahibi soyluların doğal düşmanı göçebe kabilelerin reisleriydi ve bu reisler ticaretle uğraşan kentli unsurlarla kolaylıkla müttefik olabiliyorlardı; nitekim Mekke'nin Kureyşli tüccarları ile Bedevi kabileler sık sık her iki taraf için de kârlı olacak ittifaklar kurmuşlardı. Gerçi bu tür ittifaklarda üstünlük genellikle tüccarlardan ziyade kabile reislerinin elinde oluyordu. Bazen de örneğin Selçukluların yönetimi altındaki İran'da olduğu gibi, kabile reisleri tarıma dayalı ekonominin doğrudan denetimini bile ellerine geçirebiliyorlardı. Ama onların gelişi, devraldıkları tarımcıl düzenin işleyişinin mutlaka güçlenmesine yol açmazdı; çünkü bu durum tarıma dayalı yüksek geleneklerin korunmasını güçleştirirdi. Soyluluğun görüş açısından bakılırsa karşılaşılan tek sorun köylü ayaklanmaları değildi, göçebelerin baskınları da büyük bir sorun oluşturuyordu. İktidarda bir kesinti, bir boşluk ortaya çıktığı anda, çalkantılı dönemlerde tarıma dayalı toplumun bağrından çıkan kadroların yanı sıra dışarıdan gelen göçebelerin kadrolarının da aristokrasiye, tarıma dayalı köklerinden habersiz kadrolar arasına dâhil edilmeleri gerekebiliyordu.

Her halükarda hangi siyasi çıkarlar bir araya gelmiş olursa olsun göçebe hayvancıların varlığı doğrudan veya dolaylı yoldan can alıcı bir farklılaşmaya neden oluyordu: Göçebe kabilelerin reisleri iktidar dengesini birden fazla anlamda belirliyorlardı. Şurası açık ki tarıma dayalı iktidarın kültürel cazibesi yukarıda izlerini sürdüğümüz çeşitli nedenlerle çoktan zayıflamamış olsaydı

tarıma dayalı yerleşik düzen, pastoralist dalgaları herhangi bir ciddi yapısal hasar almadan kolaylıkla soğurabilirdi. Fakat tarım zemininin görece zayıflayıp ticaretin güçlendiği bir ortamda göçebe hayvancıların –başka koşullarda sadece engelleyici, hatta kökten yıkıcı olmuş ve de olacak– varlığı kültürel terazinin dengesini kentlilik lehine bozabilirdi (görünüşe göre Sudan topraklarında arada bir olan da buydu.).[1]

Buraya kadar, Orta Kuşak'ın uzun mesafe ticaretinden ve emperyal kozmopolitlikten beslenen ticari eğilimli kültürel ortamının göreli gücünü ve aynı şekilde köylü hareketliliğinin ve pastoral rekabetin tehdit ettiği tarıma dayalı kültür ortamının görece zayıflığını biraz daha ayrıntılı olarak irdeledik. Tarıma dayalı koşullar altında büyük ölçekli bir toplum inşa etme sorununa İslam dünyasının merkezi ülkelerinin neden kendine özgü bir çözüm getirdikleri artık belki daha açıktır diye umuyorum. Şimdiyse tarihin akışının bu koşullar üzerindeki etkisine dair bir uyarıda bulunacağım. Bu koşullar kısmen, Orta Dönemlerde gerçekleşen tarihsel olaylar sayesinde tam etkilerini göstermişlerdir. Demek ki etkililikleri kısmen bölgedeki seküler sürecin sonuçlarının bir devamıydı.

İslam dünyasında göçebe hayvancılık bütün dönemlerde önemli oldu ama sadece Orta Dönemlerde, özellikle Selçuklularla bağlantılı Oğuz Türklerinin Ceyhun'un güneyine ve batısına yaptığı akınlardan (ve Bedevilerin, Hilâl ve onlarla bağlantılı kabilelerin neredeyse aynı dönemde Mağrip'e yaptıkları akınlardan) sonra asli bir rol oynamaya başladı. Muhtemelen bu zamanlama kısmen göçebe hayvancılığın –özellikle de Dördüncü Kitap'ta daha yakından inceleyeceğimiz Avrasya bozkırlarındaki at göçebeliğinin– uzun vadeli evrimiyle ilgiliydi. Benzer şekilde, ele almakta olduğumuz tarımsal ve ticari otorite ve iktidar arasındaki dengeyi etkileyen diğer koşullar da az çok tarihlenebilir: Kurak Kuşak'ın yine Dördüncü Kitap'ta biraz inceleyeceğimiz tarımsal kaynaklarında yaşanan uzun vadeli bir kötüleşme ve elbette Afro-Avrasya bölgeler arası ticaretinin birikimsel gelişimi. Fakat bu koşulların etkileri, onları görünür biçimde somutlaştıran, Oğuz akınları gibi tarihlenebilir olaylarla her zaman ilintilendirilemez. İslamileşmiş kültürün dokusunu etkileyen şey, betimlediğimiz genel koşullar varlığını devam ettirdiği sürece işlemeyi sürdüren birikimsel bir süreçti.

Toplumun asgari siyasal ve toplumsal gereksinimleri son kertede onun çevre şartları tarafından, yani belirli bir teknik ve örgütlenme düzeyinde çeşitli

---

[1] Fredrik Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy* (Londra, 1961), tipik göçebe pastoralizminin mükemmel bir çözümlemesini sunuyor, gerçi burada varılan bazı sonuçların, örneğin demografiyle ilgili olanların, Modern öncesi zamanlara da uygun olarak düzeltilmesi gerekirdi. Bu eser, tesadüfen de olsa, hepsi de bu bölümde ele alacağımız konular olan alana bağlı nüfus değişim oranı, kişisel ve etnik hareketlilik ve itibar yarışına bağlı ardıllık konuları hakkında aydınlatıcı bilgiler veriyor.

kaçınılmaz toplumsal çıkarların karşılanması için gerekli doğal ve toplumsal kaynakların mevcudiyeti tarafından belirleniyordu: Yüzyıllar boyunca bu toplumsal kurumlar, betimlediğimiz türden çevre koşullarının üstesinden gelebileceklerini defalarca kanıtlayıp kendi gereksinimlerini karşılayarak kültürel olarak pekiştiler. Böylece İran-Sami kültürünün kurumları tarımla uğraşan, göçebe hayvancılıkla uğraşan veya ticaretle uğraşan unsurların zayıflığındaki veya kuvvetliliğindeki nispi değişimlere rağmen toplumsal örüntünün sürekliliğini sağlayarak, toplumun ekolojik zemininde meydana gelen geçici kaymalardan daha uzun ömürlü olabildiler. Uzun mesafe ticaret yolları bir yerel bölgeden diğerine kaydığında veya uzun mesafe ticareti bir süreliğine gücünü kaybettiğinde bile bölgenin genel kültürel eğilimleri etkilerini sürdürebildi; zaten bu eğilimler toplumsal kurumlara ve toplumda hâkim olan beklentilere bir ölçüde nüfuz etmişlerdi. Betimlediğimiz süreç bu bakımdan, onun temel ön koşulları dönemin ve bölgenin büyük kısmında egemen olduğu ölçüde birikimseldi. Bu sürecin etkisi doruğuna Orta İslami dönemlerde ulaştı.

İslami geleneğin kendisi büyük ölçüde Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yaşayan toplumun kozmopolit ve ticari eğilimlerinin bir ürünüydü. Hem Şeriat'ı hem de ilerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi Sufî tarikatları sayesinde, daha hiyerarşik ve dar görüşlü yapılanmalara meyleden girişimler karşısında özgür, açık bir toplumsal yapılanmaya yönelik eğilime destek oldu. Fakat yeterince güç kazandığı takdirde İslam'ın bile bundan daha farklı bir eğilime hizmet etmesi sağlanabilirdi.

Kurumsal sürekliliğin ağırlığına rağmen, çevre şartlarında gerek doğal gerek toplumsal boyutları itibarıyla büyük çaplı herhangi bir kalıcı değişim yaşanırsa bu süreç aksi yönde işlemeye başlayabilirdi. Bu durumda, önceki örüntünün oluşmasına hizmet etmiş aynı beşeri çıkarların gücüne dayanarak bu sefer yeni bir örüntü oluşmaya başlayabilirdi. Tarıma dayalı iktidarı kırılgan hale getiren yol açan üç bileşenden herhangi birinin tersine dönmesi ya da esaslı bir değişikliğe uğraması, yukarıda ifade etmeye çalıştığım üzere, tarıma dayalı iktidar ile ticarete dayalı iktidar arasındaki "çıkmazın" tersine dönmesine yol açacak yeni bir kültürel süreci başlatabilirdi. Bu da Orta İslami dönemleri niteleyen siyasetlerin parçalanma ve askerileşme sürecinin tersine dönmesine yol açabilirdi. Görünüşe göre, savaşların barutlu silahlarla yapılmaya başlanmasından sonra böyle bir değişim başlamıştı: Barutlu silahların geliştirilmesiyle birlikte, güçlü merkezi otoritenin bir dayanağı olarak, uzun zamandır yapılmayan sulamaya dayalı Sevad tarımının yerine geçirilecek unsur bulunmuş oldu; ayrıca tarıma dayalı yerleşik iktidara karşı göçebe iktidarının rekabeti de böylece en aza indirilmiş oldu. Yani on altıncı yüzyılda, uzun süredir gelişmekte olan İran-Sami toplumsal örüntüsünün bazı temel özellikleri tersine dönmeye başladı.

Orta İslami dönemlerde Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin kendine özgü haline zemin hazırlayan genel koşullar üzerinde yeterince durduk. Gelgelelim, toplumun çeşitli kesimlerinin iç örgütlenmesini incelemeye geçmeden önce, bölgenin, farklı nüfus kesimleri arasındaki ilişkileri belirlemeye yardımcı olan demografik hareketiyle ilgili bazı konuları anlamamız gerekiyor.

Göçebeleşme, bazı koşullar altında, bir etnik karakterden diğerine doğru, daha doğrusu –hiçbir zaman herhangi bir toplum, sahip olduğu dilsel ve halk kültürü mirası bakımından bir bütün olarak yeknesak olmadığı için– farklı dil veya kültür miraslarına sahip gruplar arasındaki bir dengeden başka bir dengeye doğru kayma şeklinde gerçekleşebilirdi. Bu tarz etnik değişimlerin türlü kültürel etkileri olurdu. Göçebeleşme en çok kendisine etnik değişim eşlik ettiğinde kalıcı olmaya meyilliydi. Değişimler hızlı gerçekleştiğinde toplumun iki dilli, dolayısıyla "iki kültürlü" olduğu yerlerde kültürel ikircikliğe yol açabilirlerdi. Bu durumsa alışılmadık, sıradışı girişimlere daha açık olunmasını sağlayabilirdi (nitekim Türklerin fetihlerinden sonra bir süre boyunca Anadolu'da muhtemelen böyle bir durum söz konusu olmuştu) ya da daha yoğun bir kültürel gelişimin engellenmesine, sekteye uğramasına neden olabilirdi. Etnik değişimler, nüfusun, kendi aralarında pek iletişim kurmayan ve çok az halk dayanışması sergileyen, etnik çeşitlilik sergileyen küçük kesimlerinin hâkim olmasına, ayrıca ileri derecede gelişmiş birkaç edebi dilin genel kullanımını olanaklı kılan yaygın ortak dillere de katkıda bulunurdu. Daha genel bir ifadeyle, etnik çeşitlenmenin hızı ve yönü, geleneğin ekonomik süreçteki ve yüksek kültürdeki sürekliliğini sarsabilir veya onda kırılmalar meydana getirebilirdi. Geleneğin sürekliliği ise refahın veya yüksek düzeyli herhangi bir yatırımın zemini olarak önemli bir toplumsal özkaynaktı. Bütün bu nedenlerden ötürü etnik çeşitlenmenin nasıl gerçekleştiği çok önemli olabilir. Bunu anlamak için, kırda ve kentte toplumsal hareketliliğin anlaşılmasına yardımcı olan bazı geniş kapsamlı demografik ilkelere başvurabiliriz.

Nüfusun yerel geçim kaynaklarının sınırları karşısında özel kısıtlayıcı pratikler haricinde sergilediği, modern dönemlerde hâkim olma eğilimi gösteren Malthusçu bir nüfus örüntüsünü varsayamayız. Genelde insanların taşınabileceği çok fazla boş alan vardı. Ama nüfusla ilgili en sık rastlanan keyfi görüşlerin ardında belli belirsiz yattığı görülen hemen hemen ırksalcı nüfus kalıpları imgesini de kabul edemeyiz: Bu imge, çok çocuklu "doğurgan" soylar ile az çocuklu "yozlaşmış" soylar, sefalet veya savaş sebebiyle göç etmeye zorlanmış "güçlü" halklar ve görünüşe göre sadece fatihlerin göz yumması sayesinde yaşamlarını sürdürebilen mazbut halklar hakkında bir imgedir.[2]

[2] "Güçlü" soyların "doğurgan" olacağı, "yozlaşmış" insanların az çocuk sahibi olacağı yönündeki anlayış doğal olabilir -güçlü erkek çok sayıda çocuğun babası olmayı umar. Ne

Belirli bir yerde, belirli bir zamanda, biyolojik yapıda, bazen en yüksek toplumsal düzeyler dışarıda bırakılırsa süreksizlikten çok sürekliliğin söz konusu olduğundan, bu konuda başka bir varsayımda bulunmak, aksi kanıtlanamadığı sürece hiçbir zaman doğru olmaz. Fakat ayrıca öne çıkan yeni etnik grupların varlığından veya yokluğundan bağımsız olarak gerçekleşen, neredeyse sürekli bir nüfus kayması da söz konusuydu. Bu süreç, birçok sebepten dolayı dikkat edilmesi gereken belki de en önemli süreçtir; kanımca bu süreçte çarpıcı değişimler sürekli gerçekleşmekte olan şeyin sapmaları olarak yorumlanabilirler.

Nüfus artışındaki farklılıkların, "doğası" gereği, düşük doğumların oranına, bebek ölümlerinin oranına (doğurganlık konusunda fiilen var olan farklar en fazla marjinal bir rol oynuyordu), yetişkinler arasındaki normal erken ölümlerin oranına ve yıkım, felaket dönemlerinde (Tarım Çağı'nda yıkımlar ve felaketler nedeniyle tüm bölgelerde yerel nüfusun zaman zaman önemli ölçüde azaldığı oluyordu) anormal ölümlerin oranına bağlı olduğu görülmektedir. İkincil düzeyde de nüfus, "toplumsal" nitelikli sayılabilecek denetim araçlarına –cinsel ilişkiden uzak duran kadınların sayısı, doğum kontrolü, çocuk düşürme ve bebek katli sıklığı gibi araçlara– başvurma oranına bağlı olarak değişiyordu. Nüfus artışı üzerindeki "doğal" sınırlar nüfusun, genel sağlık ve refah düzeyinin yüksek olmasına bağlı olarak yerel toplumsal beklentilerin ötesinde artmasına imkân tanıdığı zamanlarda, makul ölçüde istikrarlı toplumlarda geç evlilik ve doğum sınırlaması gibi "toplumsal" araçlara başvurulmuş olduğu görülüyor. Fakat Kurak Kuşak'ta genel olarak bu son araçlar onaylanmıyordu; ahlaki siyasalar en azından tektanrıcı geleneklerde doğum sayısını en yüksek düzeye çıkarmayı hedefliyordu. Demek ki nüfus üzerindeki "doğal" sınırlamaların –gerek yerleşik toplumsal sömürünün nüfusu nispeten düşük sağlık düzeylerine ve buna bağlı olan yüksek ölüm oranlarına alıştırmış olması yüzünden gerekse bölgesel istikrarsızlıkların beklenmedik ölçüde fazla yıkıma yol açması yüzünden– genellikle yeterli olduğunu varsayabiliriz. (Geçimlik gıda kıtlığının ve kuraklığın burada hesaba katılmadığını söylemeye gerek yok: Ne kadar kıt olursa olsun, doğal kaynakların

---

olursa olsun, sağlıklı oluşun bir işareti olarak- kuşkusuz genelde daha önemli bir değişken olan ölüm oranından ziyade, doğum oranını gören bir zihniyet gayet yaygın olmuştur. Henri Pirenne bile, Kuzeybatı Avrupa nüfusunun on birinci yüzyıldaki artışını açıklarken bu doğrultuda konuşur. Kuşkusuz doğum oranı, yüksek bir ölüm oranına yol açan koşullar tarafından da belirlenmektedir; çünkü açlık, hastalık ve fark edilmesi daha güç olan koşullar gebe kalma ve doğum arasındaki süreç üzerinde de etki gösterirler. Gebe kalmadan sütten kesilmeye kadar geçen bütün süreçte bu oran her zaman istikrarlı bir azalma göstermiştir. Bu sürecin ortasında yapılan olağan ölçümler çoğunlukla pek anlamlı sonuçlar alınmasını sağlamamıştır.

her düzeyi için uygun bir nüfus düzeyi var olmuştur; bu düzeye ulaşılmış olabilir de olmayabilir de.)[3]

İslam dünyasının Modern dönemden önceki nüfus manzarası üzerine yapılmış ciddi bir araştırma bulunmamasına rağmen –ki zaten başka bölgeler üzerine de çok az araştırma mevcuttur– Modern dönemden önce Kurak Kuşak'ta iki tür nüfus kaymasının saptanabileceği kanısındayım. Yıkımların ve felaketlerin fazlalığının aşırı nüfusu önlemekte oynadığı rol ne olursa olsun, nüfusun bölge içindeki yeniden dağılımında yıkımlara bağlı farklı ölüm oranları büyük bir rol oynuyordu. Özellikle üç önemli felaket türü normal ölüm oranına özel yıkımlarla katkıda bulundu: Savaş, salgın hastalık ve kıtlık. Fakat bu felaketler farklı yerleri farklı şekillerde etkilerdi. Neredeyse bütün tarıma dayalı, şehir sahibi toplumlarda nüfus üç kesime ayrılabilir: Şehirlerde yaşayanlar, şehirleşmiş bölgelerin çevresindeki kırsal kesimlerde yaşayanlar ve kırsal kesimlerin şehirlerden uzak, ücra köşelerinde yaşayanlar. Bütün koşullar dikkate alındığında bu felaketler sırayla bu üç kesimi azalan bir şiddetle vuruyordu. Bu da nüfusta alana bağlı bir değişim oranına yol açıyordu.

Öte yandan toplumsal sınıflar arasında, felaketlere maruz kalmanın yol açtığı farklılık, normal ölüm oranının yol açtığı farklılık kadar önemli değildi. Bir sınıf ne kadar imtiyazlıysa o kadar iyi beslenirdi, bebek ölümleri ve yetişkin kadınlar arasında ölüm oranı da genel olarak daha düşük olur, dolayısıyla (toplumsal beklentiler azami doğum sayısını hedeflediği sürece) hayatta kalan çocuk sayısı da daha fazla olurdu. Bu da nüfus içinde sınıfa bağlı bir değişim oranına tabiydi. Bu yüzden, ünlü yönetici ailelerin ve fatih kabilelerin soyundan gelenler de ruhban ailelerinin veya öteki eğitimli ailelerin soyundan gelenler de sadece ayrıcalıklı unsurlar içinde değil, bütün nüfus içinde sayıca fazla olurlardı. Dolayısıyla örneğin fetihler ve askeri yerleşimler fiili göçmen sayısının ötesindeki bir etnik değişime yol açarlardı. Gelgelelim, sonraki dönemlerde yaşayanların, başta Hasan veya Hüseyin olmak üzere ilk Arap yerleşimcilerden veya Sasanî soylularının ya da Türk kahramanlarının soyundan geldiklerine dair bütün iddialarına inanılırsa bu değişim tahmin edilenden çok daha az görünecektir.

Bu bakımdan nüfus kayması, kırsal yörelerden şehirlere doğru mekân düzeyinde ve toplumun üst kesimlerinden aşağı kesimlerine doğru sınıflar

---

[3] Marcel R. Reinhard ve André Armengaud'nun, *Histoire générale de la population mondiale* (Paris, 1961) adlı eserlerinde ihmal ettikleri şeylere bakılırsa bizim Modern öncesi zamanlar için çok az yararlı demografik kuramsal aygıtlara sahip olduğumuz görülür. Bu eser ciddi ve özenlidir; fakat Modern dönem öncesine özgü malzemeler bakımından sadece yetersiz değil, ayrıca naiftir de. Başlığına rağmen, Garplı olmayan toplumlar hakkındaki bölümleri sadece istatistiklerin akıllıca kullanılmamış olması yüzünden sorunlu olmakla kalmamış, ayrıca sadece Batılı nüfusun tarihi hakkındaki bir çalışmaya -bu arada başlığının böyle alması daha dürüstçe olurdu- perspektif verecek asgari bağlamı bile sunmayarak yetersiz kalmıştır

düzeyinde olmak üzere iki yönde gerçekleşirdi. Her iki hareketliliğin de etnik sonuçları vardı, bunlar bazen birbirlerini destekler bazen de birbirleriyle çatışırlardı.

Burada belki de en karmaşık sonuçları doğurduğu için mekânsal nüfus kayması, yani alana bağlı nüfus değişim oranı üzerinde durmamız gerekiyor. Kentli nüfus en çok üç felaketten etkilenirdi ve şehirlerin nüfusu bu felaketler yüzünden sık sık kırılırdı: Şehirleri en ciddi şekilde vuran felaket savaştı. Aslına bakılırsa şehirlerin surları, insanları, civar kırsala zarar verip köylüleri kaçıp saklanmaya zorlayan ufak çaplı yağmalardan, hatta silahlı seferlerden bile korurdu. Fakat bir fethin gerçekleşmesi halinde –ki fetihler yeterince sık gerçekleşirdi– surlar, halkın şehrin işgal edilmesini izleyen yangınlardan ve katliamdan kaçmasını önleyerek şehri adeta bir hapishaneye, bir ölüm tuzağına çevirirlerdi. Aynı şekilde salgın hastalıkların da en kolay hedefi kentlerde toplanmış nüfustu. Depolanan ihtiyaç malzemelerinin elden geldiğince saklandığı ve ithal edilen ihtiyaç malzemelerinin getirildiği ilk yer olan kentlerde kıtlığınsa diğer felaketlere kıyasla daha hafif bir etkisi olurdu. Uzun vadede bu ve muhtemelen başka sebeplerden dolayı şehirlerin sadece şehir halkının üremesiyle nüfusunu koruyamadıkları görülürdü.

Savaş ve salgın hastalık felaketlerinin kentlerin civarındaki kırsal bölgeler üzerinde etkisi nispeten daha azdı. Bulaşıcı hastalıkların etkileri kırsal bölgelerde kuşkusuz azalıyordu ama savaşın doğrudan ölümcül etkilerinin yoğunluğunun genellikle daha az olmasına rağmen işgalci birlikler tarım mahsullerini imha ederek ve hayvanlara el koyarak, köylülerin açlık ve kıtlıkla mücadele etmelerine yardımcı olacak birikimlerinin heba olmasına yol açarlardı. Kıtlık sonuçlarını en doğrudan şekilde mahsul kıtlığının gerçekleştiği zamanlarda kırsal bölgelerde gösterirdi; çünkü köylülerin üretebileceği bütün üretim fazlası normalde gelir elde etmek amacıyla kentlere aktarılırdı ve ihtiyaç halinde kent nüfusu ilk olarak bu fazlalığa başvururdu. Sadece ileri derecede gelişmiş bürokratik bir yönetim ambarlardaki stokları açlığı önleyecek şekilde muhafaza etmeyi başarabilirdi. Demek ki kır nüfusu, mevcut toprak kaynaklarının hepsini kullanma noktasına gelecek kadar artamazdı, tarım ise genel olarak, şehirlerin yakın çevreleri dışında yapılan tarım haricinde, yoğun olmaktan ziyade yaygın olurdu. Yine de köylülerin sayısı genellikle beklenenden daha fazla artardı (bunun sebebi muhtemelen –çünkü bunun böyle olup olmadığını tam olarak bilmiyoruz– köylülerin çoğunun kent yoksullarından daha dengeli beslenmeleriydi). Her halükarda, azalan kent nüfusunun kırsal bölgelerdeki fazla nüfusla takviye edilmesi gibi bir eğilim söz konusuydu.

Uzak kırsal bölgeler ise bu üç felaketten en az etkilenen yerlerdi. Şehirlerin vergi veya kira tahsildarlarının nispeten zor ulaştığı dağlarda, göçebe hayvancıların sürekli hareket halinde oldukları, denetim altında tutulamadıkları bozkırlarda ve çöllerde sürekli olarak ufak tefek savaşlar yaşanıyordu fakat

daha yerleşik yerlerde yaşanan kitlesel katliamlara buralarda nadiren rastlanıyordu. Anlaşılan o ki salgın hastalıklar da buralarda nispeten daha kolay atlatılıyordu. Buralarda var olan ayrıcalıklı unsurların hiçbiri rengârenk şehir yaşamının hizmet ettiği çeşitli ve özelleşmiş beğenilere sahip değildi, aynı şekilde (kuşkusuz daha az olan) üretim fazlasından yararlanan insan sayısı da daha azdı; herhalde bunlar, kıtlık yaşanması halinde sıradan insanlarla yakından ilgileniyorlardı ve onlara karşı kişisel bir sorumluluk hissedebiliyorlardı. Çeşitli sebeplerden dolayı kitlesel ölümler, yerel kaynakların sınırına gelinen yerler haricinde daha seyrek yaşanıyor olmalıydı. İnsan veya hayvan azlığı üretimin bir süreliğine ekolojik sınırlarının altında kalmasına yol açabilmesine rağmen, uzun vadede Malthusçu duruma başka yerlerde olduğundan daha sık yaklaşılıyordu, bu da göçü teşvik ediyordu.[4]

Karşılaştırmak gerekirse kıtlığın toprağın tam anlamıyla işlenmesinden önce vurabileceği şehirli kırsal bölgelerde yeni üreticiler için fazladan yer olması olasıydı, belirli bir emek miktarının getirisinin daha fazla olabildiği şehirlere yakın bölgeler, gelir tahsilinin daha gevşek olduğu zamanlarda daha çekici görünebilirlerdi. Dağlıların dayanıklı, göçebelerin hareketli olmaları, çiftliklerdeki ve tarlalardaki sabit yatırımları savunmak zorunda olmamaları, ortaya çıkan herhangi bir mücadelede işgalcilere başlangıçta bir güç üstünlüğü sağlayarak bir göç eğiliminin kendini göstermesine yol açıyordu. (Aslında uzak nüfusların şehir toplumuna dâhil olmalarının en sık rastlanan yollarından biri askerlikti.) Uzak bölgelerden gelenlerin, dünyada tarım nüfuslarının yoğun ve daha örgütlü oldukları yerlere ve şehir hâkimiyetinden nispeten özgür olan bölgelere az rastlanan yerlere nüfuz etmeleri en düşük düzeyde söz konusu olur, hatta bunun aksi gerçekleşirdi. "Uzak" bölgelerin çok yakında, bütün yoğun tarımsal yerlerin art alanında bulunduğu Kurak Kuşak'ta buralardan kaynaklanan nüfus hareketleri tamamen önemsizdi. Sonuç olarak, şehirlerin yakınındaki daha maceracı veya daha umutsuz köylüler kayıplarını telafi etmek amacıyla şehirlere giderlerken, kırda yaşayan köylüler ise sürekli olarak daha uzaktaki yerlerden getirilirdi.

Bu alana bağlı nüfus değişim oranının, bütün bir nüfusun kültürel ve etnik bileşimini değiştirmekteki etkileri sınırlıydı. Şehirli kırsal bölgelere yeni gelenlerin sayısı daima oraların kültürel kalıplarına, becerilerine ve diline asimile olacak kadar az oldu. Aynı şey kırdan kente göç için de zorunlu olarak geçerliydi. Orta Kuşak'ta, uzak bölgelerden gelmiş unsurların kalıtsal olarak baskın gelmesi gibi bir eğilim bir ölçüde söz konusu olabilirdi. Bu eğilim, yeni

---

[4] Bazen, dağlık ülkelerin "kendi nüfuslarını destekleyemeyecek kadar yoksul" oldukları, bu yüzden bu nüfusların göç etmek zorunda kaldıkları söylenir. Sorun elbette ki bu değildir. Zengin veya yoksul olsun, bir nüfus ölümler yüzünden azalmadığı veya bir sebepten dolayı sınırlanmadığı sürece, kaçınılmaz olarak kendi alanının kaynakları için çok kalabalık olacaktır.

gelenlerin, zaman zaman şiddet olayların sahne olan gelişlerinin itkisiyle otorite makamlarını ve zenginliği devralmaya meyilli oldukları oranda güçlenirdi; çünkü bu durumda bu eğilim -özellikle zengin erkeklerin birkaç eş alabilecek ve çocuklarının kültürel bağlılığını kontrol edebilecek konumda oldukları yerlerde- daha zenginleşmiş üst sınıf düzeylerinden alt sınıf düzeylerine doğru gerçekleşen nüfus akımından yararlanırdı. Ama bu tarz kalıtsal etkilerin kendi başlarına kültürel sonuçları olması gerekmezdi. (Belirtmemiz gerekir ki kalıtsal yetenekler muhtemelen kültürel bakımdan anlamlı şekillerde gruptan gruba değişiklik gösterirdi ama bugün bu çeşitlenmelerin nasıl olduğunu bilmediğimiz için bunlara tarihsel çözümleme sırasında atıfta bulunamayız.)

Fakat alana bağlı değişim oranı zaman zaman yükselirdi, yani yerleşik nüfuslar şiddetle seyrelir ve aynı zamanda yeni gruplar hızla asimile olamayacak kadar yoğun olurlardı. Bu durumda görünür etnik değişimler gerçekleşirdi. Orta İslami Dönemlerde Seyhun-Ceyhun havzasındaki, Azerbaycan'daki ve Anadolu yaylalarındaki köylülerin eskiden olduğu gibi Farsça ve Yunanca konuşmayı bırakıp Türkçe konuşmaya başlamaları bu yüzdendi. Yerleşik pastoralistler, en azından önemli yerlerde göreli bir üstünlük elde ettiler ve Farsça ve Yunanca konuşan geri kalan unsurlar yavaş yavaş Türkçe konuşanlar arasında (muhtemelen iki dillilik üzerinden) asimile oldular. İki dillilik yaygın hale geldiğinde, iki dilden hangisinin üstün geleceği, bütün nüfusun bu dilleri tercih etme oranından ziyade pazarlar ve kent yönetimleri gibi önemli noktalarda bulunan kişilerin tercihlerinin oranına bağlı hale geldi. Burada da üst sınıfların çoğalmaktan daha fazlasını yapma eğiliminin önemli sonuçları oldu. Böylece, yeterince yoğun ve yeterince iyi konumda olan bir azınlığın dilinin egemen olması mümkün oldu.

Dilde böyle bir değişim, folklorda ve genel olarak kültürel geleneklerde kaymaları da zorunlu olarak beraberinde getirdi çünkü baskın halk geleneği tarafından teşvik edilen beklentiler daha fazla itibar görüyordu. Bu durum, zanaat becerilerinde bir değişime, hatta bazen kayba bile yol açabilirdi. Özellikle hayvancılıkla uğraşan göçebeler söz konusu olduğunda şu kadarını kesin olarak söyleyebiliriz ki bu durum kabile bağlantılarının köylüler arasında bile önem kazanmasına, dolayısıyla koşulların tarıma elverişsiz olması durumunda yerleşik köylüler arasında görece bağımsızlığa ve göçebe hayvancılığa geri dönme isteğine yol açabilirdi. (Yeni etnik doku ise kentlere ulaşınca eski yüksek kültürel bağlılıkların sorgulanmasına yol açarak kültürel süreklilikte daha keskin bir kırılmaya yol açabilirdi.)

Kurak Kuşak'ta alana bağlı nüfus değişim oranı her zaman görece yüksek olmaya meyilli olmuştur. Tam da büyük ve nispeten şehirsiz ıssız dağ sıralarının ve göçebe hayvancılığa elverişli bozkırların varlığı yüzünden bu bölgelerden şehir sahibi bölgelere doğru gerçekleşen nüfus hareketleri en azından fark edilebilir hale geldi. Şehir sahibi bölgelerdeki nüfus genelde tarımsal kaynak-

ların tümüyle kullanılmasının el verdiği düzeyin altında tutulduğu için, yeni grupların buralarda yerleşebileceği boş alanlar hep bulundu. Geniş bölgelerin yeni bir etnik bağlanmayı benimsemediği zamanlarda bile çeşitli köyler etnik bir yerleşim bölgesi oluşturabildi. Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgeye, farklı etnik arka planlara sahip, dağ veya bozkır kökenli muhtelif gruplar yerleşti ve bu gruplar çok yavaş bir şekilde asimile oldular.

Bu sürecin tersi, yaygın ortak dillerin şehirlere sahip çok geniş kırsal bölgelere yayılmasıydı. Bunlar, nüfusların kendi aralarında yer değiştirme ve birbirine karışma eğilimini yansıtıyordu: Bu yüzden Mısır'dan Ceyhun'un kaynaklarına kadar uzanan geniş kuşağın büyük kısmında sadece ufak lehçe farklılıkları gösteren iki dil, Arapça ve Farsça egemen oldu; kuzeyde Türkçe Farsçanın yerine geçerken Arapça da Mağrip boyunca Berberî dillerinin yerine geçiyordu. Nüfus değişim oranının alışılmamış derecede yüksek olduğu yerler dışında, en sonunda belirli bir bölgeye egemen olan dil, kentlerde geliştirilen dildi; çünkü bu bütün etkin köylülerin kendi çeşitli lehçelerine ek olarak bilmeleri gereken ikinci dildi; dolayısıyla farklı arka planlara sahip köylüler yan yana yaşamaya başlayınca ortak dil de bu oldu. Birçok dilsel çeşitlilik kalıntısının bir süre boyunca – daha kozmopolit bir iletişim aracının cazibesine yenik düşene ve en sonunda yerleri yenileri tarafından alınana kadar– varlığını sürdürmesi, dilsel birliğin yayılmasına dayanan bir arka plan üzerinde gerçekleşti.

B. ÂYAN-EMİR SİSTEMİ

Âyan-emir toplumsal iktidar sisteminin ilk önce kırda, sonra da şehirlerde nasıl geliştiğini ve işlediğini bu bölümde daha somut olarak ele alacağız. Toplumun fiili işleyişini sergilemeyi hedefleyen bu betimlemenin, kökleri Orta Kurak Kuşak'ın merkez ülkelerinin kendine özgü şartlarında bulunabilen, şehirlerde gelişmiş tutumların ve kozmopolit bakış açısının kendi oluşumları esnasındaki rolü hakkında yaptığım çözümlemeyi daha anlaşılır kılacağını umuyorum. Buna toprakla başlayalım. Tarımcıl seviyedeki her toplumun temeli kuşkusuz toprağa bağlı tarımsal ilişkilerdi. İslam dünyasında özgür bir köylülük ve askeri toprak sahiplerinin bir araya gelmesini olanaklı kılan ve böyle bir bileşimin sonuçlarını büyük ölçüde belirleyen şey, köy yaşamına özgü koşullardı.

Köyler

Tarım Çağı'nda her yerde olduğu gibi Nil ile Ceyhun arasında da nüfusun dağların ücra kısımlarında yaşayan kesimi dâhil olmak üzere büyük kesimi köylerde yaşıyordu. Köyler büyük olabilir, hepsi ya doğrudan onu kuşatan toprakları işleyen ya da doğrudan çiftçilere hizmet ederek geçinen binlerce insanı barındırabilirdi. Bununla birlikte, asgari miktarda ekim için yeterli suyu

bulunan bir yerdeki bir avuç aileyi içeren küçük köyler de vardı. Kendi toprakları içinde başkalarından soyutlanmış halde yaşayan tek bir ekici ailesi, ailenin kendi mahsullerini en küçük bir soyguncu çetesine karşı tek başına koruması mümkün olmadığı için olağan koşullarda kendi başına var olabilecek bir birim değildi. Üstelik söz konusu yerde ihtiyaç duyulabilecek zanaat işleri için gereken asli işbölümünü sağlamak için daha büyük gruplarla sürekli ilişkilerin kurulması da gerekliydi. İnşaat, alet tamiri, –Nil ile Ceyhun arasında çoğunlukla evlerde yapılmayan– un değirmenciliği, hatta hamam hizmetleri gibi ve "berberlerin" bazı cerrahi işlemleri de içeren çeşitli hizmetleri gibi çeşitli işler, o iş kolunda uzmanlaşmış kişilerin varlığını gerektiriyordu. Köyde din uzmanları –ya öğretmenlik yapabilecek bir Şer'î fakih ya bir Sufî zahit ya da bunların her ikisi birden– de bulunabilirdi. Her köyde siyasal liderliği de üstlenen zengin aileler bulunurdu; (kendi mülkünde oturmayan toprak sahiplerinin bulunmadığı) talihli bir köyde bunlar önde gelen yerel toprak sahipleri, hatta tefeci bile olabilirlerdi.

Köylüler, sulama kanallarının temizlenmesi gibi işlerde veya aralarındaki yoksulların hasattan pay almalarına yardımcı olmak için işbirliğine gidebilirlerdi. Birçok köy kendi iç işlerini, önde gelen bir veya iki aileden olup görevini yaşam boyu sürdüren, zengin ve etkili kişilerin oyuyla kabul görmüş bir köy muhtarı aracılığıyla düzenlerdi. Muhtarın ücreti, her ekicinin hasat sırasında elde ettiği mahsulü üzerinden alınan belirli bir payla ödenirdi. (Bazı köylerde berber veya marangoz gibi başka uzmanların ücretleri de aynı yolla peşin ödenirdi.)

Köyler bir çeşit pazaryerinde bir araya gelirlerdi: Normalde bu pazaryeri civardaki küçük bir kasabada kurulurdu. (Bu zorunlu bir örüntü değildi, nispeten gelişmiş bir pazar ekonomisinin varlığını gerektiriyordu. Örneğin Mağrip'te gezici pazarlar bir açık alandan diğerine taşınırdı.) Kasaba üç yönden hizmet verirdi. Her köyde ayrı ayrı sunulmasındansa merkezi bir biçimde sunulması daha ekonomik olan zanaat işleri buralarda yapılırdı. Kasaba ayrıca köylerin üretim fazlasının, uzak mesafeden getirilen daha egzotik mallarla takas edildiği bir yer olarak da iş görürdü. Köylüler, madeni araç gereçler, keyif verici maddeler, tatlılar, hediyelik eşyalar, ilaçlar, muskalar, hatta giysiler ve kilimlerde kullanılan ama evlerde dokunamayan kumaşlar kullanırlardı. (Gerçi bu eşyalardan bazıları köylere seyyar satıcılar tarafından da getirilebiliyordu.) Son olarak, devlet gelirlerinin toplanma usulüne bağlı olarak, köylüler kendi üretim fazlalarını buralarda peşin fiyatına satarlardı. Kasabalar da kendi aralarında, şehir olarak anılmaya layık daha büyük kasabalarda, daha geniş kapsamlı ticaret yapmaya elverişli bir ortam bulurlardı ve vali ile emirin ikamet ettiği saray da genellikle buralarda bulunurdu. Şehir esnafı, köylere nadiren ulaşabilen lüks malları üretirdi. Kasabaların ve şehirlerin tümü ekonomi

öncelikle tarımsal üretime dayandığı sürece esasen kırsal olması gereken nüfusun sadece küçük bir kesimini meydana getirirlerdi.

Köylerde bile bazı kişiler diğerlerinden belirgin ölçüde daha zengin olurlardı. Bazı köylerde –özellikle tek bir toprak ağası tarafından kontrol edilen köylerde– köylüler arasında kaba bir eşitlik, toprağın dönemsel olarak yeniden bölüştürülebilmesi sayesinde sürdürülebilirdi (her bölüşümde şansa bağlı edinimlerle servet eşitsizlikleri azaltılmaya çalışılırdı); toprağın bu şekilde elde tutulması sadece köyün veya mülk sahibinin göz yummasına bağlıydı. Bazıları tek başlarına ekebileceklerinden daha fazla toprak elde ederler ve bu toprağı kendileri kadar talihli olmayanlara kiraya verirlerdi; buna karşılık birçok köylü de toprağı kısmen veya bütün olarak başkalarından kiralarlardı.

Koşullardaki bu gibi farklılıklar bazen ciddi sonuçlara yol açabilirdi. Daha varlıklı olanlar sadece toprak değil, para şeklinde kredi fonları da elde ederlerdi ve bir ekicinin (örneğin tohum alımı veya kira ya da vergi ödemesi gibi) acil ihtiyaçlarının olması halinde bunu yüksek faizle kiralarlardı. Bu tarz bir acil ihtiyaç kredisi alan birinin bunu geri ödemesi, sürekli faiz biriktiği için zor olurdu. Hatta talihli bir azınlık dışında, sonraki kuşaklar kendilerini tefecilere doğuştan borçlu halde bulabilirlerdi. Bu nedenle en sonunda birçok kişi tamamen topraksız kaldı, hatta toprak kiralayamayacak duruma düştü ve toprağı olanlar için gündelik çalışmaya başladı. Fakat özellikle toprak sahiplerinin dışarıdan müdahalesinin en az olduğu yerlerde, köylülerin büyük bir kısmı, zengin olmamakla birlikte ne gündelik işçi ne de kiracı oldular; bunun yerine, kıt kanaat geçinmelerine yetecek miktarda toprağı ellerinde tutmaya devam ettiler.

Bu köyler nispeten açık yapılıydı; bunların statüleri edinilmiş veya pazar spekülasyonları sayesinde elde tutulmuş mülkiyete doğrudan bağlıydı. Buralarda işler köyün ileri gelenleri (ayan) tarafından idare ediliyordu ve bazen –çoğunlukla ordu mensubu– bir toprak sahibi de rakip ileri gelenlere himaye bağlarıyla bağlı köylü blokları arasında müzakere yoluyla ya da bazen doğrudan doğruya kavgalarla çözümlenemeyen anlaşmazlıklarda nihai arabulucu görevi görüyordu. Burada, şehirlerde belirgin bir biçimde bulacağımız ayan-emir sisteminin küçük bir örneği söz konusuydu.

Zenginlerin Gelir Kaynakları

Âyan-emir toplumsal otorite sistemi, tarımdan elde edilen gelirlere el koymak için yapılmış çeşitli düzenlemeleriyle birlikte, ilkece, otorite biçimleri hakkında Max Weber'in yaptığı önemli çözümlemenin kapsamına giriyordu.[5] Dola-

[5] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*,haz. (ed.) Talcott Parsons (Oxford University Press, 1947). Bu eser, yazarın 1920 yılında ölümü dolayısıyla tamamlanmamış olan *Wirtschaft und Gesellschaft* adlı eserinin kısmi bir çevirisidir.

yısıyla bu konuyu ele alırken Weber'in geliştirdiği kategorileri kullanmam – yani başvurulan otoriteyi, genel olarak (geleneğe, örfe *dayanan* otoritenin bazı durumlarda, örneğin otoriteyi bürokratik hukuka dayandırmanın *geleneksel* olduğu hallerde fiilen *geleneksel* olması gerekmediği için, Weber'in basit "geleneksel" terimi yerine potansiyel olarak daha az kafa karıştırıcı olan bir terim kullanacak olursak) "gelenek temelli" ideal tipine yakınlığı bakımından, tarımdan elde edilen gelirlere el konmasını ise özellikle "patrimonyal" otorite ve "sultancılık" bağlamında çözümlemem– daha uygun görünebilir. Fakat ne yazık ki bunu yapamam. Birincisi onun kategorileri İslam dünyasının fiili durumuna yeterince uygun düşmüyorlar. İkincisi ve de en önemlisi, Weber'in Modern dönemden önceki koşullara ilişkin temel şeması sistematik olarak hatalıdır. (Birinci cildin Giriş bölümünde "Geleneklerin Belirleyiciliği Üzerine" başlıklı kısmın tarihsel yöntemle ilgili kesiminde bununla ilgili genel bir soruna değinmiştim. Burada ise daha belirgin bir sorunu ele alacağım.)

Modern dönemden önceki tüm toplumsal düzenlerde geleneksel âdetler ve bunların gündelik kararlar alma düzeyindeki tamamlayıcıları konumundaki geçici önlemler, Modern toplumsal düzende olduğundan daha büyük bir rol oynuyordu; İslam dünyasının Orta Dönemlerinde bunların bileşimi, Orta Dönemlerden önceki ve sonraki daha bürokratik dönemlerden farklı olarak fazlasıyla belirgindir. Fakat –Altıncı Kitap'ta göstermeyi umduğum gibi– geleneksel âdetlere duyulan güveni, Modern teknik toplumda bulunmayan, tarımcıl toplum düzenlerinin –ve karmaşıklık seviyesi bunlardan daha az olan tüm düzenlerin– özgün, ayırt edici özelliği olarak görmek yanıltıcı olur. Meşrulaştırma, bütün toplumsal karmaşıklık düzeylerinde, kendinden daha az karmaşık düzeylerde söz konusu olandan daha az gelenek temellidir ve hesaplayıcı akılcı-hukuksal süreçlere daha fazla dayalıdır. Modern teknik toplumda meşrulaştırma, tarımcıl toplumdaki meşrulaştırmadan daha az gelenek temellidir; Eksen Çağı'ndan sonraki dönemlerde tarımcıl toplum düzenleri ise tarıma dayalı daha önceki toplum düzenlerinden daha az gelenek temelliydiler, bunlar da okuryazarlık öncesi ve tarım öncesi toplumdan daha az gelenek temelliydiler. (Aslında her büyük kültürel serpilme döneminde, geleneksel âdetlerden ziyade hesaplayıcı akılcığa duyulan güven, en azından geçici olarak ve genelde iz bırakacak şekilde artardı.) Bu yüzden Modern teknik toplumla karşılaştırılacak olursa daha önceki tüm toplumların görece gelenek temelli olduğu söylenebilir. Gelgelelim Modern dönemden önceki ilk toplumlarla kıyaslanırlarsa Eksen Çağı'ndan sonraki dönemlerin toplumlarının, özellikle de İslamileşmiş toplumun bile, akılcı-hukuksal otoriteye dayandıkları rahatlıkla söylenebilir. Üstelik bu durum, bazen asgari bir kurumsal karmaşıklık düzeyine yaklaştığı görülen –ki yaklaşmakla kalınmayıp ulaşsaydı (tarımcıl toplum seviyesinin dayattığı sınırlar çerçevesinde) gelenekselliğe azami düzeyde bel bağlamak zorunda olurdu– Orta Dönemlerin İslam dünya-

sı için de geçerlidir. Tarımcıl toplum düzeni seviyesinin ayrıksı özelliği onun Modern teknik topluma kıyasla gelenek temelli oluşu ya da henüz şehirlere sahip olmayan topluma kıyasla akılcı-hukuksal temelli oluşu değildi; doğrudan ya da dolaylı olarak, tarıma dayalı kol gücünün ve el emeğinin şehirler tarafından sömürülmesine dayalı oluşuydu.

Geleneksellik kavramından hareket eden Weber, öteden beri var olan âdetlerin ve bireylerin doğaçlamalarının sonuçlarını yansıtan, Modern dönem öncesi tüm toplumlara uyan bir "ideal tip" ortaya koydu. İslam dünyasında tarımdan elde edilen gelirlerin belirlenme ve toplanma kalıpları yerel düzeyde çoğu zaman öteden beri sürdürülen âdetlerce –ya da en azından böyle bir ölçüte uygun âdetlerce– belirlenirdi. Bu bakımdan bunlar yerel ölçekte Weber'in ölçütlerine genellikle uyuyorlardı. (Aslında yerel düzeyde Modern dönemden önceye özgü usullerin kalıntılarını bulan modern yazarların her türlü tarımcıl toplumu "gelenek temelli" tip altında değerlendirmeye yatkın olmalarının bir nedeni de budur.) Âdetler ve doğaçlamalar, âyan-emir sisteminin başka veçhelerinde de büyük bir rol oynuyorlardı. Fakat bu unsurlar arasında var olan farklılıklar, bu sistemi o dönemin dünyasında rakiplerinden ayırmakta pazaryerinin ve kişisel özgürlüğün oynadığı roldeki farklılıklar kadar belirleyici değildir. Çiftçilerden elde edilen gelirlerin diğer sınıflara ulaşma tarzlarını ele alarak işe başlarsak sözünü ettiğim bu farklılıkların daha açık biçimde anlaşılacağı kanısındayım.

Dışarıdaki –ve genellikle kendi mülklerinde oturmayan– toprak sahipleri tarafından köylere müdahale edilmesi yaygın bir durumdu. Toprak sahipleri bazen göçebe kabilelerin reisleri olabiliyorlardı ama olağan şartlarda genellikle şehirlilerden olurlardı. Çünkü şehirler esasen köylere hizmet götüren merkezler değillerdi. Kasabaların ve özellikle de şehirlerin gelirinin sadece bir kısmı onları besleyen köy nüfuslarına sağladıkları zanaat ve ticaret hizmetlerinden ve uzun mesafe ticaretinden karşılanırdı. Şehirler daha ziyade kırsal kesimden karşılıksız elde edilen gelirlerle geçinirlerdi. Şehirlerin nüfusları, büyük ölçüde, gelirlerden pay alan ayrıcalıklı ailelere ya onların hizmetçileri veya yardımcıları olarak doğrudan ya da hizmet sağlayıcıları olarak dolaylı yoldan bağımlıydılar. Toplumun zenginliğinin büyük bir kısmı bu aileler üzerinden, bazen vergilerden elde edilen ve yetkililer tarafından maiyet sıfatı taşıyanlara dağıtılarak, bazen de doğrudan şehirde oturan toprak sahiplerine –veya vakıflara– kira olarak verilerek aktarılırdı.

Sıradan köylüler ve şehirlerde yaşayan ayrıcalıklı kesim arasında açılan zenginlik ve statü uçurumu derindi. Köylerin önde gelen aileleri bile eğer kişisel bağlantıları yoksa şehirlerde fazla itibar görmezlerdi. Bu uçurum belirleyiciydi: Tarımdan elde edilen gelirlerin köylerden toplanıp şehirlerde dağıtılma şekli her bölgede ve her dönemde yerel toplumun yapısını belirlerdi. Dolayısıyla çözümlemenin selâmeti açısından, gelirlerin toplanma sürecini ekonomik

olgular yığınından soyutlamak ve mülkiyetin köy içinde kullanılışıyla ilgili kişisel veya toplumsal düzenlemelerle iç içe geçmiş olsa bile onlarla karıştırılmayacak özel bir süreç olarak anlamak gerekir.[6]

Gelirlerin toplanma süreci Şeriat hukukunda iki başlık altında değerlendirilirdi. Hukuk bireylerin her çapta toprak mülkiyetini veya toprağın fiili toprak kullanımından uzaklaşan neredeyse bütün kalıpları tanıyor, mülk sahibi ile kiracı arasındaki düzenlemeleri, eşitler arasında yapıldığı baştan varsayılan ve fakat sonradan düzenlenen sözleşmelere tabi bir mesele olarak değerlendiriyordu. Bununla birlikte, verimli topraklara sahip kişilerin, emir tarafından temsil edilen Müslüman Ümmet'in ortak hazinesine borçlu olduklarını da varsayıyordu. Bu ödemelerden toplanan hâsılat yoksulluğun giderilmesi, cemaatin savunulması, ulemânın desteklenmesi, kamu binalarının inşası ve asayişin sağlanması gibi idari amaçlar için harcanıyordu. Bu gelir toplama anlayışı zorlamaydı. Olsa olsa bir tüccarı bu sürece dâhil etmenin yollarını sunuyordu. Nitekim gerçek işleyiş daha farklıydı. Vergilerden elde edilen gelirlerin miktarını Şeriat'ın cevaz verdiği seviyelerle sınırlı tutmak elbette mümkün değildi. Hatta sınıflar arasındaki ilişki bile Şer'î normlara tam olarak uymazdı. Başka bir deyişle Şeriat, kurulan bazı bireysel ilişkileri sonradan yapılan sözleşmelerle mümkün mertebe bağlayıcı hale getirmeye, onlara resmiyet kazandırmaya yardımcı olabiliyordu ama –örneğin toplumsal sınıflara ilişkin kendine özgü kavramları sahip Mazdacı öğretinin aksine– kırsal üretim fazlasının şehirlere kayma sürecinin bütünüyle –bu şekilde belirlenmiş tarıma dayalı ilişkiyle– yüzleşmezdi.

Geleneksel Müslüman dinsel düşüncesi bundan biraz daha ileri gitti. İmtiyazlı kişileri cömert davranmaya teşvik edip bütün İnsanların Tanrı önünde eşit olduklarını vurguladı. Gelgelelim nasıl ki tarıma dayalı koşulları doğrudan meşrulaştırması mümkün değildiyse bu koşulların geneline kafa tutması da mümkün değildi. Bununla birlikte daha dindar kimi Sufîler haram sayılan kazançları temsil ettikleri gerekçesiyle emirlerden gelen paralara el sürmeyi reddedebiliyorlardı.

Mutlakıyetin ve onun ardından gelen yönetici sınıfların idari geleneği, gelir elde etme sürecini içtenlikle ve derhal benimsedi. Ayrıcalıklı sınıflar için

---

[6] Bu bölüm boyunca ve bundan sonraki bazı bölümlerde Ann Lambton'ın *Landlord and Peasant in Persia* (Oxford University Press, 1953) adlı eserinden fazlasıyla yararlandım; ama onun görüşlerinden özellikle iki tanesini benimsemedim. Köy örgütlenmesinin (muhtemelen İranlı kabilelerin egemenliğindeki İran'da gelişmiş) "kökensel" bir durumunu varsaymayı yerinde bulmadım; çünkü tarihsel gerçeklikte hiçbir kültürel gelenek, daha önceki bir durumdan kaynaklanmış kayda değer bir dengesizlik ve çeşitlilik olmadan, sıfırdan başlamaz. Ayrıca köylülerin ekonomik yaşamının kötüleşmesinin -gerçekleşmiş olduğu ölçüde- sadece kötü yönetimin bir sonucu olarak değerlendirilmesinden de tatmin olmadım. Kötü yönetim bir ölçüde her zaman gerçekleşir; fakat önemli olan hangi koşulların ona belirli bir zamanda başka bir zamanda olacağından daha fazla fırsat verdiğini bulmaktır.

hazırlanmış kılavuzlar, bu sınıfların köylüler, yani *reaya* –ki özellikle toprakları fiilen işleyen kesimi belirten ama belki din adamları hariç köylerde yaşayan herkesi kapsayan, bazen kasaba ve şehirlerde yaşayan alt sınıfları da kapsayacak kadar genişletilen bir kavramdır– tarafından desteklenmesi gerektiğini sorgusuz sualsiz kabul ediyordu. Hatta ayrıcalıklı kesim köylü sınıfının kendi toprakları üzerinde yaptığı üretimi –hâsılatı ayrıcalıklı kesim alabilsin veya hâsılat doğrudan hazineye gitsin diye– kesintisiz şekilde sürdürmekle mükellef olduğunu bile ileri sürmeye meyilliydi. Demek ki hazinenin, mutlak hükümdarın yerel temsilcisi sıfatıyla emirin kişisel idaresi ve tasarrufu altında olduğunu ya da emirin hazineyi öncelikle emri altındaki birliklerin ve memurların maaşlarını ödemek için kullanma hakkının olduğunu düşünmeye meyilliydiler. Bu doğrultuda herhangi bir köylünün, toprak sahibi sıfatını taşıyan, ayrıcalıklı sınıftan biriyle yaptığı kişisel sözleşme nedeniyle ödemekle yükümlü olduğu kiralar ve mali otoritenin talebiyle ödediği vergiler gibi ödemeler arasında her zaman kesin bir ayrım yapmıyorlardı. Örneğin toprak mülkiyetinin iktâ olarak tahsisi ile hazineye aktarılan gelirlerin iktâ olarak tahsisi arasında pratikte var olan farkı anlamak bu nedenle hem hukukçular için hem de merkezi yöneticiler için genellikle güç oluyordu; her iki durumda da alıcı, benzer davranmaya meyilliydi.

Hâsılatın toplanmasına ilişkin bütün bu süreç kabul edilebilir akla uygun normlara az çok atıfta bulunularak söz konusu çevrelerde gerekçelendirildi. Hâsılat toplama gerekçelerinden biri ekonomikti: Mahsulün bir kısmı tohumu sağlayana, bir kısmı öküzleri sağlayana, bir kısmı suyu sağlayana –yani sulamayı düzenleyene–, bir kısmı –toprak sahipliğinin de diğerleri kadar katkı sayılması halinde– toprağı sağlayana, son olarak bir kısmı da işgücünü sağlayana ayrılmalıydı; işgücü dışındaki tüm bileşenler kaynak tedariki gerektirdiği için, sermaye sahibinin mahsulün büyük kısmını kendine ayırmak için geçerli sebepleri vardı. Diğer yandan mahsulden kendine çok az pay ayrılan köylünün de umudunu korumak için sebepler vardı. Gelgelelim böyle bir formül hukukta veya uygulamada kendine yer bulmaktan ziyade kâğıt üstünde kalıyordu.

İnsanlar bu gibi formüllerin haricinde daha genel birtakım gerekçelere de sahiplerdi. Ayrıcalıklı sınıfların köylü sınıfı dâhil tüm toplumun selametinden sorumlu oldukları zımnen kabul ediliyordu: Onlardan yağmacılara veya işgalcilere karşı köylülerin güvenliğini sağlayan askerler, adaleti sağlayan yöneticiler ve dinin koruyucuları olarak topluma hizmet etmeleri bekleniyordu. (Bunlar mutlakıyetin dahi tatmin edici şekilde yerine getirebildiği asgari işlevlerdi.) Böyle olmakla birlikte köylülerin geçimlikten fazlasına ihtiyaçlarının olmadığı, kaba ve cahil oldukları, neredeyse vahşi hayvanlardan farklı olmadıkları, başkalarına hizmet etmek için yaratılmış oldukları da her fırsatta açıkça dile getiriliyordu.

Bu sonuncusu aslında binlerce yıldır kuşaktan kuşağa aktarılan geleneksel bir tutumdu; ama alışıldık yükümlülük anlayışından ziyade güçlü olanın haklı olduğunu ima ediyordu ve güçlü olanın örf ve âdetler aracılığıyla hizaya sokulması, dizginlenmesi anlayışını barındırmıyordu. Bu gibi çevrelerde genellikle ekicinin ne kadar tasarruf edebileceğini –âdetler bunun ölçüsü olabilirdi– bulmak ve mülkiyete veyahut sabit vergilendirme oranlarına ilişkin değerlendirmeleri gözetmeksizin askeri sınıfın tamamı veya kimi üyeleri lehine buna el koymak yönünde bir eğilim vardı. Kanımca, iktâ alıcıları ne kadar hızlı kâra geçerlerse bu tutum da o kadar kuvvetli oluyordu. Köylülerse bu tavra karşı, ellerinden geldiğince, yerel âdetler olarak gerekçelendirilebilecek sınırlamalara başvuruyorlardı.

Ne gelirlerin sadece hizmetlere harcanması yaklaşımı ne de güçlü olanın haklı olduğu için istediğini yapması yaklaşımı tam olarak hayata geçirilebildi. Kayıtları tutan fiili idarecilerin Şeriat'a saygı göstermeleri sayesinde –güçlü kişilerin esaslarından kaçınmayı başardıkları hallerde bile– sözleşmelerin ve vergilerin usulleri korunabildi. Bununla birlikte, yönetici askeri sınıfların görmezden gelmeyi tercih ettikleri bireysel yükümlülüklere ve hukuksal ayrıntılara dikkat edilirse gelirleri toplamanın başka gerekçeleri de olduğu görülecektir. Aslında, bazı kılavuzlarda yer alan aristokratik kuramlara ve devlet gelirlerini ödeyenlerin ve bunları tahsil edenlerin arasındaki fiili uçurumun muazzam boyutuna rağmen, bir sınıfı diğerinden ayrı tutmaya yönelik kesin ayrım ortada yoktu. Köylerde bile nispeten ayrıcalıklı sayılabilecek ve yüksek yerlerde bağlantıları olan insanlar bulunuyordu. Dolayısıyla gelirlerin şehirler için toplanma süreci, zenginliğin köy içinde dağılımından tamamen ayrı tutulamazdı. Kasabalarda ve şehirlerde olduğu gibi köylerde de birçok farklı türden insanın çıkarı gelirlerin nasıl toplanacağına bağlıydı; farklı ödeme biçimlerinin dayatılması halinde farklı insanlar bundan kazançlı çıkabilirlerdi. Bu insanlar göz ardı edilemezdi.

Hukukun sadece serbest sözleşmeyi tanıyıp örtük statüleri tanımadığı ve yöneticinin vicdanının hukuktan yana sayıldığı hallerde, bu türden bütün çıkarların açıkça ifade edilme şansı vardı. Zorba bir soyluya karşı yoksul bir köylü kadının haklarını koruyan emirin hikâyesi her yerde sık sık anlatılırdı. Bu hikâyenin zaman zaman gerçeğe dönüştüğü de oluyordu. Dolayısıyla gelirlerin, Şer'î hükümler doğrultusunda olmasa bile, yine de verilen buyruklara, şekle bağlı sözleşmelere ve köylülerin bir araziyi işletmeyi üstlenen herkes için geçerli saydığı âdetlere uygun biçimde belirlenmesi ve insanların kendi paylarından daha fazlasını alması halinde ortaya çıkabilecek bütün hukuksal anlaşmazlıkların dikkatle denetlenmesi beklenirdi. Serbestçe üstlenilen yükümlülükler çerçevesinde çeşitli çıkarların dengelenmesine yönelik bu çaba âyan-emir sisteminin karakteristik bir özelliğiydi.

Merkezi bürokratik denetimin bozulmasından sonra vergilerin fiilen toplanma biçimi, tarımcıl koşulların yerel siyasal ve ekonomik şartları altında düşünülebilecek her şekle büründü. Şartlar değiştiğinde vergi toplama biçimleri de değişiyordu. Burada her biri diğerinden iyi kötü bağımsız hale gelecek şekilde birbirinden farklılaşmış beş vergi toplama biçimi sıralayabiliriz. Köylerden şehirlerdeki ayrıcalıklı sınıflara giden vergiler ya ayrıcalıklı sınıfların belirli üyelerine –toprak ağası zengin tüccarlara, ulemâya veya özellikle askerlere– ya da maaşlı bir vergi tahsildarı üzerinden veya komisyon alan bir mültezim üzerinden hükümdarın hazinesine, buradan da maaşlar veya hibeler yoluyla yine büyük ölçüde askerlere, bazen de ulemâya, hatta şairler gibi bağımlı kişilere giderdi. Bu bakımdan söz konusu çeşitlilik esasen ikinci bir değişkenden, yani vergilerin kişisel sözleşmeye dayalı kira (ya da başka bir ücret) olarak mı yoksa hükümdarın mali yetkisine dayalı devlet vergileri olarak mı toplandığı meselesinden bağımsızdı. Gerçi güçlü bir hükümdar en azından askerlerin doğrudan hazineye bağımlı olmalarını da tercih edebilirdi. Gelirleri ekiciden vergi veya kira olarak alan birey, kendisine tanınmış özel ayrıcalıklara bağlı olarak bunun bir kısmını devlet hazinesine gönderebilir veya göndermeyebilirdi. Buna karşın yine güçlü bir hükümdar hiçbir muafiyete bakmadan hazinenin payının hazineye girdiğini de görmek isteyebilirdi. Üçüncüsü –ister kişisel sözleşmeye dayalı olsun ister mali yetkiye dayalı olsun– gelirler, mahsul üzerinden, önceden belirlenmiş bir matraha ya da orana göre (ortakçılık) belirlenebilirdi. (Gelirler sayısız çeşit ikincil ödenti ile de bir yere kadar toplanabilirdi.) Dördüncüsü, peşin veya ayni olarak, hatta emek zamanı üzerinden de ödenebilirdi; öyle ki bazı köylüler hazine tarafından ya da kendi kira sözleşmeleri tarafından, belirli sayıda iş gününü çoğunlukla önceden belirlenmiş amaçlar için ayırmakla yükümlü tutulurlardı.

Gelir toplama biçimlerinin farklılaştığı beşinci önemli nokta ise gelirleri edinen kişinin kendi gelir kaynağı üzerinde sahip olduğu haklardı; bu haklar çeşitlilik arz edebiliyordu. (Bu da elbette sadece vergilerin doğrudan bireylere gittiği durumlarda –esasen ödemelerin mali otoritenin gözetiminde yapıldığı ama özellikle toprak sahibi bir kabile reisi ise yerel âdetlerin, hatta finansal kiralama gibi uzun vadeli sözleşmelerin, kişisel düzenlemelere bağlı olarak kendisine ödeme yapılan kişileri etkileyebileceği durumlarda– söz konusu olurdu.) Alıcı sadece parayı almakla sınırlanmış olabilirdi. Toprağın kullanımı üzerinde tam yetkiye de sahip olabilirdi. Örneğin toprak üzerindeki payları yıldan yıla değiştirebilir, bu şekilde yerel bir toprak sahibi gibi davranabilirdi. (Aslında bazen toprak sahibi ya da doğrusu –genellikle– onun maaşlı temsilcisi geniş çaplı arazi yönetimine girişir ve gelirinin bir kısmını sulama işleri gibi geliştirmelere sermaye olarak yatırırdı. Bu tarz işler elbette köyün yerlisi olan

büyük toprak sahipleri tarafından da yapılabilirdi.) Hakları veraset hukukuna dayalı olabilirdi de olmayabilirdi de; öyle değilse bile bir oğula devredilebilirdi de devredilmeyebilirdi de. Son olarak, kendi gelirini topladığı yer üzerinde çeşitli idari haklara sahip olabilirdi; bu haklar –özellikle gelir toplama hakkı böyle bir bölge üzerinde mali otoriteye dayanıyorsa ve böylece hazinenin daha alt seviyedeki toprak sahiplerinin gelirleri üzerinden aldığı payı da içeriyorsa– bazen geniş bir bölgeye de yayılabilirdi. Kuramsal olarak elbette idari hakların gelir toplama haklarıyla karıştırılmaması gerekirdi; fakat bunları bazen aynı ellere teslim etmek daha elverişli ya da kaçınılmaz oluyordu.

İslam dünyasında toprak "mülkiyeti" meselesi, kişisel statünün daha az değişken, hukuksal hakların sabit statülere göre daha kolay düzenlendiği bir toplumda geliştirilmiş Avrupa'ya özgü arazi geliri kavramları çerçevesinde fazlasıyla tartışmalı bir konu olagelmiştir: Belirli bir soylu hangi aşamada "malik" sayılmalıdır? Yoksa diğer soyluların arazi gelirleri üzerindeki haklarını kolaylıkla değiştirebildiği için sadece hükümdar mı "malik" sayılmalıdır? Buradaki güçlük, gelirlerin sık sık doğrudan doğruya belirli bir bireye giderken mali yetkiye dayanılarak devlet vergisi olarak toplanmasıdır. Böyle bir gelir alıcısı, gelirin geldiği arazi üzerinde gerçekleşen her şey üzerinde bir dizi başka hakka daha sahip oluyordu. Böyle bir durum, ister Batılı olsun ister Şer'î olsun, hiçbir mülkiyet kategorisi çerçevesinde gerektiği gibi değerlendirilemez. Ama aslında böyle bir soruyu sormaya gerek yoktur. Olağan anlamda mülkiyet, toprağı kullanma haklarını kimin satıp kiralayabileceği açık olan tek tek köyler düzeyinde yeterince anlamlıydı ama köylüler ve yöneticiler arasındaki genel gelir ilişkilerinin betimlenmesi bakımından genelde elverişsiz bir kategoriydi.

Daha iyi bir gelir toplayıcısı tipi, kendi topraklarında geleneksel olan (ve yeni bir tarafın ortaya çıkması halinde genellikle açıkça ortaya konan) haraçlarla kendini kısıtlayabilirdi ve yokluk dönemlerinde bunların bir kısmını ya da tamamını affedebilirdi. Ama geleneksel haraçlar bile köylülere pek bir şey bırakmazdı. Üstelik gelir toplayıcılarının çoğu insafsızdı. Statülerin kalıcı olarak belirlenmemiş olduğu ve her bireyin kendi zekâsının el verdiği ölçüde yükselmesinin beklendiği bir toplumda, gelir toplama usullerine yerel âdetlerce konmuş sınırlamaların daima aşılma tehlikesi vardı. Toprak sahipleri, iktâ sahipleri ve vergi tahsildarları köylülerden en fazla geliri elde edebilmek için her türlü numaraya ve zora başvururdu. Özellikle kendi mülkünde oturmayan toprak sahipleri –bu araziler onlara ister sözleşmeyle kalmış olsun isterse mali otorite tarafından tahsis edilmiş olsun– kendilerini bu âdetlere pek bağlı hissetmezlerdi. Âdetlerin esasına bağlı kalınsa da ayrıntılarda bunlar ihlal edilebiliyordu: Böylece bir toprak sahibi, muhtaç bir ekiciyi onun daha sonra ihtiyaç duyacağı tohumları veya başka şeyleri önceden temin etmemekle tehdit ederek, ekiciyi mahsuldeki payını ona düşük bir fiyattan satmaya –âdetlere

aykırı biçimde– zorlayabilirdi. Serbest sözleşmelere çok şeyin bağlı olduğu yerlerde bu tarz zorlu pazarlıkların gerçekleşmesi beklenebilirdi.

Ara sıra dindar bir hükümdar çıkar ve çoğu Şeriat'a açıkça aykırı ağır mali taleplerin iptal edilmesine hükmederdi. Ama bu tarz zorlamalar, iptal emri ciddiye alınmazsa genellikle yeterince kısa bir sürede, yerel kararlar doğrultusunda ya da bunları uygulayacak bir konumda olanların keyfi eylemleri sayesinde yeniden dayatılırdı. Birçok hükümdar, Şeriat'a rağmen, kendi egemenlikleri altındaki topraklarda ekimi zorlaştırmak için ellerinden geleni yapıyordu; aynı hükümdarlar ayrıca, köylünün elinde kalanla geçinip geçinemeyeceğine hiç bakmadan en fazla geliri elde etmek için bahaneler uydurmakta da en acımasız olanlardı. Bu tarz aşırı davranışlar elbette kısa süre içinde hükümdarın aleyhine dönerdi. Yöneticiler bu tarz davranışları akıllıca bulmadıkları gibi sıkı sıkıya hukuka uygun da bulmayabilirlerdi ama böyle şeyleri yeterince güçlü olan herkesin tasarrufunda olan şeyler olarak görürlerdi.

Fakat bir düzenlemeye izin verip başka birine izin vermeyen yerel âdetler, gelirleri alan kişilerin iddiaları ve gelirleri üreten ekicilerin gereksinimleri arasında pratik bir dengenin korunmasını önemli ölçüde sağlıyordu. Aynı zamanda emirlerin nispeten uzun vadeli değerlendirmeleri dikkate almaya eğilimli mali idarecilerinin uyguladıkları siyasalar genel kalkınmada belirli bir süreklilik de sağlıyordu. Sonuç olarak, gelir toplamanın olası biçimleri rastgele gerçeklemezdi. Gelirlerin toplanmasında söz konusu olan bazı geniş kapsamlı örüntülerin yüzyıldan yüzyıla değiştiği gözlemlenebilir: Orta Dönemler boyunca bu örüntüler askerileşmenin artmasına neden oldular.

Özellikle şehirlere yakın veya ticaret yolları üzerinde bulunan köylerde toprak sahipleri kendi mülklerinde oturmayıp gelirlerini başka yollardan yöneten şehirli zenginlerdi. Ayrıca bu tarz köylerden elde edilen gelirlerin, yönetimin –son kertede emirin ve onun askeri birliklerinin– tasarrufunda olduğu yaygın biçimde kabul görüyordu. Bir emir veya özellikle birçok şehrin ordugâhlarını kontrol eden büyük bir sultan, bu köylerin yakınından kendi birlikleriyle geçerken bunların kaynaklarına keyfi biçimde el koyabilirdi. Aynı şekilde bu tarz köylerin tek tek askeri reislere ve onların subaylarına, askerlerin ücretlerinin mali hakka dayanarak doğrudan bunların kaynaklarından ödeneceği iktâların idari tahsisler olarak daha kalıcı bir zeminde verilmeleri de muhtemeldi. Bu süreçte, iktâ sahibinin herhangi bir toprak sahibi köylüden olduğu gibi kendisinden de vergiler aldığı kentli kira alıcılarının hakları aşınmaya yüz tutardı. İktâ alıcısı yavaş yavaş önemli bir gelir alıcısı haline geldi. Bunun sonucunda hem sivil üst sınıfların hem de yerel köylülüğün bağımsızlığı tehlikeye girdi.

Önceki sayfalarda gördüğümüz üzere iktâ sistemi, valilerin kendi eyaletlerindeki devlet arazilerinin gelirlerinden yararlanmalarına izin verilmesiyle ya da vergileri kiralık bir profesyonel ekiple toplanmasının masraflarını fazla-

sıyla telafi edecek şekilde önceden kararlaştırılmış bir tutarı peşinen ödeyecek kimselerden mültezim olarak yararlanılmasıyla birlikte, halifeler döneminde özel bir bürokratik aygıt olarak ortaya çıkmıştı. Her iki durumda da teknik olarak başta henüz devlet hazinesine veya onun bir şubesine yapılan doğrudan ödemeler, güçlü bir kişinin mali hakları kendi lehine çevirebileceği bir konuma gelmesini sağlayan yollara dönüştü. Hilafet devletinin çöküşünden sonra bürokrasinin başarısızlığı yüzünden gelirlerin merkezden toplanması verimsiz hale gelince bu sistem de gittikçe askeri bir yönde evrilmişti. Hatta bu durum, Orta Dönemler boyunca, Nizamülmülk'ün koymayı denediği sınırların bile ötesine geçti: Bu durum, askerlerin, geri alınması mümkün de olsa oğullarına miras bırakabilecekleri bir mülkiyetle ödüllendirilmesine dayanan yaygın bir yöntem haline geldi; bu tarz bir ödül hiçbir merkezi siyasetle ilişkili olamazdı. Bürokrasi hâlâ iyi işliyor olsaydı belirli bir yerin geliri önceden tahsis edilmiş bile olsa vergi toplama işini idare edebilirdi. Ama iktâ sahibi subayın vergileri bizzat toplamasına ve daha kazançlı bir tahsis edinmiş olabileceği ama bulabildiğiyle yetinmesi gerektiği bahanesine dayanarak ulaşabildiği her şeye derhal el koymasına çoğunlukla izin verilirdi. Bu tarz tahsislerle birlikte emir, kendisine tahsis edilmemiş yerlerden doğrudan kendi hazinesi için vergi toplamaya da devam ederdi.

Belirli bir devlet nispeten iyi örgütlenmişse ve ekonomisi nispeten üretkense vergiler toprak kaynakları üzerinden belirli bir oranda –yerel lojistik gereksinimler dolayısıyla kısmen ayni olarak ama çoğunlukla peşin olarak– alınabilirdi; iktâ sisteminde bu durum, iktâların bürokrasi tarafından sıkı sıkıya denetlenmesi anlamına geliyordu. Ayrıca iktâlar bürokrasinin ya da hoşnutsuz bir memurun girişimiyle sık sık değiştirilir ve miras bırakılmalarına hiçbir şekilde izin verilmezdi.

İktidarlar nispeten zayıf şekilde örgütlendiklerinde, vergiler sadece fiili üretimden –ayni olarak veya piyasa değeri üzerinden– hisse alınarak toplandı. Bu sistem adaleti kabaca sağladı ama mali belirsizliğe yol açtı ve ekicilerin ya da yerel toprak sahiplerinin planlamalarında esnekliği önemli ölçüde azalttı; köylünün her türlü fazladan yatırım artışının getirisinin büyük kısmının alınmasına yol açarak bunların değerini büyük ölçüde azalttı. Fakat iktâ sistemine böyle bir hisseler sisteminin eşlik etmesi gayet normaldi ve bu sistem doğal olarak Geç Orta Dönem'de en yaygın sistem oldu. Oranı, Şeriat'ın Müslüman ülkeler için belirlediği yaklaşık yüzde onluk orandan çok daha yüksekti. Bürokrasinin denetimi zayıflayınca belirli tahsislerin süresiz olarak veya ömür boyu uzatılmaları daha olanaklı veya belki de (kendi aldığı tahsisi beğenmeyen bir memurun gözünde) kaçınılmaz hale geldi. Böylece bunların bir mirasçıya –bölünebilen ve miras bırakılabilen bir mülk olarak değil, bir oğulun ya da akrabanın söz konusu memurun makamına ve kazançlarına varis olmalarının olağan sayılması anlamında– aktarılabilmesinin önü açıldı. Fakat memu-

run saraydaki taraftarlarının, hatta emirin hanedanının talihine bağlı olarak tahsisler her an feshedilebilir durumda kalmaya devam ettiler.

Bu şekilde gittikçe egemen hale gelmeye meyilli, hisseler üzerine kurulu bir vergi sistemi, iktâ topraklarının, onları kendi ellerinde ne kadar tutacaklarını bilmesi mümkün olmayan ve bu yüzden en yüksek verimi alacak şekilde onları sömüren askerlere tahsis edilmesiyle bir araya gelince, köylerde üretim fazlasının pek birikmemesine neden oldu. Bu, üretimin iyi olduğu yıllarda şehirlerde belirgin bir bolluk olması, kötü olduğu yıllar ise köylerde kıtlık yaşanması anlamına geliyordu. Bu ayrıca köy içindeki kişisel koşullarda farklılaşmanın ve köyün ileri gelenlerinin (âyan) yabancılara aldırmadan düzenlemeler yapma gücünün azalması anlamına da gelebilirdi. Bu durum âyan-emir sistemi içinde yer alan şehirlerde bile askeri iktidarı pekiştirmeye ve onun muhaliflerini zayıflatmaya devam etti.

Yoksulların Sığınakları

Böylece, gittikçe kırsal refah ve sivil bağımsızlık pahasına olmakla birlikte, ayrıcalıklı sınıflar kendi gelirlerini bir şekilde elde ettiler. Fakat köylüler açısından çözüm bekleyen sorun, gittikçe keyfi bir nitelik kazanan müsaderelerin yol açtığı felâketlerden nasıl kaçınılacağıydı. Tarım ekonomisinin genişlediği dönemlerde, geçmiş binyıllarda uzun vadeli olarak gerçekleşmiş olduğu –ve Avrupa, Hindistan ve Çin gibi daha sulak bölgelerde gerçekleşmeye devam ettiği– gibi, açılan yeni tarım arazileri ve büyük sulama projelerinin daha verimli topraklarda daha yoğun bir üretime yol açması dolayısıyla, böyle bir çıkmazdan kurtulmak için, çoğunlukla güçlü yönetimler tarafından sömürünün en kötü biçimlerine karşı korunan yeni topraklara göç edilebilirdi. Orta Kurak Kuşak'ta ise tarım sahası artık genişlemiyor, aksine –genel olarak– daralıyordu. Yoksulların sığınakları da buna bağlı olarak uzun vadede daha yetersiz hale geliyordu. Bununla birlikte acil durumlarda köylülerin kendilerini kısmen savunmalarını sağlayacak elverişli araçları bulunuyordu.

Birincisi, köylüler sık sık doğrudan direniş yöntemlerine başvururlardı. Ürünlerini vergi tahsildarlarından saklamanın çok eski yöntemlerini uygularlardı, hatta işkence gördüklerinde bile kendi talihsizlik ve yoksulluk öykülerine sıkı sıkıya bağlı kalmaktan gurur duyarlardı. Zaman zaman, ölçüsüz bir baskı veya inandırıcı bir kehanet onları umutsuzluğa sürüklediğinde ya da boş bir umuda kapılmalarına yol açtığında –çoğunlukla kanla bastırılan ama diğer toprak ağalarına uyarı niteliği taşıyan– cesur isyanlar çıkardılar. Gelir tahsildarlarından kurtulmanın daha dolaylı yolları da elbette vardı. Genellikle ücra yerlerde bulunan ve bu nedenle doğal olarak daha fakir olan ama bu sayede büyük şehir ordugâhlarının kolayca ulaşamadığı ya da orduların geçtiği yollardan uzakta bulunan birçok köy, ürünlerinin büyük kısmını tahsildarlar-

dan saklamayı başarırdı. Gerçi bu durumda da köy içinde ürünlerin bölüşülmesinde eşitsizlikler yaşanabiliyordu. Elverişli yerlerde bulunan bazı köyler ise aslında, köyün sağlayabileceği getirinin azlığı göz önünde bulundurulduğunda, bir ordunun tümüyle olanaklı olsa da saldırmaya zaman harcamasını önleyen tahkimatlar oluşturabilirlerdi. Ölçüsüzce vergilendirmeye oldukça müsait olan köylerde, bürokratik denetimin zayıfladığı dönemlerde, daha az toprağa sahip birçok köylü kendi topraklarını daha zengin bir yerel toprak sahibine emanet eder, sınırlı bir kira bedeli karşılığında o toprakların kontrolünü fiilen elinde tutmaya devam ederdi; daha büyük toprak sahipleri ise çoğunlukla açgözlü taleplere karşı etkili biçimde direnebilirlerdi.

Üstelik görmüş olduğumuz gibi, köylünün başvuracağı son çare olan kaçış nispeten kolaydı. Toplam tarım ekonomisi artık büyümemesine rağmen, Kurak Kuşak'taki marjinal topraklar ekime nispeten kolayca açılmış veya kapanmıştı. Nüfus kayda değer ölçüde artsa bile bu topraklar rahat hareket edecek alan sağlarlardı. Topraksız işçiler, kiracılar ya da kendi topraklarına sahip köylüler bile doğdukları köyleri terk etmeyi ve daha elverişli toprakların bulunduğu –ya da böyle topraklara erişimin başka şekillerde olanaklı olduğu– yerlere gitmeyi daha uygun bulabilirlerdi. Özellikle, alana bağlı nüfus değişimi oranını işleterek köylü nüfusuna hep daha fazla katkıda bulunan bağımsız göçebe hayvancılığın ileri düzeyde gelişmesiyle birlikte birçok köylü pastoral yaşamla görece yakın bağlar kurmaya başladı. Önceki sayfalarda belirttiğimiz gibi, bazen göçebe yaşama geri dönebiliyorlar ya da hâlâ göçebe hayvancı hayat sürenlerle iyi ilişkiler kurabiliyorlardı. Bununla birlikte büyük felaketlerin neden olduğu nüfus kayıpları nedeniyle köylülerin görece daha iyi topraklarda bile sıkıntı yaşamaları yaygın bir durumdu. Ayrıca köylülerin hareketliliğinden fayda sağlayan, hatta onları kendi yanına çekebilmek için birbiriyle rekabet eden toprak ağaları ve emirler de vardı. Böyle koşullar altında bu hareketleri önlemeye yönelik girişimler ancak rakip emirlere karşı güç gösterilirse başarılı olabilirdi.

Bu hareketlilik, iktidarda olanların kırsal bölgelerden elde edebilecekleri gelirlere makul bir sınırlama getiriyordu. Köylüleri kendi topraklarına bağlamaya ya da topluca kaçmışlarsa geri dönmelerini sağlamaya yönelik girişimler (Mısır gibi birkaç ülke dışında) her yerde başarısızlığa uğradı. Bu durum da vergilerin sık sık ağırlaşmasına yol açan yönetimde karmaşa olgusunu doğrudan aynı nedenlerden kaynaklanıyordu. Köylülerin bu hareketliliği elbette bazen tamamen zorunluluktan kaynaklanıyordu. Muktedir bir hükümdar bazen köylüleri bulundukları yerlerden ayrılıp başka bölgelere –çoğunlukla köylü isyanların bastırmak bahanesiyle, bazen de gidilecek bölgeyi kalkındırmak, işlemek bahanesiyle– yerleşmeye zorlayabiliyordu.

Fakat bazen de köylüler, üzerinde yaşadıkları topraklar onların kendi hayatlarını idame etmelerine yetecek mahsulü bile vermemeye başladığında ya-

şadıkları toprakları terk etmek zorunda kalıyorlardı. Toprak ağalarından, alacaklılardan veya askerlerden kaçan eski ekiciler, topraktan kazanamadıklarını zenginlerden alarak telafi etmeye yönelebiliyorlardı. Bizzat asker olmayı da seçebiliyorlardı. Yeni askerlere her zaman ihtiyaç vardı. Çünkü orduların kendi başlarına insan kaynaklarını korumaları pek olası değildi. Eski bir ekici bu şekilde bir akıncı haline gelebilir ve eğer kendini Türk olarak kabul ettirebilirse veya ordulara sahip başka halklardan birine mensupsa bir emir bile olabilirdi. Askerliğe sıcak bakmaz ya da orduya alınandan daha fazla askerin ordudan terhis edildiği bir döneme denk gelirse de bir berduş olarak önüne birçok başka seçenek çıkabilirdi. Örneğin akıllı ve genç biri, katılmak için iyi bağlantılara sahip olmayı gerektirmeyecek kadar gevşek örgütlenmiş sayısız zanaat dalından birinde çıraklık yapmaya başlayabilirdi. Bu şekilde hokkabazlık ya da su taşıyıcılığı gibi bir zanaatı öğrenebilirdi. Ya da bir soygun çetesine katılabilir veya doğrudan doğruya hayatını şehirlerde Tanrı'nın merhametine muhtaç insanlardan sadaka alıp dilencilik yaparak da sürdürebilirdi.

Göçebe hayvancı yaşam dahi insanları doğal felaketlerden koruyamazsa bile en azından güç sahibi kişilerin sömürülerinden koruyabilecek emniyetli bir sığınak olabiliyordu. Gerçi göçebe hayvancı yaşam tarzı normalde bu yaşam tarzının içinde doğmamış kişilere pek açık sayılmazdı. Her köyün önemli sayıda hayvanı bulunurdu; çünkü –öküz, eşek, deve, daha çevik olan katır, hatta at gibi– çeşitli hayvanlar ya toprağı sürmek için gerekliydiler ya da taşıma amaçlı olarak veya etinden, sütünden ve yününden faydalanılmak üzere yetiştiriliyorlardı. Bazı köyler ise çok sayıda hayvana sahip olabiliyordu ve hayvanlarını çobanlara emanet ediyordu. Bu çobanlar kendilerine emanet edilen kalabalık koyun ve keçi sürülerini köylerden nispeten uzakta yer alan meralarda otlatıyorlardı. Yine de çiftçi köyü tanımı gereği ekili topraklara bağımlıydı ve bu hayvan sürüleri en azından zaman zaman köye geri dönüyordu. Oysa hayvancılıkla uğraşan göçebe toplulukları, daha ziyade, sahip oldukları küçükbaş hayvan ve deve sürüleri etrafında örgütlenirdi. Dağlık yörelerde yaşayan göçebe hayvancılar başta olmak üzere göçebelerin birçoğu toprağı sürüp işliyorduysa da aslında toprağa bağımlı değillerdi; ihtiyaç hâsıl olursa toprağı işlemekten tamamen vazgeçebilirlerdi. İşte bu nedenle göçebe hayvancıları göstermelik bir vergiden daha fazlasını ödemeye razı etmek hiç kolay değildi.

Kabileler halinde örgütlenen ve nispeten sapa yerlerdeki otlakların oluşturduğu son derece geniş topraklar üzerinde sürekli hareket halinde olan göçebe hayvancılar askeri seferler aracılığıyla cezalandırılabilirlerdi ve onların kasabaları, hatta köyleri rahatsız etmeleri bu yolla önlenebilirdi belki ama kendi otlaklarında denetim altında tutulmaları pek kolay değildi. Onların tercih ettiği toprak ekiciliği tarzı, onları yarı yolda bırakacak kadar hassas değildi. (Bu nedenle onları cezalandırmaya yönelik her girişim, alınan her cezai

tedbir, ancak onları cezalandıran kişi veya grup iktidarda bulunduğu sürece etkili olabiliyordu. İki iktidar arasında geçen sürede ise zaten bu göçebe kabileler civar köyleri haraca bağlayacak konuma gelebiliyorlardı. Hatta bu şekilde, köylülerden şehirlere aktarılan gelirin bir kısmından pay bile almış oluyorlardı.) Sürü otlatma faaliyetlerinin bölgenin tümünde çiftçilik aleyhine artmasıyla birlikte, ne yaparlarsa yapsınlar kendi işlerinden çok az kazanç elde edebilenler içinde gelir ödemekten muaf olanların diğerlerine oranı da bir bakıma artar. Gelgelelim, çobanlıkla uğraşanların özgürlüğü bireysel özgürlükten ziyade genellikle onların göçebe kabileler olarak sahip oldukları bir özgürlüktü: Bu topluluklarda birey, düşüncelerini ve eylemlerini doğumundan ölümüne kadar sıkı sıkıya şekillendiren katı bir rutine mahkûm olmaya devam ediyordu. Üstelik maalesef, bazı bölgelerdeki kabile reisleri gitgide toprak ağası gibi davranmaya başlamışlardı.

Köylü ise özgürdü ve kendi özgürlüğünü başkalarına çoğu zaman kabul ettirebiliyordu. Ne var ki özel yetenekleri olmadığı sürece bu özgürlük ona fazla avantaj sağlayamazdı. Köylüler ne aptaldılar ne de kaderlerine razıydılar. Mevcut âdetlere ölçülü bir saygı gösterirler ama ona köle olmazlardı. Köylülerin beklenmedik krizlere veya fırsatlara verdikleri tepkileri yakından inceleyecek olursak onların –tıpkı nüfusun diğer kesimleri gibi– genel olarak kendi edinebildikleri bilgiler çerçevesinde hünerli ve kurnazca davrandıklarını görürüz. Örneğin köylüler, pazarda tarım ürünlerine gösterilen ilgide meydana değişmelere eğer bu değişimler onları bilfiil etkiliyorsa çabucak tepki gösterirlerdi. Bununla birlikte sonuçları öngörebilir teamüllerden uzaklaşma fırsatını nadiren yakalarlardı. Toplumsal denetimin olmadığı açık bir toplumda, doğuştan şanslı olanlar ve orduda veyahut başka mesleklerde ilerleyip yüksek mevkilere gelebilenler ölçüsüz boyutlara varan bir pazarlık gücü elde etmeyi başarabilirlerdi ve şahsen özgür oldukları için bu güçlerini de özgürce kullanabilirler, hatta sık sık kendilerinden daha talihsiz kişilere zarar verecek şekilde kullanırlardı. Köylünün, daha uzun sürede mahsul verip daha fazla risk içerdiği halde daha fazla gelir getiren ürünleri ekme çabaları, gelirlerini doğrudan doğruya köylüler üzerinden sağlayanların ağır talepleri yüzünden sık sık hoyratça boşa çıkarılırdı. Kendi ayrıcalıklarından emin olamayan askeri bir yönetici topluluğun altın yumurtlayan tavuğu kesmemek için geçerli bir sebebi yoktu; nitekim kısa sürede o tavuğu keserlerdi.

Topluma ilişkin bu dar görüşlüğünün bir sonucuna daha sonra değineceğiz: doğal kaynakların kronik ve birikimsel biçimde boşa harcanması. Başka bir sonuç ise insan kaynaklarının yoksulluk ve güvensizlik nedeniyle sürekli sefil biçimde boşa harcanmasıydı. Sefalet muhtemelen, ekonomik kalkınmanın en ileri aşamaya ulaştığı, dolayısıyla sömürünün daha sistemli hale gelebildiği yerlerde azami düzeydeydi. Nil ile Ceyhun arasındaki bölgede yaşayan köylüler sadece ticaretin uzun süre boyunca daha az yaygın olduğu Kuzey Avrupa

gibi yerlerde yaşayan köylülerden genel olarak daha yoksul olmakla kalmıyorlardı, ayrıca Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölge içinde bile bu durum yöreden yöreye farklılık gösterebiliyordu. Bazı durumlarda, en azından tarımın en zengin olduğu –yani en fazla ticarileşip kârlı hale geldiği– yerlerde yaşayan köylüler, daha az pazar ürününü barındıran "daha yoksul" yerlerde yaşayan köylülere göre daha kötü besleniyorlar ve gözle görülür derecede çelimsiz bir vücuda sahip oluyorlardı: Özellikle Anadolu'da taşrada yaşayan köylülerin kuvvetliliği ile zengin Bereketli Hilal ovalarında yaşayan köylülerin çelimsizliği arasında belirgin hale gelen böyle bir karşıtlık, görünüşe göre onların sahip oldukları ırsi sermayeden daha ziyade ekonomik bir sorundan kaynaklanıyordu.[7]

Kasabalar: Örgütlenmelerinin Evrimi

Şimdi toprağı bir kenara bırakıp kasabalarda toplum düzenini incelemeye başlayalım. Orta Kurak Kuşak'ın merkezi ülkelerinin kendine özgü şartlarının kendini en şiddetli şekilde hissettirdiği yerler buralardı. Tüccar sınıflarının sahip oldukları ve üzerinde göreli bir kültürel özerklik inşa edebildikleri ticari avantajları ve ayrıca yerel halk dayanışması yerine hareketli bir kozmopolitliğe meyilli oluşları, şehirleri uzun zaman önce cemaatçi dinsel itkilerin merkezleri haline getirmişti. Orta Dönemlerin koşullarında aynı durumun devam etmesi sayesinde açık toplumsal yapılanma, bireysel özgürlük ve siyasal iktidarın askerileşmesi buralarda mümkün olmuştu.

Gelir açığına rağmen kasabalar bazı bakımlardan köylerdeki toplumsal kalıpların bir uzantısını oluşturuyorlardı: Köylerin ileri gelen aileleri kasabalı ailelerle ittifaklar kurardı. Aileler veya köylerde yetişmiş meslek erbabı arasındaki gündelik ilişkiler kasabalarda özenle geliştiriliyordu. (Aslında bazı kasabaların sakinleri tamamen kasabanın surları civarındaki arazileri işleyen alelade köylülerden oluşuyordu.) Aşiretler arasında yaşanan rekabetlerin veya kasabalara özgü görgünün ve adalet anlayışlarının çoğunun kökleri köy yaşamına dayanıyordu. Âyan-emir sisteminin unsurlarının ancak daha zengin köylerde bulunabileceğini belirtmiştik. Yine de çeşitli grupların ekonomik ve toplumsal işlevleri farklılaştıkça kasaba yaşamı da daha yüksek bir toplumsal karmaşıklık seviyesine ulaştı. Böylece kasabalar, köye yabancı birtakım yeni kurumlar ve sorunlarla tanıştılar. Âyan-emir sisteminden tam anlamıyla sadece kasabalarda bahsedilebilir. Bu sistem kasabalarda baskın bir toplumsal kalıp olarak ortaya çıktı. Bazı bakımlardan farklı bir örüntünün olanaklı olduğunun görüldüğü anlar dışında, iktidarın ileri gelenler (âyan) ile askeri emirler

---

7 H. A. R. Gibb ve Harold Bowen, Osmanlı toplumu hakkındaki, *Islamic Society and the West* (3 cilt. New York, 1950-57) adlı çalışmalarında bu noktalar üzerinde, şimdilik, daha önceki dönemlerde yapılmış herhangi bir araştırmadan daha fazla durmaktadır.

arasında paylaşılması, kasabalarda devlet inşasına yönelik çeşitli girişimler için istikrarlı bir zemin teşkil etti.[8]

Kasabalar, kırsal bölgelerin sunduğundan çok daha esnek toplumsal kaynaklar sunuyorlardı. İktâ sistemine dâhil ordu komutanları da gelirlerinin asıl kısmını zaten kasabalardan sağlamıyorlardı. Dolayısıyla kasabalarda halkın haklarını koruyabilecek güçlü yerel yönetim kurumlarının ortaya çıkması beklenebilirdi. Ne var ki çoğu durumda, kasabaların topraktan beslenen silahlı kuvvetlerin varlığının gölgesi altında uzun ömürlü bir burjuva özerkliğini inşa etmeleri olanaksızdı; üstelik sıkı sıkıya tarıma dayalı hiçbir sınıf da kasabalara karşı koyamazdı. Toplumun kentlileşmesi, kasabalarda özerkliğin oluşmasının şöyle engel oldu: Toprağın yönetici unsuru kasabalara o kadar sıkı bağlıydı ki kırsal kesim kentli toplumun siyaset sürecine, şehir ile kırsal bölgenin ortak bir siyasal kaderi paylaşmalarına yol açacak kadar dâhil oldu. Her halükarda, sabit bir toplumsal statüye ömür boyu bağlanamayan insanların etkili tüzel yapılara bağlanmaları güç olurdu. Avrupa'ya özgü olan ve içsel statü dereceleri dikkatle düzenlenen belediyeye veya komüne ya da Hint kastlarına benzer hiçbir yapı yoktu. Yine de kasabalar toplumsal normları sürdürmek ve toplumsal hedeflere ulaşmak için kendine özgü araçlar geliştirdiler: Bunlar, birey ile devasa boyutlara varan gayrişahsi bir toplumsal ortam arasında arabuluculuk etmek için kullanılan araçlardı.

Şehir yaşamının evrimi halifelik devletinin evrimine paralel olmuştu. Tarıma dayalı dönemlerde çok sayıda şehir yaşamı tipi olanaklıydı. Nil ile Ceyhun arasındaki bölgede var olan en eski şehirler, maliyeyi, bilimi ve her türlü geniş çaplı örgütlenmeyi denetimleri altında tutan örgütlü bir ruhban topluluğunu içeren tapınak etrafında gelişmişlerdi. Hükümdar eğer bizzat önemli bir din adamı da değilse ruhban sınıfıyla işbirliği yapmaya mecburdu. Bu durum, uç bir biçimdi; yeri Yunan şehir devletleri tarafından kısmen alınmadan çok uzun zaman önce daha karmaşık örüntülerin ortaya çıkmasına yol açtı. Yunanca konuşan insanlar arasında ise tüccarlar ve toprak sahibi yurttaşlardan oluşan bir topluluk (ya da bir "demokrasi" söz konusuysa zamanı kullanma kalıpları bir ölçüde tüccarlarınkine benzeyen bazı zanaatkârları da içeren daha büyük bir topluluk), bir tapınak etrafında şekillenmekten ziyade tiyatrolar, hamamlar ve sıradan insanlara hitap eden diğer ortak kentli kurumlar etrafında bir araya gelmişti. Nasıl ki Amerikan üniversitelerinde futbol stadyumları üniversite ruhunun birer simgesiyse Yunanlar arasında da tiyatro yurttaşlık

---

[8] Claude Cahen, şehir özerkliği hakkında önemli bir makale yazmıştır: "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge", *Arabica*, 5 (1958), 225-50; 6 (1959), 25-56, 233-65. Onun bu çalışması, bütün bu alan için temel bir önem taşımaktadır. Paul Wittek ve Vasily Bartold da aynı şekilde, siyaset incelemeleri dâhil çeşitli yerlerde toplumsal sorunlara fazlasıyla ışık tutmuşlardır; onların bütün eserlerinin incelenmesi gerekir.

ruhunun bir simgesiydi. Din temelli bir şehirde olduğu gibi, şehir halkı kendisine bağımlı kırsal kesimden gelen gelire doğrudan ya da dolaylı olarak bağımlıydı; Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede kır nüfusu içinden sadece toprak sahibi kesimin Yunan şehirlerinde şehir sakinlerinin yanı sıra şehrin yönetimine katılma hakkı vardı. Ama aynı zamanda bu bölgedeki Yunan şehirleri, ekonomik olarak daha az gelişmiş bir dönemde Yunanistan dağlarında ve adalarında yer alan şehirlerden ve Irak topraklarındaki en eski dinsel şehirlerinden farklı olarak, olsa olsa marjinal bir tüzel bağımsızlığa sahiplerdi; bunlar bölgesel krallıklara dâhil oldular. Yine de güçlü bir özerkliğe sahip olmayı sürdürdüler; kendi memurlarını seçip kendi kamu işlerini planladılar.

Geç Roma İmparatorluğu döneminde bu şehir tipi de önemini kaybetmeye başladı. Şehir, imparatorluk ve kilise bürokrasilerinin idari merkezi, valinin ve piskoposun makamı haline geldi. Piskoposun adli yönetim ve kentsel ihtiyaçların düzenlenmesi konularında yerel yetkileri epey genişti. Asıl iktidar sahibi ise valiydi; çünkü artık şehirler bırakın bağımsız olmayı özerk bile değildi; merkezden atanmış valiler tarafından idare ediliyorlardı. Roma İmparatorluğu'nun zayıflamasından sonra –İran-Akdeniz bölgesi boyunca– kasabalar, muhtemelen daha gevşek bir biçimde de olsa bürokratik yollardan idare edilmeye devam ettiler. Hem halifeliğe ait bölgelerde hem de Bizans'a ait bölgelerde –en azından İtalya'dakiler gibi ücra kasabalarda– yönetimlerin pratikte bireysel girişimler için geniş bir alan açtıkları yönünde bir izlenime kapılmak mümkündür. Ama bu noktada yönetimin kontrolünün gevşemesinin apaçık olduğu İslam dünyasına özgü gelişmeleri ayırt edebiliriz.

Dine göre yapılanmış şehir, tüccar-yurttaş şehri ve bürokratik şehir başlıca üç şehir tipiydi; her biri Nil ile Ceyhun arasında kalan bölgenin koşullarına bağlı olarak birden çok defa ortaya çıktılar. Mervanîler döneminde en az iki şehir tipi bulunuyordu. Hâlâ dışarıdaki bir bürokrasiye bağımlı şehirler bulunuyordu; eski Roma eyaletlerinde bürokrasi büyük ölçüde piskoposlar tarafından temsil ediliyordu. Ayrıca Müslüman ordugâhlarından doğmuş şehirler de vardı. Bunlar, Şeriat'ı temsil eden bir cami etrafında gelişmişlerdi; (sivil ruh elverdiği sürece) Hicret'in ideallerine bağlı kaldılar: İlk Müslümanlar Mekke'den Medine'ye göçe ettiklerinde Müslümanlar ahlaksal tavrı kuşkulu olan göçebeliği bir yana bırakıp ilahi esaslara göre düzenlenmiş tek bir sivil cemaat oluşturmaya ve bu ilahi düzeni insanlığa hâkim kılma amacını paylaşmaya doğru bir adım atmış oldular. Her kasaba, kendine özgü görevini hevesle yerine getiren bir inançlılar cemaati olması itibarıyla önem taşıyordu ama ne bağımsızdı ne de ondan kendi yaşamını özerk biçimde geliştirmesi beklenebilirdi; çünkü İslami kardeşliğin ortak yaşamının belirli bir parçasından ibaretti. Kasaba içsel olarak –temel bir ilkeye dayanmaktan ziyade kolaylık sağladığı için– sakinlerinin kabile kökenlerine (ya da Mevâlî Müslümanların durumunda olduğu gibi bağlılıklarına) göre düzenlenirdi. Kasabalar, birer cihat merke-

zi olmak, fıkıh sorunlarının açıklığa kavuşturulması veya hadis rivayetlerinin öğretilmesi gibi herkes için ortak olan idealleri gerçekleştirirken itibar kazanmak için birbirleriyle adeta yarışırlardı. Bir kasabanın en büyük övünç kaynağı en büyük camisinin kıblesinin en doğru ve hassas biçimde Mekke yönüne dönmüş olmasıydı.

Bir mutlak monarşi olarak halifelik devletinin kent siyasaları doğal olarak idare altındaki kasabayı kendi gereksinimleri için en uygun konumda bulmuştu; dindarlık yanlıları ise öte yandan, şehri bir *dârü'l-hicret*, yani Müslümanların İslami yaşamı uygulamaya geçirmek için geldikleri bir yer olarak anlamakla işe başlamayı tercih ettiler. Şehir hakkındaki bu iki görüşün, halifelik devletiyle ilgili olarak bunlara denk düşen iki görüş gibi bir araya gelmesi güçtü. Arap kabile toplumunun çözülmesiyle birlikte, merkezi biçimde idare edilen şehir tipik hale gelmiş olabilirdi ama halifelik bürokrasisi de çökmüştü. Erken Orta Dönem'de öncekilerden farklı, kendine has bir İslamileşmiş kasaba tipi ortaya çıktı.

Avrupa'nın, idari bir bürokratik şehir örgütlenmesinin bölgesel yönetimin desteğinden yoksun kaldığı büyük bir bölümünde bunların yerini en sonunda, çoğunlukla güçlü yurttaşlardan oluşan seçilmiş bir komüne dayanan bir tür özerk yerel yönetim aldı. Müslüman ülkelerde ise böyle yerel tüzel yapılar gelişmedi. Bu yapılar, sınıfa ve bölgesel statüye göre farklılaşan haklar tanıyordu. Yan bir komünün ya da bir yerel yönetimin üyesi olan biri, bir yabancının sahip olmayacağı haklara ve ödevlere sahipti; bu haklar da çoğunlukla bir loncaya ya da başka bir kent örgütlenmesine üyeliğe bağlı olarak belirlenirdi. Kozmopolit bir görüntü sergileyen İslam'da bu türden sınırlı haklar ve ödevler hukuksal olarak tanınmamışlardı. Bir kişi belirli bir kentin yurttaşı olmaz, onun yerel yurttaşlığı tarafından belirlenmiş birtakım yerel haklarının ve sorumluluklarının olduğu düşünülmezdi; özgür bir Müslüman olarak bütün Darülislam'ın "yurttaşı" sayılır ve sorumluluklarının sadece Tanrı'nın huzurunda belirlenmiş olduğu kabul edilirdi. Hukuksal açıdan ne bir kasabanın bölgesini diğerinden ne de bir kasabayı ve onun etrafını çeviren kırsal kesimi birbirlerinden ayıran gerçek sınırlar vardı; bunlar arasında seyahat etmek serbestti. Kasabanın çeşitli ileri gelenlerinin kurdukları himaye ilişkilerine göre toplumun sürekli yapılanması ve daha az ayrıcalıklı kimselerin gönüllü kuruluşları ise kentsel örgütlenmeye neredeyse eksiksiz bir temel sağlamak için gereken tali bir rolden doğdu.[9]

---

[9] Ira M. Lapidus, "The Muslim City in Mamlûk Times"; 1964'te Harvard'da yazılan bu doktora tezi, kentsel yaşam, özellikle de ileri gelenlerin rolü hakkındaki araştırmalara yapılmış temel bir katkıdır, ama özellikle Suriye ve Mısır'ı ele alır (daha sonra *Muslim Cities in the Later Middle Ages* adıyla yayınlanmıştır [Harvard University Press, 1967]).

Tarıma dayalı herhangi bir iktidarın, özellikle de emirin sarayının bakış açısına göre şehir, toprak gelirlerinin harcanacağı yerdi. Büyük bir emirin ve ona bağlı kişilerin oturdukları konut, bir şehrin varlığının devam etmesi için tek başına yeterliydi. Bazen tüccar mahallesi bile gelirlerini şehrin dışından elde edenlerin konut bölgesinin bir uzantısı olarak görülebilirdi. Yeni şehirler çoğunlukla bu ruhla kurulurdu. El-Mansur'un Bağdat'ı, Fatımî el-Mu'izz'in Kahire'yi kurması gibi, güçlü hükümdarların yeni bir şehir kurmaları yaygındı. (Erken Orta Dönem'de böyle bir olaya Geç Orta Dönem'de olduğundan daha az rastlanıyordu ama bu aslında her dönemde zaman zaman gerçekleşirdi.) Bu şehirler, bölgenin ekonomik gereksiniminden ziyade askeri veya iklimsel avantajlarına bakılarak keyfi buyruklar doğrultusunda kurulabilirler ama yine de yerleşimci sıkıntısı çekmezlerdi. Çünkü şehirleri her koşulda olanaklı kılan şeyin tarım gelirlerinin yoğunlaşması olduğu bir ölçüde gerçekti.

Fakat ekonomik değerlendirmelere aldırmadan kurulmuş bir şehir uzun süre varlığını devam ettirmezdi. Genel olarak birçok yeni kurum ekonomik açıdan faydalı olurdu. Her kasabanın büyük bir kısmı normalde kerpiçten inşa edilirdi, bunu iyi durumda tutmak ise zor oluyordu; çok sayıda bina her zaman yıkık dökük olurdu. Enkazları terk etmek ve yeni bir yere taşınmak zaman zaman daha kolay gelirdi, zaten devlet yatırımları da bunu kolaylaştırırdı. Ya da nehirlerin yönleri değişir, limanlar alüvyonla dolar ve eski işlevleri sürdürmek için yeni yerlerin bulunması gerekirdi. Demek ki yeni şehirler illa kentli yaşamın geliştiğinin göstergesi olmak zorunda değildi, bunlar eski ve bozulan şehirlerin ikamelerinden ibaret olabilirlerdi (gerçi çoğunlukla eski şehir yenisinden biraz uzakta, farklı işlevlerle varlığını sürdürürdü; kendine özgü kültürel özellikleriyle birlikte Fustat, Kahire'nin yakınlarında böylece var olmaya devam etti). Ne olursa olsun, her şehrin kendine özgü bir şehir yaşamı vardı. Tüccarları, hatta esnafları sadece yerel tarımcılık gelirlerinden yararlanan kişilere bel bağlamak zorunda olmazlardı. Ticari bir bakış açısından bakılırsa tarımsal unsurlar kendilerini neredeyse bir bütün olarak şehrin tamamlayıcılarından biri gibi gösterebilirlerdi.

Kamu yaşamına özerklik duygusunu kazandıran şey, dinsel cemaat içinde var olan dayanışmaydı: Bu duygu, kasabanın sonuçta bir hükümdara değil, onu kuranlara ait olduğu ve hükümdarın veya başka birinin o kasabada yapabilecekleri konusunda bariz şekilde birtakım sınırlamaların bulunduğu hakkındaydı. Fakat Müslüman cemaati yönetici cemaat sıfatıyla, sadece kendi kesiminin çıkarlarını temsil etmeye çalışamazdı; çünkü hükümdar da bir Müslüman'dı. En geniş kapsamlıları dışındaki Müslüman çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla Müslümanlar -çoğunlukla zimmîlerin de katılımıyla– daha somut gruplar oluştururlardı. Elbette nihai siyasal sorumluluktan muaf tutulan

zimmî gayrimüslim cemaatler daha doğrudan bir cemaatçi tarzda etkinlik gösterirlerdi.

Şehrin tipik Müslüman nüfusunu üç unsura ayırabiliriz. Emir, onun askeri birlikleri ve ona bağlı olan (mali bürokrasinin kalıntılarını da içeren) kişiler her kasabanın önemli ve varlıklı bir kesimini oluştururdu. Emirler kırsal ekonomi üzerindeki kontrolleri sayesinde bazen, örneğin tahıl tüccarları sıfatıyla şehir ekonomisine doğrudan müdahale dahi edebilirlerdi. Ama normalde onların rolü, aşağı yukarı, kasabanın geri kalanından ayrı bir askeri ordugâh oluşturmak olarak belirlenmiş gibidir. Şehrin ticaretle, imalatla veya diğer işlerle meşgul olanlara hizmet sağlayan sıradan nüfusu, ordugâh ve ona bağlı olanlar karşısında belirgin bir unsuru meydana getirirdi; bunlar gittikçe daha fazla olmak üzere, kendi çeşitli ekonomik işlevlerine göre örgütlenirlerdi. Son olarak, hem emirler hem de sıradan kasaba ahalisi tarafından tanınan ve maddi bakımdan desteklenen dinsel sınıflar, özellikle de ulemâ mevcuttu. Müslümanların yargıcı olan kadı ve ona tabi olan Şer'î memurlar teknik olarak, komutan sıfatını taşıyan emir tarafından ama normalde kasabanın tanıdığı sınırlı bir çevre içinden atanırlardı ve zaman zaman emire danışmadan iş görebilecek kudrette olurlardı. Gayrimüslim zimmî nüfus da sıradan kasaba halkına ve dinsel sınıflara benzer bir şekilde örgütlenirlerdi, gerçi en azından reislerinin emirin onayını almış olması gerekirdi.

Görmüş olduğumuz gibi emir ve ulemâ kuruluşları, alternatif otorite kanalları oluşturdukları için esasen birbirlerinden bağımsızlardı. Bazı gerekçelerle ulemâ genel olarak kasaba halkının ya da en azından Müslümanların emirler karşısındaki yurttaşlık haklarını temsil ederdi. Ama ancak bir yere kadar böyle davranma hakları vardı. Bu, kısmen mali desteklerinin büyük kısmı emirlerden geldiği için, kısmen de kendi konumlarının evrenselliği, yani bütün Müslüman Ümmet'i temsil etmeleri ve herhangi bir yerel çıkarla –adına hareket ettikleri Şer'î hukukun tanıyamayacağı çıkarlarla– özdeşleştirilemeyecek olmaları yüzünden böyleydi. Sonuç olarak Müslüman kasaba halkının belirli çıkarları –çoğu zaman– başka otorite kanalları sayesinde ifade edilirdi. Kasaba halkı, soylu sınıfı veya askerler aleyhine ortak girişimlerini planlamak için bir yerel yönetim oluşturmasa da, ortak çıkarlara dayanan, bazen kişisel himaye bağlarıyla ifade edilen, daha sınırlı ve gayrı resmi gruplaşmalar içinde birbirleriyle ilişki kurarlardı. Bu gruplaşmalar, grup içindeki bireyler için özel hukuki statüleri gereksiz kılan işlevsel, sözleşmeye dayalı, hatta doğal sınırlar üzerine kuruluydu. Bu sayede meşruiyet için Şeriat'ın bir alternatifine başvurma gereği duymazlardı. Halifelik devleti bürokrasisi iktidarını kaybedince bu tarz gruplaşmalar siyasal bakımdan daha da önem kazandılar. Ama bu gruplaşmaların en çarpıcı özelliği resmi örgütlenmelerinin yönü değil, bireysel girişime çok fazla bağlı olmalarıydı.

Nil ile Ceyhun arasında yüzyıllardır birçok özelleşmiş kentsel grup türü bulunuyordu (Roma eyaletlerinde bulunanlar hakkında daha çok şey biliyoruz; fakat açıkçası başka yerlerde de var olmuşlardı). Aynı ticaret dalında çalışanların dükkânları pazaryerinde genellikle aynı alan içinde ve birbirine yakın olurdu ve –bürokrasinin güçlü olduğu yerlerde– kamu hayatına müdahalesi genellikle asgari düzeyde kalan yönetim tarafından hep birlikte denetlenirlerdi; bu denetime karşılık onlar bazen lonca ve benzeri ortak örgütlenmeler oluşturabiliyorlardı. Bir şehrin, bazen farklı zanaat gruplarını ya da daha yaygın olarak zanaat dallarıyla sadece kısmen bağıntılı farklı etnik arka planları veya dinsel bağlılıkları, hatta siyasal tarihin katıksız tesadüflerini yansıtan çeşitli mahalleler, kasaba mahalleleri olarak var olduklarının bilincinde olurlar ve birbirleriyle sık sık itibar veya iktidar yarışlarına girerlerdi. Erkeklerin bir araya geldiği ocaklar spor amaçlı veya başka toplumsal çıkarlar doğrultusunda ya da toplumda diğer unsurlara kıyasla tecrit olmuş unsurlar arasında dayanışmayı ve savunmayı sağlamanın yolu haline gelebiliyordu. O dönemin toplumsal örgütlenmeleri hakkında çok az sağlam bilgiye sahibiz. Ama tabloyu gözümüzde yeniden canlandırabildiğimiz ölçüde, bütün bu tarz gruplaşmaların kasabanın siyasal yaşamının yapılanışında gittikçe daha fazla bir rol oynadıklarını görüyoruz.

Bu gruplar birbirlerine iki tür bağla eklemlenirdi: Ya öğrenilmiş örflerle ya da karşılıklı fayda sağlamak amacıyla (apaçık bir sözleşme biçiminde ortaya konmuş olmasa bile) serbestçe benimsenen uzlaşmalarla. Bu eklemlenme, evrensel örflerin gücüne ağırlık verilerek yönetilen baba soylu ailede yoğunlaşırdı. Tarımcıl koşullar altında her şey baba ile oğul arasında sıkı bir kültürel görüş ve toplumsal konum devamlılığını teşvik ederdi: Babanın dinsel bağlılığı ile oğlununki aynı olur, babanın dostları oğlun da dostu olurdu. Elbette bu her zaman böyle olmazdı; oğullar daima babalarına bir miktar karşı gelirlerdi. Fakat aynı ticari itibarın, aynı entelektüel uzmanlık türünün, aynı ahlaksal bağlanım tipinin, aynı sivil rolün –çoğunlukla yüksek bir yeterlilik düzeyiyle tekrarlanarak– aile içinde babadan oğula ya da amcadan yeğene birkaç kuşak boyunca devam ettiği aile tarzına sık rastlanırdı. Üst sınıftan ailelere mensup bir erkeğin birkaç eşinin olması, her birinden edindiği oğullarına eşit bir biçimde davranarak aralarından en az birinin aile geleneğini devam ettirmek için gerekli mizaca ve becerilere sahip olduğunu göstermesini olanaklı kılması ölçüsünde bunun olanağı artardı. Bu tarz ailelerde dayanışma gayet güçlüydü. Kişisel başarıya bütün aile ortaktı: Bir erkek işinde başarılıysa onunla birlikte sadece karısı ve çocukları değil, aynı zamanda erkek kardeşleri ve onların çocukları, hatta belki kuzenleri bile zenginleşirdi. Aile üyeleri talihsizliklerde de aynı şekilde ortaktılar: Bir erkek savaş veya saray yaşamı yüzünden mahvolursa daima daha iyi durumda olan kuzenlerinden yardım isteyebilirdi.

Birkaç örnekten çıkarabileceğimiz gibi kalıcı, güvenilir birimler olan bu tarz ailelerin etrafında çeşitli şehir gruplaşmaları kurulurdu. Zanaat gruplarında devamlılık birkaç güvenilir öncü aile tarafından güvence altına alınırdı. Aynı durum şehrin mahalleleri veya şehirdeki mezhepler için de geçerliydi. İleri gelenler (ayan) sıfatını taşıyan daha zengin erkeklerin –ve onların ailelerinin– çevresinde onlara çeşitli hizmetlerde bulunan veya hizmet edenlerle ilişkili olan ya da daha genel bir deyişle, onları ekonomik veya toplumsal bakımdan desteklemek karşılığında onların korumasına ve himayesine güvenen bir müntesipler topluluğu bir araya gelirdi. Bir haminin hangi yükümlülükleri üstlenmesi gerektiği konusunda var olan göreneksel beklentiler, aile ilişkilerine nüfuz ettiği kadar bu tür ilişkilere de bir ölçüde nüfuz ederdi; ama takip edebildiğimiz kadarıyla bu gibi durumlarda –örneğin önemli birinin bir şairi himayesine almasında, önde gelen bir Sufî üstadının (pir) komşularına sağladığı korumada ya da bir erkek ocağının zengin bir tüccarla yaptığı işbirliğinde– ilişkiler (her zaman açıkça belirtilmese de) hesaplanmış bir karşılıklı fayda umuduyla kurulur ve bu karşılıklı faydanın ortadan kalkma ihtimali belirdiğinde kesilirlerdi. Şehirli cemaati birbirine bağlayan himaye bağlarının temelinde öteden beri var olan eski örfler değil, karşılıklı rızaya dayanan uzlaşımlar yer alırdı. Fakat şunu belirtmek gerekir ki temelindeki aile dayanışması olmasaydı kamu düzeyinde var olan bu kendiliğindenlik ve bireysellik tarzı mümkün olmayabilirdi. Böylece yabancılar bile eğer himaye edilmeye değer bir beceriye veya hünere sahip olduklarını gösterebilirlerse hiçbir güçlükle karşılaşmadan himaye bağına dâhil olurlardı.

Bu kentli ilişkilerin açık uçluluğu –yani onları doğuran koşullara bağlı oldukları kadar onlar aracılığıyla bir araya gelmiş bireylerin kişisel girişimlerine ve niteliklerine de bağlı oluşu– âyan-emir örüntüsünün temel özelliğiydi; ona toplumsal esnekliğini ve uyarlanabilirliğini veren buydu. Bu pragmatik ruh, her tür halef-seleflik örüntüsüne de yansıyordu.

Sivil Kararlar: Makamlarda Halef-Seleflik ve Kamu Siyasası

Halef-seleflik ilişkisinin normalde belirli bir aile içinde gerçekleşmesi beklenirdi: bir kişinin emir tarafından bir makama tayin edildiğinde bile, aileye özgü tutumların, hatta yeterliliğin sürekliliğini sağlamak için böyle bir yol izlenmesi beklenirdi; hatta bu yol olağan hale gelince, ailenin sadakati de öngörülebilirliğin asli bir unsuru haline geldi. Emirin halefini kendi ailesi içinden, tercihen kendi oğulları arasından seçip tayin etmesi beklenirdi. Kadıların ve muhtarların, kadı veya muhtar ailelerinden gelmesi beklenirdi. Hatta halefini genellikle müritleri arasından seçip tayin eden bir Sufî tarikatı lideri bile eğer oğlu aynı zamanda onun bir müridiyse oğlunu kendi halefi tayin etmeye teşvik edilirdi. Ama bu tarz aile sadakati yerleşik bir durum olmaktan ziyade

pragmatik bir durumdu. Makamlar ömür boyu süren kişisel görevler olarak görülür ve ister himayeye dayalı ister tam anlamıyla karşılıklı sözleşme usulüne özgü diğer kişisel bağların oluşturduğu büyük bir ilişkiler ağının genellikle odak noktasını teşkil ederlerdi. Öz oğlun bütün bu bağların üzerine aile bağlarını da ekleyeceği ve bu şekilde, o bağlara sürekliliği bozabilecek bir yabancıdan daha sıkı sarılacağı umulurdu.

Fakat aile sürekliliğine ilişkin bu tarz sınırlar çerçevesinde –ve aile sürekliliğinin elverişsiz olduğu görüldüğünde bunların dışına çıkılması halinde– iki hilafet ilkesi etkili olurdu: Tayin yoluyla hilafet ve yarışa bağlı hilafet. (Burada, kitabıma katkıda bulunan bazı meslektaşlarım tarafından kabul görmeyen bir soyutlama yaptığımı belirtmeliyim.) Hangi oğulun ya da hangi akrabanın halef olacağını bu ilkeler belirlerdi. Tayin de yarışma da olağan şartlarda –aile sadakati dolayısıyla değilse sadece grup içinde daha önceden öne çıkmış erkeklerin nitelikli olduğu yollu anlayış dolayısıyla– birkaç olası adayla sınırlandırılırdı. Halife Memun bir yabancıyı –Rıza'yı– halefi tayin etmeye kalkıştığında bu durum Abbasîlerin onlara sadık olanların Memun'u terk etmelerine ve Memun'un en sonunda onlara boyun eğmesine sebep olmuştur. Sufî üstadı Celâleddîn Rûmî, müritleri arasında başka bakımlardan hiçbir statüsü olmayan gözde bir müridini halefi tayin edince Rûmî'nin ölümünden sonra halefi müritleri tarafından uzun süre itibar görmemiş, ancak Rûmî'nin oğlunun ısrarları üzerine hak ettiği makamı elde edebilmiştir. Yine de tayine ve yarışmaya olanak veren geniş hareket alanı belirleyici olabilirdi: Olası adaylar arasında kuvvetliler ve zayıflar, cüretkârlar ve tedbirliler, ilerici siyasaları benimsemeye meyilli olanlar ile safları sıklaştırma taraftarları bulunabilirdi. Yine de bir halefin tayin edildiği her durumda muhtemelen geniş ölçekli bir siyasa sorunu ortaya çıkıyordu.

Tayin ilkesi, halifenin özel durumu haricinde Şeriat'ın kabul ettiği tek ilkeydi. Bütün Şer'î kamu görevleri bizzat halifenin buyruğuyla –gerçekte ise eylemlerinden halifenin sorumlu olduğu temsilcileri tarafından– yerine getirilirdi; halifenin işe karışmadığı durumlarda tayinleri emir gerçekleştirirdi. Yukarıdan yapılan bu tayinler kuşkusuz istendiğinde geri alınabilirdi. Bu belki ilk başta belki ahlaki ve askeri bir toplumsal örgütlenme anlayışıydı ama tarıma dayalı monarşini hüküm sürdüğü bağlamda ancak güçlü bir bürokrasi sayesinde gerçekleştirilebilirdi ve de hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleştirilemedi. Orta Dönemlerde emirin sarayı dışındaki en önemli yerel makamlar da bizzat emirin makamı gibi özerktiler. Bir makam, o makamın emri altındaki topluluğun içinden gelenlerce doldurulurdu ve olağan şartlarda makam sahipleri ölene dek makamlarında kalırlardı. (Yukarıdan yapılan tayinlerden ziyade aşağıdan yapılan seçimlerle bir makamı bu şekilde işgal edenlere genellikle –özellikle de dinsel alanda– *şeyh* (yaşlı) denirdi.) Bu durumda yarışma

ilkesi makamlarda selef-halef ilişkilerinin en azından potansiyel belirleyicilerinden biriydi.

Yarışma, bir emirin, babalarının makamına geçmek isteyen oğulları arasında; bir Sufî üstadının (pir), yerine geçmek isteyen müritleri arasında; herhangi bir mezhebin, gayri resmi şekilde olsa da lider olarak tanınmak isteyen yerel ulemâsı arasında ya da bir loncanın tümünün şeyhi, üstadı olarak tanınmak isteyen ileri gelenleri arasında gerçekleşebilirdi. Yarışma sık sık selefin halefini yarışmaya aday göstermesi sayesinde daha başlamadan biterdi. Ölmüş bir makam sahibinin vasiyet ettiği aday da genel olarak kabul edilebilir durumdaysa kazanan taraf oluyordu. Halefin adaylıkla belirlenmesi sayesinde onun yukarıdan tayin edilmesinin önüne geçilirdi. (Pratikte bu, Şer'î bilginlerin halifelik silsilesi için kabul ettiği kuraldı.) Bazen tayin yoluyla haleflik normal yolmuş gibi görünebilir. Fakat bazı hallerde, özellikle de makam sahibi selefin güçlü bir kişiliği yoksa kendi halefini tayin etmekte serbest olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu kişinin yapabileceği şey en fazla, gelecek yarışmayı göz önünde tutarak kendi adayına çeşitli avantajlar sağlamak olabilirdi. Henüz sağ olan selefler kendi haleflerini seçme ayrıcalığına sahip olduklarında ısrar ederlerdi. Bu tür durumlarda –ve (izin verilmiş olsa bile) aday gösterilmeyen özel durumlarda– bunu mutlaka bir yarışma izlerdi.

Normalde bu bir itibar yarışıydı. Böyle bir yarışma onu dışarıdan izleyen yabancılara gizemli görünebilir ama onun "çoğunluğun tarafını tutmaya" dayalı temel mekanizması neredeyse evrenseldir. Böyle bir yarış kazanan kim olursa olsun, kendi destekçilerini kayıracak konuma geleceği açıktır; kararsızlar da kazanacağının ipuçlarını veren adayın tarafına geçmekte zaman kaybetmeyeceklerdir. Bu nedenle, İbn Rûh, On İki İmamcıların Kayıp İmamı'nın mali temsilcisi olan ikinci vekilin yerine (baştan aday gösterilip) geçtiğinde, On İki İmamcıların önde gelen üyelerinden en az biri ilk başta onu tanımayı reddetti. O ve ona bağlı olanlar yeni vekilden uzak durdular. Fakat İbn Rûh, resmi kabul gününde grup içinde muhaliflerin onu ikinci vekilliğini tanımaya ikna olmalarına yetecek kadar bariz bir destek kazanmayı başardı. Gelgelelim bu süreç bazen yıllarca sürebiliyordu; ayrıca kesin bir karara varılması yönünde yoğun baskı olmayınca bu tarz süreçler çoğunlukla bölünmelerle sonuçlanıyordu.

Şer'î hukukun veya eski örflerin beklentilerin çıplak özünü yansıttığı ve bir kişilerin oynayacakları rolleri büyük ölçüde pragmatik bireysel girişimlerin ve pazarlıkların belirlediği hallerde her makama halef olarak gelme anı bir belirsizlik anı haline de geliyordu. İtibar yarışları sık sık sonuçsuz kalıyordu: Hiçbiri diğerine ödün vermeye yanaşmayan iki hizip ortaya çıkabiliyordu. Böyle hallerde, o makama yüklenen görev eğer fiilen bölüşülemeyecek bir şeyse itibar yarışı –(yarışmacıların böyle bir talebi olsun olmasın) silahlı bir hakemin, yani emirin müdahalesiyle engellenmediği takdirde– yarışmacılar ara-

sında silahlı mücadeleye dönüşüyordu. Bu koşullarda ise yukarıdan tayin ilkesi yeniden devreye giriyordu. (Geç dönemlerdeki imparatorlukların bazılarında, özellikle Osmanlı ve Hint-Timur İmparatorluklarında, belirli dönemlerde tevarüs süreci alenen silahlı mücadelelere sahne oldu, hatta baştaki imparatorun oğullarından birini halefi olarak göstermesine bile zaman zaman izin verilmedi. Bu durumda yarışarak halef olma ilkesi, özel koşulların bir sonucu olarak alışılmışın dışında bir biçim kazanmıştı.)

Bir kasabadaki kişilerin kendilerini yurttaş olarak ifade etme tarzlarındaki başlıca unsurlar, çoğu bahsetmiş olduğumuz yarışmalar sayesinde yerel olarak itibar kazanan ileri gelenler (âyan) tarafından ortaya kondular. Söz konusu toplumsal yapı içinde tanınan ve saygı duyulan herhangi bir erkek, zenginliği, kişisel başarıları, yaşça büyüklüğü, hatta belli bir yere kadar kökeni nedeniyle kasabanın ileri gelenlerine dâhil olabilirdi. Aralarında emirden önemli görevler alanlar kuşkusuz olurdu ama onların çoğu bütün emirlerden bağımsız bir konumdaydılar. (Bu noktada, araştırılmış birkaç örnekten yola çıkarak bir genellemede bulunmak zorundayız.) Zenginliğe ve itibara dayanarak hükmetme gücüne kim sahip olursa olsun, kararların alınmasında hesaba katılan görüşlerin ele alınması sırasında, şu ya da bu şekilde bağımlı olan oldukça fazla sayıda insanın itibarı veya desteği de açıkça dikkate alınırdı. Bu kişiler rastgele seçilmezlerdi; her biri muazzam bir desteğe sahipti. Eğer kasabayı bir bütün olarak ele alırsak ayanın çok sınırlı bir topluluk oluşturduğunu görürüz: En zengin tüccarların ve zimmî cemaatlerinin reislerinin yanı sıra kadılar, Sufî pirler ve öteki bilginlerden ibarettir. Buna karşılık kasabanın sadece bir mahallesini ele alırsak varlıklı esnafları da içeren daha geniş kapsamlı bir insan topluluğu karşımıza çıkmaktadır.

Bu insanlar arasında herhangi bir düzeyde alınan kararlar ciddi bir bölünmeye yol açmayacak kadar sağlam bir uzlaşmayı gerektiriyorduysa da çoğunlukla herhangi bir düzeyde genellikle belli başlı noktalarda uzlaşmaya varılabiliyordu. En üst düzeyde anlaşmanın yavaş olması halinde, nüfusun çeşitli düzeylerde bölünmelerin olması aşağı düzeylerde nispeten daha elverişli olan bir uzlaşma oluşmasını sağlardı. En azından bu düzeylerde bazen tarafsız hakemliğe başvurulabilirdi. Daha fazla sayıda grubu, dolayısıyla daha çeşitli çıkarları içeren düzeylerde ortak hareket etmek, tam da daha aşağı düzeylerde mümkün olanın aksine daha güç olurdu. Bir anlaşmaya varılamazsa ya sorun çözülmeden kalır ya da hizip anlaşmazlıklarının emir tarafından çözülmesi gerekirdi. (Bir kasabanın sık sık iki büyük genel hizbe ayrılması elbette tali bir sonuçtu; normalde hiçbir hizip diğerine hükmedebilecek ya da diğerini kovabilecek durumda olsa dahi tek başına hâkim olmasına yetecek ölçüde iç dayanışma sergilemezdi.) Yine de böyle bir hakeme başvurma olanağına rağmen, toplumsal yapının birleşik bir cephe oluşturmasına yetecek bir anlaşmaya ulaşmayı sağlayacak yollar çoğu kez bulunurdu.

Gazneli Mahmud'un yönetiminden henüz memnun olan Irak-ı Acem'deki Rey şehrinin Büveyhîler tarafından yeniden işgal edilme tehlikesine karşı kendi milisleriyle direnmesi ve yine aynı şekilde Mahmud'un egemenliğinden memnun olan (orta Ceyhun'un hemen güneyindeki) Belh şehrinin kuzeyden gelen işgalci Karahanlıları Mahmud'dan yardım almadan yenilgiye uğratması açıkçası bu tarz anlaşmalar sayesinde mümkün oldu. Mahmud bu tarz bir hareketin kendisininkine potansiyel olarak alternatif bir toplumsal iktidar biçimini ifade ettiğinin farkına vardı ve Belhlileri onun düşmanlarına karşı bulundukları bu küstah eylemlerinden dolayı sertçe azarladı (onlar sadece "tebaa" idiler). Mahmud, onların çatışmadan Karahanlılara teslim olmalarını, daha sonra bizzat gelip şehri geri almayı tercih ederdi. Gerçekten de, Kirman şehri bizzat girişimde bulunarak Mahmud'un oğlu Mesud'un yerine bir Büveyhî'yi geçirme fırsatını, Mesud'dan aynı ölçüde memnun olmayan Nişabur şehri de en sonunda Selçuklulara teslim olmadan önce (başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da) Karahanlıları davet etme fırsatını aynı türden bir yurttaşlık etkinliği sayesinde elde etmişti. Gelgelelim, bu şehirlerden hiçbiri bir emirleri olmadan yaşamaya kalkışmadılar: Onların derdi istedikleri kişiyi seçmekti. Suriye'deki –bir dönem bir kadı ailesi tarafından yönetilmiş– Trablusşam gibi tesadüfî bir aksi örneğe rağmen, ayan, nihai düzenin korunması için bir emire ve onun askeri birliklerine bel bağlamayı tercih ederdi.

İleri gelenler sistemi, kendi aralarındaki istişare ve uzlaşma örüntüsüyle birlikte, toplumsal yapı içindeki çeşitli düzeylerde böyle kuruldu. En alt düzeyde doğrudan doğruya çıkar gruplarını temsil ediyordu; daha üst düzeylerde ise Şer'î ileri gelenler arasında olduğu kadar Şer'î olmayan ileri gelenler arasında da en seçkin kişiler temsil ediyordu. Her düzeydeki çıkar gruplarına gayri resmi ama iyi kavranan birer konum sağlayan bu sistem, görünüşe göre (loncalar halinde ciddi şekilde örgütlenmiş olsun olmasın) zanaat gruplarının, ticaret dallarının, kasaba mahallelerinin, hatta bütün bir kasabanın bile gerektiğinde bir yapı olarak belirleyici eylemlerde bulunmasını olanaklı kılmıştı. Ne bürokratik bir emir komuta zincirine ne de (hem bireyler hem de gruplar için) öteden beri var olan göreneksel statülere ihtiyaç duyan âyan-emir sistemi, genişleyen İslamileşmiş toplumun kozmopolitliğine ve kişisel akışkanlığına rağmen, ilgili herkes tarafından bilfiil desteklenen karar alma süreçlerini olanaklı kıldı.

Kent Yaşamının Akışkanlığı

Gevşek yapılanmış bu toplumsal iktidar sistemi her türlü toplumsal hareketliliği hem baştan varsayıyor hem de bizzat o hareketliği sağlıyordu. Kasabalardaki kurucu aileler ve çıkar grupları ile kurulmuş bağların gücü, kasabaya özgü her türlü genel yapıdan veya çıkardan daha önemliydi. Bu durum, kasabadaki çıkar odaklarının çeşitlilik sergileme ve farklılaşan çıkarların oluştur-

duğu böyle bir yapılanma içinde kendine yer arayan bireylere de görece bağımsız hareket etmek imkânı tanıyordu. Bu durum kasaba toplumunun içten bölünmesine neden olduğu gibi, çeşitli kasabalar arasında toplumsal ilişkilerin kurulmasına ve dayanışmanın sağlanmasına da fırsat veriyordu.

Sivil yaşamda yaşanan bölümlenmeler kasabalar gelişirken yerleşim düzenlerinde bile kendini hissettiriyordu. Kasabalar genellikle bütünlüklü, hatta sistemli bir şekilde kurulurdu. Yeni bir şehrin inşasının esasen ekonomik öngörülerin bir sonucu olması gerekmezdi. Şehirler inşa etmenin ilk gerekçesi, hükümdarın idari ve askeri birlikleri için serbest bölgeler oluşturmak, iktidarının ve görkeminin sergilenmesini sağlamaktı. Dolayısıyla yeni bir şehir ya da en azından bir şehrin öncelikle yerleşime ve idareye ayrılmış kısmı elden geldiğince ferah ve lüks olacak şekilde inşa edilirdi. Yeni şehirler genellikle ızgara planlı geniş caddeler halinde düzenlenirdi.

Fakat böyle bir planı muhafaza edebilecek hiçbir örgütlenme yoktu. Güçlü bir hükümdar bile bir şehri serbest sözleşme hakkı uyarınca özgürce alışveriş yapan bireylerin yarattığı basınçtan koruyamazdı. Şehir kısa sürede bu basıncın etkilerini sergilemeye başlardı. Çok kısa süre içinde kasabalar birbirine kapalı mahallelere bölünür, her mahallede en geniş caddeler daralır veya kesilir ve çapraşık dar sokaklara çıkılmaya başlanırdı. Az sayıda ana cadde ise her biri kendi avlusuna bakan yoğun bina topluluklarından çıkan, çıkmaz sokaklarla beslenirdi; bu binalar caddelerin de çıkmazların da aksi yönüne doğru bakarlardı. (Elbette genelde özel işler için ayrılmış bazı açık alanlar da mevcuttu: örneğin askerlerin talim yapabileceği *meydan* ve *ıyd* (bayram) sırasında kılınan özel namaz için surların ardında ayrılmış bir alan olan *musalla*.)

Bunun sebebi kısmen, kişisel çıkarların, kendisini destekleyecek belirli bir yurttaşlık yapısı bulunmayan her türlü ortak kamu çıkarına göre öncelikli olmasına yol açan bireysel etkinliklerin plansız oluşuydu. Şer'î hukukun ortak haklar karşısında bireysel haklara tanıdığı önceliğin, yolların asgari genişliği hakkında bizzat Şeriat tarafından belirlenmiş bir ölçü bulunmasına rağmen, yoldan geçen bireyler engellenmediği sürece tek tek evlerin yollara doğru sürekli taşmasına nasıl yol açtığını daha önce belirtmiştik. Seçkin bireylerin otorite odakları olarak var olan büyük evleri, özel olmayan mekânlardan, hatta kamuya ait meydanlardan bile daha önemli hale geldiler. Fakat kasabaların yerleşim düzeni daha büyük gruplaşmaların çıkarlarından da etkileniyordu. Bu nedenle, Orta Dönemlerdeki kentsel örgütlenmenin olumlu unsurları daha bürokratik yönetimler altında zaten var olan eğilimleri pekiştirdiler. Her biri kendi gündelik gereksinimleri için basit birer pazara sahip olan ve kendini kasabanın diğer mahallelerinden ayıran birer duvarı bulunan kasaba mahalleleri maddi açıdan iyi kötü kendilerine yetecek duruma geldiler. Mahalleler arasındaki geçitler geceleri güvenliği arttırmak amacıyla kapatılıyordu. Bu sadece bir hırsızın dolaşabileceği veya fark edilmekten kaçabileceği alanı

azaltmaya değil, özellikle farklı dinsel bağlılıklara bölünmüş mahalleler arasındaki sürtüşmeleri azaltmaya yarıyordu. Cemaî-Sünnî bir kasabada özel bir Şiî mahallesi, Hanefî bir kasabada bir Şâfiî mahallesi bulunabilirdi; toplumsal huzursuzluklar ise bir arada yaşamanın, hatta temasın da sınırlandırılmasıyla azaltılıyordu.

Kasabaların kendi içlerinde bölünüp kesimlere ayrılması toplumsal hareketlilikle dengeleniyordu. Birçok kasabalı kolayca seyahat edebilirdi. Tüccarların sahip olduğu itibar, seyahatin soylu bir etkinlik olduğu anlayışını elbette pekiştirdi. Fakat iş icabı seyahat etmeleri gereken tüccarların yanı sıra nadir rastlanan, değerli görülen becerilere ve hünerlere sahip zanaatkârlar da bir kasabadan diğerine seyahat ediyorlardı. Bunlardan pek azı yerel kuruluşlara ayrılmaz şekilde bağlıydı. (Gerçi sadece bir iki kasabada rastlanan bazı özel zanaatlar da mevcuttu; söz konusu kasabalar bu zanaatların sırlarının açık edilmesini ve başka yerlere yayılmasını önlemeyi başarmışlardı.) Pratikte ünlü Müslümanların tümünün ömürleri boyunca birden fazla şehirde yaşadığını görüyoruz: Askerler fetihler dolayısıyla seyahat ediyorlardı; bilginler yeni öğretmenler, yeni kütüphaneler ve daha değerbilir dinleyiciler bulmak için seyahat ediyorlardı; şairlerse en cömert hamiyi bulmak için seyahat ediyorlardı. Sonuçta bir kasabadaki bireyleri –hatta âyan gruplarının üyeleri bile– zaman zaman değişiklik gösterme eğiliminde oluyorlardı. Ama kasabalar arasındaki kalıplar benzer olduğu için yabancılar kişisel bir temelde kendilerine gayet kolayca yer bulabilirlerdi. Kanımca bu tarz bir hareketliliği dilsel veya siyasi sınırlara hapsetmek mümkün değildir; bu hareketlilik İslam dünyasının her tarafına serbestçe yayılmıştır.

Coğrafi hareketliliğe doğal olarak toplumsal hareketlilik eşlik ediyordu. Bölgenin bu karakteristik özelliğinin İslamileşmiş kültür üzerinde kapsamlı etkileri oldu. Toplumsal hareketlilik köylüler arasında bile görece fazlaydı. Uyanık ve enerjik köylünün yaşadığı toprağı terk etmesi her zaman gerekmezdi; çünkü böyleleri bir zanaat yardımıyla ya da seyyar satıcılık yaparak köyün ihtiyaçlarını karşılamak, hatta belirli miktarda toprak edinmek suretiyle köy içinde bile sık sık daha iyi bir konuma gelebiliyorlardı. Fakat köylülerin toplumsal hareketliliği bile daha ziyade şehir hayatıyla bağlantılıydı. Daha zengin köylülerin oğullarının şehirlerde bağlantılarının olması daha muhtemeldi ve yeri geldiğinde şehre taşınabiliyorlardı. Fazlasıyla yoksul olanlar ya da en azından bu yoksulların çocukları da şehirlere geldikten sonra büyük fırsatlar yakalayabiliyorlardı.

Kasabalarda bile hareketlilik sınırlıydı. Başka yerlerde olduğu gibi, yetenekli oğullar ilk fırsatları babalarının meslek kollarında ve toplumsal çevreleri içinde yakalarlardı. İslamileşmiş toplumda zenginlerin çocuklarının hayatta kalma ihtimali yoksul kesimin çocuklarının hayatta kalma ihtimaline kıyasla daha yüksek olduğu için zenginlerin yaşayan çocuklarının arasından becerikli

ve yetenekli insanların çıkma ihtimali daha yüksekti ve bu durum o ailenin tek tek her üyesi için olmasa bile geneli için bir avantaj sağlıyordu. Başka bir deyişle bu noktada üst sınıftan ailelerin devamlılığını sağlayan bir eğilim olarak sınıfa bağlı nüfus değişim oranı devreye giriyordu. Dahası daha değersiz işler yaptıkları düşünülen esnaf aleyhine birçok önyargı vardı ve bu durum onların işlerini iyice zorlaştırıyordu. Nasıl ki askerler sivilleri, kâtip bürokratlar tüccarları hor görüyorlardıysa tüccarlar da zanaatkârları, kıymetli ürünlerle uğraşan –örneğin kuyumcular gibi– veya ağır işlerle uğraşmayan, pisliği çok işlerden uzak olan zanaatçılar da dokumacılar ve tabakçılar gibi –daha iyi bir iş imkânı yakalarsa zanaatını terk etmekte bir an bile tereddüt etmeyeceği düşünülen– zanaatçıları hor görüyorlardı. (Bu gibi farklılıklar Şeriat'a bile yansımıştı. Nitekim kimi fıkıhçılar zanaatçıları asalet derecelerine göre üçe ayırıyor, bu ayrımdan hareketle bir kuyumcuyu kızını basit bir terziye, terziyi ise kızını ona kıyasla daha basit biri olan bir dokumacıya vermekten men ediyorlardı. Hatta bazen davalarda bile daha itibarsız mesleklerle iştigal eden tanıkların tanıklığına güvenilmeyebiliyordu. Gerçi bu ayrımın Şeriat'ta yankı bulması geç bir tarihe rastlamaktadır ve Şiiler arasında karşımıza çıkmamaktadır.) Böyle bir dünyada ortalama bir insanın fazla yükselme şansı yoktu.

Her halükarda ayrıcalıklı aileler bile her yeni kuşakla birlikte toplumdaki yerlerini yeniden hak etmek için uğraşmak zorunda kalıyorlardı. Çünkü bu ailelerin daha fazla çocuğunun hayatta kalıyor olması, yaşayan oğullardan her birinin kendi babasının malvarlığının sadece bir kısmını miras almasına neden oluyordu; ayrıca sadece en zenginlerin maruz kaldıkları –sarayla içli dışlı olmalarının getirdiği tehlikelerin yanı sıra savaş zamanlarında en fazla yağmalanan evlerin zenginlerin evleri olması gibi– savaş zamanına özgü birtakım talihsizlikler de mevcuttu. Kasabalarda yeni insanlar her zaman fırsatlarla karşılaşırlardı. Yoksul biri ortalamanın üzerinde yeteneklere sahipse durumunu iyileştirmenin yollarını bulabilirdi.

Daha yetenekli kişilerin önünde ise yükselmek için tutabilecekleri en az dört yol vardı: Olağanüstü şanslı ve bariz yeteneklere sahip olan biri ticaretten bir servet kazanabilirdi: Çünkü büyük tüccar aileleri konumlarını genellikle kuşaklar boyunca koruyamaz, yerlerini zamanla yeni insanlara bırakırlardı. Bir köylünün bile asker olabileceğini ve askerliğin getirdiği ayrıcalıklardan yararlanıp hızla yükselebileceğini daha önce belirtmiştik. Yükselmenin bir başka yolu ise dinden ve bir ölçüde eğitim almaktan geçiyordu. Genç biri görece mütevazı bir gelecek vaat eden bir kariyeri seçip bir Sufî tarikatına katılabilir, en sonunda bir Sufî üstadı yani pir haline gelebilirdi ve –doğrusunu söylemek gerekirse– zengin olamazdı belki ama toplumda itibar ve nüfuz kazanabilirdi. Din bilginlerinin, yani ulemanın ise daha fazla seçeneği vardı. Yetenekli biri din eğitimi sayesinde kadılık ve müftülük gibi makamlara yüksel-

mekle kalmaz, ayrıca devlet memurluğu yapabilir veya özel eğitim gerektirmeyen bir mesleğe de sahip olabilirdi.

Eğitim, tarımcıl dönemlerin normlarına göre gayet yaygındı. Yetenekli oğlanların neredeyse tümü bir nebze de olsa okuma yazma bilirdi ve ömrünün ilerleyen yıllarında bir vakfın desteğiyle araştırmalarına devam etmesine olanak verecek ön bilgileri köylerde bile bulunan Kur'an kurslarında edinme fırsatına sahipti.

En temel eğitim okuryazarlık demektir. Fakat genel okuryazarlığın yararları abartılabilir. Bir nüfusta okuryazarlık oranı, o nüfusun yazılı araçlar vasıtasıyla ulaşılabilen kesimi hakkında fikir edinmek için tek başına güvenilir bir veri değildir. Yazılı eserler sadece ibadethanelerin çevresinde okunmaktan çıkıp –okuma yazma hizmetlerine genelde kolaylıkla erişilebilen ve okuryazar olmayanların bile yazılı duyuruların, hatta halk arasında revaçta olan kitapların içeriklerini dinleyerek harfi harfine öğrenebildikleri– pazaryerlerine yayıldığında toplumsal bir bakış açısı oluşturmaya yardımcı olabilirler. Okuryazarlık aile düzeyine ulaştığında, yani çoğu ailenin en az bir üyesi okuryazar hale geldiğinde yazılı eserler bir nüfusun bakış açısını daha temelden şekillendirebilir. Köylerde bile okuryazarlık oranı dikkate değerdi. Kasabalarda en azından bazı sınıflarda aile düzeyinde okuryazarlık muhtemelen olağan bir durumdu. (Aile düzeyinde genel şehirli okuryazarlığının, modern istatistiklerle %10'luk –yani toplam erkek nüfusunun %20'si– bir "ulusal" okuryazarlık oranını gösterebileceğini burada belirtmek gerekir.)

Sivil Bir Güç Olarak Şeriat

Kasaba yaşamını teşkil eden bütün Müslüman gruplaşmaları, onları oluşturan bireyler o kasabaya henüz kısa önce yerleşmiş olsalar bile herkesin katılabileceği, dine uygunluğu onaylanmış üç kurum sayesinde hem içerden hem de bu gruplaşmaları birbirinden ayıran sınır çizgileri boyunca bir arada tutulurlardı. Bunlardan birincisi Şeriat hukukuydu. Bu hukuk öylesine standartlaştırılmıştı ki Hanefîler, Şafiîler ve Caferîler arasındaki farklılıklar bile hukuk aracılığıyla hakkında hüküm verilebilecek meselelerde bu üç mezhebin beklentilerinin birbirinden pek de farklı olmamasını sağlayabiliyordu. Diğer iki tamamlayıcı kurumsa vakıflar ve Sufî tarikatlarıydı. Bunlar toplumda iş görebilmek için son kertede Şeriat'ın kurallarına bel bağlıyorlardı.

Şeriat köklü bir kamu duyarlılığıyla desteklenirdi. İslamileşmiş toplum düzeni İslam'a, Müslüman Ümmet'e –dolayısıyla Şeriat hukukunun getirdiği yükümlülüklere– herkesin bağlılık gösterip uymasını gerektiriyordu. Bu bağlılık sadece manevi bir erdem değildi, ayrıca toplumsal, hatta bir anlamda siyasal bir erdemdi. Hatta bu durum, Orta Dönemlerde Müslüman nüfusun ağırlıklı olduğu yerlerde, geçmişin Arap davasına bağlılığını önemli bulan, Hıris-

tiyan Arap kabilelerin Müslümanlarla eşit sayıldığı Arap fetihleri döneminin Arapları arasında söz konusu olandan bile daha geçerliydi. Müslümanların geneli arasındaki dayanışma şahsi bir son derece şahsi bir mesele olarak ele alınırdı. Örneğin Müslüman bir vakanüvis doğal felaketler sırasında ölenlerden "insanlar" ya da "can kayıpları" diye söz etmez, doğrudan doğruya "Müslümanlar" diye söz edebilirdi. Hamamdan çıktığında takkesinin kaybolduğunu fark eden kel bir adam hakkında şöyle bir fıkra anlatılır: Tellak, adamın hamama geldiğinde başında takke olmadığını ileri sürer, kel adam ise bunun üzerine bu konuda orada bulunanların hükmüne başvurur: "Ey cemaat-i müslimin, böyle bir kafa takkesiz dolaşır mı hiç?" Adamın bunu yapmasının nedeni Müslümanların din kardeşlerini haksızlıklara karşı koruyup kollamakla yükümlü olmalarıdır.

Bu Müslüman kamu dayanışması duyarlılığı, hükümdarın iktidarı ya da görev süresi üzerinde doğrudan kısıtlamalar oluşturacak şekilde kurumsallaşmadı. Şeriat'ı oluşturanlar, kısmen, topluma genel olarak yayılmış iktidarın korunması lehine halifelik iktidarının etkisini azaltacak şekilde hareket etmişlerdi. Geç dönemlerde cemaatin Şeriat'a aykırı hareket eden bir halifeyi –veya onun emirlerinden birini– azletmeyi sağlayacak bir Şer'î usul formülleştirmeyi reddetmiş olması da muhtemelen bu hedefe uygundu; hatta –on birinci yüzyılda Eş'arî fıkıhçı Abdülkâhir'in [el-Bağdadi] yaptığı gibi ulemanın adaletsiz bir halifeyi azletme yükümlülüğünü ilkece taşıdığı ileri sürüldüğünde bile böyle bir şey söz konusu olmamıştı. Böyle bir azil olsa olsa tehlikeli bir hareket olurdu. İnsanları başarılı olması halinde daha kusursuz bir hükümdarın tahta geçmesine neden olması olası görünmeyen –ve yeni hükümdarın ulemâ karşısında itibarını arttırıp elini güçlendirecek– ayaklanmalara teşvik etmek yerine mevcut Şeriat'ı hükümdarın keyfi müdahalelerini en aza indirecek şekilde güçlendirmeye sevk etmek kuşkusuz daha makul görünüyordu. Bu yüzden Orta Dönemlerde halifelik makamına Şeriat'ta önceki dönemlere kıyasla daha büyük bir rol verildiğinde bile kuramcılar Hadis Ehli'nin ve Şeriat uzmanlarının her Müslüman'ın "doğruyu emretme ve yanlıştan men etme" görevini masum kişisel uyarılara indirgeyen tutumunu göz ardı etmediler.

Fakat Müslümanların siyasal dayanışmasını ifade eden diğer iki kural bütün gücünü korudu: Bunlardan biri cihat yükümlülüğüydü. Darülislam'ın sınırlarını kâfirlere karşı korumak üzere savaşmak her Müslüman'a farzdı. Diğer kural ise dinden dönmenin idam cezasını gerektiren bir ihanet suçu olarak ele alınmasıydı. Muhammed'in döneminde hayatta kalma mücadelesi veren yeni yönetime bağlılığı ifade eden bu yükümlülükler artık yerleşik toplum yapısının kendi ortak kimliği konusunda direteceği –ve aşılmaları halinde gerekirse emirlerin yönetimine bile karşı gelmenin meşru hale geldiği– sınırları işaret ediyordu. Toplumu ortak bir Müslüman kimliği dayatan bu ruh ise halk arasında zimmî gayrimüslimlere yönelik yaygın düşmanlıkta ifade buluyordu

ve zaman zaman onları küçük bir azınlığa dönüştürecek kadar kanlı ayaklanmalara, katliamlara neden olabiliyordu. (Burada şunu da eklemek gerekir: Katı cemaatçilik kâfirlerin Müslümanlara ait kutsal mekânlara yaklaşmalarını yasaklama noktasına yavaş yavaş gelmiştir. Örneğin Tûs yakınlarındaki Meşhed'de bulunan ve bugün halkın hassasiyeti nedeniyle kâfirlerin ziyaretine kapalı olan büyük türbe,* on beşinci yüzyıl gibi görece yakın bir tarihte bile Hıristiyan yabancılar tarafından sorunsuzca ziyaret edilebiliyordu.)

İslami topluma duyulan bu bağlılık, bu "siyasal erdem" birkaç soru – gayrimüslim işgalcilere karşı savaşmak gibi– çevresinde Müslüman bir kamuoyunun şekillenmesine imkân tanıdı ve bu kamuoyu farklı özel çıkarlar arasında kurulan bir dengeden daha fazlasıydı. Herkes kamuoyuna riayet etmeye, onun bir şekilde etkili olacağını düşünmeye meyilliydi.. Kadılık makamına meşruluğunu kazandıran ve emirler karşısında ona bir nebze özerklik sağlayan da işte bu kamuoyuydu. Alternatif bir bağlanımsal duyarlılık biçimini öneren Sufî mistiklerinin her yerde saygı gördükleri yüzyıllarda bile hukuksal ve ahlaki meşrulaştırmanın âdeta tekelini Şeriat'a ve ulemasına kazandıran da, kesinlikle tek güvenilir kamuoyu olan bu kamuoyuydu. Bu kamuoyunun ve onun Şer'î olmayan otoriteye nihai meşruluk tanımayı reddetmesinin gücü Müslüman siyasetine sık sık yansıdı. Herhalde bunun en önemli örneği Samânî hanedanının devrilmesiydi: Ulemâ, Müslümanlar arasında yaşanacak bir savaşın bir yönetimin devrilmesinden çok daha büyük bir felaket olacağı gerekçesiyle Buhara halkının şehre doğru ilerleyen Karahanlı kuvvetlerine direniş göstermemeye ikna edilmesine yardımcı olmuştu.

Şeriat en kusursuz otorite kaynağı olarak görülmekle birlikte mevcut otorite kaynaklarından sadece bir tanesiydi. Müslüman kamuoyu tarafından görece daha genel toplumsal etkinliklerde uygulanırdı. Şeriat kurallarının yerel düzenlemelere hiç aldırmayan evrensel dayanağı ile son derece idealist ve şekilci usulü ancak Şeriat kısıtlı bir alanda uygulanabilir olduğu için mümkün olmuştu: İdari ve adli davalara, bir zamanlar halifelik mahkemelerinin yaptığı gibi, Şer'î usulü, hatta bazen temel Şer'î kuralları bir yana bırakarak sadece emirin askeri mahkemesi bakmakla kalmadı; bir kasabayı (ya da bir kırsal bölgeyi) meydana getiren gruplaşmalar içindeki birçok yerel anlaşmazlığın her zaman bir haminin kararı veya müzakereye dayalı bir uzlaşma yoluyla çözüme ulaştırılmış olması da en az bunun kadar önemliydi. Doğrusu, bireysel adalet gibi Şer'î adalet de çoğunlukla yerel grup bağlılığını vurgulayanların beğenisine uygun değildi; onlar anlaşmazlıklarını genellikle mahkemelere götürmez, aile meclisleri içinde ve lonca veya köy hakemleri aracılığıyla çözmeye çalışırlardı. Mahkemelere gitmeleri gerektiğinde ise işlerini imkân varsa "rüşvet" yoluyla halletmekten, böylece sahip oldukları yerel grup ayrıcalıkla-

* İmam er-Rıza Türbesi (ed.)

rını Şeriat'a rağmen Şeriat kılığında tekrar onaylatmaktan (veya grup rekabetini körükletmekten) çoğu zaman gurur duyarlardı.

Şeriat yerine başvurulabilen diğer otorite kaynaklarını burada sıralayabiliriz. Merkezi idarenin biçimlerini devam ettirmeye çabalayan kâtipler, bürokratik düzenlemelere ve teamüllere ve "hanedan hukuku" –yani bir sultan veya bir emir tarafından verilmiş olan ve onların haleflerince de riayet edilen genel buyruklar– denen şeye de ellerinden geldiğince, aynı ruhla saygı gösterirlerdi. Erkek ocakları veya loncalar gibi yerel grupların da kendi kuralları vardı. Bu kurallar bazen açıkça ifade edilirdi. Bu tarz olumlu düzenlemeleri, değişime daima açık olmakla birlikte daha kuşatıcı bir otorite kaynağı olan yerel âdetlerden ayırmak gerekir. Son olaraksa emirin buyrukları gelir. Emirin buyrukları onun bir ordu komutanı olarak otoritesini yansıttığı, sarayda uygulandığı ve emri altındakiler tarafından derhal yerine getirildiği için bir çeşit sıkıyönetim hukuku oluşturuyorlardı. (Özellikle sıraladığımız bu son iki otorite kaynağı, o dönemde âdetlere ve geçici önlemlere nispeten fazla güven duyulduğuna, akılcı/hesaplayıcı gayri şahsi düzenlemelere ise daha az güven duyulduğuna işaret eder.) Bunun dışında, otorite kaynakları arasında her zaman karizmatik inisiyatifin –yaratıcı birinin bizzat kazanabileceği, tamamen kişisel bir itibarın olanaklı kıldığı türden bir inisiyatifin– de belirli bir ölçüde söz konusu olduğunu kabul etmemiz gerekir; nispeten akışkan olan İslam dünyası toplumunda bu türden inisiyatiflere olanak veren fırsatlarla sık sık karşılaşılırdı.

Bütün bu otorite kaynakları kendi geçerliliklerini gelenek süreci içinde kazanırlardı: Açıktan düzenlemelere de göreneksel uygulamalara da, hatta emirlerin buyruklarına da belirli bir geleneğinin taşıyıcılarının o geleneği başlatan olaylara ve onun süregiden canlılığına olan ortak bağlılıkları dolayısıyla riayet edilirdi. (Karizmatik lider bile olağan şartlarda herhangi bir geleneğin daha önce yol açtığı, süregiden bir diyalog içinde sadece olağanüstü coşkulu bir rol oynardı.) Fakat yerel âdetler dâhil olmak üzere bu otorite kaynaklarının hiçbiri geçici gözden düşme veya muhalefet şoklarından Şeriat kadar kolay kurtulamazdı. Hindistan'da bir köyün ahalisi kendi aralarında bir sözleşme yapıp bu sözleşmeyi krala tescillettirebilir, böylece köy ahalisinin sözleşmeye riayet etmesini sağlama görevini krala devredebilirdi. Oysa Müslümanlar arasında böyle bir aygıtın işletilmesi –kısmen emirlerin otoritesinin görece geçici olması yüzünden, kısmen de evrensel Şeriat'a başvurmak muhtemelen her türlü yerel tüzel uzlaşmayı geçersiz kılacağı için- mümkün değildi. Yerel gereklilikler uğruna Şeriat dışı bir kurumun meşrulaştırılması sorununun en iyi örneklerinden biri takvimle ilgilidir. Toprağa ve mevsimlere bel bağlayan her toplum zamanı en azından mevsim yılıyla uyumlu olacak biçimde hesaplamak zorundadır; hiç olmazsa gelirlerin her yıl, ilgisiz bir döngünün keyfi seçilmiş bir anında değil de hasattan sonra, köylünün ödeme gücü olduğu bir

zaman diliminde alınması gerekir. Müslümanlar da işte bu gibi pratik gerekçelerle bir güneş takvimi kullanmak zorunda kalmışlardı. Her yönetim, sonraları genel olarak pratik işlerde kullanılacak bir güneş takvimini başta mali gerekçelerle resmi takvim kabul etmişti; fakat Şeriat'ın meşru saydığı tek takvim, gerçek mevsim yılından ziyade on iki aya dayanan bir ay takvimiydi. Dolayısıyla yönetimlerin benimsediği bu güneş takvimlerinden hiçbiri geçici birer kolaylıktan fazlası olarak görülmedi; çünkü hepsi mevsimlerle sabit ilişki içinde tutulması için gereken artık yıl gibi ayrıntıların ihmal edilmesi yüzünden birtakım düzensizlikler sergiledi. Hepsinin zaman zaman yeniden düzenlenmesi gerekti ve hiçbiri kalıcı veya evrensel hale gelemedi. Bu nedenle tarihte ve diplomaside olduğu gibi başka alanlarda da ay takviminin kullanılmasının tek nedeni dindarlık değildi, yeknesak bir güvenilirlik ihtiyacıydı.

Her halükarda Şeriat'ın tek yaptığı başka hukuk biçimlerini engellemek değildi. Tüm kısıtlamalarına rağmen Şeriat'ın kendi sahası içinde hayati bir olumlu işlevi vardı. Sarayda ve köylüler arasında genellikle göz ardı edildiyse de özellikle tüccarlar arasında gerek lafzı gerekse ruhu ile istikrarlı biçimde etkili oldu (fakat onlar bile daha ziyade Şeriatdışı bir ticaret hukukuna riayet ediyorlardı). Belki de bunun nedeni tüccarların kozmopolit bir bakış açısını yansıtmak zorunda oluşlarıydı. Şeriat aile ve köy seviyesini aşan ve fakat toplumsal sürekliliği gerektiren her meselede de toplumsal sınıf ayrımı göz etmeksizin başvurulacak mercii idi. Demek ki Şeriat'ın evrensel meşruiyet ölçütleri sunabilmesi için yere ve zaman göre fazla değişiklik göstermemesi şarttı.

Bu zar zor da olsa başarıldı ama asla tam olarak gerçekleştirilemedi. Müslüman hukukunun zaman zaman dillendirilen "katılığı" onun temel ilkelerinden kaynaklanmıyordu. Aslına bakılırsa Şâfiî'nin öğrettiği ilkeler sadece yerel gelenekleri bir kenara bırakmakla kalmamış, ayrıca sırf âdetler aracılığıyla sağlanan her sürekliliği de tartışmaya açmıştı. Bu gibi ilkeler, hukuku Kur'an'a ve hadislere bizzat başvurup onları yeniden değerlendirme ehliyete sahip tüm fıkıhçıların öngörülemez yorumlarına açık hale getirebilirdi. Her Müslüman'ın belli bir mezhebe bağlanması sağlanarak öngörülebilirlik güvence altına alındı ve böylece bu sonuca uğramaktan kaçınıldı. İmam Şâfiî veya Ebu Hanife gibi büyük imamlara dayanan birkaç mezhep okulundan her birinin eşit derecede makbul olduğu görüşü Cemaî-Sünnîler arasında kabul gördü. Fakat her Müslüman'ın mezhebine bağlı kalması, canı istediğinde mezhep değiştirememesi de gerekirdi. Hatta fıkıhçılardan bile kendi mezhepleri içinde genel kabul gören kararlara sadık kalmaları, ancak anlaşmazlık hâlâ devam ediyorsa veya yeni sorunlar ortaya çıkıyorsa kendi içtihat soruşturmalarını yürütmeleri bekleniyordu.

Bu sayede Şeriat hukuku, bütün olası siyasal sınırları aşan, geniş çaplı Müslüman cemaatinin gereksinimlerine hizmet etmeye yetecek kadar birlik içinde tutuldu: Bir Müslüman nereye giderse gitsin aynı yasanın orada da bü-

yük ölçüde geçerli olduğunu ve bir yerde kazandığı haklarına başka bir yerde saygı gösterileceğini bilirdi. Kadılar tarafından –birden fazla mezhep okulunda geliştirilmiş ilkeler doğrultusunda– açıkça yerel bir hukuk (*âdet*, örf) uygulandığı hallerde bile, ilgili yerde bulunan bütün Müslümanlara uygulanan hukuk, yerel halk gibi özel statüye sahip olanlar için geçerli olan özel bir hukuk değildi, Şeriat hukukuydu.

Fakat bir hukuk ne kadar evrensel olursa olsun eğer bir şekilde uygulanabilir kalmaya devam edecekse kuşkusuz yüzyıllar içinde birtakım değişikliklere uğraması gerekirdi. Buysa çağın en önemli fıkıhçılarının sadece bir yerde kabul görmeyip başlıca mezheplerin var olduğu her yerde kabul görmeleri sayesinde başarıldı. Bu fıkıhçıların fetvaları değişimin neredeyse hissedilemeyecek denli yavaş yaşandığı Tarım Çağı'nda, hukukun evrensel uygulanabilirliğine halel gelmeden güncel kalmasını sağladı. Bu fetvalarla yönlendirilen hukuk, Anglo-Sakson içtihat hukuku ve emsal karara uyma kuralıyla az da olsa benzerlik taşır; fakat bu hukukta savlar –yanıtı basit bir evet veya hayırdan ibaret sorular sorulmak suretiyle– daha ziyade örtük biçimde ortaya konurdu. Ayrıca her yargıcın birbirlerinden bağımsız biçimde sorumlu oldukları, sürekli bir "mahkemeyi" temsil etmedikleri için emsal kararlar daha serbestçe görmezden gelinebiliyordu. Gibb Müslümanların hukuk tarihinin daha az değişikliğe uğramış ve fakat gerçek vakalarla daha az bağlantısı bulunan hukuk kitaplarından ziyade bu gibi fetvaların oluşturduğu külliyattan takip edilmesi gerektiğine dikkati çekmiştir. (Şeriat'ın uygulanabilir tutmaya yönelik bazı aleni girişimleri Dördüncü Kitap'ta dele alacağız.)

Yerel kalıpların idealleştirilmiş Şer'î kurallara uydurulması yönünde sürekli bir baskı mevcuttu. Bu baskı özellikle ilk Müslüman devletlerde toplumun birliğini bir yere kadar sağlamayı başardı. Bununla birlikte çeşitlilik zorunlu olarak varlığını sürdürdü; hatta Şer'î normların tesisi lehinde var olan baskı bile kendine özgü yerel sonuçlara yol açabiliyordu. Şeriat belirli bir âdet düzeninin, yani genel kabul görmüş yerel örflerin yerini aldığı durumlarda, farklı bağlamlarda farklı sonuçlara neden olabiliyordu.

Örneğin Şer'î aile hukuku, bazı yerlerde –özellikle anasoylu gruplar arasında– çekirdek aileyi vurgulayarak babasoylu aile ilişkileri normuna yönelik sürekli bir basıncı muhafaza etti. Belirli bir grubun bu basınç sonucunda anasoylu bir yapıdan babasoylu yapıya geçmeye başladığı nokta psikolojik ve toplumsal açıdan çok önemli olabilirdi; dolayısıyla akrabaların birbirlerine hitap ederken ve akrabalık derecelerine göre yakınlıklarını sınıflandırırken kullandıkları terimler değişiklik gösteriyordu. Fakat böyle bir değişimle birlikte söz konusu grup üzerinde beklenmedik etkiler doğuran başka tür baskılar da ortaya çıktı. Çoğu tarım bağlamda toplumsal ve ekonomik bozulma riskine girmeden geniş aile dayanışması duygusunun bir yana bırakılması mümkün değildi.

Özellikle mülk olarak toprağın her ölümden sonra değişik mirasçılar arasında bölüşülmesi –hele kız çocuklara da hisse verilmesi ve bu hisselerin onların evlilikleri yüzünden ailenin elinden çıkması söz konusuysa– feci sonuçlara yol açabilirdi. Bu nedenle Şer'î hükümler iki tür düzenlemeye yol açtı. Önlerine geçilemediği sürece, çoğunlukla kuzenler arasında evliliklere yol açtılar: Bir erkekten babasının erkek kardeşinin kızıyla evlenmesi beklenir, böylece kızın payının aile içinde kalması sağlanırdı. (Bazı Araplar arasında bir aile içi evlilik biçimi olarak bu tarz evliliklerin sıklığı kadınların miras haklarının olmasına neden olmuş olabilir.)[10] Her zaman böyle bir evlilik gerçekleşmezdi ama bazı yerlerde gerçekleşmemesi halinde hakların ihlal edildiği düşüncesiyle ciddi anlaşmazlıklar ortaya çıkabilirdi. Bu tarz evliliklerin benimsenmediği yerlerde, toprağı veraset kurallarının işleyişinin bütünüyle dışında bırakmak arzu edilebilirdi. İktâ sisteminin bir avantajı da bunu mümkün kılmasıydı; bu şekilde miras, iktâ hibesi olarak –bölünmeden– sadece erkek çocuğa bırakılabilirdi. Aile vakıflarının kurulması da aynı sonucu doğurmuştu.

Kadılar, çeşitli toplumsal gruplaşmaları bir arada tutmaya yarayan ikinci kurum olan vakıflara da daha dolaylı yollardan başkanlık ederlerdi. Kuyulardan ve çeşmelerden medreselere ve camilere kadar çoğu kamu kurumunun bakımı, gittikçe artarak, kişisel olarak verilen dinsel bağışlar ve (çoğunlukla kira geliri olan toprakları içeren) miraslar yoluyla sağlanan gelirle sağlanır oldu. Kamu hukukuna dayanarak toplanan zekât, bir toplum olarak İslam'a mali kaynak sağlamanın özgün aracı haline gelmişti; zekât, artık bariz İslami kaygıların maddi temeli olarak değil, bir Müslüman yönetiminin çeşitli kentsel vergilerinin başlıca meşruluk kaynağı veya kişisel hayırseverliğin ritüelleştirilmiş bir biçimi olarak varlığını sürdürecekti. Bu rolde onun yerini büyük ölçüde özel vakıf kuruluşları aldı. Vakfa bırakılan mülklerin Şeriat'a göre devredilemez oldukları temin edildi ve Müslüman bir hükümdarın bunlara el koyduğu nadiren görüldü. Kent yaşamının sorunlarıyla ilgilenen vakıflar da vardı. Şam'a giden Müslüman bir gezgin, tökezleyen ve taşıdığı kıymetli bir vazoyu kıran bir köle çocuk gördüğünü anlatır. Delikanlı, efendisinden korkmaktadır, yoldan geçenler delikanlının halini görüp onu teselli ederler: Görülür ki tam da başı bu şekilde belaya giren hizmetçilere kaynak sağlamak amacıyla kurulmuş bir vakıf vardır. Böylece vazonun yerine yenisi alınır ve delikanlı güven içinde eve gider. Şehir hayatının çeşitli özgün koşulları, hatta kolaylıkları, siyasal iktidarın müdahalesine ihtiyaç duyulmadan ya da böyle bir

[10] Germaine Tillion, Akdeniz'e özgü aile ve onur örüntülerindeki mantık hakkındaki, *Le Harem et les cousins* (Paris, 1966) adlı etkileyici eserinde, kuzenler arası evliliğin köklerinin, en azından bütün İran-Akdeniz bölgesinin tarımsal koşullarında bulunduğunu iddia etmektedir. Onun bu eseri maalesef kesin kanıtlar ileri sürmemektedir, ayrıca tarihsel kurgusu bölük pörçüktür ve Batıcı bir dünya imgesinden çıkmıştır.

müdahaleden korkmadan, kişisel ama güvenilir bir temelde, vakıflar sayesinde sağlanırdı.

Son olarak, Yüksek Halifelik Dönemi'nde şekillenen Sufî dindarlığı, bütün bu örüntüyü destekleyen, kuşatıcı bir manevi koşullar ve yaptırımlar topluluğu sundu. İleride göreceğimiz gibi, Sufîlik, halk arasında yaygın her türlü Müslüman dindarlığı tarzını bir araya getiren bir genel çerçeve haline geldi; Sufî ermişlerin ölüleri de dirileri de toplum yaşamının nazik ve müşterek yanlarına kefil oldular. Loncalar genellikle Sufî tarikatlara bağlı kuruluşlar haline geldiler. Erkek ocakları Sufî ermişlerin himayesine başvurdular. Yerel ermişlerin mezarları da hemen hemen bütün mezheplerin saygı gösterdiği türbelere dönüştüler. Sufî kurallarının, İslam'a manevi ve kişisel bir itki kazandıran ve Müslüman cemaatine, kişinin dışa dönük gücünden tamamen ayrı, ortak bir manevi girişime dâhil olma duygusu veren nazik mayası olmasaydı Şeriat'ın mekanik düzenlemeleri, bizzat etkili olmaları için ihtiyaç duydukları bağlılığı muhtemelen koruyamayacaklardı.

Şeriat'ın, vakıfların ve Sufî kurallarının varlığı, âyan-emir sistemini kasabadan kasabaya değişiklik gösteren, geçici bir yerel düzenlemeden ibaret olmaktan kurtarıp onun tutarlı bir evrensel örüntü haline gelmesini bu şekilde sağladı. Buna karşılık olarak âyan-emir sistemi de (özgür bir köylülüğe ve askeri iktâlara dayanan kendi kırsal temeli dolayısıyla) Şeriat'ın devletinin bürokratik yasalcılığı tarafından engellenmeden zirveye çıkmasına ve böylece bütün bir toplumun evrenselliğini muhafaza etmesine olanak verdi. Bu karşılıklı desteğin sonucunda kasabalarda artık ne Sümer ruhban şehirlerindeki veya Yunan ticaret şehirlerindeki gibi içerden ne de bürokrasiyle idare edilen şehirlerdeki gibi dışarıdan bir belirgin devlet birliğine gerek kalmasıydı. Bir şehre bağımlı olan çevre bölgeler bile, kentli ailelere himaye yoluyla bağlanmış köy örgütlenmeleri temelinde yönetilebilirdi. Tek belirgin birlik Darülislam'ın birliğiydi; bu da fiilen etkiliydi.

Yine de kasabada merkezi otoriteye az da olsa ihtiyaç vardı: Gruplar arası rekabetin artması ve dindarlık anlayışlarının uzlaşmalarının bozulup amansız iç çatışmalara yol açması halinde huzuru sağlayacak, dışarıdan gelen büyük bir istila durumunda gerekli olduğu görülen düzenli orduyu, özellikle de bir atlı birliğini hazır tutacak ve normal bağların çözülmesi halinde gelirlerin köylerden toplanmasını denetleyecek bir hakeme ihtiyaç vardı.

Fütüvvet Ocakları, Kasaba Milisleri ve Garnizon Hükümeti

Bu tarz bir ihtiyaç bile bir süre boyunca kentsel yapı içinden karşılanmış gibi görülebilir. Yüksek Halifelik Dönemi'nin sonunda, çeşitli kentsel bağlar temelinde "milis özerkliği" örüntüsü diye anılabilecek bir yapı gelişmeye başladı. Bir süre boyunca Suriye, Cezire, Irak-ı Acem, Horasan ve başka yerlerde kasa-

balıların oluşturduğu çeşitli gruplar az çok kalıcı milis kuvvetleri meydana getirdiler. Bunlar bazen mezhepçi gruplardan oluşuyorlardı (İsmailîler bunların bir örneğini oluşturuyordu, Cemaî-Sünnî milis toplulukları da bazen bunlara karşı örgütlenirdi). Milisler bazen kasabalardaki altı sınıf unsurlarını temsil ederlerdi ama genellikle yerleşik otoritelerle bağları bulunurdu. Her halükarda özellikle etkili hareket ettiklerinde dikkate alınmaları gereken iktidar merkezleri oluşturuyorlardı.

Bu grupların en önemlilerinden bazıları açıkça alt sınıflara mensup insanlardan oluşuyordu. Kasabalı erkeklerin çoğu, erkeklere özgü erdemlere resmen bağlı olan, Arapçada genellikle *fütüvvet*, yani erkek ocakları olarak anılan ve toplumsal bir bilinci temsil eden yapılar aracılığıyla örgütlendiler. Tam olarak "genç erkeklik" anlamına gelen *fütüvvet* sözcüğü, erkek yoldaşlığına yüklenen sadakati ve cömertlik ideallerini ifade ediyordu (bu terim Bedevi geleneğinden devşirilmişti ama –kuşkusuz Arap fetihlerinden önce de var olan– şehir hayatına özgü anlayışları ifade etmek için kullanılmaya başlanınca özel bir anlam kazanmıştı). Farsçada *fütüvvet* terimine karşılık gelen terim de (*civanmerdî*) tam olarak genç erkeklik anlamına geliyordu. Türkçedeyse fütüvvet ehli için *ahi* terimi kullanılırdı. *Fütüvvet* terimi, erkek ocakları anlamında ilk kez –Arapça konuşmaya ve Arapça terimler kullanmaya ilk başlayanlar hep üst sınıflar olduğu için doğal olarak beklenebileceği gibi– üst sınıfa özgü örgütlenmeler için kullanıldı. Fakat Yüksek Halifelik Dönemi'nin sonuna doğru Arapçanın yaygınlaşmasıyla birlikte bu terim daha ziyade kentli alt sınıfların erkek ocaklarını ifade etmek için kullanılır hale geldi.

Bizans'ın –Suriye'dekiler dâhil– kasabalarında var olan "hipodrom hizipleri"nin İslam dünyasında rastladığımız türden, alt sınıflara özgü sportif erkek ocakları oldukları görülmüştür; onların da benzer şekilde milis olma potansiyelleri vardı; onlar da kendilerini başkalarından ayıran kıyafetler giyiyorlardı, hatta zaman zaman "genç adamlar" diye bile anılıyorlardı. Bu tarz örgütlenmelerin geçmişi muhtemelen "merkezden yönetilen" şehirlerin ortaya çıkışı kadar eskiye uzanıyordu. (Sasanî İmparatorluğu'nda bu tarz oluşumların olup olmadığı konusundaysa elimizde olumlu ya da olumsuz herhangi bir bilgi yoktur.) Bu tür erkek ocakları Arap fetihleri sırasında hâlâ etkin oldukları için, İslam'ın ilk yüzyıllarında alt sınıfların yaşamları hakkında, nüfusun Müslüman oluşu sırasındaki evrimlerini izlememizi sağlamaya yetecek kadar bilgimiz olmamasına rağmen, Müslüman yaşamının diğer yönleri bakımından olduğu gibi bunlar ve fütüvvet arasında da genel bir süreklilik olduğunu varsayabiliriz.[11]

---

[11] Bizans hizipleri, Spiros Vryonis'e ait olan ve fütüvvet hakkında güncel bir kaynakça da sunan "Byzantine Circus Factions and Islamic Futuwwa Organizations (neaniai, fityân, ahdâth)" adlı makalede incelenmiştir (*Byzantinische Zeitschrift* 58 [1965], 46-59). Görünüşe göre Vryonis, pek olanaklı görünmese de, Bizans hipodrom hiziplerinin Sasanî imparatorluğuna da geçmiş

Bu erkek ocaklarının birçok çeşidi vardı. Görünüşe göre bunlardan bazıları kendilerini sadece spor dallarına, bazılarıysa daha ziyade karşılıklı yardımlaşmaya adamışlardı. Zaman zaman üyeler aynı cemaat evinde yaşar veya en azından yemeklerini birlikte yerlerdi. Toplumun farklı tabakalarına mensup üyelerden oluşurlardı; muhtemelen bazıları esasen gençlik çetelerinden, kendi kişisel bağımsızlıklarını vurgulayan ergen ve genç erkek topluluklarından ibaretti, bazıları ise (en azından sonraları) genel esnaf birlikleriydi. Bütün bu tarz grupları tek bir başlık altında ele almak neredeyse imkânsızmış gibi gelebilir ama kanımca bu tarz örgütlenmeler bir aşırı uçtan diğerine uzanan kesintisiz bir yelpazede bulunmuş olmalıdır; ayrıca aralarındaki farklılıklara rağmen çoğu belirli ortak ideallere ve beklentilere sahiplerdi. Üstelik tarihsel olarak Orta Dönemlerde bu örgütlenme tarzının iyi kötü özel bir rol oynadığını da gösterebiliriz; bu, neredeyse her çeşit fütüvvet ocağının oynayabileceği bir roldü. Çünkü yapısı nasıl olursa olsun her erkek ocağında, gerekli olduğu takdirde kentsel bir milis oluşturma olanağının bulunduğu görülmektedir.

Ocakların hepsi idealist bir renge, üyelerin birbirine koşulsuz sadakatini vurgulayan bazı özel ritüellere sahipti. Bu ritüeller zamanla karmaşıklaştı ve nihayet Erken Orta Dönem'in sonunda bütün fütüvvet ocaklarında çok benzer bir ritüel uygulanmaya başladı. Bu ritüelin en belirgin özellikleri, ocağa girene özel bir fütüvvet şalvarının ve ocağa özgü başka kıyafetlerin giydirilmesi ve törenle tuzlu su içirilmesiydi. Her kasabada muhtemelen birbirinden bağımsız birkaç fütüvvet ocağı bulunurdu, bunlardan her biri tek gerçek fütüvvet ocağının kendi olduğunu ileri sürerek diğerlerinden kıskançlıkla ayrı dururdu. Demek ki bu tarz ocakların her biri, törensel yaşamın en çok gerçekleştiği daha küçük birimler halinde örgütlenirlerdi ve her fütüvvet üyesi erkeğin kendi özel biriminin başkanına sorgusuz sualsiz itaat etmesi beklenirdi. (Bir erkek kendi biriminin başkanıyla iyi geçinmezse onun başka bir birime geçirilmesini sağlayacak hükümler bulunurdu.)

Fütüvvet ocakları, üyeleri arasındaki sadakat bağlarını, diğer toplumsal bağların göz ardı edilmesine yol açacak kadar keskin biçimde vurgulardı; bazı ocaklar üyelerinden aileleriyle bağlarını koparmalarını bile talep ederler, hatta sadece bekârları aralarına kabul ederlerdi. Bu durum özellikle gençlik çeteleri oldukları söylenebilecek fütüvvet ocakları için geçerliydi. Ayrıca başta konukseverlikleri olmak üzere kendi etik ölçütlerinden de gurur duyarlardı. Üyeleri esasen tüccar olanlar, kasabaya gelen yabancılara konukseverlik göstermekte ilk sırayı alabilirlerdi. Muhtemelen güçlerini kısmen –yerli ya da yabancı– bi-

---

olabileceğini ileri sürmektedir. Ama hiziplerin (uzun saç gibi) bazı özellikleri Sasanî kültürüyle ilişkilendirilebileceği için, sınırları aşan bir sürekliliğin önceden beri mevcut olduğu düşünülemez mi?

reyin özgürlüğünün beraberinde getirmeye meyilli olduğu tecrit haliyle başa çıkma ihtiyacına borçluydular.

Fütüvvet spor dallarına gösterilen ilgiyi bir ölçüde askeri disiplin ile takviye etmeye doğal olarak meyilliydi. Bu disiplin tarzı normalde en azından potansiyel olarak yerleşik iktidarlara karşı da yöneltilirdi. Fütüvvet ocakları zimmî gayrimüslimleri genellikle aralarına kabul edebilirlerdi. Köleleri, hatta hadımları bile aralarına kabul edebilirlerdi ama bir korkağı, bir vergi tahsildarını ya da zorba emirlerin uşaklarını asla aralarına kabul etmezlerdi. Fütüvvet üyeleri, gerektiğinde kendi kardeşlerini savunmak için rahatlıkla silaha da sarılabilirlerdi. Diğer zamanlarda ise kasabalardaki daha varlıklı unsurları dehşete düşüren ayaklanmalarda rol oynarlardı. Hatta ayaklanmalar sırasında kimileri sadece zenginlerin evlerinin yağmalanması –yoksulların evinde bulunanların ise olduğu gibi bırakılması– gerektiğini ileri sürerlerdi. Muhalifleri bile onların bu konulara dair katı ahlak kurallarına sahip olduklarını teslim ederlerdi. Bazı ocaklar "koruma haraçları" alırlardı: Varlıklı kişiler ocağın tacizlerinden korunmak için onlara haraç öder, buna karşılık ocak da onları rakip ocakların tacizlerinden korurdu. (Ocaklar bu şekilde, emirin korumasının erişemediği yerlerde, çöl yollarındaki bazı Bedevi kabilelerinin oynadığı role benzer bir rol oynuyorlardı.) Tarih kaynaklarında fütüvvet ocaklarından sık sık soygunculuğu ima eden terimlerle bahsedilir; zaten fütüvvet mensupları da kendilerine atfedilen bu tür terimleri her zaman reddetmiş değillerdi. Horasan'ın ilk saygın Sufîlerinden biri, fütüvvet ile olan bağları yüzünden *Ayyâr* diye anılıyordu.

Görünüşe göre fütüvvet ocakları en çok, tam da ileri gelenler tarafından temsil edilmeyen unsurları –yani daha itibarlı kişilere bir şekilde bağımlı olsalar bile kendi çıkarlarının varlıklı ve güçlü insanların çıkarlarından farklı olduğunu idrak eden yoksulları, genç erkekleri ve iyi aile dostları olmayanları– temsil ederlerdi. Fütüvvet disiplini, kâtiplerin çok önem verdiği kültürel ayrıcalık haklarından ziyade insan eşitliğiyle ilgili hakları vurgulardı. Bazen bir kasabanın suçlularının veya dilencilerinin bile fütüvvet yapılanmasını kendi örgütlenmelerine uyarladıkları görülürdü; aslında bakılırsa bu tür unsurların daha köklü gruplardan bile daha sıkı bir biçimde örgütlenmiş olmaları muhtemeldi. Eşitlikçi eğilimlerine rağmen fütüvvetin her zaman toplumdan soyutlanmış olması gerekmezdi. Fütüvvet ocakları silahlandığında, en azından Suriye'de zaman zaman Türkî birliklerin yanında savaşlara giren –*el-ahdâs* adlı– görünüşe göre daha genel bir zeminde toparlanan gönüllü kasaba milisi teşkilatlarıyla ilişki kurabilirlerdi. Fütüvvet ocakları çoğunlukla bir kasabanın belirli mahallelerini temsil ederler ya da onlarla ilişkilendirilirlerdi. Bu sayede ciddi bir nüfuz kazanırlardı; hatta bazen liderleri ileri gelenler arasına katılabilirdi. Fakat ileri gelenlerin kontrol ettiği kurulu düzenle her zaman potansiyel olarak çatışma halinde olurlardı.

Fütüvvet ocakları gibi gruplar, bazen etkili olsalar bile normalde kent yaşamının bütünü içinde marjinal unsurlar olarak kalıyorlardı. Yoksullar bile onları her zaman siyasette palazlanmalarını sağlayacak kadar desteklemezlerdi. Yoksullar, ayrıcalıklıların toplumsal öğretilerine bağlı olmasalar bile, gerçekte, yeni ve daha az gösterişli (dolayısıyla daha katı) bir ayrıcalıklı grubun önünü açacağını düşündükleri için eşitlikçi yaklaşımlara genellikle güvenmezlerdi. Fakat fütüvvete dayalı milis toplulukları dayanışma ve bağımsızlık içinde hareket edebilirlerdi. Siyasal belirsizlik söz konusu olduğu zamanlarda önemli, hatta belirleyici bir siyasal rol oynayabilirlerdi.

Erken Orta Dönem'de bu rol artmış gibi görünmektedir. Daha dokuzuncu yüzyılda Sistanlı Seferîlerin bölgeye akınlar düzenleyen Haricî çetelerine karşı savaşmak amacıyla örgütlenmiş bir erkek ocağı milis grubunun liderleri oldukları görülür. Daha sonra Seferîler iktidarı Abbasî valilerinden almak amacıyla Sistan'dan çıkıp İran'ı boydan boya kat ettiklerinde diğer İran şehirlerindeki yerel erkek ocakları görünüşe göre Seferîlere önemli bir destek vermişlerdi. 950 ile 1150 yılları arasında, fütüvvet ocakları dâhil olmak üzere halk arasından çıkan milis grupları çoğu kez olaylarda belirleyici oldular. Hatta kasaba milislerinin başı olan *reis*ler bazen kasabanın lideri olarak bile sunulurdu. Görünüşe göre, Bağdat'ta bu gruplar daha ayrıcalıklı sınıfların baskısı altındaydılar; çoğu taşra kasabasında ise asayişi sağlayan başlıca devlet gücünü oluşturuyorlardı. Sadece kendi üyeleri arasında dayanışmayı ve disiplin sağlamakla kalmadılar, ayrıca bir bütün olarak kasaba için yerel bir devlet (civic) disiplini kaynağı da oluşturmaya da zaman zaman devam ettiler.

Ama 1150'lere gelindiğinde bu siyasal iktidar biçimi görünüşe göre artık ortadan kalkmıştı. Bunun tek istisnası Nizârî İsmailî devleti ve belki bir ölçüde Sistan kasabalarıydı. Emirlikler gibi oluşumların aksine –paradoksal biçimde– dayanışmacı ve uzun ömürlü olan, geniş alana yayılmış İsmailî devleti, başından sonuna kadar yerel İsmailî milislere bel bağladı; Sistan'ın kuzeyindeki Kuhistan'da büyük kasabaların yabancı garnizonları asla kabul etmeyen milisleri vardı. Amansız taktikleriyle şehir cemaatlerini bölen, böylece çoğu insanın İsmailîlikten uzaklaşmasına yol açan İsmailî ayaklanması kuşkusuz sadece İsmaîlîliği değil, fütüvvete dayalı diğer milis özerkliklerini de gözden düşüren belirleyici olay oldu.

Fakat muhtemelen bu siyasal soruna milis özerkliği zemininde kapsamlı bir çözüm getirilmesi söz konusu değildi. Arap yarımadasının etrafındaki bazı adalarda veya uzak kıyılarda –örneğin Basra Körfezi'nde bulunan ve korsanlarıyla ünlü Kays Adası'nda– bağımsız şehir devletleri ortaya çıktı. Fakat bölgedeki çoğu şehrin, gelişinceye kadar kendi iç kurumlarını toprağa dayalı tarımsal unsurların müdahalelerinden koruyacak doğal araçları yoktu. Kanımca bu yüzden tecrit olmuş kasabaların bile yararlanabileceği genel sivil özerklik örüntüleri geliştiremediler. Orta Kurak Kuşak'taki bölgesel devletler ve impa-

ratorluklarla çağlardan beri yaşanan çatışmalar yüzünden şehrin toplumsal yapısının ve kasabalarla kozmopolit bağlarının çözülüşü, toplumsal kuvvetlerin aniden ve kökten yenilendiği durumlar dışında sivil dayanışmanın yeterince gelişememesine neden oldu. Gerçekten de İsmailîlik, Nizârî ayaklanması sırasında tam da bunu sağladı. Fakat –gerekirse yerel yurttaşlık tecridi talebi gibi– İslam'ın evrensel örüntülerini ihlal etme gereği, yine de pek zengin olmayan bir avuç ıssız yer dışında aşırı olduğu görüldü.

Bütün milis hareketiyle birlikte İsmailîler örneğinin de gösterdiği gibi, en sonunda herkesin iş birliği yapmak zorunda olduğu daha avantajlı kentli sınıflar, kendileri için değerli olan çok fazla şeyin tehdit altında olduğunu fark ettiler. Olan biteni yeniden kurgulamanın bundan daha iyi bir yolu olduğunu sanmıyorum. Bu sınıflar, daha az ayrıcalıklı genç erkeklerden oluşan ve dayatılan otoriteye –Şeriat hukukunun ve fütüvvetin ruhuyla– direniş gösteren milis gruplarını, zenginlere karşı yoksullarla ittifak kurmaya daha yatkın buldular ve ileri gelenlerden, belki de çözülmüşlükleri ve kozmopolitlikleri yüzünden harekete alternatif bir yönelim kazandırmalarının beklenemeyeceğini gördüler. Kuşkusuz serbest hareket edebilen İslam uygarlığı toplumunda, halk milislerini sabit statü bağlarıyla kontrol edip edemeyeceklerinden emin olamazlardı. Dolayısıyla asker olarak kendi kasabalı hemşerilerine, toprak ağalarının kendi köylülerine güvendikleri kadar güvenemezlerdi. (Halife el-Nasır, göreceğimiz üzere, farklı bir zeminde de olsa fütüvvet ocaklarını yönlendirmek amacıyla geç kalmış bir girişimde bulundu; ama onun izlediği yol şehir âyanının bağımsızlık kazanmasına yardımcı olmadı.) Her halükarda görünüşe göre, ileri gelenler nihai siyasal hakem rolünü alabilmek için istemeyerek de olsa Türk askeri birliklerini tercih ettiler.

Böyle bir toplumda, eğer merkezi bir yönetim de yoksa gerekli duyulan garnizonlar başka nasıl sağlanabilirdi? Birincisi bu birlikler bütün bir şehri tamamen meşru, hukuksal bir zeminde, yani gayrı şahsi ve evrensel Şeriat'a dayanarak temsil edecek şekilde kurulamazlardı; çünkü Şeriat, şehirleri meydana getiren kurumlar dâhil, hiçbir özel ve yerel toplumsal kurumu tanımazdı. (Sadece İsmailî Şiîler, kendi imamlarının kişiliğinde bu Şer'î çıkmaz için bir alternatif bulmuşlardı; fakat onların bu alternatifi, bu düzeyde sadece yerleşik kentsel çıkarları değil, ayrıca yerleşik ulemâyı da tehdit ediyordu.) Garnizonlar, daha sınırlı çıkarlar dolayısıyla hiziplere bölünmüş bir şehirden ve Şeriat'ın herkesçe kabul gören meşrulaştırmasına ihtiyaç duymadan da ortaya çıkabilirlerdi. Gelgelelim fütüvvet deneyimi dikkate alınacak olursa bunun ancak çoğunluğun azınlık karşısında kayırılmasıyla mümkün olabileceği sonucuna varılır. Demek ki garnizonların normal kent toplumunun dışındaki toplumsal unsurlardan oluşması gerekiyordu; emirler ve onların Türk askeri birlikleri işte bu unsurları sağlıyorlardı. Aslında tesadüfen emirsiz kalmış bir kasaba yeni birini arar ve gelmesi için davet ederdi. Suriye'deki Humus'ta

emire suikast düzenlendiğinde ve bir İsmailî ayaklanmasının çıkmasından endişe edildiğinde de böyle bir durum gerçekleşmişti. (Emir bir bakıma, İtalyan *condottiere*'nin* bazı dönemlerde oynadığı role benzer bir rol oynadı; fakat farklı şehir yapıları farklı sonuçlara yol açtı.)

Garnizon hükümeti örüntüsü yerleşik hale geldikçe, onun yerine kendi garnizonlarını geçirmekte başarısız olmuş özerk kentsel gruplaşmalar da güya onun tacizlerine karşı koymak amacıyla başka şekillerde güç kazanmanın yollarını aradılar. Gelişecek olan bu kent örgütlenmelerinin en önemlisi, Erken Orta Dönem'de ve daha sonraları birçok yerde etkili bir güç kazanan tüccar loncalarıydı. Yüksek Halifelik Dönemi'nde yönetimde yaşanan değişimle birlikte daha eski oluşumların zayıflamasından –ve bunların üyelerinin yavaş yavaş İslam'a geçişinden– sonra, en azından çoğu yerde ticaret kolları gevşek birlikler kurmakla yetindiler ve yönetimin pazar müfettişleri de sık sık, grup sorumluluğunu fazla gözetmeden, doğrudan bireyleri denetlediler. Bu tarz birlikler artık ya güçlendirildi ya da yerlerini, Geç Orta Dönem'in sonunda İslam dünyası çapında neredeyse evrensellik kazanmış yeni ve daha güçlü örgütlenmelere bıraktı.

Fütüvvet ocakları şehirlerde bağımsız milisler oluşturmayı başaramamış olsalar da kurulan garnizonlar karşısında şehirli kurumların özerkliğinin korunmasına katkıda bulunmuşlardı. Loncaların çoğu görünüşe göre fütüvvet ocakları şeklinde örgütlenmişlerdi ve buna uygun bir bağımsızlık ruhu taşıyorlardı. İslamileşmiş loncalar, Roma İmparatorluğu'nun son dönemlerinde zaman zaman görüldüğü gibi, yönetimin toplumun çeşitli kesimlerini kontrol altında tutmak için kullandığı kanallar değillerdi; aksine, kendi üyelerinin çıkarlarının tam anlamıyla özerk dışavurumuydular. Bu yüzden genelde resmi güçlere karşı ittifaklar kurarlardı.[12]

Fütüvvet loncaları, böyle bir rolü desteklemek için Sufilikle sıkı bağlantılar kurarak manevi istikrar kazandılar. Yüksek Halifelik Dönemi'nde bile birçok Sufî, fütüvvetin sadakati ve cömertliği vurgulayan dilini benimsemiş ve bunu Tanrı'ya sadakat ve onun yarattığı her şeye karşı kökten cömertlik sergileme tavrı olarak kendilerine uyarlamışlardı. Fütüvvet ideallerinin bu yoru-

---

* Ortaçağ'da ve Rönesans'ta İtalyan şehir devletleri ve Papalık tarafından tutulan paralı askerlerin liderleri (çev.)

[12] Fakat loncaların, Louis Massignon'un (*Encyclopaedia of Islam*, 1. baskı, *Sınıf* maddesinde ve başka yazılarında) ileri sürdüğü gibi İsmailî devrimci hareketinden çıkıp çıkmadığı belli değildir. Bunlar, görünüşe göre, Roma ve Bizans dönemlerindeki devlet destekli loncaların, Dört Halife Dönemi'nde ve Erken Orta Dönem'deki, İslami zamanların toplumsal hareketliliği yüzünden zayıflamış birer devamıydılar. Gerald Salinger'ın "Was Futuwa an Oriental Form of Chivalry" adlı makalesi (*Proceedings of the American Philosophical Society*, 94 [1950], s. 481, vd.), özerk kent örgütlenmeleri hakkında mükemmel bir tartışma içerir. Makaledeki malzemeler, büyük ölçüde Franz Taeschner ve Claude Cahen'e (bkz. yukarıda 14. dipnot) ait, J. D. Pearson'ın *Index Islamicus*'unda (Londra, 1958--) yer alan makalelerinden alınmıştır.

mu, fütüvvet yeni loncaları manevi olarak desteklemeye davet edildiğinde artık çoktan hazırdı. Bazı yazarlar, fütüvveti, mistik yola tümüyle erişemeyenlere uygun daha hafif bir Sufîlik çeşidi olarak yorumladılar. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi bazen fütüvvet ocakları Erken Orta Dönem'de gelişmiş toplumsal Sufîlik tarzından yola çıkarak kendilerine özgü Sufî törenleri de geliştirdiler. Bu ocakların hamileri de Sufî pirleri olabiliyordu. Orta Dönemlerin sonuna gelindiğinde fütüvvet en azından bazı yerlerde temelde lonca örgütlenmelerinin tasavvufî boyutu haline geldi.

Askeri Despotluk ve Gediği Dolduran Anarşi

Kendi kendini devam ettiren geniş çaplı bir bürokrasi ya da herhangi bir tarım temelli toplum veya burjuva toplumunun yokluğunda iktidar sıkı sıkıya askeri bir temelde elde tutuldu. Bu durum yaygın bir başına buyrukluğun ve gaddarlığın yolunu açtı. Bu gaddarlık kontrolsüz, kör gaddarlık değildi; aksine toplumun kalıcı bir özelliğiydi.

Bir emirin (yani, bağımsız olsun ya da olmasın, garnizon komutanının) mahkemesinin sağladığı adalet –kadı mahkemelerine kıyasla– sıkıyönetim sayılırdı: Emir öncelikle onun komutası altında olduğu kabul edilenler karşısında başkomutan sıfatıyla hareket ederdi. Emir ne zaman müdahale etmeyi gerekli bulursa her türlü sıkıyönetim hukukuna egemen olan askeri otoritenin önceliğini göz önünde tutarak bunu yapardı. Bireysel haklarsa sadece görünüşteki güvenlik ihtiyacı kazasız belasız karşılandığında, asayiş sağlandığında dikkate alınırdı. Aynı zamanda, belirli bir yer üzerinde bir emirin uygulayabileceği iktidar da onun orada asker olarak bilfiil mevcudiyetine dayanırdı, yani iktidarının etkinliği onun söz konusu yere fiziksel yakınlığıyla doğru orantılıydı.

Bu yüzden emirin yakın çevresindeki iktidarı keyfi ve sınırsız olurdu: Şehirde öne çıkan –dolayısıyla görünür olan– herkes onun kaprislerini hissedebilirdi; çünkü emirin, kendilerine has doğruluk ölçütleri olan memurların gecikmelerini ve düzeltmelerini gözeterek iş görmesi gerekmezdi. Burada sade bir despotluk, yani kendinden aşağı kimseler arasında arabuluculuk yapan, verasete dayalı ve güvenli bir makamı olan, büyük mutlak hükümdarın nihai kayıtsızlığı değil, kuvvetini sözlerinin teyakkuzuna borçlu ve muazzam iktidarından bağımsız olarak, toplumsal bakımdan başka herhangi bir askeri liderden farklı bir konumda olmayan birinin kişisel müdahalesi söz konusu olurdu. Birçok eyalete hükmeden (veya özellikle yeknesak bir yerel kamuoyundan nispeten uzak olan), sıkıyönetim hukukuyla hükmeden büyük sultanlar bile, cömert anlarında son derece keyfi ve şatafatlı, öfkeli veya korkulu anlarında da merhametsiz davranma eğiliminde olurlardı.

Öte yandan, emire sürekli itaat sağlamak için birlik sevk etmenin (gelir olarak) hiçbir şey getirmeyeceği kadar uzak yerlerde gerçek anlamda bir yönetim bulunmazdı. Bu anarşiydi; ya da daha kesin bir biçimde ifade edilirse sıkı sıkıya yerel birimlerin, tek tek köylerde ve tek tek kabilelerde tanınmış liderler aracılığıyla kendi kendilerini yönetmeleriydi. Köyün sınırlarının ötesinde veya kabile kampının dışında ise herkes tek başınaydı.

Fakat anarşi, zaman zaman, son derece garnizonlaşmış yerlere bile savaşlar biçiminde sirayet ederdi. Askeri yönetimler arasında savaş hali neredeyse sürekliydi. Büyük sultanlar, erişebildikleri bütün şehirlerin emirleri üzerinde otorite kurmaya çalışırlardı. Fakat bu otorite, özellikle daha elverişli tayinlerin yapılması halinde olduğu gibi başka yollardan müdahalede bulunmaya olanak tanıyorduysa da çoğu durumda esasen gelirlerden pay almakla sınırlı olurdu; yani çoğunlukla sadece bir garnizon komutanının bir başkası üzerinde otorite kurması söz konusu olurdu. Böyle bir otoriteyi korumak için sultan fiili gücünü her seferinde yeniden sergilemek zorunda kalırdı. Herhangi bir zayıflık işareti sergilediği anda emirlerden biri ayaklanırdı; yani gelirden ona pay göndermeyi reddeder ve sultanın öfkesini kışkırtma pahasına şansını denerdi. Sultan, emiri ortadan kaldırmak amacıyla kalabalık bir ordu gönderirdi. Fakat talihli bir emir güçlü bir sultana, onun uygun birer karşılık vermesi gereken başka ayaklanmalarla da ilgilenmesi gerekene kadar ya da ölünceye –ve halefinin daha zayıf olduğu görülünceye– kadar direnebilirdi. Aslında genellikle bir hükümdarın ölümü, sadece yeni ayaklanmaların değil, veraset mücadelelerinin de işareti olurdu; çünkü iktidar en etkili birliklere komuta eden askeri lidere geçerdi ve bu kişi normalde ölen sultanın oğullarından biri olurken, sorunu hep birlikte savaşarak çözmeleri gereken diğer oğullar farklı hiziplerin desteğini arkalarına alırlardı. Nihayet yeterli kuvveti kazanan bir hükümdar, bu iktidarı –ve iktidarla birlikte gelen zenginliği– arttırmayı, kendi askeri becerisinin, hatta erkekliğinin sınanışı olarak görmeyi öğrenirdi. Büyük bir sultan komşu sultanlara karşı, yerel bir emirse zayıf bir sultana bağlıysa veya hiç kimseye bağlı değilse kendine denk emirlere karşı fetihlere girişebilirdi.

Askeri seferleri hükümdarın ihtirasından veya kibrinden ziyade askeri yaşamın ekonomisi belirliyordu. Hükümdar olabildiğince fazla sayıda birliği hazır bulundurmaya mecburdu. Birliklerinin gelirini yağmalardan elde edilen ganimetle destekleyebilirse elindeki topraklardan düzenli olarak aldığı gelirlerden daha fazlasını da elde edebilirdi. Hatta ordusunun yağma yapmasına daha fazla fırsatı tanıyan bir hükümdar rakiplerinin askerlerini bile kendi yanına çekebilirdi. Dolayısıyla emirlerin yürüttüğü küçük çaplı savaşlar, sadece savaş alanına değil, bütün taşraya ve kasabalara da anarşi getirirdi. Genellikle askerlerin önüne çıkan her şeyin yağmalanabileceği kabul edilirdi; rakip bir emirin topraklarında bulunan her şeyin ise sadece yağmalanabileceği değil, aynı zamanda bütün menkul mallar yağmalandıktan sonra rakibin kaynakla-

rını azaltmak amacıyla kasten tahrip edilebileceği –hatta rakip hükümdarın tebaasının saldıran taraf lehine kendi kasabalarına ihanet etmemeleri halinde cezalandırılabileceği bile– düşünülürdü. Yağma ve yıkım savaşlara doğal olarak eşlik eden unsurlardı. Bu, saraydan uzak olmanın yol açtığı anarşiden daha geçici bir durum olsa da daha ciddi bir anarşiydi.

Bazı hükümdarların dönemlerinde bir kese altınını ıssız bir yolda düşüren yaşlı bir kadının ertesi gün altın dolu keseyi düşürdüğü yerde el değmemiş halde bulabileceğini anlatan veya buna benzer başka öyküler o hükümdarların methiyecilerinin uydurmalarından ibaretti. Bu tarz iddialar biraz abartılıydı; ama tedbirli ve acımasız bir emir, en azından iktidarının en çok hissedildiği yakın çevresinde bu gibi umutları kısmen karşılayabilirdi. Eğer emir, ihbar edilmiş olabilecek bağımsız bir soygun çetesinin üzerine güçlü ve rüşvet yemez bir birlik göndermeye karar verirse asıl tehlike kaynağı bastırılabilirdi. Ayrıca bazı Müslüman bölgelerde, kendi yakınlarından geçen yolcuların kayıplarından bütün bir köy sorumlu tutulabilirdi; çünkü genelde köyler, kurallara riayet etmeyen tamamen yerli –ve dolayısıyla tanınan– bireylere karşı harekete geçebilirdi veya onu ihbar edebilirdi. Fakat bu durum, kendi itibarına düşkün, birlikleri üzerinde sıkı bir kontrolü olan ve onları polisten beklenebilecek bir sürat ve titizlikle konuşlandırabilecek güçlü bir emirin varlığına bağlıydı. Satın alınmış kölelerden veya kiralanmış maceracılardan oluşan askerlerin, emirin gücünün azaldığı zamanlarda tacizkâr davranmaya başlamaları muhtemeldi; çünkü emir kendi makamında bulunmak için birliklerinin sadakatine doğrudan bağımlıydı.

Askeri despotluğun ortaya çıktığı her yerde sistematik bir gaddarlığın da gelişmesi muhtemeldi. Tıpkı –aslında mümkün olduğunca örnek almaya çalıştıkları– büyük monarşiler gibi küçük askeri saraylar da hızlı cezalandırmalara ve hükümdarlarının hükmünün kesin olmasına ihtiyaç duyarlardı. Küçük bir hükümdar, kişisel olarak askerlerine çok yakın olması yüzünden ılımlı olabilirdi ama genel olarak tebaası üzerindeki eylemlerinde uzaktaki hiçbir otorite tarafından dizginlenemeyecek keyfiliğini arttırmak suretiyle bu tarz kısıtlamaları telafi edebilirdi. Askeri bir "yasa" hafif suçlara ölüm cezası getirebilir ve verilen ceza genellikle şikâyetten vazgeçilmesine ya da aksi yönde yeni kanıtların bulunmasına bile fırsat verilmeden derhal infaz edilebilirdi. (Büyük bir sultan ise, ölüm cezaları konusunda son sözü söyleme hakkını çoğunlukla kendine saklayarak ona tabi emirlerin elini kolunu bağlardı.) Bu hızlı infazlar kadar kötü olan başka bir şey de işkence uygulamasıydı. İşkence ya bir cezalandırma yöntemi olarak ya da faillerden veya şahitlerden bilgi alma yolu olarak uygulanırdı. Her iki durumda da akla hayale gelmeyecek işkence biçimleri uygulanabiliyordu. İşkence sırasında ölmek ya da ömür boyu sakat kalmak olağan bir durumdu.

Şeriat yanlıları de bu tarz eylemlere karşı çıkarlardı; itirazları hem İslam'ın insancıl özlemlerini hem de –daha somut olarak– özellikle iktidar kadrosuna düzenli olarak katkıda bulunan Arap ve Türk kabilelerin üyeleri başta olmak üzere çeşitli bağımsız grupların kişisel onur duygusunu yansıtırdı. Fakat kendi görüş açılarını bütün Müslümanlara saygı gösterilmesi şeklinde hayata geçirmelerine elverişli bir pratik zemin yoktu. Tarımcıl bir toplumda gaddarlığı azaltmaya elverişli başlıca iki pratik zemin vardı ve Şeriat bunların ikisini de pek desteklemiyordu.

Sınırları kalın çizgilerle çizilmiş bir sınıfın sınırları dâhilinde kişilik onuru karşılıklılık ilkesi zemininde korunabilirdi. Bir şehirli sınıf basit bir toplumun toplumsal bakımdan daha iyi tanımlanmış ve daha yeknesak yaşamından türediğinde, bu basit yaşamın normları bu sınıf içinde bir süre devam ettirilebilirdi (bu yüzden kişiye gösterilen saygının düzeyi, çoğunlukla yeni şehirleşmiş bölgelerde, şehirli yaşamın kökleşmiş olduğu daha eski yerlere göre daha yüksek olurdu). Bazı aristokrasilerin üyeleri de bu doğrultuda karşılıklı saygıyı şehir yaşamının anonim karmaşıklığına taşıdılar. Hatta birbirleriyle kıyasıya mücadele ederken bile herkesin kişisel statüsüne saygı gösterdiler. Bu durum, daha genel bir fenomenin özel bir örneğiydi: Tarımcıl toplumun her alanında, hatta bir kabile geçmişi olmayan yerlerde bile, belirli bir toplumsal tabaka içinde –örneğin bir kasabanın lonca mensupları arasında veya köylüler arasında– özenle korunmuş görenekler sayesinde gaddarlığın dizginlenmesi olağandı. (Kuşkusuz bu değerlendirmelerden birkaçı, örneğin klasik Atina'nın yurttaşlarının birbirlerine gösterdikleri karşılıklı saygı için de geçerliydi.) Şeriat ise elbette bu tür bir klikçiliği destekleyemezdi.

Fakat sınıflar arasında –efendi ile uşak arasında, zengin ile dilenci arasında, toprak ağası ve ortakçı köylü arasında– böyle bir dayanışma bulunmazdı. Bu tarz ilişkilerde kişisel gaddarlık –tarımcıl toplumun neredeyse her sahasında– sadece üst tabakadan insanların soylulara özgü bir yükümlülük duygusu taşımaları veya alt tabakalardaki insanların etkili bir dayanışma sergilemesi sayesinde azaltılırdı. Evrensel ve gayrı şahsi bir hukuk böyle bir şeyi, yani üst sınıflar ile alt sınıflar arasındaki tüm ilişkileri kontrol altına alıp var olan gaddarlığı asgariye indirmeyi nadiren başarabilir, insanlara elde kalanlar karşısında şaşkına dönme lüksünü nadiren bahşedebilirdi ki seyrek görülen bu durum bir dönem boyunca muhtemelen Çin'de görüldü.

Başka yerlerde olduğu gibi İslam dünyasındaki olağan yaşamda da sınıflar arasında doğrudan uygulanan daha gayrı resmi kısıtlamalar daha fazla işe yarıyordu. Nüfusun geneli bazen, egemen sınıflara pahalıya mal olan ayaklanmalarla kendi hassasiyetlerinin dikkate alınmasını sağlayabilirdi. Esnaf ve tüccarlar ise –yeni bir vergi ya da aralarından birine kötü muamele edilmesi gibi– ciddi bir aşırılığı protesto etmek için daha değerli bir silaha sahiplerdi: Hep birlikte dükkânlarını kapatabilir, böylece kasaba yaşamının ve onunla

birlikte orduya erzak tedarikinin de durma noktasına gelmesini sağlayabilirlerdi. Sadece tam anlamıyla güçlü bir hükümdar böyle bir hamleye zor kullanarak etkili bir karşılık verebilirdi. (Bu itibarla tüccarlar çoğu zaman keyfi müdahalelerden fiilen muaftılar.) Bununla birlikte Şeriat'ın eşitlikçi öğretisi ne ayrıcalıklılar arasında özel soyluluğu ne de tebaanın örgütlü direnişini destekliyordu.

Fakat küçük bile olsa askeri bir sarayda ne bir sınıf içinde kişiye saygı gösterilmesini sağlayan dayanışmaya ne de sınıfların birbirlerine uyguladığı baskıya güvenilebilirdi. Buralarda kişisel gaddarlık, hükümdarın şahsi iradesine dayanan uygulamaları dışında hiçbir sınır tanımazdı. Yapabilecekleri kestirilemediği için tebaasını umutsuz bir isyana sürüklemediği sürece bir emirin öfke ve intikam duyguları, hayal edilebilecek en insanlık dışı vahşilikler biçiminde tezahür edebilirdi: İnsanları kazığa bağlayıp yakmak, nefessiz kalıp ölmesi için kurbanın üzerine tuğlalarla duvar örmek veya canlı canlı derisini yüzmek gibi. Hükümdarın üzerindeki tek sınırlama, önemli bir subay söz konusuysa taraftarlarının bir ayaklanma çıkararak onu desteklemesini önlemek için kurbanını gafil avlamak zorunda oluşuydu. Başta daha güçlü saraylar olmak üzere birçok Müslüman sarayda bu tarz cezalar, belki de diğer Modern dönem öncesi bölgelere göre bile daha yaygındı.

Bir imparatorluk olarak hilafet devletinin yıkılmasıyla birlikte, genel bir bürokrasi hâlâ etkili olabildiği sürece hasıraltı edilen askeri despotluk sorunları su yüzüne çıktı. Sonradan kral olmuş Büveyhî askeri reisleri gibi hükümdarlar bile birliklerinin anlık isteklerine bağlı oldukları için, kendi bölgelerinde eski bürokrasiden geriye kalan işleri yürütmekte başarısız oldular. Dönemin daha ciddi bütün devlet oluşumları, yerel askeri despotluk ve gediği dolduran anarşi düzeyinin üstesinden gelmek amacıyla az çok başarılı birçok girişimden ibarettiler. Ama dönemin sonuna gelindiğinde bunun başarılması merkezi bölgelerde gittikçe daha zor hale geldi. İmparatorluğa özgü yapı bir kez kaybolunca onu yeniden elde etmek artık çok güçtü; çünkü askeri koşullar cemaatin temel siyasal gereksinimlerini karşıladığı sürece devam etme eğilimi gösterirlerdi. Etkili görünen her kitle kontrol ilkesinin aslında göründüğü kadar etkili olmadığı ortaya çıktıkça halkın küçük despotlukları dizginleyebilecek büyük bir mutlak monarşiye yönelik umudu daha da arttı. Buna karşılık daha az sabırlı kimseler de özellikle Geç Orta Dönem'de yaygınlaşan binyılcı görüşlere yöneldiler.

C. GÜNLÜK YAŞAM

Modern dönem öncesi İran-Sami kültüründe ticari ve tarıma dayalı çıkarlar arasında zamanla alışılmadık bir dengeye yol açan doğal ve kültürel her türlü temel çevre şartını vurguladığımı ve Orta Dönemlerde bu dengenin âyan-emir

toplumsal iktidar sisteminde ve buna bağlı olarak yönetimin askeri hale gelmesinde nasıl somutlaştığını gösterebildiğimi sanıyorum. Şimdi bunun şehirlerin gündelik yaşamını nasıl şekillendirdiğine bakmamız gerekiyor. Sistemin hem güçlü hem de zayıf yanları, en rahat şekilde, onunla bağlantılı olan ve muhtemelen onun yol açtığı ekonomik yatırım kalıplarında görülebilir. Maalesef dönemin üretim ekonomisi hakkında dikkate değer ölçüde az şey biliyoruz ama elimizde genel ve yeterli bir tablo ileri sürmeye yetecek gösterge olduğu da görülüyor.

Uluslararası Ticaret ve Ekonomik Yatırım

Merkezi bürokratik devlet çöktükten ve siyasal iktidar askeri hale geldikten sonra tarıma dayalı ekonomi Kurak Kuşak'ta artık genişleyemez hale geldiğinde yatırım kalıplarında eskiden kalma eğilimler güç kazandı. Tarım Çağı'nda üç ekonomik yatırım çeşidini saptayabiliriz: Elde ettikleri ekstra fonların daha fazla gelir getirmesini isteyenler toprağa, ticarete ya da sanayiye yatırım yapabilirlerdi. Yatırımlar, bunların nerelere yapılması gerektiğini belirleyecek bir yapılanma var olmadığı için, en yüksek geliri getirecekleri düşünülen her yere yapılabilirdi; fakat aynı yapılanma eksikliği askeri yönetimi kışkırtmak suretiyle yatırımları fiilen sınırlıyordu.

Emirlerden başkasının toprağa yaptıkları yatırım miktarı doğrudan doğruya iktâ sistemi tarafından –engellenmemekle birlikte– sınırlandırılırdı. Toprağa yatırım yapanlar, kasıtlı olarak, o toprakta yapıla gelen ekiciliğin sağladığı gelirleri toplamakla yetinirlerdi; yani "yatırım" toprak üzerinde birikmiş fonlar orayı daha verimli kılacak şekilde bilfiil kullanılarak değil, sadece gelir toplama hakları satın alınarak gerçekleştirilirdi. Fakat hem Şeriat hem de devlet siyasaları sermayenin daha önce işlenmemiş toprağın ekilir duruma getirilmesi amacıyla kullanılmasını teşvik ederdi. Ayrıca daha üretken bu yatırım çeşidi normalde, en azından tohum depolama veya sulama işlerinin sürdürülmesi şeklinde, bir ölçüde sıradan toprak sahipliğiyle birlikte işlerdi. Bu konudaki çeşitli değerlendirmeler, üretken yatırımın toprak üzerinde asgari düzeyde tutulması yönünde birleşiyorlardı. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, iktâ sistemi bunu iktâ için ayrılmış topraklarda –ve özellikle devlet hazinesi iktâ sahibinin tasarruf hakkının ne kadar süreceğinden emin olamamasını sağlayacak kadar güçlü olduğunda– zorlaştırma eğilimindeydi. Fakat iktâ sisteminin ürettiği sıradan toprak sahipliğinde bile söz konusu olan belirsizlikler daha fazla miktarda toprağın görece daha güvenli olan vakıflara bırakılmasına yol açarak yatırımları daha da zorlaştırıyordu. Aile vakıfları kolaylıkla devam ettirilebilirdi ama en azından camiler veya hastaneler gibi kamu kurumlarının ellerinde olan vakıflar, onlarla kişisel olarak ilgilenecek ve onlardan sorumlu

olacak kişilerin yokluğu yüzünden kötüye gitmeye, bakım için daha fazla fon ayrılmasına yol açmaya meyilliydiler.

Sanayiye yapılan yatırımlar ise daha dolaylı yollardan sınırlanırdı. Büyük ölçekli imalat yatırımı, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede Yüksek Halifelik Dönemi'nin refahı içinde bile fazla yaygın olmamıştı. Daha önce de belirttiğimiz gibi, zanaatçılar tek başlarına ya da küçük ortaklıklar kurarak, herhangi bir iş sahasına sınırlı miktarda fon yatırmayı tercih ediyorlardı. Bu durumsa uzmanlaşmış yatırım fırsatlarının sınırlı olduğu anlamına geliyordu. Bunlar Orta Dönemlerde daha da az teşvik edildiler.

Elbette bölgede sınaî girişimlerden vazgeçilemezdi, muhtemelen bunlardan bazıları epey büyük ölçekli olmaya devam ettiler. İran'ın dağlık bölgesinin bazı kısımları, özellikle de kuzeydoğusu kömür, demir ve diğer madenler bakımından zengindi; Bereketli Hilal'in kuzeyindeki dağlık bölgede ve Suriye'de bile tarım çağlarında ihtiyaç duyulacak kadar maden yatağı bulunuyordu. Şam çeliği, kalitesiyle geniş çapta ün kazanmıştı. Üstelik yeni yatırımlara olanak sağlayacak teknolojik yenilikler de –tek tük de olsa– söz konusuydu. Şeker pancarının rafine edilmesi, kâğıt yapımı ve porselen imalatı gibi birçok yeni sanayi dalının Yüksek Halifelik Dönemi'nde önem kazandığından daha önce söz etmiştik. Orta Dönemlerde ise bu tarz gelişmeler hakkında daha az şey biliyoruz ama bu dönemde örneğin yel değirmenlerinin Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede batıya doğru kaydıkları, barut imalatı ve ilgili sanayi dallarının dönem boyunca gittikçe büyüdüğü ve –çoğunlukla gösteri amaçlı– karmaşık saat mekanizmalarının imalatının yanı sıra gazyağı damıtmanın da görünüşe göre ortaya çıktığı açıktır. (Bu örneklerden bazıları söz konusu olduğunda kimi yazarlar, belirli bir buluşun Nil ile Ceyhun arasındaki bölgede olduğundan birkaç yıl önce Batı Avrupa'da yapıldığı belgelenmiş olduğu için söz konusu buluşun bu bölgeye Batı Avrupa'dan gelmiş olmasının gerektiğini ileri sürerler; fakat bu iddia yabancı buluşların Müslümanlar tarafından büyük bir hızla benimsendiğini kabul etmeyi gerektirir; böyle bir şey elbette mümkündür ama bütün bu örneklerde, en ilkelinden en gelişmişine kadar bütün bir buluşlar silsilesinin İslam dünyasında belli bir süreklilik gösterdiğine dair kanıtlar da mevcuttur. Ayrıca İslam dünyasıyla ilgili elimizde az sayıda belgenin olması, Avrupalıların bu konularda daha erken davrandıklarını varsaymak konusunda daha ihtiyatlı davranmamızı gerektirir.)

Fakat sanayinin yetersiz olduğu yönünde göstergeler var. Gayet yaygın madeni aletler de dâhil olmak üzere birçok mamul Avrupa, Hindistan, hatta Çin'den ithal ediliyordu. (Bu ithalat kuşkusuz çekirdek bölgelerde çevre ülkelerde olduğundan daha az olmalıydı; Yemen'de hurda pirincin yeniden işlenmek üzere Hindistan'daki Keralam'a (Kerala) gönderilmek için toplandığını duyduğumuz zaman, Yemen'in ticari bakımdan Keralam'a Horasan'dan, hatta Suriye'den bile daha yakın olduğunu anımsamamız gerekir.) Çinli, Hint, hatta

Avrupalı zanaatçıların Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yayılmış ünü, muhtemelen ekonomik açıdan haksız bir ün değildi. Belki özellikle Kurak Kuşak'ta menkul yatırımları olan tüccarlar için katlanılır, hatta elverişli olabilecek siyasal koşullar sınaî yatırımlar için zorlayıcı olabilirlerdi. Zaman zaman askeri hükümdarların tüccar ailelerinden, onları perişan edecek parasal taleplerde bulunduğunu duyarız (bu durum, yarıkürenin siyasal bakımdan daha istikrarlı bölgelerinde de söz konusu olabilirdi). Fakat bu tarz basiretsiz zorbalıkların, mal varlığını gizlemesi veya taşıması olanaksız bir imalatçıya karşı yapılması çok daha kolaydı.

Görmüş olduğumuz gibi, imalatın önemli bir kısmı bazı yerlerde devletin elindeydi: Bu durum sadece darphane (para basımı) ve askeri imalat sahaları için değil, tek bir zanaatçının kolayca toplayabileceğinden daha çeşitli hammaddeyi ya da başka lüks uzmanlıkları gerektiren değerli kumaş imalatı için de geçerliydi. Çoğunlukla bu durum, sarayın doğrudan takdir edebileceği sanatsal üslup gibi alanlar dışında herhangi bir öngörülü buluşa yol açmazdı. Fakat özel sanayi yatırımının daha da ilerletilmesi büyük ölçekli bir pazarın ve görünür zenginliğin güvenliğini gerektirirdi. Oysa bir sanayi bölgesinin yakın çevresinde yoğunlaşmış çok büyük ölçekli bir pazarı Kurak Kuşak'ta, zenginliği kendi başkentinde yoğunlaştırabilmiş büyük bir tarımcıl imparatorluğun bulunmadığı yerlerde bulmak güçtü. Kentsel mülkiyetin güvenliği de hiçbir zaman, gelir tahsildarlarının boyunduruğu altında olan köylerdeki mülkiyet kadar belirsizlik içinde olmadıysa da askeri yönetim geliştikçe azaldı. Askerlere özgü açgözlülükten bile bağımsız olarak şehir mülkiyetinin savaşlar yüzünden tekrar tekrar tahrip olması ve becerikli zanaatkârların fatihler tarafından başka yerlere götürülmesi, ortaya çıkmakta olan her türlü geleneği kesintiye uğratma eğiliminde olurdu. Dolayısıyla sanayi yatırımı haliyle Orta Kurak Kuşak'ta en fazla tercih edilen yatırım biçimi değildi; bunun sonucunda ticari yatırıma vurgu yapılması da sınaî yatırıma Kurak Kuşak'ın nüfus örüntüsünün akla getirebileceği gibi bir teşvik sağlayacak kentsel koşullara yol açmadı. Matbaacılığı Çin'de geliştirilen haliyle bilen ve üstünlüklerini takdir eden Müslümanların onu (örneğin kart basımı gibi) çok önemsiz baskı biçimleri dışında İslam dünyasına sokamamaları muhtemelen sınaî beceriler için elverişli bir zeminin ve uzmanlık gerektiren aletlerin piyasada bulunmaması yüzündendi.

Tarım ve sanayide yatırımların çeşitli biçimlerde sınırlanmış olmasıyla birlikte, şehirlerdeki varlıklı kesimin yatırımları, en azından bir aile kendi arazi gelirini paylaşmayı deneme riskine girebilecek kadar zenginleşene kadar, ticarete ayrılmaya her zamankinden daha fazla eğilim gösterdi. Kasabaların yakınında ve bir şehirle komşusu arasında yapılan yerel ticaret muazzam boyuttaydı. Belirtmiş olduğumuz gibi, Nil ile Ceyhun arasında köyler bile genelde kendine yeterlilik açısından Hindistan'daki ya da Avrupa'nın büyük

kısmındaki köylerin düzeyine ulaşamamışlardı. Tahıl ticareti sayesinde de büyük servetler kazanılıyordu. Fakat en azından edebi izlenimlerden yola çıkarak bir yargıda bulunacak olursak, en rahat şekilde hem zenginlik hem de itibar sağlayan ticaret, ülkeler arasında yapılan ticaret ve Ekümenik bölgeler arasında yapılan uzun mesafe ticaretiydi. Ticaret bilinçli olarak iki tipe ayrılırdı: Toptan hammadde ticareti ve ufak boyutlarda yapılması halinde bile getirisi büyük olabilen lüks malların ticareti. Ticaretle ilgili risaleler, tüccarlara ya soyguncuların ya da hükümdarların dikkatini çekebilecek lüks malların ticareti yerine daha güvenli olan tahıl gibi hammaddelerin ticaretini yapmakla yetinmelerini öğütleyebilirdi. Temel hammaddeler talebe göre, özellikle de yerel hasatların düşük olmasının fiyatların yükselmesine ve ithalatçıların ilgi göstermesine yol açtığı durumlarda, çok uzun mesafelere gönderilebilirdi. Fakat şöhretleri en fazla ilgi uyandıranlar lüks mal tüccarlarıydı (ve ticaretin gerçekleştirildiği mesafe arttıkça, ticaret lüks mallarla sınırlanmaya daha meyilli oluyordu). Dolayısıyla şehirlerde en zengin tüccarların başlıca rollerden birini oynadığı yerel toplumsal yapı, hiç olmazsa Orta Dönemler ilerledikçe, yerel koşulların bunun aleyhine işlediği yerler dışında, uzun mesafe ticaretiyle daha içli dışlı hale geldi.

Uzun mesafe ticareti için sağlanan kolaylıklar İran-Akdeniz kuşağı boyunca temelde benzerdi. Bunlar Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede, her zaman Yüksek Halifelik Dönemi'ndeki kadar göz alıcı olmadılarsa da Orta Dönemler boyunca gayet gelişkindiler. İletişimde kolaylık sağlayan özel posta hizmetlerinden bahsetmiştik. Yine Yüksek Halifelik Dönemi'ni incelerken üzerinde durduğumuz bankacılık yapısı, muhtemelen sınaî yatırım amacıyla değil, ticari yatırım amacıyla örgütlenmişti. Bu yapı, paranın uzak yerlere uzun vadeli yerel yatırım kredilerinden çok daha kolay şekilde ulaşmasına olanak tanıdı. En azından Hindistan'da mali girişimcilerin ticari risklere karşı bazı sigorta biçimleri geliştirdiklerini biliyoruz. Aynı şey muhtemelen Nil ile Ceyhun arasında da yapıldı. Deve kervanlarının örgütlenmesi profesyonelce idi ve askeri anarşi ortamında bile her zaman olmasa da genellikle mevcuttu.

Kara yollarının asgari seviyede olan bakımını gözden kaçırabiliriz. İlk dönemlerde kara yolları, büyük ölçüde askeri olan iki amaca hizmet ediyorlardı. Disiplinli piyadelerin henüz üzengi kullanmayan atlılar karşısında güçlü olduklarının görüldüğü bir dönemde yaya askerlerin ihtiyaçlarını karşılıyorlardı. Bu dönemde, Ahameniş ve Romalıların kendi yaya birliklerini uzun mesafeler boyunca süratle nakledebilmeleri gerekiyordu. Daha da önemlisi kara yolları, uzun mesafeler boyunca hızlı hareket edebilmek için düz yüzeye ihtiyaç duyan tekerlekli araçların ihtiyaçlarını karşılıyordu. Bu imparatorluklar askeri malzemelerini tekerlekli araçlarla naklediyorlardı; keza sivil kara ticareti de tekerlekli araçlarla yapılıyordu. Fakat üzengi kullanan atlıların Pars İmparatorluğu döneminden itibaren üstünlük kazanmalarıyla birlikte yaya as-

kerlerin hızı artık belirleyici olmaktan çıktı. Kısa süre sonra, tekerlekli araçlar bile Nil ile Ceyhun arasındaki topraklarda uzun mesafe taşımacılığı için tercih edilmemeye başladı.

Arap ülkelerinde (Arabistan'la birlikte Akdeniz'in etrafındaki düzlüklerde) yük arabalarının ve genel olarak tekerlekli araçların yerini birçok sebepten dolayı develer aldı; yük arabaları İran gibi Kurak Kuşak'ın başka yerlerinde de uzun mesafe ticareti için tercih edilmemeye başlandı. Çünkü deve taşımacılığının daha hantal ya da daha zahmetli her türlü kara taşımacılığı biçiminden daha üstün olabileceği görüldü. Böylece bölgedeki eski imparatorlukların hep korudukları dayanıklı kara yolları, yerlerini nispeten daha sıradan yollara bıraktılar; çünkü sadece ticari değil, askeri taşımacılık bile, gerektirdikleri muazzam masrafa değecek, bakımlı yollara artık ihtiyaç duymuyordu. (Yani kara yollarının bozulması, zaman zaman tasvir edildiği gibi, bilgisizlikten ileri gelen ihmalkârlığın değil, ekonomik bir hesaplamayla teknik bir ilerleme olarak dikkate alınması gereken bir durumun sonucuydu.)[13] Deve taşımacılığında gerekli olan şey, yolculuğun her aşamasında, suyun bulunabileceği ve malların geceleri güvenle saklanabileceği uygun konak yerleriydi. Bunlar anayollar üzerinde gerektiği gibi oluşturulmuşlardı, ayrıca kasabalardaki en önemli binalardan biri de tüccarların ihtiyaç duydukları her türlü kolaylığı buldukları kervansaraylardı.

Toplumsal bakımdan çok önemli olmaya devam eden ticaret sahası dışında ekonominin genel örüntüsü, gittikçe askeri hale gelen bir üst sınıf ve ona bağlı olanlar yararına köylülerden toplanan gelirlere dayanan, kırsal kesimdeki yerel geçim olanakları ve kasabalardaki bireysel zanaatçılıkla sınırlı kaldı. Orta Dönemler ilerlerken bu örüntünün geniş çaplı tarımsal veya sınaî yatırımlarla karmaşıklaşması gittikçe zorlaştı, bununla birlikte her zaman yeterli gelişme gösterecek kadar sağlam oldu.

Cinsellik, Kölelik ve Harem Sistemi: Erkeklik Onuru Kültü

Âyan-emir sistemi ve daha genel olarak Orta Kurak Kuşak'ın kozmopolit eğilimleri dolaylı yoldan kamu yaşamının ayırt edici özelliklerinin pekişmesine yardımcı olacak daha ayrıcalıklı sınıfların özel yaşamına yansıdı. İslam dün-

---

[13] Bu, Gaston Wiet, Vadime Elisséeff ve Philippe Wolff tarafından yazılan "L'Evolution des techniques dans le monde musulman au moyen âge" adlı (*Cahiers d'histoire mondiale* 6 [1960], 15-44), (başlığı daha geniş kapsamlı olmasına rağmen) Arap ülkelerindeki tarımsal, kentsel, taşımacılıkla ilgili, endüstriyel, mali ve askeri teknikler hakkındaki işe yarar incelemede en azından kısmen kabul edilmiştir; bununla birlikte bu makalede gelişme duygusuna hiç rastlanmaz ve epey yanlış yoruma yol açan, dikkat çekici bir incelik eksikliği söz konusudur. Karşılaştırmalar için genel olarak modern Batı'yı esas alır. Mesela, esasen ağır kuzey toprakları için tasarlanmış olan kulaklı pulluğun Suriye gibi ülkelerde kullanılmıyor oluşunu, kuzeybatı Avrupa'ya özgü naif bir bir şaşkınlıkla ifade eder.

yasının üst sınıflarının karakteristik özelliği olan ev köleliği (veya harem sistemi), toplumsal hareketliliği, sınıfların birbirine karışmasını ve âyanlar arasında açık ve değişken himaye ilişkilerinin varlığını gerektiriyordu. Garp'ta veya Hindistan'da sabit toplumsal statüler tarafından teminat altına alınmış üst sınıf evlerinin aksine Müslüman evinin makul oranda sabit bir karakteri koruması ancak kölelik ve kadınların gözden uzak tutulması sayesinde mümkündü. Böylece ev köleliği, kamu alanının daha sabit biçimde yapılanmasını gerektirebilecek özel taleplerin ileri sürülmesini engelleyerek âyan-emir sisteminin işlemesine katkıda bulundu. Fakat ev köleliğinin ortaya çıkışında en az bunun kadar önemli olan başka bir unsur da muhtemelen onun gerektirdiği ve somutlaştırdığı temel erkeklik onuru anlayışıydı.

İran-Akdeniz halk kültürünün yeknesaklığı en çarpıcı biçimde kişisel onur düzeyinde, özellikle de erkeğin sırf erkek olması itibarıyla bir statüye sahip olduğu anlayışında ve bu anlayışı yansıtan toplumsal kurumlarda ifade buldu. Öncelikle erkeklik onurunun ifade ediliş tarzlarının sadece Müslümanlara değil birçok halka uygulanabilecek terimlerle betimlenmesi gerekir. Bu sayede Orta Dönemlerin erkeklik onuru anlayışı başta olmak üzere bu anlayışın İslam dünyasının özel koşullarında özel sonuçlar doğurmuş –böylece İslamileşmiş yüksek kültür hayatını etkilemiş– noktaları diğer toplumlarınkinden ayırt edilebilir.

Birey olarak erkeğin özel yaşamını kendi erkeklik onurunu korumaya yönelik bir mücadele olarak görme eğilimi o dönemde birçok toplumda mevcuttu. Erkeklik dışında başka birkaç kesin statü kaynağının daha bulunduğu yerlerde bu durumun özellikle böyle olması muhtemeldir. Sınıf temelli toplumsal statünün nispeten istikrarsız olduğu bir toplumda, bir erkeğin erkek olarak kendi onuru hakkındaki duyarlılığı iyice pekişirdi. İran-Akdeniz kuşağı boyunca, erkeğin kişisel onur duygusu çoğunlukla iki belirgin özellik taşıyan bir kalıpta ifade buluyordu: Aileler veya hizipler arasında intikam geleneği ve kurumsallaşmış –şiddetli– cinsel kıskançlık. İdeal erkek imgesi sınıftan sınıfa ne kadar değişiklik gösterirse göstersin, genel olarak erkeğin bu iki nokta söz konusu olduğunda kendi onurunu şiddete başvurarak koruyacağı beklentisini barındırıyordu.

Bir adamın başka birini incitmesiyle başlayan adi sokak şiddeti, görünüşe göre, örneğin Hindistan'a veya Kuzey Avrupa'ya kıyasla İran-Akdeniz kuşağında daha kolay alevleniyordu. Fakat birçok yerde toplumsal bakımdan önemli olan şey, ihlal üzerine intikama davet eden ve kan davasıyla sonuçlanan öncelik hakkına yönelik gelenekselleşmiş vurguydu. Avrupa şövalyeliğine özgü düellonun aksine kan davası, örneğin bir şövalyenin ya da bir soylunun sabit hiyerarşik statüsünün tanınması talebine dayanmıyordu, bir kişinin erkek olarak kişisel değerinin ve dayanışmasına hükmedebileceği erkekler grubu üzerinde sahip olduğu iktidarın tanınması talebine dayanıyordu. Kan

davasının kozmopolit bir bakışa sahip olmamakla hiçbir ilgisi yoktu. Bedeviler arasında vazgeçilmez, hayati bir işleve sahip olduğu için kan davası en fazla onlar arasında gelişmişti ve Bedevi geçmişi bulunmayan Sicilya gibi yerlerde bulunan nispeten tecrit olmuş köylerde bile benzer bir işlevle ortaya çıkabilirdi ama kasabalarda ve kozmopolit şehirlerde bile bazen Bedevilere ya da hayvancılıkla uğraşan diğer göçebelere özgü (pastoralist yaşamın özellikle Arap dilinde edebi olarak yüceltilmesiyle desteklenen) bir terminoloji kullanılarak yaygın biçimde sürdürülürdü. Kan davaları bazen asıl anlamıyla, yani iki aile ya da iki sülale arasında yaşanan klan çatışmaları şeklinde ortaya çıkarlardı. Buysa yerleşik Bedeviler arasında ve çeşitli sebeplerden dolayı yerleşik Bedeviler içinde asimile olmuş köylüler arasında sıklıkla yaşanan bir olaydı. Kasabalarda yaşanan kan davaları ise –daha önce de belirttiğimiz üzere– genellikle kasabaları dinsel veya siyasi nedenlerden ötürü birbirine husumet duyan ve bu husumeti kuşaktan kuşağa aktaran farklı kesimlere bölüyordu. Örneğin bazı kasabaların Hanefîler ve Şâfiîler arasında bölünmesi bunun sonuçlarından biriydi.

Bir emir veya bir kral söz konusu olduğunda eril intikam beklentisi despot sarayların belirleyici özelliği olan hafif kabahatlere acımasız karşılıklar verme davranışının kamuoyu tarafından kanıksanmasına neden oluyordu. Kasaba ileri gelenleri söz konusu olduğunda ise kasaba halkının çok sayıda hizipe bölünme eğilimini pekiştiriyor, dolayısıyla kasabada her türlü ortak örgütlenmeyi engelleyebiliyordu. Bir erkeğin "onuru"nun her türlü sivil sorumluluk duygusundan üstün tutulması gerektiği düşünülüyordu. Bir yandan da kasabalar içinde kendine yer bulan çeşitli dayanışma kanallarının, örneğin fütüvvet ocaklarının, kasaba mahallelerinin, bir ileri gelenin himayesinde bulunan müntesiplerin kendi aralarındaki bağları da elbette pekiştiriyordu. Kan davasına neden olan intikam duygusu İran-Sami yaşamında alışılmamış ölçüde yüksek bir toplumsal statü edinip Orta Dönemler için belirleyici olan toplumsal eğilimleri pekiştirdi.

Kurumsallaşmış cinsel kıskançlığın sonuçları ise daha etkiliydi. Resmiyete dökülmüş cinsel kıskançlığa –örneğin *Bin Bir Gece Masalları*'nda yer alan popüler öykülerde– basit intikam duygusundan çok daha sık rastlanıyordu. Bir erkeğin en önemli kişisel tatmin kaynağının onun kendi kadınları üzerinde kurduğu mutlak tahakküm olduğu izlenimine kapılmak zaman zaman mümkündür. Bir kadının "namusu", utancı, onun erkeğinin onurunun belirlenmesinde önemli bir rol oynardı; aslında bir erkeğe yöneltilebilecek, onu kendi öncelik hakkından kesinlikle mahrum bırakan ve intikam almasını gerektiren belki de en ağır hakaret, onun kadınlarının namusuna dil uzatılması olurdu.

Üstelik her türlü cinsel kıskançlığın, kişinin erkeklik onurunun koruması kalıbına sığdırılması beklenirdi.[14]

Kurumsallaşmış cinsel kıskançlığın iyi bilinen bir kalıbı neredeyse tüm şehir sahibi tarımcıl toplumlarda kabul görüyordu: "Namuslu" kadınların cinselliği tek bir kocayla o kadar katı bir biçimde sınırlanmıştı ki bir kadının sahip olabileceği en önemli erdem onun kocasına cinsel yönden sadık kalması –ve evlenmeden önce cinsel ilişki yaşamamış olması– olabilirdi. Erkekler ise evlenmeden önce "namussuz" kadınlarla (fahişeler) cinsel ilişkiye girebilirlerdi. Bu kalıbın en uç noktaya vardırıldığı yer ise İslam dünyasının merkez ülkeleriydi. Bu kalıp zamanla buradan İslam dünyasının diğer bölgelerine de aktarıldı. "Namuslu" kadınların cinsel olgunluğa erişmiş yabancı erkeklerle hiçbir şekilde temas kurmamaları beklenirdi. Hatta bütün bir aile yaşamı ve toplumsal ilişkiler ağı –özellikle üst sınıflarda– bu dışlama kalıbına göre düzenlenmişti.

Görünüşe göre cinsiyetler arasındaki ilişki birbirinin mütemmim cüzü olan iki yönü itibarıyla değerlendiriliyordu. Bu yönler erkeğin kadınlar üzerindeki zaferini mimliyordu: Cinsel ilişkiyi erkeğin kadın üzerinde tahakkümü olarak görme eğilimi bazen erkeğin ona tabi bir kadına, yani kendi malına karşı kazandığı bir zafer olarak düşünülecek kadar abartılabiliyordu. Elbette kadının da cinsel ilişkiden zevk aldığından kuşku duyulmuyordu ama kadının cinsel ilişki sırasında efendisini memnun edip onun sevgisine mazhar olma becerisi kazanmak amacıyla annesinden özenle eğitim alması ona itaatkâr bir rol biçildiğini açıkça ortaya koyuyordu. Aynı zamanda cinsel mahremiyet ihtiyacı da cinsellikle bağlantılı her şeyden utanç duyulması gibi abartılı bir kılıkta tezahür edebiliyordu. Bir erkek başka erkeklerin yanındayken cinsel organlarını mutlaka örtmeliydi. Kadınlar cinsel haz veren nesneler olarak görülebildikleri için bir erkeğin karısının adını uluorta anmasının bile yakışıksız olduğu düşünülürdü. Kadınların birer mülk ve utandırıcı nesneler olarak görülmeleri o kadar ileri gidebiliyordu ki, birçok çevrede, erkeklerden yabancı bir erkekle gayrimeşru cinsel ilişkiye giren kız kardeşlerini bizzat öldürmeleri bekleniyordu çünkü eğer kadın evliyse erkek kardeşlerinin yerine –eğer varsa– kocasının onu öldürmesi iki aile arasında husumet yaşanması riskini de beraberinde getiriyordu. Geçmişte bazı fütüvvet ocaklarının kadınların sadece hal ve hareketlerinden kuşkulanıp ortada hiçbir somut kanıt yokken bu tarz namus cinayetlerini teşvik etmekle suçlandıklarını da görüyoruz.

Kocaları kendilerine dokunmadığı için beğenilmediklerini –ta ki aralarından biri bir gün cesaretini toplayıp bunun nedenini sorana ve kocası da ona

---

[14] J. G. Peristiany'nin (haz.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (Univ. Of Chicago Press, 1966) adlı (değeri bilinmemiş) çalışması, Akdeniz'de erkek ve kadın "onuru" kavramlarının cinsel kıskançlıkla nasıl evrensel biçimde ilişkili olduğunu ortaya koyuyor. Sadece Akdeniz'den bahsedilmesine rağmen, burada ele alınan noktalar elbette bütün İran-Akdeniz kompleksine uygulanabilir.

yemek yemekten ve cinsel ilişkiye girmekten uzak durduğu için düğümlendiğini iddia ettiği göbeğini gösterene kadar– düşünen birçok karısı olduğu rivayet edilen Şirazlı velinin hikâyesi de benzer bir tavrı daha farklı bir bakış açısıyla yansıtmaktadır. (Şunu da eklemek gerekir ki bu velinin çocukları olduğu bilinmektedir.) (Erkek) anlatıcı bu hikâyeyi adeta bir özveri örneği gibi anlatır; oysa kadınların gözünden bu davranışın aynı ölçüde bencillik ve bir insafsızlık olarak görülebileceğinin farkına varmaz.

Demek ki evlilikte bağımsız erkeğin özgürlüğü ve onuru, onun kadınlarının, çocuklarının ve ona bağlı diğer tüm erkeklerin itaatini gerektiriyordu. Şeriat'ın da az çok teşvik ettiği cinsel ayrımcılık kalıbı bu şekilde en eksiksiz halini bizzat Şeriat'ın asla bütünüyle onaylayamayacağı bir kurum ile tamamlandı: *harem sistemi.* Harem sisteminin benzerleri Tarım Çağı'nda, özellikle de bu çağın son yüzyıllarında yaygındı. Tarımcıl toplumda olağan karşılanan cinsel kıskançlık kalıpları şehir yaşamı daha karmaşık ve daha hareketli hale gelirken sanki doğal olarak bu duruma yol açmış gibidir. Özellikle Akdeniz'in yarımadalarında üst sınıftan Bizans hanımefendileri, geçmişi klasik Yunan dönemlerine kadar uzanan ve Müslümanlar arasında yaygın olan düzenlemelere epey benzerlik gösteren bir geleneğe uyarak yabancı erkeklerin giremeyeceği dairelere kapatılmışlardı. Ama Müslümanların harem anlayışı bundan daha katıydı.

Zengin erkekler, başka erkeklerle dostluk kurmaktan uzak tuttukları üç veya dört kadınla evli olmakla kalmazlardı; ayrıca onlara tabi olan bütün ev halkı da kadın hizmetçilerden, uşaklardan ve onlarla birlikte cariyelerden oluşurdu; çünkü eşlerden her birine kendi hizmetçilerinin hizmet etmesi gerekirdi ve ev makinelerinin henüz ortaya çıkmadığı dönemlerde büyük evlerde işlerin yürütülmesi için çok sayıda yardımcıya ihtiyaç duyulurdu. Her iki cinsiyetten çocuklarla birlikte bütün bu kişiler evin "harem" denen ve kadınların yakın akrabaları dışında erkek ziyaretçilere tamamen kapalı –ve genellikle evin en büyük– bölümünde yaşarlardı. Böylece zengin bir erkek, kadınların birbirlerine hükmettiği, tek erişkin erkeğin ise onlara daha ziyade mesafeli bir hakem gibi davrandığı ya da sık sık onu en fazla baştan çıkaran kadının oyuncağı haline geldiği, kendine özgü bir dünyaya sahip kadınlardan nasibini fazlasıyla alırdı. (Erkek cinsel ilişki sırasında baskınsa bile evdeki baskınlığı bazen neredeyse sadece buna indirgenmiş olurdu.) Buraya ziyaretçi erkeklerin kabul edilmesi mümkün olmamakla birlikte, ziyaretçi kadınlar, toplumsal konumları ne olursa olsun, rahatça girebilirlerdi; dolayısıyla her erkeğin haremli evi, bizzat bunların çoğundan katı biçimde dışlandığı, hatta kendisiyle bağlantılı kısmına bile daha ziyade zorunlu olarak mesafeli durması gerektiği geniş bir kadın hayatı ağına sıkı sıkıya bağlıydı.

Bu koşullarda kadınların daireleri birer entrika merkezi olma eğilimi gösterirdi: Bu entrikalar, efendilerinin –çoğunlukla genç cariyelere yönelen– sevgisini veya saygısını (ve maddi ayrıcalıkları) kazanmaya ya da onun bir karı-

sının çocuklarını diğerinin çocuklarına yeğlemesini sağlamaya yönelik olurdu (çünkü çocuklarının hepsi erkeğin çocukları olsalar da annelerinin farklı olması yüzünden neredeyse farklı ailelerde yetişmiş gibi oluyorlardı). Hatta bazı durumlarda bu tarz "harem entrikaları"nın hükümdarların siyasetlerine bile hükmettiğini belirtmiştik.

Aslında bazen bu entrikalar, ihmal edilmiş, zevkine düşkün bir hanımın dış dünyadaki erkekler arasından kendine bir hayran bulmaya yönelik girişimlerini de bir unsur olarak içerebiliyordu. Bu yüzden erkek, kendi ev halkının efendisi olarak kalmak amacıyla sık sık örtünmenin ve evin iç dairelerinin katı mahremiyetinin epey ötesine geçen –ayrıca bir bakıma kendi kadınlarının toplumsal yaşamını kontrol etmekte sergilediği çaresizliğini telafi edecek– önlemler alırdı. Evler yabancı erkeklerin ağırlandığı odalar ile özel "harem" daireleri arasında en ufak bir iletişim bile kurulamayacak şekilde inşa edilirlerdi veya ziyaretçiler varken kadınlar dairelerine kilitlenir ya da başlarına bir nöbetçi dikilirdi. Bu korumacı tavrın teknik amacı, kadın ev ahalisinin namusunu korumak veya daha kesin bir ifadeyle, bütün olası erkek rakipleri dışarıda tutarak evin erkeğinin cinsel hâkimiyet duygusunu pekiştirmekti. Söz konusu nöbetçiler ise ya gürbüz kadınlardan ya da yaşlı erkeklerden oluşurlardı. Buna karşılık Bizanslılar –teknik olarak, en zengin erkeğin bile sadece tek bir meşru karısının olmasına izin vermişlerse de– benzer bir amaçla köle hadımlar kullanmayı çoktan öğrenmişlerdi. Hadımlar neredeyse erkekler kadar kuvvetli ve söylendiğine göre efendilerinden daha kurnaz olabilirlerse bile cinsel anlamda onlara hiçbir şekilde rakip olamazlardı.

Şeriat hukuku cariyeliğe bazı kısıtlamalar getirmekle birlikte onu bütünüyle yasaklamıyordu (ama teşvik de etmiyordu). Hadımların durumu ise bundan daha belirsizdi. Şer'î anlayışa göre özgür bir kadın sahip olduğu bazı bağımlılık ilişkilerine rağmen –ilkece– neredeyse bir erkek kadar özgürdü. Köle nöbetçilerin kullanılmasından ileri gelen bütün bu itaatkârlık ve mahremiyet atmosferi Şer'î insan onuru anlayışına ciddi biçimde yabancıydı. Ayrıca bu durum bir yönetici sınıf için bile feci sonuçlara yol açabilirdi. Tecrit edilen kadınların verdikleri tavsiyeler genellikle erkeklerini cömertliğe sevk edecek, hatta onları pratik bir sağduyuyla dizginlemeyi amaçlayan türden tavsiyeler olmazdı. Sadece sıra dışı bir kadın kocasına ciddi anlamda yardımcı olabilecek kadar kendi statüsünü aşabilirdi. Daha da kötüsü –çoğu kişinin de dikkati çekmiş olduğu gibi– tecrit edilmiş tipik bir kadının öğrenme çağındaki oğullarına, erkekler arasında geçirecekleri sonraki yıllarında kılavuzluk edecek deneyimi ve rehberliği bu şekilde sunması mümkün değildi. Dolayısıyla evin hizmetçileri tarafından şımartılmaları neredeyse kaçınılmaz olan ayrıcalıklı çocuklar bir de annelerinin yapmacık ve sorumsuzca yönlendirmelerine maruz kalabiliyorlardı. Fakat bütün bunları daha da kötüleştiren şey harem sistemiydi. Kasıtlı olarak cahil bırakılmış kadınların, tesadüfen kendilerini de şahsen etkileyen siyasal meselelerde kocalarını istedikleri gibi yönlendirebil-

meleri tarih kitaplarında harem entrikasının olumsuz bir unsur olarak yer almasının nedenlerinden biridir.

Harem sistemi sadece en zengin evlerde tam anlamıyla gelişmişti, fakat toplumun daha alt katmanlarında da elden geldiğince taklit edilirdi. Yine de daha az varlıklı kesimlerde erkeklerin birden fazla eş almaları pek mümkün değildi ve ev hizmetçilerinin sayısı da genellikle sınırlı olurdu. Bu durumun gelişim safhalarını şair Rûmî'nin güzeller güzeli bir cariyeye sahip bir adam hakkında anlattığı menkıbe gayet iyi yansıtmaktadır. Adamın karısı –elbette aynı zamanda cariyenin de hanımıdır– cariyeyle kocasını asla yalnız bırakmamaya karar verir. Fakat bir gün evin hanımı kadınlar hamamındayken –ki hamama gitmek temizlik nedeniyle olduğu kadar toplumsal açıdan da önem verilen bir adetti– banyo malzemelerinden birini evde unuttuğunu fark eder ve onu alıp getirmesi için cariyeyi eve gönderir. Kocasının o sırada evde yalnız olduğunu fark ettiğinde ise artık çok geçtir: Kız hemen eve gitmiş ve adamla ikisi fırsattan istifade edip cinsel ilişkiye girmişler, fakat o aceleyle kapının sürgüsünü indirmeyi unutmuşlardır (evlerin büyük olduğu ve bir misafir geldiğinde sürgüyü kaldıracak birinin genellikle evde bulunduğu bir ülkede bu olağan bir kapı kilitleme yöntemidir). Evin hanımı kızın peşinden apar topar eve gelir; kocası ve cariyesi kadının geldiğini duyunca adam derhal toparlanıp bir kenarda namaz kılmaya başlar. Ama şüpheci kadın kocasının üzerindeki gevşek kıyafeti çekerek, onun üzerindeki meniyi –ki abdest alana kadar adamın kirli sayılmasına sebep olur– ve az önce onun tamamen farklı bir şeyle uğraştığını gösteren bütün delilleri görür; onu tokatlayıp bir güzel azarlar. Burada şunu eklemem gerekir ki Rûmî'nin bu öyküyü anlatma amacı ne adamın kılıbık oluşu ne de kendisinin (harem sisteminin kuşkusuz teşvik ettiği) cinsel oyunları ilkel bulmasıdır; daha ziyade adamın anlamsız bir hileye başvururken iş üstünde yakalanmış olmasıdır.

Harem sistemini tamamlayan başka bir şey de bazen epey resmiyet kazanan, özellikle erkekler arasında görülen, geleneksel bir eşcinsel ilişkiler örüntüsüydü. Cinsel kıskançlığın abartılı biçimde yüceltilmesi ve bunu dışavuran cinsel kısıtlamalar sistemi, özellikle genç kadınlar ile erkekler arasında cinselliğin ağır biçimde bastırılmasına yol açıyordu. Tek başına bu bastırmanın bile birçok insanı alternatif cinsel tatmin şekillerine yöneltmesi muhtemeldi. Kuşkusuz, erkeğin kendi erkekliğini kanıtlaması konusunda var olan toplumsal talepten doğan güvensizlik duygusu, genç bir erkeği kadınlarla ilişki kurmaktan sakınıp farkında olmadan erkeklerle ilişki kurmayı çekici bulmaya itebilecek baskılara da yol açabilirdi. Her halükarda özellikle ergenlik döneminde çoğu erkekte muhtemelen doğal olarak bulunan, zaman zaman, kadınlarla ilişki kurmanın mümkün olmadığı durumlarda başka erkeklere cinsel ilgi gösterme eğilimi kuvvetlenerek düzenli bir beklentiye, hatta bazen bir tercihe dönüşürdü. Belki toplumun en üst sınıflarının askerileşmesi de erkeksi bir toplumu vurgulayarak bu duruma katkıda bulunuyordu. Erkekler arasındaki

cinselliğin üst sınıflara özgü etik ve estetiğe kesin olarak dâhil olması, emirlerin askeri saraylarıyla bağlantılı olarak özellikle Orta Dönemlerde söz konusu oldu.

Sadece özgür kadınlara ulaşma şansları olmayan ve kadın köleler satın almaya güçleri yetmeyen genç erkekler değil, sağlam kaynaklara sahip evli erkekler bile birçok durumda (belki de kadınları fazlasıyla itaatkâr bulduklarından?) bir kadınla cinsel ilişki kurmak yerine (belki de erkeklerle cinsel ilişki kurmayı daha heyecan verici bulduklarından?) bir erkekle, özellikle de genç erkeklerle cinsel ilişki kurmayı tercih ederlerdi. Klasik Atina'nın bazı çevrelerinde olduğu gibi, yakışıklı ("tüysüz") bir delikanlının, hatta daha genç bir oğlanın bile bütün yetişkin erkeklere doğal olarak çekici geleceği ve erkeğin kadınlarla kurduğu cinsel ilişkilerin yanı sıra fırsatı varsa –örneğin, oğlan onun kölesiyse– onunla da cinsel ilişkiye girebileceği kabul edilirdi. Bir erkeğin tıpkı bir kıza âşık olabildiği gibi bir oğlana âşık olması, hatta gencin onun duygularına karşılık vermesi ve kıskançlık ilişkilerinin bu zemin üzerinde tekrar ortaya çıkması bile gelenekselleşti. Bu tarz cinsel ilişkilerle ilgili Müslümanların olağan kalıpyargısı cinsel ilişkinin bir tahakküm ilişkisi türü olduğu düşüncesine uygundu. Yetişkin erkek, âşık sıfatıyla, ilkece edilgen olan oğlanla muhtemelen anal yoldan cinsel ilişkiye girerdi; böyle bir ilişki âşık adına sadece yakışıksız bulunabilir veya en fazla bir çapkınlık olarak değerlendirilebilirdi fakat onun "yararlandığı" ve kadın yerine konmaya izin veren genç içinse böyle bir durum son derece onur kırıcı sayılırdı. (Bu tutumun, yaşlı bir erkekle kurulan yakınlığın genç erkeğin erkekliğe özgü erdemlerini arttıracağını kabul eden Spartalıların tutumuyla çeliştiği görülebilir.) Ergen erkekler arasında bile bu ilişkiler benzer şekilde yaşanabiliyordu. Bazı oğlanlar kendilerinden yararlanılmasına ve onurlarının kırılmasına izin verirlerken, onlardan yararlananlar da kendilerini daha erkeksi buluyorlardı.

Eşcinsel eğilimlerin hiçbir cezalandırmaya tabi tutulmadan kamuda tanındığı durumları kimileri "yozlaşma", kimileri ise "hoşgörü" ile açıklamaya meyillidirler. Burada şu noktayı unutmamak gerekir: Dönemin modasına uyarak genç erkeklerle ara sıra cinsel ilişkiye giren erkeklerin çoğu öncelikle kadınlara ilgi duymaya devam ediyorlardı ve son kertede bunların genellikle birçok çocukları olurdu. Cinsel yönelimleri dolayısıyla erkeklerle cinsel ilişkiye girmeyi tercih eden ve çoğu toplumda sayıca az olan erkekler de böyle bir durumda cinsel doyuma ulaşmak konusunda daha fazla fırsat yakalayabilirler ve bu kalıpyargının olanak tanıdığından daha karşılıklı ilişkiler kurabilirlerdi fakat ciddi biçimde onursuzlukla suçlanmayı göze almadan bu durumdan kolayca yararlanamazlardı.[15]

---

[15] Sorgulanmamış cinsel varsayımlar, Batılıların Müslümanların değer yargılarıyla ilgili izlenimlerine –genellikle örtük biçimde– o kadar sık dâhil olmuşlardır ki Batı edebiyatını dolduran imalı yorumlarda nelerden bahsedildiği söz konusu olduğunda elden geldiğince açık olmak

Şeriat'ın kesin itirazlarına rağmen, olgun bir erkeğin ona tabi bir delikanlıyla kurduğu cinsel ilişkiler üst sınıftan çevrelerde o kadar kolay kabul görmüştü ki bunların varlığını gizlemek için çoğunlukla ya çok az çaba gösteriliyordu ya da hiç çaba gösterilmiyordu. Hatta görünen o ki bazı durumlarda bir erkeğin genç bir erkeğe ilgisinden uluorta bahsetmesi haremdeki kadınlarından bahsetmesinden bile daha makul karşılanıyordu. Bu moda başta Farsça olmak üzere şiir geleneğine dâhil oldu. Aslında rivayet şiirleri geleneksel olarak erkekler ile kadınlar arasındaki aşk ilişkilerinden bahsederdi ama erkek şairlerin lirik aşk dizelerini yönelttikleri kişiler geleneksel olarak ve neredeyse istisnasız biçimde hep erkekler olurdu.

