İslam
Otoriterlik ve Geri Kalmışlık
Küresel ve Tarihsel Bir Karşılaştırma

Ahmet T. Kuru

İngilizceden Çeviren: Mehmet Akif Koç



AYRINTI

İDEA

AHMET T. KURU

Siyaset Bilimi profesörü ve San Diego Eyalet Üniversitesi'nde İslam ve Arap Kültürü Çalışmaları Merkezi başkanı. Cambridge Üniversitesi tarafından 2009'da yayınlanan ve Türkçeye *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye* başlığıyla çevrilen kitabının yanısıra, Columbia Üniversitesi tarafından yayınlanan ve *Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik* başlığıyla tercüme edilen kitabın Alfred Stepan'la birlikte editörüdür. Kuru'nun elinizdeki eseri Cambridge Üniversitesi tarafından 2019'da basıldıktan sonra iki akademik ödül kazanmış, *Times Literary Supplement* yılın kitapları listesine girmiş ve on dört dile çevrilmiştir.

MEHMET AKİF KOÇ

Çevirmen, editör ve yazar. ODTÜ İktisat Bölümü'ndeki lisans eğitiminin ardından, Uluslararası güvenlik alanında yüksek lisansını, Ortadoğu Çalışmaları alanında doktorasını tamamladı. Telif eserlerinin yanında, Farsça ve İngilizceden otuzdan fazla eseri Türkçeye kazandırdı. Halen Matbuat Yayın Grubu genel yayın yönetmeni olarak kültür yayıncılığı faaliyetlerini sürdürmekte, Modern Ortadoğu Tarihi ve İslam Dünyası üzerine seminerler vermekte, analiz ve raporlar kaleme almaktadır.

İdeaAyrıntı Dizisi

.....

Ayrıntı Yayınları

Ayrıntı: *1880*
İdeaAyrıntı Dizisi: *42*

İslam, Otoriterlik ve Geri Kalmışlık
Küresel ve Tarihsel Bir Karşılaştırma
Ahmet T. Kuru

Kitabın Orijinal Adı
Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment
A Global and Historical Comparison

İngilizceden Çeviren
Mehmet Akif Koç

© Ahmet T. Kuru 2024

Bu kitabın Türkçe yayım hakları Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım *2026*

ISBN 978-605-314-808-1
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayingrubu.com & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

İslam
Otoriterlik ve Geri Kalmışlık
Küresel ve Tarihsel Bir Karşılaştırma

Ahmet T. Kuru

AYRINTI

"Keşke okuyabilseydi" dediğim babam Uğur Kuru'ya (1935–2004)
ve bir gün okuyacaklarını umduğum
Yusuf ve Yunus Ali'ye.

İçindekiler

Türkçe Çeviriye Önsöz 9
Önsöz 11
Giriş 17
1. Şiddet ve Barış 35
2. Otoriterlik ve Demokrasi 56
3. Sosyo-Ekonomik Azgelişmişlik ve Kalkınma 86
4. İlerleme: Âlimler ve Tüccarlar (7. – 11. Yüzyıllar) 101
5. Kriz: Haçlılar, Moğollar ve Ulema-Devlet İttifakı
(12. – 14. Yüzyıllar) 163
6. Güç: Osmanlılar, Safevîler ve Bâbürlüler
(15. – 17. Yüzyıllar) 219
7. Çöküş: Batı Sömürgeciliği ve Müslüman Reformcular
(18. – 19. Yüzyıllar) 271
Sonuç 298
Türkçe Çeviriye Sonsöz 308
Kaynakça 310
Dizin 363

Haritalar

1. Müslüman Çoğunluklu 50 Ülke 34
2. İslam Dünyası (1000) 100
3. İslam Dünyası (1300) 162
4. Osmanlı, Safevî ve Babürlü İmparatorlukları (1600) 218
5. İslam Dünyasının Avrupa Tarafından Sömürgeleşmesi (1914) 270

Tablolar

1. Müslüman Çoğunluklu Ülkeler ve Dünya Karşılaştırması 18
2. 50 Müslüman Ülkenin Anayasalarında Laiklik ve Şeriat 64
3. Rant, Vergi ve Rantçı Devletler 78
4. 11. Yüzyıl Öncesi ve Sonrasında Mesleki Terimler 206
5. Müslümanlar ve Batı Avrupalılar: Karşılaştırmalı Tarihsel Gelişim 300

Türkçe Çeviriye Önsöz

İslam, demokrasi ve kalkınma ile uyumlu bir din midir? Eğer cevap evet ise, neden Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerin hemen hepsi otoriterlik ve azgelişmişlik sorunları ile boğuşmakta? Bu soruyu daha da ilginç hale getiren bir etken, İslam coğrafyasının 8. ve 12. Yüzyıllar arasında Avrupa ve dünyanın diğer birçok bölgesinden daha ileri olmasıdır. Bu dönemde Müslümanlar bilim ve ekonomi alanında dünyaya öncülük etmişlerdir. Elinizdeki kitap Müslüman toplumların erken dönemlerindeki ilerlemeci medeniyetleri ile günümüzdeki krizlerini inceleyerek bu iki olguya ortak bir açıklama sunmaktadır.

Bilimsel bir çalışma olan bu kitap iki akademik ödüle layık görüldü, *Times Literary Supplement* yılın kitapları listesine girdi. İncelediği konunun güncel etkisi akademi dışında geniş bir okur kitlesinin de ilgisini çekti. Bugüne kadar 24 dilde 200 kadar incelemesi ve eleştirisi yayınlandı. Eleştirilerde en sık tekrarlanan noktalar üç başlık altında toplanabilir.

Birincisi İslamcı ve anti-kolonyal (sömürgecilik karşıtı) eleştiriler. Bunlara göre Müslüman ülkelerin günümüzde bir kriz yaşadığı ya doğru değil ya da doğruysa bile tüm suç dış güçlerde, yani Batı emperyalizmindedir. Aslında kitabın her bölümü Batı sömürgeciliği ve emperyalizmini aşılması gereken bir sorun olarak incelemektedir. Ama tarihten günümüze dış güçleri suçlamanın Müslüman toplumların ideolojik ve kurumsal iç sorunlarını örtbas etmek için kullanılmasını da reddetmektedir. Ayrıca kitap Batı sömürgeciliği sonrasında Doğu Asya ve Latin Amerika ülkelerinin demokrasi ve/veya ekonomik kalkınma konusunda ilerleme kaydetmelerine de dikkat çekmektedir.

İkinci grup tenkitler İslam karşıtı görüşlere dayanmakta. Bu eleştirmenlere göre kitabım İslam'ın sorunların temeli olduğunu yadsıma hatasına düşmektedir. Bu eleştiri de aslında kitabın her bölümünde çeşitli İslamî görüş, kurum ve güç ilişkilerinin eleştirel bir gözle incelendiğini görmezden gelmektedir. Kitabın temel argümanı, ulema-devlet ittifakının demokratikleşme ve kalkınma süreçlerine zarar verdiğidir. İslamî kurumlara yönelik eleştirel yaklaşım oldukça açıktır.

Üçüncü grup eleştiri ise sosyalist olarak tanımlanabilir. Bu eleştirmenler kitabın teokratik ve devletçi egemenliği reddetmesini takdir etmekle beraber, kitabin burjuva sınıfına yaptığı vurguyu tenkit etmekteler. Oysa tarihî açıdan bakıldığında hem İslam tarihinin ilk dönemindeki hem de Batı'nın yakın tarihindeki kalkınmada burjuva sınıfı önemli rol oynamıştır. Zaten Marksist analizler de bunu vurgular. Kitabın normatif argümanı ise dinî, siyasi, ekonomik ve bilimsel sınıfların birbirinden ayrışması ve özerk olması gerektiği yönündedir. Bu noktadan bakıldığında kitap, yalnızca ulema-devlet ittifakının değil, burjuvazinin, akademisyenlerin ya da başka herhangi bir sınıfın toplumsal tahakküm kurmasının zararlı olduğunu vurgulamaktadır.

Kitabın ilk ilham kaynağı olan Türkiye'de yayımlanması, benim için ayrı bir anlam taşıyor. Türkçe çevirinin her kesimden okuyucuya ulaşmasını, değişik ideolojik ve sınıfsal okumaların zengin bir tartışma ortamı yaratmasını umuyorum. Kitabı çok titiz ve başarılı bir şekilde çeviren Mehmet Akif Koç ile son derece profesyonel bir şekilde yayınlayan Ayrıntı Yayınları editörü Ceren Ataer'e teşekkür ederim. Türkçe anadilim olduğu ve kitabın İngilizce yayınlanmasının üzerinden altı yıl geçtiği için bu tercüme üzerinde kelime kelime çalıştım. Elinizdeki eser bu yönüyle yalnız bir tercüme değil, özgün bir metin niteliği de kazandı.

Kitap bugüne kadar Endonezce, Arapça, Farsça, Boşnakça, Fransızca, Almanca, Hollandaca, Kırgızca, Özbekçe, Hintçe, Urduca, Bengalce ve Malayca dillerine çevrildi. Hem İngilizce orijinali hem de tercümeleri tartışmalar yarattı. 2025 yılında Malezya İslam Konseyi kararıyla içişleri bakanlığı tarafından Sünni İslam'a aykırı olduğu iddiası ile yasaklandı. Türkçe çevirisinin yasaklardan uzak ve verimli bir tartışma doğurmasını diliyorum.

Ahmet T. Kuru
San Diego, Mart 2025

Önsöz

1989 yazının sıcak bir gününde, Akdeniz kıyısındaki İskenderun'un Arsuz kasabasında ailemle kahvaltı yapıyorduk. Babam normalinden sessiz görünüyordu; nedenini sorduğumda, annem bir önceki gece sert bir tartışma yaşadığını söyledi. Babam daha sonra bana, akşam yemeğinde ağırladığımız karacı korgeneralin, ben uyumaya gittikten sonra, Müslümanların geri kalmışlığı konusunu açtığını anlattı. General, medeniyetin modern dönemde ulaştığı seviyeye gerçekten katkıda bulunanların yalnızca Protestan toplumlar olduğunu, Müslüman toplumların ise yalnızca tüketici olduklarını savunmuştu. Babam İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi mezunuydu ve o yılarda Başbakan Turgut Özal'ın partisi ANAP'ın il başkanıydı. Generale karşı Müslümanların dünya tarihindeki önemini, matematik ve diğer alanlardaki erken dönemde verdikleri katkıları sıralayarak savunmuştu. Ama yaşanan tartışma babamı hayal kırıklığına uğratmıştı. Bu tartışmanın bende yarattığı merak duygusuyla, babamın kütüphanesindeki bir eseri, Walther Kiaulehn'in *Demir Melekler: Makinanın Doğuşu, Tarihi ve Kudreti* adlı kitabını okudum. Kitabı okuduktan sonra babama Batı Avrupalıların teknolojide Müslümanları nasıl geride bıraktığını anladığımı söyledim. Bunun üzerine şefkatle gülümsedi ve "Bunu söyleyebilmek için en az on, on beş kitap daha okuman lazım." dedi. Elinizdeki kitabın konusu hakkında okumaya böyle başladım ve bu yüzden de kitabı babam Uğur Kuru'ya ithaf ediyorum.

Teşekkürlerimle...

Hocalarıma, meslektaşlarıma ve aileme değerli katkılarından dolayı minnettarım. Merhum Bernard Weiss, yirmi beş yıl ön-

ceki derslerinde bana İslam siyasi düşüncesinin temel kitaplarını okutmuştu. Merhum Alfred Stepan, Robert Hefner, Reşat Kasaba ve Joel Migdal din-devlet ilişkileri üzerine karşılaştırmalı çalışmalarıma destek verdiler. Yirmi yıldır çalıştığım San Diego Eyalet Üniversitesi'ne sağladığı tüm imkanlar ve özellikle kütüphanesi için teşekkür borçluyum. Cambridge Üniversitesi Yayınevi editörleri de kitabın yayın aşamalarının hepsinde önemli katkılarda bulundular.

Kitabın çeşitli bölümlerine yorum sunan Daniel Philpott, Timur Kuran, Maya Shatzmiller, Khaled Abou El Fadl, Michael Cook, Frederick Starr, Daniel Chirot, Randall Collins, Jan Luiten van Zanden, Louise Marlow, Hasan Kayalı, Nader Hashemi, Stephen Dale, Charles Kurzman, Ziauddin Sardar, Yüksel Sezgin ve diğer meslektaşlarıma teşekkür borçluyum. 2010-2013 yılları arasında çeşitli dönemlerde Türkiye, Katar, Suriye, Mısır, Tunus ve Kazakistan'daki araştırmalarım sırasında misafirperverliklerini esirgemeyen dostlarıma ayrıca müteşekkirim.

Annem Çiçek Kuru, erkek kardeşim Mehmet, kız kardeşlerim Mine ve Lale'nin koşulsuz sevgi ve desteklerini daima hissettim. Eşim Zeynep her zaman sevgi, ilham ve neşe kaynağım oldu. Oğullarımız Yusuf ve Yunus Ali, kimliklerinin ayrılmaz iki parçası olan Batı ve Müslüman dünya hakkında karşılaştırmalı sorular sormaya başladılar bile. Muhtemelen bu kitapta ele alınan soruların çoğunu sormaya devam edecekler; bu yüzden bu kitabı onlara da ithaf ediyorum.

Metodoloji, Teori ve Normatif Kaygılar

Bu kitap, İslam tarihinin belirli dönemlerini birbirleriyle ve Batı Avrupa tarihinin belirli dönemleriyle mukayese ederken karşılaştırmalı tarihsel yöntemleri kullanmaktadır.[1] Kullanılan yöntemlerden biri, tarihsel bir süreci daha küçük ve analitik olarak karşılaştırılabilir dönemlere bölerek değişimin nedenlerini izleyen "süreç izleme"dir.[2] Kitap ayrıca, belirli tarihsel dönemlerde, özellikle "kritik dönüm noktalarındaki"[3] fikrî ve maddi koşulların, bir patika bağımlılığı (yani değişmesi çok zor bir süreklilik) yaratarak sonraki koşulları nasıl şekillendirdiğini incelemek için bir metodolojik yöntem olarak

1. Bkz. Mahoney ve Rueschemeyer 2003; Sartori 1970; Collier 1991.
2. George and Bennett 2005, 205–32.
3. North 1990, 93–4,112; Mahoney 2001, 4–11; Pierson 2000; Thelen 2000.

"patika bağımlılığı"[4] (*path dependence*) kavramını kullanır. Örneğin bu kitap, Müslüman toplumların matbaa makinelerini kurmadaki üç asırlık gecikmesinin –Avrupa'ya oranla– okur yazar oranında düşüklüğe yol açtığını savunur. Müslüman toplumlar, Batı Avrupa'da ilk matbaaların kurulduğu 15. yüzyılın ortalarındaki kritik dönüm noktasında ve sonrasında üç asır boyunca matbaa teknolojisinden yararlanmadı. Bu tarihsel deneyim, Müslüman ve Batı Avrupa toplumları arasında günümüze dek devam eden ve "patika bağımlılığı" ile açıklanabilecek bir okuryazarlık farkı yarattı.

Müslüman ülkelerdeki şiddet, otoriterlik ve azgelişmişlik sorunlarına ilişkin olarak literatürde iki ana teorik yaklaşım sözkonusu. Birincisi, Müslümanların güncel sorunlarının ana kaynağı olarak İslam'ı işaret eden "özcü" yaklaşımdır. Batı'da ve Müslüman ülkelerde İslam'a eleştirel bakan bazı çevreler bu yaklaşımın çeşitli versiyonlarını benimsemiş durumda. Bu çevreler İslamî metinlerin veya İslam tarihinin belirli bir "öz karakteri" olduğunu iddia eder, sonra da bu değişmez karakteri sorunların nedeni olarak sunarlar. İkinci yaklaşım, analizlerinde daha uluslararası bir yaklaşımı esas alan "post-kolonyal" veya "anti-kolonyal" (sömürgecilik karşıtı) yaklaşımdır. Batı tarafından Müslüman ülkelerin tarihteki işgalini ve kaynaklarının günümüze dek devam eden sömürüsünü, Müslümanların güncel sorunlarının nedeni olarak vurgular. İslamcılardan seküler çevrelere kadar, Müslüman ülkelerdeki birçok ideolojik grup bu Batı karşıtı bakış açısını paylaşmaktadır.[5]

Elinizdeki kitap bu yaklaşımların her ikisine de itiraz ediyor. Müslüman toplumların 8. ve 12. yüzyıllar arasında büyük felsefî ve ekonomik başarılar sergilediğini belgeleyerek ve İslam'ın ilerlemeyle uyumlu olduğu dönemleri göstererek özcü yaklaşımı eleştiriyor.[6] Bu çalışma ayrıca, Batılı güçler tarafından Müslüman memleketlerin yaygın şekilde sömürgeleştirilmesinin başladığı 19. yüzyılda, Müs-

4. Capoccia ve Kelemen 2007; Kuru 2009, 27–8; Lerner 2014.

5. Timur Kuran'ın (2011, 302) sözleriyle, "Orta Doğu bölgesi bir bütün halinde, ekonomik açıdan neden geri kalmış bir hale geldiğini henüz kavrayamadı. Dışarıdakilerin Orta Doğu'nun azgelişmişliğinden bir şekilde sorumlu olduğu fikri, İslam hukukuna geri kalmış ve modası geçmiş nazarıyla bakan sekülerler de dâhil olmak üzere, nüfusun büyük bir kısmında kendine alıcı buluyor."

6. Bu erken döneme atıfta bulunan Fernand Braudel (1993, 73), "Dört veya beş asır boyunca, İslam en parlak medeniyetti." diye yazar. Braudel (1982, 559), erken Müslümanların ekonomik gelişimi için İslam'ın rolüne dikkat çeker: "Batı medeniyeti, İslam medeniyetinden farklıydı –zira [ekonomik gelişimine] destek veren bir dine sahip değildi."

lümanların zaten siyasi ve sosyo-ekonomik krizler yaşadığını vurgulayarak sömürgecilik karşıtı yaklaşımı da eleştiriye tabi tutuyor.

Teorik yaklaşımım dinî, siyasi, entelektüel ve ekonomik sınıflar arasındaki ilişkilere odaklanıyor. Hem Müslüman dünyada hem de Batı Avrupa'da, sınıf ilişkileri toplumların entelektüel ve sosyo-ekonomik alanlardaki başarısına veya başarısızlığında ana etkendir. İlk Müslümanların entelektüel ve ekonomik başarılarına öncülük edenler, bağımsız entelektüel ve tüccar sınıflarıydı. Ancak 11. yüzyıldan itibaren Müslüman dünyada sınıf ilişkileri değişti; ulema-devlet ittifakı ortaya çıktı ve bu yeni birliktelik entelektüeller ile tüccarları dışladı.

Teorik yaklaşımım, fikirler ve maddi koşullar arasındaki bağlantıları da vurguluyor. Tarihî olarak, ulema-devlet ittifakı bir yandan Sâsânî esinli ve sözde-İslamî fikirlere, öte yandan ise militarize edilmiş toprak gelirleri ile ticaret üzerindeki devlet kontrolü gibi belirli maddi koşullara dayanmaktaydı. Egemen fikirler ile maddi koşullar arasındaki bağlantılar bugün de gözlemlenebilir; İslamcı ideoloji ve (özellikle petrol rantlarına dayalı) rantçılık, İslam dünyasındaki çeşitli otoriter rejimleri günümüzde anlamak için önemlidir.

Açıklamak istediğim bir teorik nokta da bu kitabın Oryantalizm eleştirilerine vurgu yapmıyor olmasıdır. Zira kitap Müslüman ülkeler hakkında bazı eleştirel genellemeler yapılmasını analitik bir zorunluluk olarak görmektedir. 1970'lerden sonra uzun yıllar faydalı olan post-modern ve sömürgecilik karşıtı Oryantalizm eleştirileri[7] artık abartılmış, eleştirel düşünceyi engeller hale gelmiştir. İslamcılar Oryantalist ithamını Müslümanların sorunlarını inceleyenleri susturmak için bir araç olarak kullanmaktadır. Bu durum birçok akademisyenin Müslüman toplumları eleştirel bir şekilde analiz etmesini engellemektedir. Elinizdeki kitap bir yandan, yanıltıcı genellemeleri, özellikle de derinlemesine bir analiz yapmadan yalnızca sayısal korelasyonlara dayanarak Müslümanlar hakkında kapsamlı sonuçlara varan –"istatistiksel Oryantalizm" olarak adlandırdığım– yaklaşımı eleştirmektedir. Öte yandan kitap, İslam ülkelerinin karşılaştırmalı ve eleştirel bir analizini yaparken kendisine yönelecek Oryantalist ithamını reddetmektedir.

Bu kitabın yazım sürecinde bazı eleştirmenler, demokrasi ve kalkınmanın Batı emperyalizminin birer aracı olduğunu ve bu nedenle analizimin Müslüman ülkelerdeki Batı ajandasına hizmet edeceğini

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

iddia ettiler. Bu meydan okumaya karşı iki temel yanıtım var. Birincisi, Batılı politika yapıcıların Müslüman ülkelerde demokrasi ve kalkınmayı teşvik etme konusunda tutarlı bir politikaları olmasını isterdim, lakin bu yönde bir Batı politikası bulunmamakta. İkincisi, anketler Müslüman toplumlardaki insanların ezici çoğunluğunun demokrasiyi en iyi yönetim biçimi olarak gördüğünü göstermekte.[8] Müslüman ülkelerdeki insanların çoğu şiddeti, otoriterliği ve azgelişmişliği zaten bir sorun olarak görüyor; bu kitap onlara Batılı bir bakış açısı dayatmıyor.

Yazım Usulü, İsimler ve Çeviriler

Bu kitap akademik olarak siyaset biliminin ürünüdür, klasik anlamda bir tarih kitabı değildir. Günümüzdeki sorunları analiz eder ve bunların kökenlerini anlamak için tarihi inceler. Bu nedenle çağdaş konularla ilgili bölümlerle incelemesi başlar ve ardından tarihî bölümlere geçilir.[9] Metin boyunca, alıntılar da dâhil olmak üzere tarihler, miladi takvime atıfta bulunularak verilmiştir. Daha geniş bir kitleye ulaşmak için, bu çeviride Arapça kelimeler sade biçimleriyle, diyakritik işaretler olmadan (örneğin, "şerîat, şer'î" yerine "şeriat, şerî" şeklinde) yazıldı. Benzer nedenle, Arapça isimler için belirlilik ifadesi "el" mümkün olduğunca kullanılmadı. Modern öncesi kişiler için, isimlerinin en bilinen versiyonu kullanıldı; bu bir (örneğin Bîrûnî) veya iki (örneğin Harun el-Reşid) kelime olabilir. Kişi, isminin hem uzun hem de kısa versiyonlarıyla iyi biliniyorsa (örneğin Ahmed bin Hanbel / İbn Hanbel) veya aynı isme sahip birden fazla kişi varsa (örneğin Râzî), ilk seferde ve açıklığa kavuşturmaya yardımcı olduğu takdirde uzun versiyonu kullanıldı. Modern öncesi bir kişinin ismi iki kelimeden oluşuyorsa (örneğin Yunus Emre), ikinci kelime Kaynakça'da soyadı gibi işlev görmektedir.

Kaynakça'daki çevirilerin çok büyük çoğunluğu Arapçadan İngilizceye yapılıyor; Arapça dışındaki dillerden ve İngilizce dışındaki dillere yapılan çevirileri ayrıca belirttim. Aksi belirtilmiyorsa, metinde ve dipnotlarda yer alan Arapça, Fransızca ve Türkçe kaynaklardan tercümeler bana aittir.

---

8. Pew Research Center 2013, 32; Fish 2011, 245; Inglehart ve Norris 2003, 64.
9. Önceki kitabımda (Kuru, 2009) da aynı bölüm sırasını, yani tarihî olandan önce, çağdaş olanı kullanmıştım. Türkçe çevirisi: *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011) –çn.

Giriş

Kasım 2014'te, medyadaki haberlerde, on altı farklı cihatçı grup tarafından gerçekleştirilen saldırılarda 5.000'den fazla insanın öldürüldüğü bildiriliyordu; bu kan dökme eylemlerinin çoğu Irak'taydı, onu Nijerya, Afganistan ve Suriye izlemekteydi.[1] En azından ABD'deki 11 Eylül 2001 saldırılarından bu yana küresel medyada Müslümanların faili olduğu terörizm, çatışmalar ve savaşlar sık sık işlendi. Bu durum, tümüyle sansasyonel gazetecilik veya önyargı denilerek gözardı edilemez. Zira akademik veriler de şiddetle ilgili haberlerde Müslümanların katılımını vurgulamaktadır. Mesela, 2009 yılındaki tüm savaşların üçte ikisi ve tüm küçük çaplı çatışmaların üçte biri Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde gerçekleşti.[2]

Müslüman-çoğunluklu ülkeler, şiddete yol açan önemli bir faktör olan otoriterlik oranlarında da, dünya sıralamalarında yukarılarda yer almaktadır. Dünya çapında demokrasi ve özgürlük konusunda ülkeleri notlandıran Özgürlük Evi (Freedom House) adlı kurum, 2013 yılındaki raporunda 50 Müslüman ülkenin beşte birinden de azını "seçimli demokrasi" sınıfına koyarken, dünyadaki 195 ülkenin beşte üçünü bu sınıfa değerlendirmişti. Otoriterlik de çok yönlü bir olgudur; pek çok faktörle, özellikle de sosyo-ekonomik azgelişmişlikle ilişkilidir. Tablo 1'in de gösterdiği üzere, 2010 yılı civarında, Müslüman-çoğunluklu ülkelerin ortalama kişi başına düşen gayrisafi yurt içi hasıla (GSYİH), okuryazarlık oranı, eğitim süresi ve

1. Ian Black, "Jihadi Groups Killed More than 5,000 People in November," *Guardian*, 10 Aralık 2014.
2. Bakınız Tablo 1. Müslüman grupların terörizmle ilişkisini gösteren veriler için bkz. 1. Bölüm.

yaşam beklentisi ortalamalarının tamamı dünya ortalamalarının altındadır. Bu veriler bizi şu soruyu sormaya yöneltmektedir: Neden Müslüman ülkeler daha otoriter ve daha azgelişmiş durumda?

Tablo 1: Müslüman Çoğunluklu Ülkeler ve Dünya Karşılaştırması

	Müslüman Çoğunluklu Ülkeler (50)	Tüm ülkeler (195)
Şiddet (toplam)	Savaşlar: 4 Küçük çatışmalar: 9	Savaşlar: 6 Küçük çatışmalar: 30
Otoriterlik (oran)	Seçimli demokrasiler: %14	Seçimli demokrasiler: %60
Azgelişmişlik (ortalama)	Kişi başına GSYİH: 9.000 $ Okuryazarlık oranı: %73 Okullaşma: 5,8 yıl Yaşam beklentisi: 66 yıl	Kişi başına GSYH: 14.000 $ Okuryazarlık oranı: %84 Okullaşma: 7,5 yıl Yaşam beklentisi: 69 yıl

Kaynaklar: Şiddet: Uppsala Çatışma Veri Programı'nın (UCDP) 2009 verileri Harborn ve Vallensteen 2010, 506–7'de alıntılanmıştır. UCDP, en az 1.000 can kaybına neden olan çatışmaları savaş olarak, 25 ila 999 can kaybına yol açanları ise küçük çatışmalar olarak tanımlar. Seçimli demokrasiler: Freedom House, 2013. GSYİH: World Bank, 2010. Okuryazarlık oranları: United Nations Statistics Division, 2013. Okullaşma yılları ve yaşam beklentisi: United Nations Development Programme, 2011.

Müslüman çoğunluklu ülkelerin günümüzdeki sorunları,[3] 8. ve 12. yüzyıllar arasındaki öncüllerinin akademik ve sosyo-ekonomik başarıları göz önüne alındığında özellikle şaşırtıcıdır. O dönemde, Müslüman dünya Fârâbî, Bîrûnî ve İbn Sina gibi üretken âlimler yetiştirir ve kıtalararası ticarette kilit rol oynarken,[4] Batı Avrupa[5] Eski Dünya'nın marjinal bir köşesiydi.[6] Bu tarihsel tecrübe, İslam'ın

3. Daha akıcı bir dil kullanma adına bundan sonra "Müslüman-çoğunluklu ülkeler" yerine "Müslüman ülkeler" ifadesini kullanacağım.

4. O dönemde, Müslüman tüccarlar pek çok ekonomik araç icat etmiştir; çek ve hisse senedi gibi. Braudel 1982, 556; Udovitch 1979, 263, 269; Van Zanden 2009, 61. "Farsça *sakk* kelimesi günümüz Batı dillerindeki 'çek' kelimesinin orijinidir." Bloom ve Blair 2002, 114.

5. Orta Çağ'ı analiz ederken, "Batı Hristiyanları" veya "Katolikler" kavramlarını "Müslümanlar" ile dini/kültürel açıdan karşılaştırma amacıyla kullandım. Ancak, Reform ve Aydınlanma sonrasında Batı Avrupa'da kompleks dini ve seküler kimlikler ortaya çıktığı için modern dönem analizinde "Batı Avrupalılar" terimini tercih ettim.

6. Müslümanların Batı Avrupa üzerindeki ekonomik etkisi 8. yüzyılın sonunda o kadar derindi ki bir İngiliz krallığı olan Mercia'nın kralı Offa, Abbasî altın sikkesini taklit eden ve –hatalı bir Arapça ile– "Allah'tan başka ilah yoktur, onun yardımcısı

akademik gelişim ve sosyo-ekonomik ilerlemeyle tamamen uyumlu olduğu uzun bir dönemi göstermektedir.

Ancak 11. ve 12. yüzyıllarda, İslam dünyası ile Batı Avrupa arasında bilimsel ve sosyo-ekonomik gelişmenin karşılaştırmalı seviyeleri açısından durum değişmeye başladı. Özellikle 16. ve 18. yüzyıllar arasında, İslam dünyası durgunlaşırken, Batı Avrupa ardı ardına dönüşüm ve devrimler yaşadı. Avrupalıların Müslüman toprakları yaygın bir şekilde sömürgeleştirmeye başladığı 19. yüzyılda, Müslümanlar çoktan entelektüel, sosyo-ekonomik ve siyasi boyutları olan bir kriz içine girmiş haldeydi

Kısacası, modern dönemdeki Müslüman ülkelerin siyasi ve sosyo-ekonomik sorunları tarihsel kökenlere sahip olup, basitçe İslam dini veya Batı sömürgeciliğiyle açıklanamaz. Erken tarihte entelektüel ve ekonomik açılardan dinamik olan İslam dünyası ile sonraki tarihlerde durağanlaşan İslam dünyası arasındaki fark, daha nüanslı ve sofistike bir açıklama gerektirmektedir. Bu farkı açıklayan tarihsel faktörler nelerdir?

Ulema-Devlet İttifakı

Bu kitabın temel argümanı dinî, siyasi, entelektüel ve ekonomik sınıflar arasındaki ilişkilerin, hem Müslüman dünyada hem de Batı Avrupa'da, ilerleme veya geri kalma konusunda ana etken olduğudur. Müslüman toplumların tarihinin erken döneminde, İslam âlimleri (ulema) siyasi otoritelerle yakın ilişkilere girmenin genellikle yozlaştırıcı olduğunu düşünmekteydi; bu nedenle, ticaretle geçinmeyi tercih etmiş ve tüccarlarla yakın ilişki içinde olmuşlardı. Daha sonra detaylarına gireceğim bir analize göre; 8. yüzyıldan 11. yüzyılın ortalarına kadar, İslam âlimlerinin veya ailelerinin %72,5'i ticaret ve zanaatla iştigal etmekteydi.[7]

İslam âlimlerinin devlet yöneticilerinden uzak durmaları Emevîlerin, Hz. Muhammed'in soyuna zulmettikleri ve yönetimlerine karşı her türlü muhalefeti şiddetle ezerek hanedanlarını kurdukları 7. yüzyılın ortalarına kadar uzanmaktadır. Gücün bu şekilde şiddetle tahkim edilmesi, birçok İslam âliminin nazarında siyasi otoritenin gözden düşmesine yol açmıştır. Âlimlerin siyasi otoritelere karşı bu mesafeli duruşu, geç Emevî ve erken Abbasî

---

da yoktur" ve "Muhammed Allah'ın peygamberidir" yazılı sikkeler bastırmıştır. Beckett 2003, 58.

7. Cohen 1970, 36 (Tablo A-I).

dönemlerinde, yani 8. yüzyılın ortalarından 9. yüzyılın ortalarına kadarki devirde pekiştirilmiştir. Bu dönemde dört ana Sünni fıkıh okulu bağımsız âlimler tarafından kurulmuştur: Ebu Hanife, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed bin Hanbel. Bu âlimler siyasi otoritenin emrinde çalışmayı reddetmiştir. Dahası, bu kurucu âlimler muhalif görüşleri nedeniyle iktidar tarafından hapsedilmiş veya başka baskılara uğramışlardır. Şii âlimler ise siyasi otoriteler tarafından daha da fazla zulme maruz bırakılmıştır.

Erken İslam tarihinde, İslam âlimlerinin devletten bağımsız oluşu ve tüccarların ekonomik gücü, filozofların özgür düşünceye sahip olabilmesini temin etmiştir. Filozoflar sınıfı yalnızca Sünni ve Şii Müslümanlardan değil, aynı zamanda Hristiyan, Yahudi ve hatta agnostiklerden oluşmaktaydı. Filozoflar hem tüccarlar hem de siyasi otoriteler tarafından finanse edilmekteydi. Yöneticiler özellikle antik eserlerin Yunanca, Süryanice, Orta Farsça ve Sanskritçeden Arapçaya tercüme edilmelerine destek olmuşlardır.

Filozofların ve tercüme faaliyetlerinin Emevî ve sonrasında Abbasî yöneticileri tarafından finanse edilmesi, Müslümanların bilimsel altın çağına engel olmadı. Zira filozofların 11. asır öncesi yöneticilerden para alması ile 11. asır sonrasında ortaya çıkan (ve bilimsel gelişmeyi yavaşlatan) ulema-devlet ittifakı arasında iki temel fark vardı. Birincisi, filozoflar merkezî bir eğitim kurumları olmayan, farklı düşüncelere sahip bireylerdi. 11. yüzyıl sonrasında devlet ile ittifak kuran ulema ise tersine merkezileşme eğiliminde bir medrese sisteminde yetişmiş ve nispeten homojen bir düşünce sistemini halka dayatan bir sınıf haline gelmişti. İkincisi, filozofların böyle bir empoze çabaları olsa bile halk nazarında etkileri yoktu. Ulema ise halk nazarında dinî ve sosyal meşruiyete sahipti. Bu nedenle ulemanın 11. asır öncesi yöneticilerden bağımsız olması Müslümanların altın çağını mümkün kılmış; 11. asır sonrasında devlet ile kurdukları ittifak ise onun sonunu getirmiştir.

Yaşanan değişimi kısaca özetlemek gerekirse: 11. yüzyılda Orta Asya, İran ve Irak'ta meydana gelen hadiseler çok boyutlu bir dönüşümdü. Bağdat'taki Abbasî halifeleri, Tunus, Mısır, Filistin, Arap Yarımadası, Suriye ve hatta Irak'ta yükselen Şii devletler tarafından ciddi şekilde zayıflatılmış ve bu tehdide karşı koymak için Sünni Müslümanların birleşmesi çağrısında bulunmuşlardı. Abbasî Halifesi Kâdir ve sonrasında oğlu Kâim, Sünni sultanları, ulemayı ve kitleleri birleştirmek niyetiyle 11. yüzyılda bir "Sünni

akide" ilan ettiler; bu hâkim itikatla (egemen inanç sistemiyle) çelişkili görüşlere sahip olan Şiiler, rasyonalist (Mutezilî görüşteki) kelâmcılar ve filozoflar mürted ilan edildi ve idam tehdidiyle karşı karşıya kaldı. Sünni bir ortodoksinin oluşturulmasına yönelik bu Abbasî siyaseti, Orta Asya'da bir askerî devlet kurmuş olan Gazneli Mahmud tarafından benimsense de Mahmud, orduşuyla Bağdat'a yürümedi. Bağdat'ta Şii Büveyhîler hakimiyetini sona erdirerek, Abbasî halifesi ile fiili ittifak kurmayı otuz yıl kadar sonra bir diğer Sünni Türk devleti olan Selçuklular yapacaktı. Selçuklu İmparatorluğu (1040-1194) genişleyerek Orta Asya'nın büyük bir kısmını, İran, Irak ve Anadolu'yu topraklarına kattı.

Selçuklu ekonomi yönetiminin merkezinde yer alan *iktâ* sistemi tarımsal gelirleri merkezi kontrol altına alan almayı amaçlıyordu. Bu politika yarı-feodal bir ekonomik sisteme geçişe yol açmış ve –daha önce hem ulema hem de filozoflara finansal destek sağlayan– tüccarların ekonomik kapasitesini ve sosyal konumunu zayıflatmıştı. İktâ sistemi Abbasî döneminde ortaya çıkmış ve Büveyhîler zamanında uygulanmış olsa da, Selçuklular döneminde daha da yaygınlaşmıştı.

Ekonomik değişimin yanında eğitimde de kurumsal bir dönüşüm yaşandı. Selçuklu vezir-i azamı Nizâmülmülk bir medrese zinciri oluşturmaya başladı. Nizâmiyye adı verine bu medreseler –o döneme kadar birbirlerine rakip olan– Sünni fıkıh ve kelâm okullarını sentezleme görevini üstlendi. Bu medreselerin eğitim müfredatı Şiiler, Mutezilîler ve filozofları dışlayacak bir anlayışla şekillendi. Dâhi bir âlim olan Gazâlî, bu medrese projesinin hem en önemli mezunu hem de en meşhur hocası olarak tarihî bir rol oynadı. Gazâlî, eserlerinde dört mezhebe dayalı Sünniliğin inşasına hizmet ederken bu Sünni sentezin "ötekisi" olarak konumlandırılan Şiiler, Mutezilîler ve filozofları eleştiren tesirli kitaplar yazdı. Nizâmiyye medreseleri 11. asır sonrasını şekillendirecek ulema-devlet ittifakının kurumsal temelleri oldu.

Selçukluların geliştirdiği ulema-devlet ittifakı modeli, 12. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar, Suriye ve Mısır'a yayıldı, Memlûkler döneminde bu bölgelerde kurumlaşmasını tamamladı. Bu yüzyıllarda Haçlı ve Moğol istilaları da, dolaylı olarak, ulema-devlet ittifakının güçlenmesine yardım ettiler, çünkü Müslüman topluluklar yabancı istilanın yarattığı kaostan kaçarak askerî ve dinî otoritelere sığınma arayışına girmişlerdi.

Akabinde, 15. ve 16. yüzyıllarda, Müslümanlar üç güçlü askerî imparatorluk kurdular: Sünni Osmanlı, Şii Safevî ve Sünni yönetimindeki (ancak Hindu çoğunluklu) Babürlü imparatorlukları. Bu imparatorluklar, Balkanlardan Bengal'e (bugünkü Bangladeş) uzanan topraklarda ulema-devlet ittifakının değişik varyasyonlarını sergilediler.[8] Bu üç imparatorluk askerî olarak çok güçlü olsalar da, geçmişteki Müslüman toplumların bilimsel ve ekonomik dinamizmini yeniden canlandıramadılar. Aksine, Osmanlılar ve Safevîler askerî devlet ile ulemanın ittifakına dayanmaktaydı; filozof sınıfını ortadan kaldırdıkları ve tüccarları marjinalleştirdikleri için felsefî ve iktisadi kalkınmaları sınırlı kaldı.[9] Babürlü İmparatorluğu nüfus, din ve ekonomi açısından daha kompleks bir yapıdaydı; daha dinamik bir tüccar sınıfı ve daha üretken bir ekonomiye sahipti. Ama yine askerî bir yapılanmaya sahip olması, ulemanın tesiri gibi etkenler sonucunda felsefe ve bilimde önemli bir ilerleme ortaya koyamadı.

İslam dünyası entelektüel ve ekonomik ivmesini kaybederken, Batı Avrupa'nın ilerlemesi başladı. Avrupa'da, 11. yüzyılın ikinci yarısı üç alanda uzun vadeli bir değişimin habercisi oldu. Birincisi, bu dönemde Katolik Kilisesi ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nu temsil eden Alman monarşisi birbirlerini domine etmeye çalışıp başarısız oldular. Bu da kilise-devlet ayrılığı sürecinin başlamasına yol açtı. Bu gelişme, Avrupa'da güç merkezlerinin birbirini dengelemesi sürecine katkıda bulundu.

---

8. Bu üç imparatorluk Müslüman topraklarının çoğunluğuna hâkim olsa da, İslam dünyasında Fas ve Özbek hanlığı gibi devletler de vardı. Bugünkü Endonezya ve Malezya'yı oluşturan topraklarda o dönemde küçük devletler de mevcuttu. Üç imparatorluğun aksine, bu Güneydoğu Asya devletlerinin birçoğunda ulema-devlet ittifakı ve medrese sistemleri yoktu ve canlı bir ticaret hayatları vardı. Hefner 2000, 14, 26; Lombard 2000, 120; Reid 1993a, bölüm 1-2. Ancak bu devletler, iki ana sebepten ötürü Müslüman dünyaya alternatif bir sınıf ilişkileri modeli sunamamışlardır. Birincisi, 16. yüzyıl sonlarına kadar bile bu devletlerde İslam, yerel dini inanç ve uygulamalarla birlikte var olmaktaydı. Anthony Reid'e göre (1993b, 156), "1590'dan önce Güneydoğu Asya dillerinde yazılmış hiç bir İslamî metin bulunamamıştır." Ayrıca bkz. Reid 1993a, bölüm 3. İkincisi, bu bölgede 17. yüzyılın başlarında Avrupa sömürgeciliği başladı. Dolayısıyla İslamlaşma ve sömürgecilik arasındaki dönem, bir Güneydoğu Asya modeli oluşturmak için çok kısa kaldı. Dahası, 19. ve 20. yüzyıllarda, Güneydoğu Asya Müslümanları üzerinde Orta Doğu yorumları etkili oldu ve bu da bölgenin bir alternatif sunma ihtimalini ortadan kaldırdı. Hefner 2009, 15-23.

9. Tarihte İbn Haldûn (ö. 1406), astronomide Ali Kuşçu (ö. 1474) ve ilahiyatta Taftazânî (ö. 1390) ile Cürcânî'den (ö. 1414) sonra İslam dünyası bu kalibrede âlimler pek nadir yetiştirebilmiştir; astronomide Takiyüddin (ö. 1585) ve felsefede Molla Sadra (ö. 1640) gibi bir iki istisna ancak sözkonusudur.

Avrupa'da 11. yüzyılın ikinci önemli değişim adımı, üniversitelerin kurulmaya başlaması ve bunun entelektüel sınıfın doğuşuna yol açmasıydı. Avrupa üniversiteleri Aquinas'tan Luther'e, Kopernik'ten Galileo ve Newton'a kadar çığır açan birçok düşünürü yetiştirdi ve onlara kurumsal zemin oluşturdu. Yine bu asırdaki üçüncü dönemli değişim, Avrupa'nın ekonomik atılımlarının lokomotifi olacak tüccar sınıfının ortaya çıkışıydı.[10] Dinî, siyasi, entelektüel ve ekonomik sınıflar arasındaki bu yeni ilişkiler, sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacak olan Rönesans, matbaa devrimi, coğrafi keşifler, Protestan Reformu, bilimsel devrim, Amerikan ve Fransız Devrimleri gibi çeşitli ilerici süreçlere zemin oluşturdu. Bu süreçler sayesinde Avrupa, bir zamanlar kendisinden üstün olan rakipleri İslam dünyasını ve Çin'i geride bırakmayı başardı.

Avrupa'nın ilerlemesi askerî gücünü artırdı ve dünyanın diğer bölgelerini sömürgeleştirmesini sağladı. Müslüman toplumlar sömürgecilikten kurtulmaya ve bağımsız devletler kurmaya 20. yüzyıl ortalarında başlayabildi. Ama bu yeni devletler, yüzyıllar süren entelektüel ve ekonomik durgunluk ile ardından gelen sömürgeci istismar neticesinde derin siyasi ve sosyo-ekonomik sorunları miras olarak devraldılar. Şiddet, otoriterlik ve sosyo-ekonomik azgelişmişlik sorunlarını çözebilmek için, Müslüman ülkelerin yaratıcı entelektüellere (yani, toplumda yerleşmiş fikirleri eleştiren ve orijinal alternatifler üreten düşünürlere) ve bağımsız burjuvaziye (yani tüccarlar, bankerler ve sanayiciler gibi iktisadi girişimcilere) ihtiyacı vardı.[11] Ancak bu iki sınıf Müslüman ülkelerde ya ortaya çıkmadı ya da zayıf kaldı. Elinizdeki kitabın ana argümanı, Müslüman ülkelerdeki bu eksiklilerin temel sebebinin ulema-devlet ittifakı olduğu ve bu ittifakın tarihten günümüze değin gücü elinde tutmayı başardığıdır.

Peki, ulema-devlet ittifakının zayıfladığı dönemler olmadı mı? Bu dönemlerde sorunlar çözülebildi mi? Mesela, 1920'lerde Türkiye'de laik bir cumhuriyet kuruldu ve ulema sınıfı siyasi gücünü kaybetti. Benzer gelişmeler 1930'lardan 1980'lere kadar İslam dünyasının hemen her ülkesinde –Suudi Arabistan gibi birkaç istisna dışında– değişik oranlarda yaşandı. Yeni kurulan sömürge-

10. Avrupa üniversiteleri İbn Sina gibi pek çok Müslüman âlimin eserlerinin çevirilerini 16. yüzyıla kadar okutmuşlardır.

11. Eric Hobsbawm'a (1987, 170) göre, burjuvazi tanımlaması çok çok zor olan bir kavramdır ve Batı dillerinde "büyük burjuva" ve "küçük burjuva" gibi kategorilerin özensizce kullanılması da bu zorluğu göstermektedir.

sonrası Müslüman devletlerin büyük çoğunluğunu ulema-devlet ittifakı yerine daha seküler siyasi sistemleri benimsediler. Bu seküler devletler otoriterlik ve geri kalmışlık sorunlarını çözebildiler mi?