Özel Korkular ve Zevkler

Bastırmanın ve çarpıtmanın söz konusu olduğu tek alan cinsellik değildi. Adaletsizlik ve acımasızlık, çirkeflik ve yalancılık, köylülerden emirlere kadar her bireyin payına düşeni aldığı yaşamda kendine fazlasıyla yer bulmuştu. Bunlar çoğunlukla, bireylerin iyiliğinin karşılıksız kalmayacağı geleneksel kurumlarda kalıcı hale getirilmişlerdi. Anlatılan birçok menkıbe, insanların kendi dertlerine gömülüp kalmadıkları takdirde hor görülen köpekler dâhil kendileriyle birlikte yaşayan tüm hayvanlara karşı şefkatli davranmaya meyilli olduklarını göstermektedir. Köpeğin köydeki rolü bekçi köpekliği (insanları yabancıların varlığından haberdar etmek) ve leş yiyiciliğiydi ve köpekler sadece bunlar için beslenirlerdi: Dolayısıyla köpekler aslında ev hayvanları olarak görülmezlerdi. Nitekim sokaklardaki çocuklar onlara taş atmaktan keyif alırlardı ve yetişkinler çocukların bu davranışına kolay kolay engel olmazlardı. Sonuçta köpekler bu toplumda sevgi görmeden, avcılıkta ve sürü gütme gibi alanlarda gösterdikleri yardımların kıymetinin daha iyi bilindiği ülkelerde onları son derece değerli kılan cazip özelliklerden neredeyse tamamen mahrum büyürlerdi. Bu sadece köpekler için geçerli değildi elbette: Çok sayıda insan da buna çok benzer biçimde yetişirdi.

İnsanlar çoğunlukla açtı ve çeşitli yöresel hastalıkları taşırlardı. Işığın parlak olduğu bölgelerde, gözler daha çocukluk çağında kolayca rahatsızlanırdı ve körlük oldukça yaygındı; yaşlılığın en değişmez belirtileri, en önemsizi sırt kamburluğu olmak üzere sık görülen bir dizi bedensel bozukluktu. İnsanlar, kendi önlerine en kolay hedefleri koysalar bile şartların acımasızlığından

---

zorunlu olmuştur. Başka erkeklerle cinsel ilişkiye girme eğiliminin –bu yol kadınlarla cinsel ilişkiye girmeye fiilen tercih edilse bile– herhangi bir şekilde (özellikle travestilerin söz konusu olduğu bazı olağanüstü durumlar dışında) kadınsılığa işaret etmek zorunda olmadığını vurgulamak günümüzde gittikçe gereksiz hale gelmiş olabilir. Fakat şunu yine de özellkle vurgulamak gerekir ki bazı çevrelerde erkeklerin uluorta el ele tutuşup yürümesi onların aralarında cinsel bir çekim veya ilgi olduğu göstermez, çünkü bu olağan örfi bir davranış olabilmektedir.

defaatle ve devamlı hayal kırıklığına uğrarlardı ve kıtlık veya salgın hastalık gibi daha yıkıcı felâketlere daima açıktılar. Güncel yöntemlerle yapılan bazı araştırmalara göre bugün bölgede bulunan köylülerin nevrotik özellikler olarak yorumlanan belirgin bir profil sergiledikleri görülmüştür, daha önceki zamanlardan günümüze ulaşan anekdotlar da ciddi kişilik rahatsızlıklarına ve bozukluklarına işaret etmektedir.

Ümitsizlik içindeki köylüler, düştükleri çıkmazlardan kurtulmak umuduyla uydurdukları hayali yöntemlere başvurdular. Rastlantısal deneyimlere veya benzerliklere dayanan ya da gerçek tehlikelerin yanlış anlaşılmasından doğan korkulardan ileri gelen, yararlılıkları nesnel biçimde ortaya konamayan ama daha uygun bir seçenek bulunmadığı için başvurulan, bizim "hurafe" dediğimiz basit hileleri bolca kullanırlardı. Örneğin kişilerin başkalarının hayatında bilinçsizce oynayabilecekleri, algılanması güç roller "nazar" kavramında –yani kıskanç birinin bakışının kıskandığı kişiye, özellikle de çocuklara zarar verebileceği düşüncesinde– somutlaşmıştır. Bu yüzden kıskançlığa sebep olmaktan kaçınmak amacıyla çocuklara kasıtlı olarak gösterişsiz kıyafetler giydirilirdi ya da onlardan topluluk içinde küçümseyici bir dille bahsedilirdi; ziyaretçiler de onları fazla süzmemeye özen gösterirlerdi. Kuvvetli oldukları düşünülen Kur'an ayetlerinin yazılı olduğu çeşitli muskalara her yerde rastlanabiliyordu; özellikle kolayca elde edilebilen bir renk olan mavinin nazara karşı etkili olduğu kabul ediliyordu. Büyülü güçlere hayranlık ve huşuyla yaklaşılırdı, adı büyücüye çıkanlardan korkulması ve onlara saygı gösterilmesi gerektiği düşünülürdü. İnsanlar hurafelerle önlem üstüne önlem almanın yine de zaman zaman yeterli olmadığının, hatta kuralına uygun olarak yapılan büyülerin bile birçok durumda etkisiz kalabileceğinin farkında oldukları için yeni numaralara başvurmaya ya da uzak diyarlardan gelen yeni bir büyücüye güven duymaya her zaman hazırlardı. En az köylüler kadar umutsuzluğa düşen kasaba halkı da onların hurafelerine kolayca inanırdı; zenginlerin karıları ve –çoğunlukla en alt sınıflardan gelen– hizmetçi kızları bile, umut verici olan aynı töresel bilgileri büyük ölçüde paylaşırlardı ve çocuklarını bunlarla yetiştirirlerdi. Ucuz büyülerin yaygın olduğu bu ortamdaki pratiklerden kendilerini en azından kısmen kurtarmış olan belki de tek sınıf tüccar sınıfıydı; Şeriat ise bu tarz numaraları inkâr etmek konusunda nispeten katı bir tavır sergiliyordu.

Müslümanların "kaderci" oldukları söylenir; fakat sık ileri sürülen bu tarz iddialar yanıltıcıdır; çünkü bunlar birçok farklı şeyin tek bir terim altında birbirine karıştırılmasından ileri gelir. Eğer "kadercilik", başa gelen her şeyin alınyazısı olduğu bahanesiyle çabalamaktan vazgeçmek anlamına geliyorsa böyle bir durum seyrek görülür: Hiç kimse işi kadere bırakıp ağzına yemek koymazlık etmez. Demek ki "kadercilik", nüfusun nispeten büyük bir kısmının, sadece nispeten dar bir olanaklar yelpazesinin bireyin seçimine açık olduğuna inanması anlamına gelebilir. Kuşkusuz bildikleri her türlü numaraya başvurmalarına rağmen Müslümanların çoğu kendi talihleri konusunda kö-

tümserdiler. Fakat kendi içinde bu durum, sadece gerçekliğin gerektiği gibi değerlendirilmesiyle ilgili bir sorundan ibaretti; teolojiyle bir ilgisi yoktu. Fakat "kadercilik" ile aslında kişinin sorgulayarak kendi kontrolünün dışında olduğunu gördüğü her şeye karşı aldığı bir tutum kastedilir. Böyle bir olgu karşısında kişi çaresizce üzülebilir veya onun hakkındaki bilgisi ölçüsünde onu hoşnutlukla veya asilce yorumlayarak kabul edebilir.

Bu sonuncu anlamda, diğer dinler gibi İslam dini de kişiye nihai bağlanmalarını hatırlatan ifadelerle onun kaçınılmaz olan şeyleri kabullenmesini ve –kendini dizginlemek veya dikkatini odaklamak suretiyle– bu kabullenişini hayırlı manevi amaçlara yönelmesini sağlardı. (Bu yüzden Sufîler "kaderci" hükümleri özellikle severlerdi.) Pratikte, Müslümanlar arasında kadere yapılan atıflar özellikle iki nokta etrafında yoğunlaşırdı. Kişinin ne zaman öleceği "alnında yazılıydı" ve ne kadar önlem alınırsa alınsın bu tarih değiştirilemezdi. Bu durum, her yerde ve özellikle de gerektiğinde karşı tarafa yönelmiş bir kılıç darbesinin savuşturulmasını hiç engellememiş olsa bile, savaş alanında gösterilen cesareti gerekçelendirmesi itibarıyla avantajlı olan ve askerler arasında epey yaygın görülen bir "kadercilik" idi. (Özellikle de kişi nerede olursa olsun, ölümün önceden belirlenmiş zamanda gerçekleşeceği düşüncesi bazen felâketlerden kaçmakta başarısız olunduğunda bu başarısızlığı gerekçelendirmek amacıyla kullanılırdı; ama çoğu insan elinden geldiği ölçüde felâketlerden uzak kalmaya da çalışırdı.) Ayrıca kişinin rızkı da önceden belirlenmişti; dolayısıyla bu anlayış bir insanın kaynakları ve imkânları sınırlı olduğunda bile eli bol ve konuksever davranmasını aklileştirip gerekçelendirebilmek gibi bir avantaja da sahipti.

Kişinin kendi kaderini özellikle bu iki konuda şikâyet etmeden kabullenmesi, Peygamberin hadislerini de barındıran sayısız dinsel öyküde telkin ediliyordu. Ölüm meleğinin bir gün Kudüs'te –peygamberlerden biri olan– Süleyman'ı ziyaret ettiği ve onun yanında oturan bir adama dikkatle baktığı anlatılır. Melek gidince adam onun kim olduğunu sorar; cevabı alınca meleğin ona dikkatle bakmasının hayra alamet olmadığına karar verir ve onun dikkatini daha fazla çekmemek için derhal Bağdat'a doğru yola koyulur. Ertesi gün Süleyman, adamı korkuttuğu gerekçesiyle meleği azarlar. Melek ise birkaç gün sonra Bağdat'ta karşılaşacakları için onu Kudüs'te gördüğüne şaşırdığını açıklar. Bu arada belirtmek gerekir ki burada telkin edilen "kadercilik" anlayışının, Cemaî-Sünnîlerin –az çok– kabul ettikleri ve Şiîlerin reddettikleri, insanın iradesini Tanrı'nın takdir ettiği fikri ile hiçbir ilgisi yoktur. Bu tarz dinsel öyküler, Şiîler arasında da Sünnîler arasında olduğu kadar yaygındı.[16]

---

[16] Tektanrıcılar arasında (yani Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesi ile insanın özgür iradesinin uzlaştırılması sorununu devamlı ele alan kimseler arasında), tanrısal takdirin genelde (görünüşe göre, çaba gösteren bir kimsenin kendini özgürce kontrol edebileceğine inanmak anlamına gelen) ahlaki katılıkla ilişkilendirilmiş olduğunu vurgulayan bir tutumun bulunduğu sık sık belirtilmiştir. Belirtmek gerekir ki kişiler ahlaksal ödevi vurgulayan

Müslümanlar, ihtiyaç duydukları her durumda, kendilerine en fazla vaatte bulunan yardım kaynaklarına başvurdular; bunlar da çoğunlukla şehirlerin kesinlikle her yerde büyük itibar gören yüksek kültürüyle ilişkilendirilerek onaylanan pratikler oldu. Şehirli seçkinlerin davranışlarının kırsal kesimde yayılmasıyla birlikte yerel hurafeler de daha incelikli töresel bilgilerle desteklendi, bununla birlikte bu da köylünün ekonomik ve toplumsal olanaklarına bağlı olarak çarpıtıldı ve bayağılaştı. Bir zamanlar sadece zenginlere kılavuzluk eden Feylesofların becerileri köylerde bile talep edilir hale geldi; geçmişte din görevlilerinin ve şifacıların uyguladığı tedavi yöntemleri, Galenus ve Aristoteles hakkında biraz bilgisi varmış gibi davranan hekim ile astrolog karışımı kişiler olan köy *hekim*lerinin dağarcığıyla desteklendi, daha doğrusu ona dâhil oldu. Hindu köylerinde, bazen pek az okuryazar olup yine de yüksek Sanskrit geleneğinin kaynaklarından yararlanmaya çalışan *vaid* gibi köy hekimi de kimi zaman filozoftan ziyade büyücü gibi davranır, bilimsel bilgi yerine muska dağıtırdı. Fakat köydeki uygulamalar ile Râzî ve İbn Sînâ'nın en iyi düşünceleri arasında eşsiz bir süreklilik kurulmuştu ve talihli köylerin bundan yararlanmasının önünde herhangi bir engel yoktu.

Yoksulluğa alışmış insanlar arasında yaygın olduğu gibi, insanların yaşamlarını sürdürme çabalarından bütünüyle vazgeçmelerine nadiren rastlanıyordu. İnsanlar intihara başvurmak yerine hedeflerini çarpıcı biçimde küçültürlerdi. Felâkete uğramadıkları takdirde yaşamdan keyif almanın bir yolunu mutlaka bulurlardı. En önemlisi de mutluluğu herkesin tek başına bulmasının her zaman şart olmamasıydı. Köylerde, hatta kasabalarda bile, en yoksul insanın en talihli insanla birlikte dâhil olabildiği, hatta kör dilencilerin bile paylarına düşeni alabildikleri toplu etkinliklerde yaşama sevinci doya doya alınabilirdi. Dolayısıyla düğünler sadece gelin ile damadı veya onların ailelerinin yaşamlarını ilgilendiren özel olaylar değillerdi. Bireyler olarak gelin ile damadın rolü bu törenlerin merkezindeydi ama bu olayın onların bütün dostlarını da aynı şekilde ilgilendirdiği açıktı. Başka herhangi bir törende olduğu gibi, bir köyün ya da bir kasaba mahallesinin tümü, söz konusu etkinliklerde çalınabilecek en iyi müzik eşliğinde neşe içinde raks ederler, erkekler becerilerini sınayan oyunlar oynarlar, kadınlar seyyar satıcılardan kendilerini mutlu edecek tuhafiye malzemeleri alırlar ve elbette bütün bu kutlamalar içkiler eşliğinde yapılırdı. Aileler varlıklıysa bozuk paralar bahşiş olarak dağıtılırdı. Bu bahşişler en çok ihtiyacı olanlar ya da en arsız olanlar tarafından toplansın diye çoğunlukla büyük miktarlar halinde uluorta sokağa saçılırdı. Konukseverlik

---

kimselerin, ahlakla ilgisiz olan doğanın işleyişine ahlaki bir Tanrı'nın egemen olduğunu vurgulama eğilimindeki kimselerin ta kendisi olacaktır. Her zamanki gibi, nihai sorular karşısında alınan ve gerçekten ciddi olan her tutuma insan deneyiminden bağımsızca, yani diğer nihai sorulara karşı ortaya konan formülasyonlardan (sözde) mantıki çıkarımlara başvurmadan varılmıştır. Dolayısıyla çoğu durumda takdir, en azından kişinin kendini geliştirme çabaları bakımından pratik "kaderciliğin" zıddıyla ilişkili olmuştur.

örneği olan bu tarz etkinliklere herkes gücü yettiğince katkıda bulunurdu; çünkü köyün mutluluğu o kişiyi sadece mutlu etmekle kalmaz, ayrıca ona gurur da verirdi. Hatta elinin ayarı kaçıp da cebindeki son kuruşa kadar parasını cömertçe saçtığı için akşam eve ekmek götüremeyecek hale gelirse bu durum, insanların karnını doyurmaktan başka şeylere de önem verdikleri gerçeğinin bir kez daha kanıtlanmasından başka bir şey olmazdı. Sonuç olarak böyle biri günlük hayatında ne kadar cimri olursa olsun, başka birinin düzenlediği bir sonraki benzer etkinlikte yine payına düşen desteği sağlamaktan çekinmezdi.

Daha zengin sınıfların –savaşın olmadığı zamanlarda özellikle avcılık gibi (ki savaş da aycılık da genelde yoksulların yeterince aleyhine olan etkinliklerdi)– kendilerine özgü eğlenceleri vardı. Fakat buna rağmen toplumun şenlikli kutlamalarına onlar da katılırlardı ve onların kendi kutlamaları köylülerinkiyle aynı özellikleri taşır, sadece daha büyük ölçekli olurdu; kutlamalarına katılan kalabalıklara ufak servetler dağıtabilirlerdi.

Hekimlerin tıbbı gibi bu tür grup etkinliklerine de yüksek kültüre özgü unsurlar gittikçe daha fazla sirayet etti, köylerdeki en zengin kişiler bile bir ölçüde buna maruz kaldılar. Edebi geleneklere dayanan epik edebiyat okuyucuları, burjuvanın imgelemini ele geçirmiş kahramanların adlarını memleketlerinin en ücra köşelere kadar yayarlardı. Elbette bunları, özellikle Bedeviler ve Türk kabileleri gibi kır nüfusunun daha maceracı kesimleri arasında üretilmiş sözlü geleneklerle harmanlayarak anlatırlardı. Müslümanların dini bayramları ise görünüşe göre her köye aynı şekilde ulaşmıştı; yani bunlar da benzer şekilde yüksek kültürün, köylülerin kendilerini aşmaya yönelik kesintisiz girişimlerine yapılmış katkıları ifade ederlerdi; gerçi ilkbaharın başlangıcı olan Nevruz gibi doğa döngüsüyle ilişkili daha eski bayramlardan da kolay kolay vazgeçilmedi.

Dinsel bayramların genel hatları Şeriat hukuku tarafından belirlenmiş olsa da bunlar, Müslümanların bu törenleri dâhil ettikleri günlük yaşamlarının ihtiyaçlarına göre anlam kazanmışlardı. En önemli törensel yükümlülüğün Ramazan orucu olması onun Kur'an'da yer almasından değil, toplumsal takvim içindeki merkezi yerinden ileri geliyordu: 12 kamerî aydan (zaman içinde güneş yılının farklı mevsimlerine denk gelen) biri boyunca, (hastalar veya seferiler hariç) inananların gün doğumunun hemen öncesinden günbatımına kadar hiçbir şey yememesi ve içmemesi gerekirdi; bu ay boyunca bütün cemaatin yaşamı buna uygun olarak, sadece böyle bir dönemde iş yaşamının temel zorunluluklarının yerine getirilmesine izin verecek şekilde yeniden düzenlenirdi. Geceleyin sık sık aşırıya kaçan ziyafetler yapılırdı; daha dindar kesim ise camilerde kandiller yakıp bir ay boyunca her gece Kur'an'ın belirli bir kısmını okuyup ay sonunda onu okumayı tamamlarlardı. Ayın sonunda bir aile bayramı olan "küçük" ıyd (veya *bayram*)* kutlanırdı. Yine büyük ölçüde bir aile

* Ramazan Bayramı (çev.)

bayramı olan "büyük" ıyd ise her yıl Mekke'ye yapılan hac sırasında kutlanırdı ama "küçük" ıyd, Ramazan oruçlarının ve heyecanının yol açtığı birikim yüzünden çoğunlukla pratikte daha önemliydi.

Bu bayramların yanı sıra Peygamberin doğum günü olan *mevlid* de neredeyse aynı ölçüde büyük bir coşkuyla kutlanırdı (keza ölüm günü de anılırdı). Üstelik (göreceğimiz gibi, toplumsal olarak etkin bir tasavvuf mistisizminin kısa sürede neredeyse her yerde ortaya çıkmasına yol açtığı) önde gelen yerel velilerin doğum günleri de geniş bir bölgedeki herkesin velinin türbesi başında dua etmek ve gezinti ya da panayır amacıyla bir araya toplanmasına vesile olurdu. Daha önemsiz sayılan bu olaylar, Mekke'ye yapılan hac ziyaretinin bir zamanlar Hicaz içindekine rolüne benzer daha yerel işlevleri yerine getirerek hacılar için birer ilgi odağı oluştururlardı. Bütün zengin Müslümanlar, asıl hac ziyaretine, yani sadece dindarlıklarından dolayı değil, ayrıca bir macera ve belki bir tür eğitim veya kişisel inziva amacıyla, hatta ara sıra siyasal bir tedbir almak amacıyla, yaşamlarının en önemli yolculuğuna çıkmayı planlarlardı.

Hali vakti yerinde olan Müslüman'ın, servetinin bir kısmını yoksullara vermesi gerekirdi. Asgari zekât veya yıllık yasal fitre miktarı Şeriat'ta kuramsal olarak belirlenmişti; fakat bunda söz konusu olan dinsel değer, Müslüman yönetimler tarafından daha çok keyfi biçimde toplanan yasal vergilerle değil, özellikle bayramlarda (özellikle –Kur'an'ın otoritesine dayanılarak– muhtaç akrabalara) gönül rızasıyla yardım etmekle ilişkilendirildi. Zekât böylece yerel halkı bir arada tutan bir bayram paylaşımının parçası haline geldi.

Birer hac yeri sayılan büyük türbeler ise en sonunda –işledikleri bir suçtan dolayı, şüphe çektikleri için ya da önemli birine saygısızlık ettikleri için– yurtlarından kaçmak zorunda kalanlarının sığındıkları yerler olarak işlev görmeye başladı. Toplum zalim olabilirdi ama onları bulacak kadar talihli olanlar için, onun en kötü zulümlerinden kurtulmayı sağlayacak yerler de sağlardı. Ayrıca dinin koruması altında bir insan Müslüman olma onurunu, Allah'ın velilerinin türbelerine ümitsizlik içinde sığınmak zorunda kaldığında bile koruyabilirdi.[17]

---

[17] Bazı bakımlardan benzer bir ortamda, Bizans imparatorluğunun kendi bürokrasisi ve kendi yasalarıyla varlığını korumasının derin etkilere yol açtığı bu dönemde Bizans'la bir kıyaslama yapmak yerinde olacaktır; Walter Kaegi bu durumda görülecek karşıtlıkları bana göstermiştir. Bu bölümün taslaklarını berraklaştırmamda bana yardımcı olan diğer kişiler ise Donald Levine, Lloyd Fallers ve özellikle de Reuben Smith olmuştur, onların deneyimi ve yorumları bana bütün eser boyunca epey yardımcı oldu.

III
Entelektüel Geleneklerin Olgunlaşması ve Aralarındaki Diyalog, ykl. 945-1111

Orta Dönemlerin yeni toplum düzeni, Yüksek Halifelik Dönemi'nden sadece siyasal açıdan değil, ayrıca kültürün bütün yönleri, yani ekonomik yaşam veya toplumsal sınıfların örüntülenişi kadar din, edebiyat, sanat ve bilim açısından da farklıydı. Yüksek Halifelik Dönemi'nin kültürü yavaş yavaş klasik kültür haline geldi ve sonraki kuşakların başvurabileceği bir modele dönüştü. Sadece o dönemde gelişmiş olan büyük fıkıh okullarının benimsenebileceği kabul edildi; Şeriat artık bir macera değil, mirastı. Arap edebi eleştirisinin ve dilbilgisinin Kûfeli, Basralı ve Bağdatlı bilginlerin çekişmelerine neden olmuş ilkeleri, öğrenilmesi ve inanılması gereken, kısmen kutsal bir miras haline geldi; ayrıca özellikle Arapçanın başlıca kültür dili olmaya devam ettiği ülkelerde bu eski zamanların edebiyatının en ileri örneklerinin kendi alanlarında aşılamaz oldukları kabul edildi. Resmi siyaset kuramı, sadece hilafet devletinin fiilen sona ermesinden sonra değil, halife unvanı Bağdat'ta uzun süre boyunca kullanılmadıktan sonra bile halifeyle bağını koparmadı. Buna bağlı olarak yeni yaratıcı girişimler, yeni koşullara uyum sağlamış yeni yaşam, bu mirası derhal benimsedi ve yeni etkinlik kanallarına girdi.

İslamileşmiş kültür olgunlaştıkça ve çeşitli sahalarda normların yerleştiği görüldükçe, ayrıca baskın bir seçkinler topluluğu içinde daha somut bir toplumsal uyum yönünde baskılar bu tarz bir Müslüman yaşamı için anlamlı olmaktan çıktıkça, Müslümanlar arasında genel entelektüel uyumun sağlanması yönünde baskılar da arttı. Hadis Ehli, entelektüel konularda toplumsal yerindeliğe dair kendine özgü fikirler edindi; ama birçok başka grup da aynısını yaptı ve bu gruplar her zaman birbirlerini yok sayacak kadar ihtilaf içinde olmadılar. Feylesoflar bile, kendi yolunu çizecek kadar olgunlaşmadığı açıkça görülen müritler –yeterince olgunlaştıklarında entelektüel uyum alışkanlığı

kazanabilecek olan müritler– arasında büyük ustalara saygı gösterilmesini teşvik edebiliyorlardı. Fakat Şiî yüzyılında bu türden bir uyuma yönelik her türlü daha dışsal, toplumsal baskılar kısmen etkisizleştirilmişti. Elbette Şiî hükümdarların çoğu da ne büyük ölçüde Sünnî ulemâyla ilişkili standartları uygulamaya istekliydiler ne de çoğu Cemaî-Sünnîlerden oluşan tebaalarına Şiî ulemânın görüşlerini dayatmaya meraklıydılar. Tarafsızlıkları kadar farklı kişiliklere sahip kişileri himaye etmeleri sayesinde de entelektüel arayışların gelişmesine yardımcı oldular. Sünnî hükümdarlar ayrıca genel hoşgörü konusunda eski alışkanlıkları da büyük ölçüde muhafaza ettiler. Büyük yerlerde korunmaya devam eden kayda değer barış ortamında ve idari süreklilik koşullarında, entelektüel yaşam için gerekli olan dışsal koşullar bu yüzden Yüksek Halifelik Dönemi'ndekinden fazla farklılaşmadan varlığını sürdürdü.

Şiî yüzyılında ve hemen sonrasında bu durum bir dizi ciddi entelektüel çatışmaya yol açtı. Yüksek Halifelik Dönemi'nde İslamileşmiş bilim birbirinden büyük ölçüde kopuk birçok dala ayrılmıştı. Şer'î bilgin, edip ve feylesof kesinlikle farklı dünyalarda yaşamıyorlardı; aralarında, zaman geçtikçe daha da artan önemli entelektüel temaslar gerçekleşiyordu. Ama her bir grubun entelektüel gelişiminin öyküsü birçok durumda diğer gruplarınkinden ayrı olarak anlatılabilir. Oysa bu durum Orta Dönemler için pek geçerli değildi. Onuncu ve on birinci yüzyıllarda farklı entelektüel geleneklerin tümü – ediplerin, Şer'î ulemânın gelenekleri ve ayrıca uzun zamandır yapılan etkin çevirilerle ve uyarlamalarla aktarılan Yunan-Süryanî felsefe ve bilim gelenekleri– artık yeterince olgunlaşmıştı. Her gelenek kendi köklerinden ileriye bakmaya hazırdı. Artık özellikle Helenistler ve ulemâ birbirleriyle tam anlamıyla karşı karşıya geldi ve ediplerin mutlakçılığı ve ulemânın Şeriatçılığı arasındaki karşılaşmanın toplumsal sahada yıkıcı sonuçlara yol açarken bu da entelektüel sahada ufuk açıcı sonuçlara yol açtı.

Olgunlaşmış gelenekler arasındaki, asgari bir Şer'î örüntünün zaten verili olduğunu varsayan bu geleneklerden ve genel olarak nispeten merkezi olmayan ve özgürleşmiş toplumsal bağlamdan, başka zamanlar benzersiz olmamakla birlikte bu dönem için özellikle ayırt edici olan iki entelektüel bağımsızlık biçimi çıktı. Yaratıcı edebiyat düzeyinde, yazarların öncelikle İslam'ın davetiyle uzlaşmakla ilgilenmemesi anlamında nispeten seküler bir insan imgesinin ifade edildiğini görüyoruz. Şer'î egemenlik varsayımının daha ısrarlı olduğu daha açık spekülasyonlar düzeyinde ise hakikatlerin özgür içrek ifadelerine ilişkin gittikçe güçlenen bir örüntü buluruz.

On birinci yüzyılın sonuna gelindiğinde Şiîlik artık siyaset ortamına hâkim değildi. (Entelektüellerin pek azı eski Şiî ailelerine mensuptu.) Üstelik Cemaî-Sünnî bir zemine uyum gösterilmesi yönündeki baskılar devlet desteğini kazanıyordu. Fakat çatışmalar da meyvelerini vermişti. Tam da toplumsal ve siyasal yaşamda kentsel toplumun çeşitli unsurlarının iktâ emirlerinin üs-

tünlüğüyle tutarlı olan etkili kalıpları meydana getirmiş olması gibi, entelektüel yaşamda da o ana kadar, medrese ulemâsının razı edilmesi gereken belirli bir entelektüel üstünlüğü, pratikte düşüncenin bütün alanları için uygun duruma getirmenin yolları bulunmuştu. Entelektüel geleneklerin birbirlerine nispeten bağlı olduğu Orta Dönemlerin entelektüel yaşamına işte böyle geçildi. Bizzat medrese mezunları en sonunda ulemânın kelâmı, feylesofların çeşitli bilimleri, hatta eski saray mensuplarının edep geleneği arasındaki sınırları bulanıklaştırma eğilimi gösterdiler. Feylesoflar da kendi düşüncelerini en azından tali yollardan Şer'î üstünlük olgusuna uyarlardılar. Spekülatif tasavvuf her yere nüfuz etti.

Yeni bilim bazen taraflı veya naif bulunabilecek olan, geçmişteki bazı girişimlerin coşkusuna zıt bir vakar ve derinlik derinlik sergiledi. En iyi düşünürler, daha önce sık sık olduğu gibi, doğrudan mensubu oldukları geleneklerin belirli görüşlerinin sonuçlarını değerlendirmekle yetinmeyip karşılaştıkları bütün geleneklerin sunabildiği en iyi görüşlerle de içtenlikle ve dürüstçe hesaplaşmaya başladılar. İslam'ın doğuşundan önce var olan çeşitli geleneklerin sağladığı entelektüel kaynaklar tamamen özümsendi ve Yüksek Halifelik Dönemi'nde açılmış birçok yeni soruşturma kanalının ulaştırdığı sonuçlar keşfedilmeye başladı.

Pers Kahramanlık Geleneği: Firdevsî

Eski İran tarihsel geleneği uzun zaman önce Arapça kalıba dökülüp İslamileşmiş tarihe katılmıştı. Bu geleneğin özgün Pehlevîce biçimine rastlamak gittikçe zorlaştı. Fakat Müslüman kültürün büyük bir başkent etrafında toplanmış tek bir yönetici sınıfta sıkıca bütünleşmesi yönünde var olan baskının azalmasıyla birlikte İran geleneğinin sunduğu tarih bilincinin de Müslümanların büyük bir kesiminin –başlıca kültür dili olarak Farsçayı daha fazla kullanmaya yönelenlerin– insan imgesini oluşturan başlıca unsurlardan biri haline gelmesi mümkün oldu. Bu kesim şimdilik İran'ın dağlık kesimlerinde Seyhun-Ceyhun havzasında yaşayan Müslümanlardan oluşuyordu; fakat ilerde Müslümanların büyük kısmını kapsayacaktı. Geleneğin yeniden canlanması, Pehlevîceden yeni Müslüman Farsçasına çevirilerin yapılması, özellikle de Firdevsî'ye ait *Şahnâme* (Krallar Kitabı) adlı muazzam epik eserin çevrilmesi sayesinde gerçekleşti.

Her toplumsal çevre bir erkeğin nasıl olması gerektiğine ilişkin ideal bir imgeye iyi kötü sahiptir (ideal kadın imgesi de genellikle bu imgeye bağlıdır). Kimi tarihçiler kültürleri sahip oldukları bu ideal insan imgelerinden hareketle parlak biçimde çözümlemişlerdir. Bazı örneklerde bu yaklaşım işe yaramıştır. Eski Arap şiir geleneğinde bedeviler bize epey belirgin bir ideal erkek imgesi sunarlar: Bedevi erkeği kendi sülalesine ve konuklarına her koşuda sadık ol-

malı, korkusuz, iyi huylu, becerikli olmalı, ayrıca gelecek kaygısı duymamalı ve bu doğrultuda o an elindekileri gözden çıkarabilecek kadar cömert olmalıydı. Muhammed'in küçük cemaati ise Kur'an'da ifade edildiği haliyle görgüyü ve sorumluluğu vurgulayan, daha farklı bir ideal insan imgesine sahipti.

Bedeviler gibi tecrit olmuş yeknesak grupların veya Muhammed'in cemaati gibi dinamik ve yeni hareketlerin dışında günlük hayatta ideal insan imgesi üzerinde bu kadar durulmazdı. Kuşkusuz, büyük dinsel geleneklerdeki dindarlık biçimlerinin tümü onlara bağlı olanlara iyi kötü genel bir ideal insan imgesi sunarlar. Örneğin Şeriat yanlılarına hukukun titiz hizmetkârı imgesi, Sufîlere ise Tanrı sevgisiyle kendinden geçen mürit imgesi sunulur. Her toplumsal sınıf da aynı şekilde, bazen son derece açık bir biçimde dile getirilmiş olan bir ideal insan imgesi sunar ve sunduğu yaşam kalıpları da bu imgenin belirginliğine göre yeknesaklık kazanır: Bu nedenle, Yüksek Halifelik Dönemi'nin edebiyatı bize ideal kâtibin ve saray mensubunun berrak bir imgesini sunar: Bu kişi iyi bir yerde doğmuş ve kuşkusuz iyi yetiştirilmiş olmalı, gerektiği anda yararlanabileceği, çok yönlü bir edebi kültüre sahip olmalı ve saray yaşamının gerektirdiği her şeye kolayca uyum sağlayabilmeliydi. Fakat örneğin, kâtibin, esnafın veya toprak sahibi soylunun yerinde olmayı istemeyip sırf Şeriat yanlısı olan çok az kimse olduğu için ya da buna bağlı olarak çok az insan, mesela Şeriat yanlılarının, Sufîlerin veya Ali'nin soyundan gelenlere bağlı kalanların dindarlığına yönelik herhangi bir eğilim taşımadan, kendini salt bir kâtip gibi hissettiği için, bu tarz ideal insan imgeleri pratik etkileri bakımından güçlerini yitirme ve çözülme eğilimindeydiler. Öyle ki herkes kendi ortamında en çok saygı gören insan imgelerinden kendi mizacına en yakın bulduğunu seçip ona göre kendini haklı gösterebiliyordu. Dolayısıyla, sadece küçük ve tecrit olmuş bir kültürü değil, büyük ve farklı unsurlardan oluşan bir halkı, bir tarih çağını, hatta bütün bir uygarlığı bile ideal bir insan imgesi üzerinden nitelemeye çalışmak en hafif deyimle kuşkulu bir girişim olacaktır.

Yine de ideal insan imgesi, başlangıçta uygun bulunduğu özel ortamın dışında da bir rol oynayabilir ve bu rol bazı dönemlerde toplumun genel gelişimini etkileyecek ölçüde nüfuzlu olabilir. Yaşam kalıpları başkaları tarafından kolayca görülebilecek imtiyazlı bir sınıfın ürettiği ideal insan imgesi diğer sınıfların üyelerinin kendilerine ilişkin kavrayışlarında tali de olsa bir rol oynayabilir, hatta istisnai veya yaratıcı bireylerin yetişmesinde ya da kendini gerekçelendirmesinde belirleyici olabilir. Ya da fiilen var olan bir ayrıcalıklı sınıfa özgü olmayıp idealleştirilmiş bir geçmişe veya güçlü bir dinsel akıma özgü olduğu halde ondan doğrudan etkilenmeyenlerin imgelemini bile ele geçiren bir imge de pekâlâ söz konusu olabilir. Ayrıcalıklı saraylı sınıfların sunduğu insan imgesine belirgin biçimde zıt da olsa Yüksek Halifelik Dönemi'nde şehir halkı arasında Bedevi imgesi için söz konusu olduğu gibi, böyle

bir insan imgesi çoğunlukla yaygın kabul görmüş efsaneler veya edebiyat gibi sanatlar aracılığıyla aktarılır. Edebiyattaki biçimiyle bu imge, nasıl kişiler olmaları gerektiğine ilişkin kavrayışlarını o imgeye göre belirlemeyi tercih eden çok az kişi var olsa bile toplumda yine de yaygın bir etkiye sahip olabilir.

Bir ideal insan imgesi olarak maceraperest kahraman da Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan topraklarda yaşayan tüm nüfusun dinin aslında ortak bileşenlerinden sadece birini oluşturduğu ortak bir kültürü paylaştığı İslami Orta Dönemlerde işte böyle bir rol oynadı. Bu imge, başta siyasal belirsizliğin ve bireysel askeri girişimlerin egemenliğinin onu cazip kıldığı yönetici çevrelerde olmak üzere diğer çevrelerde de hatta burjuvalar arasında bile kabul gördü. Sufîlerin, hatta Şeriat yanlılarının insan imgelerinin inşasında bile bu imgenin etkileri görülebilir. Bu maceracı kahraman imgesi, kuşaktan kuşağa aktarılmak veya yeni keşfedilmek suretiyle başka biçimlerde de ortaya çıkmış olmakla birlikte en etkili biçimini İran kahramanlık geleneğinde buldu.

Araplara göre ve bir şekilde Arapçanın bir biçimini konuşanlara göre kahramanlık çağı İslam öncesi Cahiliye Bedevilerinin çağıydı. Kahramanlık anlayışının başka olası kaynakları reddediliyordu. İslam öncesi Yemen'in efsanevi kralları da Arap öykülerinde kendilerine bir ölçüde yer bulmuşlardı ama bunlar birer halk kahramanı haline gelmedikleri gibi uzak diyarlarda gerçekleştirdikleri ileri sürülen fetihler de Arapların kendilerine ilişkin imgeleri üzerinde etkili olmadı. İddialara göre, eski Yemen kralları Hindistan veya Ceyhun havzası gibi uzak yerleri fethetmişlerdi ama Arap halkları kendilerini bu maceraların birer mirasçısı olarak görmüyorlardı: İlk Müslümanların marifetleri bütün diğer kahramanlıkları gölgede bıraktı. En etkili Arap bölgesindeki Arapların aslında büyük ölçüde soyundan geldikleri (alana bağlı nüfus değişim oranının etkilerine maruz kalan) Bereketli Hilal Aramîlerinin kahramanlarına gelince: Bunlar da tam bir kahramanlık geleneği oluşturmadılar. Roma ve Sasanî yönetimi altındaki Aramîler, kahraman tapıncının özünü oluşturan türden bir inisiyatif alabilecek bağımsız bir yönetici unsura uzun bir süredir sahip değillerdi. Gılgamış gibi antik kahramanlar, en azından bildik halleriyle çoktan unutulmuşlardı; Aramîlerin kahramanları dinsel simalardı: Ejderhayı öldüren Aziz Yorgi gibi güçlü azizler ve peygamberlerdi. Bununla birlikte yerleşik halkların bu kahramanları, hayalgücü açısından pek de tatminkâr değillerdi.

Elbette dinsel figürler İslam döneminde de varlıklarını sürdürdüler; fakat Bereketli Hilal'in ve Mısır'ın insanları, beşeri bir kahramanlık anlayışı lehine, kendileri için tarıma dayalı otoritelerden gözle görülür bir bağımsızlığı temsil eden ve kahramanlık imgeleri en başından itibaren Arap diline derinlemesine yerleşmiş Bedevilere yönelmekten memnundular. Pagan şair ve savaşçı Antere, köy ve şehir Araplarının hayalini kurdukları Bedevi kahramanlarının tipik bir örneğiydi. Antere, bir Bedevi kabile reisinin zenci bir cariyeden doğ-

ma oğluydu, babası tarafından tanınmamış ve köleliğe terk edilmişti. Bir savaş esnasında babası ona düşmana saldırmasını söyleyince, Antere bir kölenin savaşmaya uygun olmadığını gerekçe göstererek bunu yapmayı reddetti, babası da sonunda onu azat etti ve tanıdı. Bunun üzerine o da savaşıp durumu kurtardı. Sonraları birçok başka başarıya da imza attı. Edebiyat düzeyinde bu kahraman imgesi kaside denen övgü şiiri geleneği ile onunla bağlantılı olan kısa dize biçimleri geleneğinde ya da esasen gezgin hikâye anlatıcıları tarafından incelikten nispeten yoksun biçimde nakledilen halk hikâyelerinde canlandırılırdı.

Bunun aksine İranlılar arasında, Sasanîlerin kahramanlık geleneği, onların yenilgilerine rağmen canlılığını korudu ve Arap veya Türk göçebelerin desteğine ihtiyaç duymadı. Pehlevî edebiyatı, yiğitlik içinde, sevda peşinde, güçlü bir kralın himayesi altında ve inanılmaz mucizeler eşliğinde avcılık, savaş, canavar öldürme gibi insanüstü maceralara atılan kahraman erkeklere dair hikâyeler bakımından oldukça zengindi. Bu temalar, son kertede ister tarihte yaşanmış olaylara, mitolojik arketiplere dayansın, ister düpedüz yaratıcı kurgulara dayansın, aslında sığır çobanı İranlıların antik süvari kültüründen devşirilmişlerdi. Başlıca kahraman Rüstem bir sığır çobanıydı ve fakat kement onun tek silahı değildi. Şahanşahın sarayında, dünyaya egemen olan krallığın görkemini öne çıkaran, yaşama ilişkin temalar da bu çoban temalarına eklendi; böylece, Yüksek Halifelik Dönemi'nin Arapça edebiyatında hep eksik kalmış kraliyet yanlısı unsurlar emirler döneminde Farsça edebiyata yeniden dâhil oldu. Fakat en azından İslami dönemlerde daha eğitimli dinleyicilerin çoğunun içinde olduğu kent yaşamına rağmen, kentle ve ticaretle ilgili temalar kesinlikle ikinci planda tutuldular.

Bu temalar, Pehlevîcede tarihsel anlatılar ve aşk hikâyeleri biçiminde ortaya çıkıyorlardı; yeni Farsçada ise bütün bunlar *mesnevî* (beyitlerden oluşan bir uzun şiir türü) şekline evrildiler. Müslümanlar arasında kahramanlık geleneğini edebi statüsüne ulaştırmak için en fazla çaba sarf eden şair, Horasan'daki Tûs yakınlarında, Samânîlerin yönetimi altında ve en son yazdığı destanın son halini ithaf ettiği Gazneli Mahmud'un yönetimi altında yaşamış Ebu'l-Kâsım Firdevsî'ydi (*ykl.* 920-1020). *Şahnâme*, (Krallar Kitabı) onun en büyük eseridir. Bu eser İran'da uygarlığın doğuşundan Müslüman fetihlerine uzanan binlerce yıllık bir dönemde anlatılan mitleri, efsaneleri ve tarihi içeren, aşırı derecede uzun bir epik şiirdir. Firdevsî'nin kaynak olarak yararlandığı Pehlevîce vakayinamelere sıkı sıkıya bağlı kalarak, hatıraları İranlılara bir etnik kimlik duygusu kazandıran –gerçek ya da efsanevi– tüm önemli olayları içerir. Bu eserin dili bile o dönemde konuşulan Farsçada Arapça unsurlar bol miktarda bulunmasına rağmen İran dillerine ait olmayan sözcükleri olabildiğince az kullanmak suretiyle bir İran kimliği duygusunun oluşumuna katkıda bulunmuştur. Düzlük bölgelerde yaşayan Arapların kendilerini İslam'dan

önceki dönemin Bedevi kahramanlarıyla özdeşleştirmeleri gibi dağlık bölgelerde yaşayan Farslar da kendilerini Firdevsî'nin eserinde yer alan antik figürlerle özdeşleştirdiler. Öyle ki bu eser, Farsça konuşanlar arasında eski İran'ın mirasının neredeyse kanonik sunumu olarak kabul gördü ve bunun sonucunda Farsçanın kültür dili olduğu her yerde gerçek kahramanlığı tasvir eden bir model olarak saygı gördü.

Böylesine geniş bir zaman dilimini kapsayan *Şahnâme*'nin zorunlu olarak, birbiriyle ilgisiz hikâyelerin birbiri ardına eklendiği bölümlerden oluşan bir yapısı vardır. Eser, hükümdarlık makamını işgal eden çeşitli simaların eylemlerinden ötürü bu makamın şereflendirilmesine veya kötüye kullanılmasına bağlı olarak -efsaneye göre ilk insanla birlikte başlayan- krallığın itibarının ve kaderinin ele alınmasıyla bütünlüğünü kazanır. Eser, İslam'ın gelişiyle birlikte İran krallığının ortadan kalkmasıyla son bulur. Destan, bu temaya uygun olarak sadece birkaç önemli döneme yoğunlaşır, bu dönemler arasındaki çağlar ise pek üzerinde durulmadan atlanır. Bu dönemlerde, uzun ömürlü birkaç insanın mevcudiyeti sayesinde hikâye pek süreksiz değildir: Krallardan bazılarının yüzlerce yıl yaşadıkları anlatılır ama özellikle Rüstem adlı kahraman birçok kraldan bile uzun yaşamıştır ve hikâyenin büyük bir kısmı boyunca tekrar tekrar ortaya çıkar.

Rüstem kitaptaki en büyük kahramandır; Afgan dağlarındaki Zâbul'ün kahraman hükümdarı ve ulu kralın genel olarak sadık hizmetkârı olan babası Zâl (Rüstem'den görece daha önemsiz bir kahramandır ve Rüstem'e kıyasla ömrü biraz daha kısa olmuştur) başta olmak üzere gerekli yerlere her zaman sadakat gösteren yılmaz bir savaşçıdır. Rüstem aile bağları dolayısıyla diğer büyük kahramanlara da bağlıdır; kahraman Gîv Rüstem'in hem kayınbiraderi hem de damadıdır. Rüstem'in en büyük başarılarından biri, (Hazar'ın güneyindeki) Mâzenderân'da büyük bir kaleleri bulunan ve *dîv* denen cinleri (güçlerini kötüye kullanan insanüstü varlıklar) tek başına yenmesidir: Kral Keykâvus kendi hatası yüzünden onlara esir düşer ve bütün adamlarıyla birlikte kör edilir; Rüstem onları kurtarmaya gelir, İran ordusunu ve kralını özgürlüğe kavuşturur ve öldürdüğü şeytanların liderinin kanıyla onların gözlerini açar. Yine de Rüstem bütün işleri tek başına yapmaz: Sadık atı Rahş ona eşlik eder ve bir kahramanın bineği olmaya layık olduğunu gösteren çeşitli marifetler sergiler. Bir keresinde Rüstem açık havada uyurken, Rahş yakınlarda bağlı durmaktadır. Bu sırada aslan şekline girmiş bir cin ona saldırmak amacıyla kendini gösterir. Bunun üzerine Rahş kişneyerek Rüstem'i uyarır ve Rüstem uyandığı anda cin ortadan kaybolur. Aynı olay bir daha tekrarlanınca Rüstem onu uykusundan uyandıran atına öfkelenir ve -düşüncesiz kahramanlara özgü bir tavırla- bir daha böyle davranırsa onu öldüreceği tehdidini savurur. Bu yüzden Rahş, aslan kılığına girmiş cine karşı tek başına mücadele etmek ve onu o şekilde alt etmek zorunda kalır.

Eserin başlıca temalarından biri İran ile İran'ın kuzeyinde, Ceyhun'un öte yanında bulunan topraklar olduğu sanılan Turan arasında yaşanan anlaşmazlıktır. (Turan daha sonraları Türklerle ilişkilendirilmiştir.) Kartalların taşıdığı bir sepette gökyüzüne uçma girişimi dâhil olmak üzere birçok çılgınlığa kalkışan Keykâvus –gerçek tarihte kesin olmayarak Ahamenişlere (Akadlar) ve Ahamenişlerden önceki hanedanlara karşılık gelen– Keyânî hanedanına mensup bir kraldır. Yakışıklı oğlu Siyâvuş'u kıskandığı için Turan'a sürgüne göndermiştir; Turan'ın uzun ömürlü kralı Efrâsiyâb onu öldürmeye ikna olur. Siyâvuş'un oğlu Keyhüsrev büyükbabasının tahtına oturunca Keyânî hanedanının en sevilen krallarından biri haline gelir. Ama onun başlıca amaçlarından biri babasının intikamını almaktır. Onun bu intikam arzusu, İran ile Turan arasındaki bitmek bilmeyen anlaşmazlığın gerekçesi olarak sunulur. Keyhüsrev'in de en büyük destekçisi Rüstem'dir fakat sonunda Keyhüsrev Rüstem'le bozuşur ve oğlu İsfendiyâr'a Rüstem'i yakalayıp derhal saraya getirmesini emreder. İsfendiyâr ve Rüstem arkadaştırlar ama birinin yükümlülüğü ve ötekinin onuru onları savaşmaya iter, bu savaşın sonucunda Rüstem kralın varisini öldürür. Rüstem başka trajik durumlarla da karşı karşıya kalır. Tanımadığı oğluyla yaptığı ölümüne düello, Matthew Arnold tarafından *Sohrab and Rustum* adıyla İngiliz şiirine kazandırılmıştır.

Mazda dini *Şahnâme*'de zorunlu olarak büyük bir rol oynar: Şiirde Hürmüz Yaratıcı Tanrı, Ehrimen ise Şeytan olarak kendini gösterir; tarihlemelerde Mazda ayları kullanılır ve gerektiğinde Mazda meleklerinden yardım istenir. Fakat bu tarz dinsel terimler görünüşe göre Zerdüştî geleneğin dinsel değerler taşıdığını akla getirmez; bu durum daha ziyade sahneye egzotik bir uzaklık hissi verir, onun tekdüze, gerçek yaşamın normal sorumluluklarının dışında bir yerlerde olduğu yönünde bir duygu uyandırır: Çoğu kahramanlık geleneğinde "pagan" bir unsur mevcuttur. Hikâyenin, sanki neredeyse tanrısal yaptırımlardan veya ahlaki ölçütlerden bağımsızmış gibi, daha belirgin biçimde insana dair olduğunun anlaşılmasına yardımcı olur. Böylece kahramanların eylemlerinin, büyüler ve mucizelerle bezeli olsalar bile, onları gerçekleştirenlerin tutkuları ve motivasyonları bakımından bariz biçimde insana özgü olduklarının görülmesini sağlar. Firdevsî, okuru gündelik sorumluluklar düzeyine geri çekmek ve insan iradelerinin Tanrı'nın hükmettiği bir kâinatta tali bir yeri olduğunu kabul ettirmek istediğinde, tıpkı Bîjen ve Menîje hikâyesinin başlangıcında serbest bir romantik olayı vurgulamak amacıyla ciddi bir duygu durumundan yararlandığı gibi, İslam'ın diline rahatlıkla başvurur: Bu hikâyede, Turanlı bir prenses İranlı âşığını kaçırıp kendi sarayına götürür, İranlının saraydaki varlığı fark edilince derdest edilip bir kuyuya atılır ve Rüstem tarafından buradan kurtarılması gerekir.

Erken Orta Dönem'de, Farsça şiirin ve İran geleneklerinin gelişmesine rağmen Arapça da ciddi nesir, yani düzyazı tarzının gözde aracı olmaya devam etti. Çoğu yazar hâlâ İslam dünyası çapında tanınmayı ümit ediyordu. Bu da ancak Arapça aracılığıyla mümkün olabilirdi. Üstelik Yüksek Halifelik Dönemi'nde geliştirilmiş yerleşik klasik normlar ve çeşitli üsluplar artık Arap edebiyatında tartışmasız kabul görüyordu; Şer'î İslam'ın temel normları da aynı şekilde tartışmasız kabul görüyordu. Özellikle ilk yüzyıl boyunca en iyi yazarlar bildik biçimleri güvenle kullanarak insan yaşamının zorlayıcı ahlaki veya toplumsal ön kabullerden bağımsız ve canlı güzelliklerini dile getirebildiler.

O dönem yeni geliştirilmiş olan Farsça düzyazı, klasik eleştirel normlardan nispeten bağımsızdı ve insana çok teklifsiz gelebilirdi; kuşkusuz bunun sebebi kısmen Farsça nesir yazarlarının, Arapça nesir yazarlarının aksine evrensel ve zamandan azade bir hedef kitleye yönelmeyip daha ziyade sınırlı ve çoğunlukla pratik amaçlar doğrultusunda eserler kaleme almalarıydı. Dönemin renkli saray yaşamına Arap şiirinden bile daha uygun olan ve emirlere veya saray aşklarına yönelik kasideler bakımından zengin olan Farsça şiir gibi Farsça düzyazı da saray odaklıydı. Gözde düzyazı tarzlardan biri, hükümdarlara özdeyişler ve eğitici kısa hikâyeler biçiminde öğütlerde bulunan "prenslere ayna tutma" tarzıydı. Büyük vezir Nizamülmülk, Selçuklu sultanı Melikşah için, saltanat siyaseti hakkında bir kılavuz kaleme aldı. Bu eser, kraliyete özgü bilgelik ve akılsızlık örneklerini öylesine doğrudan ve etkili bir biçimde sıralamıştı ki uzun süre boyunca beğenilen bir eser olarak kaldı. Hazar Denizi'nin güney kıyısında yer alan Taberistan'ın eski İranlı hükümdarlarının soyundan gelen Keykâvus'un (1082-83 yıllarında yazdığı) *Kâbûsnâme*'si ise daha kişisel bir eserdi. Keykâvus, görünüşe göre maceraperest bir adamdı. Gençliğinde Hindistan'a kadar cihat seferleri düzenlediği söylenir. Oğluna yazdığı bu çok okunan eseri, devlet siyasetine de değinmekle birlikte fiili hükümdarlıktan ziyade soylu kimselerin özel yaşamı hakkındadır. Oğlunu içki içmekten vazgeçmeyeceğini kabul edip ona sadece en iyi şarabı içmesini ve sadece en iyi müziği dinlemesini, böylece içkide bile güzellik bulacağını söyler; ayrıca sabahları ve –cemaatle birlikte kılınan namazın gününe hürmeten– Cuma gününün arifesinde içmemesini, böylece biraz da olsa ayık gezip insanları dindar biri olduğuna ikna etmesini öğütler. Köle, at ve toprak alımları konusunda da aynı ölçüde pratik öğütlerde bulunur; çünkü o dönemlerde büyük beylerin ve kralların bile kendi kişisel gelirlerini teminat altına almak için paralarını gayrimenkule yatırmaları beklenirdi ve hükümdarların kendi egemenlikleri altındaki bütün şehirlerde bina, hatta dükkân bloklarına sahip olmaları gerekirdi. (ilerleyen bölümlerde Fars şiiri hakkında daha fazla şey söyleyeceğim ama

burada şu kadarını belirtmem gerekir ki Fars şiirinin başlıca tarzları daha bu dönemde çoktan belirlenmişti ve doruk noktasına ulaşmak üzereydi.)

Buna karşın –kuşkusuz Araplar tarafından üretildiği kadar Farslar tarafından da üretilmiş olan– klasik Arapça edebiyat krallık ve aristokrasiyle ilgili temalardan hâlâ çoğunlukla uzak duruyordu. Kahraman bir insan imgesi sunduğunda bile sunduğu imge Farsçada rağbet gören yiğit bey imgesi değildi. Katı mizaçlı ama duyarlı Bedevi savaşçı ve âşık imgesi Arap şiirine hâlâ egemen olmaya devam ediyordu. Arapça düzyazıda sunulan insan imgesi ise genellikle bir kahraman imgesi bile değildi. Fakat bu türde bile, onuncu yüzyılın sonunda, tuhaf biçimde görgülü bir kahraman figürü sunan yeni bir tarz yaratıldı: *Seci* denen uyaklı düzyazının bir türü olan, kahramanın ardı ardına numaralar yaptığı bir dizi bölümden oluşan *makâmat*'ta yer alan belagati kuvvetli ve yenilmez serseri tipi. Makâmât tarzı, edibin ilgi alanlarının çeşitli yönlerini yansıtırdı. Irak-ı Acem'in Hemedân şehrinden olan Bedîüzzaman-ı Hemedânî'nin (1007 yılında 40 yaşındayken öldü), rakiplerini sırf belagat ve nüktelerle alt etmesini sağlayan çarpıcı sözel yeteneklerini sergilemek amacıyla bu tarzı icat ettiği söylenir.

Dünyevi kahramanın yaşamından sahneleri bir dizi canlı tasvirle anlatan klasik makâmât, özellikle kendisine para getirecekse kurnazca hilelere başvuran zeki bir adamın maceralarını resmediyordu. Sözün etkisini arttırmak için çok dikkatli bir şekilde tasarlanan seci içine, eleştirmenlerin en katı kurallarına uygun biçimde üretilmiş şiir parçaları serpiştirilirdi. Dilbilgisi ve sözcük bilgisine ilişkin bütün incelikler, hikâyelerin kendileri kadar ilginç olan söz gösterileriyle sergilenirdi. Okurun aynı ölçüde hoşlanabileceği bir şey de tuhaf ve anlaşılması güç bilgi parçalarına yapılmış, çoğunlukla nükteli atıflardı. Bu tarz eserler ile bir kahramanın maceralarını konu edinen günümüzün psikolojik romanı arasında yapılacak bir karşılaştırma da bu süslemeciliği doğrulamaktadır. Makâmât kişinin ruhsal gelişimiyle değildi, onun dünyaya sunduğu figürün çeşitli yönleriyle ilgiliydi; her şeyden önce asıl amacı, sözcüklerin ve bilginin incelikle, hatta ustalıkla kullanılmasıydı. Oysa bizim romanlarımız sözcük oyunlarındaki hassaslığı sık sık en düşük düzeye indirger ve okurun bilgi hazinesine atıfta bulunmaya çalışmazlar.

Yine de makâmât tarzı, bir kişilik olarak kahramanının figürüyle ilgisiz olmayan bir cazibe taşırdı. Bedîüzzaman-ı Hemedânî tarafından icat edilen bu tarz her zaman aynı ikiliye –acımasızca da olsa planlarını her zaman gerçekleştiren maceracı, zeki hilebaz ile onun tarafından sık sık aldatılan ve bazen de şaşırtılan ama yine de yetenekleri ve cesareti nedeniyle onu takdir etmeyi sürdüren sıradan bir figür olan anlatıcıya– yer verdi. En ünlü makâmât eseri, Iraklı kendi halinde bir dilbilgisi uzmanı olan ve Arapça biçiminin anlaşılması güç olan bütün noktalarının doğru kullanımı göstermek için tasarlanmış çok büyük bir eser ortaya koymaya dostları tarafından ikna edilmiş olan Ebu Mu-

hammed el-Kâsım el-Harîrî'ye (öl. 1122) aitti. Bu eser, uzun bir ustalık gösterisiydi; örneğin bazı bölümler sadece Arap alfabesinin noktasız harfleriyle, yani alfabenin harflerinin yarısını kullanmadan (yuvarlak şekilli harfleri kullanmadan, sadece A, E, F, H, I, K gibi harfleri kullanarak yazılmış bir İngilizce soneye benzer bir etki taşırdı) yazılmıştı. Yine de eserin dilbilgisi uzmanı olmayanlar için bile sonsuz bir cazibesi vardı; öyle ki pek çok inceliğinin kaybolmasına yol açacak şekilde yabancı bir dile çevrildiğinde bile yine keyifle okunabilirdi.[1]

Eserin hain kahramanı Ebu Zeyd, basit bir dilenme vakasında en tipik halini sergiler: Bir akşam, konuşma becerileri sayesinde (güzel konuşma ustası olan) bir grup adam tarafından bir toplantıya davet edilir. O da onlara uzun süre önce kaybetmiş olduğu oğlunu yakın zaman önce tekrar bulduğunu ama onu doğru düzgün yetiştirecek olanakları olmadığı için kendini oğluna tanıtmaya cesaret edemediğini dokunaklı biçimde anlatır. Bunun üzerine adamlar bu amaçla kendi aralarında büyük miktarda para toplarlar; fakat sonra, Ebu Zeyd'in kendisine aldığı parayı kullanmak için onunla birlikte gelmesini rica ettiği (grubun bir üyesi olan) anlatıcı, geç de olsa gerçekte onun bir oğlunun olmadığını ve paranın içkiye yatırılacağını anlar. Başka bir hikâyede ise kaybettiği servetini yeniden kazanma umuduyla yolculuk eden anlatıcı bir kervansarayda Ebu Zeyd'le karşılaşır ve Ebu Zeyd'in onu aynı kervansarayda kalan zengin bir ailenin kızıyla evlendirme teklifini kabul eder. Ebu Zeyd yine hitabet yeteneği sayesinde her şeyi gerektiği gibi ayarlar ama düğün yemeği sırasında misafirlere, içine uyku ilacı katılmış şekerlemeler dağıtır ve çöle kaçmadan önce hepsinin eşyalarını soğukkanlılıkla toplar. İlaç vermediği tek kişi olan anlatıcı ise bu rezaletten sıyrılmak için elinden gelenin en iyisini yapar. Anlatıcı Ebu Zeyd ile dilencilerin ve hırsızların hazır bulunduğu bir şölende, iki arsız dilencinin düğünü sırasında geleneksel vaazların gülünç bir taklidini yaparken bir kez daha karşılaşır. Bununla birlikte Ebu Zeyd, hac ziyaretinde bulunmak için Mekke'ye gidişini anlatan bir hikâyede görüldüğü gibi, sık sık mağrur bir dindarlık da sergiler. Bu ziyareti sırasında her zamanki gibi dokunaklı biçimde vaaz verdiği ve fakat bunun karşılığında para almayı hiçbir şekilde kabul etmediği görülür. Anlatıcı –ve onunla birlikte okur da– Ebu Zeyd'in cazibesine her aşamada çaresizce biraz daha kapılır ve onun suç ortağı haline gelir. Görünüşte bunun sebebi onun dilinin baştan çıkarıcı kıvraklığı olmakla birlikte onun serseri yaşamının karşı konulmaz özgürlüğünün de bunda payı kuşkusuz büyüktür. Gerçekten de Ebu Zeyd yeri geldiğinde savaşçı bir Bedevi kahramanın diline de başvurur ama o, bir kâtibin veya bir

---

[1] El-Harîrî'nin Friedrich Rückert tarafından hazırlanan Almanca taklidi olasılıklar hakkında fikir verir: Friedrich Rückert (haz.), *Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug; oder die Makamen des Harin* (Stuttgart, 1864).

tüccarın ölçülerine ve beğenilerine uygun olarak evcilleşmiş, incelik sahibi bir kahramandır.

Makâmâtın daha zarif olan yanı, dil ustalığı, dönemin mektup sanatında zirvesine ulaştı. Bedîüzzaman Hemedânî, güzel mektuplar yazmasıyla da ünlüydü. Uyaklı düzyazıyla yazılmış devlet mektupları amatörler tarafından toplanır ve bunların yazarları, sadece elde ettikleri yüksek resmi makamlarla sınırlı kalmayıp onların sanatsal itibarlarını da hedef alan kıskançlıklara maruz kalırlardı. Irak-ı Acem'deki, günümüzün Tahran şehrinin yakınlarında bulunan Rey'de bir Büveyhî veziri olan es-Sâhib b. Abbâd (öl. 995), birçok yazarın hamisi ve minnettar veya umutlu birçok methiyenin de konusuydu; yaşadığı yüzyıldaki edebiyatçıların en cömert velinimetiydi. Ama –muazzam mali ve askeri başarıları bir yana– yazarlar üzerindeki himayesinden olduğu kadar mektup sanatındaki becerisinden de gurur duyuyordu. Dahası her iki bakımdan da Rey'deki kendinden önceki vezirlerden biri olan İbnü'l-Amîd ile giriştiği şöhret rekabeti, uzun bir süre boyunca bir eleştiri ve dedikodu malzemesi olmuştu.

Dilin incelikli kullanımından zevk alınması her alana nüfuz etti. Arap dilinin nitelikleri hakkındaki araştırmalar sıradan dilbilgisi çalışmalarını aşarak neredeyse metafiziğe kadar girdi. İbn Cinnî (öl. 1002), sadece her bir Arapça sözcüğün kendi üç harfli "kökünün" temel bir anlamından nasıl türetilebileceğini değil, ayrıca birçok kökün de anlamları bakımından kendi ortak harfleri üzerinden ilişkili olabileceğini göstermeye çalışan çağının ilerisinde bir etimoloji sistemi geliştirdi.[2] Sonraları onun bu eserinden, tek tek bütün Arap harflerinin, bir araya gelerek oluşturabilecekleri kökler gibi, örtük anlamlar taşıdıklarını –ve insan dilini meydana getirebilecek bütün temel anlam unsurlarını kendi aralarında paylaştıklarını– göstermeye yönelik felsefi bir girişim için yararlanıldı. Bu tarz anlayışlar daha sonra çeşitli dinsel, hatta bilimsel bağlamlarda kullanıldığı gibi, karmaşık bir kehanet biçimi olan *cifr*, yani çok yönlü olarak uygulanma olanağı bulunan muğlâk sözleri içeren kitaplarda da kullanıldı.

Ebu Ali et-Tenûhî (939-994), bu çağın ahlaksal değerlendirmelerinin ve zekâ kıvraklığının güzel bir örneğidir. (Ünlü yazarların sayısı o kadar fazladır ki burada yalnızca rastgele birkaç tanesinden bahsetmem gerekecek, et-Tenûhî'nin çalışmaları ise İngilizceye kısmen de olsa çevrilmiş bir yazardır ve yazdığı kısa hikâyeler dönemin yaşamını canlı biçimde betimlemektedir.) Et-Tenûhî eski bir Arap kabilesindendi ve Irak'taki Büveyhî hükümdarlığında kadı olarak görev yapmıştı; döneminde var olan yozlaşmadan üzüntü duyu-

---

[2] Bu anlayış –görünüşe göre İbranice çalışmaları ve bundan kaynaklanan, 19. yüzyıla ait belirsiz bir gelişme aracılığıyla– kışkırtıcı bir modern dilbilimci olan Benjamin Lee Whorf'un eserinin başlıca esin kaynaklarından biri olmuştu.

yordu. Yazıları Şer'î ve edebi geleneklerin birbirine nasıl karıştığını gösterir: Hikâyelerine (elbette genelde çağdaş ya da bir veya birkaç kuşak önceki tek bir tanığa kadar geri giden) bir isnat belgeleme işlemine benzer bir girişle başlar ve hikâyeyi anlatırken ciddi bir ahlaki amaç güttüğünü belirtirdi; bununla beraber, eğitimi olduğu kadar eğlendirmeyi de hedefleyen bir anlayışla yazardı. Câhız gibi o da hikâyenin akışında, hatta konusunda, herhangi bir karışıklığa yer vermeden, sık sık değişiklikler yaparak sıkıcılıktan kaçınırdı, ayrıca kendi edebi ustalığının da tamamen farkındaydı. Kendininkilerle benzer özellikler –hatta başlıklar– taşıyan, hatta bunların bile büyük ölçüde örnek aldığı daha eski eserleri eleştirirdi; onun bu tarzı daha sonra başkaları tarafından taklit edilerek devam ettirildi. Onun edebi sanat duygusu, Hindistan'da zor kullanarak başa geçmiş bir kral hakkındaki uzun bir hikâyeyi anlatırken kendini gösterir. Bu hikâyeye göre kral, ona karşı çıkanlara tahttan indirilen kralın atalarının adlarını sırayla saymalarını isteyerek kendi krallığını aklamaya çalışır. Bu sıralama, eski kralın hanedanının ilk üyesi olup yine zorla başa geçmiş bir fatihle sonlanır. Bunun üzerine yeni kral kendisinin de hanedanı bakımından o hanedanın kurucusuyla aynı konumda olduğunu vurgular; et-Tenûhî de bunun üzerine onun güçlü bir Arap muadilini örnek verir, bu hükümdar da rakibi karşısında şöyle övünmektedir: "Benim hanedanım benimle başlarken seninki benimle bitmiştir."

Üslupla ilgili bütün kaygılara rağmen Felasife geleneği etkisini edebiyatta gittikçe arttırdı. Bir edip için temel disiplinler olan coğrafya ve tarih alanındaki eserler hâlâ ustalıkla yazılıyordu. Muhtemelen Taberî'den sonraki en önemli tarihçi ise bir Şeriat bilgininden ziyade bir Feylesoftu: Fars asıllı Ebu Ali Ahmed ibn Miskeveyh (öl. 1030). İbn Miskeveyh tıp ve kimya üzerine eserler yazdı; geçimini önce Bağdat'ta sonraları Rey'de (İbnü'l-Amîd gibi) vezirlere kütüphanecilik yaparak sağladı. Ama özellikle etik ve tarih hakkındaki eseriyle tanındı. Etik üzerine, Şeriat'a pek az atıfta bulunurken altın oranın izini süren, Aristotelesçi tarzda tasarlanmış birçok –Arapça– eser kaleme aldı. Bunlardan bir tanesi etik üzerine daha sonraki en ünlü Farsça eserler için temel oluşturdu. Tarihçi yönüyle ise bir ahlakçıydı. Esasen saltanatlar üzerine yazdı ama Sasanî geleneğinin gösterişli tarzını değil, çıkarılması gereken pratik derslere bağımsız ve kavrayışlı bir gözle bakan bir tarzı benimsemişti. Tıpkı Taberî gibi genel olarak topluma yönelik, Feylesofa özgü bir ilgiyle, Müslüman toplumunun ve onun bilincinin seyrinden ziyade Abbasî ve Büveyhî dönemlerindeki tarıma dayalı başarılı yönetimin çöküşünün izlerini sürdü.

Felasife bilgisinin ve tutumlarının genel eğitimli bilince nüfuzu, İbn Miskeveyh gibi özel konular hakkında yazan uzmanlardan ziyade üsluplarının verdiği keyifle okurların ilgisini kazanan ve daha genel konular hakkında yazan yazarlar sayesinde gerçekleşti. Ebu Hayyân et-Tevhîdî (öl. 1018) fıkıhta Şâfiî, kelâmda Mutezilî idi (el-Câhız'ın öğretisini takip ediyordu); üslubunda

el-Câhız'ı örnek aldı. Her zaman yalın olmasa da canlı ve berrak bir dil kullandı. Felasife'ye ilgisi, fıkha, hatta kelâma ilgisinden daha büyüktü. Her tür bilgeliği, hatta tasavvufun bazı unsurlarını bile popüler hale getirdi; bunu hedefleyen çeşitli kitaplarında Feylesofların felsefesi çoğunlukla ön plandaydı. Başlıca eserlerinden biri, saygı duyduğu pek az insandan ve kendisinin Felasife öğretmenlerinden biri olan Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin evinde yapılan feyizli sohbetlerin –muhtemelen kelimesi kelimesine olmamakla birlikte (bazı rivayetleri gibi) tamamen uydurma da olmayan– kaydıydı. (Es-Sicistânî'nin ve de et-Tevhîdî'nin öğretmenlerinden biri, Fârâbî'nin büyük Hıristiyan öğrencisi İbn Adî'ydi.) Et-Tevhîdî mantığa yoğun bir ilgi gösteriyordu ve bir seferinde önde gelen bir Feylesof mantıkçı ve aynı ölçüde ünlü bir Arap dilbilgisi uzmanının arasında geçen, mantık ve dilbilgisi arasındaki paralellikler hakkındaki bir tartışmayı aktarır. (Dönemin dilbilgisi uzmanları yeni sistemler ortaya koymaya hevesliydi. Et-Tevhîdî'nin öğretmenlerinden biri de kendi dilbilgisi sistemine mantık kurallarını öyle yedirmişti ki, bunları birbirlerinden ayırt etmek neredeyse olanaksız olmuştu; fakat et-Tevhîdî bunun mantıktan yararlanılması yüzünden değil, öğretmeninin kendi icadı olup Aristoteles'inkinden farklılaşan bir mantık sistemini kullanması yüzünden böyle olduğunu açıklar.)

Et-Tevhîdî'nin kariyeri öğreticidir. Bir hurma tüccarının oğlu olup görünüşe göre hiçbir zaman pek varlıklı olmamış olan et-Tevhîdî, edebi yeteneklerinin kendisine ün ve servet kazandıracağını umdu; fakat vezirlerle aynı masaya oturmasına rağmen görünüşe göre isteklerini asla gerçekleştirememişti. Nispeten güvenli görevlere gelmiş ve araştırmalarını huzur içinde yürütmüş olan İbn Miskeveyh ve başka bazı kimselerden farklı olarak et-Tevhîdî sıkıntılı, hatta zaman zaman fırtınalı bir yaşam sürdü. Pek çok bilgin gibi o da çoğu zaman geçimini özel bir müstensih olarak sağladı (bu kişiler kitap satıcılarının dikte gruplarının ürettiklerinden daha iyi el yazmaları üretmeleri için tutulurlardı ama et-Tevhîdî bu sıkı çalışmanın gözlere zarar verdiğinden yakınıyordu). Kimileri onu, birçok konu hakkında yazmış ve hiçbirinde ustalaşamamış yüzeysel bir amatör olarak niteleyip küçümsedi; kimileri ise onu fazla özgür düşünceli olmakla suçladı. Bir seferinde, Şeriat'ın otoritesini sarsar görünen bir kitap yazdığı için Bağdat'tan sürüldü (Hallac gibi o da bir kişinin hac ziyareti için Mekke'ye gitmeye gücü yetmiyorsa buna eş değer olacak şekilde içsel bir manevi yolculuğa çıkabileceğini ileri sürmüştü). Rey'deki cömert vezir es-Sâhib b. Abbâd bile üç yıllık misafirliğinden sonra onu reddetmişti; bunun sebebi muhtemelen, et-Tevhîdî'nin Şiîliğe açıkça muhalefet etmesinden çok (vezir Şiîliğe sempati duyuyordu) küstahlığı ve inatçılığıydı; çünkü et-Tevhîdî, bazen açıkça samimiyetsiz görünen dalkavukça övgüler yazmasına rağmen, kendisini vezirin eşitiymiş gibi hissettiğini fiilen açık ediyordu. Daha sonra ise es-Sâhib'i ve ondan önce gelen ve kendisini yeterince ödüllendirmeyen İbnü'l-

Amîd'i hedef alan sert bir eleştiri kaleme aldı. Burada onların zayıflıklarını teşhir etti. Hatta –ilk önce onların haksız davranmış olduğunu ileri sürüp kendini temize çıkarmaya çalışarak bizzat kabul ettiği gibi– bunları abarttı. Kitap muhteşem bir biçimde kurulmuş cümleleri ve sözcük kullanımı dolayısıyla takdir edildi ama söylentilere göre eser o kadar kin doluydu ki ona sahip olanların talihi kötüye gidiyordu. Et-Tevhîdî'nin yaşamı boyu devam eden hami arayışı görünüşe göre Bağdat'ta sadece kısa bir süre için kesildi. Bir keresinde umutsuzluğa düşerek bütün yazılarını yaktı. Yaşamının sonunda Fârs'taki Şiraz'a çekildi; görünüşe göre orada derslerine sessizce devam etmesine izin verilecek kadar iyi karşılanmıştı.[3]

Dönemin en tuhaf ve birçok modern kimseye en çekici gelen figürü Ebu'l-Alâ el-Maarrî'ydi (973-1058). Halep'te eğitim gördükten sonra yaşamının büyük kısmını Suriye'nin kuzeyindeki doğum yeri olan küçük Maarra kasabasında geçirdi. 35 yaşındayken Bağdat'a uzun süren bir ziyarette bulundu ve oradaki değişken edebi ve felsefi yaşamı araştırdı. Yurduna döndüğündeyse çok sevdiği annesinin öldüğünü öğrendi. Bundan sonra inziva içinde yaşadı, hiç evlenmedi ve epey geç bir yaşa kadar çileci bir yaşam sürdü. Son yıllarında kör oldu ama kendi kasaba âyanının en önde gelen üyesi olmayı başardı, halktan saygı gördü ve derslerini dinlemek için uzak yerlerden gelmiş öğrencileri oldu.

Düzyazı mektupları, zaman zaman bilgilendirici olmaktan çok retorik olan kişisel bilgilerle iç içe geçmiş, açıkça samimiyetten uzak olan övgülerinin temel dokusunu oluşturuyordu (kimse bunlardan gücenmiyordu; çünkü övgünün kabul gören kısmı –incelikli bir alayı içerdiği anlaşılan haller dışında– zarif bir fikir oyunu şeklindeydi). Yine de her mektubu birer sanat eseriydi. Bunları okumak için önce, çoğunlukla ilk bakışta net görünmeyen düşünce silsilesinin açığa çıkarılması gerekirdi. Bundan sonra yakıştırmaların ve benzetmelerin dengesi takdir edilebilirdi; çünkü her imge kendi tamamlayıcısını beklenmedik bir yerde açığa çıkarırdı. Böylece standart bir sabit benzetmeyi görünüşte daha yüzeysel görünen ve daha canlı ve önemli olup kendi sonucunu hissettiren bir başkasıyla birlikte en başta kullanabilirdi: "Dağlar yerlerinde kaldığı ve selam ağacının yaprakları (Endonezya Körfezi Yaprağı) olduğu sürece" veya "bir havuzdaki kabarcık veya bir dağ gölündeki yağmur damlası gibi". Yazarın becerisini açığa çıkaracak, belki gururunu okşayacak şeyler kavranarak, Arap edebiyatının uçsuz bucaksız hazinesine yapılan, bilgili bir okurun fark edebileceği atıflar ve nadir sözcükler keyifle okunabilir. Sözcüklerin müziğini hissetmek için ise elbette Arapça harfleri yüksek sesle oku-

---

[3] İbrahim Keilani'nin *Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî: introduction à son ouvre* (Beyrut, 1950) adlı eseri, onu dönemin diğer kişileriyle ilişkilendirerek ve bu kişilerin ilgi alanlarını ve ilişkilerini de belirterek bütün döneme ışık tutabilen ufak çaplı araştırmalardan biridir.

mak gerekirdi. Öyleyse güzel bir sohbet gibi Maarrî'nin yazıları da dayalı döşeli bir evin dekoratif zarafetine mükemmel bir biçimde uygun düşerdi.[4] Şiirleri ise mektuplarından daha ünlüydü: El-Mütenebbî'den sonra (İslam dünyasının daha İranî olan kısmında şairlerin Farsçaya yöneldiği bir çağda) Arapça yazan birkaç büyük şairden biriydi. İncelikli veya çapraşık bir biçimde işlenmiş düşüncelerle ve nadir sözcüklerle dolu olan şiirleri de büyük ölçüde aynı örüntü üzerine kuruluydu. Yaşamının son zamanlarına ait olan büyük şiir derlemesi *Lüzûmiyat*'ın adı, eleştirmenlerin dayattıklarından bile katı olan, bizzat koyduğu ölçü ve uyak kurallarından geliyordu.

El-Maarrî'nin yaşama bakış açısı, çok az insanın yerine getirebileceği ölçütleri içeriyordu. Etrafında gördüğü adaletsizlik ve ikiyüzlülükleri şiddetle eleştiriyordu, ister ulemâdan isterse de hükümdarlardan ve sıradan yurttaşlardan olsun, herkesin hatasını bütün ayrıntılarıyla ifşa ediyordu. İnsana özgü olan o kadar çok yetersizlik görüyordu ki, yaşamanın kendisini bir talihsizlik olarak değerlendiriyor ve hiç kimsenin dünyaya gelmesine sebep olmadığı için kendisiyle gurur duyuyordu. En biçimsel dinsel dogmaları alaya alıyordu. Bütün biçimsel dinsel bağlılıkları aynı düzeyde görüyor; sadece kendi yanındakilere, onların inançlarını gözetmeden yardımcı olan kimseleri gerçekten dindar sayıyordu. Ama gerekirse, herhangi bir şekilde açıktan dinsizlikle suçlanmasına karşı kendini savunabilmek için, düşüncelerini örtük biçimde ifade etmeye özen gösteriyordu. Yaratılanlar arasında karşılıklı yardımlaşmaya dayanan ahlakının sonucu olarak hayvanlara bile zarar verilmemesini öğütleyen bir vejetaryendi. Bu konuda, Fatımî egemenliği altındaki Mısır'ın önde gelen bir İsmailî dâîsiyle kayda değer yazışmaları oldu. Bu dâî, yeterince ciddi ve ilgiliydi ama etik sorunu kavramayı başaramadığı anlaşılınca el-Maarrî kendisine özgü çelişkili bir ciddiyetsizlik tavrına büründü ve dâî onu anlamaya çalışmaktan vazgeçene kadar onunla oyun oynadı.

Bilimin Olgunlaşması: Bîrûnî

Edebiyatın olgunlaşması, yerleşik biçimleri çok çeşitli amaçlar için kullanma özgürlüğünü de beraberinde getirdi. Buna bağlı olarak çok sayıda eski gelenek bilimsel ve felsefi araştırmalar alanında tamamen özümsendiği zaman, bilginler gelenekteki en sağlam unsurların sağladığı avantajları kaybetmeden, tamamen yeni sorunları araştırmakta ve temel sorunları yeniden düşünmekte daha özgür hale geldiler.

---

[4] David S. Margoliouth, el-Maarrî'nin, Arapça bilmeyen kimselerin doğal olarak şiirlerinden daha zor ulaşabileceği mektuplarını *Letters* başlığıyla çevirmiştir (Oxford, 1898). Maalesef zaman zaman Margoliouth, nadir rastlanan Arapça bir deyişin yerine bildik bir İngilizce deyişi geçirerek, özgün deyişte söz konusu olan imgeye zarar vermiştir.

İslam öncesinin İran-Sami düşünsel miraslarına özgü akımlarının hepsi İran kahramanlık geleneği kadar kolay kabul görmedi. Doğa biliminin daha pratik yönleri ise bunu başaranlardan biriydi. Nüfusun büyük kısmının İslam'a dönerken hastanelerin ve gözlemevlerinin de zimmîlerin elinden çıkıp Müslümanların eline geçmesiyle birlikte doğa bilimcilerin Müslümanlardan oluşması da olağan hale geldi; ayrıca hastanelerin ve kütüphanelerin, çoğunlukla mevcut hükümdarlardan bağımsız şekilde birer vakıf olarak kurulmalarıyla birlikte, Müslüman bilginler de kendilerini genel Cemaî-Sünnî yerleşik düzenin çoğunlukla kadıların, genel olaraksa ulemânın gözetimi altında iş yapan unsurları olarak buldular. Gerçi doğa bilimi geleneği o döneme gelene kadar artık o kadar karmaşıklaşmıştı ki araştırmalar için ihtiyaç duyulan maddi desteği zaten ancak böylesi bir yerleşik düzen ve onun kurumları temin edebilirdi. Bilimsel araştırmalar dört koldan yürütülmeye devam etti. Tek bir sınırlama vardı: Erken Orta Dönem'de, emirlerin rejimleri büyük gözlemevlerine ve benzeri araştırma merkezlerine büyük çaplı yatırımlar yapılmasını teşvik etmeye fazla yanaşmadılar; ulemâ da vakıf paralarının bu amaçla harcanmasını teşvik etmedi. Melikşah döneminde iyi finanse edilmiş bir medeni takvim (güneş takvimi) reformu haricinde bilimsel araştırmalar Moğol fetihlerinden daha önceye veya hemen sonraya tarihlenebilecek birkaç çarpıcı önemli gelişmeyle birlikte daha ziyade sessiz sedasız sürdürüldü. (O dönemde yapılmış birçok çalışmanın yüksek nitelikli oluşu, kurumsal karmaşıklıkta yaşanan gerilemelerin düşünsel açıdan yıkıma yol açmak zorunda olmadığını göstermektedir.)

Tıp alanı hariç tutulursa bilim çoğunlukla soylu bir oyunun ruhunu yansıtmaya devam ediyordu: Yeni bir denklemi çözmek bir oyunu kazanmak demekti. İnsanlar çelişkilere –görünüşteki ikilemlerin çözülmesine, görünüşte imkânsız sanılanın başarılmasına– ilgi gösteriyorlardı.[5] Otomatlar –yani yanılsamalar yaratarak, taklitler veya hileler yaparak beklenmedik şekilde davranan aygıtlar– icat etmeye yönelik eski Yunan geleneği devam ettirildi ve geliştirildi. Su gücünden yararlanan düzenekler, aynalar, kaldıraçlar, dişliler, saat düzenekleri veya zekice kullanıldıklarında görünüşte orantısız güçler sergileyebilen başka aygıtlar, sanatsal olarak süslenmiş kabinlerin içine saklanırdı. İsmail el-Cezerî, bu tarz otomatlar hakkında özenle resimlenmiş ve geniş çapta okunmuş bir derleme kaleme aldı (1205); gerçi o derlemede sunduğu örnekler, işe dönük olmaktan ziyade eğlence amaçlıydılar ve sıradan bir zanaatkârın sahip olmasının beklenmeyeceği kadar ileri bir matematik kültürünü gerektiriyorlardı.

---

5 Rosalie Colie, on altıncı ve on yedinci yüzyılın Batılı doğa bilimi hakkındaki araştırmalarında, "çelişkilerden" alınan bu tarz bir zevkin ruhunu ortaya koymuştur: *Paradoxia epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox* (Princeton University Press, 1961).

Esaslı gelişmeler de yaşanmıyor değildi. Bazı bilginler gerçekliği anlamak gibi bir görevleri olduğu konusunda ciddi bir felsefi bakışa sahiplerdi. Bu gelişmeler genellikle bilimsel bilginin Yüksek Halifelik Dönemi'nde yeniden örgütlenmesi için sergilenmiş çabalardan daha az çarpıcıydılar ama bilimin ihtiyaç duyduğu uzun vadeli birikimi sağlamaları itibarıyla belki de daha verimli oldular. Bilgin ilk görevinin kendini mümkün mertebe tanımak olduğunu, bunun yolununsa her şeyden önce şimdiye kadar öğrenilmiş her şeyi özümsemekten, sindirmekten geçtiğini hissetmeye devam ediyordu: Bu onun ödeviydi ve basılı kaynakçalar, dizinler ve yayınlar olmadan, hatta tek bir uzmanlık alanı çerçevesinde bile bir ömür boyu sürebilirdi. Kapsayıcı, disiplinli bir görüş geliştirmek ancak Yunan ve Sanskrit arka plana sahip doğa bilimi gelenekleri Arapçada tam anlamıyla yorumlandıktan ve bunların en karmaşık biçimleri genel olarak idrak edilip irdelendikten sonra mümkün hale geldi. Yapılan büyük sentezler bunu kolaylaştırdı ve yeni araştırmaların daha önce yapılmış başka çalışmaları kopyalama girişimleri olmaktan çıkıp özgün araştırmalar haline gelmelerini olanaklı kıldı. Böylece araştırmacılar bilime yenilikçi tarzda katkılar yapmaya devam edebildiler.[6]

Geriye dönüp bakıldığında bu yeni katkılar genellikle neredeyse önemsiz görünen ayrıntılar düzeyinde kalıyorlardı. Örneğin cebir alanındaki boşlukları görmek Muhammed el-Hârezmî'nin cebir konusundaki sentezinin ardından daha olanaklı hale geldi fakat bu boşluklar kaçınılmaz olarak öncelikle tekil matematik örnekler üzerinden fark edildiler. Diğerlerinin yanı sıra daha sonraki kanıtlar için gerekli olan ve Arşimet tarafından daha önce ortaya konmuş belirli bir geometrik önerme de verimli bir hareket noktası oluşturdu. El-Hârezmî'nin döneminden kısa bir süre sonra, söz konusu önermenin $x^3 + a = bx^2$ denkleminin çözümüyle ilişkili olduğu belirlenmişti; Yüksek Halifelik Dönemi'nin sonunda, konik kesitlerle ilgili diğer Yunanca geometri incelemelerine başvurulmasıyla birlikte bu denklem geometrik yöntemle kanıtlanmıştı. Fakat bu denklemi kanıtlamanın olanaklı birkaç farklı kanıtlama yolu daha vardı ve bir sonraki yüzyılda bunlardan en az ikisi daha bulunmuştu. Tek tek çözümlerin birbirini izlediği böyle bir çalışmanın seyri boyunca, konik kesitlerin kullanımının önemi ve geometrik ve cebirsel kanıtlamaların ilişkisi daha aşikâr hale geldi. Bu sorunun tarihini özenle bizzat araştıracak olan Ömer Hayyam'ın (öl. 1123. Şiirleri Fitzgerald tarafından başkalaştırılarak İngilizceye çevrilmiştir) yaşadığı döneme gelindiğinde, birinci, ikinci ve üçüncü dereceden denklemleri çözmek için artık berrak bir terminoloji ve kapsamlı bir tek-

---

[6] İşte bu yüzden, İbn Rüste'nin eserinin popülerleşmesi bile (çev. Gaston Wiet, *Les Atours précieux*, Kahire, 1955) --bu eserde, tıpkı modern bir yayımcının "Avrupa" ile "Asya"yı sanki birer doğal coğrafya birimleri gibi ele almasında söz konusu olacağı gibi, doğal olgular ve çemberin 360° olması veya dünyanın merkezinin Ujjain'de olması gibi saymaca olgular arasında herhangi bir ayrım yapılmamış olmasına rağmen– bilimsel bir amaca hizmet etmişti.

nikler kümesi geliştirilmişti. Daha yüksek dereceden denklemlerin ise nadiren görüldükleri düşünüldü. (Geç Yunanlılar arasında olduğu gibi, negatif olmamaları şartıyla irrasyonel çözümler de açıktan geçerli sayıldılar.) Ömer Hayyam, çok sayıda yeni çözüm içeren, kapsamlı ve sistematik bir cebir çalışması ortaya koydu; gelgelelim ilk üç dereceden denklemler çerçevesinde bile birçok olası müspet sonucu atladı. Fakat onun bu sentezi sayesinde olduğu kadar bu yeni tekil çözümleri sayesinde de cebir biraz daha ileriye götürülebildi.

Kimya alanında, Câbir'in külliyatı ortaya konduktan sonra, salt niteliksel bir araştırma yöntemlerinden ziyade nicel araştırma yöntemlerinin kullanılmaya başladığı daha on birinci yüzyılda görülebilir; fakat bildiğimiz kadarıyla bu girişimler sonuç vermedi ve bir daha ancak on sekizince yüzyılda –ve bu kez Garp'ta– tekrarlandılar. Damıtılan buharın kapaktan çıktıktan sonra yoğunlaşmasıyla işleyen imbiklerin geliştirilmesi ise daha verimli oldu; görünüşe göre bu aletler on üçüncü yüzyılda hem İslam dünyasında hem de Garp'ta aynı zamanlarda ortaya çıkmıştı. Optik alanında el-Hasan b. el-Heysem (öl. *ykl.* 1039. Yukarıda sözü edilen denklemin çözümlerinden biri de ona aitti) ışık tayfının –gökkuşağının ve yapay gökkuşağı etkilerinin– anlaşılması konusunda önemli adımlar attı. İbnü'l-Heysem, deneylerinde karanlık odadan yararlanan ilk kişidir. Basra'da doğdu ve Fatımî halifesi el-Hâkim'e hizmet etti. Anlaşıldığı kadarıyla efendisinde Nil'in su akışını düzenleyebileceği beklentisini uyandırmış ama bunu başaramayınca gözden düşmüştü. En azından ömrünün son yıllarında el yazmaları kopyalayarak geçimini sağladığı bilinmektedir. Optik hakkındaki genel incelemesi, bu bilim dalının temel metni haline geldi ve Garp'ta da Kepler'in yaşadığı dönemde onun eserinin Latince çevirisinden yararlanıldı.

Astronomide bazı Müslümanlar özellikle modern araştırmacılara ilginç gelecek icatlar yaptılar: Örneğin göğün günlük döngüsünü açıklayıp gezegenlerin hareketlerini daha basitçe ifade etmek amacıyla dünyanın kendi ekseni etrafında döndüğünü ileri sürdüler; fakat atmosferin bu hareketten bağımsız olduğu takdirde ortaya çıkacağı düşünülen rüzgârların hızı dikkatle hesaplandıktan sonra bu iddia reddedildi. Dünya'nın Güneş etrafında döndüğünü de ileri sürdüler. Fakat bu son kuram ne Dünya'nın bir yıllık dönüşü boyunca sabit yıldızların konumundaki değişikliklerin gözlemlenmesiyle ne de yörüngelerin dairesel oldukları varsayıldığı sürece gittikçe geliştirilen gezegen hareketleri gözlemleriyle desteklenebildi; sonraları büyük ölçüde Copernicus'un kuramı için de söz konusu olacağı gibi, bu durum da, olguların daha isabetli biçimde ifade edilmesinden ziyade [estetik beğeniye hitap eden] daha güzel bir şemalaştırma girişimi olarak görülüp reddedildi.

Dönemin en ilgi çekici figürü, bir "evrensel bilim insan" olan Harezmli Ebu'l-Reyhân el-Bîrûnî'ydi (973-1050'den sonra). Başlıca eserlerinin ilki "Geç-

miş Zamanlardan Kalan İzler" (Asar-ül Bakiye) başlığını taşıyordu. 1000 yılında yazılmış ama daha sonra zaman zaman üzerine eklemeler de yapılıp düzeltilmiş olan bu eser, konusunu matematiğin bakış açısından irdelemekle birlikte Müslümanların tarihini ardışık bir olaylar silsilesi olarak ele alan kapsamlı bir kronolojik çalışma olması itibarıyla daha genel bir görüş noktasından değerlendirmeye imkân veriyordu. El-Bîrûnî Buhara'daki son Samânî hükümdarlar tarafından himaye edildi ve genç yaşında batıda Rey şehrine kadar seyahat etti; ama daha sonra Harezm'e geri döndü ve Gazneli Mahmud iktidara gelene kadar özerk yerel Harezmşahların sonuncusuna bir bilgin ve diplomat olarak hizmet etti. Mahmud onu Gazne'ye götürdü, burada ona saray astrologu olarak hizmet verdi. Bununla birlikte hükmî astrolojinin gerçek olayları öngörebilen bir sistem olma olasılığını şahsen reddetmiştir gibi görünmektedir. El-Bîrûnî'nin bilimsel çalışmaları saray tarafından gerektiği gibi desteklendi, oysa o sarayın isteklerini her zaman karşılamadı: Uzun bir süre boyunca, bilimsel çalışmalarında Arapça kullanmayı tercih edip Farsça kullanmayı reddetti. (El-Bîrûnî'nin anadili Farsça değil, bir başka İran dili olan Harezmceydi.) Astronomi alanında kaleme aldığı muazzam eseri için el-Bîrûnî'ye fil yüküyle gümüş teklif edildiği, onunsa bu teklifi reddettiği rivayet edilir. Kaleme aldığı denemelerin sayısının -bilgin dostları tarafından onun adına kaleme alınmış (muhtemelen onun sunduğu malzemeler üzerine kaleme aldıkları) eserlerle birlikte- toplam 113 olduğunu söylemiştir; deneme konuları arasında mücevherler, ilaçlar, matematik ve fizik alanındaki sorunlar da bulunuyordu.[7]

En kayda değer eseri ise Mahmud'un seferlerine katıldığı sırada yaptığı incelemelere dayanan, Hintlerin yaşamı hakkında bir araştırmaydı (1030). Bu eserine özellikle Sanskrit felsefi sistemlerinin neredeyse antropolojik denebilecek bir incelemesini dâhil etti (bunun için Sanskritçe bile öğrenmişti); yani bu sistemlerin hakikati yansıtıp yansıtmadığından ziyade Hintleri bu sistemleri oluşturmaya sevk eden nedenleri anlamaya çalıştı. İslamileşmiş kültürün kozmopolit doğasının farkındaydı: Yunan geleneği ile İslamileşmiş geleneğin Hint düşünce dünyasının yabancılığına kıyasla neredeyse birbirinin aynı olduğunu idrak etmişti. Bununla birlikte antik Yunanlara açık olan bölgelere kıyasla İslam dünyasının yayılma olanağının daha fazla olduğunu vurguladı ve bu durumu kısmen, özellikle coğrafya alanında, bazı İslamileşmiş bilgi alanlarının daha geniş kapsamlı ve karmaşık oluşuyla açıkladı. Halis bir Müslüman olarak tanınırdı ama fazlasıyla bağımsız bir Feylesof olan İbn Zekeriya el-Râzî'nin hayranıydı.

---

[7] El-Bîrûnî, R. Ramsay Wright tarafından çevrildi: *Elements of Astrology* (Londra, 1934). Fakat bilginin gerçek astrolojik öngörünün olanağı hakkındaki, özenle ifade edilmiş itirazını yanlış çevirmişti.

950	Helenistik geleneklere dayanan seçkinci tutumları savunan Feylesof ve metafizikçi Fârâbî'nin ölümü
956	Pek çok yer dolaşmış ve bilgili yazar, "felsefi" tarihçi el-Mes'ûdî'nin ölümü
965	Eski Arap üslubunda yazmış son büyük şair olan ve şiirsel kinayede inceliğin kusursuz örneği sayılan el-Mütenebbî'nin ölümü
ykl. 970	"Bilimsel" ve metafizik bilgilerin kapsamlı bir derlemesi olan İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin hazırlanması
994	Edip, edep üslubunda yazan tarihçi, saray mensubu et-Tenûhî'nin ölümü
1000	Diller, ırklar ve toplumsal davranışlar hakkındaki bilgileri bir araya getirmiş olan, pek çok yer gezmiş edebi coğrafyacı el-Mukaddesî'nin ölümü
1008	Bir uyaklı düzyazı tarzı olan makâmâtın kurucusu ve ustası olan ve "Çağın Mucizesi" diye anılan Bediüzzamân el-Hemedânî'nin ölümü
1013	Hukukçu ve Eş'arî kelâmını sistemleştiren mütekellim el-Bâkıllânî'nin ölümü
1018	Meşhur Feylesof, saray mensubu ve edip et-Tevhîdî'nin ölümü
ykl. 1020	Fars epik şair Firdevsî'nin ölümü
1030	Edip, "felsefi" ahlakçı ve ahlaki tarihçi, Feylesof İbn Miskeveyh'in ölümü
1037	Helenistik ve vahiye dayalı bilgi kaynaklarını sentezleyen, Felsefe tutumlarını İslami terimlere döken Feylesof ve vezir İbn Sînâ'nın ölümü
ykl. 1039	Fatımî halifesi el-Hâkim tarafından himaye edilmiş olan astronom, optikçi ve matematikçi İbnü'l-Heysem'in ölümü

Felasife ve Manevi Deneyim Sorunu: İbn Sînâ

Yüksek Halifelik Devleti'nin son bulması belki de Felasife'nin pozitif bilimsel araştırmalara yönelen yanından ziyade, kâinata ve insanın kâinat içindeki ye-

rini bütünlüğü içinde anlamaya çalışan sıkı sıkıya "felsefi" yanı açısından daha önemli bir gelişme oldu. Burada da boşlukların nerelerde olduğunu görmeyi el-Fârâbî'nin abidevi sentezi daha kolay hale getirdi. Fakat bu dönemde yeni birtakım sorular da ortaya atıldı. Hilafet devletinin felsefenin ideal devlet anlayışına göre düzenlenmiş bir toplum seçeneğini artık sunmadığı, Şeriat yanlısı bir İslam'ın kendi normlarını herkese dayattığı bir çağda, Felasife'nin gerek kişisel gerekse toplumsal görevinin, özellikle de halk arasında yaygın olan dinle anlayışıyla ilişkisinin yeniden tasavvur edilmesi gerekiyordu.

Bu konudaki en ilgi çekici girişim 983'ü izleyen yıllarda gerçekleştirilen *İhvân-ı Safâ*, yani "Halis Kardeşler" girişimiydi. Kendilerini aydınlatmaya, manevi açıdan arındırmaya ve fikirlerini İslam dünyasının dört bir yanındaki şehirlerde yayıp nüfusun olabildiğince büyük bir kısmını sessizce hakikat ve saflık yoluna kazanmaya, böylece toplumun seviyesini yükseltmeye adayan bir grup erkeğin kurduğu bu kardeşlik cemiyetinin bir kolu Basra'da, bir kolu da muhtemelen Bağdat'taydı. Bu amaçla akılcı Felsefi bilimleri bünyesinde barındıran bir ansiklopedi oluşturdular. Bu cemiyetten bugün geriye kalan tek şey olan bu ansiklopedi, onların Şiîlerin Bâtıniye kolu ile bağlantılı olduklarını göstermektedir. (Bununla birlikte eğer söylendiği gibi, Feylesof Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin bu kardeşliğin bir mensubu olduğu doğruysa muhtemelen sadece Bâtınî bir yaklaşımda ısrar etmemişlerdir.) Bu ansiklopedi, kâinata hâkim olan ilahi aklın insanlar arasındaki temsilcisi olması beklenen bir imamlığa bel bağlar ve Kur'an ile Şeriat'ta saklı olduğuna inanılan simgeciliği açığa çıkarmaya çalışır. Fakat bu ansiklopedinin barındırdığı öğreti, siyasi liderlikleri İhvân-ı Safâ tarafından ya da en azından bu kardeşliğin bazı üyelerinden saygı gören Mısır'daki İsmailî dâîlerin öğretilerinden daha ziyade Felasife'ye yakındı. Herhangi bir mezhebe bağlılık göstermeden, esasen bağımsız bir şekilde, (az çok Yeni Platoncular tarafından geliştirilmiş ama İslamileşmiş haliyle) mikrokozmik dönüş mitini, yani bütün karmaşıklığıyla birlikte dünyanın nihai Bir'den fışkırdığı, bunun da kozmik Akıl'da ifadesini bulduğu ve bütün bu karmaşıklığın, kendi bireysel akıl yürütme güçlerini saflaştırıp tefekküre dalmakla her şeyin kaynağı olan Bir'e tekrar yükselebilecek birer mikrokozmos (küçük kainatlar) olan insanlarla varlığını devam ettirdiği fikrini sunuyordu.

İhvân-ı Safâ heyecan verici bir bakış açısı öneriyordu. Bu topluluğun İsmailî düşünceden esinlendiği için İsmailî ülküyü hedefleyen yeni bir hareket olduğu aşikârdır. Açıkçası kardeşlik kişisel birtakım hedeflerden daha fazlasına sahipti: Bireylerin yaşamlarını dönüşüme uğratarak Müslüman toplumunu yeni bir biçimde mayalamak istiyorlardı. Girişimlerinde belirleyici olan şey, her yerde bulunan ve gayretkeş, özverili dostlardan oluşan küçük gruplarda, öğreti birliğinde fazla ısrar etmeden karşılıklı aydınlanma ve birbirine destek olma fikriydi. Ne var ki bu tasarıdan pek bir şey çıkmadığını görüyoruz. An-

siklopedi epey rağbet gördü ve İslamileşmiş uygarlık sona erene kadar Felasife kültürünün bir yönünü halka sevdirerek böyle olmaya devam etti. Fakat bu bile düşünsel yahut manevi alanda daha ileri bir aşamaya geçilmesine yol açmadı. Çünkü düşünsel açıdan disiplinli değildi. Fârâbî'nin çalışmalarından çok az iz taşıyordu; fikirler büyük ölçüde birçok farklı Yunan okulundan devşirilmişti ve özenle bir bütün haline getirilmemişti. Dolayısıyla ortaya atılan sorular yeterince incelikli değillerdi.

İhvân-ı Safâ dönemin en büyük Feylesofu olan Ebu Ali İbn Sînâ'nın (Latincede Avicenna diye bilinir; 980-1037) çocukluğu sırasında faaliyet göstermişti. Bu bakımdan Kardeşliğin girişimleri[nin yukarıda değindiğimiz zayıflığı] İbn Sina'nın eserinin sağlamlığını göstermesi itibarıyla da önemlidir. İbn Sînâ kendi felsefesini Fârâbî'nin felsefesine –dolayısıyla Fârâbî'nin tanıttığı haliyle Aristoteles'in felsefesine– dayandırıyordu. Böyle yaparak, Yüksek Halifelik Dönemi'nden sonra, (onun Aristoteles kılavuzu olarak tercih ettiği) Fârâbî'nin *din* –özellikle de Şeriat– konusunda ve buna eşlik eden dinsel deneyim konularında başardığından daha anlamlı sonuçlara ulaştırmadığı sürece Felasife'nin siyasal ve toplumsal gerçekliği, hatta kişisel gerçekliği bile açıklayamadığını gösterdi. Ama kendi ailesinin ilgi gösterdiği Bâtınî yolu da kabul etmedi. Ayrıca onun eseri –toplumu dönüştürecek türden olmasa da– yeni ve önemli entelektüel kaynaklar sağlayabileceğini kanıtladı.

İbn Sînâ, Buhara yakınlarında Şiî bir memur ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. İlk gençliğinde Samânîlerin saray kütüphanelerinde elinden geldiğince fazla bilgi öğrenme fırsatı yakaladı. 18 yaşına geldiğinde bu kütüphanelerde yer alan tüm kaynakları okumuş olduğunu ve en azından Felasife'nin çeşitli dallarında kitaplardan öğrenilebilecek tüm bilgileri edinmiş olduğunu bize bizzat anlatmaktadır. Tıpla o zamanlarda bile ilgileniyordu. Bir ara cömert sarayların hizmetine girmeyi düşündüyse de Gazne'ye gitmek istemedi. Bîrûnî ve başkaları Gazneli Mahmud tarafından alıkonup Gazne'ye götürüldüklerinde ise İbn Sîna, Mahmud'un tacizlerinden korunmak için İran'ın batısında yer alan daha uzak sarayların himayesine sığındı. Burada son Büveyhî hükümdarların en parlak olanlarına vezirlik yaptı ve onlarla birlikte seferlere çıktı. Bütün bunlar olup biterken, en çok sevdiği iki alan olan tıp ve metafizik üzerine hem çok sayıda ufak deneme hem de iki büyük ansiklopedik eser yazacak zaman buldu.

Fârâbî, İslam'ın vahyini ve onun beraberinde getirdiği Şeriat hukukunu akılla açıklamaya çalışmışsa da tıpkı Râzî gibi o da düşünsel bir güç olarak İslam'dan nispeten bağımsız kalmayı başarmıştı. Fakat böyle bir bağımsızlığın olanağı zamanla azaldı. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın metafiziği İslami gelenekle daha sıkı bütünleşmiş bir Felasife'nin müjdecisiydi. O güne kadar geliştirildiği haliyle Şeriat'ın önemini ikrar edip sadece peygamber sıfatını taşıyan bir yasa koyucunun gerekli olduğuna dair genel ilkenin yanı sıra özellikle Muham-

med'e atfedilen vahiy edilmiş yasaları gerekçelendirmeye de Fârâbî'den daha fazla özen gösterdi. Çeşitli Şer'î kuralların kitleler, hatta seçkinler için taşıdığı toplumsal faydaları açıkladı. Bunu da örneğin seçkinler arasında yer alan "filozof"un sağlam gerekçeleri varsa ayrıntı sayılabilecek hükümlere takılıp kalmaması gerektiği şerhini düşerek yaptı. Buradan hareketle bir yandan namaz ibadetinin dikkati toplamaya yardımcı olan bir disiplin olarak "filozof" için bile yararlı bir ibadet olduğunu savunurken diğer yandan aşırıya kaçmamak kaydıyla –Peygamber tarafından kitleler arasında taşkınlıklara yol açabildiği için yasaklanmış olan– şarap içmeyi [tefekküre] yardımcı olduğu gerekçesiyle kendisine hak gördü.

İbn Sînâ ayrıca vahyin psikolojisiyle de ilgilendi. Fârâbî peygamberliği akılcı Filozofların pek ciddiye almadıkları imgeleme yetisinin alanına ait bir makam olarak görüyordu. Buna karşın İbn Sînâ, peygamber olmanın ideal bir "filozof" olmayı ve hakikate çıkarımsal akıl yürütme seviyesinin ötesine geçemeyen en iyi "filozof"tan bile daha eksiksiz biçimde ulaşma imkânına sahip olmayı gerektireceğini ileri süren bir çözümleme yaptı. Bu sonuca manevi deneyimlerini anlamak zorunda olduğu Sufîlerin mistik deneyimine bir açıklama getirerek ulaştı. Yeni Platonculuğun yalın Bir'den dünyanın bileşik varlıklarına doğru gerçekleşen mantıksal-akli taşmalarla oluşan sisteminden yararlanarak ruhun, bu dünyanın olaylarına hükmeden kozmik Etkin Akıl'ın sezgilerine, tümdengelimli tanıtlamayla ulaşılan algılardan daha dolaysız bir biçimde sahip olma olanağının bulunduğu açıkladı. Bunun kanıtı ise Sufîlerin, alışıldık varsayımları aşarak ve akli kategorilere başvurmadan, kabul edilmesi gerektiği gibi felsefi bir bakış açısına vararak belirli düşüncelere ulaşma becerileriydi. Bu sezgiler imgelem tarafından imgelere dönüştürülebilir veya Sufîler ya da peygamberler tarafından bu şekilde başkalarına sunulabilirdi. Peygamber, bu yolda en yüksek derecede mükemmelleşmiş olan kimseydi.

Bu çözümleme boyunca İbn Sînâ, kendinden sonraki Sufîlere uygun olduğu görülecek bir psikolojiyi ortaya koymaya yöneldi. İnsan zihninin, Fârâbî'nin savunmuş olduğu gibi, evrensel Etkin Akıl'a sadece katılarak, yani her türlü gelip geçici görünüşün ardında yatan ussal tümelleri bilfiil tanıyarak, her bireydeki potansiyel aklı "gerçekleştiren" bir tanıma sayesinde akıl sahibi olmadığını ileri sürdü. İbn Sînâ, her bireyde potansiyel olarak var olan aklın, bağımsız bir tekil varlık olduğunda, maddi olmadığında, dolayısıyla ne kadar yetersiz şekilde "gerçekleşmiş" olursa olsun akli ve yok edilemez olduğunda ısrar etti. Düşüncesini iki yolla destekledi. Öztelkin ve hipnotizma gibi fenomenlere atıfta bulundu ve bunların, bazı Yunan Felsefe geleneklerinde ileri sürüldüğü gibi bedensiz ruhların dünya işlerine müdahalesini göstermekten ziyade ruhun kendi bedeni ve başka bedenler üzerindeki doğrudan eylemini gösterdiği yorumunda bulundu. Ayrıca seçik kavramların seçik varlıklara karşılık gelmesi gerektiği ilkesinden sürekli yararlandı. Nitekim bu ilke Yunan

Felsefe geleneğinin, insan aklının kendi benzerini ve gerçekleşmesini kozmik uyumlarda bulması gerektiği inancında örtük biçimde yer alıyordu. Bu tarz pratik deliller ve normatif ilkeler sayesinde ruhun bedenden ayrı bir töz olduğunu tanıtladı. İşte bu noktada sadece Aristoteles'ten değil, Plotinos'tan da farklı bir görüş ortaya koymuş oluyordu. Bu ilke, ölümden sonra (bu sefer de, hep var olan Etkin Akıl'da genel biçimde "varlığını sürdürme" düşüncesinin tersine) bireysel olarak varlığın devam etmesi düşüncesini de olanaklı kılıyor ve diğer yönleri itibarıyla temelde Aristotelesçi olan bir sistemi manevileştirerek onun Müslüman (ve Platoncu) ahiret öğretilerine ayak uydurmasına izin veriyordu. Bu ilke ayrıca daha spekülatif eğilimli Sufîlerin, bir şekilde zaman ve mekân sınırlamalarına tabi bir dünyanın ötesine geçerken ayrıksı biçimde onlara ait olmayı sürdüren bir benliğe ilişkin deneyimlerini daha anlamlı bir biçimde dile getirmelerine de yardımcı oldu.

Bu yaklaşım, Felsefi sistemde idrak etmekten varoluşun doğasına kadar uzanan bütün konuların kapsamlı biçimde yeniden yorumlanmasıyla desteklendi. Bu yeniden yorumlama Tanrı öğretisine odaklandı. Akılcı Felsefe'nin gerektirdiği şekilde Tanrı yalın bir varlık olarak kabul edilmeliydi; yine de bu varlığa, insan ibadetinin fiili nesnesine daha uygun düşen özellikler ve davranışlar yüklendi. Tanrı'nın birincil niteliklerinin [zati sıfatlarının] dikkatli bir çözümlemesi, doğru mantıksal ayrımlardan yararlanıldığı takdirde bu niteliklerin Tanrı'nın özüyle (Zorunlu Varlık oluşuyla) bir sayılmaya devam edebileceklerini gösteriyordu. Hatta tümel aklın yalın Tanrısı'nın, sadece (Filozofların genelde varsaydığı gibi) kendi ussallığının olanakları olarak evrensel özleri değil, tek tek bireyleri ve olayları da –ama her türlü göksel özün ve bunların bileşim ve etkileşim olasılıklarının bilinmesi halinde belirli bir tutulma olayının dolaylı olarak "bilinmesi" gerekmesinde söz konusu olduğu gibi, sadece "tümel biçimde"– "bilmesinin" beklenebileceği gösterilebilirdi. Plotinos, işte bu tarz çözümlemelerin peşinden giderek özün karşısına varoluşu (*vücûd*) koyduğu kendi sistemini geliştirdi. Aristoteles'in bir şeyin varoluşu ile onu o şey yapan şey [özü] arasında yaptığı mantıksal ayrımı yeniden ele alıp bu ayrıma ontolojik bir rol yükledi: Varoluş özün üzerine eklenmiş bir şeydi; bir ilinekti. Onun hakkında bir şey söylemek ancak bu sayede mümkündü. Bu ontolojik rolün dikkate alınması, İbn Sînâ'nın Tanrı ile onun yarattıkları arasındaki farkı belirtikten ortaya koyduğu zorunlu ve salt olanaklı varoluş arasındaki ikincil bir ayrımda çarpıcı bir biçimde kendini gösterir; Tanrı'nın varoluşunun başka herhangi bir varoluştan kökten farklı sayılmasıyla birlikte bu ayrım Tanrı'yı, Aristoteles'in sanmış olabileceği haliyle, doğanın bütünsel sistemi içindeki tek bir noktadan ibaret olmaktan çıkarır.

İbn Sînâ'nın en etkileyici başarısı, Aristoteles'in sistemini dinsel deneyimin hem anlaşılmasına hem de disiplinli hale getirilmesine daha elverişli hale sokmasıydı. Ama bana öyle geliyor ki bu, onu İslam'a uyarlamak suretiyle

olmaktan çok, Aristoteles'in metafizik bakımdan sağlam olan eserinden, Felsefi geleneğin yaşama yönelik boyutunu –Sokrates'te ve Platon'da zaten ön planda olmuş, Aristoteles'e ise daha az uygun düşmüş görünen dinselliğini– desteklemek için yararlanmak suretiyle gerçekleşti. O, İhvân-ı Safâ'nın izinden gittiği Feylesofların Aristoteles hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları için yeterince sağlam bir biçimde yapamadıkları bir şeyi daha iyi bir biçimde yaptı. Bunu, kısmen İslam'da temsil edildiği haliyle İbrahimî peygamber geleneğinin bazı dinsel değerlerine, özellikle de tanrısal aşkınlık vurgusuna başvurarak gerçekleştirdi. Onunki, bu düzeye kadar, kendisinin de ciddi biçimde katıldığı iki yaşam yönelimsel gelenek arasındaki gerçek bir sentezdi. Ama Felsefi yaşam yönelimi geleneği birinci planda olmaya devam etti: İbrahimî cemaatlerin vahye bağlı saydığı çarpıcı tarihsel olaylardan çok evrensel doğanın normatif sayılmış ussal uyumlarında nihailiği buldu. Bu yüzden Muhammed'in misyonu ona öncelikle, gerçek "filozof" için pek bir nihai olarak yönelimsel önem taşımayan siyasal bir olay olarak göründü; ayrıca gelecekteki herhangi bir bedensel diriliş olayını da reddetti; bu tarz bir dirilişe inanmanın sadece bir "iman" sorunu, yani bir dinsel bağlılık sorunu olarak önerildiği, halkın geneline hitap eden eserleri hariç. İslam'a yaptığı uyarlamanın büyük kısmı aslında, İslam meşru bir siyasal ve toplumsal düzen olarak tasavvur edildiğinde gerekli olacak olanla sınırlı kalmaya devam etti.

Böylece İbn Sînâ, kurumsal dinsel geleneği iki şekilde ele alarak Fârâbî'den ileriye gitti: Özel olarak İslami vahye daha saygın bir rol bahşederek ve genel olarak –Felsefi geleneğin daha dinsel yönleri dâhil olmak üzere– dinsel gelenekler için ayırt edici olan, kişi ve kozmos arasındaki nihai ilişki duygusuna daha felsefi bir yer ayırarak. Buna göre İbn Sînâ'nın felsefesi, Fârâbî'nin felsefesinden farklı olarak tasavvufun mistik deneyimiyle ilişkili değerlerin öncelikli bir yer sahibi olduğu spekülasyon okulları için hareket noktası haline geldi. Bilinçdışı benliğe dair tasavvuf araştırmaları en sonunda İbn Sînâ'nın terminolojisine dayanır duruma geldi.[8]

Sonraları İbn Sînâ tartışmaların değişmez konularından biri haline geldi. Başta İbn Rüşd olmak üzere en sıkı Peripatetikler metafizik sorunlarda olduğu kadar mantık sorunlarında da Fârâbî'nin düşüncelerini savunmayı tercih ede-

---

[8] İbn Sînâ'nın daha sonraki yorumcuları onu, buna uygun olarak tasavvufa özgü terimlerle yorumladılar. İbn-Sînâ'nın düşüncesinin bunu ne ölçüde geçerli kıldığı bütünüyle açık değildir. Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (cilt 1, Tahran, 1954) adlı eserinde, tasavvuf geleneğini sürdürür. Anne-Marie Goichon, *Le récit de Ḥayy ibn Yaqẓân commenté par les textes d'Avicenne* (Paris, 1959) adlı eserinde onunla çelişir. En azından söz konusu hikâyenin dolaysız anlamı düzeyinde, Goichon, bunun en tartışmasız biçimde, bizzat İbn Sînâ tarafından geliştirildiği haliyle Aristotelesçi Felsefe geleneği çerçevesinde sıkı sıkıya kalınarak anlaşılabileceğini vurgulayarak daha iyi bir argüman ileri sürmüş gibi görünür.

rek onunla çatıştılar.[9] Ama sadece Sufîler değil, kelâm tartışmalarının daha sonraki pek çok önde gelen ismi de kendi felsefelerini İbn Sînâ'nın felsefesi üzerine kurdular ve o, İslam uygarlığına özgü daha sonraki akılcı spekülasyonların büyük bir kısmı için bir hareket noktası haline geldi. Sonraki Sufîlerin (İbn Sînâ'nın eserine yönelik tutumları, kuşkusuz uydurma olan bir hikâyede şöyle özetlenir: İbn Sînâ ve önemli bir Sufî buluşur ve uzun bir süre boyunca sohbet ederler; dışarıya çıktıklarında İbn Sînâ sohbetlerini aktarırken "Bildiğim her şeyi o görüyor", Sufî ise "Gördüğüm her şeyi o biliyor" der. İbn Sînâ'nın kendi eserine daha sonraları daha mistik eğilimli kimseler tarafından yapılan eklemeleri ne ölçüde hoş karşılayacağı belli değildir.[10]

Medreselerin Kelâmı: Zafer ve Zaaf

Erken Orta Dönem'e şekil veren kuşaklar boyunca, spekülatif bir yöntem olarak kelâm, bağımsızlaşacak olgunluğa yavaş yavaş ulaştı ve birçok Şeriat yanlısı ulemânın saygısını da daha yavaş kazandı. Olgunlaştığı zaman, Felsefe metafiziğiyle ilişkisi büyük bir sorun haline geldi. Özgün Mutezilî kelâm okulu hem Sünnîler arasında hem de özellikle On İki İmamcı Şiîler arasında temsil edilmeye devam etti ve İslam'ın dışında bile ilerleme kaydetti: Birçok Yahudi

---

9 S. M. Stern, bu Feylesofların İbn Sînâ'dan duydukları hoşnutsuzluğun çarpıcı bir örneği olarak hekim (ve gezi yazarı) Abdullatif'i örnek verir: "A Collection of Treatises by 'Abd al-Latîf al-Baghdâdî", *Islamic Studies*, 1 (Karaçi, 1962), 53-70. (Aynı konu hakkında krş. Aynı yayında, D.M. Dunlop, "Averroës (Ibn-Rushd) on the Modality of Propositions", s. 23-34.)

10 İbn-Sînâ'nın bazı mantıksal veya metafizik bağlantılar çerçevesinde atıfta bulunduğu ama açıkça değinmediği "maşrıkiyye" bilgeliği, görünüşe göre bu sorunla ilgili olan kısmi bir ipucudur. (Sözcük bazen, sanki İbn Sînâ Yunanistan'ın her nedense "Garplı" İran'ınsa "Şarklı" olduğu anlayışını paylaşmış ve bu anlayışın felsefeye de yansıması gerektiğini savunmuş gibi, hatalı biçimde Doğulu felsefe şeklinde karşılanır.) Söz konusu sorun onun mistisizme karşı olan tutumudur. Bu terimin Bağdat'a göre Horasan'ın veya Gundeşapur'un yönünü belirten "doğu" anlamına mı geldiği yoksa "aydınlatıcı" anlamına mı geldiği konusunda geniş ölçüde tartışılmıştı. Birinci durumda, sadece Peripatetik okulların hakkında farklı görüşleri savundukları belirli pratiklere ve mantıksal öğretilere atıfta bulunacaktır; ikinci durumda ise, herhangi bir biçimde onun kapsamında reddedilemeyecek şekilde yer bulan bazı ontolojik sorunların mistik içerimlerine atıfta bulunması mümkündür. Krş. Carlo Nallino, "Filosofia 'orientale' od 'illuminativa' d'Avicenna", *Rivista di Studi Orientali*, 10 (1923-25), 433-67; Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris, 1951), s. 23; A. M. Goichon, yukarıda sözü edilen *Le récit de Ḥayy ibn Yaqẓân*; ve Henry Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi*, 1 (Tahran ve Paris, 1952), Prolégomènes. Muhtemelen İbn-Sînâ bir sözcük oyunu yapmak niyetindeydi. İbn-Sînâ'nın öğrencileri bunu kuşkusuz "aydınlatıcı" diye anladılar ve onun mistik bir içerimi hedeflediğini varsaydılar; ama yine de onun aklındaki şey bu olmamış olabilir.
Henry Corbin'in tercih ettiği "Doğu" karşılığı, Doğu'nun –insanlığın coğrafi bir bölgesine değil– mecazen gündoğumuna atıfta bulunduğu açıkça hatırlanırsa geçerli olur. Eğer daha sonraları Sühreverdî aynı anlayışı devralmış ve onu özellikle İran'la ilişkilendirmişse, bu onun, aydınlanmanın doğasını –genelleştirilmiş bir "Doğu"nun değil de– İran geleneğinin ortaya koymuş olduğuna inanması gibi bir tesadüften ileri gelmiştir.

bilgin özünde Mutezilî bir kelâm uyguladı. Ama –Şâfiî mezhebiyle bağlantılı– Eş'arî'nin okullarında ve –Hanefî mezhebiyle bağlantılı– Mâtürîdî'nin okullarında daha yaratıcı çalışmalar yapıldı. Hanbelî, Zâhirî ve (önceleri) Mâlikî bilginler çekimser kalmayı tercih ettiler.[11]

Bununla birlikte Bereketli Hilal'de Eş'arî sistemini en çok popülerleştiren kişi, bir Mâlikî kadısı olan el-Bâkıllânî'ydi (öl. 1013). Bâkıllânî, Eş'arî okulun kavradığı haliyle atomcu yaratılış gibi öğretileri kapsamlı bir açıklıkla ortaya koydu. Onun popülerliği belki de kısmen, eşsiz olaylar olarak vahye bağlı olaylara kendi cesur yaklaşımını uygulamasından ileri geliyordu. Eş'arîler, bu tarz olayların ne çeşit rivayetlerine güvenilebileceğine, yani örneğin, bir rivayetin muhtemel tanıklarının her birinin ayrıntılı olarak belgelenmesini gerektirmeden kabul görmesi için ne kadar yaygın olması gerektiğini belirleyen ayrıntılı bir çözümleme geliştirmekteydiler. Olayların vahye bağlılık niteliği gerektiği gibi kanıtlandıktan sonra da onları incelemek gerekirdi. El-Bâkıllânî, kanıtlara dayanan mucizeler öğretisiyle özellikle ilgilendi, söz konusu mucizelerin herhangi bir metafizik anlamı olmasa bile bunları peygamberliğin pratik bir göstergesi olarak gördü.

Özellikle Muhammed'in kanıta dayalı başlıca mucizesi olarak – Müslümanların inandığı üzere, edebi üslubu, onunla gerektiği gibi kıyaslanabilecek bir eserin başka hiç kimse tarafından üretilememesini gerektiren– Kur'an'ın taklit edilemezliğinin önemini vurguladı. Vahye bağlı bir olgu olarak onun sadece Hicaz'da olup bitmiş olayların su götürmez bir kalıntısı olmanın dışında ayrıca daima erişilebilir olma statüsüne de sahipti. Onun üslubunun ayrıntılı bir çözümlemesi sayesinde, Kur'an'ı neyin somut bir fenomen olarak insanlar için inandırıcı kıldığını göstermeye çalıştı.

---

[11] George Makdisi, "Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History" (*Studia Islamica*, 18, 1962) adlı çalışmasında ve sözü edilen yayının sonraki sayılarında, Eş'arîliğin erken bir tarihte (ne anlama geliyorsa) "ortodoks" olduğuna dair bildik düşüncenin, iyi bilinen bir gerçeği sunmakla yetinmekten ziyade aslında bir tezi savunmaya çalışır gibi görünen, Geç Orta Dönem'de yaşamış, az sayıda Suriyeli ve Mısırlı Eş'arî yazara dayandığını belirtir. Onun bu mükemmel ve önemli makalesi, bilginlerin İslam'ın ne olup ne olmadığını bilimsel olarak anlamaya çalışırken belirli bir yerel Sünnî Arap geleneğine bel bağlayarak nasıl yanılgıya düştüklerini aydınlatmaya yardımcı olur. (Ayrıca Asad Talas'ın, hatalarla dolu *L'enseignement chez les Arabes: la madrasa nizamiyya et son histoire* [Paris, 1939] adlı eseri gibi amatör girişimlere güvenmeye pek gerek olmadığını da gösterir.)
Maalesef Makdisi de, içerdiği tuzakları göstermeye çalıştığı bilimsel örüntünün etkilerinden kendini tamamen kurtarabilmiş sayılmaz. Görünüşe göre, Sünnîlerin ve Şeriat yanlılarının ilk zamanlarından beri esasen bir hadis geleneğini içeren bildik İslam imgesini kabul etmiştir ve Eş'arî kelâmının hadis yanlısı ulemanın büyük kısmı tarafından uzun süredir -(asıl konusundan çok uzaklaşmak istemediği için) en azından Suriye ve Mısır'da Geç Orta Dönem'de de- kabul edilmediğini belirtmekle yetinmiştir. Daha önemli bir yanılgısı ise, hadis rivayeti için "Gelenek" terimini kullanmasında görülür veya bu kullanımı yüzünden pekişmiştir. Böyle bir "gelenekçilik" anlayışının sakıncaları, Birinci Cildin Giriş bölümünün, İslam çalışmalarında kullanım kısmında incelenmiştir.

Fakat el-Bâkıllânî'nin eseri, geleneğin dışındaki zihinleri etkilemeye özen göstermeden sadece kelâm geleneği çerçevesinde yürütülen bir polemiğe yönelmişti. Kimi zaman naif görünüyordu: Anlaşılan o ki Eş'arîlerin muhaliflerinin tahammülsüzlüğüne aynı şekilde karşılık vererek, iyi bir gerekçeyle inanmayanın sağlam bir inanan olmadığını, dolayısıyla Eş'arî kelâmını kabul etmeyenin gerçek bir Müslüman bile olmadığını ısrarla savundu. Bazı Eş'arîler, bir tezin doğru kanıtlarının tezin kendisinin doğru olduğunu göstermesi gibi bir tezin yanlış kanıtlarının da tezin kendisinin yanlışlığını zorunlu kılacağını ileri sürerek bu noktayı göstermeye çalıştılar; dolayısıyla ortodoks tutumların, Eş'arîlerin bizzat bulmuş olduklarını düşündükleri doğru kanıtları, özgün tutumları kabul etmek kadar önemliydi. Görünüşe göre, kendinden öncekilerden daha incelikli yöntemler kullanan İmâmü'l-Harameyn Cüveynî'nin (1028-1085) döneminde bu yanıltıcı argüman bir kenara bırakılmıştı. Cüveynî'nin amacı da gelenek çerçevesinde polemik yürütmekti ve atomcu öğretiyi ve onunla ilişkili her şeyi sunmaya devam etti; ama bunu akılcı felsefeye daha fazla eğilimli bir ruhla yaptı. Eserinde naif bir şey yoktu. Bu eser kaçınılmaz olarak dönemin Eş'arî okuluna damgasını vurdu. Yine de daha önceki bazı kelâm bilginlerinin eserleri kadar uygun bir etkiye muhtemelen yol açmadı.

Cüveynî, bizzat uğraştığı dinsel sorunları ve alenen temsil ettiği temel görüş açılarını geçmişten devralmıştı. Aslen Cüveyn şehrinden olan babası, Horasan'ın Nişabur şehrindeki Şâfiî mezhebinin başı olmuştu; öldüğünde medresedeki öğretmenlik makamına henüz sadece 18 yaşında olan -ama açıkçası sıra dışı yetenekleriyle aradan sıyrılmayı başarmış- oğlu geçti. Ayrıca Eş'arî bir öğretmenle de birlikte çalışmıştı. Başından beri tanınmış bir bilgin olan Cüveynî başlıca eserini, bağlı olduğu iki geleneğin -(diğer mezheplere karşı savunduğu) Şâfiî fıkhının ve Eş'arî kelâmının- temel ilkelerini açıklayarak ortaya koydu. Ama en azından kelâm alanında, onun sıra dışı yetenekleri devraldığı görevleri tamamlanma noktasına kadar ileriye götürmesine olanak verdi.

Aynı zamanda, Hadis Ehli'nin kelâm tartışmasını tamamen bastırmaya yönelik son büyük girişimine de tanık oldu. Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in veziri el-Kündürî, her türlü Mutezilî öğretiminin (buna diğer kelâm öğretilerini de dâhil ederek) sona ermesini emretti, Cüveynî de yurdunu terk etmek zorunda kaldı; fakat sığındığı Mekke ve Medine'de öyle bir ün kazandı ki -henüz yirmili yaşlarında olmasına rağmen- izleyicileri onu "iki kutsal kentin imamı", *İmâmü'l-Harameyn* diye anmaya başladı. Nizamülmülk Alparslan'ın veziri olarak iktidara geldiğinde ise Cüveynî ve diğer kelâm bilginleri hiçbir güçlükle karşılaşmadan tekrar kollanmaya başladılar; sadece birkaç yerde, özellikle de Bağdat'ta, aleyhlerindeki Hadis Ehli'nin direnişi etkili olmaya devam etti.

Cüveynî'nin kelâm hakkındaki eserinde iki özellik dikkat çeker. Cüveynî'nin eseri daha önceki eserlerle -örneğin el-Eş'arî'ye atfedilen yazılarla veya hatta ondan sonraki yazılarla- karşılaştırılırsa, itiraz edilen her bir konu hakkındaki tartışmaların ayrıntılandırma düzeyine hayran kalınır. Fakat bu ayrıntılandırma ve hassaslık ikinci bir özelliği de ortaya çıkarır: Mantık ve metafizik alanlarında Feylesofların koruduğu entelektüel ölçütlerin farkında olunduğu. Onlarla açıkça tartışmaya girmese de onların kategorileri eserin her yerinde görülür.

Cüveynî, örneğin, Tanrı'nın her şeye gücünün yettiği anlayışını savunmaya yönelik eski Eş'arî girişimin akılcı ölçütler bakımından pek doyurucu olmadığını fark etti. Onların *kesb* öğretisine (insanların iyi ve kötü fiilleri, bunların tek sebebi Tanrı olsa bile, ahlaki bakımdan kendileri "kesb ettikleri", yani edindikleri öğretisine), bunun anlaşılmaz olduğu söylenerek itiraz edilebilirdi; vahyedilen gerçeklerden türetilebilecek herhangi bir şeyi, uyumlu bir sisteme uygun düştüğü görülse de görülmese de, sadece beyan etmek, artık geçerli sayılamayacağı için, bir sorunun anlaşılmaz olması onun kanıtlanmış sayılamayacağı anlamına gelirdi. Cüveynî bunu kabul etmişti. Çözümü ise saf belirlenim ile belirlenemeyen özgür irade arasında hem sözleriyle Hadis Ehli'nin yalnızca Tanrı'nın gerçekten bir şey yapabileceği ve gerçekleştireceğine yönelik ısrarının gereklerine yanıt veren hem de bunlara eklenen koşullarla, insanların bizzat kaçınmayı seçemeyecekleri şeylerden sorumlu olamayacaklarına yönelik Mutezilî ısrarı fiilen karşılayan bir orta yolu tanımlamaya çalışmak oldu.

Eserinde sık sık gerçekleştiği görülen bir şey de (kesb öğretisi gibi), özünde kelâmın daha eski, daha sağduyulu tutumlarına, Hadisî dindarlığın yükselişinin bir uyarlamayı zorunlu kılmasından önceki Mutezilî tutumlara bir geri dönüştür. Örneğin, (Tanrı'nın öncesizliği ve sonrasızlığı gibi) tanrısal sıfatları değerlendiren Cüveynî, Tanrı'nın bunlara (Hadis Ehli'nin dediği gibi) sahip olduğunu –yani Mutezilîlerin kabul ettiği gibi, bunların sadece onun varlık tarzları olmadığını ama onun varlığına eklenen herhangi bir şeye dayanmadıklarını da– ileri sürdü: Bu bakımdan iki görüş de aynı kapıya çıkıyordu. (Cüveynî, bu konuda daha önceki Eş'arîlerden ayrı düştüğünü sanki özür diler gibi itiraf ediyordu.) Hatta Cüveynî, dilsel kullanımların destekleyici göründüğü durumlarda bazı sıfatların mecazen anlaşılması gerektiğini de öneriyordu ama bunu yapmaya Mutezilîler kadar hevesli değildi.[12]

Ama aslında Cüveynî Mutezilîlerin düşüncesine birçok şey kattı. Cüveynî'nin öğretisi belirli bir konuda İbn Sînâ'nın öğretisiyle karşılaştırıldı-

---

[12] *İslam Ansiklopedisi*'nin yeni baskısında, Cüveynî hakkındaki pek gösterişli ve kavrayışlı olmayan, ama faydalı bir eserden bahsedilmemiştir: Helmut Klopper, *Das Dogma des Imân al-Ḥaramain al-Djuwainî und sein Werk al-'Aqîdat an-Nizâmîya* (Wiesbaden, 1958), ayrıca başlıkta sözü edilen eserinin bir çevirisini de içermektedir.

ğında, kendisine etkili biçimde ibadet edilebilecek bir Tanrı'yı, O'nun aşkınlığını tanımlamak için -bir akılcıya göre- zorunlu görünen şeyleri feda etmeden tanımlayacak formüller bulmakla ilgili benzer kaygıları taşıdıkları görülebilir. Bu konuda şöyle bir entelektüel gereksinimler silsilesi olduğu varsayılabilir: Kur'an'ın misyonunu fethedilmiş bir dünyaya hâlâ bilinçli olarak taşımakta olan ilk Mutezilîler için, ibadet edilen Tanrı'nın kesin bir tanımının olması gerekmezdi, gerekli olan şey sadece İslami tektanrıcılığın temellerinin savunulmasıydı; tektanrıcılığın belirli özelliklerini daha özellikli bulan Hadis Ehli'ne göre ise, Tanrı'nın aşkınlığı onun anlaşılmazlığı vurgulanarak güvenle savunulabilirdi; oysa daha akılcı eğilimlilere göre, sorunlar ortaya iyice konduktan sonra, tektanrıcı bir akıl almazlık duygusunun gerekli kıldığı aşkınlığın, bir akılcının kâinatta görmeye çalışacağı nihai ussal uyumlarla uzlaştırılması gerekti. Bu görev çerçevesinde Feylesoflar en sonunda o dönemdeki en incelikli ölçütleri ortaya koydular. Cüveynî'nin bunlarla ilgili kaygısı, onun Aristoteles'in üç terimli tasımına gösterdiği ilgiyle açıklanabilir, üstelik pratikte çoğunlukla daha elverişli olan, kelâm alanında gelenekselleşmiş olan ve mantığı bir ölçüde örtük bir halde bırakan iki terimli argüman biçimini kullanmış olmasına rağmen.[13] Cüveynî, eserinin başına soyut akıl yürütmenin doğası üzerine ciddi bir önsöz ekleyerek Eş'arî incelemelerinin kendisinden sonraki biçimini de belirledi.

İzlenimim şu ki, Eş'arî kelâmı, tam da kendi geleneğinin mükemmel bir duruma geldiği zafer anında asıl amacını gözden kaçırmaya yaklaşmıştı: Yaşamı ve onun sorumluluklarını doğanın tümel değişmezliklerinden ziyade önemli tekil olayların aydınlattığını savunan, akılcı olmayan bir kerigmatik tutumun akılcı bir savunusu. Cüveynî de örneğin, "doğruyu emretme ve yanlışı men etme" öğretisinin, Mutezilîlerin ve ilk Eş'arîlerin yaptığı gibi Tanrı'nın birliğinin ve Muhammed'in peygamberliğinin yanı sıra başlıca bir öğreti olarak özel bir biçimde ele alınmasının nedenini artık anlayamıyordu. Onlara göre bu, inanan kimsenin tarihsel sorumluluğuyla ilgili bir şeydi; ama tam da yaşadığı döneme uygun olacağı gibi, Cüveynî'ye göre bu, bir Müslüman'ın gündelik konularla ilgili olarak başka Müslümanları uyarma tarzlarını kapsayan diğer fıkıh kuralları arasında özel bir yeri pek hak etmiyordu. En eksiksiz ve en özgür ifadesini sadece Felsefe'de ve onun muadillerinde bulabilecek bir

---

[13] Tasım biçimini nadiren kullandı; bunun mantıksal etkililiğinden yararlanmak ise Gazâlî'ye kaldı (Bkz. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of al-Ghazâlî* [Edinburgh University Press, 1963]). İbn Haldun, daha önceki dönemin "eski yol" diye anılan kelâmını, çiçeklenen Erken Orta Dönem'in "yeni yol" diye anılan kelâmıyla karşılaştırdı (çünkü Felsefe'nin kelâm ile sulandırıldığını görmekten hoşnut değildi ve eğer kelâm diye bir şeyin bulunması şartsa onun nispeten saf bir halde kalmasını tercih ediyordu) ve modern bilginler de onu izledi. Bildiğimiz kadarıyla (çünkü eski kelâmla ilgili çalışmalar büyük ölçüde kaybolmuştur) bu konuyla ilgili bir çözümleme için bkz. Louis Gardet ve M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948), s. 72-76.

görüş açısı –sadece Cüveynî tarafından da olmamak üzere– benimsenmeye başlıyordu. Kuşkusuz, sadece "işitilerek haberdar olunabilen" ama tekrarlayan deneyimlerden düşünülerek çıkarılamayan olayların vahyî değerine hâlâ fazla önem veriliyordu. Fakat peygamberlik lehine ileri sürülen kanıtlar bile akılcı bir ruhla ele alınıyordu.

Müslüman'ın siyasal sorumluluklarına dair ihtiyatlı görüşleri olan Hadis Ehli'nin döneminden beri, Şeriat yanlısı dindarlığın kerigmatik gücü, ritüel eğilimli "paradigmayı izleyen" dindarlık lehine büyük ölçüde azalmıştı: Yani Müslümanlar, Kur'an'ın mesajının neredeyse davetkâr bir olay olduğu kadar ezeli bir veri olduğu, kalıcı, hemen hemen doğal bir kozmosa Şeriat'a uygun olan doğru yaşamın örüntülerini iliştirmeye artık daha fazla eğilimliydiler. Böyle bir ruh hali zamandan bağımsız bir akılcı görüşü gerektirebilirdi. Ama böyle bir kaymanın daha doğrudan bir entelektüel gerekçesi de olmuş olabilirdi.

Böyle daha genel bir genel öğretisi olmadan -yani, olayları sadece doğal olanakların örneği olarak değil, ahlaki bakımdan bağlayıcı olarak ele alan genel bir etkili akıl yürütme biçimi olmadan- peygamberlikle ilgili sorunlara özellikle uygun olan herhangi bir ikna edici akıl yürütme yöntemi muhtemelen olanaksızdı. Böyle yöntemler bulunabilirse bile, bunların tarımsal temelli bir toplumda ortaya çıkmasının herhangi bir şekilde beklenemeyeceği iddia edilebilir. İşte İslami düşüncenin, belirli tarihsel olayları açıkça nihai değerlerle donatan güçlü kerigmatik tonu, belirli kişilere açık grup bağlılıkları aracılığıyla Şeriat'ın pekişmesine –böylece Kur'anî olayın, entelektüel bakımdan, onu uzun bir vahyî olaylar zincirinin bir parçası olarak sunan Kur'an'da söz konusu olduğundan bile daha yalıtık hale gelmesine– neden olan bir toplulukçuluğa yol açtı. Böyle bir bağlamda, anlamlı tarihsel olaylara ilişkin hiçbir genel öğreti ortaya çıkamazdı. Yani, işlenmiş Felsefi doğa öğretisine rakip olacak hiçbir ussal çözümleme örüntüsü ortaya çıkamazdı. Bu yüzden kelâm ussal bir bakımdan ayrıntılandırıldığı ölçüde Felasife'yle rekabete girdi ve böyle bir rekabette anlamsız olmakla suçlandığı görülebildi. Kelâm tartışmasının bundan sonraki bütün büyük figürlerinde, Cüveynî'de örtük biçimde değindiği şeylerin açıkça ortaya konduğunu görüyoruz: Nitekim Felasife'de varılan sonuçları İslami cemaatin bağlılıklarına uyarlayabildikleri ölçüde kelâmı ciddiye aldılar.[14]

---

[14] İslamileşmiş tarihi "İslam'ın sorunu neydi?" şeklinde tasarlayan kimseler için entelektüel tarih düzeyinde, Müslümanların Yunan mirasını tam anlamıyla değerlendiremedikleri veya Yunan mirasına, kendilerinin daha somut ve tarihsel eğilimli (kerigmatik) mirasını gereksiz yere engellemesine izin verdikleri şeklinde iki yanıt söz konusu olmuştur. Elbette burada ikinci görüşü savunan birkaç kişiyle aynı tarafta yer almıyorum; İslam'da başka bir gelenekten daha fazla ters gitmiş bir şeyin söz konusu olduğundan emin değilim. Sadece ortaya çıkmış bir sorunu ifade etmeye çalışıyorum. Göreceğimiz gibi, bu krizin Gazâlî tarafından ifade edilmiş

Gazâlî'nin Spekülatif Gelenekleri Yeniden Değerlendirmesi: Kelâm ve Felasife

Kelâmın Felasife'nin kaynaklarından tam anlamıyla yararlanmaya başlaması ve onu kendi başına karşılaması ancak Cüveynî'nin öğrencisi olan Ebu Hâmid Muhammed Gazâlî (1058-1111) sayesinde mümkün oldu. Ama onun hakikate götüren bir yol olma iddiasına yönelik en sert eleştiriler de yine Gazâlî'den geldi. Gazâlî'ye göre, kelâmdaki kriz en sonunda kelâmı hem kişisel hem toplumsal düzeyde, genel olarak dine dair yeni bir yaklaşıma doğru götürmüştü.

Ebu Hâmid Gazâlî ve (bir Sufî olarak neredeyse onun kadar ünlü olan) kardeşi Ahmed, Horasan'daki Tûs şehrinin yakınlarındaki bir köyde doğdu ve öğrenim hayatları boyunca, babalarından kalmış ufak bir mirasla desteklendiler. Babalarının kardeşi de (veya amcaları) aynı şehirde uzun süredir itibar gören bir bilgindi. İki çocuk da olağanüstü bir zekâya sahipti, özellikle Ebu Hâmid öğreniminde hızla ilerledi. 33 yaşına geldiğinde, yani 1091'de, artık yaşlanmış olan Nizamülmülk onu Bağdat'taki kendi Nizamiye Medresesi'nin yöneticisi yaptı. Burada hem kelâm hem de fıkıh öğretmeni olarak tamamen Şeriat yanlısı kimseler arasında bile büyük ün kazandı. Kelâm alanında yaptığı yenilikler zekiceydi.

Fakat epey makul olan yorumlarından kişisel olarak memnun değildi. En sonunda kendini Bağdat'ta Nizamülmülk'ün suikasta uğramasından sonra Gazâlî'nin dostları arasında baş gösteren siyasal bir krizle aynı zamana denk gelen ama ona indirgenemeyecek olan ısrarcı bir kişisel şüphe bunalımına düşmüş halde buldu. Nizamiye Medresesi'ndeki görevinden aniden ayrıldı (1095) ve gizlice Şam'da ve Kudüs'te inzivaya çekilerek halkın gözünün önünden uzaklaştı. (Kamu vakıfları üzerinden geçimini garantiye aldığı ailesini bile geride bıraktı.) Yıllar sonra, halka açık dersler vermek amacıyla, bir tür kişisel misyon duygusu edinmiş halde yeniden ortaya çıktı. Bundan sonra, kelâma çeki düzen vermekle yetinmek yerine İslami düşüncenin dayanaklarını temelden gözden geçirmeye girişti ve buna devam etti. Kuşkusuz dönemin eğilimiyle yeterince uyumlu olan görüşlerinin büyük önem taşımasını sağlayacak kadar itibar kazanması bu sayede mümkün oldu; bunu izleyen gelişmeler sadece onun çalışmalarından ileri gelmiş olmasa da bunlar onun düşünce çizgisinin çözümlenmesiyle anlaşılabilir.

Gazâlî, kendi döneminin başlıca yaşam-yönelimsel düşünce geleneklerinin her birine karşı aldığı (başka eserlerde ayrıntılı biçimde işlenmiş) tutumu özetleyen küçük ve şematik bir kitap yazdı: *El-Munkız min'ed-Dalal, Sapkınlık-*

---

olan çözümü, bütün çözümler gibi kendine özgü sorunlar yaratmış olmasına rağmen, İslam uygarlığının entelektüel başarısızlığının bir işareti diye değerlendirilemez.

tan Kurtaran.[15] Bu eser onun kendi yaşamının bir özeti biçimindeydi ama hikâye biçimindeki düpedüz bir otobiyografi değildi. İçten otobiyografik biçim, kişisel konularla ilgili olarak İslam uygarlığına özgü ketumluğa yabancıydı ama *El-Munkız* (Kurtarıcı) aslında içten konular hakkındaydı. Gazâlî, kendi vardığı sonuçlarla ilişkili bütün güncel ayrıntıları betimlemesinin imkânsız olduğunu hissettiğini bizzat vurgular. Kitap onun deneyimindeki çok önemli birkaç anı betimliyordu. Ama daha ziyade, kendi yaşamının gerçekleriyle ilgili dinamik bir iman beyanı olarak, iddialarını çürütmek amacıyla aleyhinde çok sayıda eser yazdığı İsmailîler arasında da rağbet gören şematik otobiyografiler tarzında yazılmıştı.

Eser, insanın kendi başına kaldığında düştüğü entelektüel çaresizliği ortaya koyarak başlıyordu. Gazâlî, yaşamının ilk dönemlerinde sadece bütün dinsel öğretilerden değil, her çeşit güvenilir bilginin olanağından bile şüphe duyduğunu anlatıyordu. Bir süre boyunca bu sorunun üstesinden gelmeyi başarmıştı ama sonra kendi kişisel bunalımı sırasında, dinsel bilgilerle ilgili olarak öğretmekte olduğu her şeyin geçerliliğinden de şüphe etmişti; ancak kendi kabuğuna çekilmeye ve tasavvuf pratikleri aracılığıyla kendi yaşamına yeni temeller oluşturmaya yönelik ahlaki bir karar vererek iyileşebilirdi. Klasik ulemâ bilginler, ister basitçe hadis ve fıkıh taraftarı, isterse ayrıca kelâm taraftarı da olsunlar, doğru inancın güya (gerektiği gibi ortaya konduktan sonra) iyi bir insanın kabul edeceği, kötü bir insanın ise reddedeceği bir görevden ibaret olduğunu düşünmüşlerdi. Gazâlî, bunun basit bir tercih sorunu olmadığını açıkça gösterdi; şüphe bir kimsenin istemli denetiminin ötesindedir ve sağlam düşünme de sağlık gibidir; yani bir irade ediminden ziyade bir varlık durumudur.

Özellikle kişinin düşünebilip düşünemeyeceği hakkında düşünmesini içeren bütünsel bir şüphe durumu, varoluşsal bakımdan (öyle de olmakla birlikte) bir mantık hatası olmaktan çok bir akıl hastalığıdır. Bu durum bir kimseye engel olmuşsa, o kimse iyileşmek için bir tasımdan ziyade Tanrı'dan gelecek diri bir dayanma gücüne gerek duyar. Fakat kökten bile olsa daha az şiddetli şüphe durumlarının bile iyileşmesi için saf entelektüel araçlardan daha fazlası gerekir. Şüphe ve hata (sapkınlık) dinde ortaya çıktığı zaman, bunlar yalnızca mahkûm edilmesi gereken günahlar olarak değil, iyileştirilmesi gereken hastalıklar olarak görülmelidir. Mevcut birçok entelektüel yol, sadece bunların bilgilendirici değeri için değil, insanları hatadan kurtararak iyileştirmenin olası araçları olarak da değerlendirilmelidir. Dolayısıyla ilkesel olarak kelâmın bir entelektüel lüks olduğuna dayanan Şeriat yanlısı itiraz sağlam

---

[15] *Al-Munqidh min al-dalâl*, William Montgomery Watt tarafından çevrilmiş ve *The Faith and Practice of al-Ghazâlî* adlı eserinde (Londra, 1953) yayınlanmıştır; onunki eski bir çevirinin daha iyi bir versiyonudur, ama yine de bazı yerlerinde yanlışsız olmasındansa akıcı olması tercih edilmiştir.

olamaz; asıl sorun kelâmın herhangi bir kimseyi hatadan kurtarıp kurtaramayacağıdır. İşte Gazâlî, kelâmı bu noktadan hareket ederek eleştirdi.

Gazâlî, kelâmın başlıca taraftarlarından biri olmaya devam etti ama sonunda, *El-Munkız*'da, (konuyla alakalı bir bağlamda özellikle övgüyle andığı) İbn Hanbel gibi Hadis Ehli'nin onun hakkında düşündüğünden çok da farklı olmayan bir tutumu benimsedi. Kelâmın tek başına müspet bir hakikate götürebileceğini reddetti. İnancı henüz sağlam olan sıradan bir insanın işine hiç yaramazdı (ayrıca böyle birinin kelâmın şüphe uyandırıcı yargılamalarına maruz kalmaktan korunması gerekirdi). Yalnızca hakikatten şüphe etmeye ve düzeltilmesi gereken hataları benimsemeye başlamış olanlara bir yararı olabilirdi. Hataları giderici bir araç olarak bile işlevi sınırlıydı. Fazla önemli olmayan sapkın düşüncelerin temelsizliğini göstermek ve onları çürütmek için kelâmdan pekâlâ yararlanılabilirdi; dolayısıyla, sapkınlarca kabul edilmiş herhangi bir varsayımdan, bu tarz varsayımların sağlam olup olmadığını sorgulamaya gerek duymadan başlardı. Fakat bu da onu sadece, kendi şüphelerini gerçekten felsefi bir yöne sokamamış şüphecilere uygun kılardı. Kelâm gerçekten bağımsız bir zihin için yararsızdı. Dolayısıyla Gazâlî, İslam'da kelâmın yerinin zorunlu olduğunu ama pek onurlu olmadığını ileri sürdü. (El-Eş'arî de kelâmı buna benzer bir tarzda değerlendirmiş ama bu kadar ağır sonuçlara varmamıştı.)

Buna karşın Gazâlî, Felsefe'ye büyük bir onur ve hatta temel bir rol de atfetti. Ama onun sisteminin, yanlış ve tehlikeli biçimde yanıltıcı olduğunda ısrar ettiği en önemli başarısına, yani metafiziğine yönelttiği saldırıyla birlikte bundan vazgeçti. Bununla birlikte Felsefe metafiziğine yine Felsefe'ye sadakat adına saldırdı. Felsefenin doğal alandaki, örneğin matematik ve astronomideki başarılarına olanak veren akıl yürütme tarzının zihnin ve duyumların doğal alanının ötesindeki mutlak hakikatlere yöneldiğinde artık işe yaramadığında, Feylesofların böyle bir girişimde bulunduklarında kendi ilkelerine ihanet ettiklerinde ısrar etti. (Ustalıkla ve incelikle tartıştığı eseri *Tehâfütü'l-Felâsife*, "Feylesofların Tutarsızlığı",[16] Feylesofların metafizik savlarının, onların başka yerlerde kendilerinden gurur duymalarını sağlayan şüphe götürmez inandırıcılıklarından yoksun olduğunu ve aslında aynı ölçüde sağlam başka savların başka tutumlara, hatta ortodoks Müslüman tutumlara bile götürebileceğini ama bunları kanıtlayamayacağını göstermeye adanmıştı.) Dolayısıyla Felasife metafiziğini reddederken, Müslümanların Felasife bilimlerinin kendi esas

---

[16] İngilizceye Sabih Ahmad Kamali (Pakistan Philosophical Congress Publication No. 3, Mohammad Ashraf Darr, Lahor, 1958) tarafından çevrilmiştir. Bunun büyük bir kısmının çevirisine ayrıca İbn-Rüşd'ün Gazâlî'nin kitabına yanıt olarak yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt*, "Tutarsızlığın Tutarsızlığı" adlı kitabının Simon Van den Bergh tarafından yapılmış çevirisi içinde de yer verilmiştir (Unesco Collection of Great Works ve E. J. W. Gibb Memorial Series, Londra, 1954).

alanlarındaki -doğa bilgisi alanındaki- bulgularını, Şeriat yanlısı birçok kimsenin tavrına rağmen kabul etmeleri gerektiğini savundu. Üstelik sonraları Felsefe'nin bir ilkesini, hakikatin herhangi bir bireysel insan bilinci tarafından en sonunda bilinebilmesi ve doğrulanabilmesi gerektiği ilkesini İslami geleneğin kendisine uyguladı; ama bu aşamada bu ilkeye "Felasife" demedi.

Yine de onun Felasife'ye karşı tavrı Hadis Ehli'nin ruhuyla beslendi. Hadis Ehli kökten faydacıydı: İnsan, Tanrı'nın ona bu dünyada bahşettikleri ve ahirette kurtuluşu uğruna, doğru yaşamaya ve inanmaya gayret etmeliydi; onu ilgilendirmeyen meselelere burnunu sokmamalı, bilgiyi boş bir meraktan dolayı değil, dünya hayatında kılavuz belleyip ondan yararlanmak için aramalıydı. Gazâlî, Felasife'nin kapsamını ve değerini saptarken şu ölçütleri kullandı: Bu bilimler yararlı oldukları ölçüde geliştirilmeliydiler. Felasife'ye özgü spekülasyonlara sırf güzel göründükleri için müsamaha gösterilmemeliydi. Bununla bağlantılı olarak Felasife'nin bir insana zararı sağlayacağı yarardan büyükse ve en önemli konuda, yani din konusunda imanı giderici yanılsamalara yol açma ihtimali doğuruyorsa o insanın Felasife ile uğraşması caiz değildi. Sadece nitelikli ve işinin ehli bilginlerin felsefi ve bilimsel yazılara göz atmaları caizdi.

Hadis Ehli'nin halkçı duyarlılıkları işte bu temel üzerinde savunuldu. Sıradan bir insan felsefi meseleleri hakkıyla anlayamazdı, dini [bu dünyada] ona yeterdi ve hayatında en önemli şey de zaten dini olmalıydı. Bu nedenle Felasife tehlikeli bir uğraş ilan edildi. Fakat kelâm örneğinde olduğu gibi Felasife aleyhinde varılan bu hükme de bir istisna getirildi ve Felasife'ye de İslamileşmiş toplumda uygun bir yer bulundu. Felasife'nin yapısı gereği bu yerin bir dönüm noktası teşkil ettiği anlaşılacaktı. Çünkü kelâm konusunda yapılan istisnanın aksine Felasife'nin toplumda yeri sıradan insanların arasında seçkin bir zümrenin varlığının ikrarı gibiydi: Bu zümre elbette bir dini seçkinler zümresi değildi, daha ziyade düşünsel açıdan ayrıcalıklı bir azınlıktı.

Kelâm ve Felsefe arasındaki tartışma, her iki spekülasyon biçiminin de gözden düşmesiyle birlikte sona ermiş görünüyordu. Fakat Gazâlî'nin bakış açısı kelâmcıların normalde sahip olduğundan daha genişti. Onun da bizzat belirttiği üzere niyeti Medine cemaatinin mütevazı saflığından uzaklaştığı kadar, imam Şâfiî ile aynı dönemde yaşamış bilginlerin görece yüksek ahlaki ölçütlerinden bile uzaklaşarak yozlaşmış bir çağda etkili bir din hayatının üzerine bina edilebileceği sağlam ve kapsamlı temeller atmaktı. Yeni çağ yeni bir farkındalığı ve bağlılığı gerektiriyordu. Bu yeni din hayatı düşünsel bir zemine ihtiyaç duyuyordu. Felasife bu amaç doğrultusunda Gazâlî'nin *El-Munkız*'da doğrudan teslim ettiğinden daha büyük bir rol oynayacaktı. Dolayısıyla bu temel üzerine inşa edilmiş yeni bir dinsel öğretiye ve kılavuzluğa ihtiyaç vardı. (Gazâlî'nin bakış açısına göre, -elbette- her durumda yeni olan

şey sadece daha iyi zamanlarda gizli kalmış olabilecek bir şeyin onun kuşağında apaçık hale gelmiş olmasıydı.)

Gazâlî'nin İsmailîlerle Tartışması

El-Munkız, Gazâlî'nin tasarladığı yeni din hayatının temellerini oluşturan başlıca düşünsel unsurları içerir. Eğer kelâm doğru yanıtlar vermesine rağmen fazla basit bir temel üzerine kuruluysa ve Felasife sağlam bir temele dayanmasına rağmen hayati sorulara doğru yanıtlar veremiyorsa felsefi hataların ve iflah olmaz bir hastalık olan kökten kuşkuculuğun ilacını savunmacı ve akılcı düşünsel çözümlemelerin dışında aramak gerekiyor demekti. Bu doğrultuda Gazâlî *El-Munkız*'da aslında çift yönlü bir çözüm önerdi. En sonundaysa tasavvufa başvurdu.

Bununla birlikte Gazâlî, çocukluk çağında sahip oldukları imanın o çocukça yalınlığını, masumiyetini yitirme talihsizliğine uğramış sıradan insanlar için her insanın sahip olduğu olanaklara başvuran ve tarihsel bir otoriteye götüren başka bir yol önerdi. Bu yaklaşımı ise Şia'nın, daha doğrusu o sıralar Selçuklu emirlerinin Cemai-Sünnî düzenine karşı büyük isyan başlatma hazırlığında olan İsmailî Şia'nın savunduğu tutumu çürütme girişimiyle ortaya koydu.

Gazâlî'nin *el-Munkız*'da kendi yaşadığı dönemin yaşama yönelik başlıca düşünme geleneklerine ilişkin sıralaması ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir: kelâm, Felasife, tasavvuf ve Nizârî İsmailî öğreti. Gazâlî, hakikatin ya bu dört düşünce okulundan birinde bulunacağından ya da hiçbir yerde bulunamayacağından emindir. Modern biri bunlardan ilk üçünü belki kolayca teoloji, felsefe ve mistisizm diye genelleyebilir ama bunlardan dördüncüsü sadece tek bir mezhebin savunduğu öğretidir. Hatta bu öğretiyi hakikate ulaşmanın teolojiden başka bir yolu, otoriteryenliğin simgesi olarak genellemek de anlamlı olmayacaktır çünkü elde Hanbelîler gibi bir örnek varken otoriteryenleri uzaklarda aramaya gerek yoktur. Bu sıralamada bırakın gayrimüslimlerin dinsel geleneklerini, diğer Şiî, hatta Cemaî tutumlar bile göz ardı edilmiştir. Bu bakımdan Gazâlî'nin birçok eserinde İsmailîlere özel bir önem vermesi genellikle onun otoriteryenlikten rahatsız olmasıyla açıklanmıştır. Belki otoriteryenliğe açıktan saldırmak o sıralar tehlikeliydi ama Gazâlî hukuki meselelerde hüküm verirken ulemânın içtihadının dayatılmasına zaten açıktan karşı çıkıyordu. Bu nedenle İsmailîlere yönelik ilgisinin İsmailî ayaklanmasıyla birlikte aniden beliren yakın tehdide bir tepki olduğu düşüncesi daha ikna edici görünmektedir. Bununla birlikte Gazâlî'nin İsmailî öğretiyle kavgası son derece içten ve kişiseldir; harici nedenlerle açıklanmaya artık yer bırakmayacak kadar çok ve farklı kılıkta tekrarlanmıştır. Gazâlî'nin İsmailîlerin öğretisini tekrar tekrar

çürütmesinin sebebi kanımca onların tutumunda ikna edici –sıraladığı ilk üç tutumla aynı derecede ikna edici– bir şeyler bulmuş olmasıdır.

Sıraladığı bu dört okulu birbirinin karşısına koyup yaşama yönelik olanakların kapsayıcı bir şemasını oluşturarak betimlersek Gazâlî'nin bulduğu şeyin ne olduğu daha berrak biçimde görebileceğimizi sanıyorum. Okullardan ikisi dışrak aleni tutumları temsil ediyorlardı; bunlarda arayış içinde olan kişi bütün inisiyatifi elinde bulunduruyor ve onun düşünme süreci dileyen herkes tarafından takip edilebiliyordu. Kelâm, tarihsel bir vahye bağlılık zeminine dayanan diyalektik akıl yürütme üzerine kuruluydu. Felasife ise doğanın zamandan bağımsız yasalarından hareket eden tanıtlayıcı akıl yürütmeler üzerine kuruluydu. Diğer iki okul ise içrek tutumları temsil ediyorlardı. Bunlarda idrak süreci arayış içinde olan kişiye tamamen bağlı değildi ve bu süreç her istendiğinde tekrar edilemezdi. İsmailîler ayrıcalıklı bir tarihsel kuruma, imamlığa ve bu kurumun etrafında inşa edilmiş cemaate başvuruyorlardı. Kelâmcılar gibi onlar da kerigmatik bir vizyonda ısrar ediyorlardı ama bu vizyon dışrak bir düzlemden ziyade içrek bir düzlemde yer alıyordu. Sufîler ise tıpkı mistikler gibi, bazı bireylerin ulaşma ayrıcalığına fiilen sahip oldukları ve fakat her insanın ulaşma olanağına sahip olduğu bir farkındalığa başvuruyorlardı. Başka bir deyişle tıpkı Feylesoflar gibi onlar da kerigmatik bir olay yerine –yine içrek bir düzlemde yer alan– mevcut normatif deneyime başvuruyorlardı.

Bu şemada yer alan –ki bu şema elbette Gazâlî'nin bizzat oluşturmadığı, tamamen benim oluşturduğum bir şemadır– bu dört noktanın her biri, onu en iyi örneklediği görülen gelenek tarafından temsil ediliyordu. (Bu bakımdan, örneğin Hanbelîlerin –herhangi bir sav ileri sürmüşlerse– Eş'arîler tarafından daha iyi temsil edilen kelâmın kusursuzluktan uzak bir örneğini oluşturduklarını kabul ediyorum.) Sonuçta Gazâlî, bu dört tutumdan herhangi birini diğerlerini dışlayacak biçimde benimsememiştir. Kerigmatik olsun olmasın, ister içrek ister dışrak olsun, bunların hepsinin İslam teolojisinde kendine özgü bir yeri vardır. Gazâlî'nin İsmailîlikte bulduğu şeyler (elbette o bunu açıktan kabul etmez!) kerigmatik bir geleneğin, tarihte açığa çıkan bir otoritenin harici hiçbir delile ihtiyaç duyulmadan ikrar edilmesine izin veren, aktarılması neredeyse olanaksız, tamamen kişisel bir deneyim aracılığıyla nasıl doğrulandığını göstermeye yardımcı olan unsurlardır. Bu görüş açısının büyük bölümü Gazâlî'nin doğrudan doğruya İsmailî savları çürütmeye ayırdığı ve Muhammed'in günahsız imam rolünü bizzat üstlendiğini ileri sürdüğü satırlarından çıkmaktadır. Ne var ki bu görüş açısı ancak Gazâli'nin Sufîlere içe dönük bir mistik rolünün yanı kerigmatik bir tarihsel vizyonu doğrulama işlevi de atfetmesiyle yerini bulabilmektedir.

Şiîlik kitleleri kendi safına çekmek konusunda başarısızlığa uğrayınca iki seçenekle karşı karşıya kaldı: Ya Cemaî-Sünnîlerin hoşgörüsüne sığınabilmek

için ufak bir sapma olarak görülmeye razı olup yerleşik düzene intibak edecekti ki –bu tutumu On İki İmamcılar temsil ediyorlardı– ya da –özellikle İsmailîlerin yaptıkları gibi– yerleşik düzene meydan okuyup mücadeleye devam edeceklerdi. Şiîliğin entelektüel açıdan en meydan okuyucu ve davetkâr tutum hale gelmesine izin verebilecek seçenek ikinci seçenekti. Görünüşe göre İsmailîler bu dönemde bütün Şia'nın *talim* öğretisinin –yani ayrıcalıklı dinsel otoritenin günahsız bir imamda ete kemiğe bürünmesi gerektiği öğretisinin– kendine özgü kuvvetli ve yalın bir biçimini geliştirmişlerdi. İsmailî liderlerinden biri olan Hasan-ı Sabbah şu şekilde özetlenebilecek bir tutumu etkileyici bir incelikle ileri sürüyordu: Dinin gerektirdiği mutlak hakikat için kararlı bir otoriteye (imam) ihtiyaç vardır. Aksi takdirde bir kimsenin makul görüşü en az başka bir kimseninki kadar iyi olur ve bu görüşlerin hiçbiri bir tahminden daha öteye geçmezler. Bu önermenin kendisi de aslında bu anlamda aklın bize verebileceği tek şeydir. Dolayısıyla akla dayalı hiçbir kanıt imamın kim olduğunu gösteremeyeceği –sadece onun gerekli olduğunu gösterebileceği– için, kendi konumu için pozitif, dışsal kanıtlar yerine sadece mantıksal bakımdan temel olup çoğunlukla sırf örtük olan gereksinimin açıkça ifade edilmesine bel bağlayan kimse imam olmalıdır. Böylesi koşulsuz bir iddiayı bir tek İsmailî imamı ileri sürdüğü için de –bunu ifade etme edimiyle gereksinimi karşılayarak– kendi kanıtını bizzat ortaya koymuş olur.[17] (Aslında bunun amacı, İsmailî cemaatine ve onun vahye bağlı öğretisine bağlılığı vurgulamaktı. Çünkü elbette herkesin kolayca bulabileceği şey bir kişi olarak imam değil, onun yetkilendirilmiş hiyerarşisiydi; öyleyse arayışçının bulacağı hakikat sadece mantıksal bir ikilemin çözümü değil, mantıksal bir biçimde ortaya konmuş varoluşsal yeniden bağlanmanın belirli bir aşamasıydı.)

Gazâlî, talim otoriteryenliğinin bu örneğini, kısmen onun çelişkili içsel unsurlarına işaret ederek (kelâm ve Felasife için de geçerli olduğu gibi bunların iddiaları çürütülemezse bile kanıtlanamadığını da göstererek) ama daha da önemlisi farklı bir akıl yorumu getirerek reddetti. Aklın kendi dışında bir otoriteye ihtiyacı olduğunu gösterdiğini kabul etti; ama aslında aklın bu gereksinimi doğrulamakla kalmadığını, ayrıca en azından bu gereksinimin karşılandığını fark etmeye başlayabileceğini de savundu: Yani akıl, gerçek imamı sadece mantıksal çıkmaza sürüklendiği için değil imamın bir öğretmen olarak taşıdığı olumlu niteliklerden ötürü de tanıyabilirdi. Gazâlî'nin iddiasına göre bu gerçek imam, öğretisi her bireyin yaşamında geçerli olan Peygamberden başkası olamazdı. Otorite gereksinimi elbette insanın manevi kılavuzluğa duyduğu genel ihtiyaçtan doğar. Gazâlî de insanların Peygamberin öğütlerini

---

[17] Bu öğretiyle ve buna verilen Cemâî-Sünnî tepkilerle ilgili bir çözümleme için bana ait olan *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî İsmâ'îlîs against the Islamic World* (Lahey, 1955) adlı esere bakınız.

ve örneğini yakından takip etmeleri ve ona uymaları halinde manevi gereksinimlerinin karşılanmaya başladığını zamanla fark edebileceklerini savundu. İnsanlar nasıl ki hekimin onların tıbbi ihtiyaçlarını karşılayan biri olduğunu biliyorlar ve onu hekim olarak tanıyorlardıysa Peygamberi de benzer bir yolla tanıyabilirlerdi. Gerçekten de Kur'an ve hadislerden görülebileceği üzere Muhammed'in iyiliksever ve düşünceli kişiliği kendini hemen kanıtlardı. (Bu da Muhammed'in peygamberliğini en az Şâfiî'nin önerdiği kadar geniş bir çerçevede anlamaya yönelik bir çağrıydı fakat Şâfiî fıkhen örnek teşkil edecek bir figür önerirken Gazâlî daha ziyade Ali'nin soyuna bağlı kalanların anlayışına daha yakın bir kahraman figürü öneriyordu.) Tarihsel olarak insanlık arasında –görünüşe göre– en baskın toplum haline gelmiş olan Müslüman Ümmet'in talihiyle ilgili olarak ortaya konmuş ikinci bir yaklaşım da kişisel deneyimle ilgili bu yaklaşımla bağlantılıydı.

İsmailîler, herhangi bir özel delilin –örneğin bir mucizenin– gerçek otoriteye sahip kişiyi işaret edebileceğini reddetmekte haklıydılar. Nitekim Gazâlî de çoğu zaman üstü kapalı biçimde, bazen de açıktan bu konuda onların haklarını teslim ediyordu. Ayrıca kurtarıcı olan tarihsel cemaatin lideri olarak, başka türlü karşılanmayacak içsel bir gereksinimi karşıladığı için farkına varılacak olan otoritenin kendi kendini doğrulamasına işaret etmekte de haklıydılar. Fakat hakikatin farkına tek bir varoluşsal ikilem sayesinde değil, İsmailî savın olanak tanımadığı birikimsel deneyim sayesinde varılacaktı. Gazâlî'nin dikkati çektiği deneyim hem kişisel hem de tarihsel düzeyde (yani bir bütün olarak İslami cemaatin tarihinden çıkarılarak), her insanın hayatında en azından bir ölçüde yaşadığı bir deneyimdi; dolayısıyla, insan kendine dürüst davranırsa ve arayışında samimiyse ihtiyaç duyulan otoritenin kim olduğunu kendi başına keşfedebilir ve onun öğrettiklerinin izinden giderek imanını kurtarabilirdi. Kuşku tohumları akla düştüğü anda bir insanın ihtiyacı olan şeyler Tanrı'nın esirgeyici inayeti, o bireyin samimi gayreti ve hakikate vakıf olanların uyarıları ile yüreklendirmeleriydi.[18]

İsmailî cemaati nasıl ki İsmailîler için merkezi bir rol oynadıysa burada da Müslüman cemaatinin geneli Müslümanlar için merkezi bir rol oynuyordu: Kuşkuyla zehirlenmemiş, bu yüzden kendi akıbetlerini düşünmelerine gerek

---

[18] Hıristiyan teolog Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York, 1956) adlı eserinde, bence, Gazâlî gibi insanların karşı karşıya kalmış ve başarmış oldukları şeyleri anlamada yararlı olabilecek bir varoluşsal iman yorumunu ortaya koyuyor. Tillich'in büyük başarısı, bazı dinsel yazarların yanlış anlaşılmasına yol açmış olan bazı genel karışıklıkları aydınlatmış olmasıdır. Ama özel olarak o, aklın nihai iman gereksinimine nasıl yol açtığına; ama onu daha ileri götürmek için vahye neden gerek duyduğuna ilişkin başlıca ayrıntıları modern bir perspektiften bakarak özetliyor. Gazâlî modern anlamda bir varoluşçu olarak anılamayacak olsa da, Tillich'in çözümlemesi Gazâlî'nin (ve Talimîlerin tutumunun, daha az incelikli bazı çalışmaların sunduğuna kıyasla daha anlaşılır kılıyor: Sorun aklın kendi alanında tamamlanması değil, bütünsel deneyim içinde tamamlayıcı olmasıdır.

olmayan mensupları için hakikate ulaşma imkânını güvence altına alıyordu. Ayrıca arayışta olanların ihtiyaç duydukları teşviki ve kılavuzluğu da sağlıyordu. (Gazâlî'yi ve daha sonraları tasavvuftan etkilenmiş başka birçok bilgini de hadis rivayetlerini aktarırken isnat belgeleme işleminde özensiz davranmaya iten de belki yaşayan cemaate başvurmayı tercih etmiş olmalarıydı. Güvence verme rolünü Mervanîler döneminin cemaati, hatta Medine döneminin cemaati bile değil, kendi zamanının cemaati oynuyordu.)

Hadis Ehli'nin halkçı ruhu ve kerigmatik vizyonu bu şekilde korundu; çünkü hiç kimsenin dininin esasen bir başkasının dininden daha iyi olması gerekmezdi; ayrıca vahiy ve kutsal cemaat de olmazsa olmalar haline getirildiler. Fakat aynı zamanda Feylesofların temel ilkesi, yani evrensel insan deneyimi aracılığıyla doğrulama ilkesi, hak ettiği yeri bir seçkinler topluluğu içinde zımnen aldı.

Yine de en akil simaların gözünde Peygamberin varlığını doğrulayacak birikimsel deneyimin Gazâlî'nin *El-Munkız*'da talepkâr okurlarının onun tasavvuf ve peygamberlikle ilgili mülahazalarından kendi gayretleriyle çıkarsayabileceklerini düşündüğü için doğrudan dile getirmediği bir unsurla tamamlanması gerekiyordu: Birikimsel deneyimin vahyin izini taşıması şarttı. Çünkü nasıl ki hekimler hakkında yargıya varabilmek için biraz olsun hekimlikten anlamak gerekiyorduysa peygamberlerin peygamberliğini kesin olarak doğrulayabilmek için de nihai hakikati biraz da olsa peygamberlerin algıladığı şekilde algılayabilmek gerekiyordu. Hakikat hakkında malumat sahibi olmak yetmezdi, onun ne olduğunu bilmek, hakikate peygamberler gibi doğrudan vakıf olmak gerekiyordu. Aksi takdirde birikimsel deneyim olsa olsa eldekinden daha üstün –ve fakat vardığı sonuçlar yine de kesin olmaktan ziyade olası kalan– bir kelâm türüne yol açabilirdi. Oysa kelâmın, Felasife'nin, hatta aklın açığa vurduğu gereksinimleri karşılayacak bir otoriteye yönelik sıradan bir arayışın bile daha ötesinde aranması gereken ve mutlak hakikate götürecek daha ileri bir yol bulmak lazımdı.

İşte bu yol tasavvuf deneyiminden geçiyordu. Gazâlî, Bağdat'taki şöhretli hayatını bir kenara bırakıp Kudüs'te inzivaya çekildiğinde amacı Sufîlerin yolunu derinlemesine araştırmaktı. Belki kayda değer mistik deneyimler yaşamadı ama Aristotelesçi tasıma indirgenemediği halde kendine özgü bir inandırıcılığa sahip bir çeşit farkındalığın gerçekten var olduğuna onu ikna edecek birtakım şeyler yaşadı. Yaşadıkları onu daha yetkin tasavvuf üstatlarının savlarına güvenilebileceğine ikna etmeye gerçekten de yetmişti.

Gazâlî'ye göre bu durumun bir sonucu da Sufîlerin ilahi mesajı onaylamalarına da özü itibarıyla güvenilebileceğiydi. Ayrıca İsmailîlerin meydan okumasının tasavvuf deneyiminde karşılandığını, sağlam bir yanıt bulduğunu da gördü. Tasavvuf deneyiminin böyle yorumlanmasını sağlayan şey, Feylesofların, özellikle de İbn Sînâ'nın insan psikolojisi hakkında öğrettikleriydi.

Gazâlî, peygamberliği eşsiz bir olay olarak görmüyordu. Feylesofların terimleriyle konuşacak olursak, en mükemmel biçimini Muhammed'de bulan özel ve fakat bir doğal farkındalık tarzı, bir bilinç hali olarak görüyordu. Bu farkındalık Sufîlerin kazandığı farkındalıkla aynı türdendi; aralarında bir nitelik farkı yoktu, sadece bir derece farkı vardı. Dolayısıyla Sufîler sözcüğün tam anlamıyla peygamberliği gördükleri yerde tanıyacak konumdaydılar. Aslına bakılırsa Gazâlî bundan daha da ileri gitti. Peygamberlere özgü farkındalık nasıl ki Sufîler arasında –daha düşük bir düzeyde olmakla birlikte– bulunabiliyorsa sıradan insanların deneyiminde de pekâlâ bulunabilirdi. Gazâlî bu doğrultuda özellikle rüyalar sayesinde edinilen bir farkındalık türü üzerinde durdu; fakat modern insanların aksine tıpkı bazı Feylesofların yaptığı gibi Gazâlî de bu rüyaları bilinçdışı kuvvetleri açığa çıkaran öznel deneyimlerden ziyade öngörülemez harici olaylar olarak gördü – gerçi görüldüğü kadarıyla bu ikisi arasındaki fark pratikte belki de göründüğünden daha küçüktür. Dolayısıyla Peygamber uzun bir süre önce ölmüş olabilirdi ama peygamberliğin izi cemaatin içinde her zaman varlığını sürdürüyordu ve de erişilebilir durumdaydı; tıpkı İsmailîlere göre kendi imamlarının durumunda söz konusu olduğu gibi.

Demek ki Gazâlî'nin misyonunun düşünsel temelini tasavvufun kucaklanıp sınırlarının genişletilmesi oluşturuyordu. Böylece Kelâmın rolü ikinci plana atıldı. Felasife'nin, hatta İsmailîlerin talim otoritesi öğretisinin sağladığı en değerli içgörüler artık İslam inanıcının Şer'î yönlerinin bile güvencesi ve yorumcusu olarak kendini gösteren, yeniden değerlendirilmiş bir tasavvuf anlayışına dâhil edildiler.

Gazâlî, tasavvufun sağladığı özgürlüğe eşlik eden tehlikelerin de farkındaydı ve bu tehlikelere karşı birçok uyarılarda bulundu: Sufî özel niteliklere sahip bir insan olabilirdi ama buradan hareketle Şer'i yükümlülüklerinden kurtulduğunu düşünmemeliydi. İçsel ruhun (bâtın) dışsal hukuku ve öğretiyi (zâhir) yerinden etmesine izin verilmemeliydi. Fakat Sufîlerin bâtını zorunluydu. İslam imanı, onun nihai hakikatleri mistikler tarafından sürekli olarak yeniden deneyimlenmezse ayakta kalamazdı. Sadece Peygamberin otoritesi hakkındaki hakikati bilmekle kalmıyorlardı, o hakikate doğrudan, şahsen ve kendi iç dünyalarında vakıf oluyorlardı. Her kuşakta sadece onlar –yani dinlemeye istekli olanlar– bir bireyin ömrü boyunca ancak kırıntılarıyla yetinmek zorunda kalacağı Peygamberin mesajının hakikatinin tümüne tanıklık edebilirlerdi. Dolayısıyla insanların yaşamına kılavuzluk etmenin yanı sıra bir kurum olarak tarihsel Müslüman cemaatini desteklemek gibi çok önemli bir rol de Sufîlerin omuzlarına yüklendi. (Gazâlî'nin Sufîlerin cemaat hukukuna tabi olmaları konusunda bu kadar ısrar etmesinin nedenlerinden biri de muhtemelen buydu; böylece Sufîler cemaate onun misyonunun tanıkları olarak hizmet edebileceklerdi.)

Üzerine yeni dinsel yaşamın inşa edilmesi gereken, çağına uygun, şüphe götürmez bir düşünsel zemin oluşturmuş Gazâlî'nin, yaptığı yeni değerlendirmelerin sonuçlarının hayata geçirilmesini sağlayacak yeni bir öğreti ve kılavuzluk ortaya koyması da şart olmuştu. Bu, belki de öteden beri onun düşüncelerinin odak noktasıydı.

Gazâlî kendi halkının dinsel ve manevi kılavuzu olmayı uzun zamandır arzuluyordu. Her görüşü durmak bilmeden araştırması, tasavvuf deneyimine erişme girişimleri –ki bu girişimleri Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'ne atanmasından önce başlamıştı– ve ona sürekli huzursuzluk veren kuşkuları, görünüşe göre onu sadece kendi iç dünyasında dinsel bir kesinliğe ulaşmaya itmekle kalmıyor, aynı zamanda ona dinsel liderlik için ihtiyaç duyduğu sağlam zemini de sunuyordu. Bağdat'tan ayrılmadan önce çevresindekilere bağımsız bir tasavvuf öğretisi geliştirmek istediğinden söz etmişti. Yine de Gazâlî'nin nihai hakikati ortaya koymaya yönelik –ama halkın kolayca anlayabileceği bir dille ifade edilmeleri her halükarda epey güç olacak– sistemler yerine düşünme yöntemlerine duyduğu iflah olmaz merak, onun sahip olduğu görev duygusuyla tamamen tutarlıydı. Hatta kainat hakkında tasavvufi bir spekülasyon görüntüsü veren eseri *Mişkâtü'l-Envâr* (Nurlar Âlemi) öncelikle sözcükleri, simgeleri ve öğretileri anlamanın yollarını aydınlatmaya ayrılmıştır. (Dolayısıyla Gazâlî'nin düşüncesini kâinata ilişkin bir dizi çıkarıma indirgeme girişimleri onun amacını gözden kaçırmaya mahkûmdurlar ve hatalı biçimde onun kendiyle çelişiyormuş gibi görünmesine yol açarlar.) Gazâlî'nin en fazla gurur duyduğu başarılarından biri Kur'an'daki imgelerin Feylesofların ve İsmailîlerin yapmaya alışmış oldukları gibi mecazen ele alınmasında ne kadar ileriye gidilebileceğine karar verilmesini sağlayan bir ölçüt ortaya koymuş olmasıydı; biraz safça bir tavırla da olsa kendi "terazisinin" adilliğinin inkâr edilemeyeceğinden, sunduğu ölçüte uyulursa birçok anlaşmazlığın kendiliğinden çözüleceğinden emindi.

Gazâlî sık sık seyahat ettiği inziva yılları sırasında –ki en sonunda Horasan'a yerleşecekti– görünüşe göre Ümmet içinde hangi rolü üstelenebileceğine ilişkin düşüncelerini olgunlaştırmıştı. İslam dünyasının en saygın eğitim makamı sayılan Bağdat'taki görevine bir daha geri dönmedi. Belki bunun sebeplerinden biri ayaklanmaları hâlâ olanca şiddetiyle devam eden İsmailîler tarafından suikasta uğrama tehlikesinin bulunmasıydı ama fazlasıyla ön planda bulunduğu tartışmalı meslek hayatı ile kendi görev anlayışının artık uyumlu olmadıklarını kavramış olması da pekâlâ olabilirdi. Gazâli'nin Tanrı tarafından *müceddid*lik makamına davet edilmiş olduğuna inandığı, yani kendini Müslümanların her Hicrî yüzyılın başında Tanrı tarafından gönderildiğine inandıkları, İslam inancını yenileyecek kişi olarak gördüğü anlaşılıyor. 1106

yılında (Hicret'in 499. yılında), Nizamülmülk'ün o sıralar vezir olan bir oğlunun tekrar ders verme davetini kabul etti. Fakat bunu kendi yurdu Tûs'tan fazla uzakta olmayan Nişâbur'da yaptı ve hamisinin suikasta uğramasının ardından bu görevini bıraktı. Onun öğretisi, karşıt görüşlülerle kıyasıya çarpışmayı gerektirmiyordu, daha ziyade birçok düzeyde ve son derece kişisel bir yaşam duygusu aracılığıyla her yere sirayet edebiliyordu. Bu yüzden evden ve eserleri aracılığıyla sürdürülebilirdi.[19]

Gazâlî'nin başyapıtı –tıpkı *el-Munkız* gibi Arapça kaleme alınmış– *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn* (Din Bilimlerinin Canlandırılışı) idi. Tasavvufun etkisi altında yazılmış bu eser, bütün Şeriat külliyatını dengeli ve uyanık bir manevi kişisel yaşam için bir araç olarak yorumluyordu. Her Şer'i kuralı etik açıdan yorumluyor ve bu kurallardan her birine, nefsi arındırmak için başlangıç noktası teşkil edebilecek bir bağlanma boyutu ekliyordu. Şeriat'ın toplumsal içermeleri daha önce hiç olmadığı kadar zayıflamıştı. (Gazâlî siyaseti tamamen emirlerin ve hükümdarların işi olarak görüp onlara hitaben İran geleneğinde –Farsça– bir el kitabı yazdı.) Gazâlî eserlerini *muhtesip* denen pazar müfettişleri veya yargıçlar gibi görevliler için yazmıyordu, kendi yaşamını sorun edinmiş veya başkalarının manevi yöneliminin sorumluluğunu üstlenmiş sıradan insanlar için yazıyordu. Bazı öğütleri meslekleri gün içinde boş zamana epey imkan tanıyan erkeklere (kadınlara değil) hitap ediyordu: Bu bir âlim, hatta gerekirse bir kâtip, bir tüccar veya kendi hesabına çalışan bir esnaf da olabilirdi.

---

[19] Farid Jabre, *La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques* (Paris, 1958), Gazâlî'nin düşüncesinin yapısını özenle incelemiştir ve onun eserleri Gazâlî hakkındaki daha ileri araştırmalar için en iyi hareket noktası olmuştur. (W. Montgomery Watt'ın, yukarıdaki 13. notta andığımız *Muslim Intellectual* adlı eserinde olduğundan daha etkilidir. Zaten bu eser Watt'ın, insanların düşünceleri nasıl savundukları hakkındaki aşırı basitleştirilmiş psikolojisini, benimsediği görüş açısından elde ettiği verilerin sıkı bir çözümlemesiyle dengelemesine olanak vermeyecek kadar kısadır; yine de Watt'ın eseri yararlı sayılır.) Jabre çarpıcı bir kaynakça sunmuştur. Başlıca tezleri bakımından bana sağlam göründü: Gazâlî vahyin geçerliliğini kuşkusuz yaşamı boyunca kabul etti, aradığı kesinlik de onu destekleyen entelektüel süreçlerin bir doğrulaması olmaktan çok, bu tarz süreçlerin katkıda bulunabileceği ya da bulunamayacağı bir ruhsal duruma ilişkindi. Yine de Jabre'nin ortaya koyduğu resmi pek insanca bulmuyorum: Gazâlî'yi gereğinden fazla kararlı gösteriyor. Devam eden bir bağlılığın yoğun şüphe dönemleriyle ve ruh halleriyle uyumsuz olması gerekmez. Zaten şüphe edilen şeyler, bağlanılan geleneğin temalarından ibarettir; kişinin erkenden kesin sonuçlara varmış olması, onun yaşamı boyunca bunları tekrar tekrar keşfetmesini engellemez, hatta yeniden gerçekleşen keşifler can alıcı farklar da yaratabilir. Eğer Gazâlî başkalarının şüphelerini iyileştiren bir hekim olarak yazdıysa okurla kendi durduğu yerde karşılaşmak için kendi tarzına bir üslup kazandırması halinde, ortaya çıkan öğretisel duruşu olduğu gibi kabul etmek doğru olmaz. Belki de Jabre, eleştirel akılcılığın tekrarlayan deneyime olduğu kadar tarihsel vahyin de anlaşılmasına da ne ölçüde nüfuz edebileceğini yeterince iyi kestirememiştir. Benim Gazâlî hakkındaki kendi anlayışım ise Duncan B. MacDonald'ınkinin geliştirilmiş bir halidir.

Gazâlî'nin önerdiği Şer'î yaşamı hayata geçirmeye ancak zamanının büyük bölümünü dine ayırabilecek birinin gücü yetebilirdi.

İhyâ'nın toplumsal içermeleri yine de önemlidir: Gazâlî'nin *el-Munkız*'da belirttiği gibi, din adamlarının hayatı genel olarak Müslümanların yaşamını şekillendirecek bir etki yaratabilirdi. Bu bakımdan *İhyâ*, din bilginlerinden başkalarının hayatlarını da dolaylı yollardan etkileyebilirdi. Gazâlî *İhyâ*'da toplumu üç sınıfa ayırıyordu: Dinin hakikatlerine sorgusuz sualsiz inananlar, inançlarının gerekçelerini öğrenenler -özellikle (başta kelâmcılar olmak üzere) din bilginleri– ve dinsel hakikati doğrudan deneyimleyen Sufîler. Bu sadece bir bilgi ayrımı değildi, ayrıca örtük bir ahlaki işlev ayrımıydı. Her sınıf kendi altındakileri eğitebilir ve onlara örnek olma işlevini yerine getirebilirdi. Hakikate doğrudan vakıf oluşları peygamberlerinkine yakın sayılan Sufîler de tıpkı Gazâlî gibi dönemin dinsel kalıplarını manevi yaşamla kaynaştırma görevini üstlenebilirlerdi. Buradan Şer'î ulemânın nüfusun geneli içinde, sadece dışsal öğretileri değil, dinin içsel maneviyatını da yayabilecekleri ve yaydıkları ölçüde tasavvuf ilhamını alma sorumluluğunu taşıdıkları sonucu çıkar. Dolayısıyla tasavvuf deneyimine hakikatin doğrulanması olduğu gerekçesiyle verilen yüksek değerin, Gazâlî'nin dile getirmeye pek cesaret etmediği ama bizzat canlı örneğini teşkil ederek sunduğu bazı toplumsal sonuçları oldu.

Kişisel ilişkilerin özellikle yerel düzeyde böyle değerli olduğu bir toplumda, bu tarz bir görüşün son derece pratik bir toplum programı sunacağı düşünülebilir. Bir sonraki bölümde de göreceğimiz üzere, sonraki yüzyıllarda buna büyük ölçüde yaklaşıldığı kanısındayım. Bununla birlikte Sufîler Şer'î bilginlerden ziyade halk üzerinde daha doğrudan bir etkiye sahiplerdi. Bu anlamda Gazâlî'nin eserinin kısmen de olsa hamisi Nizamülmülk'ün icraatlarının sonucu olarak ortaya çıkan âdemimerkeziyetçi devlet düzeninde toplumu destekleyen manevi yapıya bir gerekçe sağlamış olduğu pekâlâ söylenebilir.

Ne var ki böyle bir program iyi kötü hiyerarşik yapıya sahip bir din hayatını ve din adamlarının rollerinin Müslüman cemaatine yaptıkları manevi hizmetlere göre derecelendirilmesini de gerektirirdi. Bu durum, Müslümanların –en azından onurları söz konusu olduğunda– dindarlık düzeylerine göre derecelendirilmesi gerektiği yollu eski ilkeye dayanılarak pekâlâ meşrulaştırılabilirdi. Fakat Sufîlerin ulaştıkları türden özel bir kavrayış çeşidine dayanan bir hiyerarşi anlayışı da ilk Müslümanları dehşete düşürebilecek can alıcı bir ilkenin hayata geçirilmesini gerektirirdi: Dinsel bilginin ta kendisi derecelendirilmeliydi. Sıradan bir insanın imanının tamlığı ve yeterliği özenle teminat altına alınıyorduysa da onun cemaatin ihtiyaç duyduğu birçok önemli bilgiye bile ulaşması mümkün değildi. Dahası yanlış anladığı takdirde onu küfre sürükleyebilecek bu bilgilerin ondan özenle gizli tutulması gerekirdi.

Bu ilke *El-Munkız*'da geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Örneğin Feylesofların yazıları, sırf yazarlarına saygı veya hayranlık duydukları için onların imansızlıklarını paylaşıp yoldan çıkabilecek zayıf akıllı insanlar tarafından incelenmemeliydi. Daha da önemlisi, doğru dürüst bir kılavuz edinmeden tasavvuf yoluna girenler de Sufîlerin keşfettikleri sırlardan haberdar edilmemeliydiler; sadece imanın doğruluğunu gösteren ve fakat her mutasavvıfa açık genel tanıklıktan nasiplenmeliydiler. Gazâlî, el-Hallac'ın "Ene'l-Hakk" (Hakikat Benim) demekle hata yaptığını kabul ederken, bir yandan da onu böyle bir beyanda bulunmaya iten Sufî "hâl"inin meşruluğundan kuşku duymayan ve Haccac'ın hatasının bu hissiyatı sıradan insanların aklını karıştırabilecek biçimde uluorta dile getirmesi olduğunu savunan birkaç kişiden biriydi. Sıradan insanlar küfre müsamaha gösterildiğini düşünmesinler diye el-Haccac'ın bu sözü yüzünden cezalandırılması gerekmişti.

Gerçekten de Gazâlî, hedeflenen kitle üzerinde hangi sav ve akıl yürütme daha etkiliyse onun kullanılması gerektiği ilkesinden hareketle bu eğilimin halka yönelik söylem düzeyinde ne anlama gelebileceğini zaten ortaya koymuştu. Örneğin *El-Munkız*'da –ikna olmak için mucizelere ihtiyaç duyanlara hitap ettiği satırlarda– Peygamberin gerçekleştirdiğine inanılan mucizelerden onun peygamberliğinin delilleri diye bahsedebiliyordu. Oysa kitabın başka pasajlarına bakılınca onun bu gibi "delillere" gerçekten başvurmadığı anlaşılabilir. Çünkü *El-Munkız* Gazâlî'nin anladığı anlamda bir kelâm kitabıydı; dolayısıyla bir bilgi yığınından ziyade bir *araçtı*: Kitabın başlığında kullandığı ve "kurtaran" anlamına gelen Arapça ortaç kasıtlı olarak seçilmişti; çünkü bu kitabın amacı hakikati müspet biçimde dile getirmek değildi; en uygun görünen yollardan insanları hatalarından döndürmekti. Müspet hakikat, onun da açıkça gösterdiği gibi, tartışarak değil kişisel gelişimle edinilmeliydi. Gerçekten de Gazâlî, savının taktik ayrıntılarında, diyalektik polemikçiye her zaman çekici gelen bir pratiğin ötesine pek geçmemiştir. Fakat daha derin hakikatlerin, içsel bakımdan daha karmaşık bir yaklaşımdan ziyade (fiilen) yalın bir inanç sağlamlığının unsurlarıymış gibi görünmeleri sağlanarak, onları anlayamayacak herkesten uzak tutulmaları ilkesini daha genel bir çerçevede desteklemekle, dinsel samimiyet konusunda şüpheciliği de teşvik etmiş oldu. Bu gizleme ilkesini o icat etmemişti. İsmailîler, inancın ihtiyati olarak gizlenmesi anlamına gelen genel Şiî *takiye* ilkesini bu anlamda daha önce zaten sistemli biçimde yorumlamışlardı. Feylesoflar ve özellikle Sufîler de Gazâlî'nın burada sahip çıktığı ilkenin pratik bir biçimini geliştirmişlerdi. Onun yazılarında ise bu ilke, dine hizmet etmenin temel yolu olarak genelleştirilip meşrulaştırıldı.

Sonuçta Hadis Ehli'nin asıl tutumu belirli temel yönleri itibarıyla korunmuş oluyordu. Felasife ile tasavvuf, Şeriat yanlısı duyarlılığın ışığında yeniden değerlendirildiler. Bununla birlikte ulemâya önerilen şeyin yanında Eş'arî kelâmı artık çok önemsiz kalacaktı. Böylece İslami halkçılığa seçkinciliğin aşırı

bir biçimi zerk edilmiş oluyordu. Bunun Gazâlî'nin asla öngöremeyeceği birtakım sonuçları vardı. Neredeyse herkesin beğenilerinin ve ihtiyaçlarının böyle yeni bir Şer'î sistemin müsamaha sınırlarına intibakı gerekebilirdi. Hiç değilse böylece İslam'ın teşvikiyle manevi gelişimin yanı sıra yetkin ve çeşitlilik arz eden bir düşünsel gelişimin de temelleri atılmış oluyordu. Fakat bu durum özgürlüğün merkezden kaçmasına yol açabilirdi. Çünkü bu, ulemânın Medine cemaatinin yüz yüze ilişkilere dayalı samimi kamu hayatını bir ölçüde yeniden yaratmak için bel bağladığı ve Şer'î hareketin ilahi iradeyi arayışı sırasında gerekli gördüğü genel ve açık görüş ve bilgi alışverişi olanağını feda etmek pahasına gerçekleşti.

Fakat İslamileşmiş bir uluslararası toplum düzeninin tesis edilişiyle birlikte Müslüman cemaatinin birliğini, hatta disiplinini teminat altına almanın yeni yolları da ortaya çıkmıştı. Kasabaların bağımsız, özel kurumları hem Şeriat'a hem de başka yapılara bağlıydılar; bunlar arasında –göreceğimiz gibi– esnekliği itibarıyla yerel kurumların özel ve istikrarsız karakterine uygun olduğu görülen hakçı tasavvufu güçlendiren örgütlenme biçimleri de yer alıyordu. Erken Orta Dönem'in oluşturucu aşamasının sonuna gelindiğinde ise Müslümanlar Gazâlî'nin sunduğu kalıpları benimsemeye artık hazırdılar. Onun ahlaki otoritesi görünüşe göre o henüz hayattayken bile geniş çapta kabul görmüştü. Kelâm, Felasife ve onun anladığı haliyle tasavvuf arasındaki bazı düşünsel sentezler de Erken Orta Dönem'de düşünce dünyasında yaşanan serpilmesinin başlangıç noktasını meydana getirdiler.

Karanlıkçılık ve İçreklik

"Şiî yüzyılı" boyunca Müslüman toplumuna Tarım Çağı'na ait herhangi bir şehir sahibi toplumda son derece seyrek görülebilecek bir fikir özgürlüğü iklimi hâkim olmuştu. Fakat Müslümanların çoğunluğuyla aynı bağlılığa sahip olan ve aynı ulemâyı yetkili sayanların otorite haline gelmeleriyle birlikte fikirler arasında uyumu dayatmaya yönelik arzu da gittikçe güçlendi. Doğru yanıtları bulacak şekilde eğitilmemiş insanların yaptıkları dizginlenmemiş kişisel araştırmaların sonuçlarına güvenmeyenler çoğunlukla tehlikeli fikirlerin uluorta konuşulmasını engelleyecek konumlarda bulundular. Halk arasında daha yaygın olan tutumları benimsemeyenler zulüm gördüler. Kaderîler, Maniciler ve sonraları –daha az şiddet görmüş olmalarına rağmen– Hadis yanlıları zulme uğradıklarında da aynı şey olmuştu ama bu kez çoğunluğu Müslüman olmuş bir nüfusta esaslı bir bağlılık birliği sağlanmasıyla birlikte bu eğilim yaygınlaştı.

Toplumsal yararı bir yana, yerleşik düzene uyma baskısı ağırlığını her zaman hissettiren bir olgudur. Bunun temelleri köklüdür. İnsanlar diğer hayvanlardan farklı olarak, en azından gördükleri aracılığıyla olduğu kadar gör-

medikleri aracılığıyla da yaşarlar: Hayvanların işaretlerinden farklı olarak insanların sözcükleri, doğrudan doğruya karşılarında olmayan, namevcut şeylerin simgeleridir. İnsanların kendileri için oluşturdukları simgesel dünya tablosu, rastlantısal bir merakın ürünü değildir, insanların kişisel yönelimlerinin esas dayanağıdır. Bu yüzden insanlar o güne kadar yaşamlarına kılavuzluk etmiş olan anlayışlarla çelişen yeni fikirleri dinlemeye zorlandıklarında daima mutsuz olmuşlardır. Bu fikirleri reddetseler bile, bunları reddetmek için iyi gerekçeler bulma sürecinin kendisi zahmetli ve sıkıntı vericidir; ama çoğun insan için bundan daha kötü olan şey, başkalarının bu yeni fikirleri kabul edip eski anlayışların taraftarlarını tecrit olmuş halde ve desteksiz bırakma olasılığıdır. Rağbet görmeyen fikirlerin özgürce dile getirilmesi, onları bastıracak konumda bulunabilecek herkesin önemli ölçüde dayanıklılık ve toplumsal disiplin sahibi olmasını gerektirir.

Bu her yerde geçerli bir durumdur fakat tektanrıcı bir bağlılığı olan toplumlarda bu doğal tahammülsüzlük eğilimi cemaatçiliğin talepleriyle desteklenmiştir. Belirtmiş olduğumuz gibi, tek bir ahlaki Tanrı'nın var olduğu ve ahlaki açıdan belirleyici tek bir ömrün yaşanabileceği düşüncesi, tektanrıcı geleneklerde ahlaki bakımdan normatif nitelik taşıyan tek cemaat anlayışıyla tamamlanmıştır; İslam'da ise bu eğilim öyle büyük bir güç kazanmıştır ki, dinsel cemaatin hukuku olan Şeriat'a, her türlü toplumsal etkinliği tam anlamıyla meşrulaştırmanın tek zemini olma hakkı verilmiştir. Toplumsal ahlakiliği ve böylece toplumun varoluşunun ta kendisini teminat altına alan da Şeriat aracılığıyla dinsel cemaatti. Fakat toplumun güvenliği ve düzeni, dinsel cemaatin gücüne ve uyumuna bağlıysa geri kalan her şeyin gerektiğinde bunun uğruna feda edilmesi gerekir. Dürüst ama hataya düşmüş bir kimseye duyulan merhametin bile kişiyi, onu hataya düşmüş fikirleriyle toplumu zehirlemekten engelleme görevinden alıkoymamalıydı. Bütün pratik amaçlarından dolayı, tektanrıcı bir dinsel geleneğin ahlakçı bakış açısı kolaylıkla *cemaatçiliğin*, yani topluluğa ve onun kabul görmüş simgelerine (özellikle de öğretilerine) duyulan sadakatin bütün diğer değerler pahasına yüceltilmesine yol açardı.

Böyle bir atmosferde, tehditkâr sesleri susturarak kendi entelektüel güvenliklerini koruma dürtüsüne direnmeyi başarabilecek, yüce gönüllü insanlar bile birer zalime dönüşebilirlerdi. Çünkü tehdide bu kadar kolayca dayanamayacak kimseler adına tahammülsüzlüğe destek vermenin kendi görevleri olduğunu hissedebilirlerdi. Bu yüzden tektanrıcı gelenekleri benimsemiş toplumlar, rağbet görmeyen fikirleri yüksek sesle söylemeye cesaret eden herkese karşı kendini aklayan bir zulüm sergilemeye fazlasıyla açık olmuşlardı. Bu bakış açısı Müslümanlar arasında da genel olarak kabul görmüştü; şimdi de cemaatin büyük kısmı içinde, uygulanmasını elverişsiz kılmış olan bölünmeler ve şüpheler tarafından engellenmiş bir halde değildi. Tehlikeli

fikirler içeren kitapların yakılması ve bu tarz kitapları yazanların ya da bunları başkalarına öğretenlerin sürgün edilmesi veya öldürülmesi dindarca hareketler olarak görüldüler.

Fakat yasaklamanın etkilediği kişiler, Sünnîlerin uzlaşma çevresinde bile, hangi grubun yerelde üstünlük kazandığına bağlı olarak değişmeye yine de devam etti. On birinci yüzyılda Bağdat'ta Hanbelîler kalabalıkları hâlâ kontrol ediyorlardı; alenen ders vermeleri konusunda anlaşmazlığa düştükleri kimseleri engellemek konusunda Yüksek Halifelik Dönemi'nin son günlerindekinden bile daha başarılıydılar. Sultan Tuğrul Bey'i Eş'arî kelâmını –camilerde Eş'arîlerin lanetlenmesini sağlayıp Cüveynî gibi liderlerine zulmederek– bastırmaya ikna edenler ise başka yerlerdeki Şeriat yanlılarıydı. Hanbelîler, kendi bağlılıklarını paylaşmalarına rağmen başka yolların öğretmenlerini dinleyecek kadar meraklı olanları bile kendi ilkelerine uymaya zorlayabiliyorlardı. Mutezilîlerin neler söylediklerini dinlemek için gizlice onların toplantılarına giden Bağdat'taki başlıca Hanbelî otoritelerinden biri, onların görüşlerini benimsememesine rağmen –elbette bir ölçüde kalabalıkların şiddeti de eksik olmadan– bu davranışından vazgeçtiğini alenen ilan etmeye zorlandı; muhalifleri bile dinleyen bir adamın "yeniliklerine" karşı kalabalıkları peşinden sürüklemeyi başarmış rakip bir Hanbelî öğretmenin önünde kendini küçük düşürmek zorunda kaldı. Ama Hanbelîler diğerlerinden sadece biraz daha fazla tahammülsüzlerdi. Eş'arîler de itibar gördükleri yerlerde eğer iktidara sahiplerse başkalarına zulmetmeye teşneydiler. Önde gelen bir Eş'arî Şâfiî, Bağdat'ta halka açık dersler vermeye kalkıştığında, tahammülsüzlükleri Hanbelîler ve bazı Eş'arî yanlısı Şâfiîler arasındaki çatışmalara yol açmış olan Bağdat Hanbelîlerini azarlayan Nizamülmülk, Horasan'da Hanefîlerin ve Şâfiîlerin birbirlerini kabul ettiklerini ve başka hiçbir öğretmenin dinlenmesine izin vermemek için bir araya geldiklerini belirtti. Bağdat'ta halifeler tarafından özel olarak desteklenen Hanbelîler halkın ilgisini çektikleri için onlara tahammül edilmesi gerekiyordu; ama açıkçası Nizamülmülk bunun zorunlu olmasından rahatsızdı. Diğer şehirlerde başka gelenekler egemendi. Söylendiğine göre Harezm'de Mutezilî ulemâ öylesine güçlüydü ki Mutezilî olmayanların geceleri kasabada konaklamalarını bile yasaklayabiliyorlardı.

Şeriat yanlısı ulemânın daha tutucu unsurları istediklerini yaptırabilmiş olsalardı hiçbir Müslüman'ın ulemânın öğretilmesine cevaz vermediği şeyleri öğrenmesine izin verilmezdi. Ya da daha kesin bir ifadeyle, cemaatin dayandığı en temel pratik becerilerin ve eleştirel olmaktan hayli uzak bilgiler dışında hiçbir şey bilmemenin bir erdem olduğunda ısrar edilir, tarih ve edebiyat eserlerine bile fazla tahammül gösterilmezdi. Böyle bir durumda kabul görecek bilginin kapsamı muhtemelen diğer başlıca şehir sahibi toplumların herhangi birinden daha dar olurdu. Hıristiyan Garp'ta, (tektanrıcılığa özgü bir tarzda) ahlak kurallarının bekçisi ve toplumu tehlikeli fikirlerden koruyan bir

muhafız olduğunu ilan etmiş Kilise bile, kendi mensupları arasında (özellikle sonraki yüzyıllarda), Hıristiyanlık öncesi paganizm geleneğinden kalan görece faydasız bilgilerin oluşturduğu muazzam bir birikime tahammül etti. Bununla birlikte pratikte, belirli kurallara riayet edildiği takdirde, Müslümanlar sadece asgari bir cezalandırılma riskiyle karşı karşıya kalarak neredeyse her şeyi öğrenmekte özgür oldular. Müslümanların aldığı bu risk, genel olarak Garp'taki akranlarının göze aldığı riskten çok daha azdı. Bunu, bilginin derecelendirilmesine ve gizlenmesine ilişkin, Gazâlî'nin savunucularından biri olduğu örüntü olanaklı kıldı. Bu durum, Yüksek Halifelik Dönemi'nin sona erişinin ardından hızla, resmi ulemâ tarafından uygun bulunan dar çerçeveye riayet etmeyen tüm düşünürler için genel bir kalıp haline geldi. Yani İslam'da düşünsel kültürün daha yaratıcı tüm yanları içrekliğe eğilim gösterdiler.

İçrek hakikat, genel kabul gören, olağan dışrak hakikatle rekabet iddiasında değildir; bunun yerine onu tamamlamayı amaçlar. İslami cemaati koruduğu kabul edilen Şeriat yanlısı çevrelerin dışrak kültüründe, halkçı ahlakçı bir yönelimin gerektirdiği her türlü düzyazı biçiminin serbestçe ortaya konmasına izin verildi. Sadece ilkece her bireyin özümseyebileceği, gerçekçi, tarihsel olarak belgelenmiş veriler ilim, yani anlamlı bilgi sayıldı. Tıpkı ansiklopedik bir belleği ve keskin eleştirel ayrımları gerektiren hadis külliyatı ve eleştirisi gibi bilgi de son derece geliştirilebilir ve ayrıntılandırılabilirdi; hatta fıkıhtaki (hukuk kuramı) daha hipotetik çalışmalarda sık sık olduğu gibi, incelikli akademik çalışmalarda karşımıza çıkan şekilde kılı kırk yarma noktasına varacak denli girift de olabilirdi. Kelâm tartışmasının Şer'î kapsamda yer almasının kabul edilmesini isteyenler arasında olduğu gibi, son derece soyut öncüllere dayanan kapsamlı akıl yürütme zincirlerini bile içerebilirdi; fakat bu tarz öncüllerin düzyazı berraklığında olması, mantığın bulanık olmayan "evet" veya "hayır" seçenekleri üzerinden ilerlemesi ve her durumda (elbette) sonuçların, ciddiyetle belgelenmiş tarihsel vahiy dolayısıyla cemaat tarafından kabul edilmiş tutumlarla tutarlı olması da gerekirdi.

Aynı sözel formüllerin farklı bağlamlarda farklı içermelere sahip olabilecekleri veya farklı formüllerin farklı ama aynı ölçüde anlamlı bakış açılarını ifade edebilecekleri ya da doğruya veya yanlışa ilişkin saf bilgi ve kurallar gibi beğeni inceliklerinin beşeri hakikat ve bilgelik alanında bir rolünün olabileceği şeklindeki akıl karıştırıcı kabullere de kesinlikle yer yoktu. Bir fikrin dile getirilmiş formülünde açıkça görülmeyen hiçbir şey dikkate alınmamalıydı. Hatta –Şeriat yanlısı çevrelerde, sıkı sıkıya sınırlanmış klasik bir tarzıyla kabul görmüş– şiire bile olgulara ilişkin –uygun veya uygunsuz diye değerlendirilebilecek– ifadelerin yine uygun veya uygunsuz nitelik taşıyabilecek, doğru veya yanlış diye değerlendirilebilecek teknik bir kalıba dökülmüş dizileri gözüyle bakılırdı.

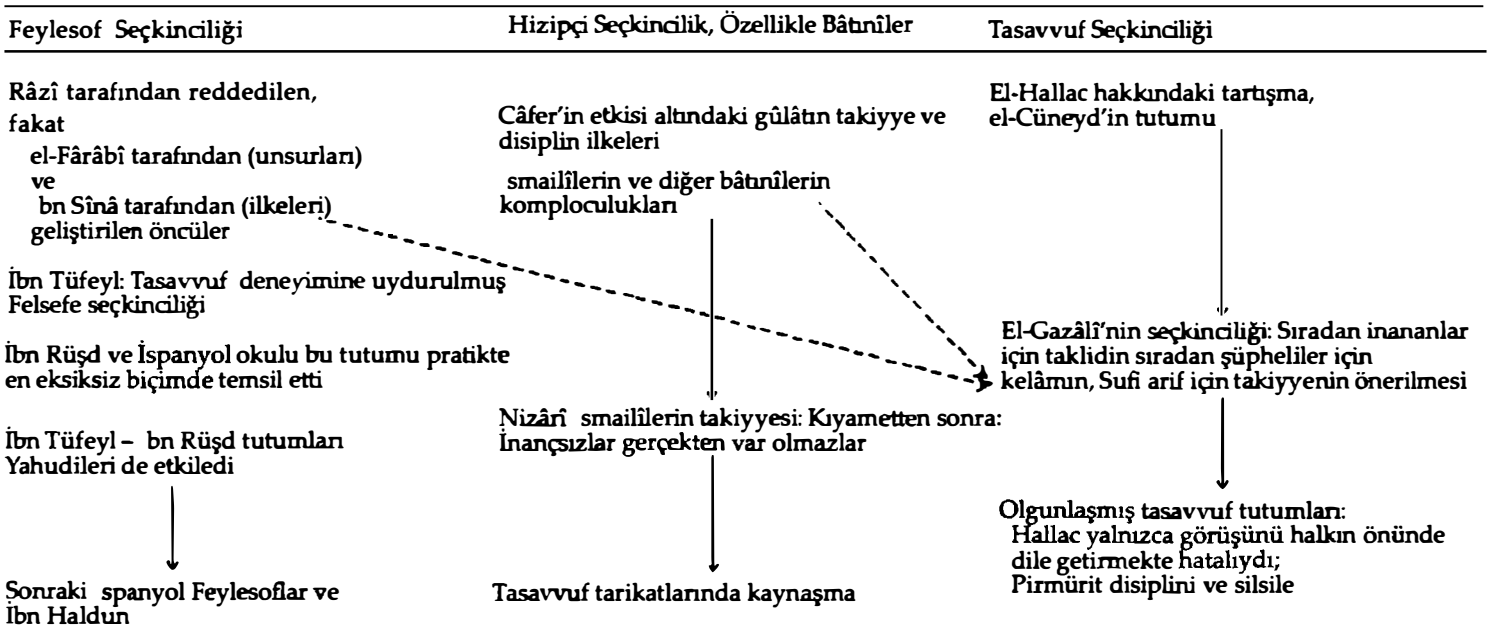
İçrek hakikatler ise bunların aksine halka açık olmayan hakikatlerdir. Şeriat yanlılarının ilmi, ilkece, halkçı ahlaki ölçütlere uygun düştüğü ölçüde onları dinleyebilecek ve dinlediklerini hatırlayabilecek herkese açık olmak zorundayken, içrek ilme sadece mürşit ile mürit arasında kurulan özel bir ilişki biçimi olan kabul töreni aracılığıyla ulaşılabilirdi. Ayrıca sadece özel niteliklere sahip olanlar bu törenlere kabul edilir ve sırlar bu kişilere rastgele açıklanmazdı. Kabul edilmeyen biri içrek hakikatleri irdeleyen bir eserle karşılaşsa bile ilkece bu ona bir anlam ifade etmezdi, gerçi sözcüklerini anlamadan onları pekâlâ tekrarlayabilirdi. Bu alanda her türlü inceliğe ve belirsizliğe izin verilmişti, hatta bunu hoş gören bir gelenek bile söz konusuydu. Aslında içrek bilgi dışrak bilgiden her zaman daha ilmi değildi ama genelde daha renkliydi.

İlkece içrek denebilecek her hakikat doğası gereği seçiciydi: Bir üstat niteliksiz bir müridin bunları anlamasına yardımcı olmak için ne kadar uğraşırsa uğraşsın nafileydi. Müridin mizacının hakikatleri anlamaya uygun olması gerekirdi, yoksa bu hakikatler boşa giderdi. Ama içrek bilgi üstatları genel olarak bir eserin yanlış ellere düşmemesini, hassas noktalarının yarım yamalak anlaşılmamasını sağlamak için genellikle büyük uğraşlar verirlerdi; yazılarını ehil olmayanların mizacının beraberinde getirdiği engelleri söz sanatlarıyla güçlendirecek şekilde yazarlardı. Bunun amacı başkalarından görebilecekleri zulmü önlemenin yanı sıra kabul edilmeyenler arasında ortaya çıkabilecek beklenmedik birtakım sonuçları da engellemekti. Kamuya mal olan bilgilerin ve hakikatin alanını ise hiçbir rekabete girmeden, doğrudan doğruya dışrak bilgiyi öğreten öğretmenlere terk etmişlerdi. Yine de dışrak bilgilerin öğrencilerini içrek bilginin sakıncalarından bizzat içrek bilginin üstatları korumuştu.

Müslümanlar arasında artık içrek sayılan başlıca üç bilgi çeşidi vardı: Feylesofların metafiziği ve bazı doğa bilimleri, Şiîlerin vahiy yorumları, Sufîlerin spekülasyonlarıyla birlikte nefis terbiyeleri. Bu bilgi çeşitlerinin hepsi en başından itibaren bir ölçüde içrek sayılmaya meyilliydiler. Fakat İslam dünyasının Orta Dönemlerinde bunlar geçmişe göre, hatta kanımca dönemin diğer toplumlarında alışılmış olana göre bile daha tutarlı ve kapsamlı biçimde içrek sayıldılar. Birçok bilginin kavranabilmesi için –örneğin müzik alanında zevk sahibi olmak, metafizik ya da fizik alanında keskin bir yargıgücüne sahip olmak ya da tıp ve astroloji alanında sezgisel anlayışa sahip olmak gibi– doğuştan gelen özel birtakım yetenekler şarttı; fakat bu tarz bilgilerin dışrak oldukları, onları öğrenmeye yeterince zaman ayıran ve uğraş veren herkese açık oldukları ya da en azından yabancılardan korunmadıkları da kabul edilebilirdi. Ulaşılması nispeten kolay olmasına rağmen Şeriat yanlıları tarafından belirlenmiş sınırlara dâhil olmadıkları için içrek, dolayısıyla ayrıcalıklı sayılan halka açık bilgiler yalnızca bu gibi birkaç alanla sınırlı değildi elbette; bu bilgiler, onlara ulaşma olanakları yapay biçimde zorlaştırılarak ehil olmayanlardan korunacaklardı.

Bilimsel ve büyücülükle ilgili bilgi arasındaki modern karşıtlık Teknik Çağ'dan önce istisnai bir durumdu. Sadece halkçı bir faydacılık değil, bizzat bilginlerin gözüpekliği ve seçkinciliği de kamusal alanla bilimsel alan arasında bir karşıtlığın ortaya çıkmasına neden oldu. Doğaya ilişkin bilimsel anlayışın içrek yollardan ele alınması, onun büyü sanatlarıyla olan kadim ilişkisine varacak kadar eskidir. Eksen Çağ'ından beri, en azından Feylesofların bilimlerinden bazıları hep içrek sayılmıştı; örneğin –halkın zihninde doğal olmayan altın arayışıyla ve genel olarak sihirle ilişkilendirilen– kimya incelemeleri simgesel terimlerle ifade edildi ve sıradan insanlardan gizlendi. Üstelik bilimlerin tam da en soyutu olan metafizik de onu tektanrıcı geleneklerin kıskanç savunucularından korumak için, en azından çoğu Müslüman'ın hoş karşılamayacağı tutumların özenle gizlenmesi anlamında, az çok içrek biçimde öğretilmeye başlandı. Erken Orta İslami Dönemlere gelindiğinde bilimler iki derecede özel olabilirlerdi. Hepsi de onlarla ilgili kitapların çoğunlukla zihinsel kısıtlamalara bağlı kalınarak yazılmış olmaları ve medreseler gibi kamu kurumlarında öğretilmemeleri, bunun yerine nitelikleri ve güvenilirliklerine göre seçilmiş özel müritlere üstatlar tarafından öğretilmeleri bakımından genel olarak özellerdi. Ayrıca bazı bilimler –özellikle de kimya ve açık sihir sanatları– daha büyük bir özenle gizli tutuldular. Hatta bunlar nispeten daha az içrek Feylesoflar tarafından (etkisiz değilse de) ahlak dışı oldukları ileri sürülerek inkâr edilebilirlerdi. Fakat pratikte iki özellik derecesi arasında keskin bir sınır yoktu, herhangi bir Felasife okuluna bağlı olanların onun en içrek köşelerini araştırmaları da mümkündü.

Müslüman İçrek Seçkincilik Tipleri



Tasavvuf ise kural olarak daha da sınırlayıcıydı. (İslamileşmiş kültürün içrek bir renk kazanmasına en büyük katkıyı yapan şey tasavvufun önem ve yaygınlık kazanmasıydı.) İçe dönük benlik –nefs– çözümlemesinin bilgisi bu tehlikeli sürece kılavuzluk etmesi ve bir müridin kendi başarılarını zamanından önce abartmasını engellemesi gereken bir üstada neredeyse zorunlu olarak bağlıydı. Bir kilisenin kurumsal denetimi olmadığı için bu sürecin içrek yollardan yürütülmesi gerekirdi, *müride* de, üstadı tarafından açıkça yetkilendirilene kadar, öğrendiklerini başkalarına öğretmesine izin verilmeyen bir sâlik olarak davranılırdı. Burada da içrekliğin dereceleri vardı; kendini algılama sürecinin derinliklerini yorumlamaya hizmet eden teosofik kozmolojik öğretiler özellikle gizli tutulur ve daha az cesur Sufîler tarafından çoğunlukla inkâr edilirdi. Fakat içsel disiplin söz konusu olduğunda bile, alışılagelmiş tasavvufun sürekli yeniden şekillendirilen örüntülerini, dışraklaştılar diye inkâr etmek ve tasavvuf çerçevesinde daha ileri bir içrekliğe yönelmek, ateşli Sufîler için zaten olağan bir durum haline gelmişti.

Şiî içrekliği doğayı çözümlemediği ya da kullanmadığı gibi benlik farkındalığını da derinleştirmez; onun yerine tarihi ve tarihsel bakış açısına göre mevcut dünyayı dramatikleştirir. Görmüş olduğumuz gibi, bu dramatikleştirme toplumsal protestonun bir ifadesiydi. Binyılcıydı; yani mevcut tarihsel durumu alçakça ezilenler –ya da onlar arasında gerçek bağlılığa sadık kalanlar ve yerleşik düzene teslim olmayanlar– lehine tersine çevirecek, vaat edilmiş tarihsel olayları bekliyordu. Başka bir deyişle mevcut tarihsel ve toplumsal durum, bu tarz gizli beklentiler temelinde sürekli yeniden değerlendiriliyordu. Onu –binyılcı hareketlerin tektanrıcı gelenek içinde daha önce de meylettikleri üzere– kaçınılmaz olarak içrek hale getiren de bu direnişçi tutumuydu. Halkın geneli ya düşmandı ya da düşmanın oyununa gelmişti. Bu yüzden halka karşı da savunmada olmak gerekirdi. Şiî takiye öğretisi, yani kişinin gerçek bağlılığını ihtiyati olarak gizlemesi, daha eski binyılcı hareketler arasında kapalı ve çoğunlukla gizli bir seçkinler topluluğu oluşturmaya yönelik müzmin eğilime yanıt veriyordu.

Elbette bir bütün olarak Şiîlik, hatta Câferî Şiîlik aşırı içrek olmak zorunda değildi: Şiîler arasındaki Şeriat yanlısı ulemâ bilginler, kendi hukuk sistemlerine takiye öğretisini dâhil ettiklerinde veya Kur'an'da imamlara bazı gizli atıflarda bulunulduğunu kabul ettiklerinde bile, herhangi Sünnî gibi doğrudan dışrak olabilirlerdi. Fakat Ali'nin soyundan gelenlere bağlılık ruhu, en azından Şiîler ve belki bazı Cemaî-Sünnîler arasında, ciddiye alındığı takdirde, yalnızca seçilmiş olanlar arasından gereken sadakati sürdürmeyi gerçekten başarabilecek olanlara hakikatin anlatılması gerektiğine dayanan bir kabul töreni atmosferini gerektirebilirdi. İçsel Şiîliğin, On İki İmamcı, hatta İsmailî ulemânın dışsal öğretilerinin ardında yatan (örneğin Ali'nin kozmik rolü gibi) gerçek hakikatleri öğretme iddiasını taşıyan –ve kendisini Şiî yetkililerden bile

gizli tutan– kalıcı bir örüntüsü bulunuyordu. Bütün bunlara rağmen, her türlü Câferî Şiîlik, Muhammed'in ev halkından zalimce acı çekmelerine dair dramatik bir duyguyu taşıdığı ölçüde, en azından içrekliğin dışsal biçimlerini takiye yoluyla benimsedi.

İçrekliğin üç biçimi de birbiriyle örtüşmeye ve iç içe geçmeye meyilliydi. Şiîliğe özgü tarihsel bir duygu, sadece Câbir'in külliyatı üzerinden simyaya değil, ayrıca astrolojiye de sirayet etmeyi başardı; hem Şiî tarihsel draması hem de daha radikal Feylesofların büyücülükle ilgili bilgisi en azından Sufîlere bir terminoloji ve simgecilik sağladı. Üstelik toplumdaki, emirlerin, âyanın ve ulemânın yerleşik rejiminden bir şekilde bağımsız kalmış grupların –özellikle güçlenen esnaf loncalarının ve kasabalardaki diğer dayanışma gruplarının– hepsi de gizliydi, üye kabul edilmeye dayanıyordu ve daha geniş kapsamlı olan bu içrek hareketlerle aynı bilginin en azından bir kısmını paylaşıyorlardı.

Fakat aynı zamanda, böylece içrek bir statü kazanan yaratıcı toplumsal ve kültürel yaşam sıradan yabancılar için gittikçe daha ulaşılmaz bir hale geldi. İslam dünyası içinde bile bu böyleydi: En önemli toplumsal hareketlilik kanalları çoğunlukla –hepsi de son derece dışrak olan– emirlerin askeri kuruluşları veya ulemânın Şer'î kuruluşları aracılığıyla işliyordu. Örneğin, basit bir gezgin Sufînin, bir pir olup kendine müritler bulsa bile toplumda iyi bir yer edinebilmesi ancak şahsına münhasır bir karizmaya sahip olmasıyla mümkün olurdu. Başarının başlıca yolu yavan, dışrak kültürden geçiyordu. Her türlü içrek bilginin temsilcisinin, kendini gözleyenlere izini kaybettirebilmek için tedbirli bir biçimde yazarak veya ders vererek kendini korumaya çalışması, böyle başarılı kimselerin hoşgörüsüz bakışlarından dolayıydı. Ama İslam uygarlığı kültürünü yeniden değerlendirmeye çalışan daha sonraki yabancılar için onun ortaya koyduğu en zengin eserler tuhaf biçimde ulaşılmaz olmaya devam etti.

Bu birkaç kültürel unsurun içrek tavrı, sadece kısmen zulme karşı bir savunma olarak iş gördü. Gerekçeleri ne olursa olsun, Şeriat yanlılarının daha aşırı olanlarının gericiliğine karşı onları savunmada çoğunlukla başarılı oldu. Bağnazlar boyun eğmeyi reddedenleri ortadan kaldırmak istediklerinde işleri pek kolay olmazdı. Garp'taki gibi sadece tek bir zalim yerleşik otoriteyi değil, her biri belirli bir eseri veya onun yazarını mahkûm etmekten çekinmek için gerekçeleri olabilecek birçok otoriteyi ikna etmeleri gerekirdi. Tek bir Şer'î bilgin kendi fetvasını verebilirdi ama onunla eş makamda bulunan başkaları bunu reddettiğinde, hatta bu konuda çekimser kaldıklarında bile, ilkinin kararı bağlayıcı sayılamazdı. Her durumda, ulemâ belirli bir muhalifin öldürülmesinin meşru olacağını ilan ettiğinde bile emirin bunu yapmasının gerçekten gerekip gerekmediğine kendi başına karar vermesi gerekirdi. Sarayında zanlıyı destekleyen bir azınlık bulunduğu takdirde, onların hoşgörü gösterilmesi yönünde pratik gerekçeler ileri sürmeleri mümkündü. İçrek bilginin sadece ta-

mamlamayı veya yorumlamayı amaçladığı, kabul görmüş dışrak öğretilerin doğruluğu açıkça teslim edilerek bütün muhalif ifadeler içrek biçimde dile getirilmişse, bir muhalifin üzerindeki şüphelerle ilgili savunmalar bulmak kolay olurdu. Resmi tutumları kimse inkâr etmezdi; sorun sadece bir kimsenin aslında bu tutumlarla çelişen başka neler söylemiş olduğu hakkında olurdu. Fakat yeterince bulanık bir tarzda yazılmışsa, makul bir şüphenin dışında bir suçun varlığını kanıtlamak imkânsız olurdu.

Orta İslami Dönemler boyunca kimi Sufiler, Feylesoflar ve Şiîler, bazen çok zalim yöntemlerle idam edildiler ama bu tarz olaylar genellikle suçlananların aleyhine gelişen anlık siyasal koşullardan ileri geldi. İçrek kültürün sıra dışı temsilcilerinin çoğu kendi yataklarında öldüler. Bu arada, tek ilahi manevi cemaatin Şeriat yanlısı bekçileri, İslam dünyasının başarıyla mahkûm ettikleri ama kesin biçimde ortadan kaldıramadıkları incelikli kültürüyle hüsran dolu bir gerilim yaşamaya devam ettiler. Yüksek kültürel tavizlerden kaynaklanan, İslam'ın bütünlüğüne karşı bir tehdit bulunduğu duygusu, bütün dışrak Müslüman yaşamında bir ters akıntı olarak varlığını sürdürdü. Ulemâ nerede alışılmamış biçimde güçlendiyse orada İslamileşmiş uygarlığın yüksek kültür hayatı şüpheyle karşılandı.[20]

[20] Bu yüzyılların entelektüel gelişimini benim burada kullanmış olduklarımdan daha farklı bir biçimde kavrayan Gustave von Grunebaum, özgür hümanist düşüncenin serpilmesini ve buna olan toplulukçu dinsel tepkiyi, "Parallelism, Convergence, and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature, and Piety" adlı çalışmasında, Bizans'ta aynı dönemde yaşanan benzer gelişmelerle kıyaslıyor. *Dumbarton Oaks Papers*, 18 (1964), 89-111.

IV
Tarikatların Tasavvufu, *ykl.* 945-1273

Düşünce hayatı Orta Dönem'e özgü biçimlerini alırken tasavvuf da Yüksek Halifelik Dönemi'nde oynadığı rolden hem toplumsal hem de düşünsel açıdan daha büyük bir rol oynamaya hazırlanıyordu. Düşünce hayatının ilerlediği bu yeni yön –Gazâlî'nin habercisi olduğu– asıl meyvelerini büyük ölçüde tasavvuf bağlamında verdi.

Mistisizmin Halk Arasında Yaygınlaşması

Sufî mistisizminin Müslümanların yaşamında öne çıkması, mistisizmin Afro-Avrasya Ekümenisi'nde halk arasında yaygınlığının tezahürlerinden biriydi. Sufîlik gibi tamamen olgunlaşmış, yani kültürel olarak işlenmiş mistisizm örneklerinin izlerini Eksen Çağı'ndan önceki dönemlerde sürmek epey güçtür. (Elbette genel anlamda mistik pratiğin çeşitli unsurları bilinen tarihin başlangıcından beri bir şekilde din hayatının bir parçası olmuşlardır.) Eksen Çağı'nın sonunda belli başlı mistik hareketler Yunan, Sanskrit, hatta Çin ve muhtemelen İran-Sami çevrelerinde bile etkiliydiler. Hindistan gibi bir istisnayı saymazsak, oralarda hakim olan başlıca kültür akımlarına kıyasla toplumda çoğunlukla marjinal bir konumda kaldılar. Fakat daha sonra kurulmuş gelenekler varlıklarını sürdürmeyi başardılar.

Eksen Çağı'ndan sonraki dönemlerde ise olgunlaşmış bir mistisizmin halk arasında dinin olağan sayılan unsurlarından biri haline gelmesi epey yavaş şekilde gerçekleşmiştir. İkinci Kitap'ta, tasavvufun olgunlaşmasının Hıristiyanlar, hatta Hindular arasında ilahi aşk [muhabbet] mistisizminin olgunlaşmasıyla kabaca aynı dönemlere denk geldiğini belirtmiştik. İlahi aşka dayalı bağlanma mistisizminin bu gelişim süreci görünüşe göre Hindistan'da bile katı çileci mizaca sahip din adamlarının yanı sıra nüfusun büyük kesimleri

arasında mistisizmin gittikçe yaygınlaşmasıyla bağlantılıydı. Fakat bu yaygınlık ilahi aşka yapılan vurgudan daha genel bir durumdu. Çin'de mistisizmin yaygınlığının Sung döneminde –kabaca Erken Orta İslami Dönem'de– zirvesine ulaştığı söylenebilir. Batı Avrupa'da ise Hıristiyan mistisizmi on altıncı yüzyılın ortalarına kadar daha geniş bir çapta kabul gördü ve düşünce dünyasında eskisine kıyasla daha etkili bir konuma geldi; fakat Modern teknikleşme süreci onu daha sonraları anlaşılmazlığa itti. Mistisizmin halk arasında en yaygın olduğu yerler ise Hint mirasını taşıyan ülkeler ve İslam dünyası oldu. Buralarda hem halk arasında inançlar ve ibadetler hem de yüksek kültürel yaratıcık için sağlam bir arka plan oluşturarak bu konumunu on dokuzuncu yüzyıla kadar korumayı başardı.

Bu dönemin İslam dünyasındaki Hıristiyan mistisizmi hakkında görece az şey biliyoruz, Yahudi mistisizmi hakkında ise neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz. Fakat mistisizmin Yahudiler arasındaki genel gelişim süreci hakkında birtakım fikirlere sahibiz: Çünkü genel olarak mistisizmin olgunlaşma süreci, özellikle de İslami mistisizmin olgunlaşma süreci ile Yahudi mistisizmi arasında sıkı bir ilişki var. Yahudi din hayatı hem İslam hem de Hıristiyan dünyasında birlikte gelişti; bu konuda incelenen kayıtlar esasen Hıristiyan Garp dünyasına aitlerse de görünüşe göre bu kayıtlara konu olan Yahudi mistik hareketlerinin doğum yeri Nil ile Ceyhun arasındaki bölgedir. Eksen Çağı'ndan sonraki ilk yüzyıllarda ve özellikle İslami dönemde Yahudi mistisizminin merkezinde "Merkaba" denen bir hareket vardı: Bu mistik hareket yüce ve kusursuz Tanrı'nın huzuruna yapılan korku verici bir içsel yolculuğun betimlemeleriyle ifade ediliyordu. Yahudiler arasında olgunlaşmış tasavvufa çok daha yakın bir şeye ise ancak on üçüncü yüzyılda İspanya'nın ve İtalya'nın Hıristiyan kesimlerinde Kabala hareketinin ortaya çıkışıyla rastlıyoruz. Merkaba mistisizmi İslam mistisizminin arka planını teşkil eden unsurların birçoğunu –örneğin Gnostik anlayışları– bünyesinde zaten barındırıyordu. Kabala mistisizmiyle birlikte ise Merkaba gelenekleri Tanrı korkusundan ziyade Tanrı sevgisini, ilahi muhabbeti vurgulayacak şekilde yeniden değerlendirildiler. Bunun sonucunda tasavvufu karakterize eden –bazı– unsurları, özellikle de Felsefe'nin terminolojisini –İslam'da benimsendiğinden daha geç bir dönemde de olsa– benimsediler. Böyle olmakla birlikte Orta Dönemlerde nasıl ki Sufîler Kur'an'a ve Şeriat'a Feylesofların olduğundan daha yakın olmayı sürdürdülerse Kabalacılar da Tevrat'a ve Halaha hukukuna Yahudi Filozofların kaldığından daha yakın kalmayı sürdürdüler. Bu gibi unsurların yanı sıra halkın dinsel hayatına –örneğin yaygın folklora– temel teşkil etmeye meyilli oldular ki Filistin'de on altıncı yüzyılda önemli bir itici güç haline gelmiş bu eğilim Yahudiler arasında epey geç bir tarihte ortaya çıktı. Bu gelişmelerin

İslam örneğinden ne kadar esinlenmiş olduklarını söyleyemeyiz. Bunlar, en azından bir ölçüde bağımsız bir evrim sergilerler.[1]

Bazı bilginler mistisizmin yükselişini büyük imparatorlukların çöküşü ve bu çöküşü izleyen siyasal güvensizlik ortamıyla, daha doğrusu bir kültürel seçkinler topluluğunun siyasal iktidardan uzaklaştırılmasıyla ve dışa açık etkinliklerle kendini artık gerçekleştiremediğinde bunu içine kapanarak, dışa kapalı yollardan telafi etmeye çalışmasıyla ilişkilendirmeyi denemişlerdir. Eğer bununla Eksen Çağı'ndan sonraki ilk yüzyılların büyük imparatorluklarının çöküşünün ardından mistisizmin genel olarak güç kazanmış olması kast ediliyorsa bu ilişkilendirme bir yere kadar geçerlidir. Fakat mistisizme yönelenlerin çoğunun mevkilerini kaybetmiş siyasal seçkinlerin soyundan geldikleri iddiası kesin olmaktan epey uzaktır; Müslümanlar arasında birçok mistik zanaatçılıktan geliyordu. Teknik Çağ'ın önce Batı'da, ardından dünyanın başka yerlerinde mistisizme ilgiyi azalttığı zamanlara kadar dünyada mistisizmin yükselişi ile genel olarak uygarlığın karmaşıklık ve incelik seviyesi arasında ilişki kurmak –dünyanın şu veya bu köşesinde mistisizmin yazgısını etkilemiş geçici ve yerel koşulları bir kenara bırakırsak– kolaydır. Bu bağlamda Yahudi geleneği gibi bazı gelenekler buna diğerlerinden daha fazla direniş göstermişlerdi; fakat genel olarak bütün bir nüfus Eksen Çağı'nda doğmuş yüksek kültür geleneklerine –çoğunlukla yerel doğa ve kabile kültlerini kaybetmek pahasına– ne kadar çok dâhil olmuşlar ve bu yüksek kültür gelenekleri yabancı ve kozmopolit etkilere ne kadar fazla maruz kalmışlarsa mistisizm de o kadar fazla serpilmiştir.[2]

İran-Sami geleneklerinde mistisizm İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte baskın güç haline gelmediyse bile kendine sağlam bir yer edinmişti. İslam'ın ilk yüzyıllarında İran-Sami dindarlığının diğer boyutları gibi o da yeniden canlandı. Erken Orta Dönem'e gelindiğinde ise ondan beklenebilecek her türlü görevi üstlenmeye artık hazırdı.

İslami dindarlığın tasavvuf zemininde yeniden yönlendirilmesine en büyük katkılardan bazıları Selçuklu topraklarında yapıldı. Müslüman dindarlığının tarihsel değerlendirmelere yönelmesi, Yüksek Halifelik Dönemi'nin sonuyla birlikte yoğunluğunu yavaş yavaş kaybetti. Uluslararası toplumun şekillenme dönemi, yeni, halkın rağbet gösterdiği bir tasavvufun da şekillendiği

---

1 Gershom Scholem'in *Major Trends in Jewish Mysticism* (Kudüs, 1941) adlı muhteşem eseri, büyük ölçüde İtalya ve Almanya'daki el yazmalarına dayanır ve İslam dünyasındaki Yahudilik hakkında -İspanya sürgünleri gibi- doğrudan temasların söz konusu olduğu durumlar dışında pek fazla şey anlatmaz.

2 Bildiğim kadarıyla, çeşitli gelenekleri, mistisizm ile uygarlık arasındaki genel ilişkiye ciddi bir ışık tutacak şekilde yerel çeşitliliklerle ortak koşulları ve karşılıklı ilişkileri dengeleyebilecek bir bağlama yerleştirebilecek ciddi bir dünya mistisizm tarihi yoktur. Bu eksiklik, genel olarak dünya tarihi konusundaki bilgisizliğimizin tipik bir örneğidir.

bir dönemdi. Ulemânın çoğundan önce kitleler Sufî pirleri, büyük ermişleri manevi konularda kılavuz bellemeye başladılar.

Ulemânın Şeriat ve kelâm ilmini Sufî mistiklerinin bağımsız ilmine saygıyla birleştiren Gazâlî (öl. 1111) gibi bilginler tasavvufun ulemâ arasında da kabul görmesine yardımcı oldular. On ikinci yüzyıla gelindiğinde tasavvuf artık din yaşamının, hatta ilmin bir parçası olmuştu. Böylece tıpkı diğerleri gibi bir dindarlık tarzı olan, üstelik o güne dek ne resmen kabul gören ne de halk arasında en yaygın dindarlık tarzı olan tasavvuf, Cemaî-Sünnî, hatta Şiî çevrelerde bile –daha az rağbet görmekle birlikte– din hayatına yavaş yavaş egemen olmaya başladı.

İşte bu andan itibaren İslam'ın sürekli olarak ikili bir tutum sergilediğini görüyoruz: Bunlardan biri Şer'î ulemâ tarafından belirlenen ve toplumda tasvip gören, dışsal davranışları mesele edinen Şeriat yanlısı tavırdı. Diğeriyse bireyin kişisel, iç dünyasıyla ilgilenen ve Sufî pirler tarafından belirlenen mistisizm yanlısı tavırdı. Dini liderler çoğunlukla hem pir hem de Şer'î bilgin olurdu ya da en azından İslam'ın bu iki tutumuna büyük bir ciddiyetle önem verirdi; tıpkı Müslüman halkın büyük kısmının hem pirlere hem de ulemâya saygı göstermesi ve onları kılavuz edinmesi gibi. Bununla birlikte, İslam'ın bu iki yüzünden birini samimi bulup kabul ederken diğerine güvenmeyenler, hatta onu yapmacık bulup tamamen reddedenler de hep var oldular. Üçüncü bir dindarlık akımı da Yüksek Halifelik Dönemi'nden sonra ilerletilmişti: Binyılcı vizyona sahip Ali'nin soyundan gelenlere bağlılık anlayışı. Bu anlayış kimi zaman Şii ulemâda olduğu gibi Şeriat yanlılığıyla iç içe geçti; kimi zaman da –barındırdığı içrek fikirler aydınlatıcı olduğu zaman olduğu gibi– tasavvufa katkıda bulundu. Zaman zaman da olumlu bir bağımsız güç olarak ortaya çıktı. Gelgelelim bu anlayış Şeriat'tan bağımsız olarak kendi başına, toplumsal bakımdan meşrulaştırıcı bir gücü neredeyse hiçbir zaman kazanamadı ve halk arasında asla tasavvufla rekabet edecek kadar uzun süre çekiciliği koruyamadı

Bu dönemin tasavvufu artık sadece mistik yönelimli Müslümanların bireysel dindarlığından ibaret değildi. Bunun yerine ilk önce mürit-mürşit ilişkisine dayanan ayrıntılı bir ilim ve örf ortaya kondu ve MS 1100'den sonra Sufî *tarikat*larının oluşturduğu bütün bir toplumsal örgütlenme, camilerin ve görevli ulemânın düzeniyle yan yana geliştirildi. Yüksek Halifelik Devleti'nin ilk Sufîlerinin deneyimi ve öğretileri, onuncu yüzyıldan itibaren kendine özgü teamüllere sahip yeni ve daha karmaşık bir tasavvuf kalıbının temeli haline getirilmişti. Bunların üzerine ise az çok meşru akıl yürütmelerle kapsamlı bir teosofi ve dindarlık sistemi inşa edildi. On birinci yüzyılda revaçta olan da işte buydu. Bunu izleyen gelişme sürecinde Erken Orta Dönem çiçek açarken, mistik olsun olmasın her tür bağlanma, merkezdeki mistik pratiğin bir yönü etrafında inşa edilebilecek nitelikte olması koşuluyla kendine yeni sistemde yer buldu.

Tasavvufun öznel, dile gelmez, olağanüstü kişisel deneyimlerinin toplumsal yaşamın bir dayanağı olabilmesi ve tarihsel açıdan belirleyici hale gelmesi, en kişisel ve en içrek dindarlık biçiminin halk arasında en yaygın dindarlık biçimi olması, ilk bakışta çelişkili bir durum gibi görünebilir. Fakat bu, bir ölçüde, mistik biçimlerin ve dilin, dinsel yaşamın katı kerigmatik bir yaklaşımca geriletilmiş unsurlarını bilfiil onaylaması nedeniyle olanaklı hale gelmiş olabilir. Çünkü geçmişi çok eskilere dayanan doğa ve kişi kültleri, evliyanın –nasıl olduğu bilinmese de– Tanrı'yla özel bir yakınlık kurduklarını kabul eden bir inanç biçimine kolayca aktarılabiliyorlardı. Eski dinsel geleneklerin ermişleri – hatta nispeten gösterişsiz tanrıları bile– burada yeniden ortaya çıkıyordu. Düşünürler de kerigmatik bir ahlakçılığın onlara yasaklayacağı bir bakış açısı esnekliğini mistisizm kisvesi altında geri kazanabilirlerdi.

Fakat mistisizm, kerigmatik bir bağlılığın özel koşullarının haricinde de birtakım toplumsal olanakları bünyesinde barındırıyordu. Seyrek yaşanan mistik deneyimlerin iddialı bir karaktere sahip olması bir insanı o deneyimlerin peşine düşmenin, hatta onları tartışmanın dahi yasak olduğunu düşünmeye sevk edebiliyordu. Fakat bu engel bir kez aşılıp bu deneyimler bilinçli şekilde geliştirilmeye açık hale geldiklerinde ne denli mahrem ve şahsi deneyimler olurlarsa olsunlar bireyi aşan kapsamlı içermelere sahip olurlar. Bir insanın hayatında öfke, şehvet, bitkinlik veya tarafgirlikler gibi izanını ve ilgi kurma becerisini çarpıtan veya bulandıran unsurlardan arındığı anın, onun gerçekliğe ilişkin en berrak ve geçerli bakış açısını kazandığı an olduğunu düşünürüz. Gündelik mistisizmin ve (en azından tarihsel mistik geleneklere dâhil oldukları ölçüde) daha çarpıcı esrik mistisizm çeşitlerinin özünde de kendi berraklığı sayesinde daha da yoğunlaşan böyle bir an yer alır; gerçi bu durumda deneyim duygusal bakımdan karmaşık biçimlerde yükseltilebilir. Kayıtsızlık, geniş bakış açısı, hatta kim olduğumuzu kabullenmenin dolaysız oluşu elbette müspet bilgiyi tek başına sağlamaz, bununla birlikte bu tarz bir deneyim sanki bunu sağlıyormuş gibi betimlenir; aslında bunlar, kişinin sahip olabileceği herhangi bir müspet bilginin anlamını görmeyi sağlayan bir bakış açısı, bir ahlaki tutum kazandırırlar. Eğer bu tarz deneyimlerin bir otoritesi varsa ve yaşamın olağan seyri bakımından anlamlı bulunuyorlarsa –bu durum, tarihsel bir bakış açısına göre mistisizmin belirleyici ölçütüdür– o zaman bunların sonuçları öngörülemez olacak ve insan etkinliğinin bütün alanlarını ele geçirebilecektir. Geçerliliklerinin kabul edilmiş olması halinde, artık bunların bütün yaşamı belirlemesi kaçınılmaz olur.

Demek ki kendilerinin ve varoluşlarının bilincini netleştirmekte ve arındırmakta ileri noktalara varanların birlikte yaşadıkları insanlarla kurdukları ilişkiler de dönüşüme uğrayacaktır. Bazı münzevilerin durumunda görüldüğü

gibi, bütün dinsel geleneklerde bu durum ya bütün gelip geçici varlıkların kaderine katı bir kayıtsızlık şeklinde ya da (kuşkusuz daha sık olduğu üzere) kişinin başkalarına gerçekten yardımcı olmak bakımından kendisinde bulunmaya devam eden zayıflığının ve hazırlıksızlığının kesin olarak farkında olması ile birlikte dünyadan neredeyse tamamen el etek çekme, geri çekilme şeklinde olmuştu. Bu geri çekilmenin aldığı en kalıcı biçimlerden biri, kendi başına belirli bir toplumsal tecrit düzeyi sağlayan bekârlıktı. Bekârlık manevi eğilimli insanlara, aşırı tabularla toplumsal bakımdan sınırlanmış olan, korkutucu bir cinsellik karşısındaki savunmacı bir önyargıdan, cinsellik ediminde serbest kalan coşkulu kendini gösterme duygusunun kendini sürekli denetlemekle ve kayıtsız berraklıkla uyumlu olamayacağının kesinlikle bilincinde olmaya kadar birçok sebepten dolayı çekici gelmişti.

Çoğu Sufî tam anlamıyla münzevi olacak kadar geri çekilirken diğerleri bu kadar ileri gitmeyip, evrensel bir ideal olarak olmasa bile en azından kendi manevi ihtiyaçlarına uygun olarak bekâr kalmayı benimsedi. Ama ne keşişin yaşadığı tecrit ne de en basit haliyle bekârlık, tasavvuf için birer belirleyici kural haline geldi. Normalde bekârlık, ailevi görevlerin ve (çoğu kez dilenciliği akla getirecek şekilde) cemaatin ekonomik üretimi için gerekli asgari sorumluluktan fazlasının reddini beraberinde getirir; dolayısıyla toplumsal düzen sorumluluğuna önem verenler bekârlığa genellikle kuşkuyla yaklaşmışlardır. İslami geleneğin ezici ağırlığı da onun aleyhineydi: Bir hadiste Muhammed'in, kendi cemaatinde keşişliğe yer olmadığını söyleyerek bekârlığın İslam'a aykırı olduğunu ima ettiği rivayet edilir. Buna göre, samimi Müslümanların bekâr kalma isteğini ortadan kaldırmak mümkün olmamışsa bile İslami dinsel bağlam bunun tali bir rolle sınırlandırılmasını sağladı; bunu benimseyen Sufîler bile çoğunlukla kendi durumlarını mazur göstermeye çalışmışlardı. Çoğu Sufî, idealde toplumsal ilişkilerden tümüyle el etek çekmenin kalıcı bir durum olmaktan ziyade geçici bir nefis terbiyesi örneği olduğunu öğretirdi.

Dünyadan tamamen el etek çekmekten kaçınılacaksa bekârlığın benimsenmiş olup olmamasının önemi olmayacağı için, bir mistiğin kendi deneyimini başkalarıyla ilişkiye sokmasının en kolay yolu vaaz vermek olurdu. Kimileri, başkalarını karanlıktan kurtarmaya çalışırken kendilerinin hâlâ çok cahil oldukları inancıyla kısıtlanmış olabilirlerdi. Daha sık görüldüğü üzere, kendilerini arındırmak isteyenlerden bazıları, kendi tefekkürlerinin onları her şeyden önce vaaz vermeye yönelttiğini fark etmişlerdi. Onlar, yaşam ile ölüm karşısında gündelik kaygıların ve coşkuların tekdüze veya bariz önemsizliğini kendilerine ve başkalarına anımsatmışlar ve bu sırada dinleyicilerini etkilemek için akıllarına gelen her türlü imgeyi, özellikle de Cehennem ve Cennet imgelerini kullanmışlardı. Fakat farklı gelenekler farklı insanlara ulaşmanın daha özel biçimlerini teşvik etmişti. Örneğin, Manici ulular (kutsal adamlar) öğretmenlik yaparlardı ama yeryüzünde yaşayan insanların büyük bir kısmı-

nı, Manici olmak yönünde önemli bir adım atmadıkları sürece ancak birer acıma ve iyilik nesnesi olabilecek karanlıkta kalmaya mahkûm kişiler olarak görüp reddetmişlerdi; dolayısıyla ulular sadece inançlı insanlara kendi özel kılavuzluklarını sunabilirler, bizzat ulaştıkları saflığa yaklaşmaları için ancak onlara yardım edebilirlerdi.

Sufîler, Hadis Ehli'nin halkçı bakış açısı ile birlikte bu bakış açısından sıradan insanın ve onun kavrayışlarının değerini öne çıkarma duygusunu miras almışlardı. Aslında aralarından bazıları bunu toplumsal bakımdan bilinçli bir aktivizm ile dile getirirdi. Tasavvuf dindarlığı giderek egemen olurken, tasavvufa özgü biçimde tefekkür ederken yönetimde ve toplumun değerlerinde reform yapmaya yönelik girişimlerde bulunan öncü militanlara dönüşen insanların sayısı da arttı. Gelgelelim daha tipik Sufîler daha farklı bir yaklaşıma yöneldiler. Belki onların kendi zayıflıkları hakkındaki farkındalıkları onları, kendi zayıflıklarını fark etmeye istekli olan başkalarının zayıflıklarına tahammül etmeye yöneltti (bu tahammül onların güçlü insanların cahilliğini ayıplama alışkanlıklarıyla çelişmiyordu). Maniciler gibi, onlar da bireylere ders vermeye uğraştılar. Ama mezhepçi değillerdi: Ne öğretilerde ne de kurumlarda reform yapmaya çalıştılar.

Tasavvuf Vekâleti ve Pir-Mürit Disiplini

Pek çok Sufî sadece halka vaaz vermeye değil, kendilerine başvuran insanların manevi sorunlarını çözmelerine yardımcı olmaya ve kişisel olarak güçleri yettiğince saf bir yaşama kavuşmaya zaman ayırırlardı. Böyle davranan Sufîler, zaman zaman dinsel bağlılıktaki farklılıkları bile ihmal ederlerdi. Dolayısıyla, on üçüncü yüzyılın sonlarında Delhi'de yaşamış büyük pir Nizâmeddin Evliyâ gibi bir üstat, her sınıftan Müslüman'a, hatta –Hindu inanç tarzlarında bile değerli yönler bulmaya hazır biri olarak– bazı gayrimüslimlere de adeta onların günahlarını çıkaran bir rahip gibi hizmet etti. Düşmanların affedilmesi gerektiğini vurguladı; dünya malına tamah edilmemesi gerektiğinde ısrar etti (ama elbette insanlardan onun bizzat sürdürdüğü tarzda bir çileci yaşamı benimsemelerini istemedi). Kişinin yükümlülüklerini yerine getirmesinin önemini vurguladı (ama yolsuzluk yapmanın neredeyse kaçınılmaz olduğunu düşündüğü devlet işlerini müritlerine yasakladı) ve günaha giren müritlerinin açıktan nedamet getirmelerini zorunlu tuttu. Ona krallıkta sultandan sonra en kuvvetli kişi gözüyle bakılıyordu. Hindistan'ın kuzeyinde yaşayan birçok Sufî piri ona kendi rızasıyla biat etmişti ve onlara Delhi'den hükmediyordu.

Böyle erkekler ve kadınlar yavaş yavaş halktan büyük bir saygı görmeye başladılar. Daha kavrayışlı kimseler, onların vaazlarının harekete geçirici etkisi, hatta özellikle onların kendi kişilikleriyle kanıtladıkları ahlaki saflık yüzünden onlara saygı gösteriyordu. Yoksulluk içinde yaşayan (birçoğu, gün

içinde kendi işleriyle kazandıkları veya müritleri tarafından onlara verilen şeyleri bağışlamayı veya hava karardıktan sonra tüketmeyi kural haline getirmişti), saray tarzına özgü incelikleri ve kentli tüccarın mali ve toplumsal üstünlükler için kendi aralarında girdikleri rekabeti hor gören bu kişilere, kaygılı kimseler tarafından, bir zamanlar Manici ululaların gördüğüne benzer bir ahlaki ilgi gösteriliyordu: Kendi kişiliklerinde onlar, en azından olumsuz bir biçimde, tarımcıl seviyedeki şehir yaşamında yerleşik görünen haksızlıklar karşısında saf bir yaşam sürmeye ilişkin, uzun ömürlü olmuş İran-Sami hayalini somutlaştırıyorlardı. Üstelik onların saflığı her zaman tamamen olumsuz da değildi. Bazı Sufîler, Müslüman toplumsal ideallerinin ardındaki ruhu hayata geçirmeye de uğraşmışlardı. Özellikle, "dindarlık yanlısı muhalefetin" önceki unsurlarından bazılarını halifeye görevlerini hatırlatmaya alenen yöneltmiş protesto ruhunu devam ettirdiler. İdealleri karşılayamayan yöneticileri azarlamakta, onlara göre daha fazla mülk sahibi olup bu yüzden daha ihtiyatlı olan fıkıhçılara kıyasla bazen daha ısrarcı ve çarpıcı biçimde saldırgan oldular.

Fakat insanın zayıflığına tahammül gösteren Sufî dindarlığı, kendini ortak inançlardan ve sıradan insanın duyarlılıklarından genelde ayrı tutmadı; Manicilerden farklı olarak Sufîler, bu inançlarda buldukları her türlü dinsel anlayışı en azından dışsal olarak geçerli saymaya istekliydiler. Halkın Sufîlere gösterdiği saygı da kısmen bu tahammüle bir tepki olarak keramet öykülerinde dile getirildi. Kavrayışlı kimselerin onlara gösterdiği ahlaki saygı, bunun daha kolay kavranabilecek bir formülüne ihtiyaç duyan daha geniş çevrelerin zihninde, katlanılan çileler ve gösterilen kerametler hakkındaki öykülerde ifadesini bulan, saygının ağır bastığı bir huşu duygusuna dönüştü. Hiçbir Sufî kendi yazılarında herhangi bir keramet gösterdiğini belirtmemesine rağmen, ona en yakın olanların saygısını kazanmış her Sufiye kısa süre içinde ondan uzakta olanlar tarafından her türlü keramet atfedilmesi kural haline geldi. Bu kerametler, başkalarının zihinsel durumlarının olağanüstü bir biçimde kavranması gibi basit edimleri, iyileştirme, telepati ve telekinezi becerilerini ve bir geceliğine hacca gitmek için Delhi'den Mekke'ye uçmak gibi daha hayali becerileri içeriyordu. Saygı duydukları selefleri hakkındaki bu tarz öyküler (diğer halk inançlarını da benimseyen) daha sonra bizzat Sufîler tarafından da benimsendi.

Halkın geneline vaaz veren bütün pirler arasında en çok saygı gören Sufî piri Abdülkâdir Geylânî'ydi (1077-1166). Hazar Denizi'nin güneyindeki Geylân'da yaşayan bir *seyit* (Ali'nin soyundan geldiği kabul edilen kişiler) ailesine mensuptu ve birçok seyit gibi o da çocukluğundan itibaren –özellikle bazı "malum olma" deneyimleri yaşadıktan sonra– din eğitimi almaya teşvik edilmişti. Gençliğinde annesi ona bütün miras payını (ceketinin içine diktiği bir cebe seksen altın sikke koyarak) vermiş ve onu Bağdat'ta daha ileri bir din

eğitimi almaya yollamıştı. O da bir kervanla yola koyuldu ve yolculuğu sırasında, sonraki kuşaklar için onun ermişliğini örnekleyecek bir olay yaşadı. Asla yalan söylemeyeceğine dair annesine söz vermişti. Kervan soyguncuların saldırısına uğradı ama giysileri güzel olmadığı için Geylânî soyguncuların dikkatini neredeyse hiç çekmedi. Fakat soyguncular dan biri tesadüfen ona üzerinde hiç para olup olmadığını sordu. Bunun üzerine o da çok iyi gizlenmiş olmasına rağmen üzerinde seksen altını olduğunu itiraf etti. Onun bu dürüstlüğüne şaşıran soyguncu onu çetenin liderine götürdü. Geylânî çete liderine, eğer dinsel hakikati aramaya yalan söyleyerek başlamış olsaydı bu arayışta pek fazla ileri gidemeyeceğini açıkladı (açıkçası o da Sufîlere özgü bir şekilde hakiki bilgiyi ahlaki dürüstlükle özdeşleştirmişti). Soyguncuların liderinin o anda nedamet getirip doğru yola döndüğü, her türlü ahlaksızlığı bıraktığı rivayet edilir: Böylece velinin hayatı boyunca İslam'a kazandıracağı birçok insandan ilki olur.

Bağdat'ta Geylânî, bir şerbet satıcısını kendine manevi kılavuz seçti. Bu kimse Geylânî'yi yetiştirirken olağanüstü katı davrandı. Geylânî eğitimini tamamladıktan sonra çalışmalarına kendi başına devam etti: Geceleri de ibadet etmek için uyumazdı (normalde böyle bir uygulamada akşamüstleri hafif bir uyku uyunabilirdi); böyle geceler çoğunlukla (en dindarlar arasında sıradan bir uygulama olarak) Kur'an'ı hatmeder ya da çölde dolaşmaya çıkardı. Uzun süren manevi sadelik deneyimini önce (aşağı Mezopotamya'da bir ova olan) Huzistan'da bir kasabada, sonra Bağdat'ta, yaklaşık elli yaşına kadar sürdürdü. Artık Bağdat'ta tanınan biri haline gelmişti. Aradığı ve ardında ilahi rehberliğin bulunduğuna inandığı manevi olgunluğa ulaşınca halka ders vermeye başladı. Ona bir medrese tahsis edildi; burada Kur'an, hadis, fıkıh gibi bütün standart din derslerini verdi. Aynı zamanda evlendi; o zamana kadar evliliği dinsel arayışının önünde bir engel olarak görüyordu ama artık evliliği, Muhammed'in örnek olduğu bir toplumsal ödev ve toplumun gözünde erkeğe yakışan bir durum olarak değerlendiriyordu. Uzun yaşamı boyunca dört eş aldı ve toplam kırk dokuz çocuğu oldu; oğullarından dördü onun gibi din bilgini olarak tanındılar. Kamusal yaşamına rağmen kendine özgü sadeliklerini kısmen sürdürdü: Örneğin sadece Ramazan orucunun farz olmasına rağmen Geylânî bütün yıl oruç tutardı.

Dersleri ve halka verdiği vaazlar Bağdat'ta olağanüstü bir rağbet görüyordu. Medresesini kısa süre içinde büyütmek zorunda kaldı ve normalde toplu bayram namazlarına ayrılmış olan, şehrin dışındaki geniş bir alan olan *musalla*da (Cuma ve Çarşamba geceleri) vaazlar vermeye başladı; çünkü onu dinlemeye gelenlerin hepsini alabilecek başka bir yer yoktu. Orada da onun için özel bir bina inşa edildi. Bağdat'a gelen ziyaretçiler onu dinlemeye oraya giderlerdi. Öğle namazından sonra Şer'î hukuk ve etik ile ilgili sorunlar hakkında fetvalar verirdi; fetva talepleri bazen uzak ülkelerden gelirdi. (Geylânî

Bağdat'ta o sıralar hâlâ çok popüler olan sıradan insanları dinin sınırları içinde tutma kaygısıyla hareket eden, Şer'î katılığıyla ünlü Hanbelî mezhebindendi.) Onun aracılığıyla hayır yapanlardan ve vakıflara bağışlarda bulunanlardan bir hayli para aldı; kişisel olarak verdiği sadakaların yanı sıra ona gelen bütün fakirlere her gün akşam namazından önce ekmek dağıtırdı.

Geylânî'nin birçok insanın Müslüman olmasını ve birçok günahkâr Müslüman'ın da tövbekâr olmasını sağladığı söylenir. Geylânî, manevi öğretilerini, tüccarların gündelik ahlaki sorunlarını aydınlatacak kılığa sokardı; onun bu öğretilerine Şeriat yanlılarını kızdırabilecek türden spekülasyonlar pek bulaşmamıştı. Geylânî'nin tarifine göre kusursuz bir ermiş, Tanrı'nın ona hem bu dünyada hem de öteki dünyada bahşedebileceği şeylerden memnun olan, alçakgönüllü insandı. Geylânî'nin verdiği hutbelerden bazıları oğullarından biri tarafından, *Fütûhu'l-Gayb* başlığı altında derlendi. Bu hutbelerden biri, eğer temelleri sağlam atılırsa kişiyi tam bir manevi olgunluğa götürecek on erdemi sıralar. Bu erdemlerden her biri en azından görünüşte çok basittir ve bunlara herkes kolayca ulaşılabilir. (Ama bunların hiçbiri Şer'î hukuk tarafından şart koşulmamıştır.) Fakat bunlardan her biri kişinin iç dünyasına yöneliktir ve ancak getirebilecekleri tüm sonuçlara rağmen tutarlı şekilde sürdürülürlerse amaçlarına ulaşabilirler. Birincisi, ister doğru ister yanlış olsun Tanrı adına yemin etmemektir: Bu, Müslümanlar ve –çoğunlukla dindar sayılanlar– arasında çok yaygın olan, her durumda Tanrı'nın yardımına başvurmak gibi bir pratiği zayıflatacak ve Geylânî'nin deyişiyle, insanı onurlu kılacak bir tür kendini kontrol etme alışkanlığı kazandıracak bir ilkedir ama bu ilke aynı zamanda insanın Tanrı'ya yaptığı her başvuruyu ciddiye almasını da gerektirecektir. İkinci erdem, şakadan bile olsa hiçbir şekilde asılsız bir şey söylememektir; üçüncüsü, verilen sözden caymamaktır. Bundan sonraki erdemler, somut bir noktadan başlamış olsalar da gittikçe daha kapsamlı hale gelmektedirler: Hiçbir şeye lanet etmemek veya zarar vermemek (o dönemde, Tanrı'yı gücendirdiği varsayılan bir şeye lanet etmenin dindarca bir davranış sayıldığına inanılırdı); hiç kimseye beddua etmemek ve buna bağlı olarak hiç kimseyi küfürle itham etmemek; günah olan hiçbir şeye yaklaşmamak; kimseye yük olmamak (Geylânî, bu noktada bu erdemlerin alışkanlığa dönüşmesi halinde kişiye, her Müslüman'ın iyiliği emredip kötülükten sakınma görevini hakkıyla yerine getirme gücünü vereceklerini belirtir); insanlardan hiçbir şey beklememek ve son olarak, başka insanların sadece bizden üstün yanlarını görmek. Bir insan bu kuralları gözeterek yaşarsa onun fikri, zikri ve eylemi bir olacaktır.