Seküler ve İslamî Aktörler

Aralarında yüzyıllar boyunca süren anlaşmazlıklara rağmen, İslam dünyasındaki seküler ve İslamî gruplar, entelektüellik ve burjuvazi karşıtlığı konusunda benzer tutumlar sergilemişlerdir. Her iki grup da devletçi oldukları için entelektüeller ve burjuvazinin devlet karşısında bağımsızlığını yeterince savunmadılar. Sekülerlerin bu tutumuna yol açan bir etken onların askerî sınıftan geliyor olmasıydı. Türkiye, İran, Mısır, Irak, Suriye, Cezayir, Tunus, Pakistan ve Endonezya gibi ülkelerdeki 20. yüzyıl seküler liderlerinin çoğu eski subaylardı. Eğitimleri ve sosyalleşme ortamlarının gereği olarak, bu subaylar, entelektüellerin ve burjuvazinin ülkelerinin gelişimi için önemini takdir edemediler. Dahası, seküler liderler otoriter modernist fikirlerin etkisi altındaydılar. Bir kısmı sosyalist ve faşist ideolojileri benimsemişti. Bu ideolojik nedenler de seküler liderlerin entelektüel ve burjuva sınıflarına olumsuz bakışlarını ve devlet merkezli ekonomi anlayışlarını etkiledi. Dahası bu liderlerin çoğu sekülerlik konusunda bile tutarlı olamadılar. Mısır başta olmak üzere birçok ülkede seküler başlayan rejimler otoriter idarelerini dindar halk nezdinde meşrulaştırmak için İslam'ı kullandılar. Bu tarz bir siyaset de bağımsız âlimler, entelektüeller ve burjuvazi yerine, devlet ile yeniden ittifak yapmaya amade bekleyen ulema ile işbirliğini netice verdi. Sonuçta entelektüeller ezildi, burjuvazi sınıfı da iktidarın yandaşı olmaktan öteye geçemedi.

Her ne kadar seküler liderler tarafından kurulmuş olsalar da, 1979 yılından sonra pek çok Müslüman ülke, seküler yöneticilerin politik başarısızlıkları ve Müslüman toplumların genel muhafazakârlığı sonucunda kamusal hayatta bir İslamileşme süreci yaşadı. Bu süreçte üç İslamî grup, entelektüellere ve burjuvaziye karşı negatif tutumlarıyla ön plana çıktı. Birinci grup, kelâm, fıkıh, hadis ve tefsir gibi konularda eğitim veren medreselerde veya benzeri modern kurumlarda (örneğin, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde) yetişen ulemadır. İkinci grup, siyasi partiler ve hareketler aracılığıyla politikayla içli dışlı halde faaliyet gösteren İslamcılardır. Üçüncü grup ise tarikatların ruhani ve toplumsal liderleri olan şeyhleridir.

Kendi içlerindeki ihtilaflara rağmen bu İslamî aktörler, bağımsız burjuvaziye karşı ortak bir olumsuz tutum geliştirdiler. Çünkü onların devletçi ve hiyerarşik bakış açısına göre, dinî ve siyasi otoritelerin en yüksek toplumsal statüye sahip olmaları gerekmekteydi. Bu İslamî aktörlerin entelektüeller hakkındaki görüşleri de olumsuzdu. Anti-entelektüel tutumları ortak bir epistemolojiye dayanıyordu. Bu epistemolojiye göre hukuk, hayatın diğer alanlarını kapsayacak bir kutsiyete sahiptir. Hukukun temelindeyse İmam Şâfiî'nin kurguladığı ve sonrasında diğer mezheplerin de aynen benimsedikleri fıkıh usulü yer alır. Bu usule göre İslamî bilginin kaynağı dörttür: Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamberin hadisleri, ulema arasındaki uzlaşı (*icma*) ve benzetmeler yoluyla akıl yürütme (*kıyas*).[12]

Bu epistemolojinin iki özelliği, Müslüman entelektüeller tarafından İslam'ın yeniden yorumlanması girişimleri karşısında caydırıcıdır. Birincisi, Kuran ve hadislerin açık bir hüküm belirtmediği hususlarda, aklı ulemanın *icma*sı ile engeller, icma olmayan konularda bile aklı kıyas tekniğiyle sınırlar.[13] Aslında, icmanın fıkıh kavramı olarak temeli bir hadise dayanmaktadır: "Ümmetim dalâlet üzerinde ittifak etmez." Buradaki "ümmet" terimi, genel olarak Müslüman toplumunu ifade etmektedir. Hadis bu geniş anlamda anlaşılmaya devam etseydi, katılım ve değişim için fırsatlar sunan bir yoruma sahip olurdu. Aksine, ulema, icma kavramını yalnızca kendileriyle ilişkilendirerek tekel altına almış ve onu "muhafazakârlığın bir kalkanı" haline getirmiştir.[14]

Erken dönem Müslümanlar aslında akla daha önemli ve özgürleştirici bir rol vermişlerdi. En eski Sünni fıkıh okulunun kurucusu

12. Müslüman Kardeşler'in Kasım 2012'de liderlik ettikleri yeni Mısır anayasası taslağı, İslamcıların, ulemanın İslam hukuku konusunda otoritesini kabullenişlerini göstermektedir. Bu anayasa taslağında İslamcı Müslüman Kardeşler, –kendilerine onlarca yıl düşmanlık etmiş olmalarında rağmen– el-Ezher'in ulema konseyini İslam hukukunu ilgilendiren meselelerde otorite olarak tanımaktaydı (madde 4). Mısır anayasası zaten 1980'den beri hukukun temeli olarak şeriatı tanımakta, ama şeriatın ne olduğunu muğlak bırakmaktaydı (madde 2). Müslüman Kardeşler şeriatın ne olduğuna el-Ezher ulemasının karar vereceğine dair ekledikleri madde ile ulemaya anayasal bir konum vermek istediler. Ayrıca bkz. Euben ve Zaman 2009, 19; Roy 1996, x.

13. Şii ulemanın epistemolojisi de buna benzer, ancak icma daha az güçlüdür ve akla daha fazla vurgu yaparlar. Weiss 1998, 36. Dünyadaki Müslümanların ezici çoğunluğu Sünni'dir (%87-90), geri kalanı ise Şii'dir (%10-13). Pew Research Center 2009, 1. Müslüman ülkelerden kırk altısı Sünni çoğunluklu iken kalan dördü (İran, Irak, Azerbaycan ve Bahreyn) Şii çoğunlukludur.

14. Lambton 1981, 10, 12.

olan Ebu Hanife (699-767), bir fakihin akla dayalı hükmünü (rey'ini) otorite kabul eden "rey metodunu" savunmuştu. Ancak, iki nesil sonra, Şâfiî, Kuran'ın yanısıra hadislere vurgu yapan ve bunların hemen ardından ulemanın icmasını temel alan bir fıkıh yöntemi geliştirdi ve aklın rolünü sadece kıyas ile sınırlandırdı. Dahası, Gazâlî gibi Şâfiî mezhebine mensup ulemanın tesiriyle, Şâfiî'nin fıkıh usulü İslamî ilimlerin tüm alanlarını etkisi altına aldı.[15] Başlangıçta, Şâfiî'nin usulü alternatif fıkıh yöntemlerinden biriydi. Ancak, 11. yüzyıldan itibaren ulema-devlet ittifakının kurulmasıyla, hâkim Sünni anlayışın temel taşı haline geldi. Nihayetinde Hanefîler, Mâlikîler ve Hanbelîler de bu yöntemi benimsediler.[16]

Böylelikle Şâfiî'nin fıkıh metodu, Müslüman dünyadaki diğer ilim alanlarını etkileyen baskın bir epistemoloji haline geldi. Muhammed Âbid el-Câbirî bu konuyu şöyle açıklar: "Eğer İslamî kültürü ürünlerinden birine göre isimlendirmek mümkün olsaydı... ona 'fıkıh kültürü' demek gerekirdi." Ve ekler: "Nasıl Yunan kültürü denilince 'felsefe kültürü' ve çağdaş Avrupa kültürü denilince 'bilim ve teknoloji' kültürü akla geliyorsa" bizde de ilk fıkıh akla gelmektedir. Câbirî'ye göre, Şâfiî tarafından oluşturulan fıkıh usulü "Arap-İslam aklının oluşumuna etkisi, Descartes'ın mantık kurallarının Fransız aklının oluşumuna etkisinden daha az değildir."[17]

Fıkıh usulü ve onun oluşturduğu epistemolojinin anti-entelektüel niteliği ve toplumun karmaşıklaşan sorunlarına çözüm üretemiyor oluşu yüzyıllardır bilinmektedir. Bu sorunun çözümü için asırlardır girişimlerde bulunulmuş, düşünürler Kuran, hadis, icma ve kıyas dörtlüsüne başka bilgi kaynaklarını eklemeye çalışmışlardır. Bu konuda en karmaşık örneklerden biri Gazâlî'dir (1058-1111). Bir yandan, akla karşı sert eleştirileriyle gelenekçi epistemolojinin öndegelen savunuculuğunu yapmış, ama öte yandan fıkhın katılığını eleştirmiştir. Ayrıca Gazâlî, İslam fıkhının beş "yüksek amacı" yaklaşımını geliştirmiştir. Yaklaşık üç yüzyıl sonra, Endülüslü fakih Şâtıbî, bu beş amacı –dinin, hayatın, aklın, neslin ve malın korunmasını– detaylandırarak fıkhı daha esnek hale getirmenin yolunu aramıştır.[18] Sufî şeyhlerin mistik bilgiyi teşvik etmeleri, Müslüman entelektüel yaşam üzerindeki epistemolojik kısıtlamaları gevşetme

15. Al-Ghazali 2015 [1097].
16. Lambton 1981, 4; McAuliffe 2015, 196; Abou El Fadl 2014, xxxiv-vii.
17. Al-Jabri 2011 [1984], 109, 114.
18. Opwis 2010; Masud 1995; al-Raysuni 2005; Zaman 2012, bölüm 4.

girişiminin bir diğer örneğidir.[19] Bununla birlikte, bu çabalar, esasında Şâfiî tarafından formüle edilen ve akla marjinal bir rol verip, ampirik gözlem ve deneyime ise hiçbir rol atfetmeyen baskın epistemolojiye oranla etkisiz kaldı. Bu epistemoloji, ulema, İslamcılar ve şeyhler arasında entelektüellik karşıtlığının kaynaklarından biri olarak etkisini sürdürdü.

1980'lerden itibaren, birçok Müslüman ülke kamusal hayatta İslamileşmeyi yaşadı.[20] Bu değişim sadece İslam ile sınırlı olmayan, küresel çapta tüm dinî hareketlerin genel yükselişine paralel bir süreç oldu.[21] Ulema, İslamcılar ve şeyhler bu süreçte kamusal etkilerini artırdılar; bu da entelektüel ve burjuva sınıflarının marjinal konumlarını Müslüman ülkelerde pekiştirdi. Bu sınıfsal koşullar altında, Müslüman ülkeler çok boyutlu ve tarihî kökenleri olan sorunlarını çözmede çoğunlukla başarısız oldular.

İslam'ı din-devlet ayrımını doğası gereği reddeden bir din olarak görenler, bu kitabın açıklamalarını karamsar bulabilirler. Onlara göre, eğer ulema-devlet ittifakı Müslümanların sorunlarının kaynağı ise bu sorunları çözmenin imkânı yoktur, zira bu ittifak, İslam'ın özünde vardır. Aksine, kitabın analizi ulema-devlet ittifakının ne Kuran'ın ne hadislerin temel bir parçası olduğunu, ne de İslam tarihinin kalıcı bir vasfı olduğunu ortaya koymaktır. Erken İslam tarihi, din-devlet ayrımına dair ikna edici örnekler içermektedir ve İslam'ı bu tür bir ayrımı doğası gereği reddeden bir din olarak görmenin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Peki, o halde İslam'ın devlet ilişkisine dair bu yanlış görüş nasıl bu kadar yaygın bir kabul görmektedir?

Din ve Devlet

İslam'ın devletle olan ilişkisine dair geleneksel görüşün iki ana kaynağı vardır. Birincisi, Kuzey Amerikalı ve Batı Avrupalı, yani Batılı, akademisyenlerin, 11. yüzyıl ve sonrasında yazılmış yarı-

19. Gazâlî aynı zamanda mistik bilginin teşvikinde de rol oynamıştır. Fıkha vurgunun abartılı olduğunu belirterek tasavvufla bir denge oluşturmaya çalışmıştır. Gazâlî (2015 [1097], 87-90) Kuran ve hadislerde geçen fıkıh kavramının geniş manada anlayış, ilim ve irfan gibi anlamalara geldiğini ama sonradan bu kavramın dar manada hukuk ve kanunlara dair detaylara indirgendiğini vurgulamıştır. Gazâlî'ye dair daha fazla bilgi için bkz. 4. Bölüm.

20. On beş Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkesinde 2002 ve 2010 yıllarında yapılan güncel bir anket katılımcıların %70'inin kendilerini tüm milli ve diğer kimliklerden önce Müslüman olarak tanımladıklarını ortaya koymuştur. Tessler 2015, 81.

21. Casanova 1994; Berger, ed. 1999; Juergensmeyer 2007.

İslamî siyasi görüşleri, İslam'ın öz mesajı olarak gösteren eserlerdir. Mesela, Erwin Rosenthal, meşhur *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi* adlı kitabında yanlış bir şekilde Hz. Muhammed'e bir hadis atfetmektedir: "Din ve (dünyevî) güç ikizdir."[22] Rosenthal, bu "hadisi" Gazâlî'nin aktardığını iddia etmektedir.[23] Rosenthal'ın atıfta bulunduğu *İtikadda İtidal* (veya *İnançta Orta Yol*) adlı eserinde Gazâlî gerçekten de din ve devleti ikiz olarak tanımlamaktadır: "Şöyle denmiştir: Din ve melik ikizdir. Din temeldir, melik ise muhafız. Temeli olmayan çöker ve muhafızı olmayan yok olur."[24] Ancak Gazâlî'nin "şöyle denmiştir" sözü, bir hadise atıfta bulunmamaktadır. Aslında, "din ve melik (kral) ikizdir" deyimi Peygamber'e ait olmayıp, Sâsânî kökenli meşhur bir sözdür.[25]

Gazâlî'den bir buçuk yüzyıl önce tarihçi Mesudî, kitabında bir Sâsânî metninin Arapça çevirisini aktarmıştır. Mesudî'nin anlatısında, Sâsânî İmparatorluğu'nun kurucusu I. Erdeşir (224-242) Vasiyet'inde şu tavsiyeyi vermiştir: "Din ve melik ikizdir, birbirlerine dayanmadan var olamazlar; çünkü din temeldir ve melik muhafızdır. Temeli olmayan çöker ve muhafızı olmayan yok olur."[26] Mesudî'den önce, Erdeşir'in Vasiyet'i, ilk defa 8. yüzyıl gibi erken bir tarihte olmak üzere birkaç kez Orta Farsçadan Arapçaya çevrilmiştir.[27] Özetle, Müslüman dünyada din-devlet kardeşliği fikrinin kaynağı İslamî değil, Sâsânî bir metindir. Bu konuyu kitabın 4. Bölümü'nde daha ayrıntılı şekilde ele alacağım.

Gazâlî'nin hayatının farklı dönemlerinde devlet otoriteleriyle tutarsız ilişkileri olmuştur –ki bu da İslam tarihinde din-devlet ilişkilerinin karmaşıklığının bir başka göstergesidir. Kariyerinin başlarında Gazâlî, devlet kontrolündeki bir medresede ders vermiş ve devlet idarecileriyle güçlü ilişkiler kurmuştur. Daha sonra idarecilerle tüm bağını keserek bir Sufî ve bağımsız âlim olmaya karar vermiş, devlet otoritesiyle önceki ilişkilerinden pişmanlık duymuştur.[28] Gazâlî'nin ömrünün sonlarına doğru şartlar değişmiş ve kısa bir süreliğine devlete ait bir medresede ders vermeye

22. Rosenthal 1958, 8. Türkçe çevirisi: *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İz, 2000) –çn.
23. Rosenthal 1958, 39. Benzer bir bakış açısı için bkz. Lambton 2014 [1981], xv.
24. Al-Ghazali 2013 [1095], 231.
25. Bagley 1964, xlii; Abbès 2015, 56.
26. Alıntılandığı yer: Maçoudi 1863 [947], 162. Ayrıca bkz. "Le Testament d'Ardasir" 1966 [n.a.], 49, 62.
27. Askari 2016, 155; Boyce 1968, 14.
28. Griffel 2009, 43-4.

yeniden başlamıştır. Gazâlî'nin yazıları, devletle olan bu sorunlu ilişkiyi yansıtmaktadır. Başlığı, din ilimlerinin diriltilmesi anlamına gelen *İhyâ u Ulumi'd-din*, Gazâlî'nin en çok okunan kitabıdır. Tasavvufa intisap döneminde yazılmış olmasına rağmen bu eser de din-devlet kardeşliğine dair ifadeleri tekrar etmiştir.[29] Fakat yine aynı eserde, Gazâlî, ulemanın yöneticilerle yakın ilişkiler girmesinin mahzurlarını, yöneticileri yozlaşmış ve baskıcı olarak tanımlayarak sıralamıştır.[30] Gazâlî örneği, ulema-devlet ittifakı 11. yüzyıl ve sonrasında inşa edilmesine rağmen, eski ulemanın dinî ve siyasi otoriteler arasında ayrım olması gerektiğine dair fikirlerinin Müslüman toplumlarda varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

İslam'ı din-devlet ayrımına doğası gereği karşı bir din olarak görme yanılgısının ikinci kaynağı ise İslamcı propagandanın etkisidir. İslamcılar sadece birkaç ülkede iktidara gelmiş olsalar da, kamusal alanda İslamileşmeyi Müslüman dünyada yaygınlaştırmış ve dünya genelinde İslam anlayışını etkilemişlerdir. İslamcı liderler, 20. yüzyıl boyunca, Mısır'da Müslüman Kardeşler'in kurucusu Hasan el-Benna, Hint alt kıtasında Cemaat-i İslamî'nin kurucusu Ebu'l Ala Mevdudî ve İran İslam Cumhuriyeti'nin kurucusu Ruhullah Humeyni de dâhil olmak üzere, laik devlet kavramını reddetmiş ve din ile devletin bütünleşmesini savunarak, modern öncesi dönemdeki din-devlet ittifakı anlayışının da ötesine geçmişlerdir.

Benna (1906-1943), İslam'ın hem din hem de devlet olduğunu belirten "*al-Islam din wa dawla*" (İslam, din ve devlettir) fikrini popüler hale getirdi.[31] Humeyni (1902-1989) ise hem Şii ulemanın öndegelen bir mensubu hem de İslamcı bir liderdi.[32] Humeyni'ye göre "din ve siyaset ayrılığı sloganı ile İslam âlimlerinin sosyal ve politik meselelere dâhil olmaması talebi" emperyalistler tarafından yayılmakta ve "bunları sadece dinden uzak olanlar tekrarlamaktaydı."[33]

29. "Din ve sultanlık ikizdir. Din temeldir, sultan ise muhafız. Temeli olmayan çöker ve muhafızı olmayan yok olur." Al-Ghazali 1962 [1097], 33-4. Ayrıca bkz. 1974a [1097], 51.

30. Al-Ghazali 1962 [1097], 172-6; al-Ghazali 2015 [1097], 199-203; Gazâlî 1974b [1097], 344.

31. Al-Banna 1979 [1938-45], 179; ayrıca 18, 317-8, 356. Benna'ya göre Müslüman Kardeşler, halkı İslam'a davet etmektedir ve "hükümet de bunun bir parçasıdır." Eğer eleştirenler "Bu siyasettir!" derse şöyle cevap vermelidirler: "Bu İslam'dır ve biz böyle ayrımları tanımıyoruz." Al-Banna 1978 [1938-45], 36. Bkz. al-Banna 1979 [1938-45], 110.

32. Mevdudî'nin de medrese eğitimi vardır ancak bunu genelde saklamıştır. Nasr 1996, 19; Moosa 2015a, 24.

33. Khomeini 1981 [1970], 38. Ayrıca bkz. Maududi 1960, 202-4.

Humeyni'nin fakihlerin velâyeti ve muhafızlığı (*velâyet-i fakih*) fikri, ulemanın yargı ve yürütme yetkilerini benzeri görülmemiş bir şekilde kontrol etmesini içermekte olup İran'da devrimden sonraki siyasi-hukuki sistemin temelini oluşturdu.

Öte yandan, İslam'ın din-devlet ayrımını reddetmediğini savunanlar hem Batılı akademisyenler hem de Müslüman düşünürler arasında var olageldi. Tarihçi Ira Lapidus, önemli yayınlarında, erken İslam tarihinde belirgin düzeyde bir din-devlet ayrımının var olduğunu savunur. Ona göre ulema-devlet ittifakı 11. yüzyıl ve sonrasında oluşmuştur.[34]

Üç Müslüman düşünür benzer şekilde ve ikna edici olarak din-devlet ayrımının İslamî düşünce ve pratiğin bir parçası olduğunu savunmuştur. İslam ve devlet arasında belirli düzeyde ayrımı savunan Müslüman düşünürlerden biri, Osmanlı ulemasının mensubu ve İslam hukukçusu Seyyid Bey'dir ki Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra Adalet Bakanlığı yapmıştır. Seyyid Bey, 1924 yılında TBMM'de mebusları Hilafet'in kaldırılmasına ikna eden meşhur konuşmasını yapmıştır. Konuşmasında; (1) İslam'ın Hilafet gibi bir siyasi kurumu şart koşmadığını ve insanların kendi siyasi kurumlarını belirlemelerine izin verdiğini, (2) Hilafet'in halkın temsiline dayandığını ve halkın yeni ve gerçek temsilcisinin Meclis olduğunu, (3) Hz. Muhammed'in gerçek ve sahih halifeliğin kendisinden sonra sadece otuz yıl süreceğini ve ardından yozlaşmış saltanatın geleceğini söylediğini ve (4) Birçok Arap'ın Birinci Cihan Harbi'nde Osmanlı Halifesi'ne karşı Britanya ile müttefikliği seçtiğini savunarak, belirli bir düzeyde İslam-devlet ayrımının lüzumunu ve gerçekliğini ileri sürdü.[35]

Bir sene sonra, Mısırlı İslam hukukçusu ve hâkim Ali Abdurrezzak, halifelik fikrine karşı etkili bir risale kaleme aldı. Eserinde; (1) Hilafetin dinî gerekliliğine dair Kuran'da veya hadislerde delil bulunmadığını, (2) Hz. Muhammed'in siyasi eylemlerinin dünyevî ihtiyaçların birer sonucu olduğunu ve ana dinî misyonunun bir parçası olmadığını, (3) Peygamberin ne bir siyasi halef ne de bir siyasi sistem bıraktığını ve (4) Emevî ve Abbasî halifeliklerinin tarihinin isyanlar ve baskılarla dolu olduğunu, bunun da siyasetin yozlaşmış doğasını gösterdiğini, savundu.[36]

34. Lapidus 1975; Lapidus 1996.
35. Bey 1969 [1924], 40-61; Bey 1942 [1924].
36. Abdel Razek 2012 [1925], 36-56, 71-4, 87-96, 104-7. Abdürrezzak'ın tezinin sa-

Yaklaşık bir asır sonra, bir başka Mısırlı yazar Cemal el-Benna da benzer tezleri savundu. Cemal, kendi kendini yetiştirmiş bir Müslüman düşünür, solcu bir yazar ve Hasan el-Benna'nın en küçük kardeşiydi. *Al-Islam Din wa Ummah wa Laysa Dinan wa Dawlah* [İslam Din ve Ümmettir, Din ve Devlet Değil] adlı eserinde devlet gücünün, doğası gereği ve kaçınılmaz olarak İslam da dâhil olmak üzere tüm dinleri yozlaştırdığını öne sürdü. Hz. Muhammed'in bir hükümdar değil, Allah'ın elçisi olduğunu vurgulayan Kuran ayetlerini listeleyerek, imanın insanların kalbine yerleştirilmesinin Allah'a ait olduğunu, beşerî otoriteye, hatta Peygamber'e dahi ait olmadığını; inanmanın veya inanmamanın kişisel bir tercih olduğunu; irtidadın dünyevî bir cezası olmaması gerektiğini ve İslam'ın devleti değil toplumu esas alıp vurguladığını yazdı. Cemal el-Benna, Peygamber'in siyasi otoritesinin bugün bir model olarak alınmaması gerektiğini savundu, zira onun yöntemi modern devletin kurumsallaşmış şiddeti ile diğer fonksiyonlarından çok farklıydı.[37]

Hasan el-Benna, Mevdudî ve Humeyni'den farklı olarak, din-devlet ayrımını destekleyen bu Müslüman düşünürler, İslam ve siyaset ilişkisi üzerinde yalnızca marjinal bir etki yaratabilmiştir. Seyyid Bey İslamcı olmamasına rağmen Mustafa Kemal'in (bilahare Atatürk) yaklaşımına göre fazla muhafazakâr birisiydi. Hilafet'in lağvedilmesine yardımcı olduktan hemen sonra Mustafa Kemal tarafından, çok daha seküler yeni bir adalet bakanıyla değiştirildi. Abdürrezzak da laikleşen Türkiye'deki muadillerinin aksine Mısır'da hala etkili olan ulema tarafından görevden alındı. Hilafet fikrini eleştiren kitabına tepki olarak toplanan, mezun olduğu el-Ezher medresesinin ulema konseyi, Abdürrezzak'ın diplomasını iptal etti ve böylece hâkimlik mesleği de elinden alınmış oldu. Daha yakın bir dönemde yaşayan Cemal el-Benna işinden atılmadı ama fikirlerinin etkisi, İslamcı ağabeyinin etkisine yaklaşamadı bile.

Bu Müslüman düşünürlerin etkilerinin sınırlı kalması iki saikle açıklanabilir. Birincisi, bu düşünürler İslamcılar ile sekülerler arasında tutturdukları orta yol pozisyonuyla, bu iki kutuplaşmış gruptan hiçbirinin desteğini kazanamadılar. İkincisi, İslam-devlet ittifakı ya da daha spesifik olarak ulema-devlet ittifakı fikri, Türkiye, Mısır ve birçok diğer Müslüman toplumlarda o kadar derin yerleşmiştir

---

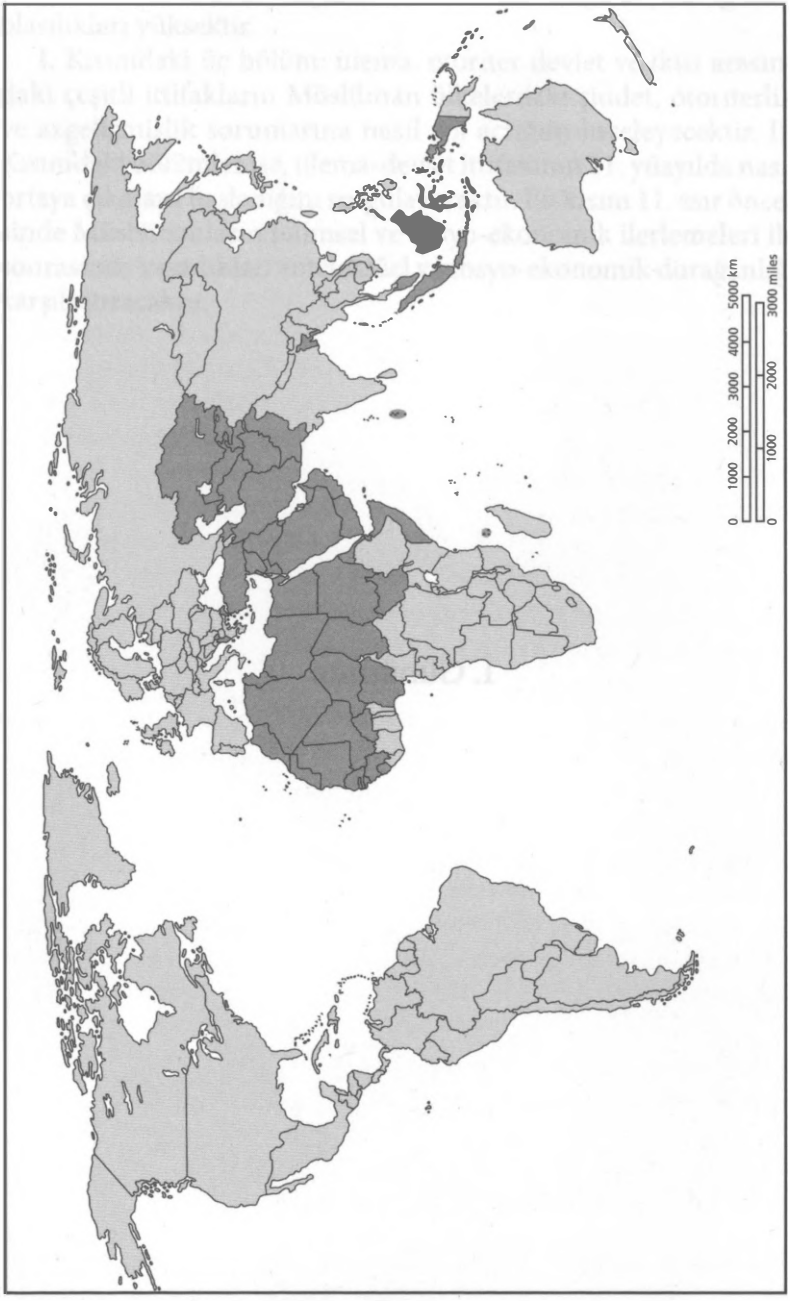
vunucuları ve eleştirenleri için bkz. Filali-Ansary 2002, 47-77; Filali-Ansary 2003, 95-114; Radhan 2014, 22-4, 112-25; Ali 2009; Karaman 1990.

37. Al-Banna 2003, 3-4, 12-8, 38-9. Ayrıca bkz. al-Banna 2001.

ki bunu eleştirenlerin marjinalleşme ve hatta mağduriyete uğrama olasılıkları yüksektir.

I. Kısım'daki üç bölüm; ulema, otoriter devlet ve ikisi arasındaki çeşitli ittifakların Müslüman ülkelerdeki şiddet, otoriterlik ve azgelişmişlik sorunlarına nasıl yol açtığını inceleyecektir. II. Kısım'daki bölümler ise, ulema-devlet ittifakının 11. yüzyılda nasıl ortaya çıkmaya başladığını sorgulayacaktır. Bu kısım 11. asır öncesinde Müslümanların bilimsel ve sosyo-ekonomik ilerlemeleri ile sonrasında yaşadıkları entelektüel ve sosyo-ekonomik durağanlığı karşılaştıracaktır.

I. Günümüz



Harita 1: Müslüman Çoğunluklu 50 Ülke

1
Şiddet ve Barış

Küresel gündemi takip edenler, Müslümanların dâhil olduğu terör saldırıları ve askerî çatışmalar hakkındaki haberleri sıklıkla görürler. İslamcı gruplar, 1994'ten 2008'e kadar dünya genelinde meydana gelen 204 yüksek ölümlü terörist bombalamanın üçte ikisini gerçekleştirmiştir.[1] 2009'da dünyada 6 savaş ve 30 küçük çatışma yaşandı. Savaşlardaki tarafların üçte ikisi (8/12) ve küçük çatışmalardaki tarafların beşte ikisi (24/60) Müslüman çoğunluklu devletler veya gruplardı.[2] Bu orantısız bir durumdur, zira Müslümanlar dünya nüfusunun yalnızca dörtte birini, Müslüman çoğunluklu ülkeler de dünyadaki ülkelerin yalnızca dörtte birini oluşturmaktadır (bkz. Harita 1).

Müslümanların şiddetle ilişkisi politik şiddet (savaş, küçük çatışma ve terörizm) bakımından orantısızdır. Politik olmayan cinayet gibi şiddet oranlarında böyle bir orantısızlık yoktur. Yılda 100.000 kişi başına düşen cinayet sayısı açısından bakıldığında Müslüman çoğunluklu ülkelerin ortalama oranı (2,4) Müslüman olmayan ülkelerinkinden (7,5) daha düşüktür.[3] Ayrıca, politik şiddet konusunda dahi Müslümanların dâhil olma oranı 20. yüzyılın sonlarına kadar yüksek olmamıştır.[4] Örneğin, I. Dünya Savaşı ve II.

1. Fish 2011, 151.
2. Harborn ve Vallensteen, 2010, 506-7.
3. Fish 2011, 9, 120.
4. "Müslüman ülkeler savaşa eğilimli midir? Eğer II. Dünya Savaşı sonrasındaki verilere bütüncül şekilde bakarsak, cevap olumsuzdur. Ancak Soğuk Savaş sonrası dönemde, savaşlar genelde iç savaş niteliğinde olmuştur ve bunlarda Müslüman ülkelerin oranı hayli yüksektir." Gleditsch ve Rudolfsen 2016, 1.

Dünya Savaşı'nda çok sınırlı bir rol oynamışlardır. 1980'lere kadar Müslümanlar, Sovyetler Birliği, Çin, Güneydoğu Asya ve Latin Amerika'daki birçok komünist ve faşist rejime kıyasla genel anlamda daha düşük düzeyde devlet şiddeti tecrübe etmiştir. 1940'lardan 1980'lere kadar, başlıca terörist örgütleri de ağırlıklı olarak İslamcı değil, sosyalisttir. Dolayısıyla, politik şiddete Müslümanların orantısız katılımı büyük ölçüde son kırk yıla ait bir olgudur.[5] Peki, Müslümanların politik şiddete katılımında son dönemdeki artışı ne açıklamaktadır?[6]

Bu bölüm, Batı sömürgeciliği ve işgalinin Müslümanların şiddetle ilişkileri üzerindeki etkisini eleştirel perspektifle ele alarak başlamaktadır. Ardından İslam ve şiddet arasındaki karmaşık ilişkileri yine eleştirel olarak ele alır. Ayrıca, ulemanın şiddet sorunundaki rolünü inceler. Son olarak da otoriter yönetimleri Müslüman dünyadaki terörizm, iç savaşlar ve devletler arasındaki savaşlar açısından önemli bir faktör olarak inceleyecektir.

Batı Sömürgeciliği ve İşgali

Pek çok analist çeşitli Müslüman toplumlarda şiddetin yükselişinden Batı sömürgeciliğini sorumlu tutmuştur. Frantz Fanon'a göre, Fransız sömürgeciliği Cezayir'de halka, sadece bağımsızlıklarını değil onurlarını geri kazanmak için de sömürgeciye karşı şiddet kullanmaktan başka seçenek bırakmamıştır.[7] Daha yakın bir zamanda, Mohammad Ayoob, Batı sömürgeciliğini, birçok genç Müslüman nezdinde –politik açıdan itaatkâr ulemaya karşılık– radikal İslamcıların artan popülaritesinin bir sebebi olarak sunmuştur. Bir başka deyişle, genç Müslümanlar, İslamcıların Batı sömürgeciliği ve işgaline karşı duruşlarını daha dirençli ve çekici bulmuştur.[8]

Batı'nın Orta Doğu'ya müdahaleleri doğrudan sömürgecilik ve işgalle sınırlı kalmamış, farklı şekillerde gerçekleşmiştir.[9] Suudi Arabistan'ın tarihi buna bir örnektir. Suudi Arabistan, dünyada

5. Bazı uzmanlar "dinî olan" ve "dinî olmayan" çatışmalar arasında ayrım yapmaktadır. Fox 2004; Toft 2007. Bu tür kategoriler kullanmıyorum, çünkü çatışmalar, dinî, etnik, ekonomik ve diğer boyutlarıyla çok yönlüdür. Bkz. Cavanaugh 2009.
6. Basitleştirmek adına bundan sonra "politik şiddet" yerine yalnızca "şiddet" terimini kullanacağım.
7. Fanon 2004 [1961], 1-43.
8. Ayoob 2007, 27. Ayrıca bkz. Brown 2000, 80n6, 81.
9. Salt 2009; Khalidi 2004.

Selefî fikirlerin yayılmasında öncü bir güç olmuştur. Selefîlik, İslam düşüncesi ve pratiğini yozlaşmış geleneklerden arındırmayı hedeflediğini iddia eden bir Sünni reform hareketidir.[10] Adını *selef* (öncekiler) kelimesinden almıştır, çünkü Selefîler, ilk üç Müslüman kuşağı gerçek İslam'ın örnekleri olarak görür, Ahmed bin Hanbel ve İbn Teymiyye gibi istisnalar haricinde, ulemayı eleştirirler. Ulemanın otoritesine yönelik genel eleştirilerine rağmen, Selefîler Suudi Arabistan ve başka yerlerde kendi ulema sınıflarını oluşturmuşlardır.[11]

Selefîler, Kuran ve hadisleri fazlasıyla lafızcı (literalist) bir şekilde ele alır ve herhangi bir yenilikçi yorumu reddederler. Lafızcı anlayışlarından dolayı Selefîler, Sufîlerin mistik yorumlarına karşı çıkmaktadırlar. Dahası, insan ve Tanrı arasında herhangi bir ruhani aracı fikrini reddettiklerinden, Selefîler, (hem yaşayan hem de ölmüş şeyhleri yücelten) Sufîlere ve (hem yaşayan hem de ölmüş imamları yücelten) Şiilere şiddetle karşı çıkmaktadırlar.[12]

Selefîliğin hususi bir versiyonu olan Vehhabîlik, Suudi Arabistan'ın resmî dinî doktrini olmuştur.[13] Vehhabîlerin milyonlarca hacıya seslenebilmelerini sağlayan Mekke ve Medine üzerindeki kontrolleri ve dünya petrol rezervlerinin yaklaşık yüzde yirmisine sahip olmaları, radikal fikirlerini dünya genelinde yayabilmelerini sağlamıştır. Yakın zamanda Mali'de Selefîler tarafından Sufî türbelerinin yıkılması ve Irak-Şam İslam Devleti'nin (IŞİD) bazı tarihî eserleri yok etmesi, Suudi Vehhabîlerin 19. ve 20. yüzyıllarda Arap Yarımadası'ndaki Sufî türbelerini ve tarihî eserleri yıkmalarını anımsatmaktadır. Özellikle, Mekke ve Medine'yi fetihlerinden

10. Protestan ve Selefî püritenizmini karşılaştırmak için bkz. Goldberg 1991.

11. Suudi ulema "Suudi kamuoyunu dinî meselelerde eğitmek için sınırsız bir kapasiteye sahiptir." Ismail 2016, 3. Ayrıca bkz. Mouline 2014.

12. Sufîlik genellikle barışçıl bir anlayış olarak düşünülür. Ne var ki, Emir Abdülkadir'in Cezayir'de Fransa'ya karşı silahlı anti-sömürgeci direnişi, Ömer Muhtar'ın Libya'da İtalya'ya, Muhammed el-Mehdi'nin Sudan'da Britanya'ya ve Şeyh Şamil'in Kuzey Kafkasya'da Rusya'ya direnişi gibi çeşitli örnekler, Sufîliğin de belirli şartlarda şiddete yönelebileceğini göstermektedir. Green 2012, 191-205; Trimingham 1971, 239-41.

13. Bazı analizler 19. yüzyıl Mısırlı modernist düşünürü Muhammed Abduh'u Selefîliğin tarihî kurucusu olarak tanımlamaktadır. Bu şaşırtıcıdır çünkü bugünkü Selefî hareket modernizmden çok uzaktır. Bugünkü Selefîliğin köklerini 18. yüzyıl Arap Yarımadası reformcusu Muhammed Abdülvehhab'a bağlamak daha doğrudur. Nitekim Vehhabîlik de onun ismine nispet edilir. Bkz.Brown 2013, 25-9; Afsaruddin 2008, 148-51; Lauzière 2016. Abduh ve Selefîlik arasında ilişki iddia edilmesinin bir sebebi, Abduh'un talebesi Reşid Rıza'nın Selefî fikirleri yaymasıdır. Hourani 1983, 231-2; Abu Zaid [Zayd] 2006, 45-6; Zaman 2012, 4-15.

sonra Suudi Vehhabîler, Hz. Muhammed'in sahabelerinin mezarları dâhil[14] olmak üzere tarihî mirası ve metinleri yok etmişlerdir.[15]

Batılı bir gözlemci, İslam'ın iki kutsal şehrinde katı bir İslam yorumunun hâkim olmasına izin verdikleri için Müslümanları sorumlu tutabilir. Ancak buna sebep olan Müslümanlar değil Britanya idi. Osmanlı İmparatorluğu, temsil ettikleri ana akım Sünni İslam anlayışıyla, Birinci Dünya Savaşı'na kadar dört yüz yıl boyunca iki şehri yönetmiştir. O dönemde Britanya ve Şerif Hüseyin liderliğindeki Arap müttefikleri Osmanlıları buraları terk etmek zorunda bırakmışlardı. Britanya, sömürgelerinde, özellikle Hindistan'da Osmanlı halifesinin etkisinden derin bir endişe duymaktaydı.[16] Osmanlıların Arap Yarımadası'ndan çıkarılması ve yeni Türkiye Cumhuriyeti tarafından Hilafet'in kaldırılması bu açıdan İngiliz çıkarlarına uygundu. Ancak Britanya'nın müttefiki olan Şerif Hüseyin de ana akım Sünniliğe mensuptu, Türklerin bıraktığı boşluktan istifadeyle kendi halifeliğini ilan etmek istedi. Lakin Arap Yarımadası'nda Vehhabîliği savunan başka bir Britanya müttefiki daha vardı: Suudiler. Bazı İngiliz diplomatlar için Suudiler daha tercih edilir ortaklardı çünkü İbn Suud, onlara halife olma niyetinde olmadığı ve "Vehhabîliğin ilk dört halifeden sonra başka halife tanımadığı" hususunda teminat vermişti.[17] Britanya'nın gözetimi altında, İbn Suud, Şerif Hüseyin'i yendi ve Suudi Arabistan Krallığı'nı kurdu.[18]

Suudi Arabistan, Türkiye ve İran ile birlikte, doğrudan sömürgeleştirilmemiş istisnai üç Müslüman ülkeden biridir. Avrupa'nın doğrudan sömürgeleştirdiği Müslüman ülkeler üzerindeki etkisi çok daha derin oldu. Müslüman dünyada ve başka yerlerde sömürgecilerin "böl ve yönet" politikası etnik ve dinî gerilimleri şiddetlendirdi. Sömürge yönetimleri bittikten sonra dahi, Avrupalılar eski sömürgelerin sınırlarını kendi çıkarlarına göre çizmiş ve sınır anlaşmazlıklarına sebep olmuşlardır. Bu tür siyasetin iyi bilinen bir

14. Sardar 2014, 4, 346.
15. Abou El Fadl 2014, 229, 251.
16. Fromkin 2001, 97, 106, 327, 426.
17. Fromkin 2001, 108. Ayrıca bkz. Abou El Fadl 2014, 237-9.
18. Şerif Hüseyin'i terk ederek ve rakibi İbn Suud'a destek ve silah sağlayarak "Britanya, İbn Suud'un genişlemesinde kritik rol oynamıştır" Al-Rasheed 2002, 42-9, bilhassa 47. Ayrıca bkz. Provence 2017, 154-5. Britanya Suudi hanedanına isyancı İhvan'ı –başlarda Suudilere güçlü bir destek sağlayan dindar fanatikleri– bastırma konusunda da yardım etmişti. Alatas 2014, 132-5, 137; Salame 1990, 34-8, 44-5.

örneği Arap-İsrail çatışmasıdır; İngiliz sömürge yönetimi, ardında kavgalı sınırlar bırakmış ve bu etnik/dinî çatışmayı tetiklemiştir.

Sömürgecilik sonrası sınır anlaşmazlıkları devletlerarası birçok savaşa yol açmıştır. Sömürgeci miras iç savaşlar ve terörizmle de yakından ilişkilidir, zira sömürge sonrası devletlerin yeterince güçlü olmaları zordur. Müslüman ülkelerin çoğunluğu sömürgecilik sonrası kurulan yüz yaşından genç devletlerdir. Genç devletler, meşru güç kullanımını tekel altına almayı öngören Weberyen kriter açısından zayıf olma eğilimindedirler ve istikrarlı kurumlar inşa edebilmek için zamana ihtiyaç duyarlar.

Cezayir Savaşı (1954-1962), sömürgeleştirilmiş Müslümanlar açısından önemli bir hadiseydi. Fransız sömürgeciliğine karşı kanlı bir savaşın ardından Cezayir'in bağımsızlığı, şiddetin direniş ve sömürgeciyi kovmak açısından etkili bir araç olabildiğini gösterdi. 1979'da Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali de özellikle İslamcı şiddetin yükselişinde bir dönüm noktası oldu.[19] Amerika Birleşik Devletleri, Suudi Arabistan ve Pakistan'ın desteğiyle Afgan mücahitler yaklaşık on yıl boyunca Sovyetler Birliği'ne karşı savaştı. ABD'nin desteği o kadar coşkuluydu ki, Başkan Ronald Reagan 1982'de Uzay Mekiği Columbia'nın fırlatılışını "Afganistan halkına" adamış ve bir yıl sonra Oval Ofis'te Afgan mücahitlerin temsilcileriyle bir araya gelmişti.[20] Usame bin Ladin, Afganistan'daki bu Sovyet karşıtı cihada katılan Araplardan biriydi.[21] Daha sonra, bilhassa 11 Eylül'ün ardından, cihat tamamen olumsuz bir anlam kazandığında, Amerikan medyasında, önceden olumlu terim olan "mücahit" yerine, yeni ve negatif bir terim olan "cihatçı" kullanılmaya başlandı.[22]

Orta Doğu'da 1979 İran Devrimi'nden sonra ve özellikle de Sovyetler Birliği'nin 1991'deki çöküşünün ardından, İslamcılık, Batı karşıtı militan grupların ideolojisi olarak sosyalizmin yerini almaya başlamıştır. Bu durum, Lübnan'daki Şii Araplar arasında daha eski

19. Gerges 2005, bölüm 5.

20. Ronald Reagan'ın online Başkanlık Vakfı ve Kütüphanesi arşivinde, mücahitler ile bir fotoğrafı "Başkan Reagan Afgan Özgürlük Savaşçıları ile Afganistan'daki Sovyet vahşetini konuşuyor" şeklinde kaydedilmiştir. https://www.reaganlibrary.gov/public/archives/photographs/large/c12820-32.jpg, 18 Nisan 2025.

21. Bkz. Robert Fisk'in Usame bin Ladin ile mülakatı: "Anti-Sovyet Savaşçı Ordusunu Barışa Giden Yola Koyuyor: Mücahitleri Silahlandıran Suudi İşadamı Şimdi Onları Sudan'da Büyük Ölçekli İnşaat Projelerinde Kullanıyor," *Independent*, 5 Aralık 1993.

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

ve seküler Emel hareketine alternatif olarak İslamcı Hizbullah'ın yükselişinde ve Filistinliler arasında daha eski ve seküler el-Fetih'e karşı İslamcı Hamas'ın ortaya çıkışında görülebilir.[23]

Daha yakın bir tarih olan 2003'te, ABD Irak'ı işgal etmiş ve hemen ardından devletin iki dayanağı olan Baas Partisi ve orduyu lağvetmiştir. Bunun üzerine çıkan siyasi kaosun sonucunda çoğu Iraklı hayatta kalabilmek için etnik ve mezhepsel kimliklere yönelmişlerdir.[24] Yerel Sünnilerin ve Şiilerin radikalleşmesinin yanısıra, komşu ülkelerden gelen radikaller ve Avrupa'dan gelen cihatçıların akını sonucunda IŞİD gibi radikal gruplar ortaya çıkmıştır. Bu durum, ABD işgalinin etkileri incelenmeden açıklanamaz.

Bu örneklerde gösterdiğimiz gibi, sömürgecilik karşıtı yaklaşım, bazı Müslüman ülkelerdeki şiddet sorununu izah etmede belirli bir açıklayıcı güce sahiptir. Ancak Batı sömürgeciliği, Müslüman toplumlardaki şiddet olgusunun ne gerekli ne de yeterli bir koşuludur. Yeterli değildir, çünkü sömürgeleştirilmiş ama yine de birçok etkili aktörün şiddeti tercih etmediği Müslüman ve gayrimüslim örnekler vardır. Mesela, Seyyid Ahmed Han (1817-1898)[25] ve Mahatma Gandhi (1869-1948) gibi öndegelen liderler, Hindistan'da İngiliz sömürgeciliğine karşı şiddet içermeyen bir duruş benimsemişlerdir. Dahası, Batı sömürgeciliği şiddeti açıklama konusunda gerekli bir koşul da değildir, çünkü Müslüman topluluklar birbirleriyle çeşitli nedenlerle savaşabilmektedirler. İran-Irak Savaşı, Irak'ın Kuveyt'i işgali, Suriye iç savaşı, Türkiye'de PKK eylemleri gibi birçok örnek masaya yatırıldığında Batı sömürgeciliğinin bu çatışmalarda rolü olsa da, tek başına yeterli veya gerekli bir faktör olmadığı bu çatışmaların çok sayıda yerel koşula da dayandığı görülecektir.[26]

Sömürgecilik karşıtı yaklaşım, Batı ülkelerinin dünyanın diğer bölgelerine yönelik politikalarının etkisini abartırken, Batılı olmayan ülkelerin kendi iç ve bölgesel dinamiklerinin rolünü hafife almaktadır.[27] Bu nedenle bu görüş, Müslümanların neden sırf Batılı sömürge güçlerine ve işgalcilere karşı savaşmak yerine, diğer Müslümanlara karşı devletlerarası savaşlar, iç savaşlar ve terörist

23. Robinson 2004, 124-5; Ayoob 2007, bölüm 6.
24. Bkz. Hashemi ve Postel, eds. 2017.
25. Bkz. 7. Bölüm.
26. Gürbüz 2016; Tezcür 2016; Şahin 2011.
27. ABD'nin Almanya ve Japonya'yı işgali sonrasında bu ülkeler demokrasi ve kalkınma yoluna girmiş; ama Afganistan ve Irak'ı işgali sonrasında tam tersi yaşanmıştır.

eylemler gerçekleştirdiğini açıklayamaz. Mesela, belirli dönemlerde cihatçılar, Müslüman olmayanlardan daha fazla Müslüman öldürmüşlerdir. Bir ABD raporuna göre, "Terörizm kurbanlarının dinî aidiyetinin belirlenebildiği durumlarda, 2007 ve 2011 yılları arasında terörizmle ilgili ölümlerin %82 ila %97'si Müslümanlardır." Rapora göre, 2011'de 10 veya daha fazla ölüme sebebiyet veren saldırıların en çok gerçekleştiği ilk beş ülkenin hepsi Müslüman çoğunlukludur –Afganistan, Irak, Pakistan, Somali ve Nijerya.[28]

Şiddeti açıklamada sömürgecilik karşıtı yaklaşımın çeşitli zayıflıkları, onun maddi ve uluslararası faktörlere aşırı odaklanmış olmasıyla ilgilidir. Bu sorun, fikirlerin ve devletlerin rollerinin analiz edilmesi gereğini işaret eder. Aşağıdaki kısımlar bu tür analizlere yoğunlaşacaktır.

İslam'ın Rolü

Bazı akademisyenler, İslam'ın şiddetle ilişkili bir "öz"e sahip olduğunu, onun metinlerine veya tarihine dayanarak öne sürmektedirler. İslam tarihine atıfta bulunan Max Weber, İslam'ı bir "savaşçı dini" olarak tanımlar.[29] Çağdaş Müslümanlara odaklanan Bernard Lewis ise, genel geçer bir "Müslüman öfkesi"nin varlığını iddia eder. Lewis'e göre, Müslümanlar tarihsel üstünlüklerini kaybetmelerini ve Batı'nın gerisinde kalmalarını kabul edemedikleri için öfkelidir ve Batı karşıtıdır.[30] Benzer şekilde özcü açıklamalardan birini yapan Samuel Huntington'a göre, İslam medeniyeti Batı medeniyetiyle çatışma içindedir ve "İslam kanlı sınırlara sahip"tir.[31]

Daha yeni bir özcü açıklama örneği, Arap şair Adonis'in *Violence et islam* [Şiddet ve İslam] adlı eseridir. Adonis, İslam'ı bir şiddet dini olarak tasvir eder ve bunu kanıtlamak için birkaç Kuran ayetini alıntılar. Ona göre, Kuran "Olağanüstü derecede

28. The National Counterterorism Center 2012, 14.

29. Weber'in (1978 [1922], 626) sözleriyle, "İslam'daki ideal kişilik tipi eğitimli kâtip değil savaşçıdır." Bryan Turner'a (1974, 143) göre "Weber Müslüman savaşçının sosyal rolünü tamamen abartmıştır ve muhtemelen erken İslamî değerlerin şekillendirilmesinde tüccarların öneminden habersizdir."

30. Lewis (1990), argümanını, Müslüman toplumlarda Batı karşıtlığının, İsrail'in Filistinlilere zulmüne destekle hiçbir ilişkisi olmadığı iddiasına bina etmiştir. Lewis'e göre Batılılar İsrail'e desteği kesse de Müslümanların Batı karşıtlığı azalmaz.

31. Huntington 1993, 35. Çeçenistan (Rusya), Keşmir (Hindistan), Moro (Filipinler), Filistin (İsrail), Rakhine (Myanmar) ve Doğu Türkistan'da (Çin) zulme uğrayanlar, Müslüman azınlıklardır. Huntington'ın "İslam'ın sınırlarının kanlı" olduğuna dair iddiasındaki kan, çoğunlukla Müslüman kanıdır.

şiddet dolu bir metindir."[32] Adonis, dinî metinleri yorumlayan beşerî aktörlerin rolünü görmezden gelir. Ayrıca, Arapların bir şekilde sürekli olarak şiddet dolu olduklarını iddia eder: "On beş asırdır, Araplar arasındaki savaş durmamıştır... Arapların tarihi sürekli bir savaştır."[33] Adonis, Araplar arasındaki iç savaşların tarihini abartırken, aslında son bin yıldır Orta Doğu ile Kuzey Afrika'yı yöneten ve Arap olmayan aktörleri unutmaktadır –Türk, Çerkes ve Berberî hükümdarlar; Haçlı ve Moğol istilacıları ve Batılı sömürgeciler.

Özcü açıklamalar İslam'ı şiddetin nedeni olarak işaret ederken, şiddetin bir beşerî sorun olduğunu unutmaktadırlar.[34] Halbuki Moğol katliamlarından Amerika kıtasının sömürgeleştirilmesine,[35] Çin'deki Taiping ve Dungan isyanlarından[36] dünya savaşlarına kadar çeşitli etnik ve dinî gruplar tarafından işlenen tarihî vahşetlerde milyonlarca insan öldürülmüştür ve bu katliamlarda Müslümanların rolü diğer aktörlerden fazla değildir.

Daha müşahhas söylemek gerekirse, son iki yüzyıldır, askerî olarak dünyaya hâkim olan, Müslüman ülkeler değil, Batılı güçlerdir. Britanya İmparatorluğu, "Dünyadaki 193 Birleşmiş Milletler üyesi devletten 171'inin topraklarını işgal etmiş, bir şekilde kontrol etmiş veya oralardaki askerî çatışmalara asker göndermiştir."[37] 2006 yılında, Amerika Birleşik Devletleri, yüzün üzerinde ülke ve bölgede 833 askerî tesise sahipti (diğer ülkelerde 766 ve ABD topraklarında 77 adet).[38] 2012 yılında, ABD askerî harcamaları 682 milyar dolardı ve bu, dünya toplam askerî harcamalarının yüzde 39'unu oluşturuyordu.[39]

---

32. Adonis 2015, 48; ayrıca 49-58.
33. Adonis 2015, 28, 30; ayrıca 25-41, 60-74.
34. Öfke bir beşerî özelliktir (iştah ve akıl gibi), yani her insan şiddet gösterme potansiyeline sahiptir. Plato 1945 [M.Ö. 380], 120-9; Aristotle 1996a [M.Ö. 350], 268-71, 437; Sloterdijk 2012.
35. Karayip adalarından Hispaniola'da, yerli nüfus Kolombus'un ulaşıp ilk İspanyol sömürge yerleşimini kurduğu 1492'de tahminen bir milyon idi. Bu tarihten sonra devamlı azalan yerli nüfus 1535'te tamamen yok oldu. Levene 2005, 10. Moğol katliamları için bkz. 5. Bölüm.
36. Çin'de nüfus, Taiping, Dungan ve diğer ayaklanmalardaki kanlı çatışmalar sebebiyle "1850'de 410 milyon civarından 1873'te 350 milyona düşmüştür." Ölenler arasında milyonlarca Müslüman da vardır. Levene 2005, 286. Ayrıca bkz. Davis 2001, 113; Maddison 2006, 244.
37. Laycock 2012, 7.
38. Cooley 2008, xii, 6.
39. Perlo-Freeman, Sköns, Solmirano ve Wilandh 2013.

Bireyler şiddeti birçok şekilde meşrulaştırır, bunlar arasında dini kullanmak da vardır.[40] Alfred Stepan'ın sözleriyle, tüm dinler "çok seslidir"[41] ve bu nedenle barışı veya şiddeti teşvik edecek şekilde yorumlanabilirler.[42] Başka bir deyişle, dinlerin şiddetle ilgili değişmez "özleri" yoktur. Bu görüşümü 2010 yılında bir Japon üniversitesinde sunduğumda bazı öğrenciler itiraz ederek Budizm'i örnek olarak göstermiş ve İbrahimî dinlerin aksine Budizm'in her zaman barışçıl olduğunu iddia etmişlerdi. Halbuki son on beş yılda Güney Asya'da yaşananlar Budizm'in de diğer dinler gibi şiddet taraftarı yorumlanabileceğini gösterdi. Myanmar'da bazı Budist rahipler Müslüman azınlığa karşı katliamlara dâhil oldular.[43] Benzer olaylar Sri Lanka ve Tayland'da da meydana geldi. Bu durumu *Time* dergisi şöyle özetledi: "Budizm barışçıl ve hoşgörülü bilinen bir dindir. Ancak Asya'nın Budist çoğunluklu ülkelerinde rahipler Müslümanlara karşı bağnazlık ve şiddeti körüklüyorlar."[44]

Özellikle ABD'nin New York ve Washington şehirlerinde yaşanan 11 Eylül 2001 saldırılarından sonra, bazı yorumcular İslam'ı bu terör saldırılarından sorumlu tutmuşlardı. Robert Pape ise bu dönemde yayınladığı araştırmalarında, intihar bombalamalarının, teröristlerin işgalci olarak gördükleri rejimlere karşı savaşmak için kullandıkları stratejik bir araç olduğunu vurguladı. İntihar bombalamalarını, sosyalist Tamil Kaplanları tarafından geliştirilen ve daha sonra İslamcı gruplar tarafından benimsenen bir taktik olarak tanımladı. Pape'e göre, intihar bombalamaları "İslamî" değil, stratejik araçlardır.[45] Bununla birlikte, intihar bombalamaları ile İslam arasındaki algılanan bağlantı, en azından kısmen, bazı ulemanın şiddeti meşrulaştırdığı sorumsuz fetvalara dayanmaktadır. Bu konuda en bilinen fetvayı 2003'te Yusuf el-Karadâvî'nin Filistinlilerin intihar saldırıları konusunda vermişti:

40. Armstrong 2014.
41. Stepan 2001, 234. Katolik Kilisesi'nin farklı siyasi durumlarda farklı siyasi stratejileri için bkz. Gill 1998, Kalyvas 1996.
42. Müslümanların barış ve şiddet üzerine farklı görüşleri için bkz. Denny 2004. Yahudi ve Hristiyan radikalizmi ve şiddet için bkz. Perliger 2015.
43. Juergensmeyer 2017, bölüm 6. Human Rights Watch (2012, 2) raporuna göre Myanmar'da "Budist rahipler Budist halkın Müslümanlarla arkadaşlık kurmamaları ve ticaret yapmamalarını içeren bir boykot kampanyası başlattı."
44. Hannah Beech, "The Face of Buddhist Terror," *Time*, 1 Temmuz 2013, 42.
45. Pape 2003.

> Filistinli grupların Siyonist işgale karşı direniş için gerçekleştirdiği şehitlik operasyonları, kurbanlar arasında bazı siviller olsa bile, yasaklanmış terörizm çerçevesine dâhil değildir... Düşmana zarar verebilecek, onu uykusuz bırakabilecek ve güvenlik ile istikrar duygusunu elinden alabilecek başka hangi silah var, bu insanlı bombalar –düşmanlarının arasında kendini patlatan genç erkek ve kadınlar– dışında?[46]

Şiddet, sadece dinî metinlere atıfta bulunarak açıklanamayacak, çok nedenli bir olgudur. Ayrıca, dinî metinler pekçok farklı yoruma da açıktır. Örneğin, Kitab-ı Mukaddes (Bible), şiddetle ilgili birçok pasaj içerir.[47] Bu metinlerin varlığı değil, yorumlanma şekilleri önemlidir.[48] Khaled Abou El Fadl, Kuran'ın, okuyucuların çeşitliliği nedeniyle farklı anlaşıldığını açıklar. Kuran'ın şiddet yanlısı yorumları için, metnin tarihsel ve ahlaki bağlamlarını gözardı eden yorumcular sorununa değinir. Aksine, Abou El Fadl, Kuran'ı barış ve hoşgörüyü teşvik eden bir metin olarak yorumlar.[49] Yaser Ellethy de Kuran'ın saldırgan savaşları yasakladığını ve cihadın sadece savunma amacıyla veya baskıcı bir rejime karşı meşru olduğunu savunur.[50]

İnsan yorumunun önemine dair birçok örnek verilebilir. Mesela, Kuran'ın yasaklamasına rağmen, Müslümanlar asırlardır birbirlerini öldürmektedirler. Halbuki Kuran bu konuda şöyle der: "Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır" (4:93).[51] Bir sonraki ayet de Müslümanları selam

46. Al-Qaradawi 2007 [2003], 469-70. Şii Humeyni gibi, Sünni Karadâvî de hem İslam âlimi hem İslamcı idi. Mısır'daki Müslüman Kardeşler onu dini liderleri olması için iki defa davet etmiş ancak kendisi bu çağrıyı geri çevirmiştir. Karadâvî'nin cihat üzerine fikirleri için bkz. Zaman 2012, 261-81, 304-8.

47. Eberhard Bons ve Erik Eynikel'e göre (2011, 17) –nasıl tanımlandığına göre değişmekle beraber– şiddet eylemleri ile ilgili Kitab-ı Mukaddes pasajları 600 ile 1.700 arasındadır.

48. "Öldürme ve yıkım terimleri Kur'an'ın % 2,1'i, Yeni Ahit'in % 2,8'i ve Eski Ahit'in % 5,3'üdür." Tim Barger, "Bible, Qur'an, and Violence Computerized Software Uses Scripture to Show What Text Analytics Can Do," *The Blade*, 6 Şubat 2016.

49. Abou El Fadl 2003. Ayrıca bkz. Abou El Fadl 2004.

50. Ellethy 2011, 35-42.

51. Benzer bir ayet Müslüman olup olmama ayrımı yapmaksızın öldürmeye karşı çıkmaktadır: "Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o tüm insanlığı öldürmüş gibidir. Ve kim bir canı kurtarırsa, o da tüm insanlığı kurtarmış gibidir" (5:32).
Bu kitabın İngilizce orijinalindeki Kuran ayetleri tercümelerinde (Nasr ve diğerleri 2015) referans olarak kullanılmıştır. Türkçe tercümede ise genel anlamda Diyanet İşleri Başkanlığı meallerinden hareketle kendi çevirime yer verdim –ç.n.

verenleri kâfir ilan etmekten meneder ve tekfir yoluyla, öldürme yasağının etrafından dolanma ihtimalini kısıtlar: "Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selâm verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek 'Sen mü'min değilsin' demeyin." (4:94) Bu ayetlere rağmen, devletlerarası çatışmalarda, iç savaşlarda, terörist saldırılarda ve devlet zulmü sonucu inanları öldüren Müslümanlar olagelmiştir. Bu durum, Kuran ile Müslümanlar tarafından işlenen şiddet arasında iddia edilen bağlantıları daha da sorunlu hale getirir. Bu nedenle, beşerî aktörlerin, özellikle ulemanın, şiddet meselesiyle ilgili olarak Kuran ve hadisleri nasıl yorumladıklarını tahlil etmeliyiz.

Ulema

Önceki kısım, İslam'ın hem barışçıl hem de şiddet yanlısı siyasi yorumları olabileceğini vurguladı. Siyasi yorumlar modern dönemde de Orta Çağ'da da siyasi koşulları yansıtmıştır. Orta Çağ'da uluslararası hukuk ve kurumlar yoktu; savaş suçları, insan hakları veya aile içi şiddet kavramları da yoktu. Günümüzde İsrail'in Gazze katliamı gibi örneklerde bu kavramların yok sayıldığını görüyoruz ama yine de Uluslararası Ceza Mahkemesi gibi kurumlar uluslararası hukuku ayakta tutmaya çalışıyorlar. Bugünkü Müslüman dünyaya baktığımızda, ulemanın modern şartlara uygun İslamî yorumlar üretmek yerine, siyasi konularda bile geleneksel yorumları korumayı amaçladığı görülmektedir.

Ulemanın savunduğu geleneksel cezalara örnekler ibadet ve irtidat konularıdır. Orta Çağ ve erken modern yorumlarına göre, Müslümanlar vakit namazlarını kılmadıkları için hapsedilebilir, dövülebilir ve hatta idam edilebilir. İrtidat (dinden çıkmak), ölüm cezası gerektiren bir suçtur. Bu hüküm, dönemin tipik bir yargısıydı; Orta Çağ ve erken modern Hristiyan geleneğinde de mürtedler öldürülürdü.[52] Hristiyanlık modern dönemde bu tür hükümleri hem teori hem de pratikte sorguladı. 1962 ve 1965 yılları arasında toplanan II. Vatikan Konseyi liberal demokrasi ile daha uyumlu yorumları karara bağladı. Ulema ise hukuki konularda değişen şartların sanki hiçbir etkisi yokmuş gibi bir tutum içindedir.

52. Orta Çağ ve erken modern dönemde Katolik ve Protestan toplumlarda mürtedlik iddiasıyla gerçekleştirilen idamlar için bkz. Angenendt 2011, 53-9. Ortodoks Hristiyan Bizans toplumu için bakınız Mez 1937, 32. Geç 15. ve erken 16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda mürtedlik suçlamasıyla gerçekleştirilen idamlar için bkz. İnalcık 2000 [1973], 178, 182.

Gelenekçi yorumların propagandasını cami ve medreselerdeki ulemanın yanısıra, İslamcı siyasetçiler ve Sufî şeyhler de yapmaktadır. Sonuçta, Orta Çağ yorumu olan ceza hukuku sadece fıkıh kitaplarında varlığını sürdürmekle kalmamış, son elli yılda hemen tüm Müslüman ülkelerde yaygınlık kazanmıştır. Uluslararası anketler, günümüz Müslüman toplumlarında mürtedin katlinin gerektiği düşüncesinin geniş kabul gördüğünü göstermektedir. Pew Araştırma Merkezi'nin 2013 anketine göre, çeşitli bölgelerde şeriatın –yani İslam hukukunun– ülkenin yasal düzeninin temeli olmasını destekleyenlerin ortalama oranları şu şekildedir: Güney Asya %84, Güneydoğu Asya %77, Orta Doğu ve Kuzey Afrika (ODKA) %74, Sahra Altı Afrika %64, Güney-Doğu Avrupa %18 ve Orta Asya %12. Şeriatı destekleyenler arasında, "İslam'dan ayrılanların ölümle cezalandırılmasını" destekleyenlerin ortalama yüzdeleri ise şu şekildedir: Güney Asya %76, Güneydoğu Asya %27, ODKA %56, Sahra Altı Afrika –veri yok, Güney-Doğu Avrupa %13 ve Orta Asya %16.[53] Dinden çıkanın öldürülmesi fikrinin destek görmesi sadece teoride kalmamış, bazı Müslüman ülkelerde mürted ilan edilen kamusal figürlerin idamlarına ve uğradıkları suikastlara kamusal tepkilerin düşük düzeyde kalmasına da yol açmıştır.[54]

Mürtedin cezalandırılmasına karşı çıkan birçok Müslüman olmuştur ama bu itirazları nedeniyle kendileri de mürted ilan edilerek öldürülme riskiyle karşı karşıya kalmaktadırlar.[55] Bazı Müslüman entelektüeller, bu konuda İslamî perspektiften eleştirel analizler ortaya koymuşlarsa da, bu tenkitler ana akım haline gelmemiştir,[56]

53. Pew Research Center 2013, 16, 23.

54. Sudan'da Müslüman düşünür ve aktivist Mahmud Muhammed Taha 1985'te şeriat mahkemesinde mürted ilan edilmiş ve devlet tarafından idam edilmiştir. Taha 1987; Mahmoud 2000; Packer 2006; El-Affendi 2014. Mısır'da reformcu Müslüman akademisyen ve aktivist Farag Foda, 1992'de bazı el-Ezher uleması tarafından mürted ilan edildikten birkaç gün sonra iki İslamcı tarafından sokakta öldürüldü. Radhan 2014, 234-61; Kassab 2009, 221-4.

55. Pakistan'da bir Hristiyan kadın İslam'a küfrettiği iddiasıyla idama mahkûm edildi. 2011'de Pencap valisi Salman Taseer (Müslüman) ve federal içişleri bakanı Shahbaz Bhatti (Katolik), bu kadının mahkûmiyetine ve Pakistan'ın küfür (dine hakaret) yasasına karşı çıktılar. İkisi de kendi korumaları tarafından öldürüldüler. Taseer'in koruması idam edildikten sonra cenazesine katılan on binlerce İslamcı tarafından kahraman ilan edildi.

56. Barakat Ahmad (1989) irtidada karşı idam cezasının tarihsel açıdan siyasi bir kural olarak ortaya çıktığını ve din olarak İslam'ın parçası olmadığını yazmıştır. Abdullah Saeed ve Hassan Saeed (2004) irtidadın idamla cezalandırılmasının Kur'an ve hadislerle çeliştiğini savunmaktadır. Mohsen Kadivar (2006) da Şii bakış açısıyla benzer bir argüman üretmiştir. Ayrıca bkz. Moosa 2014, 169-88.

çünkü ulema İslam'ı yorumlama konusunda tekel iddiasında bulunmuş ve Müslüman kitleler büyük ölçüde ulemanın bu iddiasını desteklemiştir. Şii İslam'da, ulemanın otoritesi, büyük ölçüde Katoliklikteki ruhban-halk ayrımına benzer bir ayrılığa dayanmaktadır.[57] Teorik olarak, Sünni İslam'da böyle bir ayrım yoktur, ancak pratikte, Sünni ulema da dinî yorumlama konularında ruhban otoritesine benzer bir ayrıcalıktan yararlanmaktadır.

Ulema, İslam'da yeni bir yorum (içtihat) yapmak için Arapça dilbilgisi, hadis eğitimi gibi uzun yıllar gerektiren ve büyük oranda ezber içeren bir eğitimi şart koşar ve bu şekilde İslam üzerindeki kendi tekelini yüzyıllardır savunur.[58] Halbuki uzun yıllar süren geleneği savunmaya dayalı ve ezber içeren tedrisat sürecinden geçen talebenin yaratıcılığı kalmaz. Belki de istenen zaten budur. Eğer bazı istisnai yaratıcı genç ulema hala yeni yorumlar üretmeye kalkarlarsa –daha önce bahsedilen Abdürrezak örneğinde olduğu gibi– kıdemli ulema onların cesaretini kırar ve hatta cezalandırır. Bu muhafazakârlık, Müslüman düşüncesinin yüzyıllardır durgun kalmasının ve dahası son zamanlarda el-Kaide ve IŞİD gibi cihatçı çıkışlara yanıt vermekte hazırlıksız yakalanmasının ana nedenidir.[59]

Birçok radikal grup, ideoloji olarak Selefîliğin bir alt dalı olan Cihadî-Selefîliği benimsemiştir.[60] Cihadî-Selefîler ve diğer radikaller için İslam'ın radikal yorumlarının bir temeli, putperestlere saldırmayı konu alan sözde kılıç ayetinin (9:5), barış, sabır, hoşgörü, bağışlama ve vicdan özgürlüğünü teşvik eden 140 kadar diğer Kuran ayetini neshettiği fikridir.[61] Bu ayetin meali: "Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir" (9:5). Bu nesih fikrini kabul edenler için, gayrimüslimlerle ve hatta bazı Müslümanlarla barışçıl bir ilişki için neredeyse hiçbir Kuranî temel kalmamaktadır.

57. Momen 1985, 189-207; 246-9. İran'da Şii ulema "kendilerini 'ruhbanlar' *(ruhaniyyan)*" olarak tanımlarlar. Halm 1997, 106.

58. Bkz. Abou El Fadl 2014, 210-4; Weiss 1998, 127-34; Hallaq 2009, 110-3.

59. Muhammad Qasim Zaman'a (2005, 67-8) göre daha da beteri, Pakistan'da çoğu ulema eşit vatandaşlık fikrini reddetmektedir. Önde gelen ulemanın ekserisi kafirlere karşı cihadı "süregelen bir yükümlülük" olarak görmekte ve "radikal İslamcı militanlarla bağlarını sürdürmektedir."

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

61. Bkz. Qadhi 1999, 252-4; Ellethy 2015, 117-8.

Bu radikal fikrin etkili bir savunucusu Seyyid Kutub (1906-1966) idi. *Yoldaki İşaretler* adlı eserinde, Kutub, İbn Kayyim el-Cevziyye'yi (1292-1350) geniş bir şekilde alıntılayarak, İslam'ın şiddetle ilişkisinin Peygamber'in yaşamı boyunca çeşitli aşamalardan geçtiğini açıklamaktadır. Kutub, Kuran'ın başlangıçta Müslümanlara İslam'ı barışçıl bir şekilde tebliğ etmelerini emrettiğini; daha sonra savunma savaşına girmelerine izin verdiğini ve nihayetinde Müslümanlara "Cahiliye sisteminin yapısını ve otoritesini ortadan kaldırmak" için saldırgan bir şekilde güç kullanmalarını emrettiğini savunur.[62] Kutub'a göre, çağdaş Müslümanlar tüm Kuran ayetlerini bu son, saldırgan aşama merceğinden okumalı ve cihadı savunma savaşı ile sınırlamamalıdır.[63]

Kutub'a göre, çağdaş Müslümanlar, egemenliğin Allah'a ait olduğunu teyit etmek, insanları kendi hevalarına kölelikten kurtarmak ve beşer mahsulü yasaları ortadan kaldırarak şeriatı uygulamak için dünya çapında güç kullanmalıdır. Kutub, tüm modern toplumları, sanki adalet konusunda hiçbir başarıları olmamış gibi, İslam öncesi Arabistan'ın müşrik toplumu ile cahiliye durumunda eşitler.[64] Ona göre, gayrimüslimler için iki seçenek olmalıdır: Müslümanlara (cizye vergisi ödeyerek) boyun eğmek veya savaşmak.[65] Müslüman toplum yöneticileri konusunda da iki seçenek sunar: Ya şeriatı uygulayacaklar ya da kendilerine karşı şiddet kullanmak meşru olacaktır.[66]

Kutub'un radikal fikirleri ve Kuran ayetlerini seçici okuması, kişisel deneyimlerinden, özellikle de kendisinin ve diğer Müslüman Kardeşler üyelerinin Mısır hapishanelerinde yaklaşık on yıl boyunca maruz kaldıkları işkencelerden etkilenmiştir.[67] Benzer şekilde, Kutub'un referansı olan Cevziyye'nin cihat anlayışı da kendi şartlarını –13. yüzyılın sonu ve 14. yüzyılın başında Memlûk

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

63. "Tanrı Müslümanları bir süre için cihattan menettiğinde bu bir prensip meselesi değil stratejiydi... Ancak bu açıklamanın ışığında... Kuran-ı Kerim'i anlayabiliriz." Qutb 2002 [1964], 76.

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

65. Qutb 2002 [1964], 63-4, 70, 73. Kutub, Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkileri hakkında görüşlerini Kuran'ın 9:29 ayetine dayandırmaktadır. Muhammad Asad (1984, 261-2) bu ayeti daha barışçıl bir şekilde yorumlayarak Kuran'ın genel mesajının saldırgan harp değil müdafaa savaşı olduğunu savunur. Ama yine de, Asad bile ayeti eşit vatandaşlığı reddederek yorumlamaktadır.

66. Qutb 2002 [1964], 82.

67. Jackson 2002a, 21-5. Ayrıca bkz. Abu-Rabi' 1995, bölüm 4-5.

İmparatorluğu'nun Haçlılar ve Moğollar ile savaşlarını– yansıtmaktadır. Bu tarihsel bağlam, Cevziyye'nin üstadı ve en etkili İslam âlimlerinden olan İbn Teymiyye (1263-1328) üzerinde de etkili olmuştu.[68] İbn Teymiyye, Moğollara karşı o kadar derin bir düşmanlık besliyordu ki, Müslüman olmalarına rağmen, şeriatı uygulamadıkları gerekçesiyle, Orta Doğu'daki Moğol hükümdarlarına (İlhanlılara) karşı cihadı desteklemişti.[69]

Kutub'un perspektifi bazı radikal grupları etkilemiş olsa da ana akım İslamî yaklaşım haline gelmekten uzaktır. Genel anlamda, barış ve diğer konularla ilgili belirli Kuran ayetlerinin neshedildiği fikri tartışmalı bir konu olarak kalmıştır.[70] Bazı yazarlar nesih diye bir şey olmadığını savunur; olduğunu savunanlar da hangi konularda geçerli olduğu konusunda ihtilaf içindedir. Özel anlamda sözde kılıç ayetinin (Kuran, 9:5) yorumu da ihtilaflıdır. İslam'ın barışçıl yorumlarını savunanlar, bu ayetin anlamının tarihsel bağlamı ile sınırlı olduğunu, hiçbir Kuran ayetini neshetmediğini ve/veya ayetin kendisinin bir sonraki ayet (9:6) tarafından neshedildiğini öne sürerler: "Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu, onların bilmeyen bir kavim olmaları sebebiyledir."[71] Aslında, "kılıç ayeti" tanımı geç bir olgudur: "İbn Kesir'den (ö. 1373) önce hiçbir yorumcu" bu ayete bu adla atıfta bulunmamıştır.[72] Hatta "kılıç" kelimesi bu ayette veya Kuran'daki herhangi bir ayette geçmemektedir.[73]

Çeşitli Müslüman düşünürler, İslam'ın genel amacı olarak barışı vurgulamıştır.[74] Sherman Jackson'a göre, barış anlaşmaları Kuran'da

68. Laoust 1939, 45, 60-5, 117-20. İbn Teymiyye'nin Suriye'deki Nusayrîlere (bugünkü Alevilere) karşı düşmanca görüşleri de Sünni Memlûk yönetimiyle siyasi çatışmalarının etkisiyle şekillenmiştir. Laoust 1939, 59-60, 124-5; Laoust 1971, 951-5. İbn Teymmiye hakkında daha fazlası için bkz. Bölüm 5.

69. "Modern zamanlarda 'yöneticiyi inançsızlıkla suçlamak' olarak bilinen pozisyon İbn Teymiyye'nin dönemin İlhanlı [Moğol] yöneticilerine karşı verdiği *fetvaya* dayanmaktadır. 1980'lerden bu yana bu argüman radikal İslamcı grupların militan siyasi eylemlerini meşrulaştırılmak için kullanılmaktadır." Griffel 2007, 133. Ayrıca bkz. Kadri 2012, 144-78; Ahmad 1989, 13-4.

70. Jane McAuliffe'e (1990, 114) göre, meşhur âlim Fahreddin el-Râzî sözde kılıç ayetinin (9:5) barışçıl ayetleri neshettiği iddiasını ciddiye bile almamıştır. Râzî'ye göre 2:256 numaralı ayetin nesih olması söz konusu değildir ve ayet kısmen şöyle der: "Din konusunda zorlama yoktur. Doğru, yanlıştan ayrılmıştır."

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

72. Afsaruddin 2015, 128; ayrıca 123-7.

73. Fatoohi 2013, 121; ayrıca 114-20.

74. See Shaltut 2005 [1948].

kutsallaştırılmıştır. Ona göre, silahlı mücadeleyi destekleyen ve hatta teşvik eden Kuran ayetleri, o dönemde Arap Yarımadası'nda var olan savaş durumu bağlamında anlaşılmalıdır. Ancak bugün, uluslararası hukuk ve kurumların gelişimi, tarihsel olarak saldırgan askerî eylemler bağlamında yorumlanan cihat kavramının yeniden düşünülmesini gerektirmektedir.[75]

Modern öncesi hukukçular, dünyayı *dârülislam* (İslam diyarı, barış yurdu) ve *dârülharp* (harp diyarı, savaş yurdu) olarak ikiye ayırmışlardır. Bu kavramlar, Müslüman ülkelerde eşit vatandaşlık kurulması, Müslümanların Batı toplumlarına entegrasyonu ve daha barışçıl bir uluslararası sistemin geliştirilmesi gibi modern ideallerle çelişmektedir.[76] Bu çelişki o kadar derindir ki, bu iki kavramın yeni bir yorumunu imkânsız hale getirmektedir. Örneğin, Jackson, Mâverdî'nin *dârülislam* tanımını "bir Müslümanın güvenlik içinde yaşadığı *herhangi* bir toprak" olarak yorumlar.[77] Ancak aslında Mâverdî, Müslümanların "bir Müslümanın tebliğ ve savaş yapamasa bile kendini koruyup muhafaza edebileceği" topraklarda kalmasını teşvik etmiştir.[78] Müslümanların gayrimüslim yönetimi altındaki ikametini normal bir durum olarak meşrulaştırmamıştır. Aksine, Müslümanların ikametini, bu toprakları Müslümanlar tarafından yönetilen gerçek bir *dârülislama* dönüştürmek için gerekli koşulları yavaş yavaş oluşturacakları fikri üzerine meşrulaştırmıştır. Dolayısıyla, bu Orta Çağ kavramlarını yeniden yorumlamaya yönelik samimi ve incelikli bir çaba bile nihayetinde tesirsiz görünmektedir.

Önceki kısımda açıklandığı gibi, özcü açıklamalar İslam ile Müslümanların şiddet eylemleri arasındaki olası bağlantıları abartmaktadır. Yine de İslam'ın bir yorumu olan Cihadî-Selefîlik, terörist faaliyetlerle ilişkilidir. Ulema, İslam'ın yorumlanmasını tekelleştirerek Müslüman entelektüel yaşamının durgunlaşmasına neden oldukları için bu sorunda pay sahibidirler. Sonuç olarak, Müslüman

75. Jackson 2002a, 15, 25-6. Ayrıca bkz. Donner 1991, 34. Jackson (2002a, 18) Müslüman devletlerin kurulmasından sonra dahi güvensizlik hissinin devam edeceğini çünkü "Orta Çağ boyunca bir Yahudi'nin Fas'ta, bir Hristiyan'ın Kahire'de veya bir Zerdüşti'nin Şiraz'da yaşayabildiğini, bir Müslüman'ın ise Paris ya da Londra'da yaşayamadığını" savunmaktadır.
76. Bkz. Ramadan 2003, 65-77; Mayer 1995, 196.
77. Jackson 2011, 174 (vurgular orjinaldir).
78. Jackson 2011, 187n13'de alıntılanmıştır. Mâverdî üzerinde daha fazlası için bkz. Bölüm 4.

toplumlar, Cihadî-Selefî propagandaya karşı etkili karşı argümanlar üretecek entelektüel dinamizmden uzak kalmışlardır.

Terörizm ve diğer şiddet türleri karmaşık fenomenlerdir; sadece dinî veya seküler fikirler tarafından yönlendirilmezler.[79] Diğer faktörler, özellikle siyasi ve sosyo-ekonomik koşullar da şiddete yol açar. Ayrıca, dinlerin şiddet yanlısı veya barış yanlısı yorumları, izole bir şekilde ortaya çıkmaz; siyasi bir bağlam içinde oluşurlar. Bir sonraki kısım, otoriter devletin birçok Müslüman ülkede hem dinî radikalizm hem de şiddet için nasıl uygun koşullar sağladığını inceleyecektir.

Otoriter Devlet

Demokratik barış teorisi, demokratik ülkelerin birbirleriyle savaşma olasılığının düşük olduğunu savunur. Bu teori, otoriterlik ve savaş arasındaki muhtemel mekanizmaları anlamamıza yardımcı olur. Teori, demokratik normlar ve kurumların toplumlar arasında karşılıklı anlayışı güçlendirdiğini savunur. Buna karşılık, otoriter normlar ve kurumlar karşılıklı güvensizliği teşvik eder. Barışı korumanın bir diğer mekanizması, demokratik kurumlar ve kamuya açık tartışmaların karar alıcıları kısıtlamasıdır.[80] Otoriter yöneticiler ise temsilci kurumlar tarafından denetlenmez ve kamuya açık tartışmalarla hesap vermek zorunda kalmazlar. Bu nedenle, otoriter rejimlerin yöneticilerinin hesabını vermedikleri kararları nedeniyle savaş açma olasılığı daha yüksektir.[81]

Orta Doğu ve Doğu Asya'yı karşılaştırdığımızda, bazı tarihsel ortak noktalar buluruz. Her iki bölge de sömürge deneyimi yaşamış, bağımsızlık sonrasında Batı müdahaleleriyle karşılaşmış ve 1980'lerin sonlarına kadar çoğunlukla otoriter devletlerden oluşmuştur. Ancak son kırk yılda, Doğu Asya, bir demokratikleşme süreci yaşamıştır; şu anda, bölgedeki ülkelerin yarısı (18'de 9) demokrasi ile yönetilmektedir. Eten Solingen, savaş ve barış açısından iki bölge arasındaki önemli bir farka dikkat çekmiştir. II. Dünya Savaşı'nın ardından, her iki bölge de birçok askerî çatışmayla karşılaşmıştır. Ancak 1965'ten 2007'ye kadar, "devletlerarası savaşların ve askerî çatışmaların sıklığı Orta Doğu'da neredeyse

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

80. Doyle 1983; Russett 1993. Bu teorinin bir eleştiri için bkz. Layne 1994.

81. Otoriterlik, yolsuzluk ve şiddetin Afganistan, Özbekistan, Mısır ve Nijerya'daki birleşik etkisi için bkz. Chayes 2015.

beş kat daha fazla olmuştur... Buna karşılık, Doğu Asya'da savaşlar ve çatışmalar azalırken bölgesel işbirliği artmıştır."[82] Solingen, bu iki bölge arasındaki farklılığın zıt yönetim modelleriyle açıklanabildiğini belirtir: "Doğu Asya liderleri ekonomik performansa ve küresel ekonomiye entegrasyona odaklanırken, Orta Doğu liderleri içe kapanmacı, devletçi, militarist ve milliyetçi politikalara yönelmişlerdir." Başka bir deyişle, Doğu Asya'da ihracata yönelik ekonomiler bölgesel ticaret ve barışa yol açarken, Orta Doğu'da, içe dönük yönetim modeli askerîleşmeyi derinleştirmiş ve bölgede savaş ihtimalini artırmıştır.[83]

Orta Doğu ülkeleri ve benzerlerinde otoriterlik savaşlara sebep olmanın yanısıra terörizme de yol açar. Zira otoriter yönetimler barışçıl iktidar değişimini engelleyerek muhalif grupları radikalleştirir; sonuçta terörizm ve iç çatışmalar ortaya çıkar. Sistem otoriter olduğunda hem hükümet hem de muhalefet tarafından şiddetin kullanılması daha olasıdır.[84] Birçok Müslüman ülkede, otoriter rejimler muhalefeti bastırarak hayatta kalmış ve bu da muhalefeti iktidarı ele geçirmek için güç kullanmaya yönlendirmiştir.[85] Bu karşılıklı şiddet sarmalında, barışçıl grupların demokratik koşullara göre hayatta kalma şansı çok daha az olmuştur.

Otoriter devletin tarihsel ve sosyo-ekonomik kökenleri, çoğu Müslüman ülkede güçlü olduğu için, resmî ideoloji ister laiklik isterse İslamcılık olsun, otoriterlik varlığını sürdürmektedir. 20. yüzyılın ilk yarısında, Türkiye'de Atatürk, İran'da Rıza Şah, Mısır'da Cemal Abdül Nâsır ve Tunus'ta Habib Burgiba gibi liderler laik devletler kurdular. Bu devletlerin birçoğu otoriter politikalar izledi. Humeyni liderliğindeki 1979 İran Devrimi'nden sonra, İslamcılar birçok Müslüman ülkesinde ya hükümetin bir parçası olarak ya da etkili bir muhalefet olarak siyaseti şekillendirdiler.[86] Ayrıca, diğer İslamî aktörler, ulema ve Sufî şeyhler, bu ülkelerde daha fazla politik etki kazandılar. İslamî aktörlerin artan siyasi etkisi, Müslüman ülkelerin otoriterlik ve şiddet sorunlarının çözümüne yardımcı olmamış, aksine bunları daha da karmaşık hale getirmiştir. Sonuçta, otoriter devlet, birçok Müslüman ülkede terörizm, iç çatışma ve savaşla ilişkilenmiştir.

82. Solingen 2007, 757-8.
83. Solingen 2007, 761.
84. Regan ve Greed 2005, 334; Hegre, Ellingsen, Gates ve Gleditsch 2001.
85. Hafez 2003; Wiktorowicz, ed. 2004; Khalid 2007, bölüm 6-7; Rashid 2002, 144-55.
86. Lust 2011; Akyol 2011, 201.

Son dönemde sorunları daha da karmaşıklaştıran bir husus da Sünni ve Şii ulemanın, mezhepçi şiddetin artmasına katkıda bulunmasıdır.[87] Mezhepsel gerginlik, Irak ve Suriye örneklerinde iç savaşları ve terörizmi körüklemiştir. Bu iki ülkedeki iç savaşlar ve IŞİD'in yükselişi, laik ve İslamcı otoriter rejimlerin rollerini incelemeden tam olarak anlaşılamaz. Suriye –2024 Aralık ayına kadar– yarım yüzyıl Alevi azınlık tarafından kontrol edilen Arap Sosyalist Baas Partisi tarafından yönetildi. Hafız Esed ve daha sonra oğlu Beşşar Esed, Sünni isyancılara karşı silahlı kuvvetleri kullanarak katliamlar yaptı. Çıkan iç savaşa Avrupa, Orta Doğu ve Kuzey Afrika ve başka yerlerden gelen binlerce cihatçı katıldı ve IŞİD gibi çeşitli radikal gruplar oluşturdular.

Irak'ta ise Arap Sosyalist Baas Partisi, Sünni azınlık tarafından kontrol ediliyordu ve 1968'den 2003'e kadar ülkeyi yönetti. Saddam Hüseyin, İran ile on yıl süren bir savaş yürüttü, Kuveyt'i işgal etti ve binlerce Şii Arap ve Kürt'ü katletti. ABD işgalinden sonra, Şii İslamcı politikacılar Irak siyasetinde egemen oldular. Şii hâkimiyetindeki yeni rejim o kadar mezhepçi hale geldi ki, birçok Sünni el-Kaide'ye ve bilahare IŞİD'e katıldı.[88] Kısacası, Irak ve Suriye iç savaşları ile bu iki ülkede IŞİD'in yükselişi hem laik hem de İslamcı rejimlerin yer aldığı karmaşık bir geçmişe sahipti; ama sorunların temelinde otoriter devlet yer alıyordu.

Bu kısım, otoriter devletlerin savaşlar, iç çatışmalar ve terörizme nasıl neden olduğunu özetlemektedir. Elbette, otoriter yöneticiler bu sorunların tek sebebi değildir, zira şiddet çok nedenli bir olgudur.[89] Önceki kısımlar, sömürge mirası, Cihadî-Selefîlik ve ulemanın rollerini ortaya koymuştu. Bunlara ilaveten, kentsel yoksulluk[90] ve "genç nüfus patlaması"[91] gibi bazı sosyo-ekonomik sorunlar da

87. "Suudi ulemanın Şia ile ilgili pozisyonu öncelikle Şii inanç ve pratiklerine teolojik muhalefetleriyle açıklanabilir." Ismail 2016, 199. Müslümanlar arasında mezhepçilik sorunu Orta Doğu ile sınırlı değildir. Pakistan'da 1980'lerden bu yana Sünniler ve Şiiler arasında mezhep çatışmaları olagelmiştir ki çoğu Sünni ulema "Şia'ya düşmandır." Zaman 2005, 67.

88. İran yanlısı Başbakan Nuri el-Maliki Irak'ta Sünnilere ayrımcılık yapmıştır. Sünni Başkan Yardımcısı Tarık el-Haşimi'yi gıyabında ölüme mahkûm etmiştir. IŞİD Musul'u birkaç yıl sonra işgal ettiğinde, Haşimi bunu desteklemiş ve IŞİD'in Maliki yönetiminden daha iyi olduğunu savunmuştur.

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

90. Mousseau 2011; Collier 2007, bölüm 2; Fish, Jensenius ve Michel 2010, 1337.

91. Urdal 2004; Cammett, Diwan, Richards ve Waterbury 2015, bölüm 4. Ayrıca bkz. Shaykhutdinov 2011.

otoriter devleti, şiddeti ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi etkilemektedir. Müslüman ülkeler hem otoriterlik hem de sosyo-ekonomik sorunlardan[92] mustariptir; kitabın 2. ve 3. Bölümleri bu konuları ayrıntılı olarak ele alacaktır.