Kendilerine muhalefet edenleri küfürle itham etmeyi seven Şeriat yanlısı ulemâ arasından da zaman zaman halktan epey rağbet gören vaizler çıkıyordu ama bir Sufî'nin vaaz edebileceği kucaklayıcı insanlık anlayışı tasavvuf geleneğine genellikle çarpıcı bir üstünlük sağlıyordu. Fakat tasavvufa öncü rolünü kazandıran şey, sadece verdiği akil vaazlar veya kişisel örnekler değildi; ayrı-

ca bunun beraberinde getirdiği kurumsal kalıplardı. Uzun süre boyunca hem tasavvufun bu dönemde halk arasında çekiciliği hem de Erken Orta Dönem'deki toplumsal rolü Sufilerin vekâletinin aldığı özel şekle dayalı oldu: Öğretmen (*pir*) ile öğrenci (*mürit*) arasındaki *pir-mürit* ilişkisi. Bu durum hem gerekli bir disiplini hem de halka ulaşmanın bir yolunu yarattı.

Mistik yaşam, özgürlüğü saf haliyle sunmayı vaat eder: Yasaklamalardan, önyargılardan, alışkanlıklara ve kurallara bağlılıktan özgürlük. Kuşkusuz, hakiki olduğu takdirde özgürlüğe aynı anda hem evrensellik ruhu hem de özgürlüğün kaynağı olan hakikat kılavuzluk eder. Fakat tasavvuf ilkelerinin gerektirdiği derin içsel gelişim olmadan sadece bunlara yüzeysel bir aşinalık kazanmak hakikate ulaşarak özgürleşmeyi sağlamayıp ihtirasların serbest kalmasına yol açabilirdi. İnançlı Müslüman bireyi kontrol edecek bir hiyerarşiye veya ona hükmedecek mezhepçi bir yoldaşlığa yer yoktu, Müslüman bireyin Tanrı'nın huzuruna tek başına ve doğrudan çıkması beklenirdi. Sonuç olarak, özgürlüğün kötüye kullanılarak yozlaşmasını önlemek için gerekli olan disiplinin sıkı sıkıya kişisel bir temelde uygulanması gerekiyordu. Öğretmen-öğrenci ilişkisi birçok dinsel gelenekte gelişmişti; Erken Orta Dönem'in tasavvufunda ise bu bütün bir sistemin başlıca dayanağı haline geldi.

Tasavvuf yoluna talip olan herkesin kendini her ne pahasına olursa olsun –Şeriat'la ters düşecek olsa bile– itaat etmesi gereken belirli bir pirin (Arapçada *şeyh*) ellerine teslim etmesi beklenirdi. Pir, onun manevi gelişimine yön vermeyi üstlenir, ona tefekkür kalıplarını gösterir, onun kişiliğinde ortaya çıkabilecek engellemeleri takip eder ve bu terbiyeyi onu fazla derinlere dalmaktan alıkoymaya yetecek şekilde uygulardı. Genç adam, ruhunun kurtuluşunu tamamen öğretmeninin ellerine teslim etmeliydi; pirin Tanrı'nın huzurundayken kendi müritleri için şefaatte bulunabileceği yollu halk inancı da böyle ortaya çıktı. Bu ifade, daha sonra Cizvitler arasında olacağı gibi, müridin kendi iradesinden tamamen vazgeçmesi ve pirine bir cesedin onu yıkayana kendini bırakması örneğinde olduğu gibi teslim olması gerektiği anlamına gelecek şekilde kullanılırdı. Bir mürit ancak kendine güvenilebilecek kadar olgunlaştığında pirini terk edebilirdi. Bu an geldiğinde pir ona, onun artık gerçek bir Sufî olduğunu gösteren, yoksulluğu simgeleyecek eski ve yamalı, özel bir *hırka* giydirirdi. Fakat bundan sonra bile mürit kendi pirine ömrü boyunca bağlı kalırdı.

Müritler sadece kendi saygınlıklarını arttırmak için olsa bile kendi pirlerinin ününü gittikleri her yerde büyük bir şevkle yayarlardı. Özellikle tarikat yoluna yeni adım atmış ve çok zahmetli olduğunu görünce bu yoldan cayanlar, anlayamadıkları bir pirin insanüstü erdemleri ve güçleri olduğunu ileri sürmeye yatkındılar. Pir, manevi yoldaşlığın asli amacına doğrudan ulaşamayıp onu uzaktan seyretmekle yetinmek zorunda kalanlardan oluşan küçük bir cemaatin merkezi haline gelirdi. Tasavvuf ulularına gösterilen genel saygı,

müritlerin ve mürit adaylarının ona karşı huşu içinde davranması ile pekişir ve somut bir içerik kazanırdı.

Kurumsallaşmış Kitle Dini Olarak Tasavvuf: Zikir Teknikleri

Bu şekilde on birinci yüzyıla doğru, kitlelerin dindarlığı tarafından desteklenen yeni bir dinsel yaşam kalıbı gelişti. Bunu üzerine, yeni hareketin ideal kahramanlarını Yüksek Halifelik Dönemlerinin Sufî kahramanları oluşturmaya devam etse de yeni bir figürler topluluğu ortaya çıktı ve hareket bir bütün olarak dönüşüme uğradı. Erken Orta Dönem'in sonlarında yeni tasavvuf en verimli dönemini yaşadı. Tasavvufun seçkinlere hitap eden ilk dönemine kuşkuyla bakmış ulemâ, on ikinci yüzyılın başlarına doğru, kitlelere hitap eden yeni tasavvufu kendi halkçı ilkelerine sadık kalarak benimsemeye ve onu yola getirmeyi denemeye ikna oldu. Bundan sonra, on ikinci yüzyılın sonlarında ulemânın da razı olmasıyla birlikte, tasavvufun yeniden örgütlenmesi de resmi tasavvuf kardeşliklerinin veya *tarikat*larının kurulmasıyla tamamlandı. (Bu tarikatların gelişimi bazı yerlerde diğerlerinden daha sonra oldu. Medreselerin kurulması ve kelâm tartışmalarının Şer'î müfredata dâhil edilmesi gibi tasavvuf tarikatlarının resmi örgütlenmesi de görünüşe göre ilk önce Horasan'da gerçekleşmiş, kısa süre içinde bu tarikatlar her yere yayılmışlardı.)

Yeni tasavvufun iki ayırıcı özelliği vardı: Resmi "tarikatlar" oluşturarak örgütlenmesi ve biçimsel bir mistik ibadet yöntemi olan *zikr*e yoğunlaşması.

Her tarikat normalde *zikir* denen bağlanma pratiğini merkezine alarak (tarikatın Tanrı'ya giden yolunun özündeki) kendi yerleşik tefekkür kalıbını meydana getirirdi. Başlangıçta bu durum, zaman zaman *fikir* denen daha açık tefekkürlerden farklı olarak ezbere söylenen dualarla Tanrı'yı içsel biçimde "anımsamaya" çalışmanın bir biçiminden ibaretti. Bu farklılık, *fikir* için "tefekkür", *zikir* için "dua" karşılıklarının kullanılmasıyla bir ölçüde açığa çıkar. Zikir, dindar kimseye Tanrı'nın varlığını anımsatmak amacıyla sözcük biçimlerinin, hatta hecelerin yüksek sesle tekrarlanmasına veya akılda tutulmasına dayanırdı. Kullanılan hecelere bazen özel nefes kontrol teknikleri de eşlik eder, böylece daha yoğun bir konsantrasyon sağlamak mümkün olurdu. Bu pratikler, tam teşekküllü bir ibadet şeklinin çekirdeğini meydana getirdiler.

Tasavvufun, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede, kilise benzeri bir hiyerarşinin kontrolünden veya ayinsel gizemlerin rekabetinden bağımsızlaşıp içe dönük ciddi dinsel deneyimlerin en önemli aracı olarak yaygınlaşmasıyla birlikte tasavvuf yolları ve usulleri birden fazla dinsel beklentiye uyum göstermeye başladılar. Bu beklentilerden biri dinsel esrimeye ulaşmaktı. Zikir muhtemelen dağılan dikkati toplamanın ve belki de daha kapsamlı bir özbilinç programının parçası olarak, olağan bilinci kontrol etmenin bir yolu

olarak ortaya çıkmıştı. Bazı çevrelerde bu durum, artık doğrudan esrimeye – yani mistiklerin her zaman büyük bir lütuf olarak gördükleri ve çoğunlukla mistik bilginin önemli temellerinden biri saydıkları ama zaman zaman başlı başına bir amaç olduğu da düşünülen kendinden geçme haline– ulaşmak için kullanılan bir yönteme dönüşmüştü.

İstenen sonuçları elde etmek amacıyla bir dizi incelikli teknik geliştirildi: Nefes alma ve duruş biçimleri dikkatle belirlendi ve zikir sırasında söylenecek sözlerin, nefesin belirli aşamalarında bedenin belirli kısımlarına dikkatle yöneltilmesi gerektiği ortaya kondu. Sözlerin dile getirilme veya –daha ileri hallerde– hissedilme sıklığının düzenlenmesiyle süreç bir kalıba oturtuldu ve sınırları çizildi: Tekrar sayısını akılda tutmaya yardımcı olmak amacıyla (belki o dönemde kullanılan diğer bazı teknikler gibi Hindistan'dan öğrenilmiş olan) tespih kullanıldı. Samimi şekilde niyet edilmedikçe tek başına sözlerin tekrar edilmesinin etkili olamayacağı kabul edildiği için, müridin kapattığı gözlerinin önüne, ideal insanlığın bir örneği ve bu sıfatla Tanrı'nın temsilcisi olarak gördüğü pirinin görüntüsünü getirmesi sağlanarak, sözlerin söylenmesi sırasında somut içeriğin muhafaza edilmesi sağlanırdı. Bu uygulamaların bir sonucu olarak yaşanması beklenen ruhsal süreçler daha sonraları teknik el kitaplarında ayrıntılı olarak betimlendi: Örneğin sürecin belirli aşamalarında ışığın belirli renklerinin zihinde belirmesi beklenirdi. Bazen beden kontrolünde çok yüksek bir düzeye bile ulaşılabilirdi. Elbette, zikrin gerektiği gibi kullanımı, zihnin gerekli odaklanmasını olanaklı kılan çileci tekniklerin de ona eşlik ederek yoğun bir şekilde gelişmesini gerektiriyordu. Bütün bu teknik meseleler – genellikle en ince ayrıntılarına varasıya– İlk Hıristiyanlar arasında, bazı Hindu ve Budist Hint geleneklerinde ve başka yerlerde görülen, bununla birlikte muhtemelen hiçbir yerde Hint geleneklerindeki kadar ileri düzeyde geliştirilmemiş benzer dinsel uygulama tekniklerine benziyorlardı.

Her sadık mürit, piri tarafından ona verilen özel bir zikri devam ettirmek zorundaydı ama bunun yanı sıra müritlerin hep birlikte zikir çekilen zikir meclislerinde bir araya gelmeleri de gerekiyordu. Görünüşe göre zikir ilk etkisini çoğunlukla hipnoza benzer bir kendini telkin etme yöntemiyle gösteriyordu. Çekilen zikirlerin yarattığı uyarımlara verilen her esrik tepkinin ilkece gayriihtiyarî ve bireysel olması gerekirdi; zikir halkasına katılan kişi yerinden fırlayıp kendini sağa sola savurabilir, bayılabilir ya da bağırabilirdi. Pratikte, zikir ayininde hazır bulunan herkesin, içinden gelsin veya gelmesin, bir manevi dayanışma biçimi sergileyip zikir başladıktan sonra, amaçlanan daha bariz esrik etkinlik aracılığıyla birbiriyle kenetlenmesi gerektiği en baştan beri geniş çapta kabul görmüştü.

Orta Dönemlerde bu tarz zikir teknikleri, çeşitli tarikatlar tarafından kullanılan el kitaplarında bütün ayrıntılarıyla ele alınmıştı. Belki de daha önemlisi, zikrin diğer tefekkür biçimlerinin bile önüne çıkmaya başlaması ve özellikle toplu zikir ayinlerinin tarikat tasavvufunun en önemli etkinliği haline gelmesiydi. Çoğu yazar zikri ve onun üretebileceği sonuçları, sadece birtakım teknikler kullanılarak ulaşılması mümkün olmayan ilahi bir lutfe kalbi hazırlamanın bir aracından ibaretmiş gibi betimlemeyi bıraktı. Bunun yerine zikir pratiğinin, basit insan girişimi aracılığıyla, arzulanması gereken kozmik uyumu tümüyle somutlaştıran bir bilinç durumuna götürebileceğini yazdılar. Pirler, manevi gelişimi de içermesi gereken bir "Yol" bulunduğunu ısrarla belirttiler; gerçekten de bu olmadan esrik bir ana varılabilmesi halinde, sadece bulunması gereken bir şeyin var olduğu ve fakat onu bulmayı sağlayacak araçların bulunmadığı hissi –sonuca varamama hissi– ortaya çıkabilirdi. Oysa gerçekten istenen şey o özel esrime anının, yani *vecd* halinin ta kendisiydi. Gündelik mistisizm, kendi kapsamlı ahlaki disipliniyle birlikte çoğunlukla esrik mistisizm lehine göz ardı edildi. Bunun sonucunda daha çileci özdenetim tekniklerinin ürettiğine eşdeğer olduğu kabul edilen bir bilinç durumunu daha kolay üretmek için tamamen fiziksel uyarım teknikleri kullanılmaya başladı. Fakat zikrin tarikat tasavvufunun nispeten özelleşmiş bir biçiminde öne çıkmasına rağmen, en saygın Sufîler de genelde zikir tekniklerini dikkati toplamak amacıyla kullanmış olanlar ama bu tarz teknikleri hiçbir şekilde kendi başına birer amaç olarak görmeyenler ve klasik Sufî üstatlarının kapsamlı ahlak görüşünü muhafaza edenler olmaya devam etti.[3]

Birçok Sufî, kendi zikir meclislerinde bazı müzik çeşitlerinden, özellikle usta şarkıcıların seslendirdikleri ilahilerden yararlandılar. Müzik, duyarlılığı yükseltmek ve konsantrasyonu arttırmak amacıyla kullanılıyordu. *Sema*'nın, yani "dinleme"nin bu şekilde kullanılması ulemâ arasında son derece tartışmalı bir konuydu çünkü ulemâ bu tarz bir müziğin manevi disiplini sağlamak için araç olarak kullanılmasını son derece kuşkulu buluyordu ki zaten müziği genel olarak caiz bulmuyorlardı. Ulemâ kimileyin şarkı söyleyen delikanlıların güzel görüntüsünün dinleyicileri en az onun Tanrı hakkında söylediği sözler kadar etkileyebileceğinden bile şüphelenebiliyordu. Sonuç olarak daha Şeriat yanlısı kimi Sufîler müzikten bir araç olarak yararlanmaktan uzak durdular.

---

3 Louis Gardet, zikrin sonraki gelişmelerini çözümlerken gayet istekli olmuş ama belki biraz da cimri davranmıştır; krş: *Mystique musulmane* (Paris, 1961) adlı çalışmasının G. L. Anawati ile birlikte yazdığı kısımları. İnsanın içsel gelişiminde kendinden geçme anlarının muhtemel rolü üzerine daha farklı bir değerlendirme için Edward Conze'nin Buddhism, *Its Essence and Development* (New York, 1951) adlı eserinde parlak bir biçimde özetlenmiş olan Budist görüşleri ele alabilirsiniz.

Kimisi ise bunun aksine müziği hem Sufinin özgürlüğünü hem de Tanrı'nın güzelliğini kendine has biçimde simgeleyen bir şey olarak gördüler. Müzik çoğunlukla esrik hareketler ilham ederdi; hatta bu, Acem şair Celâleddin Rûmî (öl. 1273) tarafından kurulmuş Mevlevî tarikatında kendi etrafında dönmeye dayalı epey biçimselleşmiş bir raksa dönüştü (bu yüzden Mevlevîlere "raks eden" ya da "dönen/sema eden dervişler" denir).

Zikir toplantıları zamanla namaz ibadetini takviye eden –hatta bazen yerini alan– bir unsura dönüştü. Bu doğrultuda olağan caminin yanı sıra her Müslüman cemaatinin artık bir de kendi *zaviye*si oldu. Buralarda Sufî pirleri yaşar, müritlerine dersler verip barınma olanağı sağlar, (çoğunlukla epey geniş bir topluluk için) düzenli zikir ayinleri düzenler ve özellikle aynı tarikata mensup olan gezgin Sufîleri konuk ederlerdi. Avrupa manastırlarının sahip olduğu bazı işlevlere aynen sahip olan bu kurumlar toplumsal bütünleşmenin başlıca merkezleri haline geldiler. Buralar çoğunlukla sadece erkeklere açıktılar ama Erken Orta Dönem'de tek tük de olsa kadınların da gidebildiği zaviyeler olmuştu.

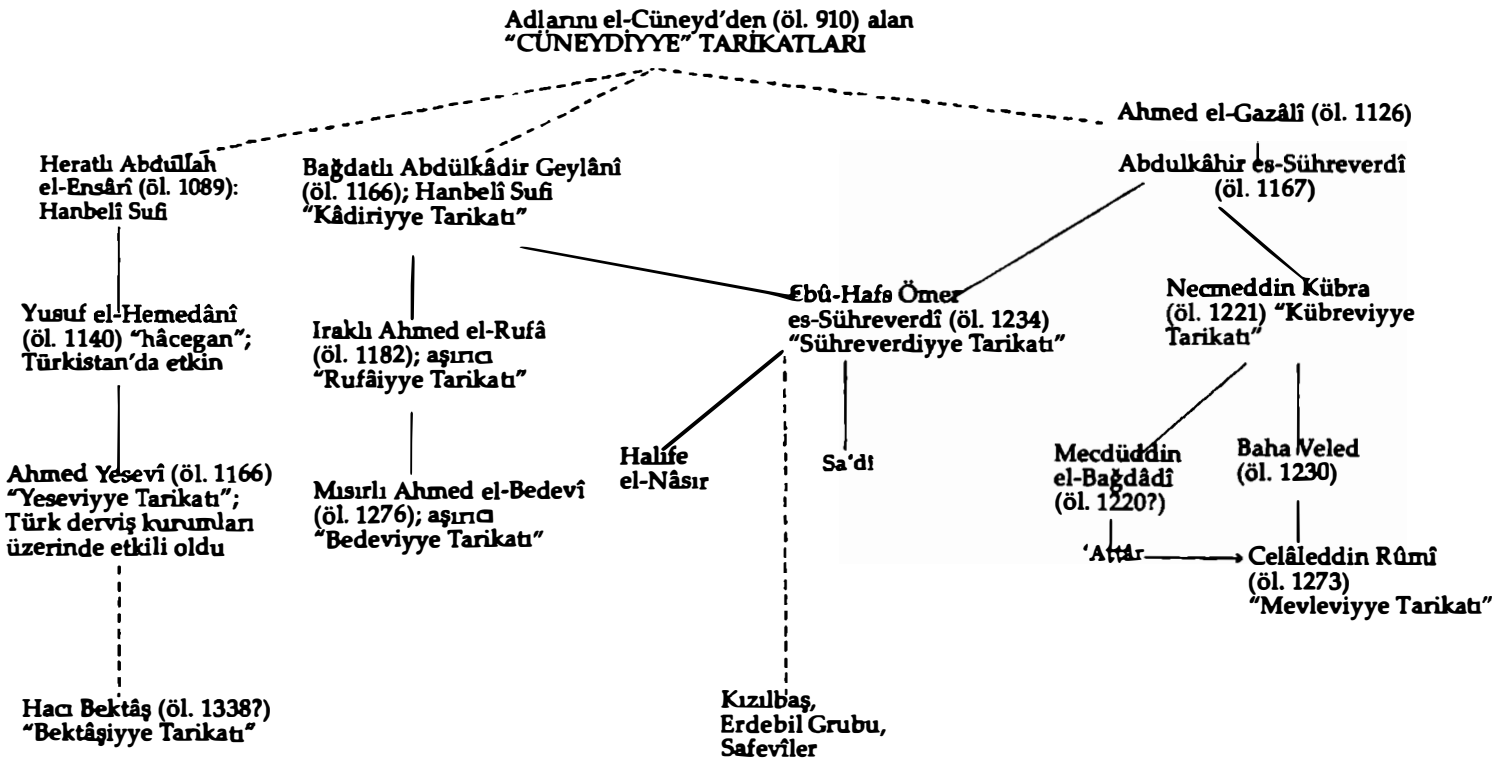
Vaaz ve zikir toplantıları, düzenli müritlerin yanı sıra tarikatla sadece kısmen bağlantılı olan ve onun sıradan yaşamın sınırları içine çekilmiş bir biçimini izleyen halktan insanların da ilgisini çekiyordu. Bu nedenle bazen bir loncanın tamamı bile belirli bir tarikatla ve onun pirleriyle ilişkilendirilebiliyordu. Sufî zaviyelerinin ihtiyaçları böyle kimseler aracılığıyla karşılanırdı.

Camilerde ibadetin bir ölçüde siyasi otoriteyle ilişkilendirilmesinden asla vazgeçilmedi; bu zaten devletin işiydi. Zaviyeler ise en başından itibaren ziyadesiyle özel kuruluşlar olmuşlardı. Bunlar, bir emir tarafından açılmış olsalar bile kendi havalarını korudular. Zaviyeler ibadetin daha özel, daha kişisel yanının odağı haline gelmeye başladıklarında Müslüman toplumlarının apolitik toplumsal parçalanma biçimlerini pekiştirdiler (keza ilerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi, bu biçimlere meşruluk kazandırıp manevi destek de sağladılar). Hilafet devletinin gerileyişi ve uluslararası düzenin yükselişiyle birlikte, İslami dinsel etkinliklerin merkezi hazine aracılığıyla finanse edilmesinin asli yollarından biri olagelmiş Şer'î zekât ve sadakaların yerini de fiilen vakıflar aldı; zekât, kendisine çok az sayıda dinsel kurumun bağımlı olduğu, isteğe bağlı kişisel bir yükümlülük haline geldi. Vergi paralarıyla devlet tarafından gerektiği gibi desteklenmelerine rağmen camiler bile vakıfların faydasını gördü. Fakat bunlar asıl medreseler ve zaviyeler gibi son kertede bu tarz fonlara neredeyse tamamen bağımlı olan kurumlar için çok daha önemliydiler; bu durum, dönemin apolitik havasını dinsel bakımdan bile bu şekilde ifade eden zaviyeler için özellikle geçerliydi.

Halk hem zikir ibadetine hem de bu ibadetin yapıldığı zaviyelere kabul gören bir *tarikat* nezdinde olmaları kaydıyla teveccüh gösterirdi. Tarikatlar (sözlük anlamıyla "yollar"), sıkı tanımlanmış, hatta hiyerarşik biçimde kontrol edilen mistik disiplin "yollarını" izleyen, her biri kendine özgü ayinleri, liderleri ve – kuşkusuz– bağış kaynaklarına sahip, pirler ile onların müritlerinin oluşturduğu gevşek örgütlenmiş topluluklardı. Bunlar bir önceki yüzyılda kalıp haline gelmiş mürşit-mürit ilişkisine dayanırlardı. İlkece tüm hevesli genç Sufiler, kabul görmüş bir Sufî pirine veya şeyhine mürit olup bağlanırlardı; bu pir de daha büyük başka bir pirin müridi olurdu; pirlerin eğitimi genellikle Peygambere kadar uzanan bir pirler dizisi üzerinden yapılmış oluyordu. (Halktan bireyler, halktan müritler sıfatıyla bu topluluğun içine karışmış olurlardı.) Bir dizi öğretmen, ilk defa Muhammed'in kendi seçtiği yoldaşlarına kişisel olarak açıkladığına inanılan manevi yaşamın sırlarını, pir-mürit ilişkisi içinde kuşaklar boyunca böyle aktarmışlardı.

Bu diziye *silsile* denirdi: Silsile, isnat belgeleme etkinliğinin örgütlü pratiğe dökülmüş haline karşılık geliyordu. Her büyük tarikat kendi tasavvuf öğretisinin ve pratiğinin, özellikle de zikrinin biçimini, genellikle tarikata adını veren en yakın kurucu pire dayandırırdı; bu kurucu da kendi özel silsilesi üzerinden, Yüksek Abbasîler Dönemi'nin büyük Sufilerinden biri veya daha fazlası aracılığıyla Peygamberin dönemindeki başlıca zatlardan birine, genellikle de Ali'ye bağlanırdı. Birçok Sufî, Ali'nin soyundan gelenlere bağlılık anlayışının içrek yanınca geliştirilmiş bazı düşünceleri, özellikle de ilk Müslümanların çoğunun öğrenmeye ehil bulunmadığı gizli ilimleri Ali'nin Muhammed'den özel olarak öğrendiği anlayışını benimsemiş görünür; fakat Sufiler bu gizli ilimleri kendi gelenekleriyle özdeşleştirmişlerdir. Bu şekilde, Ali'nin soyundan gelenlere bağlılık anlayışının bazı içrek unsurları için – Ali'nin soyundan gelenlere bağlı olanlar arasında partizanca biri Şiî tutuma sıkı sıkıya bağlı kalanları kızdıracak şekilde– Sünnî bir bağlam sağladılar ve aynı zamanda kendi öğretilerinin Peygambere nasıl dayandığını açıklamanın da bir yolunu ortaya koydular. (Silsilenin kullanılış biçimi daha önce Hadis Ehli'nin kendi fikirlerini Peygamberle ilişkilendirmek için isnatları kullanma biçimiyle tamamen paraleldi. Her iki durumda da ne daha önceki Müslümanlar arasında yaygın olan dindarlık biçimiyle ne de Kur'an'ın bildirdiği dindarlık biçimiyle özdeşleştirilemeyecek bir dindarlık biçimi, en başından beri az çok var olan unsurların gelişimini temsil ediyordu; iyi kötü inandırıcı bir tanıklar silsilesinin ifade edilmesi de kuşkusuz bu ilişkiyi sabitleyip abartıyordu.)

Tarikatların ve Kurucularının Silsileleri, 945-1273



Bir tarikatın bütün mensupları, kurucunun manevi yönden veya –daha sık olarak– gerçek bir ardılının, yani onun zaviyesinin veya türbesinin idaresini almış *halife*nin liderliğini daha esnek çizgiler içinde olsa da tanımaya devam ederlerdi. Bazen bu ilişki esasen törenlerle sınırlı olurdu. Tasavvuf anlayışları belirli bir kurucuya dayandırılan bütün Sufiler, kurucunun ölüm yıldönümünde onu hep birlikte anmak ve manevi inançlarını tazelemek amacıyla bir araya gelmeye çalışırlardı. Fakat bazen de merkezi otorite sahiplerinin, onları tanıyan bütün pirler üzerinde epey sıkı bir kontrolü olurdu. Kurucunun makamına geçmek normalde kayda değer miktarda bağışın kontrolünü ele almayı da beraberinde getiriyordu; çoğu pir bu tarz fonları kişisel veya ailevi lüksler için kullanmayı reddetmiş olmasına rağmen, bunların hayır işlerinde kullanılması bile söz konusu dağıtım işlerinde aracı olacak kimseler başta olmak üzere birçok konuda tercih yapılmasını gerektirirdi. Bu durum da mecburen çok sayıda tarikat mensubunun kendi yoldaşları arasındaki yerinin belirli olmasına neden oluyordu. Bu tarz değerlendirmeler büyük pire bir halef seçme işleminin önemini arttırırdı (bazı durumlarda müritler için pirin bu makama uygun bir oğlu varsa halef olarak onun tercih edilmesi genel bir eğilim oldu; çünkü bu oğul, mistik yolu geliştirmeye çalışsalar bile tarikatta bölünmeye neden olmaya meyilli hiziplere büyük olasılıkla tarafsız şekilde yaklaşırdı).

Bir pirin açıktan halef tayin etmeden ölmesi sık sık tarikatta bölünmelere yol açardı. Bu bölünmelerde iki önde gelen mürit diğer müritleri kendi aralarında böler ve her biri diğerini döneklikle suçlardı.

Asıl pir, sadece onun doğrudan ardılı olacak halifeyi değil, çoğunlukla işleri bir biçimde yürütmeye ehil olan çok sayıda halifeyi de tayin ederdi; bu kişiler çoğunlukla pirin tasavvuf yorumunun henüz öğretilmediği bir kasabaya gönderilir ve halifeye pir tarafından burada halkın geneliyle –hem manevi hem mali yollardan– temas kurmasını ve yerli müritleri eğitmesini içeren bir vaaz görevi verilirdi. Merkezi pirin otoritesi tanındığı sürece başka bir kasabadaki halifenin, örtük bir yetkilendirme söz konusu değilse bizzat başka halifeler tayin etmesi ve üstadı onaylamadığı sürece daha iyi fırsatlar sunan başka kasabalara taşınması mümkün değildi.

Bu tarikatların en ünlüsü ve belki de en yaygını, silsilesini Abdülkâdir Geylânî'ye dayandıran Kâdiriyye'ydi. Görünen o ki Geylânî bu tarikatı bilerek ve isteyerek kurmamıştı veya buna neden olacak şekilde bir halef tayin etmemişti. Fakat birçok müridine, onların manen olgunlaştıklarını ifade eden bir hırka giydirmişti. Onun ölümünden sonra oğullarından biri onun meclisindeki yerini aldı ve birikmiş bağışların idaresini onun adına üstlendi. Sonuçta sadece onun müritleri değil, müritlerinin müritleri de mistik yolda onlara rehberlik edeceğini umarak onun otoritesine ve onun Bağdat'taki türbesindeki

ardıllarının (halife) otoritesine bağlandılar. Böylece aslında karizmatik bir liderlik kurumsallaşmış oldu.

Zamanla, kurucu figürün içgörülerinden ziyade otoritesi önem kazandı. İşte bu noktada etki altına alınması gereken kimseler sadece etkin mistikler değil, kararsız hevesliler, hatta halkın geneli oldu.

Geylânî'nin bir sonraki yüzyılda yazılmış olan standart biyografisi, onu keramet sahibi insanüstü bir veliye dönüştürmüş, sıradan insanın şefaat ve teselli için sığınabileceği, yüceltilmiş bir hayali figür yaratmak uğruna bütün pratik çalışmalarını ve öğretilerini göz ardı etmiştir.

Tasavvufun Evrensel Çekiciliği

Vaazlara veya zikre ilgi duyanlardan daha fazla sayıda hevesli insan, bir süre sonra tasavvufun çekiciliğine kapıldı. Sufî pirleri özellikle öldükten sonra, mistik kültlerden ayrı tutulması gereken halk kültlerinin merkezleri haline geldiler. Halkın geneli, Tanrı'nın onlara uzak gelen birliğinden ziyade Sufî velilerinin sergilediği insani duygularda çok daha inandırıcı bir şefkat gördükleri için onların şefaatini dilemeyi ihmal etmediler. Eğer veli kendi müridine şefaat edebiliyorsa aynı şeyi ona bağlanmış herhangi bir dilek sahibi için de yapabilirdi. Yaşanan deneyimler de dilek sahiplerinin umutlarını – beklenebileceği üzere– doğruluyordu: Bütün hayal kırıklıkları unutulurken daima hatırlanacak olan tesadüfen gerçekleşmiş dileklerden ayrı olarak, hissedilen güven duygusunun göze çarpmayan etkileri ve bazen de etkili bir insanın canlandırıcı mevcudiyeti gerçekten de mucizelerin olmasını sağlayabilirdi. Bir Sufî piri daha yaşarken bile, bir hükümdar dışında hiçbir insana nasip olmayacak bir saygınlık kazanabilirdi. Sadece manevi aydınlanmanın peşindeki müritler değil, pirin desteği sayesinde Tanrı'nın ihsanına kavuşmaya çalışan sıradan Müslümanlar da pire ilgi gösterip tanınmış tasavvuf temsilcilerinden manevi tavsiyeler almaya çalışırlardı. Müritler arasındaki mistik ibadete özgü zikir ayinleri de artık özel törenler olmaktan çıkmış, hiç mistik eğilimi olmayan sayısız sıradan insanın inançlarını sağlamlaştırmak veya sırf sevap kazanmak için katılabilecekleri etkinliklere dönüşmüşlerdi.

Veli öldükten sonra ruhu bireysel bedenin onun önüne çıkardığı engellerden daha da özgür olabilirdi. Bu yüzden kadınlar çocuk sahibi olabilmek için, hastalar da iyileşebilmek için türbelere gider, adaklar adarlardı. Ünlü bir pirin türbesi, hiçbir dindar Müslüman'ın onun bulunduğu yerin yakınlarına gelmesi halinde uğramadan geçemeyeceği yerel, hatta uluslararası bir ziyaret yeri haline gelirdi. Büyük bir velinin doğum gününün türbesinde kutlanması, bütün halkın katıldığı büyük bir yerel bayram sayılırdı. Sonunda, sadece ka-

sabalarda değil kırsal bölgelerde de köylüler, önde gelen bir tarikatın hırkasını giymiş yerel bir çileciye, köyün koruyucu ulusu olarak sığınır ve onun türbesini kerametinin kaynağı olmakla onurlandırırlardı.

Yoğun bir içe kapanma geleneği sonuçlarını bu yollardan dışa açtı ve en sonunda toplumsal düzen için önemli bir zemin sunmayı başardı. Sufîler, manevi bir seçkinciliği toplumsal bir halkçılıkla bir araya getirmekte belki de diğer başlıca kültürel çevrelerdeki muadillerinden daha başarılı oldular. Gerçi bu durum, kayda değer bir ölçüde, zikir düzeyinden başlayıp halk arasında yaygın hurafelere kadar inen bir avamlaşma pahasına gerçekleşti. (Bunun, benzer şekilde belirli bir ölçüde seçkincilik geliştiren Feylesoflarla –hatta astrologlarla ve hekimlerle– zıtlığı çarpıcıdır; yine de kendisiyle birlikte birtakım ahlaki sonuçları da beraberinde getireceği varsayılan bir doğa bilimi uyarlamasını popülerleştirmenin, deneyimlere neredeyse hiç açık olmayan mistisizmi popülerleştirmekten ilkece daha güç bir iş olması şart değildir.) Aşağıda göreceğimiz üzere tasavvuf istisnai bireyin özgürce gelişimi için daha geniş bir alan sağladı; ayrıca İslam'da halk arasında yaygın olan dindarlığın her yönünü ifade etmenin bir aracını da sağladı.

İslam'ın hâkim bir dinsel bağlanma biçimi haline gelişinden uzun bir zaman sonra, halkın kutsal saydığı ve sıradan insanın kendi yaşamının rutin olayları ve krizleri için lütuf bulmak amacıyla özel bir kutsallığa yaklaşma olanağı buldukları bu yerler büyük ölçüde hâlâ gayrimüslim zimmî cemaatlerin elindeydiler. (Elbette cami bu anlamda kutsal bir yer değil, kamusal bir toplanma yeri sayılırdı: Onun Eski Yunan'daki karşılığı tapınaktan ziyade agoraydı.) Şiî dindarlığı, Ali'nin soyundan gelenlerin mezarlarını sınırlı sayıda türbeye dönüştürerek bu adımı erkenden atmayı başarmıştı. Suriye gibi bazı yerlerde Müslüman mühtediler, Hıristiyan kalmaya devam edenlerle her iki geleneğin de kabul ettiği eski peygamberlere ait olduğuna inanılan mezarlar olan türbelerin kültlerini çekinmeden paylaşırlardı. Fakat her yerde ve her amaçla –ağır gündelik ihtiyaçlar için dua edilebilecek, kadınların oğul sahibi olmak, erkeklerin iyi mahsul almak için dua edebileceği, başkalarının yağmur, barış, sevgi veya iyileşmek için dua edebileceği– İslami türbelerin oluşturulması (ya da mevcut türbelerin İslamileştirilmesi), ancak tarikat tasavvufunun ve sayısız velinin halk arasında yaygınlaşıp genel kabul görmesiyle olanaklı oldu.

Tasavvufun halk arasında geniş bir taban bulmasına onun bütün sınıflara neden çekici geldiğini açıklayan Sünnî Şeriat yanlısı makul savunuları zemin hazırlandı. Gazâlî'den uzun süre önce bile Sufîler mistiklerin Şeriat kurallarına eksiksiz ve sıkı sıkıya riayet etmeleri gerektiğinde ısrarcıydılar. On birinci yüzyılda Eş'arî bilgin el-Kuşeyrî (öl. 1074), mistik halleri Eş'arî kelâmıyla tu-

tarlı olarak –dolayısıyla Şeriat yanlılarını rahatlatacak şekilde– çözümlemekte başarılı oldu. Tasavvufun Şeriat yanlısı yapıya hiçbir biçimde zarar vermediği ve –her şeyden önce toplumsal düzenle ilgili olan– Şeriat yanlısı ilkelerin saygı duyulmasını şart koştuğu tek alana, dışa dönük toplumsal tanınma alanına zaten saygı gösterilmesini talep ettiği açıkça görülür görülmez ulemânın bu savı kabul etmeye istekli olduğu veya en azından buna göz kırptığı aşikâr hale geldi.

Ama tasavvufun Şeriat çerçevesinde gerekçelendirilmesi, diyalektik inceliklere veya katı kurallara değil, samimi bir işbölümüne dayanıyordu. Şer'î ulemânın dışsal yanıyla (zâhir) ilgilendikleri aynı imanın ve hakikatin içsel yanıyla (bâtın) Sufîlerin ilgilendiği ve –belki bazı İsmailî öğretilerinden de biraz destek alınarak– bunların birbirinin mütemmim cüzü olduğu açıklanıyordu. İçsel olan dışsal olana her bakımdan paraleldi; onunla çelişmez, olsa olsa onu tamamlardı. Ulemâ, Şeriat'ı, yani gündelik yaşam "yolunu", Sufîler ise tarikatı, yani mistik yaşam "yolunu" öğretiyorlardı. Ulemâ ilim bilgisine, yani hadis rivayetlerinin isnatları aracılığıyla kişiden kişiye dışsal biçimde aktarılmış esas bilgiye sahipti; Sufîler ise –yine *ilm* ile aynı anlama gelen– *marifet*e dayanan, yani rivayete değil deneyime dayanan ve fakat tıpkı isnatta olduğu gibi Muhammed'e kadar geri götürülebilen bir silsileye bağlanarak kazanılan farklı bir bilgi çeşidine sahiplerdi. Bununla birlikte, ulemâ, dışsal hukukla ilgilendiği için Muhammed'in *peygamberliğ*ine (*nübüvvet*) önem verirken Sufîler içsel inayetle ilgilendikleri için Muhammed'in evliyalığına (*velâyet*) önem veriyorlardı. Ulemâ, Tanrı'nın birliğinin ikrarı olan *tevhid* ile mükemmelliğe ulaşan ve Tanrı'nın azameti (*celâl*) karşısında insanların teslim olması anlamına gelen İslâm'ı öğretiyordu. Sufîlere göre ise bu önemliydi ama sadece bir ilk adımdı; onlar Tanrı'nın güzelliğini (*cemâl*) sevmek anlamına gelen ve Tanrı'nın birliğinin veya ondaki birliğin deneyimlenmesi olan *vahdet*te mükemmelliğe ulaşan *aşk/muhabbet* yolunu öğretiyorlardı. Hiç kimse ilk önce ulemânın yolunu kabul etmedikçe tasavvuf yoluna girmeye kalkışamazdı; çünkü biri diğerinin koşuluydu.

Çeşitliliği meşru sayan Cemaî-Sünnî ilkelerine göre, asıl niyeti veya tali sorunlar konusunda benimsediği görüşler ne olursa olsun şahadet getirmiş ve Şeriat hukukunun temel kurallarına riayet eden bir insanın İslâm'ını hiç kimse sorgulayamazdı. (Genel olarak daha az evrensel olan ve her halde imamlarının kişiliğinde kendi velilerine ve kendi şefaatçilerine bağlı olan Şiî Şeriat yanlıları ise tasavvufu kabul etmeye o kadar hazır değillerdi.) Makul ölçüde Şeriat yanlısı bir tasavvuf yaklaşık on ikinci yüzyılın başından itibaren kabul görmeye başlayınca, tasavvufun bütün çeşitleri de onlara uygun bir kisveye bürün-

düler ve sonraki yüzyıllarda Şeriat ruhuna en yabancı olan tasavvuf biçimleri bile örtük biçimde bile olsa halk arasında yaygın kabul görmeye başladılar.

Geliştirdikleri tefekkür ve zikir çeşitleri, bireyin mistik deneyimine veya basit çileciliğe yaptıkları vurgu, Şeriat'a veya Müslüman yönetimlere karşı aldıkları tutumlar (bazıları her ikisine de olabildiğince kayıtsız kalırken bazıları da sıkı sıkıya Şeriat yanlısıydı) itibarıyla tarikatlar birbirlerinden ayrılabiliyorlardı. Bu bakımdan Şeriat'a riayet eden tarikatları fazla tasvip edilmeyen tarikatlardan ayırmaya yönelik birtakım girişimler bile oldu. Yine de tarikat biçiminde örgütlenmesi ve kendi disiplinini bir silsile üzerinden saygı duyulan eski Müslümanlara dayandırma çabası, bir Sufî grubunun halk tarafından kabul görmesi için genellikle yeterli oluyordu. Dolayısıyla, örneğin ulemâ tarafından sapkınlıkları yüzünden kınanan bir Şiî grubu, kendini, özel öğretilerini soruşturmanın yakışık almayacağı bir tasavvuf tarikatı kılığında halka tanıttığında hoşgörüyle karşılanabilirdi. Nizârî İsmailîlerin kurdukları devlet 1256 yılında yıkıldıktan sonra mezhebin üyelerinin geri kalan kısmı ancak bu şekilde huzur bulmuştu. Ulemânın sadece küçük bir kısmı tasavvuf akımına karşı mücadele etmeye devam etti.

Uluslararası Bir Toplum Düzeninin Dayanağı Olarak Tasavvuf

Bu tasavvufta, Şeriat'ın sağladığı ve medreselerin somut halde muhafaza edilmelerine katkıda bulunduğu uluslararası bağlara güçlü bir manevi destek verildi. Öncelikle bu tarikatların çoğu zaten uluslararasıydı ve en azından ilk başta pirler ve zaviyeler arasında, tarikatın liderinin karargâhına, genellikle de kurucusunun mezarına olan yakınlıklarına göre belirlenen bir tabiyet ilişkisi bulunuyordu. Birçok tarikat bu şekilde, dönemin siyasal sınırlarını hiç umursamayan ve yeni yerlere kolayca açılabilen, esnek biçimde iç içe geçmiş bir otoriteler ağı oluşturdu.

Üstelik Sufiler, Şer'î ulemânın doğası gereği tahammül edemediği yerel farklılıklara kendi doğaları gereği tahammül göstermeye meyilliydiler. Ulemânın, toplumda birliği sağlayan hukuksal ve kurumsal çerçeveyi muhafaza etmek amacıyla dışsal uyum sorunlarına yoğunlaşması lazımdı çünkü Şeriat bunu gerektiriyordu. Bütün Müslüman halkların dâhil edilmeleri gereken merkezi bir kültürel geleneği destekleyenler de onlardı. Oysa Sufîlere göre dışsal sorunlar ikinci plandaydı. Özellikle Erken Orta Dönem'den itibaren çoğu Sufiye göre Hıristiyanlık gibi başka gelenekler ile İslam arasındaki fark ilkece artık tali bir meseleydi; Muhammed'in cemaati içinde farklı toplumsal âdetlerin varlığı ise daha da önemsiz bir konuydu. Asıl mesele kalplerin Tanrı'ya meyletmesiydi. İşte bu nedenle Sufîler gündelik yaşamda âdetlerde, örf

ve alışkanlıklarda görülen her türlü farklılığa müsamaha göstermeye hazırdılar. Birçoğu Darülislam'ın uzak bölgelerinde hiçbir yerle ilişiği olmayan yoksul *dervişler* (Arapçasıyla *fakirler*, sadakayla geçinen din adamları) kılığında durmadan gezdiler. Oysa eğitimli bir kadı ancak tedbirli davranmak amacıyla böyle gezebilir ve mal varlığı yüzünden yavaş kalırdı. Sufiler dünyayı gayet iyi tanıyorlardı. Hoşgörülü kutsallık anlayışları sayesinde ulemânın Müslümanların birliğini sağlamak için dayattıkları katı taleplerin yarattığı şoku azaltabildiler.

Son olarak Sufiler, Müslümanlar arasındaki acil bir siyasal sorunun çözümüne de katkıda bulundular. Şeriat hukuku, dünyanın her yerinde eşit olan bireyler arasındaki ilişkiler dışında hiçbir şeyin hukuksal açıdan önemli olmadığı varsayımına evrensel bir temelde meşruluk sağlıyordu. Ama başka yerlerde olduğu gibi İslam dünyasında da ilişkiler fiilen kasabalardaki mahalleler, loncalar ve erkek ocakları gibi bireylerin o gruplar içinde sahip oldukları çırak, usta, müşteri veya ileri gelen olmak gibi özel statülerinin Müslüman olarak evrensel statüleri kadar önem taşıdığı yerel gruplaşmalar tarafından da belirleniyordu. Bu ilişkilerde meşruluğu tesis edip bunların işleyişi üzerinde ahlaki bir denetim imkânı sağlayacak bir temel olarak salt iktidarın otoritesinden daha evrensel bir şeye, onları tek tek her bir yaşamın ahlaki temeli olan İslam'a bağlayabilecek bir şeye gerek duyuluyordu. Sufî pirlerin manevi otoritesinin ve onların vaaz ettiği etiğin de tıpkı Şeriat gibi, sıradan insanın bilincini ihtiyaç duyduğu kurumlarla, belirli kişisel ilişkilere ve grup ilişkilerine bireysel bir statü sağlayacak bir biçimde ilişkilendirebildiği görüldü.

Orta Dönemlerde fütüvvet ocakları ve esnaf loncaları toplum düzenini muhafaza etme yükünün daha büyük bir kısmını sırtlanmaya başlayınca bunların birçoğuna bir çeşit tasavvuf ruhu da nüfuz etti. Bazen bunlar belirli bir pirin veya tarikatın himayesini kabul ettiler. Bazen bir tarikatın usullerini ve ahlaki normlarından bazılarını bünyelerine kattılar. Örneğin belirli bir iş kolundaki bir insanın yaşamı, o iş koluna özgü tekniklerin sadece bir yüzünü meydana getirdikleri bütünlüklü bir ahlaki örüntü oluşturmalıydı; ayrıca bu örüntü daha deneyimli olanlardan yavaş yavaş öğrenilmeliydi. Tasavvufun ilkeleri tam da böyle bir sürecin ilerlemesine ve mürşit ile mürit arasında ve müritlerin kendi aralarında, kabul edilmiş ahlaki yükümlülükler ile ayrıcalıklara dayalı kişisel bağların oluşmasına olanak veriyorlardı. Ayrıca söz konusu özel grubun genel olarak dünyaya karşı, cömertlik ve sadakat üzerine kurulu, kendine özgü bir ahlaki duruşu benimsemesine de olanak tanıyorlardı. Dindeki evrenselcilik ilkeleri, aynı loncaya mensup Müslümanlar ile zimmî gayrimüslimlerin varlığı meselesini bile çözebilirdi.

Tasavvuf bağı yerel ahlaki kaynakları derinleştirip bunları bazı yanları artık ortadan kalkmış eski halifelik bürokrasisine bağladığı gibi evrensel biçimlerde bir kardeşlik sistemi içinde birbirlerine de bağladı. Bazı Sufilerin emirin sarayıyla ilişki kurulmasına izin vermeyi reddetmeleri, bu alternatif toplumsal görüşü vurguluyordu. Sanki saray, etkisi en düşük seviyeye insin diye dikkatle karantina altına alınmış gibiydi. Böylece tasavvuf, Müslümanlara hilafet devletinin kalıntılarının sağladığından daha güçlü bir manevi birlik duygusu sağlayarak bir birlik ve düzen ilkesi olarak Şeriat'ı tamamladı. Kısaca göreceğimiz gibi, pirlere özgü, görünmez olduğu için hayali etkisi daha fazla hissedilen kapsamlı bir manevi hiyerarşi altında bütün Darülislam'ı –hatta kâfirlerin ülkelerini bile– birleştiren bir dünya tablosu geliştirdiler. Öyle ki adı bilinmese de otoritesi hissedilen üstün nitelikli bir piri halifenin yerine bile geçirebilirlerdi. İnananların kendilerini Tanrı'ya adamış insanların manevi kılavuzluğuna başvurmak ve onlardan bir teselli almak için gelebildikleri zaviyelerin ve evliya mezarlarının her biri, sadece belirli bir tarikat düzenine ait olmayıp Tanrı'nın dünyanın dört bir yanında seçtiği kimselere özgü olan kapsayıcı bir kutsal düzenin parçasıydı.

Böylece tüm bir Müslüman halk kitlesi, kendi zengin çeşitliliği bakımından sadece tam anlamıyla mistik sayılan insanlar için değil, çileciler ve başlıca ilgisi içrek spekülasyonlar olan kimseler, Tanrı'yı sıcakkanlı kişiliklerde arayanlar, hatta atalarının Hıristiyanlardan veya Hindulardan devşirmiş olabilecekleri usulleri şimdi bir Müslüman'ın mezarında sürdüren basit, batıl inançlı köylü için de bir yuva oluşturabilecek ortak bir dindarlık kalıbı içinde kaynaştırdı. Gerçekten de bu dindarlık tarzı Müslüman ile kâfir arasındaki ayrılığı kapatmaya meyilliydi. Sufîler sadece kendi yaşamlarında imanın dışa dönük tezahürlerindeki farklılıklara hep birlikte tahammül göstermekle kalmamışlardı; ayrıca ölümlerinden sonra da onların türbeleri sık sık her bir manevi bağlılığın mensuplarını da kendine çekmişti. Üstelik bu durumda ilgili Sufî mezarının esasen yeniden adlandırılmış daha eski bir ibadet yeri olması da gerekmiyordu. Tanrı'nın huzuruna çıkıp hesap vermek gibi amansız bir mesajın yerini tam bir tefekkürcülüğün aldığını ve eski manevi eşitlikçiliğin yerine de epey belirgin bir hiyerarşizmin geçtiğini görüp kaygılanan birçok Şeriat yanlısı Müslüman da vardı ama bunların çoğu, artık cemaat tarafından genel kabul görmüş olduğu için bu yeni düzeni icma ile onaylanmış sayıp vicdanlarını rahatlattılar. Müslümanların birliği ilkesine sadık oldukları için bunu inkâr etmeye kalkışamadılar.

Tasavvufun kişiler arası ve toplumsal rolü, salt içsel ruh durumlarının çözümlemelerinin ötesine geçip mistiğin dünyadaki rolü hakkındaki çözümlemelere kadar uzanan bir öğretiler külliyatı aracılığıyla açıklandı ve yönlen-

dirildi. Bu öğretiler de tasavvufun rolünü pekiştirip ona uzun ömürlü olabilmesi için ihtiyaç duyduğu meşruluk seviyesini sağladılar. Bunlar halkın ortalama imgeleminin mistiklerin keşfettiği beşeri olanakların bir kısmını yakalamasına izin verdiler. Eğitimli insanlar seviyesinde ise bunlar hem mistiklerin hem de mistik olmayanların bakış açılarını genişletmeye ve aklileştirmeye yaradılar.

Tasavvuf Spekülasyonu: Mikrokozmik Dönüş Miti

Sağladığı özgürlük duygusu, asli manevi özüne zarar verecek salt bir doyum hali ve bencil hayallerle tükenmemesi için mistik deneyim, iki yardımcı uygulamaya ihtiyaç duyar. Görmüş olduğumuz gibi, önce disiplin, yani terbiye gerektirir; acemi bir mürit kendi bilinçaltını keşfederken, ondan daha deneyimli biri tarafından dikkatle denetlenmelidir. İkincisi, bir tür kavramsal çözümleme gerektirir: Pir, müridin korkuları, engellenmeleri veya hayalleri hakkında anlaşılır biçimde konuşmak için, müridin içinde bulunduğu koşulun onun bilinçli zihni tarafından en azından kolayca kavranabilir olmasını sağlayacak şekilde tasarlanmış kategorilerden ve kavramlardan yararlanmak zorundadır. Dolayısıyla mistiklerin bir ölçüde spekülasyona başvurmaları gerekir. Ortada nefis terbiyesi söz konusu olduğu için de bu, kendini toplumsal biçimlerle kolayca ifade eder. Yani ortada bir spekülasyon olduğunda, bu spekülasyon kısa bir süre içinde bu entelektüel açıdan bir toplumsal tartışma halini alır. Bu durum, önce psikoloji alanında gerçekleşir, sonra psikolojiyle karşılıklı ilişkiler içinde olan bütün araştırma alanlarına –yani pratikte bütün araştırma alanlarına– taşar. Toplumsallaşmış kişisel disiplinin bütünsel bir toplumsal görüş için zemin oluşturabilmesi gibi, toplumsallaşmış spekülasyon da kapsamlı bir düşünsel yaşamın zemini haline gelebilir.

Sufîler, kendi çözümlemelerinin, yaşadıkları mistik ilerleme aşamalarının nispeten dosdoğru bir betimlemesine bağlı olmasıyla yetinemediler. Onların yaşadığı deneyim, insanlar arasında yaygın olan anlayışlardan farklı olan, bütüncül bir evren resmini gerektiriyordu: Özel mistik deneyimler kendi başlarına böyle bir resmin çizilmesini gerekli kılmış görünüyorlardı. Üstelik yaşadıkları bu deneyimler onları dönüştürdükçe kendi yaşamlarını anlamlandırmak için büyük resme daha fazla ihtiyaç duyar hale geldiler. Dolayısıyla ruhsal çözümlemeye çok geçmeden, ruhun içinde bulunduğu kâinata ilişkin kuramlaştırma girişimleri da eklenmeye başladı.

.

fl. 961	Kendi esrik deneyimleri hakkında bir çözümleme yazmış olan "mest olmuş" gezgin derviş en-Nifferî
On birinci yüzyıl	Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan ülkelerde tasavvufun iyice yerleşmesi; "sistemleştirme" döneminin başlaması
1021	Ilımlı Sufî es-Sülemî'nin ölümü; Kur'an'ın tasavvufî bir tefsirinin yanı sıra "ilk" tasavvufî tefsir et-Tusterî'ye aittir, öl. 896) "ilk" Sufî sicilini yazdı.
1049	Etkileyici vaiz Ebu Said bin Ebu'l-Hayr'ın ölümü, bazen Farsçadaki "ilk" tasavvuf şiiri olduğu söylenen dörtlüklerin (rubaiyat) yazarı olduğu kabul edilir.
1072	Tasavvuf öğretisinin "klasik anlatıcısı" el-Kuşeyrî'nin ölümü
ykl. 1075	El-Hucvirî'nin ölümü, Sufîlerin yaşamları ve öğretileri üzerine sistemli bir inceleme yazdı, bunun tasavvuf hakkındaki "ilk" Farsça inceleme olduğu kabul edilir.
1089	Farsça şiir ve nesirler yazmış ve tasavvufu sistemleştirmiş olan Hanbelî kelâm karşıtı Sufî yazar Abdullah el-Ensârî'nin ölümü
1111	Bilgiyi sistemleştiren, tasavvufu Sünnîlikle uyumlulaştıran, sonraki kuşaklara büyük önem taşıyan yazılar bırakan Muhammed el-Gazâlî'nin ölümü
1126	Muhammed'in kardeşi, aşkı vurgulayan popüler Sufî öğretmen Ahmed el-Gazâlî'nin ölümü
On ikinci yüzyıl	Tasavvuf toplumun her düzeyinde popülerleşti; tasavvuf "tarikatlarının" ortaya çıkışı
1130	"İlk" büyük (Acem) Sufî şair el-Senâî'nin ölümü
1166	Hanbelî kelâm karşıtı, dirilişçi vaiz Abdülkâdir Geylânî'nin ölümü; onun öğretisine dayanarak Kâdiriyye tarikatı örgütlendi
1167	Sühreverdiye tarikatına adını veren, Ebû-Hafs Ömer'in amcası, önemli öğretmen Abdülkâhir es-Sühreverdî'nin ölümü
1191	Feylesof, kozmolog, Aydınlanmacı okulun (İşrâk) kurucusu "el-Maktûl" Yahya Sühreverdî sapkınlıkla suçlanıp idam edildi.
ykl. 1200	Önemli tasavvufi alegorilerin yazarı Attâr'ın ölümü
1221	Abdülkâhir es-Sühreverdî'nin öğrencisi Necmeddin Kübra'nın ölümü, onun öğretisine dayanarak Kübreviye tarikatı örgütlendi; muhtemelen Celâleddin Rûmî'nin babası üzerinde doğrudan etkili oldu.
1235	Arapça yazmış en önemli Sufî şair İbnü'l-Fârıd'ın ölümü
ykl. 1235	Abdülkâhir es-Sühreverdî'nin ve Abdülkâdir Geylânî'nin öğrencisi, halife el-Nâsır'ın ve Sa'dî'nin piri Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin ölümü
1240	Sufî kuramcıların en büyüğü olan ve İşrâkî fikirleri geliştiren kozmolog İbnü'l-Arabî'nin ölümü
1273	Farsça yazan "en büyük" dört veya beş yazardan biri olan, Mesnevi'nin yazarı Celâleddin Rûmî'nin ölümü; onun öğretisine dayanarak Mevleviye tarikatı örgütlendi.

Belirli simgelerin taşıyabilecekleri anlamları keşfetmek, insanın kendini ve kâinatı anlamlandırmaya yönelik her türlü kapsamlı girişiminin başlıca unsurunu meydana getirir. Çünkü bir insan kâinata ve maneviyata ilişkin nihai içgörüler ortaya koymaya çalıştığında kavramsal söylemin sınırlarında, yani mantıksal sistemleri meydana getiren terimlerin açıkçası artık belirsiz hale geldikleri (örneğin evrenin sonluluğu veya sonsuzluğu, bütün dizgelerin nedensel belirlenimi, herhangi bir değerlendirmenin değeri) bir alanda gezinmeye başlar. Bu alanda mantıksal çıkarımlar antinomilere yol açar. Dolayısıyla –gerekirse– sabit önermelerden ziyade beklenmedik çağrışımları akla getiren simgesel imgelerden yararlanarak konuşmak gerekir. Bu da mitopoeik (mit yaratan) denen biçimlerden yararlanarak, yaşamla ilgili hakikatleri her dinleyicinin kendi anlayış düzeyinde kavrayabileceği çok değerli imgelerle anlatan mitler tarzında dile getirerek en zengin biçimde gerçekleştirilebilir.

Nihai yaşam-yönelimsel düşünmenin tamamı belirsiz, çağrışımsal imgelere yönelmek zorundadır. Fakat ister doğayı çözümleyerek ister tarihe dayanılarak varılan açık ve seçik düşünsel çözümlere sarılanlar bu imgelerin ve çağrışımların belirsizliğinden rahatsızlık duyabilirler. Buna karşın mistiklerin içe dönük yönelimleri bu tarz imgeleri kendiliğinden uygun bulabilir. Mistikler, herhangi bir dışa dönük eylemin veya itkinin ardında bulunan birçok anlam katmanına açık olmak zorundadırlar. "Mistik" teriminin ilk başta dış dünyayla ilgili metinlerde veya eylemlerde gizli olduğu varsayılan anlamları bulmaya atıfta bulunması bir tesadüf değildir. Kişinin kendi bilincine nüfuz etmesi ile biçimsel olarak edindiği fikirlere onlardaki gizli anlama ulaşmak üzere nüfuz etmesi el ele gidebilen süreçlerdir. Mistikler, kutsal kitaplarda yer alan bölümleri simgesel düzlemde derinleştirerek, ifade edilemeyen şeyleri ifade etmeyi sağlayacak önemli bir araçtan hep yararlanmışlardı. Bu bölümler, aslında bu tür bir usule en az başka yazı tarzları kadar elverişliydiler. Buna bağlı olarak bağımsız bir yazı söz konusuysa Şeriat yanlıları, tercihen en azından görünüşte, tarihsel olan yazı biçimlerine; Feylesoflar, nihai belirsizliği gizleyebilen soyut açıklamalara ve Sufiler ise doğal olarak açıkça mitopoeik ifade biçimlerine yönelirlerdi.

İran-Sami geleneğinin zengin mitik figürler mirasından Kur'an zaten yararlanıyordu. Görünüşe göre Muhammed bile kendi görevini tektanrıcı gelenek içinde hâlihazırda var olan kalıplar üzerinden kavramıştı: ayetleri parçalar halinde inen semavi bir kutsal kitap; insanlar ile Yaratıcı Tanrı arasında aracılık görevi yapan melekler; peygamberlerin açıkça tanımlanmış görevler için gönderilmeleri. Bütün bu unsurlar Kur'an'ın, her şeyi Tanrı'nın keyfi iradesine indirgeyen Şeriat yanlısı yavan yorumcuların izin vermeye istekli olduklarından daha kapsamlı ve karmaşık bir kozmik dramayı, daha ayrıntılı bir kozmik

yapıyı ima ettiğini akla getiriyordu.[4] Bâtınî spekülasyonlar bu tarz Kur'anî unsurları aslında daha da geliştirmişlerdi. Bâtınîler Muhammed figürünü büyük bir kozmik etkinlikte Tanrı'nın düzeninde daha önce meydana gelen bir kesintiyi gideren bağlayıcı bir unsur olarak yorumlamışlardı. Böylece birçok tektanrıcı gelenekte ortak olan kozmik bir miti daha da ileri bir noktaya taşımışlardı. Sufîler ise artık –Bâtınîlerin ortaya koyduğu bazı düşüncelerle birlikte– temelde benzer simgesel mitleri kullanarak kendi yorumlarını Bâtınîlerin yorumlarından daha az mezhepçi, daha evrenselci bir zemin üzerinde geliştirmeye çalışıyorlardı.

Sufîler de İslam'dan önceki ve İslami dönemdeki düşünürlerin daha önce sık sık fark etmiş oldukları gibi, tarihsel dinsel simgelerin birçoğunun içermeleri dikkatle takip edilecek olursa hem kişisel hem de kozmik seviyede anlamlı hale geldiğini, ayrıca bunların "mikrokozmik dönüş miti" diye adlandırabileceğimiz bir kalıp içinde bir araya getirilebileceklerini ve bu mitten, bilinçaltına ilişkin bulguları bir bütün olarak kâinata uygulamak –ve buna karşılık kâinattan anlaşılabilenlerin ışığında benliği aydınlatmak– üzere yararlanılabileceğini fark ettiler. Klasik Sufilerin bahsettiği, bireysel ve kozmik anlamların örtüşmesine dayanan Tanrı'yla hemhal olma hissi böylece eski Helen ve İran-Sami unsurlarını İslami ortama uygun yeni bir görüşle kaynaştıran Gnostik tarzda bir öğretinin kolayca ortaya çıkmasını sağladı. Bu öğretide insanlığın kâinattaki yerine ilişkin fikirler ile evliyanın insanlık içindeki yerine ilişkin özel düşünceler birleştirildi. Sufî mikrokozmik dönüş miti, Yüksek Halifelik Dönemi'nin sonlarından başlayarak birçok Sufî kuşağı boyunca işlendi ama tam şeklini ancak Erken Orta Dönem'de aldı.

İnsanın, "makrokozmosun", yani kâinatın bütün unsurlarını olgunlaşmış halde bünyesinde barındıran bir "mikrokozmos", yani "kâinatın minyatürü" olduğu düşüncesi öteden beri rağbet gören inançlardan biriydi. Bu bakımdan, tek başına alındığında su denizde amaçsızca bulunurdu ya da tek başına alındığında hava tepelerin üzerinden amaçsızca esip giderdi. Bu şeyler görünüşte sadece, Tanrı'yı bilerek ve ona taparak onun planını gerçekleştirebilecek bir varlığın, yani insanın damarlarındaki sıvının akışını ve nefesinin akciğerlerindeki hareketini sağlamak için vardı. Akla uygun bir evren, Modern dönem

---

[4] George Widengren, "Muḥammad, the Apostle of God and His Ascension (King & Suri, V)" (*Uppsala Universitets Årsskrift*, 1950 ve 1955) adlı çalışmasında, bu örüntünün büyük ölçüde tektanrıcılık öncesi geleneklere kadar uzandığını vurgular ve Muhammed efsanesinin önemli noktalarının, özellikle de göğe yükselişinin daha eski İbranice metinlerde bahsedilenlerle ilişkilendirilebileceğini gösterir. Fakat bu çeşit bir filolojik çözümlemeden yararlanırken akılda tutulması gerekir ki, bu İran-Sami gelenekleri; ancak İslami bağlamdaki mevcut işlevleri karşılayabildikleri ölçüde varlıklarını koruyabildiler; maalesef Widengren Gûlât'a ve hatta Muhammed'e dair rivayetleri tarihsel eleştiriye pek tabi kılmadan, olduğu gibi ele alır, dolayısıyla da zaman zaman, betimlediği dinsel yaşam miras alınmış motiflerin mekanik bir yinelenmesi gibi görünür.

öncesine ait bir zihniyet için, bütün parçalarında ve kendi bütünlüğü içinde amaçlılık anlamına gelirdi. Sufîlere göre bütün bu unsurların amacı, yani varlık nedeni (*raison d'être*) insandı. Bu unsurlar ancak insanda bir araya gelerek faydalı olurlar ve amaçlarına ulaşırlardı. Bizim harika dünyamızda insan olmanın anlamı buydu. Kâinatın bir kişinin kendini gerçekleştirmesiyle nasıl gerçekleştiğini göstermeye çalışan bütün mitleri "mikrokozmik dönüş mitleri" diye adlandırabiliriz. Bu kendini gerçekleştirme, insanın kozmik köklerine yeni bir seviyede geri dönüşü olarak görülebilir. Sufîler arasında bu tarz bir mit ancak yavaş yavaş oluşturuldu ve tam şeklini İbnü'l-Arabî'nin (1165-1240) eserinde aldı.

Mikrokozmik dönüş miti, değişken, istikrarsız dünyamızın neden böyle olduğunu ve ruhun neden daima elinde bulunandan, erişebildiğinden daha fazlasını arzulayarak en sonunda kendini bulduğunu –bir mitin bir şeyi "açıklayabilmesi" demek olan çelişkilere başvurarak ve anıştırıcı biçimde– açıklıyordu. Sufîler, Tanrı'nın "Ben gizli bir hazineydim, bulunmak istedim" dediğini rivayet eden bir hadisi alıntılarlardı. Buna göre Tanrı dünyayı yarattı; aklı varoluşa yansıttı ve aklın bütünlüğü içinde var olan her çeşit olanakların tümünü ifade eden muazzam bir çeşitlenme –yıldızlar, gezegenler, kayalar, kimyasal elementler– meydana geldi. Bütün bu çoğalıp yayılmanın içinde ise elementlerin hep daha kusursuz biçimde bir araya gelmesiyle oluşan bitkiler veya hayvanlar gibi karmaşık nesneleri yarattı. En sonunda da her türlü farklılaşmanın tek bir odakta bir araya geldiği, her çeşit akli olanağın onlarda kavranabileceği varlıkları, yani insanları yarattı. Bu varlıklar son kertede (var olan her şeyi kavrayabilmelerini ve her şeyi asıl kaynağına kadar izleyebilmelerini sağlayan) kendi refleksif bilinçleri sayesinde her şeyin kökeninin, yani Tanrı'nın –onun olanaklarını ifade eden bütün bu mucizevî varoluş çeşitliliği aracılığıyla ve bunun ötesine geçip onu keşfederek ve onun varlığına geri dönerek– bilincine varabilecek güçteydiler. Böylece onlar bizzat Tanrı'nın kendi olanaklarının sergilendiğini görmesini sağlayacak şekilde onun aynalarına dönüşmüş bile olabilirlerdi. Daha yaygın kabul gören ve açıkçası Tekvin'den bir bölümü örnek alan bir başka hadis ise –Şeriat yanlılarının açıklamakta biraz zorlandıkları, insanlık ve tanrılık arasında bir uygunluk olduğunu ima edecek şekilde– "Tanrı'nın Âdem'i kendi suretinde yarattığını" belirtiyordu.

Demek ki her şey Tanrı'nın nihai vizyonunu olanaklı kılmak için yaratılmıştı. Her şey ya anlaşılmaz bir şekilde ya da bilincin az çok işe karışması sayesinde Tanrı'nın kavranmasına vardırır. Bütün bu hamlenin, bütün hayvanların, hatta ve özellikle bütün insanların gizli itici gücü Tanrı'dır. En değersiz görünen nesnelere yönelik kör bir sevgi bile olsa her sevgi özünde Tanrı sev-

gisidir. Putlara yönelen en sığ görüşlü ibadetler bile aslında Tanrı'ya yönelik ibadetlerdir.[5]

Bu kapsamlı vizyonda Tanrı'nın yarattığı her şeyin, Şeytan'ın, yani İblis'in bile kendine özgü bir yeri vardır. Tam haliyle on birinci yüzyılın sonlarına doğru geliştirilmiş olan bir görüşe göre, Âdem yaratıldığına (Kur'an'ın bildirdiğine göre) İblis'in ona secde etmeyi reddetmesinin sebebi, (Kur'an'ın öne sürdüğü gibi) çok özel bir anlamda kibirdi. Tanrı bütün meleklere basit bir yaratığa secde etmelerini emretmiş, bunu yapmamanın cezasının huzurundan kovulup Cehennem'e mahkûm edilmek olduğunu belirtmişti. Bütün diğer melekler bu emre uyup Tanrı'nın huzurunda kalmaya devam ettiler. Ama kimi Sufîlerin söylediğine göre İblis, Tanrı'yı diğer meleklerin sevdiğinden daha çok seviyordu ve artık trajik bir ikilemle karşı karşıyaydı. Ya Tanrı'dan daha değersiz bir şeye secde ederek ona saygısızlık edecekti ya da onun emrine itaat etmeyip cezayı kabullenmesi gerekecekti. Fakat eğer Tanrı'nın emri bu şekilde bir tercihin sunulması olarak yorumlanırsa (secde et ve Cennet'te kal ya da reddet Cehennem'e mahkûm ol), Tanrı'ya tam anlamıyla bağlı olan bir varlık böyle bir durumda ancak tek bir tercih yapabilir: Sonucu Tanrı'nın huzurundan kovulmak ve şeytan rolünü üstlenmek olsa bile basit bir yaratığa secde etmeyi reddetmesi gerekir. Buna göre İblis'in eşsiz sadakati en sonunda Cennet'te ona en yüksek makamın verilmesiyle ödüllendirilecektir. Böyle bir hikâye, Tanrı sevgisini Tanrı'nın Şeriat hukukunda ortaya konmuş emirlerinin bile üzerine çıkarır; ama aynı zamanda bizzat Şeytan'ın, insanları Tanrı sevgisinden alıkoyup daha değersiz sevgilere yönelttiği işlerinin bile Şeytan dâhil olmak üzere tüm yaratıkların Tanrı'ya yaklaşma yönünde evrensel çabalarının bir sonucu olduğunu ima eder.

Kozmik Eksen Olarak Kutb

Gelgelelim Sufîler eğer kâinatın amaçlılığının tam olması gerekiyorsa kâinatta kusursuzluktan epey uzak olan alelade insandan daha iyisinin olabileceğini – yani insanın kâinattaki birikimsel rolünü kusursuz biçimde yerine getiren "kusursuz insan"ın olanaklı olduğunu– de düşünmek gerektiğini hissettiler. Her şeyi, özellikle de Tanrı'yı bütünlüğü içinde bilmek suretiyle insanın – ayrıksı özelliği akılcılık olan– doğasını gerçekleştirecek bir kişinin de var olması gerekiyordu. Bu şartı Tanrı'yla hemhal olan Sufî ermişten başka kim karşılayabilirdi? Bu doğrultuda Sufî pirlerden birinin "kutup" (*kutb*), yani tüm evrenin etrafında döndüğü eksen –Aristoteles'in terimleriyle ifade edilirse Ayaltı varlıkların ereksel nedeni, doğanın tüm elementlerinin ve aslında diğer

---

[5] Hans Jonas, "Immortality and the Modern Temper" (*Harvard Theological Review*, 55,1962, 1-20) başlıklı çalışmasında, mikrokozmik dönüş mitinde kendini gösteren anlayışlara benzer anlayışların Modern insanlara hâlâ anlamlı gelebildiğini gayet parlak bir biçimde gösteriyor.

tüm insanların da varoluş sebebi olan "insan-ı kâmil"– olması gerektiğine inanılmaya başlandı. Hangi kuşaktan kimin gerçekten kendi döneminin kutbu olduğu hiçbir zaman kesin olarak bilinemezdi; onun otoritesi külliydi ama aynı zamanda gizliydi. Hiç kuşkusuz Muhammed kendi döneminin insan-ı kâmili idi; fakat doğa hiçbir zaman kusursuz bir evliyadan yoksun kalamazdı, hatta bu evliyanın görevleri arasında artık peygamberlik bulunmadığında bile.

Bu anlayış eski İran-Sami ve Yunan kuramlarında temellendirilmişti ve Şiîlerin, (gizlenmiş olsa bile) imanın teminatı olarak daima bir yerlerde var olan günahsız imam anlayışından derinlemesine etkilenmişti. Ama kökenlerinden biri de pratikteki pir-mürit ilişkisiydi. Ermişlikleri itibarıyla kutbun ardından gelen daha alt rütbeli evliyanın oluşturduğu büyük bir hiyerarşi söz konusuydu. Bu hiyerarşide her bir veli piramidi andıran bir ilişki ile bir diğer velinin altına düşer, en aşağıda ise köy pirinden tasavvuf öğrenen sıradan mürit yer alırdı. Bu hiyerarşide yer alan her bir kişi, bir üstündekine mürit ilişkisiyle bağlıydı ve ona itaat etmek zorundaydı; elbette kendi altında bulunanların da piri sayılırdı. Abdülkâdir Geylânî'nin kendi döneminin kutbu olduğu kabul edilir. Nizâmeddin Evliyâ, bir velinin bir gece uçarken Geylânî'nin ibadetini saygısızca bölünce derhal yere düştüğünü rivayet eder.

İnananlar tarafından hayal gücüyle kavrandığı için, bu görünmez hiyerarşiyle ilgili anlaşılmaz veya saçma görünen birçok şey vardır. Hiyerarşide daha yüksek makamda olan veliler kozmik rolü ve bunun bir sonucu olarak kutbun itibarını ve güçlerini bir ölçüde paylaşırlardı. Bu kozmik rol onların dünyanın varoluşunu –onun ereksel "nedeni" sıfatıyla– desteklemeyi içerirdi* ve Sufî imgelemi dünyayla kurulan bu ilişkiyi canlı ve etkili terimlerle resmederdi. En büyük velilerin dünya üzerinde –en azından manevi olarak– sürekli gezdikleri, onun düzeninin korunup korunmadığını denetledikleri söylenir; hatta geceleri bedenleriyle uçtukları ve seslerinin duyulabildiği bile rivayet edilir. Daha büyük veliler kendilerinden daha astlarını mükemmelleştirmekten sorumludurlar. Örneğin evliyanın büyüklerinden biri ve bir şair olan Celâleddin Rûmî'nin yine kendi gibi evliyanın büyüklerinden biri olan dostu Şems-i Tebrizî'nin, Şam'da, kaderinde görünmez evliyalık hiyerarşisinin üyesi olmak bulunan ve fakat kendi durumunu henüz kavramamış bir Frenk gencin dikkatini nasıl çektiği anlatılır. Genci tanıyan veli onunla bir oyun –aslında kumar– oynar, oyun sırasında gencin gözü kararır ve veliye vurur. Onun yaptığı şeyden dolayı dehşete düşen bazı müritlerin derhal onların yanına gelmesiyle birlikte velinin kimliği açığa çıkar ve genç ondan etkilenir. Böylece Müslüman olur ve gizli bir yönetici veli olması için Batı Avrupa'ya geri gönderilir.

---

* Halk arasında bu anlayış dünyanın "evliyanın yüzü suyu hürmetine" ayakta durduğu düşüncesinde ifade bulur. (ed.)

Bununla birlikte aslında bütün bu abartılı ve gösterişli örnekler veliye yüklenen asli rol olan Tanrı'yı [kendinden] bilme rolünün bir sonucuydu. Bu temel görevde sadece hiyerarşinin en tepesindeki velilere değil, bütün pirlere –hatta bütün müritlere– makamlarına göre bir pay düşerdi. Evliyanın varsayılan bu evrensel hiyerarşisi, mistik yolu arşınlamak isteyenler için gayet gerçekti. Her biri bütün diğer dindar Müslümanlara gevşek de olsa ortak bir itaat ilişkisiyle bağlanırdı. Bunun da birinci ve en görünür adımı kendi pirine (ve kendi tarikatının daha büyük pirlerine) teslim olmaktı. Artık siyasetteki yaygın anlamıyla iktidara sahip bir halife var olamazdı. Ama görünüşte halife olan herkesten çok daha özlü bir nüfuzu olup aynı zamanda Tanrı'yı yeryüzünde temsil eden gerçek bir manevi halife hâlâ vardı.

Sufîler, Muhammed'in bir askeri seferden sonra kendi halkının artık küçük cihattan (kutsal savaş) büyük cihada –kişinin kendi nefsiyle mücadelesine– yöneldiğini söylemesini takdir ederlerdi. Bu ifade ilk başta sadece ahlaki yaşamın önemine atıfta bulunuyordu. Gelgelelim Sufîlerin hepsi ancak "küçük" cihatta başarılı olmaya izin verecek tek sağlam temelin "büyük" cihat konusunda sergilenecek disiplin olduğunu kabul edeceklerdi. Buysa kesinlikle kutbun ve onun velilerinin alanına girerdi. Böylece onlar –ortada fiili bir savaş olmasa bile– örtük bir biçimde bu cihadın komutanları sayılırlardı.

Mikrokozmik dönüş mitini mükemmelliğe ulaştıran Sufî düşünür İbnü'l-Arabî, görünmez halife olan kutbun otoritesinin fıkıh terimleriyle işlenmiş bir hukuki çözümlemesini sunar. Ona göre kutup, eğitimi sırasında yeterli derecede ilmi edindiği için değil, Peygamberin hukuki kararlar verirken bizzat başvurduğu manevi kaynaklara doğrudan erişebildiği için bir müçtehittir. Kutup gerçek halifedir; ama Peygamberin halifesi –yani temsilcisi– olmaktan ziyade doğrudan doğruya Tanrı'nın yeryüzündeki halifesidir (bununla birlikte o sadece Muhammed'in bildirdiği vahiyleri açıklar, yeni vahiyler bildiremez); buna göre onun otoritesi, ilim ve Şeriat hukuku konularında bile Bağdat'taki herhangi bir halifeninkinden –ve halifenin tayin edebileceği ulemânın kefil olabileceği herhangi bir kadının veya müftününkinden– daha doğrudan ve daha güçlüdür. O daha çok Şiî imamına benzer ama ondan bir farkı vardır: Kutbun konumu tarihsel tartışmalara atıfta bulunulmadan ve Şiîlerin yaptığının aksine Muhammed'in ashabının bir kısmı reddedilmeden tanımlanmıştır. Demek ki görünmez kutup Bağdat'taki herhangi bir halifenin oynadığı görece daha önemsiz rollere halel getirmemekle birlikte, bir okyanustan diğerine kadar yayılmış Ümmet'in gerçek halifesiydi. Kutup kendi görünmez hiyerarşisi aracılığıyla, *abdal* veliler aracılığıyla ve son olarak daha göz önündeki temsilcileri olan pirler aracılığıyla Ümmet'e hükmederdi. Onların emirler tarafından genellikle saygı gösterilen lütufları ve uyarıları, sadece kişiliğinde taşıdığı kutsallık aracılığıyla değil, idealde ulemânın Şeriat hukukuna bile ağır basacak, tamamen Müslümanca bir manevi yapı aracılığıyla da korunmalıydı.

Pirlerin rolüne böyle yaklaşılırsa neden kusursuz Sufî mistiğin boşuna Tanrı dostu olmadığı açıklanabilir. Hatta bu durum, en ciddi Sufîler ve onlarla birlikte Şeriat yanlısı ulemânın büyük kısmı tarafından da kabul edilebilir. Daha Yüksek Halifelik Dönemi'ndeyken bile, önceki peygamberlere atfedilen mucizeler peygamberlerin en büyüğü olarak Muhammed'e atfedilmeye başlanmıştı. (Onun en büyük ve apaçık mucizesi ezeli ve ebedi olup taklit edilemeyen Kur'an'dı). Fakat Sufîler bunun Tanrı'nın kendi peygamberine sırf etkilenmeye müsait kalabalıkları etkilesin, onlar karşısında konumunu güçlendirsin diye bağışladığı alelade bir süs olmadığını hissediyorlardı. Peygamber kendi döneminin kutbu –yani kendini nefsinin tüm ayartmalarından ve fani şeylerden kurtarmış kusursuz Sufî– idi. O, bu kozmik konumu sayesinde görevini gerçekleştirmek için gerekli gördüğü her şeyi yapabilirdi. *Kutup* unvanının yanı sıra, mükemmelliğe ulaşmış evliya için kullanılan aynı ölçüde önemli bir başka unvan da *gavsü'l-azam* ya da "en büyük savunucu" idi. Demek ki aynı sebeple diğer büyük Sufîlere de "Tanrı'nın dostu (*velî*) olmaları dolayısıyla mucizevî olaylar bahşedilmeliydi. Erken Orta Dönem'in ulemâsı sonuçta bu iddiayı büyük ölçüde tek bir istisnayla kabul edecekti. Eş'arî ve el-Bâkıllânî gibi, onlar da bir peygamberin öğretilerini destekleyen, kendiliğinden apaçık olan mucizeler (*mucizât*) ile bir velinin sergilediği olağanüstü halleri, yani kerametleri (*kerâmât*), birbirinden dikkatle ayırıyorlardı. Koyu Sufîler için bu ayrım da çoğunlukla bizzat Peygamberin yasasının lafzı gibi sadece tali öneme sahipti.

Tasavvuf böylece, bütün sınıfların kendi düzeylerinde ve kendi niyetleriyle katıldıkları muazzam bir uygulamalar, kuramlar ve umutlar kompleksi haline geldi. Bu kişisel, toplumsal ve yaratıcı bütün –yani sadece onunla somutlaşan bazı kuramlar değil– bundan sonra, tasavvuftan esinlenen ve onunla birlikte İslam dünyasına yayılan yaratıcı felsefe ve edebiyat eserleri için bir hareket noktası teşkil etti.

Metafizik Olarak Tasavvuf: Bir Olma Öğretileri

Erken Orta Dönem'de düşünsel geleneklerin tam anlamıyla karşı karşıya gelmesi sırasında diğer gelenekler gibi tasavvuf geleneği de özü itibarıyla bağımsız olan düşünsel kimliğini muhafaza etti. Aslına bakılırsa bir gelenek olarak eskisinden daha yetkin bir konuma bile geldi diyebiliriz çünkü diğer geleneklerin unsurları da artık ona dâhil olmuştu. Sonunda Sufîler ruhsal çözümlemenin ve mitsel bir kozmolojinin ötesine geçip metafizik aracılığıyla sistemli açıklamalar yapmaya başladılar. Bu, kuşkusuz mistik, hatta esrik deneyimler yaşamış ama en büyük ilgileri görünüşe göre felsefe olan Sufîlerin entelektüelleşmeleri sayesinde gerçekleşti.

Sufîler kendilerine özgü bir metafiziği benimsemeye başlayınca bu metafizik genel olarak Müslümanlar arasında spekülasyonun en etkili biçimi haline geldi. Tasavvuf tıpkı toplumsal düzen içinde manevi açıdan birleştirici bir rol oynadığı –ve göreceğimiz gibi, edebiyata dönemin en asil temalarını sunduğu– gibi özellikle entelektüelleşen yeni ifade tarzıyla düşünce hayatının her dalını bir araya getirmeye diğer hareketlerden daha fazla hizmet etti. Gerçekten de hiçbir şey ona her hakikatin müridin manevi durumuna dikkatle uygun hale getirildiği bir iklimden daha uygun olamazdı. Tasavvufun spekülasyonu, birçok Feylesof tarafından hâlihazırda desteklenen Gnostik veya Yeni-Platoncu bir dünya görüşü üzerine kuruluydu ve özünde, Sufî mistik deneyiminin anlaşılır kılınması amacıyla, bütün bir Sünnî ilim yapısıyla (Sufîler seçmeci oldukları için bazen Şiî ilmiyle de) ve onun sayesinde İslam dünyasının bütün toplumsal ve düşünsel yaşamıyla da sıkı bir ilişki içindeydi. El-Kuşeyrî, Gazâlî ve diğerleri, Şer'î kısıtlamaları kabul etmesi koşuluyla tasavvufu Şeriat yanlılarının kabul edebileceği bir hale sokmuşlardı. Gerçek Sufîler bu koşula asla aykırı davranmadılar ama var olma haklarını kazandıktan sonra muazzam yaratıcılıkları onları Şeriat yanlısı öğretinin çok uzağına götürdü.

Mistisizmin metafizikle birleşimi –bazı bağlamlarda ne denli yaygın olmuşsa da– çelişkilidir. Mistiklerin mitlerle sorunları yoktur ama görünüşe göre her türlü söylemsel çözümleme girişimi mistik deneyimin ve özellikle de bir mistiğin en kuşatıcı gerçeklik duygusunun kaynağı olduğu görülen esrime deneyimlerin dile getirilemezliğiyle çelişir. Aslında, mistikler tarafından ya da mistik bağlamda ortaya konmuş herhangi bir metafizik çalışmasını okurken, onun mitopoeik eğilimler gösterebileceğini daima aklımızda tutmalıyız. Sufî metafizikçiler, Feylesof metafizikçilerinkilere çok benzer biçimlerde dile getirilmiş sorunlarla uğraştılar ama bunu hayal güçlerinin onlara sağladığı özgürlükten Feylesoflara kıyasla daha fazla yararlanarak yaptılar. (Kimileyin onların metafiziği sözde "herkesçe bilinen" öncüllerle sınırlı olan metafizikten – veya herkese açık olan vahiylere dayanan teolojiden– ayırt edilmesi amacıyla "teosofi" diye nitelenmiştir.) Ama kural olarak böyle kesin bir çizginin çizilip çizilemeyeceği kuşkuludur; çünkü her ne kadar Feylesoflar gibi belirli bir okul kendini kendi hayal gücüne dayalı kaynaklarıyla sınırlamaya çalışmış olsa da, her türlü metafizik aslında –tıpkı Sufîlerinki gibi– cömert bir hayal gücüne ihtiyaç duyar.

Yine de mistikler, metafizikçilerin araştırmak isteyeceği türden sorunlara kendilerine özgü bir biçimde anlaşılır katkılarda bulunabilirler. Kişisel sorumluluklardan ve önyargılardan kopma dürtüleri her ciddi filozofun başının belası olan bilinçsiz ön kabullerden bir ölçüde kurtulmasını sağlasa da sağlamasa da onların hem ahlaki nefis terbiyesi hem de bilincin derinliklerine inme konusunda sahip oldukları deneyimler, daha genel herhangi bir sorunda bile alışılmışın dışında bakış açılarını yakalamalarını sağlayacak cinstendir. Ger-

çekliğin, çoğu metafizikçinin güvenmeyi umduğu, herkesçe tekrarlanabilir gözlemlere ve istatistik ölçümlere bütünüyle tabi olduğuna da kesin gözüyle bakılamaz. ("Duyudışı" denen fenomenler bile tekrarlanma ve herkesçe çözümlenebilme gibi olağan beklentilere tabi olmadan yeterince gerçek sayılabilir.) Yoğun bilinç disiplinleriyle mistikler de gerçekliğin o kadar kolay öngörülemeyen boyutlarına duyarlı olmalarına elverişli bir konumda olabilirler.

Ne olursa olsun, Sufî metafizikçiler okunurken iki uyarı özellikle göz önünde bulundurmalıdır. Hem Sufîler hem Feylesoflar gerçekliği, karşılaştığımız haliyle kâinatı ahlaki ve estetik bakımdan anlamlı kılmak için gerekenleri gözeterek betimlemeye çalıştılar. (Hiçbiri onun son kertede anlamsız olabileceğini kabul etmedi.) Ama Feylesoflar sadece, en azından görünüşte kaçınılmaz olan insanın yargısına hükmeden öncüllerden –özellikle mantıksal veya matematiksel öncüllerden– yararlanmaya çalıştıkları halde Sufîler kendi iddialarını çoğunlukla özel deneyime atıfta bulunarak desteklemişlerdi (hatta yine bu tarz başka bir deneyime atıfta bulunmuş başka bir Sufiyle tartışırken bile böyle yapıyorlardı); yani sadece herkesin sahip olabileceği en küçük ortak deneyim paydasını değil, olağanüstü görünen şeyleri bile dikkate alıyorlardı. İkincisi, doğrudan deneyime duydukları bu güven Sufîleri hiçbir sözel ifadeyi ondan mantıksal olarak başka şeylerin de çıkarılabileceği mutlak bir öncül saymamakta özgür bırakıyordu. Her formülasyonu hakikatin –sadece belirli bir deneyim düzeyinde erişilebileceği kabul edilen– bir yönüne işaret eden ve formülleştirilmeleri halinde çelişkili görünebilmekle birlikte onu tamamlayan diğer yönlerle esasen çelişkili olması gerekmeyen bir imge olarak gördüler. Gerçek bir mistiği, nihai sorunlar hakkında bir iddiayı tartışmasız benimsemeye zorlamak, ona ayrıca farklı bir bağlamda bu iddianın aksini ileri sürme olanağını tanımadıkça epey zordur.[6]

Aslında mistikler özellikle tek bir çeşit düşünsel sorun ile ilgilenmişlerdi. Bu da onları belirli bir metafizik formülasyon türünü benimsemeye itmişti: Bunlar, genel bir ifadeyle "birleştirici mistik deneyimlere" uygun düşen "birleştirici" –yani vahdete dayalı– formüllerdi. Her şeyle bir olma duygusunu esrik bir biçimde deneyimleyen felsefi eğilimli mistiklerin, bütün varoluşu esasen bir olarak kavramak –ve etrafımızda gördüğümüz çokluğun ve değişimin bir şekilde yanılsama olduğunda ısrar etmek– için öteki filozoflardan

---

[6] Eugene T. Gendlin, *Experiencing and the Creation of Meaning* (Glencoe, Ill., 1962) adlı eserinde, (modern fenomenolojik geleneğin bakış açısından) canlı kavramsallaştırmanın öznel deneyimle sürekli etkileşim içinde olduğunu ve aslında deneyimlenmesinden bağımsız olarak, karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı kategorilere sokularak dondurulduğunda yanlışlandığını düşünmenin ne derece meşru olduğunu vurguluyor. Bu modern çözümleme çeşidi, en azından Batılıların aşırı derecede pozitivist bir havayla iki veya üç yüzyıldır mantıksal kesinlikten yoksun olduklarını ileri sürüp küçümsediği birçok yazarın entelektüel iddialarını değerlendirmemize yardımcı olur.

daha fazla nedeni vardı. Mistikler bu yanılsamanın her şeyi kuvvet alanlarının matematiğine indirgeyen bir bilim insanının anladığı anlamda –veya kelâm tartışmalarında olduğu gibi kâinatın her an yeniden yaratılan bir dizi atomik andan oluşması anlamında (gerçi tasavvuf metafizikçileri böyle bir fikri kullanmaktan hoşlanırlardı)– bir yanılsama olduğunu iddia etmiyorlardı. Bir gözlem aracı olarak duyuların algıladığı ışık kadar geçerli ve fakat ondan daha ayrıcalıklı bir yeri olduğuna inandıkları deneyime dayanarak bir anlamda tanrısal olduğu tespit edilemeyen hiçbir şeyin gerçek olmadığını ileri sürmenin zorunlu olduğu sonucuna vardılar. Kur'an'da geçen "Onun cemali dışında her şey yok olmaya mahkûmdur" ifadesi onlara başka hallerde kusursuz biçimde gerçek olabilecek şeylerin gelip geçici olduklarını değil, bunları varmış gibi algılayışımızda bir sahtelik, bir yanıltıcılık bulunduğunu ifade ediyordu; sadece Tanrı'nın cemali, yani onun özü bu sahtelikten münezzehti.

Bu yüzden Sufîlere göre çözülmesi gereken başlıca metafizik sorun deneyimlerin bize sağladığı bu gözlemlerinin ne anlama geldiğiydi: "Gerçek" ve "Tanrı" gibi terimler hangi anlamda kullanılırlarsa Tanrı'dan başka hiçbir şeyin gerçek olmadığı söylenebilir? Bazen bilginler bir yazarı "Tanrı'yı", bütün insanların "gerçek" diyeceği her şeyi içerecek şekilde tanımlıyormuş gibi göründüğü için "panteist" veya var olan her şeyin –ne kadar karmaşık olursa olsun– aynı yalın tanrısal tözden oluştuğunu söylüyormuş gibi göründüğü için "monist" diye tarif ederek çeşitli çözümler için etiketleyici sıfatlar kullanırlar ama bu tarz etiketler bu yazarları anlamamıza neredeyse hiç yardımcı olmazlar. Onların, "birleştirici" olduğu söylenebilecek ısrarlı bir anlayışı dile getirmenin yollarını bulmaya çalıştıklarını, onların temel sorununun bu anlayışı yine deneyimde temellendirilmiş ve aynı ölçüde geçerli olan başka anlayışlarla, örneğin insanların ahlaki yükümlülükleri bulunduğu yollu –her şeyin Tanrı'da bir olduğu iddiası tarafından geçersiz kılınıyor görünen– anlayışla tutarsızlığa düşmeden ifade etmek olduğunu anlamak gerekir.

Gazâlî'yi izleyen yüzyıllarda düşünsel alandaki en etkili olmuş şahıslar arasında iki büyük Sufî metafizikçi yer alır. Bunlar tasavvuf düşünürleri bakımından zengin bir kuşak yetiştirmiş on ikinci yüzyılın sonlarında bütün Sufîlerin kabul etmediği ama yüzyıllar içinde etki kazanacak, birbirine zıt iki birleştirici öğreti geliştirdiler. Düpedüz Aristotelesçiliğe dayandığı için *Şeyhü'l-İşrâk*, (Aydınlanma'nın üstadı) diye anılan Şihâbüddin Yahya Sühreverdî (öl. 1191), İlahi Nur'u varlığın tek tözü olarak değerlendiren bir felsefe geliştirdi. İbnü'l-Arabî (öl. 1240) ise bir mikrokozmos olarak "insan-ı kâmil"e ilişkin tasavvuf mitini bütüncül bir ontoloji haline getirmeye çalıştı.

Gazâlî'nin, hatta daha önceki Hadis Ehli'nin aksine bu iki düşünür tarihsel düşünmeye meyilli değillerdi. İkisinin de dünya tarihi üzerine söyleyecek sözleri vardıysa bile onların evreni de tıpkı dinleri gibi özü itibarıyla zamandan azadeydi. Onlara göre büyük, somut Müslüman devleti nasıl ki fiilen si-

yasi haritadan silindiyse felsefenin konusu olmaktan da çıkmıştı. Onların düşünceleri Fas'tan Cava'ya kadar, aynı şekilde askeri siyasetin güvenilmez anlamsızlıklarını göz ardı etme eğilimindeki bir toplumda hayranları tarafından yayıldı. Fakat bu Sufilerin düşüncesi yine de İslamî idi. Yüksek Halifelik Dönemi'nin dindarlığı gibi bu düşünce de Kur'an'dan yola çıkmış, bu metinde daha önce fazla araştırılmamış olanakları dikkate almıştı. Kur'an'ın tutumunun her şeyden önce *tevhid*e, yani "birliğe", Tanrı'nın birliğini, tekliğini (düşüncede ve yaşamda) onaylamaya yönelik bir davet olduğunu düşünürsek, bu tutumun derin düşünen bir zihinde, Tanrı'nın yarattıklarının ahlaki birliğini onaylamaya, bütünü, bir insanın yaşamını onunla uyumlu hale getirmesi gerektiği kozmik birliğin bir ifadesi olarak anlamaya yönelik bir çağrı olarak şekillenebileceği düşünülebilir. En azından Modern dönemden önce yaşamış bir zihin için böyle bir bakış açısına göre tarihin değişkenleri, kendi başlarına anlamlı olmaktan ziyade birer örnek ve betimleme olarak anlamlı olan tali sorunlara dönüşebilirler. Böyle bir davet düşünsel bakımdan tarihsel bir bağlanmaya değil bütünü bir araya getiren birleştirici bir metafiziğe çağırır. Sufilerin kendi düşünceleri olarak gördükleri şey, sıradan Müslüman'ın tevhid beyanında zorunlu olarak içerilen Tanrı'nın birliği anlayışının daha derinden deneyimlenmesiydi.

Üstelik böyle bir haletiruhiye bizzat Kur'an'ın en etkileyici bölümlerinde sezilebilirdi. Kur'an'ın en çarpıcı kısımlarından biri "Nur Ayeti"* ve ondan sonraki ayetlerdir. Bu ayetlerde ilk bakışta Tanrı'nın insanlara yol göstermesi ile onları kendi hallerine bırakması arasında etkileyici bir karşıtlık göze çarpmakla birlikte, Tanrı'nın [insanları] gerçekliğin bütününü birleştirmeye çağıran mevcudiyetini ima eden bir davet de söz konusudur. Bu bölümün ilk ayeti şöyledir:

> "Allah göklerin ve yerin nurudur; Onun nurunun temsili, içinde kandil bulunan bir oyuğa benzer. O kandil bir sırça fanus içindedir, o fanus parıldayan bir yıldız gibidir. Doğuya da batıya da ait olmayan mübarek bir ağacın, zeytin ağacının, neredeyse ateş değmeden bile ışık veren yağıyla tutuşturulur; nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara işte böyle örnekler verir; Allah her şeyi bilir."

Bu ayetler öncelikle Tanrı'nın nurunun rehberliğine atıfta bulunurlar. (Tanrı'nın kılavuzluğunu reddedenleri kuşatan "karanlık üstüne karanlıklardan" bahseden daha sonraki ayetlerden bu özellikle açık bir biçimde anlaşılmaktadır.) Nur burada ilahi vahyin ışığıdır. Fakat bizzat Tanrı'nın nur diye nitelendiği de açıktır. Bu ayetlerin Muhammed'in döneminin kültürel ortamı ile karşılaştırılması halinde bu durum önem kazanır. Bu ayetler bir süreklilik

---

* Nur Suresi, 35. ayet. (ed.)

içinde okunurlarsa Tanrı'nın nurunu örneklemeye yarayan kandilin aslında çölde inzivaya çekilmiş keşişleri dindarlıkları nedeniyle övülen bir manastırın kandili olduğu düşünülebilir. Bu keşişlerin temsil ettiği tektanrıcı gelenekte de Tanrı'nın ışık olarak betimlenmesi en azından Yuhanna İncil'inden beri yaygındı. Bu terim, kullanıldığı her yerde, Tanrı ile onun yarattıkları arasındaki ilişkinin, İbrani yaradılış öyküsünün yüzeysel olarak ima ettiği ilişkiden daha derinlemesine anlaşılması gerektiğini çeşitli şekillerde gösterirdi.

Kuşkusuz bu alıntıladığımız ayetler vahyin betimlenmesi olarak görece doğrudan şekilde de anlaşılabilir. Her sözcük bile bu düzeyde anlaşılabilir: Nitekim parlaklık ve saflığın, bütün yerel ve geçici meşguliyetlerden kopuşun ve bununla birlikte kusursuz güvenliğin ve güvenilirliğin tam bir izlenim uyandırabilmesi için bu benzetmenin incelikle işlenmiş olmaları şarttır. Yine de bu izlenimde salt Tanrı'nın sözünün saflığından ve güvenilirliğinden başka bir şeyi de betimlermiş gibi görünen, muğlâklığa yol açacak kadar karmaşık bir ifade gizlidir; bu izlenim görünüşe göre (Kur'an'da da sık sık olduğu gibi) çoğunlukla bizzat Kur'an'ın teşvik ettiği daha derin bir değerlendirmeye davet çıkarır. Aslında bu ayetler mercek altına alınırlarsa Tanrı'nın cennet ve yeryüzü için sunduğu yolun simgesel veya mitsel bir imge oluşturduğunu görmenin kesinlikle mümkün olduğu fark edilir. Bu konuyu enine boyuna ele alan Gazâlî, "nur" teriminin anlamı hakkında yapılacak bir değerlendirmenin bunu doğrulayacağını göstermeye çalışmıştı. Gazâlî terimlerin nihai manevi kullanılış biçimlerinin taşıdığı yan anlamları düşünceyle kavramanın gözle görmekten daha isabetli biçimde taşıdığını savunmuştu; dolayısıyla "nur" terimi bizim maddi bir varlık olan Güneş'le [gözlerimiz aracılığıyla] kurduğumuz ilişkiden ziyade ifşa edici olan Tanrı'yla kurduğumuz ilişkiyi karşılayan bir terimdir. Ama Gazâlî'nin akıl yürütme zincirinin ilerleyen kısımları ifşa edici olarak Tanrı'nın bizle kurduğu ilişki ile bir yaratıcı ve sürdürücü olarak bizle kurduğu ilişki arasında kesin bir ayrım yapılamayacağını hissetmemize yol açar. Her ikisi de nur benzetmesinde aynı ölçüde içerilmiş olabilir (Ne de olsa Tanrı'nın bizatihi varlığı bizim tarafımızdan her halükarda muhtemelen sadece onun bizzat vahyettikleri ve bu vahye uygun terimler aracılığıyla bilinebilir.)

Nur Metafiziği: Yahya Sühreverdî

Gazâlî kendi çözümlemesini genel bir ontoloji öğretisini kuracak kadar ileri götürmedi. Ama onun eseri ve benzerleri düşünsel açıdan meraklı olanlar arasında daha gelişmiş bir metafiziğin, özellikle de Yahya Sühreverdî'nin "nur" kavramından yararlanmasının yolunu açtı: her şeyin onun sayesinde ve ona doğru geliştiği evrensel nur anlayışı. Sühreverdî'ye göre vahiy Tanrı'nın ona teslim olan insanlara kılavuzluğunun yanı sıra evrenin bütün ilahi yönlerini

de bünyesinde barındıracak şekilde genelleşir. (Vahyin bu anlamı Tanrı'nın arılara ve karıncalara düzenli davranışlarını bizzat vahyettiğini söyleyen Kur'an'da da mevcuttur.) Başka bir deyişle sadece beşeri manevi bilinç seviyesinde değil varlığın her düzeyinde Tanrı yarattıklarını kendi normlarına doğru çekmek için müdahalelerde bulunur: İşte bu anlamda Tanrı her şeyin ona doğru geliştiği evrensel nurdur.

Ama aynı zamanda her şey aynı nurun yardımıyla gelişir. Her şeye böylesine nüfuz eden vahiy, Tanrı'nın mahlûklarının –en azından eşref-i mahlûkat konumunda bulunan insanın altında kalan canlıların– rızkını bizzat vermesinden ayrı tutulamaz. Kılavuzluk da rızık da Tanrı'nın yaratıcı etkinliğidir: Hatta en kaba biçimiyle ifade edildikte dışarıdan imgeleri algılayışımız bile ancak bu etkinlik sayesinde mümkün olur. Asıl gerçeklik olan bu etkinlik, sonsuzcasına farklılaşan her şeyin tözünü meydana getirir. Edilgin ve âtıl maddenin karanlığı, Nur'un kendi etkinliği aracılığıyla var olan her şeyi üretip onlarda parlayabileceği kaba bir olanaktan ibarettir. Dolayısıyla her şey, en anlaşılır ve saf haliyle nur diye ifade edilen tek bir ilahi enerjinin tezahürüdür.

Buna da Sufîlerin bütünden anlam çıkarmaya çalıştıklarında neredeyse kaçınılmaz olduğunu gördükleri bir şey olarak, yaratılışın amacını kendi bilincinde gerçekleştiren insan anlayışı, yani mikrokozmos anlayışı sayesinde anlam kazandırılır. Bu anlayış hem yaratılışın Tanrı'dan taşıp farklılaşması hem de yaratılanın daha yüksek bir düzeye yükselip kendi gerçek birliğine, yani Tanrı'ya geri dönüşü anlamına da gelen evrensel bir amacın belirlenmesine imkân tanır: nurun kendinin tamamen farkına varıp kendini gerçekleştirmesi. İnsan nurun onda parlamasına izin vermekle, yani nihai nur ile bir olmakla yükümlüdür aksi halde atıl karanlık tarafında yutulacaktır.

Sühreverdî, sunduğu bu bilgeliğin yeni olmadığını, Aristoteles'ten itibaren Feylesfolarca bulandırılmış –ve peygamberlerin sıradan taraftarlarınca bilinmeyen– eski çağların birlikçi bilgeliğinin mistik ilhamın yönlendirmesiyle yeniden ifade edilmiş hali olduğunu ileri sürdü. Aristoteles'e karşı Platon'un düşüncesini, hatta standart dışrak Mazdacı öğretiye karşı eski İranî –hatta belki de Manici– bir içrek geleneği yeniden canlandırdığını düşünüyordu. Hem Platoncu geleneği hem de içrek İran geleneklerini –Platon'da veya Pythagoras'tan bile daha eski oldukları düşünülen mistik ve simgesel spekülasyonların geç Yunan dönemine ait bir derlemesi olan– Hermetik külliyatın Hermes'ine dayandırdı. Aslında Sühreverdî'nin düşüncesi ile Yeni Platoncuların ve Yunan mirasının daha içrek akımlarını benimseyenlerin düşünceleri arasında birçok ortak nokta vardı. Tıpkı Sühreverdî gibi onlar da aynı birlik sorunundan yola çıkmışlardı ve en önemli yazarlarından bazılarının metinlerine bu tarz sorunlarla ilgilenen her Müslüman uzun süredir kolaylıkla ulaşabiliyordu. Bununla beraber onun eseri kendine özgü yeni bir görüş de barındırmaktadır. Bu görüş onun sözünü ettiği mirasları yepyeni bir bütünlük için-

de yeniden yorumlanmasına dayanır. Ayrıca Yeni Platonculardan veya diğer Filozoflardan nè kadar etkilenmiş olursa olsun, peygamberlik geleneğiyle, özellikle de bu geleneğin İslami biçimiyle yeni ve kişisel bir yüzleşmeyi de yansıtır. Kanımca Sühreverdî, Kur'an'da somutlaşmış yaşam tutumuna çok canlı bir tepki vermiştir.

Onun sistemi adeta bir nakış gibi işlenmiştir; ayrıksı vizyonunu desteklemeyen hiçbir şey yoktur. Birleştirici metafiziği, görünüşte farklı olan üç berraklık çeşidinin hevesle özdeşleştirilmesine dayanır: Bunlar, mantıksal akılcı bilincin berraklığı, varolanların biçimsel özlerinin berraklığı (şeylerin zihinde başka şeylerle karışmadığı seçiklik hali) ve algının fiziksel aracının –onun yorumuyla enerji (özellikle de ısı enerjisi) olan ve ses dalgaları gibi onunla görünüşte ilişkili fenomenleri de dâhil ettiği ışığın– berraklığıdır. Böylece fiziksel evrenin tamamını kendi görüşünde bütünleştirmiştir. Kendi sistemini birçok ruhsal ve fiziksel gözleme dayanarak ve sonunda şeylerin doğal "soyluluğuna" atıfta bulunarak destekler; buna göre, örneğin, daha az soylu olanın daha soylu olanın nedeni olamayacağını kabul etmiştir. (Üstelik sadece soylu ruhlar tarafından anlaşılmayı umuyordu; kendi kitabını okumanın koşulları arasında vejetaryenliği de içeren ölçülü bir çileciliği saymıştı.) Fakat bunu İbn Sînâ'nın Aristoteles'in çözümlemelerinin ve kategorilerinin keskin bir teknik değerlendirmesine dayandırarak ileri sürüyordu.

Aristoteles tarafından saptanmış indirgenemez "varlık tarzları"ndan beşini, Aristoteles'in "bağıntı" tarzının değişkeleri sayılabilecekleri biçimde tanımlıyordu. Aristoteles'in birçok kavramını o kadar soyut biçimde yeniden tanımlamıştı ki Aristoteles'in öngördüğü sağduyuya özgü durumlar bile – diğer durumları duyusal alanın ötesinde, mistik deneyimin alanlarında bulunacak– çok daha genel kategorilerin özelleşmiş halleriymiş gibi görünebiliyordu. Böylece, özellikle Aristoteles'in "biçimler" sisteminin Platon'un "idealar" sistemi ile bir olduğunu öne sürdü: Platon ve Arisoteles aynı olguyu farklı bakış açılarından görüyorlardı, buna göre şeylerin her bir çeşidinin (Platon'da olduğu gibi) aşkın bir tarzda verilmiş ama (Aristoteles'te olduğu gibi) tekil şeyde somutlaşmış özsel bir gerçekliği vardı; çünkü şeyin kendisi özü itibarıyla aşkındı.

Bununla birlikte Aristoteles ile Platon'un bu şekilde uzlaştırılması kanımca öncelikle onların felsefi uyumunu göstermek amacıyla tasarlanmamıştı: Sühreverdî, Aristoteles'in sisteminin Platon'unkinden daha aşağı bir seviyede –dolayısıyla dışrak bir zeminde daha kolay anlaşılabilir– olduğunu, hatta bazen düpedüz yanlış olduğunu bile ileri sürdü. Sühreverdî her iki filozofun fikirlerini ikisinde de bulunabilecek olandan farklı ama onlarınkiyle uzlaşan bir özler anlayışına götürecek şekilde kullandı: Bunları Mazdacılığın melekler hakkındaki eski öğretisi üzerinden yorumladı: Her bir tözün ve her bir kişinin kendi rehber meleği, sadece metafizik bir soyutlama olmayan ama her şeyde

kişiselleşmiş, dinamik bir yönü temsil eden, kişileştirilmiş bir ideal biçiminin bulunduğunu ileri sürdü. Bu Mazdacı ilham eşsizdi ve amacına gayet iyi hizmet etti. Fakat sonuç pek Mazdacı sayılmazdı. Sühreverdî Mazdacı melekleri, bütün varlıkta bulunduğunu hissettiği organik yaşamsallığı temsil etmeleri için işe karıştırmasına rağmen, bunları Yunanvari duran bir bağlamda kullandı: Örneğin en azından bilinen Mazdacı geleneğin aksine, daha büyük melekleri Yeni Platoncu sistemin akıllarıyla ve böylece Ptolemaios tarafından öngörülen gezegenlerle özdeşleştirdi. Onun Mazdacı geleneğin hangi özel değişkesine başvurduğu hakkında çok az şey bilmemize rağmen, Mazdacılığa özgü terimleri bazen keyfi bir biçimde âdeta bir çeşni gibi kullandığı anlaşılıyor. Sühreverdî'yi harekete geçiren şey, ne Felsefi geleneğin gerekçelendirilme ihtiyacıydı ne de içrek Mazdacı geleneğe sadakatti; bilakis bir Müslüman mistik olarak sahip olduğu şahsi deneyimiydi.

Bütünün ruhunun Sühreverdî'ye ait olduğu saptanabilir dolayısıyla İslami'dir. Bu durum, onun eskatolojisinde de dile getirilmişti. Kur'anî tutum kerigmatik biçimde değil, Peygamberin bir ibret vesikası olarak içinde yer aldığı, hep var olan doğal bir durum olarak yorumlanıyordu. Yine de geriye, İbrahimî gelenekte olduğu gibi, güçlü bir son hüküm anlayışı kalmıştı. Bu hüküm ise Manici tarzda bir ikicilikle değil, Tanrı'nın her şeye egemen olmasına yönelik İslami atıfla tutarlı biçimde yorumlanmıştı.

Kanımca Sühreverdî Kur'anî tutumu sözünü ettiği özellikle üçüncü berraklık tarzı –nurun berraklığı– aracılığıyla çalışmasına dâhil etti. Felsefi geleneklerin akılcılığı ve biçimciliği özü itibarıyla soyuttu ve zamandan azadeydi. Görünür ışık ise bunun aksine bir anlamda somuttu, hatta gelip geçiciydi. Nurun edimselliği fikrinde Kur'an'ın Sühreverdî'nin düşüncesi üzerindeki basıncını hissedebiliriz. Sühreverdî bu sayede bireyin ahlaki değerinin belirlenmesinde onun geçirdiği ömrün tek başına yeterli olduğunu savunan tektanrıcı geleneğin ahlaki belirleyicilik anlayışı ile ruhların bütün türler arasında derecelendirilmiş olduğunu ve bunlar arasında yeniden dirilişin mümkün olduğunu savunan kadim öğretide dile getirilen doğanın birliği anlayışını kaynaştırdı. Sühreverdî, ruhları, karanlık (gizil maddi) bedenlere hapsolmuş, artık geri dönülmez biçimde bireyleşmiş nurların (yani enerjilerin) çokluğu olarak görüyordu. Ruhların ilk hapsolduğu yer en az zahmetli olan, kendini arındırma kudretine sahip insan bedeniydi; ama --ölüm sırasında– hâlâ karanlıktan kaçabilecek ve semavi nura kavuşabilecek kadar saflaşmamışlarsa insanlar daha aşağı varlıkların bedeninde yeniden doğarak bu daha karanlık zindanlarda yaşamaya mahkûm olurlardı.

Sühreverdî'ye göre Felasife barındırdığı metafiziğe rağmen ciddiye alınmalıydı. Felasife, Gazâlî'nin söylediği gibi doğa bilimlerinin faydalı bir topluluğundan ibaret olmayıp Feylesofların iddia ettiği gibi gerçekten de ruhu hazırlayan bir disiplindi. Ama ruhu, kendi düşünsel sınırlarının epey ötesine

geçen bir şey için –mistik deneyimin olanaklı kıldığı bir olma hali için- hazırlardı. Öte yandan Felasife'nin sunduğu metafizik dayanaklar olmaksızın mistik deneyim, spekülasyona eğilimli mistiği maalesef yoldan çıkarırdı. Felasife'ye yönelik bu tavır, mistik filozofların Sühreverdî'nin attığı temellere dayanarak kuracakları "İşrâkî" okulun kalıcı bir özelliği haline gelecekti.

Bununla birlikte Sühreverdî'nin eseri gibi bir eser sırf metafizikle sınırlı kalamaz. Onunki gibi bir tasavvuf felsefesi kişisel keşiflerle tüketilemeyecek bir kaynak sağlıyordu. Örneğin Yahya Sühreverdî'nin önemli kitabı *Hikmetü'l-İşrâk* (İşrâk Felsefesi), Nur'un tek gerçek oluşu ve ruhun Nur'a yükselişinin can alıcı karakteri gibi ona egemen olan Sufî temaları bakımından belirgin bir bütünlüğe sahiptir. Fakat aynı zamanda okuru son derece çeşitli ve sürükleyici düşünce alanlarına da götürür. İlk bölümlerinde fizik ve doğa biliminin diğer alanlarındaki bir dizi sorunun, Peripatetik tutuculuktan ilginç bir şekilde ve dikkate değer ölçüde farklı biçimde ele alındığını görürüz. Benzer bir şekilde soyut mantığın bir dizi sorununu da kendi içimizdeki bilim insanına olduğu kadar filozofa da –tabii bu iki mizacı birbirinden ayırmamız ne kadar mümkünse– hitap ederek çözümler. Fakat bütün bunlar eserinin asıl, daha mistik kısmına giriş niteliğindedir. Bu eserde bir yandan kozmik spekülasyonun, yani yeryüzündeki varlıkların gökler ve zamanın kendisiyle ilişkisinin, diğer yandan da manevi gelişim psikolojisinin iç içe geçtiğine tanık oluruz. Sühreverdî her noktayı, her zaman özgün bir tarzda ele almıyorsa da en azından isabetli biçimde ve yeni bir tarzda ele alır. Fakat eserin belki de en çarpıcı özelliği, barındırdığı –ve bazıları görünüşe göre esasen resmedilen kâinat manzarasının zarafetini vurgulamak amacıyla sunulmuş– birçok ayrıntının üzerine inşa ettiği muazzam bir estetik bakıştır. Bütün dünyayı oluşturan tüm parçalar Sühreverdî'nin gözünden görülür ve bireysel ruhların çok büyük ve anlamlı bir rol oynadıkları hayranlık uyandırıcı bir bütünlük olarak sergilenir. Bu bakımdan onun başyapıtı büyük ölçüde dramatik bir destanın edebi çekiciliğine sahiptir.

Sühreverdî onu ünlü hale getiren eserleri henüz otuzlu yaşlarındayken yazmıştı. Düşünsel donanımına güvenen, dünyayı yönetenleri kendi görüşlerine ikna etmeye istekli, bolca seyahat etmiş, sarayların himayesine girmiş genç bir adamdı. Yaklaşık otuz yaşında Suriye'de Halep şehrine yerleşti (bu yüzden de Halepli Sühreverdî, Sühreverdî Halebî diye de anılır) ve burada kısmen Haçlıların kışkırttığı Şeriat yanlısı dirilişçilik akımının tuzağına düştü. Tasavvufa veya en azından spekülatif tasavvufa düşman olan Şer'î ulemâ, oğlu Halep emiri olan hükümdar Selâhaddin'in aklını çelmeyi başardılar. Bunun üzerine Sühreverdî Sünnî yönetimi devirmek amacıyla İsmailîlerle işbirliği yaptığı suçlamasıyla 36 ya da 38 yaşındayken idam edildi.

Yahya Sühreverdî'nin kendinden yaşça daha küçük olan çağdaşı, çoğunlukla "İbnü'l-Arabî" diye anılan ve Sufilerin fıkhi bağımsızlığının kuramcısı olarak tanımış olduğumuz Muhyiddin Muhammed İbnü'l-Arabî (1165-1240), Sühreverdî'den çok daha geniş çapta etkili olmuştu. (Genellikle *Şeyhü'l-Ekber*, yani "Üstatların Üstadı" diye anılır. Çoğu Müslüman öğretmende olduğu gibi ondan da asıl adı yerine ona layık görülmüş unvanıyla bahsedilir.) Sühreverdî epey sistematikti ve var olan her şeyi tek bir tarzda, yani bir Nur olarak kavradığı kâinatın yapısıyla ve süreçleriyle ilgilenmişti. Muhyiddin İbnü'l-Arabî de kozmolojiyle ilgili bir olma metafiziğin sorunlarıyla yoğun biçimde uğraşmıştı; ama kozmik birliğin kişisel deneyimle bağlantılı bir şey olarak görülmesinin ortaya çıkardığı sorunlarla da en az bunun kadar ilgilenmişti. Bu ilgileri sonuçta zengin ve geniş kapsamlı bir felsefi bilgi ve mistik bilgelik sentezinin ortaya çıkmasını sağladı.

İbnü'l-Arabî çalışmalarına İspanya'da başladı. İspanyol öğretmenlerine büyük bir saygı duyuyordu (bunlardan ikisi ünlü kadın Sufilerdi) ama İspanya'nın düşünsel kaynaklarını geri, bölgede hizip krallıklarının çöküşünden sonra kurulan Berberî yönetimin içrek spekülasyona karşı tutumunu tehlikeli buluyordu. Bu yüzden önce hacca gitti, ardından Mısır'ı, Arabistan'ı ve Suriye'yi karış karış gezdi ve en sonunda eski peygamberlerin mezarlarının bulunduğu şehir olan Şam'a yerleşti. (Öldüğünde Şam'a gömüldü. Böylece bölgeye dindarların ilgisini çekecek bir mezar daha eklenmiş oldu.) Mekke'de kaldığı dönemde sayısız eseri arasından en önemlisi olan *Fütûhât-ı Mekkiyye*'yi (Mekke Fetihleri) yazdı veya en azından orada yazmaya başladı. Bu eserini ona Tanrı'nın esinlediğini iddia etmekle birlikte teknik olarak asla peygamberlik iddiasında bulunmadı. Yazıları fazlasıyla imalı ve anıştırmalı yazarak bu metinleri anlaşılmaları güç hale getirmişti. İbnü'l-Arabî öyle sözcükler ve deyimler kullanıyordu ki yazılarını dosdoğru ve kesin biçimde yorumlamak neredeyse olanaksızdı. (Gerçek öğretisinin ancak *Fütûhat*'ın tamamına dağılmış halde bulunan atıfların tek tek bir araya getirilmesiyle bilinebileceğini ısrarla belirtmişti.) Yine de bunlar onun yaşadığı dönemde bile epey ilgi çekmiş ve sonunda hem müritleri tarafından sözle yorumlanarak hem de doğrudan yazılı kitaplar halinde tasavvuf spekülasyonunun en önemli kaynakları haline gelmişlerdi.

Kendi döneminin öncü tasavvuf düşüncesi içinde İbnü'l-Arabî'nin Yahya Sühreverdî'ye göre daha merkezi bir yeri vardı. Ceyhun Nehri'nin kıyısında bulunan Harezm şehrinden Kübrevî tarikatının kurucusu ve Moğollarla mücadele eden yerel bir direniş grubunun lideri olan Necmeddin Kübra'nın (öl. 1220) Sufiler arasında metafizik spekülasyonu yaygınlaştırdığı söylenen önemli bir müridiyle yazıştı. Şiraz'da yaşamış başka bir çağdaşı da onunkine

çok benzeyen bir aşk diyalektiği geliştirmişti. Fakat İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği sentez diğerlerinden çok daha kapsamlıydı.

İslam dünyasında bilinen bütün kavramlaştırma kalıplarını hevesle kullanmıştı: Bunların arasında eski Sufî mitopoeik yazıların yanı sıra Eş'arî ve Mutezilî kelâm tartışmaları, İsmailîlerin Bâtınî spekülasyonları ve elbette Yeni Platonculuğun Tanrı'nın kendinden taşmasına dayalı yaratılış anlayışları dâhil daha eski çeşitli felsefi akımların mirasları da yer alıyordu. İbnü'l-Arabî bu tarz atıfları etkili biçimde kullanmasına izin veren çok geniş bir kültürel donanıma sahipti. Ama onun öğretisi bilimsel veya tarihsel nitelikli olmaktan ziyade edebi nitelikliydi. Bütün sorunları metafizik açıdan görürdü ve müspet bilimle ciddi biçimde ilgilenmezdi. Nasıl ki Şeriat yanlısı çalışmaların Muhammed'le birlikte başladığının varsayılması o dönem için olağan bir durumduysa İbnü'l-Arabî'nin de Felasife çalışmalarının Yunanca Hermetik külliyatın – Müslümanlar tarafından İdris peygamber diye bilinen ve İncil'de Hanok'la (Enoş, İdris) özdeşleştirilen– Hermes'inden doğduğu yollu yaygın anlayışa başvurmak onun için olağan bir durumdu. Nasıl ki Şeriat yanlısı ulemâ arasında var olan farklar onların Muhammed'in vahyini birbirlerinden farklı yorumlamalarının bir sonucu olarak görülüyorduysa Feylesoflar arasındaki farklılıklar da onların İdris'in vahyini birbirlerinden farklı yorumlamalarının bir sonucu olarak görülüyordu.

Ama İbnü'l-Arabî ayrıca kendi kişisel deneyimine ve beğenisine de dayanıyordu. Felasife metafiziğinden çıkardığı sentezi kendi kişisel deneyimine atıfta bulunarak meşrulaştırması onun tipik özelliklerinden biriydi: Bir rüyasında İdris peygamber ile bizzat konuştuğunu ve onun kendisine Feylesofların anlaşmazlıklarını çözme görevini verdiğini iddia etti. Sadece spekülatif sorunlarla gerçekten ilgilendirdiği için onun bu iddiasının hem dürüst hem de anlamlı olabileceğini burada belirtmem gerekiyor; çünkü olanaklı her türlü görevi üstlenmesine imkan veren bu tarz sorunlarda ortaya koymaya çalıştığı kapsamlı uzlaştırmalar, aslında son kertede kişisel bir ahlaki yargı –her türlü anlayışın bir parça hakikat taşıdığı ve bütün hakikatin bir olduğu yargısı– tarafından yönlendiriliyordu; anlaşılan o ki bunlar ona –en azından onun zihinsel sürecinin belirli bir aşamasında– rüyalar ve esrime anları olarak görünmüşlerdi. İbnü'l-Arabî Feylesoflardan biraz farklı bir biçimde, bütün vahiylerin, tesadüfî bir dışsal olaydan değil, –tıpkı ahlaki eylem gibi– onu alan kişinin özünden ileri geldiğini bizzat kabul ediyordu; onun vahiy betimlemelerini bunu dikkate alarak okumak gerekir.

İbnü'l-Arabî'nin eseri tek bir odağı varmış gibi ele alınabilirse bu odak hem kozmoloji hem de mistik psikoloji hakkında eksiksiz ve sistematik bir metafizik öğretinin bir aracı olarak mikrokozmik dönüş mitinin kusursuzlaştırılması olabilir. İbnü'l-Arabî özellikle bu mitin içersediği ontoloji sayesinde tanındı. Bir olma metafiziği sorunu hakkındaki formülü, var olan ve var olabi-

lecek her şeyin Tanrı'nın anlamları ancak mistik aşk/muhabbet deneyimi aracılığıyla kavranabilecek "güzel adları"nın [esma-ül-hüsna] –bu itibarla sıfatlarının– tezahürleri olarak yorumlanmasına dayanan *vahdet-i vücûd*, yani "varlıkta birlik" deyimiyle özetlenmiştir. Bu adların hepsi Tanrı'nın özüne ait olan ama ancak Tanrı'nın kendini aşkta nesnelleştirmesi sayesinde varlık kazanıp gerçekleşebilecek olanaklarını işaret ediyordu. Dolayısıyla Tanrı çok, kâinat ise tekti ya da daha açık bir ifadeyle söylendikte bir ve aynı gerçeklik farklı bakış açılarından bakıldığında hem birdi hem de çoktu. ("Birlik", "varlık", "Tanrı'nın adları" ve belki de özellikle "aşk" gibi terimlerin anlamı elbette sadece İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin bütünlüğü içinde anlaşılmalıdır; onun genel öğretisinden, onun eserini meydana getiren unsurlarda var olanın ötesine geçen bir çıkarım yapma hakkımızın bulunmadığını söylemeye bile gerek yoktur.)

Hakiki birlik, ancak mikrokozmik dönüşte gerçekleşirdi. Görünüşe göre bu dönüş İbnü'l-Arabî'ye göre yaratılış anında başlar. Tekil varlıklar, ancak en azından iptidai bir arzu veya "aşk" ile –Tanrı'nın bizzat kendi dışavurumları olan tekil olanakları harekete geçiren sevgisine bu tekil olanakların verdikleri karşılıkla– edimsellik kazanırlar. Dolayısıyla bütün varlıklar bir yandan kendilerini belirlemekte tamamen özgürdürler; çünkü Tanrı'ya verdikleri tepki ne kadar tam olursa olsun, çeşitli tekil olanaklarını yine de gerçekleştirmeye devam ederler. Öte yandan sadece Tanrı'nın kendini gerçekleştirmeye duyduğu aşkın uğrakları olarak var olurlar. İlahi aşk öyle evrenseldir ki en sonunda –eksik biçimde gerçekleşmiş olanakların kusurlu, daha doğrusu sınırlı bakış açısından başka bir şey olmayan– Cehennem'i bile parçalayacaktır. (Modern terimlerle ifade edecek olursak bu tarz bir kavrayışın, özgür tercihlerde bulunmaya muktedir bilinçli iradelerimizin –tanımları gereği– doğanın sıkı sıkıya belirlenmiş düzeninin ötesinde kalan [aşkın] bir atıf noktasını varsaymak zorunda oluşlarını açıkladığını söyleyebiliriz; bu kavrayış aynı zamanda, tercihlerimiz ne kadar anlamsız, ne kadar kör olursa olsunlar doğal düzenin keyfî biçimde ihlal edilmesi anlamına gelmediklerini veya anlamsız olmadıklarını, aksine, anlam olanakları sonsuz bir tepkiler yelpazesi içinde küçük bir dilim olarak görülmesi gerektiğini ileri süren bir bakış açısı da sağlar.) Bir insan neyi severse sevsin, tam da kendi varlığı dolayısıyla aslında farkında olmadan Tanrı'yı seviyor demektir. İnsanın en benmerkezci tutkuları bile aslında hedefini şaşırmış dindarlıktan başka bir şey değildir.

Massignon, İbnü'l-Arabî'nin, aslında Yüksek Halifelik Dönemi'nin sonunda idam edilen Sufî el-Hallac'ın merkezi temalarından birini oluşturan karşıtlığın ta kendisiyle ilgilendiğine dikkati çekmiştir. El-Hallac insan doğasının, Tanrı'nın doğasının ve sıfatlarının kâinattaki aynası rolünü oynadığını ve onunla ancak özlem ve aşk sayesinde bütünleşebildiğini düşünüyordu. Fakat el-Hallac her türlü ayrılığın üstesinden gelmesi gereken nihai birlik ile âşı-

ğın maşuktan derin bir uçurumla kaçınılmaz olarak ayrı düşmesi arasında bir karşıtlığın bulunduğunu hissediyordu. Nihai birlik ve hissedilen ayrılık arasındaki bu gerilim insanlık bulmacasının ölümün oluşturduğu sınırın beri tarafında çözülmeyecek bir parçasıydı. Oysa İbnü'l-Arabî'ye göre bu karşıtlık zorunlu mantıksal bir ilişki olarak da kolayca anlaşılabilirdi. Hatta onun yol açtığı gerilimin kolayca giderildiği bile görülebilirdi. Elbette gerilim kendi düzeyinde varlığını korudu. Ama İbnü'l-Arabî dinsel tavrı kanımca başka bir yerde, kozmik olanakların –bizzat kendi kuşatıcı görüşlerinde gerçekleşmiş halde bulduğu olanakların– evrenselliğinde daha fazla görmüştü.

İki mistik arasındaki temel fark, esasen el-Hallac'ın bir deyişle şiirsel mitten yararlandığı yerde İbnü'l-Arabî'nin sistematik metafiziği kullanmasıydı. Ama daha da önemlisi, bu iki düşünürün bağlanma tutumları farklıydı. Tasavvufun bir dağın başında inzivaya çekilmiş mutasavvıfların beklenmedik biçimde yaşayacağı ani bir deneyim olmasının artık gerekmediği, neredeyse tüm meraklılarına büyük beklentilerden oluşan geniş, hatta çeşitlilik içeren bir örüntü vaat ettiği bir çağda İbnü'l-Arabî'ye göre, zahmetli olmayan, tefekküre dayalı, belki etik değil daha ziyade estetik bir tınıya sahip evrensel bir görüşü ortaya çıkarması daha olasıydı.

Bu tür bir beklenti, İbnü'l-Arabî'nin "insan-ı kâmil", yani kutup veli öğretisinde en berrak haliyle ifade bulmuştu. Vahdet-i vücut özellikle kâinatın tüm karmaşıklığı –Tanrı'nın bütün adları– onda tecelli ettiği için Tanrı'nın kendini bilme amacına en eksiksiz şekilde hizmet eden kemale tam anlamıyla ermiş velide gerçekleşebilirdi. Bu bakımdan bütün peygamberler aslında birer "insan-ı kâmil" idi. Bir peygamberin bulunmadığı zamanlarda ise kutup veliler öyleydiler. Örneğin Muhammed bir "insan-ı kâmil" örneğiydi. Her insan bu hedefe ulaşmak için çaba göstermeliydi. Kemale ermiş insanın ulaştığı bu birlik sayesinde bizzat Tanrı'nın birliği ve bu birliğe katılmadıkları görülen her türlü çokluğun bir yanılsama olduğu idrak edilirdi. Böyle bir zeminde ruhun Tanrı'dan ayrı kalışı bile dehşete ve umutsuzluğa düşüren bir ayrılık olarak değil, farklı bakış açılarına açılan bir fırsat kapısı olarak görülebilirdi. Ruhun, kendini külli bir farkındalık içinde gerçekleştirmeye ve tepki vermeye yönelik kendi çağrısı daha etkiliydi.

Sühreverdî gibi İbnü'l-Arabî de ilahi Nur anlayışından külli bilincin bir aracı olarak yararlandı; ama bunu çeşitli yaklaşım yollarından sadece biri olarak gördü. Bununla birlikte eserinin bir yerinde insan onun adeta olanaklı bir olma yaklaşımların hepsini kendi vizyonu çerçevesinde kaynaştırdığı hissine kapılmaktadır. Birçok Sufiye göre zamanla onun birleştiricilik sorununa önerdiği aşk aracılığıyla gerçekleşme çözümünün kusursuz olduğu görülecekti.

İslami gelenek birçok insana göre İbnü'l-Arabî ve döneminin diğer Sufî metafizikçileriyle birlikte artık birçok pratikte tanınmaz hale gelmiştir. Yahya Sühreverdî'nin din anlayışında olduğu gibi, İbnü'l-Arabî'nin din anlayışında

da gerçekten Kur'anî olan pek az şeyin izi bulunabilir. Kur'an'a tekrar tekrar yapılan atıflar ise sadece göz boyama amacı taşıyormuş gibi görünür.

Onun en ünlü eserlerinden biri olan *Fusûsu'l-Hikem* (Hikmetlerin Özü) ise aslında surelerine göre sıralanmak yerine Kur'an'da adı geçen kimi peygamberlere göre düzenlenmiş bir Kur'an tefsiridir. Bu tefsirin Musa hakkındaki bölümünde İbnü'l-Arabî, Musa ile Firavun arasında geçen ve Kur'an'da nakledilen (sure 26) bir konuşmanın hoş bir yorumunu sunmuştur. Firavun Musa'ya Tanrı'nın *ne* olduğunu sorduğunda aslında onu sınıyordu; çünkü Firavun da içrek bilgiye sahipti ama bunu yanlış yolda kullanıyordu: Eğer Musa Tanrı'nın özünün –yani onun *ne* olduğunu– betimleyip soruya doğru yanıt verirse saray maiyeti onunla alay edecekti; ama Musa bunun yerine Tanrı'nın –yaratılışın efendisi olma– eylemini betimleyerek retorik bir yanıt verince Firavun onun lafı dolandırıp dolaylı yanıt verdiğini gösterdi. Ardından Musa (İbnü'l-Arabî'nin tefsirine göre) Tanrı'nın dışsal gücüne bir atıfta bulunarak kendi tutumunu savununca Firavun yeryüzünde sahip olduğu dışsal güce, yani bizzat Tanrı'dan gelmesi gereken bir güce dayanarak Musa'ya karşı çıkmaya çalıştı. İbnü'l-Arabî tefsirinde bir söz oyununa başvurmuştur. Onun yazdığı şey, Tanrı'nın varlığının onun yeryüzündeki çeşitli tezahürleriyle ilişkisinin incelikli bir çözümlemesi hakkındadır ama görünüşe göre bu, Firavun'un Yaratıcı Tanrı'yı onurlandırmayı inatla reddetmesi hakkındaki Kur'anî öykünün ruhundan uzaktır.

Fakat İbnü'l-Arabî'nin kendi tefsir yöntemleri epey incelikliydi. Kur'an'ın ve hadis rivayetlerinin mecazi tefsirini sınırlayan, Gazâlî tarafından belirlenmiş kuralları kabul ediyordu. Arapçaya özgü lâfzî anlamları ve otoriteyi benimsemiş olmaktan memnundu. Ama buna ek olarak metinlerde, bunların bâtın, yani içsel anlamlarını aramanın zemini haline getirdiği "paralel" çağrışımsal saklı anlamlar da gördü. Aslında, (Kur'an'ın metninin apaçık öznesi olan) her şeye gücü yeten bir Yaratıcı Tanrı tarafından yönetilen bir kâinatta kötücül insan iktidarını ayırt etmenin saklı anlamlarını yeterince ileri götürülecek olursa tam da İbnü'l-Arabî'nin burada keşfettiği ikilemler ortaya çıkacaktır. İbnü'l-Arabî'nin kendi incelemesini derinleştirmek için dünyevi bir metin yerine Kur'anî bir metinden yararlanırken amacı sadece âdetlere uymuş olmak değildi. Kur'an baştan aşağıya bir nihailik havası taşır ve örtük üslubu her ayetinin bu doğrultuda daha derinlemesine incelenmesine davetiye çıkarır. Kur'an'ın bu daveti tıpkı Sühreverdî tarafından gerçek olarak kabul edildiği gibi onun tarafından da kabul edilmişti. İbnü'l-Arabî, İslami geleneğin son zamanlardaki diyaloguna hevesle katılmış olması dolayısıyla onun basit bir parçasından ibaret değildi; o ayrıca onun yaratıcı hareket anına da doğrudan bağlıydı.

Sühreverdî için olduğu gibi, İbnü'l-Arabî için de Kur'an'ın çekiciliği kerigmatik olmayan yönünde saklıydı; ama İbnü'l-Arabî, Sühreverdî'yi etkile-

yen hükmün nihailiği sorunuyla daha az ilgilenmişti. O, tektanrıcı geleneklerin özellikle iki önemli temasıyla ilgileniyordu: Tanrı'nın her şeye yeten kudreti ve peygamberlik fenomeni, yani vahiy alan insanın kişisel rolü. Çoğu Müslüman –Hıristiyan geleneğinin aksine– Tanrı'nın ne yapabileceğinin ve ne yapamayacağının söylenmesine, yani onun kudretine sınırlama getirilmesine ısrarla karşı çıkıyordu ve Tanrı'dan vahiy alan insanların tamamen beşeri bir doğaya sahip olduğunda ısrar ediyordu. Bu ısrarlarının kaynağı ise bizzat Kur'an'dı. İbnü'l-Arabî her iki konuda da epey İslami bir yaklaşımı benimseyip Yeni Platonculara, Manicilere ya da mikrokozmik geri dönüş mitinin daha önceki tüm temsilcilerine karşı çıktı. Onun Tanrı'nın birliğine ilişkin öğretisi, Tanrı'nın manevi veya akli saflığından ziyade her şeye gücünün yeterliğine ve her şeye etkide bulunabilirliğine odaklanıyordu. Kötülük gibi görünen şeyler ne kusurlardı ne muhalefetti ne de özgürlüğün kaçınılmaz sonuçlarıydı; aksine, Tanrı'nın görkeminin örtülü dışavurumlarıydı. Arabî'nin "insan-ı kâmil" öğretisini içine alacak şekilde genişlettiği peygamberin tamamen beşeri bir doğaya sahip olduğu öğretisi de onun düşüncesinin aynı ölçüde merkezinde yer alıyordu.

İbnü'l-Arabî'nin peygamberlik ve kemale ermiş insan öğretisi genellikle *Fusûsu'l-Hikem*'de İsa'yı ele alış şekli nedeniyle tektanrıcı geleneğin İslam'dan daha eski bir uğrağıyla –Hıristiyanlıkla– ilişkilendirilir. Arabî bu eserinde İsa'nın biri ilahi diğeri beşeri olmak üzere "iki doğaya" sahip olduğunu iddia eden bedenlenme öğretisini kabul etmeye tehlikeli biçimde yaklaşıyorsa da düşüncelerini Kur'an ayetlerinden yaptığı alıntılarla ikna edici biçimde desteklemeyi de başarır. Gelgelelim İsa'nın hastalara şifa dağıttığı hallerde ilahi doğaya sahip İsa'dan ziyade onun insan doğasını etkili bir biçimde vurgular. Çünkü orada amacı İsa'yı eşsiz biri olarak gösterip yüceltmek değildi, Tanrı'nın herhangi bir peygamberde –daha doğrusu Tanrı'nın vahyinin sözcüsü haline gelmiş herkeste– nasıl tecelli edebileceğini göstermekti. İsa hakkındaki çözümlemesiyle göstermek istediği şey Tanrı'nın inayetiyle onun sözcüsü haline gelmiş birilerinin her dönem bir şekilde mutlaka ortaya çıkması gerektiğiydi. Gerçi en kâmil, kusursuz insanın, yani Muhammed'in ardından gelecek böyle insanlara peygamber demek doğru olmazdı. Bunlara veli demek daha doğru olurdu. Bu evliyanın rolü de İbrahimî geleneklerde öteden beri hep olduğu gibi, kurtarıcı ve kurtarılmış cemaate, görünmeden ve dışsal tarihe çok az atıfta bulunarak kılavuzluk etmekti.

İbnü'l-Arabî, birleştiricilik sorununu mikrokozmik dönüş miti ve aşkın yapıcı gücü aracılığıyla çözmeye çalışırken, ruhun tanrısallıkla olan mistik ilişkisinde ortaya çıkan bütün sorunlarla, özellikle de "aşk" teriminin akla getirdiği bütün ilişkilerle zorunlu olarak ilgilendi. Bu anlayış kuramsal olduğu kadar deneyseldi de. Bireysel kişilik mistik deneyimde açığa çıkıp derinleştiğinde, hem kendi ötesinde hem de kendini sıyırmasının onu götürdüğü asli

özde görünen bir şeye karşı gittikçe daha yoğun bir biçimde tepki verdiğini fark ederdi. Tepkinin özellikle de esrik deneyimlerdeki yoğunluğunu ancak aşk üzerinden anlatılabilirdi; fakat kendi kendiliğinden gittikçe daha fazla şey yitiren ve aynı zamanda onun en hakiki içsel kendiliği olarak görünen bir öteye doğru ilerleyen bir kendiliğin tutkulu aşkı ne anlama gelebilirdi? Kozmolojik bir biçimde ifade edilirse, Tanrı ile onun sıfatlarının bir ifadesi arasında yaşanan bir aşkın anlamı ne olabilirdi? Bu tarz sorulara İbnü'l-Arabî mitlerden, düz Kur'an tefsirlerinden, incelikli bir metafizikten ve en çok tercih ettiği şekilde, her dizesi metafizik saklı anlamlar barındıran –ve İbnü'l-Arabî'nin kendi yorumuyla açıkladığı– aşk şiirlerinden yararlanarak yanıtlar yazmıştı. Anlatımının birikimsel toplamından veya belki de tek bir okurun belirli bir andaki durumunu karşılayan tek bir dizeden ya da tek bir imgeden, Sufîleri kuşaklar boyunca etkilemeye yetecek kadar zengin birçok yanıt çıktı.[7]

İbnü'l-Arabî'nin eseri, tasavvuf deneyiminde ortaya çıkmış sorunları çözüme ulaştırmakla kalmadı; daha ileri soruşturmalar için bir başlangıç noktası da oluşturdu. Eğer yaşamın bütünü kozmik sevgiyle gerçekten böylesine doluysa yaşamda her şey son derece önemli olabilirdi ve bütün öğrenilmiş şeyler, hatta tasavvuf yolları bile sorgulanabilirdi. İbnü'l-Arabî'nin insanın kaderi hakkındaki görüşü bu yüzden genişletilmeye son derece açıktı. Bunu nispeten

---

7 Ibn Arabî'nin tasavvuf geleneği, Sühreverdî'ninki gibi, hâlâ canlıdır ve tercihen mevcut üstatlara çıraklık ederek öğrenilmelidir. Titus Burckhardt, onlardan bazılarıyla birlikte çalışmış ve *An Introduction to Sufi Doctrine* adlı eseri Fransızcadan İngilizceye çevirmiş modern bir yazardır. Maalesef, tarihsel bir bakış açısını esasen gereksiz bularak reddeder; yine de özünde tarihsel bir karakter hakkında savunulamayacak yargılarda bulunmaktan geri durmaz. Daha filolojik eğilimli bilginler ise zaman içinde farklı bir anlayışı inşa etmişlerdir: Ignaz Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leyden, 1918) adlı eserin Sufîlerle (Ṣûfîs) ilgili bölümünde; Tor Andrae, *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde* (Uppsala, 1917) adlı eserin çeşitli yerlerinde; özellikle de, H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî* (Leyden, 1919) adlı eserin uzun giriş kısmında, İbnü'l-Arabî'nin kullandığı teknik terimleri, bunların onun tanrısallık, kozmos ve mikrokozmos metafiziği içindeki işlevlerini ve onun yararlandığı anlayışların kökenlerini çözümleyerek; A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyid-din-ibnul-'Arabi* (Cambridge University Press, 1939) adlı eserde, gerçekten neler olup bittiğini görmek amacıyla, metafiziğin mantığı zorunlu olarak aşan alanlarında mantıksal tutarlılık aramaya kendini fazla kaptırmasına rağmen, İbnü'l-Arabî'nin, içinde her şeyin gerçekten kendisi ve ayrıca gerçekten Tanrı olduğu bir "panteizmi" etkili bir biçimde nasıl geliştirdiğini göstererek bu yönde çalışmışlardır. Louis Massignon, *La passion d'al-Ḥallâj, martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1922) adlı eserinde bazı keskin gözlemlerde bulunur; Reynold Nicholson, The Idea of Personality in Sûfism (Cambridge, 1923) adlı eserde, onun ifade etmeye çalıştığı ince anlamları yorumlamada söz konusu olan bazı sorunları gösterir. Bilimsel yorumcuların en parlak biçimde göze çarpanı ise Henry Corbin'dir, ama o da *L'imagination créatrice dans Ibn-'Arabî* (Paris, 1958) adlı eserinde belirli bir mistik Şiîlik biçimin savunuculuğunu yapar ve tarihsel gerçeklik konusunda güvenilmezdir. En kapsamlı modern inceleme, M. Asin-Palacios'a ait olan bazı muazzam eserlerde yer alır, bunların başında üç ciltlik *El mistico murciano Abenarabi* (Madrid, 1926-27) gelir; burada yazar İbnü'l-Arabî'yi dostça bir Hıristiyan bakış açısından değerlendirmiştir.

özel amaçlarla, mistik deneyimin muazzam etkisini açıklamak için kullanmak mümkündü. Ayrıca daha kamusal amaçlarla, başka bir durumda insanın geleceği için ütopik görünecek umutları gerekçelendirmek için de kullanılabilirdi. Geç Orta Dönem'de bunun çoğunlukla bir Şiî binyılcılığıyla ilişkilendirilerek bir adalet veya özgürlük davası haline getirildiğini göreceğiz. Bu görüş, sıradışı bireyi kendine özgü beklenmedik yollara da sürükleyebilirdi.

Şiir Olarak Tasavvuf: Celâleddin Rûmî

Metafiziğin yaygınlığına rağmen, Sufî görüşün en revaçta ve yaygın edebi ifadesi şiir biçimini aldı. İbnü'l-Arabî'nin yanı sıra bazı başka Arap şairler de tasavvufa özgü ilahi aşk deneyimini, sıradan aşk şiirlerinden aşina olunan biçimlerde dile getiren eserler yazdılar. Birçok Fars şair de böyle yaptı. Fakat ayrıca, sadece belirli mistik deneyimleri değil, Sufî yaşam görüşünün tamamını şiirsel biçimde, özellikle de beyitler halinde yazılan ve bazen destanlarda da kullanılan uzun anlatı şiirleri (Farsçada *mesnevî*) tarzıyla dile getirmiş bir dizi şair yetişti. Bu beyitli tasavvuf şiirlerinin en önemlisi olan *Mesnevî-i Ma'nevî* (Derin Anlamlar Şiiri), (unvanları basit isimlere tercih etme âdeti dolayısıyla daha ziyade "Mevlânâ" veya "üstadımız" diye anılan) Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1207-1273) tarafından, Orta Anadolu'da yer alan Konya şehrinde, 1258 yılından hemen sonra yazıldı.[8]

Rûmî'nin ailesi, Ceyhun yakınlarındaki Belh şehrinden Anadolu'ya (adını aldığı Rum Selçuklu devletine) göç etmişti; Rûmî Moğol istilası döneminde burada ve Suriye'de yaşadı. Babası bir Sufî piriydi, Rûmî henüz gençken ölmüş olmasına rağmen Rûmî'nin öğretmenleri onun sadece Şer'î disiplinlerde değil, babasının tasavvuf geleneğinde de iyi bir eğitim almasını sağladılar. Yaşamının en önemli esin kaynağı, sağı solu hiç belli olmayan, bütün geleneklere meydan okuyan ve tanrısallık arayışı içindeki her bireyin kendine yetmesini vaaz eden, kökenleri belirsiz, gezgin Sufî pir Şems-i Tebrizî ile karşılaşması oldu. Şems-i Tebrizî'yi büyük ölçüde, Rûmî'nin tarikatının bir müridi olan Eflâkî'nin ondan iki kuşak sonra derlediği keramet öyküleri sayesinde tanıyoruz. Bu öykülerde Şems'in mucizevi gücü, genellikle onun yüksek manevi mevkisini (dolayısıyla herhangi bir insanın böyle bir duruma erişme olanağını) tanımayan kimselerin hasta düşmelerine ya da ölmelerine neden olur; iyileştirme veya yaşama döndürme gibi kerametleri ise kayda değer ölçüde az-

---

[8] Mesnevî'nin Reynold Nicholson'a ait, sekiz ciltlik, İngilizce bir düzyazı çevirisi mevcuttur, *The Mathnawî of Jalálu 'd-din Rúmí* (Londra, 1925-40) (E. J. W. Gibb Memorial Series, n. s. cilt 4), bu eser pek okunaklı olmamakla birlikte gayet isabetlidir. Rûmî'nin dizelerinin çeşitli çevirileri, taklit edilmeye çalışılması gereken başlıca unsurun ayrıntılardaki düşüncelerden ziyade şiirsel etki olduğu öğretisinin etkisi altında kalmıştır. Ama Nicholson'ın düzyazı çevirisi, edebi değerlendirmeler göz ardı edilirse ağır bir çevirinin nasıl yapılabileceğine dair bir örnek sunar.

dır. Şems çileci bir yaşam sürdü ama en kutsal konularda bile kendini Şer'î hukuktan bağımsız hissetti. Eflâkî, manevi gücü epey yüksek bir müridin bir keresinde Şems'i öfkelendirdiğini ve bu yüzden sağır olduğunu rivayet eder; bu müridin Şems tarafından affedilmesinden sonra sağırlığının geçmiş olmasına rağmen manevi yaşamında uğradığı sekte devam etmiş, en sonunda halkın huzurunda "Allah'tan başka ilah yoktur ve Şems-i Tebrizî onun peygamberidir" diye bağırmıştır. Bu küfür üzerine ortalık karışmış ama Şems müridi kurtarmış (Şems onu kurtarmak için öyle güçlü haykırmıştır ki müride saldıran adam oracıkta düşüp ölmüştür) ve ona şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Benim adım Muhammed'dir, senin orada *Muhammed* demen lazımdı; çünkü halk damgasız altını tanımaz." Rûmî, Şems-i Tebrizî'ye duyduğu kişisel sadakatte Tanrı'ya yönelik aşkın bir örneğini buldu: Somut seviyede yaşamın anlamını ona keşfettiren nihai güzelliğe serbestçe karşılık verebilmek.

Rûmî'nin şiire yatkınlığı ve coşkulu esrimeleri (ve öğrenimi) nedeniyle o sıralar etrafında bir hayran topluluğu ve müritler çoktan oluşmuştu. Bunlardan bazıları, üstatlarının adı kötüye çıkmış bir yabancı uğruna onları terk ettiğini görünce ya şaşkınlığa uğradılar ya da kıskançlığa kapıldılar. Şems oradan sürüldü, Rûmî de onun peşinden yollara düştü ve en sonunda onu geri dönmeye ikna etti. Ama bu durumdan memnun olmayanlar sadece bazı müritleri değildi; Konya halkının büyük bir kısmı da Şems'in alaycı tavrından dolayı ona kin besliyordu. Şems'in Rûmî ile Konya'daki son birlikteliği bir isyanla sonuçlandı. Bu isyan sırasında Rûmî'nin oğullarından biri ve Şems öldürüldü. Rûmî daha sonra müritlerinden birini Şems'in yerine koydu ve *Mesnevî*'yi ona ithaf etti. Diğer müritlerinden bazıları onu da küçümseyip kıskandılar ama üstatlarının vasiyeti üzerine ölümünden sonra onun halife olması kabul edildi; gerçi müritler bu makamı önce Rûmî'nin hayatta olan –ve onun müritlerinden biri de olan– bir oğluna teklif edip o bu teklifi reddedene kadar üstatlarının son isteğini yerine getirmediler.

Rûmî'nin gözde müridi nihayet ölünce Rûmî'nin bu oğlu halife oldu ve değerli ve etkili bir pir olduğunu gösterdi. Rûmî'ye bağlı kalanları düzenli bir tarikat halinde örgütleyen de o oldu. Bu tarikata Rûmî'nin unvanı olan "Mevlânâ" dolayısıyla "Mevlevilik" dendi. Mevlevîler Rûmî'nin beyitlerini besteleyip zikir törenlerinde kullanırlardı. Ayrıca kendi etrafında dönmeye dayalı –ve İngilizcede "dönen dervişler" diye anılmalarına yol açan– bir raks biçimini de yüksek bir sanata dönüştürdüler. Bu raks, toplu halde ve genellikle ney ile çalınan belirli ezgiler eşliğinde yapılıyordu ve esrimeye yol açabiliyordu. Raksın biçimindeki döngüsellik ve bağlılık simgelerini iyice kavramış ve yeterince olgunlaşmış olanlar için bu esrime hali onların manevi gelişim süreçleri içinde yüksek bir anlam ifade edebilirdi. Bu tarikat özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun şehirlerinde yaşayan daha kültürlü sınıflar arasında son derece rağbet gördü.

Bununla birlikte Rûmî sadece sıradışı şiirsel ve sanatsal çizgilere sahip bir tarikatın esin kaynağı olmakla kalmadı. Onun şiirleri Farsça konuşulan her yerde, mistik olmayanlarca bile takdir edildi. Şiirlerinden bazıları, özellikle de Şems-i Tebrizî'ye adadığı divan külliyatı, *rubaiyat* denen, dörtlükler biçiminde yazılmış kısa ve lirik parçalar şeklindeydi. Rûmî'nin eserlerinin en önemlisi, mistik algının ve özlemin bütün yönlerini ortaya koymaya çalıştığı, kafiyeli beyitler halinde yazılmış ve "Farsça Kur'an" diye de anılan uzun şiiri *Mesnevî*'ydi. *Mesnevî*'nin içerdiği menkıbeler o dönemde Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî tarafından geliştirilen teosofik spekülasyonlar doğrultusunda fazla ileri gitmeden, tarikat tasavvufuna gücünü veren temel bakış açılarının çoğunu sunar.

Mesnevî, genel ahlaki gözlemlerle iç içe geçmiş –çoğu bildik– sonsuz bir menkıbeler zinciridir. Dolayısıyla biçimi itibarıyla Kur'an'a fazlasıyla benzer. Aynı Kur'an gibi onu da canlı tutan şey sadece kullanılan sözcüklerin güzelliğinin yanı sıra barındırdığı menkıbelerin belli bir düzen içinde sıralanmış ve böylece belli anlamlar taşımasının sağlanmış olmasıdır. Bu eserde yer alan bazı menkıbeler öyküsel, ahlaki ve metafiziksel olmak üzere en az üç düzeyde anlatılırlar. Apaçık belli olan düzey salt anlatı düzeyidir ama bu düzey bazen menkıbenin ilerleyen kısımları bilinmedikçe takip edilmesini zorlaştıracak kadar altta kalır. İkinci düzey genellikle menkıbeden çıkarılacak ahlaki bir derse işaret eder. Bir menkıbede (I, 3721 vd.) Ali, savaştığı kâfirin ona tükürmesi üzerine kılıcını indirir; bu menkıbenin verdiği ahlak dersi basitçe ifade etmek gerekirse gerçek bir velinin bencil öfkesinin onun eylemlerinin gerekçesi haline gelmesine izin vermeyecek oluşudur. Dolayısıyla, Ali kendi içinde karşı konulmaz bir öfkenin çoğaldığını hissedince savaşmayı bırakır; tutkularının etkisinde kalabilen doğal bir insan olarak Ali, onun bu davranışı karşısında şaşkınlığa düşen kâfire şöyle bir açıklamada bulunur: "Yüzüme tükürdüğünde dünyevi nefsim uyandı ve ruhumun iyi yanları zarar gördü." Ali'nin kendini bu şekilde kontrol etmesi üzerine bu kâfir Müslüman olur.

Ama Rûmî genellikle menkıbeleri bu ahlaki düzeyde bırakmaktan hoşlanmazdı. Nihai varlık bağlantılarını ifade eden, yani metafizik bir düzey de sunar. Bu yüzden, menkıbenin başka bir yerinde Ali kâfire insan ruhunun manevi ve ahlaki kâinattaki yeri hakkında ders verir. Ali'nin savaşmayı bırakması bir nefis terbiyesi olmaktan ziyade savaşırken onu harekete geçiren şeyin öfke olmadığını göstermeye yönelik simgesel bir jesttir. Tanrı'ya tamamen teslim olmasından ileri gelmiş içsel tutumunu açıklarken karşısındakine şöyle der: "Özgür olduğuma göre öfke beni nasıl bağlayabilir? Bunda ilahi niteliklerden başka bir şey yoktur. Sen de gel!" Bu menkıbe sadece öfkeyi değil, Tanrı'dan gelmeyen "iyi" veya "kötü" her türlü tepkiyi kınar. Bir menkıbenin verdiği dolaysız ahlaki ders ve onun nihai öğretisi arasında ayrım yapmak her zaman kolay değildir; çünkü doğrudan verilen ahlaki dersin genellikle dosdoğru metafiziksel düzeye götürdüğü görülecektir. Buna göre öfke, an-

cak Tanrı'yla aşılabilecek bireysel şeylere yönelmiş bilincin meşru bir halidir. Ama menkıbenin ilk bakışta görülen anlamıyla karıştırılmaması gereken asıl anlamı daha önemli, daha incedir: Öfke bir günah olduğu için değil, bireysel yönelimli olduğu için aşılmalıdır.

Bu menkıbelerin biçimi onların niyetini yansıtır. Rûmî, hikâyeye ilişkin kendi genel yorumu ile hikâyedeki karakterlerin konuşmaları arasına keskin bir çizgi çekmez, doğalcı bir yaklaşıma yönelmez. Başkasının sözlerini tırnak içine alması gerektiğini düşünen modern çevirmen onun eserinde hangi sözlerin Ali'ye ait olduğundan, hangilerinin Rûmî'nin yorumları olduğundan tamamen emin olamaz. Öyküde karakterlerden birinin konuştuğu kesin olan yerlerde bile o kişi öyküdeki bir karakter gibi konuşmaktan ziyade belirli bir metafizik meseleyi yorumluyormuş gibi görünebilir: Bu yüzden Ali ile savaşan kâfir aniden –Müslüman olmadan da önce– Ali'ye "bütün varlığı akıl ve göz olan sen" diye hitap eder; böylece hikâye düzeyinde bakıldıkta savaş alanında şaşkına dönmüş bir düşmana hiç uygun düşmeyen, bunun yerine tek bir davranışın açıklamasını değil de iç dünyasında Hakikat'in bizzat kendisini –bilinçsizce– arayan, bu hakikati bulmuş birinin durumuna uygun düşen bir tutumu benimser.

İşte bazı menkıbelerin neden bu şekilde iç içe geçtiğini, onlarını dolaysız ahlaki derslerinin ötesine geçen metafizik bir gerçekliği işaret etmeye yönelik bu niyet açıklar. Eserde anlatılan başlıca hikâyelerin neredeyse tamamı başka öyküler tarafından kesilmiştir; ama bu durum *Binbir Gece Masalları*'nda karakterlerden birinin öykü içinde öykü anlatmasına benzemez. Rûmî'de, eklenen öyküler eldeki temel temayı daha da aydınlatan aralıksız bir yorum oluştururlar ya da onu yine akılda tutulması gereken alternatif bir temayla tamamlarlar. Ara sıra ilk hikâyenin sonucu bir sonraki hikâyenin ortasında bir yerde verilir (örn. II, 3336); böyle bir durumda ilk hikâyenin sonucu –ikinci hikâyenin havasıyla uyumlu biçimde– onun geri kalanından tamamen farklı bir gizli anlama sahip olabilir. Böylece ikinci hikâyeyle kurulan gizli bir bağlantı sayesinde, bir birinci hikâyenin bütününe beklenmedik bir şekilde ışık tutulur.

Egzotik ve yabancı görünebilecek bir düşünce dünyası hakkında ipuçları toplamaya çalışan, şaşkına dönmüş yeni okurlar için Rûmî'nin bütün menkıbelerini tekdüze bir nakarata indirgemek çekici gelebilir: Her şey Tanrı'dır: Okyanus Tanrı'dır, Ali Tanrı'dır, pir Tanrı'dır, şarap da şarabı içen de Tanrı'dır; bütün hakikat sadece bunu bilmektir. (Sadece okura ayak bağı olacak ufak tefek engelleri ortadan kaldırıp okurun Rûmî'nin metnini kendi başına keşfetmesini sağlamakla ilgilenerek bir nebze edilgin davranmış Müslüman yorumcular da tedbirsiz okurların bu indirgeyici yavan bakışı pekiştirmelerine neden oldukları için aslında kabahatlidirler.) Bunda bir hakikat olsun olmasın bu bakış açısı Rûmî'nin eserinin anlamını tüketmez. Onun eseri canlı ve karmaşık bireylere hitap eder; bireyin karmaşık yaşamı boyunca tekrar tekrar

karşısına çıkma amacını taşır ve bu süreç asla gerçekten tamamlanamaz. Rûmî, kendi zamanının İslami vicdanını aydınlatmayı amaçlamıştı; mistiklerin esrime deneyimlerine ne kadar değer vermiş olursa olsun onun şiiri yaşamın manevi farkındalığa sirayet eden tüm veçhelerinin bir yorumlanışıydı. *Mesnevî*'nin mesajı özetle belki olağan düzenin, rutinin ötesine geçme çağrısı diye tarif edilebilir. Onun sunduğu ideal insan imgesi, Firdevsî'nin eski İran'ın kahramanlık efsanelerini yüceltip bunların Orta Dönemlerin İslam dünyasının büyük kısmının imgelemini ele geçirmesine neden olan eseri *Şahnâme*'nin ideal imgesine epey yakındır. Rûmî de maceraperest ve gözüpek kahramanı, imanlı ve yenilmez savaşçıyı över; ama onun kahraman savaşçılarının mücadele alanları bildik savaş meydanları değildir, bir yandan kişinin iç dünyası, diğer yandan bütün bir kâinattır.

Buna bağlı olarak Rûmî, manevi yaşamın sayısız yönünü, örneğin pir ile mürit arasındaki ilişkiyi, ulu bir velinin bütün bir doğa ve özelde insanlıkla kurduğu ilişkiyi, manevi seçkinlere özgü anlayışlar ile kitlelerin sıradan dinsel öğretileri arasındaki ilişkiyi, zihnin ve duyguların manevi gelişimde rolünü, günahın manevi yaşamda yerini ve daha genel olarak insanın içindeki ve dışındaki kötülüğün anlamını, yani sonuçta da kendi nefsinin ötesine geçme mücadelesi verenlerin karşısına çıkması beklenebilecek bütün meseleleri irdelemek zorunda kalmıştır. Bununla birlikte eğer Rûmî bu çeşitli temaları soyutlayıp sınıflandırmaya kalkışmış olsaydı tüm gerçekliğin bir olduğunu ifade eden kendi görüşüyle ters düşmüş olurdu. Bu tarz ayrı araştırma konularını sınıflandırmak çözümlememize ne kadar uygun düşerse düşsün bunlar birbirinden ayrı öğretiler olarak gerçekten anlaşılamaz veya ciddiyetle deneyimlenemezler. Bu temaların her birinin anlamı, ancak diğerlerinin anlaşılabilirliği ölçüsünde açıklığa kavuşabilir.

Rûmî'nin şiirinin genel örüntüsünü işte bu gerçek belirler. Bu itibarla onun eserini Dante'nin *İlahi Komedya*'sının karşısına koymak mümkündür. Dante'nin eseri tıpkı bir dağ gibidir; sabit ve kapalı bir yapısı vardır. Aşağı yamaçlarında sizi hep daha yukarı götürecek patikalara sapabilirsiniz; ilerledikçe dağın genel şekli size hep daha belirgin gelir. Sonunda zirveye ulaştığınızda bütünü düzen içinde sergilenmiş haliyle görürsünüz. Dante'nin son dizesi esasında bütün şiiri bünyesinde barındırır. Rûmî'nin şiiri ise bunun aksine akışkandır; tıpkı bir nehir gibidir. Yapısı açıktır ve sonsuzca genişletilebilir. Bir nehirde sürüklenirken her şeyi, çağlayanları, durgun gölleri, kasabaları, çiftlik evlerini ve ormanları er ya da geç görürsünüz; ama uzun bir süre boyunca nehirde seyrettiğiniz düşünülürse başladığınız ve bitirdiğiniz yerler arasında epey büyük bir fark olur. Ya da görüş açısını biraz değiştirmek amacıyla nehrin belirli bir yerinde durursanız, nehrin tamamı er ya da geç olduğunuz yerde size görünecektir; nehirde sürüklenen tüm kütükler, nehir suyunun bütün damlaları ayağınızın dibinden geçip gidecektir. Benzer şekilde

Rûmî'nin şiirindeki her bir noktada bütün örtük biçimde mevcuttur. Bir tema ilgi odağı olarak sunulurken diğer temalar en azından anlatımda örtük biçimde bulunuyor olabilir; Kur'an'da da sık sık olduğu gibi bunlar arızi atıflar, imalar, yorumlar, araya sokulmuş menkıbeler aracılığıyla sunulabilirler. Bu yüzden Rûmî bir temanın diğerlerinden yalıtılarak ele alınmasına hiçbir zaman izin vermez; şiirinin biçimi onun organik süreklilik duygusunu yansıtır. Batılı okur bu menkıbelerin fazladan sözlerle sonu gelmez biçimde uzatıldığı ve onun şiirinin bir bütün olarak biçimsiz olduğu hissine kapılabilir. Oysa aslında kendini suya bırakıp çevresinden akıp giden çeşit çeşit dalgaların hepsini hissetmeye çalışması gerekir.

İnsanlığın Zaferi Olarak Mistik Yaşam

Rûmî'nin kuşağı, İbnü'l-Arabî gibi büyük Sufî metafizikçilerin kuşağını izledi. Tıpkı dönemin birçok başka mutasavvıfı gibi o da onların sistemlerinden herhangi birine sıkı sıkıya bağlanmayıp onların birleştirici spekülasyonlarını tasavvufun meşru birer parçası saydı. Bu da daha önceki dönemlerin tasavvufuna kıyasla daha kapsayıcı bir tasavvuf görüşünü –halk dindarlığının bir çerçevesi olarak tasavvufun zaferinin etkisinin tam anlamıyla hissedilmesini sağlayan bir görüşü– doğrulamaya hizmet etti. Rûmî *Mesnevî*'sinde kendi döneminde çok önem kazanmış tasavvuf düşüncesinin ve hissiyatının çeşitli yönlerinin tümünü muhteşem bir biçimde örnekledi.

Rûmî'nin *Mesnevî*'sine tarikatların tasavvufunda gayet olağan görünen fakat önceki dönemlerin tasavvufunda dile getirilen birçok şeye ters düşen bir hava egemendir: Genel olarak insanın olanakları ve özellikle de kemale ermiş velilerin güçleri ve başarıları sınırsızca yüceltilmektedir. Hasan el-Basrî gibi birinin dinmeyen gözyaşları Rûmî'nin dünyasında ancak ufak bir rol oynayabilirdi: Onun dünyasında en büyük veli yine muhtemelen bir çileciydi ama onun ağlamasına neden olan şey bu kez cehennem korkusu değil, dünyaya hapsolup kaldığı için Tanrı'ya arasına giren mesafeydi. Dolayısıyla Tanrı'yla hemhal oluşunu ağdalı sözlerle ifade eden çileci Bayezid Bistâmî, Rûmî'nin yazılarına Yüksek Halifelik Dönemi'nde tasavvuf öğretisinin öncü şahsiyeti olmuş vakur ve tedbirli Cüneyd'den daha uygun düşüyordu.

Rûmî, her insanın –arayışı farklı seviyelerde de olsa– Tanrı'ya yönelik mistik bir arayış içinde olduğu ve aslında kendini bu arayışa bırakması halinde onu yönlendirecek ilhamlar alacağı yollu düşünceyi –ki bu düşünce Cüneyd'de fazla işlenmemiş olmakla birlikte üstü kapalı olarak ifade buluyordu– çok ciddiye alıyordu. Bu arayışa yalnızca en dindar insanlar davetli değildi; hakiki iyilikler ile yaratılanların tali iyiliklerini birbirine karıştırarak yoldan sapmışlar dâhil tüm yaratılmışlar davetliydi. *Mesnevî*, müzikle ilgilenen herkesin iyi bilmesi anlamında evrensel nitelikli olan ve fakat genellikle

ney çalarak yapılan müzikli tasavvuf zikirlerine özel bir imgeyle açılır. "Dinle bak bu neyi nasıl bir hikâye anlatır sana; sızlanır daima ayrılıklara: Beni sazlıktan kopardıklarından beri, feryadım inletir kadınları ve erkekleri; göğsü, göz göz ayrılık delsin de bir, sen o gün benden sor özlem nedir: Her kim aslından uzak düşse yurduna dönmek ister, uygun günü kollar." Neyin acıklı sesini duyan herkes, ilahi kaynaktan ayrı düşmüş olmanın acısını kendi derinliklerinden bizzat tanıdığı için bu sese yanıt verir. Fakat çoğu insan cahillik edip müzikten aldığı hazzı kendi nihai özlemini uyandırma amacından daha önemsiz amaçlara yöneltir. Oysa kendi hallerinden gerçekten anlayanlar için ney, tam da kişinin kendi gerçekliğinden ayrı düşmesinden ileri gelen özleme dayalı aşk tatlı ve dokunaklı olduğu için tatlı ve dokunaklıdır.

Gelgelelim *Mesnevî* sadece kişinin en içten özlemlerini fark etmesini değil, ayrıca bunlara etkili bir tepki vermesini de talep eder. Sıradan insanlar Mecnun'a onca güzel kız arasından istediğini özgürce seçebilecekken Leyla'yı seçip karasevdayla düştüğü için kızarlar (V, 3286 vd.) Oysa Mecnun hiçbir şey yapmadan yurdunda öylece duramaz; çöllere revan olması gerektiğini hisseder. İşte burada da alışıldık âdetlerden kopmamız gerekir. Gerçekten de eğer Ali'ye tüküren ve bu hareketine karşılık Ali'nin onu bağışlaması nedeniyle imana gelip Müslüman olan kâfirin durumunda olduğu gibi, eğer ruh hazırsa günah bile Tanrı'nın onu doğru yola sevk etmek için kullanacağı bir araç haline gelebilir. Günahın sebep olduğu cezadan bile kulun Tanrı'ya yaklaşmasına vesile olabilir: Rûmî, toprağın altında yaşayan kör bir köstebek hakkında şunları anlatır (II, 3284): Köstebek bir gün bir şeyler çalmak için topraktan çıkar ve hırsızlığının cezasını bir kuşa yem olarak öder. Yem olduğu kuşun bedeninde kuşla bir olan köstebek artık hem dünyanın üzerinde uçabildiği için hem de Tanrı'yı övgüler şakıyabileceği için mutlu olur.

Aslında Rûmî günahı tavsiye etmez, günah işlemenin kendisinin, işlenen günahtan dolayı Tanrı'dan ayrı düşmekten evla olduğunu anlatmaya çalışır. Bir adam peygamberlerden birinin huzurunda, sık sık günah işlemiş olmasına rağmen hiç cezalandırılmadığı için Tanrı'nın ona çok merhametli davrandığını anladığını söyleyerek böbürlenir (II, 3364). Peygamber ise (adamın kalbini bildiği için), aslında ona en ağır biçimde cezalandırılmış olduğunu söyler: Tekrarladığı günahlar onu günaha öyle alıştırmıştır ki adam artık kendi günahkâr arzularının esiri olup Tanrı'yı arzulamaktan bile aciz kalmıştır. İnsanın beklentilerinin küçük olması affolunmaz bir günahtır: İhtiyaç hâsıl olmayınca Tanrı nasıl ki yerin altında yaşayan köstebeğe görme gücü vermiyorsa "hiç kimseye [ihtiyaç duymadıkları şeyleri] vermez." ". . .Ey ihtiyaç sahibi, bu yüzden ihtiyaçlarını bir an önce çoğalt ki Cömertlik Denizi şefkatle kabarabilsin!" (II, 3274, 3280)

Gündelik mistisizm düzeyinde ise pratikte herkes yüksek manevi umutlara sahip olabilirdi. Tasavvuf pirlerinin ünü yayıldıkça esrime mistisizmi

gündelik mistisizm karşısında yüceltilmesine rağmen gündelik mistisizm varlığını devam ettirdi. Belki de özel mistik deneyimlere fazla yatkın olmayan ama pirleri sadece hayran olunacak kahramanlar olarak görmeyip kendi arayışlarının doğal kılavuzları olarak gören birçok ılımlı müntesip için bunun özel bir önemi vardı. Rûmî, mistik yaşamın her aşaması boyunca bir sürekliliğin var olduğunu vurguladı ve bu sürekliliğin sadece kendi üslubunda bulunmadığını, daha açık biçimlerde de bulunduğunu gösterdi. Görünüşleri ve dünya meselelerini bir yana bırakma süreci, kişinin en yüzeysel nefis kontrolünden en esrik anlarına kadar uzanan küçük geçişlerle kesintisiz biçimde ilerler. Rûmî bu süreci suyun akışıyla kıyaslıyordu: Su çok yavaş aktığında üzerindeki çöpler yüzünden güçlükle görülür; hızlı aktığında ise hafif çöpler batar ve daha büyük dalların ve yaprakların arası suyu ifşa edecek şekilde açılır; su daha da hızlı aktığında ise yaşamın su yüzeyindeki bütün kalıntıları akıntıyla birlikte kaybolur gider.

Manevi hasretin evrenselliğine ilişkin bu duygunun arızi bir sonucu ise yanlış yönlendirilmiş veya çarpıtılmış da olsa her türlü dinsel niyette –hatta putperestlikte bile– Tanrı'ya ibadet etmek gibi eşsiz bir etkinliği idrak etme istekliliğiydi. Müslümanlar arasında Şer'î kurallara göre yapılan dışsal ibadet aslında Tanrı'ya tam anlamıyla içten bağlanmanın yetersiz bir ikamesinden ibaretti; dolayısıyla diğer dinsel biçimlerde gerçekleştirilen kör ibadetin bile kesinkes bundan daha kötü sayılması mümkün değildi. Tüm insanlar az çok bilinçli bir şekilde aynı arayışa baş koymuşlardı.

Bütün insanlar bir anlamda başlangıç aşamasındaki mistikler olsalar da açıkçası çoğu bu arayışta pek ileri gidememişti ve varmayı gerçekten umut edebilecekleri menzile onları taşıyacak niteliklere sahip olan ve bu yolda daha fazla ilerlemiş kişilere bel bağlamaları gerekirdi. Kemale ermiş bir pir, sadece sıradan erkeklere ve kadınlara faydalı öğütler verip onlara manevi deneyimleri sırasında günü gününe kılavuzluk edebileceği için değil, ayrıca başkalarına manevi arayışın kanlı canlı bir örneğini teşkil ettiği için de onların manevi olarak yükselmelerine vesile olabilecek bir araçtı. Başkalarının arayışlarının geçerli ve etkili olabilmesi için onun varlığı şarttı: Zayıfların el yordamıyla körlemesine arayışlarını güçlülerin başarısı gerekçelendiriyordu; dahası, zayıflar pirlere itaat edip onların üstünlüğünü kabul ederek kendilerini onlarla özdeşleştirmek suretiyle bu başarıdan belirli bir düzeyde pay da alabilirlerdi.

Kâfiri şaşırtan Ali gibi pir de ruhu canlandırarak asli görevine yöneltir. Rûmî (II, 3210 vd.), gezgin bir derviş olmak için tahtından feragat eden kral İbrahim b. Edhem'in bir gün eski püskü giysiler giymiş bir halde otururken eski komutanlarından biri tarafından nasıl tanındığını anlatır. Komutan şaşırdığını belli etmemeye çalışır ama İbn Edhem onun düşüncelerini anlar: İyi bir derviş olarak kendi hırkasını yamarken kullandığı iğneyi suya atar ve sonra onu geri çağırır; bunun üzerine sudan bir sürü balık çıkar ve her biri ağızla-

rındaki altın iğneleri ona sunarlar. Komutanına, kendi manevi halinin artık gözle görülür hale gelmiş izlerinin büyük bir meyve bahçesinden koparılıp tezgahta sergilenmek üzere kasabaya getirilmiş birkaç yaprağa benzediğini anlatır. Komutanı ise "Biz çok uzaklardayken balıklar piri tanımış: Bu hazine bizde olmadığı için lanetlenmişiz, onlar ise kutsanmış!" diye haykırarak kendi anlayışsızlığına hayıflanır ve Tanrı'ya duyduğu hasretle kendinden geçerek oradan uzaklaşır. Pir sıradan insan için bir mihenk taşıdır: Her şey pirin varlığının vesile olduğu hale onun nasıl tepki vereceğine bağlıdır.

Gerçekten de tasavvufa göre insanlar hakikate ancak pirleri aracılığıyla varabilirler. Pirlerin en büyüğü ise elbette Muhammed'dir (örn. I, 1529 vd.). Gerçek İslâm'ın en azından temel unsuru itibarıyla mistik bir uyanış olduğu kabul edilir. Dolayısıyla Rûmî, Romalı bir elçinin halife Ömer'i bütün o muazzam iktidarına rağmen mütevazı bir şekilde yaşarken görüp bu manzara karşısında derhal Müslüman oluşunu, bir müridin, pirinin –yani bu örnekte Ömer'in– sahip olduğu içsel hakikatlere verdiği tepki olarak yorumlar (I, 1390 vd.). Ali'nin soyundan gelenlerin bağlı kalanların içrek anlayışının da öğrettiği üzere Muhammed'in aleni vahyinin ardında gizli bir manevi mesaj vardı ve bu mesajı çok az kişi –örneğin Ali– öğrenmişti. Gerçi bu birkaç kişi arasında Cemaî-Sünnîlerin Ömer gibi başlıca kahramanları da vardı. Bu mesajdan en azından dolaylı yoldan nasiplenebilmek için bile bir pirden yardım almak şarttı.

Pirler başka insanları Tanrı'ya ulaştıran birer vasıtadan ibaret değillerdi. Kemale ermiş insanlar olarak pirler kâinatın yaratılış nedeniydiler: Onlar Tanrı'nın özellikle itaatkâr kulları olarak onun rızasını kazanmakla kalmazlar, ayrıca diğer insanlar dâhil tüm kâinatın metafizik ereğidirler. Kemale erdiklerinde zorunlu olarak günahsız olurlardı; çünkü onların bu şekilde dönüşmüş doğaları günahla –yani Tanrı'dan ayrı düşmekle– uyuşmazdı ve onlar günah gibi görünen şeyleri kutsallığa dönüştürebilirlerdi. Rûmî (II, 339 vd.), bir meyhanede elinde bir bardakla oturan –ama konu biraz soruşturulunca bardağının saf balla dolu olduğu ortaya çıkan– bir pirden bahseder. Bu pir ağrısının olduğunu ve ilaç olarak biraz şaraba ihtiyaç duyduğunu söylediğinde –ki şarabın bu amaçla kullanılmasına izin veriliyordu– bütün şarabın bala dönüşmüş olduğu anlaşılır: Başka bir deyişle pir istese bile şarap alamazdı. Gerçekten de bir pir, ancak kendiyle çelişirse günah işleyebilirdi; bütün insanlık içinde günahın mihenk taşı pirdi çünkü pirin bulunduğu ve ulaşılmasına bizzat vesile olduğu makama insanların yükselmesini engelleyen her şey günahtı. Rûmî der ki "günahlar pirlerin onaylamadığı durumlarda günah olurlar." Dolayısıyla bir pirin samimiyetle onayladığı hiçbir şey tanımı gereği günah olamazdı.

Rûmî, önemli olanın pirlerin dünyadaki bütün kötülük ve günahkârlık karşısındaki zaferi ve bütün insanların pirleri tanıyarak bu zaferden pay alma imkânına sahip olmaları olduğunu vurguladı. Bununla birlikte kötülüğün ve

günahın varlığını inkâr etmedi. Bunların varlığını açıklayıp ahlaki zafer haliyle uzlaştırmaya birçok öyküsünü ayırdı. Örneğin (II, 2604 vd.), halife Muaviye'nin bir keresinde aniden uykusundan uyandığını rivayet eder. Muaviye kapının arkasında bir adamın gizlendiğini ve bu adamın aslında İblis (Şeytan) olduğunu anlar. Bunun üzerine İblis, az sonra başlayacak namazı kaçırmaması için onu uyandırdığını söyler. Ama Muaviye İblis'in böyle bir iyilik yapabileceğine inanmaz ve onu doğruyu söylemesi için sıkıştırır. Neden Şeytan, yani günahkâr dürtüler bir insanı iyiliğe yönlendirsin? Bir insanın yaşamında günaha sürükleyen itkilerin rolü ne olabilir? İblis bunun üzerine kendisinin aslında söylendiği kadar kötü olmadığını, bu yüzden ondan iyilik gelmesinin de yersiz olmadığını göstermeye çalışır. Bu savunmalarıyla İblis aslında Tanrı'nın yarattığı dünyada günahın varlığına getirilmiş çeşitli açıklamaları –özellikle Sufîler arasında rağbet görmüş açıklamaları– sürdürmüş olur.

Bu menkıbede yer alan şiirsel imgeler, Rûmî tarafından dile getirildikçe birbiri ardına dökülür ve şiirin başka yerlerinde olduğu gibi burada da Rûmî'nin ele aldığı temaların çoğunun en azından bir veya birkaç dizede anıştırıldığı görülür. Fakat her menkıbenin gizli anlamı ciddi biçimde takip edilecek olursa ve kişi kendini menkıbenin dolaysızca beliren [yüzeysel] anlamına kaptırmayıp öncesinde ve sonrasında belirlenmiş atmosfer tarafından yönlendirilmeye bırakırsa işte o zaman bu temaların birbirlerini yeterince uygun biçimde izledikleri anlaşılır. Muaviye ile İblis hakkındaki bu öyküde olduğu gibi bazen bunlar son derece karmaşık bir akıl yürütme zinciri bile oluşturabilirler. Gerçi bu akıl yürütmenin biçimi, onun belirlendiği ve asla gözden kaçırılmaması gereken dramatik durum tarafından belirlenmektedir.

İblis önce, Tanrı'nın yarattığı her şeyin özünde iyi olması gerektiğini; onun cemâlini, yani güzelliğini yansıtması gerektiğini belirtir; gelgelelim bu iyi yanı Tanrı'nın dehşete düşürücü görkemi (celâl) tamamlamaktadır: Rûmî'nin başka bir yerde de belirttiği gibi bu da nurun parlaklığını netleştiren gölgeyi ortaya çıkarır. Bütün melekler arasında İblis'in rolü, Tanrı'nın cömert güzelliğinden ziyade görkeminden etkilenmek, dolayısıyla da karşılığında Tanrı'nın dehşete düşürücü görkemine neden olan günahkâr meydan okumalara fırsat sağlamak ve insanlarda bu yönde istek oluşturmaktı. Bununla birlikte, İblis Tanrı'ya sadece bunun için hizmet etmiyordu. "Onun oyun tahtasında bundan başka hamle yapmak mümkün değilken 'Oyna' demişse ben ne yapabilirim? Mümkün olan tek hamleyi yaptım ve kendimi felâketin içine attım." Tarikat tasavvufunun ve onun Tanrı'ya yönelik evrensel aşka yaptığı vurgunun bazen mistik deneyimin daha katı yönleri pahasına gelişmesiyle birlikte sayıları artan amatör mistiklerden kimileri İblis'in savının gizli anlamlarının çekiciliğine kapılmışlardı. Bunlara göre her şey Tanrı'dan geldiği ve aslında Tanrı'da olduğu için, kalbini Tanrı'ya açmış birinin karşısına çıkan günahın gerçekten bir önemi olamazdı. Fakat kudretli halife Muaviye'yi böyle bir ka-

yıtsızlık eğilimi tatmin etmezdi. Bu durum, kötülük sorununun genel ilkelerle değerlendirilmesinden çıkan mantıksal bir sonuç gibi görünebilir ama seçimin belirleyici olduğu hallerde, kişilik bütünlüğü için hayati öneme sahip edimin deneyimi için herhangi bir yanıt sağlamaz. Muaviye, İblis'in dediklerinin soyut geçerliliğini kabul eder ama bunun, Muaviye'nin kişisel bir edimde bulunmasını gerektiren eldeki duruma uygulanabileceğini inkâr eder; çünkü aslında İblis'in ayartmaları yüzünden sayısız bireyin kalbi ahlaki bakımdan hasar görmüştür.

Bunun ardından İblis, doğrudan kişisel karar örneğine yönelir. Kendisini (ve temsil ettiği itkileri) günahın bir sebebi olarak sunmaz; o sadece Tanrı'nın sınayıcısıdır: "Tanrı beni aslan ile köpeği, . . . hakiki para ile sahte parayı . . . sınamak için yarattı." Kötülük sadece sınanan nesnelerde –yani ne İblis'te ne de İblis'i yaratan Tanrı'da– bulunabilir: Buna göre, bir günah işleme dürtüsü iyi insanın iyiliğinin kolayca kötü bir insanın kötülüğü kadar görünmesini sağlayan bir aynaya benzetilebilir. Ama bir mistiğe göre bu tarz bir tutumun davetkâr bir gizli anlamı, saf bir kişiye her şeyin saf gelmesi olacaktır: Yani belirli bir "günah" edimi sadece söz konusu kişideki kötü bir eğilimi yansıttığı ölçüde kötü olabilir. İblis'in kendi varlığına getirdiği edilgin açıklama mistiğin bütün itkilerini onlardan kuşkulanmadan iyiliğe yöneltmeye dair kendi içsel erdemine güvenmesini sağlayabilir. Muaviye, kendisini Şeytan'ın kandırmalarından koruması için Tanrı'ya yalvararak karşılık verir: Meleklere her şeyin ismini öğreten Âdem bile düştü; insan mantığı hileci bir kalp karşısında acizdir. Bu durumda en sonunda İblis, insanların kendi hataları için günah keçisi yapılmış olduğundan şikâyet ederek zaten günaha yönelik hiçbir nesnel doğal eğilimin bulunmadığını ve günahkârlığın salt bir irade edimini her zaman tehdit etmekle birlikte, ancak böyle bir edim ile bir kenara bırakılabileceğini ima eder. Bu anlayış, kendini Tanrı'ya emanet etmiş kişinin manevi gururunu sarsarak günahın artık bir sorun olmaktan çıkmış gibi görünmesine yol açabilir. Ama insanı tamamen insana özgü bir kendine güven edimine de davet eder. Kendi güçlerine değil, Tanrı'nın lütfuna güvenmesi gerektiğini kendi mistik deneyiminden bilen Muaviye, şimdi de mistiğin nihai manevi ölçütü olan içe dönük merakına başvurur. Bu sayede sağlam bir öneri, deneyimle ne kadar sınanırsa sınansın doyurucu olduğu görülecek bir öneri, kişinin kendi iradesine anlık bağlılığının sınırlı perspektiflerinden ileri gelenlerden ayırt edilebilir. (Ama bir kimse kendi duygularını kılavuz olarak benimsemeye davet edildiğini sanmasın diye, bu noktada sırf tutkularından kurtulmuş olması sayesinde sağlam bir yargıda bulunabilen bir kadı ile ilgili bir öykü anlatılır; ilgili taraflar olgular hakkında daha fazla bilgi sahibi olsalar bile hiçbir şekilde yargıda bulunamazlar.) Gerçek mistik, İblis'in önüne çıkardığı ayartılara kapılmaktan kendi içe dönük merakı sayesinde korunur. Bu son sınav karşısında İblis, Muaviye'yi namaza yetişmesi için zamanında uyandırmasının gerçek

sebebini itiraf etmek zorunda kalır. Eğer Muaviye namaz vaktinde uyumuş olsaydı, hüsranı yüzünden derin bir ah çekecekti ve İblis de işte pek çok namaza değecek böylesi bir ahı engellemek istemişti.

Bu noktada, artık duruma hâkim biri olarak konuşan Muaviye, günahkârlık sorununa biraz farklı bir biçimde ışık tutar. Genelde mistik bilgiye göre, Tanrı bir düşmanın ya da en azından bir yarışmadaki rakibin görünümünü alarak kendini gösterir. Tanah (Tevrat ile Zebur'u içeren kutsal kitap) okuyan mistikler Yakub'un bir melekle güreşmesi hakkında yorumlar yapmaktan keyif almışlardır. Böyle bir bağlamda günahkârlık, Tanrı'nın insan ruhunun önüne çıkardığı mücadelede ve ruhun buna direnişinde söz konusu olan bir durumdur. Burada günahkârlık, neredeyse insanın büyüklüğünün bir işlevi haline, insanların Tanrı'ya diğer hayvanlardan ve belki de meleklerden bile daha yakın olmasının tehlikeli bir yan ürünü haline gelebilir. Muaviye, Şeytan'ın ve Tanrı'nın neredeyse aynı oyunu farklı düzeylerde oynadıklarını iddia edecek kadar ileri gider. İblis'e daha güçsüz avların peşinden koşmasını söyler: İblis bir örümcektir ve ağlarını sadece sinekler için örmelidir; oysa Muaviye sinek değil, beyaz bir şahindir; Kral (yani Tanrı) dışında hiç kimse onu avlayacak kadar büyük değildir. Öyle bir avcıya av olmaksa insanın gerçek zaferidir.

V
Yeni Sünnî Enternasyonalizminin Zaferi, 1118-1258

Kuşatıcı Sufî maneviyatının kanatları altında ve yüksek entelektüel ilerlemenin de desteğiyle Erken Orta Dönemlerde yeni bir Cemaî-Sünnî kültürel sentezinin geliştiğini görebiliyoruz. Bu sentez artık Yüksek Halifelik Dönemi'nin uzlaşmalarıyla sınırlı değildi. Genel olarak Cemaî tutum bile artık Abbasîler döneminin başındakine benzer bir siyasal uzlaşma değildi. Artık büyük çoğunluğu Müslüman olan halkta belirli bir yönelim birliği sağlanmıştı ve Şiîlerin düşünce hayatında eski ağırlıklarını görece kaybetmeleri de bu duruma eşlik ediyordu. Dil ve iklim farklılıklarını hoş gören, nerede olursa olsun "Müslümanca" yapılan –elbette Şeriat yanlılarının engellemeye çalıştıkları sapkınlıklardan olmayan– her şeyi hoş gören enternasyonal bir ruh artık daha fazla öne çıkıyordu. Bu ruh yaklaşık 1100 yılında tesis edilen ve emirlerin girişimleri ile şehirlerdeki muhtelif çıkar ilişkilerine dayanan uluslararası siyasal düzenle uyumluydu ve de bu düzene yansıyordu.

Bu dönemden sonra başka uluslararası devlet kurma deneyleri de elbette yapıldı; ama bunlar yeni uluslararası ve tasavvuf yönelimli Sünnîliğe uygun düşmedikleri sürece sonuçsuz girişimler olarak kalmaya mahkûm görünüyorlardı. Tamamen yerel yönelimlere sahip mezhepçi hareketlerse nadiren yeniden ortaya çıkıyorlardı. Geniş bir tabana yayılmış Şiî muhalefeti tamamen etkisiz hale getirmek hiçbir mümkün olmadı ama o güne dek gerçekleştirilmiş en kuvvetli Şii muhalefetinden –yani Nîzârî İsmailîlerin kalkışmasından– sonra on ikinci yüzyılda Şiî muhalefeti –Yemen'i saymazsak– bir süreliğine de olsa etkisini kaybetti. Cemaî-Sünnî devletlerin çoğu, geniş kapsamlı bir siyaset fikri ile desteklenmiyordu. Yine de İslam dünyasının büyük bölümünde, emirlerin arasında yaşanan rekabete rağmen, siyaset hayatı sürekliliğini bir nebzede olsa korumayı başardı ve kentsel-tarımsal ortakyaşamının gerektirdiği as-

gari yerel düzeyin ötesinde bir boyuta sahip olmaya devam etti; muhtemelen bunun nedeni kısmen Müslüman toplumunun toplumda düzen ve asayiş için sürekli bastırmasıydı.

Selçukluların Yıkılışının Ardından Kurulan Devletler

Selçuklu Devleti hiçbir zaman yüksek derecede merkezileşmiş bir mutlakıyetçi devlet olmadı. Geri dönüşü olmayan noktaya çok çabuk ulaşmıştı: Emirler devletin kaynaklarını kendi şahsi çıkarları için kullanmaya başlamışlardı. Bu nedenle merkezi yönetimler zor zamanlarda yapılması gereken reformları yapabilmek için iradesini ortaya koyup emirlere sözünü geçirmesine izin verecek yeterli kaynağı bir türlü toparlayamıyordu. Nizamülmülk'ün ölümünün ardından yaşanan çekişmeler sırasında emirlerin devletin iktidarını aralarında paylaşıp adeta bağımsız birer hükümdar gibi davranmaya başladıklarını önceki bölümlerde görmüştük. Bu bakımdan İslam dünyasının merkez bölgelerindeki bazı Selçuklu beyliklerinde Selçuklu hanedanının tümünü egemenliği altına alan Sencer (1118-57) "Büyük Selçuklular"ın sonuncusu oldu.

Sencer'in iktidarının merkezi Horasan'dı. Ömrünün çoğunu başka bölgelerde üstünlük sağlamaya çalışarak geçirdi. Kuhistan'daki Nizârîlere ve Ceyhun'un kuzeyinde hüküm süren birçok yerel hükümdara karşı seferler düzenledi. Bu gruplar görünüşte ona biat etmişlerdi ama zayıf düştüğü anda onu ciddiye almayı bırakıyorlardı. Sencer diğer Selçuklu emirlerinin bağımsızlık hareketlerini de bastırmak zorunda kalmıştı. Onun en inatçı muhalifi, aşağı Ceyhun vadisinde hüküm süren Harezm kralıydı. (Önceki hanedanlarda olduğu gibi bu yönetici de hâlâ ülkenin kralı, yani "Harezmşah" diye anılıyordu). Bu hanedanın ilk üyesi Selçukluların eski bir valisiydi ama onun soyundan gelenler şimdi bağımsızlık talep ediyorlardı. Sencer'in ömrü boyunca en ağır bozguna uğradığı savaş Ceyhun havzasıyla Çin'in kuzeybatısı arasındaki ticaret yolunu kısmen kontrol altında tutan ve hükümdarları Çin kültürünü benimsemiş, göçebe hayvancılığa dayalı bir güç olan Karahitaylarla yaptığı savaş olmuştur. Karahitaylar onlarla aynı yönden gelip Samânîleri yenilgiye uğratan Karahanlı Karluk Türklerinden daha geniş bir alana egemenlerdi ve yenilgiye uğrattıkları yerel hükümdarları sadece genel bir denetime tabi tutarak yönetimde bırakmalarına rağmen –veya belki de bu sayede– onların iktidarları epey istikrarlı oldu. 1141'de Sencer'i Semerkant'taki karargâhının yakınlarında yenilgiye uğratıp bütün Ceyhun havzasının efendileri haline geldiler.

Fakat Sencer'in kaderini belirleyen asıl olay onun da bir mensubu olduğu Oğuz boylarının, yani göçebe hayvancılığı sürdürmeyi tercih edip Selçuklu Devleti'nde ve ordularında rol üstlenmeyi yavaş yavaş bırakmış Türk soydaşlarının isyanı oldu. Sencer'e profesyonel köle birlikleri olarak hizmet eden bu

boylar vergi tahsildarlarının baskısı yüzünden yerel yönetime isyan bayrağı açtılar. Bununla da yetinmeyip yerel yönetici lideri es geçerek meramlarını doğrudan doğruya Türklerin lideri konumunda bulunan sultana ilettiler. Ne var ki Sencer —muhtemelen Selçukluların başarılarıyla Horasan'da ayrıcalıklı bir konum elde ettikleri halde tarıma dayalı bürokrasiyi sürekli kışkırtan hayvancılıkla uğraşan göçebelerin bağımsızlık ruhunu tek hamlede ezmek amacıyla– katı tavrından kesinlikle ödün vermeyip ibretiâlem olsun diye onları cezalandırmaya karar verdi. Gelgelelim iki taraf arasında yapılan savaşta Oğuzlar Sencer'in ordusunu yenilgiye uğrattılar (1153) ve esir aldıkları Sencer'i devleti yıkılırken yıllar boyunca "şerefli" bir esaret altında tuttular: Bu şekilde liderlerini "art niyetli" danışmanlarından koruduklarını düşündüler. Hayvancılıkla uğraşan göçebe Türkler İran'a kalıcı olarak yerleşmişlerdi, dolayısıyla onlar artık burada ciddiye alınmaları gereken bir unsur haline gelmişlerdi. Bu sırada Oğuz boylarının devam eden yıkıcı göçleri Selçuklu devletinin genel çöküşüne hız kazandırmıştı; çünkü Sencer'in ordusunun bozguna uğramasının ardından Oğuzlar her yeri istedikleri gibi yağmalayıp yakma hakkını kazandıklarını düşünmüş ve bu doğrultuda birçok şehri talan etmişlerdi.

İran toprakları ve Bereketli Hilal –sık sık olduğu üzere– bu dönemde de doğu ile batı olmak üzere iki siyasal bölgeye ayrılabilir. Sencer'in düşüşünden sonra Doğu İran ile Seyhun-Ceyhun havzasında onun hayatı boyunca mücadele ettiği Harezmşahlar baskın Müslüman güç haline geldiler. Harezm, sulama yapılan bir delta olduğu için doğal olarak bereketli ve zengin bir bölgeydi. Etrafını kuşatan çöllerden gelebilecek saldırılara karşı nispeten korunaklıydı. Ayrıca kuzeyde Volga bölgesine doğru ilerleyen ve önem gün geçtikçe artan bir ticaret yolunun üzerinde bulunuyordu. Ulusal bir siyaset geleneği ve burjuvazisinin dayanışması dolayısıyla doğal olarak bağımsızdı. Yeni Harezmşahlar görünüşe göre, ulusal unvanla birlikte, ulusal usulleri benimsemişler ve diğer şehirlerle kurdukları iyi ilişkileri devam ettirmişlerdi. Horasan'ın önemi, ticaret yollarının bereketli bir yayla üzerinde buluştuğu bir kavşak noktası olmasından ileri geliyordu; ama bu durum, devletin ve merkezi yönetimin dağılmaya başladığı bir dönemde burayı da parçalanmayla karşı karşıya bırakabilirdi. Horasan'ın kuzeyinde kalan Harezm, bütün bölgenin siyasal merkezi haline gelip ona rakip oldu. Harezmîler, Zerefşân ve Ceyhun vadilerinin hâkimi olan Karahitay iktidarıyla anlaşmaya varıp onlara bir miktar haraç vermeye başladılar ama İran'da kendi başlarına hareket etmeye devam ettiler. Burada, Oğuz boylarını uygarlaştırıp Horasan'a refahı geri getirme görevini –İran'ın doğu sınırında o sıralar Gaznelilerin yerini almakta olan– Gûrî iktidarıyla paylaştılar. Harezm devleti (fiilen) Samânîlerin mirasçısı bir halef devletti ama bölgenin bürokratik gelenekleri Selçuklular ve Oğuz tahribatı döneminde zayıflamıştı ve bir daha eski haline getirilemedi.

Mağrip ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve Doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya, Batı İran
Doğu İran ve Maveraünnehir
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

1117-57 Son büyük Selçuklu Sencer, Horasan'da hüküm sürdü; onun döneminde tasavvuf öncesi Fars şiiri zirvesine ulaştı

1150+ Farsça tasavvuf şiirinin kurucularından biri olan Senâî'nin ölümü

1185+ Farsçada övgü şiiri kasidenin ustası olan Enverî'nin ölümü

1117-1258 Halifelik (ve diğer ufak hanedanlar), herhangi bir komşularında ara sıra ortaya çıkan daha üstün iktidarlara boyun eğmek zorunda kaldıkları aller dışında esasen bağımsız oldular

1229 Güvenilir coğrafya derlemecisi Yâkût'un ölümü

1127-73 Bir Selçuklu komutanı tarafından Musul'de kurulan Zengîler hanedanı Haçlılara karşı önce Suriye'de, ardından Mısır'da birlik sağladı

1143-76 Halep'te Nureddin, kendi toplumunu ulemânın ideallerine göre düzenlemeye girişti

1106-43 Ali b. Yusuf b. Taşfin (ve 1147'ye kadar ailesi), Muvahhidlere karşı Murâbıtların bağnaz ulemâ rejimini muhafaza etmeye çalışı

1130-1269 Kuzey Afrika ve İspanya'daki reformcu bir hanedan olan Muvahhidler Murâbıtların yerini aldı; Gazâlî'nin düşüncesini ve tasavvuf ile ulemâ ('ulamâ') ortodoksluğu sentezini İspanya'ya soktular, özel olarak uğraşıldığı sürece Felasife'yi himaye ettiler

1185 İbn Rüşd'ün öğretmenlerinden biri olan İbn Tüfeyl'in ölümü

1126-98 İspanya-Fas Aristotelesçi Felasife'nin lideri ve Aristoteles üzerine önemli bir şerhin yazarı olan İbn Rüşd (Averroës)

1165-1240 Şûfî monizminin önde gelen savunucusu olup sonraları Mısır ve Suriye'ye yerleşen bir İspanyol olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî

1171-1250 Suriye ve Mısır'da Eyyûbîler Nizamülmülk ve Gazâlî gibilerin çalışmalarını temel alıp medreseler ve hânikâhlar kurarak Mısır'da Sünnîliği yeniden tesis ettiler.

Mağrip ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve Doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya, Batı İran
Doğu İran ve Maveraünnehir
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

1169-93 Selâhaddin Eyyûbî Haçlıları Kudüs'ten çıkardı (1187, Hıttin Savaşı)

1191 İşraki Sufî spekülasyoncu "el-Maktûl" Yahya Sühreverdî'nin sapkınlıkla suçlanıp öldürülmesi

1148-1215 Afgan dağlarındaki Gûrî hanedanı İran'ın doğusuna ve –1186'da Gaznelileri yenip– Pencap'a egemen oldu

1161-86 Gazneliler Pencap'ta tam bir Hint hanedanı kurdu

1193 Pencap Gûrîleri Delhi'yi aldı

1150-1220 Maveraünnehir'in kuzeybatı ucundan gelen Harezmşahlar, ufak Selçuklu hanedanlarını ortadan kaldırıp İran'ın büyük kısmını kapsayacak şekilde egemenlik alanlarını yavaş yavaş genişlettiler

1203 (Farsça) romantik mesnevî destanlarının şairi Nizâmî'nin ölümü

1199-1220 Amacı büyük bir İran monarşisi kurmak olan Alaaddin Muhammed Harezmşah, el-Nâsır'la çatışmaya girdi

1180-1225 Bağdat'taki halife el-Nâsır, İslam'ı kendi liderliği altında fütüvvet tarikatlarına uygun şekilde yeniden örgütleme girişimlerinde bulundu

1220-1369 Moğollar Çağı; başlangıçta Moğol akınları Maveraünnehir, İran ve diğer yerlerde siyasal örüntülerin ve ekonominin bozulmasına yol açtı; zamanla, kurdukları pagan yönetimler Mısır'ı, Anadolu'yu ve Delhi'yi sürekli tehdit ett; hem Müslüman olan hem de Müslüman olmayan ülkelerde İslamlaşmalarından sonra, etkinlikleri o dönemde Darülislam genelindeki daha geniş çaplı yayılmacı eğilimin parçası haline geldi

1220-31 İlk büyük Moğol akınları, Azerbaycan'daki Harezmşah varisinin ölümüne kadar devam etti; şehirler geniş çapta tahrip edildi; Moğolistan'ın Karakurum şehri, Avrasya'nın büyük kısmının siyasal merkezi haline geldi

1227 Yönetimi altında korkunç bir yıkımı örgütleyen Cengiz Han'ın ölümü

Mağrip ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve Doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya, Batı İran
Doğu İran ve Maveraünnehir
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

1205-87 "Köle Krallar": Gûrî iktidarının devrilmesinin ardından Ganj vadisinin tümüne hükmeden Delhi sıltanları
1266-67 Balaban: Hindistan'daki Türk seçkinciliğinin son savunucusu

1225 Muvahhidler, kısa süre içinde sadece Gırnata'daki küçük Nasrî krallığından (1232-1492) ibaret kalacak olan Müslüman İspanya'yı terk etti
1228 (-1535) Tunus'ta Muvahhidlerin yerine geçen Hafsîler, İspanyol kültürel geleneğinin bir kalıntısı olarak var oldular
1269 (-1470; ve Vattâsîler ile 1550'ye kadar): Fas'ta Merînî hanedanı (1195'ten beri dağlarda egemenliğini sürdüren) Muvahhidlerin yerini aldı ve Ziyânî egemenliğinin (1235-1393) sona ermesinden sonra Cezayir'e hükmetti

1231-56 Moğolların akınları ve yerel İranlı ve Arap hükümdarlar üzerindeki egemenlikleri devam etti; doğuda Delhi sultanlığı, Mısır'da Eyyûbîler ve Anadolu'da Selçuklular (1077-1300) varlıklarını korudular

1224-1391 Hazar Denizi'nin ve Karadeniz'in kuzeyinde (Kıpçak bölgesinde) yaşayan Altın Ordu Moğolları Msülüman oldu; 1502'ye (Rus fethi) kadar taht mücadeleleri yaşandı

1227-1358 Maveraünnehir'deki Çağatay Moğol hanları İslam'ı kabul etti, *ykl.* 1340

1250-1382 Mısır ve Suriye'deki Türk askeri hükümdarları Bahrî Memlûkler; siyasal istikrarsızlıklara rağmen ekonomik refah dönemi

Batı İran ile Bereketli Hilal'de asıl güç sözde Alparslan, Melikşah ve Muhammed Tapar'ın doğrudan varisleri olan Irak-ı Acem Selçuklularının elindeydi. Gerçekte ise bölgedeki iktidar yaklaşık yüz yıl boyunca çoğu Selçuklu otoritesiyle ilişkisi olduğunu ileri süren on veya on bir büyük hanedan ve çok sayıda küçük hanedan arasında paylaşılmıştı. Selçukluların en güçlü dönemiyle kıyaslandıklarında bu hanedanlar önemsiz görünebilirler; zaten dönemin büyük güçlerinden sayılmazlardı. Fakat bunlar küçük şehir devletlerinden de ibaret değillerdi: Kayda değer miktarda kaynağa hükmetme po-

tansiyeline sahiplerdi. Nitekim bunların birçoğu (bağımlı ama özerk hanedanları bir kenara bırakırsak dahi) İsveç veya daha büyük Avrupa ülkeleri kadar geniş ve fakat nüfus yoğunluğu çok daha az olan toprakları kontrolleri altında tutuyorlardı. Hatta şairleri cömertçe himaye eden varlıklı saraylara bile sahiplerdi. Fakat bu devletlerde iç idare bile sıkı değildi; yerel emirler ziyadesiyle geniş bir takdir yetkisine sahiplerdi. Ayrıca saraylar için ayrılan kaynakların büyük bir kısmı yıkıcı amaçlarla –hem bu devletler arasında yapılan savaşlarda hem de bu devletlerin kendi iç savaşlarında– kullanılıyordu. En iyi ihtimalle bu yönetimlerin idari verimliliği de hükümdarın kişiliğine göre değişiklik gösteriyordu.

Bu durum, doğrudan iktâ tahsisleriyle birlikte âyan-emir sisteminin koşullarından ileri geliyordu. Bu devletler arasında tercih edilen yönetici unvanı, Türkçede tam olarak "baba efendi" anlamına gelen *atabey*di. Bu unvan ile belirli vilayetlerdeki karargâhlara tayin edilmiş Selçuklu şehzadelerinin korumaları kastedilirdi. Çoğunlukla Türk bir köle subay olan atabey, genç şehzadenin hem öğretmeni hem vekili olurdu. Ama dönemin siyasal koşullarında atabeyler doğal olarak fiili hükümdarlara dönüştüler. Emirlerin yönetim sisteminde gerçekten söz sahibi tek güç bölgede bulunan askeri karargâh olurdu. Bu nedenle şehzadeler adına vilayeti yöneten komutanlar başlarına buyruk hareket edebilecek kadar özerkliğe sahip olabiliyorlardı ve bu bakımdan emir sisteminin daha büyük ölçekli iktidarlar seviyesinde karşımıza çıkan muadilini oluşturuyorlardı. İşte bu yüzden tahtı perde arkasından idare eden atabeyler ilerde Selçuklu tahtının varisi olacak veliaht yerine onun diğer kardeşlerini kontrol altında tutmayı ve öncelikle yerel yönetimlerde asıl söz sahibi unsur olmayı tercih ediyorlardı. Fakat birden fazla şehzade olduğunda birden fazla atabey oluyordu. Bu durumda iktidarı sadece bir tek Selçuklu şehzadesi ve onun atabeyi hedeflemezdi. Nitekim emirlerden biri tüm rakiplerini kendine biat ettirmedikçe çoğu yetişkinliğe bile ulaşamadan ölen rakip şehzadeler arasında birçok taht kavgası yaşanıyordu. En sonunda *atabey* unvanı, kendilerini Selçuklu şehzadelerinin yükünden kurtarmış –veya asla gerçek anlamda atabey olmamış– ve Selçuklularla göstermelik ilişkilerini biraz ilerleterek kendi hanedanlarını kuran hükümdarları belirtmek için kullanılmaya başlandı. Bu devletlerin siyasal durumu da atabeylerin iktidara yükseliş biçimiyle örtüşüyordu: Hanedanın otoritesi askeri denetimi yönlendiremeyecek kadar sınırlıydı ve tabi emirlerin bağlılıklarının devam etmesi için bu otoritenin sürekli yeniden dayatılması ve diğer atabeylerin saldırılarına karşı savunulması gerekirdi.

Bürokratik kontrolün çöküşü ve toprak sahipliğinin askerlerin eline geçmesi en ileri aşamasına Batı İran'da ve Bereketli Hilal'de, yani eski mutlakıyetçi imparatorlukların topraklarında ulaşmıştı. Atabey devletleri de işte bu ülkelerde gelişti. Önceki sayfalarda gördüğümüz gibi, İran'ın doğusunda Harezmşahlar –birkaç kardeş kavgasına rağmen– daha iyi kontrol edilen bir

imparatorluğa hükmettiler. Bu sıralarda Orta Kurak Kuşak'ın daha ıssız kısımlarında –Arabistan'ın veya Güneydoğu İran'ın büyük kısmında– iktidar daha fazla yerelleşme eğilimindeydi. Liman şehirleri ya buraların önde gelen ailelerinin yönetimi altında esasen cumhuriyetçi (oligarşik) kurumlar sayesinde ya da hinterlandlarındaki kabilelerin liderlerinin yönetimi altında bağımsızlık kazandılar; gerçi bazen bir şehrin başka birkaç şehir üzerinde egemenlik kurduğu da görülüyordu. İç bölgeler ve çöllerse kabile konfederasyonları tarafından kontrol edildiler.

Tarıma elverişli bir yer olan Yemen'de bile Aden gibi liman kentleri yerel bir bağımsızlığa sahiplerdi. İç kesimlerde ise ülke çatışan hanedanlar arasında bölünmüş durumdaydı. Bunların arasında kuzeydeki Saada'da bulunan Zeydî Şiîler daha güçlü bir konumdaydılar. Bütün Hicaz geleneksel biçimde, çoğunlukla Mısır'daki iktidarın veya bazen de Suriye'nin himayesi altında bulunan, Mekke'deki –Muhammed'in soyundan gelen– *şerif* ailelerinden biri tarafından yönetilirdi. Fakat 1174'te Suriye'de bulunan bir Türk garnizonu –atabey sisteminden devşirilen kurumlardan yararlanarak– Yemen'in büyük bir kısmının ve Hicaz'ın kontrolünü eline geçirdi. Eyyûbîler adını taşıyan bu hanedanın ve onun ardılları olan Resûlîlerin döneminde Yemen'de yaşayan Şafiîler merkezi bölgelerin usullerine biraz da olsa intibak ettiler.

Nizârî İsmailîler elbette Kuhistan'da ve başka yerellerde sivil milisleri aracılığıyla kendi kendilerini yönettiler. Mısır –hep olduğu gibi– son derece merkezi bir devlet olmaya devam etti ve 1171 yılına kadar Fatımîlerin hâkimiyeti altında kaldı.

Irak-ı Acem'de Muhammed Tapar'ın yerini alan bir dizi Selçuklu şehzadesi ve onların atabeyleri, başlangıçta diğer eyaletten haraç alarak onlara kendi üstünlüklerini kabul ettirmeyi başardılar. Ama aslında hiç de güçlü değillerdi. Sencer yaşadığı sürece, İsfahan'daki ve daha sonraları Kürdistan'da yer alan ve başkent yapılan Hamedân'daki taht kavgaları "Büyük Selçuklular" tarafından çözüme ulaştırıldı. Gerçi bu çözümler hep yerel ordular birbirleriyle savaşmakta üzerlerine düşeni yaptıktan sonra bulundu. Bu dönem boyunca Selçuklu siyasetinin başlıca hedeflerinden biri Bağdat'taki halifeleri kontrol altında tutmaktı. Bunun nedenlerinden biri Selçukluların halifeliğin başlıca dayanağı olmaya biçtikleri simgesel değerdi. Selçuklular birden fazla halifeyi azledip sürgüne gönderdiler. Fakat 1157 yılında yani tam da Sencer'in ölümü onun zaten zayıflayan otoritesini tamamen ortadan kaldırdığı sıralarda Hamedân'daki Selçuklular daha önce başlattıkları Bağdat kuşatmasına son vermek ve halifeleri Mezopotamya ovasında bağımsız bir güç olarak tanımak zorunda kaldılar. Halifeler, zayıflamış emirler karşısında kendi bağımsız itibarlarına güvenebilirlerdi; ama aslında bölgedeki mevcut iktidarlardan sadece biri olarak var olabildiler. 1161 yılından itibaren ise Hamedân'daki Selçuklu şehzadeleri, kendi iktidarını bölgenin yerel atabeylerine etkili biçimde müda-

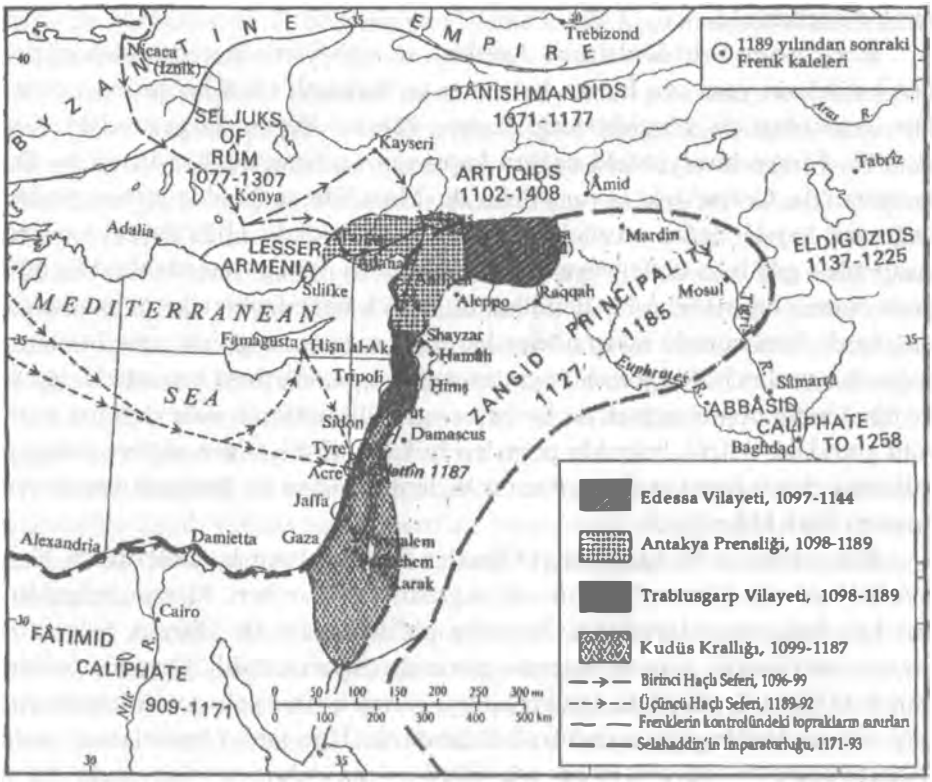
hale etmesine izin verecek şekilde inşa etmiş Azerbaycan atabeyinin kontrolü altına girdiler. Son Selçuklu şehzadesi Irak-ı Acem'de bağımsız bir otorite kurmayı ve bu atabeye direnmeyi bir süre başardıysa da atabeyin yardıma çağırdığı Harezmşahlar tarafından bu direniş kırıldı. 1194 yılında Rey'de yapılan savaşta şehzade öldürüldü. Böylece asıl Selçuklu soyunun son üyesi de ortadan kaldırılmış oldu. Onların yerini bir süreliğine Azerbaycan atabeylerinin temsilcileri aldı.

Irak-ı Acem Selçuklularının, Azerbaycan atabeylerinin ve yeniden güçlenen halifelerin yanı sıra İran'ın batısında ve Bereketli Hilal bölgesinde, örneğin –haritadan da görülebileceği üzere– Fârs'ta, Fârs'ın doğusundaki Kirman'da, Fârs'ın kuzeyindeki dağları kapsayan Luristan'da, Kürdistan'da, Ermenistan'da, Cezire'deki Diyar-ı Bekir'de, Musul'da ve Şam'da birbirlerinden bağımsız kayda değer otoriteler ortaya çıktı. Irak'taki Hilla'da başa geçen Arap ailesi gibi bazı ufak –veya daha kısa ömürlü olmuş– hanedanlar bile bölgede önemli bir askeri rol üstlendiler. Bu büyük hanedanlar elbette hareketsiz değillerdi; kısa sürede rakip aileler kardeş kavgalarına girişti; ama bunların çoğu en azından birkaç kuşak boyunca varlığını sürdürmeyi başardı. Halep'te ve bir dönem boyunca Şam'da ise başta –genellikle kendi atabeylerinin kontrolü altındaki– küçük Selçuklu prensleri hüküm sürdü. Diğer ailelere mensup hükümdarların hepsi *atabey* unvanını kullanmadılarsa da bunların neredeyse tamamı Türk kökenliydi.

Selçukluların öncülük ettiği Oğuzlar Selçukluların kuzenlerinden birinin 1041 yılında Kirman'a gelmesini sağladıklarından beri, Kirman Selçukluları hep bağımsız olmuşlardı. Bununla birlikte onlar da "Büyük Selçuklular"ın otoritesine boyun eğmek zorunda kalmışlardı. Kirman, bazen Fârs'taki Şiraz ile rekabet eden bir kuzey-güney ticaret yolunun üzerinde yer alıyordu ve başlangıçta buradaki hükümdarlar Umman'ın limanlarını, hatta kıyılarını kontrol edecek kadar güçlülerdi. Ama daha sonraları, tıpkı diğer devletlerde olduğu gibi burada da aynı askeri bozulma yaşandı ve büyük bir kargaşa döneminde, Sencer'i yenilgiye uğratan yeni Oğuz unsurları ülkeyi istila edip Selçukluların son üyesini Kirman'dan 1186'da kovarak onun yerine kendi liderlerini getirdiler.

Şiraz'ın edebiyat açısından taşıdığı önem yüzünden, onun da içinde yer aldığı Fârs eyaletinin hükümdarlarından bazıları beklenmedik bir üne kavuştular. Buradaki Salgurî hanedanı, o dönemde bölgenin siyaseti için yeterince ileri bir örnek oluşturacaktı. Irak-ı Acem Selçuklularına birkaç kez isyan etmiş bir Türk göçebe topluluğunun liderleri olan Salgurî ailesi 1148 yılında Şiraz'daki Selçuklu şehzadesinin atabeyini yenilgiye uğratarak burayı ele geçirdi. Ama çok geçmeden Hamedân'a haraç ödemek zorunda kaldılar. Kendilerini daha güçsüz emirlerden ayırmak için atabey unvanını benimsediler. Ama ödedikleri haraçlar da onları sık sık tekrarlayan iç savaşlardan kurtaramadı.

Büyük Selçuklu Devleti'nin 1194 yılında yıkılışının ardından bu kez de muzaffer Harezmşahlara haraç vermeye başladılar. Fakat 1203 yılına kadar süren sekiz yıllık bir dönem boyunca atabeylik makamı için birbirleriyle kıyasıyla mücadele eden birkaç kardeş yüzünden Fârs ekonomisi altüst oldu. Bununla birlikte bu soy Moğol fetihleri sırasında da varlığını korumayı başardı.



Suriye'de ve Anadolu'da Haçlılar dönemi

Haçlılar ve Zengî-Eyyûbî Restorasyonu

Dönemin askeri sisteminin en kötü sonucu, sultanlar, atabeyler ve emirler arasında yaşanan ve yıkımlara yol açan bitmek bilmez savaşlar oldu. Fakat iktidarın yerel askeri gruplar tarafından bölüşülmüş olmasının getirdiği zayıflık kendini en çarpıcı biçimde, Darülislam'ın bir dış düşmana karşı savunulması gerektiğinde gösterdi. Sistemin dayanıklılığı ve güçlü bir liderlikle etkili bir işbirliğini açığa çıkarmayı sağlayan olanakları da en iyi şekilde yine bu durumda ortaya çıktı.

Bu tehlike ve ona verilen tepki esasen Akdeniz kıyıları, İspanya, Mağrip'in doğusu, Mısır ve Suriye'deki Müslüman ülkelerde yaşandı. Erken Orta

Dönem, İslam dünyası için bir canlanma ve yayılma dönemiydi ama aynı şey Batı Avrupa'nın Latinleşen halkları için de geçerliydi. Batı Avrupa'nın etkinliklerinde bu yayılma çok daha sınırlı bir kapsamda gerçekleşmekle birlikte Batı Akdeniz'in kuzey hinterlandının daha önce görülmemiş bir şekilde gelişmesini sağlayan, hızla büyüyen bir ekonomiye sahipti; burada bir süre boyunca kayda değer bir güç oluştu. Yüksek Halifelik Dönemi'nde Mağrip ile İspanya'daki Müslümanlar Akdeniz'in kuzey kıyılarını yağmalarken ve İtalya ile Galya'daki limanları zaman zaman işgal ederken, on birinci yüzyılda durum tersine döndü. Müslümanlar İtalya'dan, hatta Sicilya'dan ve kuzey İspanya'dan bile kovuldular. Mağrip kıyısı ise tekrarlanan akınlar yüzünden zarar gördü, hatta bazı limanlar işgal bile edildi.

Bu Garplı hareket on ikinci yüzyılda zirveye ulaştı. İnsan gücünü doğrudan Kuzey Avrupa'dan toplayan Haçlı Seferleri sayesinde bu hareket Suriye'ye kadar ilerledi. Bunun üzerine –büyük ölçüde ideolojik sebeplerden ötürü– daha batıda yaşayan Müslüman halklar ciddi bir tehditle karşı karşıya kaldılar. Aslına bakılırsa on ikinci yüzyılda, gelişmekte olan kuzey ticaretinden beslenen İtalyan ve Katalan şehirleri, tıpkı daha önce Müslümanların yapmış oldukları gibi, Akdeniz'in deniz yollarının neredeyse tümünü ele geçirdiler. Garp'ın denizdeki egemenliğinin –belki de kısmen Müslüman hinterlandı konumundaki Sudan ülkelerinin ticarete açılmasının Kuzey Avrupa'nın ticarete açılması kadar verimli sonuçlar doğurmaması yüzünden– kalıcı olduğu görüldü; ama onların yarattığı bu siyasi tehdit, on üçüncü yüzyıla doğru Müslüman gücünün yeniden canlanmasıyla birlikte sağlam bir savunma hattıyla karşı karşıya kaldı. Bu canlanma, Akdeniz'in hem doğusunda hem de batısında, yeni uluslararası düzenin kaynaklarından azami verimlilikle yararlanan siyasal biçimlerin gelişimini kapsıyordu; her iki durumda da bu, Cemaî-Sünnî ulemânın yeni bir liderliği benimsemesini sağladı ve Akdeniz'in güney kıyısının tamamı boyunca Şiîlik ve Haricîlik gibi çeşitli alternatif İslami hareketlerin ortadan kaldırılmasına veya etkisiz hale getirilmesine yardımcı oldu.

Siyasal parçalanma süreci neredeyse başka her yerden çok Suriye'de ilerlemişti: On birinci yüzyılın son on yılında neredeyse büyün önemli şehirlerin artık bağımsız birer emiri vardı ve bunlar, fiili iktidarı Halep'le sınırlı kalan bir Selçuklu şehzadesine sadece görünüşte biat etmişlerdi. Emirler belki birbirlerine güvenmiyorlardı ama birbirlerinden ziyade Irak'tan veya İran'dan gelebilecek bir dış müdahalelerden korkuyorlardı. Buna rağmen Bizans İmparatorluğu'nun Batılı müttefiklerinin birlikleri onların topraklarına girmeye başladığında müşterek bir savunma hattı oluşturmayı beceremediler. Her emir fırtınanın nasıl olsa dineceğini ve Hıristiyanların bu beklenmedik güç gösterisinin kendiliğinden söneceğini umarak kendi şehrine çekildi. Böylece bölgedeki en önemli şehirlerden bazıları bir bir düşmeye başladı.

Bizans İmparatorluğu'nun bakış açısına göre, I. Haçlı Seferi onun değişmeyen hedefine katkıda bulunuyordu: bir zamanlar Hıristiyan Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altında olan toprakların tümünü geri almak. Ayrıca bu ilk Haçlı seferi, Selçukluların 1071 yılında Malazgirt'te kazandıkları zafer üzerine Anadolu'nun büyük kısmının yavaş yavaş Türkler tarafından işgal edilmesine yapılan bir misillemeydi. Batı Avrupalı halklar, kutsal şehir Kudüs'ü Müslümanların elinden geri alma düşüncesini coşkuyla karşılamışlardı. Onların bu coşkusu, zaman içinde daha fazla Hıristiyan toprağının Müslümanlar tarafından ele geçirilmesiyle birlikte iyice artmıştı. Bu coşkudan faydalanan Bizanslılar Batılıların izinden giderek Anadolu'nun büyük kısmını yeniden ele geçirdiler; ama Haçlılara, Bizans'ın vassalları olmaları koşuluyla, Suriye gibi, onların kolaylıkla fethedebileceği toprakları bırakmayı ihmal etmediler. Birçok farklı komutanın emri altında olup büyük ölçüde Fransızlardan oluşan Garplı maceraperestler Bizans'ın Anadolu'yu ele geçirmesine dünden razıydılar. Böylece Bizans'ın onlara vermiş olduğu giriş izninin bedelini ödemiş olacaklardı. Gelgelelim Suriye'de vassal olma fikrini reddettiler. Orada kendi hesaplarına savaştılar. İtalyan ticaret şehirlerinin donanmaları tarafından etkili biçimde desteklenmeleri ve Suriyeli emirlerin olağandışı bir biçimde anlaşmazlık içinde olmaları sayesinde Suriye kıyıları boyunca halkı katledip mallarını yağmalamayı başardılar. 1099 yılında ise Kudüs'ün bütün halkını ayrım gözetmeden keyifle katlettiler.

Bunu izleyen birkaç on yıl boyunca kâfirler Müslüman emirlerin bir süre boyunca en ufak bir karşılık vermekten dahi aciz kaldıkları bir dizi küçük Latin prensliği kurmakla yetindiler ve fakat bu sırada İslam'ın en kutsal şehirlerinden biri olan Kudüs'ü ellerinde tutmaya da devam ettiler. Haçlılar, mevcut tek güçlü merkezi liderlik olan Bizans'ın liderliğini kabul etmemelerine rağmen tek bir güçlü devlet kurmaya da yanaşmadılar. Ama İtalyan donanmalarının desteği sayesinde Suriye'nin bütün limanlarını ellerinde tutmayı başardılar. Ayrıca epey kuzeyde ve güneyde bulunan iç bölgelerde de muazzam büyüklükte toprakları ellerinde bulundurdular. Kuzeyde, İslam dünyası ile Bizans arasındaki eski sınır bölgesi boyunca çok sayıda şehri, kısmen de olsa Bizanslılara kıyasla Garplılara daha fazla güvenen yerel Hıristiyan Ermeni gruplarıyla iş birliği yaparak ele geçirdiler. Güneyde ise Kudüs'ü ele geçirdiler; böylece oraya doğru kesintisiz bir paralı asker akışının gerçekleşmesini sağladılar. Bunlar Kudüs'ün Haçlı kralının Suriye'nin güneyinin büyük bir kısmını ve güneyde Kızıldeniz'e açılan bazı yolları bir süreliğine de olsa ele geçirmesini sağladı. Şam, Halep ve daha küçük şehirlerde birbiriyle kavga etmekle meşgul emirler ise savunmaya çekilmişlerdi.

Müslümanların "Frenkler" diye adlandırdığı Garplı yerleşimciler, idealize edilmiş bir Garplı feodal rejim kurmaya giriştiler. Aynı zamanda kültürel bakımdan İslamileşmiş yaşam tarzını da hızla benimsediler. Elbette askeri

mimari alanı dışında bu yaşam tarzına pek az katkıda bulundular. Düello gelenekleri ve ilkel tıpları Müslümanlara ve yerli Hıristiyanlara abes ve kaba geliyordu. Çok az Garplı edebi Arapça öğrendi. Ama bu dışa dönük yaşamın lükslerinin keyfini çıkarmayı da ihmal etmediler. Kısa süre içinde eski yerleşimciler görünüşte büyük ölçüde İslamileşmiş bir hayat sürmeye başladılar. Bu durum Avrupa'dan bölgeye yeni gelen yerleşimcileri şaşkına çeviriyordu. Fakat yeni gelen bu yerleşimcilerin sayısı daima tam bir asimilasyonu ve din değiştirmeyi önlemeye yetecek kadar fazla oldu.

Bazı Müslümanlar ancak on ikinci yüzyılın ortalarına doğru çeşitli şehirlerin emirleri arasında yaşanan yerel anlaşmazlıkları aşmaya başlayıp Haçlılara karşı ortak eylemde bulunmak gerektiğini dillendirmeye başladılar. Bir emirin kendi topraklarını Müslüman komşularının aleyhine olacak şekilde genişletmesi her zaman kolay olmuştu. Böyle bir durumda temel bağlılıklar söz konusu edilmezdi ve bir veya iki savaşta yenilgiye uğramış birlikler bile yeni düzene kolayca dâhil edilebilirlerdi. Gayrimüslimlere karşı savaşıldığında ise hem asker sınıfının hem de ayrıcalıklı sınıfın varlığı tehlike altında demekti; dolayısıyla direniş zorunlu olarak daha güçlü olurdu.

Selçukluların Türk köle subaylarından birinin oğlu olan emir Zengî, 1127 yılında bizzat Musul atabeyliğine atanana kadar diğer Selçuklu atabeylerinin komutası altında hızla yükselmiş bir askerdi. Cezire'deki ve Kuzey Suriye'deki Müslüman topraklarında kendi iktidarını genişletmekte epey başarılı oldu. (Halep'in yerel yönetici ailesi ortadan kalkınca burayı 1128'de işgal etti.) Bu da onun Haçlı mevzilerine saldırmak için muazzam maddi kaynaklar elde etmesini sağladı. Ayrıca ulemânın da desteğini kazandı. 1144 yılında dört büyük Haçlı devletinden en savunmasız olanının başkenti Edessa'yı (Ruha, Urfa) ele geçirdi ama 1146 yılında öldü. Bunun üzerine, atabey ailelerine özgü bir şekilde, biri Musul'da diğeri de Halep'te olmak üzere iki oğlu da kendi emirliğini ilan etti. Musul'daki oğlu atabey sıfatıyla ordulara liderlik etmekte zayıf kaldı; onu Haçlılarla mücadele etmekten alıkoyacak başka sorunlarla meşgul oldu. Örneğin Salgurîleri Fârs'tan atmaya yönelik bir girişimde bulundu. Zengî'nin Haçlılara karşı cihat ilan etme arzusunu ise Halep'teki oğlu Nureddin devraldı.

Nureddin hevesli bir *gazi* olduğu kadar yeni Cemaî-Sünnî ideallerine uygun, örnek bir hükümdar olmaya da epey hevesliydi. Merkezileşmiş bir devlet kurmak yerine iktidarını Türk ordugâhları ve kentli liderler arasındaki iş birliği üzerine inşa etti. Elinin altındaki kaynakları Haçlıların elindeki yerleri geri almak için kullandığı kadar, camiler, hastaneler, kervansaraylar ve medreseler gibi refah göstergesi çeşitli yapılar inşa ettirmek için de kullandı. O sıralar Cemaî tutumun izin verdiği sınırlar çerçevesinde hoşgörülü olmakla birlikte, öteden beri Darülislam'ı meydana getiren yerlerde Hıristiyan yönetimine kesinlikle tahammülü olmadığı gibi sınırları ihlal eden sapkınlıklara da kesinlik-

le tahammülü yoktu. Şeriat'ın bütünüyle uygulandığını dünya gözüyle görmek istiyordu ve bunun aceleyle hazırlanmış bir yasadan bile daha kısıtlı bir koruma vaat ettiğini hisseden yurttaşların yakınmalarına rağmen Şeriat'ı her fırsatta halka dayatmaya çalıştı. Böylece hem ulemânın sağlam desteğini hem de askerlerinin sadakatini ve saygısını kazandı. Bunların yardımıyla Suriye'nin geriye kalan tek bağımsız Müslüman şehri olan Şam'ı ele geçirdi ve Müslüman Suriye'nin müşterek kaynaklarını Kudüs Haçlı Krallığı'na karşı kullanmaya yöneldi. Garplı bakış açısına göre Kudüs o sıralar Avrupa'dan yeterince destek görmüyordu. Oysa Müslümanların bakış açısına göre, Avrupa'dan sürekli gelen özel yardımlar Kudüs'ü tek başına yerel kaynaklara bel bağlaması halinde olacağından daha güçlü bile kılıyordu. Bu konuda özellikle İtalyan şehirlerinin Müslümanların deniz gücünü gölgede bırakmaya başlayan donanmalarının yardımının rolü büyüktü. Mısır'daki Şiî Fatımî hanedanının kaynakları son derece azalmıştı. Suriye'deki Sünnî ve Hıristiyan mevkiler için artık bir tehdit oluşturmayan Mısır, iki Suriye iktidarı arasındaki rekabetin hedefi haline gelmişti. 1169 yılında Nureddin, Suriye için askeri destek alma karşılığında kendi komutanlarından birini Mısır'ı kontrol etmesi amacıyla o dönemin çocuk halifesinin veziri yapmayı başardı. Böylece Haçlılar karşısında tartışmasız bir üstünlük yaratacak etkili bir Müslüman kaynaşması sağlanmış oldu.

Nureddin, Mısır'ın potansiyel kaynakları tam anlamıyla hazır duruma getirilemeden öldü (1174). Bu noktada, devletin kuruluşunda önemli bir rol oynamış Cemaiî-Sünnî ruhu bu kez onu yıkmakla tehdit ediyordu; çünkü Nureddin'e sadakatle bağlı olan Suriyeliler onun Mısır'daki en becerikli halefi olan komutanı Selâhaddin Eyyûbi'ye karşı onun güçsüz oğlunu desteklemeye karar verdiler. Selâhaddin gönülsüz bir askerdi; hatta gençliğinde kitaplara düşkünlüğüyle tanınmıştı ama Zengîlerin hizmetindeki babasını ve kardeşini sadakatle takip etmişti. Şimdi ise Nureddin'in siyasalarını sürdürecek önemli bir şahıs olarak kendini gösteriyordu. Bir Türk değil –soyu Batı İran'ın dağlık bölgelerine dayanan– bir Kürt olması nedeniyle ordunun büyük bölümünün gözünde etnik bir yabancı olması gibi birtakım dezavantajlarla yola çıkan Selahaddin buna rağmen kısa süre içinde Müslüman Suriye'nin desteğini arkasına almayı başardı. Mısır'ı kendi harekât merkezi haline getirmek istiyordu. Fiili iktidar açısından olmasa da bölgesel boyutları itibarıyla Fatımî döneminin ilk zamanlarındaki devleti o dönemin ticaret yollarını yeniden işler hale getirerek bir ölçüde yeniden kurmayı başardı. Daha uzak yerlerdeki Müslüman hükümdarlarla, özellikle de halifelikle dikkatli ilişkiler kurdu ama gönüllülerden oluşan toplulukların yardımı dışında fazla yardım görmedi. Ayrıca Yunan ve Ermeni Hıristiyan iktidarlarıyla dostça anlaşmalar yaptı. Muhtemelen bu anlaşmalar en azından Müslüman hükümdarlarla yaptığı yazışmalar kadar yararlı oldu. Siyasal yapıda Nureddin'in yaptığından daha temelli değişikler yapmadan ve yine birliklerin gazi ruhuna ve şehirli liderlerin Cemaî-

Sünnî ideallerine dayanmaya devam ederek 1187 yılında Kudüs'ü aldı (Haçlıların daha önce yapmış olduğunun tam tersine, şehir halkının canını bağışladı) ve Haçlı devletlerinin kısa süre içinde birkaç liman şehrinden ibaret kalmasını sağladı.

Hepsi İtalyan şehirlerinin gücüyle desteklenmiş büyük bir Alman Haçlı Seferi ile birlikte Fransa ve İngiltere krallarının düzenledikleri ortak bir Haçlı Seferi Müslümanların daha fazla başarı kazanmasını önlediyse de durumu maddi olarak tersine çevirmeyi başaramadı. Selâhaddin, kendi birliklerinin düzenli kaynaklara sahip olmaması nedeniyle, Garplılarsa kendi soyluları arasındaki çatışmalar nedeniyle güç durumdaydı. Bunun sonucunda yaşanan savaş özellikle Selâhaddin ile İngiltere Kralı Richard arasındaki kişilik farkını ifşa etmesi ile hatırlanır. Garplılar bile Selâhaddin'in yürekliliğine, mertliğine ve sözüne bağlılığına saygı duymuşlardı. Fakat bu onları bağnazlıklarını ve vefasızlıklarını tekrar tekrar sergilemekten alıkoymadı. Bu durum, özellikle Haçlılar Akka'yı güçbelâ geri alıp –ki bu ortak seferin başlıca başarısı buydu– Richard, fidye karşılığı serbest bırakılma vaadiyle teslim olmuş kadınlar ve çocuklar dâhil karargâhtaki herkesi katledince açıkça görüldü.

Selâhaddin'in 1193 yılında ölümü üzerine iktidar onun oğulları ve kardeşleri arasında paylaşıldı. Bunlar önemli şehirlerin emirleri haline geldiler. Fakat önce kardeşi (el-Âdil, öl. 1218), sonra da kardeşinin oğlu (el-Kâmil, öl. 1238) –ki ikisi de becerikli adamlardı– diğer birçok aile emirliklerini kendilerine biat ettirmeyi, böylece Mısır'ın önemli kaynaklarını ellerinde tutmayı başardılar. Selâhaddin'in Eyyûbî hanedanının birliği ancak 1238'den sonra tamamen dağıldı. Hanedan 1250 yılında Mısır'da ve bundan sonraki yaklaşık 10 yıl içinde diğer eyaletlerde yerini Mısır-Suriye devletini yeni bir ilkeye göre yeniden kuran, daha önceleri hanedana bağlı olan köle-asker birliklerine – Memlûklere– bıraktı.[1]

Haçlı seferlerinin sonuçlarından biri, en azından Müslüman toplulukçuluğunda yerel bir artışın sağlamış olmasıydı. Kâfirlerle yapılan anlaşmalara riayet edilmesinin gerekip gerekmediği konusunda hararetli bir tartışma yaşanıyordu. Selâhaddin bu anlaşmaları geçerli saydı. Ulemâdan bazıları ise bunların geçersiz olduklarını ileri sürdü. (Latin Hıristiyanlar arasında ağırlıkta olan görüşe göre ise bu tarz anlaşmalara riayet edilmesi gerekmezdi.) Ne olursa olsun Latinlerin varlığı, halkın gözünde –tamamen haksız biçimde– Haçlılarla ilişkilendirilmeye meyilli olan zimmîlere karşı bazı ayaklanmaların çıkmasına neden oldu. Haçlı seferlerinin belki daha önemli olan bir etkisi de Suriye'deki ve dolayısıyla genel olarak Levant'taki Müslüman ticaretinin sekteye

---

[1] Selâhaddin hakkında kaleme alınmış bütün makaleler arasında en çarpıcı olanı kuşkusuz H. A. R. Gibb'in "The Achievement of Saladin" başlıklı çalışmasıdır. *Bulletin of the John Rylands Library*, 35 (1952), 44-60, *Studies on the Civilization of Islam* içinde yeniden basılmıştır (Boston, 1962), s. 89-107.

uğramasıydı. İtalyanların denizlerdeki üstünlüğü, Suriye'nin başlıca limanlarının kontrol altına alınmasıyla birlikte iyice pekişmişti. Ama Garplı ticaretin canlılığı, bölgenin ekonomisinin bütünleştirilmesini sağlayamadı. Son Haçlılar kovulduktan sonra bile Suriye'nin kıyı şehirleri bir daha eski zenginliklerine tam olarak ulaşamadılar.

Mağrip'teki Devletlerin Yeniden İnşası

Daha batıdaki ülkelerin siyasal evrimi Selçuklu saltanatının sonuçlarından bağımsız biçimde gerçekleşti. Bu ülkeler Abbasî iktidarından uzun süre önce bağımsız olmuşlardı ve birleşik bir bölgesel otoriteyi pek tecrübe etmemişlerdi. Yine de özellikle İbâzî Haricîlerin gücünü kıran Fatımî halifelerinin geçici fetihlerinden sonra burada da benzer bir siyasal iklim egemen oldu. Burada da İslam'ın herhangi bir hükümdarın sunabileceğinden daha geniş kapsamlı bir bağlılık vaat ettiği hissedildi; burada da her şehir evrensel bir Müslüman toplumsal ilişkileri ağı içinde özerk bir çekirdek gibi hareket etmeye meyilli oldu. Burada da hayvancılıkla uğraşan göçebe kabileler (Berberîler) başarılı bir dayanışma sergileyerek egemenliklerini kabul ettirdiler. Fakat dinsel coşkunun kabile iktidarıyla bir araya gelişi, sekteye uğramasına ve başka türden zayıflıklar yaşamasına rağmen genel yapısı itibarıyla uzun ömürlü olmuş bir devlet kurma örüntüsünün ortaya çıkmasını sağlayabildi.

Abbasî İmparatorluğu'ndan bağımsız olan Batı Akdeniz eyaletleri, Yüksek Halifelik Dönemi'nin merkezi düşünsel ve manevi gelişmelerini belirli bir mesafeden deneyimleyebilmişlerdi. İbâzîlerin Tahert'teki egemenliği aslında bölgede Haricî hukukunun gelişmesini teşvik etmişti. Yine de onun özgürlükçü ruhu Berberî yaşamına özgü unsurları pek değiştirmeyecekti. Daha batıdaki İdrisî hanedanları ise sadece Şiîlikten etkilendiler ve Berberî kabile yaşamına İbâzîler kadar bile etkide bulunmadılar. Fakat on birinci yüzyıla gelindiğinde İslam iyice kökleşmiş ve güneyde Sahra'nın iç kesimlerine, hatta onun ötesine bile etkili biçimde yayılmıştı. İslam'ın mevcudiyeti bölgede en önemli manevi güç haline gelmişti.

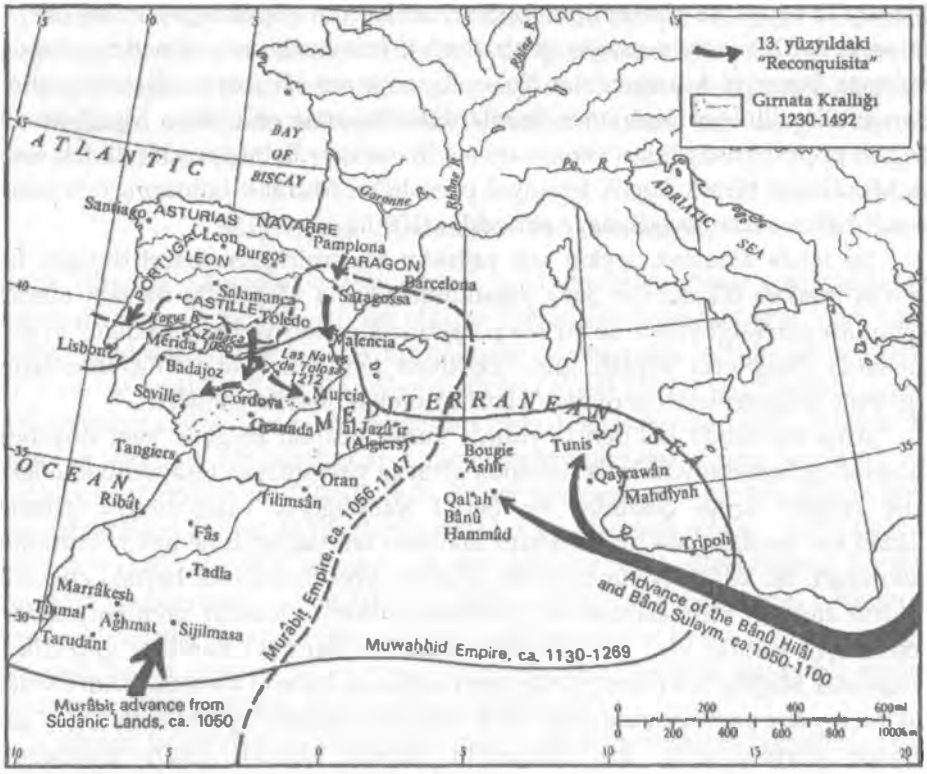
Senegal Nehri kadar güneyde, buralardaki halkın dinini değiştirmesini sağlayan veya onlara boyun eğdiren silahlı bir *ribât* (cihat karakolu) halinde örgütlenmiş bir grup dindar militanın lideri olan İbn Yâsin, Lemtûna Berberî kabilesinin resilerini kendi reform girişimlerini desteklemeye ikna etmeyi başardı. Bu hareketin taraftarlarına "ribât gönüllüleri" anlamına gelen Murâbıtlar dendi. Sahra'nın en batı kesimlerinde ve daha sonraları –Marakeş'i başkent yaparak– Mağrip'in bütün batı kesiminde püriten bir yönetim kurdular. Batı Akdeniz'de halk arasında o sıralar en yaygın mezhep haline gelmek üzere olan Mâlikî mezhebini –en azından kasabalarda– tam olarak uygulayan en katı fakihleri desteklediler. Kurdukları devlet, şehirlere dayanıyordu ama çevre dağlardan gelen askeri kabile güçlerince de destekleniyordu. Bu devlet

Mağrip'in batısında görülmüş en sağlam devletti ve nispeten yoğun kaynaklara sahipti. Dolayısıyla sayısız şehir devleti hükümdarının yönetimi altında bulunan İspanyol Müslümanlar Kuzey İspanya'nın Hıristiyan güçleri tarafından tehdit edilmeye başlayınca, buralardaki tüccarlar ve fakihler Murâbıtların boğazı geçip Hıristiyanları yenmesini tercih etmişlerdi; bu gerçekleştikten sonra Murâbıtlar birçok küçük İspanyol prensliğini Murâbıt iktidarını tanıyarak kendi haklarından vazgeçmeye zorladılar (1090).

Şu halde Murâbıt devleti salt yağmacı bir emirlikten ibaret değildi. İslam'ın merkez ülkelerinin Şer'î yaşamının akışına Mağrip'in de tam olarak katılması gerektiği yönünde bir talep üzerine kuruldu ve tıpkı Akdeniz'in doğusunda Zengîlerin yaptığı gibi Hıristiyan tehdidine karşı Müslümanların saflarını sıklaştırmaları gerektiğini ileri sürerek iktidarını genişletti.

Ama bu sırada Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yeni düşünce akımları gelişmekteydi. Halk arasında gittikçe yaygınlaşan tasavvufu entelektüel çizgiler içine çekilmiş bir Şeriat yanlılığıyla uzlaştırmaya çalışan Gazâlî'nin yazıları bile Murâbıtların fakihleri tarafından dine aykırı bulunup yakılmıştı. İki kuşak boyunca süren Murâbıt yönetiminin ilk baştaki coşkulu reform ateşinin sönmesinden ve yönetimin askeri gücünün zayıflamasından sonra aynı yazılar yeni bir reformcu olan İbn Tûmert'i harekete geçirdiler. Kuşkusuz Mağrip'te kozmopolitleşmeyi sağlayan bir etki yaratmış olan Mâlikî fakihlerin dar görüşlü yasalcılığı artık düşünsel açıdan sığ, hatta zamanın gerisinde görünüyordu. İbn Tûmert'in reform arzusu Zâhirî mezhebini Mâlikîliğe tercih etse de püriten ayrıntıları en az İbn Yâsin'inki kadar vurguluyordu. Bununla birlikte İbn Tûmert, daha geniş bir düşünsel bakış açısını teşvik etti. (Nitekim onda Felasife'nin, hatta Şiîliğin bile etkisi görülebilir.) Fas dağlarında inzivaya çekildi. Mehdîliğini ilan etti ve taraftarlarının tek gerçek tektanrıcılar, yani *Muvahhidler* olduğunu söyledi.

İbn Tûmert 1130 yılında öldü ama ölmeden önce kendi Berberî kabile bloğu olan Mesmûde'nin desteğini kazanmış ve parlak liderlerden oluşan bir grubu kendi etrafında bir araya getirmeyi başarmıştı. Bunların lideri olan ve Mehdî'nin ardılı olarak halife unvanını alan Abdülmü'min, Murâbıtlara karşı etkili bir sefer düzenledi. Yirmi yıl süren savaşlarda (1147'ye doğru) Muvahhidler Murâbıt topraklarının neredeyse tamamını işgal ettiler. Bu Muvahhid seferi, Murâbıt iktidarının zayıflamasına katkıda bulundu. Bu durumsa Müslüman İspanya'nın bazı kısımlarının Hıristiyan kuvvetlerin eline geçmesine neden oldu. Fakat Muvahhidlerin zaferiyle birlikte, İspanya'nın güneyinde Müslümanların elinde kalan yerler, iki veya üç kuşaklık bir dönem için güvence altına alınmış oldular. Anakarada Muvahhidler egemenliklerini eski hanedanın ulaşmış olduğu yerlerin bile ötesine taşıdılar. Mağrip'in doğusunu Trablus'a kadar fethettiler. İtalya ve Sicilya'daki Hıristiyan güçlerin saldırganlığına, hatta işgallerine davetiye çıkarmış olan yerel Müslümanların zayıflığına tıpkı İspanya'da olduğu gibi burada da son verdiler.



Murâbıtlar ve Muvahhidler

Reformcu Berberî siyasal iktidar örüntüsü böylece yeni bir soluk kazandı. Muvahhid hükümdar ailesinin düşünsel ilgilerinin geniş olduğu kısa süre içinde ortaya çıktı. Bu aile, ileride daha fazla değineceğimiz önemli bir İspanyol felsefe hareketini el altından teşvik etti. Yine de devlet –İbn Tûmert'in Malikîliğe olan düşmanlığına rağmen– şehirlerdeki püriten fakihler ve nispeten ilkel Berberî göçebe kabile mensupları arasındaki bir ittifaka dayalı olmaya devam etti. Bu sırada sağlam ve canlı bir mimari tarzı gelişti. Fakat saray sanatına ve edebiyatına, geçmişte İspanya'da olduğundan veya örneğin çağdaş İran'dan nispeten daha az destek olundu. Felasife ve ciddi sanatlar bir ölçüde teşvik edilmiş olsalar da daha doğudaki İslamileşmiş kültürle ilişkilendirilen dünyevi inceliklere karşı bir güvensizlik hâsıl oldu. Dolayısıyla İslam dünyasının geri kalan kısmında ortaya çıkan düşünceler bu bölgede genellikle kuşkuyla karşılandı. En azından İspanya'da devlet, kültürlü sınıflar tarafından pek sevilmedi ama ulemâ tarafından coşkuyla desteklendi.

On üçüncü yüzyılın başlarında hanedan güç kaybetmeye başladı. Muvahhidler 1212 yılında İspanya'da Hıristiyan krallar tarafından ağır bir yenilgiye uğratıldılar ve kısa süre içinde İspanya'yı terk etmek zorunda kaldı-

lar. Bunun üzerine Hıristiyanlar Kurtuba'yı (1236) ve Sevilla'yı ele geçirdiler (1248). Granada Dağlarında (1230'dan sonra) tek bir küçük Müslüman devleti, Hıristiyanlara haraç ödeyerek varlığını sürdürebildi. Muvahhid subaylar, 1236 yılında Orta Mağrip'te yer alan Tilimsan'da olduğu gibi çeşitli yerlerde bağımsız yönetimler kurdular. En önemli darbe, Muvahhid hükümdarının asıl Muvahhid öğretisinden saptığını ilan eden (1237), Tunus ve Doğu Mağrip valisi Hafsî Ebu Zekeriya Yahya'dan geldi. Ebu Zekeriya bölgeye güçlü bir merkezi otoriteyi büyük ölçüde geri getirdi ama iktidarını sağlamlaştıramadı. 1269 yılına gelindiğinde Mağrip'in batısında Muvahhidlerin yerini kabile kökenleri henüz taze olan, böylece Hafsîleri alt eden ama Muvahhidlerin görkemini yeniden canlandıracak kadar uzun süre varlığın koruyamamış (fakat onların mirasını örtük biçimde sahiplenmiş) Merînî hanedanı almıştı. Bununla birlikte Murâbıtların ve Muvahhidlerin yönetimleri sırasında Mağrip Mâlikî İslam'ın merkezi haline geldi ve İslamileşmiş yüksek kültür geleneğinin kendine özgü ve daha kapsayıcı bir türünü bina etti. Mağrip böylece Müslüman kalmaya devam etti.

İslamileşmiş Uygarlığın Kendi Topraklarının Dışına Yayılışı: Avrupa

Akdeniz havzasında yeni uluslararası toplumsal düzenin zayıflığı en azından Müslüman sınırlarında geçici geri çekilmelere yol açmasına rağmen genel olarak İslam inancı, hatta Müslüman devleti bu dönemde muazzam bir biçimde yayılıyordu. Aslında bütün toplumsal kurumlardaki yüksek âdemimerkeziyetçilik düzeyi, bu kurumların görünürdeki siyasal durum nasıl olursa olsun her fırsatta kolaylıkla büyümesi lehine olmuş gibidir. Genel olarak Müslüman toplumu halifelik sonrasına özgü biçimiyle çarpıcı bir gelişme kaydetti. Müslüman yönetiminin bulunmadığı veya devrilmiş olduğu yerlerde bile İslam birtakım güçlüklerle karşılaşmasına rağmen çoğunlukla güçlenmeyi sürdürdü. İspanya'da ve Sicilya'da Müslüman azınlıklar kendi yönetimlerini yeniden kurmayı başaramayınca geri çekilmek zorunda kalmışlardı ama tam da bu dönemden itibaren birçok başka yerde –örneğin Çin'de– kayda değer Müslüman toplulukları gayrimüslim yönetimler altında yaşamaya başladılar. Kısacası İslam dünyasının devlet desteği olmadan da kendini ve İslam toplumunu muhafaza etmeyi başarabileceği görüldü. İslamileşmiş toplumun –her zaman olmasa da çoğunlukla ona siyasal üstünlüğün eşlik ettiği– çarpıcı yayılışını mümkün kılan şey de işte onun bu kabiliyetiydi.

Medineli ve Suriyeli halifeler dönemindeki Müslüman idaresinin başlangıçtaki yayılmasını izleyen neredeyse üç yüzyıl boyunca Müslüman topraklarının sınırları pek değişmemişti. Halifelik iktidarının ve ardıllarının sınırlarıyla neredeyse aynı olmuş olan bu sınırlar bazı yerlerde, özellikle Sicilya'da, Hazar Denizi'nin güney kıyılarında ve Afgan dağlarında genişletilmişti; ama onuncu yüzyılda Galya'da, İspanya'da ve de en önemlisi Anadolu'nun Bi-

zans'a komşu her yerinde sık sık geri çekilmek gerekmişti. Bunun aksine 945'ten yüzyıllar sonra, dinin, hatta uygarlığın gelişmiş olduğu her yerde, önceden var olan herhangi bir Müslüman devletinin desteği çoğunlukla gerekmeden neredeyse sürekli bir yayılma gerçekleşti; hatta bu yayılmanın bazı bakımlardan günümüze kadar sürdüğü söylenebilir.[2] Bu yayılma neredeyse tüm yönlere doğru gerçekleşti: Güneyde Sahra'yı aşıp Afrika'nın Sudanî ülkelerine doğru, güneyde ve doğuda Hint Okyanusu'nun Doğu Afrika kıyılarına, (Hindistan'daki) Malabar'a ve Malezya takımadalarına doğru, Karadeniz'in, Hazar Denizi'nin ve Aral Gölü'nün kuzeyindeki geniş topraklara doğru ve doğuda Çin'e kadar. Onuncu yüzyıldan itibaren İslamlaşmanın en etkin merkezlerinden biri, Volga ve Kama Nehirlerinin kesişme noktası (günümüzde Kazan şehrinin bulunduğu yer) etrafında yer alan Bulgar devleti oldu. Ama Müslüman yönetiminin yayıldığı en önemli yönler, uygarlığın zengin ve merkezi bölgeleri olan Güney Avrupa'nın ve Kuzey Hindistan'ın bulunduğu batı ve doğu yönleriydi. Dördüncü Kitap'ta bu yayılmayı daha kapsamlı bir biçimde değerlendireceğiz ama şimdi İslamileşmiş toplumun bu iki önemli yerdeki siyasal evrimini incelememiz gerekiyor.

On birinci yüzyıl sona erdikten sonra, normalde Bizans İmparatorluğu ve halifelik devleti arasındaki sınırı belirlemiş olan Toros Dağlarının oluşturduğu uzun engel Selçuklu askeri birlikleri tarafından aşıldığında, Anadolu'nun iç kesimleri Türklerin liderliği altında yavaş yavaş Müslüman oldu. (Anadolu kıyıları ve Balkan Yarımadası'nın tamamı da zamanla aynı kaderi paylaşacaktı. Böylece Sicilya'nın doğusunda Yunan kültüründen geriye kalmış olan bütün bölgeler Müslümanların yönetimi altına girdi.) Ayrıca on birinci yüzyılda Kuzeybatı Hindistan'daki Pencap da –Gazneli Mahmud tarafından– işgal edilmişti; on üçüncü yüzyılın başlarında ise eski Sanskrit uygarlığının başlıca bölgeleriyle birlikte Ganj ovası da Müslümanlarca ele geçirildi. Yüzyılın sonuna gelindiğinde Hindistan'ın neredeyse tamamı az çok Müslüman kontrolü altına girmişti. İslamileşmiş kültür bu iki bölgede, yani Avrupa'da ve Hindistan'da, tıpkı Nil ile Ceyhun arasındaki anayurdunda yaptığı gibi yaratıcı bir dönemi başlattı.

---

[2] "İslam'ın yayılışı" deyiminin bu son hareket için kullanılması gayet yerindedir. Bu deyim bazen ilk Arap fetihlerini belirtmek amacıyla kullanılır; ama bu fetihler sadece çok sınırlı bir anlamda "İslam'ın yayılması" sayılabilirler. O dönemde "yayılan" şey elbette tam olarak İslami tarih inancı (ve kültürü) değil, kendi tarihsel kimliğini oluşturma yolunda olan bir inancın çekirdeğiydi: İçinden çıkarak yayıldığı, iyice kökleşmiş bir bölge bulunmuyordu (ne Hicaz ne de Bedevi Arabistan böyle bir özellik taşır). Her halükarda İslam kontrol altına alınan bölgelerde "yayılmış", "genişlemişti" ama bu fetihler sırasında (aslında Berberîler sayılmazsa) sayıca bir "genişleme" söz konusu olmamıştı. Arap *fetihleri*nin tam da bu terimle ifade edilmesi daha doğru olacaktır. İslam'ın "yayılışı" ise daha sonraki kitlesel hareketler için kullanılmalıdır. Pek de tatmin edici olmayan diğer kullanıma yol açmış olan şey, her şeyi İslam'ı İspanya'ya, Fransa'ya ve İtalya'ya taşıyan hareketle bağlantılı gören Batı'ya özgü etnik merkezciliktir.

Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin her iki yakasında da İslam dünyası ve onun rakibi olan iki büyük toplum arasındaki sınır kuşakları uzun bir zaman boyunca hem duygusal hem de toplumsal açıdan özel bölgeler olmuşlardı. Her iki durumda da toplumların kara yoluyla birbiriyle doğrudan temas içinde oldukları fiili sınır bölgesi epey küçük bir alan oluşturuyordu. Her iki durumda da bu alanlarda savaşçı topluluklar yaşıyordu. Ama her bir sınır bölgesinin tarihi birbirinden farklıydı.

Avrupa sınırı, Malazgirt Savaşı'na (1070) dek normalde Doğu Toros Dağlarından ve onların kuzeydoğusuna doğru uzanan dağlardan oluşuyordu. Burası, Abbasî halifelerinin, kâfir kralların en güçlüsü olan Bizans imparatoruna karşı yıllık seferler düzenledikleri en ünlü tarihsel düşmanlık bölgesiydi. Bu bölgede cihat yapmak büyük itibar getirirdi. İnsanlar, bazen büyük ve başına buyruk hareket eden çeteler halinde, cihada katılmak amacıyla Horasan gibi uzak yerlerden buraya gelirlerdi. Her iki tarafta da devletler sınır bölgelerine özel bir statü atfetmiş ve daha yerleşik olan hinterlandları sınırın karşı tarafından gelen yağma akınlarına karşı savunmak –ve fırsat bulduklarında karşı tarafa akınlar düzenlemek– amacıyla özel birlikler oluşturmuşlardı. Bu birlikler kısmen yerel nüfustan, kısmen iyi bir davaya hizmet etmekten gurur duyan maceraperest gönüllülerden, kısmen de her yerden gelen paralı askerlerden oluşuyordu. Her iki taraf da Türk askerlerden yararlanırdı. Müslümanların tarafındakiler Ceyhun'un kuzeyinden gelirlerdi ve bunların çoğunluğu Müslüman olurdu. Hıristiyanların tarafındakiler ise Karadeniz bölgesinden gelirlerdi ve Hıristiyan olurlardı. Hıristiyanların tarafında Ermenistan dağlıları özellikle büyük bir rol oynardı; bunlar kuzeydeki Ermenistan topraklarından yola çıkıp güneye doğru uzanan dağları aşarak buraya gelirlerdi. Her iki tarafta da savaşlar ve kahramanlar hakkında Yunanca ve Arapça romantik destanlar yazılırdı. Hiçbir tarafın kalıcı bir üstünlük elde edemediği sürekli savaşlarla geçen birkaç kuşaklık bir dönem, her iki tarafın da epey benzer bir sınır kültürü geliştirmesine yetmişti; böylece memnuniyetsiz bireyler, hatta küçük çeteler, büyük güçlüklerle karşılaşmadan taraf değiştirebilirlerdi.