Sonuç

Son kırk yılda, Müslüman toplumların birçoğu değişik tür ve seviyelerde politik şiddet yaşadılar. Bu durumu, İslam'ı suçlayarak açıklamak yanlış ve yanıltıcıdır, çünkü dinler hem barışçıl hem de şiddet doğuran yorumlara açıktırlar. Teolojik görüşlerin çeşitliliğinin ötesinde, teoloji ile insan pratiği arasında da bir boşluk vardır. İlki dinî metinlere dayanırken, ikincisi çevre koşullarından etkilenen insani tercihlere bağlıdır. Şiddet, dinî veya seküler fikirlerle sınırlı olmayan karmaşık bir olgudur. Batı sömürgeciliği, Müslümanların şiddete katılımı için önemli bir etken yaratmıştır. Ancak Batı sömürgeciliği, şiddete katılım için ne yeterli ne de gerekli bir koşuldur.

İslam'ı özünde şiddet yanlısı bir din olarak tasvir etmek yanlış olsa da İslam'ın belirli bir yorumu olan Cihadî-Selefîlik terörizmle ilişkilidir. Müslüman toplumların, IŞİD ve diğer cihatçı grupların propagandasına dinî fikirlerle karşı koymaları kolay olmamıştır. Bu yetersizlik, ulemanın İslam'ın yorumlanmasını kendi tekeline alması ve bunun sonucunda Müslümanlar arasında oluşan entelektüel durgunlukla ilgilidir. Ulema sınıfı da –yeni fikirler üretmek yerine geleneği korumaya odaklandıkları için– radikalizme karşı tesirli argümanlar üretme konusunda tam yeterli olamamışlardır. Ana akım ulemanın ve Sufî şeyhlerinin geleneksel otoritesine karşı çıkan Selefîlerin, İslam'ın daha da radikal yorumlarını üretmeleri, paradoksal olarak bazı Müslümanların ulema ve şeyhleri sorgulama konusunda daha temkinli davranmalarına neden olmuştur. Zira cihatçı radikalizm, gelenekçiliğin ehven-i şer görülmesine yol açarak, fikrî yenilenmeye ket vurmuştur.

Şiddet sorunu, birçok Müslüman toplumdaki otoriterlik sorununu analiz etmeden anlaşılamaz. Sekülerler veya İslamcılar tarafından yönetilip yönetilmediklerine bakılmaksızın, Müslüman

92. Süveyda Karakaya'ya (2013, 8) göre, "Müslüman devletlerde iç çatışmalar yüksek orandadır, ancak bu devletler aynı zamanda kişi başına GSYİH, petrol bağımlılığı, devlet baskısı, otokrasi ve nüfus patlaması gibi konularda da sorun yaşamaktadırlar." Ayrıca bkz. Sorli, Gleditsch ve Strand 2005.

dünyadaki çoğu devlet otoriter olmaya devam edegelmişlerdir. Bu devletler baskıcı politikalar izlemiş ve bu nedenle savaş, iç çatışma ve terörizme yol açmışlardır. Bir sonraki bölüm, Müslüman çoğunluklu nüfusa sahip devletlerin neden çok büyük ölçüde otoriter olduğunu inceleyecektir.

2
Otoriterlik ve Demokrasi

Müslüman ülkelerin büyük çoğunluğu otoriter rejimler tarafından yönetilmektedir. Dünyadaki tüm ülkelerin beşte üçü seçimli demokrasi olarak sınıflandırılırken, Müslüman ülkelerin beşte birinden bile daha azı bu kategoridedir.[1] Demokrasi konusunda değerlendirmelerde bulunan uluslararası kuruluşlara göre Müslüman ülkeler ile dünya ortalaması arasındaki fark uzun yıllardır devam etmektedir.[2] Müslüman ülkelerdeki bu sorun nasıl açıklanabilir?

Bu bölüm, ilk olarak, otoriterliğe katkıda bulunan faktörlerden Batı sömürgeciliğini eleştirel bir şekilde ele alır. Ardından, otoriterliğin sürdürülmesinde İslam'ın etkisini, özellikle ataerkillik ve laiklik konularına ilişkin argümanları tenkide tabi tutar. Sonrasında, ulemanın, otoriter yöneticilerle ittifaklarını inceler. Ulemanın hem güç ilişkilerini hem de ataerkillik, özel hayata müdahale, gayrimüslimlerle ilişkiler gibi konulardaki otoriter fikirlerini analiz eder. Fikirlerin ötesinde maddi faktörlere de değinir: Müslüman dünyada otoriterliği teşvik etme konusunda rantın, bilhassa petrol gelirlerinin etkisini inceler. Son olarak, Müslüman ülkelerde rantçılık ve otoriterlik arasındaki bağlantılarda, sadece zengin petrol rezervlerinin değil, aynı zamanda bu ülkelerdeki ekonomik azgelişmişliğin tarihsel kökenlerinin de etkili olduğunu vurgular.

1. Freedom House 2018. Polity (2010) verileri de Müslüman ülkeler ile dünyanın geri kalanı arasında demokrasi oranında büyük bir boşluk olduğunu göstermektedir.
2. Freedom House 1973-2018. Özgürlük Evi'ne (Freedom House 2013) göre, tüm ülkelerin yüzde 39'u liberal demokrasi iken Müslüman ülkelerin sadece yüzde 6'sı bu kategoridedir. Okuma kolaylığı adına, bundan sonra "seçimli demokrasi" yerine sadece "demokrasi" terimini kullanacağım.

Batı Sömürgeciliği ve İşgali

Bağımsızlıklarını geç elde etmiş sömürge-sonrası ülkeler demokratik yönetimler kurma konusunda engellerle karşılaşırlar. Bu engellerden biri sınırlarının eski sömürgeciler tarafından çizilmiş olmasıdır. Bu hem komşularla sınır anlaşmazlıkları hem de ülke içinde ulusal birliği oluşturma konularında zorluklar yaratır. Anthony Marx ulusal birliği sağlamanın demokratikleşme konusundaki önemini şöyle açıklar: "Ulusal birlik, demokrasi için gerekli bir ön koşuldur, çünkü vatandaşlık ve hakların verileceği topluluğun sınırlarını belirler, bunlar olmadan demokrasi imkânsızdır."[3]

Müslüman ülkelerin beşte dördünden fazlası (50'de 43) II. Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsız olmuştur; bu nedenle, demokrasi eksiklikleri sömürgeci mirasa bağlanabilir. Ancak, dünyadaki ülkelere baktığımızda, sömürgeden kurtulmuş birçok ülkenin demokratikleşmeyi başardığını görebiliriz. Tüm gayrimüslim ülkelerin yarıdan fazlası (125'te 68) II. Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlıklarını kazanmış ve sömürgeden kurtulmuş bu ülkelerin yaklaşık beşte üçü (68'de 40) demokratikleşmiştir. Sömürgeden kurtulmuş bu gayrimüslim ülkelerin demokrasiyi tesis oranı, Müslüman ülkelerin demokrasiyi tesis oranından (beşte birden az) çok daha yüksektir.[4] Dolayısıyla, sömürgecilik, Müslüman ülkelerin dünyanın geri kalanına kıyasla neden orantısız bir şekilde otoriter göründüğünü tek başına açıklamaz.

Öte yandan, Irak, Afganistan ve Filistin gibi Müslüman ülkelerde Batılı işgallerin 21. yüzyılda bile yaşandığını ve bunun Müslüman ülkeleri dünyanın geri kalanındaki sömürge-sonrası ülkelerden, demokratikleşme konusunda, daha dezavantajlı kıldığını da not etmek lazım. Dahası 1990'larda, ABD ve Batı Avrupa ülkeleri, Latin Amerika ve Doğu Avrupa'da demokratikleşmeyi desteklerken,[5] Orta Doğu ülkelerinde otoriter idarecilerle çalışmayı tercih etmişlerdir.[6] Bu tercih ABD'nin bu bölgedeki –İsrail'i destekleme, İran'ı çevreleme, cihatçılarla mücadele ve petrol nak-

3. Marx 2003, 31.

4. Freedom House (2013) ve Central Intelligence Agency (2014) verilerinden faydalanarak hesapladım.

5. Levitsky ve Way 2010, bölüm 3-4.

6. Bellin 2004, 149; Brownlee 2012; Yom 2015, bölüm 5-6. Metinde akıcılık için "Orta Doğu ve Kuzey Afrika" yerine sadece "Orta Doğu" ifadesini kullanacağım.

liyatını koruma şeklinde sıralanabilecek– önceliklerine uygun görünmektedir.[7]

Orta Doğu'nun demokratikleşmesi, ABD için, bir öncelik olmamıştır. İki istisnai dönemde –Başkan George Bush'un ikinci döneminin ve Başkan Barack Obama'nın birinci döneminin başlarında– bölgenin demokratikleşmesi için ABD geçici çabalar gösterdi. 2004 ve 2005 yıllarında, Bush yönetimi, Irak, Lübnan ve Filistin'de seçimleri teşvik ederken, Ürdün, Mısır ve Suudi Arabistan'ı siyasi reformlar yapmaya çağırdı.[8] Obama yönetiminin Orta Doğu'da demokratikleşmeye verdiği önem de geçiciydi. Obama'nın 2009'da Kahire'de yaptığı konuşma, bölge genelinde siyasi liberalleşme çağrısında bulunarak yeni, demokrasi yanlısı bir ABD politikası beklentisi yarattı. Bundan 1,5 yıl sonra Arap Baharı patlak verdiğinde, ABD yönetimi dönüşümü temkinli bir şekilde destekledi. 1992'de Cezayir'de yaşananların aksine, Batılı ülkeler Mısır ve Tunus'ta İslamcıların siyasi yükselişlerine hemen tepki göstermediler.[9] Ancak bu durum, ABD'nin Libya Büyükelçisi Christopher Stevens'ın 2012'de öldürülmesi sonrasında değişmeye başladı. 2013'te Mısır ordusu bir darbe yaptı ve Müslüman Kardeşler'i terör örgütü olarak ilan etti. Obama yönetimi, bu olayı bir "askerî darbe" olarak bile tanımlamadı ve eski politikalarına dönmüş oldu.

Batı müdahaleleri, Müslüman ülkelerde otoriterliğe katkıda bulunmuş olsa da, tek başına demokrasi eksikliğini açıklamak için yeterli değildir. Sadece Batı müdahalelerine odaklanan açıklamalar, yabancı aktörlerin Müslüman toplumlar üzerindeki etkisini abartırken, bu toplumların ideolojileri, sınıf ilişkileri ve ekonomik koşulları gibi iç dinamiklerinin rolünü hafife almaktadır. Aşağıdaki kısımlar bu iç dinamikleri inceleyecektir.

İslam'ın Rolü

Özcü (*essentialist*) açıklamalar, Müslüman ülkelerdeki otoriterliğin nedeni olarak İslam'a işaret eder. Ancak İslam –diğer dinler gibi– hem demokratik hem de otoriter yorumlara sahiptir.[10] Bu

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

8. George H. Bush politika değişikliğini şu şekilde işaret etmiştir: "Batı'nın altmış yıldır Orta Doğu'daki özgürlük eksikliğine göz yumması güvenliğimize bir fayda sağlamamıştır." "Bush Asks Lands in Mideast to Try Democratic Ways", *New York Times*, 7 Kasım 2003.

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

10. Bkz. Khalaf-Allah 1998 [1973]; Kurzman, ed. 1998; Soroush 2000; Madjid 2003;

tür özcü açıklamaların bir örneği, Charles Rowley ve Nathanael Smith'in makalesinde bulunabilir. Bu yazarlar, Müslüman ülkelerdeki demokrasi eksikliklerinin "İslam'ın doğasıyla bir ilgisi olduğunu" savunmaktadırlar. Orta Doğu ve Orta Asya'daki ülkeleri İslam dünyasının "merkezi" olarak tanımlarlar ve bu merkezin 750 yılına kadar Arap ordularınca fethedildiğini vurgularlar. Yazarlar, bu ülkelerin "İslam'ın en derin tarihî köklerine sahip olduğunu" ve bu topraklarda "dinin kültürü şekillendirmek için yeterince uzun bir vakte sahip olduğunu" savunurlar.[11] İslam'ı 750 yılı itibariyle hâkim olduğu topraklarda etkili olarak sunmak, ancak son 1.275 yılın herhangi bir döneminde hâkim olduğu yerlerde etkili olmadığını iddia etmek sorunludur. Ayrıca, bu iddia edilen "merkez" Orta Asya ülkelerini içerir ki bu ülkeler Rus sömürgeciliği ve ardından ateist Sovyet yönetimi deneyimi yaşamışlardır. Rowley ve Smith, bu ülkelerdeki otoriterliğin nedeni olarak İslam'a odaklanarak, Rus/Sovyet yönetiminin ve günümüzdeki laik diktatörlerin yakın tarihini gözardı etmektedirler.[12]

Müslümanların sorunlarının tarihsel analizi, uzun bir süreci daha küçük dönemlere bölerek değişim ve sürekliliği takip etmeli, sadece bugün ile bin yıl önceki koşullar arasında bazı istatistiksel ilişkiler göstermekle yetinmemelidir. Ayrıca, Rowley ve Smith'in iddialarının aksine, İslam'ın bir bölgede uzun geçmişinin olması, o bölgeyi daha kısa geçmişe sahip yerlerden daha otoriter yapmaz. Örneğin, Batı Avrupa'da Müslüman olan pek çok kişi, Batı Avrupa'nın kısa bir İslam geçmişi olmasına rağmen, Cihadî-Selefîlik gibi otoriter yorumları benimseyebilmektedir.

Özcü yaklaşım sadece tarihsel analizlerde görülmez. İslam'ın otoriterliği doğurduğunu savunan bazı akademisyenler bunu günümüze odaklanarak yapmaktadırlar. Müslüman dünya hakkında iki ana argüman geliştirmektedirler: ataerkilliğin varlığı ve laik devletlerin yokluğu.

Abou El Fadl 2004; Hashemi 2009; March 2011, 163-258; Bilgin 2011; Osman 2011; Kubicek 2015; Esposito, Sonn ve Voll 2016.

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

12. Bkz. Kuru 2014, 404-5; Khalid 2007; Kuru 2002. Eric Chaney (2012) ayrıca 1100 yılından önce Arap ordularınca fethedilmenin Müslüman ülkelerde otoriterliği açıkladığını savunmaktadır. Rowley ve Smith'in aksine, Chaney otoriterliğin kaynağı olarak İslam yerine tarihî kurumlara işaret etmektedir. Ancak Chaney de onların bazı sorunlarını paylaşmaktadır, son 925 yılda neler yaşandığını ve Rus/Sovyet mirasını görmezden gelmek gibi.

Ataerkillik

Müslüman ülkelerin ataerkillik sorunu, Batılı ülkelerle karşılaştırıldığında görünür hale gelmektedir. Ronald Inglehart ve Pippa Norris, bu mukayeseyi 1995-1996 ve 2000-2002 yıllarındaki Dünya Değerler Araştırması'na dayanarak yaptılar ve şu sonuca vardılar: "Erkeklerin kadınlardan daha iyi siyasi lider olup olmadığı ya da üniversite eğitiminin erkek çocuklar için kız çocuklardan daha önemli olup olmadığı gibi sorularla ölçülen, kadınlar için eşit haklar ve fırsatlar konusunda, Batı ülkeleri yüz üzerinden 82, Müslüman ülkeler ise 55 puan almıştır."[13]

Steven Fish, ataerkilliğin Müslüman ülkelerde otoriterliğe yol açtığını savunmaktadır.[14] Fish, bazı ikna edici verilerle Müslüman ülkelerdeki cinsiyet eşitsizliğini belgelemektedir. Bununla birlikte, analizine iki temel eleştirim var. İlk olarak, ataerkillik ile otoriterlik arasındaki nedensel mekanizma tartışmalıdır. Batı tarihi, seçimli demokrasi ve ataerkilliğin bir arada var olabileceğini göstermiştir. Hindistan da günümüzde ataerkillikle seçimli demokrasinin birlikteliğine bir örnektir. Cinsiyet eşitliği, demokratikleşmenin –nedeni veya gerekli bir koşulu yerine– bir sonucu olarak görülebilir. Örneğin, kadınlar Pakistan, Bangladeş, Türkiye ve Endonezya gibi dört Müslüman ülkede demokratik seçimler yapıldığında yürütme erkinin başına seçilebilmiştir.

İkinci ve daha önemlisi, Fish'in toplumlarda erkek ve kadın oranları hakkındaki verileri yanıltıcıdır. Fish, Müslüman ülkelerde ortalama erkek oranının Katolik ülkelerle karşılaştırıldığında çok yüksek olduğunu savunur. Ona göre, "daha yüksek erkek oranı, genellikle kadınlar ve kız çocukları için daha düşük statü ve daha kötü muamele anlamına gelir" ve "oransal dengesizlik, kız çocuklarının sağlık şartları ve beslenmelerinin ihmal edilmesi ve cinsiyete dayalı seçici kürtaj olmadan açıklanamaz."[15] Fish'in veri kaynağını –Birleşik Devletler Nüfus Bürosu'nu– kullanarak sayıları kontrol ettiğimde Müslüman olmayan ülkelerin toplam nüfuslarının erkek-kadın oranı (101.3), Müslüman ülkelerin toplam nüfuslarının erkek-kadın oranı (101.5) ile neredeyse aynı çıktı.[16]

13. Inglehart ve Norris 2003, 67.
14. Fish 2002.
15. Fish 2002, 26, 31.
16. United States Census Bureau 2010. Oranlar arasında ufak bir fark var, çünkü toplum gençleştikçe erkek oranı yükselir: Müslüman ülkeler, dünyanın geri kalanına oranla (30) daha genç yaş ortalamasına sahiptir (23).

Fish'in hesaplamaları, yabancı erkek işçilerin yoğun istihdamından dolayı olağanüstü yüksek erkek oranlarına sahip altı ülkenin verilerinden dolayı şişmişti.[17] Müslüman ülkelerin ataerkillik sorunu vardır, ancak olağanüstü erkek oranlarına sahip değiller. Ataerkillik, Müslüman ülkelerin neden demokratikleşemediğini açıklamak için yeterli bir açıklama değildir.

Michael Ross ise, Müslüman ülkelerdeki ataerkillik ve otoriterlik sorunlarını petrol gelirlerinin bir sonucu olarak açıklamaktadır.[18] Orta Doğu ile –20. yüzyıl sonuna kadar benzer şekilde ataerkil olan– Doğu Asya toplumlarını (özellikle Güney Kore'yi) karşılaştırır. Güney Kore'de, 1960'larda, kadınlar tekstil gibi imalat endüstrilerinin işgücüne katılmaya başlamış ve bu zamanla toplum hayatında daha etkili hale gelmeleri ve toplumun daha az ataerkil olması sürecini başlatmıştı. Ross'a göre petrol zengini Orta Doğu toplumlarında bu süreç hiç başlamadı, zira petrol, ihracata yönelik imalat sektörünü (ulusal para birimlerinin aşırı değer kazanmasından dolayı) zayıflatmıştı ve kadınlar için iş fırsatlarını sınırlamıştı. Dahası, petrol rantı ailelere sağladığı kamu yardımları yoluyla, hane gelirini aşırı yükselterek kadınların para kazanma ihtiyacını düşürmüş ve çalışma motivasyonunu azaltmıştır.[19]

Ross'un açıklaması önemli olmakla beraber eksiktir. Müslüman dünyada ataerkillik, petrol zengini ülkelerle sınırlı değildir; tüm Müslüman ülkelerde çeşitli derecelerde mevcuttur.[20] Ayrıca, Ross'un analizi çok maddiyatçı olup fikirlerin rolünü gözardı eder[21] ki bu da ataerkillik gibi karmaşık bir konunun açıklamasını zorlaştırır.[22] Müslüman dünyada kadın hakları destekçileri ve karşıtları arasında en azından 19. yüzyıldan bu yana fikrî bir mücadele devam etmektedir. Destekçiler arasında reformist idareciler ve Batı eğitimi almış entelektüeller de yer alırken, karşıtlar genellikle muhafazakâr idareciler

17. Kuru 2014, 407-9.
18. Her seferinde "petrol ve doğalgaz" yinelemesi yapmaktansa Ross sadece "petrol" yazmıştır. Ben de bu şekilde yazacağım.
19. Ross 2008; Ross 2012, bölüm 4.
20. Bkz Alexander ve Welzel 2011, 66; Moghadem ve Mitra 2013.
21. Sosyo-politik hayatta fikirlerin ve ideolojilerin rolü için bkz. Scott 1998; Hanson 2010.
22. Ross'un karşılaştırmasındaki ana örnekler olan Körfez ülkelerinde Selefîlik ataerkilliği güçlendirmiştir. Kabilecilik de aynı zamanda bu ülkelerdeki ataerkilliği güçlendiren bir etkendir. Ross'un Körfez ülkelerine odaklanmasına dair bir eleştiri için bkz. *Politics and Gender* dergisinin 2009 özel sayısı (5, 4: 545-82). Alternatif bir açıklama için bkz. Angrist 2012. Cezayir, Fas ve Tunus'ta kabilecilik, İslamî hukuk ve ataerkillik için bkz. Charrad 2001.

ve İslamî aktörlerden (ulema, İslamcılar ve tarikat şeyhleri) oluşur. Bu aktörler İslam'ın ataerkil yorumlarını vazetmiş, erkekleri devletten aileye kadar liderlik pozisyonları için daha uygun göstermiş, kadınlar için uzun yolculuklarda erkek velâyetini gerekli kılmış ve evlenme, boşanma, miras ile şahitlik konularında kadınların pozisyonlarını zayıflatmışlardır.[23] İslamî aktörlerin ataerkil dinî anlayışlarının sonuçları, on beş Orta Doğu ülkesinde 2002-2010 yıllarında yapılan bir ankette görülebilir; katılımcıların üçte ikisi "bir kadının isterse yurt dışına yalnız seyahat edebileceği" ifadesine karşı çıkmış, beşte ikisi ise "erkek ve kadın üniversite öğrencilerinin birlikte derse katılmasının İslam ilkelerinin bir ihlali olduğunu" kabul etmişlerdir.[24] Kadın haklarını teşvik eden Müslüman kadın düşünürler var olabilmişse de,[25] kaynakları ve geniş Müslüman kamuoyuna erişimleri –gelenekçi İslamî aktörlere kıyasla– sınırlı kalmıştır.

Kadın haklarını destekleyen reformcular, 20. yüzyılın ilk yarısında, Müslüman dünyada önemli adımlar atmışlardır. Ancak bu reformlar, büyük ölçüde dışlayıcı laik ve otoriter devlet politikalarıyla ilişkilenmiştir. Türkiye ve Tunus'taki başörtüsü yasakları bu konuda bilinen örneklerdendir.[26] Dışlayıcı laik hükümetlerin bu politikaları –sosyo-ekonomik başarısızlıkları ve dış politikadaki zayıflıklarıyla birleşince– İslamî aktörlerin popülerlik kazanmasına yardımcı olmuştur. Yüzyılın ikinci yarısında, İslamî aktörler, Müslüman çoğunluklu devletleri ve toplumları daha muhafazakâr çizgiye itmiş ve birçok ülkede hukuk sisteminde Orta Çağ'dan kalan şeriat yorumlarının etkisi artmıştır. Hukuk sistemindeki bu değişim de kadın haklarını olumsuz etkilemiştir. Aşağıda, bu değişim incelenecektir.

Laik Devletler ve Şeriat

Özcü yaklaşımın en meşhur temsilcisi olan Bernard Lewis, Müslüman ülkelerdeki otoriterlik sorununu İslam'ın din-devlet ayrımını reddettiği iddiasıyla açıklamıştır. Lewis, birçok yazısında, İslam'ın Hristiyanlıktan farklı olarak, anayasal laikliği reddettiğini

23. "2007'de Mısır Müftüsü Ali Cuma kadınların başkan olmalarının haram olduğunu ilan eden bir fetva yayınlamıştır." Masoud, Jamal ve Nugent 2016, 1566.
24. Carnegie Middle East Governance and Islam Dataset. Alıntılayan ve analiz eden: Tessler 2015, 116, 94.
25. Ahmed-Ghosh, ed. 2015; Mernissi 1993; al-Hibri 1997; Wadud 1999; Mir-Hosseini 2006; Ali 2006; Hassan 2009, 175-7.
26. Göle 1996; Akbulut 2015a; Akbulut 2015b; Barras 2014.

savunmuştur. Onun sözleriyle, "İmanlı Müslümanlar için meşru otorite yalnızca Allah'tan gelir ve hükümdar gücünü halktan veya atalarından değil, Allah'tan ve ilahî yasadan alır."[27] Lewis, Türkiye'yi bu kuralı ispatlayan bir istisna olarak sunar: "İslam'ı demokratik gelişime bir engel olarak görenler, Türkiye ile Müslüman dünyanın geri kalanı arasındaki belirleyici fark olarak laikliğe işaret ediyorlar."[28] Bu konuda Huntington'ın görüşleri de neredeyse aynıdır: "İslam'da... din ile siyaset veya ruhani olanla seküler arasında bir ayrım yoktur; politik katılım tarihsel olarak yabancı bir kavramdır" diye yazar. Bu nedenle, "İslam, demokrasiyle barışık değildir."[29]

Lewis ve Huntington'ın iddiaları birçok sorunu içinde barındırmaktadır. Bu kitabın tarihî bölümleri, erken İslam tarihinde dinî ve siyasi otoriteler arasında belirli bir ayrım olduğunu ortaya koymaktadır. Günümüzde din-devlet ayrımını reddeden İslamî söylem, 11. yüzyıl gibi geç bir dönemde egemen olmaya başlamıştır. Ayrıca, Müslüman dünyadaki otoriterlik sorunu, laik devletlerin yokluğuyla açıklanamaz, çünkü Müslüman dünyada birçok laik devlet var olmuştur. Ancak, bu laik devletlerin çoğu –laik olmayan benzerleri gibi– otoriterdir.

Tablo 2'de özetlendiği gibi, 50 Müslüman ülkeden 23'ünde anayasal olarak laik devletler vardır.[30] Bu 23 Müslüman ülkenin 14 tanesinin anayasaları, devletlerini açıkça "laik" olarak tanımlamaktadır.[31] Bu ülkelerin anayasalarında laik anlamına gelen terimler hem yerel dillerinde hem de Arapça, Fransızca, İngilizce, Portekizce, Rusça, Sırpça gibi resmî dillerinde şu şekildedir: Azerbaycan (*dünyevi*), Burkina Faso (*laïc*), Çad (*laïque, almaniyya*), Gambiya (*secular*), Gine (*laïque*), Gine-Bissau (*laica*), Kazakistan (*zayirli, svetskiy*), Kosova (*laik, sekularna*), Kırgızistan (*dinden tyshkary, svetskiy*), Mali (*laïcité de l'Etat*), Senegal (*laïque*), Tacikistan (*dunyavi, svetskoe*), Türkiye (*laik*) ve Türkmenistan (*dünyewi, svetskoe*).

27. Lewis 2010, 66. Ayrıca bkz. Lewis 2003, 96-116.
28. Lewis 1994, 45.
29. Huntington 1984, 208. Ayrıca bkz. Huntington 1991, 307.
30. Bu 22 ülke arasında sadece Gambiya anayasası şeriat mahkemelerine atıfta bulunur ve bunu aile hukuku ile sınırlar.
31. Bu 14 ülke arasında sadece Gambiya ve Senegal'de, İslam aile hukuku yürürlüktedir. Bunun uygulanması Senegal'de yerel mahkemelerin, Gambiya'da ise şeriat mahkemelerinin yetkisi altındadır.

Tablo 2: 50 Müslüman Ülkenin Anayasalarında Laiklik ve Şeriat

Laik anayasalar (23)	İslam'ı resmî din tanıyan anayasalar (8)	Şeriatı hukuki bir kaynak tanıyan anayasalar (19)
Devleti açıkça laik olarak tanımlayanlar (14)		
1. Azerbaycan	1. Bangladeş	1. Afganistan
2. Burkina Faso	2. Cezayir	2. Bahreyn
3. Çad	3. Cibuti	3. Birleşik Arap Emirlikleri
4. Gambiya	4. Fas	4. Brunei
5. Gine	5. Komorlar	5. Irak
6. Gine-Bissau	6. Malezya*	6. İran
7. Kazakistan	7. Tunus	7. Katar
8. Kırgızistan	8. Ürdün	8. Kuveyt
9. Kosova		9. Libya
10. Mali		10. Maldivler
11. Senegal		11. Mısır
12. Tacikistan		12. Moritanya
13. Türkiye		13. Pakistan
14. Türkmenistan		14. Somali
		15. Sudan
Devleti dolaylı şekilde laik olarak tanımlayanlar (9)		16. Suriye
		17. Suudi Arabistan
15. Arnavutluk		18. Umman
16. Bosna-Hersek		19. Yemen
17. Endonezya*		
18. Eritre		
19. Lübnan		
20. Nijer		
21. Nijerya*		
22. Özbekistan		
23. Sierra Leone		

* Endonezya, Nijerya ve Malezya'da eyaletlerin bazıları İslam ceza hukukunu uygulamaktadır. Kaynaklar: Ülkelerin anayasaları, US Department of State 2015, Grote ve Röder 2012, Kuru 2009, 247-54.

Diğer dokuz Müslüman ülkede anayasa "laik" terimini açıkça kullanmamakla birlikte, İslam'ı resmî din olarak da tanımlamamaktadır; bu nedenle, devleti dolaylı şekilde laik olarak tanımlarlar. Bunlar arasında dördünün (Arnavutluk, Bosna-Hersek, Nijer ve Özbekistan) hukuk sistemleri tamamen laiktir. Bir ülkede (Sierra Leone), İslam aile hukuku geleneksel hukuk olarak kabul edilir

ve yerel mahkemelerin yetkisi altındadır. İki ülkede (Eritre ve Lübnan), evlilik, boşanma ve miras gibi aile hukuku meselelerine bakan şeriat mahkemeleri vardır. Kalan iki ülkede (Endonezya ve özellikle Nijerya), bazı eyaletlerde hem aile hem de ceza hukuku şeriata dayanmaktadır.

Özetlemek gerekirse, Müslüman ülkelerin neredeyse yarısının laik anayasaları vardır. Bu durum, Lewis ve Huntington'ın, İslam ile laiklik arasında aşılamaz bir uyumsuzluk olduğu iddiasının, gerçek verilere dayanmadığını gösterir.[32] Bu tespitime itiraz edenler, Müslüman dünyadaki laik devletlerin sömürgecilik mirası olduğunu öne sürmektedirler. Halbuki –İran, Suudi Arabistan ve Türkiye– haricinde tüm Müslüman ülkeler Avrupa tarafından doğrudan sömürgeleştirilmiştirler. Eğer sömürge geçmişi tek açıklama olsaydı, tüm Müslüman ülkelerin laik olması gerekirdi.[33] Aksine, bir ülkede anayasanın laik olup olmaması –uluslararası faktörlerin yanısıra– seküler ve İslamcı gruplar arasındaki mücadeleler, ulema ve medreselerin tarihî etkisi ve sosyo-ekonomik kalkınma gibi birçok koşulun etkileşimiyle belirlenir.[34]

Özgürlük Evi (Freedom House) kurumunun raporlarına göre 2023 yılı itibarıyla, laik anayasalara sahip 23 Müslüman ülkeden 19'u otoriter rejimlerce yönetilmektedir. Dört demokrasi ise Arnavutluk, Endonezya, Senegal ve Sierra Leone'dir.[35] Bu oran, laikliğin demokrasi için –gerekli olsa bile– yeterli olmadığını göstermektedir. Dünyadaki diğer ülkelere bakıldığında da Çin ve Rusya gibi önemli bazı ülkelerin laik ama otoriter oldukları görülebilir. Müslüman dünyadaki laik devletlerin ezici çoğunluğunun otoriter olması üç faktörle açıklanabilir. Birincisi, bu kitabın ikinci kısmının açıklayacağı üzere, Müslüman ülkelerde 11. yüzyılda başlayan ulema-devlet ittifakı, filozofları ve tüccarları ezmiştir. Entelektüel ve burjuva sınıflarının tarihten gelen zayıflığı bu ülkelerde sivil toplumu cılız bırakmış ve sonuçta devlet laikleşse bile

32. İslam ve laik devletin uyumu üzerine bkz. Filali-Ansary 2002; An-Na'im 2008; Ghobadzadeh 2014; Rahim 2013.

33. Fransız sömürge etkisi İngiliz alternatifine göre daha laiklik yanlısıdır. Yine de Müslüman dünyadaki eski Fransız sömürgeleri arasında çeşitlilik vardır: bazıları (Burkina Faso, Çad, Gine, Lübnan, Niger, Mali ve Senegal) laik devletler iken diğerleri (Cezayir, Komorlar, Cibuti, Moritanya, Fas, Suriye ve Tunus) laik değildir. Bkz. Kuru ve Stepan 2012; Özbudun 2012.

34. İngiliz sömürge yöneticileri Hindistan ve Malezya gibi belirli ülkelerde şeriatı yasalaştırmış ve uygulamıştır. Hussin 2016; Yılmaz 2005, 126-8.

35. Freedom House 2023.

demokratikleşmemiştir. İkincisi, sömürge mirası, birçok Müslüman ülkede demokratikleşmenin önünde ek bir engel oluşturmuştur. Bunun bir örneği günümüzde Orta Asya'daki devletlerin laik ama otoriter olmasında Sovyet kurumsal mirasının rolüdür.[36] Üçüncü olarak, Müslüman dünyada laik elitler genellikle tepeden inmeci bir modernleşme politikası izlemiş –hem İslamcıları bastırma hem de sosyo-politik dönüşümü hızlıca başarma iddiasıyla– otoriter rejimler kurmuşlardır.

Tablo 2, Müslüman ülkelerdeki anayasaları üç kategoride sınıflandırmaktadır: laik anayasalar, İslam'ı resmî din tanıyan ancak şeriata atıf yapmayan anayasalar ve şeriata hukuki statü tanıyan anayasalar. İkinci kategori, 8 ülkeyi içermektedir: Bangladeş, Cezayir, Cibuti, Fas, Komorlar, Malezya, Tunus ve Ürdün.[37] Bu ülkelerde, Tunus hariç, şeriat mahkemeleri aile hukuku konularında yetkilidir. Freedom House, bu ülkelerin tümündeki rejimleri otoriter olarak tanımlamaktadır.

Üçüncü ve son kategorideki ülkelerde, anayasalar şeriatı hukukun kaynağı olarak tanımakta veya yasaların anayasaya uygun olması için şeriata uygunluk şartını ortaya koymaktadır. Afganistan, Bahreyn, Birleşik Arap Emirlikleri (BAE), Brunei, Irak, İran, Katar, Kuveyt, Libya, Maldivler, Mısır, Moritanya, Pakistan, Somali, Sudan, Suriye, Suudi Arabistan, Umman ve Yemen olmak üzere 19 ülke bu kategoride yer almaktadır. Bu ülkeler, aile hukuku meselelerinde yetkili şeriat mahkemelerine sahiptir. Ayrıca, bu ülkelerin birçoğunda, şeriat mahkemeleri ceza hukuku meseleleriyle de ilgilenmektedir. Bu ülkelerin tamamı otoriter rejimlerle yönetilmektedir. Bu veriler, şeriatın anayasal statüsünün otoriterlik ile ilişkili olduğunu göstermektedir.

"Şeriat İslam demektir" klişesine inanan okuyucular bu sonucu İslam dinine bir eleştiri gibi algılayabilirler. Halbuki bu klişe ve algı doğru değildir. Şeriat'tan kastedilen, İslam dininin adalet, ahlaklı olmak gibi prensipleri ise bunun demokrasi ile çatışması sözkonusu olmaz. Zaten şeriatı anayasaya koyanlar da bu tür evrensel prensipleri kastetmiyorlar. Aksine, bu 19 ülkenin anayasalarındaki maddelerin amacı 11. yüzyıl ve sonrasında yaşamış ulemanın ürettiği hukuk kurallarını –sanki Tanrının kutsal buyruğuymuş

36. Boix ve Stokes 2003, 535-7.

37. Bu kategoriye bir istisna olarak Malezya'da bazı eyaletler, İslam ceza hukukunun kırbaçlama gibi cezaları dâhil olmak üzere, şeriatı uygulayacaklarını ilan etmişlerdir.

gibi– günümüz insanına dayatmaktır. Adına ister fıkıh deyin ister şeriat, bu kuralları, ulema sınıfı, toplumun katılımı olmaksızın dinî metinlere atıf ile üretirler. Bu tarz bir hukuk üretimi de demokrasinin temeli olan, halkın siyasi katılımı ve kararların kamusal bir tartışma sonrasında oylamayla verilmesi prensiplerine zıttır.[38]

Son kırk beş yılda, Müslüman dünyada şeriata atıf yapan anayasa sayısındaki artış iki genel yol izledi. İlki, yöneticiler tarafından yukarıdan aşağıya İslamileşme yoluydu. Bazı ülkelerde, otoriter yöneticiler, muhafazakâr kitlelerin gözünde rejimlerini meşrulaştırmak ve yükselen İslamcı muhalefeti dengelemek için anayasaya şeriat maddeleri koydular.[39] Bu bağlamda, hukuki İslamileşme, zaten otoriter olan rejimleri meşrulaştırmak için kullanıldı. İkinci yol ise halk hareketleriyle aşağıdan yukarıya İslamileşme idi. Dinin toplumsal yükselişi, laik rejimlerin otoriterliği ve bu rejimlerin yeterli sosyo-ekonomik kalkınmayı sağlayamaması gibi faktörlerin birleşimi bu hareketleri güçlendirdi.

Farklı ülkelerde hukuki İslamileşme bu iki tarzın değişik oranlarda birleşimi olarak ortaya çıktı ve otoriterlik sorununu derinleştirdi.[40] İran, Afganistan, Sudan ve Yemen şeriatın, hukukun tüm alanlarında etkili olduğu bir hale geldi. Mısır ve Pakistan'da, ulema ve şeriat mahkemelerinin hukuki yetkileri genişledi. Daha yakın bir tarihte, Brunei hükümdarı, şeriatın tam uygulanması planını ilan etti. Irak, Libya, Somali ve Suriye'de şeriata atıf yapan anayasa maddeleri bu ülkelerdeki iç savaşların bir sonucu oldu.[41]

Elbette, İslamî hareketler ile demokrasi arasındaki ilişkiler karmaşıktır. İslamî aktörler –şeriat rejimi ve İslamcı ideolojiye odaklanmadıkları takdirde– demokrasiyle daha barışık olabilmektedirler. Bunun örnekleri olarak Endonezya'da on milyonlarca üyeye sahip Nahdlatu'l Ulema ve Muhammediyye hareketleri ile Senegal'deki Sufî gruplar incelenebilir.[42] Her iki ülkede de bu İslamî aktörler demokratikleşmeye katkıda bulunmuşlardır.

Müslüman dünyanın genelinde yaşanan hukuki İslamileşmeden en çok istifade eden grup ulema sınıfı oldu. Ulema hem eğitim ve

38. Kuru 2022.
39. Hibbard 2010, bölüm 2-3; Buehler 2016.
40. Bayat 2007, bölüm 2-5.
41. Hefner, ed. 2011; Hefner, ed. 2016; Sezgin 2013, bölüm 5; Stahnke ve Blitt 2005; Fox 2008; Barro ve McCleary 2005.
42. Kuru 2021; Hefner 2000; Künkler ve Stepan 2013; Menchik 2016; Stepan 2012; Diouf 2013; Marks 2018.

kamusal alandaki etkisini genişletti hem de –şeriatı yorumlama konusundaki tekel konumuyla– yasama ve yargıdaki gücünü artırdı. Şeriatın hukuki statüsünün anayasal olarak belirlenmesi, en azından kısmen, yasaların ulema tarafından yapılması veya kontrol edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu düzenleme, yasaların değişen koşullar, halkın katılımı ve kamuoyu tercihleri yönünde milletvekilleri tarafından yapılmasına ters olduğu için demokratikleşmeye engel olmaktadır.

Bu kısmı iki sonuç ile bitirebiliriz. Birincisi, İslam hakkındaki özcü argümanlar, İslam'ın devletle ilişkilerinin tarihsel ve çağdaş karmaşıklığını gözardı ettikleri için yanıltıcıdırlar. Müslüman dünyada birçok laik devlet var olmuştur, ancak otoriterlik yaygın düzeyde devam etmiştir. İkincisi, son kırk beş yıldır, birçok ülkede ulemanın etkisi artmış ve bu otoriterlik sorununu derinleştirmiştir. Ulemanın siyasi ittifakları ve fikirleri detaylı bir analizi hak etmektedir.

Ulema

Ulema-Devlet İttifakları

Anayasalarında şeriata atıf bulunan ülkelerde, ulema hukuki bir statü iddia eder. Dahası, birçok laik devlette bile ulema, otoriter yöneticilerle işbirliği yaparak politik sistemde etkili hale gelmiştir. İdareciler başlangıçta ulemayı stratejik olarak kullanmayı planlamış olsalar da, uzun vadede ulema bu ilişkiden daha fazla fayda sağlamış, kamusal söylemi İslamileştirerek kendi pozisyonunu güçlendirmiştir.

Birçok Müslüman ülkede hükümetler ulemanın siyasi muhalefetinin önüne geçmek ve dahası idarelerini meşrulaştırmak için camileri kontrol altına almışlardır. Laiklik konusunda Müslüman dünyada öncü olan Türkiye'de bile durum böyledir. 1924'te kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla cami ve mescitler hükümet kontrolünde olmuş, imamlar devlet memuru olarak atanmıştır.[43] Diyanet –bir bütçe yükü oluştursa da– hükümetlere, 80.000'den fazla cami ve mescitte, vaazları ve özellikle de merkezî olarak hazırlanan hutbe metinlerini kontrol ederek, tarikat ve cemaatlere karşı kurumsal dinî meşruiyeti kullanma imkânı vermiştir.[44] Bu

43. Türkiye Cumhuriyeti'nde erken dönem ulema-devlet ilişkileri için bkz. Başkan 2014, bölüm 3; Bein 2011, bölüm 6-7.
44. Bkz. Kılınç 2019, bölüm 6, 8; Öztürk 2016.

nedenle Diyanet, dışlayıcı laik ideolojinin savunulduğu dönemlerde bile bürokratik yapı içinde tutulmuştur.[45] Son yirmi iki yıllık Recep Tayyip Erdoğan iktidarı döneminde Diyanet daha büyük bir etki ve görünürlüğe kavuşmuştur. Resmî tören ve protokollerde bu değişim gözlemlenebilir. 2025'te çıkarılan bir kanunla Diyanet'e, Kuran meallerini toplatmak ve dijital erişimlerini engellemek üzere yargıya başvurma yetkisi verildi. Erdoğan iktidarını ulema-devlet ittifakının bir örneği olarak görmek mümkündür. İktidarın dinî temelleri adına Diyanet uleması önemli bir rol oynasa da tarikat ve cemaatler de bu ittifak içindedir.

Türkiye'nin en bilinen İslam hukukçularından Hayrettin Karaman, Erdoğan ile Diyanet uleması arasındaki ittifakta önemli bir rol oynamıştır. Karaman'ın yazıları ulema ile İslamcılık arasında da köprü kurmuştur. Bu konuda şöyle yazmıştır: "Her Müslüman, ismi kullansın kullanmasın –mana, mefhum ve muhteva olarak– İslamcı olmak mecburiyetindedir."[46] Karaman'a göre, İslam demokrasi ile bağdaşmaz, zira demokrasinin temelinde "beşerin Yaratan'a denkliği, üstünlüğü veya bağımsızlığı vardır... Demokrasinin esası budur ve bunun İslâm ile katiyetle bağdaşmayacağı kanaatindeyim."[47] Karaman İslamî bir düzen kurulana kadar demokrasi, laiklik ve çoğulculuk gibi kavramların geçici araçlar olarak kullanmalarını meşru görür: "İçinde bulunduğumuz şartlar, adım adım İslâm'a giderken bir aracın kullanılmasını zaruri kılarsa, o aracı kullanırız."[48]

Müslüman dünyada bir diğer önemli ülke –ve bir başka dönüşüm örneği– laik bir devlet olarak kurulan ve uzun yıllardır hukuki İslamileşme süreci yaşayan Mısır Arap Cumhuriyeti'dir. Kurucu figür Cemal Abdül Nâsır İslamî kurumları, özellikle Sünni ilim merkezi olarak şöhret salmış olan el-Ezher'i, idari ve mali açıdan kontrolü altına almayı amaçladı. Ulemayı "dize getirebilecek" kadar güçlüydü.[49] Sonraki başkanlar, Mısır'daki İslamî kurumlar üzerindeki hükümet denetimini genişletmeye devam ettiler. Devlet kontrolün-

45. Kuru 2009, 166-227. 1980'lerin başındaki askerî rejim Kemalist ve laik olsa da okullara zorunlu din dersi koymuş ve İmam-Hatip okullarını desteklemiştir. Kaplan 2002.

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

47. Hayrettin Karaman, "İslam, Demokrasi ve Medine Vesikası," *Yeni Şafak*, 29 Mayıs 2014.

48. Hayrettin Karaman, "Demokrasi, Çoğulculuk, Laiklik ve İslam," *Yeni Şafak*, 25 Mayıs 2014.

49. Zeghal 1999, 372.

deki camilerin oranı, 1962'de beşte birden az iken, 1994'te üçte ikiyi aştı; toplam cami sayısı da aynı dönemde 20.000'den azken 70.000'e yükseldi. Bürokratik bir kurul, özellikle Cuma hutbelerinde, devlet kontrolündeki camilerde ele alınacak konuları belirliyordu.[50] Fakat yine de, Mısır devleti İslamî alanı tekelleştiremedi; alternatif dinî otoriteler ortaya çıktı ve hatta el-Ezher bile hükümetlere güçlükler çıkardı.[51] Ancak genel olarak, Nâsır ve ardından gelen başkanlar Enver Sedat[52] ve Hüsnü Mübarek, "politikalarını meşrulaştıran fetvalar elde ederek el-Ezher üzerindeki devlet hâkimiyetinden faydalandılar."[53]

Ocak 2013'te, Muhammed Mursi Mısır cumhurbaşkanıyken, Kahire'de Müslüman Kardeşler ile bağlantılı politikacı ve bürokratlarla mülakatlar gerçekleştirdim.[54] Camiler üzerindeki devlet kontrolü hakkındaki sorularıma cevaben, genellikle bu devlet kontrolünü arttırma isteğini ifade ettiler.[55] Camileri devlet denetimine almayı amaçlayan Kemalist ve Nâsırcı politikalar laik projelerdi. Türkiye ve Mısır'daki İslamcılar da camileri devlet kontrolünde tutma konusunda aynı derecede istekli davrandılar. Bu kitabın ikinci kısmında, bu isteğin tarihî kökenleri incelenecek.

İran da laiklikten İslamcılığa geçiş yapan önemli örneklerdendir. Mısır ve Türkiye'nin aksine, İran'daki dönüşüm bir devrim ile gerçekleşti.[56] 1979 İhtilali'nin lideri Humeyni, devrim sonrası İran'ı, ulemanın sadece yasama ve yargı değil, aynı zamanda yürütme erkini de elinde tutacağı bir şekilde düzenledi. Böylelikle, Türkiye ve Mısır'dan farklı olarak, İran'ın izlediği yol ulema-devlet ittifakının ötesine geçerek, ulemanın üstün olduğu yarı-teokratik bir rejim haline geldi. Humeyni'nin *velâyet-i fakih* kavramı rejimin çerçe-

50. Moustafa 2000, 8.

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

52. Enver Sedat yönetimi altında, 1971'de şeriat hukukun bir kaynağı olarak Mısır Anayasası'na eklendi, 1980'de ise yeni bir anayasa maddesi ile hukukun ana kaynağı ilan edildi. Moustafa 2007, 107, 110.

53. Moustafa 2000, 3.

54. Yazarın Mısır İslamî Şura Konseyi başkanı ile mülakatı, Kahire, 22 Ocak 2013. Nisan 2013'te Tunus'ta hem iktidar hem de muhalefetteki siyasetçilerle mülakatlar yaptım. Tunus'ta İslamcı en-Nahda'nın, özellikle lideri Raşid Gannuşi'nin görüşleri, Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in devlet-İslam ilişkileri hususundaki görüşlerine göre daha ılımlıydı.

55. Altı ay sonra bir darbe ile iktidara gelen Abdülfettah es-Sisi de kendisinden önceki askerî liderler gibi el-Ezher ve benzeri dinî kurumlar üzerinden iktidarını meşrulaştırma politikasına devam etti.

56. Arjomand 1988; Kurzman 1996.

vesini çizmişti. Bu kavramla Humeyni, ulemanın, özellikle fıkıh âlimlerinin, şeriat bilgileri nedeniyle, herkesten üstün olduklarını ve toplum ile devlet üzerinde bir vesayet hakları olduğunu iddia ediyordu.[57]

Humeyni'nin hukuk ve idare anlayışı, şeriat kullarının uygulanmasına basit bir şekilde indirgenmişti. Humeyni, kitabında, bugün Hz. Muhammed hayatta olsaydı, şeriatı uygulamakta sıradan bir fakihten daha fazla öznelliği olmayacağını iddia eder ve bunu şöyle açıklar: "Şu anda zina edenin cezası yüz kırbaçtır. Peygamber [bugün yaşasa] bu cezayı uyguladığında, yüz elli kırbaç mı diyecek?"[58] Halbuki, İran'da iktidarı ele geçirdikten sonra, Humeyni ve diğer ulema, pragmatizm ve realpolitik çerçeveyle İran'ı yönettiler. Yine de fakihlerin velâyeti fikri hala İran'daki rejimin temelini oluşturmaktadır.[59]

Müslüman ülkelerde hukuki İslamileşme sürecine dair inceleyeceğimiz son örnek –250 milyonluk nüfusu, nükleer gücü ve İslamcı ideoloji konusunda küresel etkisi olan– Pakistan. Hukuk sisteminin İslamileşmesi, 1977'de askerî bir darbe ile iktidara gelen Ziya'ül Hak tarafından gerçekleştirilmiştir. 1979'da Ziya, bir dizi İslamî ceza yasası çıkartmış ve eğitim sistemi ile ekonomiyi İslamileştirmek için adımlar atmıştır.[60] Ziya'nın İslamcı Cemaat-i İslamî ile kısa vadeli ittifakı, derin tarihsel köklere sahip bir geleneği yansıtıyordu. Mumtaz Ahmad'ın sözleriyle, Ziya "İslamî siyasetin klasik formülasyonunu somutlaştırdı: Ulema ve Cemaat-i İslamî ile istişare ederek şeriatı uygulamaya kararlı, iyi ve dindar bir Müslüman." Keza, "Orta Çağ Müslüman siyasi geleneğine benzer şekilde, iktidara gelme şekli veya toplumu İslamileştirme yöntemleri hakkında hiçbir sorgulamaya girişilmedi."[61]

Ziya, yasaları gözden geçirmek için federal bir şeriat mahkemesi kurarak ulemaya yetki verdi. Ancak bu mahkemenin ilerici adımlar atmasına izin vermedi. 1981'de, mahkeme zina davasında recmi (taşlayarak öldürmeyi) İslamî olmayan bir ceza olarak ilan

57. İslamcı fikirlerini haklı göstermek için Humeyni (1981 [1970], 29) "Kuran ayetlerinin toplumsal konularla ilgili olanları ibadetle ilgi olanlardan yüz kat fazladır" der. Aksine, pek çok bilim insanı sadece hukuki meselelerle ilgili ayetlerin Kuran'ın en fazla yüzde beş ila onu arasında olduğunu kaydeder. Vikor 2005, 33; Kamali 2003, 25-7; Hallaq 1997, 10.

58. Khomeini 1981 [1970], 63.

59. İranlı ulemanın *velâyet-i fakih* düşüncesine eleştirileri için bkz. Kadivar 2013, 357-61; Ghobadzadeh 2014, 30-72, 96-170.

60. Zaman 2011, 216.

61. Ahmad 1991, 481.

ettiğinde, Ziya mahkemeyi yeni yargıçlarla doldurdu ve kararı bozdurttu.[62] Ziya döneminden günümüze kadar, Pakistan'daki ulema-devlet ittifakı –veya Pakistanlıların deyimiyle "molla-asker ittifakı"– büyük oranda devam etmiş, diğer ülkelerdeki benzerleri gibi azınlık haklarını ve kadın haklarını kısıtlamıştır.[63]

Bu dört büyük Müslüman ülkede görülen siyasi ve hukuki İslamileşme süreçleri, Müslüman dünyadaki genel bir eğilimi yansıtmaktadır. İdareciler ve ulema arasındaki ittifaklar, birçok ülkede otoriterliği derinleştirmiştir. Ulemanın otoriterlik sorununa katkıları sadece siyasi ilişkileriyle sınırlı kalmamış fikrî boyutta da etkili olmuştur. Bu nedenle ulemanın siyasi düşünceleri de detaylı incelenmelidir.

Orta Çağ Fikirleri, Modern Otoriterlik

Ulemanın devletçi ve muhafazakâr söylemlerine meydan okumak ve İslam'ı bireyci ve ilerici bir şekilde yorumlamak çok güçtür. Ulema katı fıkıh usulünü –veya daha geniş ifadesiyle epistemolojisini– topluma yüzyıllar boyunca İslam'ı yorumlamanın tek yolu olarak anlatmış ve yorum konusunda entelektüellerin sunduğu alternatifleri dinsizlikle yaftalamıştır. Ulema içinden alternatiflerin çıkması da hem yaratıcı fikirleri öldüren ezberci pedagoji hem de yenilikleri bastıran hiyerarşi ile önlenmiştir. Sonuç olarak, ulema, el kesme gibi cezalar, tek adam yönetimine dayalı hilafet kavramı, ataerkil kadın-erkek ilişkileri, özel hayata müdahaleyi normalleştiren kamusal ahlak anlayışı ve gayrimüslimlere karşı ayrımcılık gibi konularda özgürlük karşıtı yorumları muhafaza etmiştir. Osmanlı'nın Tanzimat döneminden modern seküler rejimlere kadar, yöneticilerin reformist olduğu dönemlerde ulema bu fikirleri kitaplarda muhafaza etmiş, uygun koşulları buldukları anda –isterse 21. yüzyılda olsun– gelenekçi düşünceleri medrese kitaplarından siyasi sistemlere aktarmışlardır.

Bu kitabın 4. Bölümü'nde detaylı ele alınacak olan Gazâlî İslam tarihinin en ekili ulemasından biridir. *İhya* adlı eseri 11. yüzyıldan günümüze en çok okunan İslamî kitapların başında gelmektedir: Bu eser –çoğunlukla Sünniler tarafından ama aynı zamanda Şi-

62. Kadri 2012, 229.

63. Özellikle dinden çıkanın ve dine hakaret edenin ölümle cezalandırılması konusunda Pakistan en otoriter ülkelerden biri haline gelmiştir. Saeed 2016; Haqqani 2005; Ispahani 2017; Quraishi 1997.

iler tarafından da– hala yaygın olarak okunmaktadır.[64] Bu etkili kitap birçok faydalı ahlaki ve tasavvufi dersler içermenin yanısıra, ataerkilliği teşvik eden –hatta kadın düşmanı görülebilecek– ifadeler de içermektedir.[65] Bir diğer 11. yüzyıl âlimi olan Mâverdî ise sultanlığın hükümleri (veya yönetimin kuralları) anlamındaki *Ahkâmü's-Sultâniyye* başlıklı meşhur kitabında hilafet kavramının ilk teorisini ortaya koymuştur. Gazâlî'nin *İhya*'sı gibi, Mâverdî'nin bu kitabı da halen okunmaktadır. Her iki kitap da kamusal yaşamı düzenlerken "iyiliği emretme ve kötülükten menetme" misyonunu vurgulamıştır. Bu Orta Çağ metinlerinin bu konuda günümüze etkileri, Suudi Arabistan, İran, Afganistan, Sudan, Nijerya ve Malezya'daki şeriat polisi müessesesinde görülebilir.

Mâverdî, halifenin bazı kişileri kamusal ahlakı sağlama konusunda görevlendirmesi gerektiğini ve bu konuda gönüllülerin ancak kısıtlı bir rol oynayabileceklerini vurgular.[66] Bu görevler, erkekleri Cuma namazını kılmaya zorlamak, evli olmayan erkek ve kadınların kamusal alanda konuşmalarını engellemek, alkolü imha etmek, müzik aletlerinin çoğunu tahrip etmek, mali dolandırıcılığı denetlemek ve hatta "kadınların beğenisini kazanmak için saçlarını siyaha boyayanları" cezalandırmak gibi uzun bir listeyi kapsamaktadır.[67] Buna karşılık, Gazâlî'de halife ve devlet otoritesine vurgu yoktur; ona göre her Müslüman iyiliği emretmeli ve kötülükten men etmelidir. Bir çocuk, babasının alkolünü –karşılaşacağı öfke ve tepkiyi hesap ederek– döküp imha edebilir. Gazâlî, "iyiliği emretme ve kötülükten menetme"nin adımlarını detaylı anlatır: Bilgilendirme, nazikçe tavsiye, tehditkâr tavsiye, fiziksel müdahale ve nihayetinde zorlama. Bu adımları izlerken bireyler, siyasi otoriteden izin almaya ihtiyaç duymazlar; gerekirse şiddet de kullanabilirler. Gazâlî ayrıca, adaletsizlik olduğunda müdahale etmek ve baskıcı hükümdarın karşısında hakikati söylemek gibi, "iyiliği emretme ve kötülükten menetme"nin modern okuyucu için daha olumlu görülebilecek yönlerini de vurgular.[68]

---

64. Feyz-i Kâşânî, 17. yüzyılda Gazâlî'nin *İhya*'sını "günümüzde İran'daki âlimler tarafından hala kullanılan" tercümesini On iki İmamcı Şii yaklaşımıyla yazdı. Moosa 2005, 13.

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

66. Al-Mawardi 1996 [1045-1058], 260.

67. Al-Mawardi 1996 [1045-1058], 280; ayrıca 263-79.

68. Özel hayata müdahale anlamında pasajlar: Gazâlî 1974b [1097], 753-834, özel-

Bu fikirleri çağdaş toplumlarda uygulamaya koymak, ya din polisi olan bir otoriter devlet (Mâverdî tarzı) ya da vatandaşların birbirlerinin günlük yaşamlarına sürekli müdahale ettiği bir anarşi (Gazâlî tarzı) kurmak anlamına gelir. Kısacası, "iyiliği emretme ve kötülükten menetme" olarak formüle edilen bu önemli İslamî kavram, demokrasi ve bireysel özgürlüklerle uyumlu hale gelmek için modern bir yoruma ihtiyaç duymaktadır.[69]

Benzer şekilde, Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkileri konusunda da Orta Çağ İslam yorumları demokrasiyle uyumlu değildir. Orta Çağ Müslüman devletleri, gayrimüslim tebaa ile ilişkilerini, eman verilen/korunan insanlar (zimmî) ve onlardan alınan cizye vergisi kavramlarıyla düzenlemiştir. Bu devletlerin Hristiyan ve Yahudi tebaalarına muameleleri,[70] Hristiyan devletlerin Müslümanlar ve Yahudilere muamelelerinden çok daha iyi olmasına rağmen, o günün kavramları ve politikaları günümüzün demokratik ve insan hakları standartlarıyla uyumsuzdur. Bu konuda Abdulaziz Sachedina, öndegelen 9. yüzyıl hukukçusu Şâfiî'nin, Müslüman yöneticilerin Hristiyan tebaanın yeni kiliseler inşa etmesini, ata binmesini ve Müslüman kıyafetlerine benzer giyinmesini yasaklaması gerektiğine dair görüşlerini alıntılar. Sachedina, "Gayrimüslim azınlıklara yönelik geçmişteki çoğu hukuki hüküm, dinî çoğulculuğun toplumsal ilişkilerin temeli olduğu günümüzde anlamını yitirmiştir" sonucuna varır.[71]

Osmanlı yöneticileri, 19. yüzyılın ortalarında, Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkileri konusundaki Orta Çağ İslam hukuku kavramlarını bir kenara bırakma ihtiyacı hissetmiş ve bir dizi yasal reform başlatmışlardı.[72] Osmanlı uleması, bu reformlara açıkça direnme gücüne sahip değildi; ancak, diğer ülkelerin uleması gibi, bu konulardaki Orta Çağ yorumlarını medreselerdeki ders kitaplarında korudular.

Günümüzde Müslüman toplumlar, otoriterlik, ataerkillik ve dinî ayrımcılık sorunlarını çözmek için yaratıcı entelektüellere ihtiyaç

---

likle. 782, 788, 792, 815-6. Zulme karşı pasajlar: Gazâlî 1974b [1097], 835-65. Bu metinlerin İngilizcede sadece kötü bir tercümesi mevcuttur: al-Ghazali 1963 [1097], 224-43 ve 243-58; Michael Cook'un (2000, 427-46) kitabındaki genişletilmiş özeti okumak tercih edilebilir.

69. Ayrıca Cook 2000, 3-11; Asad 1993, 233-4.

70. Goddard 2000, 68.

71. Sachedina 2001, 68; ayrıca 65-7.

72. Bkz. 7. Bölüm.

duymakta. Ancak bu toplumlarda entelektüellerin gelişmesinin önünde çeşitli maniler bulunmakta. Son elli yılda, birçok Müslüman ülke, entelektüel düşünceyi ve vicdan özgürlüğünü daha da kısıtlayan irtidat ve dine hakaret yasaları çıkarmıştır.[73] Dinden çıkmayı ve dine hakaret etmeyi hapis ve hatta idam ile cezalandıran bu yasalar, az sayıda kişiye uygulanmış olsalar da, eleştirel düşünceyi boğan bir genel atmosfer yaratmaya yeterli olmuştur. 1995 yılında, bir şeriat mahkemesi, Mısırlı entelektüel Nasr Hamid Ebu Zeyd'i, Kuran'ı yorumlamada bazı reformist yaklaşımlar önerdiği için mürted ilan etmiş ve evliliğini geçersiz ilan etmiştir.[74] Müslüman dünyada, egemen dinî yorumları eleştiren entelektüeller, mürted, yerli Oryantalist veya Batı'nın uşağı olarak etiketlenme dâhil olmak üzere, çeşitli tehditlerle karşılaşmaktadır.[75]

Otoriterliğin derinleşmesinde, İslamcıların demokratik katılım ve güçler ayrılığı prensiplerine aykırı fikirlerinin de rolü olmuştur. İslamcıların ısrarla yaydıkları bir fikir İslam'ın, Hristiyanlıktan farklı olarak, yaşamın her yönünü kuşatan bir ideoloji olduğudur. Bu kitabın 2. Kısmı'nın açıklayacağı gibi, bu iddia sorunludur, zira İslam, bin yılı aşkın bir süredir Müslümanların siyasi tarihinde önemli ancak sınırlı bir rol oynamıştır. İslamcıların meşhur sloganı "Çözüm İslam'da!" bu gerçeği inkâr etse de, din ile siyaset arasında ve din ile bilim ve ekonomi gibi hayatın diğer alanları arasında bir ayrım vardır –bu konuda İslam, Hristiyanlıktan çok da farklı değildir.[76]

Teorik olarak, Sufî şeyhler, İslamcıların ütopyacı projelerine ve ulemanın şekilci hukukçuluğuna daha hoşgörülü alternatifler sunabilirlerdi. Pratikte ise sunmadılar. Aksine, tarikat şeyhleri, hiyerarşik dinî öğretileriyle otoriterliğe katkıda bulunmuşlardır. Türkiye'deki Kâdirî ve Nakşibendî tarikatlarında yaygın olan "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" gibi söylemler ve "Şeytan, bir bardak soğuk su ile ölüm döşeğinde imanımı çalmak için yaklaşacağı

73. Bkz. Pew Research Center 2012.

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

75. Saba Mahmood (2006, 329, 332-47) üç eleştirel Müslüman entelektüeli –Ebu Zeyd, Hasan Hanefi ve Abdülkerim Sürûş'u– ABD ajandasını yansıtan bir Rand Corporation raporunu (*Civil and Democratic Islam*) takip ettikleri iddiasıyla eleştirmişti. Halbuki bu rapor 2003'te yayınlanmış, bu entelektüellerse Mahmood tarafından alıntılanan eserlerini 1980-1990'larda kaleme almışlardır. Mahmood'un eleştirisi için bkz. Jansen 2011, 983-8.

76. Bu İslamcı bakış açısı, din ile hayatın diğer alanlarındaki farklılaşmayı reddederek, işbölümü, uzmanlaşma ve meritokrasi gibi kavramlarla da ters düşmektedir. Farklılaşma kavramı için bkz. Casanova 1994; Walzer 1983.

sırada, şeyhim imanımı kurtaracaktır" tarzı inanışlar, hiyerarşik öğretilerin örneklerdir. Bu öğretileri yayan tarikatların sivil toplum olarak görülmesi mümkün değildir, zira demokrasi için gerekli olan bireysel özgürlüğü engellemektedirler.

Özetle, ulema, otoriter yöneticilerle olan ittifakları ve Orta Çağ'dan tevarüs ettikleri antidemokratik fikirleriyle otoriterlik sorununu derinleştirmektedirler. Özellikle bir ülkede şeriat, ülkenin anayasal temeli olarak ilan edildiğinde, ulemanın İslam'ı yorumlama otoritesine meydan okumak neredeyse imkânsız hale gelmektedir. Katı epistemolojileri, medreseler ve diğer dinî eğitim kurumları üzerindeki kontrolleri, toplumsal prestijleri ve devletten aldıkları destekle ulema, entelektüelleri marjinalleştirmiş ve kendi içlerinden çıkan muhalif sesleri bastırmışlardır. Müslüman ülkelerde eleştirel düşünceyi engelleme konusunda, seküler yöneticiler de önemli bir rol oynamışlardır. Laik devlet idarecileri, yukarıdan aşağıya modernleşme projeleri izlerken, bağımsız entelektüelleri gereksiz ve hatta sakıncalı görmüşlerdir.

Öte yandan, İslamî ve seküler kesimlerin fikirleri, Müslüman dünyadaki otoriterlik sorununun karmaşıklığını açıklamada yeterli değildir. İslamcı veya seküler olmalarına bakılmaksızın, otoriter rejimlerin mali kaynaklara ihtiyacı vardır. Çoğu Müslüman ülkede, otoriter yöneticiler rejimlerini sürdürmek için rant kaynaklarını, özellikle de petrol gelirlerini kullanmaktadırlar.

Petrol ve Rantçı Devlet

Rant, emek gerektiren bir üretime ihtiyaç duymayan bir gelir kaynağıdır; tabiatın armağanı olarak da tanımlanabilir. Petrol ve doğalgaz gibi rantlardan elde edilen gelirler bir ülkenin ekonomisini rantçı yapar. Bir devlet, gelirlerinin % 40'ından fazlasını rantlardan sağlıyorsa, o da "rantçı devlet" olarak tanımlanır.[77] Devletin rantlar üzerindeki kontrolü, idarecilerin halkın yönetime katılımını reddetme gücü ve teşviki sağlar.[78] Rantçı devletlerin yöneticileri vergi gelirlerine finansal olarak bağımlı değildir; bu nedenle, halk yöneticileri hesap vermeye zorlamak için vergilerini bir koz ola-

77. Luciani 1987, 70; Herb 2005, 299.

78. Adam Przeworski ve Fernando Limongi (1997, 167)'ye göre, "Daha fakir ülkelerde diktatörlük mücadelesi daha çekicidir" çünkü "toplam gelirin tamamını elde etmekten doğan kazanç, bir kısmını elde etmekten doğan kazançtan daha büyüktür." Benzer şekilde, rant gelirlerinden maksimum pay almanın büyük bir kazanç olduğu rantçı bir devlette, diktatörlük mücadelesi caziptir. Ayrıca bkz. Boix 2003, 12, 237.

rak kullanamaz.[79] Aksine, rantçı devletlerde halk, hükümetin rant dağıtımına bağımlıdır; rantçı devlet, rant gelirlerini halka nakit para, iş imkanı ve sosyal hizmetler şeklinde dağıtır.[80] Bu, yöneticiler ve halk arasında bir patron-müşteri ilişkisi yaratır. Devletin rantı kontrol etmesi sonucunda bağımsız partiler, şirketler ve sivil toplum örgütleri yok olur. Bağımsız siyaset, burjuva sınıfı ve sivil toplum olmadan, demokrasi imkânsız hale gelir.[81]

Rantçı olmayan, normal bir ekonomik sistemde, vergi mükellefleri, sermaye ve hatta üretim açısından hareketli ve çok sayıda vatandaştan oluşur. Hükümet meşruiyetini kaybederse, tüm vergi mükelleflerini izlemek ve zorlamak çok güç hale gelir. Ancak petrol üretimi coğrafi olarak statiktir ve az sayıda seçkin tarafından kontrol edilir. Bu nedenle, petrol rantının, diğer üretim türlerine kıyasla bir hükümet tarafından kontrolü çok daha kolaydır.[82] Kısacası, petrole bağımlı bir ekonominin, rant üzerindeki hükümet tekelinden dolayı, özerk bir burjuvaziye sahip olma olasılığı düşüktür. Dahası, petrol üretimi emek yoğun olmadığı için, ranta dayalı bir ülkede örgütlü bir işgücünün ortaya çıkması da çok zordur.[83] Bu ülkelerde otoriterliğin bir başka sebebi de, rant gelirlerinin hükümetlere hem despotik güvenlik güçlerini genişletmek hem de devlet kontrolündeki medya ve diğer propaganda mekanizmalarını muhalefete karşı kullanmak için finansal imkân sağlamasıdır.

Rantçı devletler ile otoriterlik arasındaki ilişkiyi analiz etmek için, hükümet gelirinin yüzdesi olarak rant ve vergi oranlarının küresel bir endeksini hazırladım.[84] Aşağıdaki tablo, rantçı devletlere ilişkin endeksin sonuçlarını özetlemektedir. Müslüman ülkeler, bu

79. Rantçı devletlerin yöneticileri kısaca "vergi vermeyene temsil hakkı vermem" demektedir. Luciani 1987, 75.

80. Kuveyt, Katar ve BAE'de, 2009'da, vatandaşların yüzde 90'ı "devlet veya teşekkülleri" tarafından istihdam edilmiştir. Herb 2009, 382.

81. Ross 2001; Beblawi ve Luciani, eds. 1987; Ulfelder 2007; Tsui 2011.

82. Stanley Engerman ve Kenneth Sokoloff'a (2012, 66) göre mülkiyet sahipliğinin dağılımı demokratikleşmeyle ilişkilidir. 1900 yılında toprak sahibi hane halkı oranı otoriter Meksika'da %3 iken, görece demokratik komşularında bu oran çok daha yüksekti –Amerika Birleşik Devletleri'nde %75 ve Kanada'da %87.

83. Suudi Arabistan'da petrol üretimi GSYİH'nın yarısını oluşturmakta ancak işgücünün yüzde ikisinden azını istihdam etmektedir. Ross 2012, 45.

84. Kuru 2014, 414-6 (Tablo 6 ve 7). Bu endeks için her ülkede üç kriteri hükümet gelirleri içerisinde hesapladım: a) petrol, doğalgaz ve mineral rantları, b) vergi gelirleri ve c) dış borçlar gibi diğer gelirler. Ana kaynaklarım IMF'nin (2007-2011) ülke raporlarıdır. Verileri Economist Intelligence Unit (2011) ve Revenue Watch (2011) raporları gibi çeşitli kaynaklarla tamamladım.

analizdeki tüm ülkelerin yalnızca dörtte birinden biraz fazlasını (48/170) oluşturmalarına rağmen, rantçı devletlerin neredeyse dörtte üçünü (20/28) oluşturmaktalar. Müslüman dünyadaki rantçı devlet oranın yüksekliğinin bir sebebi bu ülkelerdeki zengin doğal kaynaklardır; Müslüman ülkeler dünya petrol rezervlerinin üçte ikisine sahiptir; sadece Orta Doğu'daki Müslüman ülkelerde bile dünya rezervlerinin yaklaşık beşte üçü bulunmaktadır. Ayrıca, Müslüman ülkeler dünya doğalgaz rezervlerinin beşte üçüne, Orta Doğu ülkeleri de dünya rezervlerinin yaklaşık yarısına sahiptir.[85]

Tablo 3: Rant, Vergi ve Rantçı Devletler

#	Ülke	Rant %	Vergi %	#	Ülke	Rant %	Vergi %
1	Doğu Timor	93	5	15	**Yemen**	75	18
2	**Brunei**	92	3	16	**BAE**	74	18
3	Ekvator Ginesi	91	3	17	**Katar**	66	13
4	**Libya**	90	5	18	**Cezayir**	66	31
5	**Irak**	88	5	19	**Sudan**	61	34
6	**Suudi Arabistan**	85	4	20	**Azerbaycan**	61	35
7	Kongo Cumhuriyeti	85	14	21	Gabon	59	40
8	**Kuveyt**	82	2	22	**İran**	55	28
9	**Bahreyn**	80	15	23	Trinidad-Tobago	52	31
10	Angola	80	13	24	Venezuela	51	42
11	**Çad**	79	20	25	**Kazakistan**	50	50
12	**Umman**	77	11	26	**Moritanya**	42	30
13	**Nijerya**	75	23	27	Bolivya	41	52
14	**Türkmenistan**	75	20	28	**Malezya**	41	53

Not: Kalın siyah yazılanlar Müslüman ülkeleri gösterir. Rant ve vergi oranlarının birleşimi yüzde 100'e eşit değildir çünkü hükümet gelirleri diğer kalemleri, özellikle uluslararası kredileri, içerir. Kaynaklar: International Monetary Fund 2007–11, Economist Intelligence Unit 2011, Revenue Watch 2011.

85. BP 2011.

Tabloda 3'te listelenen yirmi Müslüman ülkenin tümü ve sekiz gayrimüslim ülkeden beşi otoriterdir. Müslüman dünyada çok sayıda rantçı devletin bulunması, bu ülkelerdeki otoriterlik sorununun önemli bir sebebini anlamamıza yardımcı olur. Ancak iki soru hâlâ yanıtlanmış değildir. Birincisi, tablodaki üç Müslüman olmayan rantçı devlet –Doğu Timor, Trinidad ve Tobago ile Bolivya– demokratiktir. İkincisi, rantçı olmayan 30 Müslüman devlet vardır ve bunların çoğu (30'da 25) da otoriterdir.[86]

Daha önce yayınlanan bir makalemde, bu iki soruyu "bölgesel etkileşim" kavramıyla cevaplamıştım. Bu kavrama göre bir bölgedeki komşu ülkelerin siyasi sistemleri birbirlerini etkilemektedir. Doğu Timor'da demokratikleşme komşusu Avustralya'nın etkisiyle, Bolivya ile Trinidad ve Tobago'daki demokratikleşme de Latin Amerika'daki demokratik komşularının etkisiyle açıklanabilir. Buna karşılık, Orta Doğu'da ve Orta Asya'daki petrol rantının otoriter sonuçları ülke sınırlarını aşmakta ve komşu ülkeleri de içine alan bir bölgesel etki oluşturmaktadır. Bu iki bölgedeki petrol fakiri ülkeler, İran, Suudi Arabistan, Kazakistan ve Rusya gibi petrol zengini ve otoriter komşularının politik ve ekonomik etkisi altındadırlar.[87] Orta Doğu, hükümet gelirleri içindeki ortalama rant oranının (%55) ortalama vergi oranından (%32) daha yüksek olduğu dünyadaki tek bölgedir.[88] Orta Doğu'da petrol fakiri ülkeler, hem komşularının ranta dayalı otoriter rejimlerinden etkilenmekte hem de –bölgenin jeopolitik konumundan istifadeyle– uluslararası krediler, Süveyş Kanalı geçiş ücretleri gibi vergi-dışı gelirlere yönelmektedir.[89]

Tüm bu açıklamalara rağmen, Müslüman dünyada otoriterlik sorununu sadece petrol rantı ile açıklamak yetersizdir. Bu yetersizliğin bir sebebi şudur: Petrolün siyasi rejim üzerindeki etkisi

86. Freedom House 2018. Süveyş ve Panama Kanalı gelirlerini rant olarak tanımladım. Beş devlette rantın hükümet gelirinde oranı %31 ve %40 arasında olduğundan bunları "yarı-rantçı" olarak tanımlamak mümkündür. Bunların ikisi otoriter (Mısır ve Rusya), üçü ise demokratiktir (Ekvador, Norveç ve Meksika).

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

88. Orta Doğu hariç tüm bölgelerde rant oranı ortalaması vergi oranı ortalamasının altındadır: Avrupa (%1'e karşı %85) Amerika kıtası (%12'ye karşı %73), Asya-Pasifik (%13'e karşı %68), Sahra Altı Afrika (%18'e karşı %62) ve eski Sovyet Cumhuriyetleri (%21'e karşı %66). Kuru 2014, 416.

89. Bkz. Morrison 2009. Örneğin, Mısır, rantçı komşularıyla, devlet ve halk arasında patron-müşteri ilişkisi gibi pek çok karakteristik özellikleri paylaşmaktadır. Bkz. Masoud 2014, bölüm I.

mutlak değil, bir ülkenin veya bölgenin ekonomisinin büyüklüğü ile orantılıdır.[90] Örneğin, Norveç, kişi başına Brunei'den daha fazla petrol geliri elde etmektedir, ancak Norveç'te petrol rantları hükümet gelirlerinin yalnızca %36'sını ve gayri safi yurtiçi hasılanın (GSYİH) %18'ini oluştururken, Brunei'de hükümet gelirlerinin %92'sini ve GSYİH'nin %65'ini oluşturmaktadır.[91] Eğer Norveç'in ekonomisi ve toplam hükümet geliri daha küçük olsaydı, ekonomisi rantlara çok daha bağımlı olur ve rantçı bir devlete dönüşürdü.

Sonuç olarak, eğer Müslüman ülkelerin ekonomileri daha büyük olsaydı, petrol rantları onları bu kadar büyük bir oranda etkileyemezdi. Ancak, 2014'te Müslüman ülkelerin toplam milli geliri, küresel milli gelirin yalnızca %9'unu oluşturuyordu ve Almanya ile Britanya'nın milli gelir toplamından bile daha azdı.[92] Orta Doğu'daki ekonomik büyümenin sınırlılığı, bu öndegelen petrol ihracatçısı bölgede petrolün ekonomik ve siyasi etkisini değerlendirmek açısından önemlidir. Charles Boix'e göre, "Petrol üretimini bir kenara koyarsak, Orta Doğu'daki toplam ekonomik üretim Finlandiya'nınki kadardır."[93]

Bu konuda, petrol gelirlerinin Müslüman ülkelerin ekonomik büyümesini engellediği de ileri sürülebilir. Yüksek petrol ihracatının, ulusal para biriminin aşırı değer kazanmasına yol açtığı ve dolayısıyla diğer ürünlerin ihracatını zorlaştırdığı doğrudur. Bununla birlikte, Ross'un açıkladığı gibi, petrol, milli gelirdeki genel büyümeyi mutlak anlamda engellemez.[94] Aslında, Müslüman ülkelerin ekonomik kapasiteleri, büyük miktarda petrol gelirleri elde etmeye başladıkları 1970'lerin başında şimdikinden daha geriydi.[95] 1970'te Müslüman ülkelerin küresel milli gelirdeki toplam

90. Thad Dunning (2008, 10-20) petrolün, Latin Amerika'da demokrasi ve fakat Arap Körfez ülkelerinde otoriterlik yanlısı rolü olduğunu savunur ve bunu iki bölge arasındaki petrol rantları/GSYİH oranlarındaki büyük fark ile açıklar. Latin Amerika'da petrol rantları/GSYİH oranları düşüktür; seçilmiş hükümetler petrol rantlarını halk arasında paylaştırabilir ve elitlerin demokrasinin vergilendirme ile servet transferi endişelerini minimize edebilirler. Ancak Körfez'de, petrol rantları/GSYİH oranları çok daha yüksektir ve bu sebeple elitler petrol rantını paylaşmak istememekte ve demokratikleşmeye karşı çıkmaktadırlar.

91. Ross 2012, 21; Kuru 2014, 416.

92. 2014'te Müslüman ülkelerin toplam milli geliri 6,7 trilyon dolarken, küresel milli gelir 77,6 trilyon dolardı. BM 2016.

93. Boix 2003, 237.

94. Ross 2012, 189, 221.

95. Suudi Arabistan, Kuveyt, BAE, Katar ve Bahreyn'in toplam petrol ihracatları 1970'te 5 milyar dolardan 1975'te 48 milyar dolara yükselmiştir. Petrol üretimleri de

payı bugünkünden çok daha küçüktü (%4).[96] Bir sonraki kısımda, Müslüman ülkelerin ekonomik azgelişmişliğini ve bunun otoriterlikle bağlantısını kısaca değerlendireceğim.

Ekonomik Azgelişmişlik

Ekonomik gelişme ile demokrasi arasındaki ilişki uzun yıllardır tartışılmaktadır. Bazı yazarlara göre gelişme, demokrasiyi doğurur,[97] diğer araştırmacılar ise böyle bir doğrudan nedensel ilişki kurma konusunda şüphecidir.[98] Böyle bir nedenselliği savunan iki siyaset bilimci, Boix ve Susan Stokes, "Ekonomik gelişmenin hem demokrasiyi sağladığını hem de onu idame ettirdiğini" savunmaktadırlar.[99] Başka bir makalesinde, Boix bu tezi tekrarlar: "Kişi başına gelir 10.000 doların üzerinde olan ülkelerin %94'ü 1999'da özgür ve rekabetçi seçimler yaparken, kişi başına geliri 2.000 doların altında olan ülkelerin yalnızca %18'i bunu yapmıştır."[100]

Müslüman dünyaya gelince, Alfred Stepan ve Graeme Robertson, ekonomik azgelişmişlik, Arap/Arap olmayan kimlikler ve otoriterlik arasındaki ilişki hakkında önemli bir argüman geliştirmişlerdi. Bir ülke, kişi başına geliri 3.500 dolardan az olmasına rağmen demokratik hale gelirse, Stepan ve Robertson bu ülkeyi "fakir ama demokrat" olarak tanımlamaktadır.[101] Ama eğer bir ülke, kişi başına geliri 5.500 dolardan fazla olmasına rağmen otoriterse, ona da "zengin ama otoriter" demektedirler. Yazarlara göre, bir ülkenin kişi başına geliri 3.500 ile 5.500 dolar arasında ise, demokratik veya otoriter olma olasılığı "teorik olarak belirsizdir."[102]

2004 verileriyle, Stepan ve Robertson, sekiz Arap ülkesini da "zengin ama otoriter" olarak sınıflandırmış ve tek bir Arap olmayan Müslüman ülkenin bile bu kategoride olmadığının altını çiz-

1950'de 0,35 milyar varilden 1960'ta 1,2 milyar varile, 1970'te 3 milyar varile ve 1980'de 5 milyar varile yükselmiştir. Owen ve Pamuk 1999, 266-7.

96. 1970'te Müslüman ülkelerin toplam milli geliri 141 milyar dolarken, küresel milli gelir 3,4 trilyon dolardı. BM 2016.

97. Lipset 1959.

98. Linz ve Stepan 1996, 76-81; Przeworski, Alvarez, Cheibub ve Limongi 2000; Acemoglu ve Robinson, 51-8.

99. Boix ve Stokes 2003, 545.

100. Boix 2011, 809.

101. Freedom House (2013) ve Dünya Bankası'nı (World Bank 2010) temel alan hesaplamalarım, 3.500 dolar milli gelir eşiğinin altında olan ülkelerin, tüm dünyada %72'sinin ve Müslüman dünyada da %79'unun otoriter olduklarını göstermektedir.

102. Stepan ve Robertson 2003.

mişlerdir. Buna karşılık, beş Arap olmayan Müslüman ülke "fakir ama demokrat" sınıfında yer alırken, bu sınıfta hiçbir Arap ülke yoktur. Kısacası, Arap olmayan Müslüman ülkeler, kişi başına gelir düzeylerine dayalı olarak öngörülen demokratikleşme beklentilerini aşarken, Arap ülkeleri –gelir düzeylerine bağlı– demokratikleşme beklentilerinin altında kalmışlardır. Sonuç olarak, Stepan ve Robertson, genel anlamda Müslüman ülkelerde bir demokrasi eksikliği bulunmadığını ve bu konudaki algının Arap ülkelerinin durumundan kaynaklandığını savunmaktadır.[103]

2010 ve 2013 verilerini kullanarak, Stepan ve Robertson'ın tezini yeniden test ettim.[104] Güncellenmiş veriler, argümanlarını destekleyen üç sonuca sahipti: "fakir ama demokrat" hiçbir Arap ülkesi halen yoktu, "zengin ama otoriter" Arap ülkelerinin sayısı ise sekizden ona çıkmıştı (kişi başına düşen gelir sırasına göre en yüksekten en düşüğe; Katar, Kuveyt, BAE, Umman, Bahreyn, Suudi Arabistan, Lübnan, Cezayir, Mısır ve Ürdün) ve Arap olmayan ülkelerden "fakir ama demokrat" olanların sayısı halen beşti (Senegal, Bangladeş, Komor Adaları, Sierra Leone ve Nijer). Ancak dördüncü sonuç, savundukları argümanı önemli ölçüde zayıflatmıştı: Sıfır yerine artık sekiz tane Arap olmayan "zengin ama otoriter" ülke vardı. İki analiz arasındaki dönemde, sekiz Arap olmayan ülke (Brunei, Malezya, İran, Kazakistan, Azerbaycan, Maldivler, Türkmenistan ve Kosova) kişi başına düşen milli gelirlerinde önemli artışlar yaşamış, ancak demokratikleşme yaşamamışlardı.[105]

Bu sekiz Arap olmayan Müslüman ülke arasında, altısında (Brunei, Malezya, İran, Kazakistan, Azerbaycan ve Türkmenistan) rantçı devletler vardır. 2003'te ABD'nin Irak'ı işgalinden sonra petrol fiyatlarındaki ani artış nedeniyle milli gelirleri hızla yükselmiştir. On tane Arap "zengin ama otoriter" ülkenin de yedisinde rantçı devletler bulunmaktadır. Kişi başına düşen gelir, petrol gelirlerinin milli geliri şişirdiği ülkeler için iyi bir demokratikleşme göstergesi veya tahmincisi değildir.[106] Bu ülkeler, sanayi üretimi, teknolojik gelişim, işbölümü, uzmanlaşma ve vasıflı işgücü içeren karmaşık bir ekonomi kurmadan yüksek gelir elde etmektedirler. Karmaşık bir ekonomi kursalardı, bu demokratik ilkeler ve kurumlar tarafından

103. Stepan ve Robertson 2004.
104. Freedom House 2013; World Bank 2010.
105. Kuru 2014, 410-2.
106. Boix ve Stokes 2003, 535-7.

yönetilen karmaşık bir siyasi sistemi gerektirecekti. Halbuki, petrol zengini Müslüman ülkeler, karmaşık bir ekonomi olmadan yüksek milli gelir seviyelerine ulaşmışlardır. Bu nedenle petrol zengini ülkeler –Arap olsun, olmasın– yüksek gelir seviyesine ulaşsalar da demokratikleşmelerini bu açıdan öngörmek mümkün değildir. Bir sonraki bölüm, Müslüman ülkelerin karmaşık ekonomilerden neden ve nasıl yoksun olduklarını inceleyecektir.

Sonuç

Müslüman dünyadaki otoriterlik, birçok sebebi olan bir olgudur. Batı ülkelerinin sömürgeci politikaları bu sorunu derinleştirmiş olsa da, sadece dış faktörlere odaklanmak analitik olarak yanıltıcıdır ve Müslümanların iç sorunlarını unutmalarına yol açtığı için de zararlıdır. Müslüman toplumların otoriterleşmeye yol açan ideolojik, politik ve sosyo-ekonomik iç koşulları ile yüzleşmesi gerekmektedir. Öte yandan bu bölüm, otoriterlik sorununun analizinde İslam'ı suçlayanların görüşlerinin zayıflığını –İslam ve laiklik ilişkisinin karmaşıklığını veriler ile masaya yatırarak– göstermiştir. Bölüm, İslam hakkında önyargılı genellemeler yapmanın yanlışlığını göstermenin yanısıra; ulema, İslamcılar ve tarikat şeyhlerinin siyasi ilişkilerini ve otoriter fikirlerini detaylıca incelemiştir.

Bu İslamî aktörler, birçok Müslüman ülkede ataerkillik ve otoriterlik sorunlarına olumsuz etkilerde bulunmuşlardır. Endonezya ve Senegal gibi bazı istisnai ülkelerde İslamî grupların demokratik katkıları da sözkonusu olmuştur. İslamî aktörlerin otoriterliğe mi, yoksa demokratikleşmeye mi katkı yaptıkları, siyasi konulardaki dinî yorumlarına göre değişmektedir. Bu bölüm, 11. yüzyıl ulemasının ataerkillik, özel hayata müdahale ve gayrimüslim vatandaşları dışlama gibi konularda modern demokrasi anlayışına ters fikirlerinin günümüzde hala yeterli tenkidinin yapılmamış olmasına değinmektedir. Bazı İslamî aktörler bu özgürlük karşıtı fikirleri hala camilerde, parti toplantılarında ve tasavvuf dergâhlarında yaymaktadır. Bu fikirlerle birçok Müslüman ülkedeki otoriterlik sorunu arasındaki ilişkiyi analiz etmek, "Oryantalist bir genelleme" değildir. Oryantalist yaftası, çoktan zamanı gelmiş bu analizleri engellemek için kullanılmamalıdır.

İslamî aktörlerin dinî tebliğ ve siyasi aktivizmleri, birçok Müslüman ülkede siyasi ve hukuki İslamileşme eğilimine sebep olmuştur. Müslüman dünyada, 1923'ten 1979'a kadar, egemen siyasi ve

hukuki eğilim laikti. Ancak son kırk beş yılda, İslamileşme, birçok ülkenin siyasi ve hukuki sistemlerinde giderek daha belirgin hale gelmiştir. Birçok ülkede, ulema-devlet ittifakları oluşturulmuş veya canlandırılmıştır. Bununla birlikte, seküler ve İslamî gruplar arasındaki mücadelenin bittiği de söylenemez. Bu bölüm, birçok Müslüman ülkede laik anayasaların varlığını ortaya koymaktadır. Bu veriler, İslam ile laik devlet arasında doğuştan gelen uyumsuzluk iddiasının verilere dayalı bir temeli olmadığını göstermektedir. Veriler bu laik devletlerin çoğunun otoriter olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla, Müslüman dünyadaki otoriterlik sorunu, sadece laik devletlerin yokluğuyla açıklanamaz. Hem laik hem de İslamî devletlerin çoğunlukla otoriter olması, Müslüman dünyadaki otoriterliğin daha derin tarihsel ve sosyo-ekonomik kökenlerine işaret eder.

Seküler ve İslamî aktörlerin başka bir benzerlikleri de genelde entelektüel karşıtı olmalarıdır. İslamî aktörler için entelektüeller dine eleştirel yaklaşmakta ve fazlasıyla Batılı fikirler taşımaktadır; bu nedenle, fikirleri İslam dışı, hatta İslam karşıtı olarak yaftalanabilir. Laik devlet yöneticileri ise genellikle entelektüelleri, otoriter modernleşme projelerine engel olarak görmüştür. Sekülerlerin ve İslamî aktörlerin ortak entelektüellik karşıtlığı, bu sorunun da derin tarihsel ve sosyo-ekonomik nedenleri olduğunu göstermektedir.

Müslüman dünyadaki büyük bir ekonomik sorun rantçılıktır. Hem laik hem de İslamcı rejimler, özellikle petrol gelirlerinden gelen ranta bağımlıdırlar. Demokratik yönetimler genellikle yöneticiler ve halk arasında karşılıklı bir ilişki düzenine dayanır: Halk vergilerini öder ve bundan dolayı yöneticileri hesap vermeye zorlar. Ancak rantçı devletlerde, yöneticiler halkın vergilerine mali açıdan bağımlı değildir; bilakis halk, yöneticilerin rant dağıtımına bağımlıdır. Müslüman ülkeler, dünya petrol rezervlerinin yaklaşık üçte ikisine sahiptir; bu nedenle, Müslüman dünyada birçok rantçı ve otoriter devlet mevcuttur.

Petrole dayalı açıklamalar, sadece otoriterliği değil, aynı zamanda –bir önceki bölümün konusu olan– Müslüman ülkelerdeki şiddet sorununu da daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Araştırmacılar, petrol zengini ülkelerin, rant kavgası nedeniyle, savaş ve iç savaşlara daha yatkın olduğunun vurgularlar.[107] Özellikle Orta Doğu'da, petrol rantı otoriterliğe yol açmış ve bu da şiddet olasılığını arttırmıştır.

107. Ross 2012, bölüm 5; Humphreys 2005; Elbadawi, Makdisi ve Milante 2010.

Petrol rantı, birçok ülkede ulema-devlet ittifakının egemenliğine ve burjuvazinin etkisiz hale gelmesine de katkıda bulunmuştur. Burjuva sınıfı, 1970'lerde büyük petrol gelirleri başladığında zaten Müslüman ülkelerde marjinal bir konumdaydı. O zamandan beri, rantçı devletler petrol gelirlerini kontrol ederek, bağımsız bir burjuvazinin ortaya çıkmasını engellemişlerdir. Körfez ülkeleri ve benzerlerindeki ekonomik elitler, bağımsız bir burjuvazi olarak tanımlanamayacak derecede devlet kontrolündedirler. İktidarın gücünü denetleyebilecek bağımsız bir burjuva sınıfı olmadan da demokrasi işleyemez. Barrington Moore'un sözleriyle, "burjuvazi yoksa demokrasi de yoktur."[108]

Bölgesel etkileşim mekanizmalarıyla, petrol rantının etkisi devlet sınırlarını aşmakta, özellikle Orta Doğu'da, petrol yoksunu ülkelerde bile otoriterliği güçlendirmektedir. Bu kitabın tarihî bölümleri, bölgesel etkileşim perspektifini Müslüman dünya ve Batı Avrupa bölgelerini incelerken de kullanacaktır. Müslüman dünyanın ve Batı Avrupa'nın öndegelen ülkeleri tarihin belirli dönemlerinde entelektüel ve ekonomik ilerleme (veya gerileme) modelleri üretmiş ve bu modelleri zamanla komşuları olan ülkelere de yaymışlardır.