On birinci yüzyıla doğru Bizans tarafı zayıflamaya başladı. Anadolu'nun başlıca kısımlarının büyük ölçüde Kalkedon Kilisesi'ne bağlı Yunan olmasına rağmen dinsel bağlılık biçiminde bile hoşnutsuzluklar baş göstermişti: Sınırdaki Gregoryen Hıristiyanlardan oluşan Ermeniler, Yunan kilise hiyerarşisinin onları boyun eğdirmeye yönelik girişimlerine rağmen kendi dinsel bağımsızlıklarına sıkıca sarıldılar; sapkın hareketler Yunanlar arasında bile rağbet görmeye başladı. Bizans'ta toprak sahipliğinin ve iktidarın askerileşmesinin İslam dünyasındakinden daha fazla ilerleme kaydettiği bir dönem yaşandı. Ama görünüşe göre tarımcıl ekonomi artık askeri merkezsizleşme yüzünden değil, onun çözümü olan –sürekli artan sorumluluklarını karşılamak için gittikçe daha fazla gelir bulmayı gerektiren– aşırı bürokratik iktidar yüzünden zayıflıyordu. Vergilerin arttırılması feci sonuçlara yol açma tehdidini doğurunca bü-

rokratlar da askeri harcamaları bütçeyi dengede tutarken rakip askeri güçlerle başa çıkmayı sağlayacak düzeye indirme eğiliminde oldular; bu ise sadece köylülerin değil, askerlerin de yabancılaşmasına neden oldu. Asıl felaket Malazgirt'te yaşandı. Esas ordu dağılınca sınırları eski durumuna getirmenin hiçbir yolu bulunamadı. Ermeniler, Bizans devletini hiçe sayarak bağımsız küçük devletler kurmayı tercih ettiler. Sınır nüfusunun (Türkler dâhil) büyük kısmı da görünüşe göre Müslümanların tarafına geçti.

Bunun üzerine, on ikinci yüzyılda yeni bir sınır bölgesi gelişti. Ama sonuçta bunun da sadece Müslümanların ilerleyişini işaretleyen bir bölge olduğu ortaya çıktı. Bizanslılar, öncelikle Haçlıların yardımıyla kıyı bölgelerini yeniden ele geçirdiler; ama artık çoğu Türk olan Müslümanlar iç kesimleri ellerinde tutmaya devam ettiler. İkisi arasında, denizden uzak olan iç kesimlerdeki dağlık bölgelerde Yunanlar şehirleri ellerinde tutmaya devam ettiler. Müslüman akıncılar ise kırsal bölgelerin gittikçe güçsüzleşmesine neden oldular. Müslümanlar, siyasal güçleri Müslüman arka plana sahip gazileri cihada çekme becerilerinde saklı birkaç küçük akıncı devlet halinde örgütlendiler. Anadolu, daha fazla zenginleşmek isteyen ve bu bölgede istedikleri gibi hareket edebileceklerini fark eden Müslümanlar ve özellikle hayvancılıkla uğraşan göçebe kabileler için bir umut ülkesiydi. Yeni sınır bölgesinde tarım gittikçe zayıfladı. Bizans yönetimi de buradaki etkisini yitirdi. Hıristiyan köylülerin çoğu kendi topraklarında kalmaya devam ederken kilise hiyerarşisi de güvenli ve kârlı olmayan bölgelerden çekildi; şehirler zamanla Müslüman akıncı çeteleriyle anlaşmalar yapmayı daha kârlı bulmalarına yol açacak kadar tecrit oldular.

Yeni sınır bölgesi asla ilki kadar istikrarlı olmadı, bilakis bu bölgenin, iktidar Müslüman Türklerin eline geçtikçe değişen bir hat olduğu görüldü. Bu hattın gerisinde, göçebe veya yerleşik Müslüman Türk nüfus, sayları azalmış Yunan Hıristiyan köylülerine kıyasla her zaman kendi kimliklerini korumalarına yetecek kadar yoğun oldu ve köyler –sonraları da kasabalar– yavaş yavaş Müslüman nüfusun kültürel yörüngesine girdiler. Bu hat ilerledikçe yeni bölgeler eskilerin arasında asimile oldu. On üçüncü yüzyılın sonunda Müslümanlar denizlere ve kıyılardaki limanların çoğuna ulaşmışlardı. Buradaki gemileri ele geçirip akınlarına denizlerde devam ettiler. Korsanlığın İslam dünyası ve Hıristiyan dünyası arasındaki sınır bölgesini oluşturacağı son dönem bu olmayacaktı. Hıristiyan dünyası ile Müslüman dünyasını Toros Dağlarında ayıran ilk sınır bir kez aşıldıktan sonra artık Müslümanları durdurabilecek coğrafi bir engel kalmamıştı çünkü bütün Yunan topraklarında toplumun hali neredeyse aynıydı. On dördüncü yüzyılda önce Ege Denizi, sonra Balkan dağları, en sonunda da Tuna Nehri bile aşıldı.[3]

---

[3] Bazı yazarlar, Müslümanların Ege'nin Balkanlar yakasında ilk defa bir yeri işgal ettikleri zamana büyük önem atfederek "Avrupa"ya artık girilmiş olduğunu söylerler. "Avrupa" sınırlarının yapay biçimde belirlenmesini gerektiren bu tarz bir düşünce gülünçtür.

Yeterli sayıda Müslüman kadro –tüccarlar, esnaf, idareciler ve din adamları– Anadolu'ya geldiği anda burada artık resmi bir İslamileşmiş devlet kurmak için gerekli şartlar oluşmuştu. Selçuklu ailelerinden biri Konya'ya yerleşip yarımadanın Müslüman toplulukları üzerinde göstermelik bir hâkimiyet kurdu. Bu topluluklardan bazısı gazi birliklerine dayanan ve Selçuklu otoritesine meydan okuyan, güçlü ama küçük devletler [beylikler] kurdular; üstelik Konya Selçukluları başlangıçta, Selçuklu ailesinin diğer üyeleri karşısında üstünlük elde etmek amacıyla öncelikle Bereketli Hilal'deki konumlarını güçlendirmekle ilgilendiler. Fakat 1107 yılından sonra Selçuklu imparatorluğu açıkça küçük parçalara bölünmeye başladığında, yerel hanedan Anadolu'da gelişen Müslüman yaşamının artan yerel kaynaklarına bel bağlama fikrini benimsedi. Çevredeki küçük Müslüman devletlerden bazılarına boyun eğdirildi ve Konya İran tarzındaki bir devlet olan Rum (yani en zengin kesimi bir zamanlar Anadolu olan Hıristiyan imparatorluğu: "Roma") sultanlığının merkezi haline geldi. Rum [Anadolu] Selçukluları Batı Anadolu'da Bizanslılarla gazi birlikleri sıfatıyla değil, bir devlet sıfatıyla savaştı; bu dönemde sınır akınları ise kısmen kesildi. 1204 yılından sonra asıl hedefleri Kudüs olan Haçlı birlikleri Kudüs yerine Konstantinopolis'i alınca ve Suriye kadar zorlu olmayan Ege topraklarını kolayca sömürülmeye müsait bir alan olarak görüp işgal edince Müslümanlar bu durumdan derhal faydalandılar ve Konya'yı Akdeniz ile Karadeniz arasındaki ticaret yolunun bir durağı haline getirecek şekilde bazı kıyıları ele geçirdiler.

Konya'da Türkçenin yanı sıra Farsça ve Yunanca da konuşuluyordu, İslam dünyasına özgü sanatlar İslam'ın eski topraklarında geliştikleri gibi burada da geliştiler. Rum Selçuklu mimarisi ünlüdür ama Konya özellikle türbesi şehirdeki en önemli yapı olarak varlığını günümüze kadar korumuş şair ve Sufî Celâleddin Rûmî ile bilinir. Diğer Selçuklu devletleri parçalanırken Rum Selçuklu ordusu bir süre boyunca başarılı oldu; yerel hanedan eski İslam ülkelerine ilgisini tazeledi, Bizanslılarla anlaşmaya vardı ve iktidarını doğuya doğru genişletti. Ama on üçüncü yüzyılın ortalarına gelindiğinde bir süredir bazı güçlüklerle boğuşuyordu. Müslüman gazilerin çoğu, Konya'yı geçip yeni Anadolu sınır hattında güçlenen vassal devletlere gitmeyi tercih ediyorlardı. 1243 yılında Konya Moğollara teslim oldu ve ne bağımsızlığını ne de eski görkemini bir daha kazanabildi.

Hindistan'a Doğru

İslamileşmiş uygarlığının Hindistan'a girişi Avrupa'ya girişinden uzun vadede daha önemli olmasına rağmen onun Hindistan'la sınırı hakkında Avrupa'yla sınırı hakkında bildiklerimizden çok daha azını biliyoruz. Bu sınır hattı uzun bir süre boyunca Kâbil Nehri havzasının dağları üzerindeydi. (Sekizinci yüzyıldan beri Müslümanların egemenliği altında olan Sind ise Tar Çölü tara-

fından tecrit edilmişti). Burada Hint dinsel ve kültürel bağlılıklarını taşıyan çeşitli beylikler Müslüman iktidarına az çok bağımlı bir biçimde varlıklarını sürdürdüler. Bizans imparatoru gibi büyük bir düşman burada yoktu; ayrıca Hindistan zaten İran-Sami geleneklerine Helen Akdeniz'den daha yabancıydı. Sınır pek ünlü değildi ve gaziler oraya gitmeyi tercih etmiyorlardı. Nüfusun çoğu kendi bölgelerinde daha dinamik bir kültürel liderliği benimseyerek zamanla İslamlaştı. Samânîlerin onuncu yüzyılın sonlarında –Mahmud'un seleflerinin yönetimi altındaki bölgelere Türk birliklerini yerleştirerek– doğrudan Müslüman yönetimini dağların eteğine, Hint ovalarına hükmetmeyi sağlayan geçitlere taşıması muhtemelen bu durum sayesinde mümkün oldu. Bundan sonra, dağlıların çoğu Müslüman olup kendi aralarındaki yerel anlaşmazlıkları bir kenara bırakmalarını sağlayabilecek cihat adına iyi örgütlenmiş Türk birliklerince yönetilmeye başlayınca ovalar da onların kontrolü altına geçti. Artık ikinci bir sınır bölgesinin belirlenmesi gerekmiyordu. Gerçekten de Hindistan'daki fetihlerin her aşaması Avrupa'daki fetihlerin ona karşılık gelen aşamasından daha erken ve daha hızlı gerçekleşti.

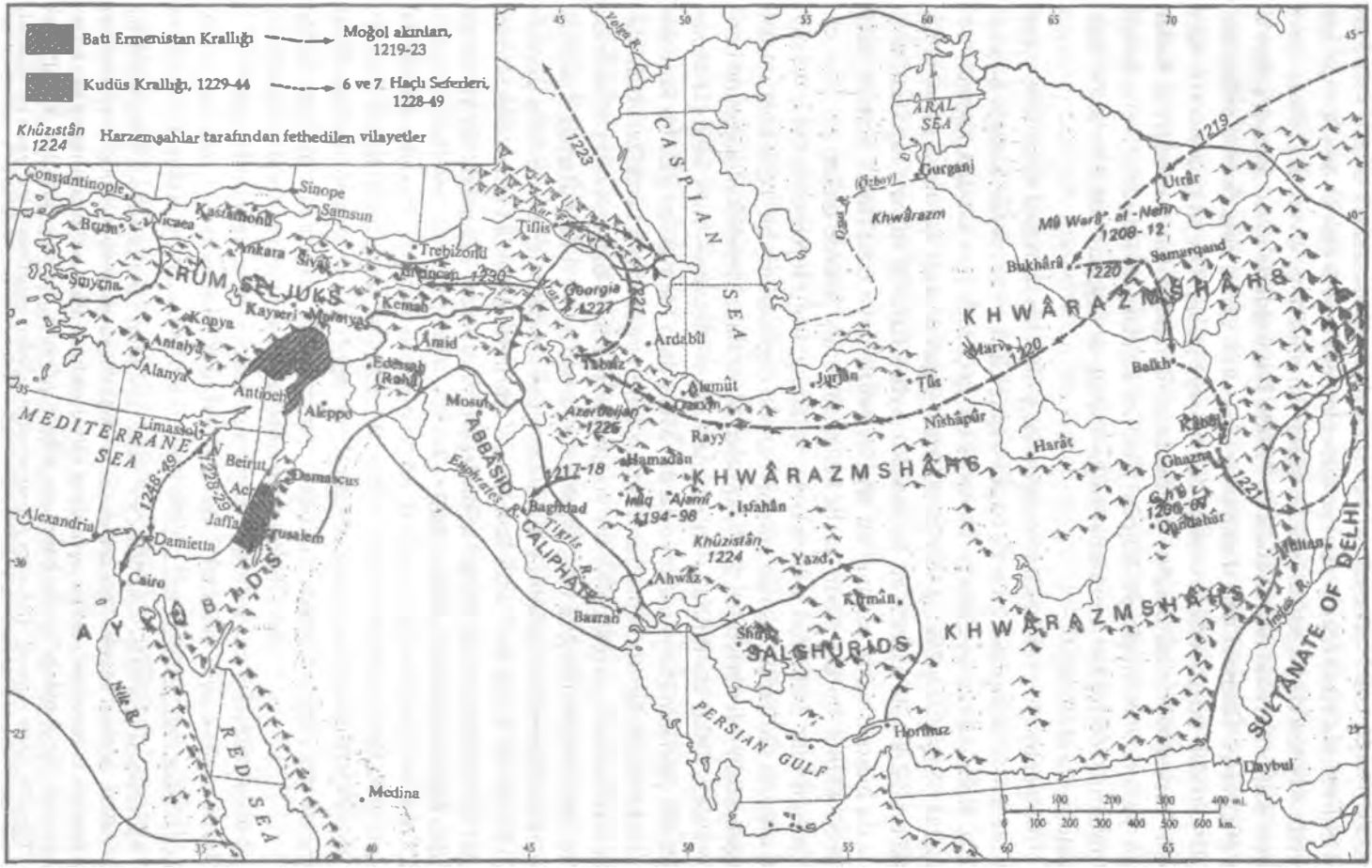
Önceki sayfalarda görmüş olduğumuz gibi, ovalara yapılan ilk önemli saldırı karşı konulamayacak kadar kuvvetliydi. Gazneli Mahmud'un dehası kuşkusuz bu saldırının hızlı ve daha yıkıcı olmasını sağladı ama zaten en azından Pencap, dağlık kesimlerde yaşayan halklar ile kuzeyli halkların yeterince örgütlenmeleri halinde tarihsel olarak bu tarz kuvvetli akınlara hep açıktı ve karşı koyması mümkün değildi. Yunan topraklarında değişken iklim şartları, zorlu ve dağlık arazi yapısı nedeniyle yavaş ilerlemek zorunda kalmış Müslüman işgalcileri bu bölgede yavaşlatabilecek herhangi bir coğrafi neden yoktu. Bununlar birlikte Pencap Hindistan'ın geri kalanından –Ege bölgesinin aksine limanlarla dolu bir denizle değil– çöller ve dağlarla çevrili, yaklaşık 160 km boyunca uzanan bir ovayla ayrılıyordu. Belki de bu ova şeridinin özel bir çekiciliğinin olmaması nedeniyle Müslümanlar Pencap'ın fethinden sonra neredeyse iki yüzyıl boyunca buradan öteye –akınlar dışında– geçmediler. Nüfusun büyük kısmı Müslüman olmaya başladı. İndus havzası boyunca, görünüşe göre özellikle egemen Hindu kastlarıyla anlaşmazlık içinde olan sınıflardan –belki de tüccar sınıflarından– oluşan kayda değer bir Budist nüfusu yaşıyordu. Bu Budistler Müslümanlara düşmanca yaklaşmamış olabilirler; hatta bazıları, en azından Sind'dekiler, epey kısa sürede Müslüman olmuş olabilirler.

Kuzey Hindistan'ın geri kalan kısmında, yüzyıllar boyu hüküm sürmüş – ve en azından son dönemlerinde hep birlikte *Râjpût*'lar diye anılan– klanlar kendi aralarındaki yıkıcı savaşlara devam ettiler. Bunların siyaset gelenekleri, zamanla, gelir kaynaklarının verimli biçimde seferber edilmesini zorlaştıran bağlılıklarla iyice iç içe geçmeye başladı. On ikinci yüzyılın sonunda, İran dağlarından gelen Gûrî hanedanı önderliğinde Ganj ovasına doğru yeni bir saldırı başladı. Bu sefer de ilerleme olağanüstü derecede hızlı oldu. Gûrîlerin Gaznevî hanedanını Pencap eyaletine kadar nasıl geriletmiş olduklarını zaten görmüş-

tük. 1170'lerde Gûrî hükümdarı, kendi kardeşi Muhammed'i Gazne valisi tayin etti ve onu Hindistan'a akınlar düzenlemeye teşvik etti. O da ilk önce, bir süredir Multan'da bağımsız hüküm süren İsmailîlere ve civardaki Hindu devletlere saldırdı. Fakat en sonunda bir Hindu hükümdarla ittifak kurup Lahor'u ele geçirdi ve Gaznevî hanedanının son üyesinin yerini aldı. Bunun ardından, 1191 yılından itibaren Ganj ovasını fethetmeye girişti. On yıl geçmeden o ve –çoğu Türk kölelerden oluşan– komutanlar Bengal'in batı kısımlarına kadar olan yerleri fethetmişlerdi. Râjpût yönetici kastları katledildiler veya kendi kadınlarını öldürdüler ve umutsuzluğa kapılıp savaşçılara özgü bir jestle kendi canlarına kıydılar.

Bölgenin artık tek hâkim haline gelmiş olan Muhammed Gûrî 1206 yılında bir suikasta kurban gitti ve başka hiçbir Gûrî onun yerini almayı başaramadı. Komutanları eyaletlerin kontrolü ele geçirmek için kendi aralarında savaştılar. Ama fethedilen yerler Müslüman işgali altında kalmaya devam etti. Eski bir Türk köle asker olan Kutbeddin Aybek Lahor'a sultan olup Ganj ovasına da hükmetmesin rağmen bir siyaset belirlemeye fazla fırsatı olmadı. 1210 yılında ölünce bu kez onun azatlı kölesi İltutmuş, sadece birkaç yıl önce ele geçirilmiş olan Delhi'nin sultanı oldu; sultanlığı örgütleyen de o oldu. Sultanlar, onların iktidarını resmen sınırlayan, sıkı örgütlenmiş bir Türk komutanlar oligarşisinin liderleriydiler. Bu bakımdan Mısır'daki Memlûk oligarşisine benziyorlardı; onlar da iktidarı –Müslüman olsun olmasın– Türk kökenli olmayanlarla paylaşmaya yanaşmıyorlardı.[4] Mısır'daki Memlûkler gibi bir keresinde kadın sultanları da olmuştu: İltutmuş kendi oğullarının beceriksiz olduklarını fark edince, gerçekten iyi bir yönetici olduğunu –hatta savaşta at sırtında komutanlık edebileceğini bile– ispatlayıp ve babasının hükümdarlığı sırasında yönetimde deneyim kazanmış kızı Raziye'nin kendisinden sonra tahta geçmesini buyurdu. Fakat bir kadın komutanın emrinde olmaktan rahatsızlık duyan diğer komutanlar, ardı arkası kesilmeyen kumpasları sayesinde üç yıl sonra ondan kurtulmayı başardılar (1240).

[4] Bu hanedana genellikle "Köle hanedanı" denir, ama Mısır Memlûklerinden farklı olarak bu Türkler, sultanın kölesini oğluna tercih etme alışkanlığını göstermediler; Aybek ve sonraları Balaban İltutmuş ve ailesiyle aynı grup içinde anılmak istenirse, onların hepsi de Elberî (Albarî) Türkü olduğu için bu hanedana "Elberî" sultanlığı demek gerekir. Krş. Ram Prasad Tripathi, Some Aspects of Muslim Administration, gözden geçirilmiş ikinci baskı (Allahabad, 1956), gayet kapsamlı bir özet sunar.



On üçüncü yüzyılın başında merkezi İslam ülkeleri

Rejim Türklüğünün yanı sıra Müslümanlığının da farkındaydı. Bununla birlikte –İndus havzasındaki daha eski Müslüman yönetimler gibi– zimmî statüsünü kâfir halkı da kapsayacak şekilde genişletti ve onlardan birçok alanda yararlandı. Müslümanlar özellikle ilk fetih dalgası sırasında Hindu tapınaklarını tahrip edip yağmaladılar. Sonunda Hindistan'ın bu kısmında eski dönemlere ait çok az tapınak kaldı. Ama nüfusun büyük kısmı (Pencap nüfusunun aksine) yüzyıllar sonra bile Hindu olmaya devam etti. Sadece –belki bir dönem kısmen Budist olmuş– alt sınıfların Müslüman olduğu, yüksek kastların ise Hindu kaldıkları Doğu Bengal'de durum farklıydı.

İslam dünyasının merkezi kâfir Moğollar tarafından istila edildiğinde bile ne Anadolu'da ne de Pencap'ta –hatta ne de Ganj ovasında (veya sonraları Balkan yarımadasında)– gayrimüslim iktidarını yeniden tesis etmeye yönelik ciddi bir girişim oldu. Görünüşe göre Hıristiyan köylülerin Bizans İmparatorluğu'yla ilgili anıları pek hoş değildi. Hindistan toplumu ise kastlarla öylesine bölünmüştü ki eski yönetici kast tamamen ortadan kalktığında yeni hükümdar adaylarının ardında kolay kolay birleşemezdi. Göreceğimiz gibi, Müslümanlar Râjpûtların yerini tek bir farkla aynen doldurmuştu: Yerel bağlılıkları ağır basan Râjpûtların aksine onlar kendi kozmopolit bağlarına sahiplerdi. Bu bağlar çerçevesinde bakıldığında Hindu toplumu Müslümanların asimile olmaya tenezzül etmeyecekleri yerel bir fenomen olarak görünüyordu. Hem Avrupa'da hem de Hindistan'da İslam, en güçlü kişilerin yerel olarak benimseyebileceği, toplumsal açıdan esnek bir bağlılığı temsil ediyordu; bu kişiler kendi toplulukları içinde yükselmeye çalıştıklarında engellerle karşılaşırlarken, Müslüman olduklarında neredeyse kesin bir yükselme şansı yakalayabiliyorlardı. Müslümanlar yerleştikten sonra bu bölge Müslüman egemenliğinde kaldı ve İslamileşmiş uygarlık Müslüman olmamış nüfus içinde bile –ta modern zamanlara, yani İslamileşmiş kültürün rolünün ve varlığının kökten sorgulanmaya başladığı zamanlara kadar– gittikçe daha baskın hale geldi.

Tıpkı İslam dünyasında olduğu gibi hem Pencap-Ganj ovasında hem de Anadolu'da Müslüman fetihlerinden önceki dönem merkezi iktidarların uzun süredir zayıflayıp yıprandıkları bir dönemdi. Her iki bölgede de Müslüman yönetiminin tesisi kentsel refahın artışıyla ilişkilendirilegelmiştir. Her iki bölgede de hem Müslümanların hem de zimmîlerin pay sahibi olduğu kentleşme, belirgin biçimde İslamileşmiş –yani İran-Sami uygarlığına özgü– bir toplumsal ve kültürel örüntü sayesinde gerçekleşmiştir. "Eski İslam ülkeleri", yeni ülkelerce bir örnek ve bir uzmanlık kaynağı diye görüldükleri için müthiş bir itibar kazandılar. İslam, bütün bu bölgeleri genel olarak bu dönemde tehdit eden sorunlara nispeten başarı vaat eden çözümler getirmiş gibiydi.

Eklemek gerekir ki her iki sınırdaki gazilerin –hepsi olmasa da– çoğu Cemaî-Sünnî'ydi. Bunlar arasında dinsel azınlıklar pek itibar görmüyordu. Hem Avrupa'da hem de Hindistan'da hâkim olan İslam anlayışı yine tamamen olmasa da çoğunlukla Sünnî İslam'dı. Aslında Sünnîlik, İslam'ın bu dö-

nemde yayılmaya başladığı bütün bu yerlerin çoğuna Hindistan'da ve Avrupa'da yayıldığından daha büyük bir başarıyla yayıldı. Şiîlik ise sadece eski ve merkezi İslam ülkelerinde gücünü belli bir oranda koruyabildi.

Halife el-Nâsır, Saray Fütüvveti ve Harezmşahlar

Selçukluların İslam dünyasının merkezinde bulunan halef devletlerinin çoğu, Doğu ve Batı Akdeniz'deki Hıristiyan saldırılarıyla pek ilgilenmedi. Bunlar İslam'ın batıdaki veya doğudaki yayılmasını da pek umursamadılar: Bu yeni topraklar, zaten muazzam bir çeşitliliği barındıran İslam dünyasına kendiliğinden dâhil olmuş sayıldılar. Son Selçukluların yıkılışının ardından eski hilafet ülkelerinin merkezinde Müslüman siyasal bilinci daha yerel bir dramla karşı karşıya kaldı.

Bütün bir İslam dünyasının birliğinin temelini oluşturacak yeni bir siyaset fikri bulmaya yönelik belki de son ciddi girişim on üçüncü yüzyılın başında bizzat halifenin önderliğinde yapıldı. Görmüş olduğumuz gibi, herkesi kapsayan bir Selçuklu sultanlığı ideali bile başarısız olmuştu. Atabey sisteminin otoriteyi en fazla parçaladığı yer ise özellikle İslam dünyasının en merkezi bölgeleriydi. Halife el-Nâsır, yönetimde hak iddiaları kişisel ve kısa ömürlü olan bu yerel hükümdarların arasında siyaset hayatına yeni bir unsur sokmayı denedi. Bu unsur, atabeylerin sık sık sergiledikleri kişisel liderlik yeteneklerini sürekli düşmanlıklar yerine doğrudan iş birliği veya en azından barışçıl rekabet için kullanmalarını sağlamış olabilir.

Çok sayıdaki bu yerel hükümdarların arasında halifeler Bağdat'ta bağımsızlıklarını yeniden kazandılar ve bu unvanlarının onlara hâlâ sağlamaya devam ettiği eşsiz otorite sayesinde Irak toprakları üzerindeki kontrollerini pekiştirecek epey tutarlı bir siyaset izlemeyi başardılar. Halife el-Nâsır döneminde (1180-1225) halifelik yönetimi Irak topraklarının bile ötesinde yer alan bazı yerleri kendi topraklarına katabildi. Gelgelelim yitirilmiş halifelik iktidarının eski temeller üzerine yeniden inşa edilmesinin artık mümkün olmadığı açıktı.

El-Nâsır'ın hükümdarlığı 45 yıl sürdü. Kendi dönemine özgü vahşi yöntemlerden en azından başlangıçta yararlanmıştı: İlk iki vezirini idam ettirmiş ve düşmanı olan son Selçuklu sultanının kestirdiği başının Bağdat'ta halka teşhir edilmesini emretmişti. Bu gibi davranışlarının yanı sıra özellikle yoksulların yararına çok sayıda vakıf da kurmuştu. Ama mali kaynakları titizlikle idare etmesine karşın (ki bu şairlerin ve sanatçıların devlet tarafından eskisi kadar himaye edilmeyecekleri anlamına geldiği için kimi kalem erbabı bunu tasvip etmiyordu) kendi etrafından bazısı geniş çapta saygı gören sıradışı bir danışmanlar kurulu oluşturdu. Böylece, Müslümanların yeni bir temelde birleşmelerini sağlayacağını düşündüğü kapsamlı bir programı hayata geçirme fırsatı yakaladı. Onunla birlikte anılan bazı siyasaları uygulamaya daha hü-

kümdarlığının ilk zamanlarında başladı. El-Nâsır'ın programını baştan aşağı tutarlı biçimde geliştirdiği anlaşılıyor. Bu program öngördüğü tüm sonuçlara ulaşılamadıysa da etkileri geniş çaplı oldu.

Dönemin en görgülü genel tarihçisi olan İbnü'l-Esîr'in, Selâhaddin'in dehasının yanı sıra el-Nâsır'ın dehasını da görmeyi başaramamış olması büyük bir talihsizliktir. Bu yüzden, farklı göstergelerden yola çıkarak manzarayı yeniden kurgulamak zorundayız.

El-Nâsır'ın siyasetini iki düzeyde ele alabiliriz. Komşu topraklarda dolaysız hükümdarlığını nispeten alışılageldik askeri yollardan genişletti. Ama bir yandan da İslam dünyası üzerinde nüfuzunu ideolojik yollardan genişletiyordu. Onun düşüncesine göre hilafetin rolü bir onay makamına indirgenemeyecek kadar önemliydi ama Şer'î bir toplumun o zamanki kuramcılarının ideal bir halife için öngördüğünden de tamamen farklı olmalıydı. El-Nâsır'ın bu iki siyaset düzeyi birbirleriyle yakından ilişkiliydi ama bizim bunları ayrı ayrı değerlendirmemiz gerekir.

Son Selçukluların zayıflığından yararlanan el-Nâsır, halifelik iktidarını Irak'ta, hatta Cezîre'nin bir kısmında bile pekiştirmeyi başardı. Asayişi koruyup kendi topraklarını titizlikle yönetti. Fakat elbette Sevad'ı eski üretkenliğine kavuşturamadı. Halifeliği uzun süre gölgelemiş olan ve potansiyel olarak hâlâ bölgedeki en güçlü iktidar konumundaki Selçukluların kalıntılarını ortadan kaldırmak için elinden geleni yaptı. Bunu ittifaklar kurarak yapmaya çalıştı. Önce Harezmşah Tekiş (1172-1200) ile ittifak kurdu; onun Batı İran'a yaptığı sefere destek oldu. Böylece buradaki son Selçuklular yok edildiler. Bu seferden sonra el-Nâsır ve Tekiş arasında anlaşmazlıklar çıktı. Harezmşah Irak-ı Acem'in kontrolünün kendi elinde olduğunu ilan edip halifenin tıpkı daha önce Selçuklulara biat ettiği gibi bu kez de kendisine biat etmesini istedi. Fakat Tekiş bölgeden geri çekilince el-Nâsır'ın ordusu Hûzistan'a, hatta İran'a komşu bölgelere boyun eğdirdi (1195). Bunun üzerine Tekiş, bölgeye geri dönüp halifenin güçlerini İran'dan çıkardı ve ona son fethettiği yerlerden sadece Hûzistan düzlüklerini bıraktı.

Artık sultan unvanını almış Harezmşah'ın, başkalarına verilmiş vaatlerle pek sınırlanmamış ve daha taze olan bir iktidarla Selçukluların yerine geçmeye muktedir olduğu açığa çıktı. El-Nâsır bu yeni iktidara da karşı çıktı ve daha zayıf iktidarlarla yeni bir ittifak kurdu. Bu ittifaktaki en önemli figür, Irak-ı Acem'deki Hamedân şehrini yeniden ele geçirmeyi başarmış, hatta orada bulunan komutanı isyan edince –ve Harezmşahların tarafına geçmeye yeltenince– şehri tekrar kontrolü altına almayı başarmış- olan Azerbaycan atabeyiydi.

El-Nâsır'ın en çarpıcı diplomatik zaferi, Nizârî İsmailî devletinin liderini bile bu ittifaka dâhil edebilmesiydi. Deyleman'da bulunan Alamut kalesindeki İsmailî imamlarının genç varisi, iktidara gelince Cemaî-Sünnî olup halkının da Cemaî-Sünni olmasını sağlamaya, böylece İsmailîlerin uzun süredir tecrit olmasına neden olmuş bitmek bilmez düşmanlığa bir son vermeye karar verdi.

Gelgelelim Cemaî-Sünnî hükümdarlarla işbirliği yapılmadığı sürece bu olanaksızdı. El-Nâsır, imamın mezhebini değiştirdiğine kuşkuyla yaklaşan Sünnîleri susturma sözü verdi: Fakat bu halife için bile kolay bir iş değildi. İsmailîler imamlarını onun muhtemelen takiye ilkesini uyguladığını düşünerek üstü kapalı biçimde destekledilerse de hükümdar bu hamlesinde gayet samimiydi. Başta Harezmşahla siyasi ittifak kuran İsmailî hükümdarı daha sonra halifeyle yakınlaştı. Irak-ı Acem'deki savaşlarda Azerbaycan atabeyine –bir defa onunla ortak bir askeri sefere katılarak, bir defa da ona suikastçı göndererek– maddi yardımlarda bulundu.

Fakat halifenin seferlerinden ve ittifaklarından daha önemli olan bir şey de onun fütüvvet ocaklarıyla deneyimiydi. El-Nâsır'ın dostu Ömer Sühreverdî'nin yazıları, el-Nâsır'ın izlediği siyasetin ideolojik yanını anlamamıza yardımcı olan en önemli kaynaktır. Ömer Sühreverdî (1145-1234), kısa sürede yaygınlık kazanan bir Sufî tarikatının kurucusu ve tasavvuf yollarını anlattığı ve halk arasında epey rağbet görmüş *Avârifü'l-maârif* kitabının yazarıydı. Ömer Sühreverdî, muhafazakâr bir tasavvuf anlayışına sahipti: Yenilikçi çağdaşlarının spekülatif yönelimine güvenmiyordu. Çağdaşı ve hemşerisi olan tasavvuf metafizikçisi Yahya Sühreverdî'nin aksine koyu bir Şeriat taraftarıydı, Feylesofların veya daha maceracı Sufîlerin bulaştığı türden spekülasyonlara da açıkça karşı çıkıyordu. Yine de her çeşit Sufî'ye hoşgörüyle yaklaştı ve –tasavvufun başarıları ve yola gireceklere ilişkin talepleri konusunda– her zaman mütevazı davrandı.

Ömer Sühreverdî tasavvufu kişiyi kemale erdiren ve o güne dek ancak göz atma fırsatı yakalayabildiği ilahi güzelliği doya doya seyredebileceği bağlanma yolu olarak gördü. Şaşmaz bir sağduyuyla, bu amaca uygun bir tasavvuf rejimi önerdi: Tüm gün çalışıp geceleri dua etmek yerine en ileri zahitlerin manevi yollarını izleyerek –ve ayartmalara gezgin bir dilenciden daha az maruz kalarak– geçim derdi olmadan bir zaviyede yaşamayı teşvik etti. Bekâret sorunu konusunda karara varmayı manevi önderlere bıraktı. Ama kalenderlerin, yani Şer'î konularda genellikle gevşek davranan gezgin dilencilerin dürüst ama ulaşmış oldukları nispeten aşağı manevi aşamadan memnun olduklarını belirtti. Ayrıca yaratıcı bir görüş genişliğine sahip olmayı kendisine uygun buldu. Görünüşe göre, el-Nâsır'ın izlediği siyasetin en önemli işbirlikçisi Ömer Sühreverdî olmuştu; nitekim bazı önemli diplomatik görevlere gönderildi. Siyasal düşünceleri ise netti.

Ömer Sühreverdî, Şeriat tarafından bina edilen yapının tepe noktası olarak gördüğü Cemaî halifeliğin üstünlüğünü savundu. Halife, İslami din ve toplum düzenine bizzat kefil olmak zorundaydı. El-Mâverdî gibi kuramcıların aksine Sühreverdî, halifeyi, otoritesini etkili bir askeri güçten alması gereken büyük bir sultana kendi otoritesini devredecek biri olarak görmüyordu. Ama halifeliğin geçmişteki merkezi bürokratik iktidarını yeniden tesis etmesini de beklemiyordu. Bunun yerine, görünüşe göre, halifeliğin, Orta Dönemlerde asıl

iktidar odakları haline gelmiş çok sayıda âdemimerkeziyetçi kurum sayesinde işleyebileceği umudunu taşıyordu.

Şeriat tarafından bina edilen hukuksal yapının lideri olarak halife, her şeyden önce hukukun yorumcuları olan ulemânın lideri olmalıydı. Ama bunu, bağımsız ulemâ topluluğunun dışında kalıp ulemâyı kendi hizmetkârı haline getirerek başaramazdı. Bunun yerine halife bizzat ulemâya dâhil olmalıydı ve ulemâya onların ölçülerine uyarak liderlik etmeliydi. Sühreverdî'nin kullandığı bazı hadis rivayetlerinin isnatlarının son halkası olarak el-Nâsır'ı göstermesinden de anlaşılacağı gibi, el-Nâsır gerçekten de etkili bir hadis öğretmeni olmaya çalışmıştı. El-Nâsır, Bağdat'ta hâlâ kabul gören dört Cemaî-Sünnî mezhebinin (Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî) hepsinin meşru bir fakihi sayılmak için uğraştı. Bu siyaset, tesadüfen bile olsa, dört mezhebin eşit ölçüde meşru olduğunun vurgulanmasına yaradı ve bu mezheplerinin birbirlerini meşru mezhepler olarak görmesini teşvik etti.

Halifelik sadece Şeriat'ın değil, tasavvuf yollarının da odağıydı. Çünkü tasavvuf Şeriat'ın bir dalından başka bir şey değildi: Cemaatin manevi açıdan en güçlü üyelerine uygun olan ama Şeriat tarafından o kadar zorlu olmayan diğer yollar kadar desteklenen bir yoldu. Bununla birlikte tasavvuf yolunun lideri olarak el-Nâsır'ın rolü, tamamen tasavvufa özgü terimlerle değil de toplumsal sorumluluklarla daha doğrudan ilişkili olan bir kurum üzerinden ifade ediliyordu: Bu kurum fütüvvet ocaklarıydı. Bu ocakların kasabalarda alt sınıfa özgü çıkarların dile getirildiği önemli kanal olduğunu ve kasabanın özerkliğine dayanak teşkil edecek milis unsurlarını sağlamayı başaramayınca tasavvuf öğretilerinin ve bağlantılarının buralara nasıl hâkim olduğunu önceki bölümlerde görmüştük. Ömer Sühreverdî, fütüvvetin tasavvuf yolunun bir parçası olduğunu, İbrahim tarafından tam da asıl tasavvuf yolunu çok zorlu bulan sıradan halk için düşünülmüş olduğunu öğretiyordu; buna göre fütüvvet de Şer'î yolun tamamlayıcı parçalarından biriydi ve son kertede odağı halifeydi. Ama burada da el-Nâsır'ın izlemesi gereken siyaset fütüvvet ocaklarına dışarıdan hükmetmek değil, onlara bizzat katılmak ve onların içinde liderliğe ulaşmak olmalıydı.

Fütüvvet ocaklarının Bağdat'ta kolluk kuvvetleri gibi hâkim konumlara ulaşmalarına izin verilmemiş olmasına rağmen bunlar bazen diğer kasabalarda benzer konumlara gelmişlerdi ama yine de Bağdat'ın geçmişteki bazı ileri gelenlerini bu ocaklara onları biraz kontrolleri altına almak umuduyla katılma düşüncesini benimsemeye itecek kadar önemli olmuşlardı. Hiç kuşkusuz bu El-Nâsır'ın da umutlarından biriydi: Bazen karışıklıklara yol açan fütüvvet ocaklarını içerden kontrol ederek Bağdat şehrini kontrol altında tuttuğundan emin olabilirdi. Halife olduktan iki yıl sonra fütüvvet ocaklarından birine, fütüvvet mensupları arasında itibarı fazla olan bir pir tarafından kabul edildi. Bunun ardından –aralarında saray maiyetinin ve daha az önemli şahısların, hatta yabancı emirlerin de bulunduğu– başkalarını da bizzat ocağa kabul et-

meye başladı. Elde ettiği konumu pekiştirmeye ise ancak fütüvvete kabul edilmesinden 25 yıl sonra, yani 1207'de hazır hale gelmişti. Hem Bağdat'taki hem de başka yerlerdeki fütüvvet ocaklarının lideri olduğunu, kendi liderliğini tanımayan bütün ocakların yasaklanacağını, bunların gerçek fütüvvet ocakları arasında sayılmayacağını ilan etti. Hatta Müslümanlar arasında karşılıklı hoşgörüyü teşvik ederken ulemâdan çok fütüvvete yönelerek daha da ileri gitti: Bazı itaatkâr fütüvvet ocaklarına, İslam Ümmeti'nin mütemmim cüzleri oldukları gerekçesiyle birbirlerinin geçerliliğini kabul etmeleri emredildi. Elimizde fütüvvet hakkında el-Nâsır döneminde yazılmış ve el-Nâsır'ın bizzat sevdiği ve o dönemde sergilenen tutumu yansıtan bir eser var: Bu esere göre fütüvvet ocakları kendi aralarında mücadele etmemeli ve Şeriatın çizdiği sınırları aşmamaya özen göstermelilerdi. Dahası –bu ocaklarla diğer Şer'î kurumlar arasındaki dayanışmanın temeli İslam olduğu için– gayrimüslimleri aralarına kabul etmeleri illa gerekiyorsa bunu sadece onların din değiştirmeye niyetli, iyi birer Müslüman adayı oldukları anlayışıyla yapmaları gerekirdi.[5] Gerçekten de el-Nâsır yaşadığı sürece Bağdat'taki fütüvvet ocaklarını ve diğer hizipleri şiddetten uzak tutmayı başarmıştır.

El-Nâsır'ın Müslümanlar arasında uzlaşma sağlamaya yönelik girişimleri Sünnî ulemâyı ve fütüvvet ocaklarını da aşıp Şia'ya kadar ulaştı. İsmailî devriminden sonra On İki İmamcı geleneğe sadık kalan Şiîlerin çoğu, kendilerini toplumsal açıdan Cemaî-Sünnî cemaatle özdeşleştirmeye istekli oldular.[6] Zaten Sufîler de Ali yandaşlığına özgü düşünceleri ödünç almaya özellikle istekliydiler. Örneğin Sühreverdî, Âdem Şeriat'ı yaymaya çalışırken oğlu Şît'in de Şeriat'ın içsel hakikati olarak tasavvuf yolunu yaymaya çalıştığını söyler. İnsanlığın iki atası arasındaki ilişkiyle ilgili bu anlayışa ilk kez, Muhammed ile onun Şeriatı'nın içsel anlamını yayan Ali arasında bulunduğunu fark ettikleri özel ilişkiyi geçmişteki bütün peygamberlere yayan İsmailîlerde rastlarız. Sühreverdî sıkı sıkıya Sünnî bir dünya görüşüne sahip olmasına rağmen o ve el-Nâsır kendi uzlaşma eğilimlerini açıkçası Şiî geleneğini, hatta bizzat On İki İmamcı Şiîleri bile kapsayacak şekilde genişletmişlerdi (el-Nâsır'ın İsmailî Şiîleri kendi imamları aracılığıyla Cemaî-Sünnî topluma nasıl dâhil ettiğini önceki sayfalarda görmüştük). Gerçekten de el-Nâsır, Ali'nin soyuna bağlı kalma anlayışına meyilli olduğunu ve Ali'ye özellikle saygı duyduğunu birçok defa ortaya koydu. Samarra'da 12. İmam'ın ortadan kaybolduğu söylenen yerde bir türbe inşa ettirdi. (Hatta bu nedenle Şiî olmakla bile itham edildi.) Ali'nin so-

---

5 Deodaat Anne Breebart'ın "Development and Structure of Turkish Futûwah Guilds" (Princeton University, 1961) başlıklı doktora tezi, tarihsel açıdan önemli ölçüde yetersizlik göstermesine rağmen bana oldukça yararlı oldu.

6 On ikinci yüzyılda Abdülcelîl Râzî tarafından yazılmış ve On İki İmamcıların yerel lideri tarafından uygun bulunmuş bir On İki İmamcı Şiî risalesi olan *Kitâbu'n-nakd*'ın birçok yerinde, On İki İmamcıların Sünnîlerle aynı cemaate dâhil oldukları konusunda Sünnîlere güven vermek için her yol denenmiştir.

yuna bağlı kalanların fikirler genel olarak Sünnîliğe bu tarz çevreler sayesinde nüfuz ediyordu.

Fütüvvet –ve doğal olarak fütüvveti meşrulaştıran tasavvufa özgü fikirler– halifelik liderliğine, Şeriat hukukunun ve popüler kentli kurumların alanları dışında kalan üçüncü bir alanda –doğrudan doğruya siyasal iktidar alanında– da hizmet etti. Bu alan halifelerin bir zamanlar üstün olduğu bir alandı ama tıpkı diğerleri gibi o da artık parçalanmış ve merkezsizleşmişti. Bu alanda el-Nâsır –ulemânın ve fütüvvetin bir üyesi olduğu gibi– emirler sınıfının da tam üyesi olduğunu, Mezopotamya ovalarında sağladığı askeri hâkimiyet ve kurduğu etkili ittifak ağları sayesinde kanıtladı. Ama onlar arasında fiili liderliğini ilan edebilmek için ne kadar büyük olursa olsun yerel iktidardan, hatta halifenin soyut onurundan daha fazlasına ihtiyacı vardı. Bunu fütüvvetin üst sınıflara, özellikle de saraya özgü bir versiyonu sayesinde gerçekleştirdi.

El-Nâsır'ın kendi varlıklı taraftarlarını kabul ettiği fütüvvet ocağı alt sınıfa özgü fütüvvet ocaklarıyla törensel pratiklerinin yanı sıra özellikle spor pratikleri bakımından birçok ortak yöne sahipti. Fütüvvet ocağındaki erkekler posta güvercinleri eğitirlerdi (el-Nâsır da bu eğitim sürecini resmi istihbarat hizmetlerinin çıkarları doğrultusunda kullanmak için kontrol etmeye çalıştı), okçuluk ve diğer savaş oyunlarıyla ilgilenirlerdi. Ayrıca güreş gibi daha burjuva becerilerde birbirleriyle rekabet ederlerdi. Beriki oyunlara bütün sınıflardan yarışmacılar katılabiliyordu. El-Nâsır'ın fütüvvet ocağının çekiciliği kuşkusuz bu tarz sporlara bizzat halifenin himayesi altında katılmanın cazibesinden ileri geliyordu. Ama fütüvvet mensubu saray maiyeti açısından da bu tür etkinliklerin alt sınıfın fütüvvet ocaklarının sahip olduğu karşılıklı yardımlaşma işleviyle kıyaslanabilir bir avantajı olabilirdi. Fütüvvet bağları, anlaşmazlıklarda uzlaşmayı ve İslam dünyasının muazzam toplumsal hareketlilik eğilimi karşısında bireylerin kişisel statülerini daha fazla teminat altına almalarına imkân tanıyan daha resmi himaye bağlarının kurulmasını sağlayabilirdi. Bu, Bağdat sarayı içinde bile önemli olmuş olabilir. Bu durum, el-Nâsır'ın saray fütüvvetini başka sarayları da kapsayacak şekilde genişletmesinde de muhtemelen rol oynadı.

El-Nâsır'ın ittifaklar sistemi, onun diğer hükümdarları kendi fütüvvet ocağına kabul etmesiyle güçlendi ve genişledi. Bu kabuller, fütüvvet ocaklarının genel liderliğini resmen ilan ettiği 1207 yılından önce başladı ve bundan sonra daha da yaygınlaştı. El-Nâsır, düşman olduğu ve diğerleri için tehlike oluşturan güçlü hükümdarlar hariç, Müslüman hükümdarların çoğunun mensup olduğu fütüvvet ocağının lideri olarak, bu hükümdar arasındaki anlaşmazlıklarda etkili bir arabulucu olarak görev yapmasını sağlayacak konumdaydı ve Suriye gibi uzak yerlere bile bu şekilde nispeten başarılı biçimde müdahale edebildi. Bu durum, potansiyel olarak, bu iktidarlar arasında daha istikrarlı bir ortamın oluşmasının yolunu açabilirdi. El-Nâsır bundaki rolü az sayılırdı. Selâhaddin, Haçlılarla mücadele ederken ondan birliklerini göndere-

rek yardımcı olmasını rica etmiş, halifenin dilerse bu mücadelenin siyasal liderliğini bizzat üstlenebileceğini de açıklamıştı. Fakat el-Nâsır sadece göstermelik bir birlik göndermekle yetindi. El-Nâsır'ın halifeliği İslam dünyasında genel bir monarşi olarak yeniden tesis etmek gibi bir derdinin olmadığı aşikârdı. Ama onun arabuluculuk gücü muhtemelen başka yerlerde bile hissediliyordu. Bu nedenle saygınlığını Selâhaddin'in gözünde bile asla yitirmedi.

El-Nâsır'ın yürüttüğü siyasetler onun ölümünden sonraki kuşak boyunca sürdürüldü. Torunu el-Mûstensir (1226-42), Suriye'de az da olsa arabuluculuk yaptı; çok sonraları Abbasî himayesi altındaki fütüvvet, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Mısır'daki Memlûk sarayında rol üstlenmeye devam etti. Sonraki yüzyılların loncalarının fütüvvet kitaplarında el-Nâsır'dan fütüvvet'in büyük üstadı diye bahsedildi.

Onun uyguladığı program büyük ölçüde kişisel bir çaba olarak kaldı. Bu program samimi Müslümanların o sıralar içine düştükleri siyasal bölünmeleri ve bu durumun yol açtığı askeri kargaşayı gidermek için hangi olanakları tasavvur edebildiklerini bize anlatması itibarıyla önem taşımaktadır. Yine de bu program "Don Kişotça" bir girişim olarak görülemez. On ikinci yüzyılın başlarında, İsmailî devrimiyle birlikte kentlerin özerkliğini milislerle sağlama çabasının başarısızlığa uğramasının ardından İslam dünyasının ihtiyaçlarına karşılık vermeye çalışacak her siyaset kalıbının daha özerk kentli unsurlar ve kapsamlı bir Şeriat hukukunun yanı sıra emirlerin fiili gerçekliğini de dikkate alması artık şart olmuştu. El-Nâsır'ın girişimi bunu başardı. Bu girişim, dönemin kişisel himaye ve sözleşme ilişkilerine dayalı, âdemimerkeziyetçi örgütlenme tarzını ikrar ediyordu. El-Nâsır'ın kendisi kadar yetenekli olmayan haleflerinin bu girişimin dayanağı olan siyasal durumu baştan aşağıya değiştiren Moğol müdahalesinden sonra bile El-Nâsır'ın programının en azından kalıntılarını koruyabilmiş olmaları, onun kişisel çabası olarak ortaya çıkan programın tamamen kullanışsız olmadığını gösterebilir.

Bununla birlikte el-Nâsır'ın diplomasisi, Harezmşahların, özellikle de Tekiş'in oğlu ve el-Nasır'ın ilk Harezmî düşmanı olan Muhammed'in (1200-1220) zıt ama daha romantik hayalleri karşısında çoktan başarısızlığa uğramıştı. Muhammed, Çin'in kuzeyinde Karahitay iktidarını zayıflatan siyasal hareketlerden yararlanarak onların boyunduruğundan kurtulmaya ve Ceyhun havzasını hâkimiyeti altına almaya çalıştı. Ardından birliklerini İran boyunca kapsamlı fetihler yapmak için kullandı. Muhammed'in eski İran tarzında --en azından Büyük Selçukluların başardıkları boyutlarda– bir mutlak monarşiyi yeniden kurmayı hayal ettiği anlaşılıyor. Aslında böyle bir monarşinin yeniden kurulması, el-Nâsır'ın çok sayıda hükümdarın ittifakına dayanan siyasetinin tek belirgin alternatifiydi. Daha zayıf hükümdarlar arasındaki ittifaklara dayanan sistemiyle el-Nâsır kuşkusuz Muhammed'in en büyük rakibiydi. Muhammed işi Bağdat'ta iktidara gelmesini istediği, Ali'nin soyundan gelen bir rakip halife adayı bulmaya kadar götürdü; ama erken başlayan kış mevsi-

mi yüzünden Bağdat seferini ertelemek zorunda kaldı (1217). Bu yüzden planları el-Nâsır'ın ölümünden bile önce beklenmedik biçimde suya düştü.

El-Nâsır'ın yeniden şekillendirdiği halifeliğin geleceğine yönelik en ciddi darbe aslında Harezmîlerden değil de Orta Avrasya bozkırlarından gelmiş olabilir. Muhammed'in kurduğu planın birkaç yıllık bir süreyi kapsadığı ve çok kapsamlı olduğu bilinmekle birlikte, yeterince sağlam olup olmadığı tartışmalıdır. Örneğin dönemin askeri âdemimerkeziyetçilik eğilimini bertaraf edecek hiçbir yol düşünmemişti. Geniş toprakları yönetecek bir hükümdarlığın temelini oluşturacak bürokratik bir yapıyı yeniden tesis etmeye yönelik hiçbir girişimde de bulunmamış, aksine var olan yapıyı daha fazla zayıflatmıştı.[7] Zaten halife ile sonucu belirleyecek nihai bir mücadeleye girişemeden önce kariyeri sona erdi. Harezmşahların doğu sınırlarında Moğol kabileleri göçebelere dayalı büyük bir devlet inşa ediyorlardı. Muhammed'in gururu yüzünden Moğollar aşağılandıklarını hissettiler ve nihayet 1220 yılında beklenmedik acımasızlık ve topyekûn imha anlayışıyla Harezmşah topraklarına saldırdılar.

Muhammed hiçbir karşılık veremeden kaçtı. Başkenti onun yokluğunda Moğollara direnmeye çalıştıysa da başarılı olamadı. Moğollar Muhammed'in ondan daha yürekli olan oğlu Celâleddin'in peşini bırakmayıp onu Pencap'tan Azerbaycan'a kadar, İran boyunca takip ettiler. Celâleddin aslında yolculuğu boyunca küçük ordusuyla geçtiği her yerde askeri birliklerinin gücü sayesinde –ve Moğolların onun biraz nefes almasına izin verdikleri süre boyunca– emirliğini ilan edebilecek kuvvete sahipti. Fakat en sonunda Moğollar ona yetişmeyi başardılar. Celâleddin'in gururu ve cazibesi, onun öldürüldüğü güne kadar süren on yıllık kovalamaca sırasında ayaklarını bastığı her yere kargaşa ve yağma getirip edebiyata romantik öyküler kazandırdı.[8] (Başsız kalan birlikleri hemen dağılmadılar; Suriye'ye kadar yollarına devam ettiler, önlerine çıkan her yeri yağmaladılar veya başkalarının paralı askerliğini yaptılar.) Harezmî hanedanı tamamen ortadan kalktığında İran'ın kuzeyi artık tamamen tarumar olmuştu.

Buhara gibi şehirler birer moloz ve ceset yığınına dönüştü. Tûs gibi bazı şehirler ise bir daha asla yeniden kurulmadılar. Aralarında eğitimli birçok insanın da bulunduğu çok sayıda göçmen Suriye'ye, Mısır'a, Hindistan'a, hatta Kuhistan'daki İsmailî kalelerine sığınmışlar ve halifelerin yeni müttefikleri tarafından cömertlikle karşılanmışlardı. Bağdat'taki halifenin canı bağışlanmıştı. Bundan sonra ise merkezi Müslüman bölgelerindeki hâkim siyasi koşulları kâfir Moğolların bölgedeki varlığı belirlendi ve sarayın fütüvvet üzerin-

---

7 Krş. V. Bartold, Turkestan down to the Mongol Invasion, ikinci baskı (Londra, 1952), bunun ardında yatan etkenler hakkında muhteşem bir incelemedir.

8 Celâleddin'in kâtibi Nesevî, onun maceralarının incelikli bir anlatımını Farsça kaleme aldı, bu eser Fransızcaya çevrilmiştir: Vie de Jalal al-Din Manguberti, 2 cilt (Paris, 1891).

den oynadığı oyunların nafile oldukları ortaya çıktı: Her emir onlarla anlaşmaya, savaşmaya veya onlara biat etmeye kendi başına karar verdi.

Moğol Felâketi

İslamileşmiş toplum ona asli şeklini vermiş siyasal çerçeveden görece bağımsız hale gelmişti. Onun bu bağımsızlığı Akdeniz'de İspanya'da, Sicilya'da ve Suriye'de Müslümanların ellerindeki hatırı sayılır boyutlarda bir toprak parçası Hıristiyanların egemenliği altına girdiği on ikinci yüzyılda Batılı Hıristiyan hareketleri tarafından sınanmıştı. Ne var ki bu son olmadı. Bu bağımsızlık on üçüncü yüzyılda, İslamileşmiş kültürün en etkili merkezlerinin çoğu, yani Suriye ile Delhi arasında kalan bölgenin tamamı Moğollar tarafından fethedildiği dönemde bir kez daha sınanacaktı.

Hayvancılıkla uğraşan göçebe toplumlar, köy tarımının yerleşmesi ve yerleşse bile varlığını kendi başına sürdürmesi için ihtiyaç duyulan toprakların veya siyasal kaynakların bulunmadığı yerlerde gelişmişlerdi. Daha önce de belirttiğimiz gibi Arap yarımadasının göçebe toplumu onu çevreleyen şehirli ülkelere sıkı sıkıya bağımlıydı. Avrasya bozkırlarının pastoralist toplumu ise daha geniş bir alana yerleşmişti ve tarıma dayalı toplumlarla daha karmaşık ilişkiler kurmuştu. Bozkırlar genellikle Arabistan çöllerinden daha sulaktı; bozkır göçebeleri develerden ziyade atlardan yararlanmış ve muhtemelen kendilerine yetmeyi daha kolay başarmışlardı. Bununla birlikte bozkır göçebeleri Karadeniz'in kuzeyinden Çin'in kuzeyine kadar uzanan topraklarda, yetiştiricilerin ve kasabalıların ürünlerine dayalı sürekli bir ticaretle, özellikle de Çin'den gelip Orta Avrasya'dan geçerek batıdaki çok sayıda son durağa doğru gerçekleşen bölgeler arası ticaretle uğraşıyorlardı. Çeşitli kabile oluşumlarını ayakta tutan ve onları büyük ölçekli maceralara iten şey ise kısmen otlak arazileri için sürekli devam eden karşılıklı rekabet ile birlikte bir de büyük ticaret yollarıyla kurdukları doğrudan ve dolaylı ilişkilerdi.

Arabistan'da olduğu gibi, bu bölgede de göçebe kabileler belirli aralıklarla tek bir lider etrafında bir gruplaşırlardı; bu birliktelikler, örneğin ticaret yolları üzerindeki vahalarda yer alan kasabalara hâkim olmayı ve bu kasabalardan haraç almayı sağladığı sürece daha fazla genişleyebilirlerdi; hatta hem kasabaların hem de kırsal bölgelerin işgücünden beslenerek muazzam göçebe imparatorlukları da kurarlardı. Fakat bu tarz oluşumlar son derece istikrarsız olmaya meyilliydiler. Yine de tarıma dayalı, şehir sahibi yaşamın gittikçe yayılmasıyla birlikte onlar da gittikçe yaygınlaştılar ve güçlendiler (Attila ve Hunlar bunun alışılmamış ölçüde büyük bir örneğiydi). Milattan sonraki ilk yüzyıllarda –çoğunlukla dünyadaki en güçlü ama belki de dışarıdan gelecek saldırılara karşı en savunmasız yönetimi olmuş– Çin yönetiminin güttüğü başlıca siyaset hep bu tarz oluşumları dağıtmak olmuştu. Çin, güçlü olduğu dönemlerde, bozkırların büyük kısmında, ta Hazar Denizi'ne kadar askeri gücü-

nü arttırır ve her zaman olduğundan daha fazla anlaşma yapardı. (Zayıf düştüğünde ise bu göçebe rejimleri Kuzey Çin üzerinde uzun süreli egemenlikler kurabilirlerdi.) Seyhun-Ceyhun havzasının fethinden sonra halifelik devletinin ve onun ardıl devletlerinin başlıca uğraşı da aynı şekilde bu göçebe oluşumlarını kontrol altında tutmak oldu ama bunu Çin'e kıyasla daha az sistemli biçimde yaptılar.

On ikinci yüzyılda ne herhangi bir Çin devleti ne de herhangi bir Müslüman devleti bu işi yapabilecek haldeydi. Bu yüzden, Karahitay gibi göçebelik temelli imparatorluklar güç kazandılar. Fakat bunlar, bölge çapında çok önemli bir rol oynayagelmiş kentsel nüfusla yakın ilişkiler kurmuş oldukları için nispeten uysallaşmışlardı. On üçüncü yüzyılın başlarında, bozkırın kuzeyindeki ormanların en kuzey ucundaki Moğol kabilelerine dayanan yeni bir oluşum ortaya çıktı. Bu oluşumun liderliğinin tarımcıl uygarlıkla kurduğu ilişkiler ise genellikle dağınık ve düşmanca oldu. 1206 yılında Cengiz Han geniş bir Moğol kabileleri grubunun lideri haline geldi. Birkaç yıl içinde Kuzey Çin'in ve Orta Avrasya'nın doğusunun büyük kısmına egemen oldu. 1219 yılında Muhammed Harezmşah ona meydan okuduğunda Cengiz Han muazzam bir güce hükmediyor, kentli kültürün birçok merkezini kontrolü altında tutuyor ve buralardan çok yetenekli kadrolar devşiriyordu. Ceyhun havzasını fethetmesi sadece birkaç ayını aldı. Kısa süre içinde İran'ın tamamı onun egemenliğini tanıdı. 1227 yılında ölene dek başka bölgeler, özellikle Volga ovaları ve Rusya'nın büyük bir kısmı bile onun etkilerini hissetti. Oğlu Ögeday (1227-41) döneminde imparatorluk, Kuzey Çin'in geri kalanını istila edip Doğu Avrupa'yı Almanya'ya kadar genel olarak silip süpürerek kontrolsüzce genişlemeye devam etti. (Moğollar bu bölgelerden tamamen kendi iradeleriyle geri çekildiler.)

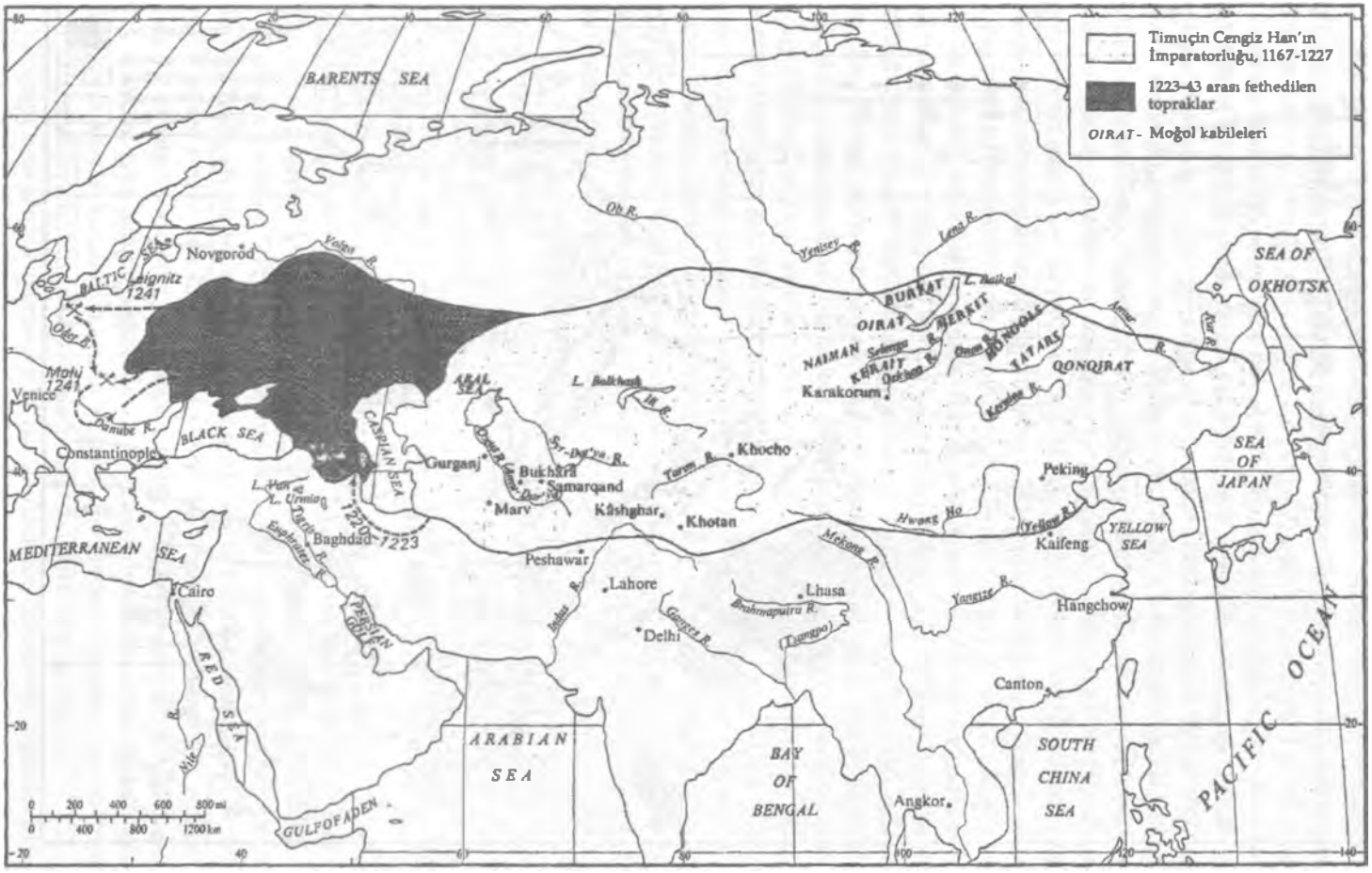
Bu son bozkır iktidarının üç ayırt edici özelliği vardı: Etki alanının bozkırın iki karşı ucunda eşzamanlı olarak gerçekleştirilen muazzam seferlerin merkezi bir kontrol altında sürdürülmesini sağlayacak denli benzersiz oluşu; seferler sırasında eşi benzeri görülmemiş bir vahşet uygulanması ve kent yaşamının teknik kaynaklarının etkili ve yoğun biçimde kullanılması. Bu üç özellik o dönemlerde bir bütün olarak bozkırın dünya tarih içindeki yerine bağlı olarak ortaya çıkmaları itibarıyla birbirine bağlıydı.

Fetihlerin kapsamının geniş olmasını kısmen Cengiz Han'ın dehası ve yaptığı düzenlemeler sağladı; ama bunu olanaklı kılan asıl şey, geçmiş binyıllarda Çin'den, Nil ile Ceyhun arasındaki bölgeden ve Avrupa'dan gelen bir tür kent etkisinin, hatta kontrolünün bozkır bölgelerine ulaşmış ve girmeye başlamış olması, böylece uzaklarda başka ülkelerin ve iletişim hatlarının da bulunduğunun çoktan fark edilmiş olmasıydı. Yukarı Yenisey ve Baykal Gölü'nün güneyindeki vadiler gibi ücra köşelerde bile kasaba sayılabilecek yerleşim yerlerinin sayısı Cengiz Han'dan hemen önceki birkaç yüzyılda artmıştı. Ayrıca alternatif uzun mesafe ticaret yolları da açıkçası gittikçe daha yaygın

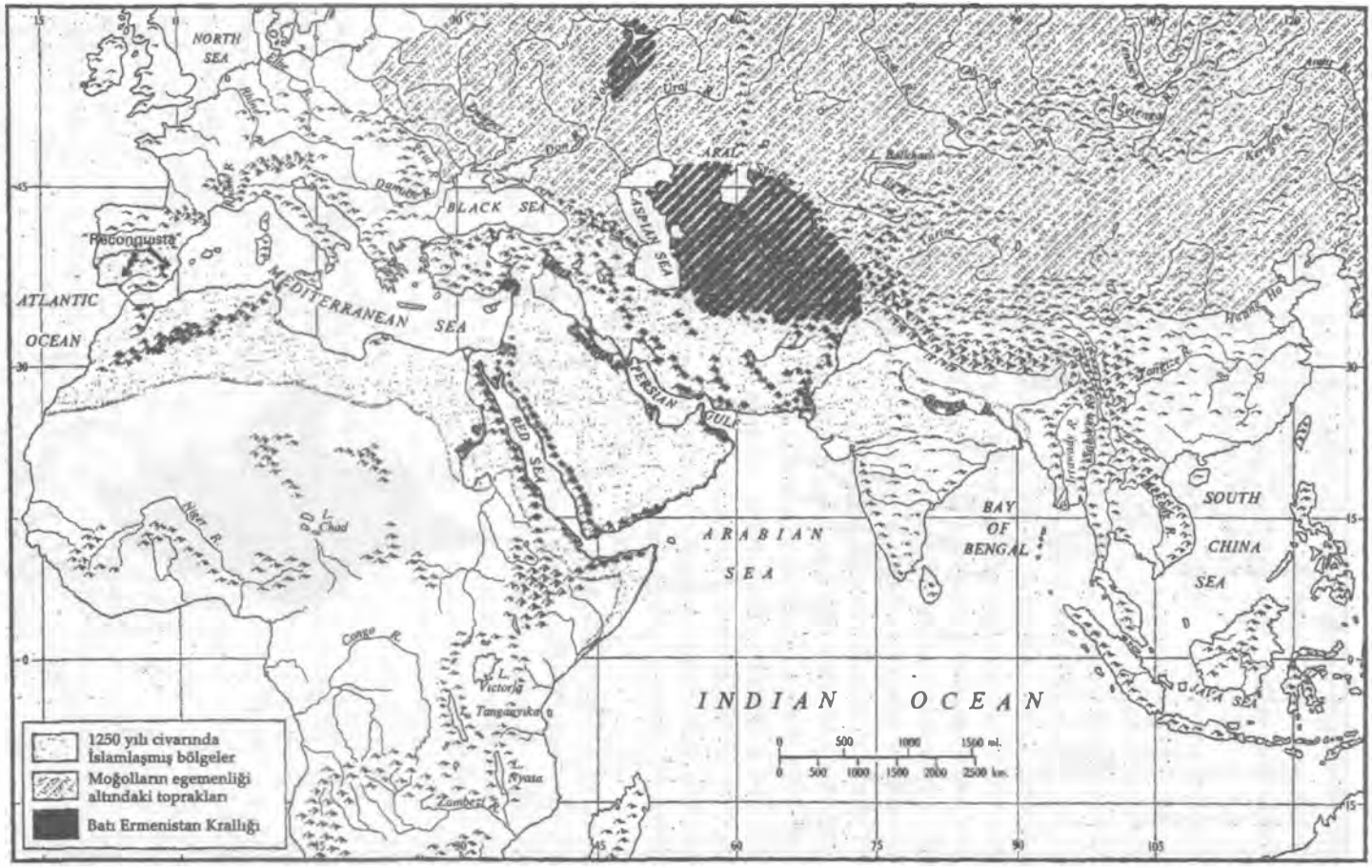
biçimde bilinmeye başlamıştı. Moğollar fetihlerini körü körüne yapmamışlardı. Yaklaştıkları her ülkeye önceden casuslar göndermişlerdi. Şehirli yaşamın bozkırda ilerlemesinin yol açtığı bu yakınlaşma diğer iki özelliği de önemli ölçüde etkiledi.

Kent yaşamına özgü etkenlerin her yerde var olması Moğolların vahşiliğini açıklamaya yardımcı olur. Ele geçirilen şehirlerde yaşayan halkın tamamı, cinsiyetine ya da yaşına bakılmaksızın çoğunlukla katledilir, sadece becerikli zanaatkârların canı bağışlanır ve bunlar genellikle başka yerlere götürülürdü. Köylülere bile orduların önüne sürülüp oklara hedef edilen ve hendekleri doldurdan canlı bir moloz yığını muamelesi yapılırdı. Şehirdeki bütün insanlar öldükten sonra binalar yerle bir edilirdi. Elbette bütün şehirlere böyle muamele edilmedi; gerçi –iyi muamele gören şehirlerin bir kısmı boyun eğdikten kısa bir süre sonra tekrar ayaklandığı için– er ya da geç bu muameleyle karşılaşan şehirlerin sayısı epey fazlaydı. Bu gibi olaylara hakkında Çin'den, Müslüman ve Hıristiyan ülkelerinden gelen birbirinden bağımsız anlatımlar zamanla birikerek Moğolların sırf yakıp yıkmış olmak için yakıp yıktıkları ve bir yer teslim olduktan sonra gerçekleşen bu tarz yıkımların yol açtığı gelir kaybına genelde kayıtsız kaldıkları yönündeki izlenimi pekiştirmiştir. Köylüler katledilmesine rağmen toplam nüfus kaybı fazla olamazdı; çünkü kasabaların çoğu zaten küçüktü ve kırsal bölgelerden her zaman takviye edilebilirlerdi. Gelgelelim yüksek kültürel geleneklerde yaşanan kırılma bazı durumlarda sıradan savaşlardakine kıyasla alışılmamış ölçüde ciddi olmuştu.

Ne olursa olsun yaratılan terör benzersizdi. Moğolların psikolojik savaş sırasında büyük bir ustalıkla kullandıkları ve çok geniş alanların sadece Moğol mevcudiyeti tehdidiyle ekonomik olarak tabi kılınmasını sağlayan vahşiliğin başlıca amacı buydu. Demek ki bu vahşilik aslında kasıtlı bir harp tekniğiydi. Ama bu aynı zamanda hiddetli duyguları da açığa çıkarıyordu, özellikle seçkin bir Moğol kabilesinin bir üyesinin tesadüfen ölmesi korkunç intikamlara yol açabiliyordu ama diğer durumların çoğunda da benzer sahneler yaşanırdı. Şehirler bölge üstünde etkilerini arttırdıkça birçok pastoralist şehirlerin görkemi karşısında sinmeyi bıraktı. Bunun yerine, kendi önlemlerini almaya ve şehirlerden yararlanmaya başladılar. Ama şehirlerden nefret etmeleri de aynı ölçüde olanaklıydı. Pastoralistlerin "şehirli züppeler" hakkındaki karışık duyguları her yere sirayet etmiş olmalıydı. Demek ki söz konusu vahşilik –kısmen de olsa– Çinli mühendislerin kuşatma aletleri inşa etmelerine, doğu-batı ticaret yolunun tam ortasında yaşayan Uygur kâtiplerinin ayrıntılı kayıtlar tutmalarına ve fethedilen toprakların idaresi için o topraklara kültürel bakımdan mümkün olduğunca yabancı olan yerlerden memurlar tayine edilmesine –ve bu amaçla Müslümanların ve Avrupalıların Çin'e, Çinlilerle Tibetlilerinse İran'a gönderilmesine– vesile olan kentliliğin öteki yüzüydü.



On üçüncü yüzyılın ortalarında Moğolların yayılışı



1250 yılına kadar İslam'ın yayılışı

Ögeday'ın ölümünden sonra başa gelen en önemli merkezi Moğol hükümdarı, dünya imparatorluğunu en önemli yönlere doğru genişletmek için iki sefer başlatan Mengü'ydü (Möngke, 1251-57). (Görünüşe göre Batı Avrupa seferini de Hindistan seferi gibi pek acil bulmadığı için ertelemiş, buralara sadece tehdit birlikleri göndermişti.) Bunlardan Kubilay'ın liderlik ettiği bir tanesinin amacı Çin'in güneyini hâkimiyet altına almaktı. Çinliler diğer halklara kıyasla daha güçlü bir direniş sergiledilerse de 1279 yılında tamamen teslim oldular. Çin'den Cava ve Burma gibi başka yerlere de seferler düzenlendi; başarılı bir direniş gösterebilen tek yer Japonya oldu. Hülagû'nun liderlik ettiği diğer seferin amacı ise Ceyhun'un güneyindeki ve batısındaki ülkelerin geri kalanlarına boyun eğdirmekti; bu nispeten daha kolay bir görevdi. İranlı emirler hiç vakit kaybetmeden ona biat ettiler.

Moğolistan'daki Sünnî elçiler, Suriye tepelerinden Kuhistan'ın ıssız bölgelerine kadar yayılmış çok sayıda kaleden oluşan bir Şiî devletinin, merkezi Alamut olan Nizârî İsmailîler devletinin yıkılmasını ısrarla talep ettiler. İsmailîler siyasal açıdan artık pek tehlikeli sayılmazlardı; onur duydukları özgürlüklerini savunmaktan başka bir şey yapamazlardı. Ama elbette onların varlığı bağımsız ruhlu köylüler için cazip bir örnek oluşturuyordu, ayrıca on üçüncü yüzyıl gibi geç bir dönemde bile bilgelere ve bilginlere kucak açıyorlardı. Hatta bunların arasında İsmailî olmayanlar bile vardı. Hatta bu durum daha mutaassıp ulemâyı bile etkilemiş olabilir. (Bu bilginlerden biri de On İki İmamcı Şiî filozof Nasîrüddin Tûsî'ydi. Tûsî'nin siyaset kariyeri onu himaye eden İsmailîleri kurban etmesiyle başladı, Sünnî Bağdat'ın yerle bir edilmesini teşvik ederek devam etti ve Moğolların bir danışmanı olarak Irak'taki İmâmî Şiî cemaatlerine koruma ve yardım sağlayarak taçlandı.) Hülagû emirlere baskı yaptı ve devasa ordusuyla birlikte -büyük güçlüklerle karşılaştıysa da- birkaç yıl içinde taşradaki küçük İsmailî kalelerinin çoğunu kuşatıp ele geçirmeyi başardı. Alamut Kalesi ise mecbur kalmaktan ziyade beceriksizce yönetildiği için 1256 yılında şartlı olarak teslim oldu ama Moğollar şartları ihlal edip İsmailîleri katlettiler.

Moğollar bundan sonra duraksamadan, 1258 yılında, -Delhi ile Kahire arasındaki bütün emirler tarafından yalnız bırakılmış- halifenin hâlâ kendi bağımsızlık onurunu korumaya çalıştığı yer olan Bağdat'a doğru hareket ettiler. Halifelik birlikleri tek bir savaşta muazzam bir bozguna uğrayıp tamamen yok edildi. Etrafı surlarla çevrili olan şehir ise ücra bir köşedeki küçük bir İsmailî kalesi kadar bile direnemedi ve ele geçirildi. Şehir tamamen yağmalandı. O tarihten sonra bir daha hiçbir halife Bağdat'ta emirler arasında bir onay makamı gibi bile davranmadı; zaten o dönem için bu artık anlamsızdı. Çünkü yerlerinde kalmalarına izin verilen emirlerden bazıları, unvanlarını kâfir Moğol dünya hükümdarlarından almaktan gurur duyuyorlardı.

Hülagû'nun Moğol egemenliğini batıda Akdeniz ülkelerine taşıması bekleniyordu. Anadolu'da Rum Selçuklu hanedanı Moğollara boyun eğdi -ve

bundan sonra sürekli kan kaybetti– ama Bizans hiçbir zaman ciddi bir tehdit altında olmadı. Suriye'de Moğollar, Mısır'ın son Eyyûbî hanedanının eski köle askerleri olup artık doğrudan kendi kendilerini yöneten ve savaş tecrübesine sahip Memlûklerle karşı karşıya geldiler. 1260 yılında Memlûk sultanı Baybars'ın önderliğinde yapılan savaşlarda Moğol orduları bozguna uğratılıp bölgedeki ilerleyişleri kesin olarak durduruldu. Sonraki mücadelelerde de değişen bir şey olmadı. Kısa süre sonra Moğollar, bu sefer Hindistan'a boyun eğdirme girişiminde bulundular. Pencap'ı bir süre kontrol etmeyi başardılar ama Delhi'nin yeni Müslüman sultanlığı onlara karşı sağlam bir direniş sergiledi ve onların Hindistan'ın geri kalan kısmına ulaşmalarını engelledi. Volga havzasındaki Müslümanlar ise Bulgar şehirlerinin tahrip edildiği 1237-38 yıllarında zaten çoktan istila edilmişlerdi.

Ögeday'ın 1257 yılında ölümünden sonra Moğolların hâkimiyeti altındaki bazı ülkeler bağımsız imparatorluklar gibi hareket etmeye başladılarsa da bunların çoğu yaklaşık bir kuşaklık bir süre boyunca Kubilay'ın ve onun Çin'deki hanedanının liderliğini tanımaya devam ettiler. Moğollar bu imparatorlukların her birinde –tıpkı bir zamanlar Arapların olduğu gibi– ayrıcalıklı bir üst tabaka haline geldiler. Küçük bir Moğol grubunun yanı sıra onlara katılmış Türk bozkır göçebelerinin çoğunu da neredeyse kendileri kadar ayrıcalıklı bir tabakaya dönüştürdüler. Moğollar Arapların sünnetiyle bir bakıma benzer olan *Yasa*'larını da yanlarında getirmişlerdi. Yasa, eski pastoralist pratiğe dayanıyordu ama onun üzerinde önemli düzenlemeler yapıp ona yeni bir ruh kazandıran Cengiz Han'a atfediliyordu; Moğolların kendi aralarındaki ilişkilere Yasa hükmediyordu. Bütün dinlere karşı hoşgörülü oldular, hatta bunların çoğunu da himaye ettiler; fakat kendilerini genelde tüm dinsel gruplardan üstün görüyorlardı; gerçi birçoğunun yanında Budist keşişler vardı ve kendilerini Budizme özellikle yakın hissediyorlardı. İki veya üç yüzyıl boyunca, gittikleri yerlerin çoğunda Moğol geleneği tartışmasız biçimde her türlü siyasal otoritenin normu ve temeli olarak görüldü. Buna rağmen ne yeni bir din ne de yeni bir uygarlık kurdular. On üçüncü yüzyılın sonunda veya on dördüncü yüzyılın ilk yarısında Altay Dağlarının batısındaki bütün Moğol imparatorlukları Cemaî-Sünnî İslam'ı kabul etti.

VI
Fars Edebi Kültürünün Gelişimi ve Dönemleri, *ykl.* 1111-1274

Erken Orta Dönem'in sonundaki yüksek kültür hayatı, siyaset hayatının bölünmüşlüğü ve buna bağlı olarak anıtsal geleneklerin sürekli geliştirilmesini sağlayacak büyük ve merkezi monarşik sarayların eksikliği –ve daha dağınık bir şekilde rağbet gören unsurları himaye eden küçük sarayların çokluğu– ile birlikte âyan-emir sisteminin hâkim olduğu toplum düzenini yansıtıyordu. Kültür ve sanat hayatının tamamı bu durumun izlerini taşıyordu. Orta Dönemlerin yeni toplumsal ve kültürel sentezi en incelikli meyvesini işte tam da bu koşullar altında verdi: yeni bir baskın edebi dil olan Farsçayla yazılmış şiirler. Bu Farsça geleneği, içinde doğup geliştiği kısa ömürlü rakip saraylara özgü atmosferi çok sonraları bile yansıtmaya devam etti.

Farsçanın yükselişi sadece edebi sonuçlar doğurmadı: bu gelenek İslam dünyası içinde yeni bir genel kültürel yönelimin aktarılmasına da hizmet etti. Arapça artık dinsel disiplinlerin, hatta büyük ölçüde doğa bilimi ve felsefenin başlıca dili olarak varlığını sürdürürken Farsça İslam dünyasının gittikçe daha fazla kısmında görgülü kültürün dili haline geldi; hatta bilim alanını bile gittikçe daha fazla etkilemeye başladı. Bu dil, edebi seviyeye yükselmek isteyen diğer dillerin örnek aldıkları model haline gelecekti. Bu sırada Türkçe de yavaş yavaş bir "klasik" dil haline gelmeye başlamıştı. Türkçe edebiyat da Farsça geleneğine dayanıyordu. Türkçe coğrafi açıdan neredeyse Farsça kadar yaygın bir dildi ama çoğu yerde sadece sınırlı toplumsal çevrelerde kullanılıyordu ve asla Farsça gibi büyük bir kültürel araç haline gelmedi. Müslümanlar arasında sonraları ortaya çıkmış daha yerel yüksek kültür dillerinin çoğu da benzer şekilde, temel edebi esinlerini ya bütünüyle ya da kısmen Farsçadan aldılar.

Farsça üzerinden aktarılmış olmaları veya Farsçadan esintiler taşımaları nedeniyle bütün bu kültürel gelenekleri "Farsîleşmiş" (Persianate) kültürler diye niteleyebiliriz.

Aynı dönemlerde Farsçanın çok az bilindiği geniş alanlar da elbette vardı: Özellikle Irak topraklarının batısında yer alan Arapça konuşulan ülkeler ve bunların güneyindeki ve batısındaki yeni Müslüman ülkelerde Farsça yaygın bir dil değildi. Bazı nedenlerden dolayı, kuzeydeki ve doğudaki "Farsîleşmiş bölge"den ayrı bir "Arapça bölgesi"nin var olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu "Arapça bölgesi", orada yaşayanlardan başkasının paylaşmadığı ortak ve somut bir gelenekten ziyade bölgede Farsîleşmiş gelenek konusunda ortak bir bilgisizlik haliyle karakterize edilebilir. Bu bilgisizlik, İslam dünyasının bu kısmını, Müslüman halkların çoğunluğuna ilham veren en yaratıcı akımlardan mahrum bırakmaktan başka bir işe yaramamıştır.[1] (Hatta İslamileşmiş uygarlığın daha merkezi bölgelerini, öncesi "halifelik" sonrası "Farsîleşmişlik" olarak iki tarihsel döneme ayırıp bazıları Farsileşmeden payını ziyadesiyle almış, bazıları ise hiç almamış Mağrip, Sudan ülkeleri, Güney Denizleri, Hindistan ve Kuzey gibi çevre bölgelerde durumun bu konuda çeşitlilik arz ettiğini de söyleyebiliriz.)

Birer Edebiyat Aracı Olarak Farsça ve Arapça

Yüksek Halifelik Dönem'inde Müslüman yüksek kültürünün bütün yönlerinin -devlet yönetiminin, bilimin ve edebiyatın- dili imparatorluğun her yerinde Arapçaydı. Egemen sınıfın geniş kesimlerinin kullandıkları dil de Arapçaydı; ama sıradan halk gündelik işlerinde kendi eski dillerini kullanmaya uzun süre devam etti. İmparatorluğun Sami -ve haliyle Arapçayla bağlantılı- lehçelerinin öteden beri yaygın olduğu batı kesimlerinin çoğunda -Hami dilleriyle birlikte- bu eski dillerin yerine zamanla Arapça geçti. Sadece Bedevi Arabistan'ın çevresindeki Sami ülkelerinde değil, Hami Mısır'da bile Yüksek Halifelik Dönemi'nin sonuna gelindiğinde, Arapçanın uyarlanmış bir hali gündelik dil haline gelmişti. Arapça, Mağrip'in kasabalarında ve ovalarında Latincenin ve muhtemelen yerel Sami lehçelerinin de yerini aldı ve daha kırsal ve dağlık bölgelerdeki (Hami) Berberîler tarafından da gittikçe daha fazla konuşulmaya

---

1 Toynbee'nin "Arap" uygarlığını "İranî" uygarlıktan ayırt ederken işte bu Arapça bölgesi ve Farsileşmiş bölge arasındaki zıtlığı fark etmiştir. Ama Suriye'yi ve Mısır'ı "Arap" uygarlığının merkezi olarak tecrit etmekte aşırıya kaçmıştır. Gerçekte, buralarda ortaya konan birçok şey Farsileşmiş bölgede benimsenmiş ve (taşıyıcı araç Arapça olduğu ölçüde) Farsileşmiş bölgede ortaya konan pek çok şey de, daha güneyde ve batıda olmasa da, en azından Suriye ve Mısır'da takdir edilmiştir. Bkz. örn. *A Study of History* (Londra ve New York, 1934), cilt I, s. 67-71. Bu arada, Arapçı eğilim, Arap ve İslami unsurları bir tutan kimilerinin, Arapçanın yaygınlığının ve canlılığının çoğu merkezde azalmasını genel olarak İslamileşmiş kültürün zayıflaması olarak değerlendirmesine yol açmıştır.

başlandı. İspanya'nın Latince (veya Latince kökenli) lehçeleri ise hiçbir zaman Müslümanlar arasında Arapça karşısında ciddi bir kültürel rakibe dönüşmemelerine rağmen en azından şehirlerde Arapçayla birlikte kullanıldıkları için iki dilliliğe yol açtılar.

Dicle'nin kuzeyindeki ve doğusundaki geniş dağlık kesimlerde ise Arapça yerel dillerin yerini asla tamamen almadı. En fazla, şehirlerde konuşulan ikinci dil haline gelebildi. Buradaki nüfusun büyük kısmı İranlıydı. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, en önemli İran dili olan Pehlevîcenin ta Sasanîler döneminden beri iyice geliştirilmiş olan ve –Arapçalaşmış haliyle– Bağdat halifeleri tarafından da saygı duyulan bir edebiyat geleneği vardı. Ama yazılışındaki zorluklar ve gerek dinsel gerekse aristokratik bağlantıları yüzünden Müslümanlar bu dilin yerine Arapça harflerle yazılan yeni Farsçayı kullanmayı tercih ettiler. Pehlevîce geniş çapta okunmaya devam ettiyse de bu dilde yazılan yeni yazılar, sayıları hızla azalan Mazdacılarla sınırlı kaldı. Bu dili geliştirmeye yeltenen Müslümanlar ise İslam'ı kulak arkası etmekle itham edilebilirlerdi. Modern edebi Farsça Pehlevîcenin modernleştirilmiş ve basitleştirilmiş bir biçimiydi ve fiilen daha geniş kültür çevrelerinde konuşulan İran diline karşılık geliyordu. Bu dil, standartlaştırılmış edebi biçimini Erken Orta Dönem'de kazandı. Arapça dışındaki birçok potansiyel edebi araç arasında sadece bu dil halifelik ülkelerinde günlük yerel kullanım düzeyinin üzerine çıkıp Arapçaya rakip olabilecek kadar geniş bir kullanıcı kitlesine sahip olabildi.

Müslüman Farsça ilk kez şiirde kullanıldı. Bu tarz, dile tamamen hâkim olmayı gerektiriyordu. Bu yüzden yabancı bir dilde yazılması epey zordu. Onuncu yüzyıla gelindiğinde, Samânî sarayında –başta Arapçayı zor bir dil olarak gören okuryazarlar için hâlâ yaygınlığını koruyan Arapçadan yapılan çeviriler olmak üzere– düzyazı eserlerde de kullanıldı. Kısa süre içinde, yeni İran kültürünün bir aracı olarak eski Pehlevîcenin yerini neredeyse tamamen aldı. Ama şiirin Farsça edebiyattaki yeri, belki de Arapçadaki yerinden bile daha önemli olmaya yine devam etti. Bunun sebebi Moğol fetihleri döneminden sonra İran ülkelerinde Arapçanın diğer bütün kalıntıları eski genel önceliklerini tamamen kaybettiğinde bile bazı bilimsel düzyazı tiplerinin kısmen Arapça yazılmaya devam etmiş olmasıydı.

İlk başta yeni Müslüman Farsça büyük ölçüde –yine elbette kısmen Pehlevîceden etkilenmiş– Yüksek Halifelik Dönemi Arapçasının etkisi altında gelişti. Şairlerden eserlerini hem Arapçaya hem Farsçaya aynı ölçüde hâkim olduklarını gösterecek şekilde kaleme almaları beklenirdi. Bu yüzden, hem şiir hem de düzyazı Arapça ile birçok ortaklık taşımaya devam etti. Şiir, Arapçada olduğu gibi özellikle sözlü okumalar için kullanılırdı. Bir şiirin her dizesinin, şiirin bütününden ayrı, kendi başına bir sözel değerinin olması beklenirdi. Arapçada olduğu gibi, şiirin bir araştırmada kişisel olarak okunması değil,

yüksek sesle açıktan (örneğin bir emirin sarayında) okunması beklendiği için, takdir edilen unsurlar yeni ve kişisel temalar değil, yerleşik temaların alışılmamış çeşitlemeleri ve bunların inceliği olurdu. Benzer şekilde, Arapça gelenekte olduğu gibi, düzyazı eserlerin de çeşitli yerlerine metnin tınısında tezatlar oluştursun diye şiir dizeleri serpiştirilirdi. Böylece düzyazı, konularının seçimi ve seciye, yani uyaklı düzyazıya dönüşme eğilimi itibarıyla büyük ölçüde Arapçanın izinden gitti.

Bununla birlikte, Farsça edebiyat kısa süre içinde bağımsız bir yola girdi. Örneğin şiirde, daha önce Arapçada kullanılmış terminolojiye dayanılarak vezinler tasarlandı; ayrıca yeni Farsça şiir biçimleri de görünüşe göre –İngilizcedeki gibi– vurgulara ve hece sayımına dayanan eski Pehlevîce nazım biçimleriyle pek bağlantılı sayılmazlardı. Arapça –ve Latince– gibi yeni Farsça şiirler de hece uzunluğu kalıplarına dayalıydı. Fakat yine de Farsça vezinler Arapça vezinlerden kalıp ve tını bakımından büyük ölçüde farklıydılar. Belirtmiş olduğumuz gibi, yerleşik Arapça "vezinler" çoğunlukla tek bir ad altında toplanmış, birbiriyle bağlantılı birkaç vezinden oluşan gruplar halindeydiler ve bunların bazı değişkeleri diğerlerinden belirgin biçimde farklı olurdu. Farslar Arapçada kullanılan vezin kalıplarıyla aynı adı yaşayan vezinler kullanmış olsalar da bu vezinlerin Farsçada kullanılan çeşitlemeleri Arapçada daha alışıldık olanlardan farklı olabilirlerdi. Bazı Farsça vezinler ise öylesine farklıydılar ki bunlara yeni adlar verilmesi gerekmişti. Üstelik bu vezinlerin anlatmak için kullanıldığı ruh halleri de farklı oluyordu. Arapça veznin ve uyağın esasen serbestçe, neredeyse izlenimci bir tarzda kullanımının yerini –kulağa hitap ettiği için kurallara gerçekten ihtiyaç duymayan– özgün bir kesinlik ve düzenlilik aldı. Vezin, bölüm boyunca heceden heceye örülen, illa değişmez olması gerekmeyen sabit bir yapıyı çoğunlukla korurdu. Keza uyaklar da Batı şiirinden beklendiği anlamda kesin –hatta çok heceli– olmaya meyilliydi. Farsça şiirin vezni de Arapçada olduğu gibi hece uzunluğuyla belirlenirdi. Hassas yazı disiplinlerinde de aynı biçimsel ölçütlerin çoğu kullanılırdı; fakat büyük ölçüde farklı değerlendirmelere ilgi gösterildi.

Her şeyden önce, Farsça şiirin içeriği Arapça şiirin içeriğinden daha çeşitliydi. Bu durum Farsçada en çok rağbet gören ve çoğuna Arapçada çok daha nadir rastlanan biçimsel şiir tarzlarına yansıyordu. Özellikle saraya özgü övgülerin bir aracı olan basit uyaklı kaside, Arapçadaki kuramsal üstünlüğüne benzer şekilde Farsçada da önemli bir yere sahip oldu (gerçi terk edilen kamp yeriyle başlayan klasik konu dizilişi artık kaybolmuştu). Farslar dörtlükler halindeki şiir biçimleriyle Araplara kıyasla –üstelik Araplar İspanyollardan etkilenmiş olmalarına rağmen– daha fazla ilgilendiler. Ama her şeyden önce üç önemli tarzı geliştirdiler: *Gazel*, biçimi itibarıyla kasideye ziyadesiyle benziyordu ve genellikle aşk veya şarap hakkında olup geleneksel olarak şairin kendi adını bir şekilde anmasıyla, yani *tahallüs* ile sona eren, basit uyaklı, kısa

ve lirik bir şiir tarzıydı. Gazelin yanı sıra veciz bir biçim olan *rubai* (dörtlük) de izlenim uyandırmak amacıyla kullanılırdı. Rubai, Edward Fitzgerald'ın *Rubaiyat* (*rubâ'iyyât*, *rubai*'nin çoğuludur) adlı [çeviri] eseriyle İngiliz şiirine de damgasını vurmuştu. Rubai, teknik olarak, ilk dizesinin iç uyağıyla kasidenin ilk iki dizesinin eşdeğeriydi; ama her bir yarım dize bağımsız olarak söylenir, böylece *a-a-b-a* uyak düzenine sahip dört dize haline getirilirdi. Çekiciliğinin sırrı kısa olmasında yatan her türlü şiir tarzında olduğu gibi rubainin gücü de güzel biçimde ortaya konmuş ve kusursuz bir sözel kalıba dökülmüş tek bir konuya değinmesinden ileri gelirdi.

Son olarak Fars şairler, sonsuzca uzatılabilecek ve ritmik bir kalıbın devam ettirilmesi dışında başka bir şartı bulunmayan, dolayısıyla değer verilen her türlü anlatıma özellikle uygun olan uyaklı beyitlerden oluşan bir nazım biçimi olan *mesnevî* ile kendilerine alışılmamış bir serbestlik tanıdılar. Böylece anlatım, Arapçada olduğundan daha kolay şekilde kendine bağımsız bir yer kazanabilirdi. Mesnevî tarzı sayesinde Farslar ahlaki dersler içeren masalları, uzun aşk hikâyelerini ve efsaneler ile epik yanı ağır basan tarihsel anlatıları şiirleştirdiler. Roman türünün Farsça karşılığını mesnevîlerde bulmak mümkündür; Arapçada ise bu amaçla düzyazı ve kısa şiir parçalarının bir karışımı kullanılıyordu. Aslında çeşitli şiir türlerinin öyle esnek oldukları görüldü ki Câhız'ın temsil ettiği incelikli düzyazı denemeleri tarzı Farsçada, Arapçada olduğu kadar ortaya konmadı.

Fars şiirinin hem nazım biçimi hem de konuları bakımından modern Batılıların beğenisine Arap şiirinden daha uygun olduğu görülmüştür. Hatta Batı dillerine çevrilmesi de daha kolaydır. Sadece Celâleddin Rûmî gibi menkıbeci şairleri değil –başta Hâfız olmak üzere– eserlerinin başka dillere çevrilmesi esasen en az daha seyrek çevrilen ve daha az rağbet gören Arapça muadilleri kadar zor olan daha lirik şairleri de çevirmek için birçok girişimde bulunulmuştur. Belirtmek gerekir ki her çeviri özgün esere göre değerinden bir şeyler yitirir ve çoğu çeviride şairin eserine birçok yabancı unsur katılır. Söyleyiş biçimi, vezinler ve uyaklar bile şairin asıl şiirinde olduğundan çok farklı olurlar. Bu tarz çevirilerin en önemlisi olan Fitzgerald'a ait *Rubaiyat of Omar Khayyam* (Ömer Hayyam'ın Rubaileri) hem bu alandaki tehlikeleri hem de yaratıcı olanakları örnekler. Hayyam'ın özgün şiirleri bir divanda, yani şairin eserlerinin derlemesinde alfabetik olarak sıralanmış, birbirinden ayrı, kısa parçalardan oluşurken, Fitzgerald bunları gevşekçe de olsa süreklilik taşıyan bir öykü oluşturacak şekilde sıralamış ve böylece özgün eserin doğallığını –tek başına kendi serbest çeviri tarzının sebep olacağından bile daha fazla– kaybetmesine yol açmıştır. Fitzgerald'ın yaptığı gibi şiirlerin "yeniden yazılmış" halleri edebiyatı zenginleştirme amacını taşıdıkları için elbette övgüye değerdirler ama bunlar şairin ve onun kültürünün anlaşılmasına hizmet edecek inceleme çevirileri sayılamazlar. Pek yaratıcı olmayan şiir çevirileri ise ne yeni ve iyi bir şiir orta-

ya koyabilirler ne de bir düzyazı çevirisinin sağlayabileceği gibi yazarın düşüncelerini ifade etmeye yararlar.[2]

Şiirde İmge: Methiye, Romantizm ve Lirizm

Yüksek Halifelik Dönemi'nin Arapça edebiyatında olduğu gibi, şiirler (başta) kişisel tefekkür amacıyla değil, topluluk içinde okunmaları amacıyla yazılıyorlardı. Tıpkı güzel bir kıyafet gibi şiirden de saray ahalisinin yaşamını güzelleştirmesi beklenirdi. Fars edebiyatında ortaya çıkan sonuçlar Arap edebiyatındakilerle kıyaslanabilir: biçimsel hassaslık ve konunun bilindik oluşunun vurgulanması ve böylece biçimsel hassaslığın ve konunun bilinirliğinin sunulan konu ve biçim işlenirken sergilenen ustalığın önüne geçmesinin engellenmesi; genel adabımuaşeret kurallarına gölge düşürecek tamamen kişisel atıflardan kaçınılması. (Sovyet sanatında kamusal etkiye dair benzer bir kaygı da görünüşe göre bireysel ustalığa benzer bir vurgu yapılmasına yol açmıştı.) Arapçada olduğu gibi Farsçada da büyük bir şair elbette ona bu şekilde dayatılan sınırları aşabilir ve bunları kendi şiirini mükemmelleştirmek amacıyla kullanabilirdi.

Methiye şiirleri, şairlerin hamilerini, çoğunlukla da sonradan görmeleri açık yüreklilikle övmek için yazılan şiirlerdi. Modern Batılılar yaşayan bireylerin –özellikle de, mali durumları hamilik yapmalarına izin verecek kadar iyi olmaktan başka bir meziyetleri olmayan kişilerin– incelikle övülmesinden hoşlanmıyorlarsa bu kısmen, gündelik toplumsal ilişkilerde bile bu göstermelik kibarlıkla atalarından daha az (İngilizce konuşanlardan ise daha da az) karşılaştıkları içindir. Artık –kâğıt üzerine bile– haklarında pek bir şey bilmediğimiz insanların en sadık hizmetkârlarıymışız gibi davranmıyoruz. Bu nedenle Farsça şiirlerde bu tarz kibarlıklar incelikle dile getirildiğinde bile rahatsızlık duyuyoruz.

---

[2] Çeviri ilkelerinin tam olarak kavranması uzun zaman alır; çünkü farklı amaçlarla farklı türden çevirilere ihtiyaç duyulur ve bilginler bile birkaç çeşit çevirinin bulunmasından fayda sağlayabilirler. Ayrıca kısmen farklı amaçlara hangi standartların uygun olduğunu kavrayamamaktan dolayı çevirilerin genel düzeyi –her türlü standart bakımından– düşük olur. Tarihsel inceleme amacıyla yapılan çevirilerde gereken asgari standartlar için bkz. I. cilt, Giriş, Çeviri Üzerine Not.

930'lar	"Yeni" (İslami) Fars dilinin ilk önemli şairi olan, Samânî şair Rûdakî
ykl. 974	Taberî'nin *Tarih*'ini Farsçaya çeviren Samânî vezir Bel'amî'nin ölümü
ykl. 980	Zerdüştîliğe ilgi duyan Samânî şair Dakîkî, daha sonra Firdevsî'nin kendi eserine dâhil edeceği bir *Şahnâme* yazmaya başladı.
ykl. 1020	Epik *Şahnâme*'nin yazarı Firdevsî'nin ölümü
ykl. 1039	"Arap tarzı" etkisi altında şiirler yazan ve Mahmud'un sarayında methiyeci olan el-Unsurî'nin ölümü
1049	İlk Farsça tasavvuf şairi olan ve rubailer yazan Ebû-Sa'id b. Ebi'l-Hayr'ın ölümü
1060	Kasideler, spekülatif incelemeler ve seyahatnameler yazmış İsmailî yazar Nâsır-ı Hüsrev'in ölümü
1092	Hükümdarlar için yazılmış *Siyasetnâme*'nin yazarı ve Selçukluların veziri Nizamülmülk'ün ölümü
1122	Matematikçi, astronom, Feylesof ve rubai yazarı Ömer Hayyam'ın ölümü
ykl. 1150	"İlk" büyük tasavvuf şairi Senâî'nin ölümü
1144	[Mutezilî müfessir el-Zemahşerî'nin ölümü]
1153	[Sapkın fikirleri inceleyen mütekellim el-Şehristanî'nin ölümü]
1150'ler	Sicilya'da II. Rugerro'nun sarayında coğrafyacı olan el-İdrîsî'nin ölümü
ykl. 1191	Didaktik tarzda methiyeler ve taşlamalar yazan şair Enverî'nin ölümü
ykl. 1200	Alegoriye önem veren Sufî yazar Attâr'ınölümü
1203	Romantik temalı beş "epik şiir" içeren *Hamse*'nin yazarı Nizâmî Gencevî'nin ölümü
1229	[Ansiklopedist Yâkût'un ölümü]
1234	[Tarihçi İbnü'l-Esîr'in ölümü]
1235	[Sufî şair İbnü'l-Fârıd'ın ölümü]
1273	*Mesnevî*'nin yazarı, Sufî Celâleddin Rûmî'nin ölümü
1274	[Endülüslü şair ve edip İbn Sa'id'in ölümü]
1282	[Biyografik bir sözlük derlemiş olan İbn Hallikan'ın ölümü]
1286	[Müfessir el-Beyzâvî'nin ölümü]
1289	İbnü'l-Arabî'den etkilenmiş esrik Sufî şair Irakî'nin ölümü
1292	Kıssa/menkıbe yazarı ve şair Sa'dî'nin ölümü

Biçimsel kibarlıklar, sadece methiyede değil, Fars şiirinin –katılan herkesinin kaderinin (nispeten geçici bir askeri çeşitliliğe özgü olsa bile) tören alanındaki yerine ve kıdemine bağlı olduğu salonlarda yüksek sesle okunan– bütün çeşitlerinde, incelikle işlenmiş bir dil yaratmaya doğru bir başlangıç noktası oluşturuyordu. Yine de bu durum en açık biçimde methiyede söz konusu oldu. Methiye normalde kaside biçimindeydi ama bazen de bir kralın yaptığı işleri öven, tercihen mesnevîye özgü beyitlerle yazılmış bir tarihçe bi-

çimini alıyordu. Modern reklamlar gibi methiyeler de para için –unvanına layık bir emirin onu incelikle övenlere cömertçe dağıttığı bahşişler için– yazılırdı; ama çoğu reklamdan farklı olarak bunların amacı insanları yanlış yönlendirmek değildi. Çünkü methiyelerde bir kimse ve onun yaptığı işler hakkında dengeli bir açıklamada bulunulurken hileye başvurulmayacağı, ilgili herkes tarafından bilinirdi. Şairlere, övdükleri insanların büyüklüğünün zarif bir imgesini ortaya koyabildikleri için saygı gösterilirdi; bu imge methiyenin ithaf edildiği emirin fiili durumuyla ilişkilendirilebiliyorsa daha iyi olurdu. Kuşkusuz mükemmel bir methiye aslında emirin itibarını arttırdı. Nitekim emir şairi bu yüzden ödüllendirirdi. Bunun sebebi kısmen gerçekten iyi bir şairin tutulmasının ve desteklenmesinin hem iyi beğeni hem de güç veya en azından zenginlik göstergesi olması, kısmen de gerçekten insanların görkemli bir kurguyu kuşkulu bir gerçekliğe tercih etmeleriydi.

Resmi konuşmalara olduğu gibi methiyeye de âdetler egemendi. (Bu âdetler tek bir hanedana ve onun geleneklerine özgü olmazdı. Zaten hiçbir hanedan bu kadar kökleşmemişti. Dolayısıyla bir methiye o anda iktidarda kim varsa ona aktarılabilirdi.) Kral sadece bir şehrin hükümdarı değil, bütün dünyanın hükümdarı sayılır ve güçlü düşmanlarına karşı her zaman zafer kazanacağı kabul edilirdi. Kral parlak bir güneş, yiğit bir aslandı; insanları da hayvanları da bizzat, elinden geldiğince ve en geniş çapta yok etmesi gerekirdi. Fakat bunun yanı sıra cömert de olurdu. Topladığı ganimet devletin hazinesinde biriktirilmez, bunun yerine –yoksulların yanı sıra özellikle askerlere, saray maiyetine ve şairlere– cömertçe dağıtılırdı çünkü kralın hep daha fazlasını elde etme fırsatına sahip olduğu kabul edilirdi. Ayrıca aynı niteliklere sahip olmakla şereflenmiş atalarının olması da tercih edilirdi. Daha kıdemsiz kişilere de statülerine uygun olarak benzer övgülerde bulunulurdu. (Şairin bir saray mensubunu hükümdarı kızdıracak kadar fazla övmemeye özellikle dikkat etmesi gerekirdi; çünkü hükümdar bu gibi insanları saraydaki törenlerde görebilecekleri ilgiden daha fazla onurlandıran, aşırıya kaçmış şiirsel övgüleri hoş karşılamazdı.) Bu âdetleri göz önünde bulunduran bir şair, sözcüklerin müziğini onların anlamlarının içermeleriyle yapılan söz oyunlarıyla sihirli bir şekilde bir araya getiren en incelikli deyişleri üretmekte özgürdü. Methiyenin konu repertuarı bakımından en önemli rakibi olan aşk şiiri karşısında önemli bir üstünlüğü vardı: Aşkla ilgili konularda nezaket kuralları, sevilenin şahsına uzaktan da olsa zarar verebilecek, onun kimliğini açık edecek hiçbir ayrıntıya değinilmemesini gerektirirdi (yani bir beyefendi kendi kadınları hakkında asla konuşmazdı). Kamusal ihtişam ile ilgili konularda ise şair, konu ettiği kişinin yaşamında gerçekleşmiş gerçek olaylardan, hem onları daha etkileyici hale getirerek hem de belli oranda değişikliğe uğratarak bahsedebilirdi. Dolayısıyla gerçekten büyük bir methiyeci, şairlerin en büyüğü sayılırdı.

Farsça methiyecilerin en ünlüsü muhtemelen Selçuklu sultanı Sencer'in gözdelerinden biri olan Evhadüddin Enverî'ydi (öl. *ykl.* 1191). Enverî Tûs'ta bir medresede öğrenim gördü ve kelâmın yanı sıra mantık, matematik ve özellikle astronomi alanlarında aldığı eğitimle de ün kazandı. Henüz gençken bilimsel incelemelerinden vazgeçip daha kazançlı bir iş olan şiir yazmaya yöneldi. (Biyografi yazarları genelde bu olayı, çarpıcı bir havaya sahip olup ayrıntılarına inilince gerçek bir olay olması imkânsız olan şöyle bir menkıbeyle anlatırlar: Bir gün Enverî, süslü bir ata binmiş, etrafı hizmetkârlarla çevrili, zengin görünümlü bir adamla karşılaşır ve ona ne iş yaptığını sorar. Onun bir şair olduğunu öğrenen Enverî, bunun üzerine kendisi gibi yoksul bir bilginin kazancıyla onun kazancını kıyaslar. O akşam bir kaside yazar ve ertesi gün bu kasideyle Sencer'in huzuruna çıkarak kendine sarayda kalıcı bir yer edinmeyi başarır.) Seçtiği bu iş, ona para ve ün kazandırdığı gibi, para ve ün kazanma arzusuyla birlikte gelen birçok anlaşmazlık ve hayal kırıklığı yaşamasına da yol açtı. Fakat bilimsel çalışmalarını da unutmadı. Şiirlerini bazen halktan insanların güçlükle anlayabileceği bilimsel anıştırmalar ve atıflarla doldururdu. Görünüşe göre, uğraştığı bilimler onun (ve bazı astrologların) başını 1185'te derde soktu: O sene gezegenlerin sıradışı dizilişleri nedeniyle şiddetli fırtınaların yaşanacağını öngörmüştü; fakat söz konusu dizilişin gerçekleştiği gün hava son derece sakindi. Hatta bundan sonraki bütün bir yıl boyunca da hava sakinliğini korudu. Bu yüzden dönemin astrologları ve özellikle de mağrur şair Enverî gözden düştü. Bu olaydan sonra yıllar boyunca, belki de Sencer'in ölümünden sonra, eskisi kadar cömert hamiler bulamadığından yakınmıştı; en sonunda methiye yazmayı bırakıp kendini dine vererek Belh'te inzivaya çekildi. Fakat daha önceleri yaşamış olduğu anlaşmazlıklar Belh'de de onun peşini bırakmadılar: Rivayete göe bir rakibinin yazdığı, Belh halkını aşağılayan bir şiir Enverî'ye atfedilmiş, bunun üzerine Belhliler onu sokaklarda teşhir ederek aşağılamışlardı. Enverî bu durumdan ancak yüksek mevkilerdeki bazı dostlarının müdahalesi sayesinde kurtulmuştu.

Enverî, saraya girmenin ve methiye yazmanın gerektirdiği sahtekârlıkları ve alçaklıkları sert sözlerle kınayıp bir hamiyi övmek (veya rakipleri alaya almak) gibi bir amacı olmayan birkaç kaside de yazdı. Sencer'in yenilgiye uğramasının ardından Oğuz boylarının Horasan'ı yakıp yıkmaları üzerine yazdığı dokunaklı bir ağıtı ünlüdür. Yine de esas olarak methiyeleri ve kasideleriyle tanınır. Bunlardan en ünlüsü, onun en akla sığmaz ifadeleri bile doğrudan ve akıcı biçimde nasıl tasvir edebildiğini örnekler. Söz konusu şiir şöyle başlar: "Kalp ve el, deniz ve maden (mine) olmuşsa, onlar en yüce efendinin kalbi ve elidir," yani cömertlikle doludur. Bundan sonraki dizeler şöyledir: "Sen bu dünyadasın ama sözün derininde saklı anlam gibi bu dünyadan büyüksün. Kavga gününde mızraklarının ateşiyle toz bile dumana boğulmuşken ümidin dizginleri gevşer, üzengilere ise ölümün ağırlığı çöker."

Methiyenin tersini amaçlayan hakaret amaçlı şiirler de yazılırdı. Bir şair –muhtemelen daha önce o şairin övgülerini yeterince ödüllendirmemiş– bir düşmanıyla ilişkilerini açıkça koparmaya karar vermişse dilinin kabalığı sınır tanımazdı; çünkü artık saraya özgü görgü kurallarına tabi sayılmazdı. Onun amacı açıkça saldırgan olmaktı. Hakaret amaçlı bazı şiirler, içerdikleri hakaretleri gizlemekte olağandışı ölçüde başarılıydılar. Dahası, iyi bir şair kıskançlıktan doğan dedikodulara her zaman hedef olacak kadar öne çıkmış insanlara halkın –haklı veya haksız olarak– atfettiği zayıflıkların çoğundan nasıl yararlanması gerektiğini iyi bilirdi. Fakat birine (ne kadar inanılmaz olursa olsun) abartılı suçlamalar yöneltmek –İran-Akdeniz yaşamında olağan bir durum olarak– onun onurunu lekelemek anlamına gelirdi. Bir insan ona yöneltilen hakaretlerin intikamını almayı beceremezse tam da bu yüzden onursuz sayılırdı. Dolayısıyla hakaret amaçlı şiirler etkili bir nefret silahı olarak kullanılırlardı ve eğer failin sözlerinin amacı ters teperse korkunç cezalarla karşı karşıya kalabilirlerdi. Bir akşam okuduğu şiirler sayesinde keselerce altınla ödüllendirilen pek çok yetenekli şair, ertesi akşam korkunç işkenceler altında can verirdi.

Anlaşılması güç ve bilgece atıfları yüzünden Farsların bile anlamakta zorlandıkları dizeleriyle meşhur methiyeci Hâkânî'ye ait olan hakaret amaçlı bir şiiri ele alalım: Hâkânî son derece kibirli ve geçimsiz biriydi. Şiirlerinin ondan önceki tüm büyük şairlerin şiirlerinden daha üstün olduğunu iddia ederdi. Bir zamanlar hocası olan ve ona kızıyla evlenme onurunu bahşeden bir şair, bu tarz eğilimleri yüzünden onu pek de nazik sayılmayacak bir şiiriyle uyarmıştı. Söz konusu şiir Hâkânî'nin annesinin babasına sadık kalmadığını ileri sürüyordu. Hâkânî bunun üzerine üstadına cephe aldı. Ona, oğlanlarla cinsel ilişkilere girmek dâhil, incelikle betimlenmiş birçok suçlama yöneltti ve onu özellikle İsmailî bir sapkın olmakla suçladı (O sıralar Nizârî İsmailî ayaklanması başlayalı çok olmamış ve henüz bastırılmamıştı). Aynı dönemlerde Hâkânî anayurdunu kalıcı olarak terk etti.

Methiye şiiri ve hakaret amaçlı şiirler muazzam bir itibar gördüler ama romantik şiir de en az onlar kadar rağbet gördü. Romantik şiir genellikle mesnevî biçiminde yazılırdı. Tercihen uzun zaman önce ölmüş olan ama herkes tarafından iyi bilinen kişilerden bahseden savaş ve aşk öyküleri –şiiri güncel olaylarla ilişkilendirmenin sağladığı çeşniler o şiirde eksik olduğunda bile– methiyede de takdir edilen imgeleme tarzlarının çoğunu gerçekleştirmek için fırsat sağlardı. Methiyede olduğu gibi, bu tarz şiirlerde de saraya özgü görgü kuralları gözetilir ve en mahrem deneyimler bile göz kamaştırıcı ama gayrişahsî imgeler aracılığıyla genelleştirilerek anlatılırdı. Konu edilen tarihsel kişilikler büyük ölçüde İslam öncesi İran folklorundan –ara sıra da İslam öncesi Arap folklorundan– alınır ve çoğu zaman kurmaca kişiler olurlardı. Böylece ödünç alınan öyküye en genel hatları itibarıyla bile bağlı kalmak gerekmezdi.

(Bu durum klasik Yunan'dakiyle benzerdir.) Bu öyküleri önemli ölçüde çeşitlendirmek mümkündüyse de şiirlerin konu edindiği karakterlerden beklenen tavırların saray yaşamına uygun olması gerekirdi. Dolayısıyla erkek kahramanın kendi onurunu –yani öncelik hakkını– her türlü saldırıya karşı koruması gerekirdi. Bu onur ya kahramanın kendi zayıflığı yüzünden –örneğin ona meydan okuyan kişiye karşılık vermemesi halinde– ya da sevdiği kadınlar yüzünden –örneğin kıskançlığı kışkırtılırsa– lekelenebilirdi. Bu yüzden kahramanların hem aşkta hem de savaşta âdetlere uygun davranmaları gerekirdi. Elbette çeşitli şekillerde ortaya çıkabilecek ahlaki veya duygusal sorunlara verilen kişisel tepkiler istisna sayılırdı. Bununla birlikte, aşk söz konusu olduğunda, bir erkeğin bedenine asla sahip olamayacağı ama aşkın güzelliğinin vücut bulmuş hali olarak idealleştirdiği ve buna dayanarak sadık kaldığı bir kadın karşısında hissettiği yüceltilmiş, karşılıksız aşk anlayışı önemli bir alternatif oluştururdu. Fakat iyi bir şair bu geleneksel biçim ve değerlendirme sınırlamaları çerçevesinde sadece ustalığını değil, duyarlılığını ve anlayışlılığını da sergileyebilirdi.

Romantik şairlerin en ünlüsü, Azerbaycan'ın Gence (Kirovabad) şehrinde doğmuş olan Nizâmî'ydi (1140/1–1202/3). Bilindiği kadarıyla Nizâmî ölçülü ve insanca bir yaşam sürmüş, inançlı bir kişiydi ve şiirleri başkalarında da bu tür duygular uyandırmıştı. Bir ara bir Sufî piri ona yol göstermişti. En ünlü şiirlerini iktidardaki çeşitli emirlere ithaf etmiş olmasına rağmen methiyeler yazmaktan kaçınmıştı. En çok beş uzun mesnevîsiyle tanınır. Bu mesnevîleri daha sonraları "beşleme" diye anılmıştır. Onu örnek alan daha sonraki şairler de buna benzer mesnevî "beşlemeler" yazmayı denemişlerdir. Bu beş mesnevîden biri didaktik olup tasavvufa özgü unsurlar barındırır. Diğer dördü ise kısmen Nizâmî'nin ortaya koyduğu örnek nedeniyle diğer şairler arasında rağbet gören temaları içerir. Nizâmî'nin konuları işleyiş biçimi, bu temaların, bundan sonra Farsça edebiyatta onlarla en çok ilişkilendirilecek anlamları kazanmalarını sağlamıştır.

Makedonyalı İskender (İskender-i Rûmî, yani "Avrupalı" İskender), Firdevsî'nin yazdığı destanda İran hükümdarları arasına çoktan yerleşmişti. Nizâmî öykünün kendi içindeki birliğini daha fazla gözeterek ve insanın genel ve nihai arayışını işaret eden fikirleri de ihmal etmeden bu öyküyü yeniden yazdı. İskender'in bu şekilde sunulmasında en fazla anılmaya değer olan özellik ise onun tarihsel serüvenleri değil, hayat pınarını bulmak için dünyanın ucuna –Nizâmî'nin betimlemesiyle güneşin neredeyse hiç doğmadığı bir ülkeye– yaptığı efsanevi yolculuktur.

Güzeller güzeli Şirin ile Sasanî imparatoru Hüsrev Perviz'in öyküsü de Firdevsî'de yer alır; ama Nizâmî bu öyküyü de romantik rengini vurgulayarak yeniden anlatır. Fars ressamlar, Hüsrev'in Şirin'i ilk kez gördüğü sahneyi resmetmekten özellikle zevk duymuşlardır: Seyahat eden Şirin bir derede yı-

kanmak için durur. O sırada karşı yönden gelen Hüsrev tesadüfen onu görür. Nizâmî, Şirin'in diğer âşığı Ferhat'ın öyküdeki acıklı durumunu da iyi işlemiştir. Ferhat, Şirin'in sevgisini kazanmak için –Akadların kayalara kazıdıkları yazıtlarının bulunduğu– büyük Behistun Dağı'nı bir ucundan diğerine delmeye girişir. Yıllarca durmadan uğraşan Ferhat işini tam bitirecekken Hüsrev ona bir haberci göndererek Şirin'in öldüğüne dair yalan bir haber iletir. Ferhat bu acıya dayanamayıp canına kıyar. Dönemin ahlak kuralları bu öykünün sonunun başka türlü bitirilmesine izin vermez çünkü hükümdar Hüsrev'in galip gelmesi gerekir. Ama Nizâmî bundan sonra asıl galibin kendi amacından fedakârlık eden bir âşık olduğu başka bir aşk öyküsü daha anlatır. Mecnun ("çılgın") ile sevgilisi Leyla'nın öyküsü eski Arap folklorundan alınmıştır. Babası Leyla'yı başka bir adamla evlendirir. Mecnun ise Leyla'dan vazgeçmeyi reddeder ve aklını yitirip çöllere düşer. Buradaki vahşi hayvanlar onun tek dostu olurlar. Kocası ölünce Leyla, Mecnun'u bulur ama Mecnun onu tanıyamayacak kadar delirmiştir. Nizâmî onların en sonunda Cennet'te bir araya geldiklerini anlatır. Nizâmî'nin öyküyü işleyiş tarzı, aynı temayı ele alan başka öykülerdeki gibi pek tasavvufa özgü olmasa da onun etkilerini taşır.

Nizâmî'nin beşlemesindeki son mesnevî yine Firdevsî'nin anlattığı, avcılığıyla ün yapmış ve avladığı yaban eşekleri kadar vahşi olan Sasanî imparatoru Behrâm Gûr hakkındadır. Fakat öykünün büyük bölümü tarihten öğrenemeyeceğimiz bir yerde ve zamanda geçer ve Behrâm Gûr'un –portrelerinin güzelliği yüzünden– elde etmeye çalıştığı ve en sonunda bunu başardığı yedi prenses tarafından anlatılan yedi düşsel hikâyeden oluşur. Bu prensesler dünyanın yedi bölgesini –Hindistan, Çin, Türkistan, Slav ülkeleri, İran, Rûm (Avrupa) ve Mağrip'i (Arap ülkeleri ve Kara Afrika bu listede yer almaz)– temsil ederler. Böylece bu öykü hem Behrâm Gûr'un ihtişamını hem de egzotik ülkelerin romantik havasını yansıtır.

Normalde rubailer veya gazellerle dile getirilen lirik şiirin dili ise sarayın resmi görgüsünden daha uzaktı. Bu tarzda kamu onurundan ziyade kişisel duygular konu edilir. Görgü kuralları bu tarzda da gözetilir; çünkü şiir –bir dinleyici topluluğu önünde okunacağı için– gerçekten kişisel olamaz. Bu tür şiirlerde duyguların tonlaması olağanüstü ölçüde hassas olabilirdi ve pratikte her şey kullanılan imgelere bağlı olduğu için şiirin kavranması her imgeye yüklenen anlamın kavranmasına bağlı olurdu. Örneğin güzel bir yüz sık sık dolunay imgesiyle anlatılır. İnce ve uzun bir vücut servi ağacına benzetilir. Tutkulu ve ümitsiz bir aşk ise ulaşılamayan ama çok güzel olan dikenli güle âşık olduğu hayal edilen bülbül imgesiyle betimlenir. Eski bir İran hükümdarı olan Cemşîd (Firdevsî'nin anlattığına göre), dünyada olup biten her şeyi ona gösteren mucizevî bir çömleğe sahipti; bu çömleğe yapılan tek bir atıf, onun hakkında anlatılan öykünün tamamından çıkarılabilecek birçok anlamı akla getirebilirdi. (Cemşîd aynı zamanda şarabı da bulan kişiydi.) Eski İran'ın baş-

ka bir hükümdarı olan Feridûn ise uzun yaşamı ve talihi simgelerdi: Genç bir adamken Cemşîd'i tahtından indiren canavar Zahhâk ile savaşarak ondan intikam aldıktan sonra bin yıl boyunca dünyayı refah içinde yönetmişti. Ama yaşlandığında ülkesini üç oğlu arasında paylaştırmış, oğullarından ikisi el birliğiyle üçüncü kardeşlerini öldürmüş, sonra da ölen kardeşin yakınları tarafından öldürülmüşlerdi. Bu yüzden Feridûn son günlerini üç oğlunun kafataslarına bakarak geçirmişti. Bu gibi atıflara ve benzetmelere sıkça başvurulurdu; önemli olan şairin bunlardan nasıl yararlanacağı, bunlara yaptığı atıfları duyguları ustaca dile getirirken nasıl kullanacağıydı. Gazelde en sık işlenen konu doğal olarak aşktı (geleneksel olarak bu aşk daima genç bir adama ya da bir oğlana beslenirdi. Âşık, erkek olan şair olurdu: Bir kadına âşık olduğunu belirtmek ise yakışıksız sayılırdı). (Kadın şairlere seyrek de olsa rastlanırdı.) Doğal olarak –başta şarabın güzellikleri ve çekilen çileler olmak üzere– başka konular da işlenirdi; zamansız ölen karısı ya da oğlu için dokunaklı bir hassasiyetle yas tutan şairlere sık sık rastlanırdı.[3]

Tasavvuf ve Dünyevi Bilgelik: Sa'dî'nin Sadeliği

Fars şiiri ve Fars düzyazısı tasavvufa özgü imgelerden gün geçtikçe daha fazla etkilendi. Bu etki, dünyevi duyarlılıklara yönelmiş, yukarıda bahsettiğimiz şiirlerde zaten görülüyordu. Görgü kurallarını ve duyguları dile getirme amacını taşıyan şiirlerde değil de kalıcı bilgelik ile ilgili konuları anlatan şiirlerde ise bu durum daha da geçerliydi. Yüksek Hilafet Devleti'nin çöküşünden sonraki birkaç kuşak boyunca Fars edebiyatı pek fazla dinsel kaygı taşımadı. Firdevsî'de karşımıza çıkan duyguya benzer bir dinsel duygu basit, genelleştirilmiş bir İslam anlayışını yansıtıyordu: Tanrı'nın yüceliğinin kabulü. Bu duyarlılık, Mazdacı terminoloji kullanıldığında bile kendini hissettirecek kadar muğlâktı. Ama Erken Orta Dönem'in tasavvuf yönelimli toplumunun on ikinci yüzyıldan sonra olgunlaşmasıyla birlikte tasavvuf büyük şairlerin esin kaynağı haline geldi.

Bu şairler, gazel ve rubai gibi daha lirik ve kısa biçimleriyle tasavvufa özgü bağlanma tarzının birer parçası olan değerleri takdir ettiler; daha serbest bir biçime sahip mesnevî aracılığıyla bazen tasavvuf kuramını ve metafiziğini derinlemesine işlediler. Bu şairler, yerleşik bir hiyerarşiyi temsil etmiyorlardı. Ürettikleri eserler ibadetlerde kullanılmadı ve fakat tasavvufun merkezsiz bir halk hareketi olarak ortaya çıkışına damga vuran kişisel girişim ve doğaçlama ruhunu yansıttı. Bu şairler gittikçe daha fazla rağbet gördüler ve en azından ölümlerinin ardından çoğunlukla Sufî velileri ile neredeyse aynı şekilde onur-

---

[3] Helmuth Ritter ve J. Rypka, Nizâmî'nin Haft Peykâr adlı eserinin kendileri tarafından hazırlanan baskısına (*Haft Peykar*, Prague, 1934), Nizâmî'nin metaforik simgelerini belirten ayrıntılı bir rehber de eklemişlerdir.

landırıldılar. Gerçekten de Rûmî gibi esasen Sufî olmayan birçok insan da zaman zaman bu şiir tarzına katkıda bulundu. (Kuşkusuz bu şiirlerin mükemmelliği de tasavvufun itibarına katkıda bulunuyordu.)

Şairler, dili ve hayal gücünü ustalıkla kullanmayı öğrendiler. Tasavvufa özgü tutumların ve arzuların esrik karakteri şiirler tarafından yoğrulmaya müsaitti. Bazı unsurları aşk ve şarap hakkındaki daha dünyevi şiirlerden ödünç alınan geniş bir imge repertuarı oluşturulup bu repertuardan her türlü edebi incelik için yararlanıldı. Şiirlerde bireysel ruhu temsil eden yağmur damlası, Tanrı'nın evrenselliğini simgeleyen okyanusa binlerce farklı şekilde katılırdı. Bülbül ilahi güzelliğe sahip gülüne durmaksızın aşk şarkıları söylerdi. Ama hiçbir yaratığın adı, Tanrı'nın görkeminin her şeyi yakıp kavuran ve bir o kadar da çekici olan ateşini temsil eden mum alevine sevdalanarak hayatını feda eden pervâne [gece kelebeği] kadar anılmadı. Sonuçta neredeyse bütün şairler, işledikleri tema ne olursa olsun bu verimli imgeleri ödünç alıp düpedüz dünyevi bir temayı bile tasavvufa özgü içselliği yansıtacak şekilde işleme eğiliminde oldular. Çeşitli unsurlar olabildiğince içtenlikle birbirleriyle kaynaştırılırdı. Sonunda (göreceğimiz gibi), Hâfız gibi usta bir şairle birlikte, eserlerde dünyevi unsurları manevi unsurlardan ayırmak güçleşti (ya da daha doğru bir ifadeyle gereksizleşti). Sufîlerin doğal bir eğilimle her bir dünyevi nesneyi veya tutkuyu, aşkın bir gerçekliğin veya Tanrı'yı bulmak için onun yarattıklarına yönelmiş bir aşkın yansıması olarak gördükleri düşünülürse tasavvuf düşüncesinin bu şekilde kullanılması temelsiz değildi. Bu tarz şiirler, görünüşteki temaları ne kadar kaba olursa olsun, sonraki dönemlerde yaşamış, hayal gücünden yoksun kimi bilginler tarafından tamamen dinsel alegoriler olarak yorumlandılar: Dolayısıyla sonraki dönemlerin bilginleri, Ömer Hayyam'a atfedilen etkileyici şiirlerde bile kendi baktıkları yerden tasavvufa özgü görünen imgelerin mekanik yanını öne çıkarmışlar ve onların sahip olabileceği her türlü duygusal içeriği inkâr etmişlerdi.

Geç Fars şiiri tasavvuftan o kadar etkilenmişti ki açıkça dünyevi olan hicivler bile tasavvufa özgü bir tarzı taklit etmişlerdi. Eserlerde biraz tasavvuf yönelimli bir duyarlılık bulunması artık neredeyse zorunlu hale gelmişti.

Feridüddin Attâr (öl. 1190), içten bir Sufî tarzıyla yazan –ve ondan çok şey öğrenmiş Sufî Celâleddin Rûmî'den sonra– en ünlü şairdi. Attâr tam bir Sufî sayılmazdı ve şiirlerinden bazıları özellikle tasavvufa adanmış değildi; fakat şiirlerinin çoğunu Sufîleri onurlandırmaya ve onların öğretilerini yüceltmeye adamıştı. Attâr'ın en önemli eserleri, bunların özünü meydana getiren irili ufaklı çok sayıda öyküyle süslenmiş tek bir çerçeve hikâye anlatan mesnevî beyitleri biçimindeydi. Başkaları tarafından yazılmış birçok eser de Attâr'a atfedilmiştir. Bu yüzden gerçekten onun tarafından yazılmış şiirleri tespit etmek başka çoğu şairin yazdığı şiirleri tespit etmekten daha zor olmuş-

tu. Ama ona atfedilen en güzel şiirlerin gerçekten ona ait olduklarından en ufak bir kuşku yoktur.

Bunların belki de en ünlüsü, sihirli kuşların en büyüğü olan Simurg'u bulmak için yola çıkan kuşların alegorik öyküsünü anlatır (bu kuşun Çin'e düşen bir tüyü o kadar güzelmiş ki ülkedeki bütün ressamlar bir araya gelip onun güzelliğini resmetmeye çalışmışlar); Simurg'u arayan kuşlar yolları boyunca –mistik Yol'da ilerleyen insan ruhunun serüvenlerini simgeleyen– türlü serüvenlere atılırlar ve en sonunda geriye sadece otuz kuş kalır. Çektikleri zahmetler yüzünden hem ruhen hem de bedenen tamamen tükenmiş olan kuşlar yolun sonunda dev bir aynada aynı anda hem kendi arınmış hallerini keşfederler hem de Simurg'u bulurlar: Simurg'un aslında onların kendi imgesi olduğu anlaşılır (*sî murgh* Farsçada "otuz kuş" demektir).

Düzyazı alanında Attâr, kendi döneminden önce yaşamış bütün Sufîler hakkındaki kıssaları halk arasında neredeyse mesnevîleri kadar rağbet gören bir kitapta derledi. Bu öyküler maalesef yeterince işlenmemişlerdir; mucizeler ve gerçek dışı unsurlarla doludurlar; fakat hepsi son derece canlı ve içtendir. Tasavvufla ilgili dersleri, bir denemenin yapabileceğinden daha etkili bir biçimde verirler. Attâr, İslamileşmiş dillerin birçoğuna çevrilmiş *Pendnâme* (Nasihatler Kitabı) adında son derece popüler olmuş bir bilgelik edebiyatı kitabı da yazdı. Bu eser bilgece deyişlerin didaktik bir derlemesiydi ve dünyayla en iyi şekilde nasıl başa çıkılacağını herkese anlatma amacını taşıyordu. Ama bu alanda çok sevilen Şeyh Sa'dî tarafından gölgede bırakılmıştı.

Fars şairlerin en ünlüsü Fârs'ın başkenti Şiraz'da yaşamış Muslihuddin Sa'dî (1193-1292) idi. Sa'dî, Arap ülkelerine ve başka yerlere –hatta Hindistan'a bile– çeşitli yolculuklar yapmasına rağmen sonunda Şiraz'a geri döndü. Burada, 1257 yılı civarında en ünlü iki şiir kitabı olan *Gülistân* ve *Bostân*'ı yazdı. Her iki başlık da "bahçe" anlamına geliyordu; her iki kitap da bahçedeki güzel çiçekler hakkında anlatılan masalların derlemeleriydi. *Gülistân*, arasına şiir tarzında yorumlar serpiştirilmiş basit bir düzyazı şeklindedir. *Bostân* ise tamamen mesnevî beyitlerden oluşur. Her iki kitap da didaktiktir. Sa'dî'nin amacı yaşam hakkında eğlenceli dersler vermektir; bu derslerin zarif berraklığını gölgeleyecek, anlaşılması güç veya zorlama anlatımlara izin vermez. Öyküler "krallar üzerine" ve "cömertlik üzerine" gibi genel başlıklar altında toplanmışlardır. Fakat Sa'dî, yaşamı yorumlamayı sağlayacak, kapsayıcı bir mantıksal şema geliştirmez: Bu öyküler hangi sırayla okunursa okunsunlar kitapların verdiği mesaj anlaşılabilir. Sa'dî, birçok başka şiir de yazdı ama onu sonraki kuşakların gözünde değerli kılan asıl eserleri bu basit derlemeler oldu.

Sa'dî, bu kitaplarında, bu dünyadaki yaşama yön verecek bir bilgelik sunmaya çalışır. Buna doğrultuda her konuda öğütlerde bulunur. Bunlar hazırcevaplığı da amaçlı davranmayı da kapsar. En derin konulara gelince, bunları tasavvuf terimleriyle dile getirir. Bu yüzden, okyanusa düşüp kendini bu

enginlik içinde bir hiç olarak görürken bir istiridye tarafından yutularak sonunda çok değerli bir inciye dönüşen bir yağmur damlasından bahseder. Daha pratik bir düzeyde ise İbrahim'in, evinde bir akşam misafir olmak isteyen bir yabancının kâfir olduğunu fark edip onu ağırlamayı reddetmesini, bu yüzden Tanrı tarafından azarlanmasını ve onun bu davranışı üzerine Tanrı'nın o kâfire onu bir ömür boyu geçindirecek rızkı verdiğini anlatır. Sa'dî, cemaate özgü dışlayıcılığı hoş görmediği gibi, göstermelik ibadetlerle sınırlı kalınmasına da itiraz eder. Bu konuyla ilgili olarak, yaptığı hac ziyareti sırasında sürekli ibadet eden ve Şeytan tarafından ne kadar iyi bir dindar olduğunu düşünmeye ayartılan –ve iyi işler yapmanın sayısız kez ibadet etmekten daha iyi olacağını öğrenmesini sağlayan bir rüya sayesinde Cehennem'e gitmekten kıl payı kurtulan– dindar bir adamın öyküsünü anlatır.

İyi işler yapmanın nasıl bir şey olduğu, evine hırsız giren dindar adam ve müridini azarlayan pir hakkındaki öyküler aracılığıyla Şeriat'tan ziyade tasavvufa özgü bir tarzda anlatılır. Dindar bir adamın evine hırsız girer. Adam evde çalacak hiçbir şey bulamaz. Bunun üzerine dindar adam üzerine örttüğü battaniyeyi hırsızın önüne atar. Böylece onun eli boş gitmesini önlemeye çalışır. Müritlerinden birinin alenen sarhoş gezdiğini pirine haber veren bir müritse bu yüzden piri tarafından azarlanır ve yol kenarında sızmış sarhoş yoldaşını evine taşımakla cezalandırılır; böylece onun rezilliğini paylaşması sağlanır. Sa'dî, ermişlerin dindarlığını keramet öyküleriyle yüceltmeyi tercih ediyordu. Örneğin parası olmadığı için sandala bindirilmeyen bir adamın kendi seccadesiyle bir nehri aştığını anlatıyordu. Bununla birlikte, saflık derecesinde cömert insanların cömertçe olmayan davranışlarını da savunabiliyordu: Bir yandan bir borçluya kefil olup borçlu kaçtıktan sonra yıllarca hapis yatan mübarek bir zatı överken, öte yandan soygun yaparken yakalanmış bir çetenin üyesi olan bir çocuğu idam edilmekten kurtarıp yetiştirmek üzere kendi evine alan vezirin davranışını yerebiliyordu; çünkü çocuk büyüyünce ona iyilik eden vezire karşı gelecek ve tekrar soygunculuğa başlayacaktı. Sa'dî'nin öykülerinin çoğu onun bir Sufî derviş olarak yaptığı yolculuklarda başından geçen serüvenleri aktarmayı amaçlar. Ölümünden sonra büyük bir Sufî veli kabul edilmiş ve "Şeyh", yani büyük üstat diye anılmıştır.

Sa'dî'nin dersleri ve bilgeliği özgünlük iddiası taşımıyordu. Zaten bilgelik nadiren özgün olabilir. Sa'dî'nin yapmayı hedeflediği şey, eski hakikatleri güzel bir üslupla tekrar dile getirmekti. Nitekim insanların hep bildiği ve ömürleri boyunca öğrenmeye çalıştıkları hakikatleri unutulmaz imgelerle dile getirmişti. Bunlar görünüşte basit, hatta apaçık olan ve yeni yetmelerin bile bir ölçüde farkında oldukları, ayrıca herkesin geçen yıllar içinde deneyim kazandıkça eskisine göre daha iyi anladığı hakikatlerdi. Diğer edebiyatlarda olduğu gibi kadim Çiviyazısı edebiyatında bile yazarlar bu tarz dersleri, aklın onların en bilgece yansımalarını sanki bir ayna karşısındaymış gibi görebilmesini sağ-

layan, hatırlanması kolay, kusursuz biçimde özetlemeye çalışmışlardı. Yahudi İncili bu tarzın en ince örneklerini barındırır. Bu tarz "bilgelik edebiyatı" diye adlandırılmış ve en seçkin kesimler arasında bile her zaman rağbet görmüştür. Sa'dî'nin eserleri ise İran-Sami geleneğinin tümü içinde bu alanda en fazla el üstünde tutulan girişimlerden biri olmuştur.

Düzyazı: Farsçada ve Arapçada Sade ve Süslü Söyleyişler

Farsça edebiyat Farslara ve İran dillerini konuşan diğer halklara hitap etmenin yanı sıra Erken Orta Dönem'de neredeyse her yerde asker ve emir olarak iktidara gelen Türklere de hitap ediyordu. Türkler doğuda Hindistan'a, batıda Avrupa ve Mısır'a doğru egemenlik alanlarını genişletmiş olsalar da siyasi iktidarlarının asıl merkezi İran yaylalarıydı. Buradaki liderleri Farsçayı saray dili olarak benimsediği için onu gittikleri her yere beraberlerinde götürdüler. Sonuç olarak Arapça bilim ve din dili olarak kalırken, Farsça çoğu yerde görgülü çevrelerin konuşma dili ve edebi dili haline geldi. Fars yazarlara bu bakımdan geniş fırsatlar tanındı; onların en önemlilerinden biri olan Celâleddin Rûmî'nin, eserlerinin çoğunu, doğum yeri olan İran'ın epey batısında bulunan Anadolu'da Türklerin yönetimi altında kaleme aldığını önceki sayfalarda görmüştük. Farsça yazan başlıca şairlerden biri olan Delhili Emir Hüsrev ise doğuda, anayurdu Hindistan'la övünmüş, hatta yerel Hint diliyle şiirler yazma denemelerinde bulunmuş olsa da bütün önemli eserlerini Farsça kaleme almıştı.

Bu dönemde Arapça başlıca edebiyat dillerinden biri olmaya devam etti ama zamanla eğitimli çevreler tarafından edebi dil olarak benimsenmiş olduğu bölgeyle sınırlandı. Bereketli Hilal'de bile, özellikle de Irak'ta bazı hükümdarlar en sonunda Farsçayı tercih ettiler. Kısmen Arapça edebiyat alanında artık özgün çalışmalar yapılmasını engelleyecek kadar fazla üretim yapılmış olması yüzünden ama belki de Arapçanın kendi toplumsal statüsünü yitirmiş olması yüzünden pek fazla yeni tarz ya da eski tarzları işlemenin yeni yolları ortaya çıkmadı. Arap ülkelerinde de aynı ölçüde hâkim olan tasavvuf, şiir alanında benzer bir başarı sağlayamadı. Arap bir Sufî şair olan Mısırlı İbnü'l-Fârıd benzersiz esrik tasavvuf şiirleriyle öne çıktı. Benzer bir başarıyı başka çok az kimse gösterebildi. Öte yandan düzyazı alanında birçok önemli Arapça eser üretilmeye devam etti. Bunun sebebi dinsel ilimlerin Farsîleşmiş bölgede bile bu dille sürdürülmeleriydi. Dinsel ilimler çevresinden çıkan bazı eserler birer edebiyat eseri olarak değerlendirilmeyi hak ediyor. Erken Orta Dönem'deki Arap edebiyatının en önemli eseri olan Harîrî'nin *Makâmât*'ı bir anlamda bu ortamın bir ürünüydü. Bu eser bütün edebi mükemmelliğine rağmen büyük ölçüde dilbilgisi ve sözcük seçimi konularında bir alıştırma olarak yazılmıştı.

Şeriat yanlısı araştırmalarda en büyük görev başlıca alanlarda kesin yaklaşımlar üretmekti. Hemen hemen aynı düzeyde önemli adlardan en ilginç olanını ele alacağım. Bu dönemde Kur'an araştırmaları ve dilbilgisi alanındaki en önemli kişi Harezmli Mahmud el-Zemahşerî'ydi (1075-1144). O da diğer Harezmliler gibi bir Mutezilî'ydi. El-Zemahşerî birkaç yıl Mekke'de yaşadıktan sonra hayatının büyük kısmını geçireceği Harezm'e geri döndü. Mutezilîler her zaman hadis rivayetlerinden ziyade Kur'an'la ilgilenmişlerdi; dolayısıyla Taberî'den sonraki en önemli Kur'an tefsiri yazarının bir Mutezilî olması şaşırtıcı değildir. El-Zemahşerî, hem Kur'an'ı dilbilgisi ve üslup yönünden isabetli biçimde çözümledi hem de ondaki felsefi içermeleri bulmaya çalıştı (ve elbette tesadüfen, antropomorfizmin Mutezilî bir yorumunu ortaya koydu). Onun tefsiri her yerde ilgi gördü ve sonraları yine aynı ölçüde rağbet gören (el-Beyzâvî'ye ait) rakip bir tefsirin yazılmasına da vesile oldu. Bu son eser, içeriğinin büyük kısmını diğerinden aldı ama Mutezilî öğretisine özgü tutumları Hadisçi öğretilere özgü olanlar lehine reddedenlere uygun gelecek şekilde ayıklanıp düzenlendi. El-Zemahşerî ayrıca berraklığı nedeniyle alanında bir standart haline gelen bir Arapça dilbilgisi kitabı yazdı ve sözlükbilgisi ve ilgili konularda eserler, atasözleri derlemeleri ve birkaç hadis incelemesi de ortaya koydu. Bunların dışında şiirler de yazdı. Yine Harezmli olan Bîrûnî gibi o da Farsçayı bilimsel amaçlarla kullanmayı reddettiyse de bu dili öğrenmek ve başkalarına da öğretmek zorunda kaldı; hatta bir tane Arapça-Farsça sözlük bile hazırladı.

Tarih alanında ise elbette yeni çalışmaların yapılması şarttı. Bu alandaki yazarların çoğu, ister Arapça ister Farsça yazsınlar ya hanedanlar arasındaki savaşların ya da bir şehrin eğitimli erkeklerinin ve kadınlarının kayıtlarını tutan vakanüvislerdi. Bunların amacı her zaman olduğu gibi öncelikle okurlarını eğlendirmek ve dinsel yönden eğitmekti. Gerçi bazıları eserlerinin devlet görevlileri tarafından tekrarlanması veya kaçınılması gereken örnekler içerdiğini de ileri sürüyorlardı. Dolayısıyla vakanüvisler ile keramet öyküleri anlatanlar arasındaki sınırları belirlemek çoğunlukla güç olmuştur. Ama bir tarihçi, en azından üstü kapalı olarak hem –onurlu bir geçmişe sahip– yaşayan ailelerin hem de bıraktıkları anıtlar veya haklarında halk arasında anlatılan öyküler sayesinde icraatları yaşayan insanların ufkunu genişletmiş olan bu dünyadan göçüp gitmiş insanların yaşadıkları yerleri, onların saygınlıklarını (ve aynı zamanda geçmiş ve şimdiki kuşakların saygınlıklarını eskinin büyük insanlarıyla kıyaslayarak) isabetle tespit eden kayıtlar oluşturmaya çalışırdı. Bazı tarihçiler kendi yaşadıkları zamana ve mekâna her yönüyle ışık tutacak bir bakış açısı sağlamak konusunda son derece titiz davranmışlardı.

Bunlar arasında İzzeddin İbnü'l-Esîr (1160-1234), daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi hem Selâhaddin'e hem de el-Nâsır'a karşı önyargılarına rağmen, başlıca iki (Arapça) eserinin titizliği ve berraklığı ile öne çıkar. İbnü'l-

Esîr, Zengî atabeylerinin yönetimi altındaki Cezire ve Musul hakkında kendi türünde bir başyapıt sayılan ayrıntılı bir kayıt tuttu. Ayrıca bir de genel tarih eseri yazdı: Bunun ilk bölümlerinde büyük ölçüde Taberî'nin tarihini kaldığı yerden devam ettirdi (ele aldığı olaylarla ilgili birden fazla alternatif anlatı varsa bunlardan en incelikli yorumu değil, dine en uygun yorumu tercih etti); eserinin bundan sonraki bölümleri ise İbnü'l-Esîr'in kendi dönemine kadar gelen yıllıklar biçiminde yazılmışlardı.

Bu iki eserin yazılış tarzları arasındaki zıtlık iki dönem arasındaki zıtlığı yansıtır. Dikkatini halifeliğe yöneltmiş olan Taberî, Müslüman fetihleri, fitneler veya tüm Müslümanları ilgilendiren diğer sorunlar hakkındaki çeşitli rivayet derlemelerine, yani çoğunlukla kabile bloklarının veya dinsel hiziplerin bakış açılarını yansıtan derlemelere dayanırken, İbnü'l-Esîr kısmen yerel kayıtlardan kısmen de Zengîler hakkında yazdığı kendi tarih çalışmasına benzeyen çeşitli yerel tarihçelerden yararlandı. Bir bilgin olduğu için ve ayrıca aile bağlantıları sayesinde arşivlik malzemelere –ve kişisel kayıtlara– ulaşabildi. Cezire'nin küçük bir kasabasında doğdu ve bir süre çeşitli yerlere yolculuk yaptıktan sonra özel bir bilgin olarak Musul'a yerleşti. Kardeşleri ondan daha etkinlerdi. Kur'an, hadis ve dilbilgisiyle uğraşan ağabeyi bir bilgin olarak en az onun kadar ünlüydü; gönülsüz şekilde Musul'da maliye alanında yüksek bir makamda çalışmayı kabul etti. Emekli olunca evini Sufîlerin kalabileceği bir hana dönüştürdü. Küçük kardeşi ise düzyazı tarzı üzerine, ününü uzun süre koruyacak bir eser yazdı ve çeşitli saraylarda ve en sonunda Musul'da, önemli evrakların temize çekilmesi görevi ile görevlendirildi (bir süreliğine Şam'da vezirlik de yaptı). Bu çevresi sayesinde İbnü'l-Esîr hem her türlü söylentiyi hem de devletin gizli bilgilerini öğrenebiliyordu; bununla birlikte onun gibi bilginlere büyük saygı gösteren rejimlere son derece sadıktı. Taberî'ninki gibi bir duruşa sahip olmadığı için bir partizan oldu ve yandaşı olduğu yöneticileri olduklarından daha iyi göstermek için, edindiği bilgileri ara sıra kötüye kullanmaktan çekinmedi.[4]

---

4 H. A. R. Gibb, "Islamic Biographical Literature", *Historians of the Middle East*, haz. Bernard Lewis ve P. M. Holt (Oxford University Press, 1962), s. 54-58. Gibb bu eserinde tarihçilerin, Ümmet'in kendi kültürlerinin –taşıyıcılarında temsil edildiği haliyle– sürekliliğiyle devamlı meşgul olduklarını belirtir. Arap ülkelerindeki Hadisî bilginler arasında bu meşguliyet, biyografik tarzda tasarlanmış kapsamlı tarihçelerle zirvesine ulaşmıştır; bunların başında İbnü'l-Cevzî'ye (1116-1200) ait *Mir'âtü'z-zamân* ve Şemseddin ez-Zehebî'ye ait *Tarîhii'l-islâm* yer alır. Gibb'in eserinin yer aldığı bu cilt kalite ve kapsam bakımından (esasen doğu Akdeniz ülkelerini konu ettiği için) son derece sorunlu olsa da birçok başka yararlı çalışmayı da içerir: Claude Cahen, "The Historiography of the Seljuqid Period", s. 59-78 (tarih yazımının doğası konusunda bizzat iddia ettiğinden bile daha açıklayıcıdır); Halil İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", s. 152-67 ve Bernard Lewis, "The Use by Muslim Historians of Non-Muslim Sources", s. 180-191.

İki önemli eğilim, dönemin Arapça ve Farsça edebiyatlarını aynı şekilde etkiledi. Bunlardan daha belirgin olanı, Câhız döneminde bile Arapçada gizil halde var olmuş ama artık iyice aşikâr hale gelmiş bir eğilim olarak yapmacık sözcüklerin kullanımıydı. Bu eğilim elbette şiirde de en azından düzyazıda olduğu kadar kuvvetliydi. Bu eğilimin Farsça şiir geleneğine girmesi, Sufî bakışının girmesiyle hemen hemen aynı zamana ve Arapça edebiyata girmesinden kısa bir süre sonraya rastladı ve bu süreçte (Farsça edebiyatın ilk günlerinde) Arap şiirinde el-Mütenebbî ile doruğa ulaşan sözel incelikler ve kavramsal kıvraklıklar lehine bir itici güç olarak hizmet etti. Her bir yazar kendinden önce gelenleri aşma ihtiyacı hissetti. Samânî sarayının şairi Rûdakî, benzetmeleri ve eğretilemeleri serbestçe kullanmıştı; ama sonraki Fars eleştirmenler onu çok düz ve sade, okuru sıkacak kadar yavan bularak küçümsemişlerdi. Bu talebin sonucu olarak ortaya çıkan sözel icat ve imgesel incelik bolluğu daha ilk aşamalarında bile yazıda zarafetin ve çekiciliğin artmasını sağladı. Hatta bu durum o kadar ileri gitti ki Geç Orta Dönem'de çoğunlukla aşırı süslü, ağdalı bir dilin hâkim olmasına yol açtı.

Fakat Batılı okurları asıl zorlayan şey, düzyazıyı etkileyen derin yapmacıklık oldu. Gösteriş meraklısı Arap ve Fars tarihçiler (elbette İbnü'l-Esîr gibi bilge yazarları ayrı tutuyoruz), örneğin bir savaş hakkındaki anlatımın neredeyse her cümlesini, çoğunlukla zorlama eğretilemeler ve benzetmelerle süslemeye başladılar. Bu tarz bir eğilim Farsçada, Arapçada olduğundan bile daha bunaltıcı olmuştu; çünkü Fars beğenisi bu dönemde yeni yeni şekilleniyordu. Arapçayla kıyasla bir bütün olarak Fars geleneği hafif deneme tarzı konusunda yetersizdi ve en ciddi konularda bile ahlakçılığa ve ağdalı bir dil kullanmaya meyilliydi. Erken Orta Dönem'de ise bu yazım tarzı (okurların anıştırmaların keyfine varacak kadar eğitimli oldukları varsayılırsa) pek katı olmayan sınırlar içinde kaldı ve denemelerin başlıca amacı haline gelmeden onları süslemeye devam etti.

Dönemin düzyazısının bazı modern okurlara aynı ölçüde anlaşılması güç gelebilecek belirli özelliklerini süslülükten ayırmak gerekir. Mübalağa kullanımı yerleşik bir betimleme şekliydi. Görmüş olduğumuz gibi, kişisel nezaket biçimleri, bir methiye yazılmayacaksa bile genellikle onurlandırılmak istenen güçlü bireyler ve özel bilginler veya sanatçılar karşısında abartılı bir saygının gösterilmesini gerektirirdi. İlk önce bir bireyi, sonra bir başkasını, düz anlamlarıyla dikkate alınırlarsa birbirlerini karşılıklı olarak dışlayacak üstünlük ifadeleriyle betimlemek pekâlâ mümkündü. Bu tarz mübalağaların kendine özgü kuralları vardı ve bazen zarif bir etki yaratacak şekilde incelikle işlenebilirlerdi. Fakat mübalağa çoğunlukla –dönemin bilgilendirme amaçlı çoğu metninin izlenimci ve kişisel kaldığı göz önünde bulundurulursa– zaten hiçbir şekilde erişilemeyecek bir isabetlilik için pek kaygılanmadan etkiyi yükseltmenin basit bir yolu olmuştu.

Menkıbeler [kıssalar] ciddi biyografilerin birer parçası olarak tasarlandıkları haller dışında genellikle abartılıydılar. Modern kurguda herhangi bir sanatın ihtiyaç duyduğu çarpıtmaları en aza indirmeye çalışırız ve daha hayali –grotesk veya tumturaklı– çarpıtmaları çocukların peri masallarına bırakırız. Modern öncesi edebiyatta ise menkıbeler aslında yetişkinler için özel olarak tasarlanmış "peri masalları" idiler. Bir öykü gerçekten doğru olsa bile, tercihen sadeleştirme yoluyla değil aşırı durumlar betimlenerek dersler verilirdi. Örneğin, bütün canlılara müşfik davranan bir kölenin öyküsü anlatılır. Öyle ki bu köle, fütüvvet ocağında yemek bekleyen kardeşlerini sofra örtüsü üzerindeki karıncalar tamamen gidene kadar bekletir, böylece aralarından herhangi birinin örtüyü erkenden silkerek onlara zarar vermesini veya onların yollarını kaybetmelerine yol açmasını engellermiş. Öykünün ana fikri herkesin onun gibi davranması değildi, böyle bir insan bu kadar ileri gidebiliyorsa başkalarının da her halükarda çaresizlere –bu adama kıyasla– daha az bile olsa anlayış gösterebileceğiydi. Aynı amaç, yeni evlendiği karısının çiçek hastalığından muzdarip olduğunu görünce onu utandırmamak için kendi gözlerinin bozuk olduğunu söyleyen, hatta daha sonra kör olmuş rolü yapan ve bu oyunu karısı ölene dek sürdüren bir adam hakkındaki öyküde de görülür.

Nizamülmülk'ün yönetim hakkında kaleme aldığı ve beğeni sahibi insanlar tarafından kuşaklar boyunca saygı gösterilen edebi incelemesinde bile yönetim etiği, uygun bir yargıda bulunma olanağı verecek olaylardan ziyade abartılı veya uç örneklere başvurularak betimlenmişti; bu eserde yer alan örnekler çoğunlukla gerçekçi olmaktan ziyade çarpıcıydılar. Nizamülmülk etkili bir yöneticiydi ve hazine rezervlerinin ve bütçe idaresinin değerini bizzat iyi idrak etmişti. Fakat idari gelirleri kendi keyfince harcayamayacağını sultana göstermek için halife Harun Reşid ve karısı Zübeyde hakkında inanılması güç bir öykü anlatmak zorunda kalmıştı (bu süreçte tarihi kasıtlı olarak yeniden yazmıştır). Sadece halifeye değil, bütün Müslümanlara ait olduğu için hazineden pay alma hakları olduğunu ileri süren, yoksul düşmüş bazı Müslümanların yakınmalarını dinleyen Harun Reşid ve Zübeyde, o gece aynı rüyayı görürler. Rüyalarında, Müslümanların hazinesini kendi istekleri için kullanmaları nedeniyle Kıyamet Günü'nde Muhammed'in onlara sırt çevirdiğini görürler. Dehşet içinde uyanırlar; ertesi gün Reşid, hak talep eden herkesin huzuruna çıkmasını buyurur ve onlara muazzam miktarda bahşiş verip maaş bağlayacağını duyurur. Zübeyde de kocasından geri kalmaz ve tarihçilerin kaydettiği gibi, bundan sonra ömrü boyunca hayır işleri yapar.

Dönemin terbiye anlayışı –sadece İslam dünyasında değil– en azından iki noktada modern okurlara kaba görünmüştür. Yersiz övünmeler ayıplanmakla bir insanın kendi becerilerini ve erdemlerini yol yordam bilerek sergilemesinde genellikle utanılacak bir durum yoktu (gerçi bu gibi durumlarda tevazu göstermek yine de daha onurlu bir davranış sayılırdı). Kadınların erkeklerin

gözünden uzak tutulmasını, hatta erkeklerin bile kapalı giyinmelerini sağlayacak aşırı önlemler alınmasına rağmen cinsellikle ilgili konulardan bahsetmek en az yemekten ve içmekten bahsetmek kadar olağandı: Her ikisi de anlatı gerektirdiği takdirde aynı ölçüde açıklıkla betimlenirdi. Bunun sebebi belki de kısmen, ayrımcılığın olduğu bir toplumda, erkekler arasındaki sohbetlerde kadınların kolay kolay bulunmamalarıydı. (İç gıcıklayıcı, hatta açıkça pornografik nitelikli muazzam boyutlarda bir edebiyat da elbette mevcuttu.)

Edebiyatta İçrek Üslup

İkinci bir önemli eğilim ise doğası gereği pek açık değildi ama toplumsal ve düşünsel açıdan daha önemliydi. Bu, birçok noktayı açıklanmadan bırakarak, üstü örtülü veya dolaylı bir tarzda yazma eğilimiydi. Gazâlî'nin –kişinin zihnen kendi dinleyicisinin düzeyine uygun olarak yazması ve aklı tehlikeli biçimde karıştıracak hakikatleri kitlelere ifşa etmemek gerektiği yollu– ilkesinin onun kendi okurlarının tesadüfî görüşlerini gözetip her zaman açıkça olmasa da çekinmeden tartıştığı *El-Munkız* başlıklı eseri üzerinde yarattığından bile daha yoğun edebi etkileri oldu. Görmüş olduğumuz gibi Feylesoflara, Sufîlere ve Ali'nin soyuna bağlı kalanlara göre, bilginin bir ölçüde derecelendirilip örtük hale getirilmesi normal sayılmıştı. Özellikle yaşama yönelik sorunlarla ilgili olarak, yazarın bütün niyetlerini bütün okurlara doğrudan açık etmesini gerektirmeyen, böylece okurların kendi ihtiyaç düzeylerine uygun sonuçlara varabilmelerini sağlayan bir üslupla yazmak genelde kabul görebilirdi. Bu yaklaşım, açıkça içrek bir niyetin bulunup bulunmamasından bağımsız olarak uygulanabilirdi. Ne olursa olsun, bunun edebi üslup üzerinde anlamlı etkileri oldu. Bu eğilim her türlü ciddi düzyazı, hatta şiir tarzında bile yaygınlaşıyordu; dolayısıyla insanın bir eseri okurken, açıkça ortaya konmamış hiçbir şeyin kast edilmediğini varsaymadan önce iki kez düşünmesi gerekiyordu.

Bu durum özellikle tasavvufun etkili olduğu yerlerde geçerliydi. Menkıbelerde edebi bir etki yaratılmak istendiğinde mübalağaya başvurma eğiliminden yukarıda bahsetmiştim. Genel edebiyatın ahlakçı masalları hakkında söylediğim şey bir ölçüde eski peygamberler ve Sufî veliler hakkında anlatılan ve kendi başına bir edebiyat tarzı sayılan keramet öyküleri için de geçerlidir. Normalde keramet öyküleri heyecan uyandıran, halk arasında yaygın inançların ifadeleriydiler. Ama bunları diğer abartılı masal çeşitlerinden biri gibi görüp önemsememesi beklenecek bir dinleyici kitlesinin yine de bunları ciddiye alması mümkündü; bu durumda bunlar dolaylı yazım türlerine özgü daha muğlâk gizli anlamlar taşımaya başlayabilirlerdi. Feylesofların ve tasavvuf metafizikçilerinin sâlikler için üstü kapalı biçimde yazdıkları bir ortamda Sufî şair Celâleddin Rûmî, kendi *Mesnevî*'sinin de içrek bir tarzda okunması gerektiği konusunda sarihti. Rûmî, Meryem ile İşâ'nın hamile oldukları sırada karşı-

laştıklarından ve karınlarındaki İsa ile Yahya'nın selamlaştıklarından bahseden bir hadis rivayetini aktarır (II, 3602 vd.); sonra da Kur'an'da Meryem'in gebeliği sırasında hiç kimseyle görüşmediğinin belirtilmesinin bu rivayeti hükümsüz kıldığını ifade eder. Bu meseleye iki kadının aslında birbiriyle gönül bağı bulunduğu şeklinde akılcı bir çözüm önerdikten sonra yine de bu tür açıklama çabalarının her durumda yersiz olduklarını ileri sürer; çünkü tıpkı hayvan fabllarında önemli olanın hayvanların konuşmasının mümkün olup olmaması değil, fablın işaret ettiği ahlaki dersler olması gibi bu tür öykülerde de önemli olan nokta onların anlamıdır. Ardından şairlerin anlattığı öyküleri düz anlamlarıyla anlamaya devam eden anlayışsız okurları, bunların böyle bir okuru kasten yanlış yönlendirecek şekilde tasarlandıkları yönünde uyarır. Bu konuyla ilgili olarak, "Zeyd Amr'a vurdu." şeklindeki örnek cümleyi kullanan bir dilbilgisi öğretmeni ile ona Zeyd'in Amr'a neden vurması gerektiğini soran bir öğrencisinin öyküsünü anlatır. Öğretmen, örnek cümlelerde geçen adların sadece isimlerden ibaret olduğunu açıklamakta başarılı olamayınca öğrencinin anlayışına daha uygun şöyle bir açıklamada bulunur: Arapçada Amr adı söylenmeyen bir harfle yazılır; Zeyd Amr'a, ona ait olmayan bu harfi "çaldığı" için vurulmuştur!

O dönemde dolaylı anlatım belki bugün olduğundan daha kolaydı. Biraz mürekkep yalamış herkes çoğunlukla aynı kitapları okur ve aynı düşünsel ortamı paylaşırlardı. Dolayısıyla düşünsel diyaloga yapılan her yeni katkıda birçok şey dile getirilmeden kalabilirdi. Ayrıca matbaanın icadından sonraki dönemlere kıyasla çok az kitaba ulaşılabiliyordu; belirli bir kitap dikkate alınacak olursa onun titizlikle okunması, hatta ezberlenmesi gerekirdi. Dikkatli okuma ihtiyacı, gözün hızlı hareketine uygun olmayan birçok el yazmasının bozuk yapısı yüzünden önemli olurdu: Okumaların muhtemelen büyük kısmı yüksek sesle yapılır veya en azından yavaş bir hızda, dudak oynatarak yapılırdı. Dahası, muhtemelen her cümle üzerinde, olası gizli anlamlarının anlaşılabilmesi için uzun süre durulurdu. Her halükarda bütün önemli kitapların ciddi öğrenciler tarafından bir öğretmenle birlikte sözlü olarak okudukları, bu öğretmenlerin de kitapları başkalarıyla birlikte açıklamalı olarak kendi öğretmenlerinden öğrenmiş oldukları kabul edilirdi. İlkece bu, bizzat yazardan başlayan bir silsile boyunca aktarıma dayanan bir sözlü gelenek oluşturuyordu. Zaten yazarların açık ifadelerinin onların başlarını belaya sokabileceği bir ortamda gereğinden açık konuşmamak için her türlü gerekçeleri vardı. El-Taberî'nin bile kendi tarihinin birçok gizli anlamını kasıtlı olarak üstü kapalı biçimde ifade etmiş olduğu konusunda haklıysam bu kısmi örtük yazım kalıbı çok erken bir tarihte başlamış olmalıdır.

Bu dolaylı üslubun etkileri o dönemde, içrek bir yaklaşımın özellikle uygun olduğu önemli bir edebiyat tarzında kendini gösterdi. Bunu "mitsel-vizyonsal" yazın diye adlandıracağım: Bir şeyleri çağrıştırmaya dayalı bu tarz

eserler, bilimden farklı olarak, öncelikle zaten verili olan deneyimlerin ahlaki yorumlarıdırlar. Bununla birlikte, bunlar daha bölük pörçük bir halde olan retorik veya lirik yazımdan farklı olarak yaşamın bütünlüğüne ilişkin kapsamlı bir vizyon sunmaya çalışırlar ve en kapsamlı kurmaca romandan bile farklı olarak bunu hayali örneklere başvurarak değil, bir bütün olarak dünyayı veya onun bir kesimini simgesel veya mitsel tarzda da olsa doğrudan doğruya betimleyerek yaparlar. Kendi alanlarında özelleşmiş doğa bilimlerinin zaferleriyle ve romancılarımızın incelikli psikolojik gözlemleriyle başı dönmüş olan Modern zamanlarda böylesi bir tarza geçmişe kıyasla daha az başvurulmuştur. Hesiodos ve Tekvin birçoklarına tarihsel harikalardan ibaretmiş gibi görünürler. Böhme veya Swedenborg gibi yazarlar bize pek çekici gelmezler. Dante bile genellikle sadece şiirden zevk almak amacıyla okunur. Yeats, Teilhard veya Toynbee gibilerini anlamakta ise zorlanırız. Gelin görün ki İslam'ın Orta Dönemlerinde kaleme alınmış en önemli düzyazı eserlerden bazısı yanlış okunmaya, bu yüzden yanlış anlaşılıp hafife alınmaya meyilli mitsel-vizyonsal tipte eserler olmuşlardır.

Bu yazım tarzı, belirsiz bir kaderden fanilere özgü bir ihtişam çıkarabilen insanları anlatan antik destanlarda olduğu gibi kahramanlara özgü bir yaşam görüşünü veya teslimiyetçi dinlerin kutsal yazılarında, özellikle de mistiklere ait yazılarda olduğu gibi, bireysel yaşamların anlamının kâinatın anlamlılığını işaret etmesine dayanan birleştirici bir yaşam vizyonunu dile getirebilir. Her iki durumda da arketip simgecilik denebilecek bir özellik sık sık kendini gösterir. Bu simgeciliğin amacının, insana özgü evrensel bilinçdışı imgeler düzeyinde değilse bile en azından uzun ömürlü geleneklerde genellikle seçilerek korunmuş varlık biçimlerinin derinlemesine yankılanması düzeyinde kavranması gerekir. Herhangi bir bir mitsel yazım tarzının etkili olması ölçüsünde, onun bu tarz yankılanmalar ile örülmüş ve bu tarz geleneklerde kökleşmiş olması beklenebilir.

İslamileşmiş mitsel-vizyonsal edebiyat türünde kaleme alınmış çeşitli eserlerden daha önce bahsetmiştik: İbn Sînâ'nın simgesel öyküleri, Yahya Sühreverdî ile İbnü'l-Arabî'nin kâinat betimlemeleri gibi. Simya ve muhtemelen astroloji yazınının bir kısmı ve elbette tasavvuf yazınının büyük kısmı da bu başlık altında değerlendirilebilir. Bu tarz, genel anlamda bir edebi biçimdi; fakat yaşama yönelik sorunlar hakkında olduğu için ayrıca söylemsel iletişimin bir aracıydı. Bu yüzden bazı mitsel öyküler, her biri öyküye –dolayısıyla insan yaşamına– ilişkin kendi yorumunu seleflerinin yorumlarından örtük olarak farklı yorumlayan bir dizi yazar tarafından yeniden yaratılırdı. Örneğin İbn Sînâ'nın batıya (ışıksız, maddi gerçekliği temsil eden günbatımı alanına) sürgüne giden bir gezginin (ruhun) yolculuğunu anlatan öyküsü, başka yazarlar tarafından ona farklı vurgular yüklenerek ele alınmıştı. İbn Sînâ'nın dolaylı anlatım tarzı yüzünden bu öyküyle ne anlatmak istediğinden emin olmamız

zorsa da mitin bir yorumundan diğerine geçilirken gerçek bir diyalog ortaya çıkmaktadır.

Gelgelelim bu yazım tarzının dolaylı ve kısmen üstü kapalı olup içrekliğe de açıktan meyilli oluşunun önümüze çıkardığı engellere bir de kavrayışımızın önündeki engeller eklenmiştir. Bu engellerden birincisi, bu tarz yazıların, editörlerin dipnotlarda belirtmeleri gereken –dönemin kimya, astronomi veya psikoloji öğretileri hakkındaki ya da yararlanılan efsanevi temalar hakkındaki– özel bilgileri her zaman önemli ölçüde içermesinden kaynaklanır. Fakat bu tarz bilgiler metne iyice yedirilseler bile geriye yine de daha önemli bir sorun kalır: Böyle bir eseri kendi anlam çerçevesi içinde okumayı öğrenmek. Kurgulayıcı bir eser bir biyografiymiş gibi okunup değerlendirilirse asıl konu gözden kaçar: Okur gerekli bilgilerin çoğunun eksik olmasından ve çok fazla gereksiz ayrıntının sunulmuş olmasından yakınabilir ve betimlenen kişilerin gerçekten var olmadığını fark ederse metnin tümünün bir aldatmacadan ibaret olduğunu sanabilir. Aynı şekilde, mitsel-vizyonsal yazılar basitçe şiirsel iç dökmeler ya da sözdebilim, metafizik veyahut kurmaca gibi okunurlarsa yanlış anlaşılacaklardır.

Dante, betimlediği yerlerin düz anlamlarıyla anlaşılmasını istemediyse bile, Güneş Sistemi'nin aslında Güneş merkezli olduğunu öğrenmiş olsaydı her halde *Cennet*'inin gerçeklikten biraz uzak olduğunu hissederdi; çünkü onun için kapalı ve hiyerarşik bir kâinat anlayışı hayati bir öneme sahipti. Kâinatı katı bir bütün olarak betimlemeye çalışıyordu. Onun tarihi ve kozmolojisi, gerçek insanlar ve gerçek yerler hakkındaki betimlemelerinin özünü oluşturuyordu, yoksa bunlar boş bir şiirselliğin veya kurgunun arka planını oluşturmuyorlardı. Eğer onun eserini bu şekillerde okusaydık onun haklı olarak memnun kalmayacağı bir yer değiştirmeye kalkışmış olurduk. Onu bir bilimsel çalışma gibi okursak da aynı ölçüde yanlış yapmış oluruz; o, eserinin böyle okunmasını değil, kendi döneminin mevcut en iyi bilimine uygun olarak öngördüğü gerçekliğin genel bir yorumu olarak okunmasını isterdi. Dante'nin eseri, onun gerçek kâinatla ilgili iddialarını hak ettikleri şekilde ama bilimin ölçütlerinin onun düşündüğü kadar doğrudan uygulanamayacağı mitsel bir düzeyde değerlendirecek özel bir algılama tarzını gerektirir. Böyle bir bakış açısı, İslamileşmiş yazıların anlaşılması için daha elzem olabilir.

Son olarak, okumanın önündeki bütün bu engeller aşılabilse bile başka bir sorunun ortaya çıktığı görülür: Bir insan bu tarz dünya görüşlerinden kaçını ciddi biçimde özümseyebilir? Böyle bir eserde sunulan görüş açısının tam anlamıyla takdir edilmesi okuru eserin dışına çıkaracak ve yorumlamaya kalkıştığı yaşama ve kâinata yöneltecektir. Bu tarz eserlerin her biri, okurun sadece eserin kendisini değil, kendi yaşamının tümünü, en azından geçici olarak tek bir görüş açısından görmeye istekli olacağını varsayar. Bunu üstünkörü bir okumayla gerçekleştirmek mümkün değildir. Belki de çoğu insanın böyle bir

esere şaşkınlıkla, dışarıdan şöyle bir göz atmaktan daha fazlasını yapması beklenemez.

Maalesef Müslüman yorumcular da genellikle bu tarz engelleri aşmak konusunda pek yardımcı olmamışlardır. Bunları bizzat anlasalar bile kendilerini çoğunlukla eğitimsiz bir okurun gözden kaçırabileceği atıfları açıklamakla sınırlandırıp temel fikirleri daha ziyade mekanik bir biçimde değerlendirirlerdi. Böyle bir yaklaşım illa anlayışsızlığı işaret etmek zorunda değildir. Bu yaklaşım, ufak filolojik ayrıntıları yazıda temizlemeye yeterince hazır olan biri tarafından veya bundan daha ciddi bir anlayışın bir öğretmenle yapılan sözlü çalışmalar ve bağlantılı kişisel deneyimlerin oluşturduğu bir arka plana dayanılması dışında edinilemeyeceğine inanan biri tarafından da bilinçli olarak benimsenebilir. Modern okurlar arasında var olan, çelişkili ve anlaşılması güç unsurları daha kolay kabul etmeye yönelik yeni eğilimlerin İslamileşmiş mirası takdir etmemizi kolaylaştırması mümkündür. Fakat genel olarak dolaylı üslup ve özellikle de mitsel-vizyonsal tarz içrekliği pekiştirmiş ve bizim İslam dünyasının yüksek kültürel başarılarının anlamamızı daha da güçleştirmiştir.

Kendini Soyutlamış Bilgelerin Felsefesi: İbn Tüfeyl ve İspanyollar

Gâzâlî'den sonraki yüzyılda yaratıcı yaşamdaki en çarpıcı gelişmeler tasavvuf spekülasyonu ve Farsça edebiyatın gelişmesi olurken, daha sıradan düşünsel etkinlikler de bir önceki yüzyılda açılmış yollardan sağlam biçimde gelişiyorlardı. Bu düşünce hayatı emirlerin askeri rejiminin ve bunlardan bağımsız bir Şeriat'ın toplumda oynadığı bütünleştirici rolün olgunlaşmış etkilerini yansıtıyordu.

Şeriat yanlılığının toplumsal önceliğinin emirler tarafından başka bir şekilde yönetilen bir toplumun bağımsız temeli sayıldığı Sünnî sentez bağlamında Feylesoflar kendilerini bir bütün olarak toplumun Şer'î Müslüman karakterinin doğal sayıldığı bütün bir geleneğe dâhil olmuş buldular. Fârâbî tarafından daha önce açılmış olan bir yolu izleyen Feylesoflar genellikle bu durumu bir oldubitti kabul ettiler ve bunun görgüsüz insan sürüleri için mevcut olan en iyi toplum ve inanç öğretisi olduğunu ileri sürdüler. Toplumu dönüştürmeye yönelik gizli kalmış bütün düşüncelerden görünüşe göre vazgeçildi, Filozofların hedefleri de bir seçkinler topluluğunun meraklarını gidermekle sınırlandırıldı. İnsanın toplumsal bir hayvan olduğunu savunan Aristotelesçi kavrayışın aksine "gerçek filozof"un topluma, hatta diğer filozoflara bile ihtiyaç duymayan, kendine yetebilen insan olduğunu ileri sürenler bile oldu.

Gazâlî, Şeriat'ın yanı başında hem Felasife'ye hem de tasavvufa sınırları belli bir yer ayırmıştı. Her şeyden önce, tarihsel ve kişisel –yani peygamberlere özgü ve mistik– vahiy deneyiminin geçerliliğinin, doğadan yola çıkan soyut akıl yürütmelerle ulaşılabilecek her şeyden kesinlikle ayrı olduğunu ileri süre-

rek İbn Sînâ'nın Felasife çerçevesi içinde hem Şeriat'a hem de tasavvufa yer bulma girişimini bir adım daha ileri götürmüştü. Böylece tasavvuf onun İslami sentezinin düşünsel köşe taşı haline gelmiş, İslamileşmiş uygarlığın merkez ülkelerinde bu durumunu koruyabilmişti.

Erken Orta Dönemde
Müslüman Feylesoflar ve Teologlar, 1111-1274

1111 Felasife'ye sınır koyan, tasavvuf ile Sünnîliği kaynaştıran Gazâlî'nin ölümü

1138 Ruhun tanrısallıkla birleşmesine ilgi duyan Endülüslü vezir, hekim ve Feylesof İbn Bacce'nin ölümü

1185 Mistisizmi Felasife'nin doruk noktası haline gelişi ve *Hayy b. Yakzân* başlıklı alegorinin yazarı, Endülüslü kâtip, hekim ve Feylesof İbn Tüfeyl'in ölümü

1191 İbn Sînâ'ya dayanan İşrâkî okulun kurucusu, Feylesof ve kozmolog Yahya Sühreverdî'nin ölümü

1198 İbn Sînâ'ya ve Gazâlî'ye sıkı bir Aristotelesçi olarak karşı çıkan Endülüslü Feylesof, hekim ve kadı İbn Rüşd'ün ölümü

1209 Mutezile karşıtı mütekellim, Eş'arî tutumların destekçisi, öğretmen ve vaiz olan ve Felasife'yi çok iyi bilen Fahreddin Râzî'nin ölümü

1269 Aslen Endülüslü bir Aristotelesçi Feylesof olup sonradan Sufî haline gelen İbn Seb'în ölümü

1274 İmâmî Şiî öğretilerini derleyip düzenleyen ve Haşhaşîler ile Moğollara hizmet etmiş Feylesof ve astronom Nasîrüddin Tûsî'nin ölümü

Mağrip ve İspanya'nın siyasi deneyimi diğer yerlere kıyasla bir ölçüde daha az kesintiye uğramıştı ve Sünnî sentezi bu yerlerde büyük hanedanın sarayına daha fazla odaklanarak farklı bir biçimde gelişmişti. Muvahhidler, Murâbıtların ulemâsının Şeriat yanlılığının üzerini örtmek amacıyla daha incelikli bir entelektüelliğe destek olduklarında, bunu ilk önce Gazâlî'nin eserlerini temel alarak yapmaya çalıştılar. Fakat görünüşe göre İbn Tûmert'in özellikle ilgisini çekmiş olan şey, onun tasavvufundan ziyade başvurduğu Eş'arî kelâmı, hatta Felasife'ye duyduğu ilgiydi. Bu yüzden Muvahhid devleti en azından Mağrip ve İspanya'nın kentsel ağını kontrol eden son derece kalıcı bir siyasal gelenek oluşturabileceğini gösterince Feylesoflar da yeni hükümdarların dostları ve yüksek memurları olarak kendilerine mükemmel bir konum edinmiş oldular.

Diğer düşünme tarzları gibi Felasife de İspanya'ya geç bir tarihte ulaşmıştı; çünkü yerel Latin geçmişten miras alınabilecek pek bir şey yoktu. Hizip krallıkları döneminde Felasife özellikle pozitif bilimler şeklinde yapılmıştı. Murâbıtlar döneminde ise yerel Felasife geleneği hanedanlar arasındaki düş-

manlıklara rağmen varlığını sürdürmeyi başardı ama bir ölçüde tecrit oldu. Bu dönemde İbn Bacce, felsefeye uzak bir toplumda kendi toplumunun felsefeye yakınlaştırılamayacağını bilerek kendini soyutlayan "filozofun" nasıl yaşaması gerektiği hakkındaki araştırmasıyla ün kazandı.

Muvahhid hanedanı dönemindeki ilk büyük Feylesof olan İbn Tüfeyl'den bize, bu temayı daha kapsamlı bir tarzda işleyen bir araştırma kalmıştır. Felsefi masalı *Hayy bin Yakzân*'da, İbn Sînâ'nın Peripatetik felsefeden farklı olduğunu söylemekle yetinip asla tam olarak açıklamadığı "aydınlatıcı" (veya "doğu") felsefesini açıklamaya çalıştı. İbn Tüfeyl bu eserinin girişinde Gazâlî ile İbn Sînâ'dan "iki büyük usta" diye bahseder. Ona göre Gazâlî bir bakıma hanedanın koruyucu bilgesi, İbn Sînâ ise İslami Felasife'nin en büyük savunucusudur. İbn Tüfeyl aslında Gazâlî'ye karşı İbn Sînâ'nın İslam yorumunu savunuyordu. Hakikat arayışının asli bir unsuru olarak –Felasife'yle bir tutulan– gidimli akıl yürütmelerin bütün olası sonuçlarından ayrı tutulması gereken doğrudan ve başkasına aktarılamayan kişisel deneyimin, yani *zevk*in önemi konusunda Gazâlî'ye hak verdi. Burada aydınlanma (illumination) felsefesinin temellerinden biriyle karşılaşıyoruz: Bu felsefenin Sufîlerin mistik deneyimini açıklığa kavuşturması gerekiyordu. Ama İbn Tüfeyl bu tarz dolaysız deneyimlerin bir düşünsel gelişim silsilesinin en yüksek düzeylerine özgü olduklarını savundu. Bu silsile içinde felsefi akıl yürütme zincirleri onun esas kısmını oluşturuyordu ve daha ileri aşamalar için bir doğal hazırlık aşamasını teşkil ediyordu.

İbn Tüfeyl, masalında, bedeni elementlerin ve niteliklerin kusursuz bir denge bulduğu bir parça çamurdan kendiliğinden oluşmuş bir adamdan (Hayy bin Yakzân, Uyanık oğlu Diri) bahseder. Bu adamı bir adada dişi bir geyik bulup büyütür. Zamanla kendi ihtiyaçlarını karşılamayı, sonra da spekülasyon ve Felasife anlamında felsefe yapmayı öğrenir. Akıl sahibi bir varlık olarak kâinattaki yerinin farkına varıp vejetaryenliği de içeren duyarlı bir etik geliştirir. Bu etik herhangi bir toplumsal ilişkiye dayanmaz; kendiliğinden hareket eden, değişmeyen gezegenler ile etrafını kuşatan düşünmeyen, tutkularıyla hareket eden yaratıklar arasında yer alan kendi doğal durumuna dayanır. En sonunda –organik yapısının kusursuzlaşmasıyla birlikte– felsefi farkındalığın doruğuna ulaşır ve buradan yola çıkarak bizzat sahip olduğu kusursuz doğaya uygun düşen farkındalığının bir devamı olarak esrik tefekkürlere yönelir. Burada masalda mistik deneyime yer veren, hatta ona hakikat arayışında tanıtlayıcı söylem seviyesinin ötesinde önemli bir rol yükleyen insan olanaklarının bir ifadesini görürüz. İbn Tüfeyl, metafizik hakkındaki sorunlarda bile yalnız kahramanının kendini sağlam temelli hakikatlere ikna edebileceğinde ve kahramanının mistik deneyiminin, zorunlu olarak dayalı olduğu felsefi akıl yürütmenin kusursuzlaşmış bir şeklinden başka bir şey olmadığında ısrarcı olmuştur. Demek ki bu yalnız insan, bütünüyle Filozofun

ezeli, ebedi ve akli doğal güçlerinin –yani onun kendiliğinden oluşmasını açıklayan güçlerin– işleyişine dayanarak Felsefe yapmak suretiyle mükemmelliğe ulaşmıştır.

Fakat masalın bu aşamasında, civardaki başka bir adaya geçeriz. Bu ada, doğa Felsefesi adasının tersine peygamberlere özgü vahyin adasıdır. Aslında masalın daha en başında bu adanın, kahramanımızın alternatif doğum yerlerinden biri olabileceğinden bahsedilmiştir. Buna göre kahramanımız, o adadaki bir hanımefendinin istenmeyen çocuğudur. Bu yüzden annesi onu bir sepete koyup denize bırakmıştır. İnsana özgü zayıflıkları temsil eden bu adada görünüşe göre insanlar sadece tarihsel olarak Âdem'in soyundan gelen başka insanlardan doğabilmektedirler. Bu dünya Filozofların doğasının ebedi dünyası değil, insan ırkının belirli bir anda Yaratıcının iradesiyle ortaya çıktığı –ve insanların kavrayabileceği en büyük hakikatin onları bir düzen içinde tutmak için tasarlanmış, peygamberlere özgü vahyin imgeleri olduğu– yaratılmış dünyadır. Bu adanın insanlarının birer insan olarak kendi gerçek olanaklarını fark etmelerini sağlamaya yönelik ümitsiz ve aslında tehlikeli bir girişimden sonra kahramanımız onları kendi cehaletleriyle baş başa bırakmanın en iyisi olacağına karar verir; çünkü hakikate dair birkaç sözün bile onları isyan etmeye sevk edeceğinden korkar. Bunun üzerine, kendi adasına ve kendi huzurlu kaderini yaşamaya geri döner.

Gerçek Filozof başka bir adaya kaçamaz ama İbn Tüfeyl'in Muvahhid imparatorluğunun toplumunda yaşayan kahramanını örnek alabilir. Yani kendi Felsefi farkındalığıyla yetinip kendini başkalarından soyutlayabilir ve herhangi bir orta yol bulmaya çalışmadan insanlığın geri kalanını saf vahiyle ve onun yorumlarıyla baş başa bırakabilirdi. Bu yüzden İbn Tüfeyl, Fârâbî'yi – örneğin ölümden sonraki yaşam hakkındaki– Felsefi görüşlerini yeterince titiz biçimde gizlemediği için eleştirir. Tüfeyl'in kendi masalı da buna uygun olarak, biçimsel bakımdan az çok içrekti: Okur en baştan itibaren, kahramanın doğumu hakkındaki alternatif öykülerle birlikte, eseri nasıl okuması gerektiğine –özellikle de vahiy adası ve onun koşulları karşısında ne gibi bir tutum benimseyeceğine– karar vermek zorunda bırakılır.

İbn Rüşd: Felasife ile Din Arasındaki Ayrım

İbn Tüfeyl'in vardığı bu sonuç, onun öğrencisi olan İbn Rüşd (1126-98; Latinlerin verdiği adla "Averroes") tarafından enine boyuna işlendi: Hanedanın himayesi altında Felasife ve Şeriat kendi aralarındaki alanı paylaşmak durumundaydılar. Bu temelde İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın Sûfî deneyimine ve peygamberliğe Felsefi bir temel kazandırma girişimini büyük ölçüde reddetti; ister Şer'î ister Sufî tarzda olsun, İslam'a tamamen entelektüel bir ciddiyet kazandırılması aleyhine daha uzlaşmaz bir tutum almasını sağlayacak daha sıkı bir

Aristotelesçiliği benimsedi (bununla birlikte Peygambere belirli bir doğal bilgelik atfediyordu). Bu yenilenmiş Aristotelesçilik onun daha dar bir cepheye geri çekilerek Gazâlî'nin saldırısına karşı koymasını da sağladı (Gazâlî'nin Felasife'ye yönelik büyük saldırısı en çok İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu tutumlara karşıydı).

İbn Rüşd, bazı temel kategorileri dikkatle değiştirerek kendini savunmayı tercih etti. Bunun için, dünyadaki her tekil şeyin, Gazâlî'nin de dediği gibi Kur'an'da yazdığı üzere, aslında Tanrı'dan kaynaklandığını ve sonsuz olmadığını ve fakat kaynaklanma anlayışının da sonsuzluk anlayışının da Tanrı'nın bütün dünyayla ilişkisine tam olarak uygun düşmediğini ileri sürdü. Tanrı'nın sadece tümelleri değil, tikelleri de bilmesi gerektiği düşüncesine, iki bilgi türünün de Tanrı'nın bilme tarzına uygun olmadığını söyleyerek karşı çıktı. Onun bilgisi bunların herhangi birinden daha da kapsamlı türden bir bilgi olmalıydı. Yani Gazâlî'nin soyut akıl yürütmenin uygulanabilirliğini kesinlikle reddetmiş olduğu nihai sorunlar söz konusu olduğunda İbn Rüşd, sonlu deneyimden elde edilen alternatiflerin yerinde olmadığını ve gerçek bir Filozofun salt bu düzeye özgü terimleri kullanması gerektiğini söylemeyi tercih ediyordu. Bunların anlamı kolayca bilinemeyeceği için çürütülmeleri de mümkün değildi.

Böyle bir temelden hareketle Felsefe'nin –metafizik söz konusu olduğunda bile– ulaştığı akılcı sonuçlar ile vahyin sunduğu saf imgeler arasındaki her türlü tutarsızlığı reddedebilirdi; fakat bunu sadece bu imgeleri belirli bir şekilde değerlendirebildiği, dolayısıyla bu imgeler uygun bir yoruma tabi kılınabildiği sürece yapabilirdi. Dolayısıyla Felasife'nin tanıtlamaya dayalı akıl yürütme tarzı, Şeriat'ın ve onunla ilişkili anlayışların basitçe kabul edilmesine karşı incelikli bir alternatif sunduğu iddiasında bulunabilirdi; ama bu yapılırken imgelere Felsefi düşüncelerin yapay ikamelerinden daha öte bir anlam yükleyen her türlü çözümlemeye de karşı çıkılması gerekirdi. Tanıtlamaya dayalı gerçek Felasife'yi içinde barındırmayan herhangi bir tartışma (kelâm), insanların akli hakikate yaklaştıklarını sanmalarından başka bir işe yaramazdı. Bu, insanların saf akla hazır olmadıkları hallerde anlaşmazlıkları alevlendirir, onların vahiy imgelerine inancını sarsardı.

Muvahhidlerin o dönemdeki siyaseti bu bakımdan haklı çıkarılmış oldu: Felasife'nin spekülasyonları, onları anlayabileceklerine inanılan bir azınlık tarafından sarayda özel olarak geliştirilirken toplum içinde düşünsel spekülasyona hoş bakılmıyordu. Felasife'nin kitleler arasında yayılması doğru olmazdı. Kelâm ve spekülatif tasavvuf ise kesinlikle hoş görülemezdi. Şeriat yanlılığından her türlü sapmayı –aşırı rahat davrandıkları görülen zimmî gayrimüslim cemaatleri bile– cezalandıran Muvahhid gericiliğinin belki daha ölçülü bir hale getirilmesi gerekirdi ama temelinden tersine çevrilmemeliydi. Zaten İbn Rüşd de baş kadı ve baş sansürcüydü.

Bu felsefi görüş açısı İbn Rüşd'ün eseriyle aşağı yukarı aynı dönemlerde Yahudiliğe uyarlanabilecek ölçüde önem kazandı. Gerçi Yahudilerin Şeriat'ı olan Halaha hukukunun devlet yönetim üzerinde bir kontrolü yoktu. Zaten Halaha'ya Müslüman hükümdarlar tarafından Yahudi cemaati içinde öyle bir rol verilmişti ki bu rol Şeriat'ın Müslümanlar arasında üstlendiği role karşılık geliyordu. İbn Rüşd gibi Kurtuba'da doğmuş ama ondan yaşça daha küçük olan İbn Meymûn (Maimonides, 1135-1204), Yahudi düşüncesinin gelmiş geçmiş en büyük ustalarından biri olduğunu kanıtladı. Kısmen İbranca kısmen de (İbranca harflerle) Arapça yazan İbn Meymûn, Yahudi inancı üzerine, örneğin Thomas Aquinas'ın Hıristiyan inancı üzerine sonraları yapacağı çözümlemeyi etraflıca etkileyen Felsefi bir çözümleme yaptı. İbn Rüşd'ün çözümlemesine benzeyen ama Aquinas'ınkinden farklı olan (ve İbranca yazmalarına rağmen İslamileşmiş düşünürlerden ziyade Garplı sıfatıyla yazan Batı Avrupalı Yahudilerin çoğunun düşünme tarzına da uygun olmayan) bu çözümleme, kelâmı, yani vahyin hizmetindeki spekülasyonu reddediyordu. İbn Meymûn, düşünsel açıdan kendisi kadar yükseklere çıkamayanların Tevrat'ı ve onun geleneksel yorumunu kabul etmekle yetinmeleri gerektiğini ısrarla ileri sürdü. Buna uygun olarak, en iyi Filozofların yapmadığı hatalar yüzünden "Filozoflar"ı sürekli ayıplar ve en Felsefi tutumları sergilerken (örneğin evrenin sonsuzluğunu ileri sürmek için özenle bir açık kapı bıraktığında) bile asla bir Filozof gibi davranmaya çalışmazdı.

Mağrip ve İspanya'da on beşinci yüzyıl boyunca, biçim olarak Muvahhidleri andıran bir siyasal gelenek var oldu. Mağrip'in ayırt edici özellikleri o dönemde artık iyice yerleşmişti: arka planında Berberî kabileler bulunan, hinterlandında ticaretle uğraşan küçük kasabalar bulunmayan, büyük ve tecrit olmuş şehirler; Berberî pastoral iktidarına dayanan hanedanların yönetimine tabi bir Arap yüksek kültürü ve belki de bunun bir sonucu olarak, her türlü bir bireysel sapmayı düşünsel bir lüks olarak görüp bunlara kuşkuyla yaklaşan, alışılmışın dışında bir toplumsal muhafazakârlık. Bu toplumsal ve siyasal örüntü, başka düşünsel akımlardan uzak duran ve en azından Mâlikî fıkhının en katı temsilcileriyle kurulmuş (Mâlikîlere de çoğunlukla faydası dokunmamış) bir ittifakı koruma amacını taşıyan bir Felasife geleneğinin devam etmesine yol açtı. Sufiliğin olgunlaşma süreci –hep olduğu gibi– merkez ülkelerinde olduğundan çok daha sonra Batı Akdeniz'e ulaşıp yayıldı. Ancak Berberî kabilelerin görünür dindarlık odaklarına yönelik talebine sıradışı tavizler vererek, yaşayan veliler ve köklü kutsal aileler (Marabutlar) sayesinde buralarda hâkim duruma geldi.

Bu yüzden, Yüksek Ortaçağ'da Garp'ın İspanya'da gördüğü İslamileşmiş kültür biçimi, büyük merkezi geleneğin dayandığı düşünsel orta yolların büyük kısmına sahip değildi. Garplılara göre İbn Rüşd Arap felsefesinin başlıca temsilcisiydi ve Aristoteles üzerine önemli bir yorumun yazarıydı. İslamileş-

miş uygarlığın daha sonraki felsefesinden ise haberleri yoktu. Belki özgün Arapça metinleri okuyabilen, daha sonraki birkaç Garplı düşünür aracılığıyla bundan dolaylı yoldan haberdar olmuş olabilirlerdi.

Bunun doğrudan bir sonucu olarak, geç dönem İslamileşmiş uygarlığının felsefesinden birçok modern Batılı tarihçinin de haberi olmadı. Bunun sebebi kısmen, geç dönem yazarlarının İspanya'da –deyiş yerindeyse– popüler olmasından önce Latinceye çeviri yapma faaliyetinin çoktan kesilmiş olmasıydı. Bir başka sebep de geç dönemlerin daha yaratıcı felsefesinin büyük kısmının, Yüksek Halifelik Dönemi'nde olduğu gibi, kendini diğer düşünce akımlarıyla keskin bir karşıtlık üzerinden belirlemiş bağımsız bir gelenek anlamında Felasife şeklinde ortaya koymamasıydı. İspanyol [Endülüs] Felasifesi'nin görüş açısından bakıldığında bu, gerçek felsefeye ihanet anlamına geliyordu.

İspanyol Feylesoflar okulunun, özellikle de İbn Rüşd'ün eserlerinin bakış açısının en kapsamlı sonuçlarından biri ise İslam dünyasından çok Garp'ta hissedildi: Bu, inancın alternatif temelleri olarak "iman" ile "akıl"ın kategorik olarak birbirlerine zıt olan iki araştırma alanını, yani "din" ile "felsefeyi" tanımladığı anlayışıydı. Doğaüstü bir kaynaktan geldiği varsayılan kutsal bir ifadeler topluluğunun var olduğu hallerde "iman" ile "akıl" arasında bir karşıtlık ortaya çıkabilir: Kutsal metne mi inanılmalı yoksa insanın doğal gözlemlere dayanarak kendi aklıyla ulaşabileceklerine mi inanılmalı? Ne var ki aslında kendi başına böyle bir karşıtlık yüzeyseldir.

İbrahimî gelenekler, belirli tarihsel anlarda peygamberler tarafından yapılmış belirli beyanlara dayalı oldukları için –peygamberlerin vahiylerini nakleden– bu tarz kutsallaştırılmış metinleri eşsiz bir titizlikle ortaya koymuşlardı. Muhammed döneminde, Yaratıcı Tanrı'ya iman etmek sık sık kutsal yazıların ondan gelen vahiyler olduğuna inanılmasıyla bir tutulurdu. Bu tavır bazen Kur'an'da da görülür. Belirtmiş olduğumuz gibi, Mutezilîlerin, "iman"ın kutsal metinlerde yer alan belirli savlara inanmak ile bu şekilde özdeşleştirmesi onların akılcı bakış açılarının temelini oluşturuyordu. Mutezilî çevrelerde bulunmuş ilk Feylesoflardan el-Kindî, "vahyedilmiş öğretiler"in aslında Felsefi hakikatlerin ancak "iman" sayesinde öğrenilebilecek özel yollardan bize ulaşmış kıssalar şeklinde anlatılmış halleri olduğu yollu –eski Hıristiyan Filozoflar tarafından önceden geliştirilmiş– anlayışı kabul etmeyi bu yüzden tamamen uygun buldu. Ama bu noktada, farklı düşünsel disiplinlerin temelleri olarak "akıl" ile "iman" arasındaki ayrım henüz ortaya çıkmış değildir. Felsefi metafizikçilerin yaptıkları –olsa olsa– İbrahimî teologların yaptığını daha tanıtlayıcı usuller kullanarak yapmaktan ibaretti.

Bu düzeyde, Felsefi gelenek ve İbrahimî gelenek arasındaki bir karşıtlığın akıl ile iman veya vahiy arasındaki herhangi bir karşıtlıkla illa ilgisinin olması gerekmez. Peygamberlerin vahyinden yola çıkarak akıl yürüten teologların, Felsefi metafizikçilerin akıldışı biçimde gözden kaçırdıkları kanıtları akla uy-

gun biçimde ele almaktan başka bir şey yapmadıkları iddia edilebilir. Eş'arîler, Mutezilîlere ait "iman" tanımını kendilerine uyarlamış olsalar da onların vahyedilmiş beyanlara inanılması gerektiği yollu iddialarını muhafaza ettiler. Bununla birlikte, talep ettikleri gibi vahye iman edilmesinin apaçık delillerden –diğer bütün kanıt çeşitleri gibi dikkatle doğrulanması gereken tarihsel delillerden– yola çıkan aynı doğru akıl yürütme biçimine sahip olduğunu ikrar edip rakiplerini deliller yerine kendi kuruntularından, yani tutkularından hareketle akıl yürütmekle suçladılar. *Akıl* ile *nakli* birbirinin karşısına koyduklarında doğruyu söylemek gerekirse doğal delilleri ve doğaüstü otoriteyi değil, öznel kestirimler ("akıl yürütme") ile (bir tür) nesnel delilleri (nakledilmiş rivayetleri) karşı karşıya getiriyorlardı. Şer'î düşünce çerçevesinde bu karşıtlık bütün diğer alanlara olduğu gibi Kur'an'ın yorumlanması hakkındaki tartışmalara ve fıkha da uygulanabilirdi; fakat bu iki terimin farklı araştırma alanlarına uygulanmaları halinde, dilbilgisi ve vezin tekniği dâhil olmak üzere bütün tarihsel araştırmaların "akıl" başlığı altında değil "nakil" başlığı altında yapılması gerekirdi; çünkü nakil ile her şeyden önce, vahiyle ilişkili olaylar hakkındaki rivayetler dâhil olmak üzere, geçmiş olaylara ve eski kullanım biçimlerine dair her türlü delil kastediliyordu.

Demek ki "din" ile "felsefe" arasında daha sonraları yapılan ayrımların aksine, yaşama yönelik düşünme düzeyinde bütün sistemlerin hem akla hem imana dayalı oldukları ileri sürülebilir. Bu bakımdan, nakledilmiş rivayetlere dayanmak aklın kullanımını dışlamaz. Hatta buna bir sınır da getirmez; daha ziyade üstü kapalı olarak bunun, üzerinde akıl yürütülecek delil türünün seçimini –kişinin imanını bina edeceği zeminin seçimini– işaret ettiği söylenebilir. Yani kelâm ehli vahye dayalı olduğuna güvendikleri tarihsel bir olaydan yola çıkarak akıl yürütürlerdi. Diğerleri –Feylesoflar– ise normatif olduğuna güvendikleri doğal bir kalıptan yola çıkarak akıl yürütürlerdi. Bu durumda her iki taraf da aklı iman ile edinilen bir şey için kullanmış olurdu. Fakat nasıl ki kelâm ehli Feylesoflarla bu şekilde aynı düzeyde değerlendirilmekten mutsuzduysa kendi görüş açılarını soyut akla başvurmaya dayandıran Feylesoflar da böyle bir karşıtlığı kesinlikle kabul edemezlerdi. Bunun yerine onlar –daima erişilebilecek bir doğaya dayanarak– zihnin bağımsız işleyişi ile (zorunlu olmayan, dolayısıyla gerçekten bilinemeyecek bir olaya dayanan) verili bir metne sorgusuz sualsiz itaat etmeyi birbirinden ayırdılar.

Fârâbî, Felsefe geleneği ile İbrahimî gelenek arasındaki eski uzlaşmanın Müslümanlara özgü biçimini iki şekilde, kısmen çeşitli Felsefe disiplinlerinin yaşama yönelik genel bağlanma biçimlerinden bağımsızlığını vurgulayarak, kısmen de Felsefi vizyonu özel bir seçkinler topluluğuyla sınırlayarak somutlaştırmıştı. Fakat ona göre, Felsefi metafizik hâlâ, İbrahimî geleneğin daha imgesel yanıtlar sunduğu aynı sorunların anlaşılmasının üstün bir yolundan ibaretti. İbn Rüşd ise artık sistemli biçimde, Filozofların bağımsız zihin ve kör

"iman" arasında bulunduğunu hissettikleri karşıtlıktan daha özlü sonuçlar çıkarıyordu: Bu bakımdan felsefi düşünmeyle özdeşleştirilen akılcı Felsefe'yi akıllı bir seçkinler topluluğuyla sınırlamakla kalmadı, ayrıca ehliyetsiz kitleleri de yalnızca "imanla" bilinebilecek, kapsamı sınırlı olan kabul görmüş metinlere sorgusuz sualsiz itaat etmekle sınırladı. Eş'arîlerin, metinleri birer delil sayan tutumu reddedildi. "Dinsel" düşünme, yani peygamberler geleneği içinde düşünme, imanla peşin olarak kabul edilen –Kur'an ve hadis gibi– salt Şer'î metinlerden yapılan meşru çıkarımlarla sınırlandı. Sadece hukukla (ve Tanrı hakkında *söylenebilecek* şeyler hakkındaki fıkıhla) ilgilenen bu düşünme tarzı, böylece Felsefe'ninkinden farklı sorun çeşitlerine de yanıt verebildi. Bu şekilde, hem Felsefe geleneği hem de İbrahimî gelenek belirli iddialarından vazgeçmek zorundaydılar: Felsefe kitlelere yönelik her türlü yaşama yönelik rolden, hatta dolaylı rollerinden bile kolayca vazgeçti (bunlar "dine" bırakıldı); İbrahimî gelenek ise metafizik gerçekliğin doğasını anlama iddialarından vazgeçmek zorundaydı; bunların Felsefe'nin alanına özgü meseleler oldukları kabul edildi.

Mistisizmin ağır basan iddialarının bu tarz bir ikiliğe uygun düşmediği İslam dünyasında İbn Rüşd'ün bu ayrımı en fazla tali bir rol oynayabilirdi. Düşünce hayatı otoritesini vahyolunan metinlere dayandıran son derece örgütlü bir kilisenin egemenliği altında olan Garp'ta da ise bu karşıtlık şu ciddi farklılıkla birlikte –"İbn Rüşdcüler" sayesinde– kabul gördü: Ulemâ için fıkıh ne kadar önemliyse Kilise için de Hıristiyan teolojisi o kadar önemliydi bu nedenle kelâmın aksine o bir kenara bırakılmamıştı. Bunun yerine ayrımın "dinsel" tarafı olarak tam anlamıyla metinsel olan Şer'î araştırmaların yerini aldı. Yine de bu ayrımın, büyük ölçüde farklı türden sorunlara yanıt veren iki farklı hakikat alanını birbirinden ayırdığı düşünüldü. Bu da yaşama yönelik düşünmenin iki alanı arasındaki (İbrahimî ve Felsefi gelenekler arasındaki gerilimin bir sonucu olarak zaten örtük biçimde mevcut olan) bir ayrıma net bir biçim kazandırdı: Felsefi gelenek "doğa" hakkında "akla" dayalı "felsefe" haline geldi; İbrahimî gelenek ise buyurucu "vahye" "imana" dayalı "din" haline geldi. İbn Rüşdcüler bunların çatışması halinde "aklın" geri çekilmesi gerektiğini ihtiyatla belirttiler. Diğerleri ise herhangi bir çatışmayı önleyecek yollar bulmaya çalıştılar ama bu araştırma alanlarını çeşitli biçimlerde tanımlasalar bile bunların farklılaştığı düşüncesini kabul ettiler.

Böyle bir ayrım modern Batılı bilginler tarafından daha önceki dönemlere ve başka kültürlere uygulandığı zaman, tahmin edilebileceği üzere çeşitli çarpıtmalara ve karışıklıklara yol açtı. Gelgelelim bu durum, modern Arapçada bile *felasife* teriminin –İngilizcede *philosophy* teriminin bugün taşıdığı anlamın aksine– belirli bir düşünce okulunu değil, dogmatik "dinsel" düşünmeyle bulanık bir karşıtlık oluşturacak şekilde genel olarak felsefi düşünmeyi ifade et-

mesine yol açacak kadar bu ayrımın son zamanlarda genel olarak doğal sayılmasını engellememiştir.

Felasife ile Kelâmın Birliği

Daha merkezi Müslüman ülkelerinde, özellikle de İran'da, Hadis Ehli tarafından faydalı bulunan fıkıhla ve buna tabi birkaç araştırma alanıyla uğraşılması sonucu ortaya çıkmış medreseler, sonraları Mağrip'te yaygın olan Şeriat yanlılığı biçimden daha serbest bir Şeriat yanlılığı biçiminin merkezleri haline geldiler. Kelâm ile tasavvufun, hatta Felasife'nin (statülerinin sınırlanması ve bir ölçüde sessiz olma yükümlülüğünü üstlenmeleri karşılığında) kazanmış oldukları haklar, medreselerde bile, geçmiş olaylara dair güvenilir rivayetlerin derlenmesine ve ayıklanmasına dayanan (*sem'î* veya *naklî*, yani "nakledilmiş" araştırmalar diye bilinen) çalışmalarla birlikte yürütülen, başka bir deyişle "akılcı" (*aklî*) soruşturmaların gelişmesine zemin hazırlamıştı. Bu bakımdan Felasife hiçbir zaman yaygın biçimde kabul görmedi ve bu yüzden tam bir özgürlükle uygulanamadı; fakat kelâma karşı gösterilen direniş de geriledi. Sonunda Felasife'ye tasavvuftan daha meyilli olup açıkça Feylesof olmayı göze alamayan bilginler kendi spekülasyonlarını kelâm adı altında geliştirdiler. Örneğin belirli Şeriat yanlısı tutumları savunmak için kapsamlı felsefi hazırlık metinleri yazdılar.

Cüveynî ve Gazâlî'nin döneminden sonra kelâm yeni bir yüz kazandı. Kadere karşı özgür irade gibi, bir zamanlar Hadis Ehli'nin öfkeye kapılmasına yol açmış eski sorunlar, onların ardılları tarafından akıl adına makul gösterildiler ve sapkınca olduğuna kesin gözüyle bakılan birkaç noktadan uzak durulması şartıyla Yunan biliminin bütün kaynaklarının İslami ilim ile tutarlı olduğunu kabul etme yönünde bir eğilim ortaya çıktı. Fahreddîn Râzî (öl. 1210) döneminde kelâma da artık çoğu kez Felasife'ye yaklaşıldığı gibi yaklaşılıyor, soyut soruşturmaların düşünsel ön kabullerine büyük bir titizlikle ele alınıyordu. Şeriat yanlısı kelâmcılar (*mütekellim*) hâlâ kendilerini Feylesoflardan ayrı tutuyor ve onların ulaştıkları en karakteristik sonuçlardan bazılarına –örneğin dünyanın ezeli ve ebedi oluşuna– karşı çıkıyorlardı. Ama mütekellimlerin söylem evreni artık düşünsel ayrıntılarıyla birlikte Felasife'nin tüm sahasını kapsıyordu. İlk Eş'arîler Mutezilîlere, Mutezilîlerin gerekçelerine dayanarak karşı çıkmışlardı. Müslümanlar Kur'an'ın nasıl yorumlanması gerektiği konusunda diğer Müslümanlarla çatışmış, bütün tartışma esasen teolojik dogmanın sınırları içinde kalmıştı. Şimdiyse Eş'arîler, Müslüman olsun olmasın, kozmopolit Feylesoflara bizzat Felasife tarafından ortaya konmuş, görünüşte yansız beşeri gerekçelerle karşı çıkıyorlardı. Bütün bunlara rağmen Hadis Ehli'nin belirlediği tarihsel ve halkçı çerçeve kendi üstünlüğünü hissettirdi

ve vahyolunduğu kabul edilen öğretilerin savunması olarak kelâmın asli bağlılığı devam ettiği sürece kendi sınırlarını dayattı.

Böyle bir bağlamda ilkece kelâmın sınırlamalarını reddeden düşünürler, yani bilinçli Feylesoflar, kelâmın özel sorunlarını kendi eserlerine dâhil etmeyi olanaklı gördüler. Kimin Feylesof kimin mütekellim olduğunu ayırmak zorlaştı çünkü hepsi benzer sorunlarla uğraşıyor ve çoğunlukla benzer sonuçlara varıyorlardı.

Nasîrüddin Tûsî (1201-74) daha ziyade Felasife'ye yatkındı ama İspanyolların kendini soyutlayan bilge felsefesiyle kendini sınırlamadı; bunun yerine kendini Şia'dan sayarak (ve Şia'nın gizlenme ilkesi olan takiyeden yararlanarak) mezhepçiliği benimsedi. On üçüncü yüzyılın başlarına gelindiğinde Nizârî İsmâilî hareketi düşünsel açıdan olmasa da siyasal açıdan neredeyse bitme noktasına gelmişti. Bir İsmailî olarak yazan Tûsî, onların en son tutumlarını gerekçelendiren ve yüzyıllar boyunca standart sayılacak teolojik risaleler ortaya koydu. İsmailîlerin son gücü de tükenince bu sefer bir On İki İmamcı olarak On İki İmamcı Şiî risaleleri yazmaya başladı ve –kuşkusuz– daha samimi olduğu şimdiki bağlılığı sayesinde büyük bir ün kazandı.

Felasife çalışmalarına yer açmak ve tasavvufu bunun doruğundaki ilke olarak belirlemek amacıyla Cemaî-Sünnî düşüncesine yeniden şekil veren Gazâlî, Nizârî İsmailî öğretisiyle yüzleşmiş ve ona muazzam bir etki kazandırmıştı. Tuhaf ve belki de tesadüfî bir biçimde On İki İmamcı Şiîlikte Tûsî, Tûsî'nin düşüncesi içinde ise İsmailîlik benzer bir rol oynadı. İsmailîler kendi devrimleri başarısızlığa uğradığında en sonunda misyonlarına manevi bir anlam kazandırmaya yönelmişlerdi. Kendi aralarından yeni bir imam çıkararak (1164) manevi dirilişi bedensel olarak da yaşamaya çalışmışlardı: Buysa bütün dikkatlerin imam aracılığıyla sadece aşkın değerlere odaklandığı ve gündelik yaşama ait her şeyin bu bakış açısından görülmesine dayanan bir yaşam sürmek anlamına geliyordu. Bu girişimlerinde hem daha eski İsmailî öğretilerinin hem de onlarla açıkça benzer uğraşlar vermiş Sufîlerin yazılarının yararını gördüler. Sonraları, halife el-Nâsır döneminde –1210 yılında Sünnî olduğunu ilan eden– imamları bu şekilde kullanılmayı reddetti ve İsmailîler de tıpkı On İki İmamcılarınki gibi kayıp bir imamı merkeze alan bir maneviyat geliştirmek zorunda kaldılar. Böyle yapmakla tasavvuf örüntüsüne mecburen biraz daha yaklaştılar. Tûsî'nin onlarla birlikte yaşaması tam da bu aşamaya rastladı. Aslında Şiîlik ve tasavvuf arasında bir uzlaşma olan bu son aşamayı onların başarıyla atlatmalarına Tûsî yardımcı oldu.

1256 yılından sonra, Moğolların Alamut'u ele geçirip İsmailîleri katletmesiyle birlikte galiplerin tarafına geçerek önde gelen –ve siyasal bakımdan ayrıcalıklı– On İki İmamcı bir Şiî olan Tûsî üç geleneği kendisiyle birlikte getirdi. Siyasal etkisinin büyük kısmını uğruna harcadığı On İki İmamcı bağlılığıyla hem tasavvufa yönelik yoğun bir ilgiyi hem de nihai olarak Felasife'ye bağlılı-

ğını bir araya getirdi. Bu tarz bazı bileşimler İsmailîler arasında yaygın olmuşsa da On İki İmamcı Şiîler arasında bunlardan herhangi birini gerçekleştiren ilk kişi oydu; onun döneminden sonra ve onun sayesinde bu bileşim, On İki İmamcılar arasında yaygınlaştı.

Tûsî kelâmdan vazgeçmedi ama On İki İmamcılar arasında hâkim olmuş Mutezilî tutumu benimsedi. Ama onun için daha önemli olan şey, İbn Sînâ'nın başlıca yorumcularının çoğu gibi onun da neredeyse bir Sufî saydığı İbn Sînâ hakkındaki savunmasıydı. İbn Tüfeyl gibi o da Gazâlî'nin Feylesoflara yönelik meydan okumasına –İbn Rüşd'ün aksine– üstadı doğrudan savunarak karşılık verdi. Geleneksel dinsel deneyimin ve dolayısıyla Filozofun manevi yurdu olarak dinsel cemaatin geçerliliğini İbn Tüfeyl'den daha kapsamlı biçimde vurgulayarak desteklemek amacıyla kendi tasavvuf yönelimini ortaya koydu. İbn Miskeveyh'ten sonra o sıralar İslamileşmiş uygarlıkta kaleme alınmış tüm etik incelemeleri gibi onun Aristoteles'ten ve onun altın oran anlayışıyla bağlantılı kategorilerden etkilenmiş etik incelemesi de sıkı sıkıya felsefi olmakla birlikte halka, hatta dindar bir kitleye hitap ediyordu. (Dördüncü Kitap'ta Tûsî'yle bir doğa bilimci ve doğa biliminin koruyucusu olarak yeniden karşılaşacağız.)

Felasife ister katı bir bireycilikle olsun ister ikircikli bir mezhepçilikle olsun bir gizlilik perdesi arkasında kendini korudu: Feylesoflar Felsefi içgörüler için daha kapsamlı bir rol öngörmüşlerse bile en azından hakiki Felasife'nin doğası gereği sıradan insana uygun olmadığı konusunda Gazâlî'yle hemfikirdiler. Özel bir düşünür olarak sadık bir Aristotelesçi olduğu kadar bir kadı da olan İbn Rüşd, Aristotelesçi fikirlerin halk arasında yayılmasını tehlikeli bir sapkınlık sayıp kınayabiliyordu. Nasîruddin Tûsî de sıradan halkın gerçek felsefi özgürlüğü deneyimlemesine izin verme taraftarı değildi.

Erken Orta Dönem'de Görsel Sanatlar

İslam dünyasında görsel sanatların sonraki bin yıl boyunca İslamileşmiş sayılabilecek özellikler kazanması ancak Yüksek Halifelik Devleti'nin son bulmasıyla birlikte gerçekleşti. Erken Orta Dönem'in sonlarına gelindiğinde İslamileşmiş sanatının ayırt edici özellikleri artık yeterince gelişmişlerdi. Edebiyat ve düşünce hayatı gibi görsel sanatlar da siyaset hayatında hatta şehirli kadroların göreli özerkliğinde meydana gelen parçalanmaların izlerini taşıyordu.

Teslimiyetçi dinlerin yükselişe geçtiği yüzyıllarda –bir zamanlar her yerinde Helenizm ruhunun kol gezdiği– İran'dan Akdeniz havzasına kadar uzanan bölgede yaşayan halkların yüksek sanatları, pagan Yunanların idealleştirilmiş doğalcılığından kopmuş ve –her şeyden önce elbette yeni yaygınlaşan dinlerin doğaötesi özlemleri gibi– başka duyguları dile getirmenin yollarını bulmuştu. Örneğin resimde eski Yunan figürlerindeki kalıplı kas yapısı veya

giyilen elbiselerin ayrıntılı olarak betimlenmiş rahatlığı, figürlerin basit hatlarının canlı renklerle karışmadığı ve fakat resmin anlattığı olayı daha net ve dolaysız hale getiren, daha çabuk etki uyandıran bir anlatım tarzı uğruna terk edildi. Sonuç olarak resimde ve mozaikte, erken Bizans dönemiyle ilişkilendirdiğimiz bir tarz ortaya çıktı. Bu tarz Latin Avrupa'da da –pek incelikli bir biçimde olmasa da– hemen hemen aynı şekilde uygulanıyordu, üstelik Sasanî İran'ın betimleyici sanatının bize ulaşmış örnekleri de benzer bir üslubu göstermektedirler. Aynı dönemlerde birçok yerde, örneğin Mısır ve Suriye'de, figürlerin merkezi bir önem taşımadığı bütün grafik sanatlarda, doğalcılıktan özellikle uzak duran bir üsluplaşmaya doğru bir hamle gerçekleşti. Bu yeni ruh kendini mimaride, basit dörtgen mekânların kendilerini çevreleyen doğal uzayın bir uzantısıymış gibi görünmelerini sağlayan Klasik sütunlu tapınakların aksine yapay bir iç mekân duygusu veren (Konstantinopolis'teki Ayasofya gibi) kubbeli yapılara yönelik bir ilgiyi açığa vurdu. İslam'ın ortaya çıktığı döneme doğru görsel sanatlar kendilerine özgü bir üslubu olan, çok renkli ve sıkı sıkıya anlatısal bir simgecilikle yüklü, yaratıcı bir dünya meydana getirmişti.

Müslümanların sanatın en zengin hamileri olarak ortaya çıkışı bu eğilimi pekiştirdi. Eski yönetici sınıflardan belirli düzeyde bir kopuş yaşanıp alışılmış olandan daha geniş bir yeni zenginler topluluğu ortaya çıktıkça eski imparatorluk üslupları geçmişten miras aldıkları beğeni avantajlarını kaybettiler. Görmüş olduğumuz gibi, bir eyaletten diğerine serbestçe gidebilen ve çoğunlukla yanlarında sanatkârları da götüren Müslüman hükümdarlar döneminde Mısır ve Suriye'ye özgü yerel üsluplar Cezîre'nin, Irak'ın ve bütün İranî ülkelerin yerleşik gelenekleriyle iç içe geçti. Şeriat yanlısı İslam'ın halkçı tektanrıcılık mirasına özgü eşitlikçi ve ikonofobik eğilimleri ise Sasanîler döneminin sanatlarının dinsel imgelerde bile geliştirmiş olduğu simgesel bakımdan anıtsal tarza dahi engel oldu. Bunun ilk sonucu simgesel bakımdan biçimsel bazı unsurların kaybı ve –camilerin mimari tasarımı dâhil edilmediği takdirde– göze çarpan sadece birkaç yeni desenin eklenmesiyle birlikte tasarım unsurlarının etkili bir biçimde yeniden şekillenmesi oldu. Kuşkusuz camiler eski kalıpların yeni bir tasarıma uyarlanmasını gerektirdi: Geniş olma eğilimi gösteren dikdörtgen mekânlar namaz için uygundu; ama tapınaklara özgü eski biçimlerle ilişkili simgesel beklentilerden kendilerini kurtaran sanatçılar dışında bu durum estetik bakımdan kendi başına yaratıcı sayılmazdı. Genel olarak sanat alanında Yüksek Halifelik Dönemi bir mayalanma ve alışveriş dönemi, kararlılıkla birçok yeni sonuç ortaya koymaktan ziyade sorunlarla boğuşan bir dönem oldu.

Bununla birlikte, bu dönemin mayası en sonunda kendine özgü birçok süsleme biçimi ve sanatsal tema ortaya çıkardı. Dolayısıyla zaman içinde (merkez bölgelerdeki nüfusun büyük kısmı Müslüman olduktan sonra), İslamileşmiş yanları daha belirgin görsel sanat biçimleri ortaya çıktı. İslamileşmiş

tek bir sanat üslubundan bahsetmek mümkün değildir. Ama İslamileşmiş üsluplar arasında –ortak desenleri ve şekillendirici sorunları itibarıyla–birçok temas noktası gösterilebilir. Erken Orta Dönem'in merkezsizleşmiş uluslararası sanatında her bölge kendi üslubunu geliştirdi. Bununla birlikte insanlar, teknik unsurların ve sanatsal sorunlara getirilen çözümlerin geniş bir alanda ortaklaşmasını sağlamaya yetecek bir serbestlik içinde bir yerden başka bir yere gidebiliyorlardı. Sanatçılar kendi başlarına seyahat edebilir veya başka eyaletlere yerleşen emirler tarafından buralara getirilebilir ya da karargâhlarını güzelleştirmek isteten fatihler tarafından götürülebilirlerdi. Fakat İspanya'dan Bengal'e kadar uzanan bölgede birçok farklı üslup görülmesine rağmen bunların hepsi gözle görülür biçimde İslamileşmişti. Ortak teknikler birikiminin iç içe geçmesinin güçlükle ayırt edilebilmesi dışında, İslamileşmiş sanatsal karakter birkaç özellikle kolayca kendini gösterir. Bunlardan birincisi, merkezi dekoratif tema olarak mimaride bile kaligrafiden yoğun olarak yararlanılmasıdır. Bunun kadar evrensel olmayan diğer özellikler de bununla bağlantılıdır: geniş bir yüzey üzerinde simetrik biçimde bir araya gelen desenlerin karmaşık biçimde iç içe geçmesine dayanan "genel" örüntülerin veya belirli bir yüzeye bağlı kalmaksızın karmaşık biçimde düzenlenmiş simetrilerin sıkça kullanılması gibi. En önemli "genel" örüntü çeşidi, Dördüncü Kitap'ta daha fazla inceleyeceğimiz arabeskti.

İslamileşmiş sanatın ilk kez tam anlamıyla kendini bulduğu Erken Orta Dönem'de, daha sonraki dönemlerde tekrarlanmayan ama sonraki gelenek üzerinde iz bırakan özel bir eğilim de bazen kendini gösterdi: Bu –emirlerin hemen altında yer alan zengin kentli unsurların himaye ettiği ve aslında onlar tarafından ısmarlandığı için– "burjuva" sanatı denebilecek bir eğilimdi. Bir süre boyunca (1150-1300?) en azından bazı yerlerde modayı bu sanat tarzı belirledi. Görünüşe göre bu tarz, daha önce adlandırmış olduğumuz gibi, başarısız "milis özerkliği"nin yerel kentli milis topluluklarına kayda değer bir rol biçmiş olduğu dönemin hemen ardından, geçici bir süreliğine uygulanmıştı. Bu tarz, bir süre boyunca, emirler ve onların ordugâhları daha fazla mutlak iktidarı ellerinde topladıkça diğer biçimlerle daha büyük bir rekabet içine girerek varlığını korumayı başardı; en sonunda, askeri iktidarın yüksek kültürü sistemli bir biçimde himaye altına aldığı Moğollar döneminde tamamen ortadan kalktı.

Bununla birlikte, herhangi bir belirgin burjuva himayesinin dışında, dönemin sanatı, onu geçmiş çağların yerleşik saray veya tapınak geleneklerini yansıtan saraya veya ruhbanlığa özgü anıtsal sanat tarzlarından ayıran bazı özellikler sergiliyordu. Örneğin biçimsel sanat –ara sıra olduğu gibi, tasavvufa özgü veya başka türlü bir simgeciliği içerdiğinde bile– etkisi itibarıyla sıkı sıkıya anlatısaldı. Bu dönemin resminde, seramiklerinde ve kitap süslemelerinde gördüğümüz gibi, figürler, üzerlerinde yer aldıkları fonlar gibi stilize edil-

mişlerdi. Yine de çoğunlukla gayet belirginlerdir çünkü bunlar her şeyden önce bir öyküyü anlatmak için oraya konurlardı. Bu figürlerin tavırları apaçıktı. Fakat benzer bir geçmişe sahip Bizans tapınak sanatının aksine bunlar hayranlık uyandırıcı varlıklarıyla huşu yaratsınlar diye yapılmazlardı; bir figürle yüz yüze gelindiğinde bile amaç ibadete yardımcı olmak değil, bir karakteri resmetmek olurdu.

Resimlerde çoğu zaman belli bir mizah anlayışı kendini gösterirdi. Örneğin bir öğretmenin öğrencisine en olmadık şekillerde ders verdiği tıbbi bir elyazmasına sahibiz: Bu öğretmen, bir köşesi üzerinde dengelenmiş halde, sanki sihir yardımıyla dik duran uzun bir yastığa, düşünceli bir ifadeyle öylesine yaslanmıştır; bu sırada okuduğu kitabın üzerinde durduğu rahlenin iki ayağından biri yerden havalanmış, gitmek üzere olan öğrenci tereddüt içinde arkasını dönmüştür. Bu durumun tesadüf olmadığını aynı sanatçıya ait başka bir resim açıkça göstermektedir. Bu resimde yastık ve rahlenin çizimleri o kadar abartılı değildir ama –hem öğretmen hem de öğrenci kendi işlerine daha fazla eğilmiş halde betimlenmiş olsalar da– hemen hemen aynı noktalar vurgulanmıştır. Hayvan masallarıyla veya insanlar hakkındaki öykülerle ilgili başka resimlerde genel olarak daha ince bir mizah anlayışı bulunur ve bu durum kalın, tamamlanmamış gibi duran çizgilerle belirtilir. El-Harîrî'nin bazı elyazmalarında yer alan ve şehirlilerin gündelik yaşamını anlatan resimlemeler en az el-Harîrî'nin anlatımı kadar keyiflidir.

Camilerin inşası, Müslüman toplum düzeninin gelişimini en doğrudan şekilde yansıtırlardı. Bir ruhban sınıfı bulunmadığı için camiler ruhbanlığa özgü bir görünümden çok sivil bir görünüm taşıyordu. Yüksek Halifelik Dönemi'nde camiler esasen geniş olmaya meyilli avlulardı ve Müslümanların hep birlikte kontrol ettikleri kasabanın Müslüman sınıfının ortak disiplin ve bilgi alışverişi merkezleriydi. Fakat bir kasabada Müslüman nüfus arttıkça büyük camiler, buralarda ibadet eden Müslümanların bir bütün olarak kasabanın yönetiminden ziyade kendi mahalleleriyle birlikte olmak istediklerini gösterecek şekillerde –sütun sıraları veya mihraplar gibi– ufak mimari ayrıntılarla bölümlenme eğilimi gösterirdi. (Bu tarz bir durumun ilk önce İran'ın doğusunda ve İspanya'da ortaya çıktığı söylenir.) On birinci yüzyılda cami planlamaları bu tür ayrıntılar dolayısıyla nispeten parçalı olmaya başladı. Ancak çok uzun bir zaman sonra –muhtemelen Moğolların ardından güçlü merkezi otoritelerin ortaya çıkmasıyla birlikte– camiler estetik bir bütün olarak görülmeye başladı.

Anonim bir kurumsallığa zıt olarak Müslümanlara özgü bireysel bağımsızlık hissinin bir işareti belki de görsel sanatların ayırt edici bir biçimde İslam uygarlığına özgü olmasından kısa bir süre sonra kendini gösterdi: Sanatçının kendi eserini imzalaması. Şiir veya kaligrafi gibi epey saygı duyulan alanlarda Müslümanlar bir eseri kimin yaptığını hep bilmek istemişlerdi: İlkece bir ano-

nimlik söz konusu olmazdı. Ama Yüksek Halifelik Dönemi'nde (yani kuşkusuz sanatçıların çoğunun Müslüman olmasından önce) ressamlar, seramikçiler veya mimarlar arasında imzalara nadir rastlanırdı. On ikinci yüzyılda ise bu tarz imzalar epey yaygın hale geldiler.[5]

[5] Oleg Grabar bu konularda (sözlü iletişim) benim de güvendiğim bazı ön araştırmalar yapmıştır.

VII
İslam Dünyasında ve Garp'ta Kültürel Kalıplaşma

Batılı okurların İslamileşmiş kurumları daha iyi anlamalarını sağlamak için Garplıların Müslümanlardan ne öğrendiklerini veya neleri ödünç aldıklarını irdeleyebileceğimiz gibi, bu kurumları aynı dönemin Garplı kurumlarıyla da pekâlâ karşılaştırabiliriz. Böyle bir karşılaştırma bu iki kültürel çerçevenin barındırdığı olanakları değerlendirme imkânını bize sağlayabileceği gibi şu veya bu tarihsel dönemeçte neden bu olanağın değil de şu olanağın dikkate alınıp gerçekleştirildiğini anlamamıza yardımcı olacak şekilde bu kültürlerin uzun vadeli tarihsel güzergâhlarını da ortaya koyabilir. Fakat irdelemelerimiz böyle bir noktaya vardığı andan itibaren bu kez de dönemin tamamen kendine has ortam koşulları ile kültürel bağlanmalarını birbirinden ayırmak güç hale gelmektedir. Belirli etnik gruplarda –yerel yönetici sınıflar, Mısır gibi görece sıkışık uluslar, hatta İranlılar gibi dilsel gruplaşmalarda– toplumsal kalıplara katkıda bulunmuş kültürel bağlanma biçimlerini ayırt etmek ise belki bundan bile zor olabilir. Bilginlerin bugüne dek [bu iki kültür arasında] yapmaya çalıştıkları birçok karşılaştırma kaçınılmaz olarak bu tarz unsurların birbirinden ayırt edilebileceği varsayımına dayanmıştır. Bu nedenle bizim burada yapmayı deneyeceğimiz karşılaştırmanın belki de en önemli işlevi genellikle yüzeysel ve çoğunlukla taraflardan birine haksızlık eden ya da kendini doğrulayan mevcut karşılaştırmaların eksiklerini giderecek, belki de onları düzeltecek alternatif bir bakış açısı ortaya koymak olacaktır.

Kabaca Garp'ın Yüksek Ortaçağ dönemine denk gelen Erken Orta Dönem, özellikle de on ikinci ve on üçüncü yüzyıllar, Garp ile İslam dünyası arasında yapılacak bir karşılaştırmanın bilhassa verimli olabileceği ilk dönemdir.

Çünkü bu döneme dek genel olarak Garp, uygarlığın başlıca merkezleriyle karşılaştırılamayacak denli geriydi. Erken Orta Dönem böyle bir karşılaştırmanın yapılabileceği sadece ilk dönem değil, aynı zamanda en iyi dönemdir. Daha sonraki bir dönem –örneğin on altıncı yüzyıl– üzerinden yapılacak bir karşılaştırma ise Modernliğin arka planını ortaya koyması itibarıyla ilgi çekici olabilir fakat bu dönemde İslamileşmiş bölgeler daha olağan tarihsel koşullar içinde yaşarlarken Garp'ın nispeten nadir gerçekleşen büyük bir serpilme dönemine girmiş olması nedeniyle böyle bir karşılaştırma bu iki geleneği aydınlatmaya yeterince yardımcı olmayacaktır. Aşağı yukarı MS 1600 yılından itibaren tarihsel tarımcıl yaşam tarzının başlıca koşulları Garp'ta değişikliğe uğramaya başladığı için, bu tarihten sonrası üzerinden yapılacak karşılaştırmalar iki kültür arasında yapılacak her çeşit doğrudan karşılaştırmaya yabancı kalacak birtakım değerlendirmeleri içerecektir.

On Üçüncü Yüzyılda İslam Dünyası ve Garp

Geç Roma ve Sasanîler döneminde teslimiyetçi geleneklerin yükselişinden sonra Afro-Avrasya Ekümenesi'nin temel toplumsal yaşam koşulları büyük oranda aynı kalmıştı. Uygar kültürün taşıyıcıları hâlâ her yerde, şehirlerde yaşayan ve kırsal bölgelerin esasen okuryazar olmayan köylü çoğunluğunun emeği üzerinden geçinen ayrıcalıklı sınıflardı. Kültürel ve düşünsel yenilikler her yerde kültürel yaşamın sadece tali bir yönünü oluşturmaya devam ediyorlardı. Var olan kurumların başlıca hedefi yeni şeyler geliştirmekten ziyade eldekileri korumaktı. Sanat ve zanaat dallarının yanı sıra yaşama yönelik düşünceler ile bilimsel düşünceler de –şehirlileşme öncesi dönemlerde olduğu gibi– artık sözlü kabile töresinin parçası ve –Eksen Çağı'nın önemli gelişmelerinden önceye tarihlenen şehir sahibi dönemlerde olduğu gibi– ancak özel ruhban tarikatlarına mensup olunarak kazanılacak bir ayrıcalık olmaktan çıkmışlardı. Fakat küçük bir azınlığın elinin altındaki az sayıda klasik metin üzerinden kuşaktan kuşağa aktarıma dayalı kişisel bir usta-çırak ilişkisine konu olmaya devam ediyorlardı. Bu alanlarda tarihsel eylem imkânı hâlâ tarımcıl toplumun varsayımlarına bağımlıydı.

Yine de bu sınırlar çerçevesinde fazla köklü olmayan birçok şey on dördüncü yüzyıldan itibaren değişmeye başlamıştı. Bu değişimlerde Müslümanlar büyük bir rol oynamışlardı. Değişimlerin çoğu, sadece Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede değil, Hint-Akdeniz bölgeleri boyunca da esaslı değişikliklere yol açan İslam'ın gücünün doğrudan bir sonucuydu. Bu değişimlerin çoğu, İslam ve onunla bağlantılı kültürün de aralarında yer aldığı birçok başka gücün yol açtığı birikimsel bir sürecin sonucuydu ama yine de Müslümanların varlığı bunların çoğunda belirleyici öneme sahip olmuştu. En belirgin değişimler, genel Ekümenik şehirli yaşam kompleksinin birikimsel gelişi-

minden ileri gelen değişimlerdi. Bin yıl öncesiyle karşılaştırılırsa yaklaşık MS 1300 yılında, uygarlaşmış etkileşim alanı bütün yönlere doğru genişlemişti. Sudan topraklarında, Kuzey Avrupa'da, eski Çin'in güneyindeki topraklarda, Malezya'da şehirler kurulmuştu. Bu şehirler sadece uzun mesafe ticaretiyle uğraşmakla kalmıyorlardı; kendi ürünlerini, hatta bazen kendi düşüncelerini bile dolaşıma sokuyorlardı. Bozkırın ortasındaki Moğollar Budistleşiyor ve birkaç yüzyıl içinde kaybolmalarına yol açacak şekilde Çinli tüccarlara ve prenslere iyice bağımlı hale gelip yavaş yavaş yoksullaşıyorlardı. Hint Okyanusu havzasında ise ticaret artık sadece kuzeydeki birkaç pazara bağımlı olmaktan kurtulmuş, bütün kıyı şeridi boyunca etkin olmaya başlamıştı.

Aynı bin yıl içinde Afro-Avrasya uygarlık kuşağındaki insanların teknik yeterliliği de belirgin biçimde artmıştı. Önce "Bizans ateşi", ardından barut icat edilmişti; pusula bütün denizlerde kullanılmaya başlanmıştı; Çin'de icat edilen kâğıt bütün bölgelere yayılmış, matbaa Uzakdoğu'da kullanıma girmiş ve matbaanın en azından bazı unsurları başka yerlerde de öğrenilmişti. Pratik alanında, sanat teknikleri alanında, bitki ve hayvan yetiştiriciliği alanlarında ve soyut bilimsel bilgi alanlarında sayısız icat ve keşif yapılmıştı. Bunlardan bazıları yerel uygulamalar olarak kaldılar, bazılarıysa geniş çapta yaygınlık kazandılar; en çarpıcılarından bazıları Çin'de doğmuştu ama her bölge bunlardan bazılarıyla ilişkilendirilebilirdi. Hepsi –ister başka bir yerden alınmış, ister doğrudan yerel birer katkı olsunlar– Ekümene'nin her yerindeki insan kaynaklarının artan yeterlilik seviyesine birikimsel olarak katkıda bulundu. Yeni keşiflerin bazıları, uygarlaşmış etkileşim alanının genişleme imkânına doğrudan veya dolaylı yoldan katkıda bulundular. Geçen her binyılda tarihin akışı birikimsel olarak hızlanmıştı. (İnsanlığın *ilerleyip ilerlemediği* ise başka bir sorundur.) Burada da İslam dünyası genel gelişimde en az diğer toplumlar kadar pay sahibiydi.

Bir önceki binyıl boyunca, coğrafi ve teknik birikim kadar somut olmayan üçüncü bir alan daha vardı. Bu, felsefi ve dinsel yaşamla genişletilmiş ve derinleştirilmiş bir deneyim alanıydı. Klasik Eksen Çağı'nın zengin yaratımları sadece Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede değil, şehir sahibi başlıca bölgelerin hepsinde derinlemesine özümsendiler. Bunlar çarpıcı biçimde çeşitlendirilip olası bin bir örtük anlamlarından hareketle en ince ayrıntılarına kadar geliştirildiler. Gazâlî'nin ve İbnü'l-Arabî'nin, yaşama yönelik İran-Sami geleneklerini olgunlaşmış halleriyle kavrama ve bütünleştirme çabaları başka yerlerde örneğin Hindistan'da Şankara ve Ramanuja, Çin'de Chu Hsi, Avrupa'da Michael Psellus ve Thomas Aquinas gibi hepsi kabaca (dünya tarihine geçmiş) birbirinin çağdaşı simalar sayesinde farklı biçimlerde karşılığını buldu. En azından bütün düşünsel formülleştirmeler kadar önemli olan bir başka şey de mistik yaşamın çeşitli yönlerine odaklanan kişisel deneyim geleneklerinin ve bunları somutlaştıran –genellikle manastırvari– kurumların gelenekle-

rinin olgunlaşmasıydı. Bu olgunlaşma, Ekümene'nin önemli bölgelerinin tümünde aynı şekilde gerçekleşmişti.

Daha geniş ve daha karmaşık olan bu dünya içinde İslam dünyası gittikçe merkezi hale gelen bir yeri ve artık baskın sayılabilecek bir konumu işgal ediyordu. Fakat bu baskınlığın doğası genellikle yanlış anlaşılmıştır. Kimi modern Batılı yazarlar İslamileşmiş toplum gibi bazı toplumların on altıncı yüzyıla kadar "tecrit halinde" yaşadıklarını ve ancak Portekizlilerin Hint Okyanusu'nu istila edişi gibi dönüm noktası niteliğinde birtakım olaylar sayesinde tarihin "ana akımına" dâhil olduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu garip ve saçma bir iddiadır: Eğer bir "ana akım" varsa buna sonradan dâhil olanlar Müslümanlar değildi, Portekizlilerdi. Müslümanlar zaten bu ana akımın içindeydiler. Öte yandan yine Batılı yazarlar arasında görülen ve Yüksek Halifelik Dönemi'nde Arap kültürünün veya İslamileşmiş kültürün dünyanın en büyük kültürü olduğu, Kurtuba'nın veya Bağdat'ın o sıralar eşsiz birer zenginlik ve bilim merkezi olduğu yollu –zıt– iddia da neredeyse ilkiyle aynı ölçüde temelsiz bir iddiadır. Bu iddia da Garp'ın dünya tarihinin ve kültürünün "ana akımı" olduğu yollu aynı temelsiz varsayımdan ileri gelir. Yüksek Halifelik Dönemi'nde Garp İslam dünyasının dümen suyunda olduğu için o dönemin İslam dünyası Garp'a kıyasla muhteşem görünür fakat böyle bir karşılaştırma Garp'ın dünyanın diğer uygarlıklarının arasındaki genel konumu hakkında bize hiçbir şey anlatmaz. Halifeler döneminin Bağdat'ı da Doğu Avrupa'daki Konstantinopolis ve o sıralar Hindistan'da yahut Çin'de var olan diğer metropollerle görece aynı seviyedeydi. (Garp'ın biraz daha geliştiği Erken Orta Dönem'de ise İslam dünyasının ihtişamı bariz biçimde azalmış görünür fakat bu bariz değişimin büyük kısmı İslam dünyasında yaşanan gelişmelerden ileri gelmeyip o sıralar Garp'ta yaşanan değişimlerden ileri gelir.) Demek ki o dönemlerin İslam dünyasının herkesçe malum kültürel üstünlüğü dünya genelinde mutlak bir üstünlük değildi (nitekim Erken Orta Dönem'de ekonomik ve kültürel refahın en yüksek olduğu yer Çin'di), sadece o sıralar gelişmekte olan Garp'a kıyasla sahip olduğu bir üstünlüktü.

Yine de İslam dünyası Ekümene'de belirli yönleri itibarıyla gerçekten üstün sayılırdı. Çünkü Ekümene'de bölgenin yazılı geleneklerinin genel yapısı, yaşanan diğer değişimlerle birlikte önemli ölçüde değişikliğe uğramıştı. Eksen Çağı'nda Hint-Akdeniz kuşağında, birbiriyle nispeten sıkı ilişkiler kurmuş olmakla birlikte dördüncü bir yazılı gelenek olan Çin geleneği ile ilişkileri zayıf kalmış üç büyük yazılı gelenek ortaya çıkmıştı: Sanskrit, İran-Sami ve Helen (Yunan) gelenekleri. Bu dört gelenek bütün yüksek kültür ortamını şekillendirmeye devam ediyorlardı; fakat bunların oluşturdukları örüntü artık üç şekilde değişikliğe uğramıştı: Birincisi, İran-Sami gelenekleri İslam'la birlikte daha fazla önem kazanmışlardı. Eksen Çağı'ndan sonraki ilk yüzyıllarda İran-Sami yazılı gelenekleri Helenleşme, hatta Hintleşme dalgalarına maruz kal-

maya artık neredeyse hazırdılar. Geç Sasanîler döneminde bu gelenekler bağımsızlıklarını kazanmaya başlamışlardı, İslam döneminde ise İran-Sami mirası kendisini açıkça diğer miraslara denk bir miras olarak ortaya koydu. Hatta onlardan daha üstün bir duruma bile geldi; çünkü 1300 yılına gelindiğinde diğer iki miras en azından kendi özgün merkez bölgelerinde İslamileşmiş biçimini kazanmış İran-Sami geleneğinin gölgesi altında kalmaya başlamıştı. Sanskrit kültürünün merkez bölgesinin tamamı bu tarihte artık Müslümanlar tarafından yönetiliyordu. İzleyen yüzyıllarda ise bölgedeki bağımsız Hindu devletler bile İslamileşmiş bir dünyada yaşamayı öğrendiler. Hatta İslamileşmiş bazı kalıpları –yüzeysel şekilde dahi olsa– benimsediler. 1300 yılına gelindiğinde Anadolu Yarımadası da Müslümanların egemenliği altına girmişti. Ertesi yüzyıl Balkanlar da Müslümanların kontrolü altına girecekti. Helen kültürünün anayurdunda sadece İtalya'nın güneyi ile Sicilya bir daha İslam'ın egemenliği altına girmediler. Yine de bu noktada artık kuzeyli fatihlerin egemenliği altına girmiş Sicilya bile hâlâ Müslüman geçmişinden ve çevresini kuşatan İslamileşmiş uygarlıktan kuvvetli izler taşıyordu. Kısacası, Helen ve Sanskrit gelenekleri yerel olarak canlılıklarını –ki bu canlılık özellikle din alanında barizdi (ve Helenlerin daha dar bir alana yayılmış egemenliklerinin en parlak günlerinde yerel İran-Sami geleneklerinin muhafaza ettiği canlılıktan çok farklı değildi)– belirli bir seviyede korumuş olsalar da Eksen Çağı'nın Hint-Akdeniz şehir sahibi kuşağının neredeyse tamamı, sahip olduğu geniş hinterland ile birlikte, İslam sayesinde tek bir toplumun çatısı altında çoktan ya birleşmişti ya da birleşmek üzereydi.

İran-Sami geleneklerinin hegemonyaya doğru ilerleyen bu yükselişlerini tamamlayan iki olay daha vardı: Çin'in etkili biçimde gelişmesi ve Garp kültürünün bağımsız şekilde olgunlaşması. On altıncı yüzyılda İslamileşmiş iktidar gücünün zirvesindeyken, yani Ekümene'nin tamamı Müslüman olmasa bile en azından etrafı İslam dünyası tarafından kuşatılmış bir dizi topluma dönüştüğü sıralarda, her şeye rağmen İslam'a karşı koymayı bir nebze olsun başarabilen, şehir sahibi iki dayanıklı toplum vardı: Çin'in ile onun komşularının oluşturduğu Uzakdoğu ve bir kısmının temelleri Helen geleneklere dayanan, Avrupa'nın oluşturduğu Garp. Ne var ki bu toplumlardan hiçbiri Eksen Çağı'nda oynadıkları rolü artık oynamıyorlardı. Uzakdoğu, elbette diğer toplumlar gibi genişlemeye odaklanmış ve buranın yazılı gelenekleri, Huang-Ho ve Yang-Tze Nehirleri boyunca uzan nispeten dar bir alandan dışarı açılıp en sonunda Japonya'dan Annam'a kadar yayılan geniş bir bölgeye hâkim olmuştur. Ama daha da önemlisi T'ang-Sung döneminde (yedinci yüzyıldan itibaren) Uzakdoğu bölgesinden kaynaklanan itkiler Ekümene'nin diğer kısımlarında gittikçe daha fazla hissedilmeye başlanmıştı; İslam'ın ortaya çıktığı ilk andan Moğol fetihlerine kadar geçen süreçte Nil ile Ceyhun arasında Çin sanatının ve ticaretinin –hatta son zamanlarda siyasi etkisinin dahi– nispeten ağır bastı-

ğını belirtmiştik; böyle bir üstünlüğe Sasanîler döneminden beri sınırlı ölçüde rastlanıyordu).

Garp en başta o kadar zengin veya kültürlü değildi. Dahası Hint-Akdeniz halklarının imgelemini Çinlilerden daha az etkilemişti. Fakat Garp'ın yükselişi eski Ekümenik yapıda yaşanan çok daha büyük bir kaymayı temsil ediyordu. Garp, Bizans'ın hakimiyeti altındaki halkların aksine Latince konuşan ve Papalığın egemenliği altında bulunan bağımsız halklardan müteşekkil bir kompleks olarak düşünülecek olursa Garplı geleneklerin, Roma'nın güneydoğusuna hakim eski Helen geleneklerin sahasını oluşturan topraklardan daha ziyade bölgenin kuzeybatısındaki topraklarda ve esasen yeni bir zemin üzerinde şekillendikleri görülecektir. Kendi başına bu yeni bir durum değildi. Yarıküre çapında yeni yerler kendi yazılı geleneklerine kaynaklık eden merkezi bölgelerin kültürünü bir ölçüde kendilerine uyarlıyorlardı; dolayısıyla Ganj Ovası Müslümanlar tarafından istila edildikten sonra Hindistan'ın uzak kesimlerindeki Hint gelenekleri –tıpkı Kuzey ve Batı Avrupa'da Yunan geleneklere olduğu gibi– bir şekilde bağımsızlıklarını koruyabildiler. Fakat Garp, bunun gibi dışta kalan başka bölgelerden çok daha canlı bir kültürel yaşam geliştirmeyi başardı. Gerçekten de burası beşinci bir merkezi bölge, kalıcı ve kapsayıcı kültürel yeniliklerin ve yayılmanın beşinci bir merkezi gibi işlev gördü. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda –ve elbette Hıristiyanlaşmış Helen geleneğin genel kültürel bağlanma biçimlerinin sınırları içinde kalarak– kendi bağımsızlığını tesis ettikten sonra, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda ekonomik, siyasal, hatta kültürel olarak kendi etkisini doğu Hıristiyan dünyasında, yani hem kuzeydeki Slavlar arasında hem de güneydeki Yunanlar arasında hissettirmeye başladı.

Uzakdoğulu ve Garplı gelenekler, Müslümanların genişlemesine aynı şiddetle direndiler. Gerçi her ikisi de İslam dünyasından çok şey öğrendiler fakat Garp İslam dünyasına daha yakın bir mesafedeydi, hatta birkaç münferit vakada görüldüğü üzere İslam'ı uzun süre boyunca hâkim olduğu topraklardan çıkarabilecek kadar güçlü olduğunu da kanıtladı. Dolayısıyla denebilir ki aşağı yukarı eşit dört merkez bölgenin birlikte var olduğu bin yıl önceki durumun aksine artık en etkin kültürel gelenekler arasında üç kutuplu bir çatışma ortamı şekilleniyordu: Eski Hint-Akdeniz kuşağının tamamında İslamileşmiş gelenek; onun etrafında kendini yeni yeni hissettirmeye başlamış Uzakdoğu geleneği ve son olarak Helen geleneğinin yeni Garplı biçimi. Bu çatışma nadiren bariz hale geldi. Garp yabancılarla ilişkilerinde ortak bir siyasal güç gibi hareket etmek için sadece birkaç girişimde bulundu (bu girişimlerin başında Haçlı Seferleri geliyordu). Japonlar ve Annamlılar Çin İmparatorluğu'na karşı koydular. İkisinin ortasında kalan geniş alanda ise Müslümanlar sahip oldukları bütün duygusal dayanışmaya rağmen bu ikisinden daha az birlik sağlayabildiler. Moğolların başkenti Karakurum'da her üç bloğun tem-

silcileri bir araya gelmiş ve birbirlerinin aleyhine entrikalar çevirmişlerdi; Tibetliler veya Ruslar bir süreliğine tali ama bağımsız toplumsal iktidar veya kültürel etki kaynakları oluşturmuş gibi görünseler de bunların geçici veya en azından son derece dar kapsamlı oldukları kısa süre içinde anlaşıldı. Hiç kuşkusuz Garplı kültürel kompleks başlangıçta bu üçünün en zayıfıydı ama zamanla güçlendi ve on altıncı yüzyılda diğerleriyle tam bir eşitlik içinde rekabet edecek seviyeye ulaştı.

MS 1300 yılındaki Garp'ı –ortada pek kasıtlı veya bilinçli bir yarış yoktuysa da– yarıştaki sürpriz ata benzetebiliriz: Çünkü böyle bir yarışın muhtemel hedefi olan dünya egemenliğinin peşine dinsel bağlanma düzeyinde bile nadiren bilinçli olarak düşülürdü. Dahası, dünya egemenliğinin bahsettiğim kültürel çatışmaların –veya on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki dönüşümlerin bu gibi tüm çatışmaların temelini değişikliğe uğratmasından önce iş başında olan tarihsel kuvvetlerin– zorunlu veya gayriihtiyarî bir sonucu olup olmadığı da açık değildir. Avrupa yarımadalarının batı kısmında yer alan Latince konuşan ülkelerden oluşan Garp, son derece sınırlı topraklara sahipti. Uzaklığı dolayısıyla diğer kültürlerle ilişkileri de oldukça sınırlıydı: Sadece Doğu Hıristiyan dünyasının eski liderleriyle ve Müslümanlarla yakın ilişkileri vardı. Yine de bu sınırlar çerçevesinde kendi başına gayet başarılı oldu. Kent hayatı açısından bakıldıkta ise bölgenin büyük bir kısmı yerleşime yeni açılmış sınır topraklarından oluşuyordu. Düşünsel kaynaklarının çoğu Yunancadan (ve İbrancadan) veya sonraki dönemlerde Arapçadan çevrilmiş veya uyarlanmış malzemelerden oluşuyordu. Buna rağmen Yüksek Ortaçağ sırasında Garp'ta ekonomik yaşamın bütün yönleriyle birlikte yüksek kültür de önemli ölçüde serpildi: Bu serpilme İslam dünyasında Erken Orta Dönem'de yaşanan serpilmeyle kıyaslanabilir. Fakat Garp'ta kültürel serpilmenin İslam dünyasındakine kıyasla daha geriden başladığı göz önünde bulundurulursa bu durum aslında daha çarpıcı hale gelmektedir. Ekümene'nin tarihinde ilk kez, daha eski ve merkezi kültürel bölgelerin ufak bir uzantısı değil de büyük ve yeni bir bölge, eski merkez bölgelerin yanı başında olgunlaşıp bağımsız şekilde özgün ve karmaşık bir kültür ortaya koymuştu.

Bütün bunlara rağmen Garplı kültürün afakı sadece coğrafi yönden olsa dahi İslam dünyasının afakına göre daha sınırlı kaldı. Haçlıların son yenilgisinden sonra Moğollar döneminde –diğer birçok bölgeden gelen başkaları gibi– uzun mesafeler kat eden birkaç tüccar ve misyonerin bulunmasına rağmen, Garplı kültür kendi küçük yarımadalarından dışarı pek çıkmadı. Thomas Aquinas, sadece İspanya'dan Macaristan'a ve Sicilya'dan Norveç'e kadar uzanan bölgede okunuyordu. Oysa İbnü'l-Arabî İspanya'dan Sumatra'ya ve Swahili kıyısından Volga üzerinde yer alan Kazan'a kadar uzanan geniş bölgede okunuyordu. On altıncı yüzyıl kadar geç tarihlerde bile İslam dünyasının merkezi konumu ve topraklarının muazzam genişliği, onun en azından

1300'den itibaren elde etmeye başladığı belirgin üstünlüğü korumasını sağladı. Diğer bütün merkezi kültür bölgelerinin aksine İslam'ın kültürel bölgesi başlıca Ekümenik bölgelerin hepsiyle doğrudan ve etkili ilişkiler içindeydi. Ayrıca sadece komşu olduğu merkezi bölgelerde değil, daha uzaktaki bazı bölgelerde de İslam siyasal ve kültürel bakımdan hâkim konuma geldi. Müslümanlar, sınaî açıdan Çinlilerden daha az gelişmiş olsalar da bütün Ekümene'de kültürel alışverişi, hatta siyaset hayatını şekillendirmek konusunda diğer tüm bloklardan daha geniş çapta etkili oldular. Fakat Müslümanları üstün bir konuma getiren şey, sadece Müslüman coğrafyasının merkezi konumu değildi. Müslümanların kültürel ve toplumsal hareketliliği ve kozmopolitliği de onların kendi merkezi konumlarından tam anlamıyla yararlanmalarına olanak tanıdı. Ekümene'nin tarımcıl toplum düzeninde İslamileşmiş kültür yayılmacı ve baskın bir role azami ölçüde uyum sağladı. Ekümene'nin tarihsel koşulları –Garplılarca– tepeden tırnağa değiştirilene dek bu kültür Ekümene'de hâkimiyetini gittikçe arttırıp rolünü devam ettirecekti.

Garp'ın gücünün ve büyümesinin kaynakları, dünya tarihi alanının en ilgi çekici araştırma konularından biridir. İslamileşmiş uygarlığın gücünün ve sürekli canlılığının kaynakları da dünya tarihinin aynı ölçüde önemli konularından biridir. Bu iki toplumun en benzer aşamalarının birbiriyle karşılaştırılması işte bu nedenle bu iki kültürün gücünün ne ölçüde onların kendi kültürel dokusuna ve ne ölçüde bu toplumlara mensup halkların kendilerini içinde bulundukları genel tarihsel ve coğrafi koşullara atfedilebileceğini göstermeye yardımcı olabilir.

Dinsel Yaşam Çerçeveleri Olarak İslam ve Hıristiyanlık

İslamileşmiş kültürün çekiciliği ve kurumlarının sahip olduğu gücün büyük kısmı Erken Orta Dönem'de gelişmiş İslami dinsel beklentilerin kendine özgü yapısından kaynaklanıyordu. İslam'ın "çölün tektanrıcılığı" olduğu, Bedevilerin gökyüzünün ve yeryüzünün enginliği ve belirsizliği karşısında yaşadıkları huşu ve hayret duygusundan doğduğu yollu –bazı çevrelerde hâkim olan– romantik anlayışın tarihsel açıdan mesnetsiz olduğu artık açıkça görülebiliyor olsa gerektir. İslam uzun bir geçmişe sahip kentli din geleneğinden doğdu ve bu geleneğin bütün değişkeleri gibi o da esasen şehir yönelimliydi. İslam da diğer teslimiyetçi dinler gibi çoğunlukla sıradan insanlar tarafından benimsendiği için son derece sade bir din görünümüne bürünebildi. En karmaşıklaştığı anda bile diğer Modern dönem öncesi dinsel gelenekler gibi o da kültürel olarak daha ilkel kalan birçok özelliği ve davranışı kendi inanç, itikat ve mitlerinde genellikle muhafaza etti. Fakat doğa dinlerinin çok eskilere dayanan karmaşıklığından görece kurtulmuş olması ve bunlara kıyasla daha incelikli olması itibarıyla bu gelenekler arasından sıyrılmayı başardı.

Eğer bir dinsel yapıyı "sade" diye nitelemek mümkünse İslam'ın sade olduğu söylenebilir. İslam'ın temel inanç ifadeleri özellikle yalın ve doğrudandı; temel itikadı ise katı görünecek denli açıktı. İslam'ın manevi deneyimine hâkim olan asli daveti göz kamaştırıcı sayılabilecek kadar doğal bir doğrudanlıkta ifade buluyordu. İşte bu yüzden İslam'ın sadeliği naif bir "ilkelliğin" getirdiği sadelik değildi (kaldı ki yazı öncesi sistemler ve diğer dar çerçeveli sistemler nadiren sade olmuşlardır), deneyimlerin çeşitliliğini yeni açılımlara gebe, kapsayıcı kavramlar üzerinden birlik haline getiren bir sadelikti; dolambaçlı ve yersiz olan her şeyi, algıların daha sığ biçimde genelleştirilebildiği zamanlardan kalma her şeyi dışlayan, kendi amacının bilincinde bir inceliğin sadeliğiydi. İslam'ın görece kentli oluşunu, belirli bir yere bağlı olmamayı ve doğa ile arasındaki yerel bağlarından kurtulmuş olmayı ifade eden bir göreli köksüzlük hali diye de yorumlayabiliriz. Bu durum, İslam'ın ticari yönelimine dayandırılabilir ve onun bu yönelimi üretmiş toplumun kozmopolitliğini pekiştirdiği söylenebilir. Bu durum İslam'a toplumsal ve kültürel iktidar gibi birtakım avantajlar kazandırdığı gibi elbette dezavantajlar da getiriyordu. Yine de tüm bu avantajlar ve dezavantajlar, güçler ve zayıflıklar, tarımcıl toplumun son derece ileri bir aşamasına özgüydüler.

İslam'ın başlıca [iman] tasdiklerinin katıksız sadeliği onun şehirliliğinin bir ifadesiydi. Bu durum, geleneğin herhangi bir özelliğinden ziyade onun genel yapısından, yani bir bütün olarak İslam'ı oluşturagelmiş çeşitli alt geleneklerin karşılıklı ilişkisinden ileri gelir. Bir dinsel gelenekte bulunabilecek neredeyse tüm özellikler bir başka gelenekte de –o geleneğin ana akımında olmasa bile süreklilik gösteren bir değişkesinde, özellikle geleneklerin büyük topluluklar içinde ileri düzeyde geliştikleri durumlarda– bir şekilde bulunurlar. Toplum vicdanı ile nefis terbiyesi, manevi sadelik ile görkemli ibadetler, aşkınlık ile içkinlik vurgusu pekâlâ bir arada bulunabilir. Fakat değişiklik gösteren bu deneyimlerin ve algıların hangi biçimleri almasının beklendiğine, en fazla saygınlığın bunlardan hangilerine atfedileceğine, cemaat içinde nispeten bunlar karşısında tarafsız olanlarca hangi mizaç türlerinin teşvik edileceğine ve hangi mizaç türlerine en iyi ihtimalle tahammül edileceğine bağlı olarak gelenekler birbirlerinden farklılaşırlar. Bir dinsel geleneğin yapısını biçimlendiren ve ona bir bütün olarak ayrıksı etkisini kazandıran şey, farklı unsurların karşılıklı ilişkisi ve doğallığıdır. Bu tarz karşılıklı ilişkiler, süregiden iç diyalogda filizlenen yeni anlayışlara ve olanaklara verilen tepkiyle tarih boyunca birtakım değişikliklere uğrasalar da başlangıçtaki yaratıcı olaylara ve bu olayları izleyen diyaloga duyulan ortak bağlılık, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, son derece değişken koşullar altında bile böyle yapılanmalarda çarpıcı bir sürekliliği temin eder.

Hıristiyanlık ile İslam ortak köklere sahip oldukları, hatta fazlasıyla ortak bir simgeciliği paylaştıkları için, bu tarz ortak unsurların iki gelenekte bir ara-

ya gelme biçimleri arasındaki çarpıcı karşıtlık bu unsurların her iki bağlamda kazandıkları anlamları açığa çıkarabilir. Özellikle, İslam'da ve Hıristiyanlıkta var olan bu tarz yapılanmaları karşılaştırmak, İslam'da kişisel ahlaki sorumluluk duygusunun daima ilk sırada yer almasının doğurduğu sonuçları ortaya çıkarabilir. Yine de böyle bir karşılaştırma tuzaklarla doludur. Nihai bir yönelim kalıbını bir şekilde değerlendirmek, nihai bir ölçütü bir başka nihai ölçüte göre –ya da bazen nihai sayılmayacak bir ölçüte göre– değerlendirmek anlamına gelebilir. Bizim örneğimizde ise bir dinsel geleneği başka bir dinsel geleneğin bakış açısında görmeye çalışmak –ki bu en yaygın usuldür– kaçınılmaz olarak bunlardan birinin zayıf yönlerini diğerinin güçlü yönleri olarak göstermek anlamına gelecektir. Her iki geleneği de onlara tamamen yabancı bir ölçüte göre yargılamak ise –bu da ilk usule verilen tepki olarak bazen başvurulan bir usuldür– onların en ayrıksı yönlerini, dolayısıyla ortak beşeri normlara vurularak ölçüştürülemeyecek yanlarını gözden kaçırmayı göze almak anlamına gelecektir. Neyse ki insan hayatı sızdırmaz küçük parçalara bölünebilen bir şey değildir. Bir insan –renk körlüğü gibi birtakım fizyolojik bozukluklarla malul olmadığı müddetçe– diğer insanların edinebileceği her deneyimi bir yere kadar genel olarak edinebilir. Dolayısıyla farklı kültürel referans çerçevelerinin kendi içlerinde farklı mizaçlara açık olmaları halinde birbirlerini anlamalarının önünde nihai bir engel bulunmaz. İşte bu yüzden "fenomenolojik" denen yaklaşım bu gibi durumlarda hiç değilse hakiki bir anlayış olanağı –iki geleneğin karşılaştırılabilir unsurlarının nasıl yapılandıklarını karşılaştırma imkânı– sunmakta ve araştırmacının kaçınılmaz ön kabullerinin doğuracağı sorunlardan azami ölçüde korunmayı sağlamaktadır.[1]

Hıristiyan geleneği içindeki farklı mezhepler veya tarikatlar muazzam bir dinsel yönelim çeşitliliği sergilemişlerse de merkezi, ortak bir tema, Hıristiyanlığa özgü imgeler üzerinde nüfuzunu her koşulda korumuştur. Bu tema, özellikle Pavlus ile Yuhanna'nın yazılarında tekrar tekrar ortaya konuyordu: *Bozulmuş bir dünyada kurtarıcı sevgiye şahsen karşılık verme* talebi. Farklı bağlanmalara ve tarikatlara mensup Müslümanlar arasında da dinsel yönelimler aynı ölçüde çeşitlilik sergilemiş ve bu yönelimler arasında da Kur'an'ın ciddiyetle ele alındığı her dönemde, en değişken koşullar altında bile merkezi bir tema gücünü korumuştu: *Maddi dünyayı maneviyata göre düzenleme sorumluluğunu şahsen üstlenme* talebi.