Eğer petrol zengini Müslüman ülkelerin ve komşularının daha gelişmiş ekonomileri olsaydı, petrol gelirlerinden gelen rant, ekonomilerini ve siyasi yapılarını bu kadar derin bir şekilde etkileyemezdi. Bu bağlamda, ekonomik azgelişmişlik, birçok Müslüman ülkede otoriterliğin önemli bir nedeni olmuştur. Petrol zengini ülkeler milli gelirlerini artırmışlar, ancak bu demokratikleşme için bir temel sağlamamıştır. Demokratikleşmenin temeli gelişmiş bir ekonomidir, ama Müslüman ülkelerin geneli azgelişmiş kategorisindedirler. Bir sonraki bölüm Müslüman ülkelerin sosyo-ekonomik azgelişmişlik sorununu inceleyecek.

108. Moore 1966, 418. Stephens, Rueschemeyer ve Stephens (1992) bunun yerine demokrasi yanlısı ana sosyal sınıf olarak işçi sınıfını işaret etmektedir. Ancak Müslüman rantçı devletler organize bir işçi sınıfına da sahip değildir.

3
Sosyo-Ekonomik Azgelişmişlik ve Kalkınma

Sosyo-ekonomik kalkınma ölçütlerine göre, 50 Müslüman ülkenin ortalama gelişmişlik düzeyleri Batılı ülkelerden daha düşüktür; hatta dünya ortalamalarının bile altındadır. Bu kriterler, ekonomik (kişi başına düşen milli gelir),[1] eğitimle ilgili (okuryazarlık ve eğitim yılları)[2] ve sağlıkla ilgili (yaşam beklentisi ve bebek ölüm oranının minimize edilmesi)[3] kalkınma seviyelerini değerlendirmektedir. Ayrıca, karşılaştırmalı analizler Müslüman ülkelerin[4] bilimsel araştırmalarda da dünya ile rekabet edemediğini ortaya koymaktadır.[5] Müslüman ülkelerdeki sosyo-ekonomik azgelişmişlik neyle açıklanabilir?

1. 2010 yılında Müslüman ülkelerin (petrol gelirlerine rağmen) ortalama kişi başına milli gelirleri 9.000 dolardı, küresel ortalamaysa 14.000 dolardı. World Bank 2010.
2. Müslüman ülkelerin okur yazarlık oranı ortalaması %73 ve kişi başı okula gitme ortalaması 5,8 yıldır. Dünyada ise okur yazarlık oranı ortalaması %84 ve kişi başı okula gitme oranı 7,5 senedir. United Nations Statistics Division 2013; United Nations Development Programme 2011.
3. Müslüman ülkelerin ortalama yaşam beklentisi 66 seneyken dünyada 69 senedir. United Nations Development Programme 2011. Çocuk ölümü (5 yaş altı, her 1.000 canlı doğumda) endeksinde ise, Müslüman ülkelerin ortalaması (49) da dünya ortalamasından (34) kötüdür. World Bank 2014a.
4. İslam İşbirliği Teşkilatı'nın (İİT) üyeleri ortalama olarak GSYİH'larının %1'den azını araştırma ve geliştirme faaliyetlerine ayırmaktadırlar ki bu oran, dünya ortalamasının üçte biridir. "Islam and Science: The Road to Renewal," *Economist*, 26 Ocak 2013. İİT için bkz. Kayaoğlu 2015.
5. 1994-2003 arasında 4 milyon bio-medikal konulu makale yazılmıştır, 23 Arap ülkesinden katılım %1'in altındadır. Falagas, Zarkadoulia ve Samonis 2006, 1585. Thomson Scientific'in bir analizi, 2007'de en üretken yedi Müslüman ülkenin toplam bilimsel makalesinin Hindistan'ınkinden az olduğunu, dahası Çin'in yarısından ve ABD'nin onda birinden az olduğunu ortaya koymaktadır. Hoodbhoy 2007, 52. Ayrıca bkz. Yalpani ve Heydari 2005, 732.

Bu bölüm, azgelişmişliğin temel nedeni olarak, Batı sömürgeciliğine veya İslam'a odaklanan açıklamaları eleştirel bir perspektifle ele almaktadır. Daha sonra, ulemanın gelenekçi fikirlerinin ve otoriter devletin, Müslüman ülkelerdeki sosyo-ekonomik geri kalmışlığa etkilerini incelemektedir. Bu sorunların birbirleriyle etkileşimini vurgulamak için "kısır döngü" terimini kullanmaktadır. Ardından, tarihî kalkınma düzeyinin günümüze etkisi, özellikle kurumlar açısından ele alınacaktır. Bölüm, Müslüman dünyada dışlayıcı kurumların, siyasi gücü elinde tutan otoriter yöneticiler ve onlara meşruiyet sağlayan ulema tarafından üretildiği tezini savunacaktır. Ayrıca, Müslüman toplumların tarihlerini analiz etmenin, çağdaş sorunlarını anlamak için gerekli olduğunu vurgulayarak, kitabın günümüze dair bölümlerini tarihî bölümlerine bağlayacaktır.

Batı Sömürgeciliği ve Kapitalist Sistem

Türkiye, İran ve Suudi Arabistan dışında tüm Müslüman ülkeler 20. yüzyılın ortalarına kadar, Avrupa'nın doğrudan sömürge yönetimi altında uzun süre kalmışlardır. Bazı Müslüman ülkelerdeki Batı müdahaleleri ve istismarı, sömürgecilik sonrası dönemde bile devam etmiştir. Charles Issawi, bu konuya analitik bir bakış açısı sunmaktadır. İngiliz sömürge yönetiminin Mısır'da eğitime yeterince yatırım yapmadığını, çünkü giderleri asgariye indirmeyi amaçladığını ve eğitimin bağımsızlık arayışına girecek bir milliyetçi sınıf yaratabileceğinden korktuğunu açıklamaktadır. Ancak, Issawi, İngiliz sömürgeciliği öncesi ve sonrası dönemde Mısır'ın kendi eğitim sistemini de eleştirmektedir. Sömürge öncesi okulları, özellikle medreseleri, etkisiz ve modası geçmiş olarak nitelemektedir. Ayrıca, sömürgecilik sonrası Mısır'ın eğitim sistemini reforme etmek için gerekli adımları atmadığını da vurgular.[6]

Sömürü ve kalkınma ilişkisi dünyanın diğer bölgelerinde de incelenmekte ve tartışılmaktadır. Latin Amerika'nın azgelişmişliğini Batı'nın ekonomik sömürüsü ile açıklayan bağımlılık teorisi, 1960'lardan 1980'lere kadar çok etkiliydi.[7] Bu teori, kapitalist dünya sisteminde merkezdeki Batılı ülkelerin, çevredeki ülkeleri hammadde kaynakları ve ihracat pazarları olarak kullandığını savunmakta-

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

dır.[8] Müslüman ülkelerdeki birçok hareket, İslamcılardan solculara kadar, Batı karşıtı duruşlarında bağımlılık teorisinin yaklaşımını paylaşmış ve Müslüman dünyanın sosyo-ekonomik sorunlarından Batı'yı sorumlu tutmuştur.

Bağımlılık teorisi, benim Müslüman ülkeleri analizim açısından da anlam taşıyan, iki ana eleştiriye maruz kalmıştır. Öncelikle, bazı uzmanlar, bağımlılık teorisini devletin rolünü küçümsemekle eleştirmiştir. Devlet politikalarına odaklanan bu sosyal bilimciler, Doğu Asya ülkelerinde etkili hükümet politikalarının sosyo-ekonomik kalkınmaya yol açtığını, Latin Amerika ve Afrika'da ise yanlış politikaların tersi bir sonuç yarattığını savunmuştur. Devletlerin rollerini incelemeden, Müslüman ülkelerin sosyo-ekonomik sorunlarını anlamak da mümkün değildir.[9]

İkincisi, bazı akademisyenler, bağımlılık teorisini, yerel halkın rolünü küçümserken yabancıların rolünü abartmakla suçlamıştır. Lawrence Harrison, bu teorinin olumsuz sonuçlarını şu şekilde dile getirmiştir: "Bağımlılık teorisi, Latin Amerika'nın güçsüz olduğunu, tarihinin seyrinin dış güçler tarafından belirlendiğini ima eder. Latin Amerika'yı hem küçümser hem de felç eder."[10] Aynı şekilde, Müslüman ülkelerdeki sosyo-ekonomik geri kalmışlığın nedeni olarak tek başına Batı sömürüsünü göstermek, sadece analitik olarak yanlış olmakla kalmaz, aynı zamanda benzer olumsuz sonuçlar da doğurur.

İslam ve Ulemanın Rolleri

Weber'den bu yana, bazı uzmanlar, İslam veya iddia ettikleri "Müslüman kültürü"nün bazı özelliklerini kendilerince tanımlamış ve bunları sosyo-ekonomik azgelişmişliğin nedenleri olarak sunmuşlardır.[11] *Mühürlenmiş Zaman: İslam Dünyasındaki Durgunluk Üzerine* adlı kitabında, Dan Diner, Müslümanların tarihlerinde yazılı kültüre şüpheyle yaklaştıklarını savunmaktadır: "Erken İslam kültürünün bir parçası, ölmeden önce, yaşamı boyunca yazdıklarını

8. Immanuel Wallerstein'ın (2004) dünya sistemi teorisi, bağımlılık teorisiyle birçok benzerliğe sahiptir.

9. Bates 1981; Evans, Rueschemeyer ve Skocpol 1985; Migdal 1988; Evans 1995; Migdal 2001; Kohli 2004.

10. Harrison 1985, 162; ayrıca 151-61.

11. Weber 1964 [1920], 262-6. Maxime Rodinson (2004 [1966]) İslam'ın kapitalizm ve rasyonaliteyle uyumsuz olduğunu savunan Weberyen düşünceyi eleştirmektedir. Ayrıca bkz. Turner 1974, 143; Turner 2013a, 12; Hall 1992, 17.

yok etmekti."[12] Diner'ın anekdot düzeyindeki iddiaları, Müslümanların genel tutumunu yansıtmaz.[13] Bu kitabın 2. Kısmı, erken dönem Müslümanlarının, Batı Avrupa'daki muadillerini gölgede bırakan büyük kütüphaneler üreten bir yazılı kültüre sahip olduğunu açıklayacaktır. Dahası, tarihten günümüze, eğer Müslümanlar –Diner'ın da savunduğu gibi– dinî metinlerini ciddiye almışlarsa, Kuran'ın ilk inen ayetlerinde "kalem"e yapılan atfı –"Oku! Rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. O, kalemle yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir." (96:3-5)– ve en uzun Kuran ayetinde yazılı sözleşmeler hakkındaki emri "Ey iman edenler! Az veya çok olsun, borcu vadesiyle birlikte yazmaya üşenmeyin." (2:282)– biliyor olmaları gerekir.[14]

İlaveten, Diner, Arap ülkelerinin sosyo-ekonomik durgunluğunun ana nedeni olarak, yerel diller yerine standart yazı dili olarak (Kuran ile bağlantılı) klasik Arapçanın kullanılmasına işaret etmektedir.[15] Medrese eğitiminde yaratıcılığı öldürecek derecede ezberin ön plana çıkmasının pedagojik sorunlarını vurgularken haklıdır. Ancak klasik Arapçanın bazı olumsuz yönlerine fazla vurgu yapmakta ve potansiyel olumlu etkilerini gözardı etmektedir. Ortak bir yazı diline sahip olmak, iki düzine Arapça konuşan ülke arasında ekonomik ve sosyo-kültürel etkileşime yardımcı olabilir. Dahası, Arap olmayan Müslüman toplumlar benzer bir halk dili-yazılı dil ikilemi yaşamamakta, lakin yine de benzer sosyo-ekonomik sorunlar yaşamaktadırlar.[16]

Ne İslam ne de varsayılan "Müslüman kültürü" yekparedir; hem din hem de kültür, birçok farklı yorumlara açık karmaşık olgulardır. Bu nedenle, Müslümanların sosyo-ekonomik sorunlarının ideolojik arka planını araştırırken, belirli aktörlerin, örneğin ulemanın, rolünü ve fikirlerini analiz etmek çok daha yararlıdır. Ulemanın

12. Diner 2009, 75. Türkçe çevirisi: *Mühürlenmiş Zaman: İslam Dünyasındaki Durgunluk Üzerine* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011) –ç.n.

13. Diner, Michael Cook'un sözlü geleneğe dayanan uzun makalesini (1997) alıntılar, ancak bu makale hadislerin aktarılması tartışmalarıyla sınırlıdır. Dahası, sadece hadis yazımının muhaliflerini değil aynı zamanda savunucularını da tartışmaktadır. Kısacası, Cook'un makalesi Diner'in tezini doğrulamaz.

14. Kuran ayeti 2:282 için bkz. 6. Bölüm.

15. Diner 2009, 20-22, 88-95, 125. Klasik Arapçanın yazı dili olarak kullanılmasının daha dengeli bir eleştirisi için bkz. Nusseibeh 2016, 229-33.

16. Klasik Arapçanın yazı dili olarak kullanımı ve Arap ülkelerindeki otoriterlik arasındaki ilişkiye dair bir tartışma için bkz. Safaouan 2010, 9-10, 44-56, 63-5; Lahlali 2010, 240-1.

başlıca sorunu, ister Sünni isterse Şii olsunlar, muhafazakârlıkları ve toplumsal ilerleme fikrine karşı çıkmalarıdır. Ulemanın dünya görüşüne göre, dinî bilgi, değişmez bir şekilde mükemmeli temsil eder; değişim ise sapma ve bozulma anlamına gelir. Selefî ulema, değişim ve ilerlemeye karşıtlıklarında ana akım Sünni ulemayı bile aşmıştır. Binlerce hadis arasında, bir tanesini –özellikle Cuma hutbelerinde– çok tekrar etmektedirler: "*Kullu bid'atin dalaleh ve kullu dalaletin fi'nnâr* (Her bid'at dalalettir ve her dalalet Cehennem ateşindedir)."

Ebrahim Moosa, bu sorunu şöyle detaylandırır: Muhafazakâr dinî öğretiler nedeniyle, Müslümanlar, herhangi bir konu hakkındaki görüşlerini Kuran, hadisler veya "geçmişteki bazı âlimlerin" referanslarıyla meşrulaştırma ihtiyacını sürekli hissederler. Bu yaklaşımdan dolayı, günümüz Müslümanlarının bir fikri kendinden emin bir şekilde savunabilmeleri için o fikrin geçmişteki otoriteler tarafından söylenmesi gerekir. Başka bir deyişle, "Müslümanlar, günümüzdeki deneyimlerinin meşruiyetini reddeder ve bu deneyimlerin, yenilik, değişim veya uyarlamanın temeli olmasına izin vermezler."[17]

Fazlur Rahman da, Müslüman toplumlarda ilerleme fikrine karşı genel bir şüphe olduğunu söyler ve bunu dinin lafızcı, şekilci yorumlanmasıyla açıklar. Çözüm olarak, belirli ayetler yerine Kuran'ın amaçlarına bütüncül olarak odaklanmayı ve belirli hadisleri değil, sünneti (Peygamber'in yaşam tarzını) öncelikli görmeyi önerir.[18] Fazlur Rahman, ulemanın yanısıra Sufî şeyhleri de eleştirir ve bu iki grubun bireysel iradeyi reddeden fikirler yaydığını vurgular. Fazlur Rahman'a göre, en etkili kelâm okulu olan Eş'arîlik ile en etkili Sufî düşünür İbn Arabî –insan iradesini farklı açılardan inkâr etseler de– ortak bir noktada buluşurlar. Eş'arîlere göre Allah her an, evrendeki tüm faaliyetleri bizzat yaratır ve aslında insanın veya diğer görünen nedenlerin (vesilelerin) gerçek bir etkisi yoktur. Fazlur Rahman Eş'arîlerin "vesilecilik" (*occasionalism*) adı verilen bu görüşünü; yani, "sadece Allah'ın fail olduğu ve insan faaliyetlerinin mecazi olduğu" fikrini kadercilik olarak suçlar. İbn Arabî ve öğrencilerinin de "vahdet-i vücud" görüşünü; yani, "sadece Allah'ın

17. Moosa 2003, 122. Ayrıca bkz. Iqbal 2013 [1930], 112-3; Hoodbhoy 1991; Lakhdhar 2013, 21; Laroui 1974, 7-18, 55-8.
18. Rahman 1965, 75, 141; Rahman 1982, 1-11, 141-62. Ayrıca bkz. Mazrui 2007; Charfi 2004.

var olduğu ve insanların varlıklarının mecazi olduğu" iddiasını aynı derecede sorunlu bulur.[19]

Ulemanın ve Sufîlerin fikirleri, onlara meydan okuyacak alternatif fikirlere izin verilseydi ilerlemeyi engellemeyebilirdi. Ancak, alternatif fikirler üretecek Müslüman entelektüeller çok nadiren ortaya çıkmıştır. Dahası, sosyo-ekonomik sorunları çözmek için gerekli olan bağımsız bir burjuva sınıfı da doğmamıştır; serbest teşebbüs olmayınca, iktisadi gelişme de yetersiz kalmıştır. Günümüzde, Müslüman ülkelerde, etkili entelektüellerin sayısı çok az, ekonomik girişimcilerin üzerindeki devlet kontrolü de çok fazladır. Ulema, tarihten günümüzde bu iki sınıfın zayıflamasına katkıda bulunmuştur. Ulema için, sonuçta fıkhî sorulara dönüşmeyen neredeyse hiçbir konu yoktur. Bu nedenle, ulema, profesyonel mesleki kariyerle ilgili konuları caiz olan ve olmayan şeklinde kategorize ederler. Felsefe, eleştirel din tarihi, bankacılık (İslamî finans hariç) ve sanat dallarının çoğunluğu,[20] ulema için haram kategorisine girebilir ve bu onları dinleyen muhafazakâr Müslüman gençleri bu konularda kariyer yapmaktan caydırır. Dahası, ulemanın gelenekçi ve ataerkil yorumları, Müslüman kadınların kariyer ilerlemesini de negatif etkilemektedir.[21]

Bu yorum ve kısıtlamaları dayatmak için, ulema her zaman devlet desteğine ihtiyaç duymuştur. Bu bağımlılık, ulemanın otoriter yöneticilerle işbirliği yapmasına ve onları meşrulaştırmasına sebep olmuştur. Kamusal tartışmalar özgürce yapılabilseydi, ulemanın görüşleri sorgulanabilir ve dönüştürülebilirdi. Ama –önceki bölümde açıklandığı gibi– Müslüman dünyada hem İslamcı hem de laik rejimler çoğunlukla otoriter olmuştur. Otoriter devlet, entelektüellerin ve burjuvazinin marjinalleşmesinde ve dolayısıyla sosyo-ekonomik kalkınmanın gecikmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Otoriterlik ve Kısır Döngü

Önceki bölüm, birçok Müslüman ülkede ekonomik azgelişmişliğin, otoriterliğin bir nedeni olduğunu açıklamıştı. Sosyo-ekonomik

19. Rahman 2000, 86. Benzer bir perspektif için bkz. al-Jabri 2011 [1984], 432-3. Keskin bir şekilde farklı bir perspektif için bkz. Chittick 1989, 205-11. Ayrıca bkz. 4. ve 5. Bölümler.

20. Müziğin cevazına yönelik süregelen tartışmalar için bkz. Abou El Fadl 2014, 42, 230.

21. Dinî ahlak kuralları ve ilerici kariyerler arasındaki gerilim İslam'a özgü değildir ve diğer dinî geleneklerde de vardır. ABD'de 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında akademisyen, gazeteci, yazar, sanatçı gibi entelektüeller, Protestan ahlakının kamusal kısıtlamalarını ilerici kariyerlerine mâni olarak görmüşlerdi. Smith 2003, 36-7, 48-53.

azgelişmişlik ise daha karmaşık bir kavramdır; ekonomik kriterlerin yanısıra eğitim ve sağlık gibi sosyal kriterlerle de ölçülür. Birçok ülkede, sosyo-ekonomik azgelişmişlik ile otoriterlik ilişkilidir ve bu ikisi bir "kısır döngü" yaratır.

Kısır döngü kavramını, Robert Putnam, Kuzey ve Güney İtalya'yı karşılaştırdığı meşhur kitabında kullanmıştı. Kuzey İtalya'da sosyo-ekonomik geri kalmışlık, idari verimsizlik, yolsuzluk ve en önemlisi güven eksikliği bir kısır döngü oluşturmuştur.[22] Kuzey İtalya'da ise, Putnam'a göre, toplumdaki güven duygusu, adalet, iyi yönetim ve kalkınma doğurgan bir döngü oluşturmaktadır.

Kısır döngü kavramı Müslüman ülkelerin birçoğunda yaşanan otoriterlik, geri kalmışlık, yolsuzluk ve güvensizliğin birbirleriyle etkileşimini anlamakta faydalıdır. Uluslararası Şeffaflık Kurumu, dünya genelinde kamu sektöründe yolsuzluk algı düzeylerini ölçmektedir. Yolsuzluğun en yüksek algılandığı toplumun puanı 0, en az algılanan yerin puanı ise 100'dür. Müslüman ülkelerin 2013'teki ortalama puanı (31), dünya ortalamasından (42) daha yüksek bir yolsuzluk düzeyini göstermektedir.[23] Dünya Değerler Araştırması ise, 2004 ve 2008 yılları arasında, 45 gayrimüslim ve 10 Müslüman toplumda kişiler arasında güveni ölçmüştür. "Çoğu insan güvenilir mi?" sorusuna olumlu yanıtların ortalama oranı tüm ülkelerde %27 iken, Müslüman ülkelerde %20'dir.[24] Sonuç olarak, Müslüman ülkelerdeki yolsuz ve güvensizlik sorunlarının dünya ortalamasının altında olması, bu ülkelerin otoriterlik ve azgelişmişlik konularında da dünya ortalamasından kötü bir durumda olmasıyla paraleldir.[25]

Amartya Sen, özgürlük ve kalkınmanın birbirini tamamlayan kavramlar olduğunu savunan, Nobel ödüllü bir iktisatçıdır. Sen'e göre, özgürlüğün genişlemesi ekonomik kalkınmanın hem birincil amacı hem de ana aracıdır.[26] Bu ilişkiyi, demokrasinin açlık ve kıtlıkları önlemeye katkısıyla açıklar:

> Dünya tarihinde işleyen hiçbir demokraside kıtlık yaşanmamıştır –ister ekonomik açıdan zengin olsun (çağdaş Avrupa veya Kuzey Amerika)

22. Putnam 1994. Ayrıca bkz. Banfield 1958; Fukuyama 1995; Acemoglu ve Robinson 2012, bölüm 11-12.
23. Transparency International 2013.
24. World Values Survey 2004-2008.
25. Otoriterliğin ekonomiye negatif etkisine dair bkz. Hall ve Jones 1999, 86.
26. Sen 1999, xii. Mancur Olson (1993, 567) benzer bir ilişki görmektedir: "Demokrasi için gerekli koşullar, ekonomik büyümeyi sağlayan –mülkiyet hakkı ve sözleşme güvenliği gibi kuralları– sağlayan koşullar ile aynıdır." Olson (1993, 572) ekler: "Böyle olunca sermayenin diktatörlüklerden kaçması şaşırtıcı değildir."

isterse nispeten fakir olsun (bağımsızlık sonrası Hindistan, Botsvana veya Zimbabve). Kıtlıklar, sömürge topraklarında (Hindistan ve İrlanda'nın Britanya sömürgesi olduğu dönemler), tek parti devletlerinde (1930'larda Ukrayna, 1958-1961'de Çin ve 1970'lerde Kamboçya) veya askerî diktatörlüklerde (Etiyopya, Somali veya yakın geçmişte bazı Afrika ülkelerinde) meydana gelmiştir.[27]

Çin ve diğer bazı Doğu Asya otoriter devletlerinin, ekonomik büyüme başarılarının demokrasiye yapılan vurguyu zayıflatması konusunda bir tartışma yaşanmaktadır.[28] Bu konudaki üç nokta, Müslüman ülkelerin, özellikle Orta Doğu'daki 17 ülkenin analiziyle ilişkilidir. Birincisi, önceki iki bölümün açıkladığı gibi, Orta Doğu ve Doğu Asya ülkeleri farklı türde otoriterliklere sahiptir: Orta Doğu'da ekonomik yapı ranta dayalı, uluslararası ilişkilerde militarizm etkili ve sosyo-politik yapıda ulema-devlet ittifakı mevcuttur. Doğu Asya'da ise, ekonomik yapı ihracata yönelik ve üretime dayalı, uluslararası ilişkilerde ekonomik karşılıklı bağımlılık etkili[29] ve sosyo-politik yapı din adamlarının tesirinden uzaktır. Bu nedenle, Doğu Asya türü otoriterliğinin ekonomik büyümesi, Orta Doğu otoriterliğinin de aynı başarıyı gösterebileceği anlamına gelmez.

İkincisi, Doğu Asya'daki ülkeler –ister demokrat isterse otoriter olsun– kalkınmayı liyakate dayalı bürokrasi ve bunun etkin kıldığı devlet yapılarıyla gerçekleştirmiştir.[30] Müslüman dünyadaki çoğu devlet ise etkin yönetim sorunu yaşamaktadır. Dünya Bankası Enstitüsü, dünyadaki ülkeleri, yönetim kalitesinin altı göstergesi açısından, 0 (en kötü yönetim) ile 100 (en iyi yönetim) yüzdelik puan aralığında sıralamaktadır. 2014'te Müslüman ülkelerin tüm ortalama puanları dünya ortalaması olan 50'nin altındaydı: Hükümet Etkinliği (33), Düzenleyicilik Kalitesi (34), Hukukun Üstünlüğü (32), Yolsuzluk Denetimi (31), Siyasal İstikrar ve Şiddetin Yokluğu (27), Seçim ve Hesap Verebilirlik (23). 1990'ların başlarından beri demokrasi olan Güney Kore ve Tayvan'ın puanları çok daha yüksektir. Hatta otoriter Çin, seçim ve hesap verebilirlik (5) hariç, daha iyi yönetim puanlarına sahiptir: Hükümet Etkinliği (66), Düzenleyicilik Kalitesi (45), Hukukun Üstünlüğü (43), Yolsuzluk

27. Sen 1999, 16. Sen (1999, 170) sömürge politikalarını kıtlıkların ana sebebi olarak açıklar ve ekler: "çoğu kıtlıkta, açlık ve gıda ihracatı birlikte görülmüştür."
28. Glaeser, Porta, Silanes ve Shleifer 2004, 298; Hung 2015, bölüm 3; Acemoglu ve Robinson 2012, 437-43.
29. Solingen 2007.
30. Evans 1995; Kohli 2004, bölüm I; Fukuyama 2014, 291.

Denetimi (47) ile Siyasal İstikrar ve Şiddetin Yokluğu (30).[31] Müslüman ülkelerin düşük yönetim puanları, sosyo-ekonomik gelişme adına olumsuz koşulları yansıtmaktadır, çünkü "iyi yönetimle, kişi başına daha yüksek gelir, daha yüksek okuryazarlık ve daha düşük bebek ölüm oranı gibi daha iyi kalkınma sonuçları arasında güçlü bir nedensel ilişki vardır."[32]

Üçüncü ve son olarak, Doğu Asya'daki otoriter devletler, kitlelerin eğitimine etkili bir şekilde yatırım yaparak insan sermayelerini geliştirmişlerdir ki bu da ekonomik büyümelerinin temelini oluşturmuştur.[33] Sen, Çin ekonomisinin 1990'larda Hindistan'dan daha hızlı büyümesini açıklarken eğitime işaret eder: "Çin, 1979'da piyasaya açılmaya yöneldiğinde, zaten yüksek okuryazarlığa sahip bir halkı vardı." Hindistan ise, "1991'de piyasaya açılmaya yöneldiğinde yarı okuryazar bir yetişkin nüfusa sahipti." Sen'e göre, Hindistan'ın bir sosyal geri kalmışlık sorunu vardır ve "üniversitelere yönelik seçkinci odaklanma yüzünden okulları ikinci plana atma ve temel sağlık hizmetlerini de önemli ölçüde ihmal" gibi yanlış politikalarla derinleşmiştir. Kısacası Hindistan, geniş çaplı bir ekonomik büyüme için gerekli sosyal altyapıdan mahrum kalmıştır.[34] Dünyanın diğer bölgelerindeki analizler de, eğitimin hem işgücü verimliliğini artırarak hem de yeni teknolojik bilgilerin yayılmasını kolaylaştırarak ekonomik büyüme sağladığını göstermektedir.[35]

Müslüman ülkeler, eğitim sistemlerini ve insan sermayelerini iyileştirme konusunda da Doğu Asya ve Batı ülkelerinden daha kötü performans göstermektedirler. Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programı (PISA), Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü (OECD) ile koordinasyon içinde, 15 yaşındaki öğrencilerin okuma, matematik ve fen bilimleri seviyelerini değerlendirmektedir. 2012'de, 65 katılımcı ülke ve şehir arasında, Şanghay-Çin, Singapur, Hong Kong-Çin, Tayvan, Güney Kore, Makao-Çin ve Japonya, ortalama matematik puanlarında en üst sıralarda yer almıştır. Ancak, dokuz katılımcı Müslüman ülkenin sıralamaları, listenin alt sıralarına doğru yer alabilmiştir –Türkiye 44, BAE 48, Kazakistan 49, Malezya 52, Arnavutluk 57, Tunus 60, Ürdün 61, Katar 63 ve Endonezya

31. World Bank 2014b.
32. Kauffman, Kraay ve Zoido-Lobaton 1999, 1.
33. Glaeser, Porta, Silanes ve Shleifer 2004, 298; Sen 1999, 143.
34. Sen 1999, 42.
35. Hanushek ve Woessmann 2008; Goldin ve Katz 2009.

64. sıradaydı. Diğer iki kategoride de bu dokuz Müslüman ülkenin sıralamaları benzer şekilde çok düşüktü.[36]

Kısacası, Doğu Asya'da ekonomik büyümeyi başaran otoriter devletler, hem Orta Doğu'daki otoriter rejimlerin rantçılık, militarizm ve ulema-devlet ittifakı sorunlarından uzak hem de daha etkin bürokrasiler ve daha iyi eğitim politikalarına sahiptirler. Müslüman ülkelerde ise azgelişmişlik ve otoriterlik kısır döngüsü, kötü yönetim ve başarısız eğitim seviyelerinde yansımaktadır.

Kısır veya doğurgan döngüler bir gecede gelişmez; karmaşık ve uzun vadeli bir sürecin sonucunda ortaya çıkarlar. Değişim her zaman mümkündür, ancak sürekliliğe göre ihtimali düşüktür. Bu nedenle sosyo-ekonomik durumun dünü ile bugünü arasında güçlü bir bağ vardır. Müslümanların sosyo-ekonomik sorunlarını anlamak ve çözmek için de tarihî bir analiz icap etmektedir.

Tarih ve Kurumlar

Doğu Asya ülkelerinin son altmış yıldaki hızlı sosyo-ekonomik kalkınması küresel bir istisnadır, çünkü önceki iki asırda Avrupa ve Kuzey Amerika ülkeleri, dünyanın geri kalanından daima daha yüksek kalkınma seviyelerine sahip olmuşlardı.[37] Aslında, Doğu Asya'nın modern kalkınmasının tarihî kökenleri vardır.[38] Bunlar, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Japonya'nın modernleşme reformlarına ve hatta Çin'in daha eskilerdeki teknolojik ilerlemesine götürülebilir.

Birçok araştırmacı, bugünkü ekonomik gelişme seviyelerini anlamak için tarihi analiz etmenin önemini vurgulamıştır. Joel Mokyr bu noktaya dikkat çekerek, bugünkü milli gelir düzeyinin genellikle "geçmiş tarafından belirlendiğini" yazar.[39] Thomas Piketty de bu konuda şunu vurgular: "Sermaye, bir kez oluştuktan sonra, üretimden daha hızlı bir şekilde kendini artırır. Geçmiş geleceği yutar."[40]

Yeni kurumsalcı (*neo-institutionalist*) okulun akademisyenleri de, ekonomik başarı ve başarısızlık analizlerinde tarihsel bir pers-

36. OECD 2012.

37. 1850'de bazı Batı ülkelerinde ilkokula kayıt oranları tahmini olarak şöyleydi: ABD (%18), Almanya (%16), Britanya (%10), Fransa (%8) ve İspanya (%5). Bir yüzyıldan fazla süre sonra, 1960'da, Mısır (%10), Türkiye (%10) ve İran (%7) bu oranlara nihayet ulaşabilmiştir. Easterlin 1981, 18-9.

38. Kohli 2004, bölüm 1.

39. Mokyr 1990, 3.

40. Piketty 2014, 571.

pektif kullanırlar.[41] Bu teorik yaklaşımın öncülerinden Douglass North'a göre, "Kurumların sürekliliği bir toplumun geçmişini günümüze ve geleceğe bağlar. Bugünün ve yarının tercihleri, geçmiş tarafından şekillenir."[42] Teoriye adını veren kavram olan kurumları, North, bir "kurallar kümesi" ve "insanların siyasi, ekonomik ve sosyal etkileşimlerini yapılandırmak için oluşturdukları kısıtlamalar" olarak tanımlar.[43] Yeni kurumsalcı teori, mülkiyet haklarının korunmasını, sosyo-ekonomik ilerlemede tarihî bir dönüm noktası olarak vurgular –aslında, bu argümanın geçmişi Adam Smith'e kadar uzanır.[44]

Yeni kurumsalcı teorinin günümüzdeki en önemli temsilcisi yakın zamanda Nobel ödülü alan Daron Acemoğlu'dur. James Robinson ile birlikte yazdıkları *Ulusların Düşüşü*, teorinin akademi dışında da bilinmesini sağlamıştır. Acemoğlu ve Robinson, mülkiyet haklarını ve patentleri koruyan yasalar gibi kapsayıcı ekonomik kurumların yatırım ve icat yapma konusunda bireyleri teşvik ettiğini ve böylece ekonomik kalkınmaya yol açtığını savunurlar. Öte yandan, dışlayıcı ekonomik ve siyasi kurumlar, yalnızca küçük bir seçkin grubun menfaatlerine hizmet eder ve bu nedenle ekonomik başarısızlığa neden olurlar.[45]

Bu kitabın teorik yaklaşımı yeni kurumsalcılıktan farklıdır, zira kitap kurumları değil, onları yaratan insan gruplarını ve onların fikirlerini doğrudan inceler. Müslüman dünyada, dışlayıcı kurumlar, ulema ve devlet idarecileri tarafından oluşturulmuştur. Ulema-devlet ittifakı entelektüel ve burjuva sınıflarının kurum oluşturma süreçlerine katılımına izin vermemiştir. Ayrıca kitabımın analizi, bu sınıf tahakkümünün belirli dinî ve siyasi fikirlere dayandığını da vurgulamaktadır. Buna karşılık, yeni kurumsalcılık, özellikle rasyonel tercih versiyonu, kurumları yaratan sınıfların güç ilişkilerini ve fikirlerini yeterince önemsemez.[46] Halbuki kurum-

41. Ayrıca bkz. 6. Bölüm.
42. North 1990, vii.
43. North 1991, 97. Ayrıca bkz. North 1990, 3-6.
44. "Ticaret ve üretim, bir hukuk düzenin olmadığı ülkelerde nadiren gelişir, zira buralarda insanlar mülkiyet haklarını güvende hissetmezler." Smith 1993 [1776], 209.
45. Acemoglu ve Robinson 2012. Türkçe çevirisi: *Ulusların Düşüşü* (İstanbul: Doğan Kitap, 2024). (ç.n.)
46. Örnek bir rasyonel tercih kurumsalcılığı (*rational choice institutionalist*) analizinde, David Waldner (1999, 14, 88, 126), 1965-1980 yılları arasında Türkiye ve Suriye'deki ekonomik durgunluğu, seçkinler arasındaki bölünmenin (ve bunun yol açtığı verimsiz patron-müşteri ilişkilerinin) bir sonucu, Güney Kore ve Tayvan'daki

lar, doğuştan meşruiyete sahip değildir; etkili gruplar ve fikirleri tarafından meşrulaştırılırlar. Birçok Müslüman ülkedeki dışlayıcı kurumlar, otoriter devlet idarecileri tarafından oluşturulmuş ve ulema tarafından meşrulaştırılmıştır. Kitabın 2. Kısmı, bu fikirlerin ve güç ilişkilerinin tarihî köklerini inceleyecektir.

Sonuç

Müslüman ülkeler, özellikle Batı ve Doğu Asya ülkeleri ile karşılaştırıldığında, ekonomi, eğitim, akademi ve sağlık alanlarında azgelişmiş seviyelerdedir. Müslümanların karmaşık sosyo-ekonomik sorunlarını sadece Batı sömürgeciliği ile açıklamak yetersizdir. Bu karmaşıklığı daha da derinleştiren bir şekilde, birçok Müslüman ülkede otoriterlik ve sosyo-ekonomik problemler kısır bir döngü oluşturmuştur. Kısır döngünün önemli bir parçası bu ülkelerdeki kurumların dışlayıcı olmasıdır. Öte yandan, kurumsal eksiklikler, Müslüman toplumların sorunlarının nedenlerinden çok, sonuçları olarak görünmektedir.

Sorunların asıl nedenlerini anlamak için hem egemen aktörleri hem de etkili fikirleri incelemek gerekmektedir. İslam bütün Müslüman toplumlarda önemli bir fikir kaynağıdır. Ama İslam'ın kendisi farklı gruplar tarafından değişik şekilde yorumlanagelmiştir. Son yüzyıllarda Müslüman ülkelerde etkili olan ulema-devlet ittifakının ürettiği dinî yorumlar ve siyasi fikirler toplumlarının kalkınmasına katkı sunmak yerine genelde engel olmuştur. Dahası ulema ile askerî devletin ittifakı hem entelektüelleri hem de burjuva sınıfını etkisizleştirmiş ve bu sınıfların kalkınmaya yapabilecekleri katkıları önlemiştir. Kitabın müteakip bölümleri ulema-devlet ittifakının ortaya çıkışının ve sosyo-ekonomik konularda oynadığı rollerin tarihî incelemesini yapacaktır.

Müslüman ülkelerde eğitim ve bilim konularında varlığı net olan sorunlar incelenirken, yanıltıcı verilere ve hatalı karşılaştırmalara karşı da dikkatli olunmalıdır. Bu konuda meşhur bir örnek, 11 Eylül saldırılarından bir yıl sonra yazılan *Arap İnsanî Kalkınma Raporu*'ndaki şu mukayesedir: "Arap dünyası yılda yaklaşık 330

ekonomik büyümeyi ise seçkinler arasındaki uyumun (ve bunun yol açtığı kalkınmacı politikaların) bir neticesi olarak açıklar. Ancak a) Türkiye'deki Kemalist devlet elitinin laik ideolojisinin ve Suriye'deki Baas Partisi'nin sosyalist ideolojisinin, b) her iki ülkede de seçkinler arasındaki bölünme ile ilişkili dinî fikir ve çatışmaların ve c) Japonya'nın öncülüğünde yürütülen ve Güney Kore ile Tayvan tarafından benimsenen ihracata yönelik bölgesel modelin, rollerini yok saymaktadır.

kitap çeviriyor ve bu Yunanistan'ın çevirdiği kitap sayısının beşte biridir. Halife Memûn döneminden (9. yüzyıl) bu yana çevrilen kitapların toplam sayısı yaklaşık yüz bin olup, bu da İspanya'nın bir yılda çevirdiği ortalama kitap sayısına neredeyse eşittir."[47] Bu karşılaştırma bilimsel çalışmalar,[48] *New York Times* ve *Economist* gibi yayınlar tarafından alıntılanmıştır.[49] Alıntıda kaynak verilmeden iddia edilen rakamların yanlışlığını diğer eleştirmenlere bırakarak,[50] bu karşılaştırmanın tarihî perspektif yanlışlığına odaklanmak istiyorum. Arap dünyasında bin yıl boyunca yapılan çevirileri, modern İspanya'da bir yıl içindeki çevirilere eşitleyen bu mukayese, Arap çevirmenlerin insanlık tarihi için önemli katkılarını çok hafife almaktadır. Bu yanlış bakış, Araplar ve Müslümanların bugünkü nispeten düşük bilimsel üretim seviyelerinin, tüm tarihlerini yansıttığı yönündeki hatalı düşünceye dayanmaktadır.

Kitabın 2. Kısmı, erken dönem Müslümanların ilmî başarılarını inceleyecek ve Irak, Mısır ve İspanya gibi Müslüman dünyanın çeşitli bölgelerindeki çevirmenler ve bilim insanlarının, yüzyıllar boyunca Batı Avrupalılara felsefe ve başka konuları öğrettiklerini ortaya koyacaktır. Bu kısım ayrıca, 11. ve 12. asırlar sonrasında Müslümanların neden ve nasıl bir bilimsel ve ekonomik duraklama yaşamaya başladıklarını inceleyecektir. Böylelikle, günümüzdeki otoriterlik ve sosyo-ekonomik geri kalmışlık kısır döngüsünün tarihî kökenlerinin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

47. United Nations Development Programme 2002, 78.
48. Lewis 2004, 115-6; Hoodbhoy 2007, 53.
49. Thomas L. Friedman, "Arabs at the Crossroads," *New York Times*, 3 Temmuz 2002; "Arab Development: Self-Doomed to Failure," *Economist*, 4 July 2002.
50. Yunanistan'da 1.650 kitap çevrilirken bu rakamın İspanya'da 100.000 olduğu iddia edilmekte ve ciddi bir kaynak gösterilmemektedir. Bu ve benzeri yanlışların eleştirisi için bkz. Rogan 2004, 68-70.

II. Tarih

Harita 2: İslam Dünyası (1000)

4
İlerleme: Âlimler ve Tüccarlar (7. – 11. Yüzyıllar)

Birinci Kısım'da, İslam dünyasında otoriterlik ve geri kalmışlık sorunlarının tarihî kökenlerine birçok defa atıf yapılmıştı. Bu ve sonraki bölümler, ulema, askerî devlet ve ikisi arasındaki ittifakı bu sorunların tarihî kökeni olarak inceleyecek. Erken İslam tarihinde, Müslümanlar, âlimlere ve tüccarlara önem verdikleri için Batı Hristiyanlarına kıyasla felsefî ve iktisadi açılardan üstündüler. Bu dönemde Avrupa, çoğunlukla din adamları ve askerî aristokrasinin egemenliği altındaydı. Daha sonraysa bu dengeler tersine dönmeye başladı. Müslüman dünyada ulema ve askerî devlet ittifak kurarak zamanla filozofları yok etti, tüccarları da zayıflattı. Avrupa ise, tam tersine, kilise ve devlet arasında bir ayrışma yaşadı ve bu hem bilim adamları hem de tüccar sınıfının gelişimini sağladı. Özetle, sınıf ilişkilerindeki tersine dönüş, Batı Avrupa'nın yükselişinin ve Müslüman dünyanın gerileyişinin temeli oldu.

Bu bölüm, ilk olarak, 7. ve 11. yüzyıllar arasında Müslümanların askerî, ticari ve felsefî başarılarını inceliyor. O dönemde, İslam âlimlerinin çoğu ticaretle geçinirken, kadı gibi resmî makamları kabul edip maaş alanlar bir azınlıktı. Tüccarlar da etkili bir sınıf olarak gelişmiş durumdaydı. Bölüm daha sonra, erken Müslümanların felsefî ve ticari başarıları hakkında iki zıt argümanı ele alıyor. Birincisi, Müslümanların yönetimi altındaki topraklarda entelektüel dinamizmin gayrimüslimlerin bir ürünü olduğu iddiasıdır. Bu argüman, İslam'ın bu döneme olumlu bir katkısı olduğunu inkâr eder. Dahası, İslam ve felsefenin uyumsuz olduğuna dair modern dönemde üretilen iddiaya da tarihî bir temel oluşturur. İkinci ar-

güman ise, aksine, Müslümanların erken dönemlerindeki bilimsel başarının tam da İslam'ı takip ettikleri için gerçekleştiğini iddia eder. Bu argüman çağdaş İslamcı klişe ile bağlantılıdır. Müslüman ülkelerin, hakiki İslam'dan saptıklarından dolayı geri kaldıkları ve gelecek için de çözümün İslam olduğu iddiasını güçlendirmek için kullanılır. Bu bölüm, her iki argümanın da sorunlarının altını çizerek kendi alternatif yorumunu ortaya koymaktadır.

Daha sonraki kısımlar, 11. yüzyılda Müslüman ülkelerde felsefî ve ekonomik duraklamanın başlangıcını inceliyor. Askerî devletin ekonomiye egemen olması ile ulemanın askerî devlet ile ittifak kurması süreçlerini tahlil ediyor. Ulema ile devlet arasındaki ittifakın, filozoflara ve tüccarlara olumsuz etkilerini anlatıyor. Kısacası, olumlu bir sürecin analiziyle başlayan bölüm, Müslümanların ilmî ve iktisadi bir duraklama, hatta gerileme sürecine tedricen nasıl girdiklerini açıklayarak son buluyor.

Asya, Afrika ve Avrupa'da İslam

476 yılında Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra, Batı Avrupa yüzyıllar boyunca siyasi istikrarsızlık ve ekonomik sorunlar yaşadı. Hz. Muhammed (570-632) Arabistan Yarımadası'nda İslam'ı yayarken, iki güçlü imparatorlukla komşu olmuştu: Bizans ve Sâsânîler.[1] Dört Halife (Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali) döneminde (632-661), Müslümanlar Sâsânîleri hâkimiyetleri altına aldı ve Bizans'ın tüm Orta Doğu topraklarını (Anadolu hariç) ele geçirdiler. Emevîler döneminde (661-750), Müslümanların toprakları doğuda Mâverâünnehir'e ve batıda İber Yarımadası'na kadar genişledi. Coğrafi konumlarının merkezîliği göz önüne alındığında, Çin, Hindistan ve Avrupa arasındaki ana ticaret yolları Müslümanların kontrolü altına girmişti.

Abbasî hanedanı (750-1258), Endülüs dışında her yerde Emevîleri alaşağı etti. İber Yarımadası'nda yer alan Endülüs'te Emevîler bağımsız bir devlet (756-929) ve ardından bağımsız bir

1. Bizans ve Sâsânî imparatorlukları arasındaki uzun ve yorucu savaşlar, her ikisini de zayıflattı ve böylece daha sonraki Müslüman fetihlerini kolaylaştırdı. Kennedy 2007, 367-8. Müslümanlar genel olarak Bizanslıları Sâsânî'lerden daha dostça görüyordu. Bu görüş, Müslümanların bu iki imparatorluk arasındaki savaş hakkında Kur'an'ın 30:2-4 ayetlerini yorumlamalarında görülür. Beate Dignas ve Engelbert Winter (2007, 231) Müslümanların İran'ı fethettikleri sırada bazı "İranlı Hristiyanların fethedenlerle birlikte savaştığını" çünkü "dinlerinin Arap kabilelerinin dinine daha yakın olduğunu düşündüklerini" kaydeder.

halifelik (929-1031) olarak hüküm sürdü.[2] Diğer bölgelerdeyse Abbasîler, kontrolü yavaş yavaş kaybettiler ve çeşitli sultanlıklar ortaya çıktı. 945'te Abbasî halifeleri, Bağdat'ta bile hakimiyetlerini İranlı Şii Büveyhîlere devretmek zorunda kaldılar. Alternatif otoriteler arasında, Abbasî Halifeliği'ni tanıyan Sünni Sâmânoğulları (9.-10. yüzyıllar) ve alternatif bir halifelik kuran Fâtımîler (10.-12. yüzyıllar) bulunuyordu (bkz. Harita 2).[3]

Bu siyasi parçalanma, felsefî veya ekonomik ilerlemeyi engellemedi. Aksine, çok sayıda siyasi otoritenin varlığı ve aralarındaki güç dengesi, ilerlemeye katkıda bulundu. Özellikle Bağdat, 10. yüzyıl ortasından 11. yüzyıl ortasına kadar Şii Büveyhî hükümdarları ve Abbasî halifelerinin bir arada var olduğu dönemde ilmî açıdan verimli bir çağ yaşadı.[4]

İslam Âlimleri, Devlet ve Dinî Çeşitlilik

İslam-devlet ilişkileri için belirleyici bir olay, Dördüncü Halife ve Hz. Peygamber'in damadı Ali ile Şam Valisi Muaviye arasındaki iç savaştı. Bu savaş, binlerce kişinin ölümüne ve Ali'nin suikasta uğraması gibi bir dizi trajik olaya yol açtı. Muaviye, Emevî hanedanını kurdu ve devleti bir kurum olarak tesis etti.[5] Muaviye ve ardılı olan Emevî halifeleri, devletin çıkarlarını *(raison d'état)* ön planda tuttular.[6] Emevîler, Hz. Peygamber'in torunu ve Ali'nin oğlu Hüseyin'i öldürdüler, dahası kızı Fatma ve Ali'nin soyundan gelenlere, yani ehl-i beyt'e, yönelik uzun süreli baskı ve tarassut politikası yürüttüler.[7]

Emevîler, ehl-i beyt'e zulmederek, Şiiler nezdinde meşruiyetlerini kaybettiler. Bu zulüm, Sünniler açısından da sorunluydu. Bunun

2. Lewis 2009, 324.
3. Mez 1937, 1-2.
4. Mez 1937; Kraemer 1992; Hourani 1991, 38-58.
5. Lapidus 2002, 47-9. "İslam'da ilk taht sahibi Muaviye'dir." İbn Khaldun 2005 [1377], 216. "İlk gerçek kraliyet muhafız birliği Şam'da Muaviye tarafından oluşturulmuştur." Morony 1984, 93.
6. Hichem Djaït'e (1989, 411) göre, Muaviye Müslümanların siyasi güç algısında bir çeşit sekülerleşme oluşturdu, çünkü gücün onu ele geçirip elinde tutabilene ait olduğunu gösterdi. Fazlur Rahman (1968, xx) da şunu not eder: "Emevîler... büyük ölçüde laik yöneticilerdi; siyasi otoriteleri vardı ancak dinî itibarı büyük oranda kaybetmişlerdi.".
7. Al-Tabari 1996 [915]; Morony 1984, 467-506; Hodgson 1974a, 212-23; Spellberg 1994, bölüm 4.

sonucunda, bir istisna dışında, Emevî hükümdarları,[8] "halife" unvanını kullanmaya devam etmelerine rağmen, dinî saygınlığa sahip olamadılar.[9] Emevî ve Abbasî halifeleri genellikle hem siyasi hem de dinî otorite iddiasında bulundular; ancak dinî otoriteleri çoğunlukla sembolik kaldı. Sünni fıkıh ekolleri, yalnızca Dört Halife'nin (Raşid Halifeler) siyasi ve dinî otoriteyi kendi özlerinde birleştirdiğini kabul ederek, sonraki halifelerin fıkıh düzenlemelerindeki otoritelerini reddettiler.[10] İç savaşlar ve ardından gelen olayların bir başka sonucu, İslam'ın çeşitli yorumlarının ortaya çıkmasıydı. Günümüzde hem İslam karşıtları hem de İslamcılar tarafından öne sürülen, İslam'ın devletle ayrılmaz bir bütün olduğu iddiası, bu dönemdeki karmaşıklığı açıklamakta yetersizdir.

Emevîler ve Abbasîler dönemindeki İslam-devlet ayrımı, sadece Şiilerin Sünni devlet otoritelerine direnişiyle değil, buna ilaveten çeşitli Sünni fakihler, kelâmcılar, muhaddisler ve Sufîlerin siyaseten muhalif tutumlarıyla da belirli bir seviyede yaşandı.[11] İslam-devlet ilişkilerini daha da karmaşık hale getiren bir başka husus da, Şii ve Sünni grupların kendi içlerinde bölünmeleriydi. Ünlü kitabında Şehristânî (1076-1153), kendi dönemindeki dinî fırkaları tahlil ederken, İslam içindeki 73 mezhebi kategorize edip, açıklamıştır.[12]

Bu çeşitlilik, dinî düşüncede entelektüel bir canlılık yarattı. Wael Hallaq'ın belirttiği gibi, İslam fıkhı başlangıçta "bağımsız ve son derece bireysel fakihler" tarafından oluşturuldu.[13] Dahası, 8. ve 9. yüzyıllarda dört Sünni hukuk ekolünün kurucuları –Ebu Hanife, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed bin Hanbel[14]– ile Cafer el-Sâdık gibi Şii

8. Ömer bin Abdulaziz (717-720) bu hükmün istisnasıdır. Dindarlığı sebebiyle çeşitli Müslüman gruplar tarafından saygı duyulan tek Emevî halifesidir. Dawani 1839 [1477], 407; Kınalızade 2012 [1565], 461-2. Emevî hanedanından bir kişinin onu zehirleyip öldürdüğü söylenir. Afsaruddin 2008, 92; Anjum 2012, 67-70.

9. Patricia Crone ve Martin Hinds (1986), Emevîlerin ve sonraki halifelerin kendilerini "Allah'ın halifeleri" şeklinde tanımlamalarına, sanki bu durum diğer Müslümanlar tarafından kabul ediliyormuş gibi, çok fazla önem vermektedir. Crone-Hinds tezine bir eleştiri için bkz. Anjum 2012, 42-8.

10. Lapidus 1975, 369. Birkaç istisna dışında, Emevî ve Abbasî halifelerinden "fıkıh ders kitapları ya da fetva literatüründe alıntı yapılmamıştır." Abou El Fadl 2009, 94-5.

11. Hodgson 1974a, 359-443.

12. Shahrastani 1984 [1127-8]; Shahrastani. 1986 [1127-8], 105-585. Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Ahmed Hilmi'nin *İslam Tarihi* (2011 [1911], 347-72) kitabındaki mezhepler sınıflandırması Şehristânî'nin kitabındaki bölümlerin, atıf yapılmamış, bir özetidir.

13. Hallaq 2009, 18. Ayrıca bkz. Schacht 1964, 4-5, 209.

14. İbn Hanbel esasında hadis âlimi olmasına rağmen, sonradan bir fıkıh okulunun kurucusu olarak kabul görmüştür. Hallaq 2009, 67; McAuliffe 2015, 205.

imamlar, siyasi otoritenin hizmetine girmeyi reddettiler.[15] Hatta tehdit edilip zulme uğramalarına rağmen halifelerin taleplerine boyun eğmediler ve muhalif bir duruş sergilediler. Ebu Hanife hapishanede öldü, Mâlik falakaya yatırıldı, Şâfiî tutuklanıp zincire vuruldu, İbn Hanbel hapishanede dövüldü, idamdan zor kurtuldu ve Cafer el-Sâdık (takipçilerine göre) zehirlenerek öldürüldü.[16]

Ebu Hanife'nin hayat öyküsü, erken dönem ulemasının, bağımsızlıklarını koruma konusundaki ısrarlarını temsil eder. Ebu Hanife, Abbasî Halifesi Mansur'un kendisine bizzat sunduğu kadılık teklifini, bu görev için ehil olmadığını öne sürerek reddetti. "Mansur öfkelendi ve onu yalan söylemekle itham etti." Buna karşılık Ebu Hanife, "Yalancı biri zaten kadı olamaz" diye cevap verdi. Mansur, ona görevi kabul ettireceğine dair yemin etti. Ebu Hanife de asla kabul etmeyeceğine yemin etti. Sonuç olarak, Ebu Hanife hapse atıldı ve zehirlenerek öldürüldü.[17]

Ebu Hanife'nin iki öndegelen öğrencisi olan Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi bazı Sünni âlimler devlet hizmetinde kadı olarak görev yapmışlardır;[18] ama bu âlimler sayısal olarak azınlıktı ve ulema-devlet ayrımı prensibini çiğnedikleri için o zamandan bugüne eleştirilere maruz kaldılar. Devlete hizmet etmeyi bir kenara bırakalım, bazı âlimler nazik bir jesti bile reddetmekteydi. Horasan'ın eyalet hükümdarı, bilahare hadis sahasında en şöhretli konuma erişecek Buhârî'den çocuklarına sarayında ders vermesini istediğinde Buhârî bunu reddetti ve hükümdara, kendi mekânında verdiği hadis dersine çocuklarını gönderebileceğini söyledi. Buna tepki gösteren hükümdar, Buhârî'yi bir köyde sürgüne gönderdi; sürgünde hayata veda etti.[19]

Erken dönem ulema, siyasi makamlardan mali olarak bağımsız olmaya da önem vermekteydi. Munir-ud Din Ahmed, 8. ve 11. yüzyıllar arasındaki ulemayı tahlil ederken "İdarecilerden gelen tüm parasal yardımları reddeden çok sayıda âlim olduğu bildiril-

15. Bir istisna olarak, Şâfiî gençliğinde kadı olarak görev yapmıştır. Fadel 2011, 117. Ulema ile Abbasî halifeleri arasında bazı birliktelikler tabii ki olmuştur (Zaman 1997, 208). İmam Yusuf gibi bazı ulemanın Abbasîlerin kadılık teklifini kabul etmeleri, ulemanın çoğunluğunun reddettiği gerçeğini değiştirmez.
16. Afsaruddin 2008, 96-105, 137-41. Malik için, bkz. al-Nadim 1970 [987], 494; al-Ghazali 2015 [1097], 72.
17. Nadwi 2010, 39. Ayrıca bkz. al-Ghazali 2015 [1097], 75-6.
18. Fadel 2011, 117; Lambton 1981, 55-8.
19. Abdul-Jabbar 2007, 19. Ayrıca bkz. Ahmed 1968, 135, 232.

mektedir. Âlimler bunu yaparken öncelikle yönetimin baskısından bağımsız kalmayı amaçlamaktaydı" diye yazmaktadır.[20] İbn Hanbel ve Süfyan es-Sevrî de dâhil olmak üzere ulemadan birçok kişi, kamu otoritelerinden para almalarının haram olduğunu düşünmekteydiler.[21] Ayrıca, dönemin uleması, hükümdarların maiyetinde ve yanında yer alanları "ilmî meselelerde" güven telkin etmeyen kişiler olarak nitelendirir ve hadis rivayetlerinde güvenilmez olarak tasvir ederlerdi.[22]

Hayyim Cohen, 8. yüzyıldan 11. yüzyılın ortalarına kadar, Mısır'dan doğuya doğru uzanan coğrafyada yaklaşık 3.900 İslam âliminin biyografilerini analiz etti. Bu dönemde ulemanın, kadılar gibi bazı istisnalar dışında, Hristiyan din adamlarından çok farklı olduğunu belirtmektedir. Ulema, "Siyasi otorite veya herhangi bir dinî kurum tarafından atanmamaları... maaş almamaları ve kendi geçimlerini kendileri sağlamak zorunda kalmaları, bunu çeşitli yollarla yapmaları" anlamında tamamen özel şartlarda faaliyet göstermekteydi.[23] Çoğu âlim veya aileleri ticaret ve üretim sektöründe çalışıyordu: tekstil endüstrisinde tüccar veya zanaatkârlar (yüzde 22), gıda işleyen veya satanlar (yüzde 13), çeşitli sektörlerde tüccarlar (yüzde 11); deri, metal, ahşap veya kil satan veya yapanlar (yüzde 9); süs eşyaları (örneğin mücevherciler) ve/veya parfümlerle uğraşanlar (yüzde 8); bankerler, sarraflar[24] ve mali aracılar (yüzde 5); sahaflar, müstensihler ve kâğıt satıcıları (yüzde 4,5). Bazıları öğretmen olarak (özel dersler vererek) (yüzde 8) veya tezkire (biyografi) yazarı olarak (yüzde 3) çalışmaktaydı. Sadece küçük bir kısmı (yüzde 8,5) kadılık gibi resmî görevlerde çalışmıştır.[25]

20. Ahmed 1968, 229.

21. Mez 1937, 184. Süfyan es-Sevrî, "yargı erkinde görev almayı ve halifelerle, ahlaki ve dinî tavsiyelerde bulunmak dâhil, herhangi bir şekilde ilişkide bulunmayı şiddetle reddetti." Zaman 1997, 79.

22. Ahmed 1968, 228-9. "Müslüman âlimlerin biyografilerini okuyan herkesin edindiği ilk izlenim, çok sayıda âlimin tutumunun iktidardakilere karşı dostâne olmadığıdır." Ahmed 1968, 224.

23. Cohen 1970, 16. Bu âlimlerin ve ailelerinin biyografileri, 410 farklı mesleği ortaya koymaktadır, bunların sadece 56'sı (yüzde 15'ten azı) "resmî hizmetlerle bağlantılıydı." Cohen 1970, 17; ayrıca 45-61.

24. Cohen'e göre (1970, 33), Müslümanlar 7. yüzyıldan itibaren parasal işlerle ilgili alanlarda çalışmaya başladılar; "mevduat kabul eden, faizle para veren ve çekler için ödeme yapan" Müslümanlar vardı.

25. Doktorlar, avukatlar, hamallar, katır sürücüleri ve berberler gibi diğer meslekler, kalan yüzde 8'i oluşturur. Cohen 1970, 36 (Tablo A-I).

Eliyahu Ashtor, erken Abbasî döneminde "Birçok tüccarın İslamî ilimlere ilgi duyduğunu" ve bazı durumlarda "Oğullarının kendilerini tamamen ilim hayatına adamış olduğunu" vurgulamaktadır. Bu nedenle, "Bu dönemin çoğu ilahiyatçısının burjuva sınıfına ait olduğu, yani tüccarlar veya tüccar oğulları olduğu, biyografi kitaplarının incelenmesinden görülebilir."[26] Roy Mottahedeh, 10. yüzyılın ortalarından 11. yüzyılın ortalarına kadar Büveyhîler yönetimindeki Irak ve İran'ın bazı kısımlarını analiz eden çalışmasında ulemayla ilgili iki gözlemde bulunur. İlk olarak, ulema kendilerini yönetimden uzak tutmak istemiştir. Bu durum, "Ataları bürokraside veya merkezî hükümetin ordusunda üst düzey görev almış ailelerin, dinî ilimlerde ehliyet sahibi fertler çıkaramamasının" bir nedeniydi. İkinci olarak, o dönemde ulema "sınırları belirsiz bir erkek topluluğuydu", bu topluluğun "içsel bütünlüğü neredeyse yoktu" ve çok sayıda kimliklere ve mesleklere sahiptiler.[27]

Emevî ve Abbasî dönemlerinde dinî çeşitliliğin bir başka boyutu, Müslümanların diğer dinî gruplarla, özellikle Hristiyanlar ve Yahudilerle bir arada yaşamasıdır.[28] Adam Mez, *İslam'ın Rönesansı ve Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti* adlı eserinde, 10. yüzyılda Abbasî devletinde birçok Hristiyan ve Yahudi bürokrat olduğunu belirtir.[29] Ayrıca, o dönemde Bağdat'ta Müslümanların Hristiyan kutlamalarına katıldığını vurgular.[30] Yine de, 9. yüzyılda bazı halifeler, *zimmet* altındaki toplulukların (çoğunlukla Hristiyanlar ve Yahudiler) sosyal statülerinin düşük olduğunu göstermek için belirli kıyafet kuralları ve araçlarla kendilerini aşikâr etmelerini (at yerine katır ve eşeklere binme gibi) emretmiştir. Ancak, pratikte bu kurallar etkili şekilde uygulanmadı; hatta Mez'e göre, 10. yüzyıl boyunca gözardı edildiler. Ama "11. yüzyılda Sünniliğin hakimiyetiyle birlikte, tekrar ciddiye alındılar."[31] Bu çeşitlilik ve nispi hoşgörü sadece Bağdat ile sınırlı değildi. Shelomo Goitein'e göre, Geniza belgeleri (Eski Kahire'deki bir sinagogda bulunan ve Müslüman

26. Ashtor 1976, 111.

27. Mottahedeh 1980, 135-7.

28. Şamlı Yuhanna'nın (675-753) durumu, bir Hristiyan'ın Müslüman Emevî yönetimi altında nasıl dünya çapında tanınan bir ilahiyatçı olabileceğini gösterir. Benzer bir örnek olarak, Bağdat'ta, Abbasî yönetimi altında, Yahya bin Adi (893-974) ünlü bir Hristiyan ilahiyatçı, filozof ve çevirmen olmuştur. Fakhry 2004, 197-207.

29. Mez 1937, 51. Türkçe çevirisi: *İslam'ın Rönesansı ve Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014) –ç.n.

30. Mez 1937, 418.

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

topraklarındaki Yahudi tüccarlar hakkında bilgi veren belgeler) Kahire, Şam ve Kudüs'te "Yahudi evlerinin genellikle Müslüman veya Hristiyan evleriyle veya her ikisiyle bitişik olduğunu" ortaya koymaktadır. "Gettolar yoktu;" aksine, değişik din mensupları arasında "günlük etkileşimler vardı. Meslekî bir getto da yoktu."[32]

Dinî hoşgörünün bir sebebi ve belki de bir sonucu da şuydu: Müslümanlar idare ettikleri topraklarda yüzyıllarca azınlık olarak yaşamışlardı. Richard Bulliet'in tahminlerine göre, Emevî döneminin sonunda, Arap Yarımadası hariç tüm topraklarda nüfusun yüzde onundan azı Müslümandı. Bir asır sonra, 850 yılı civarında, yerel mühtedilerin nüfusun yarısından fazlasını oluşturduğu tek yer İran'dı; oysa Irak, Suriye,[33] Mısır ve Tunus'ta Müslümanlar nüfusun üçte birinden azını ve sonradan fethedilen Endülüs'te ise daha da düşük bir yüzdesini oluşturuyorlardı. 950 yılı civarında Müslümanlar, İran'da nüfusun muhtemelen dörtte üçünü, diğer bölgelerdeyse nüfusun çoğunluğunu oluşturuyordu –Endülüs'te ise hala azınlıktılar.[34]

Bu dönemde farklı Müslüman mezhepleri arasında da çok derin ayrılıklar vardı. Mesela, hadisleri tamamen lafızcı şekilde yorumlayan –sonradan Hanbelîler olarak adlandırılacak– hadis ehli, bazen diğer gruplarla fiziki çatışmaya da girmekteydi.[35] Dinî çeşitliliğe devlet müdahalesinin kötü şöhretli bir örneği, 833-848 yılları arasında gerçekleşen *mihne* süreciydi. Halife Memûn, dinî işlerde otoritesini teyit ettirmek amacıyla, idaresine yönelik dinî muhalefete cevaben devlet görevlileri ve ulema arasında bir sorgulama süreci başlattı. Memûn'un baskıcı sorgulamaları, sonraki iki halife döneminde de devam etti. Bu halifeler rasyonalist Mutezilî kelâm okulunun temel bir düşüncesini –Kuran'ın Allah'ın mahlûku olduğu (yani yaratıldığı) ve ezeli kelâmı olmadığı fikrini– dayattılar.[36] İbn Hanbel cezalandırılma ve hatta ölüm tehditlerine rağmen

32. Goitein 1966b, 247.
33. Tarihî olarak Suriye terimi, günümüz Suriye'sini, Lübnan'ı ve Ürdün'ü ve daha da geniş anlamında İsrail ve Filistin'i de içeren bir bölgeyi ifade etmek için kullanılmıştır.
34. Bulliet 1979, 43-7, 81-3, 97, 102-3, 108-11, 124. Bulliet (1979, 43-4), 11. yüzyılın sonlarında, çoğu bölgede yerli nüfusun yaklaşık yüzde 20'sinin gayrimüslim olarak kaldığını tahmin ediyor.
35. Melchert 2006, 80.
36. Mutezilî okuluna göre, Kuran'ı Allah'ın ezeli kelamı ve yaratılmamış olarak tanımlanırsa, bu Hristiyanların Hz. İsa için yaptığı tanıma benzeyecektir. Corbin 1986, 160; Melchert 2006, 10.

bu fikri benimsemeyi reddetti.[37] Halife Mütevekkil (847-861) *mihne* dönemini sonlandırdı ve İbn Hanbel'in idam cezasını iptal etti. Önceki halifelerle yaptıkları ittifak Mutezilîlerin aleyhine döndü. İbn Hanbel popüler hale gelirken, hadis ehli gruplar intikam için –Mütevekkil'in izniyle– Mutezilî, Şii, Hristiyan ve Musevilere bazı saldırılar düzenlediler.[38]

Bu örneklerin gösterdiği üzere, Abbasî döneminde dinî çeşitlilik konusunda birtakım kısıtlama ve kavgalar vardı. Buna rağmen, felsefe ve tabiat bilimlerinin gelişmesi için önemli fırsatlar sağlayan dinamik ve yaratıcı bir dönemdi.

Filozoflar

Müslüman dünyadaki ilmî ve iktisadi altın çağın iki temel taşı olarak tüccarlar ile âlimlere işaret etmiştik. O dönemin âlimlerini iki grupta incelemek mümkün: fıkıh, kelâm, hadis, tefsir gibi alanlarda uzmanlaşmış İslam âlimleri (ulema) ile tıp, biyoloji, zooloji, simya, astronomi, geometri, aritmetik, ahlak felsefesi, siyasi felsefe, metafizik felsefe gibi "kadim (eski) ilimleri" tahsil eden filozoflar. Bu iki grup âlim teknolojik yeniliğe açık bir dönemde bilgi üretmekteydiler. Mesela, Müslümanlar, 8. yüzyılda, Çin'den kâğıt üretim tekniklerini ithal ettiler ve önce bazı Orta Asya şehirlerinde, sonra Bağdat'ta kağıt üretimine seri bir şekilde başladılar.[39] Bağdat'ta, 9. yüzyılın sonlarında, yüzün üzerinde kitapçı olduğu kaydedilir.[40] İbnü'n-Nedim, Arapça yazan âlimleri (hem filozoflar hem de ulema) incelediği *İlimlerin Fihristi*'ni (*Fihristü'l-'Ulûm*) 10. yüzyılın sonunda yazdığında Müslümanlar ilimde dünyada lider bir durumdaydılar.[41] Frederick Kilgour'a göre, *Fihrist* yaklaşık 9.620 kitap başlığını içerir: "Bu rakam, beş buçuk yüzyıl sonra ve matbaanın icadından da yüzyıl sonra yayımlanan Konrad Gesner'in Latince, Yunanca ve İbranice tüm başlıkları listelemeye çalıştığı *Bibliotheca Universalis*'indeki 15.000 başlıktan çok da az değildir."[42]

37. "Kaynaklar, resmî sorgulamaya tabi tutulan toplam kırk sekiz kişiyi listelemektedir." Lapidus 1975, 379. Ayrıca bkz. Nawas 2013, 18-22; Zaman 1997, 106-14.
38. Hodgson 1974a, 486. İronik bir şekilde, Mütevekkil ağır derecede bir alkolikti. Masudi 1989 [947], 260.
39. Bloom 2001, 45-9; Kennedy 2005, 36.
40. Wellisch 1986, 6; Harris 1995, 79.
41. Al-Nadim 1970 [987]. Bknz. Hans Wellisch (1986, 7).
42. Kilgour 1998, 58.

İslam âlimleri hükümdarlardan bağımsız olmayı değerli görse de, politik himaye filozoflar için oldukça önemliydi. Emevî halifeleri, çeşitli alanlardaki eski metinlerin Arapça çevirilerine mali destek sağladı.[43] Erken Abbasî döneminde, 8. yüzyılın meşhur bilgesi Câbir bin Hayyân, varlıklı ve politik olarak güçlü Bermekî ailesi tarafından desteklendi.[44] Câbir, birçok başka alanda da yazmış olmasına rağmen, kimya ve simya üzerine temel bilgiyi üretti. Avrupa'da Geber olarak biliniyordu ve eserlerinden birkaçı Latinceye çevrilmişti.[45]

Abbasîlerin ilme desteğinin önemli bir örneği, Halife Harun el-Reşid (786-809) tarafından başlatılan ve Memûn (813-833) tarafından geliştirilen, Bağdat'taki Beytü'l-Hikme'dir.[46] Beytü'l-Hikme, Müslüman dünyanın birçok şehrini kapsayan büyük çeviri hareketinin merkezlerindendi. Antik Yunanca, Süryanice, Orta Farsça ve Sanskritçedeki felsefe, psikoloji, matematik, tıp, fizik, jeoloji ve diğer konular üzerindeki eserler bu sayede Arapçaya çevrildi.[47] Çevirilerin yanısıra, özgün eserler de çoğaldı. Örneğin, Memûn'un sipariş ettiği bir dünya haritası, küresel bir şekildeydi ve "Afrika'nın dolaşılabilir bir kıta olarak gösterildiği ve Hint Okyanusu'nun – Batlamyus temsilinin aksine– iç deniz değil, açık bir deniz olarak gösterildiği" sürekli bir okyanus temsilini de içeriyordu.[48]

Bağdat, bu dönemde öğrenmenin merkeziydi, ancak Suriye'deki Şam ve Halep, Irak'taki Basra, kuzeydoğu İran'daki Nişabur, Rey ve Tûs, Orta Asya'daki Belh, Buhara, Gürgenç ve Merv gibi büyük kütüphanelere ve önemli âlimlere sahip diğer birçok önemli Müs-

43. Sezgin 2011a, 2-4.
44. Starr 2013, 136, 162-3.
45. Al-Nadim 1970 [987], 853-62; Kraus 1986 [1942].
46. İbnü'n-Nedim (1970 [987], 583), Memûn'un bir rüya anlatımını aktarır. Memûn şöyle der: "Bir adam gördüm ve ona sordum: 'Sen kimsin?' O da, 'Ben Aristoteles'im.' dedi. Buna sevindim ve 'Ey bilge, size bir soru sorabilir miyim?' dedim. O da, 'Sor.' dedi. Sonra ben sordum, 'Doğru nedir?' O da, 'Akla göre doğru olandır.' dedi. Yine sordum, 'Sonra ne gelir?' O da, 'Kanuna göre doğru olandır.' dedi. 'Sonra ne gelir?' dedim. O da, 'Kamuoyuna göre doğru olandır.' dedi. 'Sonra daha ne var?' dedim. O da, 'Daha mı? Daha yok.' dedi." Bu anlatım, Müslüman entelektüellerin Aristoteles'i dünya görüşlerine entegre ettiklerini ve muhtemelen bu dâhil etmeyi genel halka bir rüya şeklinde ifade edebildiklerini göstermektedir. Ayrıca bkz. Gutas 1998, 95-104.
47. Gutas 1998, bölüm 1-2; Swain 2013, 57-68; Fakhry 2004, 4-19; Pormann ve Savage-Smith 2007, 24-37; Haque 2004; Ülken 2016 [1935], 43-83, 95-123. İbn Haldûn (2005 [1377], 374), Mansur'un ve ardından Memûn'un Bizans imparatorlarına elçiler göndererek Yunan felsefesi kitaplarını istetip aldıklarını bildirir.
48. Sezgin 2011c, 9; ayrıca 10-1.

lüman şehri de vardı.[49] Mısır merkezli Fâtımî hanedanı da önemli kütüphaneler geliştirmişti. Halife Aziz'in, 10. yüzyılın sonlarında, Kahire'de tahmini 200.000 ila bir milyon arasında kitaptan oluşan bir kütüphanesi vardı.[50] Buna karşılık, 9.-11. yüzyıllar arasında Batı Avrupa manastırları ve katedral kütüphaneleri genellikle 500'den az kitaba sahipti; bin tane kitabı olan bile yoktu.[51] Bir diğer Müslüman ilim merkezi Endülüs'tü. Eğitimi teşvik etmek amacıyla, Halife II. Hakem (961-976), başkent Kurtuba'da birçok okul ve kütüphaneyi finanse etti. Hakem'in Kurtuba'daki ana kütüphanesi yaklaşık 400.000 cilt içeriyordu.[52] Müslüman kütüphanelerindeki tahmini kitap sayıları muhtemelen abartılıdır, ancak bu sayılar, erken dönem Müslümanların kitaplara çok büyük değer verdiğini ve bilgiye erişim açısından Batı Hristiyanlarından çok daha iyi şartlara sahip olduğunu gösterir.[53]

Bu ilmî takdir ve himaye atmosferinde öndegelen filozoflar ortaya çıktı. Harezmî, 9. yüzyılda, matematik, coğrafya ve astronomi üzerine çalışmalar yaptı. Eserlerinin Latinceye çevrilmesi, Hint sistemine dayanan "Arap rakamlarının" Avrupa'ya tanıtılmasında önemli bir rol oynadı. Bu rakam sisteminin unsurları, sıfır sayısı ("0") ve ondalık basamak değerleri dâhil olmak üzere, büyük hesaplamalar için Roma rakamlarından daha verimli bir sistem getirmektedir. Batı dillerindeki "*Algorism*" ve "*algorithm*" terimleri, Harezmî'nin Latinleştirilmiş adı olan Algoritmi'den türemiştir ve "*algebra*" terimi, kitaplarından birinin başlığında yer alan "*el-cebir*" kelimesinden gelir.[54] Bağdat'ta, 9. yüzyılın bir diğer bilgini ise özellikle Müslümanlar arasında felsefenin öncüsü olarak bilinen bir bilge olan Kindî'dir.[55]

---

49. Starr 2013, 192-3. Tarihî terminolojide, Nişabur, Rey, Tûs, Belh ve Merv Horasan'daydı, Gürgenç Harezm'de ve Buhara da Maveraünnehir'deydi.

50. Bloom 2001, 122. Aziz döneminde, el-Ezher camii bir eğitim kurumu olarak gelişti. Aziz'in halefi, Halife Hâkim, yine Kahire'de bir kütüphane ve eğitim merkezi olarak Dâru'l-Hikme'yi kurdu. Mackensen 1935a, 97-102.

51. Mez 1937, 172; Bloom 2001, 116.

52. Menocal 2002, 32-5; Mackensen 1935a, 108-9; Prince 2002, 80.

53. Albin 2007, 169-70; Hirschler 2016, 2, 33. Batı Hristiyanları hâlâ "kitap malzemesi üretmek için bir düzine koyun gerektiren hayvan derileri (parşömen)" üzerine yazıyorlardı. Bu bağlamda, "O dönemde İsviçre'de St. Gallen manastırındaki kuzey Avrupa'nın en büyük kütüphanesi yaklaşık 800 cilt içeriyordu... Avrupa, 12. yüzyılda Müslüman dünyadan İtalya'ya gelene kadar kâğıda sahip değildi." Goody 2010, 90.

54. Joseph 2000, 311-28; al-Khalili 2011, 93-123.

55. Al-Nadim 1970 [987], 615-26; Fakhry 2004, 67-95; Corbin 1986, 220-4; Adamson 2016, 26-32.

Yine Bağdat'ta, Musa bin Şakir'in oğulları olarak da bilinen Beni Musa kardeşler, üç yenilikçi bilgindi. 850'de, mekanik cihazlar üzerine resimli bir kitap olan, *Kitâbü'l-Hiyel*'i yazdılar.[56] Beni Musa kardeşler kitapta yaklaşık yüz cihaza yer vermişlerdi ve bunların dörtte üçü kendi tasarımlarıydı.[57] Donald Hill, cihazlarının çoğunu "çeşitli türde sihirli kaplar" olarak tanımlar, diğerleri ise "çeşmeler, lambalar, kirli kuyularda kullanılmak üzere bir 'gaz maskesi' ve bir midye kabuğu tutma çubuğudur." Hill, kardeşler arasında Ahmed'i özellikle vurgular: "Aerostatik ve hidrostatik basınçları ustalıkla kullanması, otomatik kontroller ve anahtarlama sistemlerinden istifade etmesi, onu Helenistik öncüllerinden çok ileriye taşıyordu" diye ekler.[58]

Ebu Bekir el-Râzî (854-925), hem memleketi Rey'de hem de Bağdat'ta çalışmış önemli bir hekimdi. Tıbbî eserleri, çiçek hastalığı ile kızamık arasındaki ayrımı konu alan çığır açan çalışmaları içeriyordu. Râzî'nin tıbbî eserlerinin çevirileri, 16. yüzyıla kadar Batı Avrupa'da okutulmuştu.[59] Felsefî yazılarının dinlere yönelik ciddi eleştiriler içerdiği kaydedilir, bu da o dönemin entelektüel açıklığını gösterir.[60] Aziz al-Azmeh, Râzî ve bazı diğer filozofları "Abbasî dönemi özgür düşünürleri" olarak tanımlar ve "Abbasîlerin kozmopolit dönemini" Avrupa Radikal Aydınlanması ile mukayese eder.[61]

Alışılmışın dışında görüşleri ifade edebilen başka bir filozof Fârâbî (878-950) idi. Bağdat, Şam ve Halep gibi çeşitli şehirlerde yaşadı; politika, mantık, psikoloji ve müzik üzerine yazdı. Felsefî çevrelerde "ikinci öğretmen" olarak anıldı (Aristoteles'ten sonra).[62] Fârâbî'nin felsefesinde mutluluğu aramak, hayatın önemli bir amacıdır. Fârâbî şöyle yazar: "Mutluluk kayıtsız şartsız iyidir."[63] Fârâbî'nin

56. Banu Musa bin Shakir 1979 [850]. Ayrıca bkz. al-Nadim 1970 [987], 645-6.
57. Al-Hassan ve Hill 1986, 14.
58. Hill 1994, 27.
59. Pormann ve Savage-Smith 2007, 169; Dallal 1999, 201-3; al-Nadim 1970 [987], 701-9.
60. Fakhry 2004, 97-109; Adamson 2016, 48-54; Starr 2013, 516; Adıvar 1969, 131-2.
61. Al-Azmeh 2014, 83-8. Ayrıca bkz. Israel 2006, 633-8.
62. Al-Farabi 2005 [930]; al-Nadim 1970 [987], 629. Ayrıca bkz. Mahdi 1987; Fakhry 2004, 111-32.
63. Fârâbî, mutluluğa alternatif ve yanıltıcı amaçları "yararlı olan, hoş olan, hâkimiyet, onurlu olan ve benzeri" olarak listeler. Ona göre, "İnsan... hayatında arzuladığı hedef olarak mutluluktan başka bir şeyi seçer ve tüm yeteneklerini o hedefe ulaşmak için kullanırsa, o zaman ondan doğan her şey kötü olur." Al-Farabi 1963 [941-949], 34-5.

Erdemli Şehir (*el-Medînetü'l-Fâzıla*) adlı eserinin politik bölümleri, Platon'un *Devlet* eserinden ilham almış ve sonraki Müslüman siyasi filozoflar için önemli bir referans olmuştur.[64]

10. yüzyılda, Basra ve Bağdat merkezli gizli bir entelektüel cemaat olan İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* adıyla bir ansiklopedik eser üretti. *Risaleler*, matematik, mantık ve metafizik gibi konularda özet izahat sunan elli iki mektuptan oluşan bir koleksiyondu.[65] Aynı dönemde, Bağdat ve diğer şehirlerde yaşayan başka bir bilge olan İbn Miskeveyh (930-1030), tarihçi ve filozof olarak öne çıktı. Ahlak üzerine yazdığı kitabı *Ahlakı Güzelleştirmenin Yolları* (*Tehzîbü'l-Ahlâk*), diğer kaynaklar arasında özellikle Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserinden esinlenirken, sonraki ahlak kitaplarına da ilham kaynağı oldu.[66]

Mısır'da, İbnü'l-Heysem (Alhazen) (965-1040), öndegelen bir matematikçi ve astronom olarak ortaya çıktı. Kahire'de çalıştı ve özellikle optik alanında dikkate değer katkılarda bulundu. Kontrollü testlerin deneysel yöntemini kullanma konusunda dünya çapında bir öncü oldu. Fotoğrafçılığın gelişimi yolunda önemli bir erken adım olan "karanlık oda"nın (*camera obscura*) ilk versiyonunu inşa etti. David Lindberg'e göre, "Alhazen, optik biliminin antik dönem ile 17. yüzyıl arasındaki tarihinde şüphesiz en önemli figürdü."[67]

Son olarak, iki Orta Asyalı bilge, Bîrûnî (973-1048) ve İbn Sina (980-1037), Müslüman dünyada entelektüel devler haline geldi. Bîrûnî, astronomi, matematiksel coğrafya, tarih ve din gibi geniş bir yelpazede eserler verdi.[68] Hindistan hakkında yazdığı antropolojik kitap *Tahkîku mâ li'l-Hind*, modern dönemde *Hindistan'ın Dini, Felsefesi, Edebiyatı, Coğrafyası, Kronolojisi, Astronomisi, Gelenekleri, Yasaları ve Astrolojisi Hakkında Bir Hesap* alt başlığıyla İngilizceye çevrildi.[69] Hindistan Ulusal Bilim Akademisi, "Bîrûnî'nin eserlerini, Hindistan'ın bilim tarihindeki yeri hakkında paha biçilmez bir

64. Al-Farabi 1985 [940], bölüm 15-9; Tusi 1964 [1235], 187. Ayrıca bkz. Rosenthal 1958, 122-42; Parens 1995.
65. El-Bizri, ed. 2008; Fakhry 2004, 167-85.
66. Miskawayh 1968 [1030]. Ayrıca bkz. Leaman 1996; Kraemer 1992, 222-33; Goodman 2003, 101-12, 199-201.
67. Lindberg 1976, 58. Ayrıca bkz. Belting 2011, bölüm 3.
68. Lawrence 2014, 63-8.
69. Al-Biruni 1964 [1030]. Çevirmeni Ainslie Embree (1971, v) şöyle iddia etmektedir: "Sekiz yüz yıldan uzun bir süre boyunca başka hiçbir yazar Hindistan'ı bu kadar kapsamlı ve derinlikli bir şekilde incelemeyecekti."

kaynak" olarak tanımlamaktadır.[70] Bîrûnî ve İbn Sina arasındaki mektuplaşmalar da önemlidir. Bu yazışmalarda, ampirik gözleme önem veren Bîrûnî, özellikle astronomi konusunda Aristotelesçi fiziği sorgularken, İbn Sina Aristotelesçi felsefesinin iç tutarlılığını savunmuştur. Bîrûnî, "Aristoteles'e karşı, farklı doğalara sahip veya dünyamızla aynı doğaya sahip olabilecek diğer dünyaların var olabilme olasılığını" savundu. İbn Sina ise, Aristotelesçi felsefeye dayanarak, "birden fazla dünyanın mümkün olmadığını" iddia ediyordu.[71]

Şimdiye kadar ele aldığımız âlimler arasında, İbn Sina, Müslümanların felsefe düşüncesi üzerinde en kalıcı etkiye sahip isimdir.[72] Dimitri Gutas'a göre, İbn Sina'nın felsefî çalışmaları, "tüm İslamî entelektüel hayata nüfuz etmesi" nedeniyle sürekli olarak sorgulandı ve karşı çıkıldı.[73] İbn Sina'nın felsefî ve tıbbî eserlerinin çevirileri, 12. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Avrupa'da da etkili oldu.[74] Onun *Kânun fi't-Tıb* eserinin çevirileri, 1500 ile 1674 yılları arasında Avrupa'da "en az altmış kez" basılıp yayınlandı.[75]

Bu kısımda özetlenen felsefî ve bilimsel başarılar, erken dönem Müslüman toplumlarının diğer yönlerinden izole edilmemişti. Aksine, Müslümanların ticari ve tarımsal alandaki gelişmeleriyle doğrudan ilişkilidir. Sonraki iki kısım bu gelişmeleri mercek altına alacaktır.

Tüccarlar

İber Yarımadası, Kuzey Afrika, Orta Doğu, Kuzey Hindistan ve Orta Asya'daki büyük şehirleri yöneten Müslümanlar Avrupa, Hindistan ve Çin arasındaki ticaret yollarını kontrol edebildiler.[76] Ayrıca, ortak bir dil (Arapça), paylaşılan bir hukuk sistemi ve dinî bir seyahat motivasyonuna (hac) sahiptiler. Tüm bu faktör-

70. Sen 1971a, 49.
71. Dallal 2010, 74; ayrıca 75-80. Ayrıca bkz. Lawrence 2014, 63-4; Starr 2013, 1-4.
72. Ibn Sina 1974 [1037]; Ibn Sina 2005 [1020]; McAuliffe 2015, 265-76; Rosenthal 1958, 143-57; Corbin 1986, 238-47.
73. Gutas 2014, XIV: 89.
74. Marenbon 1996, 1001-6; Irwin 2006, 29-30; Ülken 2016 [1935], 183-6. 203-4.
75. Pormann ve Savage-Smith 2007, 169.
76. Findlay ve O'Rourke 2007, 43-61. Müslümanlar, kendi şehirleri arasında da güçlü ticari etkileşimlere sahipti. 9. yüzyılda çeşitli bölgelerdeki şehirler aşağıdaki ürünleri ihraç ediyordu: Azerbaycan (odun, mineraller ve petrol), İran (pamuk ürünleri, parfümler ve bozulmayan yiyecekler) ve Orta Asya (deriler, ipek ürünleri, halılar ve sabun). Shatzmiller 2000, 470.

ler Müslümanların kıtalararası ticaretine katkıda bulundu. Maya Shatzmiller'a göre, 7. ve 11. yüzyıllar arasında Müslümanların ekonomik başarısı; genişleyen işbölümü, artan para dolaşımı, kredi kurumlarının oluşumu ve mülkiyet haklarını korumak için yasal kurumların yaratılmasını ihtiva ediyordu.[77]

Tüccarlar bir sınıf olarak, erken dönem Müslümanların sosyo-ekonomik yapısında önemli bir konum kazandılar.[78] Zaten, Hz. Muhammed ve birçok yakın arkadaşı (sahabeler) tüccar olduğu için, ticaret dinî bir meşruiyet sahibiydi. Cohen'in daha önce bahsedilen ulema analizi, 8. yüzyıldan 11. yüzyılın ortalarına kadar İslam âlimlerinin veya ailelerinin yüzde 72,5'inin ticaret ve/veya üretim sektöründe çalıştığını göstermektedir.[79] Bulliet, Cohen'in bulgularını dört İran şehrinden, özellikle Nişabur'dan elde edilen ek verilerle destekleyerek, ulemanın 9. ve 10. yüzyıllarda büyük gelişme gösteren pamuk ticaretiyle güçlü bağlantısını ortaya koyuyor.[80] Erken dönem ulemanın ticaretle ilişkilerinin önemli bir örneği, bir ipek tüccarı olan Ebu Hanife idi.[81] Aynı şekilde, onun Hanefî fıkhında kurucu bir figür olan, öndegelen öğrencisi Şeybânî, "Dürüst tüccarın yaptığı iş, Allah nezdinde devlet hizmetinden daha evladır" sözleriyle benzer bir vurguda bulundu.[82] O dönemde, tüccarlar dinî tedrisatın hem finansörleri hem de katılımcı talebeleriydi: "Dinî ilimlerin gelişiminde, büyük ölçüde tüccarlar ön saflarda yer almaktaydı."[83]

9. yüzyılın ünlü nesir yazarı Câhiz, "Tüccarların Övgüsü ve Memurların Eleştirisi" başlıklı mektubunda tüccarları devlet memurları ile mukayese eder. Câhiz'e göre, kıdemli memurlar bile tüccarların "her zaman en titiz, en mutlu ve en güvenli insanlar" olduğunu kabul ederler. "Devlete yakın ve onun hizmetindeki insanlarda durum tamamen farklıdır. Memurlar, hizmetkârlık mantosu ve dal-

77. Shatzmiller 2011, 176.

78. Ann Lambton'a göre (1962, 121), İran ve Orta Asya'nın bazı bölgelerinde İslam, "tüccarları küçümseyen Zerdüşt dininin" yerini aldı. Ayrıca, "İslam'ın zühd karşıtı tutumu, tüccar topluluğunun büyümesine katkıda bulundu ve tüccarın statüsünü yükseltmeye yardımcı oldu."

79. Cohen 1970, 36 (Tablo A-I).

80. Bulliet 2009, 1-5, 43-4, 131.

81. Cohen 1970, 26. İbn Hanbel ayrıca özel tekstil endüstrisinde "en azından bir zamanlar iplik dokuyucu" olarak çalıştı. Cohen 1970, 28.