Bu temalar birbirine zıt kozmolojiler içinde sunulmuşlardı. Hıristiyanlar dünyanın Âdem'le birlikte bozulduğunu kabul ediyorlardı. Tanrı o zamandan beri onun inayetine karşılık veren, ondan af dileyen her kulunu bıkmadan,

---

1 Bu, söz konusu ön kabullerden gerçekten kurtulmanın mümkün olduğu anlamına gelmez. Hıristiyan, Batıcı ve başka üst düzey ön kabullerin özellikle İslam araştırmalarındaki kaçınılmazlığı ve aslında yaratıcı değeri hakkında Birinci Cildin Giriş bölümünün tarihsel yöntem hakkındaki kısmında yer alan "Akademik ön kabuller üzerine" başlığına bakınız.

usanmadan affediyordu. İnsanların kurtuluşa ermek ve yeniden bütün olmak için onun sevgisine aynı şekilde karşılık vermeleri yeterliydi. Hatta Tanrı en sonunda ete kemiğe bürünüp çile çeken günahsız Hayat olarak dünyaya bile gelmişti. Müslümanlar ise dünyayı Âdem'in asli vekâlet sahası olarak görmüşlerdi. Âdem hataya düştüğünde kendisine yol göstermesi için Tanrı'ya yönelmiş, Tanrı da ona yol göstermişti. Âdem, nesebinin gözünde bir yüzkarası değildi, örnek alınacak bir modeldi. Tanrı Âdem'den sonra da bütünlüklü bir yaşam örüntüsünü bir dizi peygamber aracılığıyla insanlara bildirmeye devam etti. En sonunda kendi aşkın birliğini en açık biçimde kusursuz bir Kitap aracılığıyla ortaya koydu. İnsanlar Kitabın onlara ne veya kim olduklarını göstermesine izin verirlerse yüzlerini Tanrı'ya döneceklerdi. Böylece Tanrı'nın uyarıları onların doğru hayatı yaşamalarını ve dünyayı adaletle yönetmelerini sağlayacaktı. Hıristiyanlar için tarihin merkezinde İsa'nın çarmıha gerilişi ve yeniden dirilişi yer alıyordu. Bu iki olay, kendini onların sonuçlarına açan her insanda Tanrı sevgisini uyandırıp başkalarına da aynı sevgiyle yaklaşmasına vesile olurdu. Müslümanlara göre ise tarihin merkezinde Kur'an'ın indirilişi ve tebliği yer alıyordu. Bu olay, kendini onun sonuçlarına açan her insanda Tanrı'nın görkemine ve kişinin kendi haline ilişkin yoğun bir duygu uyandırıp onu Kur'an'ın bildirdiği normları iyice düşünmeye ve onlara teslim olmaya yöneltirdi.

Hıristiyanlara göre Yasa, yani toplum yaşamının dayattığı zorunluluklar, insanlar sevgiyle hareket etmeye başlayıp Tanrı'nın özgür ruhunun manevi kuvveti sayesinde özgürleştikçe aşılır. Dağdaki Vaaz doğru yaşamanın ölçütlerini sunar. Müslümanlara göre ise insanların yasaları ve âdetleri evrensel bir adaleti hedefler. Tanrı kelamıyla yüz yüze gelerek küçük ihmalkârlıklarından kurtulan insanlar Tanrı'nın yeryüzündeki halifeleri olarak davranacaklardır. Bu bakımdan toplumsal adalet uğruna mücadele etmek anlamına gelen cihat, Müslümanlar arasında doğru yaşamanın ölçütüdür. Hıristiyanlara göre, en itibarlı dinsel deneyim türü, bir yeniden doğuşu, insanın kendi maneviyatında meydana gelen bir dönüşümü ifade eden, kurtarıcı inayetin kabul edilişidir. Müslümanlara göre ise en itibarlı dinsel deneyim çeşidi bir nefis terbiyesi, dikkat toplama ve içe dönme sürecini ifade eden peygamberlik vizyonunun kabul edilişidir. Hıristiyanlar kendi deneyimlerini kurtarıcı bir cemiyet, yani özel bir kutsal topluluk olan, dünyayı günahtan kurtaran ama dünyaya ait olmayan Kilise'de paylaşırlar. Normalde, Kilise dâhilinde kimileri İsa'nın fedakârlığını ve Tanrı'nın sevgisinin simgelerini başkalarına tekrar hatırlatmakla görevlendirilmiştir. Müslümanlar ise kendi deneyimlerini –ilkece– tüm insan yaşamını kapsayan bütün bir toplum içinde, peygamberlik vizyonundan türetilmiş ölçütler üzerine inşa edilmiş, her gün namaz ibadeti ile akla getirilen ve her yıl Mekke'de etkileyi-

ci biçimde hep birlikte doğrulanan ortak bir tanıklığı sergileyen yeknesak bir kardeşliği kapsayan Ümmet içinde paylaşırlar.

Yaşama ilişkin bu iki yorumdan birine diğeri karşısında öncelik tanınması halinde insana ilişkin hangi derinlikli anlayışın teşvik edileceğini doğrudan değerlendirmek olanaksızdır. Nitekim ikisi de kendilerine özgü derinlikli irdeleme alanlarını teşvik etmişlerdir. Kötülüğün saf gerçekliğiyle yüz yüze gelen Hıristiyan yazarlar dünyada çekilen acılarda ve ölümde derin anlamlar bulmuşlardı. Hıristiyanların dünyada çekilen acılarla ilgili mantıksal sorunu çözemedikleri –veya daha doğrusu bu sorunu basit bir yanıtla geçiştiremeyecek kadar derinlemesine irdeledikleri için yalın bir formülle ifade edemedikleri– iyi bilinir. Buna rağmen olgun bir Hıristiyan'ın en belirgin özelliği kuşkusuz onun yaşama sevincidir. Yaratılıştaki amaçlılığın sonuçlarını kabul eden Müslüman yazarlar ise kendilerini –ailede babanın, şehirde yargıcın veya büyük bir dinsel toplulukta kâhinin sahip olduğu sorumluluklara benzer– kutsal sorumluklarla karşı karşıya kalanlara hitap ediyorlardı. Benzer şekilde, Müslümanların da özgür irade sorununu –bu konuda büyük tartışmalar yapmış olmalarına rağmen– formül düzeyinde çözemedikleri iyi bilinir. Buna rağmen olgunlaşmış Müslüman'ın belirgin özelliğinin her zaman onun insanlık onuru duygusu olduğu görülmüştür.

Hıristiyan geleneğiyle karşılaştırıldığında İslami gelenek, özellikle insana özgü ahlaki sorumluluğu vurgulayan İbrani peygamberlerce ifade edilen eski İran-Sami peygamberlik geleneğinin ana hatlarına daha yakın bir çizgide duruyor görünür. İnsanlığa ilişkin en çarpıcı ve nihai soruları, başka bir şeye indirgenemeyen veya tamamen bertaraf edilemeyen bir kötülüğü mercek altına alan Klasik Yunan tiyatrosunun trajik anlamında bulmaya alışmış olanların gözünden bakıldığında İslami gelenek Hıristiyan gelenekte bulunabilecek can alıcı derinlikten yoksun görünebilir. Başkaları ise kasvetli, üzücü veya ikircikli konularla fazla iştigal etmenin insanların burnunun ucundakileri görmesine engel olduğunu gerekçesiyle bu tür bir trajik bakışa kuşkuyla yaklaşıp İslami geleneğin daha dürüst ve daha dengeli olduğunu, hatta soruşturulabilecek her türlü derinlik için daha sağlam bir hareket noktası oluşturduğunu düşünebilirler. Bu bakımdan Kur'an'ın Müslümanları aşırılıklardan kaçınan, ılımlı bir cemaat şeklinde betimleyişine katılabilirler.

İki Kültürel Örüntüde Süregiden Dinsel Bağlanımlar

Bir toplumun başlıca normları, onun kültürel yaşamında bilfiil etkili olan çeşitli ölçütlerin ve beklentilerin çok yönlü gerçekliği ile birbirine karıştırılmamalıdır. Pratikte insanlar ne gündelik davranışlara ilişkin talepleri karşılamalarını sağlayan simgesel ayrıntılardaki apaçık farklara göre ne de onların yüksek kültüründe öncelik verilmiş, böylece edebiyat, hukuk ve özellikle ayrıcalıklı

sınıflardaki toplumsal ilişkilerle ilgili daha biçimsel olaylarda somutlaşmış ölçütlere göre değerlendirildiklerinde göründükleri kadar birbirlerinden farklıdırlar. Kalıcı bir kültürel örüntü onu icra eden insanların hesaplanabilir çıkarları açısından anlamlı olmaya meyillidir. Dolayısıyla söz konusu büyük toplumlardan herhangi biri hakkında falanca kültürel özellik yüzünden filanca pratik alternatifin o toplumda olanaklı olmadığını söylemek –sık sık böyle söylenmesine rağmen– doğru olmayacaktır. Eğer uzun vadede bir toplum bize avantajlı görünen bir doğrultuda gelişmeyi başaramamışsa bunu genel olarak o dönemin toplumunun üyelerinin sahip oldukları pratik seçenekler üzerinden açıklamak gerekir: Başka bir deyişle tüm koşullar hesaba katıldığında söz konusu seçeneklerin aslında geçmiş kuşaklar içinde yeterli sayıda insana [o sırada] yeterli avantaj sağlamadıkları için tercih edilmemiş olmaları pekâlâ mümkündür. Dolayısıyla bu gibi durumları açıklamak için –dinsel olsunlar veya olmasınlar– illa gelenekler aracılığıyla insanlara dayatılan birtakım tutumlar üzerinden geçmişinin elinin her koşulda insanları yönlendirdiği düşüncesine başvurmaya gerek yoktur. Böylesi bir tarihte belirli grupların çıkarlarının ve belirli dönemlerin kendilerine özgü sorunlarının öne çıkarılmaları gerekir.

Yine de ayrıcalıklı sınıflar arasında özellikle yüksek kültür seviyesinde itibar edilen bu normlar kuşatıcı ve kalıcı etkiye sahip olmaktadırlar. Örneğin bu normlar bir kriz anında yaratıcı bireylerin yeni eylem yolları açarken hayata geçirecekleri ideallerin temellerini oluştururlar; toplumdaki hevesli grupların ayrıcalıklı sınıfların uygulamalarına yaklaşmaya çalışırken yararlanabilecekleri bir kılavuz haline gelirler. Hepsinden önemlisi, meşruluğu sağlayan da bu normlardır. Diğer koşullarda bir değişiklik olmadıkça genel olarak meşru sayılan bu fikirler, pratikler ve iktidara veya otoriteye dair tutumlar, güncel ifade ediliş veya uygulanış biçimlerinin geçici olarak zayıfladığı durumları da zarar görmeden atlatabilirler; çünkü toplumdaki herkes başkalarının bunları destekleyeceğini umar ve bu konumların kısa vadeli zayıflıklarından ziyade uzun vadeli vaatlerini göz önünde bulundurmayı tercih eder. Bir köpeğe bir görev verilmişse ona itaat edilir: Hatta bir budala meşru yönetici olarak kabul edilmişse ona bile bir süreliğine itaat edilebilir. Dolayısıyla, kültürel önceliğe sahip olan ve bazı kültürel biçimlerini diğerleri karşısında meşrulaştıran normlar, bu normları destekleyen gelenekler uzun vadede anlamlılıklarını koruduğu sürece kuşatıcı bir etkiye sahip olurlar. İki kültür arasında bu bölümde yaptığımız gibi yapılan genel bir karşılaştırma, algılanabilecek bu türden bütün kalıcı sabitleri kesinlikle açığa çıkaracaktır.

Bir toplumun iklimini sadece nihai bağlanmalar sahasındaki normlar değil, sanatsal, düşünsel ve toplumsal-hukuksal sahalardaki normlar da şekillendirir. İslami dinsel geleneğin apaçık ahlaki çekiciliği, Orta Dönemlerin İslam dünyasında, toplumsal örgütlenme "sözleşmeci" sayılabilecek bir örün-

tüyle meşrulaştırılıyordu. Bu itibarla bir bütün olarak âyan-emir toplumsal iktidar sistemini bu daha soyut ilkenin altında sınıflandırabiliriz. İslam'ın Hıristiyanlık ile keskin bir karşıtlık sergilediği gibi bu örüntü de Garplı "tüzelci" anlayışla karşıtlık sergiliyordu. Toplumsal örgütlenme normları asla doğrudan doğruya dinsel yönelimden türetilemezler; bunun aksi de söz konusu değildir. Fakat bunlar birbirleriyle ilgisiz de değillerdir. Bunlar arasındaki ilişkinin tarzı iki toplum arasındaki karşıtlıklardan birini oluşturmaktadır.

İslam söz konusu oldukta yaşama yönelik normlar ile toplumsal normlar, ele aldığımız dönem dâhilinde doğrudan ilişki içindeydiler. Görünüşe göre hem toplumsal hem de dinsel normlar İran-Sami çekirdek bölgesinin aynı uzun vadeli koşullarından doğmuşlar, İslam'ın izlediği gelişme çizgisi de buna denk düşen toplumsal beklentileri pekiştirmişti. Ne olursa olsun, İran-Sami kültürünün tektanrıcı cemaatçi eğilimi, din tecrit edilmediği ve bütünüyle etkisizleştirilmediği sürece kaçınılmaz olarak toplumun dinsel biçimlere bürünmesine neden oldu. Bununla birlikte İslam, Orta Dönemlerde İran-Sami çekirdek bölgesindekilerden tamamen farklı toplumsal biçimler ve ölçütlerle tutarlı olduğunu da göstermişti. Dolayısıyla İslamileşmiş sözleşmeciliği İslam'ın bir sonucu olarak değil –İslam'ın desteği olmadan var olması mümkün görünmemekle birlikte– büyük ölçüde İslami ahlakçılığa paralel bir eğilim olarak görmemiz gerekir.

Hıristiyanlığa gelince, toplumsal örüntü ile dinsel ideallerin temel itkisi arasında sıkı bir ilişki yoktu. Açıkçası Garp, Hıristiyan geleneğin manevi ve düşünsel temelini oluşturduğu birçok toplumdan sadece biriydi ve başka toplumlar, Garp toplumundan epey farklı biçimlerde örgütlenmişlerdi. Her halükarda erken Hıristiyanlık, toplumsal sorunlar hakkındaki mülahazalara İslam'ın verdiği kadar öncelik vermedi. Dolayısıyla her bölgenin –dinsel bir bakış açısından bile– kendi şartlarına uygun bir Hıristiyan toplumu biçimi yaratması kabul edilebilir bir durumdu. Aynı zamanda Garplı toplumsal beklenti kalıpları da en azından Hıristiyanlığa özgü –genel anlamda Hıristiyanlığa özgü, yani Hıristiyanlığın sadece Garplı biçimiyle sınırlı olmayan– bir dünya anlayışıyla tutarlıydılar. Belki bu noktada daha ileri gidip bunların ana hatlarını yukarıda çizdiğimiz uzun ömürlü Hıristiyan tavrına atıfta bulunulmadan tam olarak anlaşılamayacaklarını dahi söyleyebiliriz. Dolayısıyla hem İslam dünyasında hem de Garp'ta, arayış içindeki vicdanın yer aldığı düzeyde de kültürel sabitler tespit edip bunlar sayesinde iki gelenek arasındaki karşıtlıkları görebiliriz. Bu sabitler ise kültürün birçok boyutuna iyice nüfuz etmiş olabilirler ve son derece soyut bir düzeyde ifade edilebilirler.

Yapacağımız karşılaştırmanın amaçlarından biri, zamansız ve yersiz değerlendirmelerle –bu tür değerlendirmeleri tamamen bertaraf edemeyecek olsak bile– mücadele etmektir. Bu amaç doğrultusunda her iki topluma ilişkin bazı ön kabulleri aklımızda tutmamız gerekiyor. Karşılaştırmamızı, her bir

bölgenin kendi şartlarına uygun olarak çeşitlendireceği ortak bir örüntüyü üretecek ortak mecburiyetler veya bağlanma biçimleri üzerinden yapmamız gerekiyor. Burada sadece ortak bir tarımcıl zemin değil, etkin bir tarihsel boyutu olan ortak bir dinamik durum söz konusudur.

Tarım alanlarının kullanım hakkını ve kent temelli yönetimleri birbirinden asgari düzeyde ayıran en belirgin özellikleri bir kenara bırakacak olursak, bütün tarımcıl toplumlarda geçerli olan ortak bir toplumsal örgütlenme normu yoktu. Yine de olanak tanınması halinde geniş bir alanda meşruluğu belirleyebilecek normlara sahip yaygın bir eğilim mevcuttu: her şeyi büyük bir bölgesel bürokrasiye tabi kılma eğilimi. Böyle bir eğilimin kökleri, en azından Eksen Çağı'nın sonunda veya hemen sonrasında her çekirdek bölgede ortaya çıkmış büyük imparatorluklarda bulunabilirdi. Bu eğilimin var olduğu yerlerde en azından imparatorluk yönetiminin merkezinden bürokratik gözetim aracılığıyla tarımsal ilişkiler düzenlendi, şehirler idare edildi, esnaf loncaları veya manastırlar yukarıdan dayatılan kurallara, hatta yöneticilere tabi kılındı. Güçlünün tiranlığına karşı barış ve eşit adalet adına başvurulan mutlakıyetçi idealin örgütsel yanı böyleydi. Böyle bir örüntü, Eksen Çağı sonrasının ilk imparatorluklarının yıkılışından sonra Bizans ve Çin toplumlarında, önemli ölçüde farklılaşan biçimlerde, toplumsal örgütlenmenin birçok kesimine büyük ölçüde egemen oldu.

Fakat bölgesel bürokrasi, bir ölçüde evrensel olarak var olsa da onun toplum üzerindeki genel etkileri çoğunlukla aynı ölçüde etkili alternatif toplumsal beklentiler tarafından sınırlandırılmıştı. Garp'ta ve Hindu Hindistan'da bölgesel bürokratik egemenliğe yönelik bütün eğilimler, kökleşmiş tikelcilik sistemleri tarafından büyük ölçüde engellendiler. İslam dünyasının merkezi topraklarını iki yandan kuşatan bu iki zengin tarım bölgesi, imgelere ve tasvirlere saygı gösterme anlayışının –ki Müslümanlar bunu putperestlik sayıyorlardı– bariz şekilde yaygın olduğu yerler olmanın yanı sıra bu kadar bariz olmamakla birlikte benzer toplumsal örgütlenmelere sahip olmaları itibarıyla da benzerlerdi. İki toplumda da Râjpûtlar ve feodalizm zamanlarından beri sayısız toplumsal kurum kendi özel hukukunu ve örfünü (kast hukukunu veya tüzel ve mülkî hukuku) koruyup geliştirdi. Bunlar ortaklaşa tanınan tek bir otoriteden ziyade her bir toplumsal birimin kendi özerkliğini korumasına dayalı karmaşık bir karşılıklı yükümlülükler sistemi aracılığıyla birbirleriyle bütünleştiler.

Garplı Tüzelcilik, İslamileşmiş Sözleşmecilik

Yüksek Halifelik Devleti'nin yıkılışıyla birlikte, İslam dünyasına egemen olan bürokratik otorite de büyük ölçüde ortadan kalktı ama onun yerini tikelci sistemler değil, İslam dünyasını dönemin diğer büyük toplumları arasında eşsiz

kılan üniter –veya üniterci– genel bir meşruluk örüntüsü aldı: Bu örüntüyü "üniter sözleşmecilik" diye adlandırmamız gerekir. Bu başlık altında, İslami toplumun elinizdeki kitabın toplumsal düzene ilişkin bölümünde daha ayrıntılı biçimde çözümlediğimiz açık yapısını daha biçimsel ve soyut olarak değerlendireceğiz. Bunun içermelerini Garp'ta var olan ve "hiyerarşik tüzelcilik" diye adlandırılabilecek yapıyla karşılaştırırsak daha iyi anlaşılabiliriz. Erken Orta Dönem'de ne İslamileşmiş kalıplar ne de Batılı kalıplar olgunlaşmışlardı. O sıralar henüz şekilleniyorlardı: Toplumsal örgütlenmenin en yaratıcı hamleleri bu yönde olmuştu. Yani bu kalıplar o dönemde resmi itibarlarının değil, tarihsel canlılıklarının zirvesindeydiler.

"Sözleşmecilik" ve "tüzelcilik" arasındaki karşıtlık, bazı yönleri itibarıyla cemiyet ile cemaat, yani *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* arasında kurulan ünlü karşıtlığı akla getirecektir. Özellikle "sözleşmecilik", verilmiş statüler yerine başarılar sayesinde elde edilen statülerle ilgilidir. Okuryazarlık öncesi yaşamla, hatta köy yaşamıyla bile kıyaslandığında, burada betimlendikleri halleriyle hem "tüzelcilik" hem de "sözleşmecilik" *Gesellschaft* ile aynı çizgide yer alır: Her ikisi de gayrişahsî ve resmi normlara tabidir, gayrişahsî ve resmen tanımlanmış bir topluluğa özgüdür ve her ikisinde de sözleşme ilkesi önemli bir rol oynar. Tıpkı bunlar arasında olduğu gibi, İslamileşmiş sözleşmecilik de kişisel başarının önemsendiği ve ilişkilerin örften ziyade sözleşmeler aracılığıyla belirlendiği bir meşrulaştırma tarzını daha fazla vurgulayan birçok özellik taşır. Bununla birlikte İslamileşmiş örüntü bile tarımcıl toplumun ön koşullarından kendini tarihte hiçbir zaman kurtaramamıştır; modern, teknikleşmiş toplumla ilişkilendirilen başarı odaklı gayrişahsî değerlendirmeler seviyesine asla yaklaşamamıştır. *Gemeinschaft* ile *Gesellschaft*, verilmiş statü ile başarıya bağlı statü, kararları âdetleri gözeterek almak ile akılcı hesaplamaları gözeterek almak gibi karşıtlıklar her zaman birer derece sorunundan ibarettirler. Bu yönlerden birine doğru gerçekleşen en çarpıcı kaymaların bile son ürünlerinin, verilmişlik, örf ve kişisel cemaat unsurlarını yeni biçimlerde devam ettirdiklerine, böylece yeni bir tarihsel durumda bunların "akılcı" görünmekten ziyade –başka bir terimi yaygın ama yanıltıcı anlamıyla kullanırsak– "geleneksel" görünebildiklerine tanık olunur. Burada önemli olan "akılcılık" derecesinden ziyade ayrıksı işleyiştir.

Garp'ta nihai toplumsal meşrulaştırma ve otorite kişisel ilişkilere ya da belirli bir iktidar yapısına dayanmıyordu, *özerk tüzel makamlara* ve bu makamların sahiplerine dayanıyordu. Yani krallık, vassallık, piskoposluk, kentlilik, elektörlük, lonca üyeliği gibi makamlar meşru otoriteler olarak tanınmışlardı. Bu makamlar ilkece başka herhangi bir makamın yetkilendirmesi veya müdahalesi olmadan –âdetler veya imtiyazlar aracılığıyla– değişmez haklara ve yükümlülüklere sahip olmaları anlamında özerk ve meşrulardı. Ayrıca bunlar yerleşik toplumsal kurumlara dayanmaları, üyelik ve egemenlik alanları ba-

kımından sınırlanmış olmaları ve makam sahibinin kendi görevlerini yerine getirirken özerk olması nedeniyle tüzeldiler: Krallıklar, belediyeler, piskoposluklar, dukalıklar gibi. Bu tarz özerk kamu makamları –Müslüman kadı, köy ağası ve baş vezir gibi– başta törensel işlerde olmak üzere her yerde ve genellikle yeni yeni ortaya çıkıyorlardı. Garp'ı bu konuda özel kılansa orada bu makam çeşidinin bütün bir toplumsal meşruluk anlayışının ana unsuru haline gelmiş olmasıydı. Demek ki bu makamların, *sabit yapıya sahip bir toplumsal bütün içinde karşılıklı hiyerarşik ilişkilere uygun düştükleri sürece* otoriteye sahip oldukları düşünürdü: Yani bunlar, feodal mülkiyete, Kiliseye bağlılığa veya mülki ayrıcalıklara ilişkin yerleşik kurallara uygun biçimde kurulurlar ve işletilirlerdi. Bu kurallar ise hem üstler hem de astlar için bağlayıcı olurdu ve Papalığa tabi Hıristiyan dünyasının tümünü Papanın veya imparatorun liderliği altında bir araya getiren, karşılıklı olarak tanınmış bireysel hak ve ödevlerin oluşturduğu kapalı bir sistemi gerektirirdi.

Garplı tüzelciliğinin ayırt edici özelliği onun meşruiyetçiliğiydi. Her makamın önceden belirlenmiş, "meşru" bir sahibi olurdu ve ondan başkaları bu makamlarda ne kadar uzun süre ya da ne kadar sağlam durmuş olurlarsa olsunlar meşruiyetçiler tarafından "gayrimeşru" sayılırlardı. Örneğin bir hükümdar ne kadar beceriksiz olursa olsun –hatta çocuk veya deli olsa bile– makamı için önceden belirlenmiş bu sabit kurallara uygun biçimde iktidara gelmişse "meşru" sayılırdı. Aksi halde ne kadar becerikli veya halk arasında sevilen bir hükümdar olursa olsun bir "gaspçı" sayılırdı. Bir adamın oğulları bile, sistemin kurallarına uygun biçimde doğup doğmadıklarına bakılarak "meşru" ve "gayrimeşru" oğullar diye birbirlerinden ayrılabilirlerdi. Hatta bu durumda adamın kendi oğulları arasında bizzat ayrım yapıp yapmadığına bile bakılmazdı. Bir makam üzerinde hak iddia edenler arasından hangisinin "meşru" olduğu konusunda kuşkusuz birçok anlaşmazlık yaşanırdı fakat bunlardan hangisinin "meşru" varis olduğu, hangilerinin olmadığı kuşkuya yer bırakmayacak şekilde daima bilinirdi. Bu durum, ilk bakışta kendine özgü akıldışı bir Garplı sapkınlığıymış gibi görünebilir ama bu yaklaşıma özgü unsurlara birçok toplumda daha ılımlı biçimleriyle yaygın biçimde rastlamak pekâlâ mümkündür. Fakat –Müslümanlar bunu sistematik olarak neredeyse tamamen ortadan kaldırırken– Garplılar bunu mantıksal sınırlarına kadar götürmüşlerdi.

İncelikle işlenmiş ve pratikte epey verimli olan bu tüzelcilik, toplumsal ilişkileri tasarlamanın hayranlık uyandıran bir yoluydu. Bu yapı, yine Yüksek Ortaçağ'da geliştirilmiş Gotik katedral mimarisine benzetilegelmiştir. O dönemin diğer kimi sanatsal ve entelektüel çalışmaları gibi yönetimin "tüzelcilik" eğiliminin ve Gotik mimarinin de biçimi bakımından [parçalar arasında] ortak bir uygunluk duygusunu yansıttıkları görülür. Yukarıda yaptığımız hiyerarşik tüzelcilik betimlemesini biraz daha genel terimlerle yeniden ifade

edecek olursak dönemin normlarını dışavuran kişilerin *kapalı ve sabit yapıya sahip bir toplumsal bütün içinde karşılıklı hiyerarşik ilişkilere göre düzenlenmiş özerk ve değişmez birimlerin örüntüsünde* tatmin edici bir düzen görmüş olduklarını söyleyebiliriz. Yazarlar alegorik şiirlerini, hatta skolastik denemelerini bile bu kalıba sokmuşlardır. Ayrıca bilimlerin modeli olduğu için tanıtlayıcı geometriye ve içerikleri tasıma uygun olmayan düşüncelerin bile içine sokulabilecekleri genel bir kalıp olduğu için tasıma gösterilen itibarda bile aynı duygudan bir şeyler bulmak mümkündür.

Ne olursa olsun, Hıristiyan düşüncesine göre tarihin manevi bakımdan önemli olaylarının, olağan tarihten bağımsız sayılan, bütünlüklü bir takdir-i ilahiler silsilesi içinde mucizevî biçimde eşsiz bir statüye sahip olduklarına inanılırdı. Bu durum, kilisenin dini örgütlenmesini ve kurtarıcı, doğaüstü rolünü açıklardı. Garplılar artık Kilisenin özerk tüzel birliğini, hiyerarşik yapısını ve Âdem'den sonraki tarihini diğer Hıristiyanlardan bile daha fazla vurguluyorlardı.

Ne zaman bir uygunluk duygusuna başvurulursa ve özellikle de ne zaman doğrulamaya ve meşrulaştırmaya bilinçli olarak ihtiyaç duyulursa sanatta, teolojide, yönetimde, adabımuaşeret alanında, hatta bilimde bile böyle bir üslup duygusu işe karışabilirdi. Bu durum meşrulaştırmanın içeriği konusunda her zaman farklılıklara yol açmıyorduysa da en azından biçimini belirliyordu. Ayrıca bu üslup duygusu, meşrulaştırma yönünde pek bilinçli olmayan bir talep olduğunda, ilgili etkinlikleri etkileyebilecek şekilde pratik üzerinde yeterli etkiye sahip olabilirdi; çünkü belirli beklenti tipleri birbirleriyle karşılıklı olarak uyumlu olduklarını ortaya koyma ve birbirlerini pekiştirme eğiliminde olurlar. Böylece, Kuzeybatı Avrupa'nın belirli bir kesiminde en azından birkaç on yıl için, kamusal beklentiler düzeyinde, geniş bir etkinlikler alanında nispeten yeknesak bir üslup (Yüksek Gotik) ortaya çıkabildi. Bu üslup, bazı yönleri itibarıyla birkaç yüzyılda hazırlanmış ve oluşmuştu. Ayrıca bu üslubun en azından bazı unsurlarının bundan sonra uzun bir süre boyunca Garplı kültürün büyük bir kısmını renklendirecek ölçüde çekici olduğu görüldü. Bununla birlikte bu üslubun Yüksek Ortaçağ'ın Garpı için dikkat çekecek ölçüde ayrıksı olduğu söylenebilir.

Yukarıda özetlenen karşılaştırmanın Garplı tarafı, (umarım) okurun Garp hakkında sahip olduğu bağımsız bilgiyle anlam kazanacaktır. İslamileşmiş taraf içinse okur bu kitapta buraya kadar söylenenleri baştan varsaymalıdır. Garplı tarafa dair betimlememizin zirvesini oluşturan "Yüksek Gotiğe" denk düşen genel bir İslami üslubu şematik olarak tarif ederek başlayacağız. Bundan sonra ise özellikle dinsel ve toplumsal düzeni genel üslubu itibarıyla tarif ederek devam edeceğiz.

İslam dünyasında buna denk düşen bir üslubu oluşturmuş olan unsurlar, Fransa'nın kuzeyindeki Yüksek Gotik döneminde olduğu kadar keskin bir

odak haline gelmiş görünmemektedir. Ama burada da kısmen daha önceki dönemlerde hazırlanmış ve daha sonraki dönemlerde büyük ölçüde varlığını sürdürmüş olan, kendine özgü bir üslup Erken Orta Dönem'in belirleyici bir özelliği oldu. Gerçi bu üslup –Garp'takinin aksine– hiçbir zaman başlı başına hâkim olmamıştı. Toplumsal sahadaki İslamileşmiş "sözleşmeciliğin" görsel sanatlardaki en uygun analojisi kuşkusuz arabesk desen tipiydi. Selçuklular döneminde olgunluğa erişen ve Gotik katedralle neredeyse çağdaş olan bu desen tipi, gerçek arabeskin yanı sıra iç içe geçmiş geometrik şekilleri ve çiçek desenlerini de barındırıyordu. Bu genel üslubu Garp için kullandığımız formülasyona denk bir formülle ifade edecek olursak, iyi bir düzen, *farklı seviyelerde nüfuz edilebilecek ve sınırsızca genişletilebilecek bir sahada tek bir sabit ölçütler kümesine uygun düşen, eşit ve aktarılabilir birimlerden müteşekkil bir örüntüyü* gerektiriyordu. Arabeskin, çoğunlukla ilk bakışta güçlükle fark edilebilen, incelikli bir desen üzerine gayet belirgin bir desenin yerleştirilmesine dayanan ve sayısız kez tekrarlanan düzenlilikleri, düzyazıda makâmatın ve çeşitli şiir tarzlarının, özellikle de simgesel mesnevînin içerdiğine benzer bir biçim anlayışına karşılık geliyordu. Tarihsel bilgiye gösterilen ilgide, hadis isnadına ve Sufi silsilesine verilen önemde de aynı anlayışın izi pekâlâ bulunabilirdi. Garp'ta epey rağbet gören geometri, asgari bir öncüller kümesinden yola çıkar, kesin sonuçlara yönelmiş bir sabit tümdengelimler hiyerarşisi ile gelişir ve bütün bu akıl yürütme zinciri, kendine yeten, özerk ve kapalı bir yapı oluştururdu. Bunun aksine, her biri diğerleriyle aynı şekilde belgelenen ve doğrulanan tarihsel rivayetlerin oluşturduğu, sınırsızca genişletilmeye müsait külliyat, yaşam gerçekliğinin kapsamına veya anlam derinliğine keyfi sınırlamalar getirmeden, onun görünüşteki kaotik çeşitliliğinin kalıba sokulmasına olanak tanıyordu.

Var olmuş ve var olacak tüm bireylerin yeryüzünde manevi ölçütlerin tesis edilip korunması konusunda eşit ve eşgüdümlü sorumluluğa sahip oldukları yollu İslami anlayış, İslamileşmiş bu üslup anlayışını meydana getiren yönelimle muhtemelen başından beri ilişkiliydi. Ama İslam'ın bu atomcu boyutu özellikle Yüksek Halifelik Devleti'nin çöküşünün ardından Cemaî-Sünnî Müslümanlar arasında aleniyet kazandı. Bu boyut kelâm tartışmalarında gerekçelendirildi ve herkese kendi yeterlilikleri ölçüsünde manevi hakikati ulaştıran bağımsız pirler silsilesiyle birlikte tarikat tasavvufunun genel yaygınlaşması sayesinde daha içsel düzeylere derinlemesine nüfuz etti.

Bu dönemde bu zemin üzerinde Şeriat yanlılığı ile tasavvuf arasında kurulmuş bu uzun ömürlü denge İslam'ın her türden mizaca kendi eşitlikçiliğinden ve ahlakçılığından taviz vermeden hitap etmesini olanaklı kıldı. Hıristiyanların Kiliseyi ve kilise hiyerarşisini sürdürmek uğruna hem peygamberlik vizyonunu hem de mistik özgürlüğü bir ölçüde feda ettikleri ileri sürülebilir. Başka bir deyişle eski peygamberleri yeniden yorumlayıp onları büyük ölçüde

İsa'nın müjdecilerine indirgedikleri için Hıristiyanların eski peygamberlik temalarıyla doğrudan yüzleşme fırsatları kısıtlanmıştı. Ayrıca mistik deneyimi İsa'nın kilisesinin toplu ibadetlerinin çerçevesiyle sınırladıkları için bu deneyimin Hıristiyanlıkta bağımsız biçimde gelişmesini de kısıtladılar.[2] Oysa Müslümanların İslam dininin belirli kesimleri veya yerel gruplaşmaları üzerinde – zaman zaman mevcut kurumların rastlantısal ve geçici biçimde üst üste binmelerini saymazsak– otorite sahibi tek bir kurumları yoktu. Müslümanlar, duyarlı her insanın talep edeceği bir incelik arayışındaydılar. Kilisenin güdümünde ulaşılabilecek sınırlı bir çeşitliliğe değil, her bireyin kendi yeterliliği dâhilinde az çok nasiplenebileceği, aracısız bir kişisel derinleşme anlayışına ilgi gösterdiler. Bu da ulemâ ile Sufiler arasında örtük bir karşılıklı hoşgörünün var olmasını sağladı. Bununla birlikte, birleştirici bir değişmez ölçütler topluluğuna yapılan buna bağlı vurgu öylesine etkiliydi ki örneğin Budist keşişlerin veya Brahmanların aksine Müslüman ulemâ serbestçe ve bağımsız ölçütler geliştiremezlerdi. Çünkü topluluğun yeknesaklığını azami düzeyde tutmaları yönünde etkili bir baskıya maruz kalıyorlardı. Bu dönemde, aynı genel üslubu yansıtan sözleşmeci toplumsal düzen anlayışını dinde yaşanan buna benzer gelişmeleri olanaklı kıldı. Dinde olduğu gibi toplumsal düzende de görünüşteki sadeliğin böyle etkili olması için kayda değer bir toplumsal karmaşıklaşmaya gerek duyuldu; bu bir ilkellik işareti değildi.

İslamileşmiş toplum düzeninin âyan-emir sisteminde somutlaşan başlıca özelliği –Garplı meşruiyetçiliğin aksine– deyim yerindeyse onun "vesileciliği" diye adlandırılan şey, yani şartların gerektirmesi halinde her şeyin irticalen yapılabilmesi, yerleşik konumlara ve önceliklere bunlar ancak güçlerini muhafaza ettikleri ölçüde ağırlık ve önem atfetmek gibi görünebilir. Bu durum, her türlü sabit statü pahasına bireysel özgürlüğü yüceltmeye yönelik genel eğilimin kurumsal ifadesiydi. Böyle bir ilke, sanat alanında olduğu gibi her şeyle malzemeye uygulanabilecek iyi işlenmiş bir yüzey biçimciliğiyle elbette çelişmiyordu. Garplı meşruiyetçilik bazen apaçık saçmalıklara yol açmışsa İslamileşmiş bu "vesilecilik" de şiddetin keyfi kullanımına indirgenebilirdi. Yine de Müslümanlar, bir makama aday olan bir kimsenin bunun için en azından kuramsal bakımdan yeterlilik sahibi olması gerektiği konusunda ısrarcıydılar. Garplı krallardan farklı olarak azledilmiş bir halife kör edilerek fiilen yetersiz hale getirilebilirdi. İslam dünyasının –sadece yeni fetihler yapılması bakımın-

---

2 Bu tarz bir zıtlık Henry Corbin'in *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964) de dâhil olmak üzere çeşitli eserlerinde vurgulanmıştır. Pek o kadar akademik sayılmayacak çevrelerde de, örneğin Aldous Huxley tarafından Grey Eminence adlı eserinde (New York ve Londra, 1941) ve başka yerlerde bununla ilgili olarak en azından bazı ipuçları verilmiştir. Bunlar gibi yazarlar, herkesin paylaşması gerekmeyen kişisel bir tutumu benimsemişlerdir. Fakat bunun Hıristiyanlığın özel yapısının yol açtığı bir sorun olduğu ve (başarılı ya da başarısız) özel bir çözümü gerekli kıldığı düşüncesi daha geniş çapta kabul görecektir.

dan değil, büyük ölçüde de fethedilmiş olan toprakların elde tutulması bakımından– yayılmaya elverişli olan muazzam canlılığının artmasını her halde bu tarz ilkeler sağladı. Bu alanda da deliliğin bir yöntemi vardı.

Garp'ın hiyerarşik tüzelciliğinin aksine İslam dünyasının benim deyişimle "üniter sözleşmeciliği", nihai meşruluğun özerk tüzel makamlardan değil, *eşitlikçi, sözleşmeye dayalı sorumluluklardan* kaynaklandığı anlamına geliyordu. Yani meşru otorite, bir kentteki emir, namaz kıldıran imam, cephedeki gazi veya ailedeki koca gibi kişilerin rolleriyle kişisel olarak üstlenilmiş olan sorumluluklardan kaynaklanan eylemlere atfedilirdi. Kamusal ödevleri böyle kişisel sorumluluklar biçiminde tanımlayan model, bütün toplumsal işlevleri, bütün bireylere yükümlü olduğu bir görev demek olan *farz-ı aynî* veya bir işlevi gerçekleştirmek için gerekli olduğu kadar kimsenin yükümlü olduğu – fakat işlev gerçekleştirilene kadar herkesin potansiyel olarak yükümlü olduğu– bir görev demek olan *farz-ı kifâye*ye indirgeyen dâhiyane Şer'î ilkeydi. Böylece kişisel ödevlerin özel bir hali olan kamusal ödevler diğerleriyle aynı türden kurallara tabi oldu. Bu tarz ödevleri gerçekleştirenlerin işleri sırasında yaptıkları bütün sözleşmeler Şer'î hukuka göre herhangi bir kişisel sözleşmeyle aynı statüde olacaktı. (Harun Reşid'in halifelik devletini bölerken yapmaya çalıştığı veraset düzenlemelerinde bunun bir örneğini görmüştük.)

Bu kişisel, sözleşmeye dayalı ilke, ona denk düşen, kamusal ve tüzel makamlara ilişkin Garplı ilkenin karşı ucunda yer alıyordu. Büyük kültürlerde, bir toplumsal kuruma, örneğin devlete atfedilen eylemlere, mülklere ve benzerlerine yaygın biçimde özel bir statü atfedildiği ama bu tarz bir statüye, ilkece böylelerine uygulanan daha kapsayıcı bir ahlak yasasının özel bir durumu olarak bakıldığı söylenebilir. Doğaüstü bir aura olan, krallara özgü *khvarnah*'ın, hükmetmeye tanrısal bakımdan uygun bulunduğu sürece hükümdarı diğer insanlardan ayırdığını kabul eden Sasanîler arasında, hükümdarlık statüsünün durumu da böyle olmuştu. Garplılar nasıl ki devlet makamların sabit özerkliğini vurguladılarsa kamusal icraatın özel statüsünü de uç noktaya götürme eğiliminde oldular; bu durumda özel ve kamusal alanlar, özel hukuk ve kamu hukuku arasında aşılmaz bir ayrılığın olması gerekirdi. Öyle ki sonuçta bundan devletin, özel eylemlere uygulanan etik değerlendirmelere tabi olmayan, kendine özgü normlarının olduğu sonucu çıkarılabilirdi. Müslümanların ilkesi ise bunun aksine, hiçbir tüzel statünün kabul edilmemesine ve bütün eylemlerin kişisel olarak sorumlu bireylerin edimlerine indirgenmesine varacak şekilde eşitlikçi ve ahlakçı değerlendirmeleri vurgulayarak kamusal eylemlere özel bir statü tanımayı reddediyordu.

Bu bakış açısına göre bunlara "özel eylemler" olarak atıfta bulunmak doğru olmaz; çünkü toplumsal etkinlik alanında kamusal-özel karşıtlığı Garplıların uca çektiği, Müslümanlarınsa reddettiği bir şeydi. Elbette burada kapsamı sınırlı, son derece şematik bir bakış açısından söz ediyorum. Erken Orta

Dönem'de bu karşıtlık, iki tarafta da tam anlamıyla gerçekleştirilmiş değildi. Üstelik bazı bakış açılarına göre Garp ile İslam dünyası arasındaki fark tesadüf denebilecek kadar azalmaktadır.

Her iki durumda da bürokratik mutlakçılığın ortadan kalkmasından sonra olup biten şey kamu makamının özel olarak sahiplenilmesi diye betimlenebilir. Müslümanlar arasında, kendi normlarına sahip bir kamusal alan anlayışı ortadan kaybolmadı. Örneğin, diğer hükümdarları meşrulaştıran onay makamı olarak halifenin makamı Yüksek Halifelik dönemlerinde de korunmuş olan bürokratik bir kamu düzeni anlayışının izlerini korudu; bu merkezileştirici bakış açısına göre, bir emirin ve iktâ sahibinin hakları, özel ellerde, yani şahısların ellerinde bulunan kamusal haklardı. Ne olursa olsun hiç değilse bir kralın –kamusal gerekçelerle– kendini korumak amacıyla ahlaka sığmayan eylemlerde bulunabileceği gerçekçi biçimde her zaman kabul edilirdi. Yine de hem iktâ sahibinin hem de emirin diğer insanlarla doğrudan ilişkiler içine giren bireyler oldukları düşünülürdü ve bu durum da onların gelirleri arttırabilme şekillerini, diğer makam sahipleriyle olan ilişkilerini, hatta kendi makamlarının intikalini etkilerdi.

Garplılar arasında, otoritenin bir özerk makamlar topluluğuna devredilmesi, daha önceki dönemlerden miras alınmış ve hevesli hukukçuların yeni düzen içinde geniş kapsamlı bir etki atfetmeye çalıştıkları bu ayrımı ortadan kaldırma tehlikesini yaratmıştı. Bir süre boyunca örneğin feodal ilişkiler son derece sözleşmeci bir çerçevede yorumlanmış olabilirdi. Ama en kendine özgü itki, makamların devrini ve feodal sistemin tamamını, insanın değil makamın özerk olduğu tüzelci bir çerçevede yeniden yorumlamak yönünde oldu. Dolayısıyla İslam dünyasına tamamen yabancı ilkelere dayanılarak Kudüs Krallığı'nın hakları bile alınıp satılabilirdi. Demek ki bazı bakımlardan ne kadar gerçekçilikten uzak olursa olsun, karşılaştırmış olduğumuz bu iki ilke, dönemin iki toplumunda başlı başına kurucu nitelik taşımış belirli tavırları açığa çıkarmaktadır.

İslam dünyasında, makamlara özgü bu kişisel sorumluluklar eşitlikçi bir zemin üzerinde kavranırdı: İlkece bu sorumluluklar, ehil olan ve ataları kim olursa olsun Müslüman olmuş herkes tarafından üstlenilebilirdi; kuramsal olarak bunlar miras bırakılamazlar. Bununla birlikte hem Şeriat'ta hem de âdetlerde eşitsizliğin izlerine rastlanabilirdi. Muhammed'in soyundan gelenlere bazı marjinal durumlarda kendine özgü bir statü verilirdi; bunlar belirli yardımlardan yararlanamazlardı ama bütün Müslümanların yapmak zorunda oldukları özel bağışlardan yararlanma hakkına sahiplerdi. Ayrıca yalnızca kendi içlerinde evlenmelerine izin verilirdi. Çeşitli askeri gruplar ellerinden geldiğince kendilerini dışa kapalı ve ayrıcalıklı birliklere dönüştürmeye çalışırlardı. Bu durumsa yıkıcı sonuçlar doğurabiliyordu. Gelgelelim uzun vadede bunların hak iddialarının meşruluğunu cidden tanıyacak hiçbir unsur top-

lumda bulunmadığı için, toplumsal baskı bu tarz dışa kapalı birlikleri dışarıya açık hale getirmeye veya parçalamaya eğilimli olurdu.

Hepsinden önemlisi de bu kişisel sorumluluklar, tam anlamıyla birer sözleşme değillerse de sözleşmeye dayalıydılar. Şeriat birçok ilişkiyi sözleşmeye dayalı ilişkiler olarak tasarladı ama zamanın ruhu Şeriat'ın ötesine geçti. Otoritesi olan bağımsız bir makam, kişisel karizma, açık hukuki hükümler veya örf aracılığıyla meşrulaştırılabilirdi ama ne olursa olsun karşılıklı anlaşmayla kabul edilmiş sayılır ve bir birey ile diğerleri arasında karşılıklı yükümlülüklerin üstlenilmesi olarak görülürdü.[3] Nispeten özel bir düzeyde, bu bazen bir kişisel himaye ilişkisi –böyle bir toplumda esaslı bir rol oynayan bir ilişki tipi– anlamına gelirdi. Bu bazen tam bir hukuksal sözleşmede de göze çarpardı; özellikle evlilik, doğuştan gelen statüleri bahşeden bir dinsel tören olarak değil, memnuniyet sağlanamadığı takdirde iptale tabi olan bir sözleşme olarak görülürdü. İşte kamusal düzeyde de tam da böyle bir bakış açısı egemendi.

Halifeliğin durumunda bile Cemaî-Sünnî kuram, Ümmet'in başlıca ileri gelenleri ya da en saygın üyesi (saltanat süren halife) tarafından tayin edilen bir sonraki halifenin *bey'at* ile yani genel olarak bütün cemaat adına ileri gelenlerin ettiği icabet beyanı ile onaylanması gerektiğini söylüyordu. Başka bir deyişle, mevcut hükümdara şartlar öyle gerektirdiği için biat etmekle yetinmek yeterli değildi. Müslüman birey ilişkinde kendisinin bulunduğu tarafın yükümlülüklerini açıkça üstlenmeliydi. (Tayini tanrısal eyleme dayandıran Şiî kuram ise yine de inananların imama kişisel olarak icabet etmeleri gerektiğini savunuyordu. "Yaşadığı dönemin imamını tanımadan ölen bir kimse inançsız sayılır" şeklindeki, Sünnîlerin de kabul edebileceği hadis rivayetinden kısmen bu anlam çıkarılabilirdi.) Bir emire kendi askerleri ve genel olarak cemaat tarafından, cemaatin ileri gelenleri aracılığıyla icabet edilmesi de bir Sufi pirine onun manevi kılavuzluğunu alanlar tarafından icabet edilmesi de aynı modele dayanırdı. Bu daima, her yeni otorite sahibi ile kişisel olarak yenilenmesi gereken ve sadece onu kişisel olarak kabul etmiş olan kimseler üzerinde gerçekten bağlayıcı olan sözleşme tipi bir düzenleme olurdu. (Batılı bilginler, İslam uygarlığına özgü olan bu türden işlemleri sürekli Batılı meşruiyetçi kategorilere indirgemeye uğraşmış ama bu uğraşlarının boşuna olduğunu görüp şaşkına dönmüşlerdi. Bey'at, Garplı bağlılık yemininin bir benzeriydi ama ne biçimi ne de işlevi itibarıyla onun eşdeğeriydi.)

Böylece makamın getirdiği bu sorumluluklar, asgari sayıda Müslüman'ın bulunmasıyla birlikte evrensel olarak geçerli ve değişmez olan tek bir hukuksal ölçütler topluluğuna göre uygulanır ve en azından Sufîlerin ekleyeceği gi-

---

[3] J. Schacht, "Notes sur la sociologie du droit musulman" [*Revue africaine*, cilt 96, sayı 432-33, (1952)] başlıklı çalışmasında, sözleşmeci ruhun Şeriat'a ve Müslüman hukukunun diğer çeşitlerine nüfuz etme ölçüsünü güzel biçimde ortaya koymaktadır.

bi, apaçık ve mekanik bir düzeyde derhal ve ilgili kimsenin maneviyatına göre daha derin düzeylerde anlamlı olurdu. Şeriat'ın pratikte sadece hukuksal mezhepten hukuksal mezhebe değil, yüzyıldan yüzyıla da farklılık göstermesine rağmen, bakış açılarının sürekli değiş tokuş edilmesi mezhepleri hep daha fazla birbirlerine yaklaştırdı -gerçekten esaslı uyuşmazlıklardan kaçınılması yönünde kasıtlı bir basınç söz konusuydu- ve hukuksal ölçütlerin aşamalı evrimi İslam dünyası çapında az çok ortak oldu. İslam dünyasında, en azından bazı düzeylerde, her zamanki kadar kapsamlı bir hukuksal yeknesaklığa, eşi görülmemiş bir düzeyde yaygınlaşmış olmasına rağmen Modern dönem öncesi bir toplumda ulaşıldı. Şeriat hukuku, Müslümanların yeterli sayıda bulunduğu her yerde geçerli olabilirdi. Bölgesel bir kuruma ya da herhangi bir kadro sürekliliğine değil, sadece ona bağlı Müslümanlar arasından, en azından onun uygulanmasını gözetecek kadar ona asgari düzeyde hâkim olan bir kimsenin varlığına dayalı oldu. Yeni bir Müslüman cemaatinde en başta kusursuz biçimde uygulanmış olmasa bile, diğer Müslüman ülkelerden gelen bütün Şer'î bilginler onun mükemmelleştirilmesine katkıda bulunur, onu tamamen yerel bir örf ve âdet hukukuna dönüşmekten alıkoyardı. Bu sistem, hiçbir yeni yasalaştırmaya ihtiyaç duymadan, nihayetinde insanlığın tümünü kapsayacak kadar genişleyebilirdi.

Hukukta Tüzelci Biçimciliğe Karşı Cemaatçi Ahlakçılık

İslami Orta Dönemlerin sözleşmeciliği muhtemelen Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin ticari yönelimli topluluk geleneğinden kaynaklanıyordu ve bizim baktığımız noktadan bakıldıkta o geleneğin zirvesi olarak da görülebilir. Ticaret yanlısı eğilim düşünsel düzeyde, Şeriat yanlısı çevrelerde çözümlemiş olduğumuz ahlakçı, halkçı, olgucu yatkınlığı, kurumsal düzeyde de aynı şekilde birleştirici bir sözleşmeciliği beslemişti. Olup biten –özetle– söz konusu geleneğin en aşırı halkçı ve ahlakçı eğilimlerinin Şeriat yanlısı İslam'da belirginleşmesiyle birlikte, tektanrıcı dinsel cemaatin tali toplumsal düzen olmaktan çıkması ve toplumsal meşrulaştırmanın başlıca biçim haline gelmesiydi. Dinsel cemaat, tarımcıl bir devlete bağlı olmaktan –tamamen olmasa da– neredeyse kurtuldu. Öyle ki başka bir bölgesel devletin hukuku değil, onun toplulukçu ön koşullarına dayalı olan cemaat hukuku, dışlayıcı meşruluğa sahip her şeye eklenen daimi bir öncelik edindi. Tamamen kurtulmuş da sayılmazdı: Nihai yaptırım uygulama hakkı kritik önem taşımaya devam etti ve devletin eline bırakıldı. Ama devletin rolü, özellikle temel hukuk sahasında, şehirli yüksek kültürde görülmüş olan en aşağı seviyeye çekildi.

Bu ise tektanrıcı gelenek –en azından toplumun etkin kesimlerinde– tek bir cemaate bağlılığa indirgendiği için olanaklı hale geldi. İslam dünyasının merkezi bölgesi içinde –İslam'dan önce başlamış olan bir gelişim çizgisini iz-

leyen– diğer tektanrıcı cemaatlerden her biri, hukuksal bakımından tam da İslami cemaat gibi kendine yeterli oldu. Ama İslami cemaatin bölge çapında karşı konulmaz baskın konumu olmasaydı, piskoposların veya hahamların hukuksal özerkliği ikinci planda kalmak zorunda olurdu. Müslüman cemaatini bir imparatorluk bürokrasisinden üstün kılan şey onun evrenselliğiydi. İslam'ın kişisel sorumluluk çağrılarıyla birlikte bu etkili çekiciliği olmasaydı, İslamileşmiş sözleşmeci örüntü, Nil ile Ceyhun arasında var olan uygun koşullara rağmen muhtemelen başarılı olamazdı.

Her iki meşrulaştırma örüntüsünün, yani Garplı hiyerarşik tüzelciliğin ve İslamileşmiş üniter sözleşmeciliğin, burada özetlenen genel esaslardan doğrudan çıkarılamayacak birtakım sonuçları oldu. Kuşkusuz pratikte Garplı ve İslamileşmiş pratikler aralarındaki mevcut karşıtlıkların akla getirebileceğinden daha fazla birbirlerine benziyorlardı. Ayrıca farklılaştıkları her şey de bu özel karşıtlığa yüklenemezdi. Yine de her bir örüntü, sadece bazı toplumsal ilişki çeşitlerini kolaylaştırmakla kalmamış, ayrıca diğerlerinin gelişimine de sınırlar koymuştu. Normalde bu sonuçlar da yine, en başta meşruluk örüntüsünü üretmiş oldukları gibi, her bir kültürün merkezi bölgesinin çevre şartlarından ileri gelen aynı eğilimleri de pekiştirmişti. Ama meşrulaştırma örüntüsü, en azından ikincil ayrıntılar bakımından, başka bir durumda belki de zorunlu olmayacak sonuçları kendi başına mantıksal olarak gerektirebilirdi.

Keyfi idarenin zıttı olarak hukukun üstünlüğüne olan talep, onun Garp'ta kazandığı biçimci yönün aksine İslam dünyasında ahlakçı bir yön kazandı. Çoğu zaman bu sistemlerin her biri diğeriyle karşıtlık oluşturacak şekilde bir aşırı uca yöneldi. Neredeyse bütün hukuksal sistemlerde, özellikle ibadetlerle ilişkili olanlarda biçimciliğe biraz rastlanır. Garp'ta bu, ara sıra kendi hukuk mahkemelerinin rağbet görmeyen tutumları savunmaya çalıştığı durumlarda övünç kaynağı olmuş olan; ama çoğunlukla da bir utanç nedeni olmaktan öteye gidemeyen tekniklikle dava süreçlerinin desteklenmesine vardırıldı. (Görünüşe göre, biçimciliğe yatkın olan Roma hukuk mirasının sanki tek başına "hukuk" statüsünü tamamen hak ettiğini düşünen bazı Batılılar, Garplıların bile kabul etmiş olduğu biçimcilik ve lafızcılık aşırılıklarını eleştirecek olmalarına rağmen, hukuktaki biçimci örüntüyü hukuktaki bağımsız nesnellikle ve buna bağlı öngörülebilirlikle karıştırmışlardır.) Şeriat ise kimilerine bunun aksi yönünde bir aşırı uca doğru evrilmiş görünebilir. Hukuk, başka türden en pratik değerlendirmelerden bile feragat etmek pahasına ahlaki değerlerin vurgulandığı doğal bir alandır ama Şeriat hukuku bu yönde çoğu sistemden daha fazla ileri gitmiştir. Şer'î sözleşmeler hukukunda tarafların fiili niyeti genellikle –ilkece– sözel biçime tercih edilirdi. Mervanîler döneminde yazılı sözleşmelerin kefilleri olarak canlı tanıklara önem verilmeye –belki de kısmen niyetin önceliğinin güvence altına alınmasının bir yolu olduğu için– devam edildi.

Daha genel olarak, bir kişi kendi haklarından feragat etmeye razı göründüğünde bile hakkaniyet üzerinde ısrar etme yönünde bir eğilim vardı.

İkincil hukuk kurumları de ilgili hukuksal örüntülere göre şekillendirildi. Batılı avukatın, ahlaki bakımdan kuşkulu bir durumdan bile, çoğu kez teknik ayrıntılara ilişkin kendi bilgileri çerçevesinde en iyi şekilde yararlanarak bir tarafı diğerine karşı savunması beklenirdi. Bu tarz bir duruş, ahlaki bakımdan sağlıksız görünebilir ama her bir durumdaki özel koşulların gözden kaçırılmamasını sağlardı. Müslüman müftü de pratik durumların belirsizlikleriyle en az Garplı avukat kadar ilgilenebilirdi. Ama ondan, belirleyici ahlaki sorunu kişisel olmayan bir biçimde, bu tarz durumlarda kendini gösterdiği haliyle açıklığa kavuşturup çözüme ulaştırmaya öncelik vermesi -taraflardan herhangi birine değil de yargıca tavsiyede bulunması- beklenirdi. Kural olarak kimin hangi tarafta olduğunu bilmemesi gerekirdi. Batı, hukuksal kurguların – özellikle de, tüzel kişilerin, makamların açıkça belirli gruplara ait olduğu hallerde, bu makamlara özgü özerk hakları kullanabilmeleri için gerçek kişilerle aynı düzeyde birer hukuksal varlık olarak kabul edilmesine dayanan tüzelci kurguların– verimli bir biçimde arttığına tanık oldu. Şeriat'ın teşvik ettiği (özellikle ticarette kullanılan "hileler" gibi) bu tarz hukuksal kurgular hukuk için gerekli değildi ama uygulamada bunlara ara sıra başvurulurdu; bunların normatif bir işlevi vardı, gerçekliğin olanak ve iyi niyet olduğu sürece yönelebileceği bir ölçütü korurlardı.

Modern Batılılar, Müslüman hukukunun ahlakçılığını önemli bir kusur olarak görmeye meyillidirler. Kişisel sorumluluklar üzerinde ısrar etmesi itibarıyla özel hukuk karşısında kamu hukukuna bağımsız bir saha tanımayı reddettiği için onun kamusal gerçekliği meşrulaştıran ve böylece uysallaştıran hiçbir aracının olmadığını düşündüler. En azından Modern dönem öncesinde bütün ciddi ahlak yasalarına atfedilen koşulsuz evrensellik dolayısıyla, ahlakçı bir hukuk nispeten katı olurdu ve değişen zaman ve mekân koşullarına uyum sağlamakta yetersiz kalırdı. Son olarak, biçimciliği (tamamen olmasa da) bazı bakımlardan terk ettiği için, Batı'da bireyin ister akıllıca isterse de akılsızca kullandığı haklarını kamuoyunun veya devlet iktidarının iyi niyetli de olsa her türlü müdahalesinden korumakta yararlı olduğu sık sık görülmüş bir teknikten de mahrum kaldı.

Yine de Müslümanların toplumsal ortamlar arasındaki ve coğrafi ve siyasal sınırlar üzerindeki muazzam hareketliliği, yine aynı Şeriat tarafından olanaklı kılındı ve kendine özgü bir biçimde (ona eşlik eden içsel yorum özgürlüğüyle birlikte) geniş kapsamlı bir kişisel özgürlük sağladı. İleri düzeyde bir hukuksal değişmezlik olmasaydı, hukuk bu hareketliliği sağlayamazdı. Aslında bu değişmezlik, herhangi bir yerdeki Müslüman hukuk sisteminin sadece Şeriat hukukundan ibaret olmaması yüzünden sürekli tehdit altındaydı; ama Şeriat kendi merkezi konumunu başarıyla korudu ve Darülislam çapında say-

gı gören hukukçuların verdiği güncel fetvaların akla uygun bir şekilde tanınması sayesinde değişen koşullarla gerektiği gibi bütünleşmiş halde kaldı. Öyleyse, hukukun göreli değişmezliğinin yorumculara verdiği bağımsız konum sayesinde hem ulema hem de Sufîler –hiçbir zaman arzu edildiği kadar geniş bir sahayı kapsamamış olan ama anlamlı bir etkiden de hiçbir zaman yoksun kalmayan– sınırlar çerçevesinde siyasal iktidarı ellerinde tutacak konumlarda oldular.

Modern zamanlarda her iki hukuksal örüntünün de uyarlanması gerekmişti. Garplı biçimcilik son zamanlarda, hukuksal kavramların toplumsal gerçeklikte ne anlama geldiğiyle ilgili sosyolojik değerlendirmeleri bile dikkate almak zorunda kalmış, Müslüman ahlakçılığı ise devletin yeni örgütlenen iktidarının ve onun mekanizmalarının kişisel olmayan gereksinimleri önünde geri çekilmeye zorlanmıştı.

Garplı biçimci hukuk kuşkusuz tüzelci Garp'a uygundu. Burada bir kişinin konumu, birey ve toplumun bütünü arasında aracılık eden çeşitli kurumlardaki konumu tarafından belirlenirdi. Bu tarz kurumların -belediyelerin, zümrelerin veya kilisenin- bir üyesi olarak kişi, belirli bir kurumun içinde bulunduğu duruma göre tarihsel bakımdan tanımlanmış özel özgürlüklerden yararlanırdı. Kişi sadece bir erkeğin veya bir İngiliz'in haklarına değil, ayrıca Londralı bir yurttaşın haklarına da sahip olurdu. Sanki evrensel olarak uygulanabilecek bir yasa sağlayabilecekmiş gibi antik Roma hukukunu yeniden yürürlüğe sokmaya yönelik girişimlere rağmen, bu tarz tikelci haklar pratikte evrensel ilkelere göre tanımlanamazdı ama onlara yol açan, bir şehir beratının verilmesi gibi tarihsel olaylara bağlıydılar. Bu tarz hakların yorumlanmasına yardımcı olan biçimcilik arttıkça, bunlar özgün iktidar ilişkilerinin değişmiş olduğu yeni koşulların etkilerinden daha iyi korunurlardı. Ahlakçı Müslüman hukuku da atfedici statünün en azından kural olarak en düşük düzeyde olmasına ve kesin bağların sözleşmeye ve kişisel himayeye ilişkin bağlardan ibaret olmasına dayanan, İslam uygarlığına özgü sözleşmecilik anlayışına aynı ölçüde uygundu. Müslüman kimse için önemli olan belirli özgürlükler değil, onun özgür bir Müslüman olarak kendi statüsüne dayanan daha fazla genelleşmiş bir özgürlüktü. Bu tarz bir konum, en iyi şekilde, daha önceki bir anlaşmaya veya özel bir tarihsel bağlantıya gerek duyulmaksızın her yerde ve her zaman uygulanabilecek ilkelerle güvence altına alınırdı.[4]

---

[4] Şeriat hukukunun, özgürlüğün insanın doğal koşulu olarak kabul edilmesi ve gerekçesiz kısıtlanmaması gerektiği ilkesine dayandığı yönündeki anlayış David de Santillana tarafından etkileyici bir biçimde açıklanmıştır ["Law and Society", *The Legacy of Islam*, haz. Thomas Arnold ve Alfred Guillaume (Oxford University Press, 1931), s. 284-310].

Özerk tüzel makamın Garplı sistemde çok önemli bir yeri olduğu için, makama geliş sırası da benzer şekilde değişmez ve biçimciydi. Garp'ta ömür boyu devam eden –yani tayinle gelinmeyen– bir makama kimin geçeceği sorununda makama özgü kurallar dikkate alınırdı ve bu alanda uygulanan hukuk da genellikle aynı ölçüde biçimci olurdu. Bazı görevler verasete dayalıydı; bu görevlerde normalde değişmez bir tek doğrultulu tevarüs kuralı benimsenirdi. Böylece söz konusu ailede bir bebek doğduğu anda onun hangi koşullar altında makama geleceği hesaplanabilirdi: Bu hesaplama normalde, Yüksek Ortaçağ döneminde sadece oğullar arasındaki ardıllığı değil, aynı zamanda krallıkla ilgili her türlü beklenmedik durumu da kapsayan ilk doğan kuralına göre yapılırdı. Diğer görevler oylamaya tabiydi; bu durumda oylamanın geçerli olabilmesi için üyeleri eşit yetkilere sahip bir heyet, yani seçme hakkına sahip değişmez bir elektörler topluluğu tarafından yapılması gerekirdi. Dolayısıyla tevarüs verasete dayanmadığında bile biçimsel ve sabit bir unsura sahip olurdu. (Heyet oylamasının, İslamileşmiş itibar yarışlarına birçok yönden benzediği söylenebilecek modern halk oylamasından epey farklı bir süreci ifade ettiği unutulmamalıdır.). Bu kurallar hâlâ mükemmelleştirilme aşamasındaydı ve her iki ardıllık tipiyle ilgili tartışmalar henüz bitmemişti ama normalde her iki taraftaki tartışmacıların iddiaları da meşruiyetçiydi: Yani taraflar kendi adaylarının en iyi aday olduğunu değil, meşru aday olduğunu ve rakip adayın ise kişisel olarak ne kadar mükemmel biri olursa olsun gaspçı olduğunu ileri sürerlerdi.

Batılılar bu tip bir tevarüs anlayışına öyle alışmışlardır ki başka toplumlarda da tayine bağlı olmayan makamlarda benzer yanlar bulmayı ummuşlardır. Hatta bilginler bile çoğu zaman, babanın makamına geçmeye en uygun adayın çoğunlukla en büyük oğul olmasının ilk doğan kuralının uygulanışı olduğunu sanmışlardır. En büyük erkek kardeşe belirli bir ayrıcalık tanınması belki de neredeyse evrensel bir durumudur. Garp'ta bu durum kesin bir kurala dönüştürülmüştür ama İslam dünyasında bu anlayış güçlü olsa da asla resmen kabul görmedi. Kimi Batılılarsa bundan daha karmaşık bir yol izleyerek, zaman zaman olgulara daha fazla uygun düşecek, yaşça büyüklük gibi alternatif bir sabit tevarüs modeli bulmaya çalışmışlardır. İsyanla iktidara gelen adayları "gaspçı" diye niteledikleri de olmuştur. Bu doğrultuda (bu tarz "kuralların" istisnaları beklenmedik ölçüde fazla olduğu için) Müslümanlar arasında tevarüs usulünün düzensizliğinden ve tevarüs sırasından kaynaklanan anlaşmazlıkların önüne geçecek değişmez bir kurala uymayışından yakınmışlardır. Oysa İslam dünyasında tek zincir üzerinden ilerleyen bir halef-selef ilişkine dayalı verasete ve heyet oylamasına dayalı biçimci tevarüse çok nadir rastlanıyordu. Bunun sebebi Müslümanların kendi toplumsal düzenle-

melerini akılcı hale getirmeye daha az yatkın olmaları değildi, sözleşmeci ruhun tevarüs konusunda daha farklı bir meşruiyet anlayışını gerektirmesiydi. Tevarüs bir ölçüde tercihe, hatta tartışmaya bile açıktı: Biçimci Garp'ın sabit tevarüs anlayışının karşısına, sözleşmeci İslam dünyasının kişisel sorumluluğun en iyi olan tarafından üstlenilmesini gözeten yarışa dayalı tevarüs anlayışını koyabiliriz.

Selefin halefini tayin ederek yarışı baştan engellemesi de bu ilkeyle çelişmek zorunda değildir. Çünkü makamı hâlihazırda işgal eden kişi, kendisinden sonra o makama ehil kişilerin gelmesini sağlamaktan da aynı şekilde sorumlu sayılıyordu. Aksi takdirde yarışlar elbette etkiledikleri toplumsal kesimin temsilcileri oldukları kabul edilen âyan arasında istişare usulüyle çözüme ulaştırılırdı. Çeşitli grup çıkarlarını mevcut gerçekliklere göre ayarlamak, yarışa bağlı, rekabete dayalı tevarüsün esasıydı: Bu da bir ölçüde pazarlık gerektiriyordu. Bu durumda resmi bir sözleşmeye başvurulması elbette en son aşamada ve göstermelik biçimde söz konusu olurdu. İstişarenin silahlı bir rekabetin önüne geçmesi gerekirdi. Fakat bunu başaramadığında silahlı rekabet toplumsal sürecin fiilen kesintiye uğramasından ziyade sadece bir talihsizlik, münferit bir olay olarak görülürdü.

Bu yaklaşımın tesadüfî –ama önemli– bir sonucu (genel olarak) yeterlik sahibi olmayanların elenmesiydi. Adayın en azından asgari düzeyde yeterlilik sahibi olması hukuksal bir gereklilikti. Bu yaklaşım kimi zaman, en azından dinsel bağlamlarda, ileri gelenler tarafından resmi bir kamu sınavı yapılmasına kadar vardırılırdı. Bir çocuğun, bir kadının veya fiziksel bakımdan aciz bir adamın, güçlü bir koruyucusu olmadığı takdirde uzun süre kabul görmesi nadir rastlanan bir durumdu (ama tamamen olanaksız da değildi); çünkü siyasal yönetici esasen bir emir, askeri komutan olduğu için, bir kadın asker olma yeterliliğine sahip olmadıkça yöneticilik görevi için de yeterli sayılmazdı. Benzer değerlendirmeler başka eylem alanlarında da geçerliydi.

İslami evrensellik ilkesi istişare sürecinde de işlerdi. Ağır kişisel sorumluluk gerektiren makamlara ulaşmış olup çok fazla sayıda insanla karşılıklı yükümlülük bağları içinde olanlar çoğunlukla ileri gelenler arasında sayılırlardı. Dolayısıyla hangi verilmiş statünün İslam dünyası çapında tanındığı ve İslam'ın nüfuz ettiği yerlerde derhal uygulanabilir duruma geldiği konusunda büyük ölçüde ortak bir değerlendirmeler topluluğu bulunuyordu. Bu bakımdan kararların alınmasında matematiksel bir çoğunluk değil, daha özlü bir uzlaşma gerektiği, dolayısıyla herhangi bir oylama yapılması gerekmediği için, kabul ve ret oyları arasına kesin çizgilerin çekilmesine gerek olmazdı. Sabit bir seçmen kitlesi bulunmadığı için, İslamileşmiş itibar yarışı kimi yabancılara gizemli görünmüştür. Ama bu sürecin başlıca mekanizması ("çoğunluk partisi" mekanizması) kitlesel oylamayla çözüme ulaştırılan birçok yarışta kullanılır. İslam dünyasında, yarışı doğal vadesinden önce bitirmeyi sağlaya-

cak süreli oylamalar yoktu. Bu yüzden, orduya veya bir emire başvurulmadığı sürece bu işlemin tamamlanması biraz zaman alabilirdi.

Aile hukuku düzeyinde bile Garp'ta biçimci bir şekilde tanımlanmış, değişmez, özerk bir anlayış buluruz. Herhangi bir makamın veraset konusu olduğu ailelerde, aile üyelerinin statüsünün elbette ilk doğan kuralının işletilebileceği şekilde tanımlanması gerekirdi. Bu durum, erkeğin ilk cinsel eşinin onun tek gerçek karısı olarak, bu kadının çocuklarının da adamın diğer çocuklarını dışta bırakacak şekilde onun tek gerçek varisleri olarak özel bir statüye yükseltilmelerini gerektirirdi. Oysa daha önce de değindiğimiz üzere Şeriat bunun tam tersini savunuyordu: Erkeğin köle statüsünde olmayan tüm cinsel eşlerini ve onların tüm çocuklarını aynı kefeye koyuyor ve onların konumlarını sözleşme yoluyla güvence altına alıp hiçbirine boşanma hakkına sahip olmayan bir kadın aile reisinin sahip olabileceğine benzer vazgeçilmez bir statü vermiyordu. (Heyet oylamasında söz konusu olduğu gibi "tek eşli" evlilikte de eski Garplı örüntü, bazı bakımlardan İslamileşmiş örüntüye kıyasla modern uluslararası örüntülerden daha uzaktı.)

Ama İslamileşmiş evlilik kalıbı ile Garplı evlilik kalıbı arasındaki karşıtlık, kadınların Şeriat'ta ve Kilise hukukunda sahip oldukları göreli konumlarından çıkarılabilecek olandan daha keskindi. Müslümanlar ile Garplılar arasında üst sınıf aile yaşamı biçimleri arasındaki ilk göze çarpan karşıtlık, harem sisteminin tecrit edilmiş köle hane halkı ile Garp'ın kadını merkeze alan hizmetçi hane halkı arasındaki karşıtlıktı. Her iki toplumda da koca ve baba egemendi; hatta kâğıt üzerinde, nihai karar yetkisine sahip despotik bir şahsiyetti. Ayrıca her toplumda kadın aslında kocaya çoğunlukla hükmediyordu. Ama beklenti normundaki farklılık pratikte de farklılıklara yol açıyordu.

Garp'ta "meşru" eşe öncelik verilirdi. Meşru eş, kocasının misafirlerine karşı ev sahibeliği yapardı ve kocasının başka cinsel eşlerinin olması halinde onların kendi alanında bulunmasını hoş görmeyeceği için, onların "metresler" olarak ayrı yerlerde bulunmaları gerekirdi. Hane halkının yardımcıları hiç olmazsa özgür hizmetçiler olurlardı. Feodal saraylarda ise bu yardımcılar çoğunlukla yüksek statüden kimseler olabilirlerdi. Köylüler toprağa köylülere özgü bir biçimde bağlıydı ve kendi hukuksal efendilerinin en kaba aşağılamalarına maruz kalırlardı ama ev köleliği pratikte ortadan kalkmıştı. Dolayısıyla hiyerarşi ilkesi aile yaşamına bile egemendi: Tepeye yaklaştıkça, kıdem artarken, en dipteki köle kitle bile kendi değişmez kurallarına göre davranırdı.

İslam dünyasında eşitlikçi ilke bunu tersi durumu kuşkusuz kısmen açıklamaktadır. Doğuştan zengin olmayan varlıklı erkeklerin çevresinde tercihen sadece bağlılıklarına güvenilebilecek türden kimseler olurdu: köleler. Ayrıca bütün sınıfların toplumsal bakımdan birbirine karıştığı hallerde onların karıları kendi dokunulmazlıklarını hiyerarşik bir düzende ayrı bir yere sahip olmalarına dayandırarak ileri süremezdi. Bunun yerine, kadınların sıkı bir şekilde

tecrit edilmesi sayesinde bu durumlarını korurlardı. Birden fazla cinsel eşin olması halinde bunların hepsi hane halkından sayılır ve hiçbiri kendi arkadaşları dışındaki kimselere ev sahibeliği yapmazdı. Bununla birlikte, kadın kendi arkadaşlarını istediği toplumsal düzeyden seçebilirdi. Köylüler hukuksal olarak ve genellikle fiilen özgür insanlardı. Zenginlerin evlerinde ise köleler özgür hizmetçilere yeğlenirdi. Gerçi onlara kötü davranılması şart değildi ve sık sık azat edilirlerdi. Köle ithalatının (daha yerli bir köylü serfliğinin aksine) İslam dünyasında varlığını korumuş olmasının sebebi, kısmen, zengin Müslüman şehirlerinin Ekümene'de esirlerin bulunduğu sınır bölgelerine nispeten yakın olmalarıydı; ama asıl sebep, eşitlikçi ve toplumsal bakımdan hareketli bir toplumun, tarıma dayalı çağda geçici olarak en tepeye yükselmiş kimseleri öne çıkarak böyle bir sınıfı gerektirmiş görünmesiydi.

Hem Garp'ta hem de İslam dünyasında toplumsal sistemle bağlantılı çok sayıda keyfi ve yıkıcı askeri etkinlik bulunuyordu. Askeri iktidar etkileri bakımından iki toplumda da tamamen farklı şekillerde kısıtlanmıştı. Garp'ta askeriye toprağa bağlıydı ve etkinlikleri gittikçe biçimselleşiyor, hatta idealleştiriliyordu. Baronlar, köylüleri ve kasabalıları, hafta sonlarının bile güçlükle yatıştırabildiği yerel düşmanlıkları giderme olanağını ortadan kaldıran sürekli bir çatışma ortamıyla canlarından bezdiren, bitmek bilmeyen ama ufak çaplı savaşlara ve kargaşalıklara kendilerini kaptırabilirlerdi. Fakat genel ve gelişigüzel katliamlar yapmak için tek bir liderin önderliğinde gerçekten kitlesel ordular toplamaları zor olurdu. İktidarın tek elde toplanması bakımından, hanedan içi evliliklerle, hatta tevarüs haklarının satın alınmasıyla arttırılan değişmez tevarüs olanakları bariz siyasal ve askeri beceriler kadar önemliydi. Hiçbir hükümdar kendi egemenlik alanını miras aldığı toprakların fazla ötesine genişletemezdi. Ele geçirdikleri de genellikle ufak araziler olurdu. On beşinci yüzyılda Burgonya dükünün Liège şehrini yakıp yıkabilecek, bütün nüfusunu katledebilecek, hatta yangınlardan kaçmayı başarıp ormanda saklanan birkaç kişinin peşinden gidip hepsi öldürülene kadar onların izlerini sürebilecek kadar büyük ve başına buyruk bir askeri kuvveti toplaması yeni dönemlerin yaklaştığının bir işaretiydi. Yine de en sonunda Burgonya dükü bile kendini âdetler tarafından öylesine sınırlandırılmış halde buldu ki kral unvanını alma girişiminde en sonunda hüsrana uğradı.

İslam dünyasında ise bunun aksine, ordu şehirli erkeklerden oluşuyordu ve dar görüşlü kurallar tarafından fazla sınırlandırılmamıştı. Hareketlilik hiçbir yerde, mensupları en yüksek toplumsal konumlara gelebilen ve Garp için akıl almayacak kadar uzak mesafelere seferler düzenleyebilen orduda olduğundan daha fazla değildi. Görünüşe göre yerel subaylar bu sayede bir ölçüde kontrol altında tutulduğu için ordu içinde kişisel çekişmeler doğrudan savaşlara neden olmuyorlardı; en büyük tehlikelerin sadece soyguncular olduğu dönemlerde yerel düzeyde geniş kapsamlı bir barış durumu söz konusuydu.

(Ama daha uzak bölgelerde göçebe kabilelerin şefleri soyguncu baronlarla aynı rolü oynayabiliyorlardı.) Fakat Burgonya dükü örneğinde olduğu gibi saldırgan iktidarın tek bir kişide yoğunlaşması neredeyse olağan sayılırdı. Şehirlerin yağmalanmasına ve nüfuslarının katledilmesine daha rahat rastlanırdı. Moğol dönemlerinden sonra, Geç Orta Dönem'de bunlar nispeten sıklaştı.

Dinsel ve düşünsel yaşamda iki toplum arasındaki farklılıklar, siyasal otoritenin rolüyle ilgili farklılıkları tamamlayıcı nitelikteydi. Garp'ta soylu hem siyasal yöneticiydi hem de bütün toplumsal yaşamın odağıydı. Rahip ise soylunun ya kardeşi ya da kuzeni olurdu. İlim irfan hayatı büyük ölçüde Kilise üzerinden sürdürülürdü. Kilise, dünyevi yerleşik düzene paralel bir çizgide ve onunla iç içe geçmiş şekilde son derece örgütlenmişti. Bu hiyerarşik içinde gündeme getirilen her türlü entelektüel sorunun resmi bir sapkınlık, yani yerleşik düzene ihanet sorununa dönüşmesi olasıydı. Sapkınlık kolayca bir ölüm kalım meselesi halini alabilirdi. Buna karşın İslam dünyasında entelektüel sorunlar resmen ifade edildiklerinde bile böyle bir durum kolayca gerçekleşmezdi. Fakat aynı zamanda Felsefi gelenek böylesine hiyerarşik bir yapıda daha bütünleyici bir rol oynadı. Buna bağlı daha soyut normatif gelenekler rahiplere verilen resmi eğitimin temelini oluşturuyordu. Bunun sebebi kısmen, Latin ülkelerinin yüksek kültürel esinlenmelerinde genel olarak Helen geleneğini önemsemeye devam etmeleriydi; ama eğitim örüntüsünün bu şekilde devam etmesinin bir başka sebebi de kuşkusuz, kendisini İsmailîlere çok yakın bir tarzda kâinata ilişkin hiyerarşik bir görüşle kendi hiyerarşik toplumsal yapısını meşrulaştırabilen Kilisenin nispeten kapalı ve değişmez yapısına uygun olmasıydı. İçrek araştırmalar da yapılıyordu ama bunlar nispeten küçük bir rol oynuyordu. Mistik vaiz Eckhart nazik meseleleri sıradan insanlarla gereğinden fazla tartıştığı için mahkûm edildiğinde, ona isnat edilen suç yerleşik gizlilik öğretisini ihlal etmek değildi, sadece basiretsizce davranmaktı. Simya gibi konularsa elbette doğrudan doğruya içrek konular sayılıyorlardı.

İslam dünyasında ulemâ ile emirler birbirlerinden uzak dururlardı. Öğrenimin medreselerde kurumsallaştığı yerlerde bile ulemâ kendi içinde geniş kapsamlı bir bağımsızlığı sürdürdü. Hem İslam dünyasında hem de Garp'ta resmi eğitim deneysel disiplinlerden ziyade büyük ölçüde normatif disiplinler üzerineydi. Ama en saygın Müslüman eğitimi apaçık kültürel normlara yönelikti. Bu durum, İbrahimî geleneğin tarihsel, cemaatçi vurgusuyla tutarlıydı. Ama ayrıca kuşkusuz, ulemânın kendi ortak disiplinini sürdürürken dayandığı temeli de ortak komuta zincirlerinden ziyade ortak hukuksal normlar aracılığıyla yansıtırdı. Garplı eğitim süreci dilbilgisi, retorik ve mantıktan oluşan (esasen dilbilimsel normların öğretilmesine dayanan) üçlüyle başlar ve hemen ardından içeriği tarihsel araştırmalardan ziyade astronomi ve müzik gibi doğa araştırmalarına atıfta bulunmaya meyilli (esasen matematik öğretimine dayanan) dörtlüyle devam ederdi. Hukuk ve teoloji, özelleşmiş uzmanlık alanları

olarak son sırada yer alırlardı. Bunlara temel araştırmaların tamamlayıcı bir parçası olan tıp eşlik ederdi. Buna karşılık medreseler öncelikle herkes için önemli olan konuları –ibadet, hukuk, teoloji, hepsi esasen tarihsel nitelikli bütün konular– vurgulardı. Edebi eleştiri gibi konular ikinci plandaydı. Matematik ve mantığa ise en son sırada ilgi gösterilirdi. Tıp ve astronomi öğretimi medreselerden tamamen bağımsız olarak yapılır, emirlerin saraylarında himaye edilirdi. Tasavvuf felsefesi ve psikolojisi ise yine başka bir merkezde, zaviyede öğretilirdi. Daha seçkin olan bu merkezlerde yapılan öğrenim sistematik biçimde içrek olmaya meyilliydi.

Çok sonraları Osmanlı İmparatorluğu'na seyahat eden bir Fransız diplomat ve bilgin, Müslümanların Garplı akranlarına kıyasla kişisel olarak daha nazik ve daha makul olmalarından etkilenmiştir. Hatta Müslümanlar hayvanlara bile nispeten daha merhametli yaklaşıyorlardı.[5] Bilgin muhtemelen kendi yurttaşlarını geliştirme isteğinin etkisi altında olurdu. Her halükarda çoğu ölçüt bakımından Erken Orta Dönem'de İslamileşmiş toplumun hem düşünsel yaşamda hem de gündelik güvenlik alanında Garplılardan daha görgülü ve daha kibar olduklarının dikkate alınması gerekir. Ama ayrıca keyfi müdahalelere, hatta felâketlere bile daha fazla maruz kalırlardı.

Tarihsel Eylemin Kaynakları

İnsanın üstünlüğünün bir yandan hem genel olarak kâinatta hem de kişi olarak kendi içinde gerçekliği tefekkür edip onun anlamının farkına azami düzeyde varabilmesine, diğer yandan eyleme imkânına, yani yeni olay silsilelerine alışkanlıklardan veya âdetlerden ziyade bu olayların sonuçları hakkındaki makul tahminleri dikkate alarak özgürce öncü olmasına dayandığı kabul edilmiştir. Dünyamız aslında sürekli bir dönüşüm içinde olduğu ve bu nedenle gerçek anlamda özgür bir eylem en üst düzeyde tefekkür olmadan gerçekleştirilemeyeceği gibi, gerçek anlamda tefekkür de belirleyici bir eylem olmadan gerçekleştirilemeyeceği bize öğretilmiştir. Eğer durum gerçekten böyleyse yukarıda değindiğimiz bu iki üstünlük biçimi arasında yapılan ayrım yapay bir ayrım olabilir. Yine de modern Batılılar en azından geçmişe bakarak kendilerine kalmış Garplı mirasın dehasının, onun insana özgü girişkenliğe ve eylemlere mümkün olduğunca fazla alan tanınmasından ileri geldiğini görmüşler, fakat tefekkürden ileri gelen üstünlüğü başkalarına aktarmak konusunda da çoğunlukla eli açık davranmışlardır. Aynı zamanda İslami mirasın da Modern dönemden önceye ait büyük mirasların en eyleme dönük olanı olduğu söylenebilir. Yüzeysel bir bakışla İslam'ın son kertede her şeyi Tanrı'nın iradesine bağlayan kaderci düşünceye vardıracağını ileri süren gözlemciler bile

---

5 Burada *Turkish Letters of de Busbecq* adlı ünlü eserden bahsediyorum [çev. E. S. Forster (Oxford, 1927)].

Müslümanların özellikle kutsal davalarını yılmadan sürdürmek konusunda ne denli gururlu ve fanatik olduklarını teslim etmektedirler. Demek ki her iki toplum da eylemciliğe yatkın olma meziyetine sahiptir. O halde insanın özgür eylemleri bu iki toplumda hangi yollardan tezahür etmiştir?

İslam dünyasında özgürlük bazı bakımlardan Garp'ta olduğundan daha fazlaydı. İslam –diğer dinsel toplulukları tanımaya fazla istekli olmasa da (bu bakımdan İslam aslında Hıristiyanlıktan çok daha açık görüşlüydü ama tektanrıcı olmayan ölçütlere vurulduğunda yine de hoşgörüsüz sayılırdı)– nispeten hoşgörülüydü ama özellikle kişisel düzeyde hoşgörülüydü. İslamileşmiş toplumda Diogenes'e ve fıçısına Garplı toplumda olduğundan daha kolay hoşgörü gösterilirdi. Garp toplumunda Diogenes'in sadece bir birey olarak değil, bir tarikatın veya bir tüzel kurumun üyesi olarak özel bir statü sergilemesi gerekirdi. Ahlaki bir misyonu ileri sürmüş olsaydı Kilise hiyerarşisinin yargısına tabi olurdu. Halkın içinde çıplak gezseydi Kilise otoriteleri tarafından cezalandırılırdı. İslamileşmiş toplumda ise –dinini değiştirmeye yanaşmayan bir zimmî olmadıkça– sadece tek bir hukuksal statüsü olurdu. Bu da her Müslüman'ın sahip olacağı statüydü; gerçekte pazaryeri denetçisinin (muhtesip) denetimine tabi olurdu; ama ahlaki bir misyon ileri sürmesi halinde, kendi seçtiği pir dışında hiçbir otorite tarafından rahatsız edilmeden, meczup bir derviş sayılır ve özgürce hareket etme olanağı kazanırdı. (Zimmî olsaydı mensup olduğu topluluğun otoriteleri yüzünden başına çok daha fazla iş açılabilirdi.) Genel olarak Garplı örüntü başarılı bir toplumsal süreklilik olanağı yarattı ama hareketliliği –en önemli makamlar belirli yerellerde yoğunlaşmış olduğu için coğrafi hareketliliği ve loncaların sistemli biçimde gözden düşürmeye çalıştığı kişisel inisiyatifi– engelledi. İslam dünyasında olduğu gibi Garp toplumunda da birtakım gelişmeler kaydedildi. Ama bu gelişmeler sistem sayesinde olmaktan ziyade sisteme rağmen sağlandı.

Birey olarak insanın bütün bir toplumla tek başına yüzleşmesi böylece önemli özgürlüklerin yolunu açtı. Ama bu durum Garp'ta kurumların tüzel yapıları sayesinde kendi haklarını teminat altına alabildikleri belirli tehlikeler karşısında bireyleri savunmasız da bıraktı. İslam dünyasında bile, maceraperest bir birey görece ne denli serbest hareket ederse etsin kendini o toplumda tanınan bir grupla –bazı tarikatlardaki Sufilerle, bazı medreselerdeki ulemâyla, belirli bir ticaret kolunun tüccarlarıyla veya bunlar kadar saygın görülmemekle birlikte neredeyse aynı ölçüde korunan fütüvvet ocaklarının üyeleriyle, hatta kentin bir mahallesinde belli başlı dilenciler veya hırsızlarla bile– ilişkilendirecek kadar tedbirli davranırdı. Bu tarz gruplara üye olmak genellikle şahsi tercihe bağlıydı ve buralarda verilen disiplin hayli gevşek olabiliyordu. Haliyle böyle gevşek disipline sahip toplulukların emirin keyfi müdahalelerine karşı koyma gücü de daha az oluyordu. Ayrıca yeni bir girişim çeşidine yönelmek –örneğin yeni bir proje tipine yatırım yapmak– isteyenler,

bir zorbanın egemenliğine direnecek bu gibi dayanışma gruplarında kendilerine yer bulmakta hayli sıkıntı yaşayabilirlerdi. Bu tarz girişimler lonca düzenlemelerinin katılığı tarafından boğulmadan başlayabilirlerdi ve de başlarlardı; fakat dikkat çekecek kadar palazlandıkları anda basiretsiz bir emir tarafından yağmalanabilir veya derhal durdurulabilirlerdi.

Yine de İslam dünyasında bir erkeğin, tarımcıl toplum koşullarına göre nispeten geniş kapsamlı, makul ve öngörülebilir bir çerçeve dâhilinde kendi tercihlerini yapmasına, hatta diğer erkeklerin çoğunun seçimlerinden epey farklı tercihler yapmasına olanak tanıyan geniş bir kişisel özgürlükler alanı varlığını korumaya devam etti. Bu tarz bir özgürlük daha ileri bir eylem özgürlüğü çeşidi –tarihsel eylem özgürlüğü, yeni fikirler üretme ve bunları öğretme özgürlüğü, toplumsal yaşamda yeni kalıplar ve siyasalar sunma ve bunların gerçekleştirilmesine katkıda bulunma özgürlüğü; daha genel bir ifadeyle, yaşamın sürdürülmesi için gerekli olan koşulları bilinçli olarak değiştirme özgürlüğü– için gerekliydi. Ama bunun gerçekleşmesi için basit kişisel özgürlüğün yanı sıra bireysel girişimciliğe toplumda elverişli kanalların açılması da şarttı. Bu kanalların doğası, meşrulaştırma kalıplarına bağlı olarak, tamamen kişisel düzeyde söz konusu olan kanalların doğasından bile daha büyük bir çeşitlilik sergileyebiliyordu.

Yüksek Ortaçağ'ın Garp dünyasında insanın kendine ilişkin bilinicinin ve kendi eylemlerine yön verme kabiliyetinin gelişimini sergileyen en çarpıcı örneklerden biri, Haçlı Seferlerinin başarısız olması üzerine Papanın İslam'ın varlığı konusunda ne yapılması gerektiğine ilişkin bütün Batılı Hıristiyan dünyasından tavsiye talep etmesi olmuştur. Meseleye ciddiyetle yaklaşanlar bu talebe karşılık verdiler. Bu tavsiyelerden bazıları, İslam'a karşı daha etkili hareket etmek adına Kiliseyi reformdan geçirme planları da dâhil olmak üzere nispeten ileri görüşlü birtakım tasarıları içeriyordu. Bu planların çoğundan pek bir sonuç çıkmadı ama yine de bunlar ciddiyetle düşünülmüş ve ele alınmış planlardı. Çünkü tarihsel sorunlara yönelik bu yaklaşım münferit bir durum değildi; aksine bunun temeli Garplı örüntülerde yatıyordu. Örneğin Kilise hiyerarşisi içinde sayıları sınırlı olan özerk piskoposluk makamı yetkililerinin tartışmalı konular hakkında değerlendirmelerde bulunup oy kullandıkları büyük Kilise konsilleri, Garp'ta bu tarz bir istişarenin modelini oluşturuyordu. Ama bu işin ruhu daha geneldi. Her kurum zamanında kendi özerk kuralları zamanında nasıl kez oluşturduysa bunları şimdi yeniden şekillendirmesi de pekâlâ mümkündü. Üstelik kendi yetki alanlarında işlerin yolunda gitmesini bizzat piskoposluk, papalık, krallık ve imparatorluk makamları gözetirdi ve gidişattan endişe eden bireyler yerinde tavsiyelerin bu makamlar tarafından dikkate alınacağını umarlardı.

Çin'de kamu sorunları hakkındaki özel günlükler tutma âdeti, Garp'ta olduğundan çok daha gelişmişti ve dünyanın bu en güçlü ve en akılcı biçimde

düzenlenmiş bürokratik yönetiminde başka yerde olduğundan daha etkili olmuştu. İslam dünyasında bu tarz inisiyatiflere ve reform kanallarına bu kadar kolay rastlanmazdı. Halifeliğin çöküşünden sonra, reform yapması beklenebilecek hiçbir merkezi kurum kalmadı. Ayrıca emirlere ciddi kurumsal girişimlerde bulunma hakkı tanımak, Müslüman sözleşmeciliğinin dayandığı İslam dünyası çapındaki birleştirici örüntüye de zarar verebilirdi. Melikşah saray maiyetinden tavsiye istediğinde onun asıl istediği ve elde ettiği şey belirli kurumsal sorunların çözümüyle ilgili tasarılar değildi; bir mutlak hükümdar sıfatıyla onun idaresine kılavuzluk edecek ve çok az değişiklikle sonraki hükümdarlar tarafından da kullanılabilecek birtakım genel öğretilerdi. Bir halifeye bu kadar dar bir hareket sahası tanıyan ve müstakil Şeriat'ı geliştiren ulemânın başlıca niyetlerinden biri, sanki –herhangi bir aristokrasinin maceralarından ziyade ticaretin güvenliğini gözeterek– özgür siyasal eylem sahasını asgari boyutlara indirmek olduğu düşünülebilir. Ne olursa olsun, kişisel statünün miras alınmaktan ziyade hükümdarla kurulan kişisel ilişkilere göre kazanıldığı saraylarda, kazanılmış hakları daima tehdit eden ciddi reform hareketleri, aksi takdirde reformcuları hemen ortadan kaldırması için o reformcuların rakipleri tarafından ikna edilebilecek olan hükümdarın kişisel desteği olmadan tartışılamazdı.

İslami ruhun her halükarda beraberinde getirdiği toplumsal eylemcilik Orta Dönemlerde her şeyden önce Şeriat yanlısı reforma yönelik sıkça tekrarlanan ve çok yönlü bir hamle ile ifade edildi. Bu hamle, en cesur sınıf olan emirler dâhil bütün sınıfların âdetlerini ve değerlerini eleştiren vaizlerin uyanışçı vaazlarından, adaletsizlikle dolmuş bir dünyayı adaletle dolduracak mehdiyi bekleme umudunu insanlara aşılamaya çalışan reformcuların büyük çaplı isyanlarına kadar geniş bir sahayı belli belirsiz kapsıyordu. İbn-Tûmart'ın yaşamı her iki aşırı ucun da bir örneğidir. Bu tür reform hareketlerinin binyılı getirmeyi başaramamasına rağmen, bunlar Şeriat'ın ve onun himayesindeki kurumların bağımsızlığını ve etkililiğini pekiştirmekte birikimsel şekilde ilerleme kaydettiler. Daha özel reform tasarıları İslam dünyasında sonraki yüzyıllarda daha fazla önem kazandı ama büyük çaplı ayaklanmalarla birlikte askeri girişimler reformcular için bir ideal olmaya devam etti. En azimli reformcular ellerinden geldiği kadarıyla bu ideale yaklaşmaya çalıştılar ve onu tekrar tekrar gerçekleştirdiler.

İki toplum arasındaki karşıtlığı açıklamak için karşılaştırılmaya son derece uygun kişilikleri seçmek kolay değildir; çünkü bir insanın etkili bir konuma ulaşmasını sağlayacak bir kariyer çoğunlukla her iki ortamda da tamamen farklı adımlarla gerçekleştirilmiştir. Ama hem Ömer Sühreverdî hem de Clairvaux'lu Bernard, muhafazakâr dindarlar olmakla birlikte mistik eğilimlere de sahip insanlardı. Her ikisi de manevi rehber konumundayken kendi dönemlerinin önemli siyasal maceralarına dâhil olmuşlar ve bu maceralarda her

zaman başarılı olamadılarsa da etkili bir rol oynamışlardı. Her ikisi de tarımcıl yaşamın bitmek bilmez adaletsizlikleriyle, özellikle de merkezi bürokratik otoritenin ortadan kalkışıyla dizginlerinden kurtulan sayısız askeri iktidarın güç kazandığı bir ortamla karşı karşıya kalmışlardı. Her ikisi de tektanrıcı vicdanın böyle bir duruma göstermesi gereken tepkiyi temsil ediyordu. Garp'ta ayrıntılı düzenlemeler ve özel mahkemelerle dayatılan Tanrı'nın ateşkesi anlayışı Bernard'ın icadı değildi ama o bu anlayışın etkili olmasına yardımcı oldu. Bunu, İslam dünyasında Sühreverdî'nin de katkıda bulunduğu fütüvvet ocaklarının disiplin altına alınması girişimi ve emirlerin kişisel müdahaleler yoluyla ocakları kontrol etme çabaları ile kıyaslayabiliriz. Bu yaklaşımların her biri, konuyla ilgilenen insanların en yoğun itkilerini arkasına aldı. Bununla birlikte her iki toplumda gelişmiş olan toplumsal düzene ve biçim anlayışına bir biçimde uyum sağladı. Tanrı'nın ateşkesi anlayışı, özel olarak korunan günler ve yurttaşlık statüleri yararına Kilise hiyerarşisine başvuruyordu. Fütüvvet reformu ise şahsen üstlenilmiş yükümlülüklerden oluşan bir ağ aracılığıyla Müslümanların Şer'î ödevlerine yönelikti. Bu yaklaşımların her ikisi de bir ölçüde başarılı oldu ama hiçbiri yeterli çözümü sunmayı başaramadı.

Burada iki toplumu yüksek kültür düzeyinde ve bu düzeyde ortaya çıkması olanaklı en soyut kalıplaşmaları bakımından karşılaştırdığım için, bu tarz kalıplaşmaların gerçek tarihin akışı açısından fazla anlam ifade etmediklerini aklımızda tutmamız gerekir. Tarihin yapay biçimde ele alınan bir kesiti bakımından, belirli bir kültürün çeşitli yönlerinin temelinde bulunduğu varsayılan kapsamlı bir biçimsel ön koşulu işaret eden ifadelerin formüle dökülebileceği düşüncesine fazla anlam yüklenmemelidir. İnsanların zihinleri farklı olmak zorunda değildir. Uyumluluk kültürel gelenekler kompleksi dâhilinde belli bazı geleneklerin birbirleriyle bağdaşmasının, iç içe geçmesinin şart olmasından ileri gelir. Sanatta, bilimde veya siyasette olduğu gibi, özerk fakat karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı şekilde gelişen çeşitli mizaçlar ve kültürel gelenekler arasında en azından geçici bir denge her an sağlanabilir. Üstelik bu uyumluluk ihtiyacı, temel yüksek kültürel çevrelerde yaygın olan ideal insan imgelerinde somutlaşır. Bu imgelerin her biri zorunlu olarak beşeriyetin bütününe ilişkindir. Yine de bu imgenin ve onun yanıt verdiği dengenin, onun altında sayılacak belirli kültürel ve tarihsel olguların "temelinde yatan" "nedensel" bir itici güç sayılması şart değilse de o imgenin sonradan bu olguları şekillendirmesi de pekâlâ mümkündür.

Bu tür örüntü soyutlamaları kendilerine özgü yararlara sahiptir ama bunlar tarihsel gelişmeleri, bir toplumun yüksek kültürel düşünce yapısında varsayılmış görünen kavramların oluşturduğu dışa kapalı bir topluluğun mantıksal sonuçları olarak görmeye de yol açabilirler. Bu bakımdan bir bütün olarak (yüksek kültür düzeyinde) uygarlık kendi toplumsal ve tarihsel olanaklarını şekillendiren ortak beklenti örüntülerine sahip olması itibarıyla (kendi halk

kültürüyle beraber) belirli bir etnik gruba benzer sayılmıştır. Bununla birlikte bu tarz örüntüleri basit bir etnik düzeyde bile izleme girişimi genelde yersiz olur. Uygarlaşmış dünyanın tarihinin bu tarz kavramsalcı yorumları bazı filozoflara ve birçok filologa makul görünmüştür çünkü bu yaklaşım onların bütün bir tarih sürecini sadece ellerinin altındaki metinler hakkında sahip oldukları anlayışı derinleştirerek görmelerine izin vermiştir. Fakat hem bu formülleştirmelerin hem de genel olarak tarihsel sürecin temelindeki her düzeyden çıkarın karşılıklı ilişkisini kavramakta ve özellikle de yüksek kültür formülleştirmeleri ve bütün sınıfsal düzeylerdeki insan eyleminin dile getirilmemiş kaynakları arasındaki farkı dikkate almakta başarısız olmuşlardır. Bu yüzden, yeni fırsatlar doğduğunda sık sık kendini gösteren ani kültürel değişimleri nadiren dikkate almışlardır. Özellikle, insanları, Modernliğin hukukta, bilimde, estetik üslupta vb. ufuk açıcı sayılan kavramsal başarılarını –hatalı şekilde– geriye dönük biçimde Garp'ta da görmeye yönetmişlerdir. Bu şekilde bazı yazarlar Garp'ın dehasına ilişkin abartılı bir anlayış üretmişler ve hem Garplı mirasın hem de diğer mirasların Modernliğin doğuşuyla ilişkisini böylece tahrif etmişlerdir.[6]

---

[6] İslamileşmiş kültürü dışa kapalı bir kavramlar topluluğu olarak ele alan yorumların en parlağı Gustave von Grunebaum'a aittir ve onun hepsi okumaya değer birçok kitabında ve makalesinde dile getirilmiştir. Birinci Cildin Giriş bölümünde Batıcı yüklenme veya dünya görüşü şeklinde adlandırdığım, Batı kültürünün genelde sadece bu şekilde tahayyül edilmesi olgusunu en iyi biçimde örneklemesi tesadüf değildir. "Parallelism, Convergence, and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature and Piety" (*Dumbarton Oaks Papers*, 18 [1964], 89-111) başlıklı çalışmasının özellikle sonlarına doğru, onun çözümlemesinde, İslam dünyasına (ve Bizans'a) dair oluşumsal varsayımların, onun (Batıcı bir tarzda) hem Batı'ya hem de Modernliğe atfettiği belirli karşıt oluşumsal varsayımlardan, en azından kısmen olumsuz bir biçimde, (İslam'da *eksik olanlar* üzerinden) karşıtlık kurarak türetildiği açıkça görülür. Bu yöntem, onun Batı'ya özgü saydığı şeylerden yoksun olan "Doğu" kültürlerinin esasen benzer olduklarının görüleceği ama birbirlerinden tam da ortaklaşa sahip oldukları özellik -yani, onun görüşüne göre, bu kültürlerin hümanizme ussal biçimde açık olan Batılı tipte veya (tercihen) Batı'dan esinlenmiş tesadüfi görünümlerini de bastırmış olan, dogmatik bir tamlık iddiası- yüzünden birbirlerinden ayrı düşecekleri şeklindeki bir görüşün neredeyse peşinen kabul edilmesine yol açar. Onun Batı'da gördüğü oluşumsal varsayımlar ise aksine en belirgin biçimde insana özgü olan şeylerin özünde yer alırlar. Örneğin, bu varsayımlardan "insanın Rönesans sırasında edindiği bir dünyaya yöneliş tavrı" diye bahseder; burada "insanlığın birliği" ne ("insanın otuz iki dişi vardır" cümlesinin ifade ettiği gibi) bir biyolojik varlığa ne de ("insanın birliği" ifadesindeki gibi) insanlığın bütününe atıfta bulunabilir, bunun yerine (Batıcı literatürlerde epey sık biçimde görüldüğü gibi) sadece uzun ömürlü olmuş mitik bir varlığa atıfta bulunarak dilbilgisel bir anlam doğurur. Bu "İnsan", art arda gelen tarihsel dönemlerde kişisel olarak bir dizi can alıcı deneyim geçirmiştir ve en sonunda gözler önüne serilmiş kültürel özelliklerinin şimdiye kadar başarılmış en ileri ve en insansal özellikler olduğu kabul edilen başlıca Batıcı mit figürü, "Batılı İnsan" ile özdeştir. Bütün bunlar her bir kültürel gelenekte, zaman içinde kendi içsel olanaklarını sadece açığa vuran, kişileştirilmiş bir ideal insan imgesiyle temsil edilen organik bir değişmezlik bulunduğunu varsayar. Geleneklerdeki bu tarz bir öz belirlenimin sınırları ve Garp'ın ve İslam dünyasının yeni ufuklar açmış kültür özellikleri itibarıyla gelişimlerinin

Yüksek Ortaçağ sırasında İslam dünyası ile Garp arasındaki alışveriş büyük ölçüde tek taraflıydı. Müslümanlar pek az durumda Garplılardan bir şeyler öğrendiler: Örneğin Haçlı Suriyesi'nde istihkâm sanatını öğrendiler (gerçi Haçlılar da bu alan hakkında Müslümanlardan birçok şey öğrenmişlerdir). Fakat genelde Müslümanların daha uzaktaki Çin'den bile henüz Erken Orta Dönem'de çeşitli teknikleri, hatta bazen daha soyut fikirleri de almaya başlamış olmalarına rağmen, Garp'tan öğrenmeye değer buldukları pek bir şey olmadı. Buna karşın Garplılar çeşitli kültürel pratik ve kavrayışı İslam dünyasından alıp özümsediler ve bu özümseme onların kültürlerinin gelişmesinde son derece önemli bir rol oynadı. Büyük ölçüde bunun nedeni elbette İslam uygarlığına özgü kültürel yeterliliğin en azından bu dönemin başlarındaki üstünlüğüydü. Bu karşıtlık İslam dünyasının Ekümenik düzen içindeki üstünlüğüyle biraz daha pekişti. Garp ile kurulan temaslar İslam dünyası için taliydi ve Doğu Avrupa'yla, Hindu Hindistan'la veya Müslümanların sıkı ilişkiler kurmuş oldukları diğer bölgelerin herhangi biriyle kurulmuş temastan daha önemsiz sayılırdı. Garplılara göre ise Doğu Avrupa ve İslam dünyası ulaşılabilecek tek yabancı toplumlardı. Müslümanların genel olarak İslam dünyası için nispeten daha az önem taşıyan Sicilya ve İspanya'daki uzantıları Batı'ya epey yakın ve önemli görünüyordu.

Müslüman varlığının etkisi iki yönlüydü: Hem yeni düşüncelerin bir kaynağıydı hem de tehdit ediciydi. Birincisi, belirli kültürel pratiklerin az çok açıkça benimsenmesine neden oldu. Bu, Ebu Bekir er-Râzî'nin eserlerinin Latinceye çevrilip tıp alanında kullanılmasında olduğu gibi bazen doğrudan oldu. Bazen de "uyarıcının yayılması" diye de adlandırılan durum sayesinde, daha dolaylı yoldan gerçekleşti. Dönemin başlarında Akdeniz'deki İslam dünyasına doğudan gelmiş olan, İslamileşmiş uygarlığa özgü yel değirmenleri hakkındaki betimlemelerin, dönemin sonunda Garp'ta yel değirmenlerinin ortaya çıkışına neden olmuş olması muhtemel görünmektedir. Ama değirmen kollarının Müslümanlar tarafından yatay, Garp'ta ise dikey yapılmış olmasının da gösterdiği gibi, aktarılmış olan şey yel değirmenlerini en ince ayrıntısına kadar inşa etmeye ilişkin karmaşık pratik değildi, sadece temel fikirdi. İslamileşmiş uygarlığın Garp üzerindeki etkisinin büyük kısmı bu şekilde dolaylı yoldan olmuştu.

Aslında kültürel ayrıntıların yayılışı çeşitli sınırlamalara tabiydi. Yeni toplumda kendine uygun bir yer bulamayan unsurlar, eski toplumda ne kadar etkili ve faydalı olmuş olurlarsa olsunlar benimsenmezlerdi. Deve taşımacılığı epey etkili bir taşımacılık şekli olmasına rağmen Garp'ta hiçbir zaman benim-

---

karşılaştırılması sırasında ortaya çıkan güçlüklerle ilgili olarak ilk Cildin Giriş bölümünde yer alan, tarihsel yöntem hakkındaki kısma bakınız.

senmedi. Bunun sebebi kısmen iklimdi, kısmen de en güney kesimlerde bile öküzün taşıt ve nakliye ihtiyacını yeterince karşılaması ve bu konuda devenin öküz karşısında dikkate değer bir avantajının olmamasıydı. Temas doğrudan olduğunda ve pratik derhal taklit edildiğinde bile benimsenmiş unsur çoğunlukla dönüşüme uğrardı. Teknik ayrıntılar bile devralındıklarında yeniden tasarlanır ve yeni toplumun teknik bağlamına uygun düşecek şekilde yeniden düzenlenirlerdi. Görünüşe göre Gotik kemer fikri İslamileşmiş binalardaki kemerlerden gelmesine rağmen, bu kemerlerin kullanılış biçimi ve inşasına özgü ayrıntılar katedrallerde camilerde olduklarından çok farklıydı; kemerin bütünü itibarıyla etkisi ve anlamı tamamen yeniydi.

İleri düzeylere varan bu seçme ve yeniden düşünme süreci, tam anlamıyla estetik ve entelektüel düzeyler söz konusu olduğunda çok daha önem kazanıyordu. Burada genel olarak, İslam uygarlığına özgü malzemelerin Garp tarafından taklit edilip benimsenmesi, Garp tarafından en azından temel bilgiler düzeyinde zaten büyük ölçüde paylaşılan geleneklerde kökleşmiş unsurlarla sınırlanmıştı. Dolayısıyla gezgin halk ozanları olan troubadourların romantik şiir geleneğinin İslamileşmiş İspanya'da ona denk düşen biraz daha eski bir geleneğe doğrudan bağlı olduğu görülür; ama bu da son kertede Latincede uzun süre yankısını bulmuş olan daha eski Helenistik geleneklere dayanır ve görünüşe göre, dolaysız biçimlerini İspanya'ya ve Galya'ya özgü yerel Romans eğilimlerinden almıştır. Geleneğin bazı unsurlarının eski Arap motiflerine veya en azından Arap Müslümanlarının yerel eserlerine dayandırılması mümkün olmasına rağmen, açıkçası bu gelenek büyük ölçüde Garp'ta önceden beri var olan tarzlara ve biçimlere yakındı.[7] Kültürün sadece zaten kısmen bilinen şeyleri benimsemesi yönündeki bu eğilimi, Batı'daki İslam uygarlığına özgü etkileri yerli oluşumlardan ayırt etmeyi zaman zaman güçleştirmiş bir eğilimdi. (Modern Batı'da bu eğilim, İslamileşmiş düşünsel kültürün aslında belki sadece biraz daha geliştirilmiş Yunan düşüncelerinden başka bir şey vermediği şeklindeki anlayışa da katkıda bulunmuştu.)[8]

Garplıların Müslümanlardan (veya İslamileşmiş kültürün bir parçası olan Yahudilerden) öğrendikleri teknik yöntemlerin, bilgilerin ve kitapların gerçek miktarı kadar önemli olan başka bir şey de İslam dünyasıyla tarihsel bir olgu

---

[7] S. M. Stern, Romans şiirinin hem İspanya'daki hem de Galya'daki (gerek Müslümanlar gerekse de Hıristiyanlar arasındaki) gelişme sürecine özel bir Arap müdahalesinin mümkün, hatta muhtemel olduğunu, ama henüz kanıtlanmadığını göstermiştir

[8] H. A. R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe" (*Bulletin of the John Rylands Library*, 38 [1955], 82-98) adlı çalışmasında, Modern dönem öncesinde bir yüksek kültür geleneğinin kendi yaratıcılığını büyük dış etkilere rağmen nasıl koruma eğilimi sergilediğine dair anlamlı bir inceleme sunar. Gibb, sadece yayılımdan bahseder ve yabancı kültürün salt mevcudiyetinin ve meydan okumasının daha bağlamsal olan etkilerini ele almaz.

olarak yüzleşilmesiydi. Garplılar, İslam dünyasından aldıkları kitapların çoğunu aslında doğrudan Yunanlılardan da almış olabilirlerdi. Nitekim daha sonraları öyle yaptılar. Oysa Yunan geleneğinden alınmış olamayacak bir anlayış tarzı Garplılar tarafından büyük ölçüde ihmal edildi. En önemlisi de ekonomik refah artışının ve bununla bağlantılı olarak kültür düzeyinin yükselmesinin coşkusuyla kendilerini, apaçık tavırlarından hiçbirini paylaşmayan ve yine de en azından başlarda kültürel ve siyasal bakımdan açıkça üstün olan başka bir toplum tarafından aşağılanmış ve kuşatılmış halde bulan Garplıların hayal güçlerinin harekete geçip onları yaratıcılığa sevk etmesiydi. Müslümanlar; tıpkı uzun süre saygı duyulup son zamanlarında alt edilmiş ve adeta hakir görülmüş Bizanslı Rumlar gibi, Garp için tehdit oluşturuyorlardı.

Haçlı Seferlerinin sonucunda Suriye'yle kurulan mesafeli temas sayesinde o bölgeden doğrudan devşirilen pratik veya kültürel unsurlar Garp üzerinde pek fazla etkili olmamış gibi görünmektedir. Fakat Haçlı Seferlerine girişilmiş olduğu gerçeğinin ta kendisi aslında Müslüman varlığının muazzam bir uyarıcı etki yaptığını göstermektedir. Ayrıca Haçlı Seferleri sürecinin –yani Garp'ın hep birlikte ortak bir girişimde bulunmuş olmasının– kendisi de Garplılara belki Suriyeli zoraki ev sahiplerinden doğrudan edinebileceklerinden bile daha fazla bilgi kazandırmıştır. Papalığın siyasal başarısı bu savaşlardaki liderliğine çok şey borçluydu. Garplıların yüksek kültüre sahip Müslüman ve Yunan tebaaya hükmettikleri Sicilya'da olgusal düzeyde çok şey öğrenildi; ama Garplıların kültür ve siyaset hayatına en büyük etkiyi, muhtemelen, adanın Latin hükümdarları, özellikle de II. Frederick yaptı. Buradaki Latin yönetimi –yerel nüfusun yüksek kültürel düzeyi ve idarenin Yunanlılarla olduğu kadar Müslümanlarla da sıkı ilişkiler kurması dolayısıyla gerekli olan– bürokratik sağlamlığı itibarıyla Garp'ta eşsizdi; bu da II. Frederick'in diğer Latin prensleri için önce bir tehdit ve en sonunda da bir esin kaynağı haline gelerek eşsiz bir rol oynamasını olanaklı hale getirdi. Müslüman-Garplı ilişkilerinin üçüncü bir sahası da İslamileşmiş tarzların taklit edilmesinin ve benimsenmesinin zirveye çıktığı ve en düzenli biçimde Avrupa'ya yayıldığı yer olan İspanya Yarımadası'ydı. 1204 yılına gelindiğinde Latinler Yunanca kitapların bulunabileceği, Yunanca konuşan ülkelere iyice yerleşmiş olmalarına rağmen, Müslüman biliminin buradaki muazzam itibarı, Garplıları Yunanca özgün hallerini incelemeye bile gerek duymadıkları Arapça eserleri incelemeye belki başka yerlerde olduğundan daha fazla yöneltti.

Fakat Müslümanların Garp üzerindeki en önemli etkisi, onların teşvik ettikleri şekilde imgelemin harekete geçirilmesi olmuş olmalıdır. Bununla birlikte, belirli kültürel benimsemelerin de Batılı gelişimin fiilen gerçekleşmesi üzerinde çok önemli etkisi oldu. Yunanlılar bile Arapça ve Farsçadan çeviriler yapıyorlardı; çünkü bu diller Çin'in bu tarafında çağın en canlı dilleriydi. Belki de en önemlisi teknolojik edinimlerdi. Zanaat ve imalat yöntemleri, ticari

örgütlenme yöntemleri, hatta Sicilya'da olduğu gibi siyasi yöntemler ve tarımsal beceriler doğrudan doğruya alınabilirdi. Genel olarak İslam dünyası, özellikle Erken Orta Dönem'in başında Garp'ın büyük kısmından teknik olarak daha ileriydi; fakat on ikinci ve on üçüncü yüzyıllara gelindiğinde artık her iki toplum da kabaca aynı kalkınma oranıyla büyümeye başlamıştı. Bu yüzden, bu dönemde yeni bir gelişmenin ilk önce hangi toplumda ortaya çıktığını kestirmek bazen zordur. Barutun kullanımındaki sürekli gelişim gibi bazı sahalarda, teknik düzeyin her iki bölgede de aynı dönemde yeterli olması halinde, karşılıklı icatların kabaca aynı zamanlarda ama birbirlerinden bağımsız olarak gerçekleştirilmesi gayet mümkündür. Şimdiye kadar Garp'ın tarihi bu sahalarda daha iyi belgelenmiştir ve yeni icatların burada biraz daha erken gerçekleştirildiği sık sık doğrulanabilir. Bazı karmaşık imbik türleri ve pusula kullanımı için bu durum geçerli olabilir. Ama diğer birçok başka durumda, örneğin alkol gibi bugün hâlâ Arapçadan alınmış sözcüklerle isimlendirilen birçok şeyin imalatının ve kullanımının gösterdiği gibi, önceliğin kimde olduğu yeterince açıktır. Arapçadan türetilmiş İngilizce sözcüklere ilişkin gelişigüzel hazırlanmış ve epey kısmi bir liste bile Batılı bağımlılığın ne kadar geniş kapsamlı olduğunu ortaya koyabilir (gerçi bu sözcüklerin çoğu Arapçaya Farsçadan veya Yunancadan geçmiştir): Portakal (orange), limon (lemon), kaba yonca (alfalfa), safran (saffron), şeker (sugar), şurup (syrup), misk (musk), muslin, cumba (alcove), gitar, ut (lute), amalgam, imbik (alembic), simya (alchemy), alkali, soda, cebir (algebra), almanak, zirve (zenith), dip (nadir), tarife (tariff), amiral (admiral), şah mat (check-mate).

Doğa biliminde, özellikle matematik, astronomi, tıp ve kimyada ama bir ölçüde de o dönemde gelişen bütün sahalarda Batılılar Yüksek Ortaçağ'ın büyük kısmı boyunca hevesle çevirdikleri Arapça kitaplara olan borçlarını dürüstçe kabul etmişlerdi. Klasik Yunanca metinler süreç içinde Arabî bir görünüm kazandı (Ptolemaios'un "Almagest" adlı eseri Latinceye çevrilirken başlığındaki Arapça el- tanımlığı varlığını korudu) ve İbn Sînâ (Avicenna) ve er-Râzî (Rhazes) gibi ünlü simaların yanı sıra daha az tanınan sayısız Müslüman yazar da bildik Latin otoriteleri haline geldiler. Müslümanların rasathanelerinde derlenen astronomik tablolar kendi sahalarında birer otoriteye dönüştüler. (Hâlâ birçok yıldızın Arapça ismini kullanırız.) Sadece on ikinci yüzyılın başlarına kadar yazılmış olan eserler çevrildi; çünkü bu dönemde Latinceye yapılan çeviriler durdu. En yeni eserler ise henüz çevirmenlerin dikkatini çekecek kadar ünlü olmamışlardı. İslam dünyasında bu dönemden sonra yapılan keşiflerin ise Garp'ta daha sonraları bağımsız şekilde yeniden yapılmaları gerekmişti.

Elbette burada, "Batı"nın Araplar tarafından "korunmuş" mirasının "ait olduğu yere geri götürülmesi" söz konusu değildi: Latin Garp, Roma iktidarının zirvesinde olduğu dönemde bile Helen bilim külliyatının oluşumunda

neredeyse hiçbir rol oynamamışlardı. Garplılar da, bu bilim külliyatının büyük kısmının ortaya çıktığı ülkelerde yaşayan Müslümanlardan daha fazla onun mirasçıları sayılamazlardı. Bilim mirası en sonunda kuzeybatıda yeni topraklara ulaştığında, (bazı Batılıların sandığının aksine) Doğu Akdeniz'de ve Nil ile Ceyhun arasındaki ana yurdunda yok olmamıştı; en azından en başlarda Garp'ın bilimsel üretkenlik düzeyi İslam dünyasının bilimsel üretkenlik düzeyinin önüne belirgin biçimde geçmedi. Hatta Yüksek Ortaçağ'ın ardından bir süre boyunca İslam dünyasının düzeyinin altına bile düşmüş olabilir. Yine de Garplılar Yüksek Ortaçağ'ın sonlarında, Arapça veya Farsça ortaya konmuş eserlere daha fazla atıfta bulunmaksızın geleneği kendi başlarına sürdürebilecek, zeki bilginler çıkarmayı başardılar. Ayrıca bir dönem Latince bilimsel çalışmalarda kısmi bir sessizlik yaşanmış olmasına rağmen, gelenek varlığını sürdürdü ve on yedinci yüzyılın büyük bilimsel dönüşümlerine kapı araladı.

Felsefi metafiziğin sorunları, İslam dünyasında olduğu gibi Garp'ta da toplumdan daima ilgi gördü. Bu alanda da en önemli metinler önce Arapça yayımlandılar. Yapılan çeviriler Aristotelesçiliğin geniş çapta yeniden rağbet görmesini sağladılar. Gelgelelim hem Aristotelesçi hem de Platoncu gelenekler, esasen başkalarının kaleme aldığı –ikinci elden– metinler üzerinden olsa da imparatorluk dönemlerinde Latinceye yeterince sağlam biçimde yerleşmişti. Dolayısıyla Arapçanın sağladığı itki köklü bir yenilik sunmadı. Yeni yazılar, ortaya konmalarından önce açığa çıkmaya başlayan bir diyaloga hizmet ettiler. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün (Averroës) İslam dünyasındaki, Feylesofların kişisel bilgeliğinin, tam anlamıyla teolojik bir spekülasyon pahasına, Şeriat'ın toplumsal üstünlüğüne boyun eğmesini haklı çıkarmıştı; onun tavrı Hıristiyan dünyasında "Averroizm" (Averroism) adıyla, kökten akılcı bir Felsefe ile Hıristiyan teolojisi arasında bir uzlaşmayı gerekçelendirmeye hizmet etti. Arapçadan yapılan çevirilerin en önemli sonucu, Batılı düşüncesini daha yüksek bir ilerlemişlik düzeyine çıkarması oldu. Burada bile, belirli metinlerin açıkça aktarılmasına rağmen, İslam dünyasının varlığının bu kültürel yayılım biçimindeki kadar büyük olan etkisi, tam da İslam uygarlığına özgü ilerlemişliğin böylesine yakında var olmasının yol açtığı bir etki olarak hayal gücünün canlanması bakımından daha büyük bir etki yaptı. Belirli metinlerin bütünüyle anlaşılmaz olacak kadar yabancı olmadığı –yani İslamileşmiş mirasın Garplı mirasla aynı kökleri paylaştığı– göz önünde tutulursa Garplıların hangi metinlerle karşılaşmış olmaları, onların yüksek bir ilerlemişlik düzeyini gösteren metinlerin yaygın olduğu bir toplum karşısında duygusal bakımdan savunmasız kaldıkları gerçeğine kıyasla belki daha az önem taşıyordu.

İbrahimî gelenek ve mistisizm alanlarında ilk bakışta hiçbir İslami etki olmamış gibi görünür. Gazâlî (Algazel), Felsefe metafiziğinin İslami çürütmesinden ziyade onun hakkındaki şerhleriyle ünlüdür. Muhtemelen böyle bir dinsel deneyim de paylaşılmamıştır. İslam'a yeterince aşina olan bir Garplının

bu tarz bir etkiyi hayal edebilmesi nadiren mümkün olurdu; İslam hakkında yazılar yazmış çoğu Garplı, sırf inananların mantıksız bularak küçümsemesi gereken bir düşman karşısında cesaretlendirilmesi amacıyla tasarlanmış en grotesk yanlışları tekrarladılar. Ama metafizik düzeyinde, en azından küçük bir topluluk içinde temas kurmak olanaklıydı. Bazı Hıristiyan mistiklerinin, özellikle de İslam hakkında bilgi sahibi pek az kimseden biri olan İspanyol Raymond Lull'ın (1235-1315) Müslüman emsallerinden, dolayısıyla da İbn Rüşd'den sonraki Müslüman metafiziğinden bir şeyler öğrenmiş olabileceği ileri sürülmüştü. Bununla birlikte, bu gerçeğin bizzat farkında olsalar da, bunu pek kabul edemezlerdi. Lull'ın düşüncesinde, muhtemelen hakkında çok şey bildiği İbnü'l-Arabî gibi kimselerinkine yakın bir yüreklilik ve vizyon genişliği göze çarpıyordu; ayrıca özellikle Giordano Bruno aracılığıyla Lull, Modern dönemlerde kendini gösteren, hayal gücüne dayalı coşkunluğun esin kaynaklarından biri oldu.

Estetik kültür sahasında İslamileşmiş temaların ve yöntemlerin nüfuzunun izini sürmek, teknik ve düşünsel sahalardaki nüfuzun izini sürmekten daha zordur. Bazı kurmaca düzyazı eserler doğrudan çevrilmişlerdi. Ama her şeyden önemlisi şudur ki sanatın beslendiği her şeyi dönüştürme gücü vardır. Uzmanlar, sayısız küçük desenin İslam dünyasından mimariye ve Garp'taki deyişle "yan" sanatlara geçişinin izini sürmüşlerdir. Müzik aletleri, İslamileşmiş modeller göz önüne alınarak epey geliştirildiler. Hatta görmüş olduğumuz gibi, Ortaçağ'da gezgin halk ozanlarıyla zirvesine ulaşan şiir sanatı alanında bile eski Arapça geleneklerden ziyadesiyle yararlanıldı. Düzyazının en iyi örneklerinin temellerini şekillendiren halk masalları ve dinsel efsaneler de kısmen İslamileşmiş kaynaklardan beslendi. Dante'nin kullandığı malzemelerin bazılarının, İtalya'da o dönemde İspanya'dan gelen çeviriler sayesinde mevcut olan, İslamileşmiş malzemelerden bazılarıyla –özellikle Muhammed'in miracına ilişkin bir betimlemedeki bazı unsurları itibarıyla– çarpıcı benzerlikler taşıdığı gösterilmiştir. Ama burada da ne Dante'nin şiirinin ne de genel olarak Garplı estetik kültürün özüne yabancı ayrıntıların ciddi biçimde işlenmediğini görürüz. Muhtemelen İslam uygarlığının varlığının bu sahadaki en önemli sonucu da onun hayal gücünü teşvik etmesi oldu.

Erken Orta Dönem'in sonuna gelindiğinde, Garp, İslam dünyasının yaşamı içinde önemli bir güç haline gelmişti. Garplıların Doğu Akdeniz'i fethetmeye yönelik girişimleri büyük ölçüde etkisiz kalmıştı; bu girişimler Batı Akdeniz'de Cebelitarık Boğazı'nın biraz kuzeyinde kalan bir hatla sınırlı kalmış, denizin ötesine geçmeye yönelik girişimler ise başarısız olmuştu. Garp iki yüz yıl daha ilerleme kaydedemeyecekti. Ama Garplı kültür İslamileşmiş kaynaklardan bağımsızlaşmış ve İslam uygarlığıyla aynı ilerlemişlik seviyeye gelmişti. İtalya'daki ve İspanya'daki Garplılar Akdeniz deniz yolları üzerindeki egemenliklerini ve Erken Orta Dönem'de kazandıkları ticaret olanaklarını

korudular. Böylece başka her yerde İslam dünyasının belirleyici özelliği olan ve onun toplumsal düzeninin başarısını sergileyen ve muhtemelen pekiştiren yayılışını durdurdular.[9]

[9] İslamileşmiş uygarlığın Garp üzerindeki etkisi hakkındaki en kolay erişilebilir inceleme şudur: The Legacy of Islam, haz. Thomas Arnold ve Arthur Guillaume (Oxford University Press, 1931). Söz konusu "miras" modern Müslümanlara değil, can çekişen bir İslam dünyasının varisi olduğu zamansızca düşünülmüş olan Garp'a kalmış olandır. Kitabın bütün bölümleri olmasa da çoğu bu konu hakkındadır. En iyi bölüm, Batılı edebiyatta hangi etkilerin bulunabileceğinin izlerini parlak biçimde süren H. A. R. Gibb'e aittir: "Literature", s.180-209. Görsel sanatlar hakkındaki bölüm de gayet yararlıdır, ama "etki" ile gerçekte ne kastedildiği konusunda pek seçici değildir: Thomas Arnold, "Islamic Art and Its Influence on Painting in Europe", s. 151-54. H. G. Farmer da yararlı bir bölüm yazmıştır: "Music", s. 356-75. Doğa bilimleri hakkındaki incelemelerin hepsi de (örneğin, Max Meyerhof, "Science and Medicine, s. 311-55), Latincede izi sürülebilen unsurların esasen İslamileşmiş bilimi tümüyle kapsadığı şeklindeki hatalı kavrayıştan muzdariptir; yani bunlar Batılı seçicilik hakkındaki bazı ciddi sorunlara değinmemişlerdir, ama bunlar yine de mümkün olduğunca başarılı incelemelerdir.

DÖRDÜNCÜ KİTAP

Kriz ve Yenilenme: Moğol İtibarı Çağı

En sonunda suratını asan Lory ile uzun uzadıya tartışmıştı. O ise şöyle diyecekti ona: "Ben senden daha yaşlıyım ve daha iyisini bilirim." Alice onun ne kadar yaşlı olduğunu bilmeden buna izin vermeyecekti...

–Lewis Carroll

Dördüncü Kitaba Önsöz

Bu bölümde ağırlıklı olarak üzerinde duracağımız on dördüncü ve on beşinci yüzyıllar, alışılmışın dışındaki bir süreklilik ile birlikte temelde (bazı istisnalar dışında) yeni toplumsal koşullar veya yeni tarihsel eğilimler göstermemesi dolayısıyla, (istenirse) Üçüncü Kitapta incelediğimiz Erken Orta Dönem'den yola çıkılarak da incelenebilir. On üçüncü yüzyıldaki Moğol istilaları dönemine gelindiğinde İslamileşmiş toplum tam olarak şekillenmişti. Sufî tarikatları örgütlenmiş, Farsça edebiyat en ayrıksı biçimlerini geliştirmiş, askeri emirler tarafından yönetilme beklentisi toplumda genelleşmiş, devam eden İslami yayılma kalıpları yerleşmişti. Merkezi Müslüman topraklarını işgal eden pagan Moğolların sindirilmesi ve din değiştirmeye sevk edilmesi sırasında uluslararası İslamileşmiş toplum gücünü kanıtladı. Bunu izleyen iki yüzyılda da birçok yönden Erken Orta Dönem'de belirlenmiş çizgiler boyunca gelişmeye devam etti. Bu dönemde en açık biçimde yeni olan şey, tam da bu süreklilik olgusuydu, yani bu dönede toplumda temel nitelikli yeniliklerin nispeten az görülmesiydi. Nitekim bu dönemde siyasal tezahürleri bakımından ne kadar istikrarsız olursa olsun –şehir sahibi toplumların başına geldiği gibi– toplumsal ve kültürel yaşama ilişkin temel beklentileri ve ifadeleri görece istikrarlı olan bir toplumla karşılaşıyoruz. Öyleyse dikkatimizi bu gibi nispeten istikrarlı koşullar altında devam eden kültürel kalıpların neler olduklarına yoğunlaştırabiliriz. Bu bir muhafazakârlık incelemesi olabilir.

Böylesi bir dönem, böyle olduğu sürece, nispeten sıkıcı olmalıdır. Ama bir muhafazakârlık incelemesi olarak bile, hem önemli hem de yol göstericidir. Erken Orta Dönem'de yerleşmiş olup istenmedik birçok unsur tarafından karmaşıklaştırılmamış olan örüntülerin işlenmesinin nispeten eksiksiz bir sürecine tanık olmamızı sağladığı ölçüde yol gösterici olabilir. Eğer ileri sürmüş

olduğum gibi, bazı özelliklerin başka bir dönemde değil de Orta Dönemlerde bir toplum olarak İslam dünyasına özgü olduklarını görüyorsak, bu durumda bu özellikler özellikle Geç Orta Dönem'de açıkça görünür duruma gelebilirler. Beklendiği üzere, İslam'ın ve ideallerinin standartlaşmış birçok edebi sunumu bu dönemden kalmadır. Aynı zamanda, İslam uygarlığının en sıra dışı şahsiyetlerinden bazıları bu dönemde etkin oldu ve bu uygarlığın sürekliliğini ve ona özgü özellikleri yansıttı.

Yine de bu dönemi bütünüyle veya öncelikle, daha önceki yaratıcı yaşamın özünde zaten bulan gizli anlamlarının sürekliliğinin ve açılımının söz konusu olduğu bir dönem olarak değerlendirmek hata olurdu. Bu dönemde tarihsel durumda oldukça fazla yeni unsur mevcuttu. İslam'ın bu dönem boyunca epey istikrarlı biçimde devam eden yayılışı, bir bütün olarak İslam uygarlığına özgü kültürel yaşamın ön koşullarını değiştirmeye neredeyse hiç fark edilemeyecek bir şekilde yardımcı oldu. Yeniden canlanan radikal bir Şiîlik, tasavvuf içindeki aşırılıkçı eğilimler, felsefi entelektüel bağımsızlık, hatta "yeni Şer'î" bir tepki, Erken Orta Dönem'in Cemaî-Sünnî dinsel sentezine şiddetle meydan okudu. Yeni yolların tek önemli kaynağı Moğol fethi oldu. Hilafet devletinin kalıntılarını yok eden, birçok Arap ve İran şehrini eşi görülmemiş bir fiziksel şiddetle yakıp yıkan ve böylece zanaatkârların ve entelektüellerin son derece ileri geleneklerinin çoğu taşıyıcısını yaygın biçimde ortadan kaldıran, en uzak ve yabancı kültürlerle -özellikle de Çin'le- sıkı temaslar kurulmasını sağlayan ve yeni siyaset, hukuk ve en önemlisi de sanat standartlarını bölgeye getiren Moğollar, hiçbir zaman girmedikleri yerlerde bile kendini uzun süre hissettiren bir etkiyle İslam uygarlığına özgü yaşama meydan okudu. İran'da bile Moğol Cengiz Han'ın hayaletini alt etmeye yetecek kadar güçlü olan yeni itkiler ancak on beşinci yüzyılın sonunda kendini gösterdi.

Bu çalışmayı kaleme almaya başladığımda, bana söylenmiş olduğu gibi, İslam'ın ilk üç yüzyılının ardından veya en azından kesinlikle Moğol fetihlerinden sonra, pek az kültürel yeniliğin olduğu ve hatta İslam dünyasında o zamana kadar korunmuş olan kültürel başarı düzeyinin modern "uyanış" dönemine kadar gerilediği bir duraklama, dahası bir çöküş dönemi yaşandığını kabul ettim. Ama sonra bu tezin, 1300-1450 yılları arasındaki en "karanlık" dönem için değilse bile genel veya mutlak biçimde doğrulanabileceği konusunda şüpheye düştüm. İslam dünyasında genel bir kültürel gerilemeden bahsedilebileceğine göre alışılmış imgenin birbirine karıştırdığı iki farklı dönemde iki farklı fenomenin birbirinden ayrılması gerektiğini öne süreceğim. Erken Orta Dönem'deki belirli eğilimleri öne çıkaracak şekilde, Geç Orta Dönem'de belirsiz bir yoğunluğa ve şimdiye kadar açıklanamamış kültürel etkilere sahip bir ekonomik daralma dönemi yaşandı. Bunu, en azından yaklaşık 1500'den itibaren bir toparlanma, kültürel ve siyasal bir parlama dönemi izledi. Geç Orta Dönem'in ekonomik daralmasının ne ölçüde telafi

edildiği ya da edilmediği ise aynı şekilde belirsiz kalmıştır. Bundan sonra, on yedinci yüzyılda başlayan ama on sekizinci yüzyılda güç kazanan, bu sefer şiddetli ve yeni bir dünya tarihsel durumun sonucu olarak çok daha ciddi ikinci bir bozulma dönemi yaşandı. İslam dünyasının eski görkemini şimdiki güçlükleriyle kıyaslayan soruların asıl zeminini aslında sadece bu son gerileme dönemi meydana getirir.

Geç Orta Dönem'deki bozulma yine de tartışmaya açıktır. Doğrulanması en kolay olgu olarak ekonomik refahtaki bir düşüş bile genel veya evrensel değildi. Estetik ve entelektüel farkındalık düzeyi, en azından bazı ölçütlere göre, (Avrupalı Arabiyatçıların dikkatini çeken bazı Müslüman Akdeniz ülkelerinde değilse bile) İslam dünyasının merkezi ülkelerinde, bu yüzyıllarda gerçekten artmış olabilir. Bu Geç Orta Dönem'de, yani on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda belirgin biçimde serpilen İslam uygarlığı toplumu için yeni kurumsal temeller atıldığı açıkça görülür. Toynbee'nin Geç Orta Dönem'i, "İranî" diye adlandırdığı tamamen yeni bir uygarlığın yaratıcı çağı olarak saptamasının gerekçesi budur. İran'da on beşinci yüzyılda, özellikle de bu yüzyılın sonlarında sanatlarda ve yaşamın bununla ilişkili yönlerinde, Rönesans İtalya'sındaki çağdaş yaşamla birçok çarpıcı benzerlik taşıyan ve on altıncı yüzyılın yeni yaşamında kendini gösteren yaratıcı bir heyecan görürüz. İslam dünyasının "duraklaması" veya "çöküşü", buna benzer bir durum on sekizinci yüzyıldan önce yaşanmışsa kuşkusuz Geç Orta Dönem'e tarihlenmelidir, yine de bu dönem önemli yeni başlangıçlardan birini oluşturuyordu.

Geç Orta Dönem, özellikle merkezi bölgelerde, maalesef İslam uygarlığına özgü en az incelenmiş dönem olmuştur. Modern uluslararası ilişkiler tarihçileri kendi alanlarının arka planını ortaya koyarken genellikle bu kadar eskiye gitmediler. Kökenleri araştırma tutkusunu taşıyan filologlar ise, Batı'yı doğrudan ilgilendiren Akdeniz kıyıları dışında, bu kadar ileri tarihleri nadiren ele almışlardır. Bu dönem hakkındaki ayrıntılı incelemeler o kadar azdır ki, onun genel karakteri hakkındaki yargılarımızı ertelememiz gerekir. Bu çalışmadaki bütün genellemelere, İslam uygarlığı tarihi üzerine, Batı tarihi için söz konusu olduğu kadar başarılı incelemeler yapılmadığı göz önünde bulundurularak yaklaşılmalıdır. Bu döneme dair genellemelerin bilgiye dayalı tahminlerden daha isabetli olması beklenemez. İncelemelerin eksikliği bu esere başka bir iz bırakmıştır. Bu Dördüncü Kitap'ın diğer kitaplara nazaran fazla kısa olmasının bir sebebi de bu konda çözümlenmiş malzemelerin eksikliğidir. Okur, burada ele alınan dönemin Üçüncü Kitap'ta ele alınan dönemden gerçekte böylesine kısa olmadığını dikkate almazsa bakış açısını yitirecektir.

Bu sınırlı dönem için genel bir bozulmadan bahsedilemeyecekse bile, büyük resimde göze çarpmaya başlayan çöküş unsurlarından bahsedilebilir. Gerçekten de bu durum sadece İslam dünyası için değil, Ekümene'nin büyük bir parçası için de geçerlidir. Geç Orta İslami Dönem bir göreli ekonomik yavaşlama, hatta çok genel olarak bir kötüleşme dönemiydi. (Bu, İslam dünyasının, dünyanın durumunun muhtelif bileşenlerini değişik şekillerde öne çıkarmasına rağmen, bir ölçüde dünya tarihinin bir mikrokozmosu olduğunun görüldüğü tek durum değildir.)

Afro-Avrasya şehirli yaşam kuşağının her yerinde on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda ekonomik genişlemenin hızını kaybettiğinin işaretleri görüldü. Sayıları hızla artan birçok Avrupa kasabasının büyümesi durdu. (Gerçi dinç olan Batılı bölgenin gelişimi yavaş bir tempoda da olsa devam etti.) Çin'de olağanüstü bir biçimde artış göstermiş olan demir üretimi belirli bir seviyenin ötesine geçmedi, hatta azaldı. Hindistan'da bile buna dair ipuçları görülür: Müreffeh Ganj vadisindeki hükümet gelirleri artık fazla şatafata izin vermiyordu. Bu dönemin ortalarında –1346-48 yılları arasında– yarıkürenin büyük bölümünde Kara Ölüm diye de anılan büyük veba salgını yaşandı. Bu salgının sonucunda birçok yerde ciddi oranda azalan nüfus, kuşaklar sonra bile telafi edilemedi. Neredeyse iki yüzyıl boyunca, kentleşme derecesi, ticaret hacmi, mevcut toplumsal kaynaklar, hatta sırf nüfus miktarı bakımından bir dünya krizine benzer bir durum yaşandı.

Bunun kısmi bir sebebi Moğolların yarattığı tahribatın artçı sarsıntıları olabilir. Bu artçı sarsıntılar yakıp yıkılan ülkelerde doğrudan, dünya ticaret kaynaklarını ise dolaylı yoldan etkilediler. Tahribatın nispeten hafif olduğu Avrupa'nın batısına ve Hindistan'a ulaşacak olan etkiler, işte bu dolaylı etkilerdi. Ekonomik gerilemeden doğrudan etkilenmiş bölgelerde, bunun etkilerinin en fazla olduğu görülür. Moğollar hangi rolü oynamış olursa olsun, tamamen farklı nedenler arasında, böylesine yaygın bir dizi fenomeni üretmiş bir örtüşme mevcut olmalıydı.

En azından, birçok Müslüman ülkenin bu yüzyıllar boyunca nispeten müreffeh olmadığı açıktır. Nil ile Ceyhun arasında, İslamileşmiş toplumun merkez bölgelerinde muhtemelen bazı ülkelerin nüfusu ve kültürel etkinlikleri belirgin biçimde azaldı. Sayısız kasaba önemini kaybetti, hatta sıradan köylere dönüştü. Aslında zaman zaman yeni kasabalar kurulmadı değil; ama İslam'ın ilk dönemlerinde adını herkesin bildiği bazı ticaret ve bilim merkezlerinin, Orta Dönemlerin sonuna gelindiğinde önem kaybettiklerine, hatta onların yerini alacak başka merkezler kurulmamasına rağmen tamamen ortadan kaybolduklarına dair birçok örnek vardır. Muhtemelen bu iki yüzyıl boyunca bu türden örneklerde bununla orantılı olarak en büyük artış gerçekleşmiştir.

Özellikle Dicle-Fırat havzasının refah düzeyi, 1500 yılında kuşkusuz Yüksek Abbasî döneminde olduğundan çok daha düşüktü. Geç Orta Dönem'de Mısır'daki kavrayışlı bir gözlemci, bu zengin vadide bile etkileri hissedilen muazzam yoksullaşmanın kanıtlarını gördü. Aynı şey muhtemelen İran'ın büyük kısmı için de geçerliydi. Mağrip'te, en azından Erken Orta Dönem'den itibaren tarım arazilerinde kayda değer bir küçülme görüldü. Buna karşılık yeni yeni İslamlaşmış (ve genelde fazla kurak olmayan) yerlerin çoğu benzer bir yıpranmaya maruz kalmadı.

Refahın gerilediği düzeyi baştan ke sin olarak kestirmeye çalışmak doğru olmaz. Olumlu göstergelerle de gayet sık karşılaşırız: Daha önce incelenmiş olan (erken veya geç) dönemlerde öne çıkan ve bu dönemlerde müreffeh olan yerlere ilişkin göstergeleri incelememiz daha kolaydır. Ama belirli bir yerelde gerilemeye ilişkin veriler çoğunlukla ticaret ve yatırım etkinliklerinin yerindeki bir değişimden ziyade genel bir bölgesel bozulmaya işaret ederler. O zamanlar müreffeh olan bazı yerler yeterince bilinmeyebilir veya incelenmemiş olabilir. Ekonomik tarih bakımından Geç Orta Dönem hakkındaki bilgisizliğimize diğer dönemler hakkındaki bilgisizliğimiz de eklenmiştir.

İslam dünyasında bu dönemdeki ekonomik başarısızlıklara, çöküşle ilişkili olduğu kabul edilen başka eğilimler de eşlik etti. Ama bu noktada daha tartışmalı bir görüşle karşı karşıya geliriz.

Muhafazakâr Ruh Üzerine

Modern bir bakış açısından, kültürel muhafazakârlık bütün Modern dönem öncesi toplumların baskın özelliği olarak görünebilir. Bu bakış açısından bakıldığında, tarımsal temelli "uygarlaşmış" toplum ve yazıyı bilmeyen "ilkel" toplum kendilerine hâkim olan muhafazakârlık -"gelenekçilik"- bakımından birbirlerinden güçlükle ayırt edilebilir. Yeni temel kurumların kullanılmaya başlamasıyla ilgileniliyorsa, âdetlere bağlı kültürel örüntüler üzerinden işleyen bu tarz bir yorumun başarılı olmayacağı açıkça görülür. Öte yandan, kimileri de muhafazakâr "gelenekçi" bir ruhun, akılcı ilerleme ruhu tarafından yerinden edildiği Modern zamanların başlangıcına kadar, belki bazı rastlantısal durumlar dışında, insanlık çapında hâkim olduğunu kabul etmeye hevesli görünürler. Bu sözde âdetlere tutsaklık hali daha sonra diğer her şeyi açıklayan bir düşünce çerçevesine dönüştürülür. İslam dünyasındaki kozmopolit eğilimlerin değerlendirilmesi sırasında bütün toplumları "modern" ve "geleneksel" diye iki kategori altında böyle sınıflandırmanın (ve kimi yazarların buna bağlı olarak "geleneksel" terimini bir toplumun âdetlere bağlı oluşunu ataerkil kurumlara sahip olmasıyla karıştıracak şekilde kullanmalarının, böylece aynı terimle hem bir zihinsel tutuma hem de bir kurum tipine atıfta bulunmalarının) yol açtığı yanıltıcı sonuçlara daha önce dikkat çekmiştik.

Tarih konusunda daha bilgili başka yazarlara göre ise Modern dönem öncesi "Batı"nın içsel gelişimi, bu belirli bölge için yapılan bu iki taraflı sınıflandırmanın önüne geçmeye yetecek kadar nettir. Ama onlar da inkâr edilemeyecek ölçüde yaratıcı olan dönemler dışında, şimdiye kadar pek yakından incelenmemiş olan başka uygarlıkları ele alırken genelde benzer bir bakış açısından yararlanırlar. Aslında (Batı'ya dair kendi özel imgelerini bir norma dönüştüren) böyle yazarlar daha da ileri giderler ve sadece muhafazakârlık ve gelenekçilikten bahsetmekle kalmaz, Garp dışındaki bütün uygarlıklarda düpedüz bir çöküş olduğunu ileri sürerler.

Modernliğin İslam dünyası üzerindeki etkisini ele alırken göreceğimiz gibi, bu iki bakış açısının her biri de Modernlikte son derece ayırt edici olan bir unsurun yanlış anlaşılmasına neden olur. Modernlik, sadece âdetlerden ussal bir biçimde kurtulmaktan ya da sadece Batılı geleneklere özgü bir ilerleme eğiliminin kendini daha fazla açmasından ibaret olmamış, aksine *sui generis* bir kültürel dönüşüm olmuştur. Bununla birlikte, Orta İslami dönemleri incelerken, daha önce görmüş olduğumuz gibi, bu iki bakış açısından herhangi birinin tarımsal temelli kültürde işleyen sürecin yanlış anlaşılmasına yol açması daha önemlidir. Kültürel bir gelenek, kendi doğası gereği, varlığını sürdürmek için değişmek zorundadır. Bu koşulu sadece sürekli değişen bir çevre değil, geleneğin daha önceki yaratıcılık anlarında gizil olan içermelerini açığa çıkaran kültürel diyalogun içsel dinamiği de dayatır. İslamileşmiş kültürün sürekli ve geniş kapsamlı bir değişim ve gelişim süreci içinde olduğunu ve bunun sadece onun ilk ortaya çıktığı görkemli döneminde değil, müteakip olgunluk döneminde de işlediğini görmüştük. Muhafazakârlık hakkındaki her türlü kavrayış, bunun söz konusu sürecin bir parçası olduğunu gözetmelidir.

Yine de Modern öncesi dönemlerin muhafazakâr olduğu yönündeki algıda bir doğruluk payı vardır. Bu algı özenle çözümlenirse yararlı olur. Buna göre, modern "ilerleme" anlayışlarının çoğunun aksine, tarımcıl toplumda kültürel değişimlerin ortalama hızı düşüktü ve bu değişimler çoğunlukla beklenmedik olaylardı. Ayrıca sadece kısmen birikimsel olurlardı. Normalde bazı geçici mevziler kazanılsa bile başkaları kaybedilirdi. Bu hız sadece yaratıcı serpilme dönemlerinde ve istisnai olarak artardı; ama aynı zamanda duraklama diye nitelenebilecek durumlarda istisnai olarak yavaşlar veya çöküş diye nitelenebilecek durumlarda tersine dönerdi. Dahası normal bir muhafazakârlık ve duraklama veya çöküş diye nitelenebilecek durumlar arasında ayrım yapmak hata olur. Bence bu hata, birçok bilginin İslam uygarlığını ve özellikle onun geç dönemlerini inceleme girişiminde özellikle sakıncalı sonuçlara yol açmıştır.

Ekümene'de Gerçekleşen Olaylar Doğrultusunda İslami Geç Orta Dönem, 1250-1500

	Avrupa	Merkezi Ekümene	Çin
1253		Hülagû, Cengiz Han'ınkinden daha büyük bir orduyla birlikte batıda fetihlere çıktı	
1256		Hülagû'nun güçleri İsmailî kalelerini yok etti	
1258		Hülagû'nun güçleri Bağdat'ı yağmaladı	
1259		Memlûkler Mısır ve Suriye'nin kontrolünü ele geçirdi; 1260'da bir Moğol ordusunu püskürttüler	Kubilay (1294'e kadar) Büyük Han oldu; başkenti Hanbalık'a (Yençing/Pekin) taşıdı; Fars mimarları ve saray memurlarını çalıştırdı, yollar ve kanallar inşa etti
1261	Konstantinopolis'teki Latin imparatorluğu çöktü; Bizans idaresi yeniden kuruldu		Hükümdarlığı döneminde Kubilay egemenliğini Burma ve Çampa'ya (Güney Vietnam) doğru genişletmeye çalıştı; Cava ve Japonya'ya seferler düzenledi
1261		İtalyan şehirlerinin ve Bizans'ın yardımıyla Memlûkler ve Altın Ordu arasında ittifak kuruldu; Altın Ordu Moskova prenslerini ve diğer prensleri haraca bağladı; daha sonraları Moskovalı hükümdarlara Büyük Prens unvanını bahşetti	
1270	Aziz Louis Tunus'taki Haçlı seferi sırasında öldü		Yünnan eyaleti Çin İmparatorluğu'na katıldı ve Müslüman oldu
1274	Latin İbn Rüşdcülüğüne karşı mücadele eden Thomas Aquinas'ın ölümü	Nasîrüddin Tüsî'nin ölümü	
[1274-1283]		Doğu Akdeniz ve Karadeniz'de İtalyan ticari çıkarları güçlendi	
1283	Töton [şövalyeleri] tarikatı Prusya'nın fethini tamamladı, burada yaşayanlara Hıristiyanlığı kabul ettirdi		
1290	Yahudilerin İngiltere'yi terk etmesi emredildi		
1291		Memlûkler son Haçlıları Suriye'den kovdu	
1292			Polo ve ailesi Çin'den ayrıldı
1295		İran'da hüküm süren Gazan Han İslam'ı benimsedi; Moğol "birliği" böylece kesin olarak çöktü	

Ekümene'de Gerçekleşen Olaylar Doğrultusunda İslami Geç Orta Dönem, 1250-1500 (tablonun devamı)

	Avrupa	Merkezi Ekümene	Çin
1299-1326	"Osmanlı" Türklerinin emiri (amîr) Osman		
*ykl.*1300-1326	Rus Ortodoks Metropolitliği Kiev'den Moskova'ya taşındı		
1306	Yahudilerin Fransa'yı terk etmesi emredildi	Müslümanlar Güney Hindistan'a girdi	Devlet memurluğu sınav sistemi oluşturuldu ve Hanlin akademisi yeniden kuruldu (14. yüzyıl)
1313	Bu tarihten sonraki bütün Altın Ordu hanları Müslüman oldu		
1321	Dante'nin ölümü		
1326		Osmanlılar Bursa'yı aldı	
1335		Ebu Saîd'in ölümü; İlhanlı İmparatorluğu kendi aralarında savaşan devletlere bölündü	
1336	Giotto'nun ölümü		
1337	Yüz Yıl Savaşları başladı		
1346-50	KARA ÖLÜM		
1348-49	Yahudiler Almanya'dan kovuldu, Polonya'ya gitti		
1360'lar	Osmanlılar Avrupa'da Edirne'yi alıp başkent yaptı; Devşirme ve Yeniçeri ocaklarının geleneksel kuruluş tarihi		Timur Maveraünnehir'de iktidara geldi
1368			Ming hanedanı Moğolları Hanbalık'tan kovdu
1370	Litvanya krallığı Kiev'i ele geçirdi, Altın Ordu Tatarları aleyhine genişleme kaydetti		
1374-75	Petrarca ve Boccaccio'nun ölümü		Ming Restorasyonu daha eski (Tang ve Sung) ideallerinin yeniden tesis edilmesini sağladı; sanatlarda, felsefede ve edebiyatta muhafazakârlık
1379		Timur Ceyhun'u geçti ve Batı'ya doğru ilerledi	
1393	Osmanlılar Bulgaristan'ı ele geçirdi		
1395	Timur Altın Ordu'yu yenilgiye uğrattı		
1396-1403	Chrysoloras İtalya'da Yunanca dersleri verdi		
1398		Timur Delhi'yi yağmaladı	
1400	Chaucer'in ölümü		

Ekümene'de Gerçekleşen Olaylar Doğrultusunda İslami Geç Orta Dönem, 1250-1500 (tablonun devamı)

	Avrupa	Merkezi Ekümene	Çin
1402	John Hus vaaz vermeye başladı	Timur Osmanlıları Ankara'da yenilgiye uğrattı	
1403-24			İmparator Yung Lo; Çinliler Malakka boğazlarına ve Hint Okyanusu'na bir dizi sefer düzenledi; (?) Seylan bir süre boyunca Çin'e haraç ödedi
1405		Timur'un ölümü; halefleri imparatorluğu koruyamadı, ama sanatçı ve edebiyatçıları himayeleri altına aldılar	
1414		Bengal'in Müslüman hükümdarı tebaasını Müslüman olmaya teşvik etti	
1415-29	Kaybolmuş Latince eserler toplandı		
1419	Litvanyalılar Altın Ordu'nun içişlerine karışmaya başladılar		
1420-31	Hussit Savaşları		
1429		Uluğ Bey Semerkant'ta bir gözlemevi kurdu	
1431	Jeanne d'Arc yakıldı		
1434	Portekizliler Bojador Burnu'nu geçti		
1453	Osmanlılar Konstantinopolis'i aldı		
1460	Denizci Prens Henry'nin ölümü; Portekizliler Afrika'nın batı kıyılarını geçtiler; Hindistan'a ulaşmak için seferler düzenlendi		
1462-1505	III. İvan (Büyük), Moskova Büyük Prensi		
1460'lar	Matbaa İtalya ve Fransa'ya ulaştı		
1475	İtalyanlar Karadeniz'den atıldı		
1488	Portekizliler Ümit Burnu'nu geçti		
1492	Kolomb Hindistan'a ulaşmak amacıyla batıya doğru denize açıldı; Hıristiyanlar İspanya'daki son Müslüman kalesi olan Granada'yı ele geçirdi		
1498		Portekizliler Hint Okyanusu'na girdi ve burada bir güç haline geldi	

Tarımcıl düzeyde ortaya çıkan bu normal muhafazakârlık örüntüsü, özellikle, Modern Batılılar tarafından geliştirilen "Batılı" tarih imgesinin üç özelliği tarafından bulandırılmıştır. Garplı ülkelerin doğrudan doğruya ilk Galyalılara ve onların Batı Avrupalı öncellerine kadar uzanan tarihinin yerine taraflı ve uydurma bir tarih konmuştur: Doğu Akdeniz'deki Yunan tarihinin belirli serpilme dönemlerini kuzeybatı Avrupa'daki daha sonraki Latin tarihiyle tek bir seyir içinde bir araya getiren bileşik bir tarih imgesi. Bu bileşik imge, kısmen Doğu Akdeniz bileşeninin seçilme şekli yüzünden, kısmen de Batı Avrupa bileşenin yorumlanma şekli yüzünden büyük ve yinelenen bir ilerlemenin yaşandığı izlenimine yol açar: Sahici bir dünya-tarihsel bakış açısına sahip olmadıkları için Batılılar, hem eski Garp'ı meydana getiren sınır bölgesinin çabuk ama büyük ölçüde devralınmış gelişimini, hem de daha sonraki Garp'ta gerçekleşmiş olan yeni içsel gelişimi aynı şekilde, "ilerleme" olarak betimlerler. Son olarak, büyük Modern dönüşüm Garp'ta gerçekleştiği için bu da "Batı"nın daimi "ilericiliğinin" devamından ve doğrulanmasından ibaret sayılmıştır. Dolayısıyla, en iyi incelenmiş bu alanda, tarımsal temellilik alanında gerçeklik maskelenmiş ve onu besleyen muhafazakâr ruhun rolü genel tarihsel bir zeminde değerlendirilmemiştir.

İslamileşmiş tarihi böyle yorumlamak ise mümkün değildir. Bilakis Yunan tarihinin belirli bir aşamasını Garplı tarihe keyfi şekilde dâhil etmemizle kısmen kıyaslanabilecek –yani ırk merkezli düşünen filologların Yüksek Halifeliğin tarihini Sasanî öncellerinden keyfi biçimde koparmasına dayanan– bir yaklaşım, görmüş olduğumuz gibi, erken İslami dönemlerde ani bir serpilmenin yaşandığı izlenimini güçlendirmekte, bu da çelişkili bir biçimde, daha sonraki dönemlerin buna kıyasla İslam uygarlığının çöküyormuş gibi görünmesine katkıda bulunmaktadır. Bu kitabın başka yerlerinde de üzerinde durulan bu ve diğer dışsal gerekçelerden dolayı İslamileşmiş tarihte normal muhafazakârlığın doğasını görmek aynı ölçüde zor olmuştur. Batı'ya uygun ilerleme izlenimine uygun düşecek biçimde bugün hem bilginler hem de kamuoyu İslamileşmiş kültürde genel bir çöküşün yaşandığı izlenimine sahiptir. Bunun sebepleri, geç dönem İslam dünyasının çöküş halinde olduğu algısına yol açan vesilelerin gösterildiği tabloda özetlenmiştir. En azından mevcut durumda, geç dönem İslam dünyasının çöküş halinde olmadığı söylenemez. Ama çöküş iddiasını bu tarz bir izlenime haksız yere katkıda bulunan yanlış algılar düzeltilinceye kadar ciddiye alamayız.

Her halükarda öncelikle normal muhafazakârlığın ve onda ifadesini bulan muhafazakâr ruhun ne olduğunun anlaşılması gerekir. "İhtiyar adamın" zamana karşı –genç kuşakların hal ve gidişatından endişe eden– tavrının normalde büyük yaratıcı serpilme dönemlerinde bile geçerli bir tavır olduğunu hatırlamamız gerekir. Açıklama bekleyen şey bu beylik tavır değil, onun antik Akdeniz'de, İslam dünyasında ve aynı şekilde Modern dönem öncesi Garp'ta

ara sıra kendini göstermiş istisnalarıdır.[1] Ayrıca herhangi belirli bir zamanda sadece belli sayıda geleneğin belirgin biçimde gelişmiş olacağı, muhtelif zamanlarda da potansiyel olarak önemli taşıyan başka keşiflerin peşinden gidilmediği –ki bu antik Akdeniz'de, İslam dünyasında ve aynı şekilde Modernlikten önce Garp'ta gerçekleşmiş hazin bir olaydır– ve başka geleneklerin ise fiilen aşınmış olabileceği düşünülebilir. Özel bir fenomen olarak açıklanması gereken şey, bir kültürün aynı anda bütün yönlerinin veya çoğu yönünün serpilmesidir. Ama muhafazakârlık ne kadar hâkim olursa olsun, ussal değişimi boğmak dışında bir iş görmeyen, kör bir çıkmaz değildir. Aslında, her bir kuşağın liderliğine epey sıkça yön vermiş olan ölçülü ve ussal hesaplamaların bizzat bir unsuru olmuştur.

Canlı bir kültürel geleneğin doğası, her kuşağın kendi kararlarını kendisinin vermesini sağlar. Kuşağın, toplumdaki kendi başına hareket edecek konumda olan grupların fiili çıkarlarını gözeterek karar vermesi gerekir. Bu türden grupların çıkarlarının ne olduğuna dair yapılan bir hesaplama, sadece mevcut maddi kaynakları değil, kültürel kaynakları da hesaba katacaktır; bu kültürel kaynaklar da potansiyel liderlerin şu ya da bu konuya diğer herkes tarafından nasıl tepki verileceği ile ilgili olarak sahip olması gereken türde beklentileri içerir. Geçmişten kalma âdet ve alışkanlıkların en anlamlı rolü oynaması bu şekilde olur. Fakat bu sınırlanmış, hatta güvenilmez bir roldür. Modern dönem öncesinin, İsmailîlerinki gibi sayısız ayaklanması, sıradan insanların kendi avantajlarına olacağına ve bu yüzden bir bedel ödemeyeceklerine ikna oldukları anda radikal biçimde yeni tutumları benimsemeye hevesli olduklarını göstermiştir. Muhafazakâr ruh egemen olduğunda, bu tarz sorunları belirli bir toplumdaki mevcut yatırım ve katlanılabilir risk düzeyi bakımından epey pratik ve epey işlevsel bir tarzda ifade etmiş ve sorumlu bireylerin nelerin olanaklı olup olmadığı, neler için bedel ödeneceği ve neler için ödenmeyeceği hakkındaki farkındalığını yansıtmıştır.

---

1 "İhtiyar adamın" zaman anlayışı hakkındaki örnek, sık sık kültürel çöküşü doğrulamak amacıyla alıntılanarak kullanılmıştır; örneğin, Robert Brunschvig tarafından "Problème de la décadence" başlıklı makalede yer alan ilginç bir tartışmada [*Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, haz. R. Brunschvig ve G. E. von Grunebaum (Paris, 1957)]. Bence bu tarz alıntılar, ancak bu türden fikirlerin normalden daha etkili olduğu gösterilirse özel bir şeyi kanıtlayabilirler. Brunschvig, İslam uygarlığının çöküşü ile ilgili Batılı fikirler hakkındaki tarihsel değerlendirmesinde, Batılıların on yedinci yüzyıla kadar bu tarz bir çöküşten bahsetmedikleri gerçeğini gözler önüne serer; görüleceği gibi, bence bu tarih sorunun geneli bakımından, şimdiye kadar düşünülmüş olana kıyasla daha anlamlıdır. Bu arada, Brunschvig ve von Grunebaum tarafından hazırlanmış olan bu eserin tamamı, ulaşılmış daha genel sonuçların çoğuna bence zarar veren bir dizi ön kabulden muzdarip olsa bile, muhafazakârlık sorunu bakımından büyük değer taşır. Bununla ilişkili bazı sorunlar şu eserde ele alınmıştır: *Unity and Variety in Muslim Civilization*, haz. G. E. von Grunebaum (University of Chicago Press, 1955).

Muhafazakâr ruhun, belirli hamlelere dair tedbirli değerlendirmelerin toplamından daha fazlası olduğu teslim edilmelidir. En iyisinin eski usullerin tekrar edilmesi olduğu, yeni usullerin daha iyi olduğunu kanıtlama yükümlülüğünün muhtemel yenilikçinin üzerinde olduğu ve gerçekte değişimin normalde ilerlemeden ziyade yozlaşma anlamına geleceği yönünde bir varsayıma yol açan genel bir hava olarak muhafazakârlık ruhu, ayrıntılı hesaplamalar başlamadan önce her türlü karar alma sürecine belirleyici bir düzeyde nüfuz edebilir. Fakat genel bir hava olarak bile bu türden bir ruh yaşamsal bir toplumsal işleve hizmet edebilir. Tarımsal temelli bir toplumda neredeyse bütün toplumsal gruplar, köyler, yerel esnaf loncaları, hatta bütünüyle kasabalar bile, Modern bir bakış açısına göre saf bir tecride benzeyen bir durumda işlemek zorundaydı. Esaslı bir hata yapıldığında, bunlar sahip oldukları her şeyi kolayca kaybedebilirdi ve her şeyi tekrar denemek için başa dönme fırsatı bulamayabilirlerdi. İhtiyar adamın zaman anlayışı, genç kuşağın deneyimsizliği yüzünden daima her şeyi mahvetmenin eşiğinde olduğu yönündeki anlayışı kısmen doğrulanırdı. Kişinin hâlihazırda sahip olduğu şeyleri elinde tutmaya çalışması yeterince zor olurdu. Her türlü ilerleme de en iyi ihtimalle tartışmaya açık bulunurdu. Muhafazakâr ruhun, en devrimci olduğu anlarda bile tarımsal temelli bütün tarihin ardında yatan bir unsur olduğu kabul edilmelidir. Fakat tarihsel gerçeklikler çoğu dönemde bu ruhun tam olarak etki göstermesini kayda değer bir ölçüde engellemiştir. En azından MÖ 1000 yılından itibaren, muhafazakâr ruhun yüksek kültür düzeyinde geniş çaplı ve sert bir duraklamaya ve bununla birlikte bir yozlaşmaya neden olacak kadar kendini ortaya koyduğu bir dönem neredeyse istisnai olarak bulunur. Yozlaşma, kültürün belirli kesimlerinde daima gerçekleşir. Ama muhtemelen, genel çöküş şeklinde adlandırılabilecek bir durumun meydana gelmesi, ancak kültürel geleneklerin canlılığını korumak için ihtiyaç duydukları yaratıcılığı engelleyen (yani sadece gelişimin yavaşlamasından ibaret olmayan) genel bir duraklama sayesinde mümkün olmaktadır. Kanımca genel bir yozlaşmaya tarihte gerçekten nadiren rastlanmaktadır.

Kültürel Yozlaşma ve Üslup Döngüsü

Kültürel yozlaşma saptanması pek de kolay olmayan bir durumdur. Bir gelenekte yozlaşma kolaylıkla saptanabilir: Örneğin, belirli bir nakış üslubu, eskiden olduğu kadar özenle uygulanmaz olur, tali amaçlara hizmet eden baştan savma bir taklit haline gelir. (Genellikle böyle durumlarda başka şeylerin ilgiye mazhar olup onun yerini aldığı, işlenmeye başladığı görülecektir.) Bu gibi tekil yozlaşma vakalarına her kültürde yaygın biçimde rastlanır, fakat bunlar büyük bir önem arz etmezler. Ne zaman ki yozlaşma bir kültürün şu veya bu kesiminin bütününde nesnel biçimde saptanabilir işte o zaman gerçekten an-

lam ve önem kazanır. Örneğin eğer elimizde konuyla ilgili yeterince veri varsa bilimsel bilgide veya bilimsel soruşturmalarda, keza sınaî veya zirai tekniklerde de gerileme yaşandığını pekâlâ kesin biçimde söyleyebiliriz. Hatta bu gibi durumlarda istatistiksel yöntemler bile kullanabiliriz.

Fakat bu düzeylerin hepsi, özellikle de teknik düzey, ancak "yozlaşma"nın veya gerilemenin –elde durumla ilgili yeterince bilgi bulunması koşuluyla– doğrulanabildiği başka bir saha daha dikkate alındığında doğru değerlendirilebilir. Bu saha ise ekonomik refahtır. Mevcut kaynaklar tükendiğinde veya bu kaynakların kullanılması engellendiğinde, öteden beri kullanımda olan belirli karmaşık tekniklerin getirileri de azalacak, onlara yapılmış yatırımları bir noktadan sonra artık telafi edemeyecektir; sonunda bunlardan vazgeçilmek tek makul seçenek haline gelecektir. Aslına bakılırsa gerilemenin nesnel olarak saptanabildiği her vakada ekonomik boyut asli unsur olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla toplumun ayrıcalıklı kesimleri için refah kaybı –ister üretimde mutlak azalmanın, ister gelirlerin daha fazla dağılmasının bir sonucu olsun– daha az sayıda yazarın veya sanatçının himaye edilmesinin yanı sıra genel olarak daha düşük maliyetli malzemelerin ve daha az zaman gerektiren uğraşların tercih edilmesine yol açabilmektedir. Bu tarz olgular da elde yeterince bilgi olması halinde elbette ölçülebilirler. Ayrıca bunlar ilkece kolaylıkla tersinebilirler.

Ne var ki insanlar İslam dünyasının Geç Orta Dönem'de yozlaşmasından bahsettiklerinde bununla sadece ekonomik kaynakların azalmasını ve buna bağlı olarak himayelerin kesintiye uğramasını kastetmezler (gerçi bunları da sayarlar). Yozlaşma düşüncesinin bütün bir kültüre uygulanması devletlerin ve kiliselerin tarihiyle, özellikle de erdem, yüksek ahlak ve yaratıcı dehayı kolayca fark edebilme becerisi yükselme dönemiyle, yönetici sınıflar içinde bu soyut özelliklerin kaybolması ise siyasal iktidarının gerileme dönemiyle ilişkilendirilen Roma İmparatorluğu'nun tarihiyle birlikte başlamıştır. Bütün bir uygarlık örüntüsü Roma İmparatorluğu'yla ilişkilendirilip en sonunda idealleştirilmiştir. Buna karşılık tamamen farklı bir uygarlık örüntüsü bu kez Roma İmparatorluğu'nun siyasal gerileme süreci ile ilişkilendirilip son kertede "Gotik" diye nitelenerek değersiz sayılmıştır. Benzer şekilde, ayrıcalıklı sınıfları yaratıcı bir canlılık sergileyen Yüksek Halifelik Devleti'nin iktidarına hayranlık duyulurken onu izleyen siyasal ve kültürel düzenin soyut erdemlerden yoksun olduğu kabul edilmiş, bu durumdan gelenekselci bir muhafazakâr ruhun boğucu zaferi sorumlu tutulmuştur.

Bu anlamda bir kültürel yozlaşmanın saptanması çok daha güçtür. Genel ekonomik darboğazın (kuşkuya yer bırakmayacak şekilde saptandığı durumlarda bile) ve bu darboğazdan ileri gelmiş olabilecek çeşitli fenomenlerin gerçekten bir kültürde soyut ve yaratıcı erdemlerin ve değerlerin kaybını temsil edip etmediklerini göstermek hiç kolay değildir. Nitekim ekonomik etkinlik-

lerde bile yaşanan niceliksel kayıpların niteliksel sonuçlarının olması şart değildir: Örneğin ilgili etkinlik azaldığında bile son derece karmaşık bir nitelik sergilemeye devam edebilir ya da eylem sahasının geniş olması nedeniyle belirli bir yerde azalmış kaynakları telafi etmeyi başarabilir. Katılımcıların kontrolünün dışındaki güçlerce sınırlanmış bir ekonomi de sadece küçük bir ölçekte değil, teknik aygıtların azaldığı hallerde bile başka türden yaratıcılıkları her zamanki kadar anlamlı bir biçimde destekleyebilir. Bu nedenle bizim doğrudan doğruya bakmamız gereken yer bu etkinliklerde sergilenen zihniyetin niteliğidir. Burada da elimizde yeterince bilgi olduğunda bile –ki tekrarlamakta fayda var: Geç Orta Dönem konusunda yeterli bilgiye sahip değiliz– farklı görüşlere yer olacaktır.

Pratikte bir toplumun bütün dönemlerine yozlaşma dönemi denebilir ve çoğu döneme de zaten denmiştir. Her dönemde yozlaşan birtakım unsurların varlığı kolaylıkla gösterilebilir: Herhangi bir kültürel geleneğin doğası, sürekli değişimi içinde, ulaşılmış bazı standartların –sadece yeni koşullara uygun olan yeni standartların yerleşmesine olanak sağlamak amacıyla da olsa– yozlaşmasını veya kullanımdan kalkmasını gerektirir. Önemli olanın yaratıcılık ve yozlaşma arasındaki genel denge olduğu görülecektir. Fakat bu bile bir tarafa ağırlık veren bir değerlendirmeyi gerektirir. Örneğin Yüksek Halifelik Dönemi'nde özellikle ifade bulmuş kültürel değerlere önem veren bir bakış açısından bakılırsa Geç Orta Dönem düpedüz bir yozlaşma dönemi olarak görünecektir; çünkü bu durumda yozlaşmanın gösterilebileceği noktalar önemli görülecek, yeniliklerin yapıldığı noktalarsa önemsiz görülecektir. En iyi ifadelerini on altıncı ve on yedinci yüzyılların İslamileşmiş kültüründe bulan değerlere önem verenlere göre ise doğal olarak bunun tam tersi doğruymuş gibi görünecektir.

Ne var ki muhafazakâr ruhun aşırıya kaçmış hâkimiyetiyle ilişkilendirilen bazı özellikler ve alışkanlıklar da vardır ki yozlaşma terimi bunlara pekâlâ uygulanabilir. Bu özelliklerin ve alışkanlıkların birikimsel mevcudiyeti bir çağın gidişatını tamamen belirleyemezse de o çağın bütün iklimi ve "üslubu" üzerinde önemli bir etkiye sahip olabilir. Örneğin genel bir serpilme çağında sıradan insanların çoğu yenilik beklentisi içinde olabilir, hatta yenilikçiliği bilfiil teşvik de edebilir. Bu yüzden böyle serpilme çağlarında yaratıcı bireylere kolaylıkla tahammül edilir, hürmet duyulur ve kaynak sağlanırken, başka çağlarda her türlü yeniliğe kuşkuyla yaklaşılıp yenilikçi insanlara güvensizlik duyulabilir. Toplum, esaslı değişimlerin çıkarlarına ters düşeceği kişilerin iktidara ve yüksek mevkilere gelmekle kalmayıp –ki bu aslında olağan bir durumdur– bu mevkilerin sağladığı konumu ve iktidarı sonuna kadar kullanmasına imkân tanıyacak şekilde örgütlenmiş de olabilir. Buraya kadar "normal muhafazakârlık" hakkında konuştuk. Bu eğilim aşırıya kaçtığında, kurumlar

"katılaşabilir", geleneklerse yeni gereksinimlerin veya süregiden iç diyalogun mantığının baskısına bile görece duyarsız hale gelebilirler.

Böyle bir durum birçok şekilde ortaya çıkabilirse de özellikle birbiriyle bağlantılı olabilecek iki şekilde baş gösterebilir. Serpilmenin istisnai karakterinden bahsederken değişime sergilenen direncin iki nedenini işaret etmiştim: Başlangıç aşamasındaki yeni üslupların hamlığı ve özellikle tarıma dayalı ekonominin deneme yanılma usulü hareket etmeye fazla izin vermemesi. Bazı koşullar altında bu etkenlerin her ikisi de kültürel gelişimin önünde ciddi birer engel haline gelebilmektedir.

Sanat alanında olduğu kadar ekonomik ve siyasal örgütlenme gibi alanlarda da üslup belirli bir gelenekte kültürel diyalogun seyri sırasında yüksek bir kusursuzluk düzeyine ulaşacak kadar geliştiğinde, pek ayrımlaşmamış bir gelişim düzeyinden başlaması gereken her türlü alternatif örüntü, kendi sınırlı tarzında sunabileceği mükemmel bir şeye sahip olsa bile ve çok daha fazla şey vaat eden bir dizi örüntünün gelişmesini sağlama potansiyelini taşısa dahi, mevcut örüntülerle rekabet etmekte güçlük çekecektir. Alternatif ekonomik yöntemler daha ilkel bir seviyede veya daha dar bir kapsamda pazarlanmış bir gelişim ölçeğinde genellikle çok şey vaat etmeyeceklerdir. Yine de bir yöntem, ilk önce böyle bir düzeyde veya böyle bir ölçekte uygulanmadan, rakibinden daha etkili olacağı bir düzeye geçemez. Alternatif sanatsal fikirler, farklı bir türden sanatsal fikre dayanan mükemmelleştirilmiş örüntülerle yan yana var olmak zorunda kalırlarsa gelişimlerinin başlangıç aşamalarında doğal olarak içeriksiz ve itici görüneceklerdir. Bir sanatçı hayli yaratıcı olsa bile, izleyicilerinin onun yeni üslubuna alışması zaman alacaktır. Her gelenek yaratıcılığın kendisine olduğu kadar yaratma anına verilen tepkiye de bağımlı olduğu için, izleyici kitlesinin iki olay arasındaki zaman dilimindeki tavrı belirleyici olacaktır. Dolayısıyla son derece gelişmiş biçimlerin ortasında yeni biçim tiplerinin ortaya çıkması, örneğin sınıfsal, etnik veya dinsel temelli bir kırılma yaşanıp yeni biçimin mükemmelleşmesine yetecek kadar uzun bir süre boyunca biçimler ve üsluplar arasında karşılaştırmalar yapılmasını teşvik etmedikçe epey güç olacaktır.

Her başarının, her vizyonun kendine özgü cazibeli yanları vardır. Her kültürel örüntü ise o örüntüye değer katan şeyin onun şu veya bu özelliği olmayıp onu yaratan insani başarının ta kendisi olduğu unutulduğunda taraftarları arasında o örüntünün en sonunda değersizleşip yozlaşmasına neden olabilecek bir sadakat anlayışına neden olabilir. Böyle bir durum en keskin biçimde dinde görünür hale gelmekle birlikte hepimiz bunun aslında genel bir fenomen olduğunu biliriz.

Özellikle sanat alanında –hatta felsefe, pozitif bilim ve bilginlik gibi yaratıcılık gerektiren başka sahalarda da– insanlar mükemmellikle bile yetinemezler. En güzel gün batımı bile beş dakika içinde çekiciliğini yitirir. İnsanlar hep

yeni şeyler talep ederler. Ama öteden beri bildikleri itibari örüntülere aşırı derecede sadık kalırlarsa yeni örüntüler ancak eski örüntülerin çeşitli özelliklerinin abartılı halleri kılığında kendilerini gösterebilirler: Gerek duyulan yeniliğe ancak yerleşik bir gelenek içindeki mükemmelleşmiş dengeden sapılarak varılabilir. Dolayısıyla mükemmelliğin söz konusu olması halinde sadece temel yenilik engellenmiş olmaz; mükemmelliğe ulaşmış verili biçimin kendi de zarar görür. Sahici üslup modaya yol açar. Sanatçılar veya düşünürler, geliştirilerek incelik kazandırılmış biçimin genel normlarını korurken, ayrıntılarını orantısızlığa varacak kadar abartmaya, inceltmeye meyilli olacaklardır. Bu durumda, sanat tarihçilerinin de göstermiş olduğu gibi, sadece iptidai bir sanat döneminin ardından –iptidai dönem de kendine özgü bir mükemmelliğe sahip olmakla birlikte– iptidai üslupta ifade bulan bakış açısının barındırdığı başlıca olanakların gerçekleştirilmesini sağlayan klasik bir dönemin geldiğini görmekle kalmayız; ayrıca, bir klasik dönemi, gelenekte açık bırakılmış her türlü sonradan ayrıntılandırma kanalının sapkınlığa varasıya istismar edildiği bir süsleme döneminin izlediğini de görürüz. Taklitçi bilginler bilim alanında, taklitçi sanatçılarsa sanat alanında aynı şeyi ve aynı hevesle yapmaya çalışacaklardır.

Neyse ki bu aşırı ayrıntılandırma çabasının uzun bir süre boyunca saf haliyle varlığını koruması kolay değildir: Her türlü kültürel diyalogun doğasında, insanların yine katılım gösterdiği, her türlü kapalı örüntüyü zorla açması beklenebilecek diğer gelişme çizgilerine karşı bir açıklık bulunur. Örneğin Klasik Rönesans'ı izleyen Barok üslup bize, klasik biçimlerin gerçekleştirildiği bir anda sanatçıların –veya şairlerin, filozofların, hatta bilginlerin– odak noktasını değiştirebileceklerini, böylece aşırı ayrıntılandırma gibi görünebilecek bir girişimin, esasen değişmeden kalan geleneğin –yaratıcı bir şekilde– kökten yeni bir yorumlanma biçimine dönüşebileceğini anımsatır. Buna benzer durumlar tarihte sık gerçekleşmiştir. Yine de iptidaiden klasiğe ve oradan da aşırı ayrıntılandırmaya doğru ilerleyen üslup döngüsünün bozulmaya açık aşaması, özellikle en üst düzeyin altındaki işçiler arasında etkili olabilir. Demek ki üslup döngüsü, ancak sürekli yenilenmeye dayalı bir yaratıcılık tarafından üstesinden gelinebilecek yinelenen bir yozlaşmaya çıkarılmış davetidir.

Gelgelelim herhangi bir yaratıcı sahada bir kuşağın tümünü üslup döngüsünün bozulmaya açık bir aşamasına yönelmeye teşvik etmesi en muhtemel koşullar üslup döngüsünün dışında yer alırlar. Özellikle yeni yatırımlar için ayrılan kaynaklarda meydana gelecek bir azalma, yerleşik grupların yeni deneyler yapmasını veya değişik geleneklere sahip yeni grupların kendi geleneklerinin tam anlamıyla işlenip ayrıntılandırılabileceği konumlara yükselmesini engelleyebilir. Yeni bir düzey istikrarlı hale gelinceye kadar, refahta ve özel olarak şehirlere akan kaynaklarda yaşanacak darboğaz, Tarım Çağı'nda, şehir yaşamında deneyler ve yenilikler yapılmasını sağlayacak şekilde yer edinmiş

her türlü etkinlik alanını zorunlu olarak tehdit eder ve yeni yönlere doğru gelişme kaydedilmesi aleyhine eldeki geleneklerin aşırı derecede işlenip ayrıntılandırılmasını teşvik ederdi.

Geç Orta Dönem'de İslam dünyasının merkezi ülkelerinde refah azaldığı ölçüde, bu durum bir "muhafazakârlık" atmosferinin, daha doğrusu, yerleşik normların korunacağına ve bireyin bu normlara riayet etmesinin en güvenli yol olacağına yönelik daha güçlü bir beklentinin yoğunlaşmasına yol açtı. Bu dönemde gerçekleşen kültürel yenilikler kısmen doğrudan yerel refaha dayanıyordu; ama görünüşe göre, sahici yaratıcılığa uygun olmayan beklentiler bölgeye özgü genel bir örüntü oluşturmalarına rağmen yenilikler kendi yollarını sık sık bulmayı başarmışlardır.

Ekonomik gerilemenin ve üslup döngülerinin etkileri ne olursa olsun, muhafazakâr ruh her türlü çarpıcı serpilmeyi önleyecek kadar hâkim oldu. Yeni sentezlerin tam da Arap halifeliğinin varlığı sayesinde pekiştirildiği Yüksek Halifelik Dönemi'ne kıyasla Geç Orta Dönem'de geliştirilen yeni sentezlerin, eski kalıpların değişmeden korunmasını tercih eden yerleşik çıkarlara meydan okuması –ve genelde bunlara uyum sağlaması da– gerekmişti. Kültürel duruştaki bu farklılık elbette izlerini bu çağın eserleri üzerinde de bıraktı. Fakat bu iz bir yaratıcılık eksikliği değildi: Çünkü muhafazakâr ruh kendini en iyi biçimde gösterdiğinde bile kültürel geleneğin dinamiği işlemeye elbette devam ediyordu. Yaratıcılık yine vardı ama kendini daha dolaylı yollardan göstermeye meyilliydi.

I
Moğol Akınlarının Ardından Siyaset ve Toplum, 1259-1405

Moğolların Nil ile Ceyhun arasında oynadıkları rol ve onlardan 600 yıl önce Arapların aynı yerde oynadıkları rol arasında çarpıcı benzerlikler kurulabilir. İki vakada da göçebeler engin bir tarım bölgesinin büyük bir kısmını fethettiler. Bu göçebeler kentli yaşamla kurdukları ciddi temaslar sayesinde güçlenmişlerdi (kuşkusuz Moğollara tüccarlar değil, yine onlar gibi çobanlıkla uğraşanlar önderlik etmişti). Bu iki göçebe grubu da sadece güçlü bir etnik gurur ve dayanışmayı değil, ayrıca geniş çaplı savaşçı kitleleri bir arada tutmak amacıyla geliştirilmiş bir toplumsal kodun en azından bazı unsurlarını da gittikleri yerlere beraberlerinde götürmüşlerdi: Müslümanların Şeriat'ına nasıl saygı gösteriyorlardıysa Moğolların hukukuna, yani Yasa'ya da o kadar saygı gösteriliyordu. Üstelik Moğolların da kendi dâhileri yok değildi. Özellikle de Cengiz Han böyle biriydi ve bunlardan birçoğu, en azından ilk kuşaktan sonrakiler, daha ziyade yapıcı ilgilere sahip oldular. Bununla birlikte Araplar yıkıcı şiddete son derece az başvurmuş olmalarına rağmen elbette Moğollar şiddeti aşırı uçlara vardırdılar.

Kabaca karşılaştırılabilecek bu hareket noktaları göz önünde bulundurulduğunda İran-Sami mirası için yeni bir uygarlık çerçevesinde yeni bir başlangıç, yeni biçimlerde ifade bulma fırsatı doğmuş gibi görünebilir. Oysa Müslüman bölgedeki Moğollar en sonunda İslam dünyasına dâhil oldular ve Farsçayı kendi kültür dilleri olarak benimsediler. Tarihsel koşullar farklıydı. Moğol yönetimi çağının ekonomisi yayılmacı değildi. Hatta en azından bazı bölgelerde daralma eğilimi bile gösterdi. Gerçi –hangi ölçüde olduğu açık olmamakla birlikte– Ekümenik ölçekte bu durumun sorumlusu bizzat Moğollar olabilir. Ayrıca İran-Sami toplumu, kendi toplumsal ve entelektüel gereksinimlerine tatmin edici

olmuş görünen kozmopolit bir çözümü zaten bulmuştu. Gerçi Erken Orta Dönem'de bulunan çözümün istenseydi geliştirilip geliştirilemeyeceği açık değildir. Nitekim bazı iç gerginlikleri ve çelişkileri çözmemişti.

Aslında Moğollar bu sorunların bazılarının çözümüne zamanında Arapların yaptığına benzer bir katkıda bulundular. Bu ortam farklılıkları belirleyici olabilirdi. Bununla birlikte, Moğollar ve Araplar arasındaki en çarpıcı farklılıklardan birini gözden kaçırmak mümkün değildir: Moğollar Kur'an'la ve İslami manevi itkiyle kıyaslanabilecek bir şey ortaya koymadılar.

Kurak Topraklarda Tarımsal Verimlilik: Uzun Soluklu Afetin Zirvesi

Moğol rejimleri, Orta Kurak Kuşak'ın büyük kısmındaki ve bazı civar bölgelerdeki ekonomik ve toplumsal örüntülerin değişmesine öncülük ettiler. Moğol devlet oluşumlarını anlamak için önce bu değişimi anlamak gerekir. O sıralar neler olup bittiğine dair bugün çok az şey biliyoruz ama ne türden gelişmelerin önemli olduğu hakkında bazı tahminlerde pekâlâ bulunabiliriz. Kuraklığın Tarım Çağı'nda tarımcılığı ve örgütlenmeyi nasıl istikrarsızlaştırdığından ve göçebe pastoralizminin Kurak Kuşak'ta tarımı tamamlayan bir ekonomik üretim biçimi olduğundan daha önce bahsetmiştim. Geç Orta Dönem'de, tarım ekonomisinin istikrarsızlığı ve göçebe hayvancı ekonominin rekabeti zirveye ulaştı. Burada, daha önceki tartışmalarda pek irdelenmemiş olan, uzun vadeli bir evrimin izini sürmemiz ve onun bu dönemdeki duruma nasıl yol açtığını –hem Moğol fetihlerine hem de dönemin genel ekonomik eğilimlerine nasıl yol açtığını– görmeye çalışmamız gerekir. Önce Orta Kurak Kuşak'taki tarım ekonomisinin uzun vadede kötüleşmesinin kapsamını ve bileşenlerini sınırlamaya ve bunun bu dönemde neden zirveye çıktığına dair olası nedenleri göstermeye çalışacağız. Ardından göçebe hayvancı ekonominin uzun vadeli yükselişinin izini süreceğiz ve bu ekonominin gelişiminin farklı aşamalarının tarımcılıkta kötüleşmenin farklı aşamalarıyla kesişirken tarım toplumunda yarattığı etkileri saptamaya çalışacağız. En sonunda Geç Orta İslami Dönem'de tarımda zayıflığın ve göçebe hayvancı gücün kesişimi ile aynı dönemde ekonomik büyümenin Ekümene'de genel olarak durgunlaşma eğilimi göstermesi arasındaki ilişkiye dair tahminde bulunacak duruma geleceğiz.

İnsan türü sık sık ve etkileyici biçimde kendisinin yıkıcı bir fenomen olduğunu ortaya koymuştur. Bunu Tarım Çağı'ndaki Kurak Kuşak'ın durumundan daha kolay gösterebilecek başka bir örnek herhalde yoktur (elbette Modernliğin yarattığı geniş çaplı yıkımı saymazsak). Tarım ve tarımcıl kompleks Kurak Kuşak'ta muhtemelen bu bölgenin sahip olduğu özel imkânlar sayesinde ortaya çıktı; ama onun burada, bölgenin kaynaklarını ve ekolojik dengesini böylesine büyük bir teknolojik ilerlemeyle altüst ederek ortaya çıkışı bölge nüfusu için bir felaket oldu. Nüfusun İslam'a geçtiği döneme gelindi-

ğinde, İslam bu felaketi durdurabilecek bazı özellikler taşımış olsaydı bile, artık bunun bazı etkilerini önlemek için muhtemelen çok geçti.

Kurak Kuşak boyunca, özellikle Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede ve Mağrip'te bir zamanlar bereketli tarım arazileri bulunan birçok yer artık sadece hayvan otlatmaya elverişliydi. Binlerce yıl önce bu bölge o zaman olduğundan çok daha fazla yağış alıyordu. Tarımdaki gerileme de bir süre boyunca iklimdeki olumlu bir değişmeye atfedilmişti. Gelgelelim son 2000 yıl içinde, yani tarımın hem zirvesinde olduğu hem de en büyük gerilemesini yaşadığı bir dönemde, bu bölgede yağışın kayda değer bir azalış sergilemediği görülmektedir. Demek ki sorun, uzun soluklu bir kuraklıktan ziyade daha kısa vadeli nedenlerden kaynaklanmış olmalıydı.

Elbette çoğu "kurak" bölge aslında mutlak anlamda susuz değildir. Asıl sorun, suyun çok az yerde toplanmış olması veya yılın birkaç mevsiminde bulunmasıdır. Zamanında kullanılmayan su, normalde yılın geri kalanında ziyan olur. Demek ki aslında potansiyel olarak yeterli miktarda su mevcuttur. Asıl mesele bu suyun doğru yere aktarılması veya doğru zaman için saklanması, böylece suyun ziyan olmasının önlenip bütünüyle kullanılabilmesidir. Kurak yerlerde ana su yollarından uzak yerlere su ulaştırmanın çeşitli yolları vardır: yer üstünde veya yer altında inşa edilen yapay kanallar ya da mevsimsel yağmur sularının depolandığı havuzlar gibi. Gelgelelim bunların hepsi sürekli bakıma ve çatlakların onarılması veya diğer arızaların giderilmesi için zaman zaman büyük ölçekli olması gereken inisiyatiflere gerek duyar. Topraktaki nemi yıl boyunca korumanın daha dolaylı bir yolu ise ağaç topluluklarının varlığıdır. Fakat ağaçlar su haricinde başka bir kaynak için de ayrıca önemlidirler. Ağaçlar kesilir, yakılır veya büyümeleri engellenirse yerlerine etkili bir bitki örtüsü geçmediği sürece toprak kolayca erozyona uğrar; yeterli su olmayınca da ne yeterli ve doğal bir bitki örtüsü ne de yeni toprak kolayca oluşabilir.

Dolayısıyla kurak bölgelerde tarımsal verimlilik dengelenmiş bir insan inisiyatifine başka yerlerde olduğundan daha fazla bağlıdır. Gerekli önlemler alınmadan toprağın sürekli işlenmesi zamanla toprağa zarar verir. Tarıma ara verilmesi de bu soruna çare olmayabilir. Buralarda tarım doğal bitki örtüsünün temizlenmesine ve sulamaya dayalı olur. Her iki durumda da sürekli ve ölçülü tarım yapılsa bile israfı önlemek için büyük özen gösterilmesi gerekir. İki durumda da toprağın nadasa bırakılmasının ardından eski durumuna geri döneceğinin hiçbir garantisi yoktur. Gerekli bakımın düzenli olarak yapılması halinde işlenebilecek doğal kaynaklar çoğunlukla daha elverişsiz olacaklardır. Hatalı sulama toprağın bataklığa dönüşmesine ve –en kalıcı şekilde– toprağın ve özellikle de yeraltı sularının tuzlanmasına neden olabilir. Tuzlanmaysa ancak büyük yatırımlarla giderilebilen bir sorundu. Erozyonun olumsuz etkilerinin giderilmesi ise çok daha güç olurdu (ve hâlâ da öyledir). Büyümenin istikrarsız ve aralıklı olduğu hallerde doğal bitki örtüsünün kaybı kısa zaman

içinde toprağın şiddetli bir erozyona maruz kalmasına yol açabilir. Her iki bakımdan da, insani örgütlenmedeki bir başarısızlık kısır bir gerileme döngüsüne ve buna bağlı olarak gerilemeyi daha da şiddetlendiren özel, kısa vadeli önlemlere neden olabilir.

Geçmişteki nemli bir dönemden beri muhtemelen kayda değer ölçüde orman, yavaş yavaş değişerek varlığını korumuştu. Fakat bu ormanlar bir kez tahrip edilince doğal yollardan yeniden oluşamazdı. Ne olursa olsun, gittikçe genişleyen tarım arazileri için ormanların tahrip edilmesi, uzun vadede tarımsal potansiyeldeki nihai azalmanın neredeyse doğal bir nedeniydi: Yani, geçmiş bir dönemde herhangi bir yerdeki tarımsal refah ne kadar yüksek olursa, gelecek bir dönemde aynı yerde refah düzeyi o kadar düşmek zorunda olurdu. Ayrıca daha önce ne kadar fazla arazi işlenmişse, sonraki zamanlarda tarıma açılabilecek yeni arazi miktarı o kadar azalmış olurdu. Fakat uzun vadeli zafiyeti zirveye çıkaracak daha dolaysız bozulma sebepleri de vardı.

Tahrip edici savaşlar, özellikle bunların yol açtığı yıkımlar sağ kalmayı başarmış köylüleri başka yerlere taşınmaya zorladığında, oturmuş tarımı kesintiye uğratırdı. Toprak sahipliğine ilişkin kurallar, ekonomik bir ölçekte (ya görünüşe göre Şeriat'ın gerektirdiği gibi, çoklu miras yoluyla toprakların parçalanmasıyla ya da kent merkezli İslam uygarlığı toplumunda yine sık sık gerçekleştiği gibi, mülkün başında bulunulması koşulu aranmayan toprak ağalığının teşvik edilmesiyle) yerel inisiyatiflerin cesaretini kırarsa, aynı şekilde kötü idareye yol açabilirdi. Hukuksal engeller aşılabilir ve sık sık aşılırdı da. Belki de yerel inisiyatiflerin cesaretini en çok kıran şey, şehirliliğin ilk zamanlarından beri, köylülerin ayrıcalıklı sınıflar tarafından topyekûn sömürülmesi yönündeki sürekli eğilim oldu: Geçimlik bir düzeyin üzerindeki bütün üretime el koyulursa, yerel girişimler ne sermaye biriktirebilir ne de teşvik edilmiş olurlardı. Sadece bu tarz girişimlere ilgi gösteren geniş çaplı bir devlet iktidarının söz konusu olduğu dönemlerde ya da nispeten aydınlanmış mülk sahiplerince nadiren gerçekleştirilen bazı etkinlikler sayesinde bunun aksi bir durum yaşanabilirdi. Bu tarz etkinliklerde pek süreklilik olmazdı. Bu arada, toprağın getirisi azalırsa, otlaklar tarım arazileri aleyhine genişlerdi. Üstelik otlatma sistemi içinde, büyük hayvanların yerine yününden yararlanılan küçük hayvanlar (sığır yerine koyun), en sonunda da, hevesini yitirmiş çobanlar iyice dara düştüğünde koyun yerine keçi tercih edilirdi. Keçiler en zor koşullarda bile yiyecek bulabilirlerdi ama bu sırada biraz büyümüş olabilecek bütün ufak bitkilere, özellikle de ağaç filizlerine zarar verirlerdi. Dolayısıyla keçilerin bir bölgeye girmesi, geriye kalan ormanların sonunu getirir ve toprağın veriminin hiç olmadığı kadar azalmasına yol açardı.

Toprağın uğradığı afet yerel olarak tarımcıl toplumdan hemen sonra ortaya çıkması ve bu toplumun en uzun süre boyunca varlığını koruduğu yerlerde özellikle ciddi olması mümkündür. Sümerlerin serpilmiş olduğu güney Irak'ın bazı kesimlerinde Sümer döneminin son kısmı gibi erken bir tarihte

başlamış olabilir. Daha geniş bir alanda ve daha yoğun olarak sulama yapılması ile birlikte, yüzyıllarca süren bir gecikmeye rağmen, felakete maruz kalan yerler de çoğaldı. Irak'ta çok önceden yer yer böyle bir felaket yaşanmış olmasına rağmen, Eksen Çağı'ndan sonra, Helenistik dönemde ve Part ve Sasanî dönemlerinde en geniş kapsamlı sulama projeleri hayata geçirilmiş görünüyordu. Aynı dönemde Nil ve Ceyhun arasındaki diğer ülkelerde de en geniş kapsamlı sulama projelerinin gerçekleştirilmiş olması mümkündür. Fakat tarımsal yatırımın en fazla, ondan sonraki gerilemenin de en aşırı olduğu yer Irak'tı. Belirtmiş olduğumuz gibi, siyasal, agronomik ve jeolojik etkenler Sevad'daki sulamayı belki daha Sasanî döneminin sonundan itibaren gittikçe zorlaştırmıştı. Bu etkenler şunlardı: Kuşkusuz tuzlanma ve çamurlaşma büyük ölçüde (doğal sulama için daha az alan bırakacak şekilde) arazi eğiminin değişmesi, ormanların yok edilmesi ve erozyon; muhtemelen epey doğuda bile akarsu kaynakları çevresindeki yağış düzeylerinde yaşanan bazı marjinal değişimler. Yüksek Halifelik Dönemi'nin sonuna gelindiğinde, Müslüman hükümdarların iyi örgütlenmiş girişimlerine rağmen, Irak'ta ve muhtemelen başka yerlerde genel verimliliği kalıcı olarak azaltacak düzeyde genel bir felaket yaşanmış görünür. İleri düzeydeki ekiciliğin sürekliliğinin, halifelik iktidarının gerilemesinden sonra epey sık gerçekleştiği gibi her kesintiye uğrayışıyla birlikte felaketin telafisi de daha fazla zorlaştı. Bölgenin toplumsal ve ekonomik yapısı son derece merkezileşmiş bir kentsel yapıya bağlı duruma geldiği için de, sulama örüntülerini, en başta işlevli olmuş olanlar gibi yerel inisiyatiflere dayanarak çok daha mütevazı bir ölçekte bile eski haline getirmeye çalışmak zor oldu. Kısmen sulamanın başarısızlığının bir sonucu olarak kendini gösteren askerileşme örüntüsü de bu güçlükler arasındaki yerini aldı.

Bütün bunlar en ciddi biçimde, tek başına gerçekten muazzam bir sulamaya ev sahipliği yapmış olan tek bir bölgeyi, Irak'ı etkiledi. Irak'taki felaketin çok önemli ve özel bir sonucu oldu: Sasanî veya halifelik tipinde her türlü bürokratik imparatorluk yapısı için gerekli olan mali temeli sarstı. Böyle bir yapı başka yerlerdeki sulama projelerine yapılan yüksek yatırımların sürdürülmesini sağlamış olsa da Irak topraklarındaki kötüleşmenin yankıları daha geniş çaplı oldu. Bununla birlikte muazzam yatırımlardan ve muazzam felaketlerden ayrı olarak, Nil ile Ceyhun arasındaki başka yerlerde de muhtemelen bir ölçüde kötüleşme yaşanıyordu. Ormanların yok edilmesi, tuzlanma ve bir ölçüde de göçebeleşme, Kurak Kuşak'ın çoğu yerinde, tarımdaki yenileme girişimlerini en baştaki durumunda gerçekleşmiş olandan çok daha fazla zorlaştırarak birbirlerini pekiştireceklerdi. Merkezi idarenin devam ettirilmesi veya çöküşü, afeti en iyi ihtimalle birkaç yüzyıl geciktirecek veya ilerletecekti. Ayrıca bu durumu telafi etmek için tarıma açılabilecek çok az yeni toprak kalmıştı.

Merkezi halifelik iktidarının gerilemesinden sonra, güçlü siyasal otoritelerin yokluğu ve savaşların tekrar tekrar neden olduğu yıkımlar, toprak kaynaklarının muhtemelen Nil ile Ceyhun arasında birçok yerde incelikle dengelenmiş

bir şekilde, dikkatli biçimde kullanılmasını teşvik etmedi. Kurak topraklarda neredeyse uygarlıkla birlikte başlamış ve Eksen Çağı'ndan sonraki ve İslam'ın sahneye çıkışından önceki muazzam sömürücü girişimlerin ardından belki geri dönülmez bir noktaya ulaşmış olan bir afet süreci, kendini kapsam veya yoğunluk bakımından tarımdaki bilinen herhangi bir artış sürecinden daha güçlü bir şekilde hissettirmişti. Böylesi bir durum, yeni temel kavrayışlar ve yöntemler olmadan, muhtemelen uzun süre boyunca olduğu gibi devam etmiş olamazdı ama belki geciktirilmiş olabilirdi. Herhangi bir hata bu süreci hızlandırırdı. Geç Orta Dönem'e gelindiğinde bu tarz hatalar sıklaştı. Etkide bulunan temel güçler pek az anlaşılmakla birlikte, idari görevlerde bulunan kimseler ekiciliğin sürdürülmesinin ve köylülere makul bir karşılık sağlamanın öneminin hiç olmazsa farkındaydı; ama onların verdikleri tavsiyeler pek verimli olmadı. Özellikle Moğollar tarafından gösterilen bazı üstün gayretlere rağmen, Orta Dönemler boyunca ve daha da sonrasında hükümetler böylesine anlaşılması zor olan uzun vadeli bir güçlükle başa çıkmaktan esasen aciz olduklarını gösterdiler. En azından yer yer, fiilen tarıma açılan net alan miktarı birikimsel olarak azaldı; sonuç olarak, gittikçe büyüyen göçebe hayvancı kesimin yaptığı katkılar bir yana, ekonominin bütünü gelişmekten çok daralma eğilimi gösterdi.

Tarımcılıkta gerilemeye eski tarım arazilerinin yaygın şekilde hayvan otlatmak için kullanılması eşlik etti. Bazen yeni göçebe hayvancı gruplar yeni bir bölgeye girdiklerinde, çobanlar çiftçileri oradan kovarlardı. Bazı durumlarda çobanların savaşlarda geçici olarak tahrip olmuş yerlere, kabile desteğine bağımlı olan askeri yöneticilerin gönülsüz ve zorla alınmış onaylarına dayanarak egemen oldukları da görülürdü. Bazen de otlatma alanının genişlemesinin, vergilendirme yetkisine sahip otoritelerin girişimlerine rağmen, tarımın ekonomik olmaktan çıkmasıyla birlikte ekicilikten vazgeçilmesinden kaynaklandığı görülürdü. Toprağı ekilir halde tutmak, Orta Dönemlerde birçok Müslüman hükümdarın başlıca uğraşı haline geldi. Ama devir mekanizması nasıl olursa olsun, kuşkusuz çobanlar genelde sadece, dönemin koşullarına göre otlatmanın tarımdan daha ekonomik olduğu yerleri ellerinde tuttular ve çoban olarak kaldılar. Göçebe hayvancılar marjinal bir bölgeye hâkim olduklarında gelecekte bu bölgede yapılabilecek tarıma dair beklentiler de –diğer koşullar iyileşse bile– en sonunda muhtemelen azalırdı; çünkü koyunların ve özellikle de keçilerin aşırı otladığı topraklar bitki örtüsünden yoksun kalabilir ve bu durum, hayvancılıkla uğraşan çiftçiler bulunsa bile, toprağın aşırı sürülmesinin yol açtığından daha hızlı bir biçimde erozyona neden olabilirdi. (Bunu, nispeten daha sonraki tarihlerde İspanya'nın bazı kesimlerinde tarımla uğraşan nüfusun küçükbaş hayvan çiftçiliği lehine azalmasıyla kıyaslayabiliriz; gerçi İspanya'da bu tarz çiftçilik ticariydi ve tarımcıl kaynakların kullanımında meydana gelen marjinal bir kaymadan ziyade tarihte yeni bir çağın başladığının göstergesiydi.)

Tarımın gerilemesi farklı yerlerde farklı biçimler aldı. Hatırlamak gerekirse Suriye'nin iç kesimlerinde yaşanan bir gerileme aslında yapay bir yerel genişlemenin sona ermesinin sonucu olmuştu. Ele aldığımız dönemde yaşanan her yeni gerileme ise bağımsız bir sonuçtu. Bu nedenle bunların her birinin ayrı ayrı açıklanması gerekir. Mağrip'te yaşanan gerilemenin en önemli nedeni, muhtemelen deve göçebeliğinin korkunç sonuçlara yol açacak biçimde bu bölgeye girdiği Erken Orta Dönem'de ortaya çıktı. Cezire'de ve kuşkusuz Orta Anadolu'da kötüleşme, muhtemelen bu sonuca neden olan önemli bir vesile olarak Türkî kabilelerin buralara ulaştığı Erken Orta Dönem'de başladı; ama göçebeleşmenin Geç Orta Dönem sırasında arttığı da kesindir. Hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz Horasan'da da görünüşe göre bu dönemde tarımda kayıplar yaşanmıştı. Güney İspanya'da, en azından bazı bölgelerinde, kötüleşme ile son derece becerikli Müslüman halkın geri çekilmesi veya kovulması aynı dönemlere rast geldi. Mısır'da ise tarımda yaşanan uzun soluklu afetin hızlanması lehine daha az neden varmış gibi görünür; fakat burada göçebeleşme bile askerileşmiş kötü yönetimlerin gölgesi altında gerçekleşiyordu. Âyan-emir sisteminin ve nispeten keyfi yönetim örüntüsündeki gelişimin, İslam dünyasının bütün parçalarını, bu tarz bir siyasal gelişme için gerekli olan ekonomik temelin yerel olarak işler olmadığı kesimlerini bile bir ölçüde etkilediği düşünülebilir. Kuşkusuz Orta Kurak Kuşak'taki tarımsal gerilemenin en önemli bileşenleri bölgeye özgüydü; yine de gerilemenin en azından bazı yerlerde genel Ekümenik durgunluğun bir sonucu olduğunun, elbette bu durgunluğun da kısmen İslam dünyasındaki ekonomik gelişmelerin sonucu olduğunun vurgulanabileceği söylenebilir.

Evrensel Askeri Seçkinler Olarak Türkler

Tarım ekonomisi geçmişteki zaferlerinin faturasını öderken, göçebe hayvancı ekonomi de gittikçe daha fazla etkili olmaya başladı. Üçüncü Kitap'ta, göçebe hayvancılığın şehirler ve şehir ticaretiyle kurduğu doğrudan ilişkiler sayesinde kendi özerk ekonomisini nasıl şekillendirdiğini ve Nil ile Ceyhun arasındaki marjinal yerlerde, tarımcıl düzen nispeten zayıfladığında pastoralist reislerin güç dengesini koruyacak hale gelmelerine yol açacak şekilde tarımın yerine göçebe hayvancılığın geçmesi yönünde bir eğilimin nasıl ortaya çıktığını ele almıştık. Fakat sadece Selçuklular döneminden beri pastoralist ekonominin en fazla öne çıkan kesimi, yalnızca merkezi bölgelerde olsa da atlı Türk göçebeler oldu. Bu kesim Moğol fetihleriyle birlikte daha büyük bir önem kazandı; çünkü Moğol ordularını oluşturan veya fetihlerin teşvikiyle göç eden kabilelerin büyük kısmı Türk'tü. Moğollar bir seçkinler grubu olarak kaldılar ve birkaç kuşak içinde –en azından Altay Dağlarının batısında– büyük ölçüde ortadan kayboldular. (En başta Moğolları ve onları takip edenleri ifade eden *Tatar* terimi ise kısa süre içinde bazı Avrupa dillerinde salt Türkleri, daha doğrusu

daha kuzeyde bulunan Türkleri ifade etmek için kullanılmaya başladı.) Peki, bu Türkler kimlerdi ve bu üstünlüklerini nasıl elde etmişlerdi?

Moğol İtibarı Çağı, 1258-1405 ve Timurîler Çağı, 1405-1500

Mağrip ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve Doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya, Batı İran
Doğu İran ve Maverâünnehir
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

1260-77 Memlûk sultanı Baybars Moğolları Ayn Calut'ta yenilgiye uğrattı (1260), Suriye kıyısındaki Frank iktidarını büyük ölçüde kırdı, fakat İtalyanlar karşısında Arap deniz gücünü eski haline getiremedi

1256-1335 Moğol İlhanlılar İran'a ve etrafına egemen oldular; 1258'de Bağdat'ı yakıp yıktılar; 1295'te İslam'ı kabul ettiler; bilim, tarih ve sanat alanlarında, Avrasya kıtasının her yerindeki çalışmalardan etkilenmiş olan, hem pagan (Budist, Hıristiyan) hem de Müslüman Moğolları himaye ettiler; minyatür resmi Çin etkisi altında dönüşüme uğradı

1258 Bir Sufî tarikatının kurucusu olan eş-Şâzelî'nin ölümü

1273 Mevlevî tarikatının (sema eden dervişler)) kurucusu, mistik bir *mesnevî*nin (epik şiir) yazarı, Acem Celâleddin Rûmî'nin ölümü

1257 Sa'dî Farsça vecizli şiiri *Bostân*'ı yazdı
1274 Bir Moğol memuru olarak On İki İmamcı Şia'yı koruyan bilgin ve filozof Nasîrüddin Tûsî'nin ölümü
1318 Eserlerinde Moğolların dünya görüşünü anlatan vezir, dünya tarihi derlemecisi, teolog Reşîdüddin'in ölümü

1280-90 Memlûk sultanı Kalâvûn Frankların Suriye'den atılması sürecini tamamladı; hanedanı 1382'ye kadar devam etti
1263-1328 Hanbelî âlim İbn Teymiye, resmi İslam'ın tasavvuf yönelimine saldırdı

1307-32 Mansa Kankan Musa ve Batı Sudan'daki Mandingo emperyal iktidarının zirvesi

1290-1320 Halcî ve Tuğluk (1320-51) hanedanları Delhi egemenliğinin Hindistan'ın büyük kısmına yayılmasını sağladı.
1324 Çiştî tasavvufunun kurucularından biri olan, insancıllık timsali Nizâmeddin Evliyâ'nın ölümü

Mağrip ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve Doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya, Batı İran
Doğu İran ve Maverâünnehir
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

1253-1324 Hint-Fars şiirinin kurucularından biri olan Emir Hüsrev

1325-51 Maliye ve siyaset uzmanı Muhammed Tuğluk Delhi egemenliğini iyice genişletti

1288 (-1922) Osmanlı hanedanı Anadolu ve Balkanlarda Yunan ve Slav topraklarına yayıldı

1347-48 *Kara Ölüm her yerde kendini gösterdi*

1359-89 I. Murad Edirne'yi ele geçirdi (1362) ve Osmanlı başkenti yaptı; Kosova'da Balkan Hıristiyanlarını yenilgiye uğrattı (1389); onun döneminde devlet Batı Anadolu'ya ve Balkan yarımadasının büyük kısmına hâkim oldu.

1336-1502 *Yeni İslamlaşmış (Islamized) bölgelerin ve yeni kültürel unsurların asimilasyonu; askeri yönetimdeki aşırılıklar en yıkıcı boyutlarına ulaştı; dinde ve bilimde ortodoks gelenek sabitleşti*

1269-1470 Merînî hanedanı Fas'ta Muvahhidlerin yerini aldı, (günümüzde Cezayir'de bulunan) Tilimsan'daki Ziyânîlere (1235-1393) ve Tunus'taki Hafsîlere (1228-1534) rakip oldu

1295-1336 İslamlaşmış Moğol İlhanlılar Irak ve İran'ı yönetmeye devam etti; son temsilcileri kukla yöneticilere dönüştü

1336-1411 Irak ve Azerbaycan'da askeri hegemonya kuran Moğol asıllı Celâyir kabilesinin liderleri, Fârs ve Irak-ı Acem'deki Muzafferî ailesine ve diğerlerine rakip oldular

1288-1326 Bizans sınırındaki Osman Gazi, Anadolu Selçuklu Devleti'ne bağlı uç beyliğini askeri bir merkeze dönüştürdü ve Osmanlı hanedanını kurdu

1293-1340 Kalâvûn'un oğlu el-Nâsır Muhammed Memlûk rejiminin yerine neredeyse kendi hanedanını kuruyordu

1326-59 Osman'ın oğlu Orhan, Bizans imparatorluğunun kalıntıların egemen olan (ve başkenti Bursa olan) bağımsız bir devlet kurdu

1334-53 Granada'daki Nasrîhanedanından Yusuf, oğlu (1353-91) tarafından tamamlanacak olan Elhamra sarayını inşa ettirdi

Mağrip ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve Doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya, Batı İran
Doğu İran ve Maveraünnehir
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

1322-89 Birçok konuda âlim olan, dilbilgisi uzmanı Sâdeddin Teftâzânî

1337-81 Batı Horasan'da popüler olan Şiî hareketi Serbedârlar, Herat'taki Kürt hanedanının Horasan'ın geri kalanına egemen olmasına rağmen varlığını sürdürdü; her iki iktidar da Timur tarafından yıkıldı

1390 Şirazlı mistik, duygulu lirik şair Hâfız'ın ölümü

1351-1413 Delhi'deki Tuğluk hanedanı kuzey Hindistan'a sıkıştı (sonraları onların yerini 1414-52 arasında Seyitler ve 1451-1526 arasında Lodîler aldı); bunun üzerine çok sayıda Hint hanedanı İlam'ı çeşitli milliyetlere uyarladılar

1336-1576 Bengal kralları bağımsız oldu; Doğu Bengal'in büyük kısmı Müslüman oldu

1369-1405 Timurlenk Sermerkant'ta Çağatay Moğol iktidarını yeniden canlandırdı, Orta Doğu'nun ve Orta Avrasya'nın büyük kısmını tahrip edip fethetti (Delhi'nin yağmalanması, 1398)

1389-1402 Osmanlı iktidarını tüm Anadolu'ya yayan I. Bayezid Timur tarafından devrildi

1396-1572 Gücerat, bağımsız bir Müslüman deniz ticareti merkezi haline geldi

1347-1527 Behmenîler Dekkan'da güçlü bir Müslüman iktidarı kurdular, epey güneydeki Hindularla savaştılar

1378-1502 Karakoyunlu ve Akkoyunlu kabile liderleri, Mezopotamya'yı, Azerbaycan'ı ve başka yerleri kendi kontrolleri altına almak için Celâyirîlere ve birbirlerine rakip oldular

1382-1517 Eski askeri kölelerden oluşan bir oligarşi olan Burcî Memlûkler Mısır'da (ve Suriye'de), her bir kuşakta yeni köleler sayesinde varlıklarını sürdürdüler; Mısır refahı yavaş yavaş azaldı

Mağrip ve İspanya
Sudan
Mısır ve Suriye
Arabistan ve Doğu Afrika
Anadolu ve Balkanlar
Irak, Kafkasya, Batı İran
Doğu İran ve Maveraünnehir
Orta Avrasya
Kuzey Hindistan
Güney Hindistan ve Malezya

1406 Çalışmaları ardıllarınca geliştirilmemiş tarih ve toplum felsefecisi İbn Haldûn'un ölümü

1364-1442 Mısırlı tarihçi ve ansiklopedist el-Makrîzî

1405-94 Horasan ve Maveraünnehir'deki Timurîler, Timur'un seferlerinin sonuçlarından yararlandı; bilimi ve hem Türkçe hem de Farsça edebiyatı destekledi; Fars minyatür resminde büyük gelişme kaydedildi
1404-47 Şahruh, Timurî topraklarını ılımlı bir yönetimle bir arada tuttu
1393-1449 Semerkant'taki Timurî idareci Uluğ Bey, önemli astronomi araştırmalarını himaye etti

1365-1426 İbnü'l-Arabî'nin monizmini sistemleştiren Abdülkerim el-Cîlî

1403-21 I. Mehmed, parçalanmış olan Osmanlı imparatorluğunu yavaş yavaş birleştirdi
1421-51 II. Murad, Macarların ve Batılıların Osmanlı iktidarını boğma girişimlerine karşı durdu
1451-81 Osmanlı sultanı II. Mehmed Konstantinopolis'i aldı ve başkent yaptı; Bizans kültürel geleneklerinin ve genel olarak biliminin özümsenmesini teşvik etti; bu tutumu oğlu II. Bayezid tarafından devam ettirildi

1470-1550 Vattâs ailesi biraz zayıflamış olan Merînî geleneğini devam ettirdi

1481-1512 II. Bayezid

1414-92 Tasavvuf şairi ve biyografi yazarı Câmî

1445-1505 Çok yönlü bilgin ve ansiklopedist Celâleddin Suyûtî

1468-92 Sonni Ali, Timbuktu'nun fethiyle birlikte Songhay imparatorluğunu kurdu

1492 Hıristiyanlar İspanya'daki Nasrî devletini yıktı

1502-24 Erdebil'in Safevî şeyhlerinin varisi İsmail şah sıfatıyla İran'ı Şiîleştirmeye koyuldu; bu durum, başka yerlerde Şiîlere zulmedilmesine yol açtı

Arap fetihleri sırasında deve göçebeliğinin göçebeleri çevredeki tarım bölgelerine askeri müdahalelerde bulunacakları bir konuma ulaştıracak ölçüde gelişmesinin sonuçlarını daha önce belirtmiştik. Fakat Orta Avrasya bozkırla-

rında atlı göçebeliğin gelişimi, uzun vadede genel olarak dünya tarihinde çok daha önemli oldu. Hindistan'ı aslında nispeten daha az etkilese bile büyük ölçüde Avrupa'yı ve Çin'i ve –özellikle diğer başlıca bölgelerin tümünden daha çok olmak üzere– istikrarsız bir tarım ekonomisine sahip olan, Nil ile Ceyhun arasındaki bölgeyi etkiledi. Çünkü göçebe pastoralizmi –zorunlu olarak ancak tarımsal bir temelin atılmış olması üzerine– gelişirken, barut savaşlarının tam anlamıyla başlamasından önce, bütün Kurak Kuşak'a askeri bakımdan egemen olacak kadar stratejik bir konumda olduğunu ortaya koydu.

Orta Avrasya steplerinin atlı göçebeliği, tam da kendi sınırlarıyla ilişkili olan bazı özel askeri avantajlara sahipti. At göçebeliği Arabistan ve Sahra'dakiler gibi çöllerin kuraklığına dayanamazdı. Atlar göçebelere hareketlilik kazandırırken ve ayrıca süt gibi birçok geçim ürününü sağlayabilirken en önemli pazar hayvanı, nispeten fazla otlanmaya ihtiyaç duyan koyun oldu. Ayrıca at göçebeleri daha karmaşık bir teknik aygıta, örneğin yük arabasına, rüzgârlı bir iklime uygun, nispeten incelikli çadırlara ve çeşitli amaçlar için türlü hayvan çeşitlerine ve demir işçileri gibi uzmanlara sahiplerdi. Bütün bunlar göçebe toplumunun tabakalaşmış karakterinin öne çıkmasına katkıda bulundu. Bununla birlikte göçebeler çok uzaklara seyahat edebilirlerdi; çünkü koyun ve keçiler Kurak Kuşak'ın çoğu bölgesinde tarıma açık alanların sınırlarının oldukça ötesinde rahatlıkla yaşayabilirlerdi. Atların yaygın kullanımı da bu göçebelere, ulaşabilecekleri geniş alanlar içinde, görünüşe göre, yerleşik hayat süren halkların direncini deve çobanlarının akınlarından çok daha fazla kırabilen bir akın gücü verdi. Bunun kısmi bir sebebi at göçebelerinin çok daha fazla sayıda olmaları ve koyunlarını ekili alanlarda bile otlatabilecek rahatlıkta olmalarıydı; bir sebebi de akıncılığın, çok daha fazla tabakalaşmış bir toplumsal düzende daha kolay bir biçimde yoğunlaştırılabilmesi ve kontrol edilebilmesiydi. Tarımsal kırsal bölgelerde savunmacı atlı soyluluğunun gelişmiş olması da büyük ölçüde bu göçebe akınları yüzündendi.

Aslında bu atlı göçebeler kuşkusuz kendi içlerinde de oldukça farklılaşmışlardı. Bir zamanlar en azından batı steplerinde konuşulan başlıca diller Hint-Avrupa dilleriydi ve ilkel atlı göçebelik hâlâ Hint-Avrupalılar tarafından devam ettiriliyordu. Ama burada etnik unsurların birbirine karışmasına ve çok geniş bir alanda ortak bir iletişim dilinin gelişmesine yönelik güçlü bir eğilim mevcuttu. Daha doğudaki Gobi Çölü'yle ve Çin'in muazzam tarım gücüyle karşı karşıya olan kabileler, görünüşe göre sık sık daha uzun ömürlü siyasal birlikler kurmuşlardı (ve belki de atılganlıklarını kentselliğin etkisiyle bozulmadan sürdürmeyi başarmışlardı; fakat bunu kanıtlamak zor olacaktır); en batı kabilelerin liderlikleri ise görünüşe göre Karadeniz'in kuzeyindeki çayırların nispeten bereketli ortamı yüzünden sık sık birbirlerinden ayrı düşmüşlerdi. Elbette siyasal iktidar -ve kuşkusuz büyük ölçüde göç-genellikle Avrasya bozkırları boyunca doğudan batıya doğru ilerledi. Buna bağlı olarak,

esasen doğu lehçeleri –Altay dilleri ve özellikle de Türkî diller– bozkırlar boyunca egemen olup ortak iletişim dilini oluşturdu. Dolayısıyla atlı göçebelik örüntüleri maddi ve toplumsal teknik bakımından tam olarak geliştiğinde ve ara sıra büyük olan akınlardan daha fazlasını gerçekleştirecek duruma geldiğinde göçebelerin, en azından Moğolistan'ın batısındakilerin çoğu Türkî dillerini konuşuyordu.

İslam dünyasında yönetimin, dolayısıyla da tarımsal ayrıcalıkların askerileşmesine işte bu Türkî atlı savaşçı kitlesinin varlığı hem doğrudan hem de dolaylı olarak katkıda bulundu. Stepte şekillenmiş siyasal beklentilerin yaptığı doğrudan katkıyı daha sonra ele alacağız. Dolaylı katkı ise Türkî kabilelerin İslam uygarlığının merkezi bölgelerine, Türkî kölelerin asker sıfatıyla getirilerek dâhil edilmesinden bile önce başladı. Erken dönemlerde kendini göstermiş olan olağan Türkî askeri kastı, İslam dünyası çapındaki ordu içi dayanışmanın olduğu kadar ordunun kendisinin de sivil nüfustan ayrılmasının zeminini oluşturmaya yardımcı oldu. Bundan sonra, bütün Türkî kabileler kendilerini merkezi ülkelerde rahatlık içinde bulduklarında, özellikle de tarımsal rutine bütünüyle dâhil olmalarından önce, köle askerlikle başlayan üstünlükleri birçok yerde askeri yaşam üzerinde neredeyse bir tekel oluşturma noktasına geldi. Göçebeler askeri iktidarın ideal bağlantısız taşıyıcıları olduklarını gösterdiler, bu bakımdan yerleşik toplumun bağlılıklarına köle birliklerinden daha az bağımlılardı. Erken Orta Dönem'de çoktan başlamış olan bu gelişme zirvesine Geç Orta Dönem'de ulaştı.

Bu tarihleme, tarihsel gelişimin iki çizgisinin kesiştiği bir noktaya işaret eder. Hiçbir sorumluluğu olmayan çoban, yeterince cesur ve ara sıra da güçlü olabilen ama kaybedecek çok şeyi de olan köylüye kıyasla daha iyi bir asker olabilirdi. Fakat göçebelerin daha fazla sahip olduğu hareket olanağı ve yerleşik askeri örgütlenmeleri tek başına kendi üstünlüklerini kabul ettirmeye yeterli değildi. Göçebelerin üstünlükleri sadece belirli koşullar altında zayıflıklarına, yani teknik kaynaklardan yoksun olmalarına ve büyük ölçekli ve kalıcı politikalara sahip olmamalarına ağır basabilirdi. Bu durum, birincisi, sadece atlı göçebelerin teknik uzmanlaşmasının tam anlamıyla gelişmesinden sonraki ama (özellikle barutlu silahların tam olarak gelişmesinin ardından) tarımsal iktidarların ticari ve askeri egemenlikleri altına girmelerinden önceki belirli bir tarihsel dönemde gerçekleşebilirdi. Bu dönem, İslami Orta Dönemlerden çok önce başlamış ama bu dönemlerin sona ermesiyle de bitmişti. İkincisi, sadece tarımsal temelli toplumun içsel koşullarının yerleşik toplumun doğal iktidar avantajlarının, özellikle de onun koordine edilmiş genel bir siyaset sayesinde tek tük saldırılara karşı koymasına olanak veren büyük ölçekli örgütlenmesinin asgari bir düzeyine ulaşması halinde olanaklı olurdu. İslami dönemlerde Horasan ve Ceyhun havzasındaki atlı soyluluğun Karluk ve Selçuklu Türklerinin ilerleyişine eskisinden daha az direnebilecek hale gelmesinin nedeninin

kısmen buradaki ayrıcalıklı sınıfların gittikçe daha fazla kentlileşmesi olduğu ileri sürülmüştür. Eğer durum böyleyse, bunun sebebi muhtemelen onların gençlerinin lüks yaşam yüzünden yozlaşmasından çok, siyasal bakımdan kentli sınıflardan bağımsız hareket etmekte daha az özgür hale gelmeleriydi. Ama kabileler halinde örgütlenmiş olan Türkler kendi düzenlerini iyice kurduktan sonra, kentsel önceliğin sürmesine ve bunu daha fazla pekiştiren bir askerileşmeye katkıda bulundular. İslam dünyasının Orta Dönemlerdeki atomistik örgütlenmesi, halifelik devletinin ve bürokrasisinin çöküşünden sonra, sadece göçebelerin nüfuzunun yaygınlaşması için gerekli olanakları sağlayabildi.

Göçebeler, İslam uygarlığı toplumunun örgütlenme tarzından yararlandı ve onun o dönemde ihtiyaç duyduğu askeri kadronun büyük kısmını sağladı. Onların göçebe karakteri bundan sonra toplumun kültürel olanaklarının, hatta ekonomik kaynaklarının sınırlarını belirledi. Birden fazla defa, vezirlerin tarımı destekleme girişimleri askerlerin pastoralizmi tercih etmeleri yüzünden sekteye uğradı. Fakat atlı göçebelerin ilerleyişi uzun vadeli toplumsal eğilimler üzerinde muhtemelen yalnızca pekiştirici etkilerde bulunmuştu.

Merkezi bürokrasinin gerilemesiyle birlikte yerel kentli birimlerin siyasal bakımdan özerk duruma nasıl gelebildiklerini ve şehirler gerçekte merkezi bürokrasinin yerine geçemedikleri için her bir kentli gruba kendi işlerini yürütme olanağını tanımaktan başka bir şey yapamayacak hale nasıl geldiklerini, bu yüzden bu gruplar arasında çatışmalar çıktığında arabuluculuk yapacak bir dış otoriteye ihtiyaç duyulduğunu görmüştük. Bu yüzden en özerk şehir bile emirin garnizonuna muhtaçtı. Garnizonlar siyasette etkili olabilmek için kasabaların sahip olmadığı tek bir özelliği hayata geçirmek durumundaydılar: Garnizonların tek bir askeri meziyete sahip olmaları gerekirdi o da dayanışmaydı. Atomize olmuş bir toplumda böylesi saf bir iktidarı reddedecek hiçbir siyasal güç yoktu. Toplum, karşılıklı desteğe muhtaç olabilecek en büyük yerel grup adına gösterilen bir direnişle başa çıkabilecek kadar dayanışma gösterebilen herhangi bir gruba bağlı –ve o grubun insafına kalmış– olurdu.

Bireyci kentli topluma özgü bağlılıklardan nispeten etkilenmemiş sayılabilecek iki önemli grup bulunuyordu. Köylüler şehirlere mali ve kültürel açıdan tabi durumda bulunurlar ve zorlayıcı çalışma koşulları dolayısıyla da maceracılığa uzak olurlardı. Ama çobanlar, göçebe doğaları dolayısıyla sadece bağımsız olmakla kalmazdı; göçebelere özgü emeklerinin doğasından ötürü grup disiplinine sahiplerdi. Bununla birlikte yerleşik toplumun bağlarıyla sınırlanmış değillerdi. Büveyhî hanedanlarını kuranlar -paralı askerlere dönüşen- dağlı çobanlar olmuştu. Step çobanları kendi göçebelikleri sayesinde dağdaki veya çöldekilerden daha büyük toplulukları, daha fazla askeri potansiyel sağlayacak şekilde bir araya getirdiler. Direniş ortadan kalkınca Selçuklu İmparatorluğu'nu kuranların bozkır göçebeleri olması gayet normal bir du-

rumdu. Temel dayanışmaya sahip olan ikinci tür grup ise askeri köle birlikleriydi. Nüfusun hiçbir tabakasının yönetime etkili bir destek vermeye hevesli olmadığı Yüksek Abbasî döneminde görmüş olduğumuz gibi, Abbasî idaresi nüfusun genelinden yabancılaşmış olan ve kendini sadece yönetimle özdeşleştiren bir askerlik kurumuna bel bağlamayı daha güvenli buldu. İslam dünyası toplumunda, böyle bir rolü her şeyden önce köleler oynayabilirdi: Köleler (Darülislam'ın dışından gelmeleri gerektiği için) yabancı ve köksüzdü. Birbirlerinden başka hiçbir şeye bağlı olmadıkları için sarsılmaz bir *esprit de corps* (birlik ruhu) geliştirdiler. Neden olabilecekleri bütün tehlikelere rağmen, tıpkı Abbasîler gibi Samânî hükümdarlar da onlardan yararlanmaya devam etti. Gaznevî hanedanı, bu tarz köle (ya da daha doğrusu azat edilmiş) subaylar ve onların emri altındaki köle birlikleri tarafından kuruldu. Selçuklular refaha kavuşunca ve göçebe hayvancıların özgün sadakatine ve eğitimine bel bağlayamayacak kadar güçlenince onlar da köle birliklerinden yararlanmaya başladılar; azat edilmiş subaylarının çoğu da kendi hanedanlarını kurdular.

Aslında iki askeri kadro kaynağı tipi de etnik bakımdan büyük ölçüde aynıydı. Bozkır göçebelerinin, ihtiyaç duyulduğunda diğer çoban tiplerinin sağladığından çok daha fazla potansiyel askeri kaynağa sahip olmaları gibi, bu stepler de çocukluk dönemine uygun atlı asker eğitim unsurlarını barındıran en çarpıcı genç köle kaynağını oluştururlardı. İç steplerin pagan kabileleri sürekli yağmacılıkla uğraşır ve esirlerini satmaktan gurur duyarlardı. Bunun sonucu olarak Türkler, Orta Avrasya bozkırlarına rahat ulaşma olanağı bulunan Müslüman bölgelerin, yani Nil vadisinden Afgan Dağlarına kadar uzanan bölgenin, en önemli askeri sınıflarını meydana getirdiler. Benzer bir gelişme, İspanya dâhil olmak üzere daha batıya kadar uzanan bir bölgede Berberî askerler sınıfı için geçerli oldu. Hâkim unsuru dengelemek amacıyla her zaman başka askeri unsurlardan yararlanıldı: Ermeniler, Gürcüler, Deylemîler, Kürtler, Zenciler... Ancak bunların hiçbiri birincil üstünlüğü elde etmelerini sağlayacak bir ağırlığa sahip olmadı. (Fatımî Mısır'da, ordu Berberîler ile Türkler arasında bölünmüştü. Ordu Zencileri de barındırmakla birlikte Zenci köleler çok daha elverişsiz koşullar altında askere alındıkları için onlar genelde böyle yüksek bir konuma sahip olmazlardı.) Yani Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede ordugâhları meydana getirenler ve emirlere güç kazandıranlar, bazen tamamen doğal bir kabile düzeni içinde örgütlenmiş Türkmenler, çoğunlukla da Erken Orta Dönem'de köle birlikleri halinde bir araya gelmiş Türklerdi. Türklerin sultanlara ne kadar bağlılık gösterdikleri nispeten önemsiz bir sorundu. Bununla birlikte Türklerin kültürel yeknesaklığı yüzyıllar boyuca askeri hükümdarların gittikçe artan gücüne kuşkusuz katkıda bulundu.

Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgedeki çeşitli Türk gruplar kültürel ve –önemli ölçüde– siyasal bakımdan aynı özelliklere sahiplerdi. Selçuklular dâhil olmak üzere, Ceyhun'un güneyindeki ve batısındaki göçebe Türklerin

çoğunluğu Türklerin güneybatı veya Oğuz boyundandı (göçebe hayvancı bir yaşam sürmeye devam edenlere çoğunlukla sadece "Oğuz" denirdi). Bu durum, Moğol fetihlerinden sonraki dönemde bile büyük ölçüde geçerliliğini sürdürdü. Ama lehçelere yansıyan bu etnik dayanışma, hangi lehçeyi konuşursa konuşsun bütün Türklerin riayet ettiği genel toplumsal örüntü kadar önemli değildi. Yani Türkler kendi aralarında sürekli savaşmalarını saymazsak üstlendikleri temel siyasal rolleri gayet iyi oynadılar, hatta uzun süre bundan daha iyisini yaptılar. Dolayısıyla Müslüman toplumsal yaşamı, gerekli olduğu takdirde, daha gelişmiş bir devlete ihtiyaç duymadan da varlığını pekâlâ sürdürebilirdi; nitekim çoğunlukla da devam ettirdi. Ama Türklerin yabancılığı –ve onların Türklüğünü pekiştirmekten başka bir işe yaramayan, böylece Türk olmayan bazı askeri unsurların bile Türkleşme eğilimi göstermesine yol açan uluslararası bağları– kasabalardaki sivil yaşam ve siyasal iktidar odakları arasındaki kırılmayı daha da derinleştirdi. Bu durum, gerçekten bütünleşmiş devletlerin oluşmasını daha da güçleştirdi. Dolayısıyla garnizonlardaki Türkîlik, İslam dünyası boyunca askeri yaşama özgü bir kardeşlik ruhunu ve hareketliliği geliştirme eğilimini vurgulayarak sivil ve askeri yaşam arasındaki kırılmayı pekiştirdi. Askeri güçler içinde tek bir etnik unsurun egemen olması, Doğu Yarıkürenin şehirlere sahip bölgelerinin o dönemde Avrasya bozkırları karşısında kendini içinde bulduğu özel koşulların sonucuydu. Yani bu durum, Ekümene'nin tarihinde bozkırın kendi etrafını kuşatan alanlardaki yaşamda alışılmadık biçimde önemli bir rol oynadığı bir ana işaret ediyordu.

Göçebelik ve Askeri Himaye Devleti

Türk kitle, en sonunda Moğol idaresi altında, İslam dünyasındaki askerileşme tarzına çok daha doğrudan bir biçimde, doğrudan bozkır hayatında şekillenmiş siyasal kalıplar aracılığıyla katkıda bulundu. En azından Han ve Roma dönemlerinde Çin ve Batı Avrasya arasında geniş çaplı, doğrudan ticaretin gelişmesinden itibaren, bozkır göçebeliğinin ticaretle uğraşan şehirler ve göçebe kabileler arasında, Muhammed'den önce Arabistan'da var olandan çok daha karmaşık bir ortakyaşam düzeni geliştirmiş olduğunu görmüştük. Göçebeler söz konusu oldukta çobanlar daha fazla güç elde etme olanağına sahiplerdi. Herhangi bir kabilenin zenginliğinin her an artma potansiyeli vardı. Siyasal bakımdan bu durum, göçebeliğin kapsamının neredeyse sınırsız olması kadar önemliydi. Elbette normalde her bir kabilenin gücü kendi özel bölgesiyle sınırlıydı. Ama kabilelerin geniş alanlar boyunca tekrar tekrar hareket etme olanağı da vardı. Uzakdoğu'da, Çin'in kuzeyinde bulunan ıssız çöllere bakan bölgeleri uzak batıda yer alan Batı Avrupa'nın yağış alan ormanlarıyla birleşen bölgelerden ayıran kesin sınırlar bulunmuyordu. En kesin sınır, Tarım havzasını Seyhun-Ceyhun havzasından ayıran Tanrı Dağları ve onun kuze-

yinde yer alan dağlardı; fakat özellikle uzak doğu kesimlerine nispeten daha fazla sıkışmış olan ve çölün güneyindeki fazlasıyla tarımcıllaşmış Çin tarafından sindirilemeyen kabilelerin batıya, yani pastoral bozkır ile ekili ova arasındaki fiili sınırın fazla belirgin olmadığı bölgelere doğru ilerlemeleri halinde bu dağlar kabile gruplaşmalarının geçişine fazla engel olamazlardı. Ayrıca daha uzak bölgelerden tarımla uğraşılan şehir sahibi bölgelere doğru ilerledikçe görülen nüfus değişim oranı, göçebelerin, istikrarlı biçimde veya toplu olarak, küçük gruplar veya büyük kabileler halinde, özellikle Ceyhun'un güneyindeki veya doğu Avrupa'daki daha yerleşik bölgelere gelmesine yol açtı. Bu da kabilelerin sürekli dolaşmasına katkıda bulundu. Bu geniş ve hareketli topluluklarda, tıpkı zaman zaman kabileler arası mücadelelerde ortaya çıktığı gibi, güçlü kabile kümelenmelerinin birleşmiş bir liderlik altında, geniş alanlara yayılmış göçebelerin potansiyel haldeki askeri güçlerini, bütün yerleşik uluslara tehdit edebilecek yağma seferleri için bir araya getirerek çığ gibi büyümesi olanaklı hale geldi.

Özellikle kurak geçen mevsim döngülerinin bir kabilenin diğerlerine, siyasal sonuçlara yol açacak şekilde baskı yapmaya sevk etmiş olması mümkündür. Birçok iklim koşulu bunda etkili olmuş olabilir: Bu bakımdan nispeten soğuk bir dönem hayvan sürüleri üzerinde olumsuz etkilerde bulunabilirdi ama karın dağlarda daha uzun süre kalması akarsuların daha istikrarlı olmasını sağlayabilirdi. Dezavantajlı durumda olan kabileler, siyasal bir boşluk oluşturacak ölçüde zayıflayabilir ya da avantajlı durumda olan kabileler kendilerini otoritelerini genişletebilecekleri bir durumda bulabilirlerdi. (Fakat bazı izlenimlerin aksine, marjinal bir kabilenin devamlı tetikte olan komşularını alt etmesini ve onların topraklarını ele geçirmesini sağlayan nedenler kuraklık veya zayıflık değildi.) Fakat yine de bu tarz etkenler, atlı göçebeliğin ve onun ticaretle uğraşan şehirlerle kurdukları ortakyaşama düzeninin uzun vadeli gelişimindeki farklı aşamalara ulaşılmasının etkileriyle birlikte ele alınmalıdır: Bunlar, üzengi kullanımı gibi teknik sıçramalar ve şehirlerin çoğalması ve göçebe beyler arasında beklentilerin ticarileşmesi gibi daha aşamalı değişmelerdi. Böylece, sadece (birçok siyasal etkenin kesişmesinden kaynaklanan) göçebe patlamalarının yaşandığı bazı yılları değil, bunların değişen karakterini de en sonunda açıklayabileceğiz.[1]

---

[1] Görünüşte hallerinden memnun olan kabile üyelerinin her zamanki otlaklarını kuraklık yüzünden aniden terk etmek zorunda kalıp yerleşik yaşam süren halklara saldırmaları şeklindeki popüler imge, görünüşe göre, tarihi, başka bir durumda durağan olacak bir düzen içinde birbirinden yalıtılmış bir olaylar dizisi olarak gören bir anlayıştan kaynaklanmıştır. Bazı göçebeler gerçekten de böyle bir şey hissetmiş olabilirler ve kötü geçen bir yıl, aksi takdirde büyüyecek olan bir kabileyi komşularıyla ne kadar mücadele edebileceğini düşünmeye teşvik etmiş olabilir. Ama uzak stepte, tarihin her zaman bütünsel bir işleyişinin olduğunu aklımızda tutmamız gerekir: Her belirli durumda dengesizlik unsurları mevcuttur

Bölgeler arası ticaret Orta Avrasya şehirlerini zenginlik ve kültürel kaynaklar bakımından güçlendirirken büyük göçebe kümelenmelerinin oluşma olanağı da büyük ölçüde arttı. En yeknesak ve en muazzam tarımsal bloklardan biri olan Çin'in kendi kontrolünü dayattığı durumlar dışında, bu şehirler o sırada en güçlü olan göçebe kabile gruplaşmasının hegemonyası altına girme eğilimi gösterirdi. Bu kabile gruplaşması da bu şehirlerin kültürel olanaklarını –kâtiplerini, sanat ve zanaat dallarını ve mali düzenlemelerini– kendi gelişimi için kullanırdı. Halifelik devleti Seyhun-Ceyhun havzasını bir süre boyunca kontrolü altında tutabildi ama 1000 yılından sonra bozkırın güneydeki (ama ticari açıdan önemli olan) bu sınırı kendini Türk kabilelerin egemenliği altında buldu.

Kültürel liderlik ticaretle uğraşan şehirlerdeydi. Şehirler Müslüman olunca kabile liderlikleri de buna uyum sağlama eğiliminde oldu. Fakat Kureyş Kabilesi ve Hicaz'daki göçebeler arasındaki ortakyaşamın aksine Orta Avrasya'nın her yerinde iktidar genellikle göçebelerin elinde oldu ve şehir cumhuriyetleri nadiren tamamen bağımsız oldular. Öte yandan, kabileler çoğunlukla deve göçebeleri kadar gevşek ilişkiler içinde değillerdi, çoğunlukla etrafları kendi aristokrat aileleri tarafından çevrilmiş kralların özelliklerini benimseyen güçlü reisler tarafından yönetilirlerdi. Nispeten varlıklı olan atlı göçebeler arasında, tarımsal koşullara özgü sınıfsal tabakalaşmaya doğru belirgin biçimde yaklaşıldığı görüldü.

Orta Avrasya göçebeleri de buna uygun olarak sadece geniş kapsamlı ortak eylem araçları değil, ticaretle uğraşan şehirler üzerinde, daha tarımsal bölgelere genişletebilecekleri ve geliştirebilecekleri bir hükümdarlık geleneği geliştirdiler. Bu gelenekteki temel görüş açısı, yerleşik yaşam sürülen bölgelerdeki bütün ekonomik ve kültürel kaynakların fatih kabilenin lider aileleri tarafından temsil edilen üyelerinin tasarrufunda olduğu ve onların sadece bunların gelirlerinden değil, sağlayabilecekleri her türlü faydadan yararlanabilecekleri şeklindeydi. Fethedilen topraklarda ilkece kamu alanı ile özel alan arasında bir ayrım yapılmazdı. Öte yandan –fatihler arasında görülebilen– bu tutum tamamlayıcı bir başka tutumla bir tür *noblesse oblique*, soyluluk sorumluluğu ile dengelenebilirdi. Fethedilen şehirlerde –bu şehirler itaatkâr oldukları takdirde– bulunan, bütün lüks sanatlar, hatta çeşitli manevi kültler de dâhil olmak üzere her türlü mükemmellik unsurunun korunması ve himaye edilmesi egemen ailelerin şeref borcuydu.

Görmüş olduğumuz gibi, Moğol fetihleri, göçebe iktidarı yıkıcı potansiyelinin zirvesine ulaşınca başladı. Fakat bu fetihler Orta Avrasya'nın tüccar-göçebe ortakyaşama düzeni içindeki göçebe hâkimiyetinin teamülleri ve örün-

---

ve her yeni dengesizlik bir eski dengesizliğin ürünüdür. Kabilelerin birbirlerinin konumunu sorgulamak için her zaman bir gerekçesi vardır; çünkü hiçbir konum gerçekten ezeli değildir.

tüleri tam anlamıyla geliştiği ana da denk geldi. Bölgeler arası ticaret bin yılı aşkın bir süredir önemli olmuştu ve (şehirli yaşam kuşağının genişlemesiyle birlikte) büyümüştü; göçebe kabileler şehre özgü becerileri kendi amaçları doğrultusunda kullanma geleneklerini tam olarak geliştirmişlerdi; ama bunu izleyen süreç henüz pek ilerlememişti: Bu süreçte, gittikçe yaygınlaşan şehirler kabile reislerini ticari bağlarına alıştıracak, böylece kabile üyelerini borçlandırmakta ve serbestçe dolaşabilecekleri alanları sınırlamakta onlarla işbirliğine gideceklerdi. İlk başta, Moğolların muazzam iktidarı büyük ölçüde yıkım amaçlı kullanıldı: Onlar, dünyada görülmüş en büyük fetihleri yaptılar ve en korkunç teröre yol açtılar. Onların tutumuyla Kureyşli tüccarların liderliği altındaki Arapların gösterdiği tutumun zıtlığı çarpıcıdır. Moğolların dünyanın bütün halklarına hükmetmek gibi ilahi bir misyona sahip olduklarını ilan etmelerinde göze çarpan özgüven görüntüsünün ardında bir hoşnutsuzluğun izlerini görmek mümkündü. Sıradan kabile üyelerinin gururlu ve zeki tüccarlar tarafından zamanla itibarsızlaştırılacağını sanki önceden fazlasıyla kestirmişlerdi.

Fakat Moğol liderliğinin enerjisi, en baştan itibaren bir ölçüde, ikinci ve üçüncü kuşaklardan itibaren de epey yoğun bir biçimde, onlara tabi olan birçok halkın sanat ve bilim çalışmalarını himaye etmeye yöneldi. İlk Arap fatihleriyle karşılaştırılamayacak bir ölçekte, hatta daha önceden hiç görülmemiş bir biçimde, eski şehirleri yeniden inşa ettiler ya da yenilerini kurdular. Sulama sistemlerini onardılar ve tarımı teşvik ettiler. Tüccarların serbest dolaşımını güvence altına almaya çalıştılar ve yeni ticari ve kültürel temas yolları açtılar. Bilginler için de gözlemevleri ve kütüphaneler kurdular. Muhammed'in ilk takipçilerinin kuşağından beri ilk kez bu bölgenin, bağımsız başarılar sergilemeyi –iyi ya da kötü ama görkemli bir kişisel eser bırakmak anlamında "eylemde bulunmayı"– geçmişte olduğu gibi saraya özgü veya dinsel bir ideale riayet etmek için değil de başlı başına bir amaç olarak benimsemiş kimselerce yönetildiği izlenimini edinmek mümkündür.

Bu himayenin bazı sınırları da vardı. Moğolların gelişi, Türkî unsurların daha merkezi ve kuzey İslam uygarlığı ülkelerinin siyasal ve askeri yaşamına egemen olma eğilimini doğruladı ve geliştirdi. Step bölgelerinin epey doğusundan gelen Moğolların Türkî dillerden (bunlar gibi Altay dil ailesinden olsa da) belirgin biçimde farklı bir dili konuşmalarına rağmen, fetihçi kabile üyelerinin büyük kısmı zorunlu olarak Türk'tü. Başını Moğolların çektiği Türkler ve Müslümanlar arasında yaşayan köle kökenli Türk askeri unsurlar arasında ortak bir kimlik duygusunun bulunmadığını söylemeye bile gerek yoktur. Selçuklu hanedanıyla birlikte önem kazanmış olan göçebe Türkler bile makbul değillerdi: Bir kere, yeni fatihlerin büyük kısmı sonraları Çağatay Türkçesi diye adlandırılacak dilin lehçelerini konuşurken onlar Türkî dilin bir Oğuz lehçesini konuşuyorlardı. Bununla birlikte Moğol rejimleri kendi iktidarlarının

dayandığı kabile üyelerinin desteğini sürdürmek için, Nil ile Ceyhun arasında epey sık karşılaşıldığı gibi, ekicilik ve sürü otlatma arasında gidip gelen topraklarda en baştan itibaren pastoralizme muazzam olanaklar tanımak zorunda kaldılar. Pastoralistlerin çok küçük bir kısmı köylü olup yerleşik yaşama geçmeye hazırdı. Ayrıca tarımın ne ölçüde teşvik edilebileceği konusunda da şüpheler vardı. Göçebeliğe verilen göreli destek ise zamanla yalnızca bu bölgede önceden beri yaşayan Oğuz Türkî unsurlarını teşvik edebilirdi. Ne olursa olsun, Türkî dil böylece ilk defa ordunun dili haline geldi.

Pastoralizmin bu şekilde teşvik edilmesi, yatırımları hareketli olan ve yeni egemen sınıf içinde zaten mevcut olan lüks beğeniler sayesinde zenginleşebilecek olan ticarete eğilimli unsurların himaye edilmesiyle doğrudan doğruya tutarsız değildi. Fakat bu teşvik, hem tarımı ve tarımsal aristokratik kurumları hem de şehirlerde kalabalık pazarların ve sağlam bir istikrarın bulunmasını gerektiren endüstriyel yatırımı yıldırarak, Orta Kurak Kuşak'ta önceden beri var olan hareketlilik eğilimini pekiştirdi. Moğol fetihlerinin ardından, Geç Orta Dönem'de Müslümanlar arasındaki bölgesel yönetimlerin askerileşmesi ile birlikte tarımdaki ve sivil tarımsal kurumlardaki israf da zirveye ulaştı.

Bu fenomenler, Çin'in gelişmekte olan endüstriyel ekonomisinin mahvolmasıyla aynı döneme denk geldi. Nitekim bu ekonomi Nil ve Ceyhun arasındaki ticari refahın kısmi nedeni (ve bu bakımdan, yol açtığı fetihlerle Çin ekonomisinin mahvolmasında böylesine büyük payı olan göçebe-tüccar ortakyaşama düzeninin canlılığının dolaylı nedeni) olarak düşünülebilir. Fakat kentsel ve tarımsal yaşamın bu dönemde belirgin olan bunalımı açıkçası büyük ölçüde içsel bir fenomendi. Bu durum, tarımcıl refaha yönelik, aslında kurak bir bölgede daima ihtimal dâhilinde olan, uzun soluklu bir tehdidin, koşullar bir süreliğine elverişsiz hale gelince ciddiyet kazanmasından ileri gelmişti.

Moğollar yeni ele geçirdikleri tarım bölgelerinde kent kültürünün göçebelerce himaye edilmesini öngören step ilkelerini genelleştiren "askeri himaye devletleri" kurmaya çalıştılar. Moğolların temel tarımsal sorunu, yani tarımı gerektiği gibi himaye edememeleri ise aslında tesadüfî bir durumdu. Onlar bu yönde girişimlerde bulundular. Böylece merkezi İslam dünyasının siyasal ve kültürel iklimini ustaca yeniden şekillendirdiler.

Moğol İdealleri: Askeri Himaye Devletinde Yenilenme Potansiyeli

Geç Orta Dönemlerin devlet oluşumları çoğunlukla çok geniş güce sahip parlak saraylara sahiplerdi. Bu devletlerin zaman zaman yaşlı bir kadının yolda düşürdüğü altın kesesini bile güvence altına aldığı görülebilirdi. Sarayın önde gelen kişilerini bolca öven şairlere cömert bağışlarda bulunduklarına veya bu önde gelen kimseler için görkemli ve hayranlık uyandıracak ölçüde süslü ca-

miler, saraylar ve türbeler inşa etmek üzere gerekli olan insan gücünü toplayabildiklerine ise daha sık rastlanırdı. Bazı hükümdarlar kültürü ve tarımı teşvik ederek iyi bir idare sağlamak yönünde ciddi girişimlerde bulunurdu. Bunların çoğu kendi otoriteleri altındaki en uygun yerlerin, toplumsal koşulların nispeten öngörülebilir olduğu ve belirli ölçüde refah içinde geçen bir dönem yaşamasını sağladı.

Fakat özellikle Nil ile Ceyhun arasında, neredeyse bütün devlet oluşumları, temelde askeri yapılar oldular. İdaresi ne kadar geniş çaplı olursa olsun, hiçbir hanedan bu bölgede en geniş sınırlarını uzun süre boyunca koruyamadı. İktidarın eyaletlerdeki ve diğer yerellerdeki emirlere geçme tehdidi daima pusuda olurdu. Hükümetler, emirin kişiliğine rağmen otoritenin devamını sağlayacak kalıcı bürokrasilere yeterince güç kazandırmayı başaramazdı ve bütün bir ülkeyi güçlü bir kabilenin cesaretinin başlıca ödülü haline getiren (daha yerel bir düzeyde, yakınlarda bulunan bir göçebe grubuna haraç ödemeyen çok az köy bulunurdu) tamamen kabileci, özünde sorumsuz bir iktidar anlayışının çok ötesine geçmeyi çoğunlukla beceremezdi. Doğal olarak bu devletler tarımsal dengeyi yeniden kurmaktan ve her düzeyde süreklilik kazanmış savaşların yıkıcı etkilerini ortadan kaldırmaktan neredeyse acizlerdi.

Esasen Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgeden uzaktaki birçok devlet oluşumu, askeri anlayışlarla tutarlı olan ve genellikle İslam'ın kâfir toplumlara üstünlüğünü öngören, az çok uzun ömürlü bir siyaset fikrine dayalıydı. Fakat İslamileşmiş geleneğinin merkezi önem taşıdığı ve o sıralar tarımcılıkta afet koşullarının en ileri noktaya vardığı yer olarak Nil ile Ceyhun arasında, şekillendirici siyaset fikirleri genellikle fazlasıyla kırılganlardı. Buralarda egemen olmayı başaran siyasal düşünceler Moğolculukla ilişkili olma ve Moğol imparatorluğunun gücünün büyüklüğüne atıf yapma eğilimini gösterdi. Bu kısmen, tıpkı efsaneye göre İskender tarafından başarılmış olan ama artık ilk kez somut bir gerçeklik kazanmış görünen, dünya çapındaki bir iktidara dair yeni bir bilince dayalıydı: Moğol orduları Çin veya Nil ve Ceyhun arası gibi bölgelerin buralarda yaşayan en akıllı kimselere bile dar görünmesini sağlamıştı. (Bir bütün olarak Ekümenik manzaraya ilişkin bu bilincin, Ekümenik tarihte görülmemiş ölçüde açık bir gerçeklikle birlikte bu çağda birçok kez kendini gösterdiğini göreceğiz.) Moğolların büyüklüğüne yapılan atıf, şehir nüfuslarının tamamen katledilmesine yönelik hevesin yol açtığı *Schrecklichkeit* [dehşet] duygusuna da dayanıyordu. Birçok zulüm modası ortaya çıkmıştı. Örneğin kesilen insan kellelerinin bir araya getirilip kaba bir duvarcılık anlayışıyla harçla sıvanmasıyla inşa edilen ve harcındaki bu organik malzemelerin çürümesi nedeniyle yayılan parıltı geceleri uzaklardan görülebilen büyük kuleler on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda bir süreliğine moda oldu. Moğolların Müslüman toplulukların çoğu tarafından gördükleri büyük itibarın yüzyıllar

boyunca etkili sonuçları oldu: İnsanlar başarılı yağmacılardan korktukları gibi onları takdir etmeye de daima eğilimli olmuşlardır.

Moğol yönetici seçkinleri, Cengiz Han'ın Yasa'sıyla yönetilmekten gurur duyarlardı. Bu durum, kişisel statüler ve hukuki ve cezai ehliyet alanlarında yeterince ayrıntılı hükümler ve Moğolların daimi ahlaki doğruluğunu ve kendilerine tabi olan halklar karşısındaki üstünlüklerini güvence altına alan somut hükümler içeren bir yasaydı. Moğolların Yasa'sı, bir Türkî kastı barındıran diğer devletlerin, özellikle de –1250 yılından itibaren– Mısır ve Suriye'de hüküm süren Memlûk rejiminin kendi yasalarını ortaya koyarken esinlenmeleri için yeterli bir kurallar zemini olmasıyla ünlenmişti. Fakat ne asıl Moğol devletlerinde ne de Moğolların etkilediği diğer İslam devletlerinde Yasa, Yüksek Halifelik Dönemi'nde siyasal yönden canlı bir sistem oluşturmak üzere Şeriat'ı takviye etmekte eski mutlak monarşik ideal kadar ileri gidemedi. Yasa ve Şeriat uzlaştırılamadı ve Yasa, sivil halkların hiç önem vermediği, dar kapsamlı bir askeri ideal olarak kaldı. Fiili siyasal düzen, gittikçe daha feci sonuçlara yol açan askeri iktidarlarla tamamlanan, Erken Orta Dönem'de geliştirilmiş uluslararası Müslüman kurumların düzeni olmaya devam etti.

Bununla birlikte, Moğol devletleri, iyi bir geleceği olan, "askeri himaye devletini" niteleyen anlayışları ortaya koydular. Böylece, Müslüman kurumlarının bağlamını uyarladılar. Göçebe-kentli ortakyaşam düzeni basit yağma akınları düzeyinin üzerine daha Orta Avrasya'dayken çıkmıştı. İslam dünyasının tarıma dayalı toplumlarında ortak zaferlere imza atmış Moğolların ve Türk kabilelerin muazzam başarılarının yarattığı itki sayesinde, bu ortakyaşam düzeni daha yüksek bir seviyeye ulaştı. En baştan beri Moğollar muazzam bir başarı duygusuyla hareket ediyorlardı: Yakıp yıkarken azametli oldukları gibi inşa ederken de azametliydiler. Bütün bunların, üç başlık altında açıklayabileceğimiz, nispeten uzun ömürlü bir kurumsal mirası oldu; fakat bunları açıklarken, devletlerin değil, Moğolların ve mirasçıların idareleri altında sık sık kendini gösteren ve karşılıklı ilişkiler taşıyan özelliklerin betimleneceğini aklımızda tutmamız gerekir. Birincisi, bağımsız hanedanlık hukukunun meşrulaştırılması; ikincisi, bütün devletin tek bir askeri güç olarak kavranması; üçüncüsü ise, bütün ekonomik ve yüksek kültürel kaynakların başlıca askeri ailelerin doğuştan gelen hakları olarak görülüp sömürülmesine yönelik girişimlerdir. Bununla birlikte, bu kurumsal eğilimlerin çoğu, birçok yönden Erken Orta Dönem'in devamı gibi görülebilecek olan Moğol idaresi altında kendini göstermiş olsa da, barutlu silahların kullanımının merkezi devletlere (ve onlarda somutlaşan örüntülere) çok daha fazla güç kazandırdığı 16. yüzyıla kadar bunlardan bazıları tam anlamıyla gelişmedi.

Hukuk alanında, Yasa, Şeriat'ın yeni bir düzenin toplumsal temeli olma rolüne denk düşebilecek bir rol üstlenemedi. Fakat sonuçta, siyasal bakımdan çok önemli bir unsur haline gelecek yeni bir meşrulaştırma ilkesinin doğması-

nı sağladı. Bir bütün olarak Müslüman toplumunun Şeriat'ının ve aynı şekilde her türlü devlet iktidarından bağımsız olan bölgesel örf ve âdet hukukunun yanı sıra hukukun üçüncü bir temel kaynağını oluşturdu: Hanedanlık hukuku; yani Moğol geleneğinin ısrarla yücelttiği yönetici aileye özgü hukuk. Hanedanlık hukuku belirli bir hükümdarın buyruklarından ibaret değildi. Daha ziyade bu tarz buyrukların toplamını ifade ederdi ve aile hükümdarlığa devam ettikçe yürürlükte kalırdı. Ardıl hükümdarlar üzerinde, en azından onlar tarafından açıkça ilga edilinceye kadar bağlayıcıydı. Sonunda barut dönemi geldiğinde, bu hukuk belirli bir devletin kurumlarını ayrıntılı biçimde meşrulaştırmanın zeminini oluşturdu.

Yönetici ailenin rolüne ilişkin bu hanedanlık kavrayışı, akla yatkınlığını Cengiz Han'ın miras bıraktığı dünya çapındaki iktidara borçluydu. İtaati sağlamak amacıyla terörden muazzam ölçekte faydalanmayı meşrulaştıran da aynı kavrayıştı. Mutlakıyetçilik lehine olan, artık Feylesoflar tarafından dile getirilen -hükümdarın iktidarı ne kadar kapsamlıysa tebaasının huzur ve güvenliğinin de o ölçüde fazla olacağı şeklindeki- eski argümanlardan hâlâ yararlanılıyordu. Özellikle hükümdarın kendi iktidarını sürdürmek yönündeki çıkarı, bizzat ihtiyaç duyduğu askerlerin gelirlerini sağlayan vergilerin dayandığı refahı tek başına üretmeye yetecek olan adaleti güvence altına aldığı için böyle olurdu. Yönetici aileye dair yeni kavrayış dışında, kendi sınırlı işlevleriyle birlikte mutlak monarşiyle ilgili geleneksel beklentiler de hanedanın ihtişamını arttıracak her şeyi meşrulaştırırdı. Bundan sonra zamanla, Geç Orta Dönem boyunca, Şer'î meşruluk hakkında bile bu tarz fikirlerle tutarlı olan yeni bir yorum geliştirildi. Şeriat'ı uygulayan her sultanın Şer'î amaçlar bakımından (ki bu durumda birden fazla amaç söz konusu olabilirdi) meşru olduğu kabul edildi. Böylece kabul görmüş hükümdarlar ayrıcalık bir Şer'î statü edindi. Fakat aynı yıllarda ve kısmen aynı çevrelerde, hükümdarın uygulamak zorunda olduğu Şeriat'ta ulemânın oynadığı rolün kapsamı daraltıldı: Çünkü *taklit*, yani belirli bir hukuk mezhebine bağlılık öğretisi, "içtihat kapılarının" dokuzuncu yüzyılda kapandığını telkin eden bir öğretiye dönüştürüldü. Bu benzersiz bir iddia değildi; sadece kapıların kapandığı o dönemde hukukun almış olduğu nihai biçimi ortaya koyan, on beşinci yüzyıla ait güvenilir hukuk derlemelerinin esaslılık kazandırdığı bir iddiaydı: Şeriat hep muhalefetin bir aracı olmayacak, daha canlı hukuksal gelenekler çerçevesinde uyumlu kılınacak ve özetlenecek, kapalı bir kurallar kümesi olacaktı. Böylece ulemânın hanedanlık otoritesine ve hukukuna fiilen rakip olmaya çalışması önlenmiş oluyordu. Böylece yeni devletler, Şer'î bir bakış açısından bile, Abbasî hükümdarlarının bile güçlükle ulaşmış olduğu bir meşruluğu kazanmış oldular.

İkincisi, idare alanında, sivil bürokrasi, kıdem ve ödeme biçimi bakımından orduya benzeme eğilimi gösterdi. Bu, Selçuklu döneminde bile benzeri hiç görülmemiş bir durum değildi ama yeni himaye devletlerinde sistemli hale

gelecekti. Yine, bu gelişme sadece Geç Orta Dönem'de başladı ama aslında askeri bir ailenin kendi mülklerindeki bütün ayrıcalıkları ve sorumlukları kendi üyeleri arasında paylaştırmasına dayanan askeri himaye devletinin ruhuyla uyum içindeydi. Toplumun üst tabakasının tamamı askeri disipline tabi olacaktı. Geri kalanı ise salt vergi yükümlülerinden, efendilerinin koruduğu ve sağdığı bir "sürüden" ibaret olacaktı.

Moğol devletlerinde köle asker birlikleri bulunmazdı. Hatta bunlar sonraki bazı imparatorluklarda yeniden kullanılmış olsalar bile, bir zamanlar sahip oldukları neredeyse dışlayıcı ve bağımsız konumu bir daha asla elde edemediler ama askeri kraliyet ailesine fiilen dâhil olmayı başardılar. Bunun kısmi sebebi, uluslararası ticari ilişkilere gittikçe daha fazla dâhil olan (ve sakinleri Müslümanlığa geçip köle yapılamayan) steplerin köle sağlanan kaynaklar olmaktan çıkmalarıydı. Ama bir sebebi de, stepten miras alınmış dünya görüşüne göre, büyük hanedanın soyluluğuna yakınlığı ölçüsünde soyluluk elde eden askeri kabile seçkinlerinin kalıcı bir yönetici sınıf oluşturmasıydı. Moğol devletinin bütün çabası da bu durumu aynen korumak yönünde oldu. Kendi Şeriat'ına sahip Müslüman Ümmet ile kendi bürokrasisine sahip mutlak hükümdar arasında, hükümdara ve ailesine sıkı sıkıya bağlı olan ama tebaasını dikkate almayan kıskanç, muazzam ve yeni bir soylu sınıfı bulunuyordu. Çok sonraları, merkezi bölgelerde bu kavrayış, ihtiyaç halinde bütün silahlı güçleri askerlik yapabilecek muhtelif kabile üyeleri arasından toplanmasına dayanan bir sisteme dönüşerek bozuldu ama Moğol idaresi sırasında ve bundan sonraki bir süre boyunca büyük göçebe ordusu bizzat göçebe toplumunun kalbi olmaya devam etti.

Kraliyet ailesi de askeri uzmanlar da askeri sistem içinde Moğol ve Türk olarak yerlerini kendiliğinden alırlardı. Mali idare genellikle Türk olmayan ve Farsça konuşan unsurlardan oluşurdu. Merkezi bölgelerde bunlara "Tacik" denirdi. Bunlar kılıç erbabı değildi ama orduya yardımcı birlikler olarak katılırlardı. İmparatorluğun terminolojisine göre, bunlara *askerî*, yani orduya mensup erkek denir ama *seyfî*, yani kılıç erbabı denmezdi. Hatta bazen kadılar ve imamlar gibi Şer'î memurlar bile ordunun "avam" üyeleri (*reaya*) olmak yerine askerî, yani ordunun onursal üyeleri olabilirlerdi. Böylece vergilerden muaf olurlar ve vergi veren tarafta değil de vergi gelirlerinden yararlanan tarafta olurlardı. Ama bu bakımdan statüleri, kraliyet mensubu hamileri tarafından askerlik kurumuna aynı şekilde dâhil edilmiş olan, kendilerine onursal tahsisler verilen ve tabi kitleye göre yüksek bir konuma çıkarılan şairlerin ve ressamların statüsünden pek farklı olmazdı.

Son olarak, genel olarak yönetim alanında, bu politikaların hepsi de, etkin bir merkezi siyasal otoritenin, en azından hanedan tarafından kontrol edilen bölge içinde, İslamileşmiş kurumların âdemimerkeziyetçi ve siyaset dışı kalmış uluslararası ağına müdahale edip egemen olma eğilimini pekiştirdi. Bu müdahalenin bir ifadesi, toplulukları ekonomik gelişme planlarına göre kasıtlı

biçimde yeniden iskân etme alışkanlığıydı: Hem şehir zanaatkârları hem de köylü aileleri, sadece isyan etmiş olmaları yüzünden cezalandırıldıklarında değil, nüfusu azalmış bölgeleri geliştirme ihtiyacı yüzünden de bir imar planı doğrultusunda göç ettirilirdi. Bu türden etkinliklere Moğolların ve taklitçilerinin idareleri altına gayet sık rastlanırdı. Bazen yeni bir şehrin başkent olması için değil, sadece bir ticaret merkezi olması amacıyla inşa edildiği duyulurdu. Sonraları zaman zaman, nüfus idaresi epey sistematik bir hale geldi. Sanatların ve bilimin hanedan tarafından himaye edilmesi de aynı ruhu taşıyan bir etkinlikti. (Şunu da eklemek gerekir ki "himaye devleti", yüksek kültürün zenginler tarafından himaye edilmesinin toplam miktarını zorunlu olarak arttırmaz ama bunun dağıtılma biçimine ilişkin daha farklı bir çerçeve sağlardı.)

Genel arazi kullanım hakkı üzerindeki etkiler de kolayca göz ardı edilemez. İktâ, yani arazi hibeleri sistemi, toprak sahipliğini saray hizmetinin ve himayesinin merkezine daha açık bir biçimde yerleştiren, Moğollara özgü ayrıcalıklı beylik anlayışlarının ışığında yeni bir şekle girdi. Antik soyluluk hakkının birikimsel kompleksi olan İslami Şeriat ve askeri hibeler en başta Moğollar tarafından darmadağın edilmişti. Toprak sahipliği düzene koyulduğunda ise, bütün bu unsurlardan bazıları devam ettirildi ama bunlara Yasa'dan bazı hükümler de eklendi. Çoğu yerde düzenlemenin başlıca gerekçesi muhtemelen tahsis edilmiş topraklardaki bağımsız köylü sorumluluğunu, dolayısıyla da köylü emeğini azaltmaktı; ama bu kadar uzak bir gelecekten bakarak bundan gerçekten emin olamayız. Moğollara özgü arazi tahsisi örüntüsü en sonunda, benzer bir şekilde, ulemânın geçim kaynağını oluşturan vakıfların saray tarafından daha fazla denetlenmesine yol açtı. Bu durum, zaman zaman ulemâyı egemen güçlere daha sıkı bağlamış ve Sufîlerin, bazen hoşgörülü ulemânın aleyhine olan katı Şer'î hususlarda bile halkın muhalefetini dile getirme eğilimini pekiştirmiş görünen bir yaklaşımdır.

Yönetim biçimi bir ordugâhı andırıyordu. Doğrusunu söylemek gerekirse, böyle bir devletin başkenti olmazdı: "Başkent" ordunun o anda kamp kurmuş olduğu yerdi. Hükümdar aynı zamanda başkomutan olduğu için monarktı ve vekâleten temsil edilemeyeceği düşünülürdü. Düzenledikleri birçok seferden bazılarına bizzat katılmamış olan ilk halifelerin aksine Moğol hükümdar sefere kendisi yerine başkasını göndermez, bizzat katılırdı. İlkece bütün birlikler tek bir orduda, dolayısıyla tek bir sefer için bir araya gelirdi. Aslına bakılırsa bütün bir devlet aygıtı tek bir dev ordu şeklinde örgütlenirdi. Elbette bu ordudan ayrılan kıtalar olabilirdi ama ordu kural olarak her zaman hükümdarın çadırı etrafında kamp kurmuş tek bir insan topluluğuydu. Devlet hazinesi gibi devlet dairelerinin dosyaları da büyük seferlere –yani hükümdarın bizzat komuta ettiği herhangi bir sefere– sık sık birlikte götürülürdü. Devlet dairelerinin bütün sorumlu amirlerinden her zaman hükümdarlarının yanı başında olmaları beklenirdi. Moğol deneyimi bu tarz seferlerle ilgili böylesine muazzam işleri örgütlemeye yönelik öyle yollar geliştirmişti ki bu ordu-

devlet, görünüşteki hantallığına rağmen o döneme göre aşırı sayılabilecek bir hızla hareket edebilirdi. Gezginler, neredeyse büyük bir şehir gibi örgütlenmiş bir ordunun –ki böyle bir idari merkez, sivil üyelere böyle görünürdü– düzen içinde ve hareket halinde tutulabilmesini etkili biçimde sağlanması karşısında sık sık hayrete düşmüşlerdir.

Devlet yerleşik hale geldiğinde yönetimin kendini alışılagelmiş bir şehir biçiminde kurmasına gittikçe daha fazla izin verildi; ama ordu-devlet ilkesine, bir bütün olarak sistemin kendi meyvelerini vermeye başladığı (ve daha başka bir şeye doğru evirilmeye başladığı) on altıncı yüzyılda bile sadık kalındı. Çünkü bu sistem o dönemde İslamileşmiş devlet yönetimine istikrardan ziyade ihtişam kazandırmasına rağmen, en sonunda temel bir siyasal yenilenmeye yol açtı.

İslam dünyasında yönetim biçimleri silsilesini bir dizi "ırksal" yöntemin ifadesi ya da daha doğrusu, farklı yönetici unsurlarla ilişkili bir dizi yapısal olanağın ifadesi olarak yorumlamak mümkündür: Başlangıçta, Arapların hüküm sürdüğü dönemde, yönetim eşitlikçi bir ayrıcalıklı insan topluluğunun elindeydi. Sonra Fars yöntemlerinden yararlanıldığı zaman, yönetimin başında tarafsız bir mutlak hükümdar bulundu; fakat en sonunda Türkî fetihlerle birlikte yönetim ayrıcalıklı askeri ailelerin ve onlarla birlikte o ailenin himayesi sayesinde onun neredeyse bir uzantısıymış gibi hareket eden ayrıcalıklı insanların eline geçti. Fakat bu evrimi yönetenlerin farklılaşması üzerinden değil de Orta Kurak Kuşak'taki toplumun bütünsel gelişimi üzerinden incelersek süreklilik içeren bu siyasal gelişimdeki nüansları daha iyi anlarız; böylece ayrıca, az evvel soyut olarak özetlediğimiz unsurların farklı devletlerde ve farklı dönemlerde fiilen sergiledikleri büyük çeşitliliği anlamak için daha hazırlıklı oluruz.

Askeri himaye devleti geleneğinin gelişimine step âdetlerinin ve Moğol ihtişamının oynadığı rol ne olursa olsun, bu başlık altında özetlemiş olduğum eğilimler İslam dünyası içinde zaten devam etmekte olan askerileşmenin doğal bir sonucu olarak görülebilir. Erken Orta Dönem'de şehirlerde bir tür milis özerkliğini öne çıkarma girişimlerinin başarısızlığa uğramasından sonra, emirlerin garnizonları için ayanların tercih edilmesinin, bir garnizon kontrolü örüntüsü ve askeri arazi kullanım hakkı örüntüsü tam anlamıyla yerleştikten sonra, Türk olarak kendi yeknesaklığında kuşkusuz güç alan ordunun toplumsal ve kültürel etkinliklere gittikçe daha fazla müdahalede bulunulmasına yol açması beklenebilirdi. Moğolların fiili idaresi veya yüksek itibarı, iktidarın merkezsizleşmesi ve askerileşmesinin en çok belirginlik kazandığı bütün bu merkezi ülkelerde, askeri üstünlüğün şekillenebileceği ve nispeten istikrarlı kılınabileceği bir kalıp oluşturmaya hizmet etti. Bu geç dönemlerde (sıkça görüldüğü gibi) ticaretle uğraşan sınıflar, (değerliliğe gösterdiği sevgiyle) saraya ve onunla birlikte zaviyeye odaklanmak üzere pazar yerinden, belki de camiden bile uzaklaşan yüksek kültürde gittikçe daha az öne çıkmışlarsa, bu du-

rum kuşkusuz göçebeler ve tüccarlar arasındaki antik bağlantıya rağmen ve askeri biçimde kendini ifade eden, esasen tarımsal baskıların sonucu olarak gerçekleşti.[2]

Moğol Devletleri (1258-1370)

Müslüman topraklarında üç büyük Moğol devleti kuruldu. Hülagû'nun soyundan gelenler Dicle-Fırat vadisinde ve İran dağlarının ve yaylalarının büyük kısmında hüküm sürdüler. Ayrıca Anadolu Selçukluları ve bir süreliğine, Konstantinopolis ile sınır komşusu olan Osmanlılar gibi daha küçük devletlere üstünlük kurdular ama Suriye'yi Mısır'ın Memlûk hükümdarlarına bıraktılar. Müslümanlığa geçene dek Çin'deki yüce Moğol hanının temsilcileri oldukları için İlhanlar unvanını taşıdılar. Başkentleri Azerbaycan'daki Merâga şehriydi. İkinci bir Moğol devlet oluşumu ise hem Çin'deki yüce hana hem de onun üstünlüğünü kabul eden diğer Moğol hanedanlarına düşman olan, Seyhun ve Ceyhun havzalarında, oranın kuzeyindeki Yedisu bozkırlarında ve Kabil dağlarında hüküm süren ve Pencap'ı da kontrol altına alacak olan Çağatay Moğol iktidarıydı. Üçüncü Moğol devleti ise merkezi Volga havzasında bulunan ve fakat egemenlik alanını batıya doğru epey genişletmiş olan ve Altın Ordu diye adlandırılan (asıl adı "Mavi Ordu") devletti. Bu devlet, Hıristiyan Rus prenslerini uzun süre boyunduruğu altında tuttu. Moğolistan'ın batısında uzun ömürlü olmuş dördüncü bir Moğol devleti olan, İrtiş havzasındaki "Ak Ordu" da en sonunda diğer üç devlet gibi İslam'ı kabul etti. Bununla birlikte, Moğolistan'dan Çin'e kadar bütün doğuya hâkim olan asıl Moğol İmparatorluğu Müslüman tarihinde pek bir rol oynamadı.

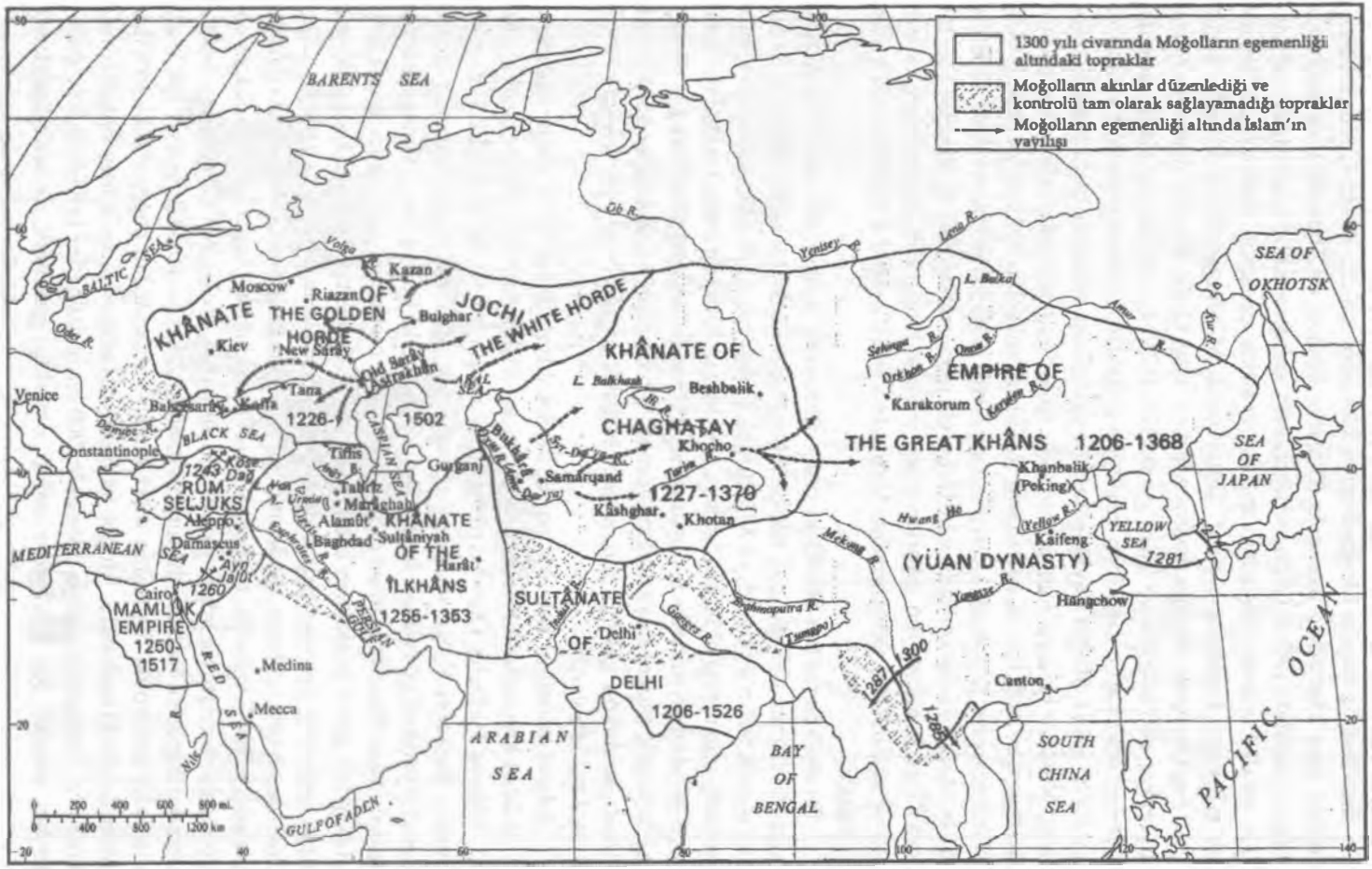
Moğol hükümdarlar her yerde, bozulmuş ekonomiyi yeniden canlandırmaya gayret gösterdilerse de bu gayret en fazla İlhanlıların egemenliği altındaki topraklarda görüldü. Hülagû işgal ettiği toprakları boyunduruğu altına aldıktan sonra buralarda daha önce var olan sistemleri restore etti ve güvenilir yerel idarecilerden yararlandı. Bağdat'ın ve –kendi seferleri sırasında en fazla tahribata uğrayan, yoksa gayretli vassalların zaferine ev sahipliği yapma olasılığı bulunmuş– bütün aşağı Mezopotamya ovasının valisi olarak, Horasan'ın köklü bir idareci ailesinin üyesi olup babası önceden Moğol valileri altında görev yapmış olan ve kendisi de maliye divanında eğitim görmüş olan Müslüman bir bilgini, Atâ Melik Cüveynî'yi atadı (1259). Cüveynî, Fırat boyunca uzun bir kanal kazdırmış ve nehrin kıyılarına yüz elli köy kurmuştu. Ayrıca genelde yönettiği eyaletlerde tarımı eski durumuna getirmeye gayret etti ve bunları geçmişte olduğundan daha müreffeh kılmayı arzu etti. Birçok edebi-

---

[2] "Askeri himaye devletlerinden" bahsederken Martin Dixon'un (karşılıklı konuşma yoluyla öğrendiğim) fikirlerinden yararlandım; benden farklı olarak o bu konular hakkında daha fazla bilgilidir. Ama ben de bu fikirleri, anlamış olduğum halleriyle, genel bir uygarlık tarihinin gereksinimlerine serbestçe uyarladım. Bu konuda çok fazla hata yapmadığımı ümit ederim.

yatçıyı himayesi altına aldı ve (iki defa Moğolistan'a giderek) Moğol fetihleri üzerine gayet başarılı bir Farsça tarih yazdı. Bu sırada, Atâ Melik'in kardeşi İlhanlı devletinin baş vezirlik makamına yükseldi ve kendi oğullarını bazı valilik makamlarına yerleştirmeyi başardı. O da Atâ Melik'le aynı sorunlara ilgi gösterdi ve pagan Moğolların idaresi altında yenilgiye uğratılan egemen grup karşısında zaman zaman tercih edilen, önceden zimmî olan cemaatlere mensup kimseler ve Müslümanlar arasında zaman zaman kendini gösteren rekabette Müslümanların hamisi olarak tanındı.

İlhanlılar edebiyatçıları himaye etmekte de aynı şekilde etkindi. Moğol beyleri, diğer askeri saraylara kıyasla aşırı içki içmeleriyle ve kavgalarıyla ünlüydü ama birçoğunun daha ciddi kaygıları da vardı. Kendi egemenlik alanlarındaki bütün dinsel geleneklere hoşgörüyle yaklaştılar, hatta bir ölçüde bunları himaye ettiler. Özellikle Tibetli lamaların yorumladığı haliyle Budizm, Moğollar arasında en popüler dindi (onların Budizm'ini eski Moğol geleneğine özgü "şamanistik" pagan pratikleriyle birleştirdiler) ve Moğol hâkimiyeti altındaki çeşitli bölgelerde birçok Budist keşiş bulunabilirdi. Bazı Moğollar, orta Avrasya'da o sıralar hâlâ yaygın olan bir bağlılığı benimseyerek Nesturî Hıristiyan oldular. Bir süre sonra da bazıları Sünnî veya Şiî Müslümanlar oldular. Gerçi Yasa'da emredilen ve Şeriat'a zıt olan ayinlerden de vazgeçmediler. Fakat onların entelektüel dünya görüşü kendi büyük imparatorluklarının ufukları kadar geniş olabildi. Birçok Moğol dinsel bağlılıklarından bağımsız olarak (içki âlemlerinden fırsat buldukça) tarih ve doğa ile ilgilenirdi. Hulagû ve ardıllarının döneminde, 1259'da tam teşekküllü bir gözlemevinin açılmış olduğu Azerbaycan'daki Merâga şehri, muhtemelen dünyadaki en önemli astronomi merkezi haline geldi. Yarıkürenin her yerinden birçok bilgili insan İlhanlıların sarayına davet edildi ve burada Müslüman bilginler kendi bilgilerini ve görüşlerini birbirleriyle paylaştı. Bu da astronomi, tarih ve mistisizm gibi çeşitli sahalarda (göreceğimiz gibi) olumlu sonuçlara yol açtı. Moğollarla birlikte Çinli idareciler ve mühendisler de daha en başta buralara gelmişti, Çin geleneğinin itibarı doğal olarak fazlasıyla yüksekti. Moğolların Çin'de başarıyla yaygınlaştırdığı Çin'in basılı kâğıt para geleneği bir ara İran'a sokuldu ama bu girişim tam bir başarısızlıkla sonuçlandı. Çin'in estetik inceliği rakipsiz olduğu için özellikle sanat alanında oraya özgü modalar taklit edildi. Öte yandan özellikle İslami araştırmalar bir süre boyunca doğal olarak daha az himaye edildi.

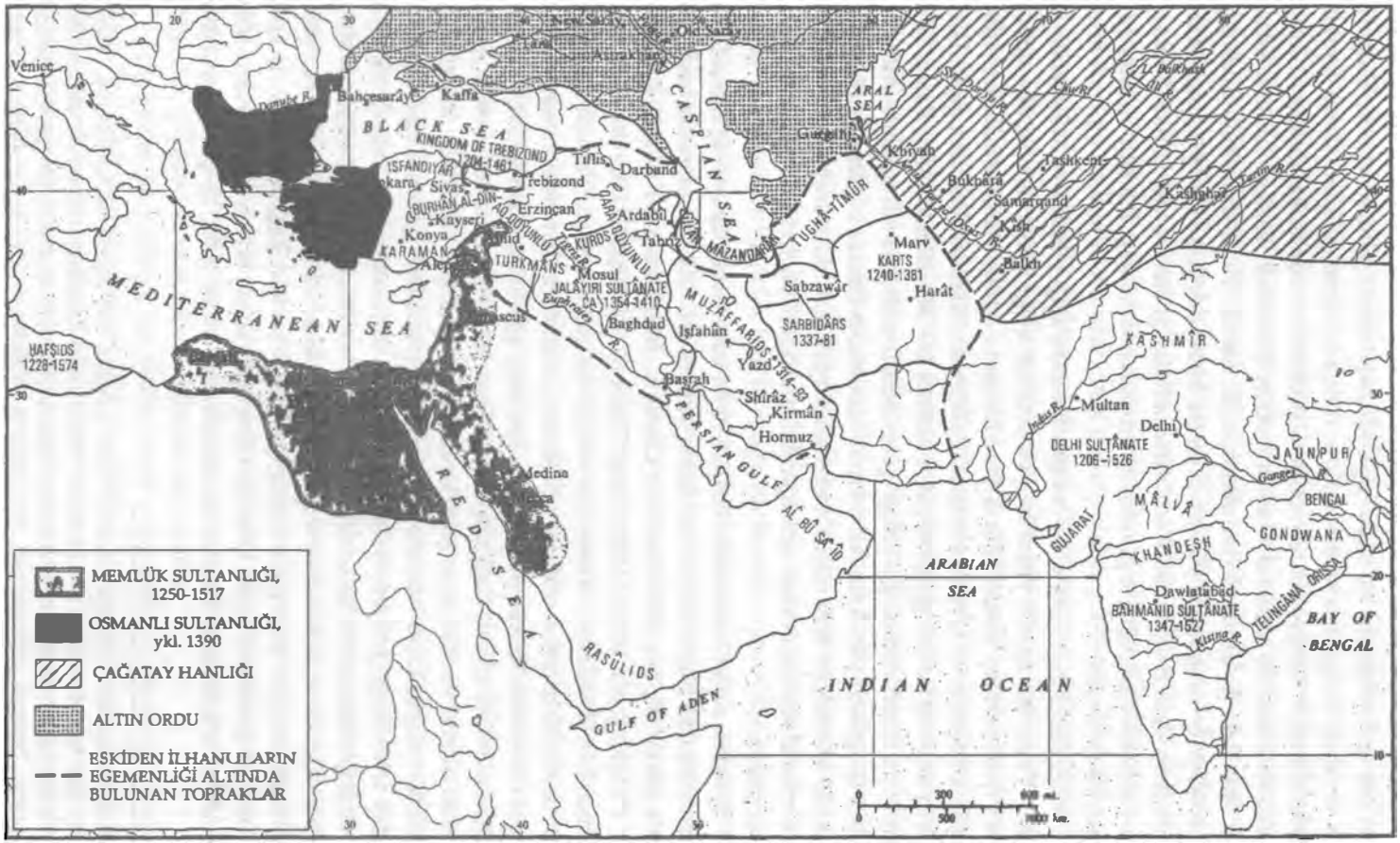


Hülagû'nun döneminde Moğol iktidarları, 1255-65

Batıdaki üç büyük Moğol devleti kısa süre içinde, yukarı Ceyhun bölgesindeki sınır toprakları üzerinde (Çağatay devleti ve İlhanlılar) ve Kafkasya bölgesi üzerinde (Altın Ordu ve İlhanlılar) anlaşmazlıklar yaşayarak birbirleriyle rekabet etmeye başladı. Yani dış siyasette çatışmalı ilişkiler yürütmeye çok erkenden başlamış oldular. Dolayısıyla, Müslüman Mısır İlhanlı Devleti'nin baş düşmanı olmaya devam ederken Altın Ordu Mısır'la ticari ve siyasal alışverişlerde bulundu ve İlhan Abaka'nın (1265-82) ittifak kurmaya çalıştığı, Akdeniz'deki Latin Hıristiyan güçlerine düşmanca yaklaştı. Bu tarz siyasetler her türlü genel Moğol dayanışması duygusunun sonunun gelmesini hızlandırdı. Nitekim Hulagû'nun yeğeni olan ve Moğolların çoğu tarafından Moğolistan ve Çin'deki büyük han olarak kabul edilmiş olan Kubilay'ın ölümünden (1294) sonra bu dayanışma duygusu siyasette fazla etkili olamamıştır. (1305'te bütün Moğol devletleri sadece birbirleriyle görüşmekle yetiniyorlardı.) Her bir devlet kendi bölgesinin çıkarlarını ve yüksek kültürünü geliştirirken, kendi siyasal zeminlerini geliştirmeleri yönünde sürekli artan bir baskıyla karşı karşıya kaldı.

Bu devletlerin her birindeki daha ayrıcalıklı ve kültürlü sınıfların çoğunluğu Müslüman olduğu için, her birinde de gittikçe daha fazla Moğol uygarlık dini olarak İslam'a yöneldi ve Müslüman olmuş olanlar kendi devletleri içinde bir hizip oluşturma eğilimi gösterdi. Müslüman hizbinin ortaya çıkışı, devletin yerel Müslüman nüfuslarla dayanışmaya yönelik bölgesel yönelimli bir siyasete bütünüyle Moğol duyarlılığını gözeten bir siyasetten daha kolay bağlanacak olması anlamına geldiği için, dinsel bağlılık sorununun potansiyelde esaslı siyasal etkileri vardı.

İslami yönelimi kabul eden ilk devlet Altın Ordu oldu. Volga vadisinin Aral Gölü kıyısındaki Harezm ile sıkı ticari ilişkiler içinde olan yerleşik nüfusu, Yüksek Halifelik Dönemi'nin son yıllarında büyük oranda Müslüman olmuştu. Başkenti Volga nehrinin ağzında yer alan Hazar devletinin yönetici unsuru yedinci yüzyıldan beri Yahudi'ydi (belki bu durum –Muhammed'in zamanından önce Yemen'de olduğu gibi–eski merkezlerdeki rakip dinsel bağlılıklardan gelen baskıların ortasında onlara doğal bir tarafsızlık sağlamıştı). Ama başkentte yaşayan halk büyük ölçüde Müslümanlardan ve Hıristiyanlardan oluşuyordu. Hazar devletinin gücü kırıldıktan sonra, Rus saldırılarının yaşandığı 960'lı yıllarda, bölgeyi kontrol eden kabile oluşumları İslam için çoğunlukla elverişli bir ortam yarattı. Bu sıralarda, Volga'nın daha kuzey bölgelerinde, bugünkü Kazan şehrinin çevresinde yaşayan Türkî Bulgarlar 900'lerde -halifelik devletiyle doğrudan ilişki kurup Hazarlardan bağımsızlıklarını ilan ederek- Müslüman oldu. Moğol fetihleri başladığı sırada, kuzey bölgelerinde ticaret ve yerleşimin arttığı dönemde (900'lerde Bulgarlar büyük ölçüde çadırlardan oluşan tek bir şehre sahip olmakla genellikle övünebiliyorlardı.



On dördüncü yüzyılda Orta Akdeniz ve Hindistan

1100'lere gelindiğinde ise taşla inşa edilmiş birkaç şehirleri vardı). Bulgarlar orta ve aşağı Volga havzasının hâkim iktidarı haline geldiler. Gerçi sonraları batıdaki Ruslar karşısında savunmaya çekilmek zorunda kalacaklardı. İslamlaşmanın etkin bir merkezi olan Bulgarlar, Kiev'deki Rusları İslam'a kazanmak için bazı girişimlerde bulunmuşlardı. Kendi Türkî dillerinde ufak çaplı bir edebiyata sahiplerdi. (Kazan o kadar kuzeydeydi ki kısa yaz gecelerinde ibadetlerle ilgili beklenmedik sorunlar kendini gösteriyordu; çünkü Ramazan Ayı yaza denk geldiğinde gündüz orucunun ardından çok kısıtlı bir dinlenme zamanı kalıyordu.)

Moğollar Bulgar devletini (ve şehirlerini) yakıp yıktılar ve asıl merkezleri olarak Volga'nın ağzına yakın bir yeri seçerek aşağı Volga'nın tarımla uğraşan kuzey karşısındaki üstünlüğünü yeniden tesis ettiler. Ama Müslüman nüfus varlığını korudu ve 1290'dan sonraki hükümdar (bazıları Batı'dan gelen Hıristiyan misyonerlerinin girişimlerinin aksine) bir Müslüman oldu. Zaten Türkî olan Müslüman nüfus, görünüşe göre kendilerini kısa süre içinde Altın Ordu'yla bir görmüştü. Ama Altın Ordu tarafından haraca bağlanmış olan daha batıdaki Hıristiyan Slav nüfus, imparatorluğun asıl nüfusundan, yüzyıllar boyunca daha ağır sıkıntılara yol açacak olan dinsel bir farklılık yüzünden iyice yabancılaştı.[3]

Bundan sonra ama ancak Budist ve Müslüman hiziplerin iç mücadelelerinin ardından İlhanlı devleti de İslam'ı kabul etti. 1282-84 arasında kısa süreliğine görev yapmış olan baş vezir Cüveynî, Müslüman bir Moğol olduğunu ilan ettikten sonra idam edildi. Gerçi Cüveynî'nin düşüşü daha önceden, rakibi olan Fars Müslüman memurlar tarafından planlanmıştı. Yahudi bir hekim olan ardılı Müslüman etkisini yönetim kademelerinden temizlemeye çalıştı; ama en sonunda İlhanlıların vezirlerinin çoğu gibi o da idam edildi. (Yalnızca Moğollar hükümdarın kuşkucu kaprislerine kişisel olarak hedef olmazlardı.) Vezirin ölümü üzerine bazı şehirlerdeki Müslümanlar Yahudileri katletme ve mallarını yağmalama hakkını kendilerinde gördüler. 1295'te Gazan adlı bir Budist tahtı ele geçirdi ve devlet için İslami bir siyasetin daha değerli olacağını görerek gecikmeden Müslüman oldu. Moğol soyluların da Müslüman olması gerektiğinde ısrar etti ve sonunda daha eski kafalı olan Moğollar susturuldu. Budist keşişler de büyük ölçüde ülkeden kovuldu. Başkent Tebriz'de sadece Budist tapınakları değil, kiliseler ve sinagoglar da tahrip edildi. Fakat Müslüman Mısır'a karşı yürütülen savaşa devam edildi; 1300'de Şam işgal edildi

---

[3] Rusların sonuçta yerleşmiş oldukları bütün topraklar için coğrafi bir terim olarak "Rusya" terimini kullanan kimi yazarlar, sanki "Rusya" diye adlandırdıkları yer bir şekilde doğal olarak Ruslara aitmiş ve Müslümanlar buralara, Volga'ya bile yabancı olan işgalcilermiş gibi yazma hatasına düşmüşlerdir; bu varsayım Moğolların Ordu'sunun İslam'a geçişinin içermeleri hakkında yanlış anlamalara yol açabilir.

ve büyük oranda tahrip edildi ama 1303'de Moğollar Suriye'de feci bir yenilgiye uğradılar.

Gazan artık İslami bilimi özel olarak himaye ediyordu ama önceki vizyon derinliğini de korudu. Çeşitli sanat ve zanaat dallarına, doğa bilimlerine ve Moğol tarihine kişisel olarak ilgi duyuyordu ve birçok dili en azından biraz biliyordu. Kendi dili olan Moğolcanın ve Türkî dilinin yanı sıra Farsça, Arapça, Çince, Tibetçe, Keşmirce, hatta Latince bildiği söylenir. İlhanlı sarayı Ekümene'nin birçok yerinden gelen elçileri kabul etti ve Hindistan'a, Çin'e, hatta Avrupa'da İngiltere kadar uzak yerlere elçiler gönderdi. Tibet gibi ülkeler onun gözünde büyük yer tutuyordu ama Batı hakkında da epey bilgiliydi. (Papa, Tebriz'de yaşayan Latinler için buraya bir piskopos göndermeyi uygun bulmuştu.) Gazan'ın sağlam bir irade kurma girişimlerini kuvvetle desteklediği veziri, özellikle mükemmel tarih eserlerinden ileride bahsedeceğimiz bir hekim ve bilgin olan Reşîdüddin Fazlullah'tı. Reşîdüddin de oğullarını eyaletlere valiler olarak atadı. Yeni suyolları ve yeni kanallar kazdırmanın ve bunların çevresine köyler kurdurtmanın, din adamlarına hediyeler vermenin ve Trabzon ve Kabil'e askeri seferler düzenlemenin yanı sıra, hastaneler için özellikle Hindistan'dan ve başka yerlerden egzotik ilaçlar getirmekle ilgilendi. Tebriz yakınlarında bilginler için kurduğu bir kentte sadece büyük bir kütüphane yaptırmakla ve tüccarlar ve benzer kimseler için uygun düzenlemeler yapakla kalmamış, bir kısmı Mısır'dan, Hindistan'dan ve Çin'den getirilen 50 hekimi de buraya yerleştirmişti. (Farsça yazdığı eserlerinden bazılarını da sadece Arapçaya değil Çinceye de bizzat çevirmişti.) Sonunda Reşîdüddin 70 yaşındayken, 16 yaşındaki oğluyla birlikte, sonraki bir hükümdarın asılsız bir suçlaması yüzünden idam edildi. Kurduğu ve kapsamlı eserlerinin çok sayıda kopyasının depolanmış olduğu bilim şehrinin de yağmalanmasına izin verildi.

Çağatay devletinin daha güneybatıdaki bölgelerinde, özellikle de Ceyhun havzasında yaşayan Moğollar Müslüman olmaya eğilimli oldular, daha kuzeydoğudaki bölgelerinde, (Balkaş gölünün güneyindeki) Yedisu steplerinde ve Tanrı dağlarında -yani İslam'ın henüz sağlam biçimde yerleşmemiş olduğu yerlerde- yaşayanlar ise, hakiki Moğol kimliğine uymadığı gerekçesiyle İslam'a şiddetle direndiler. Ancak 1326'da bir Müslüman han olmayı başardı ama o bile 10 yıl geçmeden Yedisu steplerindeki isyancılar tarafından öldürüldü (1334). Bundan kısa bir süre sonra Çağatay devleti bölündü. Seyhun-Ceyhun havzası Müslüman olmaya devam etti ama doğu bölgelerindeki hanlar ancak çok sonraki zamanlarda Müslüman oldular.

Üç devlet de yaklaşık bu dönemlerde parçalanmaya başladı. (Moğollar artık Çin'deki egemenliklerini bile kaybetmeye başlamışlardı ve sonunda 1368'de buradan kovuldular.) Moğol devletlerinde tahta kimin çıkacağı, yönetici aile üyeleri arasından, ileri gelen ailelerin reisleri tarafından, bir genel meclisin (*kurultay*) huzurunda yapılan bir seçimle belirlenir, böylece kesin bir ale-

niyet sağlanmış olurdu. Ama bir erkeğin sahip olduğu toprakların oğulları arasında eşit bir bölüşüme tabi tutulması gerektiği şeklindeki temel göçebe ilkesine daima sadık kalınırdı (en küçük oğul, yine eşitlikçi bir zeminde olmak üzere, toprakların merkezini alırdı). Bu ilkeye göre, büyük han, bütün diğerleri tarafından öyle kabul edilmiş olsa bile, onların bağımsız topraklarında ona itaat etmelerini bekleyemezdi. Uzun ömürlü olan Moğol devletlerinde, devletin bölünmemesi gerektiği açıkça hissedilirdi; ama bütün oğulların eşit haklara sahip olduğu anlayışı, sonunda meclis seçimlerinin silahlı mücadeleye dayalı bir ardıllık örüntüsüne dönüşmesine katkıda bulundu. Bu örüntüye göre, en güçlü hizip tarafından desteklenen aday hükümdar olurdu. Mücadelenin sonucu belirsiz olduğunda topraklar fiilen bölünmüş olurdu. Sonuçta merkezdeki otorite zayıfladı.

Çağatay hanlığı, birbirleriyle çatışan hiziplerin kurbanı oldu. Aynı şey özellikle 1357'den sonra Altın Ordu'nun da başına geldi. Yerleşik nüfusun büyük ölçüde Türkî olduğu her iki step devletinde de Cengizî Moğollar yüz yıl boyunca otorite sahibi oldular. İlhanlı devletinde ise ortadan kaybolmaları daha kısa sürdü. Ebu Sa'id'in hükümdarlığı (1317-35) iç çatışmalarla sarsıldı; çok içki içen Moğol hükümdarlarının çoğu -doğrusu, o çağlarda yaşamış hükümdarların çoğu- gibi o da genç yaşta (yaklaşık 30 yaşında) öldü, ölümünden sonra da tek bir İlhan'ın üzerinde uzlaşmaya varılamadı ve gösterilen her aday için başka bir hizip rakip bir aday önerdi. 1353'te bu kukla adayların sonuncusu da devre dışı bırakıldı ve eski İlhanlı toprakları apayrı bağımsız hanedanlar arasında bölüşüldü.

İlhanlı devletinin en parlak döneminde bile, toprakların büyük bir kısmında Moğol olmayan çok sayıda emirin, haraç ödemek ve aralarındaki anlaşmazlıkların Moğollar tarafından çözülmesine izin vermek konusunda itaatkâr oldukları sürece garnizon kurmaya devam etmelerine izin verilmesinin uygun olacağı görülmüştü. Böylece Herat merkezli Kurt hanedanı Horasan'ın büyük kısmını, Şirazlı Muzafferî hanedanı da batı İran'ın bazı eyaletlerini yönetti. Bu ailelerin anlaşmazlığa düşen üyeleri zaman zaman farklı şehirleri ele geçirip birbirleriyle mücadele etti. Ebu Sa'id'in hükümdarlığından sonra, İlhan olacak Moğol adayları kontrol etmek yönünde en uzun süreli girişimi, kendilerini Moğol geleneğine bağlamış bir kabile olan Celâyirler yaptı; ama sonunda on dördüncü yüzyılda bu kabilenin reisleri Irak'a ve zaman zaman Cezire'ye ve Azerbaycan'a doğrudan hükmetti. Ayrıca kendileriyle aynı düzeyde olduklarına hükmettikleri Muzafferîlerin yerini almaya çalıştılar. Diğer hanedanlar daha önemsiz roller oynadılar. Bu tarz iktidarlar birbirlerinin sahiden meşru olduklarını kabul etmediler ve en büyük arzuları kendilerine önceden boyun eğmiş olanlara hükmetmeye devam etmek ve yenilerini boyunduruk altına almak amacıyla düzenlenen uzun savaşlar düzenlemek oldu.

Genelde iktidar askeri emirlerin elinde oldu. Fakat bazı yerlerde âyanlar bilfiil taraf tuttular ve en azından bir vakada yeterince iyi örgütlenmemiş unsurların bir kentte iktidarı ele geçirdikleri de görüldü. Batı Horasan'daki Sebzevar'da Moğol merkezi iktidarı zayıflayınca bir tasavvuf kastına mensup olan bazı yerel Şiîler (Serbedârlar), Türkî garnizonun yardımına başvurmadan ve baskıyı ortadan kaldırmak amacıyla cumhuriyet benzeri bir oluşum kurmuşlardı (1337). Serbedârlar -yani "darağacına ant içmişler"- o dönemin tarihini kayıt altına alan Sünnîlerin gözünde lanetli kimselerdi. Bu tarih eserlerinde özellikle onların karıştığı şiddet olaylarını okuyoruz. Bunlara göre, liderlerini çoğunlukla şiddetli darbeler yoluyla sık sık değiştirmişlerdi. (Çoğunlukla birbirleriyle ilişkisi olmayan bu cumhuriyetçi reisler, hanedanlıklarla ilgili olmayan terimlerle düşünmeyi beceremeyen yazarlar tarafından ironik bir biçimde bir hanedan olarak görülmüştür.) Ama kendi bölgelerinde geniş çaplı bir desteğe sahiplerdi ve görünüşe göre yıllar geçtikçe güçlenmişlerdi. Birçok kenti ele geçirmiş ve yaklaşık 1370 yılında Nişabur'u bile kendilerine katılmaya ikna etmişlerdi ama Heratlı Kurtlar, kısa süre içinde Nişabur'u geri almıştı. Kurtlar onları yenmeyi başaramamışsa da Semerkantlı fatih Timur onları –ve diğer emirleri– ortadan kaldırma girişiminde bulunmaktan gurur duydu (*ykl.* 1381).

Mısır Memlûkleri

Merkezi Müslüman bölgesinde Moğol dalgasına direnmiş olan tek iktidar, Mısır yönetimiydi. Tam da Hulagû'nun bölgeye geldiği sıralarda, zamanında Fatımî devletinin yerine Sünnî bir Suriye-Mısır devleti kurmuş olan Selâhaddin'in soyundan gelen Eyyûbî ailesi, kendi askeri köleleri (*memlûkler*) tarafından tahttan uzaklaştırıldı. Bu köleler, kendi aralarından birinin liderliği almasına izin verdiler (1250). (Yeni silsilenin ilk bağımsız hükümdarı, son Eyyûbî varisinin annesi olan bir kadındı.)

Görünüşte başsız olan Memlûkler, 1260'da Şam'ın güneyindeki Ayn Calut denen yerde, yenilmez olduğu düşünülen Moğolları bozguna uğratmayı başarıp, onları Suriye'den kovarak itibar kazandılar. Kısa süre içinde bir suikast sayesinde tahta geçen Sultan Baybars (1260-77), devleti askeri biçimde örgütlemeye gayret etti. Muhtelif garnizonlarda yaptığı savunma düzenlemeleri –ki buna hızlı bir haberleşme hizmeti de dâhildi– etkililiği bakımından takdir topladı. Suriye'deki son Eyyûbî beyliklerini hızla ortadan kaldırdı ve Selâhaddin ve aile bağlarına sadık kalan ardıllarının yapmadığı bir şeyi yapıp devleti merkezileştirdi. Altı yıl süren bir seferle, kıyı şeridi boyunca yer alan Haçlı devletlerinin çoğunu ortadan kaldırdı. Ardından diğer İsmailîler Hulagû'ya boyun eğdikten sonra bağımsızlığını korumayı başarmış olan Suriye İsmailîlerine boyun eğdirdi. Suriye ve Mısır'daki üslerinden Nil'in yukarı

kısımlarındaki Nubya'ya, Kızıldeniz kıyılarına, batıda Sirenayka'ya, Kilikya'da varlığını sürdüren Ermeni devletinin üzerine birlikler gönderdi. Hatta Moğollara ve onların kuzeyde bulunan Anadolu Selçuklu vassallarına saldırılar düzenledi. O da diğer Memlûk askerlerinin çoğu gibi Türk'tü ve büyük ölçüde Karadeniz'in ve Hazar Denizi'nin kuzeyindeki Kıpçak bölgesinden, yani Altın Ordu'nun bulunduğu bölgeden gelmişti. Kendi kişisel ordusu için aynı bölgeden yeni bir köle kitlesi getirmek için büyük bir çaba gösterdi. En başta bu güce bel bağladı; ama sonraları hükümdarlığına daha geniş kapsamlı bir meşruluk sağlamak amacıyla, Abbasî ailesinin Bağdat faciasından kurtulmayı başarmış bir üyesini Kahire'de halife ilan ettiği ve onun hizmetçisiymiş gibi davrandı. (Bu kukla halifenin aylak ardıllarının statüsü, genellikle Memlûklerle yakın ilişki içinde olmayan birkaç başka Müslüman devleti tarafından da zaman zaman tanındı.)

Baybars bir hanedan yerine oligarşik bir rejim kurdu ve ondan sonra gelen diğer sultanlar da onun belirlediği bu kalıbı benimsediler. Azat edilmiş bu askerler arasından çıkan büyük emirlerin her biri, ithal askeri kölelerden oluşan kendi birliklerine dayanarak kendi iktidarlarını kurmaya çalıştı. Memlûklerin özgür doğan oğulları ise birincil askeri kurumlara hizmet etmekten sistemli bir biçimde alıkondu; fakat bazı ikincil askeri hizmetlerde bulunmalarına izin verildi. Böylece her bir asker kuşağının yine kuzeyden ithal edilmesi ve kendi emirine ve emirinin birliklerindeki yoldaş asker-kölelere sadık kalacak şekilde eğitilmesi sağlandı. Sadece 1299'dan 1382'ye kadar geçen, verasete dayalı bir hükümdarlık sisteminin benimsendiği bir dönem dışında, devlet azatlı kölelerin tevarüsüyle yönetildi. Genel bir ilke olarak her bir hükümdarın yerine geçici olarak oğlu geçer ve bu makam için birbirleriyle yarışan çeşitli Memlûk birlikleri, hangisinin liderinin bir sonraki sultan olmasını gerektiğini (normalde birbirleriyle savaşarak) belirlerdi (ve bu unvanı geçici olarak almış oğlu tahttan indirirdi). Son yıllarında sultanların genellikle bir emirin kontrolü altındaki çocuk kuklalardan ibaret olduğu verasete dayalı sultanlık döneminde, hatta azatlı sultanlar döneminde bile, güçlü Memlûk emirleri ayrıcalıklı bir oligarşi meydana getirirdi. Hiçbir sultan, bir bütün olarak devletin çıkarları -çoğunlukla sadece sultanın dikkate aldığı çıkarlar- hakkındaki kaygılarını belirtirken bile, onlara çok fazla meydan okumaya cesaret edemezdi.

Bazı sultanlar, çevrelerindekilerin onlara tanıdığı sınırlar çerçevesinde, kuvvetli hükümdarlar olduklarını ortaya koydular. Ticareti özenle teşvik ettiler: Garplılar (veya "Frenkler") arasında Venedikliler, Haçlıların Suriye limanlarındaki durumundan fayda sağlayan Cenevizlilere ve Pisalılara tercih edildi. Kuzeyde Karadeniz'deki ve güneyde Hint Okyanusu'ndaki ticaret siyasal düzenlemeler aracılığıyla korundu. Sultan Kalâvûn (1280-90) döneminde ve ölümünden hemen sonraki yıl içinde, geriye kalan Haçlı limanları da ele geçi-

rildi. Ancak Batılıların donanma üstünlüğünden korkulduğu için, Suriye ticareti sadece birkaç güçlü limanda yoğunlaştırıldı; diğer limanlar ise yerle bir edildi. Kilikya'daki Hıristiyan Ermeni devleti ortadan kaldırıldı. Hanedanlık düzenine yönelik Müslüman baskısı, Kalâvûn'un oğlu olup iki emirin sıkı denetiminden kurtulmak için 1309'da tahttan çekilmek zorunda kalan ve sonra kendi idaresini yeniden kurmak için 1310'da sürpriz bir darbeyle tekrar iktidara gelen el-Nâsır Muhammed'in başarılı fakat dikkat çekici olmayan hükümdarlığı döneminde (1299-1340) meyvelerini verdi. Fakat (kendilerinden önceki *Bahrî* Memlûklerden farklı olarak *Burcî* Memlûkler diye adlandırılan) Çerkes Memlûklerin Türk kökenlilerin yerine iktidara geldiği 1382'den sonra verasete dayalı eğilimler bir daha hoş görülmedi.

Memlûkler döneminde Mısır, özellikle de Kahire, İslam uygarlığı kültürünün Fars etkisindeki kültüre pek atıfta bulunmadan Arapça kullanmaya devam eden kısmının kalbi haline geldi ve Mısırlı edebiyatçılar İslam dünyasında eskiden olduğundan daha büyük bir rol oynadılar. Geç Memlûk döneminde tarımsal refahta belirgin bir azalma görülmesine rağmen, Kahire görkemli bir dönem yaşadı. Memlûk iktidarı ve beğenisi, Kahire'nin, çoğu onların döneminde inşa edilmiş camilerinde ölümsüzleştirilmişti. Onlar bu camileri önceden daha fazla kullanılan daha ucuz malzemelerin yerine taş kullanarak inşa etmeyi tercih ettiler. Mimarları, -bir dönem, anıtsallığı hissettiren hatlara çok sevilen arabesk motiflerin bile karışmasına pek izin verilmemiş olsa bile,- iyi düzenlenmiş muazzam biçimlerin güzelliğine yönelik kuvvetli bir anlayış geliştirdiler. Kişisel yiğitlik simgelerinde, binicilik uzmanlığında, bitmek bilmez iç mücadelelerinin özelliklerinde hep kahramanlığa özgü biçimlerden keyif aldılar. Kişisel kahramanlığın öne çıktığı durumlarda hep olduğu gibi, bu durum Kahire'nin küçümsenen ve iktidardan kalıcı olarak uzaklaştırılan sivil halkının aleyhine oldu.

Sonunda Memlûklerin gurur duydukları egemen iktidarı onlara pahalıya mal oldu: Ateşli silahların (o dönemde bunlar piyade silahıydı) kullanımını gerçek bir süvariye yakışmayacağı gerekçesiyle küçümseyen Memlûkler bu tür silahları hep küçümsenen Zenci köle birliklerine bıraktılar ve sultanların bunlara pek fazla kaynak ayırmasına izin vermediler. Sonunda da Anadolu'dan gelen Osmanlıların sahra topları karşısında bozguna uğradılar (1517). Mısır bundan sonra Osmanlı yönetimine geçti ama Memlûk topluluklarının tabi bir yerel askeri aristokrasi olarak varlığını sürdürmesine uzun süre izin verildi.

Delhi Sultanlığı: Hindistan'a Yayılma

Afgan dağlarından gelen gazi savaşçılarının on üçüncü yüzyılın başında Pencap'ın ötesinde Ganj vadisinde kurduğu Delhi sultanlığı, Moğol saldırıla-

rını durdurmayı başardı ve pagan Moğollardan kaçan çok sayıda bilginin ülkeye gelişiyle birlikte ülkenin İslamileşmiş kültürü oldukça güçlendi. Kahire'deki Memlûk sultanlığı gibi Delhi sultanlığı da köle askerliği geleneğinden doğdu. O da Moğol varlığının gayet farkındaydı ama pastoralist kurumlara veya geçmişe sahip değildi ve Moğolların getirdiği yeni yönetim tutumlarını paylaşmıyordu. Ganj ovasındaki ilk fetih sırasında olduğu gibi şimdi de hareketli bir merkezsizleşme dönemi geçiren Müslümanların kast sistemine gittikçe daha fazla bağlanan bir Hindu toplumunu etkili biçimde tamamlamaları, onların bütün bir bölgede fiilen epey açık görüşlü ve kozmopolit bir yönetici kastına dönüşmelerine olanak verdi. ("İslam'ın Yayılışı" başlıklı Dördüncü Bölümde, neler olup bittiğini daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağız.)

Moğol idaresinden kaçanlara sığınak olduğu kadar İslam'ın serüveninin geçtiği alanlardan biri de olan bu yerde, kısa sürede, sadece Müslüman askerlerden oluşmayan, onlarla birlikte gelen her çeşit kültürel uzmanı da içeren kuvvetli bir ordu oluşturuldu. İran'da ve Ceyhun havzasında yaşayan halkların alışık olduğu malları buraya getiren Müslüman tüccarlar, elbette özel bir ilgi görüyordu. Hindistan'a gelen cesur Sufîlere, derinliğine Müslüman olmuş ülkelerden gelen herkesi hoş karşılamaya hevesli olan bir cemaat içinde İslam'ın manevi destekçileri oldukları için epey saygı gösterildi. Bunlardan ikisi Hindistan'daki iki büyük tasavvuf tarikatının (Sühreverdîler ve Çiştîler) kurucuları oldu. Farsça şiir epey ilgi görüyordu. İran'dan gelen şairler de onları takdir eden bir dinleyici kitlesi buluyor ve özel olarak onurlandırılıyorlardı.

On üçüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde İslam, Ganj havzası boyunca seyrek bir biçimde de olsa, kendine sağlam bir yer edinmişti. Bengal kadar doğuda bile bağımsız bir Müslüman sultanlığı kurulmuştu ve bu devlet Delhi'deki iktidarla doğrudan çatışmaya girdiği bir zamanda bile herhangi önemli bir Hindu muhalefetiyle karşılaşmamıştı. Bu bölgeyi her yandan kuşatan dağlarda, eski bazı ülkelerin sonradan Râjpûtlar diye adlandırılacak olan Hindu yönetici kastı yerel kaleleri ellerinde tutabildi ve Müslüman iktidarı iyice zayıflayınca daha geniş kapsamlı bir bağımsızlığa yeniden kavuşabildi. Ama tarımsal üretimin en fazla olduğu ovalarda Müslüman üstünlüğü büyük ölçüde kabul edildi; hiçbir yerel yönetici kastın buna meydan okuyacak kadar güçlenmesine izin verilmedi.

Bu sırada sultanlık küçük bir Türk askeri oligarşisinin siyasal ifadesi olmaktan artık çıkıyordu. Müslüman idaresinin sonuçta dayalı olmak zorunda olduğu yerel Müslüman cemaatlerin asıl çekiciliği bunların sağladığı açık toplumsal fırsatlardan ileri geliyordu. Bağnazca Türkleri tercih eden Türk oligarşi, kendi idari sahasında bu fırsatları sınırlamıştı. Bölgeye yeni gelen gazi savaşçılarının bağlılığını korumak bakımından bu muhtemelen uygun bir tavırdı ama Müslüman iktidarı belirli bir genişliğe ve sağlamlığa ulaşınca onu devam ettirmek bakımından gerekli olmayacaktı. Fakat Delhi'nin üçüncü büyük

sultanı olan Balaban (*ykl.*1249-87, gerçi hükümdarlığının resmen başladığı tarih 1266'dır), Türk soyluları etkili bir biçimde denetlemekte ve bir monark olarak hüküm sürmekte ısrarcı olmuştu. Dürüst olanları dışında bütün Türkleri bir makam sahibi olma onurundan mahrum bırakmak yönündeki bağnazca ısrar etmesi (o da ilk iki sultan gibi yaşamına bir Türk köle olarak başlamıştı) onun işlerini kolaylaştırmış olmalıdır. Fakat iktidarın sultanın elinde toplanmasıyla birlikte aristokrasinin ayrıcalıklılığı fiilen zeminini kaybetti. Üstelik Moğollar kuzeye yerleşince de Hindistan'da artık Türk köle satılmaz oldu. Balaban'ın soyundan gelen beceriksiz halefleri birkaç yıl içinde kendilerini ve onlarla birlikte her türlü saf Türkî siyaseti gözden düşürmeyi başardılar.

Sultanlığın yeni olanakları, Balaban'ın ölümünden sonraki birkaç yıl içinde iyice belirginleşti. Kuzeybatıda Moğol baskısının devam etmesine rağmen sultanlık Hindistan'ın geri kalanına yayılmaya devam etti. Bunu esasen iki güçlü ve ilginç hükümdar başardı. Balaban'ın anlayışına göre Türk olmayan Alaaddin Hilcî, (ihanetle) tahtı ele geçirmeden önce, eyalet emiri sıfatıyla güneyde Malva'ya, hatta Vindiya Dağlarını geçerek Dekkan'a akınlar düzenlemeye başladı. Onun hükümdarlığı döneminde (1296-1316), Ganj ovasının güneyindeki daha dağlık bölgelerin büyük kısmı Delhi'ye tabi oldu ve yardımcısı, yarımadanın güney ucundaki Tamil Nadu'da bulunan Madurai kadar güneye uzanan uzun bir akın düzenledi. Hint yöneticilerin çoğundan ganimet ve yıllık haraç ödeme sözü aldı. Alaaddin büyük monark rolünü iyi oynadı: Başlıca subaylarının yaşantılarını şiddetle düzenledi. Bu doğrultuda, şarap içmelerine bile neredeyse hiç izin verilmedi (bununla birlikte Alaaddin ulemâya pek karışmadı) ve onlar da güçlü bir askeri hükümdarın kendi subaylarının evlerine yerleştirmesi neredeyse kesin olan –ve zaten eski bir kumpasçı olan Alaaddin'in değerli araçlar olduğunu bilincinde olduğu– casuslardan devamlı korkarak yaşamlarına devam ettiler. Daha da önemlisi, başkent piyasasını acımasızca düzenledi ve askerlerine satılan gıdaların fiyatlarına kesin sınırlar koydu.

Ama güneyi gerçekten fetheden hükümdar Muhammed Tuğluk (1235-51) oldu.[4] Kısa süreli ve çalkantılı veya kaotik geçen bir dizi hükümdarlık döneminde bile güneydeki saldırgan siyaset aralıklarla da olsa takip edildi. Mu-

---

[4] Tarihçiler (övgü dolu Müslüman vakayinamelerinin izinden giderek) sanki Hindistan'ın güneyi Alaaddin Hilcî'nin döneminde çoktan Müslüman toprağı olmuş gibi yazmaya ve sonraki seferlerin sadece isyanları bastırma amaçlı olduğunu kabul etmeye alışmışlardır. (Tarımcıl askeri yönetim zaman zaman "koruduğu kimselerden" aldığı haraç karşılığında onları koruyan bir modern şehir kabadayısının davranışlarına ne kadar benzese de) zora dayalı haraç anlaşmalarının yapılmasını sağlayan akınlar –bu anlaşmaların çiğnenmesi halinde sadece başka bir akın tehlikesi doğardı– ve kalıcı bir idarenin oluşturulmasına yol açan, iktidar düzenlemelerinin kalıcı bir biçimde meşrulaştırması ve mevcut iktidar yapısının altüst edildiği ve yeni düzenlemeler yapılmasını gerektiren bir durumda "isyan" teriminin kullanılmasının yerinde olması ile ilgili olan gerçek fetihler arasında ayrım yapmamız gerekir.

hammed Tuğluk'un ordu içinde sevilen babası tahta geçtiğinde bu siyaset daha sistemli bir hale gelebildi. Babasının vekilliğini de yapan Muhammed, Dekkan'ın bazı kısımlarında Müslüman otoritesini sağlamlaştırdı (babası da Doğu Bengal'i boyunduruğu altına aldı). Muhammed kendi hükümdarlığı sırasında ise Dekkan'ın tamamını, hatta yarımadanın güney kısmının büyük bir kısmını doğrudan Müslüman idaresine tabi kılmaya veya en azından daha önceden haraç ödemeleri yeterli görülmüş olan yöneticilere ciddi kısıtlamalar getirmeye yoğunlaştı. Yaklaşık 1330'da güneye yapılan ve zaferle sonuçlanan muazzam bir Müslüman seferinden sonra Hint ülkelerinin büyük kısmı Müslüman otoritesini tanımak zorunda kaldı. Muhammed Tuğluk, Alaaddin Hilcî kadar ciddi bir monarşi yanlısıydı; fakat merkezde kontrol sağlama girişimlerinde onun kadar başarılı olamadı. Hükümdarlık döneminin başlarında Dekkan seferlerine kendini o kadar kaptırdı ki, ülkenin başkentini Dekkan'ın güneyine, Maharaştra'daki Deogiri'ye taşıdı. Delhi'deki üst düzey şahsiyetler taşınmakta yavaş davranınca, taşınma işlerini kolaylaştırmak amacıyla ayrıntılı düzenlemeler yapılmış olmasına rağmen, Delhi'nin tüm nüfusunun (muhtemelen önemli bir statüde olan herkesin (onlara bağımlı olanlar efendilerini doğal olarak izlemek zorunda kalacaktı) belirli bir zaman aralığı içinde taşınmalarını emrederek zor kullanmaya kalkıştı. Geride kalanlar öyle bir şiddetle cezalandırıldı ki, Delhi kısmen tahrip olmuş oldu; ama yeni başkent de o kadar az beğenildi ki, kısa sürede orayı terk etmek zorunda kaldı. Muhammed son yıllarında kendi subaylarıyla sürekli anlaşmazlık içinde oldu ve bastıramadığı bir dizi isyanla karşı karşıya kaldı; ama Müslüman iktidarını güneyde kurma işi çoktan tamamlanmıştı.

Bu fetihler sırasında Müslüman Delhi, Müslüman cemaatinin canlılığına epey katkıda bulunmuş olan sıra dışı kişiliklerle dolup taştı. Bunlar yabancı ülkelerden gelen veya yerellerden bulunan Müslüman kadrolar arasındaki en çarpıcı şahsiyetlerden oluşuyordu. Görünüşe göre birçok Müslüman neredeyse her şeyi en az bir kez denemeye istekli olmuştu: Alaaddin'in insancıl önceli, belki tuhaf gelecek bir biçimde, kendi dinsel kültlerinin bir parçası olarak gezginleri öldürmeyi (ve soymayı) zorunlu sayan ve onların kanını dökmektense Bengal'e doğru Ganj nehrine atan, verasete dayalı bir Hindu mezhebinin üyelerini çevresinde toplamıştı. Bu tuhaf kişiliklerden en sıra dışı olanı da Muhammed Tuğluk'un bizzat kendisiydi.

Görünüşe göre Muhammed, bir komutan olarak (İran dağlık bölgesini fethetmeye ve böylece eski İslam ülkelerinde ün salmaya yönelik, başarısız bir girişim dışında) daima başarılı olmuştu. En sonunda çoğu subayının, dinsel sınıfların ve diğer ileri gelenlerin düşmanlığını kazanmasını sağlayan şey ise idari aşırılıklarıydı. Bunlar parlak ama biraz uyumsuz bir aklın ürünüydü. Alaaddin gibi o da kendi askerlerinin levazımatının fiyatlarını kontrol etmeye epey özen gösterdi ve güneydeki yağmalardan kaynaklanan, Alaaddin'in dö-

neminde bile görülmemiş derecede yoğun bir sikke akışıyla ve dolayısıyla fiyatlardaki bir yükselişle karşı karşıya kaldı. Buna Delhi yakınlarındaki Doab tarımsal bölgelerinden ağır vergiler toplamak ve bazı Moğol hükümdarların tercih ettiği bir Çin modasını benimseyerek bir madeni para birimi belirleme girişimi gibi birçok sıkı düzenlemeyi içeren yaratıcı ve bütünlüklü bir programla karşılık verdi. Maalesef belirlediği vergi oranları yüksekliği yıkıcı oldu. Köylüler kaçmaya başladı. O da onları zor kullanarak geri getirmek ve (tohum kredileri, yeni kuyular kazılması, yeni ekicilik girişimlerine kolaylıklar sağlanması gibi unsular içeren) ağır işleyen bir tarımsal yardım programını yürürlüğe koymak zorunda kaldı. Kalpazanlığa karşı yerinde güvenceler vermeyi de aynı şekilde başaramadı ve hazinede büyük kayıplara yol açacak şekilde, gittikçe artan madeni paranın karşılığını vermek zorunda kaldı.

Felsefe, hatta bilim alanında çok bilgili olan Muhammed Tuğluk, dinsel sorunlara büyük bir ilgi gösterdi. Muhammed'in, kendi çağdaşı olan ve tasavvuf mistisizmini reddedip ulemâ içinde sivil bir reform yapılması gerektiğini ileri süren Şamlı Hanbelî İbn Teymiye'nin radikal fikirlerinden haberdar olduğu ileri sürülmüştür. Felasife geleneğine gösterdiği ilgi, farklı bir bakış açısından hareket etmesine rağmen onu son kertede aynı genel sonuçlara ulaştırmış olabilir. Her halükarda Muhammed Tuğluk Sufîlere saldırdı. Ardından Memlûk hükümdarlarının Kahire'de tuttukları Abbasî kukla halifesi tarafından tanınarak Şer'î bir meşruluk kazanmaya çalışmak için epey gayret sarf etti. Fakat yalnız kendi koşulları dâhilinde ulemânın desteğini talep etmesi aynı zamanda ulemânın ona yabancılaşmasına da yol açtı.

Alaaddin ve Muhammed döneminde Delhi'deki Sufîlerin en ünlüsü, Hindistan'ın her yerinde Çiştî tarikatını yöneten Nizâmeddin Evliyâ'ydı (öl. 1324). Onun kendisine danışan her sınıftan Hindu ve Müslüman bireyin manevi yaşamına gösterdiği bitmek bilmez ilgiyi, tarikat tasavvufunu ele alırken görmüştük. Kendi kişisel müritlerinin saraya bağımlı –güçlü sultanlar tarafından yönetimin çıkarlarına göre karar vermeleri talep edildiği için kadı olarak bile– yaşamalarına izin vermemesine rağmen saraydaki birçok kişiye manevi danışmanlık yaptı. Müridi Nasîrüddin Çerâğ-ı Dehlevî onun çalışmalarını ve Çiştî Sufîler arasındaki liderliğini devraldı. Görünüşe göre gecelerini dua ve niyazla geçirmiş ve hiç evlenmemiş bir kimse olarak o, ihtiyaç duyan herkesin her zaman kolayca ulaşabileceği biriydi.

Nizâmeddin'in saraydaki en ünlü müridi ünlü şair Emir Hüsrev'di (1253-1324). (Emir Hüsrev bir asker olmamasına rağmen, babası Türk göçmeni olduğu için anlaşılan o ki kendisine askeri hiyerarşide onursal bir rütbe verilmişti.) Emir Hüsrev'in Farsça şiiri, Farsça yazan Hint şairlerin çoğunun daima pek az tanındığı İran'da bile seviliyordu. Ama o ana yurdu olan Hindistan'ı seviyor ve İran âdetlerine aykırı olan Hint alışkanlıklarını hayranlık duyuyordu. Şiirlerini –Delhi bölgesinin yerel dili olan Hintçe– yazmasını ona

Nizâmeddin Evliyâ'nın tavsiye ettiği söylenir. Emir Hüsrev lirik şiirleriyle ünlü oldu. Ama ondan sarayın methiyecisi olması beklenmişti. Bu arada, Alaaddin'in Dekkan'daki büyük seferinin şiirsel bir tarihini, muhtemelen ayrıca yazdığı resmi bir düzyazı tarihin tamamlayıcısı olarak kaleme aldı. Şiirleri her açıdan övgü doluydu. Pagan Moğolların veya Hinduların ölümlerinden kibirli bir sevinç duyduğu ve ordunun yaptığı katliamları ve aldığı ganimetleri *ad nauseam** övdüğü görülürdü. Fakat bununla birlikte başka şiirlerinde bağımsız bir ruh da kendini hissettirir. Etkili idareyi salt fetihlere kıyasla daha değerli bulup açıkça yüceltir ve böylece Alaaddin'in seferini anlatmaya başlamadan önce, onun aldığı idari önlemlere kısaca da olsa değinirdi. Abartılarının ve bilinçli yapaylıklarının bazılarının, betimlediği başarıların küçük düşürülmesinin (öyle de olsa) fiili sonucundan ibaret olmadığını, bunun asıl amacının zaten bu olduğu ileri sürülmüştür.[5]

Yaklaşık 1334'ten itibaren, Muhammed Tuğluk'un en büyük fetihlerinden sonraki birkaç yıl içinde Müslümanlar arasında (ve ikincil önemde de olsa Hindular arasında) çıkan ayaklanmalar, dönemin Müslüman emirlerinin bildiği idari yöntemlerle merkezi olarak kontrol etmek için çok geniş bir sahayı kaplayan Hint Müslüman iktidarının birliğini parçaladı. Ordunun Muhammed Tuğluk'un ardılı olarak seçtiği kişi kuzeni Fîrûz'du (1351-88). Fîrûz, (hayranlık duyduğu) Muhammed'in politikalarını biçimsel olarak devam ettirmekle birlikte, herkesi elden geldiğince uzlaştırmaya çalıştı. (Fakat Mehdi olduğunu ilan eden bir kimsenin boynunu vurdurdu.) Çevre bölgelerdeki Müslüman yöneticilerin kendi usullerini uygulamasına izin verdi ve Delhi'nin doğrudan kontrolü altında sadece Bengal'in batısındaki Indus ve Ganj ovalarının kalmasına neden oldu. O da yeterince tuhaf biriydi; birçok aygıtın yanı sıra özellikle yeni bir çeşit saat icat etmekle ünlüydü. Hindistan'daki diğer bazı Müslüman hükümdar gibi o da vahşi filleri yakalayıp eğitmeye özellikle düşkündü. Onun ölümünden ve özellikle de Delhi'nin Semerkantlı fatih Timur tarafından yağmalanmasından (1398) sonra Delhi sultanlığı, Hindistan'daki birçok Müslüman iktidardan biri haline geldi.

Avrupa'da Osmanlı Devletinin İlk Zamanları

Müslümanların Avrupa'daki ilerleyişi Hindistan'daki ilerleyişlerinden daha yavaş oldu. Bununla birlikte on üçüncü yüzyıla gelindiğinde, başlıca Helenik bölgelerden biri olan Anadolu'da sağlam bir zemin elde edilmişti: Bu zemin hem Türkî pastoralistlerden ve sınır akıncılarından hem de Konya'daki gelişmiş Selçuklu devletinden oluşuyordu. Moğolların gelişi, yerinden edildikleri

---

* Bıkkınlık verecek kadar (çev.)

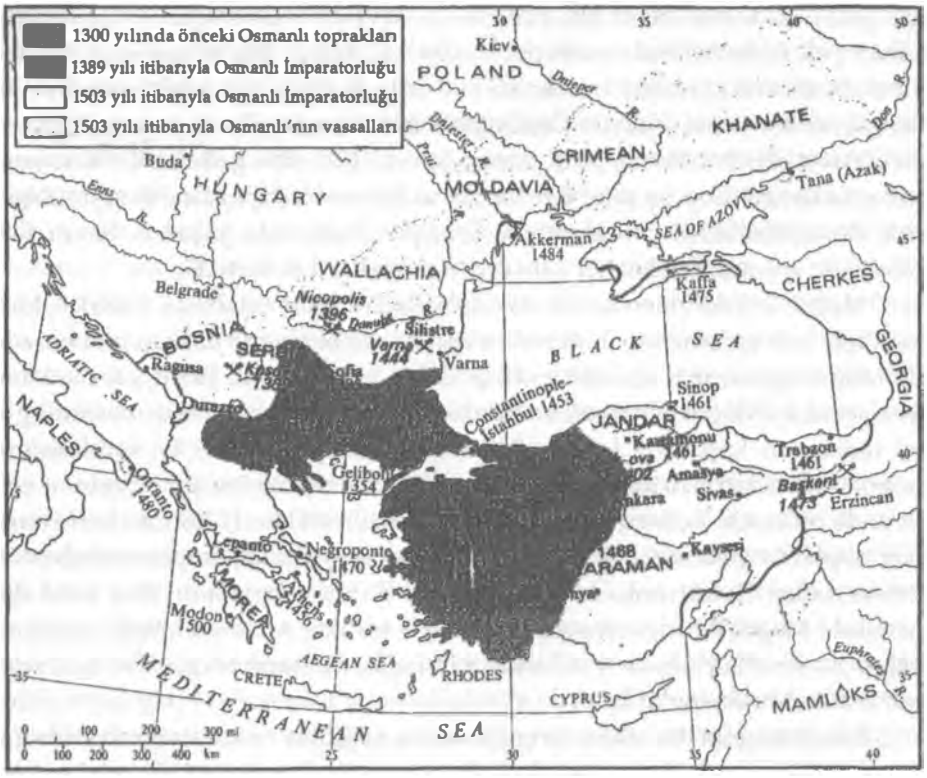
5 Profesör Muhammed Habib Emir Hüsrev'in Hilcî seferleri hakkındaki eseri *Hazâ'inü'l-fütûh* başarıyla çevirmiş ve yorumlamıştır (Madras, 1931).

için gazi olan kabile mensuplarının mevcut sayısını muhtemelen arttırmış ama süreci pek fazla hızlandırmamıştı. Özgün Müslüman-Hıristiyan sınırının öte yanında, Bizans köylüleri, bürokrasisi ve ordusu arasındaki toplumsal ilişkiler neredeyse her yerde aynıydı. İlerleyişteki ikinci bir duraksama, deniz kıyılarına ulaşmış olan Müslümanların, zaman içinde ihlal edile gelmiş olan kara sınırını ortadan kaldırıp bu sefer Ege Denizi'ni korsanlık yaptıkları bir sınır bölgesine dönüştürdükleri on dördüncü yüzyılın başlarında yaşandı. Sonra Ege Denizi de aşılınca hareket her zamankinden daha hızlı ilerledi.

Moğol fetihlerinden sonra Anadolu'da Selçuklu iktidarını yeniden kurmak için bazı girişimlerde bulunuldu ama başka her yerde olduğu gibi burada da Moğol egemenliği kendini gittikçe daha fazla dayattı. Fakat yarımadanın ortalarındaki Moğol yönetimi, sınırdaki gazilere, Moğol idaresinin üstünlüğünü tanımaları koşuluyla kendi emirliklerini kurup herhangi bir müdahaleye maruz kalmadan batı kıyılarına akınlar düzenleme özgürlüğünü tanıma eğiliminde oldu. On üçüncü yüzyılın sonlarında emirlikler (1269'dan beri Konstantinopolis'e çekilmiş halde varlığını sürdüren) Bizans İmparatorluğu'nun kalıntısı olan Hıristiyanlardan birçok kenti birbiri ardına aldı. Ebu Sa'id döneminde Moğol iktidarının parçalanmasıyla birlikte Anadolu birçok küçük ve bağımsız emirlik ["beylik"] arasında paylaşıldı. Bunların en güçlüsü Konya'yı miras alan Karamanlılardı.

Sınırdaki gazi devletlerinin çoğu denize ulaşınca ve korsanlık dışında ganimet elde etmenin başka bir yolu kalmayınca, Trakya Boğazlarının güneydoğusunda engebeli bir bölge olan Bitinya'da yer alan en küçük devlet, yeniden yapılanmış ama oldukça küçülmüş Bizans imparatorluğunun merkeziyle karşı karşıya kaldı (imparatorluk Anadolu yakasında artık sadece Konstantinopolis'e çok yakın olan epey küçük bir bölgeye sahipti). Bu gazi devleti Osmanlı ailesi tarafından yönetiliyordu (bu isim genellikle *Ottoman* diye İngilizceleştirilmiştir).

Fakat Bizans imparatorluğu boğazların Balkan tarafında hâlâ muazzam topraklara sahipti ve başkentinin çok yakınında gerçekleşen saldırılara şiddetle direniyordu. Dolayısıyla savaşmaya istekli her Müslüman küçük Osmanlı emirliğinde bu şansı kesinlikle elde edebilirdi. Kendi çapının elverdiğinden fazla kaynağı kendine çeken -ayrıca iyi bir liderliği de olan- Osmanlı emirliği çok geçmeden ilk gerçek başkenti olan güzel Bursa şehrini ele geçirdi (1326). Aynı dönemde Bizans içindeki rakip hiziplere muazzam bir destek sağlayacak kadar güç kazandı. Boğazları ilk defa geçmeleri ve bu yakada Bizans topraklarını işgal etmeleri böyle bir hizip çatışmasına destek olmaları sayesinde mümkün oldu (1353). 1372 yılına gelindiğinde bu bölgenin büyük kısmını ele geçirmiş, Bizans imparatorunu kendilerine bağımlı bir müttefike dönüştürmüşlerdi. 1366'dan sonra Balkan yakasındaki, yeni sınırın geçtiği Adrianopolis (Edirne) şehri onlar için Bursa kadar önemli bir başkent oldu.



1503 yılına kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun genişlemesi

Osmanlı Devleti –kısmen liderleri arasındaki Rum mühtediler dolayısıyla– Yunan kültürün epey etkisinde kaldı. Ama aynı zamanda militanlığa varan düzeyde İslami bir devletti. Göçebe hayvancılar Müslüman köylülere karşı daha hoşgörülü olmakla birlikte, Hıristiyan köylülere önyargıyla yaklaşmaya meyilliydiler (bu durum bazı köylülerin düşmanca tutumlardan kurtulmak için din değiştirmelerini hızlandırmış olabilir). Pastoralistlerin ve gazilerin hep birlikte saygı duyduğu gezgin dervişler de (birçok şehirli Sufinin daha görgülü geleneğinin talep ettiğinin aksine) fethedilen yerlerde İslam'ın zor kullanarak dayatılmasını teşvik etti. Ama İslami atmosfer (ve Konstantinopolis'in etrafındaki topraklarda sürdürülen ticari etkinlikler) İslamileşmiş kültürün daha resmi bir tarzını benimsemiş kadroların istikrarlı olarak bölgeye akmasına yol açtı. Bu kadrolar, eski İslam ülkelerinin, özellikle de ulemânın itibarını bölgeye beraberlerinde getirdiler. Zamanla hem devletin Yunan âdetlerinden hem de gazilerin insanları din değiştirmeye zorlama arzusundan kurtulmasını sağladılar (çünkü Hıristiyanlar her şeyden önce zimmîydi; yani dinlerini yaşarken Müslümanlar tarafından korunmaları gereken azınlıklardandı). Fakat onların

varlığı her iki bakımdan da kentlerde yerleşik Osmanlı sınıfları ve Rum Hıristiyan köylüler arasındaki ayrılığı derinleştirdi.

Bu ayrılık özellikle Balkan ülkelerinde muhafaza edildi. Burada, Bizans iktidarının çöküşü, geride çok sayıda güçsüz –Yunan, Slav, hatta Latin– hükümdar bırakmıştı ve bunlar bölgedeki daha büyük krallıklar tarafından bile kontrol edilemiyorlardı. Gelgelelim merkezi bürokrasi ortadan kalkmış olmasına rağmen Hıristiyan yönetici sınıflardan duyulan hoşnutsuzluk yine de zamanla arttı. O zamana kadar ayrıcalıklı kesimin çoğu aslında Latin kökenliydi. Geriye kalanlarsa Garplı âdetlere ilgi gösterdikleri için Ortodoks Hıristiyan köylülerin ve kasaba ahalilerinin saygısını kaybetmişlerdi, Ortodokslar himaye edilen İtalyan tüccarların hem dininden hem de yol açtıkları rekabetten rahatsızdı. Kurulu düzenden duyulan hoşnutsuzluk en yoğun ifadesini resmi Kilise hiyerarşisine karşı sergilenen bir Hıristiyan manastır direnişinde buldu. Bu direniş halk tarafından öyle etkili bir biçimde desteklendi ki en sonunda başarılı oldu (ve bu durumu Kilisenin silkinip kendine gelmesini sağladı). Belki kısmen de olsa halkın bu tutumu yüzünden Balkan bölgesinin büyük kısmında fetihler orduların arasında yaşanan büyük savaşlar aracılığıyla hızla ilerleyebildi. Öyle ki bir sınır belirleyecek zaman bile yoktu. Dolayısıyla gaziler nüfusla temas kurmak için fazla fırsat bulamadılar. Devlet idarecileri ise köy cemaatlerinin devamlılığını sağlayabildiler. Ulemânın kayıtsızlık siyasetinin de elverişli olduğu görüldü. Böylece Balkanlardaki Hıristiyan siyasal direnişinin Anadolu'ya kıyasla zayıf oluşu (ayrıca yeni bir dinsel canlılık) Hıristiyan dininin Balkanlarda daha sağlam bir şekilde varlığını devam ettirebilmesine yardımcı oldu.

Görünüşe göre Murad (1360-89) kabiliyetli biriydi ve davasına iyi liderler kazanmıştı. Onun hükümdarlığı döneminde Osmanlı ordusu gönüllü gazilerden ziyade arazi tahsisleriyle desteklenen düzenli süvarilere (*sipahiler*) dayanmaya başladı. Bu süvariler en başta, seferde olmadıkları zaman seçkin bir tabakaya dönüşen gazilerden oluşan düzenli birliklerdi ve bunlara, fethedilen topraklardan alınan veya Osmanlıya biat etmiş Hıristiyan hükümdarlar tarafından gönderilen, dinini değiştirmemiş ve savaş usullerinde değişikliğe gidilmemiş Hıristiyan süvariler destek olurdu. Osmanlılar ayrıca dinini değiştirmiş esirlerden ve diğer maceracılardan "*yeniçeri*" ("Janissaries" şeklinde İngilizceleştirilmiştir), yani "yeni birlikler" denen eğitimli bir piyade birliği de devşirdi. Saraydaki başlıca makamlar, ilk gazi liderlerinden gelen köklü ailelerin elindeydi ve verasete dayalıydı. Siyaset bu reislerin birbirlerine danışarak aldıkları kararlar üzerinden şekillenmeye meyilliydi. Osmanlı Devleti, seferlerde maddi faydası görülen sıkı bir askeri disiplin geleneğine sahipti: En azından (Anadolu'daki) Müslüman topraklarında birliklerin yağma yapmalarına izin verilmezdi. Aksine, ihtiyaçlarını tedarik etmek için mal sahiplerine adil bir ücret ödemeleri gerekirdi. Bu durum halkın kendi isteğiyle pazaryerine bolca ürün arz etmesini sağlardı. Osmanlı Devleti'nin kontrolü altındaki

kasabaların iç özerkliğinin geniş tutulduğu görülür: Örneğin 1354'te ele geçirilen Ankara, *ahi* (veya fütüvvet) tarzında örgütlenmiş zengin tüccarları tarafından yönetiliyordu. Açıkçası Osmanlılar ilk zamanlarında Moğol üstünlüğünü tanımış olmalarına rağmen, devletlerinin bozkır geleneklerinden ziyade gazi geleneklerine dayalı olan yapısı, askeri himaye devletinin eğilimlerine belirgin biçimde zıttı. Yine de bu dönemde Osmanlı hükümdarları, yeni fethedilmiş topraklara Müslüman kadrolar sağlamak gerektiğinde olduğu gibi, geçici nüfus nakillerine, hatta Müslüman nüfusu nakillerine bile başvururlardı.

1372 yılında Osmanlılar artık Kuzeybatı Anadolu'ya ve (Konstantinopolis dışında) Trakya'ya egemenlerdi. Batı Anadolu'daki Müslüman devletlerin en güçlüsü sayılıyorlardı. Murad da yaptığı evlilikler aracılığıyla Bizans ve Bulgar hükümdarlarıyla yakın ilişkileri kurmuştu. Bu andan itibaren Ege'de kendisine bağlı, birbirinden kopuk birkaç yere sahip olan Konstantinopolis, (1390'dan itibaren) oradaki tevarüs anlaşmazlıklarını istediği gibi çözebilen ve kendi seferleri sırasında –hatta özgür bir Bizans şehrini ele geçirmeki için çıktıkları bir sefer sırasında bile– Bizans birliklerinin desteğini talep edebilen Osmanlılara gittikçe daha fazla tabi oldu. Roma'da, bu sefer Osmanlılara karşı yeni bir Haçlı Seferi düzenlenmesine yönelik bazı girişimlerde bulunulduysa da bölgeye ulaşan Garplı şövalyeler Bizans tarafından –her zaman olmasa da– geri çevrildiler. 1386'da hem Osmanlı hem de Bizans soylu sınıfının genç kuşağından bazı kişiler ittifak kurup Murad'ın bir oğlu ile Bizans imparatorun bir oğlunun ortak liderliği altında toplanarak, Osmanlıların başlıca Müslüman rakibi olan, Konya'daki Karamanlıları destekleyen bir ayaklanma başlattılar. Ayaklanmanın bastırılmasından sonra Murad kendi oğlunu idam ettirdi ve Rum soylularından da aynı şekilde kendi asi oğullarını idam etmelerini talep etti.

1372'den itibaren Murad, Balkan Yarımadası'nın büyük kısmına seferler düzenlemeye başladı. Bölgedeki bağımsız prenslikleri zayıflattı ve Bulgar ve Sırp krallıklarına saldırdı. Sırp krallığı –Bulgarlarla birlikte Bizans iktidarının zayıflatılmasına katkıda bulunarak– yarımadadaki en önemli iktidar haline gelmişti. Artık Osmanlılar canlı bir Trakya iktidarı olarak Bizanslıların yerini almışlardı ve Anadolu hinterlandının desteğini de alarak Sırpları durdurmayı başardılar. Bu savaşlar, birçok değişime neden oldular ama 1389'da bütün kuvvetlerini toplayan Osmanlılar Arnavut, Bulgar, Boşnak, hatta Macar müttefiklerinden destek gören bir Sırp ordusunu Orta Sırbistan'daki Kosova ovasında yenilgiye uğratmayı da başardılar. Bu savaşta Murad, sinsi bir Sırp tarafından suikasta uğrayıp öldürüldü. Osmanlılar bunun intikamını Sırp kralını yakalayıp idam ederek aldılar. Osmanlılar iyice tahrik olmuş, Sırplar ise hatırı sayılır kayıplarından ötürü dağılmışlardı. Sırp bağımsızlığı böylece fiilen sona erdi. Artık Osmanlılar yarımadanın Tuna Nehri'nin güneyinde kalan büyük kısmını fiilen işgal etmişlerdi. Bu andan itibaren Tuna'nın kuzeyindeki (1526'ya kadar fethedilemeyen) Macarlarla Osmanlılar arasında uzun bir mücadele başladı.

Ortodoks Sırplardan farklı olarak Macarlar, Latin ve Garplı bir güçtü ve Batı Avrupa'nın geri kalanıyla dayanışmalarına güveniyorlardı. 1396'da tekrar bir Haçlı Seferi düzenlendi ve çok sayıda Fransız ve Alman birlik Macaristan'a doğru yola çıktı. Fakat Fransız şövalyeler Macar kralının ortak taktik komutanlığını kabul etmedi. Bu birleşik ordu aşağı Tuna üzerinde yer alan Nikopolis'i (Niğbolu) kuşattı. Murad'ın oğlu Bayezid şehrin yardımına geldiğinde Fransızlar Hıristiyanlık ve şövalyelik duygularının kabarması neticesinde galeyana geldiler ve ellerinde esir tuttukları tüm Müslüman esirleri katledip Macar kralının aksi yönde ricalarına rağmen savaşta ön safta yer almayı talep ettiler. Disiplinsizlikleri onların feci şekilde bozguna uğramalarına neden oldu. Bu durum Garplı ordunun geri kalanına da yansıdı. Osmanlılar zafer kazanınca, Cermen hinterlandına kadar ulaşan takipçi birlikler gönderdiler. Fransızların Müslüman esirleri katletmesine karşılık Bayezid de Hıristiyan esirlerin öldürülmesini emretti ve Osmanlı askerleri güçten düşünceye kadar binlerce esir katledildi.

Bu sırada Osmanlılar, yeni imparatorluklarının ihtiyaç duyduğu Müslüman kadrolarının büyük ölçüde devşirildiği Anadolu'da da güçlerini arttırmaya uğraşıyorlardı. Murad, özellikle tek başına direnmeye kalkmış Karamanlıları yenilgiye uğrattıktan sonra, kendisini bazı emirliklerin topraklarının büyük kısmını (hediyeler veya "satış" yoluyla) alabilecek bir konumda bulmuştu. Yıldırım Bayezid döneminde (1389-1403) Osmanlı büyük bir coşkuyla Anadolu'ya yayılmaya devam etti. Bayezid dikkat çekici yeteneklere sahipti ama belki biraz fazla inatçıydı. Osmanlı davasına kazanılmış gazi liderler, ulemâ ve diğer reisler onun idaresinde başarıyla çalışmaya devam ettiler. Kısa sürede Osmanlılar, güneydeki dik başlı Karaman beyliği de dâhil olmak üzere Anadolu'nun tamamını ele geçirdiler ve yerel emirleri azlettiler. Ama bu süreç, kayda değer bir hoşnutsuzluğa da yol açtı. Osmanlı ordusu Semerkant fatihi Timur tarafından Ankara Savaşı'nda yenilgiye uğratılınca (1402) imparatorluk fetret dönemine girdi.

Timur'un Kariyeri

Moğol geleneğinin itibarı, İslam dünyasında iki büyük komutan tarafından yenilendi. Bunlardan en önemlisi olan Timur, ilk Moğol dalgasının direnmeyi başardığı Delhi ve Kahire'yi bile bir şekilde itaate mecbur etti. Diğer komutan ise, İrtiş havzasında bulunan Ak Ordu'nun (1376'dan itibaren) lideri olan Gıyâseddin Toktamış'tı. (İslam'ı zaten kabul etmiş olan) Ak Ordu, onun kendini göstermesinden 10 yıl kadar önce daha güneydeki ülkelerin iç işlerine karışmaya başlamıştı ve Ekümenik ticaret alanının istikrarlı biçimde genişlemesinden muhtemelen faydalanıyordu. Toktamış Ak Ordu devletinin ordusunun büyük kısmını Volga üzerine sürdü ve onu dağılmış olan Altın Ordu'yla birleştirdi. Böylece liderliği elde etti (1378; rakiplerinin tümünü de

1380'de bertaraf etti). Bundan sonra, gittikçe önem kazanan Moskova'yı 1382'de yağmalayarak, yeniden birleşmiş olan (artık esasen Türklerden oluşan) Moğolların batıdaki Hıristiyan Ruslar üzerindeki egemenliğini yeniden tesis etti. En başta ona Timur da destek vermişti ama zamanla ikisinin arası açıldı. Toktamış, Timur'un Ceyhun'un kuzeyindeki topraklarını birçok kez işgal etti ama en sonunda 1395 yılında Timur, Altın Ordu'nun Kıpçak topraklarını tamamen ele geçirmek amacıyla geniş çaplı bir sefer düzenledi ve kendi yerel adayı lehine Toktamış'ı azletti ama onun yaptığı işlere zarar vermedi.

Timur (1336-1405, adı aslında *Temür*'dür) aslen Moğol değil, Türk'tü. Gerçi anne tarafından atalarından bazılarının Moğol, hatta Cengizî olması da mümkündür. Gençliğinde girdiği bir çatışmada yaralanmış olması yüzünden Timurlenk, yani Aksak Timur diye anıldı (İngilizce "Tamerlane" adı buradan gelir); ama görünüşe göre azimli ve cesur bir kişiliği vardı ve birliklerinin coşkulu sadakatini kazanmıştı. Seyhun vadisinde doğmuş bir Müslüman olarak kısa süre içinde üstlerinin ve hatta düşmanlarının bile dikkatini çekti ve dönemin rakip kampları arasından sıyrılarak Semerkant'taki Çağatay tahtının Müslüman varisinin danışmanlığına kadar yükseldi. Sonra başka bir emirle ittifak kurarak Çağataylılara karşı ayaklandı ve onları yenilgiye uğrattı. Ondan sonra kendi müttefikine ihanet edip, onu öldürdü ve 1370'te Belh'de eski Çağatay topraklarının büyük kısmının tek hâkimi olarak kendini gösterdi. Yıllar süren savaşlardan sonra 1380'de Harezm'e boyun eğdirerek bu bölgedeki iktidarını iyice sağlamlaştırdı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun İlk Büyüme Dönemi, 1300-1453

1290	Gazi lideri Osman (1290-1326) Bizans topraklarına akınlar düzenledi ve Nicaea'nın (İznik) güneyindeki Karesi vadisini fethetti
1299-1308	Osman Bursa yakınlarındaki Yenişehir'i aldı, kendisini yerel emir [bey] (amîr) ilan etti ve Bizans karşısında ciddi bir tehdit haline geldi; Akhisar'ı ele geçirdi ve Boğaziçi'ne kadar ilerledi
1326	Osmanlılar Bursa'yı ele geçirdiler ve ilk başkentlerini burada kurdular
1329	Orhan (1326-59) İznik ve Nicomedia'yı (İzmit) ele geçirdi ve hâkimiyetini Konstantinopolis yakınlarındaki Scutari'ye (Üsküdar) kadar genişletti
1354	Osmanlılar, Bizans imparatoru Kantakuzenos'a yardım etmeleri karşılığında Boğaz'dan Avrupa'ya geçip Gelibolu'yu (Gallipoli) işgal ettiler
1358	Trakya işgal edildi
1361	I. Murad (1359-89) Angora'yı (Ankara) ve Adrianopolis'i (Edirne) aldı, Edirne'yi devletin yeni başkenti yaptı
1366-72	Osmanlılar Bulgaristan'a ve Makedonya'ya girdi

1385-89	Sofya ve Niş (Nish) alındı; birleşik Sırp, Bulgar, Arnavut güçleri Kosova savaşında bozguna uğratıldı
1390-99	I. Bayezid (1389-1403) Menteşe ve Aydın emirliklerini ele geçirdi, Tuna'ya ulaştı, Kastamonu, Samsun ve Sivas emirliklerine boyun eğdirdi
1402	Timur, taraf değiştiren Türk vassalların yardımıyla Bayezid'i Angora'da yenilgiye uğrattı; Anadolu'nun büyük kısmı tahrip edildi; emirlikler yeniden kuruldu
1403-13	Bayezid'in oğulları arasında ardıllık kavgası yüzünden iç savaş çıktı
1413-21	I. Mehmed rakiplerini bertaraf etti ve imparatorluğu Bayezid dönemindeki durumuna geri getirdi
1416	Türk donanması Gelibolu'da Venediklileri bozguna uğrattı
1425-30	II. Murad (1421-51) Venedikliler ile yaptığı savaşta zafer kazandı, Mora'ya girdi, Selanik'i ele geçirdi
1444	Murad, Haçlılarla barış yaptıktan sonra tahttan çekildi, ama Hıristiyan orduları Varna'yı geçip Osmanlılara saldırınca tahta yeniden çıktı ve Hıristiyanları yenilgiye uğrattı
1453	"Fatih" Sultan Mehmed (1451-81) yüz bini aşkın asker, deniz birliği ve top kullanarak yedi haftalık bir kuşatmadan sonra Konstantinopolis'i aldı ve Bizans imparatorluğuna boyun eğdirdi

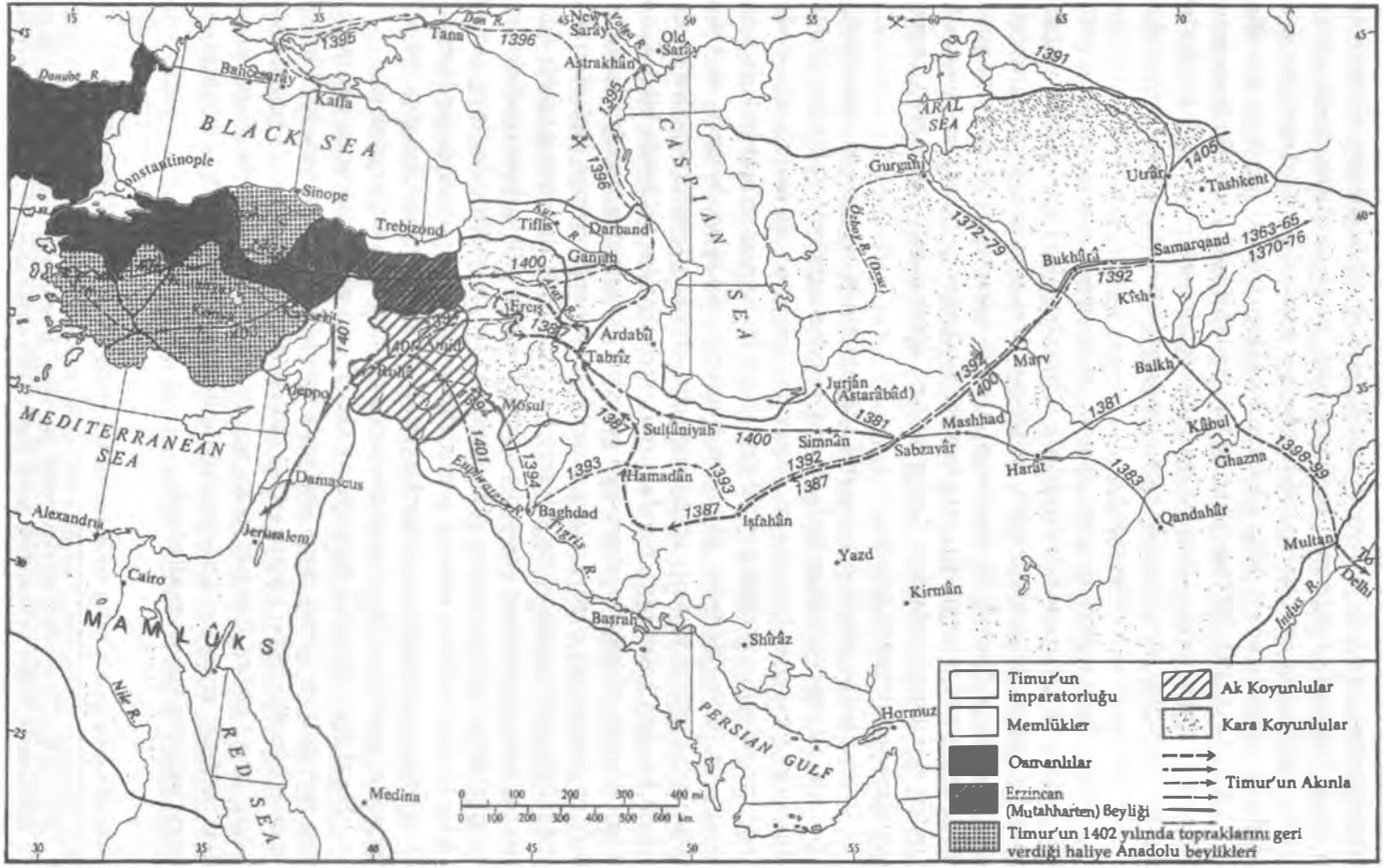
Timur'un kariyeri, dönem boyunca egemen olan ama genellikle pek çarpıcı olmayan, abartılı eylemlerde bulunma ve tepkiler gösterme tarzının abartılı bir örneğini sunar. Bunu, İslamileşmiş yaşamın bir yönüne bakmak için kullanılabilecek bir büyüteç gibi görebiliriz. Ne İslam'a duyduğu saygı ve onu tahayyül ederkenki cemaatçi ve bağnaz tarzı ne de İslam'a duyduğu saygının dayatmış olabileceği ahlaki veya anlamsız sınırlamalardan bağımsızlığı alışılmışın dışındaydı. Görkemli kişisel başarılara ve kan dökmeye susamışlığı da sadece bunları hangi ölçekte giderdiği bakımından o dönem için alışılmışın dışındaydı. Kendisiyle aynı dönemde yaşamış diğer bütün Müslüman hükümdarlardan daha fazla ve tekrar tekrar övgü aldı veya başkalarının övülmesine neden oldu. Bu bir bakıma onun ve soyundan gelenlerin uzun bir süre boyunca oldukça geniş bir bölgedeki en zengin hamiler olmaları yüzünden olduğu gibi, ayrıca çok fazla tahayyüle de yol açmış olmaları yüzündendi. Onun kariyeri sadece kendi kararlarını ve girişimlerini meydana çıkarmakla kalmaz, ayrıca kendi döneminde yaşamış diğer insanların itkilerini ve umutlarını açığa çıkaran bir katalizör gibi iş görmüştür.

Timur, Moğol hükümdarını devirmesine rağmen Moğol düşüncesine kendini adadı. Başka bir soydan gelen bir Moğol'u itibari hükümdar yaptı ve kendisini sözde onun sadece bir komutanı, bir emiri veya (sonraları) sultanı olarak konumlandırdı; ayrıca methiyecilerin keşfetme hevesiyle yanıp tutuştukları kuşkulu soyağaçlarından birine dayanarak kendisinin Moğol soyun-

dan geldiğini ileri sürdü. Evrensel Moğol üstünlüğü düşüncesi (artık genel olarak Türkler karşısında gerçek Moğol kabile dayanışması önemini yitirmiş olmasına rağmen) saf bir askeri düşünceden ibaret değildi; ama başka hiçbir siyasal düşüncenin mevcut olmadığı bir ortamda, askeri başarılar sağlayabilen bir komutan sayesinde, böylesi bir iktidar zemini devamlı olarak gelişebilirdi. Nitekim başarı başarıyı doğurur. Ne olursa olsun, eski Çağatay topraklarında kendi konumunu sağlamca belirledikten hemen sonra, önceden Moğollarla yönetilen ülkeleri, özellikle de eski İlhanlı topraklarını fethetmek amacıyla genel bir sefere girişti. Seferlerinde muazzam katliamlara imza atarak Moğol *Schrecklichkeit* geleneğini ve bizzat temsil ettiği Moğol iktidarının en üstün hâkimiyeti tesis etmek için yeterli hakkı sağlayacağı iddiasını yeniden canlandırdı.

Fakat bu sefer saf Moğol düşüncesine iki başka unsur da karışmıştı. Timur İslam'a sıkı sıkıya bağlıydı. Bu bazen (en azından kamusal gerekçelerden dolayı) halkın gözünü boyamak amacıyla kullanılırdı. Bu bakımdan onun İslam anlayışı, askerler arasında popüler olan, dua etmek için bir tepe inşa etmek gibi çeşitli eski Türk ve Moğol pratikleriyle uyumsuz değildi; ayrıca derviş tasavvufunu destekler gibi görünerek aslında şaman geleneğinden devşirilmiş düşünme biçimlerine saygı gösterdi. Fakat onun İslam anlayışı (bence) daha da kapsamlıydı; çünkü onun zihninde İslam, bizzat gurur duyduğu ve ulemâ tarafından temsil edildiğine inandığı -ama görünüşe göre zaman zaman ilkelerini onlardan daha iyi kavradığını düşündüğü- bir adalet anlayışıyla ilişkiliydi. Kendi ortaya çıkışının, kendinden menkul Müslüman emirlerin tavizlerine ve adaletsizliklerine karşı ve (pratikte esasen) onlara itaat edenlerin suç ortaklığına karşı tanrısal bir intikam anlamına geldiğini düşünmekten de gurur duyuyordu.

O halde onun İslam'a bağlılığı ikinci bir siyasal düşüncenin zeminini oluşturuyordu: hem sorumsuz emirlerin hem de isyankâr halkın yarattığı yerel karışıklıklara karşı zengin burjuvazinin ve tüccarların desteğini kazanmak. Ticareti güvenli hale getirmek için özellikle gayret sarf etti ve -belirli bir bölgede gerçekleşen her türlü eşkıyalıktan o bölgeyi bütünüyle sorumlu tutmak gibi- bilindik yöntemlerden etkili biçimde yararlanarak bunda gayet başarılı oldu. Her çeşit yolsuzluğa veya adil olmayan ticari uygulamalara karşı acımasızdı. Yerellerdeki varlıklı kimseler ve ayanlar, görünüşe göre, Reşîdüddin gibi vezirlerin döneminden sonra kendini göstermiş olan yerel askeri despotlukların yerine güçlü Moğol merkezi iktidarının geri dönmesini uzun süre beklemişlerdi. Varlıklı sınıflar, Timur'un acımasızlık siyasetinden mutlu olmasalar da, bundan kişisel olarak büyük ölçüde bağışık oldular ve açıkçası bunu



Timur'un fetihleri, 1370-1405

(zaman zaman zenginlerin hizmetçileri dışında alt sınıfa mensup nüfusun neredeyse tamamını katlederek) bastırdığı halk ayaklanmalarına tercih ettiler. Timur, eşitlikçi bir renk taşıyan Şiî hareketleri de dâhil olmak üzere, her türlü ayrıcalık karşıtı harekete karşı çıkarken özellikle acımasız davrandı (bu düşmanlığını, Cemaatçi ölçütlere göre sapkın sayılan dinsel görüşlere karşı genel bir nefrete dönüştürdü). Sonuçta üst burjuvaziden epey istikrarlı bir destek gördü. Görünüşe göre, ününün yayılmasına yardımcı olan birçok gezgin derviş tarafından da desteklenmişti.[6]

Moğol tarzı topyekûn terör siyaseti, onun siyaset macerasında en görünür, hatta en tutarlı unsurdu diyebiliriz. Görünüşe göre Timur gaddar ve kana susamış biriydi. Bununla birlikte, kendisine itaat edenlere, yarattığı terörün üzerini örten sistematik bir diplomasi aracı olarak merhamet göstermeye ve ılımlı davranmaya meyilliydi. Ara sıra varlıklı kesim de onun kana susamışlığından neredeyse ayaktakımı kadar nasibini alırdı. Gerçi Timur böyle acımasızlıklara nadiren başvurmuştu.

Timur, bütün askeri ve ekonomik girişimlerinde olduğu gibi, düzenlediği akınlarda ve yaptığı katliamlarda da son derece sistemliydi. Zalimliğe düşkün olmasının yanı sıra düzenli –ve muazzam– unsurları da sevmiş olmalı. Ele geçirilen bir şehir, genellikle o şehrin reisleri ile yapılan müzakerelerle belirlenmiş bir fidye ödemekle yükümlü tutulurdu. Kaçışları önlemek ve kendi hesaplarına yağma yapacak askerilerin şehre izinsiz girmesini engellemek için şehrin kapıları kapatılırdı. Bundan sonra gizli depolar hakkında bilgi almak üzere düzenli aralıklarla işkenceden geçirilen tüccarlardan ve diğer kimselerden, muhasebeciler yardımıyla mal varlıkları sistemli biçimde toplanırdı. Bazen olduğu gibi herhangi bir fidyenin belirlenmediği durumlarda şehir daha sıkı biçimde yağmalanır; süreç tamamlanana kadar şehir sakinleri şehrin dışına çıkarılırdı. Şehir sakinleri öldürülmezse esir alınabilirdi: Seçilmiş zanaatkârlar kraliyet ailesine mensup şehzadeler ve hanımları arasında paylaştırılırdı ve onların projelerinde çalıştırılırlardı. (Eski Moğol hukukuna göre fethedilen yerlerin sakinleri Müslüman olsalar da olmasalar da esir sayılırlardı.)

Fakat eğer –bir halk hareketi veya bir emirin yanlış davranışı yüzünden– işler ters giderse Timur buna katliamla karşılık verirdi: Şehirde hiç kimseyi veya en azından hiçbir erişkin erkeği canlı bırakmamak amacıyla "genel katl". Fakat "genel katlin" bile sıkı sıkıya uygulanan kuralları olurdu. Timur genellikle takdirini almış varlıklı –veya eğitimli– kimseleri ve böylelerinin kuruluşlarına sığınmış kimseleri affederdi.

---

[6] Jean Aubin, "Comment Tamerlan prenait les villes" [*Studia Islamica*, 19 (1963), 83-122] adlı çalışmasında, Timur'un toplumsal destek kaynaklarını ortaya koyuyor, Timur'un kariyerinin diğer yönleriyle ilgili olarak da yine bu incelemeden yararlandım.

1383'ten itibaren kelle kuleleri onun katliamlarının simgesi haline geldi. Bu aşağılama biçimi zaman zaman İran'da da özellikle bozguna uğratılmış pagan kabilelerine karşı, en azından 1340'tan beri kullanılıyordu (hatta bu uygulamanın geçmişi İsmailîlere karşı kullanıldığı yaklaşık 1140 yılına kadar geri gider). Artık Timur bunu düzenli biçimde –ilk önce (ona direnmiş olan pastoral kabileler de dâhil olmak üzere) savaş alanında öldürülmüş düşmanı küçük düşürmek için, sonraları ise soğukkanlılıkla sistemli bir biçimde yürütülmüş katliamları ölümsüzleştirmek amacıyla– kullanıyordu.

Ama Timur'un kan dökme ve eziyet sevdası birçok biçim almıştı. Bütün savaşlar vicdansızca yapılır, İslam dünyasında Orta Dönemlerde yapılan savaşlar da alışılmamış derecede ölçüsüz ve yıkıcı olma eğilimi gösterdi; ama Timur'un seferleri o zamanlar bile amaçsız vahşiliğiyle ün yapmıştı. Askerler bir yere girdiklerinde sık sık tecavüz olayları yaşanırdı; bundan sonra güzel genç kadınlar köle yapılmak üzere götürülürken, varsa emzirme dönemindeki bebeklerini geride bırakmaya zorlanırlardı. Bu yüzden, çok sayıda bebeğin öldüğü söylenir. Timur, düşmanlarını sarp kayalıklardan atarak veya diri diri yakarak, alışılmış öldürme yöntemlerini çeşitlendirdi. Sadece insanlara acı çektirmekten keyif almıyordu: Çok sayıda hayvanın katledildiği, öyle ki bütün cesetlerin bile toplanamayıp çürümeye terk edildiği bir av partisi düzenlemiş olmaktan gurur duymuştu. (Böyle bir durum dönemin kraliyet av partilerinde emsalsiz değildi; âdetlere göre, hayvanların toplandığı bir alan etrafında geniş bir çember oluşturulur ve böylece kuşatılan hayvanların hiçbirinin bu çemberden canlı kaçmasına izin verilmezdi.) Timur'un topladığı muazzam orduların daha fazla acıya yol açması belki de kaçınılmazdı: Askerlerin bile yiyecekleri bulmakta güçlük çektikleri bir ortamda esirler genellikle açlıktan ölürlerdi; seferlerin geçtiği yerlerdeki köylüler de elbette kıtlık çekerdi. Timur'un saray maiyeti onun ömrünün son yıllarında –nafile bir çabayla– onun zulümlerini hafifletmeye uğraştılar.

Yıkım yeterli bir düzeye ulaşınca Timur, bir şehri yeniden inşa etmek ve tarımı eski haline getirmek için özel görevli birlikler gönderirdi. Bunlar onun öngördüğü ticari ihtiyaçlara yanıt veren veya bölgedeki göçebe pastoralistlere kolaylık sağlayan ve hazineye özellikle yük olmayan yeni planları uygularlardı. Bu tarz durumlarda yeni kanallar kazdırabilir ve kanalların çevresine köyler kurdurabilirdi. Özellikle, zaman geçirmeye nadiren fırsat bulduğu başkenti Semerkant'ta, yağmaladığı her yerden getirttiği zanaatkârları ve sanatçıları bir araya getirdi ve burada muhteşem binalar ve görkemli bir sarayın yapılmasını sağladı.

Timur'un seferlerinin İslam dünyasının batısı ve güneyi dışındaki büyük kısmında belirleyici siyasal etkileri oldu. Seyhun ve Ceyhun havzasına iyice yerleştikten kısa süre sonra Horasan'ın fethine girişti. Burada (1381) Herat'ın Kurt emirine boyun eğdirdi; en başta onun atalarının İlhanlılar döneminde

edinmiş olduğu istikrarsız özerkliği devam ettirmesine izin verdi ama üç yıl sonra ayaklanması üzerine şehri yağmaladı ve buradaki Kurt hanedanına son verdi. Horasan'daki (Serbedârlar dâhil) birçok bağımsız garnizona teker teker boyun eğdirdi. Timur, Sistan üzerine düzenlediği seferde özellikle gaddarlaştı. İran'ın ortasında yer alan, etrafı çöllerle çevrili Sistan kasabaları uzun sürmüş bir bağımsızlık geleneğine ve (Seferî döneminden beri) milis etkinlikleriyle desteklenen nispeten popüler bir yönetime sahiplerdi. Bu gelenekler sıradan halkın Timur'a gösterdiği kuvvetli direnişler biçiminde kendini gösterdi. Timur ise hem bunları kendine yönelik birer hakaret olarak görüp hem de ayaktakımı için uygunsuz bulup öfkeye kapıldı. Buradaki bir kasabada kesilmiş kelle kuleleri düşüncesini değişik bir biçimde uyguladı ve 2000 adamı canlı canlı birbirine bağlayıp tuğla ve harç kullanarak bir kule inşa ettirdi; muhtemelen bir süre boyunca bu kule ışık verdiği gibi ses de vermiş olmalıydı. Sistan şehrinde ise (cinsiyet ayrımı yapılmaksızın) bütün nüfus kılıçtan geçirildi ve bütün toprakları tahrip edildi. Varlıklı olanların canı bağışlandı ama Horasan'a sürgüne gönderildiler. Bir zamanlar muhtemelen sulama sistemi sayesinde refah içinde olan Sistan'ın şimdiki perişan halinin o dönemden kaldığı izlenimine kapılmak mümkündür.

1387 yılına gelindiğinde, Mezopotamya ovalarındaki Celâyir iktidarının varisi olan Ahmed Celâyir gibi, Hazar Denizi'ne kıyısı olan Mâzenderân'daki eski yönetici aileler, Şiraz'daki Muzafferî hükümdarlar, Batı İran eyaletleri dâhil olmak üzere İran'ın dağlık bölgelerinin neredeye tamamı artık Timur'a boyun eğmişti. Başta, Kurtlara yaptığı gibi, bu hükümdarların çoğunun makamlarını korumaya izin verdi; ama arkasında gazabını hatırlatacak unsurlar da bıraktı. Örneğin fidye miktarı belirlendikten sonra onun birliklerine karşı sıradan halkın kendiliğinden direnişe geçmesi üzerine İsfahan halkını katletti: Her bir asker birliğinden belirli sayıda yetişkin erkek kellesi getirmesi talep edildi. Kuleler tamamlandığında bunlarda kullanılmış toplam kelle sayısı yaklaşık 70 bin idi. Birkaç yıl sonra Timur, bu bölgelere geri dönmek ve başlıca hanedanları tamamen ortadan kaldırmak zorunda kaldı. (Bu sefer, Bağdat'taki tüccarlar onu, kendi ticari faaliyetlerine müdahale eden Tikrit emirine karşı kışkırttı. Bundan sonra birçok defa İranlı gönüllü çetelerinin desteğini aldı.) Bu sırada birkaç yıl boyunca esasen kuzeyde, hem boyun eğdirmeksizin bozguna uğrattığı Yedisu Moğollarına karşı, hem de en güçlü rakibi Toktamış'a karşı düzenlediği seferlerle meşgul oldu. Bu seferler 1395'te Toktamış'ın ve Altın Ordu'nun yenilgisiyle ve başlıca şehirlerinin tahrip edilmesiyle doruğuna ulaştı. Timur'un yıkımları ta Moskova'ya kadar uzandı. Timur'un gözde hedeflerinden biri de, her yakınından geçtiği sefer saldırdığı, Kafkasya'daki Hıristiyan Gürcistan krallığıydı. O ve askerleri burada yağma ve katliam yapmayı çok seviyordu.

1398'de Timur Hindistan'a sefere çıktı. Gerekçesiyse Fîrûz Tuğluk'un ardılı olan Müslüman hükümdarların Hindu tebaalarına fazla hoşgörülü davranmaları ve ticari etkinliklere müdahale etmeleriydi. Belirleyici olacak savaştan önce, kısmen erzak tasarrufu yapabilmek amacıyla askerlere on binlerce esiri katletmeleri emredildi (bir askerin, ganimetinin büyük kısmını oluşturan kendi esirini öldürmeyi reddetmesi, onu ölümle cezalandırılmakla karşı karşıya bırakacaktı); esirlerinin çoğunun Hindu olması da katliamın kâfirleri yok etmek için bir fırsata dönüşmesini sağladı. Bu da katliama katılan bazı dindar Müslümanların fazladan canice coşku duymasını sağladı: Kurban bayramında kurbanlık koyun bile kesemeyecek kadar yumuşak huylu olduğu için saygı duyulan bir din adamı, 10 (kimilerine göre 15) Hindu esiri kendi eliyle öldürmekten keyif aldı. Delhi ise işgal edildiğinde bağışlandı ama bu sefer askerler kontrolden çıktılar ve şehri yakıp yıkıp halkı katlettiler. Başkent Delhi'nin harap edilmesi, kuzey Hindistan'da güçlü bir merkezi Müslüman idaresinin kurulmasına yönelik her türlü umudu tüketti.

Timur'un batıdaki istilaları başta olmasa da, sonunda siyasal bakımdan daha az tahripkâr oldu. Osmanlı hükümdarı Bayezid tarafından yerlerinden edilen Anadolu emirleri, topraklarını talep etmek amacıyla Timur'a sığındılar. Timur da 1400 yılında hem Osmanlı hem de Memlûk topraklarına, onun düşmanlarına sığınma olanağı verdiği bahanesiyle (üstelik Osmanlıların her şeye rağmen Frenk kâfirlere karşı savaştığı yönündeki söylentilere rağmen) saldırdı. Sivas'ta esir alınan Osmanlı birlikleri arasındaki Hıristiyan askerler (4 bin kişi) diri diri yakıldı ama Müslümanların canı bağışlandı. Şam'da şehrin ileri gelenleri belirlenen fidyeyi toplamayı başaramadı. Bu yüzden şehir teslim olmasına rağmen yağmalanmaktan kurtulamadı. Bağdat'taki bir "genel katl" gibi birkaç sahte saldırıdan sonra Timur 1402'de geri döndü. Bu sefer Bayezid komutasındaki asıl Osmanlı ordusuyla Ankara'da karşı karşıya geldi ve Osmanlı ordusunu bozguna uğrattı; Bayezid'i de esir aldı. Bayezid, atalarının tahtının yer aldığı Bursa'nın ve Haçlılar çağından kalma Latin şövalyeleri tarafından ele geçirildikten sonra Timur tarafından geri alınan İzmir'in (Smyrna) yağmalanmasını izlemek zorunda bırakıldı. Timur'un seferden önce tedbir amaçlı bir ittifak kurduğu Bizans imparatoru derhal ona bağlılığını bildirdi. Dehşete kapılmış olan Memlûkler de aynı şekilde davrandılar ama aslında Timur Mısır'a gitmekle uğraşmadı bile. Anadolu emirliklerine bağımsızlıkları geri verildi ve Osmanlı devletinin kalıntısı bir süre boyunca bölünüp yok olmaya mahkûm göründü.

1404 yılında Semerkant'ta kısa bir süre kaldıktan (fahiş fiyatlar koyan çarşı esnafının kellesini uçurduktan, geometrik şekilde düzenlenmiş geniş çiçek bahçelerinin inşasını denetledikten, Hıristiyan İspanya'dan gelmiş bir elçiyi nezaketle ağırladıktan) sonra Timur, Çinlileri Moğol hükümdarlarını kovdukları için cezalandırma amacında olduğunu ilan ederek Çin'e bir sefer düzenle-

di (karılarından ikisi Çinliydi ve bu kadar uzağa sefer düzenlemeyi gerçekten istemiş olabilirdi). Yolda, sürgünde olan Toktamış'ı affetti. Ama bundan birkaç gün sonra öldü (1405). Onun şiddetli eylemlerini güçlü bir merkezi iktidar uğruna mazur görmüş burjuvazinin umutlarına rağmen, egemenliği altındaki eyaletleri oğulları ve torunları arasında paylaştırmaya bundan çok önce başlamıştı. Ne onun tayin ettiği, ne de başka bir ardıl merkezi iktidarı aynen korumayı başaramadı. Gerçi savaşla geçen birkaç yıldan sonra, Timur'un Horasan'a atamış olduğu, nispeten barışçıl oğlu Şahruh, onun Seyhun-Ceyhun havzasındaki ve İran'daki topraklarının bir kısmı üzerinde kontrol kurmayı başardı.

II
Entelektüel Geleneklerin Muhafazası ve Saraya Özgü Eğilimleri, *ykl.* 1258-1503

İnsanlar özgünlüğe değer vermeyi her dönemde sürdürmüşlerdir. Mısırlı bilgin el-Suyûtî (1445-1505), ondan önce hiç kimsenin ilgilenmediği pek çok konuyu ele almış olmasıyla övünüyordu. Timurî hükümdar Şahruh (1405-47), yeni icat edilmiş askeri bir aygıtın denenmesine tanıklık etmeye yüksek rütbeli görevlileri davet etmişti. Yine de olası usullerin sınırlandırılmış sahasının dışına çıkmaya ne bir bilgin ne de bir mucit cesaret edebilmiştir. El-Suyûtî Müslüman hukukunun veya tarihinin bulanık ayrıntılarını, daha anlamlı sorunlara önceden uygulanmış yöntemlerle ele aldı. Şahruh'un mucidinin daha güçlü bir devir makinesi mi, yoksa gelişmiş bir silah mı üretmiş olduğunu bilmiyorum ama bildiğim kadarıyla bu aygıt taş fırlatmaya yarıyordu. Önceden mükemmel sayılmış şeylerin daha incelikli veya daha ayrıntılı versiyonlarında daha canlı bir mükemmellik arandığı sonucuna kolayca varılabilir. İcat olduğu kabul edilen şeylerde bile –bu ymnden bakarsak– muhafazakâr ruhun etkili olduğunu fark edebiliriz.

Yine de değişimlerin içermelerinin tam olarak bilincinde olunmasa da yeni güçler İslamileşmiş yaşamı yeniden şekillendirmekte etkili oluyorlardı. Şahruh'un hükümdarlığının sonuna gelindiğinde Müslüman hükümdarların himaye etmekte olduğu askeri icatlar arasında aslında gelişmiş silahlar da vardı. Barut da yeniliklerin devam etmesi yönünde kendine özgü bir baskı yapıyordu. Bu dönem, büyük ölçüde entelektüel geleneğin çoğunlukla el-Suyûtî'nin ansiklopedik ayrıntılarına özgü ruh doğrultusunda geliştirilip ayrıntılandırıldığı bir dönemdi; fakat bu türden bir ayrıntılandırma çabasının ardında bile birçok bilgin, el-Suyûtî kadar iddialı olmasalar ve sadece ayrıntı-

ları tamamladıklarını ileri sürseler bile, aslında önemli ve yeni çalışmalar yapıyorlardı. Geçmiş başarıların muhtemelen bilinçli muhafazası, her halde özellikle, eski merkezsizleşmiş ve Şeriat yönelimli kültürle ilişkili olan çevrelere ve medreselere özgüydü. Dönemin sonuna doğru, gittikçe güçlenen askeri saraylarda, Moğol geleneğine göre bizzat sanatçı ve bilgin olan hükümdarlar tarafından himaye edilen birçok bilgin ve sanatçı yeni ve çarpıcı bir kültür mayalıyorlardı. Dönemin –Çin sanatına, Hint dindarlığına, hatta Garplı aygıtlara merak duyulmasında kendini gösteren– evrensel dünya görüşünün en esnek biçimde ortaya koyulduğu yerler bu saraylardı.

Muhafaza Unsuru Olarak Eğitim

Her kültürel geleneğin merkezinde, özellikle muhafazakârlık dönemlerinde, gençlerin nasıl eğitildiği sorunu yer alır. Bu eğitimin eğilimi elbette kültürü açığa vuracak ama aynı zamanda onu pekiştirmekle kalmayıp kültürdeki değişimin en kolay biçimde gerçekleşmesini sağlayan biçimleri, biraz serbest bir şekilde belirleyecektir.

İslamileşmiş tüm eğitim kalıplarının başlıca amacı, kültürel mirasın bir kuşaktan diğerine aktarılmasıydı. Muhafazakâr bir atmosferde bu amaç çok ciddiye alınırdı. Gelecek kuşakların ahlaki ve entelektüel bakımdan önceki kuşaklardan daha aşağı bir düzeyde olacağı düşünülürdü: İhtiyar adamın her genç kuşağın daha da kötüye gittiği şeklindeki görüşü, kültürel değişimin, eğer kötüye götürmüyorsa en fazla tali önem taşıyabileceğine dair genel varsayımla birlikte kabul edilirdi. Deneyimler genel olarak bu görüşü doğrulardı. Demek ki sorun, kaçınılmaz gerilemeyi geciktirmek veya hafifletmekti. Eğitimin, genç bireyleri belirli toplumsal rollere hazırlamak olan ikinci amacı birinci amaçla çelişmezdi. Hekim, astrolog veya ulemâ sıfatıyla meslek sahibi olmak isteyenlerin tek yapabilecekleri daha kıdemli ve başarılı kimselerden devraldıkları bilgileri uygulamaktı. Çoğu öğrenci doğal olarak, kendi asıl kariyerlerinde en çok gerekli olacak araştırmalara yoğunlaşmayı tercih ederlerdi. Bu yüzden, fıkhın hukuksal ayrıntıları, kelâmın daha soyut ilkelerine tercih edilirdi. Yine de belirli bir alanda, belirli bir iş edinmeye yönelik pratik bir yönelim ve hakikat hakkında daha geniş kapsamlı bir farkındalık geliştirmeye yönelik daha insancıl bir yönelim arasında pek çatışma olmazdı; en azından daha bilimsel düzeylerde ikisi bir arada olurdu. Eğitimin, gençlere kendinden kıdemlilerin bilgeliğini özümsemelerini ve onları aşmalarını sağlayacak araçları ve dünya görüşünü kazandırmak şeklindeki üçüncü olası amacına gelirsek, böylesi bir beklenti Modern öncesi toplumların hiçbirinde Feylesoflar ve Sufîler tarafından bile dikkate alınmazdı.

Bunlardan, Modern gözlere yabancı görünen iki sonuç çıktı: Birincisi, eğitim genellikle böyle bir düşünme sürecine ihtiyaç duymadan gerektiği gibi

öğrenilebilecek, değişmez ve ezberlenmeye uygun önerme ve formüllerin öğretilmesi olarak kavrandı. Bir önerme ya doğru ya da yanlış olabilirdi. Bütün doğru önermelerin toplamına ise bilgi denirdi. Kişinin edinmiş olduğu mirasta yer alan doğru önermeler toplamına eklemeler yapılabilirdi ama eski ve doğru önermelere, onları değiştirecek veya geçersiz kılacak biçimde yeniden ışık tutulması beklenmezdi. Dolayısıyla, cahillerin bile doğal saydığı "genel bilgi" konuları karşısında önemli olan bilgi, yani ilim, potansiyel olarak değerli önermelerin tümünün herhangi bir kimse tarafından herhangi bir anda fiilen bilinmesi mümkün olmasa bile, örtük olarak sabit ve sınırlı bir bilgi topluluğu olarak kavranırdı. Eğitim, bu önermelerin çoğunun olabildiğince sağlam bir biçimde aşılanması demekti. Ama doğal olarak en sağlam biçim, en bilgili otoritenin bu önermeleri bizzat dile getirirken kullandığı biçimdi. Gerçi bunlar daha popüler bir kullanım doğrultusunda daha uygun bir biçimde yeniden ifadeye dökülebilirdi. Dolayısıyla bilgi kural olarak sadece önermelerin sabit bir topluluğu değildi; ayrıca onun sahiciliği, otoritesi, en azından öğrenci tarafından asla sorgulanamayacak olan sınırlı sayıdaki büyük adamın sözüne bağlı kılınmıştı.

Bu tarz bir yaklaşım, büyük fıkıh ve hatta kelâm imamlarına, özellikle de Muhammed'in büyük tarihsel vahyine ve onun içeriğini doğrulayan güvenilir hadis rivayetlerine atıfta bulunmaya alışık olan dönemin ulemâsına uygundu. Hakikatin her yeni kuşakta yeniden keşfedilebileceği konusunda hâlâ ısrarcı olan özgün Feylesofların, Sufîlerin, hatta onları taklit edenlerin ruhuna ise muhtemelen yabancıydı. Yine de bu yaklaşım öyle benimsenmişti ve elverişliydi ki Feylesoflar ve Sufîler dahi –kendi öğretileri içrek olsa bile– bu usule göre eğitim vermeye meyilliydiler. Bu yaklaşımın etkisi kendisini başlıca bilim dalları düzeyinde hissettirdi. Öyle ki tamamen özgün incelemeleri bile daha mevcut muteber incelemeler hakkındaki şerhler biçiminde yazmak yaygınlaştı. Bazen incelemeler sadece açıklamalardan ve genişletmelerden oluşmaz, daha ziyade modern kitap eleştirilerine benzerlerdi. Hatta bazen çürütmeler ve karşı çürütmeler şeklinde olurlardı.

Bu eğitim anlayışının ona düşman olması beklenebilecek kişiler arasında bile yaygın olması, muhafazakâr ruhun ikinci sonucu dikkate alınırsa daha iyi anlaşılabilir: Buna göre, eğitim her şeyden önce, amacı bakımından normatifti. Yüksek kültürel miras, öncelikle bir davranış kılavuzuydu: Dürüst insana dünyada bulunma amacını, özellikle çalışmayan insana da, bir köylü gibi çalışma zorunluluğundan kurtulmuş olduğu için iyi yaşamın ne demek olduğunu anlatırdı. Zanaat geleneklerinde bile çıraklık eğitimi büyük ölçüde neyin nasıl yapılması *gerektiği* gösterilerek verilirdi: Aktarılması gereken şey, yerleşik mükemmel ölçütlerdi. Kuşkusuz geçinmeye ilişkin bazı ufak sırlar da aktarılırdı. Fakat normların, neredeyse kendi tanımları gereği, her bireyin kendi

keyfince altüst edemeyeceği, aksine otoritesini kuşaklar boyunca sınanarak kazanmış kurallar olduğu düşünülürdü.

Medreselerde belirli Felsefi ilimlerin meşru olabileceğinin kabulü, gözlemsel olguların geniş kapsamlı öğretimini beraberinde getirmemişti. Ne ulemâ ne de Feylesoflar, bilginlerin amacının doğal olgulara dair gözlemleri biriktirmek olduğunu düşünüyorlardı. Eşyanın genel olarak nasıl işlediğini ve belirli anlarda nelerin gerçekleşmiş olduğunu betimleyen bilgiler aslında derleniyordu fakat bunun daima kesin olarak tanımlanmış bir amacı olurdu. Bu ya –örneğin, bazı kimyasal veya coğrafi bilgileri kullanmayı gerektiren deri tabaklama veya denizcilik gibi– belirli bir zanaat dalının *teknik* hedeflerine hizmet ederdi ya da bir bütün olarak insan yaşamı için daha geniş kapsamlı *normların* oluşturulmasına hizmet ederdi. Bilgili insanların ilgilendiği ise işte bu ikinci amaçtı Normalde bir medresede öğretilen bütün disiplinler normatifti: Hukuk, dilbilgisi ve –insanın kurtuluşa ermek için nasıl inanması *gerektiğini* inceleyen– teoloji bu özelliğe sahipti. Hadis rivayetlerinin veya isnat aktarıcılarının betimleyici bilgisi, bilimin bu asli alanlarına yardımcı olan tali alanların konusuydu. Ama müzik, astronomi ve felsefe bile kendi eğilimi itibarıyla esasen normatifti. Bunlar öncelikle, doğal uyumun ideal kurallarının, yani insanların ve bütün kâinatın izlemek zorunda olduğu yolun izini sürmeye adanmışlardı. Bunlar olabildiğince matematiksel veya tasımsaldı. Ayrıca gözlemsel gerçekliğin tuhaflıklarını pek az dikkate alırlardı. Yıldızların Ayaltı maddesellik tarafından bozulmamış hareketleri kozmik düzenin bir imgesini sunardı; bulutların hareketleri ise görünüşe göre bunu yapmazdı, dolayısıyla göz ardı edilirlerdi. (Görmüş olduğumuz gibi, bu durum hiyerarşik olarak düzenlenmiş Batı için de aynı ölçüde geçerliydi. Gerçi teker teker her bir araştırma alanı farklı biçimlerde gelişme gösterdi.) Bu koşullar altında etik ve hukuk araştırmaları merkezi bir yere sahip oldular.

O dönemde (sadece İslam dünyasında değil, her yerde) en fazla değer verilen bilimsel eserleri dikkatle okuyan bir Modern okur, bu eserlerin sadece birkaçının kendisine hitap ettiği hissine kapılabilir: Bunlardan sadece birkaçı gelmiş geçmiş bütün insanların üzerinde yaşadığı bu dünyayı onun daha iyi tanımasını sağlayabilir. Çünkü bu eserler sadece bir Müslüman (veya bir Hıristiyan veya bir Hindu) sıfatıyla bakınca önem taşıyabilecek bilgiler ve tartışmalarla doludurlar. Bütün fıkıh, dilbilgisi ve savunmacı kelâm eserleri zorunlu olarak böyle bir hava taşırlar; ama en felsefi eserler bile bu havayı taşırlar. Okur, argümanlar canlanmadan önce bunlara sık sık kapsamlı öncüller yakıştırmalıdır; çünkü yazarların niyeti, her şeyden önce haklı ve doğru olanı, olması gerekeni belirlemektir, olanı betimlemek değil.

Günümüz eğitimiyle kurulacak bir analojiyi dikkate almak bu noktada Modern okura yardımcı olabilir. Bugün Modern öncesi örüntüyü tam tersine çevirmek yönünde güçlü bir eğilim var. Normatif konuları değil, sadece olgu-

sal, gözleme dayalı konuları öğretmeye meyilliyiz. En azından ABD'de etik, mantık, hatta hukuk dersleri seküler lise, hatta üniversite müfredatından bile çıkmıştır. Felsefe dersleri ise felsefi düşünmenin tarihine dönüşmeye meyillidir. Tartışmalı olduğu için din neredeyse tamamen yasaklanmıştır. Dilbilgisi bile, genel olarak kural koyucu bir disiplinden ziyade betimleyici bir disipline dönüşmüştür. Standart sözlüklerimiz sadece eğitimli çevrelerde fiilen konuşulan veya yazılan şeyleri dikkate alırlar ve şu veya bu kullanımın pek yaygın olmasa bile işlevsel olarak tercih edilebilir olduğunu öne sürmeye nadiren kalkışabilirler.

Fakat bunun sebebi normları önemsiz bulmamız değildir. Bir dili yapılandıran bütün yolların aynı ölçüde yeterli olduğuna gerçekte inanmıyoruz: Bazı dilbilgisel yapıların diğerlerine kıyasla daha fazla esneklik sağladığını ve daha fazla isabetliliği teşvik ettiğini biliyoruz; bazı anlam yapılarının – dolayısıyla sözcüklerin belli başlı kullanılış biçimlerinin– diğerlerine kıyasla daha az kafa karışıklığına yol açtığının farkındayız. Aynı şey mantık, etik ve felsefe için de geçerli: Eğitimsiz birinin ne kadar özenli düşünürse düşünsün bunları gözden kaçırmasının olasılı olduğunu ve bu yüzden bunların öğretilmeye değer önemli araştırma sorunları içerdiğini biliyoruz. Ama görünüşe göre –başkalarının katılmayacağı bir şeyler söylemekten korkmuyor olsak bile– resmi öğretimin bu sorunların anlaşılmasına ölçülebilir bir katkısının olabileceği konusunda bugün kuşkularımız var. Belki de daha ciddi bir düzeyden bakmak gerekirse, bizim yaklaşımımız, Modern Çağ'daki teknik uzmanlaşma ve sürekli yenilik taleplerince tercih edilir ve neredeyse zorunlu kılınır. Ne olursa olsun, norm öğretimini ya sağlıklı zihinlerin bunları nasılsa bileceğini, ya bunların genel edebiyattan, özellikle de kurmaca eserlerden çıkarılabileceğini ya da bunların vaizler gibi, önceden belirli bir hatta bağlanmış ve entelektüel bakımdan pek saygın olmayan uzmanlarca öğretileceğini varsayarak fiilen bir kenara bırakıyoruz. Kimi öğretmenlerse olguları öğretiyormuş gibi yapıp alttan alta birtakım normları öğretebilmektedir.

Buna paralel olarak, normlara yapılan Modern öncesi vurgu da o zamanlar gözlemlenebilir olguların öneminin farkında olunmadığını göstermemektedir. Ama belki de mevcut olgular hakkındaki güvenilir dağarcıkların ne kadar sınırlı ve ne kadar çelişkili olduğunu düşününce dönemin bilginleri doğanın ve tarihin kesin ve tartışmasız biçimde öğretilebileceği konusunda umutsuzluğa düşmüş olmalılar. Herkesin gözlemleyebileceği ham doğal olguların, sağlıklı zihinler tarafından kendi kendine hemen kavranabileceğini, özel bir akademik eğitimin konusu olmayan, tarihçeler gibi genel eserlerden öğrenilebileceğini ya da bir şekilde bunları öğrenmesi gereken kişilere herhangi bir entelektüel iddiası olmayan, tüccarlar, gemi kaptanları veya zanaatkârlar gibi uzmanlar tarafından öğretilebileceğini düşünerek bunları öğretmeyi büyük ölçüde bir kenara bırakmışlardı. Hukukun veya kozmik uyum ilkelerinin be-

lirlenmesinde yine de önemli yeri olan bu tarz gözlemsel olgular daha iyi öğretmenler tarafından gerektiği gibi öğretilirdi.

Geniş anlamda eğitim sadece medreselerle sınırlı değildi. Her zanaat dalı (ve tarım) kendi çıraklık sürecini içerirdi. Pratikte bu, daha basit veya daha yaygın örneklerde (örneğin tarımda), bir oğlun babasının himayesi altında yetişmesiyle bir tutulurdu. Daha karmaşık veya daha özelleşmiş örneklerde (örneğin belirli pahalı imalat alanlarında) çıraklık çoğunlukla biçimsel ve uzun süreli olurdu. Çıraklık örüntüsü çoğu eğitim çeşidinin normuydu: Güreşçi, hekim, ciltçi, ressam ve kimyager kendi uzmanlık alanlarını aynı şekilde çıraklık yaparak öğrenirdi. Kamu yönetiminin çoğu alanı ise bireysel çıraklıktan çok "iş başı eğitim" yoluyla öğretilirdi. askeri yaşam da olabildiğince aynı şekilde öğrenilirdi. Gerçi bu türden bir kariyer için seçilmiş gençler kendi aralarında askeri egzersizler yapıp oyun oynayarak hazırlanırdı ve yay kullanmak gibi özel sanatlarda muhtemelen eğiticiler tarafından yetiştirilirlerdi. Özel öğretmenler de benzer şekilde zengin aileler tarafından, asıl amacı iyi bir beğeni aşılamak olan daha insancıl incelikleri öğretmeleri için kullanıldılar: Hat sanatı, resim, Farsça şiir vs. Medrese gibi kamusal ve nispeten kişisel olmayan bir kurum sadece kitabi ve özellikle Şeriat yanlısı dinsel araştırmaların sınırlı bir kısmında uygun görülürdü.

Çünkü genel toplumsal disiplinler gibi, özelleşmiş işler ve toplumsal durumlar dışındaki şeylerin yazılı eğitim düzeyinde devam ettirildiği yerler medreselerdi. Medrese araştırmalarının merkezinde "aktarıma" dayalı, dolayısıyla da Arap dilinin kullanımına dayalı araştırmalar, yani temel toplumsal düzenin muhafazasını amaçlayan Şeriat yanlısı araştırmalar yer alırdı. Aynı ölçüde normatif olup gündelik toplumsal düzen bakımından pek o kadar önemli olmayan diğer araştırmalar ise tamamlayıcı sayılırlardı ve bu şekilde Arap diline bağlı olmamaları bakımından "acemî" diye, İslami vahiye dayalı olmadıkları için de "kadim" veya "akılcı" diye anılırlardı.[1] En aşağıdan en yukarıya kadar herkesten medreselerde öğretilen başlıca bilgi türlerinden bir parçasına sahip olması beklenirdi. En azından namaz kılmayı bilmeleri gerekirdi. Bu zaten özel bir öğretimi gerektirmezdi. Fakat bu tarz bir okul öğretimi nüfusun geniş bir kesimine açıktı. Herhangi bir bakımdan bir iddiası olan her köyün bir *mektebi*, yani Kur'an okulu vardı. Bu okullar sayesinde tarlalardaki dolaysız işlerden kurtulmayı başarabilen çok sayıda oğlan -muhtemelen muhtaç durumda olmayan her aileden en az bir oğlan- (ana dili ne olursa olsun; Arapçanın başka bir lehçesini konuşan oğlanlar için bile Kur'an pratikte ya-

---

1 "Ulûmü'l-acem", yani "Arapça olmayan araştırmalar" terimi, İslam'a ya da hatta İslam dünyasına yabancı anlamına gelecek şekilde hatalı biçimde "yabancı" araştırmalar diye çevrilmiştir. Doğrusunu söylemek gerekirse, çoğu Müslüman'ın zaten Acem olduğu, yani Arap olmadığı apaçıktır; yabancılık (Arabiyatçının zihni dışında hiçbir yerde) söz konusu değildi, sadece Arapça dilsel becerilere ilişkin bir kavramdı.

bancı bir eser sayılırdı) Arapça Kur'an'ı veya bazı parçalarını ezberden okumayı öğrenirdi. Ayrıca bu oğlanlara Kur'anı oluşturan harfleri tanıma ve yazma öğretilirdi ve bazen içerdiği sözcüklerin anlamları da öğretilirdi. Bu şekilde parlak bir oğlan mektepte okuma ve yazma kurallarını öğrenebilir; hatta klasik Arap diline dair bazı fikirler edinebilirdi. Kur'an'ın tamamını ezberlemiş ve *hafız* olma onuruna erişmiş bir oğlanın süreç içinde çok daha fazla şey öğrenmiş olması da muhtemeldi. Demek ki böyle bir oğlan, ailesi onun hizmetlerinden vazgeçmeyi becerebilecekse en yakın medreseye gidebilirdi. Medreseler vakıflar tarafından desteklenirdi: Bir oğlan medreseden günlük olarak sağ kalmasına yetecek kadar ekmek alır ve gerekirse medresede veya bir camide de uyuyabilirdi.

Sadece talihli ailelerde bütün oğlanların mektebe gitme şansı vardı ve yine sadece en talihli ailelerde kızlar evde özel olarak olmak koşuluyla Kur'an öğrenebilirlerdi. Yine de, kadınların kamusal rollerine yönelik ilk zamanlardaki Müslüman hoşgörüsünün çoktan geriye çekilmiş olduğu Geç Orta Dönem'de bile kadınlar dinsel disiplinlerin önde gelen öğretmenleri haline gelebilirlerdi. Coşkulu hukukçu İbn Teymiye Şam'da başka kimselerle beraber bir kadından eğitim almıştı.

Medresede bile araştırmaların merkezinde standart ders kitaplarının ezberlenerek öğrenilmesi yer alırdı. Çocuk sözcükleri öğrendikten sonra bu kitapları anlamaya çalışırdı. Ezberci öğrenim, umut edilebilecek en iyi şeyin gelecek kuşaktaki kaçınılmaz gerilemeyi sınırlamak olduğunu kabul eden muhafazakâr bir topluma uygundu. Ayrıca en genel türden toplumsal disiplinin devam ettirilmesi gereken en kamusal eğitim kesimine de özellikle uygundu. Çünkü genel olarak toplumsal düzenin temelinde yer alan tipte bir disiplini devam ettirirdi.

Tarımcıl toplumda, küçük çocuğun ev eğitiminden itibaren her türlü eğitim, ona ihtiyaç duyacağı becerileri aşılamamanın yanı sıra onun bireysel duyarlılığını hem ahlaki hem de entelektüel bakımdan sınırlamaya da uğraşırdı: Aşırı sorgulayıcı ve aşırı becerikli bir zihin de aşırı duyarlı ve aşırı cömert bir kişilik de insanların sınırlı kaynakların ve deneylerin yol açtığı risklerden sıkı sıkıya kaçınma çabası ve dar grup içi bağlılıklar sayesinde korunabildiği bir cemaatte tehlikeli olabilirdi. Çok zeki veya çok iyi kişiler cemaat yaşamını böylesi bir katılığa gerek duymayacak şekle sokmuş olabilirlerdi ama dâhilerin ve velilerin çoğunluğu oluşturması beklenemezdi. Yarım yamalak deneyler de feci sonuçlara yol açabilirdi. Bundan dolayı kişiliğin köreltilmesi toplumsal cehaletin bir sonucu değildi; aksine bunun yararı da vardı. Çocukların büyüklere tabi olması sadece fiziksel bakımdan güçlü olanın gururunu okşamaz ve onaylanmış uygulamalara riayeti aşılamaz, entelektüel ve ahlaki açıklığın en büyük düşmanı olan, alışkanlığa dayalı korkuların gelişmesine de yol açardı ama bu sonuncusu bilinçli bir işlev değildi. Cinsel tabular sadece en

özel ve en tehlikeli kişisel iddiaların temel düzenini ve mahremiyetini koruma işlevini görmez; ayrıca grup disiplininin ve gruplar arası disiplinin bağlı olduğu bastırılmış düşmanlıkların gelişmesine de yol açardı. Bazı modern Mısır köylerinde çocuklara hayal güçlerini serbest bırakmamaları yönünde sistematik telkinlerde bulunulduğu görülmüştür. Böyle bir örüntü tarımsal temelli köylerde epey yaygın olmalıdır. Çocuk eğitiminde, herhangi bir çocuğun Sokratik diyaloglarda veya Dağdaki Vaaz'da öngörülen türden bir kişiliğe ulaşacak şekilde büyümelerini olanaksız kılacak her şey, (oğlanların "sert" olmaya ve "hiçbir saçmalığa" tahammül etmemeye teşvik edilmeleri gibi durumlar dışında) bilinçli bir niyet olmadan ama iyi bir işlevsel gerekçeyle yapılırdı.

Bu tür bir disiplin mektepte, çocuğa her türlü kendi başına düşünme girişiminden uzak durmayı öğreten ezberci eğitimle ve bütün ayrıntılara uymayı başaramayan çocukların devamlı falakaya yatırılmasıyla kendini gösterirdi. Çocuk medreseye gidene kadar ezberci eğitimi doğal karşılamaya başlamış olurdu; iyi bir hafızası olmayan yetenekli bir delikanlı çok güç durumda kalır ve çoğunlukla eğitim kariyerinin dışına atılırdı. Burada falakaya gerek kalmazdı; öğretmenin ve okul arkadaşlarının alayları yeterli olurdu. Şer'î gelenek kendi içinde özel olarak gerici değildi; olmasına gerek de yoktu. Gündelik kültürün koruyucu savunmaları yüksek kültürün kalbi üzerindeki en derin etkilerini böylece yaratırdı.

Bu türden bir hazırlık, bilginliğin tam da kökünde yer alan muhafazakâr mizacı pekiştirirdi. Her türden ders kitabı, ezberlemeyi kolaylaştırmak amacıyla kafiyeli yazılırdı ve olgunlaşmış bilginlere bile en güzel övgüler ezberden okuyabildikleri sözlerin miktarı dolayısıyla yağdırılırdı. Ama insan kişiliği uysal olabildiği gibi esnek de olabilir. Onaylanmış ders kitaplarının ezberlenerek öğrenilmesinin yanı sıra, egzoterik düzeyde bile, ilk aldıkları eğitimle körelmemiş olanların zekâ pırıltıları saçabilmesini sağlayan başka öğretim ve öğrenim biçimleri de vardı. En yaygın öğretim biçimi önemli bir kitabı satır satır açıklamaktı. Bütün kitaplar el yazması halinde olduğu ve normalde - genelde belirli kısa ünlüleri ve ikincil ünsüz oluşumlarını göstermeyen Arapça yazı sisteminin belirsizlikleri bir yana- kopyalayıcıların hatalarıyla dolu olduğu için, bir kitaba, onun içerdiği bütün sözcükler tam olarak bilinse bile bir sözlü geleneğin eşlik etmesi gerekliydi. Bu ancak kitap kendisine yorumlanarak okunmuş bir öğretmenin sağlayabileceği bir şeydi. Öğretmen böylece zaten konuyu genel biçimde ele alarak kitabı şerh etme ve yorumlama fırsatını da bulurdu. Öğrencilerin zor gelen yerlerde öğretmene soru sorması da âdetti ve bazen bu sorular bir tartışmaya dönüşür; hatta söz kesmelere kadar varırdı. Bu hallerde, öğretmenin çok zorluk çıkaran bir öğrenciyi kovmakla yetinmesi mümkünse de aslında hızlı düşünebilmek gerekli olurdu.

Bir öğrenci öğretmeniyle birlikte bir kitabı baştan sona okuduğunda ve öğretmen onun doğru okuduğuna ve içeriği anladığına karar verdiğinde, öğretmen ona, kitabı artık başka öğrencilere öğretmeye yetkili olduğuna dair bir durum belgesi, yani bir *icazet* verirdi. Bu tarz icazetlerin, (tıpkı hadis rivayetlerindeki isnatlar veya bir Sufî tarikatındaki silsileler gibi) kitabın ilk öğretmeni olmuş sayılan yazarına kadar geri giden bir bağlantılar zinciri oluşturduğu kabul edilirdi. Fakat bazen bir öğretmen bir öğrencinin, gerçekte söz konusu kitabı kendisiyle birlikte baştan sona okumamış olmasına rağmen, sadece genel zekâsının ve yeterliliğinin tanındığını gösteren bir icazet de verebilirdi. Böylece, sıra dışı bir zihne, bir metnin ufak ayrıntılarıyla gücünü tüketmek zorunda kalmadan, muhafazakâr saygınlığın göstergeleri yakıştırılabilirdi. Bazen her unvan gibi icazet de değerini yitirirdi. Kimi bilginler uzun süre önce ölmüş yazarlardan rüyalarında icazet aldıklarını ileri sürerler ve bu tarz iddialar hoş görülebilirdi. Başka icazetler ise bir bilginin iyilikte bulunmak istediği bir dostunun oğluna icazet vermesinde olduğu gibi salt onursal nitelikte olabilirdi.

Öğrenciler de bilginler de keşfedecek yeni entelektüel çevreler veya bilgileriyle fethedebilecekleri yeni alanlar bulmak için çok geniş bir çevrede seyahat ederlerdi. Medreseler arasında bir hiyerarşi yoktu ama bazı merkezler özel bir bölgesel öneme sahip olur ve çok uzaklardan gelen öğrencileri ve ziyaretçileri çekerlerdi. Sonraları olmakla birlikte, en azından Buhara, başka bölgelerden de olduğu gibi kuzeydeki bütün Türkî ülkelerden öğrencilere sahip olmakla ünlü, büyük bir Şer'î incelemeler merkeziydi. Ezher Camisi'nin bulunduğu Kahire de doğudaki Arap ülkeleri ve güneydeki birçok Müslüman ülke için önemli bir merkezdi (Bazen Arap yanlısı bilginler Ezher'e hiçbir zaman sahip olmadığı genel bir üstünlük atfetmişlerdir). Irak'taki Necef, birçok küçük kurumuyla birlikte, On İki İmamcı Şiîler arasında son yüzyıllarda tartışmasız bir itibar kazandı ve bundan önce (buradan çok uzak olmayan) Hille de en az Necef kadar önemli olmuştu. Fakat bu tarz merkezlerin hiçbir zaman saygınlık bakımından benzersiz bir üstünlüğü olmadı. Hatta çoğunun kaderinde aynı bölgedeki rakip merkezler tarafından yerinden edilmek vardı. Öğrenme arayışında olanlar daha küçük merkezleri de hep ziyaret ederlerdi.

Sadece kendi içlerindeki dolaşımdan değil, daha uzak bölgelerden gelen kimselerin ziyaretlerinden de faydalanan merkezi Müslüman ülkelerde, çeşitli çelişkili geleneklerin birbirleriyle çatışmasından kaçınmak zordu. Biraz uyanık öğrenciler bir konu hakkında tartışılırken haklı olarak tek bir tarafı dinlemekle yetinmezdi. Önde gelen bilginler arasında aleni tartışmalar düzenlenirdi. Rakibinin ortaya attığı bir soruna yanıt vermeyi başaramayan ilk taraf, onun tutumunu yine de savunan ve ehil olanın kazanması gerektiğine inanan kimseler tarafından bile yenilmiş sayılırdı. Muhafazakâr ruhun bir göstergesi bu tarz tartışmalarda bulunurdu: Tartışma, iki belirli tutumdan birinin doğru, öteki-

nin ise yanlış olduğu varsayımına dayanarak yürütülürdü. Modern parlamenter usullerde olduğu gibi, kural olarak, iki bilginin farklı bakış açılarından beklenmedik ve yeni bir sentez çıkarmak beklenmezdi; en fazla, kesin ve apaçık itirazlar karşısında iki tutumdan birinin düzeltilmesi yoluyla veya kazanana meydan okuyacak başka bir bilginin temsil ettiği üçüncü bir tutumun devreye sokulması dolayısıyla tutumlarda bir değişikliğe gidilirdi. Ne olursa olsun, doğaçlama tartışmalarda geniş ve canlı bir hafızaya epey önem verilirdi. Yine de bu tarz tartışmalarda, ezberci öğretim sisteminin teşvik ettiği gibi iyi bir hafızadan başka hiçbir şeye sahip olmayanlar da elenirdi. Bu tartışmalarda her türlü geleneği canlı tutan alışveriş ve diyalog sürecine kuvvetle odaklanılırdı.

En iyi biçimde kışkırtıcı kitaplarında konuşabilen bilginler, kişisel olarak bir okur kitlesine ulaşmak bakımından pek etkili olmayan yollara sahip olurlardı. Kitap satıcılarının dükkânları medreselerin yakınında olurdu ve buralarda alıcıların ilgisini çeken, sapkın yazılar da dâhil olmak üzere her şey satılırdı. Bir el yazması yazıldıktan sonra, onun yüksek sesle okunmasını dinleyen birçok kopyalayıcı tarafından çoğaltılırdı. Kopyalayıcılar yazarın kendi öğrencileri veya bir kitap satıcısının çalışanları veya köleleri olabilirdi. Böyle sözlü bir dinleme sürecinin sağlayacağından daha fazla titizlik gerektiren standartların karşılanması amacıyla, varlıklı bir kimse bir el yazması eserin iyi muhafaza edilmiş, eski bir kopyasından, tercihen bulunabilirse yazarın kendi eliyle yazmış olduğu kopyasından doğrudan yeni kopyalar çıkarmak için bir bilgini istihdam edebilirdi veya bir bilgin kendi kişisel kullanımı için de bir kopya çıkarabilirdi. Bu tarz kopyalar imzalanır ve değerli bulunurdu. Camiler ve vakıf fonlarından yararlanan medreseler gibi hükümdarlar ve zenginler de önemli eserlerin özgünlüğü gerektiği gibi doğrulanmış kopyalarını biriktirmeyi severlerdi ve çoğunlukla ulemânın onayladığı eserlerle yetinmezlerdi. Kitaplar, Şeriat yanlılarının kuşkularını uyandırmamak ve iktidardakilerin hassaslıklarını kışkırtmamak için dikkatle yazılmış olabilirlerdi ama gerektiği gibi bir özen gösterilirse bunlar, zamanla kendilerini en genel biçimde kabul ettirebilecek olan cesur yeniliklerin taşıyıcıları da olabilirlerdi. Örneğin Felsefi fikirlerin zamanla, Geç Orta Dönem'in sonlarında yönetici çevrelerde yüksek bir toplumsal saygınlığa erişmesi böyle mümkün olmuştu.

İslam Tarihinin Sünnî ve Şiî İmgeleri

Medreselerdeki eğitim, genel olarak dünya hakkındaki yaygın öğretilerin bütün Müslümanlar arasında genel bir kabul görmesini hedefliyordu ve bunu pekiştirecek şekilde tasarlanmıştı. Nitekim en azından belirli sahalarda muhafazakâr ruhun himayesi altında bu konuda başarılı olabilmişti.

Erken Orta Dönem'in sonuna gelindiğinde, Yüksek Halifelik Dönemi'nin Müslümanları arasında söz konusu olan dindarlık tiplerinin ve okullarının

çeşitliliği, cemaatin büyük kısmında başlıca üç akım, üç İslami dindarlık geleneği oluşturacak şekilde iyice belirginleşmişti; bu geleneklerin her biri başlıca destekçilerini çoktan kazanmışlardı ama hepsi birlikte aynı anda, bütün Müslümanların gittikçe artan bir çoğunluğunun bağlanımsal yaşamı içinde bir ölçüde var olabilmişti de. İster Şiî ister Cemâî-Sünnî biçimde olsun, *Şeriat yanlılığı*nın, halkın İslamı'nın omurgası olduğu genel olarak kabul edilmişti; ama bu akım ile bireye ve bazen gruba bağlı olarak değişen oranlarda, ikinci akım, yani *tasavvuf* –en azından halk kitleleri tarafından benimsendiği haliyle– yaygın olarak birleşmişti. Son olarak, *Ali soyundan gelenlere bağlılık* da sadece çeşitli apaçık Şiî mezheplerine değil, Sünnîliğin birçok kesimine de hâkim olmuştu. Erken Orta Dönem'in şehir nüfusları arasında Sünnîliğin geniş çapta benimsenmesiyle birlikte bir Şiî mirası da muhafaza edilmişti.

Bu Ali soyundan gelenlere bağlılık, başka yollardan kendini açığa vurabildiği gibi özellikle bütün Fatımî Ali soylulara, özellikle de Caferî soydan gelen başlıca şahsiyetlere gösterilen aşırı hürmette kendini açığa vuruyordu. Sünnî kuramcılar "halis Şiîliği" tanırlardı. Böylesi Şiîliğe karşı çıkılmaması gerekirdi: Bu Şiîlik, Muhammed'den sonraki en iyi adamın (cemaatin seçimini tanıyan sıradan Sünnîler tarafından kabul edildiği gibi) Ebu Bekir değil Ali olduğu ama Ebu Bekir ve Ömer'in ayıplanmaması gerektiği tezini benimserdi. Ama Şiî mirası bundan daha geniş kapsamlıydı. Bu mirasın en önemli dışavurumları, Muhammed'in soyundan gelecek, muhtemelen onun ve babasının adını (Muhammed b. Abdullah) taşıyacak ve zamanın sonu geldiğinde Müslüman cemaatinde ve dünyada adaleti sağlayacak bir Mehdi'nin geleceği yönünde genel bir beklenti ve bununla az çok bağlantılı olarak, (büyük ölçüde Sufî düşünürler sayesinde) Muhammed'in kozmik Nuru'nun ifadesi şeklinde metafizik bir statü kazanmış olan Muhammed kişiliğine gösterilen özel bir saygıydı.[2]

Bu üç İslami kişisel yönelim geleneğinin dışında bir de, dünyanın yapısını akla uygun bir bütünlük, insan yaşamının anlamını da bu bütünlükle uyumlu biçiminde yaşamak olarak görmeye dayanan *Felasifecilik* diye adlandırılabilecek bir akım vardı. Bu eğilim sadece gerçek Feylesoflarla sınırlı değildi. İslami dindarlıkla ve özellikle de ya tasavvufla ya da Ali'nin soyundan gelenlere bağlılıkla ya da her ikisiyle bir arada bulunabiliyordu.

Diğerleri tarafından uyarlandığı haliyle Şeriat yanlısı dindarlık akımı, güvenilirliği evrensel olarak kabul edilen ve diğer akımların temsilcilerinin uzlaşmak zorunda olduğu formülasyonlardan sadece birini oluştururdu. Toplulukçu meşruluğu temsil ediyordu ve tek başına tamamen ve özgürce dışrak-

---

[2] Tor Andrae, Muhammed hakkındaki kavrayışların özellikle tasavvufun himayesi altındaki evriminin izini, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* adlı eserinin (Upsala, 1917) özellikle uzun altıncı bölümünde sürmüştür.

tı. Üstelik muhafazakâr ruh belki de en çok onu oluşturan öğretileri dayatmakta başarılı olmuştu. Ulemâ, bu öğretilerin her zaman hakiki Müslümanlar tarafından savunulduğunu –başta örtük biçimde, sonraları ise sapkılıklar ortaya çıktığı için zorunlu olarak açıkça– varsaymaktan keyif alırdı. Hasan Basrî ve Ebu Hanife gibi itibar gören çeşitli eski dönem şahsiyetlerinin sonraki zamanlardaki Şeriat yanlısı Sünnî bakışının olduğu anlamda "ortodoks" olmadıkları örtbas edildi: İlk dönemlerdeki "sapkınlıklar" hep başka birilerine atfedildi, büyük şahsiyetler de ulemânın anlayışına göre kıskanç iftiralardan aklanmış oldular.

En azından "sahici" olanları olmak üzere bütün kültürel fenomenlerin herhangi bir kültürel bütünün ifadeleri olduğunu düşünen mükemmel bilginler vardır. Böylesi bir bütün içinde belirli bir ayrıntının ilk kez ne zaman dile getirilmiş olabileceği çok az önem taşır; çünkü onun anlamı sadece onun yekpare bütün içindeki yerinden ileri gelir. Belirli bir geleneğin veya bir gelenekler kompleksinin edebiyatının tümü, kendisini oluşturan her bir parça yazının bütün diğerleri gözetilerek anlaşılması gereken tek bir külliyat olarak okunmalıdır. Kültürel bütünün ırksal, dinsel, kabileye özgü veya ulusal olduğu düşünülebilir; ne olursa olsun, kültürel yaşam onun taşıyıcıları, daha doğrusu ürünleri olan bireylere değil, bu bütüne özgüdür. Bütün somut gerçekleşmeler, hatırlanamayacak kadar eski, geleneksel ilkörneklerin, arketiplerin - arketipik mitlerin, kavrayışların veya kurumların- değişkeleridir. Tesadüfî değişkeler diye yorumlanamayan belirgin tutarsızlıklar veya tekil sapmalar bulunursa bunlar yozlaşmış karmaşık biçimlere, yabancı etkilerin veya beklenmedik "ödünç almaların" sonuçlarına atfedilmelidir; ama "ödünç alma" bile normalde sadece yüzeysel bir görünüştür; çünkü yabancı malzeme ancak yerli örüntüyü pekiştiriyorsa veya geliştiriyorsa özümsenir.

Kültürel gerçekliği bu şekilde görme tarzı bazı sorunları ortaya çıkarır: Örneğin görünüşte zaman dışı olan bu kültürel varlıklar hangi anda ortaya çıkmıştır veya sürekli geçen bir anda her şey ilkel bir biçimde mevcut olmayı ne şekilde başarır? Yine de bunun, en azından bir düzeyde, (bana daha fazla uygun görünen şekilde) bir şeyi hangi bireyin, ne zaman ve neden yaptığında anlamı bulan bakış açısı kadar geçerli bir bakış açısı olduğunu kabul ediyorum. Belirli bir geleneği, her bir aşaması geri kalan bütün aşamalar tarafından herhangi bir biçimde koşullanan bütünsel bir bağlantılanma olarak görmek ve bir geleneği her yeni koşul karşısında ama her zaman daha önce olup bitmiş olandan yola çıkılarak verilen tekil insan tepkilerinin zaman içinde gelişimi, birikimi olarak görmek arasında zorunlu bir karşıtlık yoktur. Ne olursa olsun (Birinci Cildin Genel Önsöz kısmında belirtildiği gibi), İslam uygarlığı bile kendi bütünselliği içinde tasavvur edilebilir. Herhangi bir anda geriye dönüp bakılınca İslamileşmiş mirasın bütün unsurlarının zamanla biriken çeşitli temaların ve o temalara karşıt temaların hep birlikte anlaşılabilir nitelikli tek bir

tertibatı meydana getirdikleri pekâlâ görülebilir; çünkü aslında birbirlerinden farklılaşan alt geleneklerin tümü her zaman birbirlerini dikkate almak zorunda olmuştur. Yine de geriye dönük her türlü özetleme girişiminin gerekçesini ve bakış açısını dikkate almak gerekir. İşte burada, söz konusu mirasın belirli yönlerinin bilimsel değil de epey taraflı olan bir bakış açısına dayanılarak yapılan özetlemelerini inceleyeceğiz.

Keskin ve canlı bir tarihsel anlayışın eşlik ettiği eski yorum çeşitliliğinin yerine, Müslüman geçmişinin, dolayısıyla da İslami ortodoksluğun başlıca olayları hakkındaki Şeriat yanlısı anlatılara geçmesi yavaş yavaş, geçmiş kuşakları harekete geçirmiş olan sorunlar gittikçe çözüme ulaştırıldıkça mümkün oldu on dördüncü yüzyıla gelindiğinde bu imge *ne varietur** belirlendi. Sünnîler arasında, bunun bütün bir cemaatin sonunda kabul ettiği görüş olduğunu doğrulamak için icma ilkesine başvuruldu. Sonraki dönemler için bu bağlayıcı oldu ama eski dönemlerde itibar görmüş birçok bilgin buna dair belirli sorunlardan kuşku duymuş olabilirler. Benzer bir ilke de, bazı Şiîler arasında etkili olma eğilimi gösterdi.

Son dönemlerin Şeriat yanlılığı Sünnîlere kapsamlı bir taklit, yani otoriteyi kabul etme öğretisi aracılığıyla dayatıldı. Taklit esasen bilgili bir kimsenin otoritesinin daha az bilgili bir kimse tarafından bireysel olarak kabul edilmesiydi. Gördüğümüz gibi, sıradan bir Müslüman'ın fıkıhla ilgili metinlerin tümüne –doğal olarak– hâkim olamayacağı, bu nedenle kendisini ilgilendiren belirli fıkhi sorunları kendi başına çözmeye kalkışmaması ve muteber ulemânın hükmüne uyması gerektiği kabul edilirdi. Bu ilke kendi yollarını tutmak yerine eğitimini almış oldukları hukuk mezhebinin otoritelerinin içtihadına riayet etmeleri beklenen ehil bilginleri de kapsayacak şekilde genişletildi. On birinci yüzyıla gelindiğinde birçok kişi en büyük bilginlerin bile bu ilkeye tabi oldukları kabul ediyordu. Bu fikir her ne kadar ehil kişilerin şahsi sorumluluklarını yersiz biçimde sınırladığı gerekçesiyle Gazâlî gibiler tarafından reddedilmiş olsa da genel olarak hukuki standartlardaki istikrarının temel unsurlarından biri sayıldı. Geç Orta Dönem'de taklidin genişletilmesi, tek bir mezhep okulu içinde bile standart derlemelerin kabul görmeye başlamasıyla daha katı bir biçimde doğrulandı.

"İçtihat kapılarının kapandığı" düşüncesi Sünnîler arasında kabul gördükten sonra Şer'î düşünce yerini sağlamlaştırdı. Geç Orta Dönemlere gelindiğinde, her bilginin sadece birine mensup olması gerektiği yerleşik Cemaî-Sünnî mezheplerin sayısı dörde inmişti: Şâfiîlerin, Hanefîlerin ve Mâlikîlerin yanı sıra, az sayıda olsalar da Hanbelîlerin de eşit konumda olduğu kabul edilmişti. (Her Müslüman'ın kendi mezhebini beyan etmesi ve kendi seçimine uygun olarak hareket etmesi gerekirdi; bir mezhepten başkasına geçmek ayıp-

* *Lat.* olduğu gibi (çev.)

lanırdı.) Bir mezhep içinde anlaşmazlık çıktığında, bilginlerin (genel olarak Müslümanların çoğunluğuna göre değil) mezhebin çoğunluğuna göre hareket etmesi gerekirdi. Her bir kuşakta, belirli bir mezhebin önde gelen öğretmenlerinin çoğunluğunun belirli bir tutum üzerinde uzlaştığı görülürse, bu tutum bundan sonraki kuşaklar için bağlayıcı hale gelirdi. Aynı zamanda, bir mezhepteki bilginlerden diğer yerleşik Cemaî-Sünnî mezheplerinden bir şeyler öğrenmesi de beklenirdi; farklı mezhepler de, diğerlerinin geleneklerinin bilincine vardıkça fıkıhla ilgili çoğu konuda gittikçe daha benzer tutumları benimsediler. (Varlığını elbette koruyan ufak fikir ayrılıkları zaman zaman ayaklanmalara neden olabiliyordu.) Başlıca sorunların hepsi ilkece erken bir dönemde çözüme ulaştırılmış olduğu için, kural olarak her yeni kuşağa çözmek için gittikçe daha önemsiz ve ikincil sorunlar kaldı. Elbette, pratikte, fetva derlemelerinin hukuku göründüğünden daha değişken halde tuttuğunu aklımızda tutmamız gerekir.

Şeriat'ın bu yerleşme süreci, Şeriat'ın en çarpıcı görünümünü oluşturduğu kültür kesiminde ortaya çıkan hatların sabitlenmesi bakımından tipik sayılabilir. Benzer ilkeler İslami Şeriat yanlısı dinsel düşüncenin tümüne, hatta bazı Sufî düşüncelerine ve pratiklerine yansıdı. Kabul törenleri, silsile iddiaları ve manevi durumların sıralanımı hakkındaki öğreti gibi birçok şey az çok standartlaştırıldı. Kelâm alanında, Eş'arîler ve Mâtürîdîler tarafından savunulmuş olan belirli tutumlar genel kabul gördü. Özellikle Mutezilîlik Sünnîler arasında (ona muhalif olanlar da Şiîler arasında) en sonunda tamamen ortadan kalktı. Böylece, dinsel araştırmalar alanında muhafazakâr ruh dinsel bir dogma halinde somutlaştı. Sufîler ise Şer'î ulemânın hüküm vermeyi aklından geçirdiği her şeyi, dışarıdan gelen bir öneri olarak hevesle kabul ettiler.

Elbette görüş birliği hukuk ve teoloji konularıyla sınırlı değildi. Kozmolojide ve en önemlisi, tarih görüşlerinde de kendini gösterdi, gerçi dogma bu alanda sıkı sıkıya dayatılmıyordu. Yeryüzü birçok dünyadan yalnızca biriydi: Cehennemler ve cennetler vardı, ayrıca Hıristiyanların da kabul ettiği gibi, mevcut cennetlerin, asıl sakinlerini Kıyamet Günü'ne kadar fiilen bulamayacak Cennet'le özdeşleştirilmesi yönünde bir eğilim vardı. En azından yaygın imgede görüldüğü üzere, cennetler Tanrı'nın hizmetkârları olan meleklerle doluydu ve en yüksek cennette ise, bütün cennetlerin ve asıl dünyanın toplamından daha muazzam olan bir Taht'ta oturan Tanrı bulunurdu. Melekler bütün insanlara eşlik eder, onların iyi ve kötü edimlerini kaydeder ve onları en iyi olana yöneltirlerdi. Cehennemler, görevlerinden biri insanları günahkârlığa çekmek olan şeytanlarca korunurdu.

Yeryüzünde akıl sahibi iki çeşit varlık bulunurdu: insanlar ve cinler. Cinler normalde görünmezlerdi ama insanların işlerine karışabilirlerdi (hatta bazı fıkıh yazarları, bir insan ile bir cin arasında cinsel birleşmeden doğan çocuğun statüsü gibi sorunları çok ciddiye alırlardı); bunlar bütün halkların folklorun-

da fazlasıyla yeri olan perilerle bir tutulurlardı ve her çeşit batıl inanç onların iyicil ve –çoğunlukla da– kötücül faaliyetlerine atıfla açıklanabilirdi. (Öte yandan Hıristiyan Avrupa'da alegorik bir rol oynamaya hâlâ devam eden İbrahim öncesi dönemlerin doğa tanrıları, edebi düzeyde, yaygın ve kalıcı bir doğa miti külliyatı oluşturamayacak kadar kesin bir biçimde İran-Sami topraklarından silinip gitmişlerdi.) İnsanlar, bilginlerin ekvator ve kutup dairesi arasındaki enlem kuşaklarıyla özdeşleştirdiği ama popüler ve edebi imgelemde merkezinde Mekke'nin bulunduğu bir daire içinde yer alan farklı insan ırklarıyla özdeşleştirilmiş olan yedi iklimli yeryüzü üzerinde yaşarlardı. Bu dairenin çevresinde büyük kuşatıcı okyanus bulunurdu; okyanusun ötesinde, yeryüzünün dış kenarında en sihirli şeylerin gerçekleşebileceği bir yer olan büyük Kaf Dağı bulunurdu.

Tarih ilk insan ve ilk peygamber olan, ayrıca eski İran geleneklerindeki İlk İnsan ile özdeşleştirilen Âdem'le başlamıştı. İlk İnsan ile başlayan İran hükümdarları silsilesi, İslam dönemine kadar yeryüzünün merkezinde hüküm sürmüştü. Bu merkezi bölgeyi sadece Arabistan'daki Bedevi Araplarla ve onların -İncil'de yer alan soy kütükleriyle kısmen özdeşleştirilebilen- öncelleriyle paylaşmışlardı. İncil ve İran gelenekleri iç içe geçti. Böylece İran krallarıyla İncil'deki atalar yan yana yer aldılar ve her birinin kendi kuşağına gerçek İslam'ı öğreten peygamberler olduğu kabul edildi. İslam yeni doğan her çocuğun doğal inancıydı; ama aileler çocuklarını uyduruk inançlarla yozlaştırırlardı. Dolayısıyla hakikati eski haline getirmek için peygamberlere ihtiyaç duyulurdu. Sıradan bir peygamber, *nebî* her zaman gelebilirdi. Yeryüzündeki bütün halklar arasına dağılmış olarak böyle binlercesi gelmişti; ama büyük bir peygamber, *resul*, yani "elçi" ise nadiren gelir, yeni bir Şeriat öğretir ve yeni bir cemaat kurardı. Bunların en önemlileri Âdem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa'ydı.

Hem sihirle ilgili ilimler hem de meşru bilimler insanlığa –melekler, şeytanlar ve peygamberler tarafından– bu ilk çağlarda öğretilmişti. Bu çağlarda Araplar, Farslar ve diğer halklar, özellikle de felsefeleriyle tanınmış olan Yunanlar ve Hintler arasında (Çinliler zanaat becerileriyle ve iyi yönetimleriyle ünlüydü) çok sayıda önemli olaya tanık olunmuştu. Fakat Muhammed'in dönemi yaklaştığı sıralarda o güne dek Musa ve İsa'nın takipçileri tarafından taşınmış olan gerçek İslam, nihai ve en eksiksiz vahiyi getirecek ve Ümmet'i bütün dünyayı doldurup gerçek inancı asla yitirmeyecek yeni peygamberin gelişini bilinçli olarak bekleyen bilgili ve inançlı bir azınlık dışında çoktan tahrif olmuştu.

"Cahiliye" devri diye de bilinen Muhammed'den önceki dönem, bütün dünyada ve özellikle Arabistan'da kara cahilliğin ve ahlaksızlığın hüküm sürdüğü bir dönemdi. Pers idaresine saygı duyuluyor ve Sasanî hükümdarı Nûşîrevân birçokları tarafından bir adil yöneticinin ve yönetimin örneği olarak görülüyordu (ama bu konuda geçerli bir icma söz konusu değildi). Ne var

ki onun hemen ardından gelen son Sasanîler hep kötü yöneticiler olmuşlardı. Hıristiyanlık o güne dek gönderilmiş en iyi din olmasına rağmen sonunda kutsal kitabı, tıpkı Yahudilerinki gibi, örneğin özellikle İsa ilahlaştırılıp Muhammed'e yapılan atıfların gizlendiği için kasıtlı olarak tahrif edilmişti. Hıristiyan Roma imparatorları ise kibirli tiranlardan ibaretlerdi. Arabistan'da, Araplar en soylu ırk olsalar da, hakikatin safında yer alıp Muhammed'in geleceğini öngörmüş, tektanrıcı bireylere (hanifler) rağmen putperestlik ve adaletsizlik egemendi. Fakat Muhammed'in gelişi her şeyi değiştirdi. Doğduğu gün her yanda, hatta Nûşîrevân'ın sarayından bile bir nurun her yeri aydınlattığı rivayet ediliyordu.

Muhammed'in başlıca görevi diğer peygamberler tarafından insanlığa parça parça bildirilmiş ezeli ve ebedi Kur'an'ı bir bütün halinde getirip tebliğ etmekti. Kur'an Cebrail tarafından önce tümüyle, sonra da uygun vesileler ortaya çıktığında parça parça vahyedildi. Kur'an Şeriat hukukunun tümünü içeriyordu ama Tanrı'nın Muhammed'e verdiği sürekli ve dolaysız esinlenmeyi kaydeden hadisler yoluyla yorumlanması gerekiyordu. İşte bu yüzden Şeriat insanlığı tekrar doğru yola sevk ediyordu.

Ama Muhammed sadece Tanrı'nın vahiy aracı değildi. O Tanrı'nın gözdesi ve Tanrı'nın insanlıktan esirgemediği sevgisinin ve rahmetinin başlıca kanalıydı. Muhammed'in özü olan kutsal Nur'un Tanrı tarafından yaratılmış ilk şey olduğu ve diğer her şeyin Muhammed'in şerefine yaratıldığı konusunda sadece Şiîler değil, tasavvuf öğretileri sayesinde İslam dünyasında neredeyse herkes hemfikirdi. Bütün peygamberler onu onurlandırmış ve gelişini önceden müjdelemişlerdi. Onun yaşamı bir mucizeler silsilesiydi. Örneğin çocukluğunda onun varlığı sütannesinin kabilesine (Muhammed'e Mekke âdetlerine uygun olarak Bedevi bir sütanneye verilmişti) refah getirmişti. Gençliğinde her türlü yakışıksız davranıştan kaçınmış ve böylece, Kâbe yeniden inşa edilirken duvarındaki kutsal Kara Taş'ın yerine yerleştirilmesi görevini yapması için Mekkeliler tarafından seçilecek kadar itibar kazanmıştı. Suriye'ye doğru yaptığı bir kervan yolculuğu sırasında, bir gölge onu kızgın güneşten korumuş ve omuzları arasında bulunan nübüvvet mührü sayesinde bir keşiş tarafından tanınmıştı. Peygamberliğini ilan ettiğinde mucizeleri katlanmıştı. En meşhur mucizesi, Ay'ı ikiye yarmasıydı. Öyle ki iki yarının arasında bir yıldızın parladığı bile görülmüştü. Kur'an'ın bir ayetinde bu öyküden belli belirsiz biçimde bahsedilir. Sonraki yüzyıllarda uçları arasında yıldız bulunan hilâlin Osmanlı Müslümanlarının simgesi haline gelmesi bu ayete atıfta açıklanmıştır. Hicret sırasında, Mekkeliler onu öldürmek için evinin önünde beklerlerken Ali onun yerini aldığında, Muhammed düşmanlarının arasından görünmeden geçip gitmiştir. Ebu Bekir'le birlikte Medine'ye giderken yolları üzerindeki bir mağarada saklanmak zorunda kaldıklarında bir örümcek onların saklandığı mağaranın ağzına çabucak ağ örmüş, bu sayede ikili onları

bulmaya çalışanlara izlerini kaybettirebilmiştir. Vaaz verirken yaslandığı bir direk, onun ayrılmasından sonra ağlamıştır. Yemek üzere olduğu bir et parçası dile gelerek zehirli olduğunu söylemiştir. Onun bulunduğu yerlerde az miktardaki yiyecek bile büyük bir grubu doyurmaya yetebilirdi.

Bir gece Kudüs'ü ziyaret edişiyle ilgili gördüğü rüyası [miraç] harika ayrıntılarla doluydu. Cebrail tarafından Mekke'den, günümüzde üzerinde Kubbetü's-Sahrâ'nın bulunduğu Zion kayasına göz açıp kapayıncaya kadar götürülen Muhammed burada onu arşın yedi katında dolaştıracak kanatlı bir at olan Burak'a binmiş, yol boyunca büyük peygamberlerle sohbet ettikten sonra, Cebrail'in bile yaklaşmaya cesaret edemediği arşı âlâ'da Tanrı'yla konuşmuştur. Tanrı onun ricasını kırmayıp halkından şart koştuğu günlük namaz vakti sayısını beşe indirmiştir. Büyük günahlar işlemiş olanlar dâhil olmak üzere bütün gerçek Müslümanların nihai kurtuluşunun, Tanrı'nın izniyle, Muhammed'in Kıyamet Günü'nde şefaat dilemesiyle güvence altına alınacağı genel olarak kabul görmüştür.

Muhammed'in bu şekilde yüceltilmesi, Kur'an'ın açıkça belirttiği gibi her cemaatte ortaya çıkabilecek ebedi İslâm ediminden ziyade İslâm ediminin en kusursuz hale geldiği tarihsel cemaate dayalı katılaşmış bir cemaatçiliği belli ediyordu. Orta Dönemlere gelindiğinde diğer cemaatlerin gerçek yaşamla pek ilgileri kalmamış, geçmişe ait kalıntılardan ibaret oldukları düşünülmeye başlanmıştı. Fakat Şiîlerin uzun süredir savunduğu, Muhammed'in tamamen günahsız, küçük hatalardan bile azade olduğu görüşünün önde gelen Sünnî teologlar tarafından nihayet kabul edilmesi on üçüncü yüzyılı buldu. Kur'an'da onun insani zaaflarını ima eden bölümler, Müslümanlara günahlarından nasıl tövbe etmeleri gerektiğini gösterme amacını taşıyan örnekler olarak yorumlandılar. Muhammed'e hakaret etmek uzun süredir günahların en ağırı sayılıyordu. Hatta bu yüzden –Şeriat'la bağlı olmayan– zimmî gayrimüslimler bile öldürülürdüler. Medine'deki mezarında daima uyanık, hazır ve nazırdı. Büyük velilerden birine öpmesi için elini mezardan uzattığı birçok kişi tarafından anlatılırdı. Onu Medine'de ziyaret etmenin neredeyse Mekke'de yapılan hac ziyareti kadar önemli olduğu kabul edilirdi ve genellikle bu iki ziyaret birlikte yapılırdı. Ayrıca Muhammed dindar insanların rüyalarına da girebilirdi, Şeytan'ın ise bu tarz ziyaretlerde onun kılığına girmesine izin verilmemişti. Şimdiye kadar, Muhammed'in yaşamının geçtiği yerler olan bütün Mekke ve Medine bölgesi tıpkı kâfirlerce dokunularak kirletilmesine izin verilmeyen Kur'an gibi kutsal kabul edilirdi ve kutsal topraklar olarak bilinirdi. Bununla birlikte, İslam'ın ilk yıllarında örneğin Hıristiyanlar Mekke'ye serbestçe girebiliyorlardı fakat uzun bir süredir buna izin verilmiyordu.

Muhammed'den sonraki tarihe dair Cemaî-Sünnî görüş büyük çoğunluk tarafından kabul gördü; hatta Şiîler bile takiyeye başvurarak bu görüşe bağlıymış görüntüsü çizdiler. Sünnîlere göre bile Muhammed'in ailesi, özellikle

de Fatıma ve Ali'nin soyundan gelenler Muhammed'in kutsallığından bir ölçüde pay alıyorlardı. Ali –lanetlendiği Mervânîler dönemindeki, hatta Şiî olmayanların onu Ebu Bekir ve Ömer ile denk saymasına nadiren izin verildiği Abbasî döneminin ilk zamanlarındaki resmi İslam anlayışının tam tersine– Müslümanlar arasında zaten büyük bir kahraman olarak görülüyordu. Ama çoğu Cemaî-Sünnî, üstünlüğün Peygamberin kendisinden sonra tarihsel sırasına göre halifelere ait olduğu konusunda ısrarcı oldu. Şiîler ve Sünnîler arasındaki resmi ayrım işte burada ortaya çıktı: Ebu Bekir bütün halifelerin en üstünü, Ömer ikinci, Osman üçüncü, Ali ise dördüncü sırada yer alıyordu (Ali'nin Ebu Bekir'in bile önüne geçirilmesi "iyi" Şiîlik olarak hoşgörüldü). Onların soyundan gelenler de belirli biçimde onurlandırılarak tanındı. Aslına bakılırsa Kureyşli olduklarını, hatta –bazı yerlerde– Arap soyundan geldiklerini ileri sürenler Peygambere yakın sayılıyorlardı. Fakat Muhammed'in kızı Fatıma ile Ali'nin soyundan gelenlere –Ali ile aynı soydan gelen başkalarına değil– sıradışı ayrıcalıklar sağlayan *seyit* ve *şerif* gibi özel unvanlar verildi. Müslümanların verdiği zekât üzerinde hak sahibi sayıldılar ve onların kusurlarının görmezden gelinmesi gerektiği kabul edildi. Onların varlıklarının özel bir ilahi lütuf taşıdığı inancı yaygın biçimde kabul gördü.

Ali'nin soyundan gelenlere bağlı olanların Muhammed'in kişiliği ve ailesi ile ilgili hassaslıkları böylece Cemaî-Sünnî düşüncede bile esaslı bir yer edinirken, Muhammed'in bütün ashabının dinsel bakımdan güvenilir olduğuna dair muhalif öğreti Sünnî icma sayesinde iyice perçinlendi. Özellikle, ilk dört halifenin –nitekim onlarla birlikte Ali de halife sayılıyordu– İslami yönetimin ve yöneticinin modelleri oldukları kabul ediliyordu. (Muaviye, Muhammed'in ashabından olmasına rağmen, Şiî duyarlılığına taviz verilerek beşinci model olarak kabul edilmedi.) Peygamberin ashabı arasında yaşanan savaşlar, özellikle de Ali ile Kureyşli muhalifler arasında yapılan Cemel Savaşı yargılanmamalıydı: İki tarafın da halis bir Müslüman tarafından suçlanması mümkün değildi çünkü iki tarafın baş faillerin de Tanrı katında makbul kişiler oldukları kabul ediliyordu. Hepsi özünde iyi niyetliydi, fakat en azından birkaçı yanılgıya düşmüş olabilirdi. Yanlış giden her şeyin suçu, Sünnî tarihçilerin Şia'nın yaratıcısı olarak kabul ettikleri –ve Şiîlerin genellikle fazla aşırı bulup karşı çıktıkları Şiîlik biçimlerinin kaynağı saydıkları– Abdullah b. Sebe gibi "fitnecilere" yüklendi. Muhammed Kıyamet Günü'nde sadece kendi ashabı için değil, bütün Müslümanlar (Şiîlere göreyse sadece Şiî Müslümanlar) için şefaatçi olacaktı.

Birinci kuşaktan sonra gelen her Müslüman kuşağı, genel olarak kendinden önce gelen kuşağa göre daha aşağı seviyedeydi. Fakat Emevîler, Sünnîler tarafından bile, İslam'ın saflığını bozmuş, onu kirletmiş habis yöneticiler olmakla suçlandılar. Sünnîlere göre Abbasîler gerçek halifelerdi; gerçi ilkece başka herhangi bir Kureyşli aile de halifeliğe seçilebilecek olmakla birlikte as-

lında Abbasî soyu devam ettiği sürece bu makam onlara ait olacaktı. Fakat Bağdat'ın düşüşünden sonra İslami meşruluk daha da geriledi. Tarihsel Şer'î anlamında halifelik ortadan kalktı (çünkü Kahire'deki kukla Abbasî soyu genelde kabul görmemişti); yetkili hak sahipleri ortada olmayınca halifelik unvanı –Feylesofların inisiyatifiyle– mevcut koşullarda Şeriat'ı savunduğu kabul edilen bütün bölgesel hükümdarlara verilmeye başladı.

İlk kuşaklar Muhammed'in ortaya koyduğu örneğe öyle yakın olmuşlardı ve o kadar dindarlardı ki bilginlerce geliştirilmiş bir fıkha ihtiyaçları olmamıştı. Ama hafızanın zayıflayıp ahlak kurallarının bozulmasıyla birlikte böyle bir ihtiyaç hâsıl oldu. Buharî ile Müslim'in hadis derlemelerine ek olarak Sünnîler, onlar kadar doğrulanmış olmayan dört derlemeyi daha geçerli saydılar. Şiîler ise bundan bir süre sonra kendi dört hadis derlemelerini kabul ettiler.* (Her iki durumda başka derlemeler de hazırlanmaya devam etti.) Fıkıh dört büyük Sünnî imam tarafından en açık biçimiyle ortaya konmuştu; daha yozlaşmış olan sonraki kuşaklar işte bu dört imamdan –Ebu Hanife, Mâlik, el-Şâfiî, İbn Hanbel– birini izlemek zorundaydılar. "İçtihat kapılarının" kapanması onların mezheplerinin kuruluşuyla birlikte gerçekleşti. Doğrusunu söylemek gerekirse her bir imamın başlıca müritlerinin görüşleri kendi imamının görüşlerine dâhil edildi. On İki İmamcı Şiîler de aynı şekilde Şeyh Tûsî'yi izleme eğilimi gösterdiler ama açıkçası onun müritlerinin görüşlerini ona atfetmediler.

Muhammed'in özel kılan noktalardan biri de ondan sonra bir daha ne yeni bir cemaat oluşturmak üzere bir resul gelecekti, ne de –özellikle Musa'nın cemaatinden bolca çıkmış olduğu gibi– alelade bir nebî gelecekti. Bunun yerine Tanrı'nın dostları, yani veliler olacaktı: Şiîler bunların imamlar –ve bu imamların bazılarının soyundan gelip kendilerine neredeyse bunun kadar büyük onurlar bahşedilmiş *imamzâdeler*– olduklarını kabul ettiler. Sünnîlere göre ise bunlar tasavvuf erbabı ermişlerdi. Bu veliler eski zamanların nebîlerine çok benzer bir role sahiplerdi: Tanrı'dan ilham almış olmak, imanı canlı tutmak ve ilahi *bereket*in aracıları olarak imanlı insanlara hizmet etmek.

Sapkınlık ya da daha doğrusu başlıca sapkınlık tipleri bile standartlaştırılmıştı. Sadece altı düzine uydurma mezhep olduğu kabul edildi ve bunlar farklı yazarlar tarafından farklı şekillerde Mervânî veya klasik Abbasî dönemlerinde ortaya çıkmış çeşitli hareketler ve düşünce okulu arasında paylaştırıldı. Sonradan ortaya çıkan muhaliflerse önceden geliştirilmiş bu kategorilerden birine yerleştirildi: Bir inanan Şia'yı kabul ediyorsa Râfızî, "aşırı" Şiî ise Gûlât mensubu, görünür vahyin içsel bir gizli anlamı olduğunu ve bu anlamın asli olduğunu kabul ediyorsa Bâtınî, en kötüsü de gerçek kâfirliği sahte bir İslam

* Sünni gelenekte kabul gören altı kitap (kütüb-i sitte) vardır. Buna karşılık Şiî gelenekte dört kitap (kütüb-i erbaa) vardır. (ed.)

anlayışıyla birleştiriyorsa Zındık sayılırdı. Bir Müslüman Sünnî icmanın herhangi bir kısmını reddederse sapkın olurdu; fakat birçokları bu kişinin Zındık olduğu kesin olarak kanıtlanmadığı sürece, İslam'ın şartlarını görünürde yerine getiriyorsa fıkhi gerekçelerle Müslüman sayılması gerektiğini kabul ediyordu. Şiîler de aynı şekilde 72 fırka olduğunu ilan etmiş ve Sünnîler gibi sapkınların "Mümin" olarak adlandırılmasına karşı çıkıp sadece "Müslüman" olarak adlandırılmasını uygun bulmuşlardı. Kâfirlere gelince, Darülislam içindeki zimmîler artık hor görülen azınlıklara dönüşmüşlerdi, Darülislam'ın dışındakilerin ise tarihin asıl güzergahının dışında kalmış egzotik halklar oldukları kabul edilmişti. Normal dünya tamamen Müslüman'dı.

Sünnîler arasında içtihat kapılarının kapanmasına rağmen (Hem Sünnîler hem de Şiîler arasında) her yüzyılın başlangıcında Tanrı'nın İslami imanı tazelemek üzere insanlar arasından bir kişiyi (müceddid) seçtiğine inanılırdı; müceddidin öğretileri Müslümanlar arasında yayılmış olabilecek her türlü fiili hatayı giderirdi. Bu iman tazeleyicilerin en ünlü örneği (kimi Şiîler tarafından bile takdir edilen) Gazâlî olmuştu. Son olarak bir de hiçbir yerde adaletin esamisinin okunmayıp gerçek imanın neredeyse tamamen unutulacağı ahir zamanlarda bu iman tazeleyicilerin en büyüğü olan ve Muhammed'in soyundan gelen Mehdi ortaya çıkacaktı. Mehdi yeryüzünü fethedecek, İslam'ı eski durumuna getirecek ve insanlığı Kıyamet Günü'ne kadar adaletle yönetecekti. Deccal, yani İsa'nın hasmı Mehdi'ye karşı gelecek, bunun üzerine İsa cennetten inip Deccal'ı öldürecek ve Mehdi'nin arkasında namaza duracaktı. Bundan sonraysa –örneğin Güneş'in batıdan doğması gibi– "Din Günü'nün diğer [büyük] alametleri" ile birlikte tarih sona erecek ve Kıyamet kopacaktı.

Halk arasında ölümden sonraki yaşama ilişkin yaygın imge tam anlamıyla akla uydurulamadı, çelişkilerden kurtarılamadı. Tektanrıcı gelenekler ölümden sonraki yaşamı kimileyin eskatolojik biçimde insanın bedeniyle yeniden dirilmesi olarak açıklamakta, kimileyinse ölümden sonraki hayatın bedenin yeniden dirilmesini kapsamayan, dünyada işlenen amellere göre hazlardan veya acılardan oluşan manevi bir haletiruhiye olarak açıklamaktadırlar ve bu unsurların hepsini bazen birlikte kullanmaktadırlar. Bütün bu unsurlar Müslümanlar arasında da varlığını korumuştur ama hepsi son kertede eskatolojik beklentiye tabi kılınmıştır.

Kâfirlerin ebedi ödülü ve günahkâr Müslümanların geçici olarak cezalandırıldıkları bir yer olan Cehennem çeşitli ateşleri ve sıcak işkencelerini içeren fiziki bir mekân olarak algılanırdı. Bütün halis Müslümanların ve muhtemelen Tanrı'nın merhametli davrandığı gayrimüslimlerin de nihai ödülü olan Cennet ise –göz kamaştırıcı taşlarla döşenmiş bir şehir olarak değil– içinde meyve ağaçlarının bulunduğu ve su, bal, süt ve cennete özgü, sarhoş etmeyen bir şarabın aktığı dört nehir içeren bir bahçe olacak betimleniyordu. Lütuf görenler, meleklerin hizmet ettiği gösterişli köşklerde, daha fazla lütuf görenler

ise Cennet'in daha yüksek ve daha görkemli kesimlerinde yaşayacaklardı. Erkekler Cennet'te, durumları uygun olduğu takdirde dünyadaki karılarıyla birlikte olacaklardı; ama herkes ilk gençlik çağında olacak ve erkekler Cennet'in parlak siyah gözlü bakireleri olan hurilerle de olabileceklerdi. Bununla birlikte Cennet'teki en güzel olay bizzat Tanrı'nın huzuruna kabul edilmekti. Onu görmek en şiddetli esrimeyi sağlardı.

Hizipçi Şiîler arasında, Sünnîler arasında egemen olmuş bu genel tablo bazı zorunlu değişiklikler yapılarak üç aşağı beş yukarı aynı şekilde benimsenmişti. Fakat bu değişiklikler bazen ciddi değişikliklerdi. Muhammed'in ve Mehdi dâhil olmak üzere onun ailesinin yüksek statüsüyle ilgili her türlü soruna Şiîler Sünnîlerden daha fazla ağırlık verdiler. Dolayısıyla onlar, Ali'nin kendine özgü erdemlerini yüceltirken ilk üç halifeyi ve Muhammed'in ashabının büyük kısmını reddettiler. Dünyaya egemen olmuş görünen Sünnî İslam bu yüzden gerçek İslam değil ancak İslam'ın yozlaşmış bir hali olabilirdi. Bu İslam sapmıştı; sadece tıpkı Muhammed'in ailesi gibi zulüm görüp acı çekmiş imanlı Şiî azınlık hakikati temsil ediyordu. Buna bağlı olarak, görünüşte Müslüman olanların uzlaşması hakikati hiçbir şekilde belirlemezdi. Şiîler tarafından kabul edilmiş bilginler arasındaki icma bile aslında o kadar fazla bir rol oynamazdı ve On İki İmamcılar arasında içtihat kapıları bilgili Şiîlere hâlâ açıktı ve imamın Mehdi olarak gelişine kadar da açık kalacaktı. Yine de, Şiî imgesi sayısız ayrıntıda Sünnî imgeyle birebir örtüşürdü ve görünüşe göre on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda Şeriat yanlısı Şiî öğretisinin büyük kısmı neredeyse Şeriat yanlısı Sünnî öğreti kadar geleneksel bir tarzda yerleşmişti.

Tasavvufta Yozlaşma ve Yerelcilik

Gelgelelim dünya ve dünya tarihi hakkındaki standart öğretilerin bağnaz biçimde dayattığı yerleşik [İslami] düzene uyma anlayışına rağmen insanlar kendi bireysel gerçeklik duygularını keşfetmenin yollarını bir şekilde bulmaya devam ettiler. Alenen yetkilendirmeye eşlik eden disiplinden yoksun olan bu tarz yollar, en azından gerçekliğin daha eksiksiz biçimde takdir edilmesinde gerçekten ilerlemenin yolları olarak kuşkulu bir geçerlilik taşırlardı; bazen de hakikate dair önemli sahalar açarlardı. Erken Orta Dönem'in sonlarında eğitimli kimseler arasında dinsel dünya görüşünün uyumluluğu, temel bir Şeriat yanlılığının herhangi bir tarikat tasavvufu biçiminin genel olarak kabul edilmesiyle tamamlanması gerektiğine dair dar anlayış bakımından bile asla tam olmadı. Geç Orta Dönem'de, önceden mevcut olan bu uyum, çoğunlukla karşılıklı dışlamanın ve zulmün neden olduğu acılara yol açmadan ve genellikle yukarıda izini sürmüş olduğumuz tarih imgelerine meydan okumadan çözülmeye meyilliydi Tasavvufun burada belirttiğimiz özgürlükçü açıklığı ve

onun yerel âdetlere gösterdiği uyum, meyvelerini özellikle Geç Orta Dönem'de verdi.

En önemli dinsel sorunlar hakkındaki çatışmalar artık büyük ölçüde fıkıh veya kelâm okulları arasında değil, farklı tarikatlar arasında ve içinde gerçekleşiyordu. Bu bir bakıma, ister halifeliğe özgü isterse de merkezsizleşmiş olsun Şer'î kurumların artık yeni siyasal yaratıcılık için bir hareket noktası oluşturmadığı bir çağda gerçekleşmiş bir ilgi kaymasına işaret ediyordu. Fakat tartışılan konular çoğunlukla yine aynı beşeri sorunlardı. Sadece bu kez bunlar tasavvuf terimleriyle dile getiriliyordu. Tasavvuf geleneğinin kapsamı, çok çeşitli mizaçlara ve onlarla birlikte, bir zamanlar tasavvuf ve diğer dindarlık çeşitleri arasındaki gibi karşıtlıklarda ifade bulmuş olan apayrı bakış açılarından bazılarına uyum gösterebileceği bir noktaya doğru genişlemekteydi.

Hindistan'daki Çiştî tarikatının üyelerinin kamu hizmetini yozlaştırıcı bularak yasakladığını ve Hindulara bile kişisel olarak hizmet etmeye istekli olduklarını görmüştük. Bu tavırlar Çiştiye'ye özgüydü, oysa bu dönemde Hindistan'daki diğer büyük tarikat olan (halife el-Nâsır'ın dostu Yahya Sühreverdî'ye dayanan) Sühreverdiye, genelde daha az çileciydi ve (özellikle) devlet makamlarının kabul edilmesini teşvik ediyordu. Ayrıca daha fazla Şeriat yanlısıydı. Gösterişli spekülasyonlara daha uzaktı ve Hindulara karşı daha az hoşgörülüydü. Memun'un Mutezilî dostlarının bu yeni durumda bu iki tarikat arasında bir seçim yapmak zorunda kalmış olmaları halinde, tasavvufa özgü fikirleri nispeten sağduyulu ve "ussal" bir tarzda ele alması, hukuksal katılığı ve de siyasal cemaatin dinsel değer taşıdığı yönündeki daha katı anlayışı dolayısıyla Sühreverdiye'yi tercih edecekleri düşünülebilir. Tarikatlar arasındaki, kişisel disiplin sorunları hakkındaki birçok farklılığın daha uzun erimli içermeleri de olmuştu. Bunlar dinsel gerekçeyle bekârlığın tavsiye edilip edilmeyeceği veya gezgin dervişlerin mi yoksa zaviyelerde bir araya gelenlerin mi bütün zamanlarını ibadet etmeye ayırması gerektiği gibi konular hakkında birbirlerinden farklı düşündüklerinde, onların bu farklılıkları mistik yaşamın insan kitlelerinin dinsel yaşamı ile ilişkisi hakkındaki karşıt görüşlerine işaret ediyordu: Bir dindar ne ölçüde "dinin uzmanı" olmalıydı, insanlığın ne kadarından böyle uzmanlar olmaları beklenebilirdi, kitleler dindarın özel usullerine ne kadar özgürce dâhil olmalıydı?

Dönemin Cemâî tasavvufunda en az üç önemli eğilimi ayırt edebiliriz. Mistik deneyime odaklanmış dinsel yapıların haklar arasında yaygınlaşıp dışa açılması, keramet öykülerinin gelişmesi ve velilere hürmet edilmesi gibi, en azından tamamen mistik bir bakış açısına göre yozlaşma sayılması gereken bazı durumlara yol açtı; kuvvet kazanan bütün gelenekler bir ölçüde yozlaşmaya neden olmakla birlikte, tasavvuftaki yozlaşmanın özellikle güç fark edilen bazı sonuçları olabilirdi. Bundan sonra, spekülatif kozmolojinin tasavvuf yaşamının tamamlayıcı bir parçası olarak geniş çapta benimsenmesi de, görü-

nüşe göre, manevi gelişimin özünde esrik vizyonların, hatta hayal dünyasında görülen vizyonların bulunduğunun vurgulanmasıyla ilişkili olmuştu. Son olarak, vizyonların popülerleşmesi ve vurgulanması esriklik anlarına, bazen mizacı etkileyen uyuşturucuların da kullanılması yoluyla nispeten daha hızlı ulaşma tekniklerine önem verilmesini teşvik etti. (Bütün bu eğilimler, farklı anlamlarda da olsa yozlaşmayla ilişkilendirilebilir. Kuşkusuz yozlaşma, yozlaşmışlar arasında da geleneğin özgün yaratıcı gücünün canlılığını yitirdiğini gösterir; fakat başka çevrelerde, belki de kendi dönemlerinde eski Sufiler kadar çok sayıda olan popülerleştiriciler arasında gelenek canlılığını her zamanki kadar korumuş olabilir. Vizyonların gittikçe daha fazla ilgi çekmesi meselesine gelince: bu da Hasan Basrî'nin, hatta Cüneyd'in bile ahlakçılığına ters düşebilir ama modern bir Jung'cu analiste de, kendi başlangıç sorunsalını tam olarak keşfetmiş bir geleneğin odağındaki sağlıklı bir kayma olarak yorumlanabilir.)

Toplumsal bakımdan en az bunun kadar önemli bir şey de tasavvufun, emirlerin adaletsizliklerine olduğu kadar hâkim ulemânın kayıtsız Cemaî-Sünnî, hatta Şiî ideolojisine de meydan okuyan Şiî versiyonlarının yükselişiydi. Şeriat yanlısı disiplinlerdeki en önemli gelişmelerin de tasavvufa yönelik bir saldırıyla ilişkili olduğu eklenebilir.

Tasavvufun kitleler içinde apaçık görülen yozlaşmasını ayırt etmek, dönemin tasavvufunu oluşturan çeşitli akımlar ve bu akımların her birine bir noktada hep birlikte dâhil olmuş olan sahici manevi kaygı anlaşıldıkça daha da zorlaşır. Her dinsel düşüncenin kuşkusuz en başından beri bileşenlerinden biri olan iyimser düşünce, gelenek bir toplumun bütünsel yaşamının bir işlevi haline geldikçe dinsel gelenekte daha da güç kazanan bir bileşen haline gelir. Yaşamın büyük kısmını oluşturan acılardan kurtuluş vaat etmek için yaratılmış araçlar, birçok insan için işleyen bir dinin kolayca en önemli parçası haline gelir. Ama hangi noktaların salt iyimser düşünceden ibaret olduğunu kesin surette ortaya koymak zordur. (Ayrıca, iyimser düşünceyi andıran her şey yozlaşma diye mi nitelenmeli?) Fakat en azından bir noktada bir "yozlaşma" sürecinin saptanabileceğini kuşkusuz görebiliriz: Teknik terimlerin anlamını yitirmesi. Vaktiyle kesin çağrışımlara sahip olan *fenâ*, yani kendilik bilincinin "yok olup gitmesi" ve onun tamamlayıcısı olan *bekâ*, yani Tanrı'nın bilincinin "kalıcı olması" terimlerinin, bazen, manevi gelişimin nispeten ilk aşamalarını belirten terimler olduğu düşünüldü. Nitekim birçok kozmosun birçok kutbunun -genişleyen bir kozmik hiyerarşi içindeki nispeten önemsiz şahsiyetlerin- bulunduğundan bahsedilebilecek bir duruma gelindi. Bununla birlikte, tasavvufun yozlaşmasının bazı unsurları, burada göz gezdireceğimiz başka gelişmelerin çoğunda da görülebilirdi.

Geç Orta Dönem'e gelindiğinde, daha önceki gelenekteki bir yozlaşmaya işaret ettiği görülen çarpıcı bir pratik zıtlık hâkim oldu: "Şeyhü't-tasavvuf",

yani Sufî üstadı ve gezgin dilenci derviş arasında epey keskin bir ayrım ortaya çıktı. Biri genellikle bir kasabada bulunan kendi zaviyesinde görünüşte klasik bir perhiz uygulardı; diğeri ise genelde, sık sık bir düzenbaza veya hırsıza dönüşen bir maceracı, kendi başına yaşayan bir dilenci olurdu. Yozlaşma her iki tarafta da görülebilirdi: Birçok derviş öznel olarak epey dürüst olduğunda bile, kendi seyahat tutkusu ve sorumsuzluğu için dini bahane ediyorsa, yerleşik yaşayan pirler de sık sık yapmacık ruhsal durumlardan ve basmakalıp ifadelerden oluşan formülleri tekrarlayıp dururdu. Ama her iki tarafta da gelenek tamamen bozulmuş değildi: Daha dindar kişiler geleneğin en iyi haline bazı bakımlardan tamamen yaraşan yeni hareket noktaları geliştirmekteydi.

Özellikle gezgin dervişler, dinsel pratik düzeyinde tasavvufun kendi özellikleri bakımından aşılmasını sağlayacak bir girişimi çoğu kez temsil ettiler. Maceracı veya eleştirel ruhlu kimseler tasavvuf usullerinin kendi âdetlerini, kendi görgü kurallarını, Rûmî'nin Sufî biçimleri aracılığıyla telkin etmiş oluğu özgürlük idealinin zıddını geliştirmiş olduğunu fark ettiler. Bu tutum neredeyse örgütlü tasavvuf kadar eskiydi; fakat tasavvuf yerleşikleşince iyice açığa çıktı. Örneğin, geleneksel Sufî dindarlık işaretlerinden uzak durup kendilerini perhize adayan yerleşik pirler arasında bile yeniden can bulan bir Melâmetiye böyle ortaya çıktı. Bu kimselerden bazıları, dünyayla ilgilenmediklerini dünyaya göstermeyi beceremeyip kendilerini küçük düşürmek yoluyla kutsallığı aramayı zorunlu bularak, halkın dünyevi gözükürken, hatta tasavvufla ilişkili olmadan bile yerine getirebileceği, düzenli bir gizli dindarlık geleneğine katıldılar. Tasavvufun samimi ve başarılı mistiği (*ârif*, "bilen" veya "gnostik") hukukun üstünde tuttuğunu her zaman ısrarla belirtmiş olan kimseler, kendilerini her türlü dışsal biçimden kurtaracak daha aşırı bir hamle yaparak, bu sefer, daha Şeriat yanlısı olanların yanı sıra yer alan daha düzenli tarikat gelenekleri -düzenli ama Şer'î gerekliliklerin göz ardı edildiği bir geleneğe sahip tarikatlar- kurdular. Bu kişiler gezgin dilenci yaşamını sık sık övdüler. Ayrıca onlar kendilerini başkalarından da pek ayrı tutmuyordu. Aslında tutumları nasıl olursa olsun, bütün yeni tarikatlar yeni kurulmuş tarikatlar olmaktan ziyade, eskilerin bağımsız kolları olma eğilimi gösterdi. Üstelik Şeriat'a riayet eden bir pirin müridi Şer'î olmayan bir tutumu benimseyebilirdi ya da bunun tam tersi söz konusu olabilirdi. Şer'î olmayan en ünlü tarikat esasen gezgin dervişlerden oluşan Kalenderiyye'ydi. Bu tarikatın mensupları aynı kıyafetleri giymeleriyle ve yüzlerini aynı şekilde tıraş etmeleriyle ünlüydü ama öte yandan o kadar hoşgörülülerdi ki, kısa süre içinde bu durumun örgütlü bir hareket oluşturmaktan ziyade, tamamen kişisel (belki de sorumsuz) dindarlık tarzlarına bahane oluşturma amacına hizmet ettiği görüldü. Üstelik mensuplarının bu tarz bir hareketi oluşturmak için birbirleriyle ilişki kurma ihtiyacını belli belirsiz hissetmiş olmalarına rağmen.

Görünüşe göre, başlıca amacı gündelik gerçeklikten, illâ ki daha keskin bir nihai farkındalığa doğru olmasa bile, kendi başlarına hedef olarak belirlenen çeşitli kendi kendine telkin ve esrik coşkunluk biçimlerine doğru bir kaçış yolu bulmak olan birçok tarikat ortaya çıkmıştı. (Bu durum, onların tanrısallığa yönelmeye niyetli olmadıklarını göstermezdi ama bu alandaki ayrımların açıkça görülmesi daima güç olmuştur.) Bu tarz tarikatlarda doğrudan psikolojik etkilerini göstermesi için uyuşturucular tamamen bilinçli olarak kullanılabilirdi (gerçi muhtemelen daha ciddi Sufîlerden bazıları bunları, daha temel bir şeyin üzerine yaşanması gereken bir zihinsel duruma götüren kestirme yollar olarak kullanmış olabilirdi). Nefes egzersizleri –örneğin derin nefes alıp vererek önceden belirlenmiş bir şekilde *Allah* demek– ve diğer hipnotik araçlar, kendi başlarına yeterli ölçüde keyifli olabilecek dolaysız psikofiziksel sonuçlara ulaşmak amacıyla kullanılabilirdi. Bundan sonra, sık sık tamamen şaşırtıcı olan sonuçlar (genelde samimiyetle) tanrısal lütfün kanıtı olarak paylaşılırdı. Kendi kendine hipnotize olmuş sofular –örneğin vücuda kızgın demir saplamanın veya atlar tarafından çiğnenmenin yol açtığı– olağanüstü acılara katlanabilirlerdi. Böylesi kahramanlıklar tarikatın itibarını artırmaya ve ısmarlama lütuf ümidiyle yapılan mali katkıları teşvik etmeye hizmet ederdi. Mısır'daki Sa'diyye gibi bazı tarikatlar halkın bu tarz gösterilere yönelik talebi karşılamaya özellikle uğraşırlardı. (Bununla birlikte, daha sorumlu Sufîlerin ve dervişlerin halkı tövbeye ve dindarlığa davet etme görevlerine daima devam ettiklerini unutmamak gerekir.)

Böylesi bir atmosferde, imanın anlaşılması daha güç hakikatlerini alenen tartışamayan sorumluluk sahibi pirler, velilerin kerametleri hakkında halkın önemli bulduğu öyküleri ulemânın kuru yasacılığı kadar geçerli bulup bunlara bizzat inanmış ve her halde bunları seve seve özendirmiş olabilirler. Halkın büyük bölümünün Hakikat'e tam olarak vakıf olmasını beklemeyenler halk arasında genel bir sihir ve keramet inancına müsaade ediyorlardı. İnsanlar, kutsal yerler veya kutsanmış imgeler gibi, kutsal olduğu resmen ortaya konmuş şeylerin kerametlere yol açmasını her zaman beklerler; bu kez bu beklenti sadece ölmüş evliyaya ve onların mezarlarına değil, halefleri hakkında en ciddi entelektüellerin dahi birçok abartılı öykü anlattığı yaşayan üstatlara bile odaklanmıştı. Maalesef bunun beklenmedik sonuçları oldu. Şarlatanlar daima önlerinde hazır bir dinleyici kitlesi buldular; artık bir de İslami dindarlık tarafından da onaylanmış görünüyorlardı. Sihir keramet olarak, sihirbazlık numaraları da mutedil çileciliğin tatlı meyveleri olarak görülmeye başlanmıştı. İtibarlı tarikatlar, başlıca amaçları aslında bu tarz gösteriler yapmak olmadığında bile, üstatlarının tuhaf psikolojik ve psikofizik numaralarında kendini gösteren göz alıcı güçler sayesinde halkın ilgisini çekebiliyorlardı. Bu tarz tarikatların liderleri böyle numaraların sınırlarının farkında olabilirlerdi; fakat eğitimsiz halk bunlar ile başlıca erdemi sözde çilecilikten ileri gelen bir pasaklılık

olan ve kadınlara oğlan doğurmaları için muskalar yazan dervişler veya fakirler arasında ayrım yapmayı genellikle beceremezdi.

Sihir alanı, akademik medreseler düzeyinde bile gittikçe daha fazla itibar kazandı. Gazâlî bile çeşitli muskaların pratik faydasına atıfta bulunmuştu ama bu tarz nesnelerin sahip oldukları ileri sürülen güçleri nasıl sergiledikleri hakkında bir iddia ileri sürmemişti. Kehanet ve kötülüğe karşı koruyucu sihir alanında –rüyaların ve kehanetlerin yorumlanmasının söz konusu olduğu ve (kum üzerindeki şekillerden, el falından ve sihirli rakamlardan simya ve astroloji bilgisinin müstakil unsurlarına kadar) falcılık araçlarının ve muskaların kullanıldığı alanda– psikolojik algılamayla, ancak parapsişik olarak adlandırılabilecek fenomenlerle (örneğin, kayıp veya çalınmış malların bulunmasını sağlamak için ergenliğin eşiğindeki çocukların kullanılması) ve son olarak saf tahminle ilişkili ileri bir sembolizme başvurulurdu. Daha özel amaçlı ilaçlar başarısız olduğunda tercih edilen bir tedavi aracı ise Kur'an'ın sözcükleriydi: Uygun sure, kâğıt üzerine yazılır. Sonra yazılı kâğıt, suya batırılır ve mürekkebe temas etmiş olan su içilirdi. Bu tarz yöntemlere ilişkin gelenek, Müslümanların iyi bildiği gibi İslam'dan uzun zaman öncesine dayanıyordu; ama nüfus Müslüman oldukça töresel bilgi de İslam'a iyice nüfuz etti. Bu bilgi özellikle tasavvufa karışmıştı ama nihayet Geç Orta Dönem'e gelindiğinde, nispeten Şeriat yanlısı ulemâ tarafından bile bir dereceye kadar incelenebildi. Bu töresel bilgi üzerine, modern zamanlarda pek üzerinde durulmamış olan muazzam bir literatür üretildi. Bu literatürde hangi değerli anlayışların bulunabileceğini bilmemizin hiçbir yolu yoktur.

Erken ve Geç Orta Dönemler arasındaki farkı abartmamak gerekir. Sihir önceden beri vardı; her iki dönemde de yerleşik bir pirin en azından geniş çapta ün kazanmasının (ve kendi halifelerini, yani vekillerini gönderebileceği bölgeyi genişletmesinin) vaaz vermek dışındaki en bilinen iki yolu, kendisine verilmiş olan sadakayı etkili bir örgütlülükle dağıtmak ve zikir meclislerinin daha coşkulu geçmesini sağlayan, güzel, hatta gösterişli semalar, yani müzik dinletileri düzenlemekti. Bazı Sufîler sema törenini hâlâ reddediyordu ama halkın geneli Sufîlerden bunu yapmalarını bekliyordu; tasavvufa muhalefet etmeyi sürdüren ulemânın itham ettiği etkinlik de buydu. Hatta bazı yerlerde muhalif ulemâ hâlâ epey kalabalıktı: On beşinci yüzyıl gibi geç bir tarihte bile ulemânın saldırıları önde gelen Sufîlerin Delhi'ye yerleşmelerine engel olmuştu.

Tasavvuf halk arasında rağbet görürken yerel toplumsal ortamlara ve bu ortamların dinsel geleneklerine, ulemânın Şeriatçılığının asla yapamayacağı biçimde nüfuz etti. Bazı tarikatlar esasen kırsal kesimde bulunuyorlardı; velileri köylerdeki türbe mezarlarında anılır, bayramları köyün toplumsal ihtiyaçlarına uygun olurdu. Bu tarz tarikatlar genelde kentlerdekiler kadar incelikli olmazlar, bunun yerine daha çok köylülerin gündelik ihtiyaçlarıyla ilgilenir-

lerdi. Örneğin Anadolu'daki ve Balkanlardaki batı Türkleri arasındaki Bektaşî tarikatı kırsal bölgelerde bir zaviyeler ağı kurdu ve bu tarikatın mensuplarının halkın içinde söylediği ve yaygınlaştırdığı şiirler daha bağımsız düşünceli köylülerin pratik anlayışını –ve yerleşik otoriteden duydukları kuşkuları– yansıttı. Aynı zamanda Bektaşîler, nüfusun ihtida etmiş kesimi içinde henüz varlığını sürdüren yerel Hıristiyan ve pagan âdetlerine -örneğin Hıristiyan efkaristiya ayinine benzetilmiş bir ayinden bile yararlanmak suretiyle- sahip çıktılar. Başka ülkelerde başka tarikatlar benzer bir rol üstlendi. On beşinci yüzyılda, Ganj ovasında konuşulan dil olan Hintçe ile yazan Sufîlerin şiirleri, Hindu mistiklerin yazdıklarından pek farklı değildi; çünkü benzer edebi imgelerden yararlanıyorlardı ama Müslümanlar Hinduların tanrısal figürlerini elbette tanrılar olarak kabul etmezlerdi.

Bu bağlamlarda en revaçta Sufî figürlerinden biri Hızır (daha doğrusu el-Hadir), yani "Yeşil Adam" idi. Hızır, Kur'an'da –isim verilmeden– Musa'nın bir öğretmeni olduğundan bahsedilen, gizemli bir "Tanrı kuluna" daha sonraları verilmiş bir addı. Bu öykü, Kur'an'da yer alan, mitik imgelemin hareket noktalarını oluşturmaya iyi bir biçimde hizmet eden birçok öyküden biridir. Burada yer alan, hak yolundan sapmış halklara gelmiş tarihsel veya sözde tarihsel peygamberlerin deneyimlerini tekrar tekrar anlatan birçok öyküden farklı olarak bu öykü daha kişisel, aynı zamanda daha simgesel bir tarza sahiptir. Kur'an'ın diğer anlatıları gibi bu da kinayelidir ve aldatıcı biçimde basit görünebilir (XVIII. sure): "Ve Musa [yardımcısı olan] gence 'yıllar sürse de, iki denizin buluştuğu yere ulaşana kadar durmayacağım' demişti. Böylece iki denizin buluştuğu yere vardıklarında balıklarını unutmuşlardı, balık denize dalmış ve kendi yolunu tutmuştu." Yani balık canlanmıştı; Musa bunu arkadaşından öğrenince amacına ulaştığını anlar. Burada Tanrı'nın gizemli kulu Hızır'la karşılaşır; Musa kendisinden bir şeyler öğrenebilmek için onun ardından gelmek ister. Ama Hızır, Musa'ya onun kendisini anlamayacağı ve sabırla dinleyemeyeceği konusunda uyarıda bulunur. Musa sabırlı olacağına ve hiç soru sormayacağına söz verir. Ama Hızır önce bir gemiyi deler, sonra da bir genci öldürür. Bunun üzerine Musa kendini tutamaz ve "Neden?" diye sorar. Bunun üzerine azar işiten Musa, Hızır'dan ayrı düşmekten korkarak bir daha soru sormayacağına söz verir. Sonra Hızır yıkılmak üzere olan bir duvarı karşılıksız sağlamlaştırır ve Musa yeniden isyan eder. Musa bu sefer cezasını çekmek zorunda kalır. Fakat Hızır gitmeden önce, her bir davranışının makul bir açıklamasını yaparak Musa'nın sabırsızlığının ne kadar anlamsız olduğunu gösterir.

Kur'an'daki öykünün anlatmak istediği ilk şey, büyük bir peygamberin bile kendi hükmüne aşırı güvenmekten sakınılı olduğunu göstererek Tanrı'nın hükmünün haklılığını ortaya koymaktır. Ama bu öykü Kur'an'da bulunmasına rağmen Sami folklorunda sağlam bir yeri olan bir şahsiyeti ve bir

durumu anımsatma görevini görmüştür. Bu öykünün unsurları Babil'in Gılgamış destanına ve Makedonyalı İskender efsanesine dayanır: Söz konusu şahsiyet, asla ölmeyecek olan ve gizlice insanlar arasında gezen gizemli bir velidir. Öykünün büyük kısmının dolaysız kaynağı Yahudiliktir. Yahudiler arasında bu şahsiyetin karşılığı, henüz yaşarken cennete kabul edilmiş olan İlyas'tı. İki denizin -dünyanın sonunda- buluştuğu yer, ölümsüzlük veren yaşam suyunun kaynağıdır. Musa da bunu aramaktadır. Kur'an'a göre, aranan şey, insanlar tarafından ancak güçlükle anlaşılabilecek bir bilgelikle bulunabilir. Sufiler kaçınılmaz olarak hem öykünün sembolizmini hem de Kur'an'ın içerdiği ahlak dersini çekici buldular. Devamlı yaşayan, belki ıssız yerlerde bulunabilecek olan ve sıkıntıdaki dervişlere yardım etmeye daima hazır olan Hızır, örnek Sufî olarak kabul edildi. (Hatta zaman zaman İlyas'la özdeşleştirildi.) Hızır'ın, her zaman ilişkilendirildiği suyun –ve bitkilerin– uygun bir yardım simgesine dönüştüğü bir ortam olan çölde gezginlere yardımcı olması mümkündü. Hızır böylece tasavvufta evrensel bir role sahip oldu. Ama ayrıca sayısız yerel türbenin de koruyucusu haline geldi ve bu yerlerin ayırt edici özelliklerini üzerine aldı. Tehlike anlarında yardımına başvurulduğu Suriye tepelerinde birçok türbesi vardı. Kur'an'da onun çok eskiden yaşadığı söylendiği için, türbelerinin İslam öncesi zamanlardan kalma olması ve bazen Hıristiyanlar tarafından da saygı görmesi yersiz değildi (meşhur aziz, ejderha katili Yorgi ile birçok ortak özelliğe sahipti). Kuzey Hindistan'da da nehirlerle, özellikle Indus nehriyle ilişkilendirilirdi. Görünüşe göre, daha eski Hindu tanrıları yerine ona dua ediliyordu.

Kur'an'ın bu suresi, Efesli Yedi Uyurlar, yani "ashab-ı kehf" ("mağara yoldaşları"), zulme uğradıkları için bir mağaraya sığınan ve burada yıllar süren bir uykuya dalıp ülkeye Hıristiyanlık egemen olduktan sonra şaşkınlık içinde uyanarak ileride gerçekleşecek dirilişin bir çeşidine (ve Kur'an versiyonuna göre, Kıyamet Günü'ne) bizzat tanık olan ilk Hıristiyanları anlatır. Öykünün geçtiği yer olduğu için kutsallaştırılmış mağaralara Hıristiyan dünyasında olduğu gibi İslam dünyasında da birçok yerde rastlanır; bu tarz kutsal mekânlardan bazıları görünüşe göre Megalitik Dönem'e aittirler ve taşıdıkları antik ölümsüzlük simgeciliğini yeni bir kılıkta korumayı başarmışlardır.

Sadece belirli tasavvufçular değil, tasavvufun bütün bir karakteri bölgesel bir renk alabilirdi. Mağrip'te ve batı Sudanî ülkelerde, yerel tarikatların çoğu kendi köklerini Şâzeliye tarikatına dayandırırdı. Eş-Şâzelî (öl. 1258) ve öğrencileri başka yerlerde tasavvufun birçok biçiminden kolay kolay ayırt edilemeyecek bir dinsel yaşam tarzını öğütlemişlerdi: Bu yaşam tarzı Şeriat'a sıkı sıkıya riayet etmeyi, yönetim işlerine daima ihtiyatla yaklaşmayı ve özel hayatta sıkı bir suhuleti dayatıyordu. Bu Şâzelî geleneği Mağrip'te etkisini hiç kaybetmedi. Bununla birlikte Mağrip'te tasavvuf geleneği bir evliya aileleri – *şerifler*, yani Ali ile Fatıma'nın soyundan gelenler ve *Murâbıtlar* (Fransızcada

Marabouts), yani ribâtlarda (zaviyelerde) örgütlenmiş müritlerden türemiş, şehirlerde olduğu gibi kırsal kabileler arasında da verasete dayalı bir hakemlik rolü üstlenmiş aileler– kültüyle kaynaşmıştı. Verasete dayalı Murâbıtlıkların, yeni müritlerin veya halkın teveccühüyle evliyalık mertebesine çıkarılan meczupların oluşturduğu bu yaşayan veliler kültü başka hiçbir yerde bu kadar canlı olmamıştır. Ayrıca bu tarz örüntüler, zaman zaman ileri sürüldüğü gibi çok eski olmasalar bile bölgeye özgü toplumsal yapının dokusuna iyice nüfuz etmiş olurlardı. Benzer şekilde Hindistan'daki Çiştî ve Sühreverdî tarikatları gibi tarikatlara da tasavvufta hiç de seyrek görülen örnekler değillerdi. Yine de bu yüzyıllar boyunca, Müslümanlar arasındaki eski kast gruplaşmalarının ve (eski Hindu geleneğine özgü) antik hac kültlerinin varlıklarını sürdürmesi, Sufî velileri ve onların saygı gösterilen mezarları sayesinde daha mümkün hale geldi.

Vücûdiyye ve Vizyonel Deneyim

Tasavvufta, halka kötülüğe karşı koruyucu hizmet sağlanmasında olduğu gibi, külte özgü ve bağlanımsal yönteme ilişkin pratik sahaya tanınan özgürlüğün (veya ehliyetin) bir tamamlayıcısı da epey itibar gören pirler tarafından bile gittikçe daha fazla izin verilen bir spekülasyon özgürlüğü (ya da izni) idi. Doğal bir kozmik simgeciliği ortaya çıkarmayı amaçlayan en içrek Şiî girişimleri, tasavvuf kisvesi altında meşruluk kazandılar. Daha genel bir ifadeyle, Erken Orta Dönem'deki entelektüel akımlardan biri olan bir olma metafiziği neredeyse bütün Sufîler tarafından savunulmaya başladı. Görgü kurallarına, çoğunlukla abartılı sayılacak kadar olağanüstü ve didaktik ayrıntılarla dolu olan dışrak eserlerde yer verilirken, görünüşe göre gittikçe daha fazla Sufî piri, daha özel öğretilerde metafiziğin destekleyerek, Kur'an'ın ve hadisin görünüşteki anlamının akla uygun şekilde yorumlanmasına mümkün olduğunca izin verdiler. Sufîler sık sık daha da ileri gittiler: Birleştirici bir metafizik, herhangi bir yaşam biçimden bağımsız olarak, kendi başına önemli ve öncelikli sayılabilirdi. Gerçekten de bunun tam olarak anlaşılması mistik disiplinin asıl hedefi olarak görülebilirdi.

Tarikatlar buna gösterdikleri yakınlığa göre birbirlerinden ayrıldılarsa da bu şekilde kavranan bir olma spekülasyonu tasavvuf yaşamının başlıca şekillendirici gücü haline geldi. Bu doğrultuda İslami birlik öğretisi olan tevhid ve en tutarlı bir olma kozmolojisinin hangisi olduğu meselesi Sufîler arasında en evrensel tartışma konusu haline geldi. Kuşeyrî ve Abdülkâdir Geylânî gibi metafizikten nispeten uzak olan daha önceki bilginlerin eserleri geçerliliğini korumaya devam ettiyse de Sufîler daha fazla spekülatif açılımlar yakalamak için İbnü'l-Arabî'nin veya ara sıra Yahya Sühreverdî'nin düşüncesine yönelmeye başladılar. Hazar Denizi'nin kıyısındaki Geylân şehrinden olan Abdül-

kerim Cîlî (öl. 1428), İbnü'l-Arabî'nin ulaştığı çözümlere en etkili biçimde ün kazandıran kişiydi. O, bu büyük adamın görüşlerini sistemleştirdi ve insanlara yol boyunca kılavuzluk edebilecek bir düşünme tarzı oluştmak için mistik deneyimde gerçeklik kazanabilecek ideal mikrokozmos olarak "insan-ı kâmil" anlayışı üzerinde yoğunlaştı. Fakat İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin özünü ifade eden söz onun bir olma metafiziğinden türetilecekti: İbnü'l-Arabî *vahdet-i vücûd*, yani "varlığın birliği" anlayışının üstadı olarak kabul edildi. Bu birliği onun yürüdüğü bütüncül yolda görenlere ise "Vücûdîler" dendi.

Bir olma kuramlarının aşırıya kaçan örneklerini reddeden Sufî düşünürler bile artık kendi metafizik çözümlerini ortaya koymaya başlamışlardı. Vücûdî tutumun bu muhaliflerinin muhtemelen en ünlüsü, kariyerine Moğolların yanında bir saray görevlisi olarak başlamış Alaüddevle Simnânî'ydi (1261-1336). Simnânî, Moğol sarayında Hıristiyanlar ve her çeşit Müslümanla olduğu gibi Budist keşişlerle de temaslar kurmuştu. Savaş meydanında gördüğü bir vizyondan ötürü dinsel bir yaşam sürmek için kariyerini bırakmaya karar verince hükümdarın gözünde değeri artmıştı. Kısa süre sonra kuzey İran'daki doğum yeri Simnân'da inzivaya çekildi. Burada, siyasal anlaşmazlıkları bile uzlaştırmak için kendisine başvurulan saygıdeğer bir pir oldu ve (kökleri spekülatif eğilimli Buharalı Necmeddin-i Kübra'ya dayanan) Kübreviye tarikatının önde gelen bir destekçisi olarak kabul gördü.

Simnânî'nin öğretisi her yönüyle uzlaştırıcıydı. Örneğin Şia'ya açıkça karşıydı; ama onların iyi Müslümanlar olduklarını rahatlıkla kabul ediyor, sadece kendi deyişiyle Sünnîler (yalnızca Şiîler ve Haricîler arasında değil, öğretinin bütün diğer aşırı uçları arasında da bir orta yol tutturmuş olanlar) kadar dengeli görüşlerinin olmadığını düşünüyordu. Dahası Şiîler ilk dört halife yerine kendi on iki imamlarını kutsadıklarında bunun ilk kez Abbasî döneminde başlayan, dört halifenin kutsanmasından farklı bir biat olmadığını (haklı olarak) vurguluyordu. Onun uzlaştırıcı tavrı diğer dinsel bağlılıklara bile uzanmıştı: İslam'ın üstünlüğünü tutkuyla savunuyordu ama gayrimüslimlere mistik Yol'da kılavuzluk etmeyi denemeye de istekliydi. Bu noktada, müridin belirli bir noktaya ulaşması halinde, bağlandığı peygamberi aşıp Muhammed'i kabul etmeden daha fazla ilerlemesinin olanaksızlığını fark edeceğini varsayıyordu. Hatta bir seferinde de, muğlak bir vizyon yüzünden ilerlemesi duran hevesli bir çileci için, bu belirli sorunu çözecek kadar seviye atlamış bir Budist keşişe başvurmuştu.

Eğer gerçek "Sünnîler" öğreti konusunda orta yolu benimsemişlerse gerçek Sufîler de "Sünnîler" arasında bir orta yol benimsemişlerdi; çünkü Simnânî'ye göre onlar kabul görmüş dört fıkıh imamını da birini diğerine tercih etmeksizin kabul ederlerdi. Aslında, o dönemin tasavvufu için tipik olan Ali'nin soyundan gelenlere bağlılık anlayışından etkilenmiş olan Simnânî, görünüşe göre, muhtemelen öğretmenlik makamını layık görmüş olduğu Ali'nin

kendi fıkıh üstadı olarak diğer dört mezhepte bulunan en verimli tutumları benimsediğini düşünmüştü. Son olarak, tasavvufun kendi içinde de bu tutum yine uzlaştırıcıydı. Velilerin söylediği rivayet edilen her şeyin sahici olduğunu kabul ediyor ve bunlara, kendi tutumuyla uyumsuz oldukları açığa çıkana kadar makul açıklamalar getiriyordu. (Rivayet edilen her türlü kerametin veya özel vizyonun birer gerçek olduğunu kabul ediyordu. Sonra buradan hareketle, o kerametin veya vizyonun, dışlayıcıların ona atfettikleri anlamı aslında taşımadığını ileri sürüyordu.)

Bununla birlikte, Simnânî'nin kendine özgü sağlam tutumları vardı. Mistiğin manevi hakikatleri algılamasını sağlayan, her birini yedi büyük peygamberden (Âdem, Nuh, İbrahim, Mezmurları Müslümanlar tarafından her zaman kutsal metinler sayılmış olan Davut, İsa ve Muhammed) birinin himayesi altına yerleştirdiği yedi "içsel duyguya" dair şematik bir kuram geliştirdi. Ayrıca –orta tutumları tercih etmesiyle muhtemelen tutarlı olarak ama ayrıca kuşkusuz, hiçbir aşkın tanrısallığa ihtiyaç duymadığı görülen Hint kavrayışları karşısında Müslüman tektanrıcı tutumu tanımlama kaygısıyla– varlığın birliği hakkındaki kendi görüşünü öğretmeye başladı: İbnü'l-Arabî gibi mistiklerin bahsettiği bir olma aslında tam anlamıyla varlığın ontolojik birliği değildi; mistiğin kendisini ve geri kalan her şeyi nasıl algılaması gerektiğinin bir işlevi olması itibarlıyla tanıklıkta (*şuhûd*) birlikti. Bu, tektanrıcı peygamberliğin merkezi rolünü ortaya koymanın bir yoluydu. O da İbnü'l-Arabî'nin metafizik veya diğer tartışmalı noktalar hakkındaki her beyanını, örneğin evliyalığın peygamberlikten üstün olduğu yollu beyanını kendisinin peygamberlik yönelimli yaklaşımıyla tutarlı olacak biçimde (bazen de apaçık ve muhtemelen bilinçli söz oyunları aracılığıyla) özenle yorumladı. Simnânî tarafından temsil edilen tutum, Vücûdî tutuma zıt olarak Şuhûdî tutum diye bilindi; nispeten Şeriat yanlıları tarafından yaygın olarak benimsendi. On beşinci yüzyılda Hindistan'da bu iki tutumun Vücûdî yöne biraz daha eğilim gösterecek şekilde uzlaştırılmaya çalışıldığını görürüz.

İslam'ın peygamberlikle ilgili tarafıyla daha az ilgilenen diğer Sufîler, Vücûdî tutumun pratik sonuçlarını, İbnü'l-Arabî'nin kendi fikirlerinden yola çıkılarak varılmasına kuşkusuz izin vermeyeceği kadar çarpıcı bir biçimde geliştirdiler. Bu yöndeki en etkili tarikatlardan biri (bazı bölgelerde İshâkiyye veya Bistâmiye diye de bilinen) Şettâriyye idi. Mistik Yol'da, daha geleneksel tarikatların tedbirli üstatlarının öğrettiğinden daha hızlı ilerlemenin bir yöntemini keşfettiklerini ilan ettiler. Çoğu Sufinin inkâr etmek için uğraşıp durdukları, Tanrı dışındaki (Tanrı'da "varlığın birliği" şeklindeki Vücûdî ilkesinin ima eder göründüğü) bütün bu ilgi nesneleri aslında var olmadıkları için, bunları inkâr etmeye zaman harcamak gereksizdi. Mistik hakikatin peşindeki cesur ve kararlı *sâlik*, gerçekte kendinde Tanrı'dan başka hiçbir şeyin var olmadığını fark ederek yalnızca Tanrı'nın müspet hakikatini düşünmeliydi (bu

durumda Hallac ve Bayezid Bistâmî gibilere dönülüp onların Tanrı'nın kimliği hakkındaki coşkulu ifadelerinin içermeleri epey ciddiye alınırdı). Böylece sâlik, yani arayışçı hızla *arif*, yani Tanrı'yı tanıyan ve bilen insan haline gelebilirdi. Esrime anlarında yaşanan mistik "sarhoşluğun" son kertede arayışçının maneviyatını dönüştürebilen mistik "ayılma" kadar muteber olmadığını savunan ve Cüneyd'den Simnânî'ye kadar uzanan hâkim geleneğin aksine Şettâriyye "sarhoşluğa" daha fazla önem veriyordu. Şettâriyye'ye İslam dünyasının Avrupa'da Rumeli'den İran'a doğru yayılan Farsileşmiş kuşak boyunca birçok yerde rastlanmasına rağmen, onun özellikle rağbet gördüğü yer Hindistan'dı. Hatta burada, bu tarikatın pirlerinden biri onun öğretisini on beşinci yüzyılın sonlarına doğru muzaffer bir yürüyüşle Bengal'e kadar götürdü ve bu tarikatın müritleri kısa süre içinde Hintçe şiire olduğu gibi – Vücûdî metafiziğe çok benzetilen– Hindu geleneğinin Yoga disiplinine ve monist metafiziğine büyük bir ilgi göstermeye başladılar. Bu tarikat Hindistan'dan sonra Malezya takımadalarında da oldukça yaygınlaştı.

Bütün Sufîler tarafından tümüyle kabul edilmese de gittikçe daha fazla hoşgörülen başka bazı bakış açıları da bir olma metafiziğinin tasavvuf yolunun ayrılmaz bir parçası –hatta hedefi– olarak genel kabul görmesi ve özellikle de Vücûdî tutumla ilişkilendirilebilir. Birçokları tarafından şiddetle karşı çıkılan kural tanımaz bir Sufî tutumun meşru bir alternatif olarak, sadece Şer'î olmayan tarikatların açıkça kabul etmesine değil, ayrıca tek tek pirlerin bile kendi tarikat bağlılığında bir değişikliğe gitmeden iki tutum arasında özgürce seçim yapabileceklerini hissetmelerine yetecek kadar özgürce tartışılabildiğini görmüştük.[3] Bütün yaratılanların uyumlu bir bütünü meydana getirdiklerini savunan bir olma metafiziği, kural tanımaz bir eğilimi pekiştirerek kişiler arasında ve eylemler arasında çizilmiş sınırları yumuşatmaktan başka bir şey yapamazdı. Özellikle, gerçek yaşamdaki bütün farklılaşmaların aslında yanıltıcı olduğunu ima eder görünen Vücûdî tutum, görünüşe göre Şeriat'ın arif seçkinlere uygulamasını reddedenler tarafından benimsenmişti. Ayrıca Vücûdî tutum ya da aslında bir olma metafiziğinin tasavvufun ayrılmaz bir parçası olduğu yönünde her türlü kabul, ilgili bir bakış açısına –bütün dinsel cemaatlerdeki mistik disiplinleri esasen tek bir disiplin olarak gören bakış açısına– uygundu. Sufîlerin yaşamı birleştirici bir metafiziğin neredeyse mantıksal bir sonucu olarak görülebilirse her biri kendi ayrı destekleyici disiplinine sahip diğer bir olma metafiziklerinde bulunacak kaçınılmaz benzerlikler, cemaatlere özgü sınırları aşan bir özdeşleşmeyi, bir olmayı teşvik ederdi. Benzer değerlendirmeler sayesinde kişiler ve hizipler arasında olduğu gibi tarikatlar ve gö-

---

[3] Kural tanımazlığın boyutlarından ve ilginç yönlerinden bazılarını ve en azından bazı bakımlardan neden neredeyse kaçınılmaz olduğunu, *Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci baskısındaki ibâha maddesinde açıklamaya çalışmıştım.

rüş açıları arasında da *sulh-u küll*, yani "evrensel uzlaşma" anlayışı başlıca Sufî ideallerinden biri haline geldi.

Bir olma metafiziğinin genel kabul görmesine, fiili mistik pratik düzeyinde eşlik eden belki de en önemli gelişme, tasavvuf yaşamıyla ilgili olan her şeye rehberlik etmesi amacıyla vizyonel deneyimlere, hatta rüyalara bile gittikçe daha fazla bel bağlanmaya başlanmasıydı. Bunu bu tarz genellemelerin çoğundan daha fazla tereddütle ileri sürdüğümü burada eklemem gerekiyor; fakat ilgili malzemelere bir biraz aşina olunursa Orta Dönemlerde, özellikle de Geç Orta Dönemlerde rüyalar kadar kolaylıkla betimlenen apaçık vizyonlara çok çeşitli durumlarda Yüksek Halifelik Dönemi tasavvufunda olduğundan daha fazla önem verildiği ileri sürülebilir. Simnânî, tıpkı kendinden önce İbnü'l-Arabî gibi, muhtelif tarihsel ve metafiziksel bilgi kırıntılarının kendisine (İbn Sînâ'nın doğrulamış olduğu gibi, ruh farkındalığın duyusal olmayan düzeylerine eriştiğinde) rüyalar ve vizyonlar aracılığıyla *gayb*dan, "görünmeyenler aleminden" gelmiş olduğunu açıklıyordu. Fakat onun yedi içsel duygu hakkındaki çözümlemesinin başlıca işlevlerinden biri kuşkusuz bu tarz vizyonların yorumlanmasını disiplinleştirmenin bir yolunu geliştirmekti; onun bunlarla, örneğin birçok başka yönden biraz benzediği Cüneyd'den daha fazla meşgul olduğu tahmin edilebilir. Veliler hakkında bu dönemlere ait anlatılarda genel olarak, onların esrik deneyimlerinin, daha önce epey büyük rol oynamış olan çileci deneyimlerden daha fazla öne çıktığı görülür. Üstelik bu durum, uyuşturucular sayesinde kestirme yöntemlerin henüz söz konusu olmadığı bir dönemde bile böyledir. Muhtemelen, batı Türkleri arasında ünlü olan Halvetiye tarikatının bütün müritlerinden yılda bir kez talep ettiği uzun hücre inzivası bile, salt bir çileci disiplinden ziyade esrimenin ve vizyonları ortaya çıkarmanın bir yoluydu.

Bu tarz vizyonlara bel bağlanması, mistisizmin gündelik bağlanımsal yanına kıyasla esrik yanının vurgulanmasıyla birlikte daha da önem kazandı. Ama bunların söz konusu girişimin ayrılmaz bir parçası olduğu düşünülmeye başlayınca, bunlar metafizik anlayışı teşvik etme ve geçerli kılma amaçlarına da hizmet edebilirlerdi. Hem uyanıkken hem de rüyadayken görülen vizyonlar, zaman metafiziğiyle (ve belki de her türlü metafizikle) yakından ilişkili bir süreç olan kişisel mitik oluşumun epey verimli bir kaynağını oluşturabilirler. Bu türden bir mit oluşumu sadece özgür bir hayal gücünün güzelliklerine hizmet etmek zorunda değildir. Kişilik gelişimi bakımından çok önemli olan alanlar için birer işaret oluşturabilecek özel bir aciliyet bildiren rüyaların görülebildiğini öğreniyoruz. Üstelik bu sadece temel nevrozları düzeltmesi bakımından değil, söz konusu gelişimin bütün düzeylerinde söz konusu olabilir. Rüyalar, içerdikleri simgeler ve taşıdıkları biçim bakımından kendi renklerini, rüya gören kişinin etrafını çevreleyen toplumsal beklentilerden kolaylıkla alabilirler; ama bu toplumsal beklentilere, belki uyanık bilinç durumunda kolay-

ca erişilebilecek olandan daha derinlikli bir kişisel anlamlar da kazandıracaklardır. Hem kendi kişisel tepkilerimize hem de dış dünyaya özgü beşeri deneyim unsurlarını geçerli biçimde birbirine bağlayan, karşılıklı etkileşim halindeki sembolizmler gerçekten varsa bu tarz simgeciliklerin rüyalarda daha özgürce ifade edilmelerinin gerektiği öne sürülebilir.[4]

Son olarak, Şer'î olmayan tasavvufla ilişkili başka bir fenomenden de bahsetmemiz gerekiyor. Geç Orta Dönem'in Sufî geleneğini canlandıran bütün bu deneylerin, keşiflerin ve tartışmaların ortasında, özellikle Farsileşmiş bölgede (büyük ölçüde sözlü olmuş olması gereken bir geleneği muhtemelen belgeleyemeyecek olmamıza rağmen) ancak çok sonraki bir dönemde varlığını kesin bir biçimde saptayabileceğimiz ama kökleri kuşkusuz en azından bu döneme kadar uzanan popüler bir özgür düşünme geleneğinin ana hatlarına kısaca göz atabiliriz. "Zındıklara" ve benzerlerine yöneltilen basmakalıp suçlamaların arkasına, İran'da on dokuzuncu yüzyıla tartışmasız biçimde belgelenmiş şöyle bir geleneğin farklı unsurlarını rahatlıkla görebiliriz: Felasife'nin, Vücûdî tasavvufun ve serbest bir entelektüel put kırıcılığın, görünüşe göre daha Geç Orta Dönem'de radikal bir Ali'nin soyundan gelenlere bağlılık anlayışına yapılan serbest bir başvurunun etkisiyle şekillenmiş, değişken bir karışımı. Kendi kendini yetiştirmiş gezgin dervişler ve muhtemelen kentli nüfus içindeki marjinal unsurlar arasında yayılan ama itibarlı sınıfların adına maceracı unsurları arasında da takiye kisvesi altında) benimsenen bu gelenek hissiyatı bakımından muhtemelen eklektikti ve her türlü geçerli otoriteye muhalifti. Doğal olarak da entelektüel bakımdan her zaman pek tutarlı veya sağlam değildi. Ali'nin, Muhammed'in ve Tanrı'nın üç çamur heykelciğini yapan dervişin öyküsü böyle bir hissiyatla tahayyül edilmiş olabilirdi. Öyküye göre bu derviş, kendi hakkı olan halifeliğin gasp edilmesine izin verdiği ve böylece adaletsizliğin dünyaya girmesine yol açtığı için önce Ali'yi temsil eden heykelciği parçalar; sonra, en başta kendinden sonra gelecek olanı tayin etmediği için Muhammed'i temsil eden heykelciği parçalar; en sonunda da gücü her şeye yetmesine rağmen yanlışın her yana hâkim olmasına izin verdiği için Tanrı'yı temsil eden heykelciği parçalar. Böylesi bir kuşkuculuk geleneğinin ya da en azından her türlü geleneksel yanıta meydan okuma geleneğinin, medreselerde öğretilen standart dünya ve tarih imgesinin tamamlayıcısı olarak iş görerek, hakkında konuşulmayan bir arka planda hep var olduğunu

---

[4] Gustave von Grunebaum ve Roger Caillois'nin hazırladığı *The Dream and Human Societies* adlı eserde (University of California Press, 1956), bazı Jung'cu olan ve olmayan bazı kimselerin, insanın organik dengesi içinde rüya görmenin rolünü aynı şekilde nasıl ciddiye almaya yöneldiklerini görebiliriz Bu eser ayrıca, İslam uygarlığına özgü rüya yorumculuğu hakkındaki incelemelere başlangıç oluşturabilecek unsurları da içeriyor; ama biz ise, kendi müritlerinin ilerlemesini çözümeleyen pirlerin rüya yorumlarına fiilen nasıl başvurdukları hakkındaki bir incelemeye hââ ihtiyaç duymaktayız.

burada unutmamak gerekir; çünkü çeşitli akımlarıyla özgür düşünme geleneği, kendi etkin imgelemleri aracılığıyla kriz durumlarında birçok kararı belirleyebilecek istisnai azınlık arasında fazla etkili olmuş olamaz.[5]

Normal toplumsal beklentilerden –ister aşırı dindarlıkları yüzünden ister nevrotiklikleri yüzünden– sapmış olanların meydana getirdiği bir dünyanın tümü tasavvuf adı altında kendini gösterip sıradan insanların saygısını kazanınca Geç Orta Dönem'e özgü başka bir dinsel eğilimin gelişmesi beklenmeliydi: Tasavvuf karşıtı yeni Şeriat yanlılığı.

Şeriat'ın ve Felasife'nin Olgunlaşması

Şeriat yanlısı disiplinleri olgunlaştırmaya yönelik ayrıntılı çalışmaların hepsi Geç Orta Dönem'den önce tamamlanmamıştı. Tasavvuf veya tasavvuf dışındaki hadis, fıkıh, kelâm, Arapça sözlük ve elbette tarih incelemeleri, özellikle de ulemânın biyografik incelemeleri hâlâ tamamlanmayı bekliyordu. El-Kalkaşandî (öl. 1418), kâtip idareciler için, geniş çapta kullanılan, sadece dönemin Mısır idaresi hakkında bir incelemeyi değil, incelikli mahkeme evraklarının örneklerini de içeren ve eğitimli bir kâtip için vazgeçilmez olması gereken din, tarih ve diğer edep bilgisi yelpazesinin tamamını gösteren bir ansiklopedi hazırladı. Onun bu eserde belirttiği 213 ders kitabının (ki bunlar arasında birkaç Yunanca eser de vardı) yaklaşık yüz tanesi Moğol fetihlerini görecek kadar veya daha yakın zamanlarda yaşamış kişilere aitti. Ayrıca görünüşe göre, bu 100 kitabın çoğunun yazarı on dördüncü yüzyılda yaşamıştı.[6] Yani Geç Orta Dönem'in şahsiyetleri eski üstatlara saygı duymalarına rağmen, genelde en kullanışlı ve güvenilir eserlerin aşağı yukarı kendi dönemlerinde yazıldığını gördüler.

Bu dönemin ilim ve irfanının ilgileri –örneğin cinler ile insanlar arasında evlilikler gibi meseleler konusunda birçok ayrıntıya yer verildiği göz önünde tutulursa– önemsiz veya zorlama bulunabilir. Ama bu tarz konuların soruşturulmaya değer oldukları da sık sık görülmüştür. Bazı bilginler, sınırlı sayıda rivayete dayanarak, insan gebeliğinin dört yıl gibi uzun bir süre devam etme olasılığının bulunduğunu vurgulamayı sürdürdüler. Hukuk kurallarını bu tarz kuşkulu rivayetlere dayandırmanın biyolojik bir temeli yok gibi görünebilir. Fakat pratikte bu durum, aksi halde evlilik dışı, yani gayrimeşru olduğu

---

[5] Edward G. Browne, *A Year amongst the Persians* (Londra, 1893) adlı eserinde bu derviş hakkındaki kıssanın farklı bir versiyonunu sunuyor; Gobineau tarafından *Nouvelles Asiatiques* (Paris, 1963) adlı, "Orta Asya"ya özgü felsefe tarzları hakkındaki incelemesinde küçümseyici bir şekilde çözümlenmiş de olan bu mizacın birçok özelliği Browne'ın eserinde de kendine yer bulur.

[6] Bu bilginin kaynağı olan istatistikler G. Makdisi'nin "Ash'arī and the Ash 'arites in Islamic Religious History" başlıklı makalesinden alınmıştır. *Studia Islamica*, 17 (1962), 37-80; 18 (1963), 19-39.

ilan edilebilecek bir çocuğun haklarının korunmasını, hatta zina suçlamasıyla karşı karşıya kalabilecek annenin kişisel güvenliğini ve haklarını teminat altına alınmasını sağlayabiliyordu.

Sonraki Bilginler, 1300-1506

1310	İdeal yönetim şekli hakkında yorumlar yapmış mütekellim Nesefî'nin ölümü
1311	Nasîrüddin Tûsî'nin dostu, Ptolemaios'un gezegenler kuramını mükemmelleştirmiş astronom Kutbeddin Şirazî'nin ölümü
1318	Zaman zaman İran'ın en büyük tarihçisi diye anılan vezir ve edebiyatçı Reşîdüddin'in ölümü
1320	Kutbeddin Şirazî'nin dostu, İbnü'l-Heysem *Optik* eserini geliştiren, yansıma ve gökkuşağı üzerine araştırmalar yapan Kemaleddin Farsî'nin ölümü
1320	Türk Sufi ve halk dilini kullanan halk şairi Yunus Emre'nin ölümü
1321	Şiî methiyeci ve gezgin Nizârî'nin ölümü
1324	Çiştî tarikatının başlıca örgütleyicisi, Hint-Fars Sufî Nizâmeddin Evliyâ'nın ölümü
1326	Nasîrüddin Tûsî'nin dostu, İmâmî Şiî öğretisini sistemleştiren mütekellim Allame Hillî'nin ölümü
1328	Çiştî tarikatına mensup olan, gazelleri ve destanlarıyla ünlü, Hint-Fars Sufî saray şairi Emir Hüsrev'in ölümü
1328	Ortodoksi ve tasavvufun aşırılıklarıyla ilgilenmiş Hanbelî hukukçu ve mütekellim İbn Teymiye'nin ölümü
1334	Süslü düzyazı tarzında yazmış tarihçi ve saray mensubu Vassâf'ın ölümü
1336	İbnü'l-Arabî'ye ve Vücûdîliğe karşı çıkan Sufî Alaüddevle Simnânî'nin ölümü
(fl.) 1350	Geliştirdiği ay modeli Copernicus'unkinin aynısı olan Şamlı astronom İbnü'l-Şâtır'ın ölümü
1352	Son İlhanların, Muzafferîlerin ve Celayirîlerin saray şairi Hacu Kirmanî'nin ölümü
1389	Timur'un sarayında Arapça yazmış Feylesof, mütekellim ve müfessir el-Teftâzânî'nin ölümü
1389	Çevresinde Nakşibendî tarikatının oluştuğu Sufî Bahauddin Nakşbend'in ölümü
1390	Zaman zaman Fars şairlerin en iyisi diye anılan, gazel üstadı şair Hâfız'ın ölümü
1406	Endülüs kökenli Feylesof, devlet adamı, kadı ve genel tarih yazarı İbn Haldûn'un ölümü
1413	El-Teftâzânî'nin çağdaşı mütekellim Ali el-Cürcânî'nin ölümü
1418	Edep tarzındaki ansiklopedik bir idare kitabının yazarı olan saray mensubu el-Kalkaşandî'nin ölümü
1428	İbnü'l-Arabî'nin şârihi, Sufî çözümleyici Abdülkerim Cîlî'nin ölümü

1430	Timurî tarihçi, çok seyahat etmiş coğrafyacı Hâfız Ebrû'nun ölümü
1449	Semerkant'ta bazı önemli çalışmaların yürütüldüğü bir gözlemevi kurmuş olan astronom, bilgin ve hükümdar Uluğ Bey'in ölümü
(fl.) 1480'ler	Şairlerin biyografilerini yazmış antolojist ve şair Devlet Şâh'ın ölümü
1492	Zaman zaman büyüklerin sonuncusu diye anılan Sufî ve saray şairi Câmî'nin ölümü
1498	Saray tarihçisi Mîrhvend'in ölümü
1501	Zaman zaman Doğu Türkçe (Çağatay) ilinin en büyük şairi diye anılan, bazı şairlerin biyografilerinin yazarı, eleştirmen ve vezir Ali Şir Nevâî'nin ölümü
1502	Feylesof ve ahlak kuramcısı Devvânî'nin ölümü
1504	Vaiz ve düzyazı eserler vermiş ahlak kuramcısı Kâşifî'nin ölümü
1506	Câmî'nin, Mîrhvend'in Nevâî'nin ve ressam Behzâd'ın hamisi, Çağatayca yazmış şair ve hükümdar Hüseyin Baykara'nın ölümü

Fakat bazı bilginler Şeriat yanlısı araştırmaları şimdiye kadar yapmış olduklarından daha fazla ilerletmek için özel bir gerekçe buldular. İslami gelenek gelişirken, Şer'î ulemânın çoğunluğu Şeriat'ın ve onunla ilişkili disiplinlerin tasavvufun, hatta Felasife'nin çeşitli yönleriyle tamamlanması gerektiğini kabul etmişlerdi. Şer'î biçimiyle ifade edildiği haliyle İslami tavrın ayrıcalıklı konumunu muhafaza etmek isteyen ulemâ, ya gittikçe yararsız hale gelen bir anlaşmazlığı devam ettirmek ya da Şeriat yanlısı yaklaşımı kendine daha fazla yeterli kılmak için onun kaynaklarını genişletmek, böylece Şer'î geleneğin muhalif karakterinin de daha etkili bir düzeyde yeniden doğrulanabilmesini sağlamak zorundaydı. Bunu yapmak için gereken bazı kaynaklar Şeriat yapısının mantığında zaten mevcuttu.

Fıkıh uzmanlarının çoğu, kıyasa yön verecek sistematik ilkelerden yararlanmak suretiyle, onun uygun görünebilecek her türlü benzetmenin yapılması için salt keyfi bir bahaneye dönüşmesine engel olmaya çalışmışlardı. Hanefîler, genişletilen hükmün örtük gerekçesine atıfta bulunarak *istihsân*, yani "en iyi hüküm" dedikleri bir ilkeyi kullandılar. Mâlikîler, bazı durumlarda, "belirli bir Kur'an veya hadis hükmünün vesilesi olarak saptanabilecek ve bu hükümden yola çıkılarak yapılan her türlü benzetmeye yön verecek olan *maslahatı*, "insansal yararı" arayan, *istislâh* dedikleri bir ilkeden yararlandılar. Kimi ulemâ, hadis hükümlerine ilişkin bazı vesile çeşitlerinin maslahat diye nitelenebileceğini kabul ederken, maslahata yapılan atfın sadece, ayrıntılı olarak geliştirilmiş kıyas hükümlerinin özel bir uygulaması olduğunu ileri sürerek özel bir mantıksal sürecin gerektiği fikrini reddettiler. (Örneğin çelişki işaretlerinin olduğu durumlarda şu beş temel insani çıkara öncelik verilmesi gerekirdi: Yaşam, din, aile, akıl, mülkiyet ve belki onur.)

Basit bir uzlaşmazlık siyasetini reddeden bazı Hanbelîler, ayrıntıları bakımından Şeriat'a ya küresel olarak meşrulaştırılmış halifelik karşısında ya da

onun bir ikamesi olarak kabul edilmiş askeri emirler karşısında sınırlı bir uygulama alanı tanındığı bir dönemde mevcut olmuş olandan daha geniş bir toplumsal etki alanını Şer'î geleneğe sağlamanın bir yolunu maslahat kavramında gördüler. Köklü bir Hanbelî bilginler ailesinden gelen Şamlı Ahmed İbn Teymiye (1263-1328), bu fikri Şeriat dışı hâkim eğilimlere karşı koymaya yönelik çok yönlü bir mücadelenin bir parçası olarak benimsedi.

İbn Teymiye, Şeriat dışı geleneklere karşı, kısmen bilgiye dayalı bir saldırıyla kısmen de bunların önemli noktalarını ödünç alıp kendi amacı doğrultusunda kullanarak mücadele etmeye başladı. Böylece Ali'nin soyundan gelenlere bağlılık anlayışının birçok veçhesine muhalefet etti (Suriye'dekiler gibi hizipçi Şiîlere amansızca saldırdı). Tasavvufun çoğu yönüne, özellikle de İbnü'l-Arabî'ye saldırdı, bütün bir halkçı Sufî dindarlığı sisteminin odak noktasını oluşturan, evliya mezarlarının kutsallaştırılması gibi etkinliklere şiddetle karşı çıktı. Bazı kişilerin veli olduğunun kabul edilebileceği düşüncesini kabul etti ama manevi ilerlemenin Tanrı'yı bilme yönünde değil, ona daha kusursuz biçimde hizmet etme yönünde olması gerektiğinde ısrarcı oldu. Teymiye'ye göre dindar bir insanın sevmeyi öğrenmesi gereken şey Tanrı'nın (bilinmesi mümkün olmayan) özü değildi, onun emirleri, yani şeriatıydı. Yine de bu Şeriat keyfi bir kurallar külliyatına değil, bilakis, anlaşılır beşeri hedeflere bağlıydı. Feylesofların peygambere atfettikleri yasa koyucu rolünü kabul etti (peygamber hakkındaki bu öğretisini büyük ölçüde Nasîrüddin Tûsî'nin Şiî bir müridinin imam hakkında Felasife üzerine temellendirilmiş bir öğretisine dayandırmıştı); ayrıca Şeriat'ı sistemli biçimde toplumsal yararlılık üzerinden yorumladı. Fakat Gazâlî'nin Felasife'ye yönelttiği saldırıyı Teymiye devam ettirdi, hatta onu daha da ileri götürdü (örneğin Gazâlî'den farklı olarak Teymiye Felasife bilimlerinin peygamberlikle herhangi bir şekilde ilişkilendirilmelerine izin vermedi).

Aynı zamanda pozitif bir program da ortaya koydu: Şeriat disiplinini gerçek yaşamın çok boyutlu koşullarına daha uygun bir hale getirmeye girişti. Bir Hanbelî olarak, Mervanîler dönemine özgü ayrıntılardan nispeten bağımsız olan ve gerçek hadis rivayetlerine atıfta bulunma vurgusu ve icmanın geçerlilik alanını ilk Müslümanlar kuşağının nadiren karşılaştığı uzlaşma durumlarıyla sınırlaması itibarıyla kendi dönemine göre esnek olan daha sonraki fıkıh geleneklerinden birine bel bağlıyordu. Özellikle, maslahat ilkesine mantıksal açıdan daha isabetli bir tanım getirdi. Bu tanım coşkulu bir Hanbelî öncelininki kadar aşırı olmamakla birlikte yine de fazlasıyla genişti. Öyle ki hadis yöntemine sıkı bir mantıksal bağlılıkla bu ilkenin kapsamlı bir uygulamasını geliştirebildi. Böylece, kıyas bakımından, bir analojinin kurulması için kaynak oluşturan özgün duruma yol açmış vesile çeşidine yapılan atfa dayalı, tam anlamıyla apaçık bir analojiye bel bağlamak zorunda kalmamayı gerekçelendirebildi. Bunun yerine kendi fiili koşulları içinde Müslümanların refahı

her dönem yeniden dikkate alınmalıydı. Bu maslahat öğretisi İbn Teymiye'ye Şeriat'ın mutlak anlamda kuşatıcı olduğunu ve her Şer'î sorunun mantıksal yöntemler kullanılarak ulaşılabilecek tek doğru çözümünün olduğunu ileri sürme imkânı tanıdı. Bu hem onun manevi yaşamı sıkı sıkıya Şer'î terimlerle yorumlayışını hem de ulemânın Şeriat'ı kendi çağına uyarlaması gerektiğine; çünkü belirli bir ana ilişkin tek doğru çözümün koşullara göre değişiklik göstermesi gerektiğine dair ısrarını gerekçelendirmesini sağladı. (Bu noktada, çeşitli peygamberlerin yaşadıkları farklı çağlarda farklı biçimlerde öğrettikleri tek bir dinin sürekliliğine atıfta bulundu.)

Maslahat anlayışının böyle geniş kapsamlı kullanılışı hukukçulara, içtihat kapısının kapalı olduğu anlayışı ve taklitle kendilerini fazla sınırlanmış hissetmemeleri halinde epey bir esneklik sağlardı. Sonraki Mısırlı ve özellikle de Mağripli Mâlikî hukukçular buna benzer bir anlayıştan ziyadesiyle yararlandılar. Fakat bu anlayışı yerleşik düzene yönelik şiddetli bir saldırının temeli haline getiren kişi İbn Teymiye oldu.

İbn Teymiye, çoğunluğu Hanbelî olmayan –ki Hanbelîlik hiçbir yerde fazla yaygın değildi– ama her türlü Şiîlik aleyhine Sünnî bir tutuma neredeyse fanatikçe bir bağlılık gösterme geleneğine sahip olan ve bununla birlikte güçlü bir Şeriat yanlılığına katılma eğilimi gösteren Şam halkından epey saygı görüyordu. (Şam civarında bulunan ve buraya ün kazandırmış olan birçok türbe aslında Sufîlere ait değildi. Aksine bunların eski peygamberlere ait oldukları kabul ediliyordu. Zaten Suriye peygamberler ülkesi diye de bilinirdi.) Fakat İbn Teymiye'nin programı yerleşik otoriteler için fazlasıyla radikaldi. Memlûk yönetimi tarafından hafife alınan Şeriat karşıtı ve Şeriat dışı uygulamalara saldırdı ve fikirlerinin halk arasında rağbet görmesi onu tehlikeli hale getirdi. Ayrıca hem Şer'î olmayan dindarlık tarzlarına hem de yönetime taviz verdiklerini düşündüğü için ulemâya da saldırdı. Onları özellikle, kendi rahatlıklarını aklayan taklit öğretileri dolayısıyla kınadı ve genel içtihat hakkının, kendisi gibi, hukukun kaynaklarına dönmeye ve ondan kendisi için anlam çıkarmaya ehil bütün hukukçular için hâlâ geçerli olduğunu savundu. (Bununla birlikte bu talebi, muhafazakâr ruhu teknik olarak karşılayan bir tutum çerçevesinde ileri sürdü: Bir Hanbelî olarak o, yalnızca, Sünnîler arasında meşru sayılan dört mezhepten biri olan kendi mezhebinin doğrulanmış tutumunu izliyordu.) Birçok defa zindana atıldı; en sonunda zindana atılmakla kalmayıp zindanda ona kalem, mürekkep ve kâğıt verilmesi de yasaklanınca üzüntüsünden öldü. Şam'daki cenaze törenine, âdet olduğu gibi, ona saygı ve hayranlık duyan veren birçok inanan katıldı: Müslümanlar arasında sık sık olduğu gibi, cenazesi halkın geniş çapta katılım gösterdiği bir gösteriye dönüştü: Rivayetlere göre –

ve kuşkusuz vakanüvislerin olayları ve sayıları abartma alışkanlığı da dikkate alınmak kaydıyla– cenazesine 200 bin erkek ve 15 bin kadın katılmıştı.[7]

İbn Teymiye'nin çalışmalarını devam ettirecek fazla takipçisi yoktu. Sonraki yüzyıllarda ise, yaptıkları çalışmalar kelâm kadar Felasife'ye de yakın olan ama döneme özgü muhafazakâr ruhla bu çalışmalarını kelâm olarak niteleyen bir filozoflar ve teologlar okulu daha fazla etkili oldu. Bu okulun en itibarlı otoritelerinden biri olan Teftâzânî (1322-89), aslında bir Sünnî olmasına rağmen, Şiî Nasîrüddin Tûsî'nin tutumlarının bir savunucusuydu. Horasan'ın büyük bir köyünde doğan Teftâzânî, (bilginlerden beklendiği gibi) bilimlerin himaye edildiği her yere –örneğin Harezm'e, hatta daha da kuzeybatıda bulunan Altın Ordu'ya– seyahat etti. Şöhretinden dolayı Timur'un son derece değer verdiği, hatta Semerkant'a davet ettiği bir bilgindi. Dil bilgisi, retorik, hukuk, fıkıh, mantık ve metafizik üzerine –çoğunlukla standart eserler hakkındaki şerhler biçiminde ve zaman zaman kendi eserlerinden biri hakkındaki şerhler biçiminde olmak üzere– birçok eser yazdı. Eserleri Şam'da bile İbn Teymiye'nin eserlerinden daha fazla okunuyordu. Kendi öğretisi hakkındaki görüşlerini özetlerken, Erken Orta Dönem'den en popüler Eş'arî ilmihalinin yazarı olan el-Nesefî tarafından ortaya konmuş tutumlara sıkı sıkıya uymayı başardı. Yine de, görünüşe göre, kendisini bir Eş'arî olarak değerlendirmemişti. Ayrıca ünlü Mutezilî Zemahşerî'nin birçok eserine, özellikle de Kur'an tefsirine şerhler yazdı (Teftâzânî ayrıca Farsça bir Kur'an tefsiri de yazdı.) Hem Hanefî hem de Şâfiî fıkhı üzerine –her iki mezhep tarafından da kabul edilmiş– eserler yazacak kadar da bağımsız düşünceli biriydi. Fakat onu, ardından gelecek filozofların gözünde etkili –ve de tartışmalı– bir ilham kaynağı haline getiren şey ele aldığı ilginç ve esaslı sorun onun mantık ve metafizik görüşünün alanına giriyordu.

Onun şârihlerinden [yorumcularından] biri de Nasîrüddin'in etik hakkında esasen Aristotelesçi nitelikli incelemesini yeniden işleyerek siyasal düşünceyi uzun süre boyunca etkileyecek hale getiren ve birçok başka konuda ortaya koyduğu fikirlerin yanı sıra felsefece adil (dolayısıyla eğer Müslüman ise Şeriat'ı hakkıyla uygulayan) her fiili hükümdarın –hem Muhammed'in tek doğrudan ardılını halife sayan eski Şer'î görüşün hem de İbnü'l-Arabî'nin görünmez Sufî kutb görüşünün aksine– kendi egemenlik alanı içinde gerçek halife olduğunu ortaya koyan Şirazlı Celâleddin Devvânî'ydi (1427-1502). Gelgele-

---

[7] Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳî-d-dîn Aḥmad b. Taimîya (1262-1328)* (Kahire, 1939). Laoust'un İbn Teymiye hakkındaki eserlerinin en önemlisi olan bu kitap içerdiği belgeler bakımından zengindir; fakat Laoust'un Louis Massignon kadar derinlikli olmadığını düşünmekle birlikte, Müslüman dinsel yaşamının tamamına dair geniş kapsamlı ve kavrayışlı bir görüş sunması bakımından bunu Massignon'un *La Passion d'al-Ḥallâj* adlı eseriyle kıyaslamak mümkündür; iki kitap beraber okunursa, İslam'da tartışmalı olan sorunlar hakkında epey kapsamlı bir fikir edinilecektir.

lim onun halifeliğe yönelik bu tutumu Müslüman yönetimlerinde teamül haline geldiyse de bilginler Devvânî'ye daha ziyade mantık ve metafizikle ilgili görüşleri nedeniyle değer verdiler: "Bu dâhil bütün önermeler yanlıştır." önermesinin doğruysa yanlış, yanlışsa doğru olacağını ortaya koyan yalancı paradoksunu, Bertrand Russell'ın önermeler hakkındaki önermelerin kendi nesnelerine dâhil edilemeyeceğini öngören mantıksal sınıflar kuramına yaklaşan bir tarzda çözdüğü söylenir.

Bununla birlikte, bu alandaki araştırmaları daha ileri götüren yeterince pozitif doğa bilimi uzmanı da vardı. Doğa bilimleri gibi pozitif bilimlerin karmaşık bir alanında yapılan araştırmaların belirli bir noktadan sonra hızla artan bir insan zamanı yatırımı temposuna bağımlı olduğu, öyle ki bunun, daha önceki dönemlerinde ulaşabildiğiyle kıyaslanabilecek bir tempoyla ancak özel koşullar altında sürdürülebileceği ileri sürülmüştür. Daha fazla şey öğrenildikçe her bireyin şimdiye kadar öğrenilmiş olan şeyleri özümsemesi ve araştırmanın sınırlarına doğru ilerlemesi gittikçe daha fazla zaman almaya başlar. Bu durumsa bu tarz alanlardaki araştırmaları kayda değer ölçüde ileri götürmeleri gereken bilginlerin gittikçe uzmanlaşmaları gerektiği anlamına gelir. Ayrıca uzmanlık alanlarının da gittikçe kendi içlerinde bölünerek çoğalması gerektiğini gösterir. Birbirine hiç benzemeyen birçok olgunun dâhil edildiği yeni sentezlerin ortaya konması, böyle bir sürece ancak kısmen soluk aldırabilir. Ama hakiki bilgi tek olduğundan bu tarz uzmanlık alanlarının birbirlerine bağlı olmaları şarttır: Bunlar hep birlikte ilerletilmezlerse içlerinden herhangi birinin daha ileri götürülmesi zor olur. Daha ileri araştırmaların gittikçe daha dar bir uzmanlaşmayı gerektirdiği ölçüde doğa bilimi araştırmalarına kendini adamış uzmanların sayısının da istikrarlı bir biçimde artması gerekecektir.

Bu çoğalmanın Geç Orta Dönem'in daralan kent ekonomisi içinde gerçekleşmiş olması pek olası değildir. Erken Orta İslami Dönem sırasında Batı Avrupa'da Avrupalıların Müslüman akıl hocalarıyla başarılarıyla rekabet ettikleri ve doğa bilimi araştırmaları alanında umut vaat eden bir serpilme dönemi yaşandıktan sonra Geç Orta İslami Dönem'de bu tarz araştırmaların yoğunluk kaybedip gevşediğini biliyoruz. Böyle olmasının sebebi döneme özgü ekonomik bunalımın yanı sıra insan kaynaklarının yeterince genişlememesi de pekâlâ olabilir. Bilimsel araştırmalar nihayet on altıncı yüzyılın sonundaki modern aşamaya geçtiklerinde düzenli aralıklarla katlanarak artan bir hızla yeni uzmanlık alanları ve uzmanlar kazanmaya başladılar. Fakat bizim burada ele aldığımız dönemde bilimsel araştırmaların şimdiye dek olduğu kadar uzmanlaşmayı gerçekten gerektirip gerektirmedikleri açık değildir. Ne olursa olsun, Geç Orta Dönem'in İslam dünyasındaki doğa bilimi araştırmalarının durumu hakkında henüz, İslam dünyasında benzeri bir gevşemenin gerçekleşip gerçekleşmediğini kesin olarak bilmemize yetecek kadar bilgi sahibi değiliz. O

dönemde ortaya konmuş bilimsel kitapların çoğu açıkçası henüz okunmuş değildir.

Willy Hartner, Geç Orta Dönem'de doğa biliminin gerileyişine ilişkin, muhtemelen günümüzde yapılabilecek en iyi çalışmayı ortaya koymuştur.[8] Ama onun bir gerileme yaşandığı şeklindeki iddiasını desteklemesi için ortaya koyduğu gerekçeler geçerli değildir. O dönemde en iyi bilimsel eserlerin sayısının azalması dışında, aslında bunların düzeylerinin de gerilediğini (on beşinci yüzyılda Uluğ Bey ile aynı çevreden olan Kâşî'yi Arşimet ve Bîrûnî'yle denk tutar ve on altıncı yüzyılda yaşamı Faslı bir astronomun ileri bir düzeyde olduğunu kabul eder), ayrıca –özelikle biri Osmanlı imparatorluğuna olmak üzere– 1500'den sonrasına ait olan bir veya iki el kitabının fiili niteliksel gerilemeyi sergilediğini yeterince açık biçimde ortaya koymaz.

Fakat veriler farklı bir açıklamaya da uygundurlar. Hartner niceliksel tahminlerini büyük ölçüde Suter'e dayandırıyor. Suter ise pek de iyi bir örneklem sunamıyor. Storey'nin –Arapça eserlere hiç yer vermeyen– Farsça kaynakçasından bildiğimiz, geç dönemlere ait çok sayıda Farsça bilimsel eser vardır; ama Suter 1400 yılından sonrasına ait çok az eserden haberdardır ve 1500'den sonrasına ait neredeyse hiçbir eserden haberdar değildir. Ayrıca listelediği eserler de –neredeyse hepsinin Akdeniz bölgesinden olması ve İran'ın geç dönemlerinden ve pratikte Hindistan'ın herhangi bir döneminden hiçbir esere yer vermemiş olması itibarıyla– coğrafi olarak taraflıdır. (Böyle olmasına rağmen, Hartner'in bahsettiği önemli Faslı şahsiyeti bile gözden kaçırmıştır.) Bununla birlikte sonraki dönemlerde, önceki dönemlerde olduğu gibi, özellikle Felasife metafiziği alanı gibi diğer önemli entelektüel etkinlik türlerinin çoğu, görünüşe göre, Akdeniz'in doğusundaki (daha sonraları Hindistan'ı da içeren) ihmal edilmiş bölgelerde gerçekleşmişti. Öyle ki buraların doğa biliminin merkezi olduğu bile ileri sürülebilir.

Onun verilerindeki bu taraflılığına iki boyutlu bir açıklama getirilebilir. Elbette o, Latinceye daha önceden çevrilmiş olan yazarlarla, yani eski ustalarla işe başlamıştı. Sonra bunlara Müslüman kaynaklarından eklemeler yapmak zorunda kaldı. Ama birincisi, Suter sadece, daima nispeten kenarda kalmış olan ve (on yedinci veya on sekizinci yüzyılda geleneğin gerçekten çöktüğü varsayılırsa) merkezi bölgelere ait daha sonraki eserlerin geleneğin gelişimi

---

[8] Willy Hartner, "Quand et comment s'est arrêté l'essor de la culture scientifique dans l'Islam?", *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, haz. R. Brunschvig ve G. E. von Grunebaum (Paris, 1957), s. 319-38. Burada Heinrich Suter'in *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke* (Leipzig, 1900) adlı çalışmasından yararlanılmıştır. Aynı şekilde Aldo Mieli'ye ait *La science arabe* (Leiden, 1938) adlı eserin son kısımlarında da görünüşe göre bir gerileme olduğu sonucuna varılmıştır; ama burada yazar özellikle sadece Arapça eserlerle ve esasen bunların Garp'ta oynamış oldukları veya olabilecekleri rolle ilgilenmiştir; dolayısıyla onun bahsettiği gerileme, görünüşe göre Bato üzerindeki etkideki bir gerilemedir ki bunu da bilimdeki bir gerilemeyle eş tutmak doğru olmaz.

durmadan önce henüz pek iyi tanınmamış olduğu Akdeniz bölgesinin geleneğini biliyordu. İkincisi, geleneğin on yedinci veya on sekizinci yüzyıldaki çöküşünden sonra, onun alt düzeydeki son uygulayıcıları muhtemelen son dönemler için –ve sadece Akdeniz bölgesi içinde olmamak üzere– yetersiz kılavuzlar olmuşlardı; çünkü onların son döneme ait bu malzemeleri bağımsızca değerlendirmeleri gerekiyordu. Oysa bundan önce iyice yerleşmiş olan isimler (özellikle Latincede de bilinenler) taklitçiler arasında bile ünlerini korumaya devam edeceklerdi. Dolayısıyla bütün malzemeleri modern bir bakış açısından okuyacak kimse bulunmayınca sonraki dönemlerde nelerin en iyi olduğunu keşfetmenin hiçbir güvenilir yolu da olmazdı. Demek ki alışılmış Batılı dünya ve dünya tarihi imgesi içinde İslam dünyası ve Şark hakkında yapılan varsayımlar, verilerin İslamileşmiş kültürün görkemine en az uygun olan yorumunun tercih edilmesine neden olmuş olmalıydı.

Doğa bilimleriyle ilgili durumun İslamileşmiş uygarlığa özgü bir yozlaşmanın yaşanıp yaşanmadığı sorusuyla özel bir ilişkisi vardır. Gerileme veya yozlaşma hakkında hüküm vermenin makul surette nesnel ölçütlerine, kaynaklardaki bir azalmanın tespit edilebileceği (gerçi bunun ekonomik etkinliğin niteliksel düzeyinde bir azalmayı beraberinde getirip getirmediği de kesin değildir) ekonomi alanı dışında sadece doğa bilimi alanında sahibiz. Hartner'in makalesini içeren, Brunschvig ve von Grunebaum tarafından hazırlanmış eser, Arap ve Fars edebiyatında, görsel sanatlarda ve dinsel ve felsefi düşünce alanlarında da gerilemenin izini sürmeye çalışıyor. Tipik olarak da, daha fazla öne çıkmış sonraki şahsiyetlerin çalışmalarını değerlendirmekte ciddi biçimde başarısız kalıyor. Örneğin, felsefe hakkındaki kısa makalede bunların hiçbirinin adı bile anılmıyor. Ama her şey bir yana, önceki dönemler lehine verilmiş yargılar bile epey öznel kalmaktadır. Diğer alanlarda bu tarz bir öznellik, niceliksel ölçümler yapılmaya nispeten elverişli olan doğa bilimi alanından elde edilmiş verilerle desteklenebildiği takdirde pek sorun çıkarmayabilir. Fakat İslamileşmiş doğa bilimi üzerine böyle bir yargı mevcuttuysa bile bunun bütün bir uygarlığın başarısı üzerine yargıda bulunmamıza olanak vermeyeceğini unutmamamız gerekir; çünkü kendi başına doğa bilimi bir uygarlığın ilerlemesinin veya gerilemesinin ölçütü sayılamaz, hatta bunun genel olarak yaratıcılığın bile iyi bir göstergesi olacağını varsayamayız.

Yapılan bilimsel çalışmalara dair elimizde bazı örnekler mevcuttur. Şiî Feylesof Nasîrüddin Tûsî Felasife'nin etik, metafizik ve siyasal düşünce alanlarının olduğu gibi doğa bilimlerinin de etkili bir destekçisiydi. Moğolları, Azerbaycan dağlarında bulunan Merâga'da bir gözlemevi kurmaya ikna etmişti. Yaptığı deneylerden bazıları –örneğin askerlerin ani gürültülere verdikleri tepkilerin öngörülmesinin etkileri hakkındaki (belki barutun ilk zamanlarındaki kullanımı sırasında patlamaların yol açtığı şaşkınlık etkisiyle ilgili) deneyi– görünüşe göre pek fazla ilerleme sağlayamamıştı. Bununla birlikte

zeki öğrencilerini bu yönde teşvik etti. En önde gelen öğrencilerinden biri, Orta Dönemlerin entelektüel sentezinin görkemli bir örneğini ortaya koyan Kutbeddin Şirazî'ydi (öl. 1311). Kutbeddin ilginç insanları seviyordu. Örneğin serserilerle oturup şarap içtiği rivayet edilir. Kitaplarından biri onun mizah duygusunu yansıtan bir başlık taşır: "Astronomi Üzerine Benim Yazdığım Bir Kitap, Lütfen Eleştirmeyin". Kutbeddin, Tûsî'nin ortaya koyduğu kayda değer sentezin birçok ayrıntısını daha da ilerleterek doğa bilimi alanında önemli çalışmalar yaptı. Aynı zamanda yaşamını bir Sufî gibi geçirdi. İbnü'l-Arabî'nin başlıca müridi Konevî'nin müridi oldu ve Yahya Sühreverdî hakkındaki en önemli şerhlerden birini yazdı. Son olarak, yaşam öyküsünün yazarı onun sıradan halkla birlikte namaz kıldığını belirtmiştir.

Kutbeddin Şirazî'nin bir müridi olan Kemaleddin Farsî (öl. *ykl.* 1320), İbnü'l-Heysem'in optik hakkındaki eserine, bir modern okurun iddiasına göre en az İbnü'l-Heysem'in (Garp'ta uzun süreden beri önem verilen) kendi eseri kadar önemli, hatta ondan daha özgün bir şerh yazdı.[9] Onun katkıları ufak ayrıntıları açıklıyordu ama bunlardan bazılarının potansiyel önemi büyüktü. Örneğin, bir çifte gökkuşağı oluşması için küre şeklindeki bir yağmur damlası içinde ışığın nasıl kırılması gerektiğini çözümledi. Bulut etkilerini uzaktan inceledi ve İbnü'l-Heysem'in karanlık odasının kullanımını iyice geliştirdi. Karanlık odanın ışık aldığı deliğin çapının küçüklüğünde daha kusursuz bir ters görüntü elde edilebileceğini gösterdi ki bu gözlem ışık ışınlarının tüm görüntüyü her bir noktaya taşıdığını göstermesi itibarıyla çok önemliydi. Görüldüğü gibi ilerleme, ayrıntılar üzerinden ve epey yavaş bir biçimde kaydediliyordu.

Ama bazen sonuçlar daha fazla heyecan verici olabiliyordu. Bir hekim kan dolaşımını keşfetmeye çok yaklaştı ama yaptığı keşifin önemini kavranamadı. Buna karşılık astronomi alanında bilim, ciddi yeniliklerin derhal kavranmasına izin verecek kadar gelişme kaydetmişti. Nasîrüddin Tûsî, Ptolemaios'un sisteminde gezegenlerin yaptığı dış merkezli hareketlerin [örneğin ilmeklerin] en azından bazı yönlerini gereksiz kılacak, böylece gezegenlerin daha dairesel şekilde hareket ettiklerinin kavranmasını sağlayabilecek bir yöntem geliştirmişti. Yörüngelerin kestirilmesi sırasında gerekli olan daha küçük dairelerin çapının kendi etrafında sabit bir oranda döndüğü düşünülürse dış merkezliliği açıklayacak bir daireler planının geometrik olarak ortaya tanıtlanabileceğini gösterdi. Bu da onun Merâga'daki gözlemevinde bulunan haleflerini, Aristoteles'in öngörmüş olduğu gibi bütün gezegenler için ideal dairesel hareketleri aramaya teşvik etti. Özellikle Ay'ın ve Merkür'ün yörün-

---

[9] E. Wiedemann, (*Encyclopaedia of Islam*'ın birinci baskısındaki maddelerde kısmen özetlenmiş olan) bir dizi makalede,Kemaleddin'in ve diğerlerinin yaptıklarını sabırla ortaya koymuş ve onların çalışmalarını Batı'daki benzer çalışmalarla karşılaştırmıştır.

gelerinin bu tekniğe uygun olmadıkları görüldü. Şamlı İbnü'l-Şâtır her iki sorun üzerinde de çalıştı ve sonunda en azından ayın yörüngesiyle ilgili olarak kendisini tatmin eden bir çözüm ortaya koydu. Bunun neredeyse bir yüzyıl sonra Copernicus tarafından önerilen çözümün aynısı olduğu görülecekti.[10] (Dolayısıyla, son zamanlarda bilginlerin, Copernicus'un Ay'ın yörüngesiyle ilgili çözümünün, onun gezegenlerin yörüngeleri hakkındaki çalışmasının en sağlam parçasını ve belki de teknik bakımdan en önemli unsurunu oluşturduğunu düşünmeleri ilginçtir; çünkü onun kusursuz dairelerden oluşan güneş merkezli sistemi elbette bilimsel açıdan hiç de sağlam değildi.)

Mağrip'in Tecrit Oluşu

Felasife disiplinlerinin (ayrıca doğrusu Şer'î disiplinlerin) çoğu uygulayıcısı, Farsçanın en önemli kültür dili haline geldiği bölgede yaşıyordu. Arapcanın bir lehçesinin konuşulduğu, (Irak toprakları haricinde) Farsçanın pek az bilindiği ülkelerde, bu disiplinlerin kazandığı yeni ivme pek heyecan uyandırmıyor ya da Teftâzânî gibi ustaların ününün yayılması sayesinde ancak dışarıdan gelebiliyordu. Yine de dönemin en önemli tarih düşünürü, belki de bütün alanlardaki en büyük zekâsı, sadece Arapçanın konuşulduğu bir bölge değil, Farsîleşmiş geleneğin eserlerinin en yavaş nüfuz ettiği yer de olan Mağrip'ten çıktı. Bu kişi İbn Haldûn'du. İbn Haldûn, yeni eserleri okumakla birlikte öze dönüşçü İspanyol Felasife geleneğinin mirasçısıydı ve eserleri, Farsîleşmiş geleneğin taşraya özgü bir değişkesinden ziyade İspanyol geleneğinin zirvesi olarak görülürse daha iyi anlaşılabilir. (Bununla birlikte bu eserler en fazla okuru –anlaşılır bir şekilde– Farsîleşmiş bölgede buldular.)[11] İbn Haldûn'un çalışmalarını teşvik eden başlıca unsuru muhtemelen daha doğudaki heyecan uyandırıcı yenilikler oluşturuyordu ama bunun daha temelde, incelikli İspanyol kültür geleneğinin görkemli günlerinin ardından Mağrip'te yaşananlara verilmiş bir tepki olduğu söylenebilir. Hiçbir yerde değilse bile Mağrip'te refah, iktidar ve kültürel beğeni bakımından tartışmasız bir gerilemenin yaşan-

---

[10] E. S. Kennedy, Victor Roberts ve diğerleri, bu bilginlerin eserlerini, çeşitli yerlerde yayınlanmış bir dizi kısa ama son derece aydınlatıcı makalede yavaş yavaş bir araya toplamışlardır; özellikle bkz. Victor Roberts, "The Solar and Lunar Theory of Ibn-al-Shâţir, *Isis*, 48 (1957), 428-32. Bilim tarihi alanındaki son çalışmalara dikkatimi çeken, ama gelecek araştırmalara ilişkin olasılıklar hakkındaki değerlendirmemden sorumlu olmayan David Pingree'ye şükranlarımı sunarım.

[11] Arapçada İbn Haldûn hakkında fazla yorum yapılmış olmadığı için onun ihmal edilmiş olduğu söylenmiştir, ama bütün bir İslam dünyasında gördüğü ilgi izlenirse bunun doğru olmadığı görülür. Yine de epey fazla sayıdaki İslamiyatçının kemikleşmiş Arabiyatçı eğilimlerden muzdarip kesimi onun "ihmal edilişini" İslamileşmiş kültürde "yozlaşmanın" kanıtı olarak değerlendirmiştir.

dığını görüyoruz. İbn Haldûn işte bu durmu çözümleyerek insanı ele alan bilimlse çalışmalara yeni bir soluk getirdi, yeni bir hareket noktası sundu.

Geç Orta Dönem'de Muvahhidlerin ülkesi, Mağrip'in daha batısında, merkezinde ve doğusunda merkezlerini şehirlerin oluşturduğu, hinterlandın Berberî kabileleriyle gergin ilişkiler içinde olan halef devletler arasında büyük ölçüde paylaşılmıştı ve bu devletler birbirlerinin ardından sürekli entrikalar çeviriyorlardı. Öte yandan Müslüman İspanya, güneydeki küçük bir dağlık bölge hapsolmuştu ve başlıca İspanyol şehirlerindeki muhteşem camileri kiliselere ve katedrallere çevirmiş olan Hıristiyanlara haraç ödüyordu. İspanya'daki Gırnata'da bulunan hanedan hâlâ Elhamra Sarayı'nın incelikli mimarisinde simgeleşen yüksek beğeniyle, hatta şatafatla hatırlanır. Müslümanların çalışkanlığı bu ufak dağlık bölgeyi zengin bir tarım eyaletine çevirmişti ama bu durum İspanya'nın büyük ve bereketli vadilerinin kaybını telafi edemedi. Bu sırada Mağrip anakarasındaki devletler, Erken Orta Dönem'de Bedevi deve göçebeliğinin yarattığı olumsuz etkilerden henüz kurtulamamışlardı. İlk akınların yıkıcılığı bir daha tekrarlanmamış olsa da o dönemde tahrip edilen bölgelerin bir kısmı bir daha asla eski haline dönemedi; çünkü bölgede zaten var olan Berberî pastoralizminin yanı sıra bir de ekonomik bakımdan verimli ve son derece hareketli olan yeni bir pastoralizm biçiminin ortaya çıkışıyla birlikte, siyasal iktidar dengesinde bozulma meydana gelmişti. Şehirlerin ve bunların tarım ve ticaretinin artık sürekli savunulması gerekiyordu.

Muvahhid mirası, anakarada onun halefi konumundaki hanedanların çoğu üzerinde iz bıraktı; fakat dinsel açıdan anakaraya ilk Muvahhidlerin var güçleriyle saldırdıkları Mâlikîlik tartışmasız biçimde egemen oldu. (Kabileciliğin gittikçe ağırlık kazanması, merkezi ülkelerde tohumlarını gördüğümüz askeri himaye devletlerine doğru bir hamlenin burada söz konusu olmadığını gösteriyordu.) Merînî hanedanı bağımsız Berberî kabilelerinden doğmuş fakat Fas'ta henüz yükselişte olan bir yerel iktidarken (1216-69) bölgesel devlet sistemine dâhil olmuştu ve Fes'te iktidarı ele geçirdiğinde Muvahhidlerin Mağrip'te, hatta İspanya'da elde etmiş oldukları konumu yeniden inşa etmeye girişti. Ne var ki Merînîler hiçbir zaman bütün rakiplerine boyun eğdiremediler; 1340'tan sonra hanedan İspanya'ya daha fazla müdahale etme umudunu terk etti; 1415'te ise Hıristiyan İspanyollar (bu sefer Portekiz devleti) denizi başarıyla geçerek Septe üzerinden Mağrip anakarasına ayak basmışlardı. 1420 yılında Merînî iktidarının çöküşünden sonra, 1428 yılından itibaren onlarla bağlantılı başka bir hanedan (Vattâsîler) devletin eski gücüne kavuşmasını sağladı.

Merînî hanedanının başlıca rakibi Tunus'taki Hafsî hanedanıydı. Bunlar esasen Muvahhid hareketinin ve hanedanının başlıca destekçisi olmuş bir aileydi. 1237 yılında bu ailenin bir temsilcisi olan Tunus valisi, Muvahhid dinsel püritenliği adına o dönemde hüküm süren Muvahhid otoritesini devirdi; ama

bu vali ve –Abbasîlerin çöküşünden sonra Mekke'de hüküm süren şerif üzerinden kendini halife ilan ettirmiş olan– oğlu, Muvahhid yönetimini Mağrip'in tamamında yeniden kurma iddialarında başarılı olamadılar. Sonraki Hafsîler zaman zaman Doğu Mağrip'in tümüne hükmettiler ama zaman zaman da bağımsız valilere veya kabile iktidarlarına tahammül etmek zorunda kaldılar. Bazen de aynı hanedanın birbirine rakip mensupları farklı bölgelere egemen oldular.

Çoğu Hafsî hükümdarının zayıflığına rağmen Tunus ve doğu Mağrip, Mağrip'in muhtemelen en önemli entelektüel merkeziydi. Gırnata'daki küçük sarayın gücü çok sayıda bilgini desteklemeye yetmiyordu. Fas'taki Fes'te ve Tunus'ta Hıristiyan fetihlerinden kaçmış etkili İspanyol cemaatleri vardı. Fakat ülkenin ikiye bölünmüş olması özellikle Batı Mağrip'te hissediliyordu: Şehirlerin yakın çevresindeki nispeten sınırlı alanlarda kentsel idari kontrol etkili biçimde hissediliyordu. Daha geniş olan dağlık hinterlandda ise şehir hanedanlarından biriyle göstermelik bağlar kurulmuş olsa bile kabileler, kentlerin karakolları işlevini görecek küçük kasabalara bile ihtiyaç duymadan, dönüşümlü pazar panayırları kurarak kendi yöntemleriyle egemenliklerini bizzat sürdürüyorlardı. Potansiyel olarak zengin bu bölgede şehirler hemen hemen tecrit olmuş haldeydiler. Bu sırada, potansiyel tarımsal hinderlandı batıya göre daha dar olan Tunus, Doğu ve Batı Akdeniz arasında Hıristiyan Batı Avrupa'nın zenginliğinin artmasıyla gittikçe önem kazanan bir ticaret yolu üzerinde yer alan bir merkeze dönüşerek refaha kavuşuyordu; çünkü İtalyan ve Katalan şehirleri Levant şehirleriyle doğrudan ticaret yapmalarına rağmen, Kahire ve Tunus arasında sıcak ilişkiler kurmuş olan Müslüman ve Yahudi tüccarlar da büyüyen Garplı ticaret ağından bir süre boyunca kâr elde ettiler. Mağrip'in hem doğusunun hem de batısının Sudanî ülkelerle yaptığı ticaretse hâlâ kayda değer ölçüde önemsiz olmalıydı.

Hindistan ve Rumeli (Güneydoğu Avrupa) ile kıyaslandığında Mağrip'in tamamı İslamileşmiş uygarlığın merkez ülkelerinden nispeten tecrit olmuş haldeydi. Fakat bu dönem canlı bir gelişme dönemiydi. Medrese eğitimi sisteminin Mağrip'te tam anlamıyla kurulması ve fıkhın kaynaklarını açmak amacıyla maslahat kavramından yararlanıp bu sayede yerel âdetleri fıkhın tamamlayıcı ve disiplinleştirilmiş bir parçası olarak kabul eden Mâlikî hukuk kuramcılarının yaratıcı çalışmalarının çoğu Hafsîlerin yönetimi sırasında yapıldı. Halkçı tasavvufun Mağrip'e özgü biçimlerinin İslam'ın kırsal kesimlere iyice yerleşmesini, böylece ülkenin siyasal bakımdan olmasa da kültürel bakımdan şehirlere biraz daha bağlanmasını sağlayacak şekilde bölgede tam anlamıyla kökleşmesi de bu dönemde mümkün oldu. Yine bu dönemde, Mağrip'e özgü, ayrıksı mimari gelenekleri de olgunlaştı. Bütün bu etkinlikler sırasında İbn Haldûn, işler haldeki bir uygarlığın mevcut süreçlerini inceledi ve onların şehirlerdeki güçlü yönetimlere bağımlılığı hakkında araştırmalar yap-

tı. O, uzak bir geçmişe –ve İslam dünyasının diğer kısımlarına– kıyasla bir ekonomik ve kültürel zayıflığın yaşandığının da farkındaydı ve bunu Mağrip'te görülmüş olduğu şekliyle, göçebe hayvancı iktidara dayalı hanedanlık yönetimine özgü döngülere bağlıyordu.[12]

Felsefi Tarihçi: İbn Haldûn

İbn Haldûn (1332-1406), ihtiyatlı İspanyol geleneğinin son büyük Feylesofuydu. Hafsî Tunus'ta doğdu ama esasen İspanyol bir aileye mensuptu. İbn Rüşd'ü yorumladı ve yaşamını bir Şeriat yargıcı, yani bir baş kadı olarak tamamladı. İlk başlarda bir ölçüde isyankârlık sergilemişti. Sonraları bile Teftâzânî'nin etkisi altındaydı. Şiî Feylesof Nasîrüddin Tûsî'nin çalışmalarından haberdardı; belki de merkezi İslam dünyasının daha cüretli felsefesine daha fazla ilgi gösteriyordu. Her halükarda gençken, filozofların hiçbir zaman tam anlamıyla ait olmadıkları bir toplum içinde tecrit olmuş halde yaşamamaları gerektiğini düşünmüştü: Eğer çaba gösterirse daha iyi şeyler yapabilecek bir filozof kral yaratabileceğini ummuştu. Feylesof dostu, ünlü vezir İbnü'l-Hatib'in himayesi sayesinde Müslüman İspanya'dan geriye kalmış olan Gırnata devletinin veliahdının öğretmeni oldu. Görünüşe göre veliahda Felasife'yi – daha doğrusu Feylesofların öğretilerini– öğretmeye çalışmıştı. Fakat kısa sürede genç adam gerçek felsefeye uygun biri olmadığı anlaşıldı. Vezir bunu genç ve idealist öğretmenden daha erken fark etmişti. Genç veliahtın bilgeliğe ulaşmadan önce yarım yamalak bilgileri yüzünden kibre kapılmasına engel olmak için kendi dostunu saraydan gönderdi. Buna rağmen iki Feylesof arasındaki dostluk devam etti.

İbn Haldûn bundan sonra Mağrip saraylarını gezdi ve siyasal yeterliliğe sahip hiziplere hizmet etti. Görünüşe göre İbn Haldûn bu saraylardan birine kendi fikirlerini benimsetme veya bunlardan birini yönetme fırsatını yakalamayı ummuştu ama ona bu saraylarda sadece istisnai siyasi yetenekleri yüzünden değer veriliyordu. Bu yetenekleri arasında göçebe kabileleri yakından tanıması ve onlarla beceriyle müzakere etmesi bulunuyordu.

Görünüşe göre en sonunda hayal kırıklığına uğramıştı. Sonuç olarak, İbn Rüşd'ün haklı olduğuna ikna oldu: Toplumu isteğe göre yeniden şekillendirmek mümkün değildi. Fakat bunun nedeni hakkında yeni bir anlayışa ulaştığına da inanmıştı: Toplumun gelişiminin kendine özgü birtakım kuralları vardı. Toplumsal koşulları iyileştirmek için nelerin yapılıp nelerin yapılamayaca-

[12] İbn Haldûn'un Mağrip üzerine odaklanması onun için epey verimli oldu. Fakat kimilerinin yaptığı gibi, modern bir bilginin Mağrip'ten yola çıkarak genellemeler yapması oldukça yanıltıcı olacaktır; özellikle de diğer yarıya –"Doğu"ya– ilişkin anlayışı neredeyse sadece en büyük kültürel canlılığın (Şiî Arapları da içeren) Farsileşmiş bölgede yaşandığı bir dönemdeki Cemâî-Sünnî Araplarla sınırlı kalmışsa.

ğı sadece insan doğası denen sabitle değil, ayrıca belirli gelişim dönemlerini niteleyen toplumsal koşullarla da sınırlanmıştı. Bu koşullar da çözümlenmesi mümkün birtakım tarihsel kurallara uyuyorlardı.

Son hamisini, siyaseti bırakması için kendisine izin vermeye güçlükle de olsa ikna etti ve bir tarih incelemesi olan başyapıtının ilk taslağını yazmak için kırda inzivaya çekildi. Bu çalışması *Mukaddime* başlıklı, tarih araştırmalarının ve tarihsel sürecin doğasını çözümlediği uzun bir giriş bölümüyle başlayan, İslam'ın doğuşundan önceki zamanların ve İslami dönemlerin evrensel bir tarihi şeklini aldı (çalışmasının son kısmı esasen İslamileşmiş toplumla sınırlıydı ve özellikle Mağrip üzerine yoğunlaşıyordu). Bu tarih eserinin hacmi, bir kitaplığın tek bir rafını tamamen dolduracak kadardı ve tek başına *Mukaddime* bunun çok kalın tek bir cildini meydana getiriyordu. Sonunda –rejim onun dürüstlüğünü kanıtlamasını isteyince Mâlikî baş kadı olarak atandığı– Memlûk Mısır'nda eserine son şeklini verip bu işi bıraktı.

Bir Feylesof olarak İbn Haldûn, tarihsel değişim hakkında, "daha yüksek", yani daha soyut bilimlerden –yani esasen biyolojiden, psikolojiden ve coğrafyadan– elde edilmiş ve kanıtlanmış sonuçlardan çıkarılan öncüllere dayanan, kendi içinde tutarlı, kanıtlanabilir bir genellemeler kümesi anlamında bir "bilim" kurmak istiyordu. Bu elbette, Felasife'nin bu yeni disiplininin gözlemlerinin rastgele ve salt "deneysel" olmayıp her noktada kuşatıcı, yani ilkece bütün olası durumları kapsayıcı olmasını sağlamanın en doğru yöntemiydi. Ama bir tarih bilimi ortaya koymak Feylesofların alışılmış bakış açısını kökten değiştirmeyi gerektiriyordu. Feylesoflar tarihsel fenomenlerin, "oluş" içindeki dünyanın geli geçiciliğinin –ki eşyanın daima maruz kaldığı bir durumdur bu– en açık örnekleri olduğunu düşünmüşlerdi. Bu tür "ilineksel" olaylar esasen akıl yürütmeler yoluyla, yani –*bir şeyi o şey yapan şey* anlamında– "varlığın" değişmeyip aynı kalan dünyasının akıl yoluyla bilindiği gibi bilinemezlerdi. Tarihsel araştırmalar en fazla, daha aşağı düzeydeki pratik siyaset sanatına yönelik bir hazırlık alanına aitlerdi: Pür tefekküre uygun konular değillerdi. İbn Haldûn, yeni bir bilim ortaya koyduğunu açıkça vurguladı ama madde hakkındaki beylik Felsefi değerlendirmeyi de kabul etti. Her ne kadar yeni biliminin epey değerli olduğunu düşündüyse de bunu açıktan ikrar etmedi.

Yine de bir bakıma onun bilimi İspanyol Feylesoflar okulunun kelâma verdiği nihai yanıtı oluşturuyordu. Tarih ilkece İslam'daki Şeriat yanlısı eğilimin tümü için nihai gerçekliği oluşturuyordu. Kelâm ehli de hadis rivâyetlerinin hukuki ve öğretisel kararlar için güvenilir temeller olarak tarihsel geçerliliklerini savunarak kendi yöntemlerini gerekçelendirmek için epey çaba harcamışlardı. Tarih alanı bu kez de Felasife lehine yeniden fethedilmek zorundaydı. İbn Haldûn tarih tekniği düzeyinde bile saldırısını başarıyla devam ettirdi. Şeriat yanlılarının epey geliştirdikleri tarihsel doğrulama aracı olan

isnat eleştirisi yöntemi, esasen tarihsel belgeleri dışarıdan eleştirmenin –yani bunların güvenilirliklerini eleştirmenin– bir yöntemiydi. İbn Haldûn ise bu dışsal eleştirinin yeterli olmadığını vurgulamaya çalıştı. Apaçık bir anlamsızlıktan kaçınmak için rivayetlerin içsel bir eleştirisine, yani doğanın kalıcı ve evrensel kurallarına dayanan bir eleştiriye başvurmak şarttı: Bu amaçla lojistik ve biyolojiye dayanarak Musa'nın ordusunun rivayet edildiği gibi 600 bin kişiden oluşmasının imkânsız olduğunu tanıtladı. (Ama bilfiil kullandığı içsel eleştiri yöntemlerini pek fazla geliştirmedi; verileri tek tek değerlendirmektense doğalcı ilkeyi tesis etmeyi tercih etti.) İbn Rüşd gibi o da Şeriat yanlısı disiplinlerin daha soyut yanından duyduğu kuşkuları, onun döneminde tümüyle yasaklanamayacak kadar derinlemesine kök salmış kelâmı fiilen reddetmeye kadar vardırdı. İbn Haldûn, kelâmın, Gazâlî'nin onun için öngördüğü meşru amacı onun yaşadığı dönemde taşımış olduğunu kabul etmeye hazırdı. Fakat (eklememiz gerekir ki tasavvufun neredeyse bütün görüş açılarını meşrulaştırabileceğini kanıtladığı) on beşinci yüzyılda Mağrip ve Kahire'de bu tarz öğretisel sapkınlıklar artık bir sorun oluşturmuyordu ve kelâm da her ne kadar revaçta olsa da gereksizdi.

İbn Haldûn bunun yerine yeni, tarihsel yönelimli bir siyaset bilimi geliştirdi. Eski filozofların "şehirleri" sınıflandırma tarzını yersiz bularak reddetti: Bunlara dair ileri sürülmüş olan çeşitli tipler, en iyi ve en kötü biçimleriyle birlikte, soyut ve gerçek dışıydı. Bunun yerine bir devletin durumu onun tarihsel süreçlerin doğal zinciri içindeki yerine göre değerlendirilmeliydi. Bütün bunlar bizim deyişimizle "beşeri çevre şartlarından" ileri geliyordu.

İnsana özgü doğal ve zorunlu toplumsal birim kırsaldı ve kültürün inceliklerinden yoksundu. Kırsal grubun ayakta kalmasını sağlayan asli koşul, bu tarz birimlerin grup dayanışması veya hizip ruhuydu (*asabiye*); bu dayanışma, uygun koşullar altında, güçlü bir grubun birçok başkası –veya kent yaşamının gelişmiş olduğu yerlerde kentli bir toplum– üzerinde egemenlik elde edilmesine olanak verirdi. Bu egemenlik, çoğunluğun kaynaklarının egemen gruplar tarafından tek bir noktada yoğunlaştırılması, bunun sonucunda da ekonomik uzmanlaşmanın ve şehir yaşamının bütün diğer özelliklerinin ortaya çıkması anlamına gelirdi. Yeni kurulmuş merkezi iktidarın gücü yerleşik sanatların filizlenmesine veya –zaten filizlenmişlerse– serpilmelerine olanak verirdi. Ama devlet, egemen grubun dayanışmasına dayalı olurdu ve bu grup lüks yaşamın tadına bir varınca dayanışmasının niteliği de değişirdi. Kişisel kuvvet yerine paranın gücüyle hükmetmeyi öğrenirdi ve grubun refah içinde yaşayan üyeleri, silahsız tebaalarına karşı tetikte kalarak birbirlerine bağlı durmaktansa birbirlerini kıskanmaya başlayabilirlerdi. Grubun tek lideri hükümdar olur ve sonunda artık lüks içinde yaşayan grup üyelerinden ziyade paralı askerlere bel bağlamayı zorunlu görürdü. Bu noktada mali güçlükler devreye girerdi; gittikçe ağırlaşan vergiler yerleşik sanatları zayıflatırken vergilendirmenin

zemini de zayıflardı. Özgün grup dayanışmasının zayıflamasına toplumun ekonomik zemininde bir daralma da eşlik ederdi. Bundan sonra içeriden reform yapmak esasen artık olanaksız hale gelir ve devlet bir sonraki dinç, güçlü bir dayanışma içinde olan, kırsal, özellikle de göçebe hayvancı gruba kolayca yem olurdu. Bu sırada kültürün sanatları canlılıklarını yitirebilirdi. (Bununla birlikte İbn Haldûn, bu tarz bir döngünün etkilerinin Mağrip gibi ülkelerde, uzun ömürlü olmuş ve köklü bir kültürel sahip olan Mısır gibi ülkelerde olduğundan daha ciddi sonuçlar doğurduğunu da belirtmiştir.)

Benim bu özetimde fazlasıyla basitleştirmiş olduğum bu çözümleme sırasında İbn Haldûn, ekonomi ve para kuramının ana hatlarını geliştirme fırsatı da buldu. Bazı toplumsal koşullarda yeterli bir yönetim gelirinin bir bütün olarak ekonomiye hiçbir biçimde ket vurmamasının ama başka koşullar altında ekonominin henüz yeterli gelir elde etmediği görülen bir yönetimin masrafları yüzünden mahvolmasının mümkün olduğunu etkili bir biçimde gösterdi. (Bu fikirler tümüyle benzersiz değildi ama Müslümanların ekonomi hakkındaki alışılmış değerlendirmelerinin –örneğin hükümdarlar için yazılmış, tarımı korumanın gerektiğini vurgulayan el kitapları ve tüccarlar için yazılmış, çeşitli yatırım türlerine ağırlık veren el kitapları ya da pazar denetçileri için yazılmış kılavuzlar– epey ötesindeydi.) İbn Haldûn daha genel bir biçimde, siyasal ve toplumsal düzendeki zorunlu ihtiyaçlara ve lükslere ilişkin çeşitli sanatların rolünü inceledi. Aslında çeşitli sanatları anlatış şekli o kadar ayrıntılı ve kapsamlıydı ki onun bu kitabı İslamileşmiş kültür için giriş niteliğinde bir çalışma olarak kabul edilebilir.[13]

Feylesoflar arasında yapılmış olan daha önceki siyaset bilimi örneklerinde olduğu gibi, onun sunumu da peygamberlik üzerinden kurulmuş devletin

---

[13] Maalesef Franz Rosenthal tarafından yapılmış İngilizce çeviri, sanat ve zanaat dallarıyla ilgili olarak o kadar da kötü olmamakla birlikte, İbn Haldûn'un daha genel bakış açısının anlaşılması bakımından hiç uygun değildir, onun bu bakış açısı bu eserin birçok yerinde son derece hatalı biçimlerde yansıtılmıştır: *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 cilt (New York, 1958). Teknik terimler neredeyse düzenli bir biçimde yanlış çevrilmiştir. Örneğin "görülmeyen" anlamındaki *gayb*, İbn Haldûn'un en temel tutumuna zıt olarak "doğaüstü" diye; deve göçebesini belirten ekolojik bir terim olan arab ise sanki modern anlamda dilsel, etnik bir terimmiş gibi (ve çelişkili bir biçimde İbn Haldûn'un "Arapları" aşağıladığı sonucunun çıkmasına yol açacak şekilde) "Arap" diye çevrilmiştir. Fakat kolayca telafi edilemeyeceği için bütün bunlardan daha da kötü olan şey, onun anlayamadığı yerleri istikrarlı bir biçimde çarpıtmış olmasıdır. Krş. H. A. R. Gibb'in yazdığı eleştiri, *Speculum*, 35 (1960), 139-42. Daha iyi bir İngilizce çeviri örneğini Duncan MacDonald ortaya koymuştur: *The Religious Attitude and Life in Islam* (University of California Press, 1909). Maalesef, başka bir kısmi çevirinin sahibi Charles Issawi'ye ait pasajlar o kadar düzensiz ve bağlamından koparılmış bir halde bir araya getirilmiştir ki İbn Haldûn on dokuzuncu yüzyılın (ve pek başarılı da olmayan) Avrupa sosyolojisini öngörmüş gibi görünür. De Slane tarafından yapılmış eski Fransızca çeviri de onun Felsefi kusursuzluğunu kavramayı başaramamış olmakla birlikte, sadece böylesine sistematik hatalar içermemesi bakımından Rosenthal'ın İngilizce çevirisinden daha iyi sayılır.

bu sistemdeki yerini çözümlemek için özellikle çaba sarf eder. İbn Haldûn, burada elbette Şer'î ilkelerle ters düşmemek için titizlik gösterir; ama dikkatli okurların da açıkça fark edeceği gibi o, İbn Sînâ'nın büyük bir pratik bilgelik atfettiği peygamberliğe özgü imgenin, kusursuz siyasal sonuçlara yol açabilecek olmakla birlikte bunu ancak grup dayanışması döngüsü çerçevesinde başarabileceğini ileri sürer: Peygamberliğe özgü itki, bir grubun gücüne yaratıcı bir çekicilik katarak doğal devlet oluşumuna bir tür destek sağlar ve peygamberin kurallarının yozlaşmadan işleyebilmesi ancak en baştaki dinçlik döneminde mümkün olur. Sadece Felsefi reformcu değil, Şer'î reformcu da doğru zamanı beklemeli ve kendi lehine olacak çevresel ve tarihsel koşulları gözetmelidir. Vahiy elbette Şeriat yanlılarının ısrarla ileri sürdükleri gibi tarihsel bir fenomendir ama bu ancak tarihin doğa yasalarına tabi olması koşuluyla böyle olabilir.

İbn Haldûn "sosyolojinin babası" sayılıp takdir toplamış ve onun fikirleri modern Batılı sosyolojik düşünceyi derinden etkilemiştir. Maalesef İbn Haldûn'un bu yönü Müslümanlar arasında pek az devam ettirildi ve Garp'ta bile on dokuzuncu yüzyılın sonlarından önce bilinmedi. Öyle ki onun modern toplumsal araştırmalar tarihi içindeki yeri aslında epey marjinal kaldı. Fakat örneğin Osmanlı toplumunun Farsîleşmiş ortamında kendine geniş bir okur kitlesi buldu ve eseri Türkçeye çevrildi. Haldûn'un en önemli başarısı onun kuramının daha sonraki Garplı toplum kuramlarına yaklaşmış olması değil, tarihi içinde bizzat yaşadığı İslamileşmiş çevrede Felasife'ye eklemlemiş olmasıydı.[14] Bu durum onun eserinin büyük bölümünü oluşturan asıl tarih kısmında gayet açık bir biçimde görülür.

İbn Haldûn'un eseri hem ilkeleri hem de pratiği itibarıyla Taberî'nin eseriyle karşılaştırılabilir: Onlar zıt kutupların temsilcileriydi. Biri tümel hakikatleri yücelten Feylesofları, diğeri ise tikel olguları derleyen Hadis Ehli'ni temsil ediyordu. Osman'ın öldürülmesi ve Müslümanlar arasında hizipleşmelerin başlaması Taberî için ne kadar önemli birer olaydıysa İbn Haldûn'un tarihsel ortamı için de Muvahhid devletinin kuruluşu neredeyse o kadar merkezi bir önem taşıyordu. İbn Haldûn'un Muvahhid iktidarının kökenini ve gelişimini ele alırken attığı her adım onun bu olaylarda kendilerini açığa vuran tümellerle ilgisini ortaya koyar.[15]

---

[14] Muḥsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (Londra, 1957) adlı eserinde, İbn Haldûn hakkındaki daha önceki bütün araştırmaları geçersiz kılmıştır. Bunun yanına Mahdi'nin şu makalesi de eklenmelidir: "Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldûn",*Wissenschaftliche Politik, eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, haz. D. Oberndörfer (Freiburg im Breisgau, 1962).

[15] Maalesef, *Histoire des Berbères* (Cezayir, 1849-51, 1852-66) adlı eseri Fransızca çevirinin sahibi Wm. MacGulkin de Slane, "kimin kimi öldürdüğünün" ötesine geçen Arapça pasajlarda güçlük çekmiş gibi görünüyor. Belki de sadece kronolojinin önemli olduğunu düşünmüş

İbn Tûmert'in kişiliğinde ve kariyerinin gelişiminde, böylesine önemli bir siyasal hareketin oluşması bakımından önem taşıyan unsurlar kendilerini olabildiğince belli ederler. Onu en güçlü Berberî kabilelerinden biriyle ilişkilendirmesinin ardından, anlamamız gereken ilk şey, onun iki ayrıntıya çabucak yönelen hırslı bir kişiliği olduğudur. Bu ayrıntılardan ikincisi de bizi anlamamız gereken ikinci unsura götürür: Dönemin olgunluğu. "O, falcıların ve kâhinlerin, Mağrip'te o dönemde bir devlet ortaya çıkacağı şeklindeki öngörülerine uygun olarak, devletin kendi egemenliği altındaki halkına ait olacağına söz verdi. İddialara göre Ebu Hâmid el-Gazâlî'yle karşılaştı ve ona bu konuyla ilgili olarak yüreğinden geçenleri ifşa etti. Gazâlî de bu konuda, onu, o dönemde İslam'ın Mağrip bölgelerindeki şöyle bir durumunda olmasından dolayı teşvik etti: Devlet zayıflıyordu ve [o dönemde egemen olan Murâbıt iktidarını destekleyen kabile] Lemtûna'yı bir arada tutan otoritenin dayanakları sarsılıyordu ..." Yani falcılar imgeleme yetisi aracılığıyla hissederken, bilgeler akıl yetisi aracılığıyla yargıya varıyordu. İbn Tûmert, (Gazâlî'nin öğretisini beraberinde getirmesinin sonucu olarak) geniş dinsel ve entelektüel ufuklara sahip olması sayesinde etrafında taraftarlar toplamaya ve Murâbıt hanedanın lüks yaşamına muhalefet ederek kasabalardaki insanlar arasında ün kazanmaya devam etti. Bütün bunlar gerekliydi ama hareketin siyasal bakımdan önem kazanması ve dinsel reformun etkili olması ancak kendi fikirlerine kazanmış olduğu taraftarların kendisini ilişkilendirmiş olduğu kabileye dayanan bir iktidar örgütlenmesinin çekirdeğini meydana getirmeleriyle mümkün oldu. Bundan sonra, bu fikirler kendi yollarını bağımsızca izleyen kabile mensuplarını yenilgiye uğrasalar da ayakta tuttu; ama onları zafere ulaştıran şey kabile dayanışmasının ta kendisi oldu. İbn Haldûn'un anlatısında bunun hemen ardından gelen öyküde bu durum daha da netleşir: Şehirlere dayalı bir karşı reformcu da etrafında coşkulu bir taraftar kitlesi toplar ama sağlam bir kabile desteği olmadığı için kolayca yenilgiye uğratılır.

Bütün bunlar, tarihçiler arasında yaygın olmuş biçimin aksine, isnatlara veya yinelemelere yer vermeyen akıcı bir anlatı biçimini almıştır. Fakat Taberî'yle olan daha ince ama belki de daha çarpıcı bir zıtlık da her birinin kuşkulu rivayetleri kullanma şekli hakkındadır. Taberî bunları daha sağlam malzemelerde ortaya çıkan sorunları öne çıkaracak birer karşıtlık unsuru olarak (ama dikkatli okuru tetikte tutacak şekilde gerekli belgelemelerle birlikte) kullanabilirken, İbn Haldûn'un olgusal isabetlilikle ilgili sorunlarda daha ziyade ihmalkâr davrandığı görülür. İbn Tûmert'in Gazâlî'yle yaptığı siyaset sohbeti, İbn Haldûn'un "iddialara göre" şeklindeki kendi ifadesinin akla ge-

---

olabilir. Ne olursa olsun, İbn Haldûn'un toplumsal çözümlemesinin açığa çıktığı daha karmaşık bazı pasajları atlamakla yetinmiştir. İbn Haldûn'un asli tarihinin kendi ilkeleri tarafından ciddi biçimde yönlendirilmediği şeklindeki, bazı yerlerde rastlanan yanlış izlenime bu durum da katkıda bulunmuş olabilir.

tirdiği gibi muhtemelen uydurmadır; İbn Haldûn'un ilgilendiği şey ise bunun kullanılmasının sağlayabileceği felsefi aydınlanmadır. Yine –Ibn Haldûn'un kendi rivayetlerinin dikkatli biçimde okunmasının akla getireceği gibi– İbn Tûmert kuşkusuz köklü bir Berberî ailesine mensup olmalıydı; yine de İbn Haldûn, güya sadece kabile dayanışması hakkındaki iddiasını kanıtlamak amacıyla onun hakkında ileri sürülen Ali'nin soyundan geldiği yönündeki onurlandırıcı iddiaları da öne çıkarır: Bu durum bir soy kütüğü açıklaması biçiminde ortaya konmuş olmakla birlikte, aslında kan bağıyla ilgili anlaşılmaz bir hissiyattan ziyade tamamen anlaşılır ortak toplumsal çıkarlarla ilgilidir. Dolayısıyla, İbn Tûmert'in soyu Ali'den gelse bile, o "soyu onlarınkiyle iç içe geçmiş ve onların akrabalık bağlarını kabul etmiş, onların soy kütüklerini benimsemiş, onların bir üyesi olmuş" olduğu için Berberî kabilesiyle dayanışma içindeydi.

Farsîleşmiş Edebi Gelenekte Retorik Sanatı ve İncelik

Kültürlü çoğu insan –örneğin saray mensupları, hâlâ bürokraside istihdam edilen kimseler ve zengin tüccarlar veya toprak sahipleri– için entelektüel yaşamın en ilginç yanları (Yüksek Halifelik Dönemi'nde edipler için olduğu gibi) beşerî edebiyatın çeşitli biçimlerinde dile getirilenlerdi. Farsîleşmiş bölgede bile dünya ve insanın ödevleri hakkındaki standart İslami öğretileri kendinde somutlaştıran en saygın eserler, Felasife ve doğa bilimi eserlerinin çoğu gibi esasen Arapçayken, edebi sahada tercih edilen dil, sıradan eğitimli kimselerin bilgin olmaları gerekmeden kolayca anladıkları, geniş çapta kullanılan bir dil olan Farsçaydı. Bu sahada kültürlü bir okur kitlesi ulemânınkinden başka bir kamusal disiplini dayatıyordu. Hâkim ruhun yine muhafazakâr olmasına rağmen, verilen eserlerin çoğu yine de epey yaratıcıydı.

İbn Haldûn, tarihsel araştırmaları kendi anlayışlarını ifade etmenin en etkili biçimi olarak gören tek ciddi düşünür değildi. İslam, kozmik bir döngücülüğe dayalı olan genel bir dramatik çerçeveden nispeten özgür olma fırsatını beraberinde getirdi. Peygamberlik geleneğindeki, her bir olayı ilk ve son defa gerçekleşmiş saymaya dayanan güçlü tarihsellik duygusuyla bir arada olan bu özgürlük, olgucu bir tarih yazımını teşvik etti. Geç Orta Dönem'de çok çeşitli tarihsel ilgiler kendini gösterdi. Arapçada –ve belki de özellikle Arapça konuşulan yerlerde– eski dinsel tarihsel irfan geleneği muhafaza edildi: Bilimin önemli taşıyıcıları ve peygamberliğe dayanılarak kurulmuş cemaatin misyonu kuşak kuşak kaydedildi. Bu gelenek, İslam'ın yayıldığı her yere ulaştı. Öyle ki önceden tarihin efsane, hatta mit düzeyinde olduğu sayısız yerde İslam'ın gelişi nesnel tarihsel verilerin önemine dair bir farkındalığın oluşması anlamına geldi. Elbette sadece ulemâ değil, hükümdarlar, hatta veliler de gittikçe daha fazla kayıt tuttu. Sudanî ülkelerde, Hindistan'ın büyük kısmında ve birçok

başka yerde, çoğunlukla özenle tarihlenmiş tarihçelerin yazıldığı bu dönemden itibaren, kamusal olayların ayrıntılı sürekliliğinin izini sürmeye başlayabiliyoruz. Arapça konuşulan daha merkezi ülkelerde, özellikle de Mısır'da ise bu türden ilgilerin ötesine geçen bir tarihçiler okulu ortaya çıktı ve birçok yerel ayrıntıyı kayda geçirmeye veya belgelemeye uğraştı. Bunların en ünlüsü, Mısır'daki önemli yerler ve yerel gelenekler hakkında bulabildiği bütün bilgileri derleyen el-Makrîzî'ydi: Bu durum, İslam dünyası için yeni olmayan, fakat nadiren bu kadar etraflıca uygulanmış bir uğraş tipiydi.

Ama tarihin edebiyatın önemli bir parçası –Türk emirlerin ve sultanların ihtişamının bir parçası– olarak kabul edildiği Farsilşemiş bölgede tarih yazımı alanında en az bunun kadar anlamlı başka gelişmeler yaşandı. Moğol egemenliğiyle birlikte Müslümanlar arasında zaten nispeten geniş olan dünya perspektifi biraz daha genişlemişti. Hastanelerin ihtiyaçlarını karşılayan ve köyler kuran gayretli bir idareci olarak tanımış olduğumuz İlhanlıların veziri Reşîdüddin Fazlullah, geniş entelektüel ilgilere sahipti; asıl mesleği hekimlik olmakla birlikte, teoloji ve özellikle tarih dâhil olmak üzere çeşitli konular hakkında eserler yazdı. Birçok tarihçinin hamisi oldu ama dönemin en muazzam tarih eserini bizzat hazırladı. Ona ait olan "Tarihler Derlemesi", bir dünya tarihi olmak gibi bir iddiası olan eserlerin ilki kabul edilebilir ki epey kapsayıcı olması da bu iddiayı doğrular niteliktedir. Başkentleri olan Merâga'da ve Tebriz'de kesişen uzun mesafe ticaret yollarından olduğu gibi Moğol sarayının geniş çaptaki resmi ilişkilerinden de yararlanan Reşîdüddin, bütün bölgelerden, hatta misyonerleri o dönemde geniş bir alanda seyahat eden Garp veya Keşmir ve Tibet gibi nispeten ücra ülkelerden gelmiş eğitimli kişileri hizmetine aldı. Açıkçası ona bilgi verecek kişileri güvenilirliklerine göre seçmişti ve onların ortaya koyabildikleri veya anımsayabildikleri kayıtları Farsçaya çevirmiş –ve kuşkusuz normalde olması gerektiği gibi özetlemiş– ve bunları kesin ve gerçekçi hale getirmişti. Sonuçta ortaya, Ekümene'nin şehir sahibi toplumlarının büyük kısmında yaşayan halklara dair sistemli bir kayıtlar topluluğu çıktı. Bir bütün olarak, sadece Müslüman halklar hakkında değil, Müslüman olmayan halklar hakkında da muazzam miktarda malzeme içeren bu eser, kapsamı bakımından, o güne kadar İslamileşmiş herhangi bir tarih eserinden –ya da daha doğrusu, o döneme kadar yazılmış herhangi bir tarih çalışmasından– daha dengeliydi. Reşîdüddin'in ortaya koyduğu örnek, onun izinden giden Farsça tarih yazımı geleneği içinde bir ölçüde devam ettirilmiş olsa da onun eseri, yirminci yüzyıla dek, bir dünya tarihi olduğu iddiasını taşıyan daha sonraki bütün tarihlerden daha kapsamlı ve daha dengeli olacaktı. Yine de onun eseri en fazla sadece eski İran'ın ve Müslümanların, insanlığın merkezinde oldukları ve kendi çağlarına az çok egemen oldukları düşünülen büyük hanedanlarının silsilelerini bir araya getiriyordu. Gerçi başka hiçbir hanedanlar silsilesinin bu tarz bir role sahip oldukları yönünde daha sağlam

bir iddiası olmasa da bu anlayış, dünya tarihini bir bütün olarak anlamak bakımından modern Batılı tarihçilerin buna denk düşen bağnazlıklarından daha makbul değildi.

Reşîdüddin'in eseri kapsayıcı olmanın yanı sıra şaşırtıcı derecede adildi de. Cemaî-Sünnî Müslüman dünyasının nefret ettiği Nizârî İsmailîler hakkındaki açıklaması yine Moğolların önemli bir memuru olan daha eski bir tarihçinin, Atâ Melik Cüveynî'nin eseriyle sıkı bir paralellik sergiler. Cüveynî'nin kullanmış olduğu malzemelerin çoğunu, hatta bazen onunla tıpatıp aynı biçimde Reşîdüddin de kullandı. Aralarındaki karşıtlık fikir verici niteliktedir; söz konusu karşıtlık, Cüveynî'nin kayıt altına aldığı sapkınları lanetlemek ve kötülemek için epey çaba gösterdiği yerlerde Reşîdüddin'in yorumdan kaçınmasıyla sınırlı değildir. O daha da ileri gitmiştir: Kendi Moğol hamilerini küçük düşürebilecek ve İsmailîleri olumlu yansıtabilecek ayrıntılar söz konusu olduğunda elindeki kanıtların İsmailîler lehine olduğu yerlerde resmi Moğol tarihini düzeltmeye özen gösterdi.

Reşîdüddin, çalışmalarını özenle yürütmeye kendilerini adamış ve genelde geniş bir bakış açısına sahip bir tarihçiler okuluna hamiliği sayesinde esin kaynağı da oldu. Ama onun olgulara dayalı çalışmasını kalıcılaştırmak adına tercih ettiği son derece basit ve dolambaçsız düzyazı tarzı genellikle taklit edilmedi. Tarihin kusursuz bir edebi tarz olduğu düşünülüyordu ve bu nedenle daha Erken Orta Dönem'de kendini göstermeye başlamış olup gittikçe incelik kazanan bir tarza uygun olarak tarihin ustaca ortaya konması ve süslenmesi bekleniyordu. Reşîdüddin'in selefi olan ve nispeten yalın bir üslupla yazmış olan Cüveynî bile cümlelerini ölçülü sıfatlarla ve ifadelerle akıcılaştırmaktan hoşlanıyordu. Reşîdüddin'in öğrencileri süslülüğü aşırı uçlara taşıdılar. Himaye ettiği tarihçilerden biri olan Vassâf, modern bilginler tarafından, isabetli olmak için gösterdiği büyük özenle –ayrıca isabetli biçimde resmettiği olguların anlaşılmasının olağanüstü güç olmasıyla (çünkü bunları açıkladığı konuyla tamamen ilgisiz süslü laf kalabalıklarına boğar)– tanınır. Örneğin onun anlatısında bir ordu şafak vaktinde değil, güneş (ki bu güneş değil, ancak aşinalığın nüfuz edebileceği, incelikle geliştirilmiş bir söz sanatıdır) çiyi (ki yine bu da sadece çiy değil, çapraşık bir mecazlar kompleksidir) kuruttuğu anda yola koyulur. Tarihsel olguyla ilgilenmiş olmakla birlikte dokunaklı söz oyunlarına daha fazla ilgi duyan Fars edipler arasında Vassâf, diğerlerinin sadece isabetliliğini değil, tazeliğini ve süslülüğünün verdiği keyfi de boşuna bile olsa kopyalamaya çalıştığı model bir tarihçi olarak bilinirdi.

Farsça edebi model, diğer bazı dillerde gelişen edebiyatın temeli oldu. Timur'un azılı bir düşmanı (İbn Arapşâh), onun kanlı seferlerini, Farsî tarih okulundan –başkahramanını onurlandırmayı hedeflememesi dışında– beklenebilecek tarzda değil de Arapça kaydetti ve kınadı. Ama Farsîleşmiş gelenek içinde böyle şekillenmiş en önemli edebi dil Türkçe oldu. Türkçenin lehçeleri-

ne üç alanda standart birer edebi biçim verildi. Böylece ortaya üç edebi lehçe ve bir ölçüde üç edebi gelenek çıktı. Gerçi lehçeler anlaşılmak bakımından birbirlerini dışlayacak kadar birbirlerinden ayrılmadılar ve bu dönem boyunca herhangi bir biçimde yazmış yazarlar başka yerlerde de okunabildiler. Seyhun ve Ceyhun havzalarında şairler, hatta nesir yazarları Türkçenin Çağatay diye bilinen bir biçimini kullandılar. Azerbaycan'da (ve yakınındaki ülkelerde) ve Osmanlı topraklarında ise Oğuz Türkçesinin birbirinden farklılaşan iki biçimini kullandılar. Geç dönem Farsça üslubun süslülüğü kısmen, yeniliğe ancak abartılar sayesinde ulaşılabilen bir üslup döngüsünün sonucuysa da, bu sıkıntının Türkçeye aktarılması onun çözümüne pek az katkı yapmıştı: Türk ediplerin zihni çağdaş bir Farsî beğeniyle öyle dolmuştu ki onların eserleri Türk halk edebiyatının sadeliğinden kısa süre içinde uzaklaşıp tam bir süslülüğe doğru kaymıştı.

Farsîleşmiş geleneğin süslülüğe doğru yol almasının tek nedeni üslup döngüsü değildi. Farsça edebiyat toplumsal bir araç olarak yerini iyice sağlamlaştırınca bir dizi toplumsal basınca tabi oldu. Farsça, geniş bir bölgede fiilen halk dili olmasına rağmen, çok daha geniş bir bölgede –İran'ın bazı kesimlerinde bile– onu yazanların veya okuyanların ana dili değildi, bir *lingua franca*, yani "ortak iletişim dili" idi. Türkî hamiler elbette Farsçayı bir saray dili olarak biliyorlardı; fakat farklı İran dillerinden birini konuşan halklar – Harezm, Mâzenderan, Geylân veya Kürdistan halkları– bu dile aslında aşina değillerdi. Dolayısıyla birçok Farsî yazar, sınırlı toplumsal amaçlar için az çok yapay bir aracı kullandıklarının farkındaydı. Dilin saraya özgü nezaket kurallarına uygun olması beklenirdi. Eski Arapça edebi eleştiri gibi Farsça edebi eleştiri de –çeşitli övgü sözleriyle aktarılan muğlâk estetik değerlendirmeler bir yana– eserin yerindeliğine, yani ahlakî, toplumsal, hatta öğretisel açıdan ne kadar yerinde olduğuna bakardı (büyük Fars şairi Hâfız, bu üç açıdan da uygunsuz olmakla eleştirilmişti); anlaşılmazlığa karşı çıkardı, çünkü (öncelikle) bir grup önünde yüksek sesle okunurken her şeyin berrak bir biçimde anlaşılması gerekirdi; ama eser yerinde ve berraksa ondaki ustalığın keyfine doyum olmazdı. Bununla birlikte Arapça eleştiriden farklı olarak dilsel saflıkla daha az ilgilenirdi; çünkü erken dönemdeki Araplar arasında sıkı bir kültürel yeknesaklığı muhafaza etmek yönünde ön plana çıkan toplumsal nedenlerden bazıları Farsî yönetici sınıf için geçerli değildi. Eklemek gerekir ki doğal olmayan bir süslülük yönündeki baskılar arasında, kendine özgü bir belirsizliğe sahip olan ve içermeleri itibarıyla incelikli olan tasavvuf dilinin her yere nüfuz eden çekiciliği de bulunuyordu. Böylesi bir dil bazı karmaşık deyişlere çok yönlü tınılar kazandırabilirdi.

Şiir, Arapçada olduğu gibi Farsçada da en itibarlı edebi araçtı. Şiirde ustalık, şiir sanatının sıkı biçimsel gereklilikleri çerçevesinde çarpıcı biçimde sergilenebilirdi. Dönemin en büyük şairleri arasından biri özellikle öne çıkmakta-

dır. Şirazlı şair Hâfız (öl. 1389) kendini, yine Şirazlı olan ve kendini Farsça edebiyatın eşsiz ustası olarak çoktan kabul ettirmiş Sa'dî'nin rakibi olarak görüyordu. Hâfız aslında Sa'dî'ninki kadar geniş bir yelpazede eser vermeye kalkışmadı. Bununla birlikte, tercih ettiği edebi araç olan gazel, yani kısa lirik şiir türünde Sa'dî'nin muadili oldu, hatta onu aştı. Böylece bütün Farsî yazarların en sevilen dördü arasına girdi. Onun gazel biçimini mükemmelliğe ulaştırdığı, hatta gazelin muazzam popülerliğinden kısmen onun sorumlu olduğu kabul edilir. Hâfız her şeyden önce dürüstlüğüyle ünlüdür. Beyitlerinin ifadesi saf ve içtendir ve şiirlerinin cazibesi bu saflıktan gelir. Üstelik yaşamı boyunca da dürüst olmuştu. Hiç hiciv yazmadı. Hiçbir rakibine hakaret etmedi; ayrıca salt övgü içeren kaside türünde de çok az eser verdi. Bu tarzdaki eserlerinin azlığı muhtemelen onların değerini arttırdı. Seyahat etmekten kaçınması bakımından da neredeyse eşsizdi: Şiraz'ı bırakıp daha zengin saraylara gitmesi için kendisine yapılan muazzam tekliflere rağmen böyle yapmayı hiçbir zaman kendine yediremedi. (Hindistan'a doğru) böyle bir yolculuğa çıkmaya karar verdiği tek seferde de yola çıkmadan önce bundan vazgeçti ve kendisine gönderilmiş olan parayı iade etti. Beyitlerinde övdüğü Şiraz şehrini seviyordu ve şehirden ayrılmaktansa emirlerin şehirde yol açtığı rahatsızlık verici sıkıntıları çekmeyi tercih etmişti.

Böyle bir şair ne bir yozlaşma döneminin ne de geleneksel malzemelerin ayrıntılara boğulduğu durgunluk zamanlarının şairi olabilir. Hâfız epey yaratıcıydı ve sadeliğe özgü asli özelliklerinden bazılarına sahipti. Bununla birlikte birçok yönü itibarıyla kendi döneminin adamıydı: Belki Erken Orta Dönem'den kalma, ilginç bir şahsiyet değildi ama Moğol fetihlerinden hemen sonraki dönemi kendine özgü biçimde temsil ediyordu.

Hâfız'ın mükemmelliğini olanaklı kılan şey belki de onun incelik kazanmış geleneksel beklentilerde öngörebildiklerinin muazzam zenginliğidir. Onun sadeliği, ilk bakışta fark edilen bir sadelik gibi apaçık değildir. Çoğunlukla epey zorlama olan üstü kapalı imgelere veya en azından kendi başlarına tuhaf olan imgelere fazlasıyla yer vermiştir. Onu ilk kez okuyan bir kimse Hâfız'ın bu imgelerden keyif aldığını sanabilir. Fakat genelde bunların Erken Orta Dönem'in edebiyatında –sıkça tekrarlanan– imgelerle aynı olduğu anlaşılır. Gül, bülbül ve bülbülün güle aşkı Hâfız'ın yeni keşfettiği imgeler değillerdi ve o bunları tekrar tekrar kullanırdı. Hâfız'ın yaratıcılığı ve olanca sadeliği, onun yararlandığı benzetmeleri aşan bir unsurda aranmalıdır. Bir örnek ele alalım.

Hâfız, geleneksel dinselliğe ters düşen dindirilemez tutkusunu *âb' kucâ* uyak kalıbı etrafında şekillenmiş bir şiirinde ifade eder (sadece her dizede uyak oluşturacak şekilde tekrarlanmakla kalmayıp şiirin başka yerlerinde sık sık karşılaşılan *kucâ* sözcüğü "nerede?" anlamına gelir). Özgün şiir şöyle başlar: *Salah-ı kâr kucâ vû men-i harâb kucâ?*

Kendini dine vakfetmiş olan kişi nerede, harap olmuş ben nerede? Şu uzun yola bak, onun durduğu yerden [benim durduğum] bu yere!
[Sufi] inzivasından ve aldatıcı hırkadan bunaldı gönlüm; nerede Mazda tapınağı ve halis şarap, nerede?
Bir içkinin dindarlık ve bağlanmayla ne ilgisi olabilir? Vaaz dinlemek nerede, rebap ezgisi dinlemek nerede
Gönül dostunun yüzünde ne görebilir düşman? Sönmüş lamba nerede, güneş kandili nerede?
(Eşiğinizin tozu gözümüzdeki yaş gibidir; nereye gidelim, dersin, bu sığınaktan çıkıp, nereye?)
Çenesinin kavisine bakma; çünkü orada gamze tuzağı var; nereye gidiyorsun, gönül, böyle aceleyle, nereye?
O gitti artık -Vuslat Günü'nün hatırası güzel olsun; nereye gitti o sevecen bakış ve o azarlayış, nereye?
Hâfız'dan sükûn bekleme dost, uyku bekleme: Sükûn da nedir? Sabır da nedir? Uyku nerede?

Burada Hâfız'ın müziği seven bir ayyaş olarak hali ve muhafazakâr bir tasavvuf zaviyesi ile onun gerçekten kendini dine adamış mensuplarına özgü hal arasındaki bir dizi zıtlığı görüyoruz. Şiir boyunca Hâfız'ın düşkün halinin aslında onun ilahi Dost'unu ve onun –çenesindeki gamzede yoğunlaşan ve elbette onun birliğini de ifade edebilecek– güzelliğini aramasının yol açtığı akıl karışıklığından ileri geldiği anlaşılır. Bu, görgü kurallarına riayet etmesi bakımından esasen ikiyüzlü davranan hakiki bir Sufi'nin asla anlayamayacağı, umutsuz bir arayıştır. Fakat belirsizliklere nispeten az yer veren bu şiirde bile manevi mesaj gayet insani terimlerle verilmiştir. Şiirin her yerinde çift anlamlı ifadeler bulunur: Mazda tapınağı, kâfirlerin uğradığı ve dolayısıyla yakışıksız bulunan bir tapınma yeri değil, aynı zamanda Tanrı'ya ulaşmanın, Hâfız'ın standartlaşmış tasavvuf yolları kadar ikiyüzlü bulmadığı, alışılmış dışı yolları belirten bir şahsiyettir. Ayrıca tıpkı Yahudiler ve Hıristiyanlar için olduğu gibi Mazdacılar için de yapılması –ve satılması– yasaklanmış olmayan gerçek şarap da vurgulanmıştır. Kendisini büyüleyen ve ortadan kaybolan, sevilen genç ise tamamen ölümlülere uygun olan ifadelerle betimlenir. Gerçi sonunda tanrısal bağışlayıcılığın habercisi olması umut edilebilecek Tanrı'nın mevcudiyetinden alınan geçici hazza da tartışmasız biçimde uygulanabilir. (Zaman zaman, şiirin büyük kısmı hakkında, onun Hâfız'ın hamisine ithaf edilmiş olduğu şeklinde yorumlar yapılmıştır. Bu hamiye, cömert bir dost ve her türlü sıkıntı karşısında bir sığınak olmak ve ayrıca en azından tanrısal Kral'ın niteliklerinin bir yansımasına sahip olmak gibi sık rastlanan özellikler atfedilmiştir.)

Bütün bunlar sade bir dolaysızlıkla yapılmıştır. İmalar anlaşıldığı takdirde -ki şiir geleneğine aşinalık varsa bunlar asla pek anlaşılmaz olmayacaklar-

dır- pek fazla dilsel çapraşıklık ve yapısal karmaşıklık sorunuyla karşılaşılmaz. İnsana özgü ruh hali ise gayet berraktır.

Bir gazelin en başından en sonuna kadar (tıpkı bizim sonelerimizde olduğu gibi) belirli bir düşünce çizgisinde geliştiği düşünülerek okunması gerekmez. Gerçi bizim örneğimizde açıkçası belirli bir gelişme çizgisi bulunmaktadır. (Dolayısıyla, belirli bir şiirin farklı el yazmalarında, onun içerdiği dizelerin farklı yerlerde, hatta farklı şiirlerde bulunma eğilimi göstermesi talihsiz olmakla birlikte feci bir durum değildir.) Aksine, en azından Hâfız'da, gazelin sahip olduğu gibi bir birlik esasen kullanılan imgelerin çeşitli çağrışımlarının yankılanmalarından ileri gelecektir. Bunu takdir etmek için sadece olağan Farsça sözcüklerin deyimler oluşturacak şekilde kullanılma biçimlerini bilmek yetmez, Farsça şiir geleneğine özgü imgelerin hangi biçimlerde kullanılmış olduklarını da bilmek gerekir.

Hâfız'ın Peter Avery ve John Heath-Stubbs tarafından yapılmış çevirisi, bu imgelerin çağrışımlarının nasıl geliştiği hakkında elverişli bir örnek oluşturuyor.[16] Seçmiş oldukları son şiir, bülbül ve gül temasını neredeyse klasik dolaysızlığı içinde sunar: Bülbül "güle duyduğu aşktan dolayı kedere tutulmuş ve hıçkırıklara boğulup etrafındaki çayıra yığılmıştır" ... "[gül] güzel bir söz dahi etmeyecektir ama [bülbül] olduğu yerde hareketsiz yatmaya devam eder" ... "bir dikeninin batmasını göze almamış hiç kimse gülü koparmamıştır". Gülün ve bülbülün bu nitelikleri başka yerlerde de öngörülür. Bu figürlerin kullanımına dair değişkeler de zıtlıkları açığa çıkarır. Bu bakımdan, çevirideki dördüncü şiirde Hâfız, önce kendisini çölde dolaşır halde bırakmış olan - Bedevî Arap imgelemine kadar dayanan bir başka sevilen imgesi olan- bir gazele; ondan sonra papağanların (âşıkların) çok sevdiği tatlı şekerinden tatmak için bu sefer papağanın gelmediği bir şeker satıcısına; üçüncü dizede de, hareketsizliğine rağmen ulaşılmaz olmasına dair temayı biraz farklı bir biçimde yansıtan, biraz önceki figürlerle bir ve aynı olduğu anlaşılan bir güle hitap eder: "Belki, ey gül, seni aşka tutulmuş bülbülün halini soramayacak kadar gururlu kılan güzelliğindir"; burada, ilk iki dizede geliştirilmiş umutsuz mesafe temasının bir değişkesi de olan ve ardında, bildiğimiz gibi, gülün aldırmazlığının kabullenilmiş olması da yatan yanıltıcı bir serzeniş söz konusudur. Görülecektir ki, bu şekilde kullanılan imgeler mutlaka dinleyicinin zaten iyi bildiği bir dağarcığa ait olmalıdır.

---

[16] *Hafiz of Shiraz: Thirty Poems* (Londra, 1952). Onların yaptığı bu çeviri, Hâfız'ın malzemelerinden elde edilmesi mümkün İngilizce bir şiir yaratmaya yönelik bir girişim olarak yapılan gerçek inceleme çevirileri kadar isabetlidir; gerçi bunlarda bazen bazı ayrıntılar gerektiği gibi çevrilememiş ve parantezlerle dipnotların sağlayabileceği isabetlilik ihmal edilmiş olmakla birlikte, bunlarda yine de özgün metne şaşırtıcı ölçüde sadık kalmak amacıyla serbest şiirin sağladığı her türlü serbestlik olanağı kullanılmıştır.

Görünüşe göre Hâfız'ın dışındaki diğer şairlerde Farsî eleştirmenlerin deyişiyle "anlamın" bu ince tonlarından daha başka şeyler vurgulanmış olabilir: Bazı şairler sözel çekicilikleriyle ya da ustalıklarıyla ünlü olmuşlardı. Bazı şiirler ise özünde süsleyiciydi; nazik bir durumu süslemeye yöneliklerdi. Aşırı süslülük eğilimi gösteren de bu tarz şiirler oldu. Hâfız ise gündelik dili kullandı ama Kur'an'da olduğu gibi, o da alametler çıkarmak amacıyla kullanmış olduğu, insan duygularına ilişkin çok sayıda tonlamayı şiirinde yakaladı: Öyle ki kitabının bir sayfası rastgele açılır, parmakla rastgele bir dizesi seçilir ve bu dizenin içermelerinin o kişinin kaderi hakkında bir açıklama olduğu kabul edilirdi.[17]

Farsîleşmiş Kültürün Mayası: Timurîler ve Komşuları

On beşinci yüzyılda Farsîleşmiş kültürün egemen olduğu merkezi ülkeler, Farsça edebiyatın ve bütün yaratıcı sanatların, özellikle -ama sadece değil- Timur'un soyundan gelenlerin yönetimi altında görkemli bir biçimde serpildiği görüldü. Bağnaz ve kanlı fatih Timur'un soyundan gelenler, İslam uygarlığı tarihinde yüksek kişisel görgüleri ve sanatlarla edebiyatı himaye etmeleriyle öne çıktılar. Anlaşılabileceği üzere Timur bilginleri ve sanatçıları büyük ölçüde onların kendisine sağlayacağı itibar yüzünden himaye ediyordu. Parlak bir komutan olduğu gibi parlak bir kişiliğe de sahip olan Timur, Teftâzânî gibi büyük edebiyatçılardan, onlarla başkaları tarafından tanıştırılması gerekmeden haberdar olurdu. Soyundan gelenlerin çoğu da bizzat yüksek düzeyde bir yaratıcı deha ve başkalarındaki dehayı fark etmelerini sağlayacak kişisel yetenekler sergilediler: Bilgin Uluğ Bey, hatırat yazarı Babür ve cömert hami Ekber, daha mütevazı koşullar içine doğmuş olsalardı bile bir şekilde öne çıkarlardı. Bundan dolayı, sanat alanında Timurîler himaye devletinin en iyi örneğini sergilediler. Gerçi bu örüntü onların hanedanından daha geniş bir alanda yaygındı ve Timurîler kendi dönemlerinde epey kültürlü hükümdarlar çıkaran tek soylu aile de değillerdi.

Timur'un ölümü üzerine, Moğol ilkelerine uygun olarak onun imparatorluğunun birçok eyaletinin valileri olan oğulları ve torunları başta fiilen bağımsız oldular; ama Horasan valisi olan dördüncü oğlu Şahruh'un üstünlüğü kısa süre içinde diğer kardeşleri tarafından kabul edildi ve bundan sonra oğullar arasında geçen (ve Irak'ta bir Celâyirî iktidarının kısa süreliğine yeniden can-

---

[17] Eric Schroeder, "Verse Translation and Hafiz", *Journal of Near Eastern Studies*, 71, (1948), 209-22 ve "The Wild Deer Mathnavi", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 11 (1952-53), 118-34. Bunlarda, Hâfız'ın şiirsel ve dinsel atıfları hakkında çarpıcı birer inceleme bulunur (ve onun, esinlenme yoluyla kederin anlayışa dönüştürülmesine dayanan net bir şiir kuramını savunduğu ileri sürülür) ve bunun yanı sıra dizeler halinde çeviriler yapmaya kalkışmanın aleyhindeki argümanlar güzelce ortaya konulur.

lanmasına yol açan) bir dizi savaş sırasında Şahruh, Timur'un imparatorluğunun büyük kısmı üzerinde etkili bir denetim kurmayı başardı. Bununla birlikte, Kafkasya'nın ötesinde ve Volga bölgesinde yer alan toprakların hiçbirine ulaşamadı. Şahruh Herat'ta kalmaya devam etti ve İran'ın büyük kısmına doğrudan hükmetti. Oğlu Uluğ Bey'e ise Semerkant ve Zerefşân vadisi verildi. Şahruh, muhtelif dindarlık tarzlarına iyi yaklaşan dindar bir Müslüman olarak tanındı. Bir ressam ve bir şair olarak da tanınmak istiyordu. Diğer oğlu Baysungur ressam olarak biraz üne kavuştu ama özellikle kendi sarayında ciltçilik sanatını himaye etmesiyle tanındı. Şahruh sanat dallarını ve edebiyatı bizzat himaye etmiş, özellikle de tarihçileri teşvik etmişti. Bunun için Hâfız Ebrû'ya, Reşîdüddin'den beri devam eden kapsamlı tarihler geleneğini güncelleştirecek bir evrensel tarih ve bir coğrafya eseri ısmarladı. Hükümdarlığının son döneminde çok az karışıklık çıktı ve o da bu sayede Herat'ı güzelleştirme fırsatı buldu. Gerçi burada inşa ettirdiği surlar, 1435 yılında dünyayı kasıp kavuran ve –kuşkulu rivayetlere göre– yüz binlerce insanı öldüren büyük veba salgınını engelleyemedi.

Semerkant'taki Uluğ Bey ise Şer'î dindarlığa babasından daha az ilgi gösterdi. Arkalarına halkın desteğini alarak onun saray kültürünü püriten bir bakış açısından protesto eden Sufî pirlerinin muhalefetiyle karşılaştı. Bununla birlikte saraydaki asıl ulemânın desteğini muhafaza etmeyi başardı. Semerkant ve Buhara'da mimarinin gelişmesine, tıpkı Herat'ta babasının (ve büyükbabası Timur'un) yaptığı gibi destek oldu ama tarihten ziyade Felasife'ye ilgi duydu. Dönemin en becerikli astronomlarını Semerkant'ta topladı. Burada büyük bir gözlemevi inşa ettirdi ve astronomik gözlem ve hesaplamaların yapılma sürecine bizzat katıldı. O güne dek yapılmış en isabetli astronomi çizelgelerini hazırlattı. Ölümünün ardından, topladığı astronomlar birçok yana dağılıp İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde bu sahadaki önde gelen otoriteler haline geldiler.

Şahruh'un 1447 yılında ölümünden sonra Timurî İmparatorluğu bir daha toparlanamadı. Onun halefi olan Uluğ Bey, Semerkant'ta kendisine karşı çevrilen entrikalardan kurtulmayı başaramadı. Kendi oğlu ona karşı ayaklandı ve onu katletti. Fakat sadece altı ay süren hükümdarlığının sonunda o da öldürüldü. Daha batıdaki bölgelere çoğunlukla "Türkmen" (göçebe Türk) kabile liderleri hükmediyordu. (Bunlardan birkaçı, en azından mülk sahiplerini huzursuz edecek sonuçlara yol açacak şekilde, nispeten ılımlı bir Şer'î ceza hukukunu yürürlüğe sokmayı denedi.) Yerel iktidarın genellikle emirler arasında paylaşılmış olduğu Dicle-Fırat havzasında ve Azerbaycan'da Türk –ve büyük ölçüde Şiî– kabile federasyonu Karakoyunlular, Timur'un ölümünden sonra başlıca üstün iktidar olarak Celâyirîlerin yerini almıştı. Karakoyunluların liderleri Şahruh'un üstünlüğünü tanıyarak onun desteğini almışlardı; şimdiyse Güneybatı İran'da ve Basra Körfezi bölgesinde muazzam bir imparatorluk

kurmaya girişmişlerdi. Hatta bir süreliğine Fârs'ı bile Timurîlerin elinden almışlardı. İran'ın ve Ceyhun havzasının büyük kısmında ise Timurî Ebu Sa'id (1452-69), sanatların özellikle de resim sanatının gelişmeye devam ettiği bir devleti eski durumuna getirip korumayı başardı. Tekrar tekrar seferlere çıkması gerekti; fakat en sonunda, rakipleri Karakoyunluların yerini almış başka bir Türk kabile federasyonunun liderinin eline düştü. 1466 yılına gelindiğinde, aralarında kan davaları olan liderlerin yönetimi altında Cezire'nin büyük kısmında yarı bağımsız bir iktidarı korumayı başarmış olan Akkoyunlular, sadece Dicle-Fırat havzasında ve buranın çevresindeki topraklarda Karakoyunluların yerini almakla kalmamışlar, ayrıca Ebu Sa'id'in yenilgiye uğramasından sonra Batı İran'ın tümü üzerinde egemenliğini kurmuş Uzun Hasan gibi güçlü bir liderin yönetimi altına girmişlerdi. Onun 1478 yılında ölümünün üzerine halefleri onun iktidarını yaklaşık yirmi yıl boyunca büyük ölçüde devam ettirdiler.

Ebu Sa'id'in ölümünden sonraki kuşakta, Timurî saltanatlarının tarihi, Orta Dönemlerdeki Müslümanların tarihine kıyasla daha fazla kardeş katliyle, iktidar hırsıyla ve alçakça entrikalarla dolu olmaya başladı. Babası yaşarken kendi eyaletinde hüküm süren her Timurî şehzade, babasının ölümünden sonra bağımsız olmayı veya ülkenin tek efendisi olmayı umuyordu. Özellikle Seyhun ve Ceyhun havzalarında, bazıları önemli birer sanat merkezine dönüşen birçok bağımsız saray vardı. Bunların en önemlisi Herat'taki Hüseyin Baykara'nın sarayıydı (1469-1506). Hükümdarlığının başlarında, Şahruh gibi o da, Timurî mirasının büyük kısmında, daha küçük bir ölçekte de olsa huzuru sağlayarak askeri açıdan başarı gösterdi: Bütün Horasan'ı ve Mâzenderan'dan Kandahar'a kadar uzanan komşu ülkeleri ele geçirdi. Şahruh gibi onun da asıl gücü sanatlara yaklaşımından ileri geliyordu ama o pek önemli bir ressam ve şair olmadı. Çağatay Türkçesi şiirinin en büyük ustası olarak kabul edilen veziri Mir Ali Şir Nevâî'nin geleneği Osmanlı Türk şiirini de derinlemesine etkiledi. Bu iki büyük yönetici sayesinde İranlıların hatırlayabildiği en parlak kültürel topluluk bir araya geldi.

Pek çok ünlü şair, tarihçi ve düzyazı eserler vermiş ahlak kuramcısı bulunuyordu. En ünlü yazar, Farsça edebiyatın en büyük şairlerinden biri olarak kabul edilen ama sade ve duru düzyazı eserleri de en az şiirleri kadar önemli olan Câmî'ydi (öl. 1492): Özellikle her ikisi de türlerinin en değerli örnekleri olan bir biyografik tasavvuf tarihi ve tasavvuf teosofisi üzerine –münhasıran özgün olmasa da– özlü denemesi ile ünlüydü. İyi eğitim almış her uzman gibi filozoflar, matematikçiler ve hekimler de sarayın sağlayabileceği maddi imkânların yanı sıra kadar buralarda entelektüellerin oluşturduğu çevrelerin de çekiciliğine kapılıyordu. Ama Hüseyin Baykara'nın Herat'ının en önemli ihtişamı resim sanatından geliyordu. On beşinci yüzyıl boyunca, İran ve Türk ülkelerindeki sanat üzerinde Moğol hanedanları döneminde de oldukça güçlü

olan Çin etkisi iyice özümsendi. Olgunlaşan Farsileşmiş üslubu somutlaştıran "Timurî minyatürler" birçok kişi tarafından İslamileşmiş sanatın doruk noktası olarak görülmüştür. Herat'ta bu Timurî üslup, Timurî resim sanatının yerleşik hale getirdiği yüksek üsluplaşmayı, tamamen kendine özgü görünen ama unsurlarını gelenekten alan doğalcı bir zarafetle rahatlıkla bir araya getiren Behzâd'ın eserleri aracılığıyla zirve noktasına ulaştırdı. Timurî geleneğin doruk noktasını temsil eden Behzâd, bir sonraki yüzyılın incelikli Safevî sanatının ilk örneği, habercisi haline geldi. (İlerleyen sayfalarda onu daha yakından tanıyacağız.)

Felasifeleşmiş kelâmın Hadis Ehli'nin metinselciliğinin kalıntıları karşısında kazandığı zafer belki de büyük ölçüde Timurî dönemde aldığı resmi destek sayesinde pekişti. Ama Timurî dönemin kültürel yaşamının daha ayrıksı bir özelliği ise –yaşamöyküsü yazarları, hamiler ve belki de bizzat sanatçılar lehine– artık askeri seçkinler arasına alınarak himaye edilen yaratıcı sanatçının bireyselliğine ilginin giderek artması oldu. Ünlü şairlerin yanı sıra hat sanatçıları ve şarkıcıların adları da bir süredir biliniyor olsa da bu dönemden itibaren ressamlar ile mimarlar da adları bilinen sanatçılar arasında katılmaya başlamışlardır. Saray mensupları her bir sanatçının eserlerinden örnekler toplayıp bunları değerlendirdi ve bu ortamda modalar –örneğin tercih edilen halıların tarzları– daha çabuk yayılabildi. Bütün bir Moğol himaye devleti geleneğinin belki de her zaman güçlü bir insan kavrayışı, yüksek kişisel başarı olanaklarına dair bir kavrayışı olmuştu. Bu kavrayış en keskin ifadesini on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda yazılmış otobiyografilerde bulacaktı ama Timurî şehzadelerin özenli eğitimi ve onların sahip oldukları, yüceliğin geniş çaplı fetihlere bağlı olduğu kadar estetik ihtişama da bağlı olduğu yollu anlayış, her halefin selefini geride bırakırken yerleşmiş olan ve istikrarlı biçimde yükselen ölçütlerden yansıdı.[18]

Toplumsal Protesto Hareketleri

Kentlerde Timur'un baskılarına rağmen bile görülmeye devam eden hizipçi veya yurtsever eğilimli kamusal etkinliklerin canlılığı uzun süredir protesto hareketlerinin kaynağıydı. Bu durum, özellikle peş peşe çıkan İsmailî ayaklanmalarında ve belki de en umut verici biçimde, bunların en sonuncuları ve

[18] Bir gün birileri İslam uygarlığı otobiyografileri hakkında, bunların bütün aşamalarını ve dönemlerini, elbette itirafla ilişkili özellikleri bakımından ortaya koyan bir inceleme yapacak ve bu uygarlıktaki insan imgesine böylece ışık tutacaktır. Otobiyografi tarzında iki önemli akımdan bahsedebilirim: Kişinin kendi manevi arayışını ve keşiflerini anlatmasına dayanan ve Gazâlî'nin örneğiyle ortak noktaları bulunan, İsmailîlere özgü anlatılar ve en ünlü örneklerini özellikle Hindistan'daki Timurîlerin ortaya koyduğu, daha sonraki dönemlere ait Fars etkilenimli otobiyografiler. Bununla birlikte birçok dönemden ve bölgeden de çeşitli günlükler ve hatıratlar kalmıştır.

en kitleselleri sırasında, alt sınıflarının milis gücünün dışavurumlarında geçerliydi. Bazı kentsel protestolar, gittikçe artan saray iktidarı döneminde, Timur'dan sonra bile devam ettiler ama bu dönemde buna yeni bir protesto kaynağı da katılmaya başlamıştı. Marjinal toprakların yeni pastoralist trarzda kullanılmaya başlanmasının en azından halk ekonomisine ne ölçüde sağlıklı bir denge kazandırmış olduğu açık değildir. Kuşkusuz, yeni pastoralistler tarıma dayalı ağalık düzeni aleyhine başka bir direniş unsuruna katkıda bulundular. Bu direniş de beklenebileceği üzere Şiî biçim almaya eğilimli olmuştu.

İbn Teymiye'nin Şeriat yanlısı geleneğin Cemaî-Sünnî biçimi içinde bile varlığını sürdüren muhalif karakterini temsil ettiği söylenebilir. Ama muhalefetin büyük kısmı, özellikle bâtınî tarzdaki Ali'nin soyundan gelenlere bağlılık anlayışına dayanıyordu. Nispeten mülksüzleşmiş olanların emirlere ve üst toplumsal sınıflara karşı giriştikleri protestolar da emirlerle barışmış olup onlardan görevler alan resmi Cemaî-Sünnî ulemâyı hedef alıyordu. Dolayısıyla bu protestolar uzun zamandır çoğunlukla Şiî karakterli olmuşlardı. Gelgelelim İsmailî yönetiminin çöküşüyle birlikte, Ali'nin soyundan gelen bir imamın eski halifeliği hedef alan doğrudan bir taarruza liderlik etmesini arzu eden eski Şiîlik biçimi, Zeydîliğin de kök salmış olduğu bir yer olan Yemen'in dışında artık pek de ilgi çekmeyen bir hareket haline gelmişti. Şimdiyse sahip oldukları içrek ilim genel bir Sufî öğretisinden ziyade Ali'nin gizli öğretilerinden çıkarılması gerektiği kabul edilen özel bir esinlenmeye dayanan özel tarikatlarda büyük ölçüde Sufî biçimlerle kendini ifade eden yeni bir Şiîlik ortaya çıkıyordu. Bu yeni Şiîliğe "tarikat Şiîliği" denebilir.

Tarikat Şiîliği bir bakıma evrensel bir mistik hiyerarşiye savunan Sufî siyaset fikrini askeri iktidarlara yeğliyor ama Erken Orta Dönem'in Sünnî sentezinin siyasal sonucunu, Müslüman vicdanının talep ettiği halkçı eşitlikçi adaleti pratikte karşılamadığı gerekçesiyle reddediyordu. Bunun yerine kutup velisinin göklerden inip fiilen bütün görkemiyle olmasa bile en azından mümkün olduğunca bağımsız biçimde müminlere kılavuzluk etmesi için dünya üzerinde evrensel bir hükümdar olarak kabul görmesini arzu ediyordu. Genelde bâtınî anlamda "manevi" ve içrek bir öğretiyle bağlanmış tarikat Şiîliği, kâinatı ve onun içindeki insanları anlamaya yönelik Gnostik tipte bir yaklaşımın unsurlarını bünyesinde barındırıyordu: Kâinatta hakikat ve iyilik perdelenmişti; seçkin ruhlar sefaletten ve yanlış yoldan ancak gizli nihai gerçekliğin içrek bilgisi sayesinde kurtulabilirlerdi. Bu tarz bir yaklaşım bazen (her ne demekse) "yaşamaktan bıkmak" ile ilişkilendirilmiştir; ama kuşkusuz bu bâtınîler yaşama karşı epey olumlu ve son derece umutlu bir tavrı sergiliyorlardı (her zamanki gibi, önemli olan, bir öğretinin formülasyonundan mantıksal olarak çıkarılabilecek içermeler değil, bunun doğrudan deneyim düzeyindeki fiili anlamıdır). Demek ki bu yeni Şiîler, onları binyılcı bir oluşa hazırlaması gereken mistik bir manevi arınma sürecinde ilerlerken bile, çoğunlukla

canlı bir binyılcı vizyona (benim deyişimle kerigmatik dünya görüşüne) sahiplerdi.

Genel bir kural olarak, iki tür toplumsal ayrılık hareketini biraz keyfi biçimde olsa da birbirinden ayırmak mümkündür: Ayrıcalık karşıtı, eşit adalet talep eden ve doğal olarak disiplinli sorumluluğu vurgulamaya meyilli olanlar ile gelenek karşıtı, ifade özgürlüğü talep eden ve açık duyarlılığı vurgulamaya meyilli olanlar. Ayrıcalık karşıtı hareketler çoğunlukla acımasız olup toplumsal değişimi gerçekleştirme amacına sonuna kadar bağlı kalırlar. Gelenek karşıtı hareketler ise çoğunlukla kayıtsız olup kendi özgürleşmelerinin belirli aşamalarının yol açtığı toplumsal sonuçları ihmal ederlerdi.

Bu geç Şiî hareketlerinde ayrıcalık karşıtı bir militanlık kadar yerleşik toplumsal normlara yönelik gelenek karşıtı bir muhalefet de bulunacağı kanısındayım. Batı Avrupa'ya özgü binyılcı hareketlerde, kabul edilmiş normlardan "Âdem öncesi" yasa tanımaz bir söylemle, bozulmamış cennetin masumiyetini yâd eden) bir tarzda özgürleşme, baskıcı yönetimi ve toplumun daha yüksek kesimlerini devirmeye yönelik sistemli mücadelelerde açığa çıkma eğilimi gösterirdi (bu tarz mücadelelerde, uğruna savaşılan amacın taraftarları yeni edindikleri kişisel özgürlüğü yine kaybederlerdi). Birçok İsmailî devriminin her birinde muhtemelen buna benzer bir durum kısmen gerçekleşmişti. Ne olursa olsun, sahiden yasa tanımaz bir muhalefetin, davanın kaderi nasıl olursa olsun, hâkim olacak yeni bir geleneksellik söz konusu olmadığı takdirde uzun ömürlü olduğu nadiren görülür. Bununla birlikte, Sufî biçimlerde, geleneksel liğe karşı belirli bir muhalefeti (hatta bazı aşırı örneklerde gerçek bir özgürlüğü) kurumsallaştırmanın bir yolu bulunmuştu. Bu Şiî tarikat hareketlerinde, sergilenen ayrılıkçılığın daima ahlakçı, ayrıcalık karşıtı militanlık kadar, gelenekçiliğe muhalefeti de içermiş olması mümkün görünür. Gerçekten de, en azından zaman zaman, böyle bir hareket özellikle (aşağı sınıfa özgü hareketlerden farklı olarak, yerleşik unsurları güvenle küçümsemeye olanak verecek kadar makul miktarda kişisel kaynağı gerektireceği için, ayrılıkçılıkları ayrıcalık karşıtı olmaktan ziyade gelenek karşıtı olma eğilimi gösteren) ayrıcalıklı kimselere çekici gelirdi.

On beşinci yüzyılda batı Horasan'daki, Timur'un yıkmış olduğu Serbedâr cumhuriyeti, büyük ölçüde, Sufî ve Şiî fikirleri bir araya getiren ve devrimci adalete önem veren Şeyh Hüseyin Cûrî'nin müritleri tarafından yönetilmişti. Yeni mizacın belki en tutarlı, hatta belki de ilk örneklerinden biri bu devletti.

On beşinci yüzyıla doğru, Şiî bağlılığının genel olarak güçlendiğini gösteren yaygın belirtilerle karşılaşırız. Şiî Kum ve komşusu Sünnî Kazvin şehirleri arasındakine ve nüfusunun yarısı Şiî olan Halep ve tamamı Sünnî olan Şam arasındakine benzer eski zıtlıklar aynen devam etti. Ama İsfahan'daki iki büyük hizip artık Hanefî ve Şâfiî değil, Sünnî ve Şiî'ydi. Hint tasavvufunda, özellikle Dekkan'da, Sünnî tarikatlardaki pirler teker teker Şiî bir tutumu benim-

semeye başladı (yasa tanımaz), Şer'î olmayan tutuma da aynı şekilde gittikçe daha az rastlanır oldu). İran'da Ali soyundan gelenlere bağlılığa bazı tarikatlarda önem veriliyordu. Elimizde Kübreviye tarikatı hakkında özenli bir inceleme vardır.[19] Bu tarikatta, Simnânî (öl. 1336), böyle bir Şiî bağlılığına muhalefet etmesine rağmen, ilk halifeler arasında Ali'nin üstünlüğünü kabul eden "iyi Şiîlik" anlayışını destekledi. On İki İmamcıların Kayıp İmam'ının gerçekten de kendi döneminin kutbu olduğunu kabul etti (fakat en azından Ali'den sonraki diğer imamların kutb olduğunu, üstelik Hasan ile Hüseyin'e saygı duymasına rağmen reddetti ve Kayıp İmam'ın normal bir insandan daha uzun yaşamış olduğu ve son Mehdi'nin bir gün mutlaka geleceği iddialarını da kabul etmedi). Tarikattaki halefleri İbnü'l-Arabî'nin öğretileri kadar Ali'nin soyuna bağlılığı da gittikçe daha fazla vurguladılar (fakat Simnânî'nin *vahdet-i şuhûd* görüşünü de resmen inkâr etmediler); on dördüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde, bu ardıllardan bir tanesi, Ali'nin düşmanlarından ayrışmayı öngören temel Şiî öğretisini vazetti. Gerçi çoğu Şiî'nin aksine ilk üç halifeyi bu kategorinin dışında tuttu. Ama onun Ali'nin soyundan gelenlere bağlılık fiili bir isyan düşüncesini yine de içermedi.

Nihayet on beşinci yüzyılın başlarında Nakşibendî tarikatının en önemli lideri (gördüğü bir rüyaya dayanarak) Nurbahş adını verdiği genç bir Şiî müridinin (1393-1465) Mehdi olduğunu ilan etti ve aynı zamanda, çok sayıda Sufî tarafından olduğu gibi Nakşibendîler tarafından da tercih edilmiş Şâfiî hukuk mezhebini Şiî fıkıhı lehine terk etti. İran'da çok sayıda tarikat –muhtemelen çoğunluğu– Nurbahş'ı kabul etti. Tıpkı kendi Sünnîliğini tadil eden Simnânî gibi Nurbahş da kendi Şiîlik anlayışını uzlaşmacı bir doğrultuda geliştirdi. Ama kendisinin Mehdilik rolünü de vurguladı. Ali gibi ama diğer On İki İmamcı imamların aksine, Mehdi'nin kusursuz bir imam olma vasfını taşıması –yani küçük cihadı olduğu gibi büyük cihadı da, bireylerin kendi günahlarıyla ettiği kişisel mücadelenin yanı sıra adaletsizliğe karşı kılıçla verilen kamusal mücadeleyi de sürdürmesi– gerektiğini öğretti. (Reformcuların arasında ve özellikle bu dönemde sık sık gerçekleştiği gibi, cihadın gayrimüslim "zorbalara" karşı olduğu kadar adaletsiz Müslüman hükümdarlara karşı da yürütülmesi anlayışı hâkimdi.) Bu yüzden, kendi iktidarını kurmak yönünde girişimlerde bulundu. Kürdistan'da kendi adına para bastırdı ve Timurî Şahruh'a isyan ettiği için birçok kez tutuklandı. Ama idam edilmedi ve iddialarından vazgeçmiş olduğu gerekçesiyle Şahruh'un ölümünden sonra serbest bırakıldı. Nakşibendiye'nin onu kabul eden (ve artık "Nurbahşiye" diye anılan) kolu

---

[19] J. Molé, "Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire", *Revue des Etudes Islamiques*, 29 (1961), 61-142; epey kavrayışlı bir incelemedir. Petruchevski'nin bu kısımla ilgili bir bölüm içeren -ve bu dönemin tamamı hakkında epey önemli bilgiler içerdiği söylenen- *Zemledelie u agrarniye otnosheniya v Irane XIII-XIV vehov* (1960) adlı eserine ulaşmam mümkün olmadı.

Şiîliğini bilfiil sürdürdü: Halifelerinden birinin, Şiraz'da bir zaviye kurduktan sonra, Keşmir'de birçok Hanefî'yi Şiîliğe kazandırmış olduğu söylenir. Fakat Nurbahş'ın özel iddialarını örtbas ettiler ve olağan bir On İki İmamcı Şiî anlayışını devam ettirdiler.

Diğer Sufî çevrelerde de Ali'nin soyundan gelenlere sadık kalanların binyılcı umutları canlandı. Bazen bunların savunucuları yerleşik sınıflar arasında bile rağbet görebiliyordu. Halep'te doğup Irak'ta büyümüş ve Mekke'den Semerkant'a kadar birçok yerde ikamet etmiş olan Şah Nimetullah (1330-1341; Şah terimi birçok Sufî velisinin adının önüne konulurdu) Şahruh'un desteğini kazandı ve Hindistan'daki Dekkan hükümdarı onun torunlarını orada yaşamaya ikna etmiş olmaktan memnuniyet duydu. Nimetullah özellikle kıyamet kehanetleriyle ünlüdür. Fakat böyleleri Sufîlerin olağan bağışıklıklarıyla uyuşmayan bir kuşku ve öfkeye de yol açabilirlerdi. Nurbahş'a nispeten nazik davranıldı ama Mehdiliğe aday olan daha önceki bir Sufî, Fazlullah Esterâbâdî (öl. 1394), Timur'un emriyle öldürülmüş ve onun (Hurûfîler diye anılan) taraftarları on beşinci yüzyıl boyunca en vahşi zulümlere uğramışlardı. Onların en dobra taraftarlarından biri, ilk batı Türkçesi şairlerinin en ünlüsü olan Nesimî'ydi. İsyancı olduğu gerekçesiyle 1404 yılında Halep'te diri diri derisi yüzüldü.

Hurûfîler mevcut hükümdarların meşruluğunu reddettiler. İnsanlık tarihinde vahyin öneminin gittikçe arttığını öğrettiler: Önce peygamberler gelmişti. Onların en önemlisi ve sonuncusu Muhammed'di. Sonra veliler, yani 12 Şiî imamı gelmişti. Nihayet Fazlullah'la birlikte, kendi kişiliklerinde tanrısal vahyin dolaysız aracıları olan kimseler gelmişti. Onlarla birlikte daha mükemmel bir çağ yaklaştı. Bu çağda bu dünyadaki adaletsiz hükümdarlar silinip süpürülecekti. En azından aşkın bir düzeyde onların, hem dolaysız binyılcı vizyonlarında hem de genel olarak tarih silsilesine atıfta bulunmaları dolayısıyla "genç adamın zaman anlayışının" bir çeşidini yansıttıkları söylenebilir. Ama onların muhalefeti ayrıcalık karşıtı olmaktan ziyade büyük ölçüde gelenek karşıtıydı. Onlar eşitlikten çok özgürleşmeyle ilgileniyorlardı. Belki de onların böylesine yoğun bir zulüm görmesine bu mizacı açıkça dile getirmeleri yol açmıştı.

On beşinci yüzyılda Hurûfî liderler, Fazlullah'ın esas kitabıyla aynı ölçüde kutsal sayılan kitaplar yazmaya devam ettiler. Bu eserlerde, genel olarak tasavvuf geleneğinde var olanlardan çok az farklılaşan ifade araçlarına başvurdular –bu anlamda çağın muhafazakâr ruhuna bağlı kaldılar– ama eğitimli bir göz onların radikal ayrılıkçılığını yine de fark edebilirdi. Hurûfîler –eski bir felsefi geleneğe ve ayrıca belki de ismailîlerin bazı yorumlarına dayanarak– Arap (ve özellikle Fars) alfabesinde, fiil köklerinin temel bileşenlerinin, dolayısıyla da bütün olası anlamları oluşturan nihai birimlerin bulunduğunu gördüler. Harfler üzerine yaptıkları çözümlemelerde sayısal ve sesbirimsel sembo-

lizminin, bütün gerçekliği bir mikrokozmada içeren ayrıntılı bir sisteme dâhil olduğunu ileri sürdüler. Kendilerine Hurûfî, yani harflerle uğraşanlar denmesinin sebebi de alfabenin harfleriyle meşgul olmalarıydı; bu sahada hem metinlerin hem de doğanın bâtınî bir yorumuna ilişkin ilkeleri simgesel bir aşırı uca doğru götürdüler. Fakat geleneklere bağlı olanları muhtemelen en çok korkutan şey daha önemli bir iddialarıydı. Buna göre, sadece alfabenin harfleri değil, insan figürü ve özellikle de insan yüzü de kozmik düzenin ve bizzat tanrısallığın güzelliğini belirgin biçimde açığa vuran bir mikrokozmostu. Birçok Sufînin düşündüğü gibi, insan güzelliğinin takdiri sadece tanrısal güzelliğin takdirinin bir benzerinden veya belki ona yönelik bir ilk yakınlaşmadan ve bir uyarıcıdan ibaret değildi. Bu kendi başına tanrısal güzelliğin takdir edilmesi demekti. Gerçi insan güzelliğinin bu takdirinin hep daha yüksek düzeylere de taşınması gerekirdi.

Deneyimsel gerçeklikte bu fark, daha yüksek düzeylerde bulunması gereken tanrısal güzelliğin bir simgesinin bir insan yüzünde görülmesi ve tanrısal güzelliğin kendisinin, hep daha yüksek düzeylerde olmak üzere, bir insan yüzünde görülmesi arasında olduğu kadar küçüktü. Ama apaçık sembolizme bağlanan yeni gerçeklik, silinip süpürülmek üzere olan eski bir düzene riayet eden bütün baskıcı unsurlar karşısında artık nihayet yaşamın güzelliğine ve sevgiye hakkının verildiğini hissedenlerin çarpıcı tepkiler vermesine yol açtı. Sadece Nesimî değil, diğer şairler de bu inancın çekiciliğine kapıldı ve bu ruhla, zaman zaman gayet güzel olan (Farsça ve özellikle Türkçe) esrik şiirler ortaya kondu. Bu sırada, toplumsal sorumluluğun savunucuları da, Fazlullah'a tanrısallık atfedilmesini yeterli bir rezalet gerekçesi sayarak böylesine aşikâr bir saygısızlığı ortadan kaldırmaya özellikle gayret ettiler ve ifşa edebildikleri bütün Hurûfîlere acımasızca zulmettiler. Hurûfîler Konstantinopolis'i alan Osmanlı sultanı II. Mehmed'in biraz gözüne girmiş olsalar da Felasife geleneğinde eğitilmiş bir bilgin olan Osmanlı müftüsü onlardan bazılarının diri diri yakılmasını sağladı.[20]

Bizim deyişimizle tarikat Şiîliği, bence, sadece Farsileşmiş bölgede mevcut olmuştu; köklerini de özellikle Azerbaycan ve Anadolu'daki batı Türklerinden almıştı. Belki de Türkler arasında tarikat Şiîliğinin halkçı ve ayrıcalık karşıtı yanı daha tutarlı biçimde vurgulandı. Halkın kehanet ve kötülüklere

---

[20] Bu hareketler hakkındaki bilgilere esasen diğer dönemlerle ilgili çalışmalarda rastlanır. Bu bakımdan, (Saiyid Athar Abbas Rizvi)'nin *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the 16th and 17th Centuries* (Agra University, 1965) adlı çalışması, Ekber dönemi boyunca Hindistan'da (ve de İran'ın doğusunda) önemli olmuş Mehdevî hareketinin 15. yüzyıldaki kökenleri hakkında epey bilgi içerir; ayrıca Geç Orta Dönem'deki birçok Mehdi'den birini izlemiş (ve Şah Abbas döneminde de güçlü olmuş), Geylân'daki Nükteviyye gibi gruplardan da bahseder. Aligarh'lı Seyit Nuru'l-Hasan'ın dönemin Sufîleri hakkındaki, yayımlanmamış incelemesi de bu konu hakkında epey bilgi içerir.

karşı korunma ihtiyaçlarını karşılayan eski Türkî şaman gelenekleri, aynı türden ihtiyaçları karşılayan Sufî gelenekleriyle yerellerde epey doğal bir biçimde örtüştü. Büyük ölçüde tasavvufun Ali'nin soyundan gelenlere sadık bir kolunun şaman geleneklerini kendilerine dâhil etmekte artık daha başarılı olduğu görülüyor. 1240 gibi erken bir tarihte, Anadolu'da, birçok pastoralist kabile mensubunun desteklediği Ali'nin soyundan gelenlere bağlı bir Sufî ayaklanması (Bâbâîler) hem Selçuklu aristokrasisine hem de Mevlevî Sufî tarikatına karşı gelmişti. Ama Ali'nin soyundan gelenlere bağlı fikirler –mensupları Türkçede *ahiler* diye adlandırılan– fütüvvet ocaklarının Anadolu'daki kasaba yaşamının gelişiminde esaslı bir rol oynadığı zamanlardan beri yerleşik Türkler arasında bile rağbet görmüşlerdi. Ömer Sühreverdî'nin ve halife el-Nâsır'ınki kadar eski dönemlerde Ali'nin soyundan gelenlere sadık bir eğilimin ve fütüvvetle kurulmuş bir ilişkinin el ele gitmiş olduğunu görmüştük. Biraz önce incelemiş olduğumuz Simnânî'de bu bağlantı yeniden kendini gösterdi; bu sefer Türkî ahilerle olan ilişki apaçıktı. Bu yüzden, onun ardıllarının en azından birinin, hem Ali'nin soyundan gelenlere sadık hem de ahilerle olan bağlantılarının hâlâ güçlü olduğunu görmek şaşırtıcı değildir.

1416 yılında Anadolu'da ve Balkanlar'da Osmanlı iktidarına karşı, Bâbâî isyancıların geleneğinin kuşkusuz katkıda bulunduğu büyük bir halk ayaklanması yaşandı. Alt sınıflara mensup hem Müslüman hem de Hıristiyan nüfuslardan gelen kimselerden olduğu gibi derviş çetelerinden de oluşan 1416 ayaklanmacıları, mülkiyet hakları bakımından herkesin eşit olması gerektiğini ilan ettiler ve sadece kıyafetler giyilmesine ve evrensel kardeşliğin tesis edilmesine karar verdiler. Özellikle de, Hıristiyanların da Tanrı'ya samimiyetle ibadet ettiklerini inkâr etmeyi Müslümanlara yasakladılar. Liderlerinin adaleti sağlamak için tanrısal bir biçimde gönderilmiş olduğunu ve başta engellerle karşılaşacak olmasına rağmen kısa süre içinde bunu başaracağını ilan etiler.

İdeolojik rehberleri, ünlü ve çok seyahat etmiş bir bilgin olan Simavnalı Bedreddin'di (1358-1416; hareketin fiili liderinin o olup olmadığı net değildir ama suç ortaklığı dolayısıyla asılmıştır). Edirne'de yetişmiş olan Bedreddin, hem fıkıh hem de Felsefe disiplinlerinde ün kazandı ve birçok Feylesof gibi tasavvufa karşı çıktı; ama Kahire'deki Memlûk sultanının oğluna ders verirken bir Azeri Türk tarafından tasavvufu benimsemeye ikna edildi. Bir süre bir zaviyenin başında bulunduktan sonra yurdu olan Osmanlı imparatorluğuna geri döndü ve burada -mülkiyet ortaklığı fikriyle mülk sahibi sınıfları korkutan- eşitlikçi toplumsal adalet taleplerini dayandırdığı aşırı bir Vücûdî tasavvuf anlayışını vaaz etti. (İbnü'l-Arabî'nin insan doğası hakkındaki yaygınlaşmaya açık fikirlerinin toplumsal değişim olanaklarına dair iyimser bir dünya görüşüne katkıda bulunduğu birkaç örnekten biri de budur.) Görünüşe göre bir süre boyunca halktan büyük bir ilgi görmüştü; ama sonra araştırma yapmak için Edirne'ye çekildi. Kendisi istemediği halde, yaklaşık 1410 yılında,

Osmanlı tahtının varislerinden biri adına (muhtemelen bu varisin halkın desteğini almayı arzu etmesi yüzünden) baş kadılık yapması amacıyla buradan ayrılmak zorunda bırakıldı. 1416 ayaklanması başarısız olmasına rağmen fikirleri yine de canlı tutuldu. Bazı ayaklanmacılar Bektaşî hareketine, diğerleri de muhtemelen, Bedreddin'in de bizzat temas kurmuş olduğu Safevî tarikatına katıldı. Dönemin bütün tarikat Şiîliği hareketleri içinden en uzun ömürlü başarıları yakalayanları bu iki grup oldu.

Bazı hareketler, belirli kabile gruplarıyla sınırlı kaldı. Daha önce bazı Kürtler arasında rağbet gören bir Şiî hareketi, belirli Sufî pirlerini ve türbelerini kendi Şiîlikleriyle ilişkilendirmiş olan Ehl-i Hakk, on beşinci yüzyılda Türkî kabileler arasında, özellikle de Karakoyunlu egemenliği altındaki bölgede epey yaygınlaştı. Hanedanın birçok üyesi de zaten Şiî fikirlerin hamileri olmuştu. Ehl-i Hakk her birinin kendi hiyerarşisi bulunan manevi döngülere dayalı incelikle işlenmiş bir sistemi öngörüyordu. Bu sistemde Muhammed ve Ali'nin dâhil olduğu döngü zincirin sadece tek bir halkasını meydana getiriyordu ve bu halka muhtemelen tanrısal lütfun daha yakın zamandaki bazı başka tezahürleri kadar bile önemli olmayabilirdi. Bu hareket siyasal bakımdan nispeten edilgin kaldı. Gerçi şehirleri kendilerine merkez edinmiş yöneticilerin tecavüzlerinin tehdidi altında olan kabile mensuplarının kendi haklılık duygularının oluşmasına kuşkusuz destek olarak görevini yaptı. (Ehl-i Hakk hizipleri kabileci bir zemine dayanarak günümüze kadar gelmiştir.) Mehdi olduğunu ileri süren bir adam tarafından başlatılmış diğer bir Şiî hareketi olan Muşa'şa ise siyasal bakımdan daha etkin oldu. Bu sefer bir Türkî kabile bloku savaşarak Kûzistan kadar güneye inmeyi başardı ve nihayet burada pastoralist bir aristokrasiye dayanan kendi idaresini kurdu.

Bektaşî tarikatı ise bunun aksine, görünüşe göre, genel olarak Anadolu'nun kasabalarında yaşayan alt sınıflara olduğu gibi kırsal kesimdeki Türk kökenlilere de hitap etmişti. Bu tarikat, On İki İmamcı bir Şiî tutumu benimsedi; ama esasen merkezileşmiş değildi ve birçok başka bakış açısına da açıktı. Özellikle Hurûfî hareketinin imhasından sonra Hurûfî öğretilerinin ve Fazlullah Esterâbâdî'ye gösterilen saygının devam etmesi lehine olacak asıl ortamı oluşturdu. Tasavvuf kisvesi altında en coşkulu Sünnî Osmanlı hükümdarlarının desteğini (gönülsüzce de olsa) kazandı. Bektaşî dervişlerin Anadolu kırsalında geniş çaplı bir halk desteği vardı. Halk, bütün dinsel dogmalar da dâhil olmak üzere, resmi olan şeyler hakkındaki her türden ilgisiz masalı Bektaşiye'yle ilişkilendirdi. Bektaşîlik daha sonraları, yönetim aleyhine sık sık kendini gösteren isyankârlıklarından güç alarak, Osmanlıların esas piyade birliğini oluşturan Yeniçerilerin resmi tarikatı haline geldi.

Görünüşe göre Bektaşîler arasında başka bir tarikat Şîiliği hareketine, Azerbaycan'daki Erdebil şehri etrafında örgütlenmiş olan Safeviye'ye epey sempati duyulmuştu. Bu tarikat Muşa'şa gibi siyasal eğilimliydi ama hem da-

ha geniş çaplı bir kabile desteğine hem de şehirlerde daha fazla bağlantıya sahipti, sonuçta da çok daha büyük bir siyasal başarı yakaladı. Erdebil'de statüleri verasete dayalı olup esasen Sünnî olan Safevî pirleri on beşinci yüzyılda coşkulu Şiîler haline geldiler. Batıda Anadolu'nun içlerine kadar uzanan bir bölgedeki çeşitli kabilelerin sadık desteğini alan pirler, bağımsız Gürcistan'daki kâfir Hıristiyanlara karşı cihat seferleri düzenlediler ve en sonunda kendilerini Azerbaycan'ın başlıca emirleri ile sıcak çatışmalar içinde buldular. Onların 1500 yılında sonra büyük Müslüman imparatorluklarından birini nasıl kurduklarını ileride göreceğiz. Safevîler Farsların çoğunluğunun Şiîliğe geçmesine o dönemde yol açtılar. Hatta modern batı Türkleri arasında rağbet gören Şiî Alevi bağlılığının temelleri de onların etkinliklerine bağlanabilir.

III
İslami Ortamda Görsel Sanatlar, *ykl.* 1258-1503

İnsanları görsel nitelikleriyle uyaracak, yıldıracak veya çekecek bir şeyler yaratmaya yönelik ilk girişimler, kuşkusuz, duyuları hoşnut etmeye olduğu kadar sihirli güçleri harekete geçirmeye de yönelik girişimlerdi. Tarımcıl uygarlıkların büyük görsel sanatları, sihirle ilişkili olmasalar bile, en azından büyük ölçüde, istikrarlı bir simgeselliğe sahip olmaya devam etmişlerdir. Bu çekicilik, sadece, insana özgü duygulara ve ruh hallerine hitap eden çizgi hareketleri veya renk oyunları aracılığıyla oluşturulmazdı; sanat çoğunlukla grafik açıdan çeşitli nesneleri ve varlıkları temsil eder ve fiilen göz alıcı olan şeylerin yanı sıra insanların temsil edilen şeylere dair kavrayışları aracılığıyla da çekici gelirdi. Yani şiirin yaptığı gibi, insanların şeyler arasındaki simgesel karşılıklılıklara ve bunlarla ilişkili çağrışımlara dair farkındalıkları üzerinden insanların imgelemine hitap eden nesnel bir simgesel içeriği vardı. Güzel bir kadın figürü aşkı, doğurganlığı, anneliği ve nihayet yaşamın nihai kaynaklarını temsil edebilirdi. Güçlü bir adam figürü yiğitliği, üretken gücü, soylu otoriteyi ve nihayet doğanın yaratıcı ve yok edici nihai gücünü temsil edebilirdi. Kadına özgü olan her şeyi sembolik olarak ayda veya denizde görmek, erkeğe özgü olan her şeyi de güneşte veya gökte görmek mümkündü. Böyle yollar sayesinde, sanatsal vizyonun gücü uzun süredir, tam anlamıyla sihirli olmasa da, simgeciliği dolayısıyla bir anlamda ahlaki, hatta dinseldi: İnsanların kendileri ve çevrelerindeki şeyler hakkındaki nihai anlama ilişkin sahip oldukları duyguyu kozmik terimlerle yansıtır ve ortaya koyardı.

Sanatçının bu tarz çağrışımlardan yararlanma eğilimi şehir sahibi tarımcıl ekonomi tarafından pekiştirilmişti. En eğitimli zanaatkârları kendi hizmetinde çalıştıran, kraliyet ailesi mensubu veya ruhbanlara özgü ayrıcalıklara sahip

zenginler daima anıtsal nesnelere gerek duydular: Bunlar onların sahip oldukları lüksün pahalı görkemini sergilemekle kalmaz, onların toplumsal konumunu ve temsil ettikleri her şeyin anlamını da görsel olarak, simgesel olarak ortaya koyardı. Bu tarz gereksinimler, sanatın bahsettiğimiz simgeleştirici tarzını gerekli kılardı. Tapınak sanatı doğrudan bağlanımsal ve kutsaldı: Düpedüz doğa mitleri üzerine kuruluydu. Tapınak binasının şekli bile simgesel bakımdan temsil edici olurdu. Hanedanlara veya derebeyliklere özgü sanat da kendi amaçları doğrultusunda aynı ölçüde uyarıcı bir simgesellik taşırdı. Armacılık sanatı bunun bir örneğiydi. Saray sanatı hükümdarın görkemini –hiçbir dinsel çağrışım barındırmadan bile– huşu ve sadakat coşkusu uyandıracak şekilde temsil ederdi. Sasanî resimlerinde ve heykellerinde hükümdar kahramanlık sahneleri içinde, etrafı kendi iktidarını yansıtan simgelerle çevrili halde temsil edilir veya merkezde ve ona eşlik eden kalabalık maiyetinin ortasında yerden yükselmiş biçimde resmedilirdi. Her tür lüks ve otorite ve sanatçının hayal gücüne dayalı esinlenmeler böylece simgesel açıdan temsili bir sanatta birbiriyle örtüşme eğilimi gösterirdi.

Gelgelelim İran-Sami ülkelerinde dinsel bağlamlarda açıkça simgesel olan bu temsili sanatını –sanatın eski pagan tarzda doğalcı veya yeni tarzlarda üsluplaşmış olup olmamasına bakmaksızın– küçümseyen bir eğilim gelişmekteydi. Doğa kültlerini ve bunlara eşlik eden mitleri reddeden, peygamberli dinlerden etkilenmiş çevrelerde, doğadan alınmış görsel simgeciliğe iyi gözle bakılmadı. Bu nedenle simgecilik tapınak sanatında yavaş yavaş bastırıldı. Peygamberli dinlerin Tanrısı, doğanın görünür düzeninin üzerinde yer alan görünmez bir ahlaki güçtü; insanlar ve canavarlar hakkındaki öyküler ise onun ahlaki iradesini betimleyebilirler ama onu doğrudan simgeleştiremezlerdi. Mazdacılar heykellerden yararlanmaya devam etmiş olmalarına rağmen manevi ateşin daha iyi bir tanrısallık simgesi olduğunu hissettiler. Yahudiler her türlü grafik simgeciliği reddetmedilerse de kült simgelerini tamamen reddettiler. Hıristiyanlar ise bu simgeleri kullanmaktan uzun süre sakındılar. İslam'dan önceki son kuşaklar yaşarken, nüfusun büyük bir kesiminin Hıristiyan olmasıyla birlikte, kült imgelerinin Hıristiyanlaştırılıp yeniden kullanılması yönünde bir basınç ortaya çıkınca peygamberlik geleneğine daha yatkın olan Hıristiyanlar buna, kültte daha önceden müsamaha gösterilmiş imgeleri bile ortadan kaldırmak yönünde ısrarlı girişimlerde bulunarak karşılık verdiler: Buna "ikonoklazm" veya ikonakırıcılık dendi.[1] Yahudiler arasında, belki de daha önce başlamış olan imge düşmanlığı daha da arttı. Her türlü biçimsel –insan veya hayvan biçimindeki– imge ibadet yerlerinden çıkarıldı. Hatta kül-

[1] Gustave E. von Grunebaum, "Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment", *History of Religions*, 2 (1962), 1-10, bu süreci anlatır, ayrıca ikonoklazm ve tanrısal aşkınlık vurgusu arasında kurulabilecek manevi ilişkilerden bazılarını da ortaya koyar.

tün imgelere yöneltilmesinin söz konusu olmadığı durumlarda bile bu eğilim kendini gösterdi. Dindarlar, bütün bir yaşamın yalnızca Tanrı'ya adanması gerektiğini ileri sürerek bu tarz imgeleri olağan mekânlardan bile çıkartmaya çalıştılar. (Biçimsel imgelerin kült kullanımından çıkarılmasının epey ötesine geçecek şekilde, onlara karşı böylesine genelleşen bu güvensizliğe "ikonofobi" denmesi daha doğru olacaktır.)

Bu ikonofobinin sanat üzerinde de kaçınılmaz olarak birçok etkisi oldu. Temsil edici sanat sadece kültte yasaklandığında bile, bu durum diğer sanat çeşitlerini doğrudan etkiledi. Armacılık ve hanedan sanatından esinlenmeler ne kadar kuvvetli olursa olsun, bağlanımsal esinlenme daha esaslı bir çekiciliğe sahipti ve sanatsal vizyonu şekillendirmekte daha başarılı oldu. İran-Sami ülkelerinin sanatsal geleneğinin tamamına can alıcı bir noktada, yani sanatçının bakabileceği en yüksek hakikatleri –kendi inancıyla ilgili hakikatleri– simgesel olarak ifade etme hakkının olup olmadığı konusunda meydan okunuyordu. Bu meydan okumaya en eksiksiz tepki ancak İslam döneminde verilebildi.[2]

---

[2] İslamileşmiş sanatın genel olarak ele alındığı, ne de mimarisinin veya resmin ayrı ayrı ele alındığı doyurucu bir çalışma bulunmamaktadır. Georges Marçais, *L'art de l'Islam* (Paris, 1946), muhtemelen diğerleri kadar iyi bir denemedir ve son derece ilginç olmak gibi bir üstünlüğe sahiptir; ama pratikte sadece Arap ülkeleriyle, özellikle de Mağrip'le sınırlı kalmıştır. Bu çalışma sadece mimariye odaklandığı için, Maurice S. Dimand'ın, mimari ve bahçecilik dışındaki çoğu görsel sanatla ilgilenen ve coğrafi bakımdan çok daha kapsayıcı olan *A Handbook of Muhammedan Art* (3. baskı, New York, 1958) ile birlikte okunabilir; aslında bu çalışma epey övülen bir müze katalogudur (Metropolitan Sanat Müzesi) ve esasen başvuru amaçlı kullanıma uygundur (bolca çizim içerir). *Miniaturmalerei im islamischen Orient* (Berlin, 1923) adlı çalışmasında İslam uygarlığı resim sanatı üzerine fikir verici ama biraz genel bir inceleme ortaya koymuş olan Ernst Kühnel, bize, özellikle Akdeniz ülkelerindeki her türlü sanat dalı hakkında, teknik çözümlemeler (ve estetik anlam algısı hakkında birkaç şey) içeren, Katherine Watson tarafından *Islamic Art and Architecture* (Londra, 1966) adıyla çevrilmiş, *Die Kunst des Islam* (Stuttgart, 1962) başlıklı özlü bir inceleme vermiştir; ama onun sunduğu tarihsel veriler neredeyse her durumda hatalıdır. David Talbott Rice, *Islamic Art* (New York, 1965) adlı eserinde, Akdeniz ülkelerine Kühnel'den biraz daha az odaklanır, ama örneğin Hindistan hakkında hiçbir şey söylemez; yüzeyseldir ve hatalı bilgiler içerir; müzelerde bulunan parçaları kısa bir genel metinde tarihlendirmekle yetinmesi bakımından da ciddiyetsizdir. Arthur U. Pope'un *A Survey of Persian Art* (Londra ve New York, 1938-39) adlı eseri, içerdiği tam sayfa resimler bakımından en zengin çalışmadır. Nispeten zayıf olan giriş yazısı *Introduction to Persian Art since 7th Century A.D.* (Londra, 1930) yerine epey başarılı olan *Persian Architecture, the Triumph of Form and Colour* (New York, 1965) adlı yazısı okunmalıdır. Heinrich Glück ve Ernst Diez, *Die Kunst des Islam* (Berlin, 1925) adlı çalışmalarında sağlam teknik çözümlemelerden yararlanmışlardır (ama genel olarak kültürü ve tarihi, alışıldığı üzere ihmal etmişlerdir),bununla birlikte özellikle mükemmel tam sayfa resimler ve diyagramlar kullanmışlardır. Ernst J. Grube'nin *Landmarks of the World's Art: The World of Islam* (New York, [1966?]) adlı çalışması da muhteşem reprodüksiyonlar barındırır. Maalesef bu eserler İslam uygarlığı sanatındaki araştırmaların durumunu gözler önüne serer; çeşitli ülkelerdeki mimari anıtlar ve diğer sanat nesneleri hakkında son derece yeterli olan birçok araştırma bulunmasına

İlk Müslümanlar, geldikleri ülkelerin kültürünün diğer yönlerini olduğu gibi sanatlarını da benimsediler, kendilerinden öncekilerin himaye etmiş olduğu sanatçıları onlar da himaye ettiler. Kur'an, şiir dâhil birçok eğlenceyi yasaklıyordu; ama biçimsel sanatı bu şekilde yasaklamadı. Yine de İslam kaçınılmaz biçimde bu tartışmaya dâhil oldu. İkonofobiye yol açmış bütün koşullar İslam'da da kendini gösterdiler.[3]

En başta, Muhammed'in bütün mesajıyla birlikte Kur'an, İran-Sami peygamberlik geleneğinin çizgisindeydi. Doğal eğilimi gereği, Nil'den Ceyhun'a kadar uzana bölgede yaşayan halkların kült figürlerini ilişkilendirdikleri doğa kültlerine karşıydı. Daha sonra –İslam içinde özellikle etkili bir bakış açısını savunan– Şeriat yanlıları, kültün hem içindeki hem de dışındaki biçimsel görsel sanatı kınayarak, doğa imgeleri aleyhine geçmişten miras alınmış önyargıları ahlaki değerlendirmelerle pekiştirdiler. Zaten İbrani peygamberler de zenginlerin estetik lükslerini –örneğin muhteşem dini anıtların yanı sıra kadınların ziynet eşyalarını bile– küçümserlerdi: Bu tarz lükslerin yoksulların alın terinden çalınmış oldukları ve ahlaki bakımdan saf kalması gereken insanların sadeliğine yakışmadıkları düşünülürdü. Şeriat yanlılarının eşitlikçi ve halkçı toplumsal bilinci de –biçimsel imgelerin sağladığı zengin süslemelerin yanı sıra altın tabakları, ipek kıyafetleri ve müziği de yasaklayarak– bu tarz duyarlılıkları yansıtırdı. (Bunları erkeklere yasaklamışlardı. Bu konularda kadınları kontrol etmeye pek çalışmazlardı) Belki de bunun kadar önemli başka bir şey de Şeriat yanlılarının, tanımı gereği olgusal, eşitlikçi bir görgünün insana özgü tutkulara koyduğu sınırları aşabilen, sihri andıran her şeye yoğun bir güvensizlik duymalarıydı.

Son olarak, estetik kültürün reddinin bu ahlakçı gerekçelerine İkinci Kitap'ta dikkat çekmiş olduğumuz dolaysız bağlanımsal değerlendirmeler aracılığıyla hassasiyet sahibi olanlar arasında destek verilirdi. Saf tektanrıcı bağlanımsal deneyim son derece dışlayıcıydı: Tanrısal Aşkınlığa özgü ahlaksal tavır tam ve birleşik bir özeni talep ediyordu. Birlikçi bir teoloji ibadet edimindeki

---

rağmen, genel olarak sanat hakkındaki yorumlar İslam uygarlığı kültürünün geri kalanına pek az aşinalık gösterir ve buralara özgü estetik sorunlara kalıp yargılarla yaklaşır.

[3] İlk Müslümanların imgelere düşmanlığının gelişimi için bkz. K. A. C. Cresswell, "The Lawfulness of Painting in Early Islam", *Islamic Culture*, 24 (1950), 218-25. Bu eserde, ilk dönemlerdeki dindar çevrelerde imgelerin yasak olmadığına kısaca, ama yüzeysel bir biçimde değinir (bu eserde ikonofobinin kısmen "Sami ırklarının temsili sanattan doğal olarak hoşlanmamalarına" bağlanması, Batılı ırksalcılığın çirkin bir örneği olmakla birlikte, genellikle diğer saygın yazarlarda bu kadar su yüzüne çıkmaz). Rudi Paret, "Textbelege sum islamischen Bilderverbot", *Das Werk des Künstlers: Hubert Schrade sum 60. Geburtstag* (Stuttgart, 1960), s. 36-48: Bu eser faydalı bibliyografik notlarla başlar, ondan sonra fıkıh yazarlarının yasakladığı ve yasaklamadığı şeyleri gösterir.

birliğin bir ifadesiydi. Tanrısal tavrın sunulmasının aracı olan Kur'an, kabul edilebilecek tek simgeydi; ibadet eden kişi kendi varlığının imgeleme dayalı ve vizyonel bütün güçlerini Kur'an'a odaklamalıydı.[4] Başka her türlü simgecilik, özellikle de müzik ve görsel imgeler gibi ayartıcı biçimlerde insanların karşısına çıkanlar, ruhun dikkatini dağıttıkları için Kur'an'ın mevcudiyetinin rakibi olarak görülmelilerdi. Bu, atanmış din görevlilerinin ve bunlara özgü özelleşmiş ayinlerin reddedilmesiyle aynı sebeple yapılıyordu: İbadet eden kişi Tanrı'nın emirleri ve uyarılarıyla bütünüyle ve aracısız biçimde yüzleşmek zorundaydı. Bu yüzden, ibadetin özel bir kutsallaştırılmış tapınakla sınırlandırılmadığı bir gelenekte imgelere dayalı simgecilik her ortamda tehlike yaratırdı. İkonofobik ahlakçılara verilen bu destek muhtemelen belirleyici oldu; çünkü aksi takdirde basit bir püriten şikâyeti olarak kalacak bir şeye uzun süre riayet edilmesini garanti altına aldı.

İnsan imgelemini ele geçirebilecek kendisi dışında her şeye düşman olan saf bir birlikçi kült ve pahalı lüks sanatlara çok az saygı gösteren ahlakçı bir eşitlikçilik, böylece Şeriat yanlısı İslam'da, ahlaki bakımdan yersiz görünen her şeyi kötülemek amacıyla mütedeyyinin dindarlığı burjuvazinin dar görüşlülüğüyle bir araya geldi. Şeriat ruhu, en azından kural olarak, daha incelikli sanatlara düşmanca yaklaştı. Her türlü lüksü ve sanatı ortadan kaldırması mümkün değildi. Ama hakkında bir bahane ileri sürerek suçlayabildiği her türlü sanata karşı otoritesinin bütün ağırlığını ortaya koydu. Şarapla ve cinsel etkinlikle ilişkilendirilen bir eylem olarak cariyelerle şarkı söylemenin ve altın veya ipekten estetik amaçla yararlanmanın yanı sıra her türlü biçimsel imgeyi (en azından öne çıkacak şekilde sergilenmiş olanları), zayıf kimseleri putperestliğe çekeceği gerekçesiyle yasakladı. Hanefî ve Usûlî Şiî hukuk kitapları, namaz ibadeti sırasında dikkat dağıtabilecek her türlü imgeyi yasakladılar. Şâfiîler ve Mâlikîler, düğün töreni davetlerinin kabul edilmesi hakkındaki bir sorunu tartışırken sanatı örtük biçimde lüksle ilişkilendirdiler ama hepsi benzer sonuçlara ulaştılar. Canlı figürleri resmeden ressamlar mahkûm edildiler. (Böyle biri Din Günü'nde figürlerine can üflemek zorunda bırakılacak ve haliyle başarısız olacaktı.) Yapılmış figürler ise ayaklar altında çiğnenmek gibi onları açıkça değersizleştirecek yollar dışında kullanılmamalıydı.

---

4 Bir simge olarak Kur'an ile ilgili olarak "Islam and Image" adlı makalemin 222. ve 241. sayfaları arasına bakabilirsiniz. *History of Religions*, 3 (1964), 220-60. Bu makalenin tamamında, sanat hakkında ve aslında genel olarak İslam uygarlığı toplumu hakkında burada sunulan fikirlerden bazılarını daha eksiksiz bir biçimde geliştirdim, ama tarihsel gelişmeye daha az dikkat ettim ve dolayısıyla ikonofobinin dinamiklerinin doyurucu bir çözümlemesini yapamadım. Bu makalenin Modern sanat hakkındaki atıflarının da haksız yere tek taraflı olduğuna ikna oldum. Burada, beni bu bölümde biraz daha özenli ve dolayısıyla daha az yanıltıcı bir yaklaşımı benimsemeye yönlendirdiği için Harold Rosenberg'e teşekkür ediyorum.

Bunun sanatsal etkisi İslam uygarlığına özgü siyasal gelişim tarafından doğrulandı. Bağlanımsal sanatta aşkınlık atıflarının reddedilmesinden sonra, hanedanlık sanatının ve armacılık sanatının simgeciliğine bile sığınmak artık mümkün değildi. Kendi statüsüne dair hayal ürünü bir duyguyu ve kuşaklar boyunca aktarılabilecek yüksek bir beğeniyi geliştirebilecek kadar yerleşmiş bir yönetici soylu sınıfı bulunmuyordu. Abbasî halifeliği bile kendi meşruluğunu pekiştirmek için imgelemi cezbedecek ve sanatı yüceltecek bağımsız bir zemin oluşturamadı. Abbasîlerden sonra gelen kısa ömürlü askeri hanedanlar ise bu tarz bir meşruluk iddiasında bulunmakta daha da başarısız oldular. Askeri yöneticiler gibi varlıklı hükümdarlar da çoğunlukla bu statülerini yeni elde etmiş olurlardı ve geçerli bir meşru elde edebilmek için esasen Şeriat'a dönerlerdi. Yeni emirler ulemânın sertliğine hiçbir alternatif sunmazdı. Moğol ve Timurî hanedanları bile güçlü hamiler olmalarına rağmen kendi iktidarlarının tamamen simgesel bir meşruluğunu bağımsız biçimde inşa etmeyi başaramadılar. Demek ki simgesel bir temsil edici sanatın bu normal kaynakların birinden doğması beklenemezdi. Buna bağlı olarak siyaset alanında olduğu gibi, sanat alanında da mitlere ve simgelere kamu alanında bir meşruluk sağlamanın, buna yanaşmayan Şeriat dışında hiçbir hazır kaynağı bulunmuyordu.

Cami içinde elbette Şer'î yasaklar yürürlükteydi. (Kilise ve sinagogdaki ikonoklastik eğilimler de teşvik edilirdi.) Seküler binalarda bile bu yasak heykellerin –her zaman olmasa da– ortadan kaldırılmalarına yol açtı. Son olarak (göreceğimiz gibi, armacılık gibi bir sanat dalı lehine sağlam bir siyasal zeminin olmayışıyla bağlantılı olarak), bu yasaklar iki boyutlu biçimsel imgelerin yaygın kullanımını engellememesine rağmen, kaynaklandıkları tavır etkisini bu tarz imgeler ve Müslüman halkların her türlü sanatı üzerinde de gösterdi. Bunun tek sebebi bu tarz bir yasağın sihrin simgesel sanatta örtük olarak bulunduğuna dair halk arasında yaygın olan batıl korkuları pekiştirmesi değildi. Bu tür korkuların işaretleri İslam dünyasında öteden beri yaygındı. Öyle ki bir köylünün antik resimlerle veya heykeller bulması halinde bunları derhal imha etmesi muhtemeldi. Hatta bilginler bile –fıkıhtan aldıkları yetkiye dayanarak– resimlenmiş bir figürün gırtlağına bir çizgi çekmek suretiyle onun canlı olmadığını gösteren bir ritüeli uygulayabiliyorlardı. Fakat ikonofobinin sanatçının yaratıcılığı üzerindeki dolaylı etkileri –kanımca– çok daha önemliydi.

Nil ile Ceyhun arasında Müslüman himayesi altındaki sanatın, klasik anıtsalcılıkla ve doğalcılıkla mücadele etmek amacıyla ortaya çıkmış basit anlatı biçimlerini ve üsluplaşma ısrarını nasıl devam ettirdiğini ve belirgin biçimde İslamileşmiş sanat üsluplarının –kalıplı kaligrafinin ve çapraşık ve simetrik soyut desenlerin yinelenerek kullanılması gibi, hepsi de üsluplaşma eğilimini güçlendiren özelliklerle sivrilmiş üsluplarının– nasıl yavaş yavaş gelişip Erken Orta Dönem'de tam anlamıyla olgunlaştıkların daha önce belirtmiş-

tik. Görünüşe göre bu yoğunlaşmış üsluplaşma sırasında ikonofobik eğilim de bir rol oynamıştı. Çünkü sınırlı bir üsluplaşma bile bir figürün bağlanımsal veya armacılığa özgü gücünü arttırmaya yetmesine rağmen, böyle bir yorumu fazla ileri götürmek figürün verdiği canlılık etkisini zayıflatabilir ve onun kendi estetik arka planında kaybolmasına yol açabilirdi. Bununla birlikte ikonofobik basıncın tek etkisi bu değildi. Bu basınç, mit sanatını, en yüksek düzeye ulaşmış nesnel simgeciliği bertaraf ederek sanatçıları kendi esinlenmeleriyle ilgili bir sorunla karşı karşıya bıraktı. Bu sorun, olumlu birtakım yollardan çözüldü. Sanatçıların geliştirdiği çözümler sadece her türden anıtsal sanatın tonunu belirlemekle kalmadı, görünüşe göre ikonofobik itkinin doğrudan etkilemediği sanat dalları üzerinde de yaratıcı bir etkiye yol açtı. En sonunda sanatçılar, muazzam bir kubbenin ışıltılı görünmesini sağlayan çapraşık geometriden, bir kilim üzerinde sergilenen karmaşık sahnelerdeki tuhaf renk oyunlarına kadar uzanan yeni bir imgeler dünyasını, artık doğa mitlerine özgü olmayan ama merak ve keyif uyandıran dışavurumları itibarıyla yine de zengin olan bir dünya yaratmayı başardılar.

Bazı yazarlar İslamileşmiş sanata veya onun bazı biçimsel imgelere yönelik tabular üzerinden genel olarak yorumlamaya çalışmışlardır. Kimileri tabuların sanatçıları hâlihazırda yapılmış temsili figürlerin canlılığını bile azaltmaya ittiğini ileri sürdü.[5] Ben sanatçıların kendi figürlerini kasıtlı olarak insansı olmaktan çıkardıklarını göstermeye yetecek kanıt bulunmadığı kanısındayım.

---

[5] Thomas Arnold, *Painting in Islam* (Oxford, 1928); ikonofobinin etkilerine dair her türlü araştırma için hareket noktası oluşturması gereken bir dizi ilginç incelemeden oluşan bu eser, birçok başka şeyin yanı sıra, resimlerdeki insan yüzlerinde olağan hale gelmiş ifadesizliği de vurguluyor. (İslam uygarlığı sanatı üzerine çalışan her öğrencinin okuması gereken eserler vermiş olan) Richard Ettinghausen'e göre bu, birçok biçim alan kasıtlı bir soyutlamacılığa ilişkin daha genel bir kategoride ortaya çıkacaktır ("The Character of Islamic Art", *The Arab Heritage*, haz. Nabih A. Faris [Princeton University Press, 1944]); fakat Ettinghausen'in psikolojik tezi kuşku uyandırıcıdır ve bazı açıklamaları geçerli değildir: Eski Mekke'de sanatın olmadığı hakkındaki girişi saçmadır, doğalcı olmayan birçok eğilimi ulemanın görüşleriyle, hatta kelâmla ilişkilendirmesi de inandırıcılıktan epey uzaktır, çünkü özellikle, aynı eğilimler sanatlarda herhangi bir ikonofobiden etkilenmeden de ortaya çıkabilir. Gustave von Grunebaum'un Arap ülkelerindeki sanatla sınırlı kalmış çözümlemesi ise daha inceliklidir: "Idéologie musulmane et esthétique arabe", *Studia Islamica*, 3 (1955), 5-23. Grunebaum, bazı arkaik kahramanlık gelenekleriyle kıyaslandığında, Şeriat yanlısı İslam'da bir yandan bir dramatizm duygusunun eksik olduğunu ve bu bakımdan insan kişiliğinin statüsünün değersizleştiğini belirtir; buna bağlı olarak Şeriat yanlısı İslam'ın ne resim alanında ne de edebiyat alanında temsili sanata itki kazandırdığını ileri sürer. Fakat Şeriat yanlısı İslam işler halde olan tek kültürel güç olmadığı için bu tespit bizi pek fazla ileri götürmez; örneğin, İran platosundaki Pehlevî arka planın etkisini belirtmesine rağmen, buna denk düşecek şekilde, onun asıl ele aldığı bölge olan Bereketli Hilal'deki Sami (Süryani) arka plana herhangi bir atıfta bulunmaz. (Korkarım, diğer tartışmaların çoğunda da filolog miyopluğu -kültürel sürekliliğin ana akımını, sadece Arap dili tarafından temsil edilen bir süreklilik lehine ihmal etme -eğilimi mevcuttur.)

Dönemin ressamları resimlerinin doğaya benzemesinden genellikle gurur duymuş gibi görünüyorlar. Ayrıca Modern öncesi dönemlerde (herhangi bir yerde), sanatçıların kimi ulemâ tarafından onlara yöneltilen canlı varlıklar "yaratıp" Tanrı'ya rakip olmaya çalıştıkları yönündeki suçlamaları fazla ciddiye almalarını gerektirecek anlamda "yaratıcı" bir etkinlikle uğraştıkları – kimi bilginlerin bu yönde iddialarının aksine– düşünülmüyordu. Eğer bir etki varsa, kuşkusuz bu daha dolaylıydı. Maalesef ne sanatçıların ne de halkın sanattan neler beklendiğine dair değerlendirmede bulunmamıza izin verecek somut belgelere sahip değiliz. Bu nedenle estetik motivasyonlar ve fikirler hakkındaki çözümlememiz doğrudan doğruya eserlerden hareketle yaptığımız kestirimlere dayanmak zorundadır. Fakat İslamileşmiş temsil edici sanatın büyük kısmının belirli özelliklerinin, figürlere doğal olarak simgesel, hatta felsefi bir boyut kazandırabilecek bir farkındalığın değersizleşmesini yansıttığı, böylece figüral imgelerin zamanla daha az anlam ifade etmeye başladıkları gösterilebilir.

Kanımca İslamileşmiş sanatı kendine özgün kılan asıl unsur Tarım Çağı'nın diğer sanatlarıyla kıyaslandığında onun doğrudan göze hitap etme niyeti taşıması dışında, dinsel veya siyasal her türlü simgesel işlevden de büyük oranda bağımsız olmasıydı. Camilerde örneğine bolca rastlanan veya kraliyet saraylarına adanmış sanatlar için bile bu durum geçerliydi. Hepsi bu özel anlamıyla "seküler" bir sanatı meydana getiriyordu.

Yirmicni yüzyılda –"sanat, sanat içindir" anlayışının üzerinden yaklaşık yüz elli yıl geçtikten sonra– bu tarz bir sanatı yüz yıl öncesinden bile daha iyi değerlendirebilecek durumda olabiliriz. İslamileşmiş sanatta –teknikleşmiş Modernlik dünyasını gerektiren bütün bir Modern sanatın öncüsünü olmasa da– sanatın Modern seküler özerkliği bağlamında söz konusu olan ve saf görsel etki üzerinde ısrar olarak yorumlanabilecek bazı gerilimlerin öncüsünü görebiliriz. Bu türden öncülüklerin, doğadan nispeten kopmuş, kentli, ticarete eğilimli kozmopolitliğin her türlü kutsal veya derebeyliklere özgü kurumun meşruluğundan fiilen uzaklaşmış bir toplumun sanatında özellikle göze çarpması belki de tesadüf değildir. Temsil edici olmayan sanata sıkı bir bağımlılık ve temsil edici sanatın bile tamamen görsel unsurlara soyut olarak ayrıştırılması, tarımcıl herhangi bir kültürden ziyade Müslümanlar arasında daha kapsamlı biçimde gerçekleşmiş olabilir. Ayrıca hem Müslümanlar hem de Modernler arasında bu etkileri kısmen eski doğa mitlerine yabancılaşmayla ilişkilendirmek mümkündür. Nitekim farklılıklar benzerliklerden daha fazladır. Örneğin Müslümanlar arasında biçimsel imgelerin yeniden değerlendirilmesi, yanılsamalar yaratmaya odaklı bir "taklit" geleneği üzerine inşa edilmedi veya böyle bir geleneğe karşı çıkılarak gerçekleştirilmedi. Bu yeniden değerlendirme ne kişisel bir anlatımcılığa ne de üslupta düzenli yenilikler ya-

pılmasına yönelik bir basınca yol açtı; çünkü İslamileşmiş sanat Tarım Çağı'nın sanatı olmaya devam etti. Yine de benzer noktalar fikir verici olabilir.

İslam dünyasında yaşananlar kanımca daha genel biçimde gerçekleşmiş olsalar da figüral sanat üzerinden gayet açık biçimde ortaya konabilirler. Doğaya ve toplum düzenine ilişkin, tarıma dayalı toplumların dininde ve yönetiminde böylesine merkezi bir rol oynayan önemli nesnel simgeler, içerdikleri figürlerin canlı, hatta biyolojik yönlerini vurgulayan figüral bir sanatı gerektiriyorlardı. Figürler kendi başlarına huşu veya bağlanım duyguları uyandırmalı, somutlaştırdıkları şeyler hakkında insanları tefekküre itmeliydiler. Gelgelelim bağlanımsal veya armacılıkla ilişkili bir işlevi yerine getiremeyecekleri bir duruma geldiklerinde bu figüral simgeler gerekli göründüğünde kullanılacak özel kaynaklara dönüştüler. Bu tür simgeler yerleşik bir ayin sistemi içinde değil, kişisel şiirlerde gelişti. Görsel sanat da kendi simgelerini kültten ziyade şiirden aldı. Bu tarz figürler bağlanımsal tefekküre değil, dolaysızca hayranlık uyandırmaya hizmet etti. Canlı ilginin odağı uzun süre boyunca salt figürde olamazdı.[6] Biçimsel bir sanatın, kamusal olarak meşrulaşmış nesnel bir sembolizmin dışında, başka esin kaynaklarının bulunması gerekti ve bunlar bulundu. İslam uygarlığı sanatının tarihi bir bakıma bu arayışa verilmiş çeşitli yanıtların bir tarihidir.

Entelektüel ve dinsel sahada halkçı kurumlar tarafından meşrulaştırılamayan imgeler kendi özel diyalogu içinde kendi zenginliğini geliştirebilen, kabule dayalı bir gelenekle bütünleşerek içrekleştiler. Sufî simgeciliğinin temsil edici bir simgeciliğe zemin oluşturabileceği içrek bir sanat anlayışı tahayyül etmek mümkündür. Aslında Erken Orta Dönem'in burjuva sanatında bu yönde bazı eğilimler yaşanmış olabilir.[7] Ama bu tarz bir sanatın pratik zemini nispeten inceydi: Belki müzik dışında, içrek ilke yüzünden maddi bakımdan son derece ayrıntılı olmaktan alıkonan fiili Sufî ibadetinden ayrışması gerekiyordu. Moğollar döneminde, (armacılıkla bağlantılı bir sembolizm sanatı olmasa bile) saraya özgü yüksek bir sanat hayli geliştirildi. Öyle ki saraya özgü sanat muhtemelen diğer çevrelerde de yoğun olarak çekici hale geldi ve bütün diğer eğilimleri toplumsal süreklilik olanaklarından yoksun bıraktı. Bu durumda içrek bir bağlanımsal alternatifin yaşama şansı olmadı.

---

6 Bu konuda, daha eksiksiz bir gelişme çizgisi için "Islam and Image" adlı çalışmamı (s. 249-52, yukarıdaki dördüncü dipnottaki uyarıların dikkate alınmasını belirterek) tekrar önermem gerekiyor.

7 G. D. Guest ve R. Ettinghausen, "The Iconography of a Kāshān Luster Plate", *Ars Orientalis*, 4 (1961), 25-64. Yazarlar burada bir seramik kap üzerindeki, denizcilerin masallarına yüzeysel biçimde atıfta bulunan imgelerin işlenme tarzının muhtemelen Sufi çağrışımları olduğunu göstermişlerdir. Bu makaleye dikkatimi çektiği ve birçok başka yardımda bulunduğu için Oleg Grabar'a teşekkür ederim. Bununla birlikte, olgularla ve bakış açısıyla ilgili hatalarımdan o sorumlu değildir.

Fakat sanatın sekülerleşmesi tek bir "seküler" üslupla, hatta tek bir üslup çeşidiyle bile sonuçlanmadı. Bu durum, daha ziyade, sanatsal gelişmenin çeşitli biçimlerinin ve birçok zıt üslubun altında yatan bir koşuldu. (Ayrıca bazı iletişim araçlarında, diğerlerinde olduğundan daha önemli bir yer tuttu. Temsil edici simgecili kutsal binalarla sınırlamak aslında önemli olabilirdi; ama bu sınırlama raksta veya grafik sanatlarda olduğu kadar belirleyici de değildi.) Sekülerleşmenin farklı toplumsal ortamlarda çok farklı sonuçları olabilirdi. Özellikle tüccarlar arasında ve Şeriat yanlısı çevrelerde belirli bir lafızcılığa – Erken Orta Dönem'i incelerken görmüş olduğumuz gibi, mizahla hafifletilmiş seküler bir anlatı sanatına– yol açtı. Aristokratik çevrelerde, özellikle Moğol istilasından sonra bir aristokratik himayeye özgü beğeni geleneği güçlenince ise temsil edici olmayan veya en azından simgesel bakımdan çağrışımcı içerikten ziyade kendi dolaysız görsel etkisine, saf görselliğine bel bağlayan, açıkça soyutlayıcı bir sanat eğilimini ortaya çıkardı. (Bu durum anlatılara yönelik ilginin devamlılığıyla ilişkilendirilebilirdi.)

Sanatın sekülerleşmesi, her bir sanat eserinin kendi kültürel varsayımlar ve anlamlar dünyasını önceden gerektirir göründüğü ve izleyicinin kendi kişisel tarzıyla bundan anlam çıkarmasının gerektiği Modern sanatta zaman zaman gördüğümüz gibi, sanatçının kültürel dünyasının kökten bireyselleşmesine kadar varmadı. Toplumsal sürekliliğin en önemli unsuru zanaatkârların beceri ölçütlerinde yatar. Bu ölçütler nesnel olmayan sanatın kesinlik ve özenli bir sonuç kazanması için genelde yeterli oldu; Üstelik bunlar bu bakımlardan yirminci yüzyılın nesnel olmayan sanatının büyük kısmına ters düşmelerine rağmen böyle oldu.

Tamamen görselliğe dayanan sanatta, özellikle daha aristokratik çevrelerde tercih edilen biçimlerde, bu beceri duygusu sanatın arzu edilen sanatsal etkilere ulaşmak bakımından bir ustalık ifadesi haline gelmesine yönelik bir eğilimin ortaya çıkmasına katkıda bulundu. İstenen en yaygın etkilerden biri katıksız zenginlik etkisiydi: Burada, bir sanat eserinin gerektirdiği zengin kaynaklara egemen olabilen bir adamın statüsü ve bunları etkili biçimde kullanabilen sanatçının ileri becerisi sergilenirdi. Bu etki, bir yüzey üzerindeki karmaşık bir desenden ileri gelen zengin doku niteliğinin üretilmesinde özellikle belirgindi. Bu türden görsel sanatın felsefi içeriği rutin eserlerle sınırlanabilirdi: Sadece imgelemin simgesel çağrışımı değil, doğadaki geniş bir etkiler yelpazesini görmesi bakımından gözün eğitilme düzeyi bile sınırlanırdı. Yine de saf görselliğe dayanan bu tarz bir sanatın amacının tekliği aynı zamanda kendi başına son derece yaratıcı da olabilirdi.

Görünüşe göre, bu tarz başarıların doruklarından bazıları Geç Orta Dönem'de göze çarptı. Bunlardan biri arabesk sanatı ve bununla ilişkili çizgi desenli kompozisyon sanatlarıydı. Bu sanat tipi büyük ölçüde Erken Orta Dönem'de mükemmelleştirilmiş ama Moğol-Timurî dönemde de tüm kalitesiyle

devam etmişti; ancak bu dönemden sonrasına (ve daha sonrasına) ait çok sayıda örnek (genel olarak İslam uygarlığı sanatı için söz konusu olduğu gibi) günümüze kalabilmiştir.

Arabesk, İslam öncesi Kıptî ve Sasanî sanatında marjinal süslemeler olarak kullanılmış bitki desenlerinden geliştirilmişti. Yaprakların ve gövdelerin üsluplaşmış biçimde iç içe geçtiği o döneme özgü desenler, bütün bir yüzey üzerinde soyut biçimlerin oluşturduğu olağanüstü çeşitli ama tamamen dengeli ve doyurucu bir ağın sıkıcı veya rahatsız edici görünmeden kullanılabilmesini sağlayacak bir karmaşıklık barındıracak şekilde geliştirildi. Bu türden eksiksiz çizgi deseni kompozisyonları zaman zaman başka araçlarla, özellikle saf geometrik buluşlar aracılığıyla da yapılırdı. Daireler, üçgenler, kareler ve diğer çokgenler olağanüstü karmaşık bileşimler oluşturacak şekilde iç içe geçirilirdi. Bunların genel etkisinin çarpıcı olmaması mümkün değildi. Bununla birlikte, müzik bestelerinde olduğu gibi, bu etki de, çeşitli geometrik unsurlar görsel olarak ayırt edildiğinde ve bunların nasıl bir arada uyum içinde oldukları gözlemlendiğinde kuvvet kazanırdı. Ama en çok arabeskin diğer motiflerle, saf geometrik figürlerle, ("hurma" ağaçları, üsluplaşmış çift yönlü ağaçlar gibi -diyagrama bakınız) diğer bitkisel motif çeşitleriyle, zaman zaman arabesk desenlerin "gövdelerinden" çıkan "yaprakların" basit çeşitlemeleri olan hayvan ve insan figürleriyle ve belki de en çok, Arap yazısının epey işlenmiş hatlarıyla olan çeşitli bileşimleri tercih edilirdi.

Bu tarz çizgi-desen kompozisyonları kuşkusuz dindar çevrelerin etkisi altında, özellikle de camilerde, biçimsel kompozisyonların birer ikamesi olarak ortaya çıktılar. Bunlar, mite dayanan her türlü sembolizmden bağımsız olmalarına rağmen, başka şeylerin süsleyici tamamlayıcıları olmakla kalmayıp çoğunlukla kendi başlarına yeterli oldular. Erken Orta Dönem'deki anıtsal üsluba dâhil olan yuvarlak kaligrafiye özgü uzun paralellerle, eğri ilmiklerle ve bitişlerle bir araya getirildiğinde arabesk kompozisyon, Kur'an'dan veya hadislerden alınma kutsal deyişlerin bir yüceltmesi olarak özel bir anlam içeriği kazanır. Bağlanımsal bakımdan eski doğa tanrılarının imgelerinin yerini alan Tanrı Kelâmı'nın kullanımı özellikle fikir vericidir. Arapça okuyan dindar kimse için bu türden kompozisyonların eşsiz bir görkemi olabilir. Fakat metinlerin kutsal olmasına bile gerek kalmadan, tek başına biçim öylesine etkiliydi ki, bunlar her bağlamda ve her malzemede, sadece bina duvarlarında değil, tahta kapıların veya sandıkların üzerindeki oymalarda, kitapların kapaklarında veya ilk sayfalarında, anıtlardaki kilimlerde bile kullanılırdı.[8] (Kuşkusuz bunu, sanki boş yüzeye karşı bir tahammülsüzlük varmış gibi, "tam yüzey

---

[8] A. C. Edwards kilimler üzerine standart otorite olmuştur; onun yaklaşımı şu makaleden kolayca kavranabilir: "Persian Carpets", *Legacy of Persia*, haz. A. J. Arberry (Oxford, 1953), s. 230-58.

süslemesi" diye ifade etmeyi artık bırakmalı ve renk ve hat olanakları bakımından yüzeyin tam olarak kullanılması olarak ifade etmeliyiz: Bu sadece bir süsleme olsaydı abartı sayılabilecek bu özellik, tam bağımsız bir sanat eserinde bir mucize olarak görülebilir.)

Bu kompozisyonların sonsuzluğu somutlaştırdığı, varoluşun sonsuz karmaşıklığını ve hareketini ortaya koyduğu ve aynı zamanda onu her ayrıntısı ve her bir parçası ve bütünlüğü bakımından tam bir uyum içinde tasarlayarak bütün bu hareketin genel durumu içinde görülmesini sağladığı ileri sürülmüştür. Kuşkusuz bu tarz bir kompozisyonun etkisi benzersiz bir zenginliğe sahip olabilir; sayısız ayrıntıların her birinin eşsiz bir değer taşıdığı hissedilebilir. Yine de hiçbir unsur bütüne egemen olacak kadar öne çıkmaz: Göz, güzelliğin sonsuzluğuyla beslenir. Burada apaçık bir metafizik sembolizm kastı olup olmadığı kuşkuludur (bunun böyle değerlendirildiğine dair elimizde herhangi bir kanıt yoktur). Fakat böyle bir kompozisyonda küçük insan figürleri, iç içe geçen çizgilerin muazzam artışı yüzünden köşelerde kaybolmuşsa, ortaya çıkan duygunun bir bakıma kasıtlı olduğu ileri sürülebilir.[9]

Timurî Minyatürler: Figürlerde Soyut Görsellik

Doğa mitlerinden bağımsız bir görsel sanat dalındaki başarıların İslam dünyası çapında fazla yaygın olmamakla birlikte en azından diğerleri kadar çarpıcı olan başka bir doruk noktasına Moğol-Timurî dönemlerin el yazmalarını süsleyen resimlemelerinde rastlanır. İran resmi ve bir ölçüde Farsileşmiş bölgenin diğer ülkelerin resim sanatı, Geç Orta Dönem'de –ya da yaklaşık 1300 ve 1600 yılları arasında– eşsiz bir serpilme dönemi yaşadı. Bu serpilme kaçınılmaz olarak İtalyan Rönesans sanatıyla bir kıyaslama yapmayı gerektirir. İlk İtalyan eserleri gibi, Erken dönem İslamileşmiş figüral resim sanatı da genellikle en iyi şekilde Bizans sanatında örneklendiği düşünülen genel bir İran-Akdeniz geleneğinin ifadesi olmuşlardı. Bu gelenek, daha sonraki dönemlerde kısmen kaybolmuş önemli üstünlüklere, kendine özgü niteliklere sahipti. Fakat İtalyan sanatında söz konusu olduğu gibi, Geç Orta Dönem'in görkemi daha önceki dönemlerin muazzam canlılığını görmemizi engelleyebilir. Üstelik yine İtalyan sanatında söz konusu olduğu gibi, bu tümüyle haksız bir durum da değildir. Bu tarz resimler Farsça şiirlerin ulaştığı her yere girerek, Moğol dönemlerinden beri İslam dünyasının büyük kısmına nüfuz eden Farsileşmiş yaratıcı ruhun en karakteristik ifadelerinden birini meydana getirdiler. Bu ruh

---

9 Carl J. Lamm, "The Spirit of Moslem Art", *Bulletin of the Faculty of Arts of Cairo University*, 3 (1935), 1-7; arabeski tektanrıcılığın dışavurumu ve İslam uygarlığı sanatının çekirdeği olarak gören birkaç yazarın ilk örneklerinden biridir.

asavvufun Farsça şiire dâhil olmasını sağlayan incelikte ve canlılıkta da ifade buluyordu.[10]

Ulemâya rağmen figüral tasvir, en azından merkez Müslüman ülkelerinde, özellikle dinî binalardan her zaman uzak tutulmak koşuluyla, duvar resimlerinde, el yazması çizimlerinde ve seramiklerde neredeyse evrensel biçimde kullanılmaya devam etti. Gelenek, tekniğin dayattığı farklılıklara maruz kalmasına rağmen bütün bu araçlarda çoğunlukla hep aynı kaldı ama belki de en iyi biçimde, duvar resimlerinden daha iyi korunarak günümüze gelmiş olan el yazmalarında zirvesine ulaştı. "Minyatür" terimini el yazması çizimlerini, hatta tek yapraklar üzerine yapılan resimleri zaman zaman duvar ve zemin üzerine yapılan ve genelde daha geniş yer kaplayan kompozisyonlardan ayırt etmek için kullanıyoruz. Ama elbette "minyatür" terimi, ifade ettiği sanatın daha az önemli olduğunu ima etmez. Bir "minyatür" bir gecede yapılmazdı. (Doğrusu tarihçilerin de belirttiği gibi, sanat eserlerini bir kültür çerçevesinde kullanışlı olacak şekilde sınıflandırmanın yolları başka bir kültür çerçevesinde yanıltıcı olabilir. Özellikle ana ve yan sanatlar arasında Batılılar tarafından yapılagelen ayrım, seramik eşyalar üzerine yapılmış resimleri kâğıt veya tuval üzerine yapılmış resimlerden tamamen farklı biçimde değerlendirmeyi gerektirmektedir.)

Timurî figüral ressamların –her türlü malzeme üzerinde– yararlandığı başlıca esin kaynaklarından biri, peş peşe gelen başat unsurlara her zaman tarafsızca bağlı kalan şairlerin kendi hayal dünyaların geliştirmiş Fars şiir geleneğiyle sıkı bir ittifak içinde olmalarından geliyordu. Farsça şiir çok yönlü, insana dair yeni anlayışların sunulmasından daha önemli bir unsur olarak göz kamaştırıcı sözlerin dolaysız etkisini vurgulamayı öğrenmişti. Bu eğilim şiirde geliştikçe, özellikle Hâfız'dan sonra, yüksek nitelikli özgün eserler üretilmesi de o kadar zorlaştı. Ama resim alanında, biçimsel unsurların dolaysızlığı, arabeskin soyut niteliklerinden bazılarını taşımakla birlikte, tam olarak anlatısal sahnelerdeki insan figürlerinin duygusal içermelerini can alıcı bir biçimde kullanan yeni bir sanat dalına esin verdi.

Resmin duygusal niteliği, hem şiirin dizelerinin hem de resmin hatlarının temasını oluşturan insanlık haline dayandırılırdı; ama illa duygudaşlığa bel bağlamıyordu. Bunu daha genel bir biçimde şöyle ifade edebilirim: Duygusal nitelik, insan figürlerinin sağladığı dolaylı, kavramsal aracılığa ihtiyaç duyulmadan resmedilirdi. Bu aracılık iki şekilde gerçekleşebilirdi: Ay, yıldızlar veya

---

[10] Lawrence Binyon, "Art in Persia", *The Spirit of Man in Asian Art* (Harvard University Press, 1932), s. 116-42; bu çalışma, Timurî yaklaşımdaki olanaklardan bazılarını açığa çıkaran minyatür resmi hakkında duyarlı bir yorumdur. (Bu çalışma, E. Blochet'e ait olup C. M. Binyon tarafından çevrilmiş olan, esasen İslam aleyhine yanlış bilgiler içeren ve ırksalcı bir yaklaşım sergileyen *Musulman Painting, XII-XVIIIth Centuries* [Londra, 1929] başlıklı çalışma ve benzerlerine epey zıttır.)

deniz kabuğu gibi nesnel simgeler aracılığıyla veya –dudak çizgisi, parmakların gerilimi, bacakların duruşu gibi, duyguların bedensel göstergelerini taklit ederek figürün ruh durumunu veya duygularını açığa vuran– biyolojik imgelerin fazla kavramsal olmamakla birlikte tamamen görsel de olmayan bir şekilde kullanılmaları yoluyla. Aslında bu tarz resimde (tıpkı yirminci yüzyılın soyut sanatında olduğu gibi ama bu sanatın bazı örneklerinde bulunan yoğun kişisel katkıya gerek duymadan), etki doğrudan renklerin ve hatların görselliği aracılığıyla sağlanırdı. Kışkırtıcı, aydınlatıcı veya azametli bir haletiruhiyeye sahip olabilirdi. Bazı dönemlerde sunum çoğu örnekte destansı, diğerlerinde de çoğunlukla lirik olurdu; ama tepki uyandırmanın en önemli araçları her zaman tonların ve şekillerin kullanımı oldu; izleyicinin sahneye duygusal katılımını sağlamak değil. (Daha yoğun biçimde kişisel ruh hallerine bu araçla ulaşılamamasının bir kayıp olduğu düşünülmezdi.) Bu durumda (şiirde, tamamen sözel unsurların hareket noktasını figürlerin oluşturması gibi) tamamen görsel unsurlarda olanaklı olan her türlü çağrışımı akla getirmede başlıca hareket noktası figürlerin kendisi oldu.[11] Bu görsel niteliklerin taşıdığı büyük potansiyel sonuçta ortaya çıkan resmi eşsiz biçimde evrensel bir çekiciliğe sahip bir sanata dönüştürmüştü.

İslamileşmiş sanat hakkındaki yorumlarda onun sahip ol*ma*dıkları öyle fazla vurgulanmıştır ki ben burada bu kez onun sahip olduğu özellikleri göstermek istiyorum. Bu amaçla saf görselliğin temsil edici sanat bağlamında ne anlama gelebildiği konusundaki görüşlerimi netleştirmeye çalışmam gerekiyor: Ben buna *grafik özerklik*, grafik yüzeye bağlılık diyeceğim. Timurî minyatürlerde göz sahneye davet edilen tek oyuncudur: Bütün diğer duyular kesinlikle dışlanır. Kimse figürlere dokunmaya kalkışmaz; çünkü onlarda katılık hissi uyandıran hiçbir şey yoktur. Kimsenin onlar karşısında fiziksel bir duruş almasına gerek yoktur. Resimlerdeki nesneler karşısında izleyicinin bulunması gereken herhangi bir konum yoktur. Hepsi de aynı ölçüde mevcuttur ya da aynı mesafededir. Başka bazı sanatlarda olduğu gibi ilginin tek bir odağı bile yoktur: Alan, her birine eşit düzeyde ilgi gösterilmesi gereken çok sayıda küçük desen parçacığına bölünme eğilimi gösterir ve bütün ayrıntılar eşit bir berraklıkla sunulur.

Bu resimlerde belirli bir sahne ölümsüzleştirilir; ama bu ölümsüzleştirme tarzı Rönesans'ın veya izlenimciliğin, sahneye bakma şeklini tümüyle organik bir anlamda ele geçiren yanılsamacılığına veya bazı Çin okullarının öznel ruh hali resmine kesinlikle zıttır. Timurî izleyici hem fiziksel hem de duygusal olarak tarafsız olurdu. Üslup kolaylıkla bir anlatısal sanatın işlevini görürdü. Burada da Erken Orta Dönem'in resmiyle olan süreklilik korunmuştur; çünkü

---

[11] Burada yine büyük ölçüde "Islam and Image" adlı makaleme atıfta bulunmak zorundayım, s. 245-47.

izleyicinin tarafsız konumu onun resmedilmiş eylemi her görüş açısından soruşturma özgürlüğünü korurdu: Dönemin edebiyatında da kişi dışı bir tavra değer verilirdi. (Üslubun kitap çizimlerine özellikle uygun olması belki de bu yüzdendi.)

Grafik özerkliği hep birlikte meydana getirdiklerinden bahsettiğim nitelikler çoğunlukla "dekoratif" diye anılır ama bence bu bir hatadır. Doğrusu, dekoratif sanat, süslemenin bir kısmını meydana getirdiği daha büyük bir bütüne tasarım bakımından tabi olan bir şeydir. Garp'ta en azından yakın geçmişe kadar, sadece dekoratif panellerde veya ayrıntılarda grafik yüzeyin özerkliği muhafaza edilmiştir. Ama renklerin ve hatların kendi başlarına soyutlanması ilginin asıl odağı haline gelince, dekoratiflik anlayışında tüketilemeyecek nitelikler almaya başlar. Grafik yüzeye bağlılık, renkten ve hattan tamamen özgür olmayı sağlamak gibi bir üstünlüğe sahiptir. Böylece bunlar kendine özgü koşulları bağlamında geliştirilebilirler; tıpkı müzikte çok seslilikten özgürlüğün, armoninin gerekli olduğu durumlarda feda edilmesi gereken bir gam ve tonlama bolluğuna olanak tanıması gibi.

Böyle bir sanatın –aslında İslamileşmiş sanatın büyük kısmının– karşı karşıya kaldığı tehlikelerden biri gerçekten de onun salt dekoratif bir sanata, yani sadece daha geniş çaplı bir süslemenin parçası olduğu, daha önemli bir şeyi süslediği için değer verilen ama bağımsız bir görüşü ifade eden bağımsız bir kompozisyon olarak kendi başına var olamayan bir ayrıntı sanatına dönüşmesiydi. Gördüğümüz gibi, nesnel simgecilik odak olmaktan çıkınca, doğal olarak geriye kalan tek şey saf görsel zenginlikte ustalık oldu. Duyarlı toplumun beklediği tek şey de buydu. Ressamın ideali ya kıymetli bir el yazmasını ya da varlıklı bir evin duvarlarını güzelce süslemek olmalıydı. Uzun bir süre boyunca onun zanaatı, aynı el yazmalarının zarif metnini üreten hattatın zanaatından daha az onurlu sayıldı. Hatta ondan daha az beceri gerektirdiği bile düşünüldü. Ondan, sunma fırsatını yakalayabileceği bir sahnenin içsel anlamını göstermesi değil, onu hattın ve rengin güzelliğiyle bezemesi, -sahne ister bir sevişme isterse bir katliam sahnesi olsun- göze keyif verecek bir şeye dönüştürmesi beklenirdi.

Sanatçının geleneksel toplumsal statüsü ayrıca tamamlayıcı bir rolü de gerektirirdi. Hattatın bir bilginle hemen hemen aynı statüde olduğu düşünebilirdi; çünkü o bir şekilde sözcüklerle uğraşırdı. Ressam ise ücretli işçiydi. İslamileşmiş sanatçılar –Tarım Çağı'nda her yerdeki sanatçılar gibi– belirli bir teknikler öbeğinden yararlanmanın eğitimini genellikle çocukluklarından itibaren almış ve hamileri tarafından apaçık bazı amaçları gerçekleştirmeleri için kiralanmış zanaatçılardı. Bazen tek bir resim üzerinde birkaç kişi çalışır, bu ressamların her biri resmin –altın işlemek veya yüzleri çizmek gibi– belli bir yönüyle uğraşırlardı. Sanatçı normalde kendisini sanata adamak için çevresinden soyutlayan ve tavan arasında açlıktan kıvranan biri olmazdı. Böyleleri

çoğunlukla derviş olurlardı ve hayal güçlerinin yaratıcılıklarıyla geçinirlerdi. Daha Erken Orta Dönem'de sanatçılar tümüyle anonim olmaktan çıktılar: Artık tek tek eserler imzalanabilirdi ve daha önemlisi, bir sanatçı tek başına yaptığı ünlü bir eseri yoksa bile şöhret sahibi olabilir ve eserleri merak uyandırabilirdi. Ama tıpkı antik Yunan sanatçıları gibi onlar da sanatlarının kendilerine ne ifade ettiğine dair herhangi bir kayıt bırakmadılar ve hiç kimse onların bu konu hakkındaki düşüncelerini kaydetmeye kalkışmadı. (Irak-ı Acem'deki Kâşân'ın çinicilikle uğraşan ünlü bir ailesinin bir mensubu tarafından yazılmış hem kimya hem de tasarım tekniklerinin aynı ölçüde kaydını tutmuş bir kitap günümüze kadar gelmiştir.) Bu koşullar altında dekoratifliğin sınırlarının aşılması ve büyük eserlerin ortaya konması sanatçıya ve beğeni sahibi hamilere özel bir itibar sağlardı. Askeri himaye devleti özelleşmiş bir üslup içinde ustalığı teşvik ederdi; belki de ressamların Geç Orta Dönem boyunca makamlarının gittikçe yükselmesine ve (üslup döngüsünün son aşamalarından biri olan ayrıntıya boğulma tehdidinden olmasa bile) dekoratiflikten kurtulmaya bu durum katkıda bulunmuştu.

Çin Örneklerinin Özümsenmesi

Yeni bir sanat biçimi elbette normalde sadece toplumsal durumun onun lehine olması yüzünden kendiliğinden ortaya çıkmaz. Siyasal yaşamda olduğu gibi - veya bu konu bakımından, bağlanımsal ya da entelektüel yaşamda da olduğu gibi- yeni bir estetik geleneğin özünde bir deyişle estetik bir düşünce, kullanılacak malzemelerin bunları kullanırkenki bir görüş açısına dayanarak özel bir biçimde bir araya getirilmesiyle ilgili bir düşünce bulunur. Yani belirli bazı teknikler ve bazı amaçlar, belirli bir türden sanatsal olanaklar mümkün olduğunca geliştirilecektir. Bunlar keşfedilirken, bundan sonra yapılabilecek şeye dair düşüncenin verili tekniği aştığı bir durumda ve nihayet, mükemmelliğin bu alanda yetişmiş olanları bile bıktırdığı ve onların, ifade edilmesi gereken ve edilemeyen ne kadar çok şeyin ifade edilmediğini fark etmeleri halinde çeşitli ikilemler ortaya çıkacaktır. Yaratıcı bireylerin yeni teknikler keşfetmesiyle ve yeni ilgileri dışavurmasıyla bu ikilemlerden yeni sanatsal düşünceler ve yeni üsluplar doğabilir. Ama yeni teknikler ve yeni düşünceler ilk yaratıldıklarında epey kaba görünebilirler. Onlar için uygun bir durum ortaya çıktığında, yabancı temellere dayalı yabancı bir sanatın varlığı yeni olanakları gelişmiş ve incelmiş bir biçimde sergileyebilir. Öyleyse, yabancı bir sanatla temas kurmak yeni sanatsal düşüncelere götüren etkili bir kestirme yol sağlayabilir. Yeterince kapsamlı bir temas, yenilik sürecini öyle hızlandırabilir ki, devrimcileşmeye ihtiyaç duyduğu görülen bir sanatsal geleneğin devrimcileştiği görülebilir. Fakat normalde bu tarz bir etki sadece, gelenek çerçevesinde bir anlamda zaten talep edilmiş değişimleri hızlandırmakla kalacaktır.

Çin'in grafik sanatları, İslamileşmiş resim sanatının Timurî minyatürlerde aldığı özel biçime dönüşmesine örnek teşkil edip bunu teşvik etti. Çin'e özgü ipekli ürünler ve diğer süslemeli ürünler uzun zamandır ithal ediliyordu ama Moğollar döneminde sadece mallar düzeyinde değil, insanlar düzeyinde de daha etkili bir değiş tokuş yaşandı: Kültürlü Çinliler Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgeye –örneğin mühendis sıfatıyla– geldi ve Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgeden birçok insan da Çin'e idareci olarak gitti. Moğol hükümdarlar altında yüksek makamlarda bulunan Müslümanlar her türden yabancıyla dirsek temasında oldu ve bu insanların, mizaçları eğilim gösterdiği takdirde kendilerine yabancı olan şeyleri keşfetmekten çekinmeleri için hiçbir neden yoktu. Örneğin vezir Reşîdüddin sadece yabancı halkların tarihine ve bilimsel bilgilerine değil, sanatına da ilgi gösterdi. Kendi el yazmalarının ona denk bir görüş açıklığına sahip olan ressamlar tarafından, benzeri görülmemiş resimlerle süslenmesini sağladı: Örneğin bunlardan bazılarında boyları uzatılmış, heyecanlı bireyler Çin resmini anımsatan ama İslamileşmiş geleneğine özgü bağlamlara uyarlanmış çizgilerle oluşturulmuştu.

On üçüncü yüzyılın sonlarında ve on dördüncü yüzyılda özellikle Bereketli Hilal'de Çin'in manzara resmine özgü unsurlardan etkilenmiş eski anlatısal resmin örnekleriyle hâlâ karşılaşabiliriz. Bunların yanı sıra (özellikle Ceyhun havzasında), Çin'den ithal edilmiş, özgün veya yerel taklitler olan zarif örneklere ve Azerbaycan'da Reşîdüddin için yapılmış çeşitli deneysel resim tarzlarına da rastlarız. İran tarafında daha önceki İran-Akdeniz sürekliliğinde önemli bir kırılmaya işaret eden bu durum, Garp tarafında Rönesans sanatının yol açtığı kırılmaya benziyordu. Bundan sonra, Çin'den gelen itkiler, özellikle batı İran'da ve Horasan'da yavaş yavaş özümsendi. Çin'den gelen etkilerin en belirgini, figürlerin arka planındaki manzaranın işlenme şeklindeki ayrıntılarda görülebilir. Burada bile ithalat epey seçici oldu. Müslümanlar Çin'e özgü kuşları, çiçekleri ve bulutları daha renkli gündüz sahnelerinde bulundukları halleriyle taklit ettiler. (Çok yüksek, dünya dışı bir bakış açısından görüldüğü haliyle) yüksek kayalık dağların, hem maddi hem de mistik olan bir Yol boyunca başıboş ilerleyen veya tefekkür eden son derece küçük insan figürlerini bastırdığı, kudretli Sung dönemine özgü Budist veya Taoist manzarası Müslümanlar tarafından benimsenmedi. Genellikle İslamileşmiş ressamın dikkatini çeken şey, Çin resminin daha az mistik ama daha hayal dolu bir yanı oldu: Örneğin ejderhalar ve birbirleriyle yarışan bulutlar gibi hayali figürlerin, baştan aşağı asimetrik ama yine de uyumlu bir bütünü oluşturacak şekilde bir araya geldiği kompozisyonlar ilgi çekiyordu. Burada Çinliler, İslamileşmiş sanatçıların canlı bir birlik içinde bir araya getirdikleri sonsuzca çoğalan ayrıntılarla kıyaslanabilecek bir ifade biçimi geliştirmişlerdi; ama Çinliler bunu tam da arabeskin titiz desenleri ve mükemmel simetrisiyle yaptığına ters düşen bir biçimde gerçekleştirdiler.

Görünüşe göre bu tür alternatiflerle yüzleşmek, (en dikkat çekici biçimde) bağımsız, biçimsiz ama çoğunlukla önemli ölçüde geçerli ve canlı figürler içeren eski resimlerin yerini, zarif figürlerin bir bütüne, onun birer unsurunu meydana getirerek canlılık kazandırdıkları bir sanatın almasına yol açan bir deneyler zincirini başlatmıştı. Fakat bu değişim tam anlamıyla İslam uygarlığına özgü bir ruhla gerçekleşti. Dolayısıyla, Çin'e özgü olan, bir sahneyi çeşitli düzlemleri sınırlandırarak derinlemesine sunma yöntemi, çok farklı bir etki doğuracak –resmedilen derinliğin bir uzaklık veya hareket duygusuna yol açmak yerine, kompozisyona özgü tasarımdaki yapı duygusunu güçlendirecek– biçimde benimsendi. Çin'e özgü örneklerin yarattığı en önemli sonuç, bir bütün olarak kompozisyondaki serbest akış duygusu oldu.[12]

Özellikle Timurîler döneminde Horasan'ın başkenti olan Herat'ta, bu yeni üslup en mükemmel biçimde somutlaştırıldı. Moğol kökenli hanedanların hamiliği altında, tek tek ressam ve mimarlar, hattatların ve şarkıcıların uzun süredir sahip oldukları yüksek kişisel itibarı yavaş yavaş kazandılar. İsimleri biyografi yazarlarının ilgisini çekti ve eserlerinin her biri değerlendi. Daha önceki bazı resimler sorumlu tasarımcılar tarafından imzalanırken, 15. yüzyıl sanatıyla birlikte sahtecilikler ve doğru atıflar sorunu ciddiye alınmaya başladı. Bu yüzyılın en önemli ismi, Herat'ta eğitim görmüş ve büyük hükümdarların ilgisini çekmiş bir ressam olan Behzâd'dı. Behzâd, Timurî resmini zirvesine ulaştırdı. Çoğunlukla yeşil ve mavinin tonları olmak üzere renkleri kullanmasındaki incelikle olduğu kadar kompozisyonlarının canlılığıyla, figürlerindeki (daima Timurî gelenekler çerçevesinde kalmış) hareket ve gerçeklik duygusuyla ve belki de özellikle yüzleri bireyselleştirmesiyle de ün kazandı. Onun başarısı, grafik özerklik sanatını onu saf görselliğinden ödün vermeden doğalcı kılabilmesiydi.

On altıncı yüzyılın başında Timurî hanedanı yıkıldığında önce Horasan'ı işgal etmiş olan Özbek Şeybânî'nin, sonra da Şeybânî'yi yenilgiye uğratıp Herat'ı ele geçiren, Batı İran'daki Safevî hanedanının kurucusu Şah İsmail'in himayesinde çalıştı. İsmail'in isteği üzerine Tebriz'e taşındı (söylenenlere göre İsmail onu Çaldıran Savaşı'ndan önce, savaşın kaybedilmesi halinde galip Osmanlıların ressamı ganimet sayıp almaması için bir mağaraya saklamıştı). Kısa süre içinde Tebriz'de resim sanatının ustası haline geldi. Sonraları imzası birçok kez taklit edilmiş olduğu için sadece birkaç eserin ona ait olduğundan gerçekten eminiz. Ne olursa olsun hem Tebriz'de hem de Herat'ta ve dolayı-

---

[12] Timurî minyatürler hakkındaki en ayrıntılı inceleme Ivan V. Stchoukine'e ait olup birçok tam sayfa baskıyı da içeren *Les peintures des manuscrits timurides* (Paris, 1954) adlı eserdir. Stchoukine, resimle ilgili tarihsel kanıtları sınıflandırır ve çeşitli konuları betimleme tekniklerini ve okullar arasındaki bağlantıları çözümler; çoğunlukla kavrayışlıdır. Maalesef, sanatçıların ne yapmaya çalışmış olabilecekleri hakkında pek bir şey anlatmaz ve onları esasen Batı'ya özgü yanılsamacı ölçütlere göre yargılar.

sıyla öğrencilerinin Şeybânîler tarafından götürülmüş olduğu Buhara'da, onun yöntemleri 16. yüzyılda yaşamış birçok ressamı son derece etkiledi veya onlar için bir hareket noktası oluşturdu. Onunki Timurî sanatın doruğuydu ama Timurî geleneklerin ötesine geçmeye çalışarak Timurî sentezi parçalayan yeni mizaçların yolunu da açan bir sanattı.

Minyatürlere Nasıl Bakmak Gerekir?

Herat'taki resim okulu elbette İran'daki tek okul değildi. Örneğin Şiraz'da aynı sorunlara daha farklı bir çözüm getirildi. Burada ressamlar (Çin geleneğinde de bulunan) tek renkli resmin ince tonlamalarını fazlasıyla kullanıyorlardı. Ayrıca belirtmek gerekir ki, günümüze kalmış eserlerin özellikle el yazması çizimleri olması, bizim resmin, bazıları örneğin duvar resminde daha fazla ön planda olmuş –manzara, natürmort, hatta portre gibi– daha az anlatısal yanlarını hafife almamıza neden olur. Fotoğraf makinesinin icadına kadar güvenlikle ilgili amaçlar yüzünden portre resmine değer verilirdi. (Seramik, kristal, ahşap, deri, kumaş gibi diğer araçlardaki çarpıcı başarılara ve İran'ın ünlü halılarına ise ancak kısaca değinebiliriz.) Fakat Timurî el yazması çizimleri hakkında bugün söylememiz gerekenler, bu döneme –ve daha düşük bir ölçüde diğer dönemlere– özgü diğer bütün biçimsel tasvirleri için de geçerli olacaktır.

Öncelikle İslamileşmiş esimlere, gözler ilgili geleneklere alışıncaya kadar süslemeye özgü bakış açısından bakmak zaman zaman yerinde olabilir. Sanatı genel olarak süsleyici, duyusal bir güzellik olarak görmek öğrenildikten sonra, tek tek kompozisyonların gücü hissedilerek devam edilebilir. Çünkü âdetler takdir edildikten sonra yalnızca çağın üslubuyla yetinip bu noktada kalmamak gerekir. Yaygın âdetler tek tek ustaların kendi yorumlamalarını inşa etmelerini sağlayan birer yapı iskelesinden başka bir şey değildir. Her büyük sanatçı, üslubun sınırlamalarıyla mücadele etmiş ve her mücadelede üslubu yeniden şekillendirmiştir: Sanatçı birey, bir çağın üslubunu, aşması ve dönüştürmesi gereken –dolayısıyla bir kuşaktan diğerine değişen– bir şey olarak ifade etmekle yetinmez. Sonuçta büyük sanatçıların hatları ve renkleri aracılığıyla gözlerimizi, etrafımızdaki gerçekliklerin algılanmasına özgü yeni olanaklara açtıkları veya ruhlarımızı gördüğümüz şeylere daha eksiksiz bir biçimde dâhil ettikleri fark edilebilir. Fakat (dinsel olmayan diğer sanatların çoğu için geçerli olduğu gibi) bu türden açığa vurulmamış sonuçların sanatçının ilk hedefi olması ve izleyicinin başlıca kaygısı olması şart değildir.

Bildiğimiz gibi, görsel dünyayı temsil eden her türlü sanat, ufak ihmaller yüzünden olsa da, belirli estetik amaçların peşinden giderek bu dünyayı çarpıtır. (Timurî sanatçının başlıca estetik amacı elbette görsel keyifti.) Sanatın, doğanın "fotoğrafik" bir yeniden üretimi değil, onun bir yüceltilmesi olması amaçlanır. Ama sanatsal çarpıtmanın, geniş bir izleyici kitlesi tarafından anla-

şılır olması için, izleyicinin takdir etmeyi öğrenmiş olduğu biçimin sınırları içinde veya yakınında kalmalıdır. Çarpıtma çok aşırıysa veya alışılmadık bir türdense gözler sanatçının yaptığını kolayca takip edemez. Sanatın (en azından yakın geçmişe kadar) yüzyıllar boyunca, zaman içinde sadece nispeten ufak değişmelere uğrayarak bütün halklarda varlığını korumuş karakteristik ve ziyadesiyle işlenmiş üslupları elbette bu yüzden ortaya çıkmışlardı. Her üslubun kendine özgü işlenme tekniklerinin yanı sıra kendi etkilerini arttırmak amacıyla gerçekliği çarpıtmak için başvurduğu karakteristik yöntemleri de vardı.

İslamileşmiş sanatçıların Tarım Çağı'nın diğer sanatçıları gibi kendine özgü sanatsal çarpıtma kalıpları vardı; tıpkı karanlı bir odada gözün karanlığa alışması gibi. Bizim de sanatçıların ne yaptığını takdir edebilmemiz için önce bunlara alışmamız gerekir. Bizim amaçlarımız bakımından bunların, İtalyan Rönesans'ı sanatı tarafından dayatılmış âdetlerle oluşturdukları karşıtlık üzerinden betimlenmesi yararlı olabilir; çünkü Garplı sanat, yakın bir zamana dek Rönesans sanatının izinden gitmeye meyilliydi ve birçok Garplı izleyicinin, hatta diğer bazı Modernlerin bile gözü buna hâlâ alışıktır.

Farkına varılması gereken ilk nokta, her çeşit görsel unsurun, biçimsel tasarımın gerekliliklerine bedeli ne olursa olsun ödün verme ölçüsüdür. Bunda hiçbir şeyden kaçınılmazdı. Önce yazının çapraşık tasarıma nasıl dönüşebildiğini, böylece tamamen biçimsel bir çapraşıklığa özgü olanlar dışındaki başka ilkelerin -belirgin biçimde gerçek sözcüklerin harflerini oluşturan- şekillere ilişkin tercihleri belirlemiş olabileceklerinin farkına pek varılamamasına yol açtığını gözlemleyebiliriz. Bu tür dekoratif yazı, İslamileşmiş sanatın neredeyse bütün biçimlerinde bolca kullanıldı. İncelikle iç içe geçirilerek kusursuzlaşmış geometrik biçimler, uyumlu hareketin eksiksiz biçimde algılanması için eğitimli bir gözü gerektiren ve tamamen kendine özgü olan bir sanatı meydana getirdi. Fakat aynı tasarım becerisi, sadece arabeskte değil, sayısız ayrıntılı yöntemde de incelik kazandırılan bitki biçimlerine, sap ve yaprak biçimlerine de kolayca uygulandı. Dahası, sanatta dinsel bir niyete nadiren rastlandığı ve daha derin psikolojik anlamlara ilişkin simgesel veya çağrışımsal açıklamalara yönelik birincil bir kaygı bulunmadığı için, hayvan ve insan figürlerinin tam da bu şekilde kullanılmasını engelleyecek bir şey yoktu. İnsan figürünün saf tasarımın bir unsuru olarak kullanılmasına karşı (en azından eski kuşaklarımız arasında yaygın olan) önyargı aşıldığında, İslam uygarlığı minyatürlerindeki figürlerin "kukla benzeri", hatta "insansılıktan uzaklaşmış" görünen yönleri artık küçümsememeye başladı ve kendi koşulları bakımından kendi kusursuz başarısı dolayısıyla takdir edilebildi. Bu resimlerde kollar ve bacaklar kirişler ve kaslar aracılığıyla birbirleriyle eklenmemiş gibi, vücudun duruşu ise sağlam bir zeminin bulunmasına bağlı değilmiş gibi görünür -ki öyle de

olmaması gerekirdi; çünkü amaç bedenin sadece zarif bir tasarımın güzelliğine uygun düşenleri dışındaki bütün hatlarını soyutlamaktı.

Aynı ilke, (özellikle Timurî sanatında) İslamileşmiş ressamlarının –gerçek portre resmi dışında– rastlantısal sapmalarla bağlı kaldıkları ifadesiz yüzleri açıklamaya da yardımcı olabilir. (Bu sapmalardan bazılarının –örneğin yaşlı adamların çoğunlukla canlı özelliklerle resmedilmesinin– başarısı, bu yüzlerin sadece başka bir şey yapma becerisinin bulunmamasından ileri gelmediğini bize gösterir.) Burada iki nokta önemlidir: Birincisi, duyusal güzelliğin sunulması amacının ağır basmasıdır. Şiirde, sevilenin yüzü her zaman yuvarlak olmalı ve ay gibi parlamalıdır; aynı şekilde resimde de bütün yüzler –en azından genç ve zarif kişileri temsil eden bütün yüzler diyelim– aynı betimlemeye karşılık vermelidir. Bu ideal yüz güzelliğiydi ve sanatın amacı ister şiirde istere resimde olsun bunu sunmaktı. Duygusal göstergelere öykü adına ihtiyaç duyulmuşsa bunlar geleneksel jestler aracılığıyla, sya benzeyen tipik yüzün mükemmelliğini bozmadan gösterilebilirdi. (Örneğin, bu tarz jestlerden biri, şaşkınlık göstergesi olarak parmakların dudakların üzerine koyulmasıdır. Bu jeste, şiirde de yeterince sık ve benzer bir biçimde, "şaşkınlıktan parmakların ısırılması" şeklinde atıfta bulunulurdu.) Ama amaç sadece aya benzeyen güzel bir yüzün sunulmasından ibaret değildi. Birçok modern Batılı izleyiciye pek rahatsız edici gelen, aya benzeyen yüzler, her şeyden önce tasarım unsurlarıydılar. Dolayısıyla bu tarz, birbirinin peşi sıra gelen gülümseyen birkaç daire neredeyse her türden eylem sahnesi için gözde bir arka plan oluştururdu. Bütünsel tasarım içinde bir unsur olarak görülen aya benzer yüz bu bütünlüğün çekiciliğini arttırır.

Minyatürlerin tasarımı genellikle, bazı modern Batılıları sarsan başka bir özelliği de taşır: Resmi az çok kendine yeterli kısımlara bölüp onun bütünlüğünü bloklara ayırma eğilimine sahiptir. Bu durum genellikle en aşırı biçimiyle binaları ve iç mekânları tasvir eden sahnelerde görülür. Her duvar, her zemin, bir bahçenin her bir kesimi, kendine yeterli hat ve renk desenine sahip, keskin biçimde sınırlanmış birer blok oluşturur. Sonuçta elbette ortaya doğalcı olmayan bir şey çıkar. Fakat böyle olması amaçlanmıyordu. Esasen bu, birden fazla uzaklık düzlemini göstermenin anlatısal bir yöntemi sayılırdı. Ama sonraları doğrudan kompozisyon için kullanılmaya başlandı (çoğunlukla, sırf fazladan bir düzlemin dâhil edilmesinin bahanesini sağlamak amacıyla gereksiz figürler işe karıştırılırdı). Görsel amaç, hattın ve rengin olanaklarından azami fayda sağlamaktı. Blok örgülenmesi başarılı olunca, daha büyük tasarımların biçimsel dengesini ve parlaklığını arttırdı. Örneğin, bazen marjinal blokların açısal geometrisi, merkezi figürlerin organik eğrilerine etkili bir tezat oluştururdu. Renklerin karşıtlığı da daima başlıca amaçlardan biri oldu. Bu tasarım yaklaşımın yaygınlaşma başarısı, binaların gerektirdiği dikdörtgensel bloklara yer vermeyen, doğal ortamları içeren sahnelerde kayaların ve ağaçların benzer

sonuçlar doğuracak şekilde, benzer alt kesimler oluşturmak için kullanılma sıklığında görülebilir.

Tasarıma bu şekilde yaklaşmanın rastlantısal bir sonucu da doğal gölgeleme ve perspektifin zaman zaman cüretkâr biçimde reddedilmesiydi. İtalyan Rönesansı'ndaki anlamıyla uzaklık perspektifi –en azından, çeşitli yabancı temalarla zaman zaman alay edildiği Orta Dönemlerden epey sonrasına kadar– elbette dikkate alınmazdı. Uzaklaşınca küçülen imgenin bulanıklaşması, renginin ve biçiminin gölge yüzünden matlaşması gibi, doğal görmenin sanat sayesinde aşılması gereken en belirgin başarısızlıklarından biriydi. Biçimsel tasarımın netliği ve isabetliliği uğruna bu kolayca feda edilirdi. Yakın geçmişteki sanat deneyimi, modern Batılı izleyicilerin atalarının bu konudaki önyargılarından kurtulmalarına yardımcı oluyor. Uzakta gösterilen figürün sadece sayfanın biraz daha yukarısında olması ama hiçbir biçimde daha küçük veya daha bulanık olmaması, bizim için artık o kadar da güç değildir.

Bakış açısının resimdeki bir unsurdan bir başkasına, özellikle ayrıntıların gerçekçi bir biçimde işlendiği hallerde bütünüyle değişmesine kimileri güçlükle uyum sağlayabilir. Müslüman sanatçılar perspektifli çizime tahammül gösterebilirlerdi: Örneğin, arzu edilen etki genel tasarımı güçlendirmekse, uzaklaşan bir yüzey üzerindeki dik açıları göstermek için eğik açılardan yararlanırlardı. Ama sanatçılar dikdörtgen şeklini kendisi için korumayı isterlerse bu tarz perspektifi kullanmaktan tamamen vazgeçmekte kendilerini özgür hissederlerdi. Dolayısıyla kilimler ve gölgelikler zaman zaman, sanki bir kahramanın ayağının altına yayılmış veya başına sarılmış gibi değil de kurutulmak için ipe asılmış gibi, dosdoğru bir biçimde yayılmış görünürler. Ya da bir çeşme veya bir ördek kenardaki yüksek bir yerde görülebilirken, süslü bir biçimde şekillendirilmiş gölet yukarıdan dik bir biçimde bakılıyormuş gibi görülebilirdi. Bizim deyişimizle ters perspektifle –yani bir şeyin yakın kenarının uzak kenarından daha büyük değil, daha küçük gösterilmesine dayanan perspektifle– sıkça karşılaşırız. Bunun birkaç işlevi olabilir. Örneğin bir binanın üç yüzeyinin, onun önündeki diğer binaların önü kapatılmadan resmedilebilmesine olanak verir. İlgi odağında arka plandaki bir nesnenin bulunacağı bir tasarıma ön plandaki nesnelerin sıkıntı yaratmadan yerleştirilmelerin yardımcı olur. Buna karşın doğal perspektif tasarımda çoğunlukla zorluk çıkarır ve yabancı kinetik etkileri gerektirir; kaçınılmaz olduğu durumlar –örneğin kapıların içe doğru açıldığı durumlar– dışında bundan uzak durulurdu. Ayrıntılar bakımından çoğunlukla hatasız ve görünüşte doğalcı isabetliliğine rağmen sanatçı bir kameranın yerine geçmeye çalışmaz, bunun yerine, belirli bir sahnenin kimi zaman tali unsurlarından yola çıkarak, anlatının bir anını duyusal bir güzellikle parlayana kadar somutlaştıran bir desen yaratmaya çalışırdı. İslamileşmiş sanatçılar bunu sıradışı bir başarıyla gerçekleştirdiler.

Grafik özerklik zaman zaman çarpıcı bir özgürlük sağladı. Her manzara resmine parlak biçimde berrak ve belirgin bahar çiçekleri serpiştirme klişesi, tam da bir klişe olarak ve dolayısıyla görünüşte tehlikesiz bir biçimde, kesilmiş bir boyundan çılgınca kan fışkırdığı bir savaş sahnesine uygun bir ortam olarak kendini gösterdiğinde, sarsıcı çağrışımlar da edinebilirdi. Özellikle anlatısal gerekçeler dolayısıyla, bir evin hem içinin hem de dışının gösterilmesi veya kahramanın (tıpkı şiirde olduğu gibi) diğer aktörlerden daha uzakta olması halinde bile daha büyük gösterilmesi uygun olurdu. Bu tarz gerçek dışılıklar, tıpkı onlara kaçınılmaz olarak eşlik eden ruh hallerinin veya statülerin gösterilmesine uygun geleneksel jestler veya simgeler gibi, bu zeminde işlendikleri takdirde hiçbir biçimde yersiz görünmezler.

Son olarak, izleyici (en azından geleneğin armacılıkla ilişkili veya dinsel düşünceler uyandıran kullanımlara yönelmiş olduğu sanatların aksine) resmin her bir parçasının, kendi içinde ne kadar eksiksiz olursa olsun, daha geniş bir bütüne uygun olması için ısmarlandığını unutmamalıdır. Duvar resmi mimarinin bir parçasıydı. El yazması minyatürleri de sadece soyutlamış birimler olarak değil, her bir sayfası, hem incelikli kaligrafileri hem de şiir veya düzyazı içerikleri bakımından birer sanat eseri sayılabilecek bir kitabın olağanüstü biçimde zengin olan sayfaları olarak anlam taşırlardı. Sadece resmin değil, bütün sanat eserlerinin, kendi başlarına sadece süsleyici olmadıklarında bile, kullanılan her türlü araçta aynı ruhu ifade eden daha geniş çaplı, zarif bir dekorun bir parçasını oluşturmaları beklenirdi. Bir kişinin odasındaki vazo ve fayansların, elindeki kitapların kapaklarının ve minyatürlerin, kullandığı madeni kupaların ve kaliteli elbiselerin ve keyif verici –şarkı, müzik ve raks gibi– daha süreksiz sanatların hep birlikte uyumlu bir bütün oluşturmaları beklenirdi. Dolayısıyla kitaplardaki dizelerin ve onlara eşlik eden çizimlerin ruhunun, sadece bir esinlenme kaynağı olarak değil, ayrıca temel bir estetik ideal uğruna da bir olması gerekirdi ve çoğunlukla da böyle olurdu. Bu yüzden, minyatüre hâkim olan güzel tasarım duygusu, büyük ölçüde, minyatürün ve kitabın birer parçasını oluşturduğu topluluk içindeki güzellik duygusunun bir uzantısıydı.

Mimari: Kemerlerin ve Kubbelerin Simetrisi

Her türlü estetik ortama en çok hâkim olan sanat, mimariydi: Aslında mimari, İslamileşmiş toplumun başlıca görsel sanatıydı. Bütün diğer sanatlar mimarinin tamamlayıcıları olarak görülebilirler (fakat bu durum en fazla İslam dünyasında yaygındı): Büyük mobilyalar nispeten az kullanılırdı. Ayrıca dış ve iç mekânlar arasındaki ayrımın keskinliği, her ikisinin de özelliklerini kısmen taşıyan iç avlular sayesinde azalmıştı. Dolayısıyla binanın yapısı onu oluşturan tikel unsurları gölgede bırakabilirdi. Buralarda bulunan vazo ve çanaklar,

şık ahşap sandıklar ve halı gibi eşyaların hepsi doğrudan bina duvarlarının, zeminlerin ve koridorların karşısında sergilenirdi. Vazolar gibi bağımsız nesneler duvarlardaki oyuklara koyulur ya da koltuklar ve kanepeler tarafından önleri kapatılmayacak şekilde köşelere yerleştirilirdi. Camilerde, geniş bir döşeme alanı bulunduğu duygusunu bozacak veya bunu belirginleştiren halıların üzerini kaplayacak sıralar bulunmazdı. Büyük ebatlı resimler, baştaki niyet ne olursa olsun, duvardan duvara taşınabilecek tuvallerin üzerine yapılmazlardı. Bunlar doğrudan doğruya duvarlara yapılırlardı ve bunun alternatifi çinili fayanslar ya da belki mermer plakalar olurdu. Buralarda heykeller –ki çoğunlukla aslan gibi hayvanların heykelleri olurdu– daima bir avludaki giriş yerlerinin, sütunların veya çeşmelerin tamamlayıcı parçalarını oluştururlardı. Kitap sanatı bile kitabın kullanıldığı binanın ortamından bütünüyle soyutlanmış değildi. Büyük kitaplar, özel bir sayfasının açık halde kalmasını sağlayabilen ahşap doğrama tezgâhlar (rahle) üzerinde sergilenirdi.

Mimarinin kuşatıcılığı özellikle mimarinin kendisinden tamamen ayrılması neredeyse hiçbir zaman mümkün olmayan epey gelişmiş bahçecilik sanatıyla örneklenebilir. En yaygın İslamileşmiş bahçe örüntüsünün –en azından İran'dakilerin– izleri Sasanîler dönemlerine kadar sürülebilir: İki yöne doğru akan ve ortadaki bir havuzda bir araya gelen su yolları dikdörtgen şeklindeki alanı dört eşit parçaya bölerlerdi. Bu biçimsel simetri etkisi türlü türlü olabilirdi ama nadiren tamamen kaybolurdu. Dört parça içinde, çiçeklenen bitkilerin oluşturdukları topluluklar renk örüntüleri yaratabilirdi; ama çiçeklerden daha önemlisi, gözlerin yukarı kaldırılmasını sağlayan ve gölgeler oluşturan ağaçlardı. Doğrusu bir bahçede çiçeklerden vazgeçmek ağaçlardan veya akan sulardan vazgeçmekten çok daha kolaydı. Bunlar bir kalıba döküldüklerinde bir bahçenin özünü meydana getirirlerdi. Çiçekler de tıpkı kuşların varlığı gibi, bir bahçeyi güzelleştiren unsurlardı. Fars şiirinde güllere âşık olan bülbüllerin şakımasını teşvik etmek için bazen sık dallı bitkiler yetiştirilirdi. Bazen de böyle bir bahçenin içine, buradaki önemli bir alanın biçimselliğini yoğunlaştıran ve bahçede yapılan yürüyüşler ve diğer etkinliklerin odak noktasını oluşturan bir çardak kurulurdu. Bahçeyi oluşturan özsel unsurlar –havuz ve ağaçlar– binanın ortasına da yerleştirilebilirdi. Bahçelerin uyandırdığı his ile binaların uyandırdığı his büyük oranda aynıydı; genellikle bunlardan biri, diğeri olmadan düşünülmüyordu.[13]

Özel konutların özellikle iç mekânları (Arap ve Fars ülkelerinde, dış cepheler çoğunlukla dar bir sokağa bakan gösterişsiz bir duvardan ibaretti) sanatsal bir hünerle inşa edilebilirken, en önemli sanatsal hünerler doğal olarak

---

[13] Donald N. Wilber, *Persian Gardens and Garden Pavilions* (Rutland, Vt., 1962): Bu eser ne fazla sistematiktir ne de fazla bilimsel, ama sayısız bahçe hakkında ilginç açıklamalar içerir ve görünüşe göre İngilizcede mevcut olan en iyi incelemedir.

kamu binalarında sergilenirdi: Bunlar her şeyden önce dinsel binalar, camiler, anıtmezarlar, hastaneler, zaviyeler, medreseler olabilecekleri gibi, dinle pek yakından ilişkili olmayan binalar, kervansaraylar, kapalı çarşılar, hamamlar, hisarlar ve saraylar da olabilirlerdi. Bu tarz binalar sahip oldukları zenginlikleri dinsel bir amaç doğrultusunda harcamak isteyen hükümdarlar veya zenginler tarafından dindarca bir edimle inşa edildikleri ölçüde, Şer'î normlar binanın yapısına egemen olma eğilimi gösterdi. Buna bağlı olarak, saraylar ve hamamlar dışındaki yerlerde duvar resimlerinin yerine genellikle temsili olmayan sanat eserleri geçti. Mimarinin merkezi rolü, böylece biçimsel sanatı bir bütün olarak İslamileşmiş sanat içinde kendi göreli tabi konumunda kalmasına katkıda bulundu.

Geç Orta Dönem'den itibaren, gezginlerin ziyaret edebileceği şekilde günümüze kalmış çok sayıda anıtla karşılaşırız. Diğer sanat dallarında olduğu gibi mimari alanında da İslamileşmiş tek bir üslup yoktu. Anıtlar tanındıkça, ülkeden ülkeye ve dönemden döneme olan farklılıklar da benzerliklerden daha fazla dikkat çeker. Bazı dönemlerde, duvar süslemesinin arkitektonik biçime çoğunlukla ciddi bir vurguda bulunulmasına engel olmasına izin verilmezdi; çoğu kez, duvarlardaki yüzey örüntüleri ağır bastı. Hatta bu biçimi ikinci plana itti. Kubbe şekillerinde, minare tiplerinde, tonoz ve kubbelerin inşasında, aceleci ziyaretçilerin bir üslup tutarlılığı olmadığı hissine kapılıp hayrete düşmelerine yol açabilecek modalar oldu. Fakat her çeşit kemer ve kubbenin değişmez özellikler olarak bir arada, cömertçe kullanılmasının, ayrıntılar bakımından düzenli bir simetri ruhu içinde kavrandığını vurgulayabiliriz. Kemerlerin ve kubbelerin bu şekilde bir düzen ruhuyla birlikte kullanılması Yüksek Halifelik Dönemi'nden sonraki İslamileşmiş mimarinin büyük kısmı boyunca tutarlılıkla devam ettirildi ve onu çağdaşı Garplı, Hindu Hint veya Çin mimarisi biçimlerinden keskin biçimde ayırdı. Özellikle Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede böyle gelişen üslupların İslam'la açıkça ilişkili olduğu Müslümanlar tarafından geniş çapta hissediliyordu. Kanımca bu temelde –bazı gerekçelerle– daha uzak yerlerdeki Müslümanlar tarafından kullanılmış mimari biçimlerin az çok İslamileşmiş bir tona sahip olduğunu söylemek mümkündür.[14]

Görünüşe göre İran ve Seyhun-Ceyhun havzasının mimarisi, renkleri belirleyici bir mimari araç olarak kullanmaya yönelmişti. Renklerin bu kullanılış biçimi aynı dönemde renklerin Timurî resimlerinde kullanılış şekliyle sıkı sıkıya ilişkiliydi. Daha Erken Orta Dönem'de, İranlılar fayansların sırlanmasında renklerin etkilerinden yararlanmışlardı. Şimdiyse bu renk etkileri sayesinde

---

[14] İslam uygarlığı sanatındaki birlik arayışları sorunu hakkında bkz. Richard Ettinghausen, "Interaction and Integration in Islamic Art", *Unity and Variety in Muslim Civilization*, haz. G. E. von Grunebaum (University of Chicago Press, 1955), s. 107-31.

bir binanın dekoratif düzenine ve bir ölçüde arkitektonik biçimine hükmetmeyi öğrenmişlerdi. Moğol hükümdarların idaresi altında bu çeşit eserler daha görkemli hale geldiler. Daha yüksek kubbeler yapıldı ve desenli duvar fayanslarıyla kubbelerin seramik kaplamalarına –genellikle– hâkim olan mavinin tonu daha da parlaklaştı. Bu bölgedeki en çarpıcı binalar kentlerin dışında bulunan, büyük ve bağımsız anıtmezarlar, yani kudretli şahısları öldükten sonra bile onurlandırmayı amaçlayan mozolelerdi (sonraları bunlar, yaşayanların da keyif alabilecekleri bahçeler içine inşa edilmeye başlandılar). Bu tür mezarlar, sahip oldukları parlak renk tonları sayesinde bütün manzaraya egemen olurlardı.

Bazı modern eleştirmenler, Erken Orta Dönem'de var olan mimari biçiminin sahip olduğu canlılık duygusunun, renklerin aşırı vurgulanması nedeniyle zarar gördüğünden, bu yüzden kubbelerde esasen çokgen bir tabanla yuvarlak bir kubbeyi birbirlerine uyumlu hale getirmeye hizmet eden "köşe çalışmalarının" ayrıntılarının bile çoğunlukla tamamen süslemeci bir tarzda gelişmiş göründüklerinden yakınırlar. Ama kanımca renklerin kullanımı hakkında söylenmesi gereken tek şey bu değildir. Fayansların ışıltısına alışıldığında ve bunlar seçici bir göze artık ilginç görünmemeye başladığında arkitektonik biçim kendini açığa vurmaya başlar. Kanımca karşımızda bulunan şey, başlıca dayanaklarından biri, sadece düz yüzeyin değil, üç boyutlu yüzeyin de olanaklarından hat ve renk bakımından tam anlamıyla faydalanmak olan bir mimaridir. Bu yüzden kubbelerdeki "köşe çalışmalarını" daha olumlu bir bakışla çözümleyebiliriz. Bir caminin iç duvar yüzeylerinden faydalanılması, başlangıçta salt köşe çalışmasından ibaret olan bir çalışma dolayısıyla kubbelerinkilerden faydalanılmasıyla doğrudan bağlantılıdır: İki boyutlu bir düz yüzeyden iki boyutlu ama eğri olan başka bir yüzeye geçiş, bitişme yerlerindeki üç boyutlu bir hat ve renk kompleksi sayesinde kusursuz bir akıcılıkla sağlanabilir. Bu durum da bütünün renk ve hat bakımından hatasız bir çalışma olmasına olanak verir. Köşe çalışması bu şekilde görüldüğünde, doğrudan bir yapısal tema olmuş olması gereken bir ayrıntı aşırılığı değil, daha ziyade izleyicinin kendi gözlerini alan lüksler dışında maddi bakımdan kopması gereken saf görselliğe dayalı bir sanatın kendi adına kazandığı bir zaferdir.

İslamileşmiş mimarinin tamamı şimdiye kadar yeterince incelenmemiştir. Ama ben burada, biçimsel sanatta olduğu gibi, kısmen, nesnel simgecilikten kopuşun veya özgürleşmenin bir sonucuyla karşı karşıya olduğumuz kanısındayım. Başka herhangi bir sanat nesnesi gibi caminin de tek bir sınırlı durum dışında temsil edici bir simge olmasına izin verilmezdi: Bağlılığın bir odaklanmasını ifade edecek şekilde, salonu Mekke'ye yönelik olmalıydı. Sadece doğuya dönük olmayan, ayrıca missa ayini kurbanı ve bunun gerçekleştirildiği sunak etrafında, en sonunda bazı kiliselerin haç şeklinde inşa edilmesine

yol açacak bir kusursuzlukla inşa edilen Hıristiyan kiliselerinden ve yaşayan kozmosun tasvirlerini sunan Hindu tapınaklarından farklı olarak caminin şeklinin gizli bir anlamı yoktu. İçinde yapılan ibadet gibi o da kutsallıktan uzaktı. Dolayısıyla, cami mimarisinin -ve onunla birlikte, en fazla göz önünde olan bu binadan etkilenmiş diğer bina tipleri mimarilerinin-biçimsel sanat gibi, saf görsellik ve görsel yüzeyin özerkliği yönünde ilerlemesi için her türlü gerekçe bulunuyordu.

Modern Batılılar, bu türden bir gelişmeyi takdir etmelerini önleyen çok sayıda önyargıdan muzdariptir. Çok önemli bir konuda, rengi mimaride sadece temel bir kurucu unsur olarak değil, tamamlayıcı bir unsur olarak görmenin de güç olduğunu düşünürüz; bunun sebebi kısmen, Batılı gelenekte rengin burada olduğu gibi bilinçli kullanımını, pencerelerdeki gibi, betimleyici sanatın didaktik sembolizmine tabi kılınma eğilimi göstermesiydi. Daha genel bir ifadeyle, yapısal biçime bağlı olduğunu düşündüğümüz ve "dekorasyon" dediğimiz –esasen, doğrudan veya koruyucu sessizlik ve güçlülük gibi manevi nitelikleri kısmen kasten akla getirerek çok önemli bir simgeciliğin taşıyıcısı olan– unsura karşı önyargılıyız. Kimileri İslamileşmiş bazı binaları neredeyse suçluluk duyarak güzel sayacaklar ve onları, sanki güzelliklerini gayrimeşru bir kaynaktan almışlar gibi küçük göreceklerdir. Sanki İslamileşmiş sanat bizim hâlâ kendimizi bağlı hissettiğimiz, dıştan gelen simgesel taleplerden kurtulmuş gibidir.

Geç Orta Dönem'de İran tarzı bina mimarisinin doruk noktasına Semerkant'ta, Timur'un neden olduğu yıkımların bir yan ürünü olarak ulaşıldı. Moğol yönetimi altındayken, Zerefşân Nehri'nin kıyılarındaki şehirler yakılıp yıkılmışlardı ve Çağatay hanedanı bu ülkeyi yeniden inşa etmekte yetersiz kalmıştı. Bununla birlikte bölge hâlâ önemli kara ticaret yolları üzerinde yer alıyordu ve özellikle Semerkant bereketli topraklarıyla ünlüydü. Herhalde on dördüncü yüzyılın ortalarında seyyahların gözüne şehir aralarında çok az sağlam evin bulunduğu bir harabe gibi görünmüş olsa gerektir. Bundan sonra Timur burayı yeniden kurduğu bir Çağatay devletinin başkenti yapmayı tercih etti ve diğer şehirleri sistemli biçimde tahrip ederken buralardan sistemli biçimde topladığı zanaatkârları ve yapı ustalarını Semerkant'ı yeniden inşa etmek amacıyla bir araya getirdi. Timur ve ardılları, özellikle de bir bilgin olan Uluğ Bey, burada –ve Buhara'da– o kadar fazla önemli yapının inşa edilmesini sağladı ki bu dönemden sonra Zerefşân şehirleri ve özellikle de Semerkant bir mimari merkezi haline geldi. Semerkant'ın güzellikleri, zoraki estetik kuluçka dönemlerinin uç bir örneğini göz önüne serer: Tarihte birçok kez olduğu gibi bu sefer de tek bir adamın iradesi, bütün İran'ın sanatkârlarını tek bir yere toplamaya ve birkaç on yıl içinde büyük bir şehir inşa ettirmeye yetmişti. Üslup belki yeni değildi ama artık kusursuzlaştırılmıştı.

Bu doğrultuda, dönemin İran'da ve Seyhun-Ceyhun havzasında yer alan en çarpıcı anıtı Gûr-i Mîr, yani Timur'un Semerkant'taki anıt mezarı olmuştur. Bu yapının en çarpıcı özelliği, tabanın biraz üzerinde yanlara doğru taşan ve ancak tepesine doğru içe doğru dönen, bu bakımdan kümbetten ziyade bir kuleyi andıran yüksek kubbesiydi. Yukarıya doğru olan kıvrımı, kubbenin etrafını çeviren, yoğun olarak dikey hatlarla vurgulanmış ve bütün bu yapı mavi fayanslarla tamamlanmıştır.[15]

Belirli bir mimari çeşidinin genel olarak Müslüman yaşamıyla özdeşleştirilmesinin en canlı biçimde hissedildiği yer Hindistan oldu. Moğollara direniş gösteren (Memlûk Mısır'ı dışındaki) en önemli Müslüman merkez Delhi sultanlığıydı. Sadece bilginler ve tüccarlar değil, aynı zamanda zanaatkârlar da merkez Müslüman ülkelerinden kaçıp buraya sığınmışlardı. Kuzey Hindistan'da, yani sadece birkaç on yıl öncesine kadar bile onlara tamamen yabancı olan bir kültürel bölgede, İslamileşmiş, esaslı bir sanat akımının başlamasını sağladılar.[16]

Görünüşe göre, kısa bir süreliğine de olsa Müslüman fatihler çoğu Hindu olan zanaatkârlarla birlikte çalışmışlardır. Bu bakımdan Delhi'deki Kuvvetü'l-İslâm Camisi, Müslümanların İslamileşmiş kültürel örüntüleri korumak yönünde hissettikleri baskıyı yansıtmaktadır. İnşaatı fetihten hemen sonra başlayan bu caminin en eski kısımlarında, tapınaklardan ganimet olarak alınmış eski Hindu sütunlarına rastlanır. Hatta Müslümanların genelde kemer kullandıkları yerlerde Hindu mimarların kullandığı düz lento çatılardan yararlanılmıştır. Erken Orta Dönem'deki İran camilerinin ayrılmaz bir özelliği olan, kemerlerden oluşan büyük "perde" veya ön cephede sivri kemerlerin, Hindu

---

15 Donald N. Wilber, Geç Orta Dönem'deki İran binaları hakkında, diğer dönemlerle ilgili olarak Cresswell'in eseriyle karşılaştırılabilecek, çok önemli bir maddi çözümleme ortaya koymuştur. Wilber'in *Architecture of Islamic Iran: The Il-Khanid Period* (Princeton University Press, 1955) adlı eseri hakkındaki, "Scientific Description of Art" (*Journal of Near Eastern Studies*, 15 [1956], 93-102) adlı bir eleştiri yazısında Eric Schroeder, *yüzeyin* bu mimarinin başlıca kaygısı haline nasıl geldiğini göstermiştir. (Bununla birlikte, onun bunu İranlıların -aklı temsil eden- kendilerinin -zorlamayı temsil eden- Moğollar tarafından dışa doğru itilmiş olduklarına dair olası bir duyguyla ilişkilendirme ve bu yüzden İranlıların yapısal gücü reddedip özgür ve zarif bir yüzey anlayışını yüceltmiş olduklarını ileri sürme girişiminden kuşku duymam gerekir.) Schroeder'in makalesi başka bir yönden de önemlidir: Bir ressamın veya bir mimarın sadece zanaatkâr sıfatıyla yaptıklarını, kullandığı araçları değil, *sanatçı sıfatıyla* yaptıklarını, bırakmayı umduğu izlenimleri de incelemenin önemini isabetli ve ikna edici bir biçimde ortaya koyar. Daha ciddi olan bu eser İslam uygarlığına özgü malzemelere hak ettikleri ilgiyi göstermekte yine de yetersiz kalmıştır.

16 James Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, cilt 2, (New York, 1899; birinci baskı 1976), daha yakın tarihli eserlere başvurularak doğrusu öğrenilebilecek birçok hata içerdiği için çağdışı kalmıştır; başvurulabilecek eserler arasından, Percy Brown'a ait *Indian Architecture* (Bombay, 143 veya 1952), görünüşe göre, en azından diğer eserler kadar sağlamdır; fakat Ferguson, kendi eserine onu hâlâ okumaya değer kılan bir coşku ve anlayışı aynı anda kazandırmış felsefi bir öncüydü.

duvarcıların ne olursa olsun inşa etmek zorunda oldukları –ama gerekli becerilere sahip olmadıkları için kenet taşları olmadan ciddi ağırlıklar taşıyamayacak şekilde inşa ettikleri– önemli bir unsur olduğu düşünülüyordu. Bitki desenleri ve çerçevelenmiş Arap yazısıyla sınırlı olsa da Hindu tarzında organik, kesintisiz bir akışa sahip oymalar göze çarpardı. Bununla birlikte bir kuşak sonra, İltutmuş döneminde, bölgeye İran'dan Müslüman zanaatkârlar geldi. Cami büyütülürken mümkün mertebe İslamileşmiş kalmasına gayret edildi. Gerçek kemerler oluşturmak için kenet taşları kullanılmakla yetinilmedi. Ön cephelerdeki oymalar, İslamileşmiş örneklerde görülebilecek bir özenle yapıldı; arabeskin daha akıcı tiplerinin bazılarından bile burada uzak duruldu. (Kubbe ise tam haliyle çok sonraları yerine yerleştirildi; çünkü bu işlem çok sayıda usta gerektiriyordu.)

Hindu ve Müslüman mimarisi arasındaki karşıtlık aslında kamu düzeniyle ilgili daha genel bir karşıtlığın ifadesiydi. Namazın disiplinli sadeliği ve doğrudanlığı, Hinduların ibadetlerinin dağınık ve rengârenk kayıtsızlığına çarpıcı biçimde ters düşüyordu. Aynı şey camilerin mimarisi için de geçerliydi: Bütün ayrıntıları yönünden olduğu gibi binalarının dikdörtgen planı yönünden de Müslümanların binaları, Müslümanların çok önem verdiği düzeni, açıklığı ve simetriyi ortaya koyacak biçimde inşa ediliyorlardı. Bu durum ise Hindu hinterlandındaki tapınakların yoğun ve canlı karmaşıklığına özellikle ters düşüyordu.

O dönem için yeryüzündeki en yüksek tekil kule olduğu söylenen Kutb Minâr da aynı dönemlerde inşa edildi. Bu bir minare değildi. Delhi sultanlığının camilerinin minareleri yoktu (namaza çağrı çatıdan yapılırdı). Daha ziyade bir zafer anıtıydı denebilir –bu tarz kuleler Doğu İran'da da inşa edilmişlerdi– çünkü Erken Orta Dönem'in mimari sağlamlılığının ve kuvvetinin zaferini temsil ediyordu. Bu yapı da fazlasıyla İslamileşmiş bir tarzda inşa edilmişti. Kırmızı taşların kat kat yükselirken sergiledikleri örgü ayrıntıları itibarıyla epey güzel olmakla birlikte, aslında Kutb Minâr'ı görenleri adeta ele geçiren ve uzun zaman sonra bile aklından çıkmayan birkaç büyük binadan biri haline getiren yükseklik etkisinin muhteşem biçimde odaklanmasını ve yoğunlaştırılmasını sağlar.

Delhi şehrine hem Müslüman iktidarının gururu hem de ona eşlik eden güçlü bir kent yaşamı duygusu yansımıştı. Delhi sultanlığı döneminde bir dizi hükümdar, ovanın yeni bir kısmında şehir yaşamı için yeni bir merkez inşa etmeyi tercih ettiler: Yeni bir saray, yeni bir *cami*, yeni surlar ve yeterli sayıda başka yeni kurumsal binalar diktiler. Delhi bir dizi anıtsal şehirden oluşuyordu, en eskileri kuşkusuz yıkılmaya yüz tutmuştu ama ihtişamlı kalıntılarıyla bile hâlâ görkemliydiler. En yenisi ise şehir mimarisinin ana hatlarını belirleyen muazzam binaları nedeniyle büyük ve işlekti.

Bu ilk hükümdarların döneminde beliren üslup, sultanlık döneminin büyük kısmı boyunca da muhafaza edildi. İran mimarisine benzer bir arka plandan yola çıkan Hint mimarisi, İran'a hâkim renkli seramikten ziyade yapısal biçimi ve geometrik taş –veya bir süre boyunca alçı– süslemeleri vurguladı. Renklerdeki çeşitlemeler çoğunlukla uzaklardaki taş ocaklarından getirilen farklı taşların kullanılmasıyla sağlanırdı ama ayrıntıları itibarıyla sınırlı ve tonları itibarıyla nispeten solgun olan bu renkler en fazla tali bir unsuru meydana getirebilirlerdi. Zamanla eski Hindu unsurları ihtiyari biçimde tekrar benimsendi. Örneğin bazı eserlerde kemerli kapı girişlerinin yerine lento kapı girişlerinden yararlanıldı. Diğer Hint ülkeleri ise –bu ülkelerin Müslüman yöneticileri Delhi yönetiminden bağımsızlaştıkça– Müslümanların Hinduizm karşısında direnişlerini çoğunlukla daha da yumuşatan ve kendi üsluplarına yavaş yavaş Hindu sanatsal geleneklerinden eğilimler katan birtakım yeni ve belirgin "taşra" üslupları ortaya çıktı. Fakat güçlü bir İslamileşmiş estetik hissi asla tam olarak kaybolmadı. Dolayısıyla Hindistan'daki İslamileşmiş sanat, burada başlangıçta yoğun bir özbilinç sergiledikten sonra yaratıcılık için çeşitli kaynaklardan yararlanabilme yeteneğini ve harici unsurları özümseyici gücünü de kanıtladı.

Memlûklerin Kahiresi: Sürekli Değişen Bir Şehir

Geç Orta Dönem'de Suriye ve Mısır'da, İran ve Ceyhun havzası mimarisiyle çarpıcı biçimde karşıtlık sergileyen bir mimariyle karşılaşırız. Hindistan'da olduğu gibi Araplar arasında arkitektonik biçime gösterilen ilgi çoğunlukla ziyadesiyle öne çıkarıldı ve renkli fayansların yoğun kullanımına çok nadir rastlandı. Fakat İslamileşmiş nesnel simgecilikten özgürleşmenin doğruduğu yaratıcı etkinin çoğu binada figüral sanattan uzak durulmasının ötesine geçtiği kanısındayım.

Dönemin zenginlikleri Mısır'da toplanmaya meyilliydi. Mısır'ın Memlûkler döneminden günümüze kalmış anıtları da esasen Kahire'de yoğunlaşmıştır. Burada her geçici hükümdar kendi ailesini kalıcı kılmayı umabilecek durumda olmasa bile kendi ününü kalıcılaştırmayı ümit etmişti. İslamileşmiş Kahire'ye ayrıksı mimari rengini veren de işte bu anıtlardır: Memlûk camileri, daha önceki (veya daha sonraki) dönemlerin eserlerini neredeyse hiç görülmemesine yol açacak kadar turistlerin gözlerinin önündedirler. Bunun bir gerekçesi var elbette. Klasik Abbasî dönemlerinde İslamileşmiş tipik mimariye tuğla ve alçı geleneği hâkimdi çünkü Irak'ta taş bulmak bile son derece güçtü ve Bu durum insanları esnek ve yenilikçi davranmaya itmişti. Bu durumsa ta Firavunlar döneminden beri tükenmek bilmez taş ocaklarına ve taş yapılara sahip Mısır'la taban tabana zıttı. Yine de bu pratik burada bile Mısır'ın kültürünün İslamileşmiş uluslararası örüntülerin bir uzantısından ibaret

olmaya devam ettiği Erken Orta Dönem boyunca devam etti. Burada Cemaî-Sünnî hareket kadar İsmailî hareketi de merkez Müslüman ülkelerinden gelenler tarafından esinlendi ve yönlendirildi.

Moğol fetihlerinden sonra ve Irak'ta Cemaî-Sünnî kültürün gerilemesiyle birlikte Mısır gittikçe Sünnî Arap ülkelerindeki bağımsız bir Müslüman kültürünün bir merkezi haline geldi. Moğollarla karşı karşıya kalan Delhi'de ve Timur'un Semerkant'ında olduğu gibi, Kahire'de de çeşitli zanaatkârların bir araya getirilmesi burada yaratıcı bir takım sonuçların elde edilmesini sağladı. Moğollar yüzünden Bereketli Hilal'i terk eden sayısız zanaatkârın bölgeye gelişi, bir bakıma paradoksal biçimde, sanatçıların gözlerini yeni olanaklara açmalarını neden olacak şekilde birçok yeni tarzın bir arada var olmasını sağlayarak yeni bir ulusal üslubun ortaya çıkmasına yardımcı oldu. Fakat Kahire'nin anıtlarını yaratan şey, hiçbir üyesi kendi iradesini şehrin bütününe dayatacak kadar güçlü olmayan bir yönetici sınıfın teşvik ettiği birçok deneycinin kuşaklar boyunca devam etmiş uğraşlarının birbiriyle çakışmasıydı. Mısır'ın yeni kültürel bağımsızlığının başlıca sanatsal göstergesi taşın eski doğal önemini yeniden kazanması ve yeni taş anıtların eski tuğla anıtlardan farklı olarak çok daha uzun ömürlü olmalarıydı.[17]

Yeni yöntemlerin ilk kullanıldığı yerler camilerdi ve en önemli plan yeniliği (İran kaynaklı olduğu görülen) on üçüncü yüzyılda camilerin medreseler tarafından da kullanılmaya özellikle uygun olacak şekilde inşa edilmeye başlanmasıydı. Tıpkı cuma namazlarında olduğu gibi camilerde toplu namaz kılmak bir araya gelen büyük bir halk topluluğu için belki kıbleye dönük tarafı özellikle derin olmak olan ve her tarafında sütunlu revaklar bulunan geniş ve açık bir avlu yeterince elverişliydi ama daha özel bilimsel amaçlar için bu büyük sütunlar pek uygun sayılmazlardı. Bunun yerine mimar, nispeten ufak bir avluyu, bitişik taş duvarlara dayanan bir beşik tonozla üstü kapatılmış dört *lîvân* –yani avluya dönük tarafı açık oda– ile çevrelerdi. Lîvânlar ders yapılan sınıfları yakıcı güneşten korumaya yararlardı.[18] Çevreye çeşitli amaçlarla çoğunlukla dikkat çekecek derecede yüksek, daha küçük odalar sıkışık bir düzende inşa edilebilirdi. Örneğin hayırsever bir bağışçı adına yüksek kubbeli

---

[17] R. H. C. Davis, *The Mosques of Cairo* (Kahire, 1947); teknik bakımdan, Memlûk mimarisi hakkındaki diğer birçok tartışma kadar saygın değildir, ama geçerli olma üstünlüğüne sahiptir. Fazlasıyla romantiktir ve tarihi kötüdür ve bence Fatımî sanatına haksızlık etmiştir ama Memlûk dönemiyle ilgili bölümleri son derece aydınlatıcıdır. Eklemem gerekir ki, burada ve başka yerlerde, hem sanat eleştirisi hem de fotoğrafçılık alanlarında uzman olan Myron Smith'ten yardım aldım.

[18] Bir süre boyunca Batılı gözlemciler, dört lîvânın kabul görmüş dört Sünnî mezhebinin derslerine ayrıldığını sandılar; bu, ciddi olmaktan çok gülünç bir hataydı. Doğrusu herkesin yere oturduğu bir ortamda derslerin yapılması için basit düzenlemeler yeterli olurdu ve muhtemelen mekân seçimi çoğunlukla günün hangi saatinde olunduğuna, dolayısıyla gölgenin hangi yöne düştüğüne bağlı olurdu.

bir türbe yapılabilirdi. Bütün kompleksin yoğunluğu ve yüksekliği, duvarların, kubbenin ve minarelerin epey görünür biçimde düzenlenmesine olanak veriyordu. Kubbede bile taş kullanılması ise daha pürüzsüz bir yapının ortaya çıkmasını sağlıyordu. Sonuçta sadece medrese ve öğrenciler için elverişli olmakla kalmayan, ayrıca arkitektonik yönden sağlam ve biçimli olan, salt şekli itibarıyla bile güzel olan bir yapı ortaya çıkardı.

Mısır'da yeni üslubun mükemmelleştirildiği on dördüncü yüzyılın sonlarında, genellikle yapının hatlarını belli etmek için kullanılan kırmızı ve beyaz taşların yarattığı karşıtlık dışında süslemeye neredeyse hiç izin verilmezdi. Alçı oymacılığı tamamen ortadan kaybolmuştu ve taş bile asgari düzeyde oyulurdu. Bunun sebebi kuşkusuz taş oymacılığı tekniğinin henüz tam olarak öğrenilmemiş olmasıydı; ama muhtemelen her türden aşırı dekorasyonun biçimin hatlarını bulandıracağına dair bir farkındalığı da yansıtıyordu. Mermer kaplamalar en iyi binalarda bile nispeten geri planda kalırdı. Yeni "medrese" biçimi öyle etkili oldu ki medresenin dışında başka kullanım alanlarında da benimsendi. Kahire'deki medrese tipi binaların en sıradışı örneği, bir tepe üzerine inşa edilmiş ve ziyaretçilerin alıştıkça beğendikleri sağlam, kasvetli bir yapı olan Sultan Hasan Camisi'dir.

"Medrese" üslubu başka yerlere, özellikle Mağrip'e de yayıldı. Orada kendisinden vazgeçilmeden önce birçok çeşidi geliştirildi. Kahire'de ise bu üslup on beşinci yüzyılda keskinliğini kaybetti. Taş oymacılığı daha dekoratif hale geldi. Öyle ki bazı eleştirmenler bu dönemi bir "geç" dönem –yani bir üslubun kendine has mükemmelliğinin, o üslubun geçmişteki durumunu iyileştirmeye yönelik umutsuz ama kaçınılmaz girişimlerle bozulduğu bir dönem– olarak değerlendirmişlerdir. Yine de Kahire'nin en etkileyici zaferlerinden bazıları büyük ölçüde on beşinci yüzyıla ait bu girişimlerdir: Bu yapının aslen kare tabanlı kule biçimindeyken sekizgen tabanlı kulelere dönüştürülmüş olan minareleri, yukarı çıkıldıkça artan, böylece muhteşem bir incelik etkisi yaratan muazzam bir zarafete sahiplerdir ve hemen yanlarındaki kubbeyle uyumlu bir tarzda süslenmişlerdir. Kısmen renkli camlardan oluşan pencerelerinden giren güneş ışığının yarattığı renk etkisi dolayısıyla (pencerelerin yarattığı etkiye o dönemde önem verilirdi) turistler arasında en revaçta yapı olan Kayıtbay Camisi bu dönemde inşa edilmiştir; gerçi uzmanlar bu yapıyı biraz fazla şatafatlı bulurlar.

Mısır'ın Osmanlı egemenliğine girmesinden önce yaşamış son kuşağın mimarları bir kez daha yoğun deneyler yapmaya başladılar. Örneğin çarpıcı çifte minareler inşa ettiler; zaman zaman da doğrudan Osmanlı topraklarındaki girişimlerden esinlendiler. Fakat Osmanlıların bölgeyi fethetmesinin ardından Mısır'da Osmanlı İmparatorluğu'na özgü üslup hâkim oldu ve burada bundan sonra yapılan binalar kendine özgü çekiciliklerini kaybettiler.

Kahire'nin binaları esasen belli bir mesafeden bütün olarak görülmemeli, hatta geniş ön cephelerine bile bu gözle bakılmamalıdır. Onlardaki birlik, her şeyden önce, içlerinde dolaştıkça anlaşılan, onları oluşturan parçalar arasındaki ilişkide açığa çıkar. Doğrusu İslamileşmiş mimari çoğunlukla bir anıtın planının statik birliğinden ziyade deyim yerindeyse "geçişin birliğini", yani o yapıların içlerinde dolaşılırken kavranan bir birliği vurgulardı. Türbeler dışındaki bütün binalar kurulu bir şehrin içinde ve dar sokaklar boyunca inşa edilmiş olurlardı. Dış cepheye ait olup ancak belirli bir mesafeden görülebilecek tek kısmı kubbesi olurdu. Bu durum özellikle Kahire için geçerliydi. Burada, örneğin Delhi'nin aksine, yüzyıllar boyunca aynı yapılaşma alanı kullanılmıştır. Aslında doğrudan görülebilecek tek yer, (burada çok kullanılan) yarım tonozu gerçek kapı girişlerine orantılı kılacak şekilde çeşitli dekoratif yöntemlerin dikkatle kullanıldığı büyük taç kapı olurdu. Burada bile en iyi görüntü zaman zaman, mesela sokakta yürürken bakıldığında görülen görüntü değil, kapının içinden geçilirken yukarı bakıldığında görülen görüntü olurdu. Yani bu döneme ait bir anıtı hareket halindeyken gözlemlemek gerekir: Uzaktan kubbe ve minareler, onların etrafını çeviren binaların arkasından görülürler. Yaklaşıldıkça tekbiçimli sokak duvarlarının karşısında konumlandırılmış taç kapı görülür. Sonra yakıcı güneşin altından yapının görece korunaklı kısmına geçilir. Yol boyunca koridorlardan, sıra sıra sütunların arasından, avlulardan ve bazen de çeşmelerin yanından geçilir. En sonunda da –mescit her binada olduğu gibi– kıbleyi gösteren merkezi salona varılır. Her noktada, duvarlar ve sütunlar arasındaki değişken ilişki genel anıtsal kaligrafi ve arabesk örgüsünü farklı bir biçimde öne çıkarır.

Genel olarak mimarinin, en tecrit olmuş binaların bile sadece tek bir noktadan değil, dört bir yandan görülmesini gerektirecek şekilde tasarlanmasına dayanan bir hareket, yani devinim sanatı olduğu söylenebilir. Bir mimari anıt, fotoğraf makinesinin çektiği birkaç fotoğrafla asla tam olarak yakalanamaz. Böyle bir yapı ya hareketli görüntüleri, yani filme alınmayı ya da en azından aynı hareket etkisini bir nebze olsun yaratacak şekilde ardışık çekilmiş bir dizi fotoğrafı gerektirir. Bu özellik İslamileşmiş mimarinin bazı örneklerinde özellikle önem kazanır. Kahire'de saf görsellik arayışı İran'da en sonunda olduğu gibi ağırlıkla renklere dayalı bir inşa biçimini almamış olmasına rağmen, mimarı yapı planında dayatılmış birlik karşısında geçişin birliğine öncelik verilmesini sağlayan şey aynıydı, yani binanın kendi başına hiçbir şeyi simgelemediğiydi. Gerçi Kahire'deki binalarda yapı planında statik birlik anlayışına da hiç rastlanmıyor değildi. (Örneğin şatafatlı Kayıtbay Camisi'inde, daha zarif Sultan Hasan Camisi'inde o kadar ön planda olmayan bir statik biçim birliğiyle karşılaşırız.) Bütün bir şehrin gereksinimleri eğer daha hareketli bir perspektifi gerektiriyorsa bunun önünde hiçbir simgesel engel çıkarılmazdı.

Nasıl ki mimari dönemde diğer bütün sanatların estetik bir bütünlük oluşturmasını sağlayan başlıca sanat dalı idiyse tek tek binaların mimarileri de canlı bir bütünlük içinde şehirde tamamlanıyordu. Sanatlar genel nüfusun büyük kısmı için bu bakış açısından bir anlam taşıyordu. Bir bütün olarak şehir tarafından sunulan yüksek sanata, ekonomik durumu ne kadar kötü olursa olsun her insan katılabilirdi. Cami avlusunda uyuyan bir dilenci yüksek geleneğin en önemli sanatının varisiydi. Şehrin sokaklarında dolaşmaya başladığında eğer bu yönde bir eğilimi varsa neredeyse her tarafta bulunan çeşitli estetik sahnelerin keyfine varabilirdi. Eğer yoksul Sufilerin genellikle yaptıkları gibi seyahate çıkarsa yerel durumun büyük hamilerin çıkarlarıyla ilişkisinin çok sayıda farklı şehrin her birine sağladığı özel estetik havanın tadına bile varabilirdi. Şam veya Şiraz gibi bazı şehirler doğal ve yapay güzellikleriyle özellikle ün yapmışlardı ama ünlü şehirlerin her birinin ayrıksı bir iddiası vardı.

Örneğin Halep'in çekici yanı, bulunduğu yerin sağlamlığıydı. Ortasında yer alan sarp tepe üzerinde yer alan surlarla çevrili hisarı asla gözden kaçmazdı. Bu surlar, halkın Kıyamet Günü'ne kadar yangınlara ve depremlere meydan okuyacak şekilde tasarlanmış evlerinin kalın taş duvarlarıyla uyum içindeydi. Halepliler kentlerine büyük bir sadakatle bağlıydılar ve doğudaki en uzak diyarlardan gelen mallar Akdeniz ticaret yollarına ulaşmak için buradan geçmiş olmalarına rağmen Halep her şeyden önce Haleplilerin memleketi olma özelliğini korumuş gibidir. Halep'in ezeli rakibi Şam'ın en çekici yanı ise üzerine kurulduğu büyük vahaydı. Çölden gelen birine burası bereketli ve serin gelirdi. Ama Şam en azından bir o kadar da Cemaî-Sünnî dindarlığın yuvasıydı. Uzun süredir büyük ölçüde Şiî olmuş Halep'in tam aksine Şamlılar Sünnîliklerinden gurur duyarlardı. Bunun başlıca göstergesi şehrin içinde ve çevresinde bulunan, İslami dönemden önceki peygamberlerin ve Müslüman evliyanın türbeleri olduklarına inanılan, eskiye ait sayısız küçük mezardı. Bütün bu mezarların en büyüğü, antik, hatta neredeyse İslam öncesine özgü bir hava taşıyan (Şam'ın Ali taraftarlarına yönelik muhalefetin merkezi de olan) büyük Emevî Camisi idi. Hem bir bazilikadan dönüştürülmüş olduğu için biçimi hem de binaları ve manzaraları tasvir eden mozaik duvar resimleri dolayısıyla eski Bizans mirasını hatırlatabilirdi.

Kahire ise Halep'ten, hatta Şam'dan bile önemli ölçüde büyüktü ve Memlûkler dönemindeki hali sadece İslami dönemlerin izini taşıyordu. İslamileşmiş toplumun kozmopolitliğine ve hareketliliğine sahipti. Sadece Memlûk hükümdarları değil, büyük tüccarları, bilginleri, hatta İbn Haldûn gibi kadıları bile aslında yabancıydı. Halep ve Şam'da yerel hizipler ve diğer yerel çıkar grupları bizim İslamileşmiş Orta Dönemlere özgü olduğunu söylemiş olduğumuz etkili yerel örgütlenme yapılarını oluşturmuşlarken, Kahire'de bu türden örgütlenmeler o kadar güçlü değillerdi: Sanki her tarafa doğru uzak mesa-

fe ticaretiyle uğraşılan bu büyük şehirde yaşayan herkes kendi yolunda ilerliyordu ve hiç kimse burada kalıp kalmayacağından emin değildi.

Kahire, Halep'in hisarı veya Şam'ın Emevî Camisi gibi asli bir merkeze sahip değildi. Çölün kıyısındaki nehrin ve kayalıkların arasına inşa edilmişti ama nehir bir ulaşım yolu olarak kullanılmadığı gibi kayalıklar da kendi halinde bir arka plan oluşturuyordu. Aslında Kahire, ziyaretçilerini kendi değişken şehir yaşamına yavaş yavaş çekmek zorundaydı. Onun cazibesi de bu değişkenliği ve hareketliliğinden ileri geliyordu. Burada insanın odaklanabileceği, yaşamın yüceltildiği ve güzelleştirilebildiği sayısız nokta vardı. Güney Denizlerinden gelen malların aktarıldığı ve Akdeniz'e veya kuzeye gönderildiği nehir cephesi hareketli olmalıydı. Harabeleri bile hâlâ düzenli bir güven duygusu veren geniş ve rahat kervansaraylara buradan rahatlıkla ulaşılabilirdi. Yaşamın yoğunlaştığı diğer yerler ise muhtemelen kalabalık çarşıların yakınında bulunan camiler, özellikle de Ezher Camisi idi. Buraya Mısır'ın çok uzağından öğrenciler gelirdi ve mensup oldukları etnik gruba göre ayrılmış özel yerlerde konuk edilirlerdi. Otoritenin merkezi olan hisar ve Memlûklerin kendi savaş tatbikatlarını yaptıkları talim sahaları da şehrin diğer yoğunlaşma noktalarını oluştururdu.

Her şey kayalıklar ve nehir arasına yığılmıştı; bir kez yerleşime açılan yerler sürekli yerleşimci almaya devam ederlerdi. Fatımî devrinin geniş bulvarlarından uzun süredir tek bir iz bile kalmamıştı. Dolayısıyla, muhtemelen açık alanlara bile pek yer yoktu: Şehrin bütün ağırlığı başka her yerden çok burada, binaların planının statik birliğinin önüne, onun içinde dolaşırken edinilen birlik duygusunun geçmesine yol açardı. Kahire'de çok az el yazması çizimi yapılmıştı; burası mimari açıdan bile bir resim şehri değildi. Mimarisi ışık ve gölge hareketlerini öne çıkarırdı. Pencerelerde renkli camlar olduğunda bile, bunlar –gri kurşundan düz bir çerçeve içine değil– kendi gölgeleri olacak kadar kalın bir alçı parmaklık kalıp içine yerleştirildi. Tek bir yapıda, dolaşırken yanından geçildiğinde değişen ama ilişkisiz olmayan duvar örüntüleri üzerindeki açılar ve ışık oyunları insanı bir caminin nispeten serin ve sessiz ortamına rahatlıkla götürürdü ve bunu, insanı kendi etkinliklerine dâhil eden bütün bir şehrin sahip olduğundan farksız olan bir etki sayesinde yapardı.

Ayrıca, bir bütün olarak şehirdeki güzelliğin belirli yerlerde beklenmedik biçimde ortaya çıktığı görülürdü. Zarif minareler evlerin çatılarının ardından, sanki camilerinden ayrı birer yapıymış gibi belirirlerdi. Çarşı yollarının biraz genişlemesi Camilerin görkemli giriş kapılarına yaklaşıldığı müjdelerdi. Medrese veya cami içindeki bir duvara bakılırken birden bire bir mihrabın yoğun süslemeleriyle yüz yüze gelinebilirdi. Kahire'nin doğrusu bazen şehrin içinde belirli bir mesafeden bile kolayca fark edilebilecek bir incelikle süslenmiş kapılarla bölünmüş kütleli ve heybetli duvarları, zaman zaman şehrin muazzam büyüklüğünü hatırlatacak şekilde insanın önünde beliriverirdi. Binaların üs-

lubu da hâlâ Kahire'de olduğunuzu hatırlatan belirli bir tutarlılığa sahipti. Herkesin Tanrı'nın kulları olarak eşit sayıldığı ve kendi şansını deneyebileceği bu metropolün her tarafa sinmiş hareketliliği ve yinelenen etkileşimi dışında, yaşamın odaklandığı bu çeşitli yerleri birbirine bağlayan başka bir şey pek yoktu.

IV
İslam'ın Yayılışı, *ykl.* 1258-1503

MS yaklaşık 1000 yılından sonra İslam inancı ve onunla birlikte çoğu kez Müslüman idaresi de yarıkürenin en yoğun yerleşimli kısımlarının çoğunda yavaş yavaş yayılmaya başladı. Geniş bir alana yayılmış olmasına rağmen yeknesaklığını hâlâ nispeten koruyan İslamileşmiş toplumun –Batı Avrupalılar on altıncı yüzyılın başlarında okyanusları fethetmelerine rağmen bile– ayrı düşmedikleri Afro-Avrasya toplumları arasında hâkim bir konum elde etmesi Geç Orta Dönem'e rastlıyordu. Bu dönemde Ekümene'nin büyük kısmında bir Müslüman hegemonyasının varlığından söz edebiliriz.

On üçüncü yüzyıla gelindiğinde İslam dünyası egemenliğini Hindistan, Hindiçin ve Malezya'da hâkim olan Sanskrit kültürünün eski çekirdek bölgesinin tamamına yaymıştı; on dördüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde ise egemenliğini Avrupa boyunca hâkim olan Helen kültürünün eski çekirdek bölgesini oluşturan üç yarımadanın ikisine yaymış durumdaydı ve kısa süre içinde İtalya'yı da tehdit edecekti. İslam, Banaras ve Atina'ya egemendi. On beşinci yüzyılda bu konumunu tüm yönlere doğru genişletti. Avrasya bozkırlarında Çin etkisinin bir zamanlar güçlü olduğu kısımlara egemen oldu ve son dönemde Garp'ın Doğu Avrupa'da üzerindeki etkisine baskın çıkmayı başardı. Aynı zamanda Ekümene'nin sınırlarında da Çinlilerden veya Garplılardan daha etkili oldu. Hint Okyanusu havzasında, Orta Avrasya bozkırlarında, hatta geniş Sudanî topraklarda ve epey kuzeydeki Volga-İrtiş ovalarında bile en önemli kültürel gelenek haline gelmişti. Müslüman yönetimine tabi olmayan veya en azından –Rusların çoğu gibi– Müslümanların üstünlüğünü tanımak zorunda olmayan Hıristiyan doğu halkları ise Gürcistan veya Habeşistan gibi etrafı büyük ölçüde Müslümanlarca kuşatılmış ülkeleri oluşturdular. Fiilen Müslüman idaresi altında olmayan Hindu ve Theravada Budist halkları da dış dünya ile temas kurmak için bağımlı oldukları deniz yollarının çoğunun Müslümanların eline geçtiğini gittikçe daha fazla hissetmeye başladılar. Bu yüzden

dünyaya İslamileşmiş bir çerçeveden bakmaya başladılar ve kendi kültürel yaşamlarında ondan gittikçe daha fazla etkilendiler. Gerçi Theravada toplumları üzerinde bir Çin etkisi de hep var oldu. (Lamaist Tibet ve Moğolistan da pek o kadar yoğun olmasa da benzer şekilde Müslümanlar tarafından kontrol edilen ticaret yollarının yanı başındaydı.) Hindistan'ın güneyinde kendini gösteren Hindu Vijayanagar Krallığı sadece Müslüman birlikler kullanmakla kalmadı, sarayında İslamileşmiş modaları da benimsedi.

Hint ve Avrupa kültürel geleneklerini organik bütünler olarak görmemiz mümkünse –ki dar bir anlamıyla böyle olmuşlardır– İslam'ın yayılışının Hint geleneği üzerindeki etkisinin Avrupa geleneği üzerinde olduğundan çok daha biçimde belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Yunan uygarlığının Güney İtalya dışındaki başlıca eski merkezleri Müslümanlara tabi olurken buralardaki gelenek Rusların kontrolünde olan kuzeydeki geniş bölgelerde ve özellikle de Latin batıda nispeten bağımsızlığını korudu. Sanskrit uygarlığında ise bunun aksine, Kuzey Hindistan'daki eski merkezler büyük ölçüde İslamlaşmakla kalmadı, aynı zamanda Güney Hindistan, hatta Hint uygarlığının Hindiçin ve Malezya ülkelerindeki denizaşırı mevkilerinin büyük bir kısmı da Müslümanların egemenliği altına girdi. Gerçi hem buralarda hem de kuzeydeki Lamaist ülkelerde Hintli bir yüksek kültür onu kuşatan Müslüman ülkelere rağmen bağımsızlığını korumayı başardı. Yine de İslam uygarlığı sadece Hint bölgesinde değil, Avrupa'nın daha uzak bölgelerinde bile son derece etkili oldu. Burada İslam dünyasının yadsınamaz varlığı Hıristiyan kültürel ve toplumsal kimlik duygusuna derinlikli bir oluşturucu etkide bulundu. Elbette başka yerlerde de Müslümanlar uluslararası ticaretin toplumsal ve kültürel yanlarına, yarıküre çapında beklenmedik sonuçlar yaratacak şekilde renk verdi.

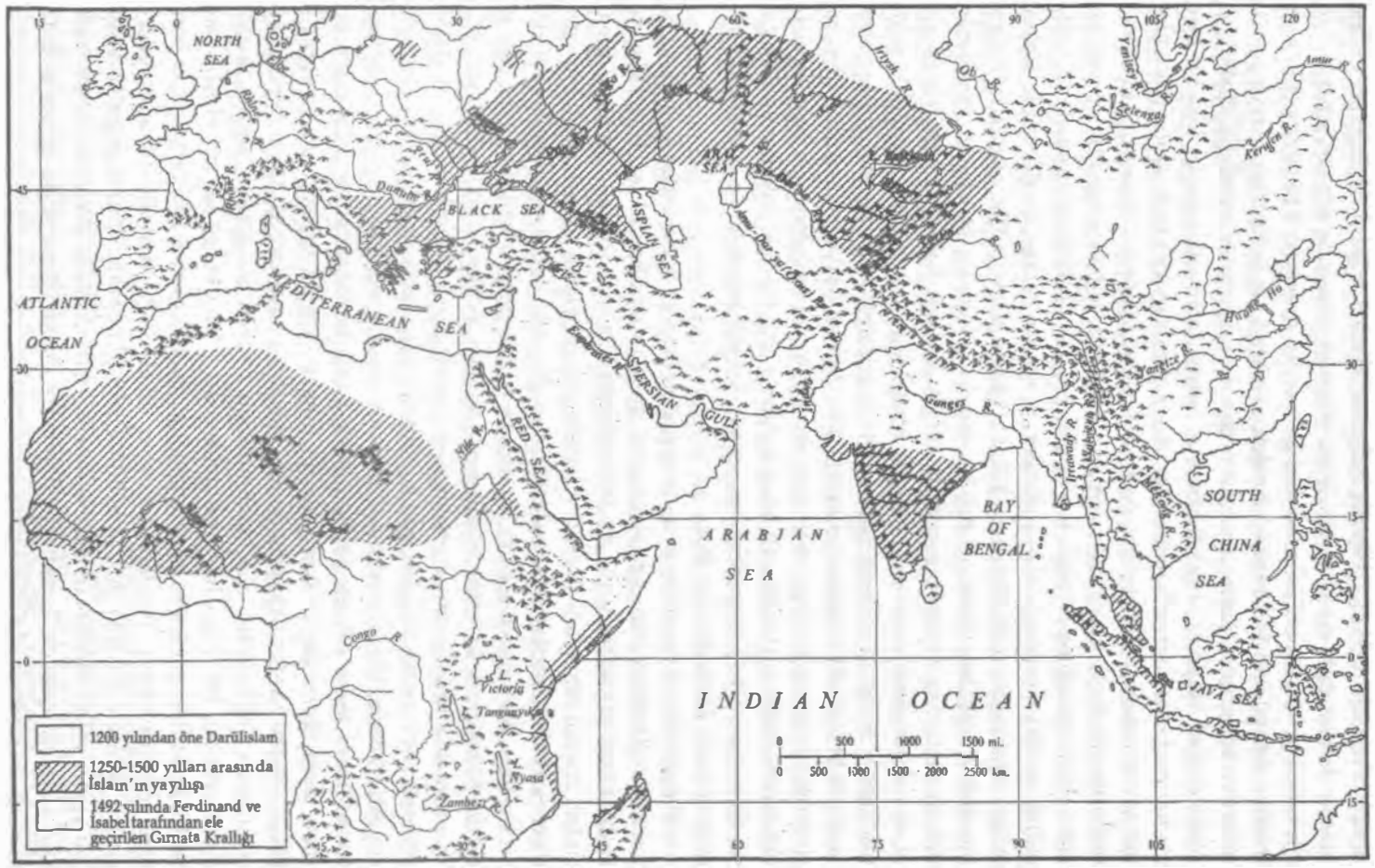
Yani İslam dünyasının dünya çapındaki etkisi Müslümanların sayısıyla hiç orantılı değildi. Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yer alan ülkelerin yarıkürenin ticaret yolları bakımından sahip oldukları konumun coğrafi üstünlükleri bu durumu açıklamaya yardımcı olabilir. İslamileşmiş uluslararası kurumların toplumsal ve siyasal esnekliği, İslamileşmiş kültürün temellerinin bu kültüre yeni dâhil olanlarca nispeten rahatça benimsenebilmesi ve böylece yeni Müslümanların İslam'ın gücüne derhal güç katabilmeleri de en az bunun kadar önemliydi. Fakat aslında bütün yapının temelinde bizzat bu yeni mühtediler bulunuyordu: Birçok geniş bölgede çok sayıda insan memnuniyetle Müslüman oluyordu.

İslam'a Geçiş Baskısı

Böylesine yaygın bir ihtida nasıl gerçekleşti? İslam, başlangıçta topraklarını fetih yoluyla kazanmış bir imparatorluğun Arap yöneticileri arasında bir ayrıcalık göstergesiyken başkalarını Müslüman yapmak ve bu ayrıcalıkları gereğinden fazla insanla paylaşmak pek arzu edilmiyordu. O zamanki bu baskı –

münferit vakalar dışında– yönetici Arapları, kısmen onların itibarını arttırmak, kısmen de hiç şüphesiz yozlaşmalarını önlemek amacıyla sıradan insanlardan ayrı tutmaya yönelik bir arzudan ileri geliyordu. Arapların Muhammed'in kendi halkı olduğu için Müslüman olmaları gerektiği, bu bakımdan hizaya sokulmaları ve İslam'ın sağladığı ayrıcalıklardan nasiplenmeleri gerektiği düşünülüyordu. Pagan Araplara hoşgörü gösterilemezdi. Zaten onlar da çok kısa bir süre içinde ortadan tamamen kayboldular. Arap oldukları için fatih sınıfın statüsünden pay almalarına izin verilen –ve zımmî olarak sınıflandırılmayan– Hıristiyan Bedeviler üzerinde Müslüman olmaları yönünde yoğun ama gayrı resmi bir baskı vardı. Onlar kendi haklarını birçok kez aleni şekilde savunmak zorunda kaldılarsa da en sonunda boyun eğdiler. Arapların –erken bir dönemde sadece Bedevi Arabistan'ı değil, Bereketli Hilal'in güneyindeki bütün yarımadayı (yani önceden Araplaşmış Yemen'i de) kapsayan– ülkesinin de kâfirler tarafından kirletilmesine engel olmak gerekirdi. Birçok yerleşik Yahudi ve Hıristiyan cemaati –zimmî sıfatıyla koruma altında olmalarına rağmen– Arabistan'daki yurtlarından çıkarılıp bu nedenle uğradıkları kayıplarını telafi edeceği varsayılarak Bereketli Hilal'deki ülkelere yerleştirildiler. Bütün Arabistan'ın kâfirlerden temizlenmesi gerektiği düşüncesi asla tam anlamıyla uygulanmadı ama sonuçta kâfirlerin Mekke ve Medine civarına ziyaretçi sıfatıyla bile yaklaşmamaları gerektiği kabul edildi. Arap olmayan sayısız hevesli mühtedi ise çoğunlukla hoş karşılanmadı, hatta geri çevrildi.

Fakat Mervânîler dönemi sona ermeden önce bazı dindarlar insanların İslam'a geniş kitleler halinde geçmelerini arzu etmeye başladılar. Bu yaklaşım, Muhammed'in yaklaşımıyla da örtüşüyordu. Bir süre sonra –Sufî olup olmadıkları önemli olmayan– önemli vaizlerin yaşamöyküsü yazarlarının, bu vaizlerin verdikleri vaazlar sayesinde İslam'ı kabul etmelerini sağladıkları kâfirlerin sayısını abartmaları olağan bir durum haline geldi. Görünüşe göre çok az sayıda Müslüman, kâfirleri Müslüman yapmayı meslek haline getirmişti: İhtida normalde Müslümanlar arasında yaşayan gayrimüslimlerin bizzat davet edilerek veya merak ettikleri için katıldıkları halka açık vaazların bir yan ürünüydü. (Elbette, Modern teknik dünyanın koşullarında Hıristiyan misyonlarının temelini teşkil edecek şekilde merkezdeki bir örgütlenme tarafından bu amaç doğrultusunda ayrılan fonlarla çalışan örgütlü misyon çalışmaları da yoktu. Hatta Modern dönem öncesi Hıristiyanların bazen Kilise hiyerarşisi aracılığıyla sağladıkları gibi, sorumluluğu resmen aktarmaya yetecek kadar merkezileşmiş bir örgüt bile bulunmuyordu.) Ama belirli sayıda Müslüman, özellikle Sufîler, görünüşe göre, kâfirlerin ilgisini çekmek için birkaç özel yöntem geliştirmişlerdi. Bazıları kâfirlerin ülkelerinde –kendilerini ağırlayacak yeterli sayıdaki bir çekirdek Müslümanlar topluluğunun bulunduğu yerlerde (bu yerler zalim Hıristiyan dünyasının sınırları dışında, yarıkürenin şehir sahibi kısmının çoğunu kapsardı)– dolaşarak olabildiğince fazla insanı Müslümanlığa kazanmak için bilfiil çaba sarf ettiler.



İslam'ın yayılışı, 1250-1500

Müslümanlar görünüşe göre gayrimüslimleri İslam'a iki yoldan kazanıyorlardı: Birincisi, insanların dinsel bilincine hitap ederlerdi. Basit tartışmalarda çoğunlukla İslam'ın halk tarafından anlaşılabilirliğini kullanırlardı. Müslümanlar genellikle entelektüel sağduyu adına eski rakip geleneklerin daha mitik bir karmaşıklığa sahip öğretilerini basit bir tektanrıcı ve birlikçi tutum lehine küçümserlerdi. Bu durum inançlarını kerameti kendinden menkul eğitimli rahiplerden öğrenmekten memnun olmayan insanlara açıkçası çekici gelebilirdi. Bu düzeyde İslam, toplumsal hareketlilikten pay aldıkları için yerleşik otoritelere sorgusuz sualsiz riayet etmeye yanaşmayıp dünya görüşleriyle ilgili sorunları kendi akıllarıyla çözmek zorunda olanlara da çekici gelmiş olmalıydı. Milyonlarca insanın zaten tanıdığı ünlü bir peygambere gelmiş bir vahye göre her insanın kendi başına ibadet etmesi gereken tek bir Yaratıcı Tanrı düşüncesi hem anlaşılırdı hem de makuldü.

Elbette bu durum dinsel çekiciliğin sadece tek bir düzeyiydi. Bu tarz noktalarda insanların ikna edilmesi ne kadar çekici görünürse görünsün, normalde sadece soyut bir tartışmaya dayanarak ilerleyemezdi. Yaşayan bir geleneğe bağlanmak, en azından, bir insanın aklının buna tamamen yatmasını sağlayacak hazırlık niteliğindeki bir katılımı da gerektirir. Kâfirlerin ihtidasını sağlayan şey Kur'an'la karşılaşmaları ya da Müslümanların camilerde Müslüman ibadetlerine deneme amaçlı katılmaları değildi. Müslümanlar kâfirlerin İslam'ın gerektirdiği gibi abdest alıp temizlenmedikleri için Kur'an'a ve hadis rivayetlerini içeren kitaplara dokunmamaları gerektiğine inanıyorlardı. Ancak İslam'a geçip usulünce temizlenirlerse bu kitapları okuyabilirlerdi. Zaten bu belgeler nadiren özgün dilleri olan Arapçadan başka dillere çevrilirlerdi. Her Müslüman'ın namaz kılmak için sureleri ve duaları özgün dilinde okumayı öğrenmesi gerekirdi. Böylece, kişinin konuştuğu yerel lehçe ne olursa olsun, Tanrı'ya kendi evrensel kalıpları çerçevesinde şükredilebilirdi (ve belki böylece Ümmet'in kozmopolit evrenselliği de bir zarar görmemiş olurdu). Müslümanlar gündelik hallerinde kirli sayılan kâfirleri sırf merak ettikleri veya saygısızlık etmek istedikleri için camilere sokmaya istekli olmazlardı. En azından Orta Dönemlerde kâfirlerin camilere girmesi bile bazen yasaklanırdı. Bununla birlikte, buna daha önceki dönemlerde bu kadar sık rastlanmıyordu. Kur'an okumak ve namaz kılmak kamusal ödevlerdi; Tanrı'nın dünya üzerindeki doğru düzeninin korunmasının bir parçasıydı; islâm ediminin bir sonucuydu. Bir kişi bu ödevleri yerine getirme sorumluluğunu ve hakkını edinmeden önce Tanrı'ya itaat etmeye karar vermeliydi.

Dolayısıyla meraklı bir kâfir, sadece gayrı resmi vaaz toplantılarında ve özellikle de kamu düzeninden ziyade bireyin ruhunun esenliğiyle ilgilenilen Sufî zaviyelerinde İslam'a bağlanmaya yönelerek ona dâhil olmaya başlayabi-

lirdi. Ya da bu tarz bir katılım, dolaylı ama genelde etkili bir biçimde – Sufilerin yaptığı veya onlara atfedildiği gibi bir iyileştirme veya bir dayanıklılık gösterisi gibi– bir keramete tanık olma veya en azından böyle bir olaya dair kulaktan dolma bilgilerden etkilenme biçimini alabilirdi. Gayrimüslimler (ve Müslümanlar da), mensubiyeti ne olursa olsun güç durumda olanlara yardımcı olmasıyla ünlenen herhangi birinden medet umabilirlerdi. Böyle bir durumda kurulan bir temas da gayrimüslimlerin İslam'ın mesajını takdir etmelerini sağlayabilirdi.

Ama ihtidanın ikinci bir yolu da en az bunun kadar önemli olmuş olabilirdi. Gerçi bu muhtemelen çoğunlukla birinci yol –yani zihnen ve kalben ikna etme yolu– tarafından en azından destekleniyordu. Başka bir deyişle birçok kişi İslam'a esasen toplumsal gerekçelerle geçerdi. Bunlar bazı ilk Müslümanları –yani Mekke'de Muhammed'im peygamberliğini ve liderliğini kabul etmekten başka seçeneği kalmadığı için İslam'ı seçmek zorunda kalan, buna rağmen Muhammed'in alicenap davrandığı Kureyşlileri– örnek alırlardı. İlgili toplumsal baskılar çok yönlüydü ve genellikle birbiriyle ilişkiliydi. Erkekler Şeriat'ın kendi mensup oldukları grup dışından biriyle evlenmelerine izin vermediği Müslüman kızlarla evlenerek Müslüman olabilirlerdi; ya da kadınlar –Hıristiyan veya Yahudi kadınları eş olarak alabilmelerinin önünde herhangi bir hukuksal engel bulunmamakla birlikte daha şüpheli bir dinsel arka plana sahip kadınlarla evlenmelerine izin verilmeyen– Müslüman erkeklerle evlenerek Müslüman olabilirlerdi. Gelgelelim daha geniş kapsamlı bir toplumsal ilişkinin bir parçası olduğu haller dışında evlilik yöntemine nadiren başvurulurdu. Bir yerdeki Müslüman kadınlar ekonomik veya siyasal açıdan güçlenmeyi başarınca burada daima onlara katılmak avantajlı olurdu. Doğrusu, gayrimüslimler Müslümanlarla ticari ortaklıklar kurabilirlerdi veya Müslüman idaresinde yüksek yerlere gelebilirlerdi ama bir Müslüman daima bu tarz düzenlemelerde son sözü söyleme üstünlüğüne sahip olurdu. Kural olarak Müslümanlar, başka Müslümanlarla yapılan düzenlemelere daha kolay güven duyarlardı; çünkü onlarla aynı kurallara ve toplumsal baskılara tabiydiler.

Bu toplumsal baskılar psikolojik bir baskıyla desteklenirdi: Müslümanlar normalde gayrimüslimlere karşı önyargılı olurlardı. Teknik açıdan Tanrı'ya teslimiyet, yani gerçek islâm edimi, bir kişinin dışsal özelliklerinde veya ilişkilerinde değil, yaşamının ahlaki niteliğinde görülebilecek kişisel bir konuyken, aslında –insanlığın manevi ortalamasının pek üzerinde olmaları gerekmeyen– çoğu Müslüman hakkında yaşamına göre değil ilişkilerine göre yargıda bulunulurdu. Müslümanlar apaçık dinsel bağlılık noktasında keskin bir sınır çizerlerdi: En haklı gayrimüslim bile, kendi isteğiyle saygınlık kazanmamış olsa

bile, dürüstlük iddiaları şüpheyle karşılanabilecek herhangi bir Müslüman karşısında normalde statü bakımından daha aşağıda sayılırdı. Bu duygu neredeyse etnik kimlik duygusu kadar kuvvetliydi ve aslına bakılırsa bunda etnik bir renk de yok değildi: Yeni bir mühtedi bir Müslüman sayılıyorsa bile doğuştan Müslüman olanlara gösterilen saygıyı her zaman görmezdi. Yine de İslam'a geçenler normalde gayrimüslimlere Müslümanlar tarafından atılan iftiralardan ve edilen hakaretlerden kurtulmuş olurlardı. Müslümanların sayısal üstünlüğe sahip oldukları veya temel roller üstlendikleri bir çevrede gayrimüslimler daima bir uyum sağlama arzusu duyarlardı. Mensup oldukları topluluklar içinden gelen bunlara denk karşı baskılar, yaşamları kendi çevrelerinde yeterince kısıtlanmış olan kişilerin bu arzusunu etkisiz hale getirebilirdi ama bu durum, kendilerini toplumsal bakımdan yalıtılmış halde bulmuş olan veya Müslümanlarla temasa girecek kadar etkin olan kimseleri etkilemezdi.

Toplumsal baskılar Müslüman ülkelerinde Şeriat hukukunun birçok ayrımcı hükmüyle pekişirdi. Kadı mahkemesinde bir Müslüman'ın sözü ile bir gayrimüslimin sözü eşit değildi (ama bir emirin sarayında bu durum değişebilirdi); bir gayrimüslimin öldürülmesi de bir Müslüman'ın öldürülmesi kadar ağır bir suç değildi (gerçi yine bir emirin sarayında bu iki durum arasında ayrım yapılmayabilirdi). Gayrimüslimler sık sık, onlara Müslümanlar arasında tercih edilen kıyafetleri giymeyi yasaklayan, hatta onları kendi statülerinin özel bir simgesini taşımaya zorlayan kısıtlayıcı yasalara tabi olurlardı. Erkeklere özgü maddi gücü simgeleyen haklar gayrimüslimlere yasaktı; örneğin onlar ata binemezlerdi. Gayrimüslimlerin Müslümanlardan miras almaları yasaksa Müslümanlar da gayrimüslimlerden miras alamazlardı (bu da zengin ailelere mensup genç gayrimüslimleri ihtidadan vazgeçirirdi); gayrimüslimler genelde birçok durumda, özellikle de –her zaman olmasa da– bazen gümrük kapılarında Müslümanlardan daha yüksek vergiler öderlerdi. Gayrimüslimlerin ödediği en önemli özel vergi elbette *cizye* denen kelle vergisiydi. Yoksullar ve diğer bağımlılar bu vergiden muaf tutulurlardı ve bu verginin miktarı servete göre artardı ama hüküm bazı durumlarda ağır zorlukları önlemeye yetmezdi.

Bu hükümlere, Şeriat'a aykırı apaçık zulümler de ara sıra eşlik ederdi. Cihat sırasında alınan esirlerin canı elbette ihtida etmeleri karşılığında bağışlanırdı; ama çoğu durumda böylelerinin kaderi köleleştirilmek oluyordu. Darülislam'ın sınırları içinde gayrimüslimler genellikle kendi geleneklerini devam ettirmekte özgür bırakılırlardı. Fakat önyargı ve hırs bu durumda bile kolaylıkla devreye girebilirdi. Ara sıra bir hükümdar önde gelen gayrimüslim bir şahsa, aksi takdirde onun yaşamına mal olacak bir ihlali gerekçe göstere-

rek, ihtida etmesi için baskı yapabilirdi. Pencap'ta bağnazlığı ölümcül sonuçlara yol açmış bir Sühreverdî pirinin yaşamış olduğunu biliyoruz. Yüksek bir konumda olan bir Hindu bu piri –ya samimiyetle ya da nezaketen– överek Muhammed'in (Hindu olmayan) peygamberlerin en iyisi olduğunu, onun da (Müslüman) velilerin en iyisi olduğunu söylemiş ve sözünün itibarını arttırmak amacıyla Muhammed'e atıfta bulunulurken söylenen beylik bir Müslüman deyimini kullanmıştı. Pir bu son ifadenin, söylendiği takdirde bir kimseyi Müslüman yapan şahadet beyanıyla aynı anlama geldiğini ileri sürüp Hindu'nun ya açıktan İslam'ı kabul etmesi gerektiğini yoksa katlinin vacip olduğunu ilan etmişti. Yerel hükümdar bir kâfir lehine pire meydan okumaya cesaret edemediği için talihsiz Hindu Delhi'ye kaçmak zorunda kalmıştı. Fakat pir, onu Delhi'de bulup yakalattı ve en sonunda idam ettirdi.

Ara sıra bir şehrin tamamında veya örneğin Mısır'da el-Hâkim'in gayrimüslimleri İslam'ı seçmek ile sürgüne gönderilmek arasında tercih yapmaya zorlamasında olduğu gibi, daha geniş bir bölgede büyük ölçekli zulümler de yapılıyordu. Bu gibi durumlarda Müslüman halkın hissiyatı resmi zulmü bir ayaklanmayla tamamlayabiliyordu. Daha da sık olarak, gayrimüslimleri hedef alan, tesadüfî bir anlaşmazlıktan veya halk arasındaki güncel kuşkulardan ileri gelen bir sokak ayaklanmasının yetkililer tarafından bastırılması gerekebiliyordu. Bazen, kriz sona erdikten sonra, ihtida etmeye zorlanmış olanlara eski statülerine geri dönme izni verilirdi. Bazen bu kimseler, dışarıya Müslüman görünerek ama özelde kendi bağlılıklarını devam ettirip diğer Müslümanlarla evlilik bağı kurmayarak ayrı gruplar oluştururlardı. 1301'de Mısır'da ihtida etmeye zorlanan bir Yahudi grubu on altıncı yüzyıl gibi geç bir döneme kadar gizlice Yahudi kalmayı başardı. (Buna benzer fenomenler Hıristiyan İspanya'da da gerçekleşti.) Ama bu tarz şiddet olaylarına –en azından çağdaş Hıristiyan dünyasının belirlediği standarda göre– sık rastlanmazdı. Hıristiyanların kendi ülkelerinde Yahudilere karşı epey sıkça giriştikleri toplu katliamların İslam dünyasında bir benzeri yoktu. Bazı zulümler, Yüksek Halifelik Dönemi'ndeki el-Mütevekkil'in hükümdarlığı gibi erken tarihlerde bile ara sıra gerçekleşmişti ama yapılan zulümlerin çoğu daha sonraki dönemlerde ve nüfusun büyük kısmının zaten Müslüman olduğu, gayrimüslimlerin ise azınlıkları oluşturduğu ve daima her türlü çoğunluğa tabi oldukları yerlerde gerçekleşti. Geniş bir bölgede İslam'a epey fazla sayıda insanın geçtiği durumlar doğrudan yapılan zulümlere nadiren atfedilebilir.

Bütün bu dinsel veya toplumsal baskıların bir sonucu olarak, Müslümanlar bir ülkede iktidara geldiklerinde veya üstünlüğe ulaştıklarında, ülkenin kesin olarak Müslüman olması yönünde istikrarlı bir eğilim ortaya çıkardı. Buna benzer bir durum, bir ölçüde bütün teslimiyetçi dinsel cemaatlerden,

özellikle de tek bir kurtarılmış cemaatin bulunduğunu vurgulayan tektanrıcı olanlardan beklenebilirdi. Aslında çok daha sıkı örgütlenmiş olan, (belki Yahudiler hariç) her türlü rakip cemaate karşı şiddetle hoşgörüsüz yaklaşan ve gelenek dışı her türlü ifadeyi bile kanla bastırmaya neredeyse her zaman hazır olan Hıristiyan kiliseleri, iktidara geldikleri her yerde topyekûn ihtida dayatmaya Müslümanlardan çok daha istekli olurlardı. Ama Müslümanların göreli hoşgörüsü de kuşkusuz bir azınlık olarak iktidara gelmelerini kolaylaştırırdı. Çok az Müslüman ülke, Modern zamanlara kadar en azından birkaç zimmî grup bile bırakmamış olmakla birlikte, Müslümanlar daha sessiz ve daha tedrici bir şekilde, neredeyse Hıristiyanlar kadar etkili ihtida faaliyetleri yürüttüler. Müslüman cemaat ruhu dinden çıkmaya karşı ise daha acımasız bir tavır sergiliyordu: İslam'ı terk edenlerin ölmesi gerekirdi. Bu cezayı uygulayacak bir yönetim yoksa o kişinin kendi ailesinin bunu yapması gerekirdi. Ama (kurbanın hâlâ Müslüman olduğunu ileri sürdüğü dinsel tartışmaların söz konusu olduğu bazı durumlar dışında) bu kurala nadiren başvurulmuştu; çünkü çok az Müslüman İslam'ı terk etmek istemişti

İslamileşmiş Kültürün Çekiciliği

Demek ki İslam dünyasının ve onun dayandığı dinsel bağlanma tarzının coğrafi yayılışını izlerken soruşturmamız gereken şey, İslam'ın bu kadar çok yerde temel toplumsal düzeylerde hâkim duruma nasıl geldiği ve böylece bunun ihtida oranının artmasına nasıl katkıda bulunduğudur. Kişisel ihtida sürecine dair yapmış olduğumuz betimleme nelerin olup bittiğini bize anlatır ama ihtidaların zaman ve mekân içindeki tikel dağılımını veya bundaki başarı oranını açıklamaz: Çünkü diğer bağlanma tarzları da kendilerine göre çekicilerdi. Bu bakımdan, bazen çekicilik basitçe askeri fetihlerin etkilerinden, kılıcın farklı bir düzeyde müdahalesinden kaynaklanırdı. Fakat fethin yaşandığı yer söz konusu olduğunda açıklanması gereken şey fethin neden gerçekleştiğidir; çünkü kılıca başvuranlar sadece Müslümanlar değildi. Neden Müslüman zaferlerine çoğunlukla karşı çıkılmadı? Hatta çoğu bölgede fiili Müslüman iktidarından önce belirli ölçüde Müslüman üstünlüğü bile olurdu. Bunun dışında çekicilik Müslümanların (İslam'ın bir Arap fenomeni olduğunu düşünenlere göre Arapların) yaptığı evliliklerin etkilerinden kaynaklanırdı. Fakat başkaları da evlenirdi; hatta güçleri yeterse birden fazla kadınla evlenenler bile vardı. Öyleyse neden dinsel etkiler tek bir yöne doğru oldu? Bu durumda İslamileşmiş kültürün belirleyici olmuş görünen genel çekiciliğine bakmamız gerekir. Onun sınırlarda genelde pek fazla görünür olmayan en yüksek kültürel niteliklerinden daha ziyade, oynadığı genel toplumsal role bakmamız gerekir.

Sık sık olduğu gibi bu noktada da Tarım Çağı'nın toplumlarına ilişkin bazı genel değerlendirmelere başvurmak zorundayım. Uzak kırsal bölgelerden şehirlere doğru gerçekleşen nüfus değişiminin oranıyla bağlantılı olan ve fakat bunun tam aksi yönünde yaşanan bir "kültür değişim oranından" söz edilebilir. Kültürün unsurları en kozmopolit merkezlerden en tecrit olmuş yerlere doğru hareket etme eğilimindeydi. Bununla bağlantılı olarak "kozmopolit" merkezler, en uzaklardaki bölgelerle en etkin ticari veya kültürel ilişkilere sahip olan ve aynı zamanda zenginliğin ve iktidarın en çok yoğunlaşmış olduğu yerlerdi. Bu bileşim bir tesadüf değildi. Genellikle uzun mesafe temaslarının merkezleri ayrıca zenginlik ve iktidarın da yoğunlaşma merkezleriydi: Bu ister uzun mesafe ticaretinin çekiciliğine kapılan zenginlikten ister uzun mesafe ticaretinin zenginliği geliştirmiş olmasından kaynaklansın, ikisi de başa baş giderdi. Zenginlik de iktidarın başlıca dayanaklarından biri olduğu için ticaret, iktidar ve zenginlik merkezleri çoğu kez örtüşme eğiliminde olmuştu. Buralarda, birbirine karşıt kültürel geleneklerin çatışması ve karşılıklı etkileşimi en etkin düzeyinde olurdu ve bazen tekil geleneklerin özgül içeriği bu nedenle aşınırdı ama her halükarda bu merkezler bu geleneklerin içinde ve kendi aralarında azami süratte ilerleyen bir diyaloga ve olanaklarının azami süratle gelişmesine neden olurlardı.

Ortaya çıkan yenilikler azami itibarla zenginleşirdi. Kültürel kalıplar doğaları gereği çekici oldukları için veya –askeri, ticari veya düşünsel– rekabette güçlü etkilere sahip oldukları için ya da daha genel bir deyişle, onlarla temas kuranların önünde duran en geniş ufuklar üzerinde etkili oldukları için, daha kozmopolit merkezlerin kültürü, onlarla en dolaysız ve etkili temasları kurmuş olmalarına rağmen o kadar kozmopolit olmayan merkezlerde söz konusu yeniliklere olanak vermeye yetecek zenginliğe sahip olmaları halinde benimsenme eğiliminde olurlardı. Kültürel unsurlar bu merkezlerden daha küçük kasabalara doğru, en sonunda da kırsal bölgelere, hatta en ücra yörelere hep genel olarak zenginliğin ve iktidarın itibarı tarafından ve elbette kendi içsel nitelikleri vesilesiyle taşınarak yayılırlardı. (Örneğin Toynbee'nin, uzak bölgelerdeki halkların -ve onların alt sınıflarının– yaratıcı seçkinler tarafından geliştirilmiş çekici yaşam tarzlarını "taklit ettikleri" fikrinin altında yatan mekanizma da görünüşe göre budur.)

Fakat bunun ne ölçüde sadece devam eden bir yerel kültürün özümsemiş olduğu yalıtık kültürel unsurların yayılışı anlamına geldiği, ne ölçüde yaşama ilişkin herhangi bir sahadaki başlıca tekil kültürel geleneklerin yayılışı anlamına geldiği, ne ölçüde bütün bir uygarlığın yayılışı anlamına gelebileceği, değişim oranının ne kadar yüksek olduğuna bağlıdır. Ekümene'nin bazı yerlerinde yerel halklar ile Müslümanların kozmopolitlik derecesi arasındaki fark

büyüktü. İslam'ın yayılışı da "kültür değişim oranının" az da olsa ne kadar etkili olabileceği gösterilerek, daha ayrıntılı bir biçimde açıklanmalıdır.

İslam uygarlığının yayılmasını sağlayan fiili mekanizma, görece kendine yeterli olan yerel kadroların gelişimiydi. Konfüçyüsçü Uzakdoğu dışında, dinin nüfuz etmesine izin verilmiş her yerde –buralar ister ileri uygarlık merkezleri olsun, ister Afrika'nın çoğu kısmında olduğu gibi İslam'dan önce okuryazarlığın bile bulunmadığı yerler olsun– Müslüman inancı ve Müslüman idaresi başa baş gitme eğilimindeydi. Bazı yerlere İslam, tüccarlar veya yerel savaşçı misyonerler tarafından getirildi. Çoğunlukla din Müslüman idaresi bir bölgede tesis edilmeden uzun süre önce başlayan ve zamanla gittikçe artan ihtidalar aracılığıyla yayıldı. Nerede çok sayıda Müslüman varsa orada daima çeşitli Müslüman uzmanlara –sadece ulemâya ve kadılara değil, maddi ve entelektüel normların, itibarlarını eski İslam ülkeleriyle olan ilişkilerinden kazanan temsilcilerine de– talep oldu. Ayrıca buralara gelmeye hazır tüccarlar ve bilginler de her zaman vardı. Ayrıca inançlıların oluşturduğu gittikçe kalabalıklaşan cemaat siyasal iktidarın kendileri gibi Müslümanların elinde olmasından da memnuniyet duyardı; yani iktidarın, daha gündelik değerlendirmelerden bağımsız olarak, insanlar arasında Tanrı'nın düzenine riayetin muhafaza edilmesini kusurlu bir biçimde de olsa gözetecek insanların elinde olmasından memnuniyet duyardı. Müslümanların cemaat dayanışması, onların iktidarı elde etme girişimlerini çoğunlukla başarıya ulaştırdı. Haliyle Müslüman yönetimi de inancı takip edecekti.

Müslüman yönetiminin –hükümdarların ihtida etmesiyle veya özellikle Avrupa ile Hindistan'da olduğu gibi doğrudan fetihler yoluyla– önce geldiği yerlerde de süreç benzer şekilde ilerledi; çünkü inanç fethedilen yere o anda veya kısa bir süre içinde yayılamazsa fetih de kalıcı olamazdı; zaten çoğunlukla böyle de oldu; çünkü askerlerden oluşan bir cemaat tıpkı tüccarlardan oluşan bir cemaat gibi çekici bir güce sahipti.

Müslüman inancı ve idaresi ne şekilde gelirse gelsin, bir yerde uzun süre var olduğunda İslamlaşmanın gelmiş olduğu yerdeki haliyle bütün bir İslamileşmiş uygarlık da buraya gelme eğiliminde olurdu. Bir bölge Müslüman idaresi altına girdiğinde Müslüman kadrolar kendilerini geçmişte olduğundan hep daha hızlı bir biçimde gösterirlerdi. Tüccarlar, idareciler, mimarlar, şairler, gezgin Sufîler, askerler –ve Muhammed'in soyundan gelmiş oldukları için saygı gören ve o döneme kadar sayıları kat kat artmış– Ali'nin soyundan gelenler; bunların hepsi de taze fırsatlardan yararlanmak için yeni açılmış topraklara akın ederlerdi. Aynı fırsatlardan dolayı mühtedilerin sayısı da hızla artardı. Üstünlüğü ele geçiren bir avuç Müslüman, çoğunluğun ve yeni gelenlerce getirilen kültürel becerilerin sağladığı güce destek oldukları için mem-

nuniyetle karşılanırdı. Maceracılar, kıvrak zekâya ve bir Müslüman adına sahip olan herkesin servet edinmeyi umut edebileceği, yeni altüst olmuş bir ortamın çekiciliğine kapılırlardı. Çok kısa süre içinde camiler inşa edilir ve kasabalar İslamileşmiş bir görünüm kazanırdı. Sonunda birçok kasaba İslamileşmiş kültürün sahici merkezleri haline gelirdi. Yavaş yavaş, tüccarlar veya askerler toprak sahipleri haline gelince ve az sayıda Sufî kasabalara misyonervari bir coşkuyu taşımaya başlayınca, kırsal bölgeler de İslamileşmiş toplumla bir ölçüde bütünleşirdi. Fars-Arap İslamileşmiş kültürü, kuşkusuz yerel koşullar ve gelenekler tarafından da az çok şekillendirilirdi ama kabul edilmiş normlar evrensel, kozmopolit ve büyük ölçüde bir bütün olarak İslam dünyasına özgü olmaya devam ederlerdi.

Yazarlar çoğu zaman İslam'ı belirli bir coğrafi bölgeyle ilişkilendirmişlerdir. Bir zamanlar sıcakla ilişkilendirilirdi; şimdilerdeyse daha sık biçimde Kurak Kuşak'la ilişkilendiriliyor.[1] İslam'ın yayılma hatları muhtemelen en esnek biçimde çok yönlü tarihsel etkileşimler üzerinden çözümlenebilir. Orta Kurak Kuşak'ta ortaya çıktı; alışılmışın dışında bir kozmopolit şekil aldı. Bu durum da ona, görünüşe göre, özellikle ticaret yolları boyunca ve bölgeler arası tarımcıl kompleksle yeni bütünleşmiş yerlerde alışılmışın dışında bir güç sağladı. Bu yüzden, bu türden en kolay ulaşılabilecek yerler olan Orta Avrasya'ya ve Afrika'ya doğru ve Bengal ve Yünnan gibi nispeten sınır bölgesi sayılabilecek yerlere, buralara komşu olduğu zaman hemen yayıldı (Arnavutluk için de belki benzer bir durum söz konusu oldu). Bununla birlikte ticaretin hâkim olduğu Keralam (Güneybatı Hindistan) ve Malezya'ya gibi bölgelerin kozmopolit güçlere bağımlı olmalarından dolayı bu bölgelere de yayıldı. Fakat İslam Pencap'ta, Anadolu'da ve diğer eski kültür merkezlerinde komşu toplumlar üzerinde İslamileşmiş genel siyasetinin ve toplumsal yapısının üstünlüğünün

---

1 İslami yayılmanın Kurak Kuşak ile ilişkilendirilmesi Xavier de Planhol tarafından epeyce aydınlatılmıştır: *Le Monde islamique: essai de géographie religieuse* (Paris, 1957); de Planhol, İslam'ın kuraklıkla hiçbir psikolojik yakınlığı olmadığını belirtir, ama özellikle, bazı ikincil etkenleri de göz önünde tutarak, köylü nüfusunun nispeten zayıf olduğu ve uzun mesafe ticaret yollarının veya otlak arazilerin hâkimiyetine tabi olduğu yerlerde daha başarılı olan step göçebeleri ve şehir tüccarları tarafından yaygınlaştırıldığını söyler. Fakat bu çözümleme doyurucu olmaktan uzaktır. İslamileşmiş toplumların almış olduğu siyasal biçimlerin çeşitliliğini hafife alır ve İslamileşmiş kültürdeki geçici, kısa ömürlü eğilimleri abartır; benzer şekilde, Hindistan ve Batı Avrupa arasındaki ticareti gereğinden fazla vurgular, örneğin Nil'den Ceyhun'a kadarki bölgenin birçok son duraktan oluştuğunu fark etmez. İslam'daki *toprak* önyargısına yaptığı vurgu fazlasıyla geçerlidir, ama çok da basittir. Bazı noktalarda fazla abartılmıştır: Domuzun (keçi lehine) yasaklanması her zaman, bazı koşullar altında görülen ekicilik karşıtı, çobanlık yanlısı etkilere yol açmaz; onun üzüm asmasının kaybından dolayı yakınması da Fransız olmayan bir kimse için fazlasıyla yersiz olurdu. Ama ne olursa olsun, ne çeşit insanların ihtidaya elverişli olduğuna dair genel bir kuralın formülleştirilebileceğini ileri sürecek kadar doğrudan bir çalışma yapmıştır.

yüzyıllar süren ağırlığı sayesine galip geldi. Bu çeşitli bölgelerin çoğunun ayrıca kurak olması, yeryüzünün karalarla kaplı kesiminin yeterince sulak olmadığı, hatta bir ölçüde kurak olduğu gerçeğini yansıtır. Arnavutluk'ta, Bulgaristan'dan daha fazla büyüme olması gibi ayrıntılar, daha muğlâk durumlarda kanıtlanamayan genellemeler karşısında dikkatli olmamız gerektiğini öğretecek yerel tarihsel etkileşimler üzerinden bir açıklamayı gerektirir. Diyebileceğimiz tek şey, Müslüman kadroların toplumsal yönden özerk olma ve serpilme fırsatını yakaladığı her yerde İslamileşmiş toplumun kökleştiği ve çoğunlukla iktidarı elde ettiğidir.

Güney Denizlerinin İslamlaşması

Afro-Avrasya şehirli kuşağının en uzak parçalarını, Ekümene'nin daha uzun mesafe ticaret yollarının çoğunluğunun geçtiği büyük denizlerin oluşturduğu bir zincir birbirine bağlıyordu. Bunlara en iyi biçimde (eğer sağduyulu bir şekilde sayılırlarsa) "Yedi Denizler" diye adlandırılabilir; çünkü başka hiçbir deniz grubu böyle anılmayı bu kadar hak etmez: Japonya'dan güneye doğru *Doğu Çin Denizi*, Malakka boğazlarına doğru *Güney Çin Denizi*, *Bengal Körfezi*, *Umman Denizi*, *Kızıldeniz*, Mısır kıstağının ötesinde *Akdeniz* ve Britanya'nın kuzeyine doğru *Kuzeydoğu Atlantik*. Şehir sahibi kültürler yayıldıkça bu denizler üzerindeki ticaret de –sadece uzak son duraklarla yapılan ticaret değil, aradaki denizlerde yapılan ticaret de– büyüdü. Bu denizler zincirinin en zengin kısmı doğal olarak Güney Denizleri, yani Güney Çin Denizi'nden Kızıldeniz'e kadar uzanan, Nil'den İndus'a kadarki ülkelerin, Çin'in, bunların arasındaki Hint ülkelerinin, Doğu Afrika'nın ve Malezya'nın mallarını birbirleri arasında taşıyan denizlerdi. Belirtmiş olduğumuz gibi MS 1000 yılına dek bütün bu bölgenin ticari etkinliğinde ve kentsel yerleşiminde genel bir artış görülmüştü. Daha önceleri Güney Denizleri büyük ölçüde sadece kısıtlı ticaret türlerine ve nispeten uzak noktalar arasında ticaret yapılmasına olanak vermişti. Bu 1000 yılın sonunda Müslüman yayılması başlayınca bu kıyılar sadece daha çeşitli yerel ürünleri ticarete sokmakla kalmayıp bizzat pazarlar, duraklar ve son duraklar oluşturan limanlarla dolup taşmıştı. Yani uzak doğuda, kuzeyde ve batıda şehirliliğin yayılmasına Güney Denizleri etrafındaki yayılma da eklenmişti ve "Yedi Denizler" zincirinin bu merkezi kısmının ticari önemi ve kozmopolit karakteri de buna bağlı olarak artmıştı.

Güney Denizleri bölgelerinin kozmopolitliğinin artmasıyla birlikte İran-Sami kültürünün itibarı burada yayılmaya başladı. Belirtmiş olduğumuz gibi, İslam'dan önce bile, Bereketli Hilal'in daha önceki başlıca bağlanma biçimi olan Hıristiyanlık Habeşistan'da ve Umman Denizi'nin diğer yakasındaki güneybatı Hindistan'da (Keralam) kendine sağlam mevziler bulmuştu. İslami

dönemlerde ise bu sefer İslam Afrika "Boynuzu" etrafında yayıldı ve Keralam Hıristiyanları burada aynı ölçüde kalabalık olan Müslümanlara yer açmak zorunda kaldılar. Ama İslam, Hıristiyanlığın ulaşamadığı yerlere de yayıldı. Geç Orta Dönem'in sonuna gelindiğinde Zanzibar ve Komor gibi Doğu Afrika adalarına ve kıyı boyunca yer alan ticaret noktalarına iyice yerleşti. Burada kendisine rakip olacak kadar sağlam bir kentli din bulunmuyordu. Ama Gücerat'ın doğusunda kentli toplumlar Hindu ve Hindu-Budist geleneklere bağlanmışlardı. Bu ülkelerin bütün limanlarında İslam önemli oldu. Hatta on dördüncü yüzyıla gelindiğinde (büyük ölçüde güney Hint ticaret grupları aracılığıyla) Bengal Körfezi ve Güney Çin Denizi arasında ticaret yapan Malay yarımadası ve Kuzey Sumatra kıyıları boyunca ilerledi. Uzak Güneydoğu'daki yüksek kültür daima Hint ticaret gruplarından esinlenmişlerdi ve bu Hinduizmin yüzyıllara yayılan hükümranlığı demekti. Şimdiyse sıra daha ziyade İslam'a ve onunla birlikte Fars-Arap kültürüne gelmişti. Yaklaşık 1500 yılına doğru İslam bütün Malezya takımadalarında ve Hindiçin kıyıları boyunca başlıca güçlerden biri oldu. Bir sonraki yüzyılda ise Sumatra ve Cava'nın iç kesimleri de İslam'ı kabul etti.

Güney Denizlerindeki rolüyle birlikte İslam dünyası Ekümene'de, daha kıtasal bölgelerdeki yayılmasından belki de daha belirleyici bir biçimde bir hegemonya oluşturmaya doğru ilerledi. Peki, bu durum somut olarak nasıl açıklanabilir?

Ticaret topluluğunun özel rolünü işaret etmemiz gerekiyor. Bu tarz bir topluluk hem hukuksal normlar hem de genel toplumsal beklentiler dâhil olmak üzere ortak kültürel standartlara sahipse daha sorunsuz bir şekilde varlığını sürdürebilir. Birbirleriyle ilişkili bir ticari merkezler grubu da ortak bir kültürü paylaşmakla benzer şekilde avantaj elde edecektir. Dolayısıyla bir kültür biçimi ticari bir ağın önemli bir kısmına hâkim olabilirse bu ağın tümüne hâkim olma fırsatına da kavuşur. "Kültür değişim oranı" yüksek olmasa bile çoğunluğa uyma etkisinin yaşanması için uygun bir ortam oluşur. Bu fırsat, bütün gruplar arasından ticarete eğilimli olanların eski normlara ve geleneklere muhtemelen en az –tarımcılıkla uğraşan gruplardan çok daha az– bağlı olanlar olmasıyla pekişir; sırf bir tüccar topluluğunun kadroları epey hızlı bir biçimde değişebildikleri ve epey dağınık kaynaklardan beslenebildikleri yeni bir kültürel standarda geçmek nispeten kolaydır.

En azından Güney Denizlerinin batı kıyılarındaki –Batı Hindistan kıyısı olmasa bile Doğu Afrika, Güney Arabistan kıyılarındaki– limanlarda başlıca şehir sahibi kültürlerden sadece birinin geniş çapta hâkim olması mümkündü: Çünkü bölgenin büyük kısmında yüksek kültüre sahip şehirler ve ücra yerlerde yaşayan okuryazar olmayan topluluklar arasındaki "kültür değişim oranı"

yüksekti. İran-Sami yüksek kültürünün alternatifi Hint kültürü olurdu: Umman kıyısı Indus'un ağzına Fırat'ın ağzına olduğundan daha yakındır ve Afrika Boynuzu'nun doğusuna buradan ulaşmak (Hicaz aracılığıyla ve Bedevi Arabistan'ın basıncı dolayısıyla kuzeyle özel ilişkiler kurmuş olması mümkün olan) Yemen'den ulaşmak kadar kolaydır. İklim bile daha tropik bir Hindistan'la olan ilişkilere işaret edebilir. Ama bir Hint yüksek kültürel hâkimiyeti (nispeten kalabalık nüfuslu bir Yemen'in muhtemel rolü dışında) en az iki gerekçeden dolayı kabul görmemiştir. Nil ve Ceyhun arasındaki merkezler, uzak bölgelerle yapılan geniş bir ticaret yelpazesinin kanalları olarak belki de doğrudan doğruya daha önemliydiler. Ama bu durum, Hint limanlarının ve onların ilişkide olduğu, doğudaki noktaların neredeyse aynı ölçüde önemli olan rolü aleyhine olmamış olmalıydı. Kuşkusuz, en azından İslami dönemlerde – kısmen Nil ile Ceyhun arasında bulunan bölgedeki ticaret ilişkilerinin geniş kapsamı ve çeşitliliği dolayısıyla– İran-Sami kültürünün ticari yaşama çarpıcı biçimde uyumlu olduğunu göstermesi de önemliydi. Her şeyden önce, İslamileşmiş sistem, önceden yerleşmiş olan siyasal, askeri, hatta dinsel kuruluşlara asgari düzeyde bağımlı olması dolayısıyla ve yetenekli insanların İslam'a geçince yükselmelerini sağlayan görece toplumsal açıklığı dolayısıyla, mevcut insan kaynaklarını olabildiğince harekete geçirmenin olağanüstü hızlı yollarını sağlardı. Her halükarda Müslüman fetihlerinden önce Hindistan'ın batı kıyısı boyunca ve hiçbir zaman bir Müslüman fethinin yaşanmadığı yerlerde bile Müslüman ticaret topluluklarının itibarı epey yüksek olmuştur. Müslümanlara yerel Hindu hükümdarlar tarafından özel ayrıcalıklar tanınırdı ve onlar da ticari girişimlere öncülük etme eğiliminde olurlardı.

Hint Okyanusu'nun batı kıyılarında İslam dünyası kendine özgü bir siyasal ve entelektüel dünya oluşturdu. Siyasal bakımdan büyük ölçekli iktidarların bulunduğu tek yer, Eyyûbî hanedanının yerini alan ve Memlûk iktidarıyla rekabet eden Resûlî hanedanının (1229-1454) Suriye ve Mısır'dan yoğun şekilde etkilenerek hüküm sürdüğü, eskiden beri Müslüman olan Yemen'di. Burada ara sıra –Türklerden ziyade Zencilerin oluşturduğu– köle birliklerinin komutanları iktidara gelirdi. Ama iktidar odağını çok sayıdaki kıyı kasabasının Müslüman cemaatleri oluştururdu. Gerçi ne kadar önemli olsalar da bu cemaatler batı Hint kıyıları boyunca hiçbir zaman iktidara gelmediler. Daha kuzeydeki merkezlerde Şâfiî geleneği göreli bir bağımsızlık içinde gelişti.

Müslümanlar batı kıyılarında üstünlük kurunca daha doğudaki ticari merkezlerin sonunda İslam uygarlığı sistemine dâhil olması, çoğunluğa uyma ilkesi düşünülürse belki hiç şaşırtıcı olmaz. Ama bu en fazla bir olasılıktı. İslamileşme aleyhine işleyen başka baskılar da mevcuttu. Aslında İslamileşme burada özel koşullar altında, aşamalı olarak seyretti. En büyük başarılarını

Malezya takımadalarında gösterdi (Bu terim Malaya ve Filipinleri kapsar ama Yeni Gine'nin herhangi bir kısmını belirtmez).

Takımadanın bir adadan diğerine geçmeye alışmış olan nüfusu, gemicilik alanında, kendi kültürel geleneklerini Madagaskar'a bile taşımalarını sağlayan ileri bir düzeye uzun zaman önce ulaşmıştı. Ama bölgeler arası şehirli ticari ağa, 1000 yılının başlarında Hindistan'la kurulan temaslar sayesinde dâhil oldu. Kısa süre sonra Çin'le doğrudan yapılan ticaret de önem kazandı ve bölge Ekümene'yle bütünleşmeye başladı. Bu dönem, Hint kültürünün büyük bir yayılma sergilediği ve ticari çevrelerde öncü konuma geldiği dönemdi. Budist keşişler ve Brahman rahipler Hindiçin ve Malezya bölgelerinde etkili misyonerler olarak etkinlik gösterdiler. Limanlar üzerinden art alanlara bile nüfuz ettiler. İç kesimlerdeki tarımsal pirinç krallıklarıyla kurulan ticari temaslardaki artış onların kendi okuryazarlık öncesi, bağnaz geleneklerinden ziyade daha geniş ufuklara sahip olan okuryazar bir yüksek kültüre yönelmelerine yol açtı. Ticaret limanlarında zaten iyice itibar kazanmış olan Budist ve Şaivit dinsel ve kültürel sistemlerini benimseye itildiler. Buna bağlı olarak, birinci binyılın sonuna gelindiğinde bütün bu bölge yüksek kültürel yönelimi bakımından büyük ölçüde Hindî oldu.

Bununla birlikte, Güney Denizlerindeki ticaret daha kapsamlı, daha karmaşık ve çeşitli yerel ekonomilerde daha önemli hale gelince, ortak bir denizcilik kültürünün avantajları ve itibarı da muhtemelen daha fazla önem kazandı. Yeni binyılın başlamasıyla birlikte Müslümanların Hindistan kıyılarındaki konumu, kısmen İslam uygarlığı iktidarlarının iç kesimlerdeki fetihleri sayesinde gittikçe daha fazla güçlendi. 1200'den sonra -limanları Güney Denizleri ticaretinde önem taşıyan- Bengal ve Gücerat Müslüman yönetimi altına girdi. Yavaş yavaş en itibarlı Hint tüccarlar Müslüman olmuş olanlar haline geldi.

Dönüm noktası niteliğindeki olay ise Malay Boğazlarının İslamlaşmasıydı. Uzak doğudaki Çin ve Hint adaları arasında yapılan deniz ticareti, 1000 yılının ilk yüzyıllarından beri bu boğazlardan geçiyordu; bu boğazların kıyıları boyunca bulunan yerleşimler, hem Hindistan'daki ve Çin'deki limanlarla hem de daha yakın yerlerdeki diğer limanlarla doğrudan ilişki içindeydi. Yani Boğazlar yerkürenin en kozmopolit noktaları arasındaydı. Bölgedeki ilk büyük kentsel iktidarın merkezi –bölgedeki Boğazlar üzerinden yapılan ticareti kontrol edip burada zorunlu bir değişim (mübadele) noktası oluşturarak zenginleşen Şrivicaya Budist ticaret devletinin varlığı nedeniyle– Boğazlar olmuştu. Bu devlet on ikinci yüzyılın sonunda dağılınca, hiçbiri kendisinden kaynaklanmayan haraçları veya korsanlık faaliyetlerini engelleyecek kadar güçlü olmayan çok sayıda bağımsız ticaret şehri onun yerini aldı.

1200'lerin sonlarında, Boğazların Sumatra yakasında en az iki liman İslam'ı benimsedi. Çok geçmeden, en güçlüleri (Boğazların Malay yarımadası yakasında bulunan) Malakka da dâhil olmak üzere diğer limanlar, bazen önde gelen yerel bir kişinin Müslüman bir kadınla evlenmesiyle kararlarını pekiştirerek onları izledi. Bu Müslüman merkezlerinin oluşmasına sadece Hindistan'dan ve daha batıdaki yerlerden gelen Müslümanlar değil, yerel mühtediler, hatta ara sıra maceracı Çinliler de katkıda bulundu. Bu durum Güney Denizlerinin daha batı bölgelerindeki Müslüman yayılmasıyla aynı şekilde anlaşılamaz. Bölgeler arası ticaret hacmi bakımından geliştikçe ve daha iyi örgütlendikçe, herhangi bir grubun yaptığı ticaret de görünüşe göre bir bakıma daha sınırlı olurdu. Düzenli uzun mesafe ticaret örüntülerinin gelişimiyle birlikte büyük depolar ortaya çıktı. Okyanus yolculuklarını aşamalara bölen mübadele ve aktarma noktalarının sayısı arttı. Daha batıdaki noktalardan gelen tüccarlar Gücerat'ın başlıca limanı olan Kambay'ın veya en fazla diğer batı Hindistan limanlarının doğusuna nadiren geçerlerdi. (Doğrusu daha ileri gitmek ikinci bir muson mevsimini –yani ikinci bir yılı– gerektirirdi.) Kambay'dan gelen tüccarlar da Boğazlardaki Malakka'nın ötesine nadiren geçerlerdi. Çinli tüccarlarsa Malakka'dan batıya genelde geçmezlerdi. Böyle koşullar altında, üç bölgede birbirinden tamamen ayrı en az üç tüccar kültürünün olduğu öngörülebilir. Ama Müslümanlar Hint limanlarında bile liderliği ele geçirince, Hint geleneklerine, hâkim oldukları her yerde rakip olma fırsatını yakaladılar.

Hint geleneğine kıyasla İslamileşmiş gelenek izin verdiği azami toplumsal hareketlilik itibarıyla batıda da doğuda da aynı genel üstünlüklere sahipti. Ama bu döneme gelindiğinde, Hindistan'da nispeten tüccar yönelimli Budizm'in çöküşüyle ve Brahmanların girişkenliklerinin azalmasıyla birlikte, İslam eski Hint geleneklerine kıyasla daha fazla misyonerlik yanlısı hale geldi. Her tüccar bir misyonerdi, hatta Nil ile Ceyhun arasındaki daha eski merkezlerden ve bu kez Arabistan'dan da gelen seyitler de itibar ve belki insan kazanmak için uzak memleketleri arşınlamaya alıştılar. Fakat her şeyden önce tasavvufun bir kitle inancı örüntüsü olarak gelişmesi, ahlaki, uyanışçı ve cemaatçi olmaktan nispeten uzak vaazları her türlü arka plandan gelen insana hitap edebilen bir gezgin vaizler ordusu yarattı. Takımadalarda İslam neredeyse en başından itibaren –o dönemlerde başka yerlerde de olduğu gibi– sıkı sıkıya tasavvuf yanlısıydı. Hindistan'daki Müslüman idaresinin itibarı, halk arasındaki yaygınlıklarının ve itibarlarının zirvesinde olan Sufîlerin düşüncelerini yayarken gösterdikleri canlılık ve daha batıdaki denizlerde yaşanan örnekler Boğazlarda İslam'a güç kazandıran etkenler oldular.

Malezya takımadalarında İslamileşmiş kültüre alternatif olabilecek seçenek Hindiçin yarımadasının doğu kıyısındaki Vietnam'da olduğu gibi, Çin

tipi bir kültürün benimsenmesiydi. Çinliler en azından biber gibi bir tarım ürüne gösterdikleri yoğun rağbet nedeniyle bütün takımadanın en iyi müşterileriydi. Denizdeki en muazzam ve en kuvvetli donanma onlardı. Gemileri Hint Okyanusu'nda o sıralar kullanılan diğer gemilerden daha büyük ve daha dayanıklıydı. Dahası görünüşe göre Çinliler o sıralar bütün bölgedeki en zengin tüccarlar olarak ün salmışlardı. Müslümanların Budistler ve Hindular karşısında sonunda galip gelmesinin onların –İslamileşmiş kültür merkezlerinde aşırı siyasal istikrarsızlığa neden olan özelliklerin bileşimini işaret eden– siyasal esneklikleri sayesinde mümkün olduğu söylenebilir. Yani bir bakıma Müslümanlar siyasette Hindular kadar katı biçimde örgütlenmedikleri için kazanan taraf oldular. Fakat Hindular da Müslümanlar da Çinlilere kıyasla siyasal bakımdan daha gevşek biçimde örgütlenmişlerdi. Öyle ki Çin kurumları asıl yurdunda kendine özgü bürokrasisi olan mevcut imparatorluk yapılanmasından bağımsız olarak kolay kolay buralara ithal edilemezdi. Oysa bir avuç Müslüman'ın bir araya geldiği her yerde Şeriat da olurdu ve bu Müslümanlar hem kendi yurtlarından gelenler sayesinde hem de geldikleri yerde yaşanan yeni ihtidalar yoluyla sayılarını ve kaynaklarını kolaylıkla arttırabilirlerdi. On üçüncü yüzyılın sonunda ve daha sonra on beşinci yüzyılın başında, bölgede belirli bir yönetim tesis etmek amacıyla Çin hükümetini temsil eden donanmalar gönderildi. En son gönderilen donanma Güney Denizlerinden, hatta Doğu Afrika kıyılarından geçti ve gittiği her yerde muzaffer oldu. Çinli yerleşimciler sayıları çoktu ama geneli itibarıyla Çin'e özgü kültürel sistemin topyekûn benimsendiği bir yer olmadı.

Malay Boğazları Müslüman olunca takımadaların geri kalanı da kısa süre içinde Boğazları izledi. Uzak Güneydoğu (Hindistan'ın doğusu ve Çin'in güneyi), her biri ticari ve siyasal bakımdan karşılıklı etkileşim içinde olmasına rağmen birbirlerinden ayrışmış birçok farklı parçaya bölünmüştü. Birinci ayrışma anakaradaki büyük nehir vadileri ve takımadalar arasındaydı. İravadi, Ping ve Mekong vadileri boyunca Burma, Tayland ve Kamboçya'nın büyük krallıkları bulunuyordu. Bu nehirlerden her biri denize büyük bir delta ovası üzerinden ulaşıyordu; ama nehirler ve diğer kıyı bölgeleri arasında doğrudan teması çoğunlukla sınırlayan dağlar veya tepeler yer alıyordu. Krallıklar esasen iç kısımlara hâkimlerdi. Gerçi bu üç devlet arasında denizden en az yalıtılmış devlet olan Kamboçya'nın kralının bir süre önce İslam'ı kabul etmesine ve kıyı bölgelerinden bazıları boyunca birçok Müslüman'ın yaşamasına –ve doğu Hindiçin kıyısında nispeten küçük bir halk olan Siyamların ağırlıklı olarak Müslüman olmalarına– rağmen, bu büyük krallıklar ilk Hint yayılma dalgasının burada yüksek kültürünü çoktan yerleştirdiği Budizme bağlı kalmayı sürdürdüler.

Malay Yarımadası dâhil olmak üzere takımadalarda ise tam tersi bir durum yaşandı. Takımadalar üç parçaya ayrılabilir. Boğazlar her zaman, Ekümene'nin başlıca merkez bölgeleriyle doğrudan ilişkiler içinde olan ticaret imparatorluklarının merkezi olagelmişlerdi ama aynı zamanda, uzun mesafe ticaretiyle canlı tutuldukları sürece takımadaların iç ticaret hayatının da odak noktasını teşkil ettiler. Hem Malaya'nın hem de Sumatra'nın gelişimi (Sumatra'nın iç kesimleri okuryazarlık öncesi bir düzeyde kalmadığı sürece) genelde Boğazlardaki yaşama bağlı oldu. Boğazlarda konuşulan dil olan Malayca bütün takımadaların ortak konuşma dilini oluşturdu. Cava ve Bali ise ikinci bir ayrı birimi meydana getiriyordu. Burada iç kesimlerde, kuzey kıyıları boyunca yer alan ticaret limanlarının tabi olduğu pirinç tarımıyla uğraşan krallıklar ortaya çıkmıştı. Cava dili, MS 1000 yılından sonra Hint geleneğine özgü zengin bir edebiyat ortaya koydu. Boğazlardaki iktidar zayıflayınca ve bir Cava krallığı Cava'nın büyük kısmı üzerinde hâkimiyet kurunca, bu Cava krallığı –ara sıra anakaradaki Taylandlıların yaptıkları gibi– Boğazlara da tek başına hükmetmek istedi. Son olarak bir de küçük, "dış" adalar ve kıyı şeritleri (özellikle Borneo ve Kalimantan kıyıları) vardı. Özellikle takımadaların doğu ucunu oluşturan Molukka (Maluku) adaları, ticaretin artmasıyla birlikte, başlıca baharat tedarikçilerinden biri haline geldiler. Güney Molukka adaları arasında yer alan Banda adaları, gıdalarını büyük ölçüde küçük Hint cevizi ihracatı karşılığında ithalat yoluyla elde eden ticaret cumhuriyetleri oluşturdular. Cava'nın aksine, bu adaların sadece aktarma durakları barındıran iç kesimlerine uluslararası yüksek kültür, hatta tarımcıl yerel toplum biçimleri bile çok az etkide bulunurdu.

"Çoğunluğa uyma" ilkesine uygun olarak, sadece Malaya ve Sumatra limanları değil, "dış adaların" çoğunun limanları da on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda büyük ölçüde Müslüman oldular. Müslümanlar buralarda bir mevzi kazandıklarında, kendi aralarında muhafaza ettikleri dayanışma duygusu, onların bazen başka yerlerde de iktidarı ele geçirmelerine ve iktidara gelince buralarda daha fazla ihtidayı teşvik etmelerine olanak verdi. Fakat Cava'nın iç kesimlerinin Müslüman olması 1500 yılından uzun bir süre sonra gerçekleşecekti. Kuzeydeki anakaranın büyük nehir krallıklarının aksine (İtalya Yarımadası'yla neredeyse aynı büyüklükte olan) Cava, her taraftan denize yakındı ve kuzey kıyısında, bütün kesimlerine ticarete doğrudan katılma olanağını veren kendi limanı vardı. Kozmopolit kültürün taşıyıcısı olarak İslam'ın itibarı burada muazzam boyutlardaydı ve en sonunda iç kesimlerdeki başlıca krallık zayıflayınca bu ticaret şehirleri ittifak kurup kendi hinterlandlarına iktidarlarının yanı sıra dinsel bağlanma tarzlarını da kalıcı olarak dayatma fırsatını yakaladılar.

Bütün bu güneydoğu bölgelerindeki Müslümanlar, Erken Orta Dönem'den beri gelişmekte olan geleneksel kültürlerini Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yer alan ülkelerden buralara taşıdılar. Özellikle, İslam'ın güney Arabistan'da ve Hindistan'ın batı kıyısında almış olduğu biçimler yayıldı. Güney Denizleri'nin Cemaî-Sünnî İslam'ı genelde Şâfiî nitelikte oldu. On altıncı yüzyılın büyük Hanefî ve Şiî imparatorlukları döneminde kuzeyde Şâfiîliğin zayıflamasıyla birlikte, Güney Arabistan kıyısındaki Hadramut, Güney Denizleri boyunca etkili olan ve güney İslam dünyasının kendine özgü bir renk kazanmasına katkıda bulunan başlıca Şâfiî merkezlerinden biri haline geldi. (Güney Arabistan'daki birçok başka mezhep de zaman zaman gelişmeler kaydetti. İsmailîlik Sind'de olduğu gibi Gücerat'ta da güç kazandı ve sonunda buradan Doğu Afrika'ya yayıldı. Hatta kısa süre içinde Umman'ın Haricîliği de Doğu Afrika'daki başlıca güçlerden biri haline gelecekti.) Bu ülkelerde Araplar ve Farslar gerçek İslam'ın taşıyıcıları olarak önemli ölçüde itibar sahibiydiler; fakat çeşitli bölgeler bütün Müslümanlara ait kültürel mirası kendi bölgesel dilleri aracılığıyla geliştirdiler. Bir bakıma Doğu Afrika'nın Arapçalaşmış Bantu dili olan Svahili, on beşinci yüzyıla gelindiğinde artık incelikli bir şiir kültürüne sahipti. Gücerat dili ve Tamil dili Hindistan'da İslamileşmiş kültürün araçları olarak belki ancak sonraki dönemlerde kullanıldılar ama on altıncı yüzyıla gelindiğinde, Hindu etkisi altında incelikli bir edebiyat ortaya koymuş olan Malay dili, evrensel Müslüman temalarının, özellikle de Sufî içerikli temaların daha yerli eğilimler taşıyan şiirlerle bir arada bulunduğu, İslamileşmiş bir edebiyat geliştirmekteydi.

Güney denizlerindeki Müslüman yayılmasının hinterlandların kalabalık nüfusuna nüfuz etmekte en kapsamlı ve en başarılı olan kısmı Malezya takımadalarında gerçekleşti. Bu ülkelerdeki Hindu ve Hindu-Budist kültürü pirinç tarımının yapıldığı zengin arazilerdeki yönetici sınıflar tarafından benimsenmiş ve yerel dehalarla beraber etkileyici anıtlar üretmişti. Sadece Hindiçin anakarasının iç kesimlerindeki uzun nehir vadileri boyuna kurulmuş devletler değil, ayrıca adalardaki iç devletler de uzun süre boyunca, kozmopolit ve dolayısıyla en azından kısmen İslamileşmiş liman şehirlerinden uzun süre boyunca uzak kaldılar. İslam'ın iç kesimlerde önce en azından küçük kasabalardaki alt sınıflar arasında yayılarak, muhtemelen –Bengal'de olduğu gibi– bu mütevazı insanlara soyluların kibirli Hinduizminin daha eşitlikçi bir muadilini sunarak nüfuz ettiği yönünde birtakım işaretler vardır. Fakat en sonunda kraliyet sarayları da İslam'a kazandırıldı. İç kesimlerde Müslüman sultanlıklarının kuruluşuyla birlikte nüfusun geri kalanı da İslami bağlanma tarzını benimsedi. Sadece tek bir adada, ana ticaret yollarının uzağında bulunan Bali'de Hinduizm sağlam bir

biçimde varlığını sürdürmete devam etti ama İslamlaştırılmuş adaların pirinç tarımına dayalı en güçlü iç kesim uygarlığına sahip olan kısmı, yani Cava'nın iç kesimleri (ortası ve doğusu), aristokratik sanatlarında ve edebiyatında güçlü bir Hint geleneğini devam ettirdi.

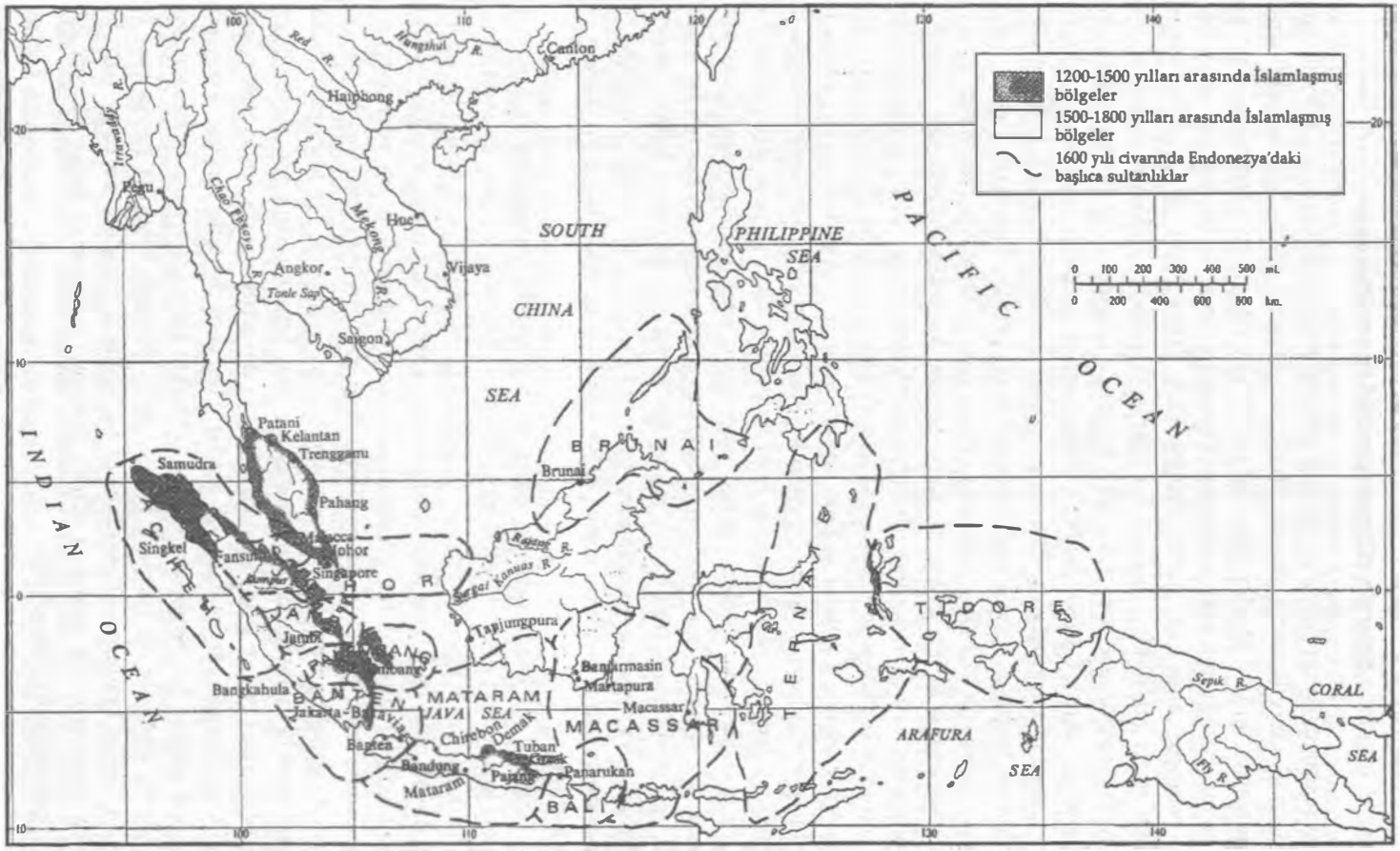
Malezya'ya Hindistan kıyıları üzerinden gelen İslamileşmiş kültür, karma bir Arap ve Fars mirasının ürünüydü. Arapça, Farsça ve Malay dili buralarda yüksek kültürün dilleriydi. Ayrıca her üç dil de en başından beri Geç Orta Dönemlerin tasavvuf yönelimli İslam'ının, yani gittikçe artan kültürel temasların yaşandığı bir çağda halkın gereksinimlerine tam olarak uyum sağlayan bir İslam biçiminin taşıyıcılarıydı. Malezya'nın her yerinde tasavvuf, İslam'ı tümüyle içeren bir akım olarak başka yerlerde olduğundan daha fazla kabul gördü. İslami geleneğin bütün aşamaları tarikat tasavvufu kurumlarının çerçevesi içinde sunuldu. En azından Cava'nın iç kesimlerinde tarikatlar (sadece tasavvufu değil, fıkhı, kelâmı ve onlarla ilişkili bütün disiplinleri de içeren) Müslüman töresini aktarmak için özel bir örüntü geliştirdiler: Kırsal kesimlere yayılmış olan merkezlerde nispeten inzivaya çekilmiş üstatlar oralara yaşamak için çevre bölgelerden gelmiş öğrencilere dersler verirlerdi. Bu durum bütün köylü sınıfının manevi yaşamla daima dirsek teması içinde bulunmasına olanak verdi. Böylece Şeriat büyük ölçüde tasavvufun himayesi altında aktarıldı ve Modern zamanlardan önce daha katı eğilimli Şer'î ulemâ buralarda istediği gibi at koşturma fırsatını pek bulamadı. Şeriat yanlılığı en azından Cava'nın iç kesimlerinde nispeten zayıftı. Şeriat aslında buralarda da temel bir rol oynadı ama en azından başka yerlerde olduğu gibi buralarda da halkın yerleşik örf ve âdet hukuku lehine düzenlemeler yapılması yönünde kayda değer taviz vermek zorunda kaldı. Daha merkezi Müslüman ülkelerinde Müslüman örfünün bir parçası olan kadınların örtünmesi gibi âdetler ise buralarda benimsenmedi.

Kırsal bölgelerdeki okulların halkçı İslam'ı kısmen Malezya'nın kadim kültürünün köklerinden beslendi. Örneğin neredeyse her şeyi içine alabilen *cin* kategorisi bütün Müslüman ülkelerinde olduğu gibi burada da yerel ruhsal varlıklarla karşılanıyordu. Bu nedenle ister yararlı ister zararlı varlıklar olsunlar, doğanın her köşesinde bulunurlardı ve gündelik görgünün ve kişiler arası ilişkilerin oluşturduğu bütün bir yapının temelini –neredeyse İslam dünyasının diğer kesimlerinde olduğundan daha fazla– oluşturdular. Hatta bu varlıkların hepsi İslam'ın temsilcileri tarafından ibadetlerde kutsanırlardı. Soylular arasında ise durum doğal olarak biraz daha karmaşıktı. Malezya'ya özgü eski unsurların yanı sıra özellikle bölgenin en zengin ülkesini oluşturan Cava'nın iç kesimlerinde aristokratik unsurlar kendi eski Hint kökenli geleneklerini İslamileşmiş kılıkta muhafaza ettiler. Cava'nın eski geleneği muhafaza eden şiirler, beşeri gerçek-

liğin anlamını yakalamak için İslam dışı bir arka plana başvuruyorlardı. Bu itibarla daha merkez İslam ülkelerinde haklarında birçok eserler kaleme alınmış İslam öncesi Arap atlılar ile kadim Fars kralları yerine Sanskrit Mahâbrâhata'nın kahramanların yapılan atıflarla doluydular. Bu miras -en azından aristokratik düzeyde- Sufî tarikatlarını da etkiledi ve Sufilerin dili ve belki de bazı düşünceleri üzerinde de birtakım izler bıraktı. Genel olarak tasavvuf Cava'nın iç kesimlerinde İslam dünyasının başka bir yerinde olduğundan pek farklı bir durumda değildi. Eğer İslam önce alt sınıflar arasında benimsenmişse tasavvuf da başka her yerde olduğu gibi burada da aristokratik Hinduizme örtük biçimde karşı gelmiştir. (Malezya'daki tasavvufun -Modern bir Şer'î püritenliği reddetmesinden yola çıkılarak- genelde olduğu gibi "Hindu-Budist" diye değerlendirilmesi son derece hatalı olur.) Fakat belki de İslam dünyasının başka hiçbir yerinde geçmişin kahramanlık efsanelerine Doğu Cava'nın aristokratik çevrelerindeki biçildiği kadar etkin bir dinsel değer biçilmemişti. Soylu sınıfları İslam'ı kabul edince bu gelenekler de tasavvufa dâhil oldular ve ona ayrıksı biçimde Cava'ya özgü bir güzellik kazandırıp onu zenginleştirdiler.[2]

---

[2] Malezya'daki İslam'a ilişkin en önemli inceleme Clifford Geertz'in *The Religion of Java* (Glencoe, 1960) adlı eseridir; bu çalışma özellikle yirminci yüzyıl ve Cava'nın iç kesimleri hakkındadır ama çoğu yerinde daha önce gerçekleşmiş olan ve takımadaların diğer kısımlarıyla ilişkili olan olaylara da ışık tutar. Maalesef bu çalışmanın genel başarısı barındırdığı esaslı bir sistematik hata nedeniyle gölgelenmiştir. Modern Şeriat yanlısı Müslümanların belirli bir okulunun yaptığı polemiklerden etkilenen Geertz "İslam"ı bu modernistler okulunun buna dair bir yakıştırmasıyla bir tutar ve bütün diğer unsurları yerlilere özgü veya Hindu-Budist bir arka plana atfeder. Bu sırada Cava'daki Müslüman dinsel yaşamının önemli bir kısmını haksız yere "Hindu" diye niteler. Görünüşte İslam bakımından evrensel olan ve zaman zaman Kur'an'da bile rastlanan uzun bir fenomenler dizisinin İslami olmadığını saptar; bu yüzden İslami geçmişe dair yorumu, son zamanlardaki İslam karşıtı bazı tepkilere dair yorumu gibi son derece yanıltıcıdır. Bu hatasının en az üç kaynağı vardır. Takımadaların uzun zamandan beri "Mekke ve Kahire'deki ortodoks merkezlerinden" kopmuş olduğunu ileri sürerken Kahire'nin adının gereksiz yere anılması Geertz'in önyargısının modern kaynaklarından birini açığa vurur. Birçok sömürgecinin kendi tebaalarının rahatsız edici derecede küresel bir İslam'la kurmuş oldukları bağları asgari düzeye indirme yönündeki baskılarından (bu eğilime Mağrip'teki Fransız sömürgeciler arasında da rastlanır) ve son olarak, tarihsel boyutu ciddiyetle değerlendirmeden bir kültürün anlık bir kesitinin işlevsel çözümlemesini yapmayı amaçlayan antropolojik soruşturma tekniklerinden de kuşkulanmalıyız. Başka yazarlar iç Cava dininin İslami karakterini daha iyi anlamışlardır: C. A. O. Van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia* (Lahey, 1958); W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition* (2. baskı, haz., Lahey, 1959). Ama Geertz bu sahada öne çıkan bir isimdir. İslam'ı tanıyan bir kimseye, onun sunduğu veriler -asıl niyetine rağmen- iç Cava'da bile Hindu geçmişten ne kadar az şey kalmış olduğunu gösterir ve İslam'ın zaferinin neden bu kadar eksiksiz olduğu sorusunu gündeme getirir.



Malezya ve Hindiçin

Deve taşımacılığının Sahra'ya girdiği dönemlerden itibaren, yani takvim tarihimizin ilk yüzyıllarında, Sudanî ülkeler ve Akdeniz arasındaki ticaret önemli ölçüde arttı. Sudanî ülkeler, yani Sahra Çölü ile Gine ormanları arasındaki geniş savan kuşağı, çok eski zamanlarda tarıma açılmış ve verimli bir tarım bölgesi olmuştu; ama yine uzun süreden beri, Sahra üzerinden yapılan küçük ölçekli ticari etkinlikler dışında bu ülkelerin şehirli Ekümene ile tek teması Doğu Sudan'dan geçip ve Nil Nehri boyunca uzanan uzun bir hat üzerinden sağlanmıştı. Artık Çad ve özellikle Nijer Sudanı da daha verimli olan doğrudan temaslar kurmuşlardı. El yapımı mallar karşılığında altın, köle ve Gine kıyılarının tropikal ürünlerinin ticaretini yapıyorlardı. Buralarda ticaret şehirlerinin ve büyük ölçekli krallıkların ortaya çıktığı dönemde Sahra'nın kuzeyine İslamileşmiş kültür hâkimdi. Başta Sudanî krallıklar Müslüman tüccarları ve bilginleri –ve de hekimleri– himaye ederlerken pagan olmayı sürdürdüler. En sonunda bu bölgede hanedanlar İslam'ı kabul ettiler ya da (sonraları) yeni Müslüman olmuş kabileler sağlam siyasal yapılar inşa ettiler. Yavaş yavaş İslami bağlanma tarzı ticaretle uğraşan kasabalardan çıkıp köylüler arasında da yayılmaya başladı. Normalde bu yeni bağlanma tarzı tarımla ilgili atalardan kalma inanışların ve törelerin yerini –ister inanç ister ibadet anlamında olsun– elbette pek almadı. (Bazı modern yobazların düşündüğünün aksine, bir halkın örfü ve töresi Orta Kurak Kuşak'takilerden farklı olsa bile bu o halkın yeterince Müslüman olmayacağı anlamına gelmez.) Özellikle bir kabile yayılmacı bir imparatorluğun temellerini atınca diğer kabileler de teker teker bu davayı benimsediler.

Sudan'daki İslamlaşmanın daha en başlarında Senegal'de bulunan ve esasen kuzeydeki gazi etkinliklerine dayanan Murâbıt iktidarı dışında bütün bu devletler yerel kökenli oldular. Çoğunlukla, nispeten yerel krallıklar kabilelere dayalı olan ve İslami yaptırımlarla eski kabile yaptırımlarının hep birlikte desteklediği hanedanların yönetimi altında varlıklarını uzun süre boyunca korudular. Ama (tabloda da görülebileceği gibi) merkezsizleşmiş bu siyasal yaşama, genelde, kendini başkalarına boyun eğdirecek bir konumda bulan kabile temelli hanedanlardan çıkmış bir dizi imparatorluk hükmetti. Bazen (gazi sıfatıyla) boyun eğen saraylara İslam'ı dayattılar ya da onları yok ederek büyük toplumsal yarılmalara yol açtılar. Her yeni devletle birlikte o devletin başkenti sadece bir zenginlik merkezi olmakla kalmadı, ayrıca İslamlaşmanın ve İslami ilimlerin de merkezi haline geldi. Sudanlı bilginler gayet kısa bir zaman içinde krallarının başarılarının tarihçelerini yazdılar ve uzun süre boyunca edebiyatın tek taşıyıcısı olarak Arapçayı kullanacak kendi yüksek kültürel geleneklerini inşa ettiler.

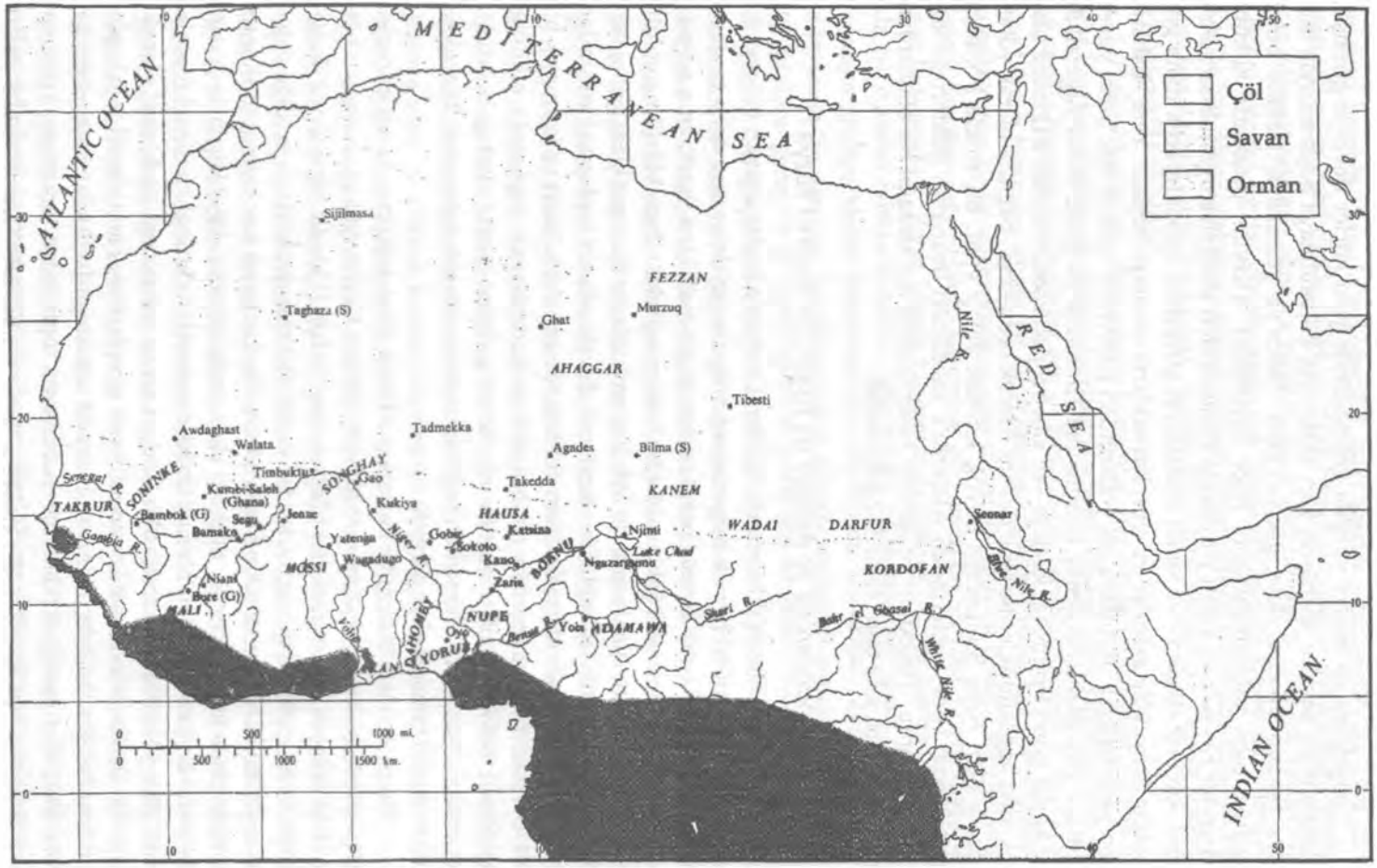
Hilâl Arap kabilelerinin on birinci yüzyılda deve göçebeliğini Mağrip'e ve dolayısıyla Sahra'ya (elbette burada develerin taşımacılık için kullanılmaya başlamasının ardından) fiilen sokmasından sonra, Sudanî ülkelerin yerel evrimi göçebe hayvancıların etkileri yüzünden gittikçe karmaşıklaştı. Sonuçta Sahra yolları boyunca deve taşımacılığında uzmanlaşan ama ayrıca özellikle bu ticaret yollarının güney uçlarındaki yerleşik nüfus üzerinde sistematik bir egemenlik de kuran bir Berberî halkı olan Tuaregler (özellikle Sahra'nın daha doğusunda ve sınırlarında önemini korumayı sürdüren) her türlü Arap kabile gruplaşmasından daha fazla önem kazandılar. Tuareg erkekleri hem savaşçılıkta atılganlıklarından hem de dünyanın en büyük çölünde yollarını kaybetmeme becerilerinden gurur duyarlardı. Tuareg toplumu anasoylu ve anayerli biçimde örgütlenmişti. Çocuklar babalarının değil, dayılarının ailelerine mensup sayılırlardı. Erkekler evlerinden yüzlerce kilometre uzaktayken evlerdeki kadınlar da kendi ev kültürlerini geliştirmişler, hatta kendi (Arapça olmayan) yazı sistemlerini, kurmaca edebiyatlarını ve şiirlerini ortaya koymuşlardı. Tuaregler kendilerini bir halktan ziyade bir aristokrasi olarak görürlerdi. Aralarında dolaştıkları halkları da kendilerine bağımlı sınıflar olarak görürlerdi. Yolları boyunca sıralanmış vahalara onlar için toprağı işleyecek Zenci köleleri serf olarak yerleştirdiler (burada kuraklık, Nil ile Ceyhun arasında bu tarz bir serfliği çoğunlukla önleyen görece serbest hareket olanağına izin vermeyecek kadar fazlaydı). Ayrıca çölün zengin tuz madenlerini işletmek için de kölelerden yararlandılar. Sudanî halklar hâkim Tuareg grubuna korunma bedeli olarak sürekli daha fazla haraç ödemek zorunda kaldılar ve birçok köy onların egemenliğini tanıdı.

Tuareglerin kontrolüne sadece, en sonunda Kuzey Sahra'nın bazı merkezî ve nispeten verimli yaylalarında bulunan birkaç vahaya çekilmiş olan İbâzî Haricîler direnebildiler. İbâzîler. Mzab bölgesinde bir şehir cumhuriyetleri federasyonu oluşturdular ve verimli bir tarımcılık sistem geliştirip sonunda Akdeniz'le ticaret ilişkileri kurdular. Yine de Umman'daki diğer İbâzîlerle bağlarını koruyabildikleri sürece diğer Müslümanlardan özenle uzak durdular; cumhuriyetçi dayanışmaları onları korumaya yetti.

Tuaregler ara sıra şiddetle yıkıcı olabiliyorlardı ama genelde Sudanî şehirlerin gelişmesine olanak tanıdılar. On altıncı yüzyılda belki de en görkemli Sudanî kültür merkezi, medreselerine uzak yerlerden birçok öğrenci gelen Timbuktu'ydu. O zaman bile bölgeye kerpiç kulübelerin hâkim olduğunu gören Müslüman ziyaretçilere buranın yerel mimarisi iddiasız geliyordu. Yine de burada ilme ve irfana verilen önem Müslümanlardan övgü alıyordu. Sudanî İslam dünyası, "eski İslam" ülkelerinden gelip orayı ziyaret eden bilginleri hâlâ hoş karşılıyordu. Ama İslami geleneği kendilerine özgü en yüksek entelektüel düzeylerde sürdürmeyi de başarıyorlar ve kendi yeni uzman kuşaklarını eğitiyorlardı.

İslam'ın Afrika'da ve Güneydoğu Asya'da Yayılışı

600'den önce	Devenin Sahra'ya getirilmesi
758	Müslümanlar Kanton'a akın düzenledi; Müslümanlar Çin limanlarında sürekli ikamet etmeye başladılar
On birinci yüzyıl	İslam ticari temaslar sayesinde Sudanî ülkelerde hissedilmeye başladı; Müslümanlar (Güney Vietnam'da bulunan) Çampa'da sürekli ikamet etmeye başladılar
1040'lar	Bir Lemtûna Berberî grubu olan Murâbıtlar, Batı Sudan'da İslam'ı yaymak amacıyla Moritanya'da bir merkez kurdular; Gana'nın Soninke krallarına karşı burada saldırgan eylemlere giriştiler
1060'lar	Murâbıtlar Mağrip'i ve Endülüs'ü kontrol altına aldılar – böylece İslami bir imparatorluk kuran ilk Berberî grubu oldular; batı Sudanî ticaretinin merkezi olan Gana imparatorluğu zayıfladı
On birinci - on üçüncü yüzyıllar	Sudanî krallıklarda, buralara yerleşmiş tüccarların yanı sıra bu krallıkların bazı hükümdarları da artık Müslüman'dı; bu hükümdarlar ara sıra hacca da gittiler; ticari temaslar arttı
On üçüncü yüzyıl	Gana imparatorluğu tamamen çöktü; Mali yükselişe geçti; ticaret teşvik edildi; Kanam (Çad Gölü bölgesi) hükümdarları Müslüman oldu; *ykl.* 1250, Kahire'de bir öğrenci yurdu açıldı
On üçüncü yüzyılın sonu	Müslümanlar kuzey Sumatra limanlarında ikamet etmeye başladılar, Gücerat'la sıkı temaslar kurdular
1324-25	Mali kralı Mansa Musa görkemli bir biçimde hacca gitti, yol boyunca karşılaştığı insanlar ve Kahire halkı bu görkemden görsel olarak etkilendi ve ekonomik kazanç sağladı; Mağrip ve Mısır arasında düzenli olarak büyük ticaret kervanları gidip gelmeye başladı
On dördüncü yüzyıl	Mali, Gao ve Timbuktu önemli Müslüman merkezleri haline geldi
On beşinci yüzyıl	On beşinci yüzyılla birlikte Malakka hükümdarları İslam'a geçti; şehir kısa süre içinde Çin – Hint Okyanusu ticaretinin önemli bir antreposu haline geldi; on beşinci yüzyılın sonuna gelindiğinde bu şehir güney Malay yarımadasında ve çevresindeki adalarda İslam'ı yayacak kadar etkili bir duruma gelmişti; Gücerat'taki Kambay şehriyle kurulmuş ilişkiler sağlamlığını korudu
On beşinci yüzyılın sonu	Mali imparatorluğu çöktü; orta Sudan'da Songhay-Askiya İmparatorluğu yükselişe geçti



Sudani ülkeler

Gelgelelim on altıncı yüzyıla gelindiğinde yeni güçler devreye girmişti. Ekümene'de barutlu silahların tam anlamıyla kullanılmaya başlamasıyla birlikte Sudanî ülkeler, deve göçebeliğinin Sahra'ya gelmesiyle birlikte biraz azalmış olan yalıtılmışlıklarını iyice kaybettiler. Yüzyılın ortasında hüküm süren bir Fas sultanı kendi yurdunda Portekizlileri yenilgiye uğrattıktan sonra yeni sömürü alanları –ve kendi mutlakıyet girişimini destekleyecek daha güvenilir Zenci köle askerler ve altın kaynakları– aramaya başladı. Yeni silahlardan yararlanarak ordusunu çöl yollarından geçirmeye cesaret etti. Şansı yaver gidince yeni silahların henüz bilinmediği Timbuktu'ya ulaştı. Kenti yağmaladı ve kendi görevlendirdiği kişilere –ve elbette, daha sonra ondan bağımsız olacak ama açgözlülüklerine yine devam edecek ordusuna– bağımlı olarak yönetilecek olan Nijer Sudanı'nın büyük kısmını yakıp yıktı. Bu sırada Portekiz gemilerinin Gine kıyılarından Akdeniz'e taşıdıkları ürünlerin miktarı da sürekli artıyordu. Timbuktu ve aslında Nijer Sudanı'nın tamamı bu olaylardan sonra bir daha asla tam olarak toparlanamadı.

Hindistan'da ve Avrupa'da İslam: On Beşinci Yüzyıl

İslam'ın ve Müslüman iktidarının, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgeyi iki yanından kuşatan iki büyük uygarlaşmış bölgede yayılmasının, daha çevresel bölgelere yayılmasına kıyasla bazı kendine özgü özellikleri vardı; ama aslında temel baskılar benzerdi. Şehir sahibi bu kadim topraklar önce Müslüman fetihlerine maruz kalmışlar, sonra da Müslüman kadrolar bu topraklara gelmişlerdi. Ayrıca yerli dinsel bağlanma tarzlarını devam ettiren toplumsal kurumlar, Müslümanlar tarafından yönetilen devletlerde çok daha kalıcı ve karmaşık bir rol oynadılar. Ama burada da Müslüman kadrolarının toplumda etkililiği kuşkusuz belirleyici oldu. Her birinin kendi gelişimi içinde ulaştığı belirli bir aşamada, Orta İslami Dönemlerde Müslüman ve Hindu toplumsal düzenlerinin birbirini tamamladığı görüldü.

Eksen sonrası dönemler ilerlerken Hindu Hint toplumu kendi evrimini geçirmişti. İslam uygarlığının evriminin Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgedeki ülkeleri ilerletmesi gibi Hint evrimi de kendi klasik biçimlerini ilerletmişti. Hint toplumu gittikçe artan bir keskinlikle sayısız kasta, iç evliliğe dayalı, soya dayalı ve özerk gruplara bölündü. Bu kastların her birinin toplumun geneli içinde kendine özgü, tipik bir ekonomik işlevi ve diğer kastlarla arasında resmi bağları vardı. Her biri iç ilişkilerini kendi hukuksal ve dinsel normlarına göre yönetirdi. Bu kastlar bir bireyin sahip olabileceği toplumsal olanakları, Nil ile Ceyhun arasında zanaat lonca gruplarının, hatta dinsel mezheplerin sınırladığından bile daha katı biçimde sınırlarlardı. Bunlar arasındaki hareketlilik, kast pratiğini ihlal eden her üyenin toplumdan tamamen dışlanmasını öngören katı kurallar aracılığıyla en aza indirgenmişti. Aslında bir nebze

bireysel hareket alanı da yok değildi. Bazı kastlar yeni işlevler ve yeni grup statüleri geliştirebilirlerdi. Nitekim devlet idaresi –ilkece– soya dayalı ve birkaç aileye bırakılmış olmakla birlikte, bu aileler tamamen ortadan kalkarlarsa –doğal olarak– devlet yönetiminde hak iddia edebilecek kimse de kalmazdı. Tahtta hak iddia edebilecek hiçbir rakibin bulunmadığı böyle durumlarda kast sınırlamalarıyla engellenmeden, destek bulabilen neredeyse herkes, onların yerini pekâlâ alabilirdi.

Halifelik sonrası uluslararası kurumlar, her türden Müslüman'ı daha özgür hareket edebilecek duruma getirdiğinde Müslümanların gittikçe daha fazla yapma olanağı bulduğu bir şey de tam olarak bu oldu. Demek ki bu iki süreç Hindu toplumu içinde ve İslamileşmiş toplum içinde, her biri diğerinin olanaklarına kusursuz biçimde uygun düştüğü bir anda kesişti: Müslümanlar ancak bundan sonra Hindu sistemine göre egemen bir kast oluşturmaya uygun hale geldiler. Fakat Hindu toplumunda yüksek bir yer edinmiş ve sonunda bir o kadar Hindu kastının daha ortaya çıkmasına yol açmış diğer sayısız egemen grubun aksine Müslümanlar asla Hindu olmadılar. Müslüman gücünün kesin bir unsuru, Müslümanların Hindu sahasının sınırlarının ötesinde kalan daha geniş ve gelişmiş kültürel geleneğin kaynaklarından yararlanabilmeleriydi. Bu güçlü enternasyonal bilinç olmasaydı, Müslümanlar yerel nüfuslardan siyasal ve kültürel bakımdan ayrı oldukları yönündeki duygularını yitirirlerdi. Onların kendi içsel uyumlarını kaybetmekten, Hindu gruplarıyla kendilerine her türlü Müslüman dayanışmasından daha anlamlı gelebilecek kalıcı ittifaklar kurmaktan alıkoyan şey de işte tam olarak buydu. Hindularla geçici ittifaklar kurabilseler de tehdit altında olduklarını hissettikleri anda İslam'ın üstünlüğüne geri dönmeyi arzulamalarına neden olan bir kültürel üstünlük duygusunu hep korudular. Bu şekilde, nüfusun çoğu Hindu olmaya devam etse bile Müslüman idaresi kendi varlığını sürdürebilirdi. Hindulara göre Müslüman hükümdarları töre gereği Hindu sisteminden doğuştan dışlanmış olan ve yüksek kastlara karşısında töreye göre kirli sayılan en aşağı kastlardan, yani "dokunulmazlar"dan pek farklı değillerdi.

Dolayısıyla Müslüman idaresi Delhi sultanlarının siyasetlerine veya zenginliklerine bağlı olmadı. Timur'un yol açtığı tahribatlar Hint taşra devletlerinin çoğunu pek az etkiledi. Yerel Hindular karşısında daha geniş bir uluslararası Müslüman cemaatiyle manevi ve kültürel bağlarının gayet bilincinde olan bir azınlık grubunun dayanışması, bu bölgede geniş ve nispeten istikrarlı Müslüman devletlerinin yaşamasını olanaklı kıldı. Dekkan'ın tümü veya en azından başlıca merkezleri kuşaklar boyunca Behmenî sultanlar tarafından yönetildi. Batı merkezinde geniş bir ülke olan Gücerat, on altıncı yüzyılın ortalarına kadar Hint Okyanusu ticaretine yönelik yapıcı bir ticaret siyaseti izleyen güçlü bir Müslüman hanedanını destekledi. Zengin Bengal halkı, Ganj nehrinin ağzının doğusunda yaşayan alt sınıflara mensup nüfusun bü-

yük kısmını Müslüman yapmayı başarabilen Müslüman hükümdarların idaresi altında kendi geleneğini korumayı başardı. Buradaki egemen sınıflar son dönemlerde Hindu olmuşlardı ama görünüşe göre Hinduizm tarımcıl toplumla yeni yeni bütünleşen köylüler arasında henüz yaygınlaşmamıştı. Fîrûz döneminden itibaren, yukarı Ganj vadisini ve güneye doğru uzanan komşu vadileri kapsayan, kendi içinde epey geniş bir bölge, Delhi sultanlığı tarafından güçlü olduğu dönemlerde kontrol edilmek, aksi takdirde bağımsız Müslüman hükümdarlarla paylaşılmak üzere işgal edildi. (Timur'un istilası esasen bu devleti etkiledi.) On beşinci yüzyılda, doğuda Müslümanların yaşadığı, en kolay ulaşılabilen dağlık bölge olan İran'dan gelen Afganlar, Kuzey Hindistan'da gün geçtikçe ordu kadrolarında daha fazla hizmet vermeye bulundular. Böylece yüzyılın sonuna gelindiğinde, Delhi'nin kendi bölgesi içindeki otoritesini yeniden tesis eden Lodî sultanlarının iktidarı için önemli bir zemin de oluşturdular.

Her ne kadar Hindu yöneticiler (ve yer yer Hinduizm öncesi kabile reisleri) Hindistan'ın şu veya bu köşesinde varlıklarını sürdürdülerse de Muhammed Tuğluk'un büyük seferinin ardından altkıtanın neredeyse tamamı, geneli itibarıyla Müslümanların hâkimiyeti altına girdi. Sadece Behmenî sultanlıklarının güneyinde kalan yarımadada, Vijayanagar'da yeniden dirilen bir Hindu geleneği sayesinde tahta geçen parlak bir aile Geç Orta Dönem'in sonlarına dek Müslümanların bölgedeki ilerleyişine karşı koymayı başaran bir imparatorluk kurmayı başardı

İslam'ın Hindistan üzerindeki dinsel etkisi iki katlıydı. Kuşkusuz seçici ihtida dolayısıyla, gizli de olsa aslında geniş kapsamlı bir etkiye sahip olmuştu. Bazı kastlar ve meslek kolları –ilkece– eşitlik elde edebilecekleri bir cemaatle şanslarını denemek amacıyla, onları hor görmekten başka bir şey yapmayan Brahmanlara bağlılık göstermekten vazgeçip toplu olarak İslam'a geçtiler. Ayrıca bazı dinsel gelenekler, görünüşe göre, başka dinlerden ziyade İslam tarafından aşındırılmaya daha elverişliydi; bunun en sık rastlanan örneği Budizmdi. Budizmin daha önce çok güçlü olduğu birçok yerin daha sonra sıkı sıkıya Müslüman olduğunu görmüştük. Muhtemelen Budizm doğrudan ihtida yolundan daha sinsi bir yöntem sayesinde yerini İslam'a bırakmak zorunda kaldı. Örneğin şehirlere gelen ve yeni statülerine uygun, yeni bir bağlanma tarzı benimsemek isteyen köylüler artık günü geçmiş Budizmden ziyade İslam'a yöneliyorlardı. Müslümanların kılıç düşkünü olduğu yönünde öteden beri var olan Hıristiyan algısının yanı sıra Bengal'deki bir manastırda yapılan bir katliam hakkında tutulmuş kayıtlar da Müslümanların Hindistan'da Budizmi şiddet kullanarak "yok ettikleri" şeklinde, sık sık tekrarlanan iddianın ortaya atılmasına yol açmıştır. Müslümanlar Budizme dostça yaklaşmamış oldukları doğrudur ama bütün Budistleri, hatta sadece Budist keşişleri öldürdükleri yönünde elle tutulur herhangi bir kanıt yoktur. İslam'ın rolü hakkın-

da, büyük ölçüde sorgulanmamış önyargılara dayanan bu gibi değerlendirmelerde bulunmadan önce meseleyi en ince ayrıntısına kadar ele alacak titiz bir soruşturma yapmak şarttır.

Mühtediler kim olursa olsun, en etkili vaizler büyük tarikatların pirleri arasından çok, halkın içinde mütevazı biçimde faaliyet yürüten daha küçük tarikatların pirleri arasından çıkmış olabilirler. Bununla birlikte büyük tarikatlar da ihtida sürecinde pay sahibiydiler. Üst sınıfların örtük denetiminden azade olan bu tarz önemsiz vaizler, kendi toplumsal statülerinin yükselmesini arzulayan unsurları teşvik etmeye özellikle açık olabilirlerdi. Ne olursa olsun, nüfusun toplumsal hareketliliğe katılması daha zor olan kesimlerinin yaşadığı birçok yerde Budizmden muhtemelen vazgeçildi. Böyle bir eğilim Hindular arasında kastların katılığının artmasına yönelik öteden beri var olan eğilimi de pekiştirmiş olabilir.

İslam'ın Hindu gelenekleri üzerinde de doğrudan etkisi oldu. Fakat bu durum öğretilere ilişkin apaçık formülasyonların değiştirilmesine – tektanrıcılığın kabul edilmesi gibi– muhtemelen nadiren yol açtı. Daha ziyade bu formülasyonlara ve geleneğin tamamına karşı –muhtemelen zaman zaman İslam'a duyulan tepki ve aynı ölçüde ona asimile olunması dolayısıyla– bir tavır değişikliğine yol açtı. Hindular arasında kast katılığının gittikçe artması lehine olan eğilime bu kastların aşılmasını amaçlayan hareketler de uzun bir süredir eşlik ediyorlardı. Kuşkusuz bu tür hareketler kısmen bu katılığın telafisi veya bu katılığa duyulan bir tepki niteliğindeydi. Bu tarz hareketler Vaişnavalar arasında, Bakti mistisizmi biçiminde yaygınlaştı: Bu durum, aynı çağlarda doğu Hıristiyanlığının ve İslam'ın aşk mistisizmine kabaca paralel bir şekilde gelişen başka bir aşk mistisizmiydi. Bu Bakti mistisizmi, ibadet şekillerine fazla bel bağlamadan tek bir tanrıya sade biçimde ve doğrudan iman etmeyi vurguluyordu. Tasavvuf içinde aynı doğrultuda olan ve sadece Bakti hareketlerine özgü, mistik biçimde yorumlanmış bir tektanrıcılık doğrultusundaki değil, ayrıca her türlü dışsal hukuku, yani ulemânın veya Brahmanların hukukunu ikincil kılacak şekilde yerleşik otoriteye bir direniş gösterilmesi doğrultusundaki eğilimlerle de örtüşüyordu. Kuşkusuz bu eğilimler, toplumsal ayrıcalıkların kayırdığı incelikli biçimlere karşı eşitlikçi bir direnişi temsil ediyordu ve muhtemelen İslam'ın varlığı bunlara şekil verilmesine yardımcı oluyordu. Halk düzeyinde kültlerin her zamanki gibi iç içe geçmesinin dışında, İslami ve Hindu dinsel yaşamının birbirine nüfuz etmesinin en çarpıcı sonuçlarını hem Müslüman hem de Hindu dinsel liderlere karşı gelen ama her iki geleneğin dilini de kasıtlı olarak kullanan, halk ara-

sında yaygın bir dizi tektanrıcı harekette görmek gerekir. Bunları Beşinci Kitap'ta daha fazla inceleyeceğiz.[3]

Eski İslam ülkelerinden ıssız dağlar ve geniş çöller aracılığıyla ayrılmış Hindistan –İslam dünyasının kolayca yayılacak bir noktaya geldiği anda– Müslüman fetihleri karşısında savunmasız olduğunu hemen gösterdi. Buna karşılık eski İslam ülkeleriyle olan sınırları en fazla keyfi biçimde belirlenebilecek Avrupa ise Müslüman fetihlerine daha sağlam biçimde direnmeyi başardı. Kuşkusuz her bir durumda da çevredeki bir bölge Hindistan'dan Sind ve Avrupa'dan İspanya (belki buna Mağrip'i de eklemeliyiz) çok erken bir dönemde ele geçirilmişti ama yine bu yerlerin her biri Sanskrit ve Helen kültür bölgelerinin kenarındaydı. İslam'ın Erken Orta Dönem'de yayılışının başlangıcında, her bir durumda da daha önemli bir bölge işgal edilmişti: Hindistan'da Vedaların büyük ölçüde gelişmiş olduğu bir ülke olan Pencap ve Avrupa'da antik İyonyalıların ve Lidyalıların ülkesi ile ilişkilendirdiğimiz pek çok şeyin kaynağı ve Bizans imparatorluğunun dayanağını oluşturan Anadolu; her ikisi de on birinci yüzyılda kısmen işgal edildi. On üçüncü yüzyılda Ganj vadisinde yaşanan yayılmanın Avrupa'da on dördüncü yüzyıla kadar bir benzeri yaşanmadı: Bundan sonra Balkanlar boyunca bununla kıyaslanabilecek bir Müslüman ilerlemesi yaşandı ama bu ilerleme Adriyatik'te durduruldu; (klasik Yunanistan'ın hemen hemen aynı ölçüde diğer bir yurdu olan) İtalya hiçbir zaman boyun eğmedi. Müslüman idaresi (Osmanlı ve Moğol) idaresi altında girenler büyük ölçüde doğu Avrupalılar, Yunanlılar ve Slavlar oldu. Avrupa'nın Latin batısı bütün gücüyle direndi ama Macaristan dışında büyük kısmı da bunda başarılı oldu. Belki kısmen bu başarılı direniş sayesinde en önemli fetihlerini Avrupa'da sürdürmüş olan Osmanlı Devleti, Delhi sultanlığından daha katı bir yapıya sahipti.

Osmanlı Devleti, sınır boyunda bir gazi devletiyken, askeri himaye devletine benzetilebilecek bir mutlakıyete ve İslam dünyasının kültürel merkezlerinden birine on beşinci yüzyılda dönüştü. Timur Osmanlı Devleti'nin tüm ordularını ağır bir yenilgiye uğratıp ülkeyi parçaladığında (1402), devlet yapısının aslında ne kadar sağlam olduğu da görüldü; çünkü hırslı şehzadeler arasında başarıyla paylaştırılmış olmasına ve her bir şehzadeye ve maiyetine ayrı birer bölge verilmiş olmasına rağmen, devlet yapısı fazla değişikliğe uğramadan kısa sürede eski haline geri döndü. Yıldırım Bayezid'in ölümünden (1403)

---

[3] İslam ve Hinduizm arasında dinsel düzeydeki ilişkiler şimdiye kadar bölük pörçük incelenmiştir. Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture* (Allahabad, 1954) adlı çalışmasında, olanaklı görünmeyecek kadar büyük bir doğrudan etki olduğunu ileri sürer ve (bence) bu çalışmanın yeri başkaları (örneğin Yusuf Husain'in *L'Inde mystique au moyen âge* [Paris, 1929] adlı eseri) tarafından doldurulmamıştır, fakat çeşitli ikincil çalışma ve referans dolayısıyla çoktan miadını doldurmuştur. Bu tarz incelemeler için yeterli olacak bir kuramsal zemin hâlâ mevcut değildir.

sonra onun dört oğlu tahta geçmek için birbirleriyle yarıştı. Bu olağan bir durumdu. Osmanlılar tahta kimin geçeceğinin, iradesi rakipler arasında yaşanacak silahlı mücadelelerin sonucunda kendini gösteren Tanrı'nın takdirine bağlı olduğunu düşünüyorlardı. Fakat Timur'un gölgesi altında başlayan bu taht savaşları [Fetret Dönemi] 11 yıl sürdü ve bu sürenin büyük kısmında ülkte topraklarının "Rumeli" diye de biline Balkan Yarımadası'nda kalan kısmı bir varis tarafından, Anadolu'daki topraklar ise başka bir varis tarafından yönetildi. Bu sırada çok sayıdaki Anadolu emirliği de kendi hanedanlarının yönetimi altında bağımsızlıklarını devam ettirdiler. Fakat 1413 yılına gelindiğinde Bayezid'in oğullarından biri olan Mehmed, başlıca Osmanlı topraklarını bir araya getirmiş ve 1421'deki ölümünden önce Anadolu emirliklerine boyun eğdirmeye ve Rumeli'deki (Balkan Yarımadası) zayıflamış Osmanlı gücünü eski haline getirmeye başlamıştı. Mehmed'in Ege adalarındaki Latinlere (özellikle de Venediklilere) boyun eğdirme girişimi, Osmanlı Devleti o sıralara bir deniz gücüne sahip olmadığı için başarısız oldu. Şeyh Bedreddin'le özdeşleştirilen ve derviş ve keşişlerin liderlik ettiği, 1416 yılında çıkan bir ayaklanmayı etkili biçimde bastırmayı başardı. Şer'î ulemâ ile hanedanı bu olay iyice yakınlaştırmış olabilir. Sonuçta Mehmed, çıkarların dengelenmesine dayanan sağlam bir yönetim kurarak Osmanlı Devleti'nin Timur'un gelişinden önce sahip olduğu güce yeniden kavuşmasını sağladı.

1428'e gelindiğinde, II. Murad'ın (1421-51) idaresi altında Anadolu emirliklerinin (Konya'daki Karamanoğulları dışında) çoğuna yeniden boyun eğdirdi. II. Murad döneminde Osmanlılar, bazı Hıristiyan halkların Müslüman yönetimine karşı kuvvetli ayaklanma girişimleriyle uğraşmak zorunda kaldılar. Arnavutlar, Osmanlı sarayında tutsak olarak yetişmiş kahramanları İskender Bey önderliğinde ayaklandılar. Bu sırada Macar komutan Hunyadi de Sırp direnişini destekledi. Her biri Garplı iktidarlardan zaman zaman destek aldı. Ama en can alıcı anlarda Osmanlılar, kendi konumlarını muhafaza etmek ve iyileştirmek için Hıristiyanlar –Sırplar ve Eflâklılar (Rumenler)– arasından kendilerine destek bulabildiler. Hıristiyanlığa dönmüş olan İskender Bey bu durumun nadir görülen bir istisnasıydı. Osmanlı Müslüman toplumunun bir kez parçası olmuş çoğu insan ne olursa olsun Osmanlı mensubu kalmaya devam etti. Hıristiyan kalan halklar bile genelde Osmanlı iktidarını başka seçeneklere tercih ettiler.

Osmanlılar, kendi topraklarının ortasındaki imparatorluk şehri Konstantinopolis'i birden çok defa işgal etme tehdidi oluşturmuşlardı ama gerek tesadüfen olsun gerekse siyaseten olsun bu noktada kendilerine hâkim olmuşlar ve bu şehri sadece haraca bağlamakla yetinmişlerdi. Gelgelelim Osmanlılar ne zaman dara düştüyse Bizans imparatoru onlara sıkıntı çıkarmıştı hatta Timur'la bile görüşmelerde bulunmuştu. 1451'de II. Mehmed'in tahta çıkışı sırasında imparatorun düzenlediği bir entrika, şehrin fetih sürecini hızlandırdı.

1453'te II. Mehmed (1451-81), zapt edilemez diye bilinen şehri yeni barutlu kuşatma toplarını kullanarak şiddetli bir hücumla ele geçirdi. (Birkaç yıl sonra bu tarz kuşatma toplarının Batı Avrupa'daki yeni merkezi otoriteler için de yararlı olduğu görüldü.) Garp'ın denizden gelecek yardımı çok geç kalmıştı. Osmanlılar Konstantinopolis'i başkentleri yaptılar ve şehrin yerel adı olan *İstanbul*'u kullanmayı tercih ettiler. Şehrin mevcut ticari ve kültürel yaşamını ellerinden geldiğince güçlendirdiler ama Bizans İmparatorluğu'nun gerileme yıllarından sonra yarı yarıya boşalmış olan şehre çok sayıda yeni –Slav, Yunan ve Türk– aile yerleştirdiler. Kısa süre içinde İstanbul, doğal rolünü, yani bütün bölgenin ekonomik ve idari merkezi olma rolünü oynamaya kaldığı yerden devam etmeye başlayınca, bir kez daha Avrupa'nın en kalabalık ve en müreffeh şehri haline geldi.

Wittek'in bize öğretmiş olduğu gibi, Osmanlı Devleti kendi doğal başkentini bulunca Bizans İmparatorluğu'nu desteklemiş olan coğrafi ve ekonomik düzeydeki aynı siyasal çıkarlar tarafından ve Bizanslılarınkilere benzer kültürel ve dinsel ilgiler tarafından da desteklendi. Osmanlı Devleti şimdiden Orta Dönemlerin daha merkezi Müslüman ülkelerinin çoğundan daha güçlü ve daha uzun ömürlü bir devlet olmuştu. Düzenli atlı birliklere ve yerel toprak sahiplerine dönüşmüş yerleşik gazi birlikleri, antik Balkan soyluluğuna dayanan Hıristiyan yardımcı birlikler ve çoğunlukla kırsal bölgelerden toplanan, Müslüman yapılan ve merkeze sadık kalacak şekilde eğitilen Yeniçeri piyadeleri, hep birlikte, yerel çıkarları ve hanedana sadakati aynı anda hissettiren dengeli bir askeri güç oluşturdular. Aynı şekilde bağımsız gazi örgütlenmesinin ve fütüvvet ocaklarının kasabalardaki kalıntıları, yeni Şer'î ulemâ kadroları ve zimmî Hıristiyanların uyumlu Rum Ortodoks dinsel ve toplumsal yapısı ile birlikte, egemen aile ve onun etrafındaki eski Osmanlı ailelerinin oluşturduğu küçük grubun liderliği altında, birer istikrar kaynağı olarak birbirlerini tamamladıklarını ortaya koydular. Hanedan, herhangi bir kesimin destekçisi değil, ortak çıkarların yüce simgesi ve aracıydı; dolayısıyla devletin bu türden çıkarlarını gözetecek bir konumdaydı. Osmanlı devleti böylece, on beşinci yüzyılda Müslümanların gittikçe genişleyen bir sınır üzerindeki toplumsal ve askeri kaynaklarını istisnai bir rahatlıkla kullanmayı başarmıştı: eski bağımsız süvariler ve yeni barutlu piyadeler, yeni Müslüman kadrolar ve eski zimmî sürekliliği. Fakat İstanbul'un başkent olarak devreye girmesiyle birlikte bütün bunlar, özgün dengeyi oluşturan unsurlardan bazıları ortadan kalktığında bile devletin varlığını sürdürmesine olanak veren yeni bir boyut kazandı.[4]

Osmanlı Devleti, savaşçı İslam dünyasının en tarihsel sınırlarından biri üzerinde bilinçli bir misyon üstlenerek var olmuştu. Halifelerin pahalıya mal

---

[4] Paul Wittek, "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople", *Revue des Etudes Islamiques*, 12 (1938), 1-34; onun *Rise of the Ottoman Empire* adlı çalışmasını önemli ölçüde tamamlar.

olmuş birçok başarısız girişiminden sonra Konstantinopolis'in alınması Müslümanlarca öyle yüce bir hedef olarak görülmüştü ki bu özlenen olaya bir kıyamet alameti gözüyle bakılmıştı (Osmanlıların daha önceki fetih girişimlerden caymasına, şehrin bulunduğu yerin zapt edilmez diye bilinmesinin yanı sıra muhtemelen bu olgu da katkıda bulunmuştu). Böylece İstanbul'u başkenti yapabilen hanedan, sadece Karadeniz ve Doğu Akdeniz arasındaki geniş çaplı ticareti ve Anadolu ile Rumeli'nin zengin kaynaklarını tek bir noktada yoğunlaştırmakla kalmayacak, İslam'ın imgelemi için de bir odak noktası oluşturacaktı: Hıristiyan dünyasının en büyük kilisesi olan Ayasofya büyük bir camiye dönüştürüldü ve Hıristiyan dünyasının eski başkentinin adı olan İstanbul birçok kalem tarafından *İslambol*'a, yani İslam şehrine dönüştürüldü. Ekümenik patrikliğin merkezi olan bu imparatorluk şehrinin alınması, bütün bölgede Hıristiyan hiyerarşisi üzerinde denetim kurulmasını sağladı ve Osmanlı Devleti ile [Rum] Ortodoks Kilisesi arasında gelişmekte olan ilişkileri pekiştirdi. (Bu ilişkiler görünüşe göre Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki uçurumu doğrulamaya yaradı. Müslümanların başka yerlerde de yaptığı gibi, yerel kültlerdeki, hatta dervişlik pratiğinin bazı aşamalarındaki Hıristiyan –veya Hıristiyanlık öncesi– unsurları devralmalarına rağmen, Hıristiyanların büyük kısmı, kiliselerinin sıkı resmi örgütlenmeleri dolayısıyla İslam'dan kesin olarak uzak kaldı.)

II. Mehmed ve vezirleri, sultanın mutlakiyetini güçlendirmek için hem Hıristiyan hem de İslam dünyasından faydalandılar. Balkanlarda haraç ödeyen Hıristiyanları Osmanlı yapısına iyice dâhil ettiler. Bunun için onların arazilerini Müslüman atlı birliklerininkine benzer bir şekilde örgütlediler ve onları Müslüman piyadeleriyle ve merkezi idari kadrolarla uzlaşmaya teşvik ettiler. Mehmed ve onun sarayındaki bazı kişiler Yunan kültürüne şahsen ilgi duyuyor, Bizans ve Roma tarihlerini o zamana kadar Müslümanlar arasında rastlanmayan gerçekçi bir bakışa okuyorlardı. Ama aynı zamanda II. Mehmed döneminde Osmanlı Devleti İslamileşmiş kültürün –yani bu dönemde büyük ölçüde Farsileşmiş bir kültürün– başlıca akımlarına iyice dâhil oldu. Osmanlı sarayı artık eski İslam ülkelerindeki en nitelikli Müslüman bilginleri kendine çekebilecek durumdaydı.[5]

Kısa süre içinde Heratlı Ali Şir Nevâî'nin Türkçe şiirlerinin etkisi altına girecek olan sarayda sadece Farsça edebiyat değil, Türkçenin Farsileşmiş bir

---

5 Abdülhak Adnan, "La science chez les turcs ottomans du commencement jusqu'à la fin du moyen-âge", *Archeion, Archivio di storia della scienza*, 19 (1937), 347-65 – ayrıca bkz. s. 411-14, 433-34, 468; 21 (1938), 35-61: Bu çalışmada, doğa biliminin Osmanlı topraklarında -en önemli eserler hâlâ Arapça ve Farsça yazılsa da- özellikle Türkçe çeviriler yoluyla benimsenme sürecini inceler ve burada savunulan güçlü akademik özgürlük geleneğini yeri gelmişken ortaya koyar. (Ayrıca on altıncı yüzyılın bilim hayatını, Garplı çağdaş ilerlemelere dair bir farkındalığa yerel geleneğin tükenişinin eşlik ettiği noktaya kadar ele alır.)

biçimi de epey itibar gördü. Türkçenin bu biçimi, hece uzunluğu kalıplarından ziyade hece sayısına dayalı olan eski Türk şiirini yerinden etti. Türk şiirinin daha yerel nitelikli bu biçimi ise halk şiirleri aracılığıyla varlığını sürdürdü. Fakat Farsça fiilen devletin dili haline gelmedi (sadece uluslararası yazışmalarda kullanıldı). Son derece Farsileşmiş bir Türkçe (*Osmanlıca*) mükemmel hale getirildi ve her devlet memurunun bu dili kullanmakta ustalaşması zorunlu tutuldu. Türkçenin bu resmi kullanımı, askeri unsurun ve hanedanlarının benzer şekilde Türk kökenli olduğu ve sıradan halkın Farsça konuşmamasına rağmen Farsçanın yine benzer şekilde örnek edebi dil olduğu Hindistan'daki duruma zıttı. Kuşkusuz Güneydoğu Avrupa'da Türkçenin özel rolü, bölgenin kolay erişilebilir olmasından dolayı Türk boylarının nispeten yoğun göçünden ileri geliyordu. Ama bu etki, bu bölgede bulunan Türklerin sayısından ziyade (göçmenler muhtemelen her zaman azınlıktaydılar) merkezi yönetimlerden ayrı olarak Türk gazi kurumlarının göreli dayanışmasından doğmuştu. O yüzden yüksek kültürel idare için Türkçeyi ilk kullananların Konya'daki Selçuklu Devleti değil, Karamanlı gazi devleti olduğu görülür. Yine de Fars geleneği Türk edebiyatı için bile bir norm haline geldi.

Şimdiye kadar Osmanlılar kendi yönetimlerini en başta kâfirlerle mücadele eden gazi birliklerin liderleri olduklarını ileri sürerek, daha sonra küçük devletleri bağımsız olunca (atalarından miras kalan otoritelerinin dayanağını eski halifeler tarafından tayin edilmiş olmakta bulan) Selçuklu sultanlarının temsilcileri olduklarını ileri sürerek, en sonunda da yerleşik yaşam süren bütün insanlığın doğal hükümdarları oldukları düşünülen Oğuz Türklerinin en kıdemli kabilesinden geldiklerini ileri sürerek meşrulaştırmışlardı. Ama özellikle II. Mehmed'den sonra, emirlerin insanlık âleminde doğal bir gereklilik olduğu, en güçlü olan kişinin toplumsal düzen ve barışın hüküm sürdüğü alanı genişletmek amacıyla kendi egemenliğini mümkün olduğunca genişletmekle yükümlü olduğu, hatta (elbette, kural olarak, Şeriat'a göre) adil bir yönetim tesis eden emirin bizzat gerçek halife, Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olduğu düşüncesi de vurgulandı. Bunlar Feylesofların düşünceleriydi ve zaten benim deyişimle "askeri himaye devletlerini" meşrulaştırmak amacıyla bir süredir kullanılıyorlardı. Aslında II. Mehmed tarafından konan hanedanlık yasaları (*kanunlar*) ayrıntıları itibarıyla Şer'î gelenekten fiilen bağımsızdı. Genel eğilimleri bakımından ise Osmanlı Devleti'nin, o dönemin diğer Müslüman devletlerinde de izi sürülebilecek kurumsal örüntüyü benimsediğini gösteriyorlardı: Bütün yönetimin –hatta yönetim tarafından tayin edildikleri için camilerdeki imamların da– "kılıç erbabı" (*seyfî*) olmasalar bile *askerî* olduğu ve genel olarak toplumda değerli görülen her şeyin hükümdar ailesinin ve onun maiyetinin tasarrufunda olduğu bir mutlakıyet.

Konstantinopolis'in alınmasını izleyen yarım yüzyıl boyunca imparatorluk fazla genişlemedi. II. Mehmed döneminde Sırplar ve Arnavutlar arasında

çıkan isyanların son kalıntıları da –bazen büyük bir acımasızlıkla– bastırıldı. Epey kültürlü bir insan olan II. Mehmed, birçok dili konuşabilen ve Hıristiyanların güzel sanatlarına bile ilgi duyan biri olmanın yanı sıra bu acımasızlığıyla da ünlü bir sultandı. Dönemin en önemli olaylarından biri de Osmanlıların o zamana kadar (gazilerin Ege Denizi'ndeki ilk maceralarına rağmen) eksikliğini hissettikleri büyük bir donanmanın kurulmasıydı. Yeni donanma sayesinde Venedik, Ege'deki ve Balkanlardaki topraklarının büyük kısmını (1479'a kadar) terk etmeye zorlandı. Bununla birlikte, Osmanlılar sadece donanmalarına bağlı olmadılar; zaferlerini Kuzey İtalya'daki Venedik topraklarına kara üzerinde seferler düzenleyerek çabuklaştırdılar (Venedikliler ise Akkoyunlu hükümdarlarıyla birlikte hareket ederek, olağanüstü ölçüde güç kazanmış Osmanlı Devleti'ne Cezire'den saldırmayı denediler ama bu girişimlerinde pek başarılı olamadılar). Venedik'in rakibi Ceneviz de Karadeniz'in kuzey kıyılarında kazanmış olduğu bağımsız mevzilerinden vazgeçmek zorunda kaldı (Kırım'daki Moğol hanedanı da Osmanlıların İstanbulu'na haraç ödemeye başladı). Konstantinopolis'in, İtalyan tüccarların gücü karşısında uzun süredir devam eden acizliği sona erdi. Fakat Osmanlı donanmasının gücü büyük ölçüde askeri nitelikte olmaya devam etti. İtalyan şehirleri, Haçlı Seferleri sırasında kurmuş oldukları deniz ticareti filoları sayesinde üstünlüklerini muhafaza ettiler. Bu durumun böyle olmasına Osmanlı donanmasındaki birkaç potansiyel zayıflık da katkıda bulundu. Yine de Osmanlı donanması on yedinci yüzyıla kadar son derece etkili olmayı başardı.

Mehmed'in oğlu II. Bayezid (1481-1512) az sayıda savaşa girdi (zaten ona karşı pek fazla savaş da ilan edilmedi). Kuruculuğuyla ünlüydü. Babası gibi o da İstanbul'u güzelleştirdi. Onun yönetimi altında imparatorluğun her tarafına yayılan bir yollar ağı da yapıldı; çünkü barutlu silahlarla donanmış piyadelerin öne çıkmasıyla birlikte yollar önem kazanmıştı. II Bayezid, Osmanlılar arasında Yeniçeriler diye de bilinen bu piyade birliklerin önemini, tahta çıkışı sırasında huzursuzluk çıkarmalarını önlemek için ücretlerinde artış yapmak zorunda kalınca kesinlikle anlamıştı. (Bu ücret artışının her tahta çıkış sırasında yinelenmesi âdet halini aldı. On altıncı yüzyılın gittikçe artan para enflasyonu bütün dünyaya yayılırken bu pek de anlamsız bir davranış sayılmazdı). Onu tevarüs hakkından mahrum ettiği bir oğlu lehine tahttan indirenler de bu yine birlikler ve genel olarak daha etkin bir liderliği arzulayan Osmanlılar oldu. Osmanlının –yarışa bağlı tevarüs üzerinden kendini gösteren– ortak iradesinin etkililiği de böylece ortaya konmuş oldu. Üçüncü ciltte göreceğimiz üzere, bunun sonucunda Osmanlıların hâkimiyet alanı devletin Avrupa'daki topraklarının çok ötesine uzanır hale geldi.

Osmanlı yüksek kültürü uzun süre boyunca, statü elde etmeye hevesli sınır halklarının bazen yenik düştükleri entelektüel yapmacıklıklara tabi, ithal bir kültür oldu. On altıncı yüzyılın başında istikrarlı hanedanıyla birlikte Os-

manlı devleti, yüksek bir İslamileşmiş kültür düzeyine ulaşmış olmakla övünmesini sağlayacak kadar çok sayıda ve çeşitli bilgini ve sanatçıyı kendine çekmiş ama başka bazı merkezler kadar önemli bir merkez olmayı yine de başaramamıştı. Egemenlik kurduğu bölge nispeten yoğun ve yeknesaktı. Tarım ve ticaret yönünden zengindi ve Kurak Kuşak'ın en kötü sorunlarından büyük ölçüde azadeydi. Yönetici sınıfları kendi kurumlarına bağlıydılar. İslam dünyasındaki en büyük devlet olmasa da en güçlü devletlerden biriydi. Geç Orta Dönem'in askeri rejimlerinin doğurduğu siyasal ikilemlerden epey başarılı biçimde uzak durmayı başarmış birkaç devletten biriydi.

Kırım'dan Yünnan'a Kadar Kuzey İslam Dünyası

Orta Avrasya bozkırları ve çölleri, kentli bir bakış açısından bakılırsa Hint Okyanusu gibi ıssız yerlerdi. Bu bölgenin bir ucundan diğerine (Orta Dönemlerden itibaren) birden fazla ticaret yolu uzanıyordu. Bunlar arasında sadece Çin'den İran'a giden güneydeki ticaret yolları değil, güney Don ve Volga ovalarına giden daha kuzeydeki ticaret yolları da bulunuyordu. Fakat muazzam genişlikteki bu bölgede Hint Okyanusu'nda olduğundan daha fazla birlik söz konusuydu. Görmüş olduğumuz gibi, sadece atlı göçebeler arasında değil, etraftaki bütün ülkelerde, hatta tarımla uğraşan nüfuslar arasında bile eski yerel diller kayboluyordu ve Türk dili ve gelenekleri –ya da daha doğudaki bazı bölgelerde bunlarla akraba olan Moğol dili ve gelenekleri– egemen duruma geliyordu.

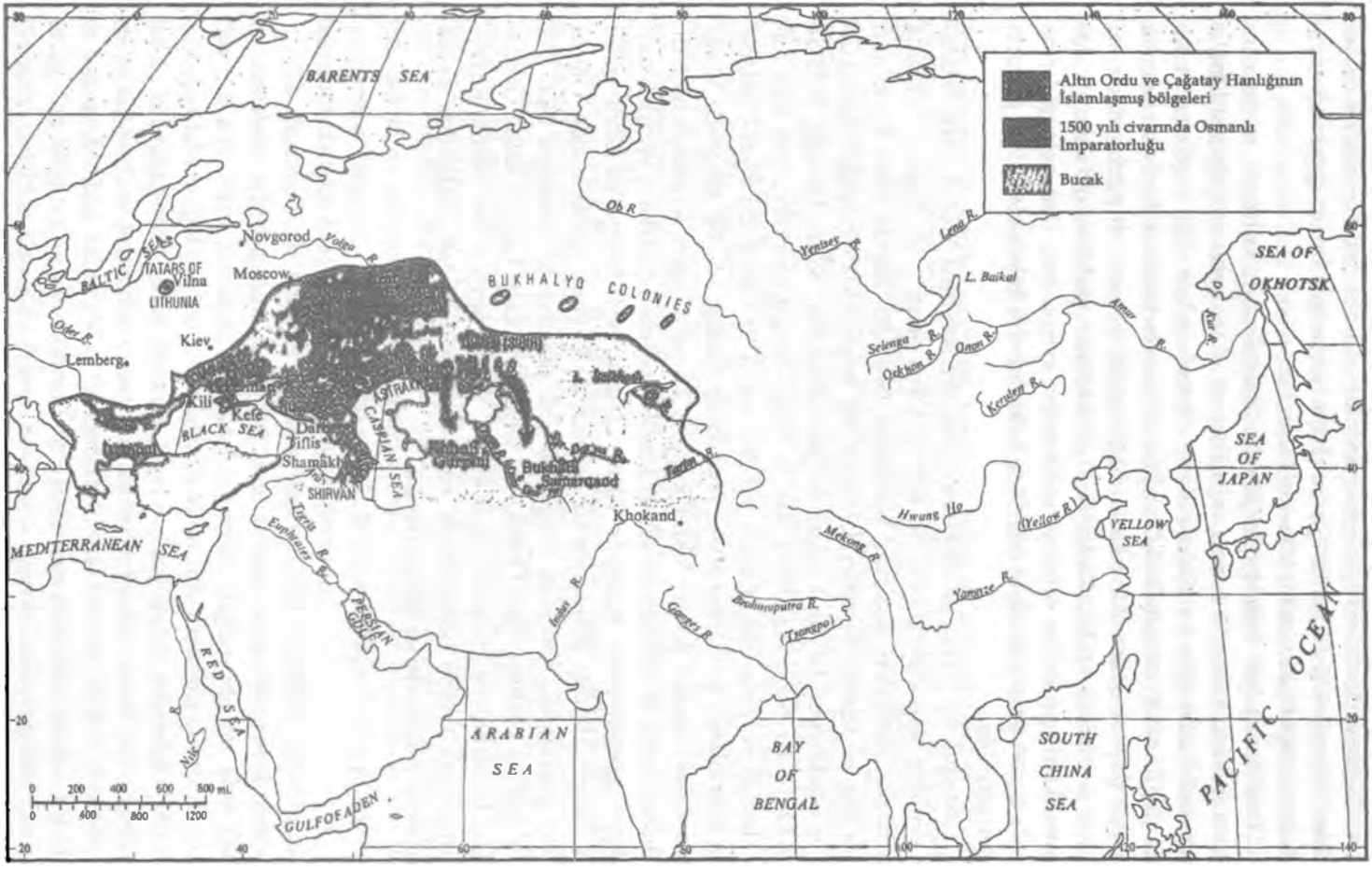
Seyhun ve Ceyhun havzalarındaki ülkeler ilk hilafet devletine dâhil olmuşlardı. Bunların etrafındaki Türkî kabileler, bozkırın merkezi kısımlarındaki en etkin kozmopolit kültür merkezini oluşturan bu bölgeden başlayarak zamanla İslamlaşmışlardı. Yüksek Halifelik Dönemi'nin sona ermesinden önce bile Volga havzasının Türkî dil konuşan yerleşik halkları İslam'ı büyük ölçüde benimsemişlerdi. Bundan sonra bozkırların hem kuzey hem de güney kenarı etrafındaki en yerleşik Türkler arasında, Orta Dönemler boyunca İslami bağlanma tarzı iyice yerleşti. Buna bağlı olarak, Budizmin başarılı olduğu yerlerin batısında da fatih Moğollar İslam'ı kabul etmişlerdi.

Bu durum, Türkî bölgeler boyunca yaşayan, hayvancılıkla uğraşan göçebe kabilelerin bile çoğunun İslami bağlanma tarzını yavaş yavaş benimsemelerine yol açtı. Aynı zamanda, Seyhun havzasının doğusunda yer alan Tarım havzasındaki Moğol hükümdarlar İslam'a uzun süre direnmiş olsalar da buralar da İslamlaşıyordu. İslam dünyası, Tibet ve Moğolistan arasındaki Orta Avrasya'nın Budizm kuşağının ortasından ilerleyen başlıca ticaret yolları boyunca uzanan bir kola sahip oldu. Yabancıları kasten kayıran Moğol yönetimi altında, Çin boyunca yaşayan önemli bir Müslüman topluluğu oluştu. Bu Müslümanlar özellikle Kansu'da (Tarım havzasına uzanan kuzeybatıdaki Çin eya-

leti) ve başka yerlerde, örneğin güneybatıdaki sınır eyaleti Yünnan'da da çoğaldılar. Yine de Müslümanlar Çin'in hiçbir bölgesinde ne bir çoğunluk oluşturdular ne de Müslüman bir yönetim kurdular.

Uzak kuzeydeki Müslüman Türkler İslamileşmiş kültürün normlarını hevesle benimsediler. Yazarken, lehçeleri ne olursa olsun, Çağatay (doğu) Türkçesini kullandılar ve (Osmanlıların aksine) sadece diplomatik yazışmalarda değil, ciddi çalışmalarda da Fars diline tartışmasız biçimde öncelik vermeye devam ettiler. Ama kendi bağımsızlık ve onur duygularını da bir yandan muhafaza ettiler. Kadınların güvenilmez varlıklar olduklarını düşünmedikleri için onları örtmeyi reddettiler; ayrıca, eski İran geleneklerine kıyasla bazen yavan kalan kendi Türk kahramanlık geleneklerini de gururla devam ettirdiler.

Toktamış ve Timur, on dördüncü yüzyılın sonunda Moğol-Türkî iktidarını yeniden tesis etmişti ama bu iktidar kalıcı olmadı. On beşinci yüzyılda bazı bozkır devletleri bağımsız hanlıklara bölündü. Batıda Altın Ordu'nun yerini alan en önemli devletler, Ukrayna'nın tarımcılıkla uğraşılan topraklarının ve otlaklarının büyük kısmını kontrol altına alan Kırım Hanlığı, 1438'de Altın Ordu'dan bağımsız olmuş olan ve Volga dirseği çevresinde yer alan Kazan Hanlığı ve Volga'nın ağzında yer alan (ve Altın Ordu'nun siyasal geleneğinin kalıntılarını muhafaza eden) Astrakhan Hanlığı idi. Bu dönemde Volga havzasındaki siyasal iktidar tekrar kuzeye, Kazan'a doğru kaymaya başladı. Bu durum belki de Müslüman sahası içindeki tarımsal çıkarların yeniden canlandığını gösteriyordu. Kuzeyde Tümen (Tura) veya Sibirya'ya adını veren Sibir (Esker) Hanlığı bulunuyordu. Seyhun ve Ceyhun havzalarında Timurî iktidarı parçalandı. Sonra da Moğol kökenli dinamik bir hanedan olan (Ak Ordu'nun bir uzantısı olan) Özbeklerin tehdidiyle karşı karşıya kaldı. Özbekler göçebe birliklerle Harezm'i işgal ettiler. Yukarı Seyhun havzasının kuzeydoğusundaki Yedisu bölgelerinde ve Tarım havzasındaki Kaşgar'da başka Müslüman hükümdarlar bulunuyordu.



Kuzey bölgeleri

Bu hükümdarlar kendi aralarında pek işbirliği yapmıyorlardı. Ruslar arasında önemli bir devlet olan Moskova Devleti'ne Müslüman egemenliğinden çıkma olanağı tanındı ve bu devlet kısa süre içinde Müslümanlar arasındaki tartışmalara bütün gücüyle dâhil oldu. Bu Hıristiyan devleti bölgedeki en etkin tarımsal çıkarları temsil ediyordu. Kazan Hanlığı'ndan kısa bir süre sonra, Kazan'ın daha batısında Moskova'ya doğru uzanan topraklarda kurulan Kasım Hanlığı, kuruluşundan itibaren Moskovalılarla müttefikti ve on beşinci yüzyılda açıkça onların himayesi ve kontrolü altına girdi. Kırım hanları Astrakhan'daki Altın Ordu'ya karşı Moskovalıları sürekli desteklediler. Altın Ordu ise Moskovalılara ve Kırımlılara karşı Hıristiyan Litvanyalıları destekledi.

On altıncı yüzyılla birlikte, İslam dünyasının başka yerlerinde olduğu gibi, daha uzak bölgelerde Müslümanların yayılışının akıbetini tartışmalı hale getiren yeni koşullar devreye girdi. Özbekler Müslüman Moğol hanedanlarının geleneksel iktidarını neredeyse tek başlarına yeniden tesis ettiler. On altıncı yüzyılın başında, Timurîleri Ceyhun'un hem kuzeyinden hem de güneyinden kovan parlak liderleri Şeybânî Han (1500-10) önderliğinde Harezm'deki üslerinden hareket ederek Seyhun ve Ceyhun havzalarının geri kalan kısımlarını işgal ettiler ama sonunda onlar da Horasan'ı terk etmek zorunda kaldılar. Özbek Şeybânîler yaklaşık 100 yıl boyunca hem bir ticari zenginlik hem de bir sanat ve felsefe merkezi olan Buhara'da görkemli bir sarayda hüküm sürdüler. (Bölgedeki Türk nüfus isimlerini onlardan almıştı.) Bu yüzyılın büyük kısmında bozkır boyunca hâlâ kayda değer bir kara ticareti yapılmaktaydı. O dönemde, doğudaki dağlar, Hazar ve Volga arasında doğrudan akarsu trafiğini -ve Harezm'de özel bir ticari gücü- olanaklı kılacak şekilde, Ceyhun'un doğrudan Hazar'a aktığı (ve belki bir süre boyunca, Seyhun'un ana kollarından birinin de Ceyhun'a aktığı) ileri sürülmüştür. Ama ne olursa olsun on altıncı yüzyılın sonunda bu nehir artık bu şekilde akmıyordu; ayrıca daha genel düzeyde, okyanuslardaki ticaret yollarının yol açtığı rekabet karşısında buradaki ticaretin hacmi de gittikçe azalıyordu. Sürekli teknik yenilik gerektiren ateşli silahlar, askeri iktidarın ağırlığının sınaî yatırım merkezleriyle en sıkı ilişkileri kurmuş olan yerlere doğru kaymasına yol açıyordu. Görünüşe göre on altıncı yüzyılda bozkır bölgesindeki bütün hanlıklar bir ölçüde kuvvet kaybetmişlerdi. Özellikle Volga havzasındakiler Moskova'nın gittikçe artan gücüne tabi oldular ve yüzyılın sonunda doğrudan onun egemenliği altına girdiler.

Dünyanın Ufukları ve Eski İslam Ülkeleri

İslam'ın yayılmasının eski İslam ülkelerinin yaşamı ve kültürü üzerindeki etkileri hakkında çok az inceleme yapılmıştır. İslamileşmiş yüksek kültürün

temsilcileri kuşkusuz, çeşitli kültürel arka planlara sahip, sayıları gittikçe artan uzak ülkelerden gelen gezginler –hacılar, dervişler, gezgin bilginler, askerler ve tüccarlar– ile kaynaşmışlardı. Sadece hac mevsiminde değil, bütün bir yıl boyunca İslam dünyasının her yanından gelen insanlar Mekke'de ve Medine'de buluşur ve çalışırlardı. Aynı durum daha düşük bir ölçüde Kahire, Şam, Bağdat ve İsfahan gibi daha uzaklardan gelen hac yolları üzerindeki ara durakları oluşturan bütün şehirlerde de gerçekleşirdi. Şairler, ulemâ, Sufîler ve askerler kendi kendilerine uzak ülkelerin çekiciliğine kapılırlar, bazen bir zaman sonra memleketlerine geri dönerlerdi; ama ne olursa olsun, aralarındaki ilişkileri koparmazlardı. Bütün bunların imgelemi ne ölçüde uyardığı veya gizli yetenekleri ne ölçüde teşvik ettiği hakkında ancak birtakım tahminlerde bulanabiliriz. *Bin Bir Gece Masalları*'nın yöneldiği geniş ufuklar bu anlamda fikir vericidir. Canlı uzak temasların anlamlı göründüğü birkaç etkinlik tipine burada değinebiliriz.

Yarıküre çapında yüzyıllar boyunca yapılan yeni buluşlar ve keşifler sanatsal ve askeri tekniklerin seviyesinin yanı sıra kentlerde, hatta kırsal kesimde yaşayan halkın yaşamını da değiştirdiler. Belki de özellikle Orta Dönemlerde bunların bir kısmı yaşamın rengini değişikliğe uğratacak şekilde bir araya geldiler. Aşçılık tarihinin izini henüz süremiyoruz ama uzak yerlerden gelen baharatların yavaş yavaş çeşitlendiği ve halk arasında rağbet görüp yaygınlaştığı açıktır. Ayrıca nispeten yeni bir buluş olan şeker rafinasyonuyla birlikte, sonraki dönemlere özgü birçok tatlının tarifinin zamanla popülerleşmeye başladığı da tahmin edilebilir. Bu tatlıların hepsi rafinasyon işlemiyle birlikte ortaya çıkmamıştı elbette. Popüler eğlencelerin yarıküre çapında yaygın biçimde rastlanan başka bazı biçimleri muhtemelen epey sonraları ortaya çıktılar. Bazen oldukça çarpıcı olan sihirbazlık numaraları çağlar içinde –psikolojik ve teknik açıdan– kusursuz hale getirildiler ve muhtemelen Orta İslami Dönemlerde doruğa ulaştılar. Bunlar özellikle Hindistan'la bağlantılıydılar. Sonraki dönemlerde, antik Akdeniz'e özgü pantomimin yerini alan gölge oyunu bütün sınıflar arasında rağbet gördü: Bunlar, belirli değişmez kukla figürlerinin bir perdenin arkasından, izleyicilerin sadece gölgelerini görebilecekleri biçimde gevezelik etmesine, aşk yapmasına veya kavga etmesine dayanan gösterilerdi. Bu sanat belirli bir incelik düzeyine ulaşacak kadar geliştirildi ve dindarlık veya kahramanlık masalları anlatıcılarının ve dedikodu düzeyinden çıkarılıp soyutluğu bakımından belirli bir ağırbaşlılık kazandırılmış, kasaba veya köy yaşamıyla ilgili bilindik hicivlerin yerini aldı. (on altıncı yüzyılda Amerika'dan getirilen yeni tarım ürünleri, özellikle mısır, bazı Müslüman ülkelerde yaygın biçimde benimsendi.)

İnsanın kişiliğinin gelişiminden muhtemelen özel bir yeri olan, birçok yerel bölgeden getirilmiş yeni keyif verici tüketim ürünü çeşitleri, Nil ile Ceyhun arasında aynı amaçla geleneksel olarak kullanılan şarabın ve diğer alkollü içe-

ceklerin yerini almaya başladı. Yine bu konuda da kesin bir yargıda bulunmamızı sağlayacak herhangi bir inceleme elimizde yoktur ama birkaç önemli noktaya değinebiliriz. Kenevir ürünlerinden biri olan ve yatıştırıcı olduğu öteden beri bilinen esrar, Erken ve özellikle Geç Orta Dönem'de bazı kentli çevrelerde hızla yaygınlaşıp rağbet görmeye başladı. (Afyon ve diğer uyuşturucular da bu dönemde yaygınlaştı ve daha cesur kimseler tarafından kullanıldı.) On beşinci yüzyılda yeni bir uyarıcı, kahve, Hint Okyanusu kıyılarından Nil ile Ceyhun arasındaki bölgeye getirildi. Tütün on altıncı yüzyılda Amerika'dan getirildi. Doğu Müslümanları arasında yaygın biçimde kullanılan betel ise Nil ile Ceyhun arasındaki bölgede yayılmadı. Bu bölgede farklı kişisel mizaçlara ve toplumsal durumlara uygun, yeterince keyif verici madde çeşidi zaten bulunuyordu.

Esasen sorumluluk duygusunu azaltarak kişiyi rahatlatan şarap, keyif verici maddelerin en keyiflisiydi. Şarap kullanımı şarkıcı cariyelerle, kumar gibi tutku oyunları ve son olarak elbette sarhoşlukla ilişkilendirilirdi. Elbette şarap zamanla vücudu zayıflatırdı. Bu özelliğiyle birçok prensin erkenden ölmesine neden olmuştu; yine de üzücü örneklerin çokluğu bile insanların şaraptan vazgeçiremiyordu. Diğer keyif verici maddeler de yaygın biçimde ama değişik eğilimlerle kullanılırlardı. Esrar, duyarlılığı azaltıp sonunda imgelemin değişik biçimde çalışmasını sağlayarak kişiyi dertlerinden uzaklaştırırdı; kadınları akla getirmezdi ve kısa vadede fazla uyarıcı ve tehlikeli bir madde değildi ama alışkanlık haline getirilmesi halinde uzun vadede halsizliğe yol açardı. Kahve ve tütün hem hem dolaysız sonuçları hem de uzun vadeli etkileri bakımından daha hafiflerdi. İkisi de sadece erkeklerin katıldığı sakin toplantılara şaraptan daha uygundu. Sorumluluk kaybına yol açmadan belirli bir ölçüde heyecan veya rahatlama sağlarlardı. Geç Orta Dönem'in sonunda bazı kentli çevrelerde bunlar insanları yaşamın kargaşasından uzaklaştırmış ve yaşamın saygınlığını arttırmaya katkıda bulunmuş olabilirler. Köylüler hurmadan veya başka bitkilerden üretilmiş, nispeten ağır alkollü içkilerini kullanmaya devam ederlerken, eğitimli sınıfların alkollü içkisi olan şarabın kullanımı belirgin biçimde azaldı ve bununla bağlantılı olarak Doğu Akdeniz'in bir zamanlar çok ünlü olan üzüm bağları yok olmaya yüz tuttu.

Gölge oyunları ve kahvehaneler gibi eğlencelerin basitliği ve bunlara burjuvazi tarafından gösterilen itibarın, potansiyel liderlerin dinamik değil de sadece marjinal oldukları ve tüm toplumun kendi içine kapandığı daralan bir ekonomiye uygun olması mümkün müydü?[6] Belki de etnik çeşitliliğin ve nü-

---

[6] Bunu, Carleton Coon'un *Caravan: The Story of the Middle East* (New York, 1951) adlı eserinde yer alan ve "A Lesson in Austerity" başlıklı son bölümünün bir parçasını oluşturan, İslam uygarlığının yaşandığı Kurak Kuşak'taki birçok kuralın ve âdetin zenginleri ve yoksulları, hoşnutsuzlukları asgari düzeye indirecek ve gittikçe yoksullaşan bir çevrede kaynakların korunmasını sağlayacak şekilde eşitlediği yönündeki iddiasıyla karşılaştırmak mümkündür.

fusta belirli düzeyde meydana gelen bir değişkenliğin yanı sıra mutfak, eğlence ve keyif verici maddelerin çeşitliliği de soylu sınıflara özgü, dinsel ya da ihtişamlı, halka açık gösteriler pahasına ev ve mahalle yaşamına özgü mutlulukları arttırmış olabilir.

Ulemâ yeni keyif verici maddeleri kuşkuyla karşıladı. Onları alkolle bir tutma ve tümden yasaklama eğiliminde oldu. Bunların hepsinin en iyi ihtimalle gereksiz lüksler ve (daha ciddi bir düzeyde) ahlakçı bir inancın gerektirdiği ağırbaşlı ve sorumlu mizaca aykırı oldukları düşünülebilirdi. Sonunda ulemâ, kahve ve tütünü kabullendi. Öte yandan uyuşturuculara tahammül gösterilmedi. Bazı Sufîler ise aksine, imgeleme yardımcı olan bu yeni maddeleri benimsediler. Söylentilere göre, (epey koyu biçimde hazırlanan) kahvenin keyif verdiğini keşfedenler ve onu başka yerlerde yaygınlaştıranlar Yemen'deki bir Sufî tarikatının mensuplarıydı.

İslam'ın dinsel gelişimi, en azından İslam'ın eski İran-Sami topraklarının ötesinde yayılmasıyla orantılı ve dengeli biçimde gerçekleşmiş olmalıdır. Yeni ulaşılmış ülkelerde yerel âdetler ve uluslararası İslam arasında bir köprü kurması için başvurulan tasavvuf, kendi halka açılma sürecinde ve yerel pratikleri İslami ilkeler doğrultusunda onaylamasıyla iyice benimsenmiş olabilir. Bu süreç bölgeden bölgeye değişiyordu: Örneğin İslam'ı Malezya takımadalarına götürmeye yaradı ama Batı Sudanî ülkelerinde sınırlı ve belki de verasete dayalı işlevlere dönüşerek zayıfladı ya da şehir sahibi daha eski bölgelerdeki eski teslimiyetçi geleneklere özgü unsurları bünyesine kattı. Böylece, geldikleri yerler ne olursa olsun, Sufî dervişler dört bir yanda sürekli dolaşmaya başladılar ve ortaya çıkan yeni sentezleri temsil etmek amacıyla sürekli yeni tarikat kolları kuruldu.

Fakat Sufîlerin rolü ne olursa olsun, Şer'î normların savunulmasına, özellikle çok önceden beri benimsenmiş İran-Sami âdetlerinden sapan yerel âdetlere karşı istikrarlı bir biçimde yürütülen bir mücadele öncülük etti. Ümmet'in bütünlüğünün sadece Şer'î hukuka bağlı olduğu, bilinçli Müslümanlara sürekli anımsatıldı. Genel hale gelen Şer'î rejim biçimi doğal olarak Şiî değil Sünnî'ydi. İslam dünyasının yayılması, Erken Orta Dönem'in (Ali'nin soyundan gelenlere bağlılık anlayışıyla geçinebilen) Sünnî sentezinin kanatları altında başlamıştı ve sonraları Şiîlik eski bölgelerde yeniden canlandığında, onun yerleşik Müslüman kurumlar hakkındaki binyılcı kaygıları, Güney Denizlerinde, hatta Orta Avrasya bozkırları çevresinde hâkimiyet mücadelesi veren nispeten yalıtılmış cemaatler için fazla anlam ifade etmedi. Dolayısıyla Sünnîlik İslam dünyasının nüfusuna genel olarak hâkim oldu. Sonraları Şiîlik eski İslam ülkelerinin merkezinin büyük kısmında iktidara geldiğinde bile azınlıkçı statü duygusunu bir ölçüde devam ettirdi; çünkü en azından eğitimli Müslümanlar onun Ümmet'in geneli içindeki azınlık konumunun farkındaydılar. (Bu du-

rum merkezdeki yüksek kültür yaşamı ve çevre bölgelerin kültürü arasında belirli bir uçurum oluşmasına yol açmış olabilir.)

Son olarak, Şeriatçılıkla birlikte kuşkusuz Müslüman toplulukçuluğu da pekişti: Peygamberli tektanrıcı gelenekler, her türlü diğer ahlaki talepten önce, hatta kâfirlerin benimsemiş olduğu ahlaki değerlerin tanınmasından bile önce, vahiy cemaatine sadakat oluşturmak bakımından muazzam bir çekiciliğe sahiplerdi. Çünkü cemaat kuvveti, cemaatin güç durumda olmakla birlikte yükselişte olduğu koşullarda başlıca gereklilikti. Böylece cemaatçi ve Şer'î duyarlılık toplumsal bir bilincin ifade edilmesinin başlıca kanalları haline geldiler.

Müslümanların Üstünlüğü ve Garplı Rönesans

1500 yılına gelindiğinde Müslümanlar, (çoğunlukla olduğu gibi) işbirliği içinde oldukları hallerde yarıkürenin daha merkezi konumda olan çoğu yerin ve daha uzaktaki birçok bölgenin siyasal kaderini kontrol edebiliyorlardı. Müslümanların yayılışı on altıncı yüzyılda da genel olarak devam etti ve bazı yerlerde Müslümanların egemenliği sarsılmasına rağmen İslam dünyası dünyadaki en etkili toplumsal bloğu oluşturmayı sürdürdü. Müslümanlar kendi eylemleri sayesinde, İslam dünyasının bundan sonraki öyküsünün genel olarak dünyanın öyküsünden -önceki kadar olmasa bile– açıkça ayrı tutulmasını sağlayabilecek bir konuma gelmişlerdi.

Müslümanların üstünlüğünün bu şekilde ortaya çıkışı önce Çin'in Sung hanedanı dönemindeki, Çinlilerin kendilerini neredeyse her bakımdan Müslümanlara kıyasla çok daha yüksek bir toplumsal karmaşıklık ve iktidar düzeyine çıkarmalarını sağlayan muazzam kültürel ve ekonomik atılımıyla aynı zamana rastlamıştı. Dahası Geç Orta Dönem'in sonunda Garp'ta benzer bir şekilde Garplıları en azından bazı bakımlardan Müslümanlara kıyasla daha yüksek kültürel düzeylere çıkaran aynı ölçüde çarpıcı bir kültürel atılımla, yani Rönesans'la aynı zamana rastladı. Müslümanların Ekümenik liderliği bu kültürel serpilmelere rağmen, hatta bunlara büyük ölçüde kayıtsız kalarak devam etti. Buysa bir soruna yol açtı.

Müslümanlar dolaylı yollardan Çinlilere hayranlık duymuş, hatta onları taklit etmişlerdi. Birçok Müslüman'a tarihsel, hatta coğrafi yönden çok daha yakın olan Garplı Rönesans ise İslam dünyasının büyük kısmı üzerinde neredeyse hiç etki uyandırmadı. Rönesans son kertede kısmen de olsa Müslümanlara ait kaynaklardan esinlenmişti ve her halükarda İslamileşmiş kültürde hâlâ oldukça büyük bir rol oynayan Yunan mirasının daha yaratıcı yanları üzerine bina edilmişti. Üstelik Modern Batılılar Rönesans'ta ve özellikle de bu dönemde yapılan keşif yolculuklarında Modern Batı'nın dünya egemenliğinin başlangıcını görme eğilimindedirler. Onlar bunu, daha o dönemde Garp'ın Akdeniz ticaretindeki üstünlüğüne, Kuzeybatı Avrupa'nın ve onunla birlikte Ku-

zeybatı Akdeniz limanlarının yerel olarak artan ekonomik ağırlığına dayanan bir üstünlüğe yol açmış toplumsal gücün daha da geliştirilmesi, hatta Modern dünya iktidarına doğru atılan ilk adımlar olarak görürler. Müslümanların Rönesans'ın başarılarına aldırmadıkları için affedilmez bir kavrayışsızlık sergilediklerini ileri sürerler ve Müslümanlar arasında bunları göz ardı etmelerine yol açan radikal bir kültürel kusurun söz konusu olduğunu ima ederler. Fakat genel olarak yarıkürede –hatta Akdeniz'de– devam eden Müslüman üstünlüğünün fiili düzeyi bu durumda bir çelişki yaratmaktadır. İşte bu nedenle Rönesans'ın tarihsel doğasını, Rönesans'ın dönemin Müslümanlarıyla ilgisini kurabilecek bir dünya tarihinin bakış açısından burada kısaca ele almamız gerekir.

Garplı Rönesans dünya tarihinin büyük atılımlarından biriydi ve bundan sonra dünya tarihsel bakış açısıyla değerlendirmemiz gereken Modern dönüşümlerin ortaya çıkmasını sağlayan dolaysız arka planı oluşturması bakımından özel bir anlam taşımaktadır. Ama kendi başına Rönesans yaratıcılığı veya temel kurumsal yeniliği bakımından, Ekümenik tarihin Tarım Çağı'nda gerçekleşmiş birçok başka büyük atılımın ötesine geçmemiştir. Özel olarak o, Sung Dönemi Çini'nde meydana gelen kültürel serpilmeden, hatta İslam dünyasında Yüksek Halifelik Dönemi'nin hayranlık uyandırıcı kültürel yeniliklerinden ve girişimlerinden daha çarpıcı bir girişim değildi. Rönesans zamanlarının heyecanının, kuzeyde bile, bir Ekümenik sınır bölgesinin geçmişteki bölgesel geri kalmışlığına karşıt bir durum olarak konumlandırılması ancak yavaş yavaş gerçekleşti. Üstelik bu geri kalmışlık Yüksek Ortaçağ'da zaten büyük ölçüde aşılmıştı. Yine de Rönesans dönemini özünde dar görüşlü olan böyle bir karşıtlığın bazı çağrışımları dışında değerlendirmek bizim için güçtür. Ama burada belirleyici olan şey, onun pozitif başarısından –Garplı geçmişe göre bir ilerleme oluşundan veya çağdaşları arasındaki parlaklığından– ziyade, aslında Rönesans'ın tarımsal temelli toplumun temel tarihsel ön koşullarından kaçamadığı şeklindeki daha önemli ama daha belirsiz ve negatif bir özelliğidir.

Aslında Eksen sonrası yüzyılların sonlarında, Rönesans'ın da bir dışavurumu olduğu, uzun vadede dünya tarihsel bakımdan anlamlı bir şey gerçekleşiyordu. Afro-Avrasya Ekümenesi'ndeki istikrarlı yayılmanın ve bölgelerarası etkileşimin epey ileriye götürülmesinden ve birikmiş buluşların ve ürünlerin geniş çapta yayılmasından sonra, nispeten kuzeydeki ülkelerde, özellikle Kuzeybatı Avrupa'da ve Kuzey Çin'de ilk kez sınaî yatırıma ticari yatırıma kıyasla daha önemli bir rol verildiği görülmektedir. Muhtemelen, yüksek bir sınaî yatırım düzeyi her yerde kent yaşamının doğası üzerinde belirleyici olunca, sınaî yatırımdan ziyade ticari yatırıma bel bağlayan toplumların göreli gücü tehlikeye girmeye başladı. Garp'ın ve Çin'in kendi komşularıyla –özellikle de Akdeniz'le ve Uzak Güneydoğu'yla– olan ilişkilerinin gittikçe artan önemini,

kısmen, endüstriyel yatırımın öneminin bu iki toplumda gittikçe artmasına bağlayabiliriz. Hem Akdeniz'de hem de Uzak Güneydoğu'da İslamileşmiş etki iki rakibi tarafından farklı şekillerde olsa da sınırlanmaktaydı. Fakat Çin'de de Garp'ta da, çok sonraki dönemlere kadar, sınaî iktidarda meydana gelen hiçbir yoğunlaşma büyük ölçekli sonuçlara yol açmadı.

Yani Garp'ta on beşinci yüzyılın sonları ile on altıncı yüzyılın başları, tarımsal üretimin ve dağıtımın bölge ekonomisinin belkemiği olmaya devam ettiği, şehirlerin ise topraktan sağlanan üretim fazlasına bağımlı ayrıcalıklı adalar olmaya devam ettikleri temel toplumsal yapıda bir değişime yol açmadı. Şehirlerin sınaî ve ticari yaşamı da bu durumun sonuçlarından azade değildi: Aslına bakılırsa Rönesans Avrupası'nın sınaî gelişimi Sung Dönemi Çini'nden çok daha geride kaldı. Ekonomiyi tarımsal bağımlılıktan kurtaracak can alıcı özellikler kuzeybatı Avrupa'da ancak on altıncı yüzyılın sonunda ortaya çıktı: Bu da yatırım sermayesinin, tarımsal üretkenlikteki artıştan çok daha hızlı biçimde ve uzun ömürlü bir temelde –ve daha önce başka yerlerde gerçekleşmiş olduğu gibi salt yerel etkilerden daha fazlasını oluşturacak kadar geniş bir ölçekte– kendi kendine toplumsal olarak birikmesiydi.

Buna bağlı olarak, elverişli siyasal yapılar tarımcıl toplumun her yerde uzun süreden beri olanak verdiği yelpazenin içinde kalan yapılar olmaya devam ettiler: Bölgesel devlet daha monarşik ve bürokratik veya daha oligarşik olabilir, az çok askerileşmiş bir toprak sahipleri topluluğu tarafından kontrol edilebilir, bu sırada sadece konumu elverişli olan şehirler (veya ara sıra tecrit olmuş köylü toplulukları) cumhuriyetçi (ama normalde oligarşik) bir özerklik ileri sürebilirler, hatta bir süre boyunca olduğu gibi, bağımlı topraklardan oluşan bölgelere hükmedebilirlerdi. Temelde ne gibi ilerlemeler olursa olsun, askeri yöntemler, emek yoğunluklu üretim yöntemleri, hatta entelektüel yöntemler, kendi toplumsal ön koşulları bakımından, tarımcıl başka herhangi bir topluma doğrudan açık olacak bir düzeyde kaldılar. Biraz daha soyut konuşmak gerekirse tarihsel değişimin ilerleyiş hızı değişmedi: Tarımcıl herhangi bir kültürel serpilmede, kuşaktan kuşağa ilerleyen hâkim bir süreklilik bağlamında yenilik yapma özgürlüğü göreli olarak teşvik edilirdi. Bu süreçte sanki bütün kültürel unsurlar yeniden düşünülüyormuş gibi görünebilir ama bu çok ciddi sınırlar çerçevesinde gerçekleşirdi. Rönesans'ta Rönesansçıların bizzat fark ettikleri gibi, Eksen Çağı'nın atılımları sırasında Ekümene'nin her parçasında gerçekleşmiş değişim kadar büyük bir değişimin yanına bile yaklaşılmadı. Dolayısıyla Eksen sonrası tarımcıl kültürün kalıplarında hiçbir ciddi kırılma olmadı.

En azından on altıncı yüzyılın ilk yarısının sonlarına doğru –Garp Modernliği doğuracak asıl teknikçil dönüşümlere doğru adım adım ilerlerken– bazı dikkat çekici bilimsel gelişmeler yaşandı. Vesalius ve Copernicus tıbbı ve astronomiyi Latinlerin Yunanlardan ve Araplardan miras aldıkları hallerinden

epey öteye taşımayı başardılar. Ama bu simaların yol açtıkları ilerleme henüz Müslümanların kendi büyük serpilme dönemlerinde başarmış oldukları ilerleme kadar büyük değildi. Bilimsel çalışmalar da hâlâ klasik Yunanların ve Müslümanların başvurdukları beşeri temeller üzerinde yapılıyordu. Belirtmiş olduğumuz gibi, Copernicus'un çalışmasının bilimsel bakımdan en geçerli kısmı iki yüzyıl önce Azerbaycan'da zaten öngörülmüştü. Dönemin havası – büyük bir kültürel serpilmenin ortasında bile– Garp'ta daha sonraları gerçekleşen teknik dönüşümleri karakterize eden uzmanlaşmış ve işbirliğine dayalı çalışmalara hâlâ uygun değildi. Örneğin çözümü güç cebir denklemlerine getirilen çözümler hâlâ kasıtlı olarak özel hazineler olarak görülüp herkesten gizli tutuluyordu.

Dünya tarihi düzeyinde, yani toplumlar arasındaki temaslar düzeyinde bile belirleyici bir tarihsel kırılma yaşanmadı. Afrika'nın etrafından dolanan yeni bir ticaret yolunun bulunmasına –daha önceleri de olduğu gibi, Sahra üzerinde veya orta Avrasya bozkırlarının kuzeyinde yeni geçitler açılmıştı– ve –Atlantik Okyanusu'nun öte yanı kadar uzak yerlerde olmasa da bir süredir zaten sürekli yaşanan bir durum olarak– şehir sahibi toplumların kenarlarında yeni yerler oluşmasına rağmen, eski ticaret yollarının çoğu önemini en azından on altıncı yüzyılın büyük kısmı boyunca korudu. Çünkü toplumlar arasındaki temaslar düzeyinde, bir toplum ve diğeri arasında hiçbir belirgin karşıtlık ortaya çıkmadı. İslamileşmiş bir toplumda geliştirilebilecek bir toplumsal iktidar Garplı bir toplumdaki kadar güçlüydü. Osmanlı İmparatorluğu'nun da gösterdiği gibi, böyle bir iktidar fetihlerine doğrudan Garp'ta devam edebiliyordu. Bazı Garplı toplumlar özel bir gayret gösterdiler ama bu genel iktidar dengesini kalıcı olarak kaydırmaya yetmedi.

Dolayısıyla (kısaca göreceğimiz gibi) on altıncı yüzyılın başında İslam dünyası çapında tarihsel durumu dönüşüme uğratan, o döneme özgü teknolojik değişimlerin en önemlisi, yani barutlu silahların orduda başat bir rol üstlenmeye başlaması İslam dünyasında da Garp'ta da pratikte aynı hızla gerçekleşti. Garp'ın –serpilirken– barutla ilgili yeniliklerin yapıldığı özellikle önemli bir merkez haline gelmiş olması elbette mümkündür ama bundan kesinlikle emin olamayız. Garp hakkındaki belgeler başka yerler hakkında elimizde olan belgelere kıyasla hâlâ daha doyurucudurlar ve az da olsa bu konuda daha fazla öncelik verildiğini işaret ederler ama bunu büyük ölçüde kuşkulu bir sessizlik üzerinden yapar. Fakat bu yenilikleri kabaca aynı hızda ve bildiğimiz kadarıyla en azından bazen, İslam dünyasının büyük kısmında bağımsız bir seyir izlediği açıktır. Barutlu silahların yol açtığı değişimleri zorunlu kılan şey İslam dünyasındaki iç gelişmelerdi.

Son olarak, kısaca göreceğimiz gibi, Rönesans sırasında İslam dünyasına Garp'tan gelen en önemli müdahale Portekizlilerin Hint Okyanusu'nu istila etmeleri olmuştur. On altıncı yüzyılın başında Portekizlilerin bölgeye gelişi

Güney Denizlerindeki Müslüman hâkimiyetine büyük bir ticari ve siyasal darbe indirdiyse de Portekizliler burada sadece belirli önemli limanları ellerinde tutmayı başarabildiler. Müslümanlar limanların çoğunda ve bazı hinterlandlarda İslamileşmiş olmayan kültürlerin hâlihazırda yeterince kök salamadığı her yerde en güçlü ve tek unsur olmaya devam ettiler. Çinli tüccarlar ve Japon maceracılar yer yer Müslümanlar karşısında neredeyse Portekizliler kadar önemli birer tehdit oldular. Görünüşe göre, on altıncı yüzyılın son yarısında Müslümanlar Portekiz tehdidiyle başa çıkmayı başardılar. Müslümanlar, Portekizlilerin farklı bir iklimde ve Rönesans'ın teşvikiyle geliştirmiş oldukları teknolojik üstünlükleri yakaladılar. Portekizlilerin üstünlükleri büyük ölçüde taktiksel olduğu için, bu bölgede geçici oldular. Hatta Portekizlilerin üstünlüğü, Arapların yedinci yüzyıldaki üstünlüğünden bile daha kısa ömürlü oldu. Fakat on yedinci yüzyılda bu kez Kuzeybatı Avrupa'dan (özellikle Hollanda'dan) gelen bir sonraki Avrupalı dalgasıyla birlikte Müslümanların Güney Denizlerinin ticareti üzerindeki kontrolü de kesin olarak sona erdi. Elbette Müslümanların kısa mesafeli ticaretlerinin yanı sıra da İslamileşmiş uygarlığa özgü genel bir renk de bundan sonra dahi neredeyse her yerde varlığını bir ölçüde sürdürdü.

Akdeniz ticareti üzerindeki Garp kontrolünün ve Avrupa'nın okyanuslardaki girişimlerinin gittikçe artan önemine rağmen Batı Avrupa'nın Rönesansı ve ona eşlik eden unsurlar, Ekümene'de uzun vadede Müslüman hegemonyası ihtimaline ciddi bir tehdit oluşturmadı. Bu süreçteki ilerlemeler Garp'ın Müslüman komşuları tarafından kolayca benimsenmediyse bunun kısmi sebebi İslamileşmiş kültürün hâlâ Nil ile Ceyhun arasındaki çekirdek bölgede bulunan başlıca merkezlerinin Garplı merkezlere nispeten uzak olmasıydı. Ama bunun daha önemli bir sebebi de örneğin Garplılar Arapçadan çeviriler yapmaya ilk başladıklarında, ilerleyen zamanlarda önem kazanacakları halde o sıralar yeni yazılmış oldukları için henüz iyi bilinmeyen eserleri çevirmekten ve onları İslamileşmiş kültürün çoğu aşamasına bütünüyle nüfuz etmekten alıkoyan ilkenin ta kendisiydi. Tarımsal dönemlerde, uygarlığa özgü bazı geleneklerdeki gelişim esasen kendi içsel diyalogları üzerinden ilerliyor ve yabancı diyalogların farkına, ancak yakalanmaları yüzyıllar alacak bir hızla varılıyordu. On altıncı yüzyılda bile bu zamansal ilerleyiş hâlâ yeterli düzeydeydi. İslam dünyası şimdiye kadar, dünyanın genelindeki avantajlı konumunu sürdürmek için Batı Avrupa'da yaşanan çoğu ilerlemeye ilgi göstermek zorunda kalmamıştı.

Seçilmiş Kaynakça

Not: Genel eserler birinci cildin kaynakçasında listelenmiştir.

Orta Dönemlerin devlet oluşumları üzerine eserler:

Angel Gonzalez-Palencia, *Historia de la España musulmana*, 4. baskı (Editorial Labor, Barselona, 1945). On birinci ve sonraki yüzyıllar hakkında özlü bir değerlendirme.

Ch.-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Cilt II, 2. baskı (Payot, Paris, 1964). Tek ciltlik özetlerin en iyilerinden biri.

Georges Marçais, *La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge* (Montaigne, Paris, 1946). Muvahhid devletinin gerileme dönemine kadar.

Henri Terrasse, *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français*, 2 cilt (Éditions Atlantides, Kazablanka, 1949-50); İngilizceye çeviren: Hillary Tee (Éditions Atlantides, Kazablanka, 1952). Özellikle Muvahhidlerden sonraki dönem üzerine.

Gaston Wiet, *L'Egypte arabe de la conquélte arabe à la conquélte ottomane*, 642-1517; *Histoire de la nation égyptienne*, Cilt IV, haz. Gabriel Hanotaux (Pion, Paris, 1937). Tercih edilmesi gereken bir eserdir.

Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages* (600-1500) (Methuen, Londra, 1901). Okumaya değer bir eserdir.

Steven Runciman, *A History of the Crusades*, 3 cilt (Cambridge University Press, 1951-54). Okumaya değer bir eserdir ve Bizans bakış açısını ortaya koyar.

Kenneth M. Setton, *A History of the Crusades*, 5 cilt, şimdiye kadar 2 cildi yayınlanmıştır (University of Pennsylvania Press, 1955-). Eksiksiz bir monografi derlemesidir. İlgili İslami devletler hakkında önemli değerlendirmeler içerir.

Claude Cahen, *La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche* (P. Geuthner, Paris, 1940). Yoğun ve aydınlatıcı bir inceleme.

Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey; a general survey . . . c. 1071-1330*, çev. J. Jones-Williams (Sidgwick and Jackson, Londra, 1968). Bilgilerimizin mevcut durumunu gözeten ustaca bir inceleme. Bununla birlikte daha eski iki inceleme de yararlı olabilir:

Mehmed F. Köprülü, *Les Origines de l'empire ottoman* (Boccard, Paris, 1935) ve

Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (Royal Asiatic Society, Londra, 1938).

The Cambridge History of Iran, Cilt V: "The Saljuq and Mongol Periods", haz. J. A. Boyle (Cambridge University Press, 1968). Kapsadığı konular bakımından mükemmeldir. Bazı gelişmeleri vurgulayan birkaç incelemenin bunun yanında okunması yararlı olabilir:

Muhammad Habib, *Sultan Mahmud of Ghaznin* [1. baskı: 1924], 2. baskı (Cosmopolitan Publishers, Aligarh, 1951). Gazneli Mahmud'un eylemlerini dönemin İslam dünyası bağlamına yerleştirmeye çalışan, fatih hakkındaki eski ama hâlâ yararlı bir değerlendirmedir. Fakat şu eserle bir arada okunması gerekir:

Clifford E. Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040* (Edinburgh University Press, 1963). İdare ve toplum hakkında özenli bir incelemedir.

Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World* (Mouton, Lahey, 1955). İsmailî devletinin ve dininin öyküsü, dönemin önemli İslami tutumlarından bazılarına değinir.

Vasilii V. Barthold, Rusçadan bazı Avrupa dillerine çevrilmiş olan ve Orta Avrasya hakkındaki sonraki incelemeler için hep birlikte bir temel oluşturan bir dizi inceleme yapmıştır. Özellikle bkz. *Turkestan down to the Mongol Invasion* [1900], 2. baskı, yazar tarafından bizzat çevrilmiştir (E. J. W. Gibb Memorial, Londra, 1928, yeniden basım: 1958); *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens* [1926], *Histoire des Turcs d'Asie Centrale* başlığıyla çev. M. Donksis (Adrien-Maisonneuve, Paris, 1945); ayrıca incelemeleri *Four Studies on the History of Central Asia* adlı eserinde bir araya getirilmiştir, 3 cilt (E. J. Brill, Leiden, 1956-62).

Nizamülmülk, *Siyasetnâme, The Book of Government or Rules for Kings* başlığıyla çev. Hubert Drake (Routledge and Kegan Paul, Londra, 1960). Ünlü Selçuklu vezirinin kendi hükümdarına verdiği tavsiyeler.

Abul Barkat M. Habibullah, *Foundation of Muslim Rule in India* (Muhammad Ashraf, Lahor, 1945). Delhi sultanlığının on üçüncü yüzyıldaki siyasal gelişimi ve idari örüntüleri üzerine bir inceleme.

Ishwari Prasad, *History of Medieval India from 647 AD to the Mughal Conquest* (Indian Press, Allahabad, 1925). Esasen bir siyaset tarihidir, diğer eserlerin değinmediği konularda yararlıdır.

Ziyaüddin Baranî, *Fetâva-yı cehanderî*, Mohammed Habib ve Afsar Umar Salim Khan tarafından *The Political Theory of the Delhi Sultanate* başlığıyla çevrilmiş ve incelenmiştir (Kitab Mahal, Allahabad, 19—). M.S. on dördüncü yüzyılda yazılmış bir siyaset risalesi, Nizamülmülk'ün (yukarıda adı geçen) eseriyle karşılaştırılabilir.

Tarikat tasavvufu üzerine eserler:

Octave Depont ve Xavier Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes* (Jourdan, Cezayir, 1897). Daha geniş kapsamlı olmakla birlikte Mağrip'teki tarikatlar hakkında muazzam bir incelemedir.

John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Hartford Seminary Press, 1937). Popüler bir Türk tarikatı hakkındadır, halk yaşamının tamamı hakkında aydınlatıcı olacak yeterliliktedir.

John P. Brown, *The Dervishes; or Oriental Spiritualism* [1968] (Oxford University Press, 1927). Değerlendirici olmamakla birlikte tamamen Türkiye hakkındadır.

John A. Subhan, *Sufism, Its Saints and Shrines* [1938], gözden geçirilmiş baskı (Lucknow Publishing House, Lucknow, 1960). Değerlendirici olmamakla birlikte tamamen Hindistan hakkındadır.

Celâleddin Rûmî, *The Mathnawî of Jalâlu'ddîn Rûmî*, çev. ve haz. R. A. Nicholson, 8 cilt (Gibb Memorial Series, Londra, 1925-40), en önemli Sufi popüler eserinin sağlam ama pek okunaklı olmayan bir çevirisi.

Klasik Farsça edebiyat üzerine eserler:

Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 cilt [1902-24] (Cambridge University Press, 1964 yeni basım). Duyarlı bir Farsça edebiyat okuru tarafından hazırlanmış, İran edebiyatına yoğunlaşan, muhteşem bir öncü araştırma; dönemin tarihi hakkında birçok faydalı not içerir.

Muhammad 'Abdal-Ghani, *A History of Persian Language and Literature at the Moghul Court*, 3 cilt (The Indian Press, Allahabad, 1929-30). Hindistan ile ilgili olarak Browne'ı tamamlar.

Arthur J. Arberry, *Classical Persian Literature* (George Allen and Unwin, Londra, 1958). Bazı yazarlarla ilgili olarak Browne'ı tamamlar ve kısa betimlemelerle çeviri örnekleri sunar.

Alessandro Bausani ve Antonio Pagliaro, *Storia della Letteratura Persiana* (Nuovo Accademia Editrice, Milan, 1960). Güncel, yetkin ve tarzı bakımından duyarlı bir araştırma.

Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele; Mensch, Welt, und Gott in den Geschichten des Farîduddîn 'Aṭṭâr* (E. J. Brill, Leiden, 1955). Attâr'ın tasavvuf eserlerinde ve başka eserlerde ifade edilen yaşama ve aşka dair tutumların zengin bir çözümlemesi; alıntılarla doludur ve kalın bir dizin içerir.

Firdevsî (Firdawsî), *Shâh-Nâmah* (Şahnâme), çev. Arthur G. Warner ve Edmond Warner, 8 cilt (Kegan Paul, Londra, 1908-23). Büyük destanın Viktoryen bir çevirisi, epey eksiksizdir.

Sonraki yüzyıllarda toplumsal ve ekonomik yaşam üzerine eserler:

Solomon D. Goitein, *A Mediterranean Society: the Jewish Communities of the Arab World . . .*, Cilt I "Economic Foundations" (University of California Press, 1967). Kahire Genizasındaki belgelere dayanan bir inceleme, bunların geniş kapsamlı içerimleri dikkatle değerlendirilmelidir.

Ira Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Harvard University Press, 1967). Memlûk egemen grubunun özellikle Suriye'deki kasaba halklarıyla ilişkileri hakkında bir inceleme.

Roger LeTourneau, *Les Villes musulmanes de l'Afrique du Nord* (Maison des livres, Cezayir, 1957). Kısmen son dönemlerdeki gözlemlere dayanan fikir verici bir araştırma.

George F. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean* (Princeton University Press, 1951). Uzun mesafe ticareti üzerine bir özet.

Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia* (Oxford University Press, 1953). İslami dönemlerin başından itibaren tarımsal koşullar hakkında muazzam, ustaca hazırlanmış, ama her zaman net olmayan bir inceleme.

İbn Haldûn, *The Muqaddimah* (Mukaddime), çev. Franz Rosenthal, 3 cilt (Pantheon, New York, 1968). Zanaat dallarına vs. ilişkin seçkiler, özellikle Mağrip'teki kurumlar hakkında kapsamlı bir araştırma içerir.

İbn Batûta, *Rihlah* (Rihle), Hamilton A. R. Gibb tarafından *The Travels of Ibn Battuta* başlığıyla çevrilmiştir, şimdilik 2 cilt (Cambridge University Press, 1956–). On dördüncü yüzyılın ünlü gezginine ait canlı bir anlatı; eser dönemin toplumsal koşulları hakkında önemli düşünceler içerir.

Carleton S. Coon, *Caravan: The Story of the Middle East* [1951], 2. Baskı (Henry Holt, New York, 1958). "Kurak kuşaktaki" Modern dönem öncesi yaşam örüntüleriyle ilgili olarak bir fiziksel antropolog tarafından hazırlanmış popüler bir inceleme; en çok betimleyici kısımlarından yararlanılabilir.

Edward W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* [1836], gözden geçirilmiş baskı: 1860 (yeni basım: Everyman's Library). Modernliğin etkileri tarafından iyice değiştirilmeden önceki Mısır yaşamının muhteşem bir betimlemesi.

İslam dünyasındaki görsel sanatlar üzerine eserler:

Katharina Otto-Dorn, *Die Kunst des Islam* (Holle Verlag, Baden-Baden, 1964). Yararlı bir giriş.

Ernst J. Grube, *The World of Islam* (McGraw-Hill, New York, 1966). Renkli tam sayfa baskılar içeren kısa bir İngilizce araştırma.

Derek Hill ve Oleg Grabar, *Islamic Architecture and Its Decoration* [1964] 2. baskı (Faber and Faber, Londra, 1967). Selçuklular dönemindeki ve sonrasındaki gelişmeler üzerine iyi bir araştırma.

Arthur U. Pope, *A Survey of Persian Art*, 6 cilt (Oxford University Press, 1938-39). Muazzam bir özet.

K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture* (Penguin Books, 1958). Birçok eseri uzmanlar için son derece önemli olan, anıtları titizce betimlemede usta olan bir yazarın ilk yüzyıllar hakkındaki kısa bir incelemesi.

Ernst Kühnel, *Miniaturmalerei in Islamischen Orient* (Bruno Cassirer, Berlin, 1923). Irak, İran ve Hint-Müslüman resmi üzerine, güzel resimler içeren bir inceleme.

Ivan Stchoukine'in incelemeleri de sağlam ve önemlidir, ama her zaman yaratıcı değildir; bu eserler Hint-Müslüman ve İran minyatürlerini Safevî döneminin başlarına kadar ele alır ve bunları çeşitli okullara ayırarak inceler.

Richard Ettinhausen ve Oleg Grabar'ın eserleri önemlidir, bunların birçoğu dergilerde yayınlanmış makalelerdir ve *Index Islamicus*'ta bulunabilir.

Modern dönem öncesinde Afrika ve Güneydoğu Asya'daki Müslümanlar üzerine eserler:

E. W. Bovill, *The Golden Trade of the Moors* (Oxford University Press, 1958). Aynı yazarın daha önceki *Caravans of the Old Sahara* adlı çalışmasının geliştirilmiş bir versiyonu,

İslami Nijer'in, Çad Sudanı'nın ve onun Mağrip'le olan ilişkisinin öyküsünü sürükleyici bir biçimde anlatır; bilimsel ayrıntılardan biraz yoksundur.

J. Spencer Trimingham, *Islam in Ethiopia* (Oxford University Press, 1952), Doğu Afrika "boynuzunun" tamamı hakkındadır. *A History of Islam in West Africa* (Oxford University Press, 1962). Son derece kapsamlı bir dizi soruşturmayı içeren bu iki inceleme, kayda değer bir tarihsel arka plana ve toplumsal çözümlemeye sahiptir.

Alphonse Gouilly, *L'Islam dans l'Afrique occidentale française* (Larose, Paris, 1952). Son derece ayrıntılı olmakla birlikte kolay okunabilen bir çalışmadır, batı Sudan'da İslam'ın almış olduğu biçimi ve buradaki etkilerini inceler.

Jacob C. Van Leur, *Indonesian Trade and Society* (van Hoeve, Lahey, 1955). Put kırıcı bir genç bilgine ait incelemelerin bir derlemesi, içerdiği genellemeler bakımından her zaman güvenilir değildir, ama daha ileri incelemeler için bir hareket noktası oluşturur. Krş. Marie A. P. Meilink-Roelofsz, *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630* (Nijhoff, Lahey, 1962). Van Leur'ün eseri kadar kavrayışlı değildir.

Bernard H. M. Vlekke, *Nusantra; A History of Indonesia* [1943], 2. baskı (Van Hoeve, Lahey, 1960), esasen Portekizlilerden sonraki dönemler hakkında yararlı olan sıradan bir anlatı.

Christiaan Snouck-Hurgronje, *The Achehnese* [1893-94], çev. A. W. S. O'Sullivan, 2 cilt (E. J. Brill, Leiden, 1906).

Bazı Terimler ve İsimler için Sözlükçe

Sözlükçede listelenen terimler, metinde sık sık tekrarlanan teknik terimlerdir. Metinde yer alan başka terimlerin tanımları ve açıklamaları Dizin'e başvurularak bulunabilir.

ahi: On dördüncü yüzyılda Anadolu'da, *fütüvvet* ideallerini benimsemiş genç erkeklerden oluşan bir cemaatin üyesi; bunlar genelde kentli zanaatkâr sınıflarına mensup olurlardı.

Ali soylu ('Alid): Peygamber'in kuzeni ve damadı Ali'nin soyundan gelen kimse. Şiîler Ali'nin soyundan gelen bazı kişilerin *imam* olmaları gerektiğine inanıyorlardı. Ali'nin ilk eşi, Peygamber'in kızı olan Fatıma'ydı, Ali ile onun (dolayısıyla Peygamber'in) soyundan gelenlere özel olarak Fatımîler denmiştir. Oğlu Hasan'ın soyundan gelenlere genellikle *şerif*, oğlu Hüseyin'in soyundan gelenlere ise genellikle *seyit* denmiştir.

âlim (çoğulu: ulema): Eğitimli kişi; özellikle İslam hukuku ve İslam dini alanlarında eğitim almış uzman.

Allah: Tek Tanrı'yı ifade eden Arapça bir isim (hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından böyle kullanılır).

arif ('ârif): Bilen, "gnostik"; Sufiler kendi mistik bilgilerini (*marifet*) âlimin ilminin karşısına koyarak kendilerini böyle tanımlarlardı.

asabiyye ('asabiyyah): İbn Haldûn tarafından kullanıldığı haliyle, nispeten az sayıdaki katı huylu pastoralistin, sakinleri kalabalık ama güçten düşmüş olan şehirleri fethetmesini sağlayan kabile dayanışması ruhu.

askerî ('askerî): Osmanlı imparatorluğunda askeri egemen sınıfın üyesi; bu kişilerin karıları ve çocukları da bu sınıfa dâhil sayılırdı.

atabey (ya da lala): Reşit olmamış hükümdarların, özellikle de hükümdarların vali olarak başka yerlere gönderilmiş oğullarının vasilerine verilen Türkçe bir unvan; bunlardan bazıları bu unvanla bağımsız hanedanlar kurdular.

âyan (a'yân) (tekili: ayn ('ayn)): İleri gelen; Orta ve Geç Dönemlerde bir şehrin veya kasabanın itibarlı ve nüfuzlu ileri gelenleri; Osmanlılar dönemlerinde, tanınmış bir siyasal iktidarın sahipleri.

bekâ (baqâ'): Dünyada kalmak, sağ kalmak; Sufilere göre, *fenâ*nın (fanâ') tamamlayıcısı, iki terim de bireyin tasavvuf yolunda ilerlerken sahip olduğu bir bilinç durumuna atıfta bulunur.

bâtın (bâtin): Bir metnin manevi, gizli veya *içrek* anlamı; Bâtınîler, Bâtıniye, bu tarz fikirlere sahip grupları belirtir. Bu grupların çoğu Şiî, özellikle de İsmailî'dir.

Cemâî-Sünnîler: *bkz.* Sünnîler

cihat (jihâd): Kâfirlere karşı Allah yolunda yapılan, Şeriat'a uygun savaş; böyle bir savaşın hangi koşullar altında gerekli olacağına dair farklı görüşler vardır. Ayrıca kişinin nefsine karşı mücadelesini de ifade eder.

dâî (dâ'î): Özellikle Şiî hareketlerinin propagandacıları; İsmailî yüksek din görevlisi.

Darülislam (Dâr al-Islâm): Müslüman yönetimi altındaki ülkeler; sonraları, Müslüman yönetimi altında olsun olmasın, Müslüman kurumların var olmaya devam ettiği her ülkeyi ifade edecek şekilde kullanıldı. *Darülharp*'ın (Dâr al-•arb), yani Müslüman yönetimi altında olmayan ülkelerin zıt anlamlısıdır.

derviş (dervish): *bkz.* Sufi

dihkân (dihqân): Yüksek Halifelik Dönemi'ndeki eski İranlı toprak sahibi soylular.

divan (dîwân, dîvân): Kamu maliyesi sicili; veya idari bir büro veya konsey; veya onun başkanı; ayrıca bir şairin toplu eserleri.

emir (amîr, emir): Komutan veya askeri lider; klasik Abbasîler döneminden sonra birçok bağımsız hükümdar bu unvanı kullandı; bazen hükümdarın ailesinin üyelerine de verildi. *Emir el-müminin* yani inananların komutanı, halifenin asıl unvanıydı; *emir ül-ümera* ise başkumandan demekti: Yüksek Halifeliğin gerilemesi sırasında özellikle askeri yöneticiler için kullanıldı.

evliya (awliyâ'): *bkz.* veli

evkaf (awqâf): *bkz.* vakıf

fakih (faqîh): *bkz.* fıkıh

fakir (fakir): *bkz.* Sufi

fedâî (fidâ'î): Yaşamını bir davaya adayan kişi; özellikle mezheplerinin düşmanlarına suikast yapma riskine giren *Nizârî İsmailîler* için kullanılır.

Felasife (Falsafah): İslamileşmiş toplumda, doğa ve tin bilimlerini içeren, Yunan geleneğine dayanılarak açıklanmış felsefe

fenâ (fanâ'): Sufiler arasında, kişisel bilincin yitirilmesi anlamında kullanılır.

fıkıh (fiqh): Hukuk kuramı; Şeriat'ı açıklığa kavuşturma disiplini; ayrıca bunun sonucunda ortaya çıkan kurallar topluluğu. Fıkıhla uğraşan kimseye *fakih* (faqîh) (çoğulu: *fukahâ* (fuqahâ)) denir.

fütüvvet (futuwwah): Yüzyıllar içinde geliştirilmiş haliyle, kentli sınıflara mensup genç erkeklerin oluşturduğu, on ikinci yüzyıldan itibaren belirli idealleri ve eylemleri savunan, biçimsel kabul törenlerini ve bir lidere destek yemini edilmesine dayanan ayinleri benimsemiş bir tüzel grup tipi.

gazi (ghâzî): Cihat yapan iman savaşçısı; bazen sınır akıncılarının oluşturduğu örgütlü çeteler için de kullanılır.

habûs (habûs): *bkz.* vakıf

hac (hajj): İslami yılın son ayı olan *Zilhicce* (Dhû-l-hijjah) ayında Mekke'ye yapılan yıllık yolculuk; her Müslüman'ın hayatında mümkünse en az bir kez hacca gitmesi gerekir.

hadis (hadîth) (çoğulu: ehâdis (ahâdith)): Peygamber'in söylediği veya yaptığı bir şey hakkındaki rivayet veya bu rivayetlerin oluşturduğu bir topluluk. Bazen bir *ravi*den bir diğerine aktarıldığı için "gelenek" (tradition) diye çevrilir; yaratıcısı bilinmeden miras alınan grup bilgisi anlamındaki gelenekle hiçbir ilgisi yoktur.

Hanbelî (hanbalî): Ahmed b. Hanbel'e (780-855) atfedilen Sünnî mezhebi.

Hanefî (hanafî): Ebu Hanife'ye (699-767) atfedilen Sünnî mezhebi.

harem (harem): Bir evin, erkek ziyaretçilere kapalı olan ve o evde yaşayan kadınların bulunduğu kısmını belirten Türkçe isim (Arapça *haram*dan (haram) gelir; ayrıca harîm (harîm)); Hindistan'da *zenâne* (zanânah) denir; İtalyanca seraglio terimine denk düşer.

icazet (ijâzah): Belirli bir kitabı, onun iyice anlaşılmasını sağlayarak öğretmeye izin verildiğini bildiren belge; ilkece söz konusu kitabın yazarı tarafından ya da bizzat icazet almış biri tarafından verilir.

içtihat (ijtihâd): Şeriat'ın belirli bir konu hakkında hüküm vermesini sağlamak için bir yetkili *müçtehid*in (mujtahid) yaptığı bireysel soruşturma. Cemâî-Sünnîler, sadece kabul görmüş otoriteler tarafından henüz hükme bağlanmamış konularda içtihadın hoş görülebileceğini uzun süre önce kabul etmişlerdir; onlara göre, hakkında böylece hüküm verilmiş konularda *taklid*e (taqlîd) başvurmak, yani bir mezhebin olağan görüşüne uygun davranmak gerekir. Şiîler ise büyük bilginlerine içtihat alanında çoğunlukla tam yetki vermişlerdir.

ilim ('ilm): Öğrenilmiş bilgi; özellikle *hadis rivayetleri*ne, fıkha vb. ilişkin dinsel bilgi. Modern Arapçada bu sözcük "bilim" anlamına gelecek şekilde kullanılır. Birçok Şiî arasında imamın özel bir gizli bilgisi, ilmi olduğuna inanılırdı.

han (khân): Esasen bir devletin hükümdarına verilen Türkçe unvan; ayrıca seyahat halindeki tüccarlar için konukevi (*kervansaray* (caravansaray)).

hânikâh (khâniqâh, khângâh): Sufi etkinliklerine ayrılmış, *zikir* (dhikr) çekilen ve bir veya daha fazla *şeyh*in yaşadığı, gezgin Sufilerin ağırlandığı ve müritlerinin eğitildiği bina. Bu terim aslında Farsçadır; eşanlamlıları, büyük ölçüde Türkçede kullanılan *tekke* (tekyeden (takyah) gelir), *zaviye* (zâwiyah) ve sınır kaleleri anlamında da kullanılan *ribât*tır (ribât).

iktâ (iqtâ'): Bir arazinin veya onun gelirlerinin bir hükümet tarafından bir bireye tahsisi veya hibesi; bazen askeri hizmetlerin karşılığı olarak verilirdi. Bazen hatalı biçimde "fief" diye çevrilir.

imam (imâm): (imâm): *Namaz* (salat) ibadetine liderlik eden kişi veya Müslüman cemaatinin lideri. Şiîler arasında: Kendileri reddedecek olsa bile İslam cemaatinin gerçek liderleri olarak kabul edilen Ali ve onun soyundan gelenlerin Muhammed'in halefleri olmak gibi ruhani bir işleve sahip oldukları kabul edilir. Cemaî-Sünnîler arasında ise başta bir mezhep kuranlar olmak üzere bütün büyük âlimlere imam denirdi.

kadı (qâdî, kazi): Şeriat hukukunu uygulayan yargıç.

kanun (qânûn): Şeriat'ın dışındaki, bazen hükümetler tarafından ilan edilen yasalar.

kelâm (kalâm): Teoloji ve kozmoloji hakkında Müslüman varsayımlarına dayanan tartışma; bazen "skolastik teoloji" de denir.

küttâb (kuttâb) (veya mektep (mekteb)): Kur'an'ın ve onu okumanın, bazen de genel olarak okuma yazmanın öğretildiği bir ilkokul.

lala (lâlâ): *bkz.* atabey

Mâlikî: Mâlik b. Enes'e (MS 715-795) atfedilen Cemaî-Sünnî mezhebi.

mescit (masjid): Müslümanların toplu olarak *namaz* (salât) kıldığı herhangi bir ibadet yeri. Cuma namazının kılındığı büyük mescitlere *cami* denir.

medrese (madrasah): Özellikle fıkıh öğreten, genelde özel olarak bağışlanmış bir caminin içine inşa edilen, çoğunlukla yurtları bulunan bir ulema okulu.

mekteb (maktab): *bkz.* küttâb

mescit (mosque) (Arapçada mescit (masjid)): Müslümanların namazı grup halinde kıldığı ibadethane; resmi *Cuma namazının* kılındığı büyük mescitlere cami denir.

mesnevî (maŝnavî) (Arapçada, (mathnawî)): Fars edebiyatında ve onunla ilişkili diğer edebiyatlarda, neredeyse her konu hakkında yazılan, uyak kalıbı *aa bb cc dd ee* vs. olan uzun şiir; bazen "destan" diye de anılır.

mezhep (çoğulu: Mezâhip (madhâhib)): Bir fıkıh sistemi veya genel olarak belirli bir dinsel grup tarafından izlenen sistem; özel olarak Cemaî-Sünnîler tarafından dört mezhep meşru kabul edilmiştir, Şiîlerin ve Haricîlerin mezhepleri ise başkadır. Bazen "fırka" , "okul" veya "usul" (rite) şeklinde çevrilir.

müçtehid (mujtahid): *bkz.* içtihat

mürit (murîd): Bir Sufi pirinin öğrencisi.

nass (naşş): Özellikle imamlık verasetiyle ilgili Şiî görüşle ilgili olarak, halefin selefi tarafından alenen tayin edilmesi. Böylece halefe hiç kimsenin sahip olmadığı bir bilgi ve anlayış gücü verilmiş olur.

pir (pîr): Müritlerini mistik yola yöneltebilen Sûfî üstadı.

sepoy (sepoy): *bkz* sipahi.

seyit (seyyid, sayyid): *bkz*: Ali soylu

silsile (silsilah): Sufi şeyhlerinin oluşturduğu, kökü genellikle Muhammed'e –gerçekten veya sözde– dayanan zincir; onlar sayesinde belirli bir Sufi "kardeşliğine" ilişkin öğretiler sonraki kuşaklara aktarılmıştır.

sipahi (sipâhî): Bir tür asker; başta Osmanlı İmparatorluğu'nun süvarileri olmak üzere çeşitli birliklerde bulunabilir; Hindistan'da çoğunlukla sepoy şeklinde telaffuz edilir.

Sufi (Şûfî): Tasavvuf (Şûfism, taşawwuf) taraftarı, İslam'ın mistik yola dayanan yönünü belirten en yaygın terim. Her ikisi de "yoksul" anlamına gelen Arapça *fakir* (faqîr, fakir) ve Farsça *derviş* (darvîsh, dervish) sözcükleri, yoksul veya gezgin bir yaşam sürmeleri nedeniyle Sufiler için kullanılır.

sultan (sultân): Hüküm süren otorite kaynağı; Erken Orta Dönem'de halifenin aksine iktidarı çoğunlukla askeri yollarla elinde bulunduran fiili hükümdarlar için kullanılırdı; sonraları egemeni belirten normal bir İslami terim haline geldi.

sünnet (sunnah): Geçerli âdetler, özellikle de Muhammed'in alışkanlıkları; hadislerde yer alırlar.

Sünnîler (Sunnîs): Tam olarak *ehl-i sünnet ve'l cemaat* (ahl al-sunnah wa-l-jamâ'ah) ("âdet ve cemaat insanları"), bu eserde çoğunlukla "Cemaî-Sünnîler" diye anılmışlardır: Haricîlerin ve Şiîlerin aksine, ilk Müslüman kuşağın tümünün otoritesini ve tarihsel cemaatin geçerliliğini kabul eden Müslüman çoğunluk. Sünnî sıfatı

öğretisel tutumu ifade eder, bir ad olarak "Sünnî" sözcüğü ise bu tutumu savunan kişiyi ifade eder. Sünnîlik bazen [İslami] "Ortodoksluk" olarak da anılmıştır. "Sünnî" terimi çoğunlukla Cemaî-Sünnî cephe içindeki belirli tutumlarla sınırlanmıştır; bu terim örneğin Mutezilîleri, Kerrâmîleri ve genel olarak tanınmayı başaramamış diğer grupları çoğunlukla dışarıda bırakır. Eski Müslüman eserlerinde bazen sadece yazarın kendi hizbini içerecek şekilde de kullanılmıştır.

Şâfiî (Shâfi'î): El-Şâfiî'ye (M.S. 767-820) atfedilen Sünnî hukuk mezhebi

Şeriat (Sharî'ah) (veya Şer (Shar')): Hukuta, etikte, görgüde bir Müslüman'ın hayatına yön veren bütün bir kurallar topluluğu; bazen Kutsal Yasa (veya İlahi Yasalar) diye de anılır. Şeriat'ın hükümleri fıkıh disiplininde, fıkıh usullerine (usul el-fıkh, temel hukuksal otorite kaynakları) dayanılarak belirlenmiştir, Sünnîler bu usulleri genelde Kur'an, hadis, icmâ ve kıyas olarak sıralarlar. Şiîler ise genelde kıyasın yerine aklı koyar ve icmâyı imamların uzlaşması şeklinde yorumlarlar.

şerif (sharîf): bkz. Ali soylu; Ali'nin soyundan gelen kişi.

şeyh (shaykh, shaikh): Genel anlamıyla "yaşlı adam"; kabile reisi (ve dolayısıyla bazı küçük devletlerin lideri); dinsel lider; özellikle, hevesli kimselere tasavvuf yolunda kılavuzluk edecek bir konumda bulunan bağımsız Sufi; bu anlamda Farsça karşılığı *pir*dir; öğrencisine *mürit* denir.

Şia (Shî'ah): "(Ali'nin) hizbi"; Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin, çoğunluk tarafından kabul edilsin edilmesin, cemaat liderliği haklarını savunan Müslüman kesime veya bu tutumu savunan herhangi bir fırkaya verilen genel ad. "Şiî" (Shi'î) sözcüğü sıfat olarak kullanılır, isim olarak kullanıldığında Şia'nın bir taraftarını ifade eder. Şiîlik (taşayyu (tashayyu')), Şia'nın tavrını veya öğretilerini ifade eder. En iyi bilinen Şiî gruplar Zeydîler, İsmailîler (Yedi İmamcılar) ve On İki İmamcılardır.

taklid (taklit, taqlîd): *bkz.* içtihat

tarikat (•arîqah): Mistik yol; özellikle, Sufi "kardeşliklerinden" herhangi biri; ortak bir *silsile*ye ve ortak bir *zikr*e sahip Sufi gruplaşmaları.

tekke (tekke): *bkz.* hânikâh

ulemâ: *bkz.* âlim

usul el-fıkh: *bkz.* Şeriat

Ümmet (Ummah): Belirli bir peygamberin izinden giden herhangi bir topluluğu, özel olarak Muhammed'i izleyerek bir *cemaat* oluşturan Müslümanları ifade eder.

vakıf (waqf) (çoğulu: evkaf (awqâf)): Belirli gelirlerin, genellikle kiraların veya arazi gelirlerinin, bir caminin, hastanenin vs. bakımı için dindarca bağışlanması veya "işletilmesi"; Mağrip'te *habûs* denir. Bazen bu tarz bir bağışın asıl amacı bir kimsenin kendi soyundan gelenlere devredilemez ve haczedilemez bir gelir sağlamaktı.

veli (walî) (çoğulu: evliya (awliyâ')): Tanrı'nın dostu, ermiş, genellikle mezarı lütuf bulmak için ziyaret edilen Sufi veya Sufi olduğu düşünülen kişi. Ayrıca reşit olmamış bir çocuğun, kadının veya ehliyet sahibi olmayanların yasal koruyucusu.

vezir (wazîr, vizier): Bir hükümdarın kendi egemenlik alanının idaresiyle ("bakan" sıfatıyla) yetkilendirdiği bir memur; çoğunlukla bu işi aralarında paylaşan birden fazla vezir olurdu.

Yeniçeri (yeñi-cheri): Eskiden esir alındıktan veya seçildikten sonra Müslüman olan genç Hıristiyanlardan oluşturulan, "devşirme" Osmanlı piyade birliklerinin mensupları.

zaviye (zâwiyah): *bkz.* hânikâh

zenâne (zanânah): *bkz.* harem

zikir (dhikr, żikr): Tanrı'nın anımsanmasını teşvik etmek için tasarlanmış Sufi pratikleri; genelde tekrarlanan deyişlerden, çoğunlukla epey karmaşık ibadet biçimlerinden oluşur.

zimmî (dhimmî, żimmî): "Himaye edilen tebaa", Müslüman egemenliği altındaki bir bölgede, İslam'ın hoş gördüğü bir dinin mensubu, krş. *ehl-i kitap.* Söz konusu himayeye *zimmet* (dhimmah) denir.

Dizin

Abaka, İlhanlı hükümdarı, 478
Abbâdî hanedanı, 43
Abbâdîler, 41
Abbasî hanedanı, 11, 17, 28, 32, 35, 39, 67, 70, 73, 88, 154, 193, 314, 319, 332, 435, 463, 471, 484, 489, 522, 523, 534, 582, 606
abdal, gizli sufi veli, 268
Abdullah b. Sebe, 522
Abdülkâdir Geylânî, 26, 244, 254, 262, 267, 533
Abdülkerim Cîlî, 534
Abdülmelik, Mervani halifesi, 22
Abdülmü'min, 315
Adudüddevle (Fena Hüsrev), Büveyhi hükümdar, 24, 47
Afrika Boynuzu, 627
afyon, 655
Aglebîler, 33
Ağa Han, 39
ahdâs, 153
ahi, 151, 494, 669
Ahmed b. Hanbel, 670
Ahmed Celâyir, 502
aile hukuku, 148
Ak Ordu, 475, 495, 651
Akdeniz ticareti, 92, 657, 661
Akkoyunlular, 567
Alaaddin Hilcî, 487, 488
Alparslan, Selçuklu sultanı, 26, 30, 56, 57, 58, 209, 304
Altın Ordu, 304, 437, 438, 439, 475, 478, 480, 482, 484, 495, 502, 544, 651, 653
Anadolu, 14, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 56, 87, 93, 106, 111, 128, 286, 302, 303, 304, 308, 310, 317, 318, 319, 320, 321, 325, 339, 357, 387, 455, 456, 457, 458, 459, 475, 484, 485, 490, 491, 493, 494, 495, 497, 503, 531, 573, 574, 575, 576, 624, 644, 645, 647, 669
Ankara, 2, 439, 494, 495, 496, 503, 646
Annam, 387
Antakya, 24, 93
Antere, pagan Arap şair, 185, 186
arabesk, 401, 485, 586, 587, 609
Arabiyat, 433
Aral Gölü, 54, 318, 478
Aramca, 42
Arapça, 18, 42, 68, 112, 151, 183, 186, 189, 190, 192, 193, 195, 196, 200, 224, 226, 262, 311, 319, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 357, 358, 360, 371, 372, 423, 424, 425, 426, 481, 485, 510, 511, 512, 539, 540, 546, 556, 558, 560, 561, 587, 633, 637, 647, 669, 671, 672
Araplar, 88, 103, 149, 190, 344, 424, 449, 450, 519, 520, 561, 606, 632
arazi hibesi, bkz. ikta, 63
ârif, ("bilen" veya "gnostik"), 528
Aristoteles, 177, 194, 203, 205, 211, 266, 275, 276, 302, 371, 377, 548
Arnold, Matthew, 188
asabiye, 554
askeri himaye devlet(ler)i, 468, 470, 472, 494, 550, 644, 648
astroloji, 231, 364, 530

astronomi, 349, 365, 414, 424, 459, 476, 508, 548, 566
At göçebeliği, 460
atabey, 305, 306, 307, 311, 359, 669, 671
Atlantik Okyanusu, 89, 625, 660
Attâr, Feriduddin, 262, 347, 354, 355, 665
Attila, Hun imparatoru, 334
Avârifü'l-maârif, 328
Avery, Peter, 564
âyan-emir sistemi, 82, 84, 85, 86, 92, 116, 119, 124, 135, 139, 150, 161, 167, 305, 341, 396, 402
Ayasofya, 378, 647
Aybek, Kutbeddin, 323, 540, 548
Ayn Calut, Suriye, 456, 483
Azerbaycan, 30, 95, 111, 303, 307, 327, 328, 333, 351, 457, 458, 475, 476, 482, 547, 561, 566, 573, 575, 593, 660
Aziz Yakup (Santiago), 40
Aziz Yorgi (George), 185, 532
Bâbâîler Sufi ayaklanması, 574
Bağdat, 11, 14, 15, 17, 23, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 39, 40, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 54, 55, 60, 61, 68, 69, 95, 132, 154, 176, 181, 193, 194, 195, 202, 207, 209, 213, 221, 223, 229, 244, 245, 254, 268, 303, 306, 326, 329, 331, 332, 333, 339, 343, 386, 437, 456, 475, 484, 502, 503, 523, 654
bahçecilik sanatı, 600
Bahreyn, 34
Bâkıllânî, el-, 201, 208, 209, 269
Bakti mistisizmi, 643
Balaban, Delhi sultanı, 304, 323, 487
Balkan Yarımadası, 318, 494, 645
Banaras, Hindistan, 613
bankacılık, 165
Bantu dili, 632
barut, 85, 163, 385, 460, 471
barutlu silahlar, 105, 461, 470, 640, 646, 649, 660
Basra Körfezi, 32, 47, 48, 93, 95, 154, 566
Bayezid II, Osmanlı sultanı, 459, 649
Baykal Gölü, 335
Baysungur, Timuri hükümdar, 566
Bedeviler, 49, 168, 178, 184, 615
Bedîüzzaman-ı Hemedânî, 190
Bedr el-Cemâlî, 26, 39, 73
Behistun Dağı, 352
Behmenî hanedanı, 641, 642
Behrâm Gûr, Sasani imparatoru, 352
Behzâd, 541, 568, 594
bekâ, 527
Bektaşîlik, 575
Belh, 139, 286, 349, 496
Bengal, Hindistan, 323, 325, 379, 439, 458, 486, 488, 490, 536, 624, 625, 626, 628, 632, 641, 642
Bereketli Hilal, 26, 32, 44, 47, 48, 62, 68, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 96, 97, 100, 101, 128, 163, 185, 208, 301, 304, 305, 307, 321, 357, 583, 593, 607, 615, 625
berîd (istihbarat) hizmeti, 58
bey'at, 405
Beyzâvî, el-, 347, 358
Bin Bir Gece Masalları, 87, 168, 654
bir olma metafiziği veya kuramı, 271, 278, 533, 534, 535, 536
Bîrûnî, Ebu'l Reyhan el-, 25, 52, 196, 199, 200, 203, 358, 546
Bistâmiye, bkz. Şettariye, 535
Bitinya, 491
Bizans ateşi, 385
Bizans İmparatorluğu, 24, 30, 56, 57, 130, 151, 156, 170, 179, 236, 309, 310, 318, 319, 320, 322, 325, 340, 378, 380, 385, 388, 397, 420, 437, 457, 459, 491, 493, 494, 496, 497, 503, 588, 610, 644, 645, 646, 647, 663
Bohralar, 39
Bostân, 355
Böhme, 364
Brahmanlar, 402, 629, 642, 643
Bruno, Giordano, 426, 666
Buhara, 29, 31, 44, 145, 200, 203, 333, 513, 566, 595, 603, 653
Buharî, el-, hadis derleyici, 523
Burak, 521

Burgonya dükü, 413, 414
Burma, 630
Bursa, 438, 457, 491, 496, 503
Büveyhîler, 14, 29, 45, 46, 47, 48, 51, 139
Büyük İskender, 351, 469, 532, 645
Câhız, Amr el-, 193, 194, 345, 360
Cahiliye, 185, 519
Cava, 273, 339, 437, 626, 631, 633, 634
Cava dili, 631
Cava krallığı, 631
Cebelitarık Boğazı, 426
cebir, 198, 424, 660
Cebrail, 520, 521
celâl (Tanrı'nın azemeti), 257, 295
cemaat, 86, 130, 132, 144, 152, 221, 222, 228, 230, 260, 391, 394, 398, 405, 406, 407, 486, 511, 519, 523, 621, 623, 657, 672, 673
Cemaî-Sünnî, 671, 673
Cemaî-Sünnî mezhepleri (Hanefi, Şafii, Hanbeli, Maliki), 21, 50, 52, 55, 57, 61, 70, 71, 72, 76, 141, 151, 182, 197, 240, 257, 299, 309, 311, 313, 325, 327, 328, 329, 330, 340, 376, 401, 405, 432, 517, 518, 521, 522, 527, 560, 569, 607, 610, 632
cemâl (Tanrı'nın güzelliği), 257
Cemel Savaşı, 522
Cemşîd, eski İran hükümdarı, 352, 353
Ceneviz, 649
Cengiz Han, 15, 303, 335, 340, 432, 437, 449, 470, 471
Cezerî, İsmail el-, 197
Cezire, Mezopotamya, 30, 48, 101, 150, 307, 311, 359, 455, 482, 567, 649
Chu Hsi, 385
cifr, 192
cihat, 52, 54, 130, 144, 189, 268, 311, 314, 319, 322, 393, 576, 669
civanmerdî, 151
cizye, 619
Copernicus, 199, 540, 549, 659
Cüneyd, el-, Bağdatlı Sufi, 291, 527, 536, 537
Çağrı Bey, Selçuklu hükümdarı, 55
Çaldıran Savaşı, 594
Çiştî tarikatı, 456, 489, 526, 533, 540
Dağdaki Vaaz, 393, 512
Dandanakan Savaşı, 52
Dante Alighieri, 290, 364, 365, 426, 438
dârü'l-hicret, 131
Darülislam, 17, 18, 54, 55, 71, 72, 131, 144, 150, 259, 260, 303, 308, 311, 408, 463, 524, 619, 670
dava, 60
Davûd ez-Zâhirî, 42
Deccal, 524
Dekkan, 458, 487, 488, 490, 570, 572, 641
Delhi, 15, 243, 244, 303, 304, 323, 334, 339, 340, 438, 456, 457, 458, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 495, 503, 530, 604, 605, 606, 607, 609, 620, 641, 644, 664
Deogiri, 488
derviş, 262, 293, 356, 416, 498, 500, 528, 538, 539, 574, 592, 645, 670, 672
deve göçebeliği, 100, 455, 459, 550, 637
Devvânî, Celaleddin, 541, 544, 545
Deyleman, İran, 76, 327
Deylemî Dağları, 73
Dharma, 82
Dicle Nehri, 32, 93, 343, 435, 475, 566, 567
dihkân, 44, 670
Diogenes, 416
divan, 288, 670
Doab, 489
Ebu Hanife, 147, 516, 523, 670
Ebu Sa'id, 482, 491, 567
Ebu Yezid (Bayezid) el-Bistâmî, 291, 536
Eckhart, mistik vaiz, 414
edebiyat, 18, 28, 31, 40, 178, 181, 182, 185, 190, 229, 269, 307, 341, 343, 344, 357, 362, 363, 364, 394, 431, 561, 583, 631, 632, 647, 665
edep kültürü, 62, 183, 201, 539
Edessa, 311
Edirne (Adrianopolis), 438, 457, 491, 496, 574

Eflâklılar, 645
Ehl-i Hakk hizipleri, 575
Ehrimen, 188
Eksen Çağı, 115, 237, 238, 239, 384, 385, 386, 387, 397, 453, 454, 659
Ekümene, 11, 12, 14, 17, 83, 89, 91, 385, 386, 387, 389, 390, 413, 434, 437, 438, 439, 450, 464, 481, 559, 613, 622, 625, 626, 628, 631, 636, 640, 659, 661
Elburz sıradağları, 76
Elhamra Sarayı, 18, 550
El-Munkız min'ed-Dalal (Sapkınlıktan Kurtaran), 213, 214, 215, 216, 217, 221, 226, 362
Emevî Camisi, 610, 611
Emevîler, 522
Emir Hüsrev, Fars şair, 357, 457, 489, 490, 540
emirlik, 491
Endonezya Körfezi Yaprağı, 195
Ene'l-Hakk" (Hakikat Benim), 226
Enverî (Evhadüddin), Acem şair, 302, 347, 349
Erdebil, 459, 575
Erken Orta Dönem, 11, 12, 21, 131, 132, 152, 154, 156, 157, 189, 197, 207, 211, 227, 239, 240, 247, 248, 251, 258, 264, 269, 309, 341, 343, 353, 357, 360, 377, 379, 383, 386, 389, 390, 398, 401, 404, 415, 421, 424, 426, 431, 432, 435, 450, 455, 461, 463, 470, 474, 514, 525, 533, 544, 550, 560, 562, 569, 582, 585, 586, 587, 590, 592, 601, 602, 604, 605, 607, 632, 644, 656, 672
Ermenistan, 56, 307, 319
esrar, 655
Eş'arîler, 208, 209, 218, 229, 373, 375, 518
eşcinsellik, 172
Etkin Akıl kavramı, 204, 205
Eyyûbîler, 302, 304, 306
Ezher Camisi, 28, 35, 513, 611
fakih, 113, 670
Fârâbî, 194
Fârâbî (Ebu Nasr), el-, 24, 28, 201, 202, 203, 204, 206, 366, 369, 373
Fars şiiri, 189, 302, 353, 354
Farsileşmiş (persianate), 342, 552, 568, 588, 647, 648
farz-ı aynî, 403
farz-ı kifâye, 62
Fatıma, Muhammed'in kızı, 669
Fatımî hanedanı, 24, 25, 28, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 73, 132, 196, 199, 201, 312, 314, 463, 483, 515, 607, 611
Fatımîler, 669
Fazlullah Esterâbâdî, 572, 575
Felasife, 35, 193, 201, 202, 203, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 226, 227, 232, 277, 280, 302, 315, 316, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 375, 376, 377, 489, 538, 539, 541, 542, 544, 546, 547, 549, 552, 553, 556, 558, 566, 573, 670
felsefe, 18, 40, 182, 207, 217, 269, 272, 316, 368, 373, 374, 445, 508, 509, 539, 547, 653, 670
feodalizm, 62, 63, 397
Ferhat ile Şirin, 351
fetva, 245, 518
Feylesof, 24, 28, 29, 194, 200, 201, 202, 262, 270, 347, 367, 368, 375, 376, 540, 541, 547, 552, 553, 574
fıkıh, 26, 37, 40, 42, 50, 51, 60, 61, 62, 87, 131, 181, 211, 213, 214, 245, 268, 374, 507, 508, 518, 526, 534, 539, 542, 544, 574, 580, 670, 672, 673
Fırat Nehri, 32, 93, 435, 475, 566, 567, 627
fırka, 672
figüral sanat, 584, 585, 588, 589, 606
Filistin, 238
Firdevsî, Ebu'l-Kasım, 25, 29, 30, 52, 183, 186, 187, 188, 201, 290, 347, 351, 352, 353, 665
Fîrûz Tuğluk, Delhi sultanı, 503
Fitzgerald, Edward, 77, 198, 345
Franklar, 39
Fransa, 313, 318, 400, 438, 439

Frederick II, 423
Fustat (eski Kahire), 33, 132
Fusûsu'l-Hikem (Hikmetlerin Özü), 283, 284
Fütûhât-ı Mekkiyye'yi (Mekke Fetihleri), 279
fütüvvet (ocakları), 91, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 168, 169, 259, 303, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 361, 416, 419, 494, 574, 646, 669, 670
Ganj ovası ve nehri, 304, 318, 322, 323, 325, 388, 434, 485, 486, 487, 488, 490, 531, 641, 642, 644
Garp, 11, 12, 16, 81, 82, 85, 91, 167, 199, 229, 238, 309, 371, 372, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 396, 397, 398, 400, 401, 403, 404, 407, 409, 410, 412, 413, 414, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 436, 440, 546, 548, 556, 559, 591, 593, 613, 646, 657, 658, 659, 660, 661
Gazâlî (Ebu Hamid Muhammed), el-, 27, 31, 73, 76, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 237, 240, 256, 262, 270, 272, 274, 277, 283, 302, 315, 362, 366, 367, 368, 370, 375, 376, 377, 385, 425, 517, 524, 530, 542, 554, 557, 568
gazel (basit uyaklı, kısa, lirik şiir), 352, 353, 540, 562
gaziler, 29, 30, 52, 54, 311, 312, 321, 403, 485, 486, 491, 493, 494, 495, 636, 644, 646, 648, 670
Gazneli Mahmud, 14, 25, 29, 30, 139, 186, 200, 203, 318, 322, 663
gazyağı (damıtma), 163
Geç Orta Dönem, 11, 12, 123, 132, 156, 161, 208, 286, 360, 414, 432, 433, 435, 437, 438, 439, 443, 444, 447, 450, 454, 455, 461, 468, 471, 472, 511, 514, 517, 525, 527, 530, 538, 539, 545, 546, 550, 558, 573, 586, 588, 592, 601, 603, 604, 606, 613, 626, 642, 650, 655, 657
Gemeinschaft, 398
geometri, 198, 401
Gesellschaft, 114, 398
Geylân, 244
Gılgamış (destanı), 185, 532
Gırnata Devleti, 304, 550, 551, 552
Gibb, H.A.R., 65, 128, 148, 215, 286, 313, 359, 422, 427, 555, 664, 665, 666
Gibbon, Edward, 16
Gobi Çölü, 460
Gölge oyunları, 655
görsel sanatlar, 377, 378, 666
Gregoryen Hıristiyanlar, 319
Grunebaum, Gustave von, 90, 236, 420, 441, 538, 546, 547, 578, 583, 601
Gûr, 54
Gûr-i Mîr, Timur'un Semerkant'taki anıt mezarı, 604
Gücerat, 69, 458, 626, 628, 629, 632, 638, 641
Gülistân, 355
Güney Denizleri, 32, 33, 93, 94, 342, 625, 628, 632
Gürcistan, 502, 576, 613
Habeşistan, 96, 613, 625
hac, 18, 179, 191, 194, 356, 521, 533, 654, 670
Haçlı Seferleri, 72, 309, 388, 423, 649
hadis, 42, 48, 52, 61, 62, 131, 208, 214, 221, 230, 245, 257, 265, 283, 329, 358, 359, 363, 374, 401, 405, 507, 513, 523, 539, 541, 542, 553, 617, 670, 671, 673
Hadis Ehli, 42, 61, 144, 181, 209, 210, 211, 212, 215, 216, 221, 226, 243, 252, 272, 375, 556, 568
Hadramut, Güney Arabistan, 632
Hâfız Ebrû, tarihçi, 566
Hafsî hanedanı, 317, 550, 551, 552
Hâkânî, 350
Halaha, Yahudi hukuku, 238, 371
Hallac, el-, 194, 226, 281, 282, 536
Halvetiye tarikatı, 537
Hamdânîler, 14, 28, 47
Hanefîler, 143, 168, 541

haraç, 64, 153, 301, 306, 307, 317, 334, 439, 469, 482, 487, 488, 550, 637, 647, 649
harem sistemi, 167, 170, 171, 172, 412, 671, 674
Harezmşahlar, 15, 301, 303, 305, 307, 326
Haricîler, 51, 534, 637
Harîrî (Ebu Muhammed el-Kasım) el-, 27, 191, 357, 380
Hasan Basrî, 516, 527
Hasan-ı Sabbah, 28
Haşhaşiler, 14
Hayy b. Yakzân, 367
Hazar Denizi, 49, 76, 95, 187, 189, 244, 304, 317, 318, 334, 478, 484, 502, 533, 653
Heath-Stubbs, John, 564
Hemedân, Irak-ı Acem, 190
Herat, Horasan, 458, 482, 501, 566, 567, 568, 594, 595
Hermes, 275, 280
hermetik düşünce, 275, 280
Hesiodos, 364
Hıristiyanlar, 26, 43, 44, 237, 249, 313, 317, 392, 393, 422, 439, 459, 492, 521, 532, 534, 563, 578, 621, 645, 647, 669
Hıristiyanlık, 230, 258, 390, 391, 396, 495, 520, 532, 625, 647
Hızır, 531, 532
Hicaz, 25, 28, 39, 59, 179, 208, 306, 318, 466, 627
hiciv, 562
Hicret, 130, 224, 520
Hikmetü'l-İşrâk (İşrak Felsefesi), 278
Hilâl, Bedevi kabile bloğu, 637
Hille, Güney Irak, 513
Hindiçin, 613, 614, 626, 628, 629, 630, 632
Hinduizm, 606, 632, 642, 644
Hindular, 237, 490, 630, 641, 643
Hint Okyanusu, 12, 18, 39, 48, 318, 385, 386, 439, 484, 613, 627, 630, 638, 641, 650, 655, 660
Horasan, 14, 15, 25, 26, 29, 30, 31, 44, 45, 48, 51, 52, 54, 55, 56, 60, 63, 67, 73, 88, 95, 150, 153, 163, 186, 207, 209, 213, 223, 229, 248, 300, 301, 302, 319, 349, 455, 458, 459, 461, 475, 482, 483, 501, 504, 544, 565, 567, 570, 593, 594, 653
Huang-Ho Nehri, 387
Hulagû, 476, 478, 483
Hurûfî hareketi, 572, 573, 575
Hurûfiler, 572, 573
Hûzistan, 327
Hürmüz, 188
Hüseyin Baykara, Timuri hükümdar, 541, 567
Irak-ı Acem, 48, 95, 139, 150, 306, 307, 457, 592
ıyd (bayram), 140
İbâzî hariciler, 314, 637
İbâzîler, 314, 637
İblis (Şeytan), 266, 295, 296, 297
İbn Arapşâh, 560
İbn Bacce (Ebu Bekir), 29, 367, 368
İbn Cinnî, 192
İbn Haldûn, 459, 540, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 610, 666, 669
İbn Hanbel, 215, 523
İbn Hazm, 29
İbn Kilis, 33
İbn Meymûn (Maimonides), 371
İbn Rûh, 137
İbn Rüşd, 18, 206, 215, 302, 367, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 377, 425, 426, 552, 554
İbn Sînâ, 24, 29, 177, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 221, 276, 364, 367, 368, 369, 377, 424, 537, 556
İbn Teymiye, 456, 489, 511, 540, 543, 544
İbn Tûmert, 315, 316, 367, 557
İbn Yâsin, 314, 315
İbnü'l-Amîd, 192, 193, 195
İbnü'l-Arabî, 262, 265, 268, 272, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288,

291, 302, 347, 364, 385, 389, 426, 459, 533, 535, 537, 540, 542, 544, 548, 571, 574
İbnü'l-Esîr, 327, 347, 358, 359, 360
İbnü'l-Fârıd, 262, 347, 357
İbnü'l-Hatib, 552
İbnü'l-Heysem, 24, 28, 199, 201, 540, 548
İbnü'l-Şâtır, 540, 549
İbrahim b. Edhem, 293
İbrahimî gelenekler, 284, 372
icazet, 513, 671
icma ilkesi, 260, 517, 519, 522, 525
içtihat, 147, 148, 471, 524, 525, 543, 671, 672, 673
içtihat kapıları, 471
İdris (Enoş), 280
ihtida, 531, 614, 619, 620, 621, 623, 642, 643
İhvân-ı Safâ, 29, 201, 202, 203, 206
İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn (Din Bilimlerinin Canlandırılışı), 224
ikonoklazm (ikonakırıcılık), 578
iktâ sistemi, 47, 62, 63, 64, 65, 66, 74, 79, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 149, 162, 182, 305, 404, 671
İlahi Komedya, 290
İlhanlı hanedanı, 438, 476, 478, 480, 481, 482, 498
ilim, 62, 230, 240, 257, 268, 270, 375, 507, 539, 569, 671
imamlık, 37, 73
imamlık, imamet, 672
imamzâdeler, 523
İngiltere, 14, 313, 437, 481
insan-ı kâmil anlayışı, tasavvuf, 267, 272, 282, 284, 534
İran-Sami (kültürü | gelenekleri | dinleri), 12, 18, 19, 39, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 95, 97, 100, 105, 161, 168, 197, 237, 239, 244, 263, 264, 267, 322, 325, 357, 385, 386, 387, 394, 396, 449, 519, 578, 579, 580, 625, 627, 656
İravadi vadisi, 630
İrtiş havzası, 475, 495, 613
İsfahan, İran, 30, 45, 73, 74, 76, 306, 502, 570, 654
İskenderiye, Mısır, 32
İsmailîler, 34, 35, 39, 51, 73, 74, 75, 76, 77, 151, 155, 214, 218, 219, 220, 223, 226, 306, 328, 339, 376, 377, 483, 560, 670, 673
isnat, 193, 221, 252, 414, 508, 554
isnat belgeleme, 193
istihsân, "en iyi hüküm" ilkesi, 541
istislâh, Maliki kıyas ilkesi, 541
Îşâ, 362
İşrâkî feylesoflar okulu, 262, 278, 367
Japonya, 339, 387, 437, 625
Kabala, Yahudi mistik hareketi, 238
Kâbe, 520
Kâbil, 321
Kâbil Nehri, 321
Kâbûsnâme, 189
kadercilik, 175, 176
kahve, 655
kahvehaneler, 655
Kaim, el-, Abbasi halifesi, 29, 55
Kalâvûn, Memlük sultanı, 456, 457, 484, 485
kalenderler, gezgin dilenciler, 328
Kalimantan, 631
Kalkaşandî, el-, 539, 540
Kalkedon Kilisesi, 319
Kambay, Gücerat, 629, 638
Kamboçya, 630
Kansu, 650
kanunlar (hanedanlık yasaları), 648
Kara Ölüm (veba salgını), 434
Kara Taş (Hacerü'l Esved), 520
Karahitaylar, 300
Karakoyunlular, 566, 567
Karakurum, Moğol başkenti, 303, 388
Karluk Türkleri, 29, 45, 51, 55, 59, 300, 461
Karmatîler, 34, 49
kaside (basit uyaklı uzun şiir), 186, 344, 347, 349, 562
Katalan şehirleri, 551

kâtip, 61, 142, 184, 224, 367, 539
Kays Adası, 154
kayseriye (bedesten), 91
Kazvin, 73, 570
kelâm, 43, 47, 50, 62, 80, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 219, 221, 226, 240, 248, 262, 272, 280, 370, 373, 375, 401, 507, 508, 526, 539, 544, 554, 671
Kemaleddin Farsî, 540, 548
kenevir, 655
Keralam, (Kerala) Hindistan, 163, 624, 625, 626
keramet (evliyanın sergilediği olağanüstü hal), 244, 255, 286, 356, 358, 362, 526, 529
Kerrâmîler, 50, 60
Keşmir, 559, 572
Keykâvus, İran kralı, 187, 188, 189
kıble, 36, 607, 609
Kıpçaklar, 304, 484, 496
Kırım Hanlığı, 651
Kıyamet Günü, 361, 518, 521, 522, 524, 532, 610
Kızıldeniz, 32, 33, 36, 48, 93, 310, 484, 625
Kilikya, 484, 485
kimya, 50, 193, 232, 365, 592
Kindî (Ebu Yusuf Yakub), el-, 372
Kirmânî (Hamidüddin), el-, 49
Komor Adaları, 626
Konevî, Sufi üstadı, 548
Konstantinopolis (İstanbul), 15, 33, 321, 378, 386, 437, 439, 459, 475, 491, 492, 494, 496, 497, 573, 645, 646, 647, 648, 649
Konya (Iconium), 286, 287, 321, 490, 491, 494, 645, 648
kozmopolitlik, 89, 90, 97, 622
Kubbetü's-Sahrâ, 521
Kubilay, Moğol lideri, 339, 340, 437, 478
Kudüs, 15, 27, 30, 176, 213, 221, 239, 303, 310, 312, 313, 321, 404, 521
Kûfe, 49, 181
Kuhistan, İran, 73, 76, 154, 300, 306, 333, 339
Kummî (İbn Babaveyh el-Şeyh el-Sadûk) el-, Şii hadis derleyici, 48
Kureyş, 466
Kurt hanedanı, Herat, 482
kurultay (Moğol meclisi), 481
Kuşeyrî, el-, 26, 256, 262, 270, 533
kutb, 266, 544, 569, 571
Kutb Minâr, 605
Kuvvetü'l-İslâm Camisi, 604
Kübreviye, Sufi tarikatı, 262, 534, 571
Küçük Gaybet, 48
Kündürî, el-, Selçuklu veziri, 55, 56, 57, 209
Kürdistan, 306, 307, 561, 571
Kürtler, 463, 575
Lahor, 54, 215, 323, 664
Lamaist Tibet, 614
Lemtûna Berberi kabilesi, 314, 557, 638
Levant, 313
Levant şehirleri, 551
Leyla ile Mecnun, 352
Liège, 413
lîvân, 607
loncalar, 139, 146, 156, 259, 332
Lull, Raymond, 426
Luristan, 307
Lübnan, 63, 76
Lüzûmiyat, 196
Maarrî (Ebu'l-Ala), el-, 25, 29, 195, 196
Madagaskar, 628
Mağrip, 18, 19, 24, 25, 26, 27, 28, 37, 40, 44, 49, 92, 104, 112, 113, 302, 303, 304, 308, 314, 315, 317, 342, 352, 367, 371, 375, 435, 451, 455, 456, 457, 458, 459, 532, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 557, 579, 608, 634, 637, 638, 644, 664, 666, 667, 673
makâmat, 190
Malabar, Hindistan, 318
Malay Yarımadası, 626, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 638
Malazgirt Ovası, 57

Malezya, 24, 25, 26, 27, 302, 303, 304, 318, 385, 456, 457, 458, 459, 536, 613, 614, 624, 625, 626, 628, 629, 632, 633, 634, 656
Mâlik b. Enes, Sünni fıkıhçı, 40. 671
Mâlikîler, 517, 541
Malva, Hindistan, 487
Maniciler, 227, 243
Mansur, el-, Abbasi halifesi, 11, 24, 40, 132
Marakeş, 14, 26, 29, 314
marifet, 257, 669
maslahat, 541, 542, 551
Massignon, Louis, 156, 281, 285, 544
matbaa, 385
Mâtürîdî, 62, 208
Mâtürîdîler, 518
Mâverdî, el-, 70, 328
Mazdacılık, Mazdacılar, 117, 275, 277, 353
Medine, 33, 61, 70, 130, 209, 216, 221, 227, 520, 521, 615, 654
medrese, 38, 60, 61, 62, 183, 245, 608, 672
Mehdi, ("kılavuz"), 29, 73, 490, 515, 524, 525, 571, 573, 575
Mehmed II, Osmanlı sultanı (fatih), 459, 573, 645, 646, 647, 648, 649
Mekke, 33, 103, 130, 179, 191, 194, 209, 244, 279, 306, 358, 393, 519, 520, 521, 551, 572, 583, 602, 615, 618, 634, 654, 670
Mekong vadisi, 630
mektep, 511, 512, 671
Melikşah, Selçuklu sultanı, 26, 30, 57, 58, 59, 66, 67, 73, 189, 197, 304, 418
Memlûkler, 15, 304, 323, 437, 458, 483, 485, 503, 606, 610
Memun, el-, Abbasi halifesi, 11, 22, 136, 526
Merâga, Azerbaycan, 475, 476, 547, 548, 559
Merînî hanedanı, Mağrip, 304, 317, 457, 459, 550
Merkaba, Yahudi mistik hareketi, 238
Mervanîler, 61, 62, 130, 221, 407, 542
Meryem, 362
Mesmûde, Berberi kabile bloğu, 315
Mesnevî, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 345, 347, 362
Mesnevî-i Ma'nevî (Derin Anlamlar Şiiri), 286
Mesud, Gaznevi sultanı, 52, 54, 55, 139
Meşhed, 145
meşrulaştırma, 80, 83, 115, 398, 400, 407, 417, 470
Mevâlî, 130
mevlid, 179
mezhep, 48, 147, 148, 314, 517, 518, 523, 544, 632, 671, 672
mihrap (camilerde kıbleyi gösteren girinti), 380
mikrokozmik dönüş miti, 261
Minyatür sanatı, 589
Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi), 223
Moğol fetihleri, 18, 197, 308, 343, 466, 476, 478
Moğol hukuku, 500
Moğolistan, 303, 339, 461, 475, 476, 478, 614, 650
Moğollar, 14, 15, 85, 303, 325, 333, 334, 335, 336, 339, 340, 379, 385, 389, 432, 434, 449, 450, 454, 455, 468, 470, 473, 476, 480, 481, 482, 487, 585, 593, 604, 607, 650
Molukka (Maluku) adaları, 631
Mu'izz, el-, Fatımi halifesi, 33, 35, 132
Muaviye, Emevi halifesi, 295, 296, 297, 522
Muhammed Harezmşah, 303, 335
Muhammed Tapar, Selçuklu sultanı, 67, 74, 76, 304, 306
Muhammed Tuğluk, 457, 487, 488, 489, 490, 642
muhtesip (pazar denetçisi), 224, 416
Muktedir, el-, Abbasi halifesi, 11, 40, 125
Multan, 323
Murâbıtlar, 14, 26, 29, 43, 314, 316, 367, 532, 638

Murad I, Osmanlı sultanı, 457, 496
Murad II, Osmanlı sultanı, 459, 497, 645
musalla, 140
Mûstensir, el-, Fatımi halifesi, 26, 28, 38, 39, 73, 332
Musul, Irak, 28, 302, 307, 311, 359
Muşa'şa tarikatı, 575
Mutezilîler, 210, 211, 358
Muzafferîler, 482
müceddid, 223
müftü (Şeriat uzmanı), 268, 408
mülûk el-tavaif, "hizip kralları, 40
mürit (tasavvuf öğrencisi), 184, 231, 240, 247, 248, 249, 252, 254, 259, 261, 267, 290, 672, 673
mütekellim (kelamcı), 201, 347, 367, 375, 376, 540
Mütenebbî, el-, 24, 28, 196, 201, 360
Mütevekkil, el-, Abbasi halifesi, 22, 620
Mzab, 637
Nakşibendi tarikatı, 571
namaz, 140, 172, 204, 251, 297, 378, 393, 403, 510, 521, 548, 581, 607, 617, 672
Nâsır, el-, Abbasi halifesi, 28, 71, 262, 303, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 347, 358, 376, 457, 485, 526, 574
Nasîrüddin Çerâğ-ı Dehlevî, Sufi üstadı, 489
Necef, Irak, 513
Necmeddin Kübra, 262, 279
Nehc'ül-Belaga, 49, 50
Nesefî, el-, 540, 544
Nesimî, şair, 572, 573
Nevâî (Mir Ali Şir Nevâî), 541, 567, 647
Nevruz, 178
Nijer Sudanı, 636, 640
Nikopolis (Niğbolu), 495
Nil ile Ceyhun arasında kalan..., 100, 130
Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan..., 11, 19, 20, 22, 40, 66, 79, 82, 88, 89, 105, 106, 112, 128, 130, 163, 164, 165, 185, 248, 262, 315, 319, 384, 385, 406, 451, 463, 469, 593, 601, 614, 632, 640
Nimetullah, Şah, Sufi veli, 572
Nişabur, 139, 209, 483
Nizâmeddin Evliyâ, 243, 267, 456, 489, 490, 540
Nizamiye Medresesi, 26, 30, 61, 213, 223
Nizamülmülk, Selçuklu veziri, 26, 30, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 123, 189, 209, 213, 224, 225, 229, 300, 302, 347, 361, 664
Nizâr, 73
Nizârî İsmaililer, 14, 72, 74, 76, 77, 154, 155, 217, 219, 258, 306, 327, 339, 350, 376, 540, 560, 664, 670
Norveç, 389
Nubya, 484
Nuh peygamber, 519
Nurbahş, Sufi üstadı, 571, 572
Nurbahşiye tarikatı, 571
Nûşîrevân, Hüsrev, Sasani imparatoru, 519, 520
nübüvvet, 257, 520
Oğuz boyları, 30, 54, 67, 104, 300, 301, 307, 349, 464, 467, 468, 561, 648
optik, 199, 540
Orta İslami Dönemler, 81, 83, 87, 93, 105, 106, 111, 232, 236, 238, 434, 436, 450, 545, 640, 654
Orta Kurak Kuşak, 12, 17, 79, 81, 83, 84, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 98, 99, 112, 124, 128, 154, 164, 166, 306, 450, 455, 468, 474, 624, 636
Ortodoks [Rum] Kilisesi, 647
Osmanlı Devleti, 69, 492, 493, 644, 646, 647, 648, 649
Osmanlı İmparatorluğu, 287, 415, 492, 496, 608, 660, 672
Ögeday, 335, 339, 340
Ömer Hayyam, 27, 198, 345, 347, 354
Ömer, b. el-Hattab, halife, 294
Özbekler, 651, 653
pazaryönelimlilik, 89
Pehlevîce, 42, 183, 186, 343, 344
Pencap, 96
Pendnâme (Nasihatler Kitabı), 355

Perviz, Hüsrev, Sasani imparatoru, 351
Peştu dili, 95
Ping vadisi, 630
pir (Sufi üstadı), 135, 137, 138, 142, 235, 240, 243, 244, 247, 252, 254, 258, 267, 268, 286, 287, 289, 290, 293, 294, 329, 356, 401, 416, 528, 529, 533, 534, 570, 576, 620, 672
Pisalılar, 484
Platon, 206, 275, 276
Plotinos, 205
Portekiz, 550, 640, 661
Psellus, Michael, 385
Pythagoras, 275
Râjpûtlar, 397, 486
Ramanuja, 385
Ramazan orucu, 178
Raziye, İltutmuş'un kızı, 323
Reşid, Harun, el-, Abbasi halifesi, 11, 361, 403
ribât (cihat karakolu), 314
Richard, İngiltere kralı, 313
Roma İmparatorluğu, 16, 130, 156, 310, 443
Rönesans, 156, 420, 433, 446, 588, 590, 593, 596, 657, 658, 659, 660
rubaiyat, 262, 288
Rubaiyat of Omar Khayyam (Ömer Hayyam'ın Rubaileri), 345
Rûdakî, şair, 360
Rûmî, Celaleddin (Mevlana), 136, 172, 251, 262, 267, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 321, 345, 347, 351, 354, 357, 362, 456, 528, 665
Russell, Bertrand, 545
Safevîler, 576
Safeviye tarikatı, 575
Sâhib b. Abbâd, es-, 192, 194
Sahra bölgesi, 92, 96, 314, 318, 460, 636, 637, 640, 660
Salgurî hanedanı, 307
sâlik (mistik hakikati arayan Sufi), 234, 535
Samânîler, 24, 25, 29, 31, 45, 51, 52, 145, 200, 343, 347, 360, 463
Samarra, 330
Sanskritçe, 200
Sasanîler, 26, 32, 52, 57, 66, 82, 108, 151, 152, 185, 193, 351, 352, 378, 440, 453, 519, 578, 587
Sebük Tegin, Gazneli, 29, 30, 51, 52
Sebzevar, Horasan, 483
seci (Arapça uyaklı düzyazı), 190
Seferîler, 154
Selâhaddin Eyyubi, 15, 39, 71, 278, 303, 312, 313, 327, 331, 332, 358, 483
Selçuklular, 14, 26, 28, 30, 31, 39, 54, 55, 56, 59, 65, 70, 71, 76, 300, 301, 304, 306, 307, 327, 401, 455, 463, 666
sema (Sufi müzik dinletisi), 530
sema eden dervişler, bkz. Mevleviye, 251
Semerkant, 29, 31, 300, 439, 459, 495, 496, 501, 503, 541, 544, 566, 572, 603, 604, 607
Sencer, Selçuklu sultanı, 31, 67, 300, 301, 302, 306, 307, 349
Senegal Nehri, 314
Septe, Mağrip, 550
Serbedârlar, 458, 483, 502
Sevad, 22, 44, 57, 93, 105, 327, 453
Sevilla, İspanya, 41, 43, 317
seyfî, 472
seyit, 244, 522, 669, 672
Sibir (Esker) hanlığı, 651
Sibirya, 651
Sicilya, 14, 15, 28, 34, 37, 39, 168, 309, 315, 317, 318, 334, 347, 387, 389, 421, 423, 424
Sicistânî, Ebu Süleyman es-, 194, 202
silsile, 252, 254, 257, 258
Simnân, Kuzey İran, 534
Simnânî, Alaüddevle, 534, 535, 536, 537, 540, 571, 574
Simurg, 355
Sind, 34, 44, 96, 321, 322, 632, 644
sipahiler, 493
Sirenayka, 484
Sistan, 154, 502
Sivas, Anadolu, 497, 503

Siyamlar, 630
siyaset fikri, 22, 31, 41, 54, 299, 326
siyaset-i şer'iyye, siyasal düzen kuramı, 70
Slavlar, 40, 388, 644
Smyrna (İzmir), 503
Sohrab and Rustum, 188
Sokrates, 206
sözleşmecilik, 397, 398
Sudanî ülkeler, 96, 318, 532, 551, 558, 613, 636, 637, 638, 640, 656
Sufîler (mutasavvıflar), 117, 176, 204, 207, 218, 222, 225, 226, 234, 236, 238, 242, 243, 244, 250, 252, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 279, 295, 330, 355, 409, 489, 506, 507, 518, 527, 530, 532, 533, 534, 535, 536, 615, 623, 654, 656
sulh-u küll, "evrensel uzlaşma", 537
Sultan Hasan Camisi, Kahire, 608, 609
Sumatra, 389, 626, 629, 631, 638
Sung hanedanı, 12, 14, 238, 387, 438, 593, 657, 658, 659
Suriye, 14, 15, 18, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 37, 38, 39, 49, 56, 73, 76, 87, 93, 131, 139, 150, 151, 153, 155, 163, 166, 195, 208, 256, 278, 279, 286, 302, 303, 304, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 321, 331, 332, 333, 334, 339, 340, 342, 378, 423, 437, 455, 456, 457, 458, 459, 470, 475, 481, 483, 484, 520, 532, 542, 543, 606, 627, 665
Suter, Heinrich, 546
Suyûtî, el-, 459, 505
Sühreverdî, Ömer, 328, 329, 418, 574
Sühreverdiye tarikatı, 262, 526
Sümerler, 452
sünnet, 672
Sünnîlik, bkz. Cemai-Sünni, 60, 325, 656, 673
Sünnîlik, kbz. Cemai-Sünni, 610
Svahili, 632
Swedenborg, 364
Şâfiî (Muhammed b. İdris), el-, 147, 216, 220
Şâfiîler, 60, 168, 229, 517, 581
şahadet (iman beyanı), 257, 620
Şahnâme (Krallar Kitabı), 25, 52, 183, 186, 187, 188, 290, 347, 665
Şahruh, Timuri hükümdarı, 459, 504, 505, 565, 566, 567, 571, 572
Şam, Suriye, 149, 163, 213, 267, 279, 307, 310, 312, 359, 480, 483, 503, 511, 543, 544, 570, 610, 611, 654
Şankara, 385
şarap, 655
Şark, 547
Şâzelî, eş-, Sufi veli, 532
Şâzeliye, Sufi tarikatı, 532
şeker rafinasyonu, 654
Şems-i Tebrizî, 267, 286, 288
Şeriat, 19, 38, 60, 62, 68, 69, 70, 72, 74, 80, 82, 83, 84, 88, 105, 117, 119, 122, 123, 130, 133, 136, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 155, 160, 161, 162, 170, 171, 174, 175, 178, 179, 181, 184, 185, 193, 194, 202, 203, 207, 208, 212, 213, 214, 216, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 235, 236, 238, 240, 246, 247, 250, 256, 257, 258, 259, 260, 263, 265, 266, 268, 269, 270, 278, 280, 299, 312, 315, 328, 329, 330, 331, 332, 356, 358, 366, 367, 369, 370, 371, 375, 378, 401, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 412, 418, 425, 449, 452, 470, 471, 472, 473, 476, 506, 510, 514, 515, 517, 518, 519, 520, 521, 523, 525, 526, 527, 528, 530, 532, 535, 536, 539, 541, 542, 543, 544, 552, 553, 556, 569, 580, 581, 582, 583, 586, 618, 619, 630, 633, 634, 648, 669, 670, 671, 673
Şeriat yanlıları, 184, 257, 580
şerif, 522
Şeybânîler, 595, 653
Şeyh Sa'dî, 355
Şeyhü'l-Ekber, bkz. İbnü'l Arabi, 279
Şeyhü'l-İşrâk, bkz. Sühreverdi, Şihabüddin Yahya, 272
Şeyhü't-tasavvuf, 527
Şia, 673

Şiî yüzyılı, 182
Şiîler, 669, 671, 673
Şiîlik, 673
Şiraz, 29, 45, 195, 279, 307, 355, 502, 562, 572, 595, 610
Şirazî (Kudbeddin), 540, 548
şuhûd, 535, 571
Şuhûdîler, 535
Taberî, (İbn Cerir) el-, 193, 347, 358, 359, 363, 556, 557
Taberistan, 189
tahallüs, 344
Tahert, 314
takiye, 226, 234, 328, 538
Talibîler, 47
talim, Şii öğretisi, 219
Tamil dili, 632
Tamil Nadu, 487
Tanrı Dağları, 465
Tar Çölü, 96, 321
Tarım havzası, 465, 650, 651
Tarihler Derlemesi, 559
Tatar, 455
Tayland, 630
Tayyibiler, 39
Tebriz, 480, 481, 559, 594
Teftâzânî, el-, 458, 540, 544, 549, 552, 565
Tehâfütü'l-Felâsife, 215
Tekiş, Harzem hükümdarı, 327, 332
Teknik Çağ, 17, 232, 239
Tekvin, 265, 364
Temür, bkz. Timur, 496
Tenûhî, Ebu Ali et-, 192, 193, 201
teosofi, 270
tevhid, 257, 273, 533
Tevhîdî, Ebu Hayyan et-, 193, 194, 195, 201
Tevrat, 238, 297, 371
tıp, 193, 203, 231, 415, 421, 424
Tibet, 481, 559, 650
Tikrit, 502
Tilimsan, Mağrip, 317, 457
Timbuktu, 459, 637, 638, 640
Timur, 138, 438, 439, 458, 459, 483, 490, 495, 496, 497, 498, 500, 501, 502, 503, 540, 544, 560, 565, 566, 568, 570, 572, 603, 604, 607, 641, 644, 645, 651
Timurlenk, bkz. Timur, 496
Toktamış, Gıyaseddin, Moğol Ak Ordu lideri, 495, 496, 502, 504, 651
Toledo, İspanya, 14, 26, 29, 40, 43
Toros Dağları, 318, 319, 320
Toynbee, Arnold, 342, 364, 433, 622
Trablus, Mağrip, 315
Trablusşam, Suriye, 139
Trabzon, 481
Trakya, 491, 494, 496
Tuaregler, 637
Tuğrul Bey, Selçuklu sultanı, 26, 30, 55, 56, 57, 209, 229
Tuna Nehri, 320, 494, 495, 497
Tunus, 28, 33, 304, 317, 437, 457, 550, 551, 552
Turan bölgesi, 188
Tûs, Horasan, 145, 186, 213, 224, 333, 349
Tûsî, Nasîrüddin, 339, 367, 376, 437, 456, 540, 542, 544, 547, 548, 552
Tümen (Tura) hanlığı, 651
Türk, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 44, 45, 48, 51, 54, 55, 56, 58, 59, 66, 67, 68, 72, 73, 76, 90, 108, 126, 155, 160, 178, 186, 300, 304, 305, 306, 307, 311, 312, 319, 320, 322, 323, 340, 455, 463, 464, 466, 467, 470, 472, 474, 484, 485, 486, 487, 489, 496, 497, 498, 540, 559, 561, 566, 567, 574, 575, 646, 648, 650, 651, 653, 664
Türkî, 45, 48, 153, 455, 461, 467, 470, 474, 478, 480, 481, 482, 483, 487, 490, 513, 561, 574, 575, 650, 651
Türkiye, 90, 664
Türkler, 54, 56, 57, 59, 64, 68, 103, 301, 310, 320, 323, 357, 455, 456, 462, 463, 464, 467, 498, 573, 650, 651
Türkmenler, 30, 31, 55, 56, 57, 566
tütün, 655
tüzelcilik, 397

Ukrayna, 32, 651
ulemâ, 25, 26, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 70, 73, 74, 133, 144, 182, 197, 214, 229, 230, 234, 235, 240, 246, 248, 250, 257, 258, 278, 280, 302, 316, 329, 402, 414, 489, 495, 498, 506, 508, 530, 541, 558, 584, 633, 645, 646, 654, 656, 673
Uluğ Bey, Semerkantlı, 439, 459, 541, 546, 565, 566, 603
Umman, 29, 32, 47, 307, 625, 627, 632, 637
Umman Denizi, 32, 625
Uygurlar, 336
Uzakdoğu, 385, 387, 388, 623
Uzun Hasan, 567
Ümmet, 71, 117, 133, 143, 220, 223, 268, 359, 394, 405, 472, 519, 617, 656, 673
vahdet, 271, 281, 534, 571
vahdet-i vücut, 282
Vaişnavalar, 643
vakıf, 65, 149, 197, 220, 221, 222, 225, 326, 514, 529, 670, 673
Van Gölü, 57
Vattâsî hanedanı, 550
veli, 170, 179, 245, 255, 256, 257, 267, 282, 284, 291, 356, 542, 670, 673
Venedik, 14, 649
Venedikliler, 497, 645, 649
Vesalius, 659
Vietnam, 437, 629, 638
Vijayanagar Krallığı, 614, 642
Vindiya Dağları, 487
Volga (nehri|ovası|havzası), 95, 301, 318, 335, 340, 389, 475, 478, 480, 495, 566, 613, 650, 651, 653
Vücûdîler, 534
Weber, Max, 114, 115, 116
Willy, Hartner, 546
Wittek, Paul, 129, 646, 663
Yahudiler, 238, 438, 532, 563, 578, 621
Yahudilik, 239, 532
Yahya Sühreverdî, 262, 272, 274, 278, 279, 282, 303, 328, 364, 367, 526, 533, 548
Yang-Tze Nehri, 387
Yedi Denizler, 625
Yedi Uyurlar efsanesi, 532
Yemen, 25, 33, 39, 59, 96, 163, 185, 299, 306, 478, 569, 615, 627, 656
Yeni Gine, 628
Yeni Platoncular, 202, 275, 284
yeniçeriler, 493
Yunanistan, 32, 90, 130, 207, 644
Yunanlar, 129, 319, 320, 388, 519
Yüksek Halifelik Dönemi, 12, 18, 57, 60, 68, 85, 150, 151, 156, 163, 165, 181, 182, 183, 184, 186, 189, 198, 203, 229, 230, 237, 239, 240, 264, 269, 273, 281, 291, 299, 309, 314, 342, 343, 346, 372, 378, 380, 381, 386, 444, 447, 453, 470, 478, 514, 537, 558, 601, 620, 650, 658, 670
Yünnan, Çin, 437, 624, 650, 651
Zagros Dağları, 76
Zanzibar, 626
zaviye, 572, 671, 674
zekât, 149, 179, 251, 522
Zemahşerî, Mahmud el-, 347, 358, 544
Zenci (Negro), 463, 485, 637, 640
Zengî, Musul atabeyi, 311
Zengîler, 302, 359
Zerefşân (vadisi), 301, 566, 603
zevk, aktarılamayan kişisel deneyim, 368
Zeydîler, 48, 50, 673
zındık, 524
zikir, 248, 249, 250, 251, 252, 255, 256, 258, 287, 530, 671, 674
Ziryab, 40
Zübeyde, Harun Reşid'in karısı, 361

İslam'ın Serüveni

Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı

Müslümanlara *Kur'an'da* "Siz insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, doğruyu emreder, yanlıştan men edersiniz ve Allah'a iman edersiniz" ayetiyle güvence verilir. Bu ayete samimiyetle inanıp Muhammed'in davetine icabet edenler, İslam inancının doğuşundan kısa bir süre sonra İslam'ın damgasını taşıyan, kendine özgü kurumlara, sanatlara, edebiyata, bilime, siyasi ve toplumsal teşekküllere sahip yeni bir toplum inşa etmeyi başarmışlar, bu yeni toplumu yüzyıllar içinde Eski Dünya'nın dört bir yanına yayıp insanlığı İslam'ın hedeflediği ideallerin çatısı altında birleştirmeye diğer tüm toplumlardan daha fazla yaklaşmışlardır.

İlk kez yayımlandığı 1975 yılından günümüze İslam çalışmaları ve uygarlık tarihi alanlarında bir klasik eser haline gelmiş olan *İslam'ın Serüveni*, Muhammed'in davetine icabet edip binlerce yıllık köklü kültürel geleneklerin kavşak noktasında kendilerini, dünyayı ve dünya içindeki yerlerini yeni bir gözle değerlendirmeye girişen küçük bir "inananlar" hareketinin, dünyayı adalet, insanlık onuru gibi evrensel ilkeler üzerinde yeniden inşa etmek üzere çıktıkları yolda zamanla büyüyerek bugün yaklaşık 1,5 milyar üyesi bulunan bir dünya uygarlığı haline gelişinin izlerini sürüyor. En verimli çağında hayata gözlerini yuman tarihçi ve düşünür Marshall G. S. Hodgson'ın parlak dehasını sergileyen bu kitap, İslam uygarlığına aşina olanlar kadar bu tarihe ve kültüre aşina olmayanlara da hitap etmesi; İslam toplumlarının barındırdığı zenginliği, pek bilinmeyen ilginç ve çarpıcı ayrıntılar üzerinden ortaya koyması; İslam'ı genel dünya tarihi içindeki yerini gözden kaçırmadan değerlendirip toplum, ekonomi, sanat, bilim gibi alanlara ilişkin yeni ufuklar açıcı kışkırtıcı çözümlemeler barındırması ve İslam dünyasının günümüzde içinde bulunduğu buhranın tarihsel kaynaklarının ve bu buhrandan olası çıkış yollarının neler olabileceğine ilişkin ipuçları sağlaması itibarıyla her kitaplıkta bulunması gereken eşsiz bir eser.

İslam'ın Serüveni'nin ikinci cildi olan *Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı*, İslamileşmiş uygarlığın nasıl "uluslararası" bir toplum haline geldiğini, dünyanın "meskûn mahaline" hangi kültürel, ekonomik ve toplumsal kalıplar aracılığıyla yayıldığını ve komşu uygarlıklarla doğrudan veya dolaylı yollardan kurduğu ilişkileri mercek altına alıyor. Moğollardan Selçuklulara, Endülüs'ten Malezya'ya, İslam dünyasının yüzyıllar içinde oluşan kültürel sermayesini ve alışverişlerini gözler önüne seriyor.



2. cilt

9 786059 801683

takım

9 786059 801669

www.phoenixyayinevi.com