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

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

kavukluk rozeti takar ve kalpleri, üstlerine duydukları [hayranlıkla] doludur; korku onların kalplerinde yaşar, hizmetkârlık onları asla terk etmez ve yoksulluk korkusu onların sürekli yoldaşıdır." Câhiz ayrıca okuyucuya "Peygamberin bir tüccar olduğu bilinmektedir ve [kabilesinin] adı olan Kureyş, ticaretten (*takriş*) türetilmiştir" diye hatırlatır.[84]

İslam araştırmaları dışında, tüccarlar felsefe ve sanatın da destekçileri olmuşlardır. Bryan Turner'ın belirttiği gibi, tüccarlar, 8. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar *pax Islamica* (İslam'ın barış sağladığı topraklar) altında ticaretin genişlemesiyle zenginlik biriktirdiler ve bilimsel faaliyetlere destek oldular. Müslüman tüccarların ekonomik zihniyeti ile matematiğe olan destekleri arasında özel bir bağlantı vardı: "Çünkü tüccarların hesap kaydı, muhasebe ve fiyat belirleme ile ilgili özel ihtiyaçları vardı ve bu yüzden aritmetiğe destek sağladılar."[85] Hükümdarların himayesi ile tüccarların himayesi birbirini dışlamıyordu. Meslek hayatında çeşitli devlet otoritelerine hizmet eden İbn Sina, otobiyografisinde çocukluk eğitimi hakkında şunları belirtir: "[Babam] beni Hint hesaplama [ve cebir] yöntemleri kullanan bir sebzeciye gönderdi ve onun yanında çalıştım."[86] Ayrıca, Müslüman tüccarların sanatçılara olan himayesi, Oleg Grabar'ın deyimiyle, emsalsizdi: "Erken İslam, kilise veya aristokrasi sanatına karşı burjuvazi sanatı fenomeninin ilk Orta Çağ örneğidir."[87]

Ticaretin Güzelliklerine İşaret (*Kitab el-İşâre ilâ Mehâsini't-Ticâre*) adlı kitapçık, 11. yüzyıl civarında Şamlı eğitimli bir tüccar olan Cafer bin Ali ed-Dımaşkî tarafından yazılmıştır ve analizimizle üç açıdan ilişkilidir. Birincisi, Dımaşkî çok sınırlı sayıda dinî referans kullanır. Bunun yerine, ticaretin önemini insan yaşamı için yaptığı katkılarla vurgular: "Ticareti tüm diğer gelir kaynaklarıyla karşılaştırırsak, insanlara mutluluk getirme açısından en iyisi olduğunu görürüz."[88] İkincisi, Dımaşkî'nin kitabının işbölümü, parasal değişim, servetin korunması ve harcanması üzerine bölümleri, 1. yüzyıl Greko-Ro-

84. Jahiz 1969 [862], 272.
85. Turner 2013b, 64. "Tıpkı [ilerde gelecek] Protestan emsalleri gibi, [Müslüman] tüccarlar da iş dünyasındaki başarı motivasyonlarını hayatın yüksek bir gayesi ve dinî bir misyon gibi görüyorlardı." Turner 1974, 143.
86. Ibni Sina 1974 [1037], 21.
87. Grabar 1987, 176.
88. Al-Dimashqi 1995a [11. yüzyıl], 38. Türkçe çevirisi: "Ticaretin Güzelliklerine İşaret," *Ortaçağ Tarihi Metinlerine Dair Çeviriler* 1 (Ankara, 2008) içerisinde –ç.n.

men yazarı Bryson'un risalesine dayanır.[89] Bu, felsefe ile Müslüman tüccarlar arasındaki bağlantının bir başka örneği olarak görülebilir.

Üçüncü olarak, Dımaşkî, dönemindeki Müslüman tüccarların ticari çıkarlarını siyasetten üstün tutma bilincini ortaya koyar. Dımaşkî, tüccarlara yönelik önerileri arasında, "devlet otoritesinin özelliklerini, yani devletin gücü veya zayıflığı, adaleti veya adaletsizliği ile zenginliği veya fakirliğini dikkate almaları gerektiğini" vurgular. Zayıf düşmanlara, bol vergi gelirlerine ve mülklere sahip adil bir devlet otoritesi, ticaret için mükemmel koşullardır. Devlet otoritesi adil, ancak düşmanlarına karşı zayıf ise tüccarlar büyük ve riskli satın alımlardan kaçınmalıdır. Devlet otoritesi adaletsiz ama güçlü ise, tüccarlar iş yapmayı bırakmalıdır, hiçbir şey satın alamayan fakir insanlar gibi davranmalıdırlar. Son olarak, eğer devlet otoritesi bünyesinde "adaletsizlik, fakirlik ve zayıflığı birleştiriyorsa" tüccarlar "ülkeyi terk etmelidir."[90]

Erken İslam tarihinde tüccarlar, –kendilerinden asırlar sonra gelecek olan– 17. yüzyıldaki Hollandalı veya Britanyalı burjuvaziye kıyasla, siyasi açıdan güçlü değildi; parlamentoları yoktu. Bununla birlikte, "Saray entrikalarına karışan ve saray ortamı ile zengin şehir çevreleri arasında bir bağ kuran çok güçlü ve nüfuzlu tüccarlar" vardı. Bu tüccarlar, "sivil idare ve saray kâtipleriyle birlikte," "Müslüman dünyada ekonomik faaliyetlerin ana unsurları, 8. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar en parlak uygarlığın temel dayanağı ve taşıyıcıları" idi.[91] 10. yüzyılın ortalarında, Abbasî yönetimi altında, büyük tüccarlar, hükümete kredi veriyorlardı ve idarecilerin bu kredileri geri ödememesi düşünülmesi zor bir durumdu.[92]

Erken dönem Müslüman hükümdarlar, yabancıların ve hatta gayrimüslim tebaanın ticareti ele geçirmesine izin vermediler. Müslüman tüccarları özel vergi oranlarıyla kayırdılar. Goitein'e göre, Eski Kahire'deki Geniza belgeleri, "11. ve 12. yüzyılların büyük tüccarlarının çoğunlukla Müslüman olduğunu açıkça belirtir." Goitein ayrıca 10. yüzyıldaki bir metinden şu sözü aktarır: "tüccarlar vezirlerden daha güçlüdür" çünkü tüccarın bir hisse

89. Al-Dimaşki 1995a [11. yy.], 7-9, 46-8, 56. Fransızca tercüme: al-Dimashqi 1995b [11. yy.], 21-3, 55, 64-6, 74; Bryson 2013 [1. yy.], 5-11. Ayrıca bkz. Swain 2013, 103-4, 252-4; Cahen 1962, 160-70.
90. Al-Dimashqi 1995a [11. yy.], 41; al-Dimashqi 1995b [11. yy.], 58-9. İngilizce bir özet için bkz. Essid 1995, 223.
91. Lombard 1975, 150.
92. Mottahedeh 1980, 118.

senedi, idarecinin vergi gelirlerine dayalı ödeme taahhüdünden daha güvenilirdi.[93]

Hatta Goitein bu dönemde yaşanan ticari dinamizmi bir "burjuva devrimi" olarak tanımlar: "İslam'ın erken yüzyıllarındaki Orta Doğu'nun 'burjuva devrimi', dünya tarihi üzerinde birçok yankıya sahiptir. Sadece birini belirtmek gerekirse: Bu devrim aracılığıyla, o zamana kadar ağırlıklı olarak tarım ve benzeri işlerde yer alan Yahudiler, büyük ölçüde ticaretle uğraşan bir topluluk haline dönüştü."[94] Maristella Botticini ve Zvi Eckstein, "Yahudilerin tam anlamıyla tarımdan [şehirlerdeki] zanaat ve ticarete geçişinin," Emevî, Abbasî ve Fâtımî yönetimi altında, yaklaşık 750 ile 900 yılları arasında, "Yahudilerin yasal olarak toprak sahibi olmalarına... ve istedikleri herhangi bir meslekle uğraşmalarına" izin verildiği bir dönemde gerçekleştiğini ayrıntılı olarak açıklarlar.[95]

Ticaretin gelişimine ilaveten, Müslümanların Afrika, Hindistan ve Çin ile bağlantılı merkezî coğrafi konumu, tarımsal yenilik üretmelerine ve büyüme elde etmelerine de yardımcı oldu. Andrew Watson'a göre, 700 ile 1100 yılları arasında, Müslümanlar sayısız çiftçilik tekniği geliştirdiler ve eski dünya pamuğu, Asya pirinci, darı ve şeker kamışı ile enginar, gölevez, patlıcan, ıspanak, karpuz, muz, hindistancevizi palmiyesi, mango ağacı, limon, misket limonu, ekşi portakal ve pomelo gibi çeşitli mahsulleri yetiştirdiler. Müslümanlar bu mahsullerin çoğunu Hindistan ve Çin'den, bazılarını da Sahra Altı Afrika'dan alıp benimsediler. Zamanla, bu mahsullerin birçoğu Müslüman topraklardan Avrupa'ya yayıldı.[96]

Watson, Müslümanların tarımsal başarısına katkıda bulunan üç faktörü vurgular. Birincisi, toprak mülkiyeti yasaları ve politikalarıydı. Bunlar, ferdî mülkiyeti, belirli toprak kategorileri üzerinde tanıyarak, bireylere tarımsal teknikleri yenileme teşvikleri sağlıyordu. Arap ordularının fetihleri zamanında hükümdar tarafından yönetilen "devlet toprakları" ve Müslüman halk tarafından temellük edilmiş "fethedilmiş topraklar" genişlese de, zamanla bu topraklar bile "özel mülkiyete dönüşmüştü." Başka bir deyişle, "Hemen hemen tüm ekili arazi; satma, ipotek etme, vasiyet etme, işleme veya işlettirme hakkına sahip bireylere aitti."[97]

93. Goitein 1966a, 238-9; ayrıca 232.
94. Goitein 1966a, 241.
95. Botticini ve Eckstein 2012, 55-6.
96. Watson 1983.
97. Watson 1983, 112-3.

İkinci olarak, Watson, vergi politikasının etkili ve yenilikçi zirai üretimi teşvik ettiğini savunur: "Düşük vergi oranları küçük, bağımsız toprak sahiplerinin ve nispeten müreffeh bir köylü sınıfının hayatta kalmasına yardımcı oluyordu." Ona göre, "İslam'ın erken yüzyıllarında, artan kârlar keyfî vergi tahsildarları veya açgözlü bir devlet tarafından bireylerin elinden kolayca alınamazdı."[98] Üçüncü olarak, Watson, erken Müslüman toplumlarda tarımsal gelişmeye katkıda bulunan bir faktör olarak, nüfus artışına işaret eder.[99]

700 ile 1100 yılları arasında tarımsal verimlilik, nüfus artışı ve ticari genişlemenin oluşturduğu verimli döngü, Müslüman şehirli yaşamının gelişimine katkıda bulundu. Müslümanlar genellikle sınırlı yağış alan topraklarda yaşadıklarından, tarımsal sulama ve şehirlerde içme suyu için barajlar, kanallar ve yeraltı kanallarından oluşan karmaşık su sistemleri inşa ettiler.[100] Müslümanların büyük şehirleri, haberleşme araçlarına da ihtiyaç duymaktaydı. Bu nedenle, halk tarafından kullanılan ticari postayı, "hükümet kuryesi ve istihbarat servisinin *(berîd)* yanısıra" geliştirdiler.[101] Erken Müslümanların kentsel gelişimi ve entelektüel üretkenliği birbirini tamamlamaktaydı. İslam'ın bu başarılar üzerindeki rolüne ilişkin olarak modern bir tartışma sözkonusu olup, bir sonraki kısımda bu tahlil edilecektir.

Ne Felsefî Taklit Ne De Dinî Dogma

1883'teki meşhur konferansında, Ernest Renan, erken İslam tarihinin entelektüel canlanmasının ardındaki âlimlerin aslında "Zerdüştîler, Hristiyanlar, Yahudiler, Harranlılar, İsmailîler ve kendi dinlerine karşı içsel isyan içindeki Müslümanlar" olduğunu savundu.[102] O zamandan beri, benzer iddialar tekrarlanageldi. Örneğin, yakın zamanlarda, Adonis, "Ne Mutezilîlerin ne de mistikler, filozoflar, şairler gibi grupların Müslümanlığın kabul gören parçaları olduğunu" savundu.[103] Bu görüşe göre, İslam dini ilmî ilerleme

98. Watson 1983, 115.
99. Watson 1983, 129, 132.
100. İran, Irak, Mısır ve Tunus için: al-Hassan ve Hill 1986, 80-7. Orta Asya ve İran için: Starr 2013, 37-40, 175, 198. İran için: Hodgson 1974a, 295-6. Endülüs için: Butzer, Mateu, Butzer ve Kraus 1985.
101. Goitein 1964, 118. Ayrıca bkz. Mez 1937, 78.
102. Renan 1883, 16. Afgânî'nin yanıtının çevirisi –"Réponse à Renan," *Journal des Débats*, 18 Mayıs 1883– Keddie 1968, 181-7'de yer almaktadır. Renan'ın Türk eleştirmenleri için bkz. Kemal 1962 [1910]; Meriç 1996, 66-77.
103. Adonis 2015, 25.

ile uyumsuzdur. Erken İslam tarihindeki felsefî eserler, ya Yunan medeniyetinin taklitleri,[104] ya da –dinle ilişkisi olmayan– serbest düşünürlerin başarılarıydı. Buna mukabil, modern İslamcılar, erken İslam tarihindeki gelişmeleri doğrudan İslam'ın birer ürünü olarak sunmaktadır. İslamcılara göre, sonraki Müslümanlar, "hakiki İslam"dan saptıkları için, zamanla gerilemiş ve sonunda bugünkü krizlerin içine düşmüşlerdir. Bu iki argümanın zayıflıklarını, ilkinden başlayarak izah edeceğim.

Renan ve takipçilerinin iddiaları, entelektüel olarak verimli dönemdeki birçok Sünni ve Şii Müslüman âlimi gözardı eder. Aslında, bir Orta Çağ filozofunun Sünni mi, Şii mi olduğunu belirlemek kolay değildir. Bu konuda, Gutas, İbn Sina'yı İsmailî olarak tanımlamanın bir "yanlış anlama" olduğunu savunur ve onu Hanefî olarak tasvir eder. [105] Ayrıca, Gutas, özellikle İbn Sina ve genel olarak filozoflar hakkındaki biyografik bilgilerin, onları dinsiz ve ahlaksız göstermek amacıyla rakipleri tarafından manipüle edildiğini belirtir:[106] "Gazâlî tarafından başlatılan eğilim[107]... İbn Sina'nın etkisini (içki içme ve cinsel ilişki gibi konular üzerinden yürütülen) kişisel saldırılarla engellemeye çalışmak ve dahası bu saldırıları tüm filozofları dinsiz göstererek itibarsızlaştırmak için genelleştirmektir."[108]

Müslüman âlimleri, yalnızca Yunan ve diğer medeniyetlerin ilimlerinin aktarıcıları olarak sunmak da yanlıştır. Müslümanların Yunanca, Süryanice, Orta Farsça ve Sanskritçeden yaptığı çeviriler, "Metinlerin basit bir aktarımı değil, bilimsel bilginin kültürlerarası bağlamda benimsenmesi ve dönüştürülmesi sürecidir."[109] Müs-

104. Renan (1882 [1852], vii-viii) tezinde şöyle yazdı: "Felsefe derslerini Sâmî ırktan isteyemeyiz... Sâmîler arasında felsefe her zaman tamamen... Yunan felsefesinin bir taklidi olmuştur."

105. Gutas 2014, I: 5; Gutas 2014, II: 323-34.

106. Gerçekte, Fârâbî "Mümkün olan en büyük sadelik içinde yaşadı ve derviş libası giydi. Karakteristik olarak tefekküre eğilimliydi ve sosyal hayattan uzak durdu." Corbin 1986, 226.

107. Gazâlî'nin bu tür saldırılarına bir örnek: "İbn Sina, otobiyografisinde, Allah'a yemin ettiğini... ilahî yasanın belirlediği şeyler için şükredeceğini, cemaatle namaza katılma konusunda gevşek olmayacağını ve zevk için değil, yalnızca tedavi maksadıyla içeceğini yazıyor. Böylece, imanının saflığı ve ibadet yükümlülüklerine uymasının sonucu şu ki tıbbî amaçlarla şarap içmek gibi bir istisna yapmış! İşte dinî inançlara sahip olduğunu iddia eden bu filozofların imanı böyledir." Al-Ghazali 1953 [1108], 73. Ayrıca bkz. al-Ghazali 1999 [1108], 90.

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

109. Abattouy, Renn ve Weinig 2001, 2.

lümanlar, önceki ilmî çalışmaları yeniden yapılandırdı ve onlara özgün katkılarda bulundular.[110] Bir yandan, Galen ve Batlamyus gibi Yunan filozoflarının mirasını devam ettirdiler; diğer yandan, eserlerine eleştirilerde bulunup, onları geliştirdiler.[111] Erken İslam tarihindeki başarılar üzerinde önceki geleneklerin ve gayrimüslim âlimlerin etkisine odaklanılsa bile, bu perspektif, erken İslam medeniyetinin çeşitli gelenekleri kapsama ve farklı katkıları bir araya getirme konusundaki olağanüstü başarısını ortaya koyacaktır. Bu Müslüman dönem, daha önceki Helenistik çağ ve 1965-2025 yılları arasındaki Amerika Birleşik Devletleri gibi, çokkültürlülüğün başarılı örneklerine benzer şekilde değerlendirilmelidir.

Çokkültürlülük perspektifi, Araplara karşı belirgin bir antipati besleyen Renan'ın tutumundan çok farklıdır. Renan, erken İslam tarihinin âlimlerinin "Kindî dışında; Persler, Mâverâünnehirliler, İspanyollar olduğu... Kan bakımından Arap olmadıkları gibi, Arap ruhuna da sahip olmadıklarını" söylemiştir.[112] Bu iddia, kendisi de Sünni Arap olan İbn Haldûn'un yankısını taşır: "Dinî ve entelektüel ilimlerdeki Müslüman âlimlerin çoğunun Arap olmadıkları gerçeği dikkate değerdir. Bir âlim Arap kökenliyse, dil ve yetiştirilme bakımından Arap değildir ve Arap olmayan öğretmenlere sahiptir."[113] İbn Haldûn bu gözlemiyle ilgili iki açıklama sunar: a) Araplar başlangıçta çoğunlukla çölün göçebe insanlarıydı ve bu nedenle geleneksel olarak yerleşik olan Persler bilimde egemen oldular; b) Abbasî İmparatorluğu'ndaki birçok yerleşik Arap, devlette makam aldılar ve "İlim adamı olmayı kerih bir şey gördüler, çünkü ilim bir zanaattı ve politik liderler zanaatlara ve mesleklere her zaman küçümsemeyle bakarlar."[114] Bu argümanlar, Mısır ve Endülüs'teki durumu açıklamaz; burada İbn Yunus, İbnü'l-Heysem, İbnü'n-Nefis (Mısır'da) ve İbn Zühr, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd (Endülüs'te) gibi birçok astronom, hekim ve filozof Arap kimlikleriyle tanımlanabilir.

Kısacası, erken dönemdeki başarıları taklit veya dinsiz düşünürlerin ürünleri olarak tanımlamak yanıltıcıdır. Ancak bu başarıların merkezinde "hakiki İslam" veya "dindarlık" olduğunu iddia eden

110. Sabra 1987, 224-8, 242; Collins 2000, 833.
111. Dallal 2010, 31-43.
112. Renan 1883, 15. Renan (1882 [1852], 90-1), Hint-Avrupa kökenli Persleri Sâmî Araplardan üstün görürdü. Afgânî'yi de Aryan kökenli bir Pers olduğu için takdir etti. Keddie 1968, 85, 92.
113. Ibn Khaldun 2005 [1377], 428.
114. Ibn Khaldun 2005 [1377], 430; ayrıca 428-9.

karşıt argüman da sorunludur.[115] 20. yüzyılın en etkili İslamcı düşünürlerinden Kutub, Avrupa'nın "Endülüs ve Doğu'nun İslam üniversitelerinden" bilimsel yöntemleri öğrendiğini savunur, ancak "Müslüman dünya yavaş yavaş İslam'dan uzaklaştı, bunun sonucunda bilimsel hareket önce durgun hale geldi ve sonra tamamen sona erdi" der.[116] Bu iddianın aksine, erken dönem Müslümanlarının başarıları, farklı dinî bağlılıklara sahip çok çeşitli insanların ürünleriydi. Abbasî İmparatorluğu ve diğer Müslüman ülkelerin âlimleri, tüccarları ve hatta bürokratları arasında Sünniler, Şiiler, heterodoks Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler ve diğer bazı dinlerin mensupları bulunuyordu.[117] Erken İslam tarihinin en öndegelen filozofları, günümüzde İslamcılığın etkili olduğu ülkelerde yaşasalar, mürted olmakla suçlanır ve hayatları tehlikede olurdu.

Renan tarzı argümanlar ile İslamcı klişeler arasında dengeli bir yaklaşım, Müslümanların hem özgün eserlerini hem de kadim medeniyetler ile gayrimüslim çağdaşlarına olan borçlarını kabul etmeyi gerektirir. Kudüs'teki Kubbet-üs-Sahra ve Şam'daki Emevî Camii, böyle bir sentezin mimarî örnekleridir; bunlar, Bizans, Sâsânî ve pagan geleneklerinin mirasını yansıtan Müslüman abideleridir.[118] Michael Morony'ye göre, İslam medeniyetini çoğulcu bir şekilde açıklama geleneği "muhtemelen Mesudî'ye (ö. 965) kadar gider" ki o, İslam medeniyetini "Persler, Keldânîler, Yunanlılar, Mısırlılar, Türkler, Hintliler, Çinliler ve Arapların kültürel katkılarının varisi" olarak açıklamıştır.[119]

---

115. Said Nursi (1996 [1929-1934], 558) bu argümanı bir risalesinde savunur: "Hem tarih şahittir ki, ehl-i İslâm ne vakit dinine tam temessük etmişse [sımsıkı tutunmuşsa], o zamana nispeten terakki etmiş; ne vakit salâbeti [dine 'kuvvetli' bağlılığı] terk etmişse, tedennî etmiş [gerilemiş]. Hıristiyanlık ise bilâkistir [tam zıddıdır]."

116. Qutb 2002 [1964], 111. Kutub için bkz. 1. Bölüm.

117. Starr 2013, 91-9, 120-4; Menocal 2002, 3-90; Corbin 1986, bölüm 4. Hodgson (1974a, 58-9), Müslümanlar tarafından yönetilen, ama birçok açıdan "İslamî" olmayan yerleri tanımlamak için İngilizce "*Islamicate*" terimini kullandı. Ama, Clifford Geertz'in (1975, 18) öngördüğü gibi, bu terim yerleşmedi.

118. Grabar 1987, 9-10, 167-8, 209-10; Briggs 2005 [1931], 161. Genel olarak, "Orta Çağ İslam medeniyeti... birçok farklı kültürü yok etmeden bünyesine kattı ve bu medeniyetler, sanatsal ve maddi kültürlerinin yanısıra, dinî ve sosyal pratiklerini de korumaya devam etti." Ettinghausen, Grabar ve Jenkins-Madina 2001, 291; ayrıca 7-26, 43-9.

119. Morony 1984, 6. Erken İslam medeniyeti "Her şeyden önce bir sentezdi. Sanatı da fazlasıyla çeşitli kökenleri ihtiva etmekteydi: Pers, Mezopotamya, Bizans ve hatta Vizigot. İslam'ın büyük başarısı, tüm bu unsurları tek bir medeniyet potasında birleştirmesiydi." Lombard 1975, 97-8.

İslamî Medenileşme Süreci

Müslümanlar bazı fikirleri ve kurumları ödünç aldılar, ancak İslam dininden gelen özgün dinamiklere de sahiptiler. Mesela, hicrî takvimin düzenlenmesi, Ramazan ayı dâhil olmak üzere ayların belirlenmesi açısından önemliydi. Harezmî, "9. yüzyılın başlarında, hilalin görünürlüğünü yıl boyunca gözlemlemeyi sağlamak için güneş ve ay arasındaki asgari mesafeleri (ekliptikte) ölçtü ve bunları gösteren bir tablo hazırladı."[120] Günlük beş vakit namaz da, hem Kâbe'ye yön tayini ve hem de kesin zamanlama bilgisi gerektirdiği için, Müslümanları coğrafya, kartografi, astronomi ve matematik öğrenmeye teşvik etmişti. 11. yüzyılda, Bîrûnî, Afganistan'da kıbleyi belirlemek için bir risale yazdı ve bu, David King'e göre, "matematiksel coğrafyaya Müslümanların en önemli katkısı" oldu.[121] Müslümanlar bu tür hesaplamalar için usturlap, açıölçer ve güneş saatleri geliştirdiler. 13. yüzyılda, büyük camiler *muvakkit* (vakit hesaplayıcısı) istihdam ediyorlardı.[122]

Zamanla ilişkili dinî ibadetler, Müslümanlara –saat gibi modern zaman araçları olmadığı bir dönemde– disiplin de sağlıyordu. Benzer şekilde, İslam'ın misvak ile diş fırçalama, namaz abdesti, gusül abdesti, tuvalet âdâbı gibi kuralları, modernite öncesi koşullarda, hijyene de katkıda bulunuyordu. O dönemde, Batı Avrupalılar âdâb-ı muaşeret (görgü kuralları) ve hijyene genellikle çok daha az dikkat ediyorlardı. Paulina Lewicka'ya göre, yemek âdâbı kitapları Müslüman dünyada 10. ve 15. yüzyıllar arasında, Batı Avrupa'da ise 13. ve 18. yüzyıllar arasında yazılmıştır.[123]

11. yüzyılda, Gazâlî meşhur bir âdâb-ı muaşeret kitabı yazdı. Tavsiyeleri şu yöndeydi: ellerinizi yıkayın, yemeği yerde bir örtü üstünde (Peygamberi takip ederek) veya bir masada yiyebilirsiniz, uygun şekilde oturun, mevcut olanla yetinin, tek başınıza yemekten kaçının ve yemek sırasında sessiz kalmayın, her lokmayı küçük alın ve iyice çiğneyin, (tabak ortaksa) kendinize en yakın taraftan yiyin, sıcak yemeğe üflemeyin, ağzınızdan bir şey çıkarırsanız yüzünüzü yemekten uzaklaştırın, dişlerinizle kestiğiniz bir ekmek parçasını

120. King 1993, I: 248.

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

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

123. Lewicka 2003, 96-105. Ona göre, Avrupa görgü kuralları kitapları, insanların tutumlarının ve günlük faaliyetlerinin evrimini temsil ederken, Müslüman meslektaşları genellikle geleneğin devamını vurguluyordu. Lewicka 2003, 106-7, 107n33. Ayrıca bkz. Kınalızade 2012 [1565], 374-6.

ortak tabağa daldırmayın, mideniz dolmadan yemeyi bırakın ve sonunda ellerinizi, ağzınızı ve dişlerinizi temizleyin.[124]

Uygarlık Süreci kitabında Norbert Elias, 12. yüzyıldan 18. yüzyıla uzanan süreçte –özellikle 16 ve 17. yüzyıllarda– Avrupa'da âdâb-ı muaşeretin gelişiminin sosyo-politik hayata etkisini inceler. Bireylerin disiplinli bir hayatı içselleştirmesinin, Avrupa'da modern devletin doğuşu ile ilişkisini vurgular. Avrupa'daki görgü kuralları kitapları, ellerin nasıl yıkanacağını ve banyo yapmayı, giysilere burnun silinmemesini, sarımsak kokusu gibi kötü kokulardan kaçınmayı ve uyurken uygun şekilde giyinmeyi salık verir.[125] Elias, bu ilerlemede önemli faktörler olarak saraylı aristokrasi ve daha sonra burjuvazinin rol model olmasına işaret eder. Bu süreçte Hristiyanlığın veya Müslümanlarla etkileşimin herhangi bir olumlu katkısından bahsetmez.[126]

Disiplin ve âdâb-ı muaşerete ek olarak, İslam dini başlangıçta eşitlikçi anlayışların gelişmesine katkı sağlamış olarak da görülebilir. Hz. Muhammed'in yakın arkadaşı Bilal-i Habeşî'nin Afrikalı ve eski bir köle olması,[127] erken dönem Müslümanlar arasında belirli düzeyde ırksal eşitlik fikrinin güçlenmesi adına önemliydi.[128] İslam hukuku ayrıca hem erkekler hem de kadınlar için özel mülkiyeti korumaktaydı. İslam'da köleler, kadınlar ve gayrimüslimlerin statüsüne eleştirel yaklaşan Lewis bile,[129] Müslüman yönetimini, "erken döneminde çevresindeki toplumlarla –doğusundaki İran'ın katmanlı

124. Al-Ghazali 2000 [1097], 1-17, 31-32; Gazâlî 1974b [1097], 12-23, 35-6. Gazâlî, davetler ve misafirperverlik hakkında, bir daveti kabul ederken veya teklif ederken zenginleri fakirlere tercih etmemek gibi tavsiyeler listelemektedir.

125. Elias 2000 [1939], 62, 108, 114-7, 122, 138-9. Türkçe çevirisi: *Uygarlık Süreci* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021) –ç.n. Ayrıca bkz. Braudel 1981, 206-7.

126. "Dinin, Tanrı'nın cezalandırıcı veya ödüllendirici her şeyi yapabilen kudretine olan inancın, kendi başına 'medeni' veya duygu bastırıcı bir etkisi asla yoktur. Aksine, din her zaman tam olarak onu savunan toplum veya sınıf kadar 'medenidir.'" Elias 2000 [1939], 169. Jack Goody'e (2006, 174) ise farklı bir perspektif sunar: "Avrupa'daki erken Hristiyanlar, Roma hamamlarını genellikle pagan, Yahudi ve Müslüman uygulamalarıyla ilişkilendirerek yok etmişlerdir." Daha sonra, bu hamamların Orta Çağ döneminde kademeli olarak "yeniden canlanması Haçlı Seferleri ve Müslüman etkisi ile bağlantılı olabilir."

127. Câhiz (1969 [862], 195-7), ünlü bir nesir yazarı ve Afrikalı kökenli Mutezilî bir kelâmcı idi; "Siyahların Beyazlara Üstünlüğü" hakkında yazmıştır. Bkz. Masudi 1989 [947], 309-10; al-Nadim 1970 [987], 397-409.

128. Rose Wilder Lane (2014 [1943], 82-108, 114) erken İslam'ın put kırıcı özelliğinin, dünya çapındaki etkisi için gerekli beşerî enerjiyi yarattığını savunur. Ayrıca bkz. Weaver 2014 [1947].

129. Bkz. Cole 2002.

feodalizmi ve Hindistan'ın kast sistemiyle ve batısındaki Bizans ile Latin Avrupa'nın ayrıcalıklı aristokrasileri ile– karşılaştırırsak," İslam'ın sunduğu alternatif "gerçekten bir eşitlik mesajı getirmiştir" der. Ve ekler: "İslam, bu tür sosyal ayrımcılık sistemlerini yalnızca tasvip etmemekle kalmaz, aynı zamanda onları açıkça ve kesin bir şekilde reddeder."[130]

Lewis'in talebesi ve onun kadar akademik şöhrete sahip olan Michael Cook'a göre, Peygamber Muhammed ve Dört Halife döneminin siyasi ruhu, cumhuriyetçilikle ilişkili üç ana özelliğe sahipti. Birincisi, "patrimonyalizme –hükümdarın, krallığını kendi mülkü olarak gördüğü türden bir siyasi kültüre– kesinlikle karşıydı."[131] Peygamber mütevazı bir yaşam sürdü ve halkın erişimine açık oldu. Dört Halife de saray veya muhafızlara sahip olmayı reddederek onu takip etti. "İkinci özellik, despotizmin reddedilmesidir." Hem Peygamber hem de Dört Halife, takipçilerinin siyasi bağlılıklarını (*biat*), ticari bir işlem gibi el sıkışarak aldılar. Erken İslam döneminin cumhuriyetçi üçüncü özelliği, "hukukun üstünlüğüne güçlü bir bağlılıktır."[132]

Bu konuda din sosyoloğu Robert Bellah da, Peygamberin ve ardından Dört Halifenin liderliğinde, Arapların, babadan oğula geçmeyen bir siyasi sistem kurmaya çalıştıklarını belirtir. Ancak, bu ilerici girişim, hızla genişleyen devlette gerekli sosyal altyapıya sahip olmadığı için, başarısız oldu ve "İslam öncesi sosyal organizasyon ilkelerine geri dönüldü." Müslümanların Emevî monarşisine dair geleneksel şüpheleri, "erken dönemdeki tecrübenin çöküşüyle nadide bir şeyin kaybolduğunun başka bir göstergesi olarak ciddiye alınmalıdır."[133]

Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought [İslam Düşüncesinde Hiyerarşi ve Eşitlikçilik] kitabında, Louise Marlow, "Klasik dönemlerde İslam geleneği çarpıcı bir şekilde eşitlikçi olarak kabul edilebilir" diye vurgular. Erken İslam tarihinde, "Ne bir kilise ne de bir rahiplik sistemi gelişmişti ve klasik İslam hukuku –evlilikte denklik ölçütü önemli bir istisna olmak kaydıyla– özgür erkek

130. Lewis 2003, 82. "Araplar, Roma topraklarında ve muhtemelen Irak'ta ve hatta İran'ın bazı bölgelerinde, baskıcı din adamları yönetimini dizginleyerek destek kazandılar." Hodgson 1974a, 241; ayrıca 199. Suriye ve Mısır'da benzer bir gözlem için bkz. Wiet 1953, 64.

131. Cook 2014, 319; ayrıca 322-3.

132. Cook 2014, 320-1.

133. Bellah 1991, 150-1.

müminlerin eşitliğini büyük ölçüde benimsedi."[134] Marlow, Müslümanlar arasında sonradan daha hiyerarşik bir sosyal yapının ortaya çıkmasında iki faktörün rolünü vurgular. Birincisi, elitist Yunan ve Sâsânî fikirleri[135] iken diğeri ulemadır: "Âlimler, resmî olmayan sosyal hiyerarşilerin varlığını kabul etmekle kalmayıp, bunları bir de İslamî terimlerle meşrulaştırmaya başladıklarında, eşitlikçilik idealinin gerçekleşmesi giderek ahirete kalan bir şey haline geldi."[136]

Marlow'un argümanını desteklemek için, 11. yüzyılın etkili fakihi Mâverdî'yi ele alabiliriz. Mâverdî, aile/kabile soy ağaçlarını kaydedecek ve asillerin ayrıcalıklarını koruyacak resmî bir sistem kurulmasını tavsiye etmiştir. Mâverdî'nin önerileri arasında, soylu tabakaya mensup kadınların daha düşük soya sahip erkeklerle evlenmelerinin önlenmesi de vardı.[137]

Özetlersek, İslam, erken dönem Müslüman toplumlarda zaman disiplini, hijyen, görgü kuralları ve nispeten eşitlikçi sosyal ilişkiler gibi bazı iyi özellikleri teşvik etti. Bu özellikler açısından karşılaştırıldığında, o dönem Müslümanları, Batı Avrupalı Hristiyanlardan büyük ölçüde ileriydiler.

Müslümanlar ve Batı Avrupalı Hristiyanlar

İbn Fazlan 922'de Abbasî halifesinin elçisi olarak, Hazar Denizi'nin kuzeyindeki İdil (Volga) Bulgar Devleti'ne seyahat ettiğinde, Müslümanların egemenliği Mâverâünnehir'den güney İberya'ya uzanıyordu. Buna mukabil, Batılı Hristiyanlık kuzey İberya ve doğu Almanya ile Britanya Adaları'ndan İtalya'ya uzanan coğrafyayla sınırlıydı. İbn Fazlan, seyahatnamesinde, ne Hristiyan ne de Müslüman olan çeşitli İskandinav, Slav ve Türk halkları hakkında gözlemler kaleme aldı.[138] Onun anlatımları, "19. yüzyılda Afrika ve Asya'da seyahat eden Avrupalı gezginlerin tutumlarına" benzer bir şekilde, belirgin bir Müslüman üstünlüğü hissini yansıtmaktadır.[139]

134. Marlow 1997, 1-2. Marlow (1997, 99), Kuran'dan Hucurat Suresi 13. Ayetine (49:13) dair çeşitli yorumları analiz eder: "Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır."
135. Marlow 1997, bölüm 2-3.
136. Marlow 1997, 174.
137. Al-Mawardi 1996 [1045-1058], 114-9.
138. Ibn Fadlan 2005 [922]; Ibn Fadlan 1995 [922].
139. Frye 2005, 106.

8. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar, Müslüman dünya genel olarak Batı Avrupa'dan daha üstün ilmî ve sosyo-ekonomik koşullara sahipti.[140] Marc Bloch şöyle yazar: "12. yüzyıla kadar Müslüman dünya, Bizans'la birlikte, Batı üzerinde gerçek bir ekonomik üstünlüğü elinde bulunduruyordu: [Batı] Avrupa'daki tek altın para ... Bizans veya Arap darphanelerinden geliyordu ya da en azından orada üretilenlerin kopyalarıydı." Bloch ekler: "Uzun bir süre boyunca, Galya veya İtalya'nın, kendi yoksul şehirlerinde, Bağdat veya Kurtuba ihtişamına yaklaşabilecek hiçbir şeyleri yoktu."[141]

800 ile 1000 yılları arasında, tahmini nüfusu 300.000 ile 1 milyon arasında olan Bağdat, Batı Avrupa şehirlerinden çok daha büyüktü.[142] Tertius Chandler'a göre, 1000 yılında, Müslüman Kurtuba 450.000 nüfusuyla, Konstantinopolis (300.000) dâhil olmak üzere Avrupa'nın en büyük nüfusuna sahipti, oysa en büyük Batı Avrupa şehri Palermo'nun sadece 75.000'lik bir nüfusu vardı.[143] Avrupa ve Arap Orta Doğu'yu karşılaştıran Maarten Bosker, Eltjo Buringh ve Jan van Zanden, 800 yılı civarında Irak'ın "en şehirleşmiş bölge olduğunu ve nüfusunun yüzde 25 ila 30'unun, 10.000'den fazla nüfusa sahip şehirlerde yaşadığını" yazmaktadırlar.[144] 800 yılında, Arap topraklarındaki şehirlerin tahmini toplam nüfusu 1.325.000 iken, Hristiyan Batı Avrupa'da sadece 407.000 ve Bizans'ta 390.000'di.[145] Bu eğilim, sonraki üç yüzyıl boyunca büyük ölçüde devam etti; dolayısıyla, "Batı Avrupa'da 1100 öncesi kentleşme seviyeleri çok düşüktü, (Müslüman) İspanya hariç."[146]

---

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

141. Bloch 2014 [1940], 6. "11. ve 12. yüzyıllarda, altın madeni paralar sadece Müslüman ülkelerde basılmaktaydı." Maddison 2004, 73. 1000 yılı civarında, Batı Avrupa, "Sung Çin'i ve Arap dünyasının gelişen toplumlarıyla karşılaştırıldığında tartışmasız geri kalmış durumdaydı." Van Zanden 2009, 32.

142. Watson 1983, 133; Chandler 1987, 70, 467-8; Lapidus 2002, 56. 800-1000 yılları arasında, Maveraünnehir'deki en büyük şehir Semerkand'dı. Barthold (1977 [1900], 83, 88), şehrin nüfusunu 500.000 olarak tahmin ederken, Janet Abu-Lughod (1989, 184n12) bu rakamı "mübalağa" olarak değerlendirir. Aynı dönem için, Bulliet (1995a, 136), Nişabur'u Horasan'daki en büyük şehir olarak tasvir eder ve nüfusunu yaklaşık 150.000 olarak tahmin eder.

143. Chandler 1987, 14-5, 467-9. Ayrıca bkz. Bairoch 1988, 118, 372.

144. Bosker, Buringh ve van Zanden 2008, 9.

145. 900 yılında da, Araplar büyük bir kentsel nüfusa sahipti (Orta Doğu ve Kuzey Afrika coğrafyasında 1.671.000 ve İberya'da 361.000) ve bu rakamlar Hristiyan Batı Avrupa (625.000) ve Bizans'tan (495.000) daha yüksekti. Bosker, Buringh ve van Zanden 2008, 33. Ayrıca bkz. Botticini ve Eckstein 2012, 33.

146. Bosker, Buringh ve van Zanden 2008, 9.

Sayıları çok az da olsa bazı araştırmacılar, bu karşılaştırmalı verileri reddeder ve Batı Avrupa'yı sürekli olarak Müslüman dünyadan önde olarak tasvir eder. Tarihsel revizyonizmin cazibesi bu iddiada rol oynar. Bu araştırmacılara göre, Orta Çağ Batı Avrupa'sında ne yaşanmış olursa olsun, daha sonraki Avrupa ilerlemesine katkıda bulunmuş olmalıdır. Bu teleolojik bakış açısının ana sorunu, temel nedenselliği reddetmesidir. Her biri kendi neden ve sonuçlarına sahip çeşitli süreçleri, tek bir sonucun –yani Batı Avrupa'nın yükselişinin– parçaları olarak sunmaktadır. Bu yazarların bazılarında da Katolik dinini savunmak, onun İslam'dan her zaman üstün olduğunu iddia etmek ve Batı Avrupa'nın modern yükselişinin sekülerleşme veya Protestan Reformu'nun bir sonucu olduğunu reddetmek eğilimi vardır. Modern Avrupa'nın başarılarını Katolikliğe atfetmek için, Orta Çağ Avrupa'sını yavaş da olsa sürekli ilerleyen bir yer olarak tasvir etmeyi tercih ederler.[147]

Bu konuda iki örneği kısaca ele alacağım. İlki olan Lynn White, Orta Çağ Avrupa'sı teknoloji tarihi konusunda öncü bir akademisyendir.[148] White'ın yazıları, ağır saban[149] ve üç yıllık rotasyonla tarla ekim sistemi gibi yeni tekniklerin, Batı Avrupa'nın zirai gelişimine katkısını anlamak açısından önemlidir.[150] Ancak, White bu gelişmeden hareketle demokrasi ve kapitalizmi açıklamaya geçmekte çok aceleci davranır: "Kuzeyli köylünün emeğinden elde edilen gelir, 10. yüzyıldan itibaren hızlı bir kentleşme atılımına imkân tanıdı. Yeni şehirlerde, zanaatkârlar ve tüccarlardan oluşan bir sınıf ortaya çıktı; bu şehirliler... demokratik kapitalizmi yaratan yeni ve karakteristik bir yaşam tarzı geliştirdi."[151] Ona göre, Hristiyan teolojisinin belirli

147. Eğer Katoliklik Avrupa'da ilerlemeye yol açtıysa, David Cosandey (1997, 120-1) haklı olarak, neden Rönesans'tan önceki yüzyıllar boyunca bunu başaramadığını sorar. Ayrıca bkz. van Zanden 2009, 66.

148. Worthen 2009, 1201.

149. "Erken Orta Çağ'daki tarım devrimi, ağır sabanın verimli topraklara uygun olduğu, yaz yağmurlarının büyük bir bahar ekimine izin verdiği ve yaz mahsullerindeki yulafın ağır sabanı çekecek atlara yeterli olduğu kuzey ovalarıyla sınırlıydı." White 1962, 78.

150. North ve Robert Thomas (1973, 41), üçlü tarla ekim sisteminin yavaş yavaş yayıldığını belirtirler: "bu sistemin Batı Avrupa genelinde yayılması yüzyıllar sürmüştür. Üçlü yıllık rotasyon sistemi, 12. yüzyıla kadar İngiltere'de bile uygulanıyor değildi. Ayrıca bkz. Lewis 1988, 73-5.

151. White 1962, 78. White'ın üzenginin bulunup kullanılmasının süvari şövalyeliği ve feodalizme yol açtığı argümanının eleştirisi için bkz. Homans 1962. White'ın kitabı hakkında yakın zamanda yazılmış bir inceleme makalesi için bkz. Worthen 2009.

yönleri ile Katolik rahiplerin eğitime ve el emeğine verdiği önem, Avrupa'nın teknolojik gelişiminde önemli, hatta öncü bir rol oynamıştır.[152] White, Batı Avrupa'nın İslam ve Çin medeniyetlerini çok erken dönemde geçtiğini iddia eder: "Batı tarımsal sistemlerde 6. yüzyılda, askerî yöntemlerde 8. yüzyılda ve endüstriyel üretimde 11. yüzyılda inisiyatifi ele geçirdi." Fakat bu büyük iddiaları destekleyecek hiçbir karşılaştırmalı veri ortaya koyamaz.[153]

İkinci örnek olan Rodney Stark, yakın zamanda White'ın argümanlarını tekrar etmiştir.[154] *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success* [Aklın Zaferi: Hristiyanlık Özgürlüğe, Kapitalizme ve Batı'nın Başarısına Nasıl Öncülük Etti?] adlı kitabında Stark, Hristiyanlığın Batı'nın yükselişini teşvik eden eşsiz derecede akılcı bir din olduğunu savunur: "Bilimin yükselişi için rasyonel teolojinin kesinlikle vazgeçilmez rolünü göstererek, bilimin neden Avrupa'da ortaya çıkarken Çin, antik Yunan veya İslam'da ortaya çıkmadığını dinî sebeplerle izah ediyorum."[155] Stark'a göre, Katoliklik Orta Çağ'da bilimle herhangi bir sorun yaşamadı: "Batı'nın başarısı, bilimin yükselişi de dâhil olmak üzere, tamamen dinî temellere dayanıyordu ve bunu gerçekleştiren insanlar dindar Hristiyanlardı." Protestan Reformu'nu vurgulayan Weber ve diğerlerini "akademik anti-Katoliklik" eğilimini yansıtmakla eleştirir ve "sanki önceki bin beş yüz yıllık Hristiyanlık önemsizmiş ya da zararlıymış gibi yazıyorlar" der.[156] Cesur iddialarına rağmen, Stark'ın kitabı ne Batı tarihinin çeşitli dönemleri üzerine sistematik karşılaştırmalı veriler sunar, ne Müslüman ne de Çin örnekleri üzerine.

Esasen Erken Orta Çağ'da, bilim insanları ve tüccarlar Müslüman topraklarında nispeten yüksek bir sosyal statüye sahipken, Batı Avrupa'da din adamları ve askerî elitler hâkimiyet kurmuştu. Elias'ın sözleriyle, 11. yüzyılın ortalarına kadar Batı Avrupa'da "Özünde sadece iki sınıf özgür insan vardı: Savaşçılar veya soylular ile din

152. White 1963, 283-90. Benzer iddialar için bkz. Landes 1998, 54-9.
153. White 1963, 280.
154. Mokyr'e (2006, 14) göre, "Stark, White'ın birçok argümanını tekrar eder, ancak garip bir şekilde bu, kitaplarının hiçbir yerinde belirtilmemiştir." Ayrıca bkz. Goldstone 2006.
155. Stark 2005, xiv. Bu argüman, Stark'ın savunucusu olduğu ve her insanın, dinine bakılmaksızın, rasyonel bir aktör olduğunu vurgulayan, din sosyolojisine yönelik rasyonel seçim yaklaşımıyla tamamen çelişmektedir.
156. Stark 2005, xi. Karşıt bir görüş için bkz. Freeman 2005, bölüm 19-20.

adamları; onların altındaysa *serfler* [toprağı terk etme özgürlükleri olmayan, yarı köle durumunda köylüler] vardı." Elias bu iki baskın sınıfı "dua edenler" ve "savaşanlar" olarak tanımlar. Ona göre, bu yapı 1050 civarında Avrupa şehirlerinin gelişmesiyle değişmeye başlamıştır; tüccarlar, zanaatkarlar ve diğer kasaba grupları yavaş yavaş üçüncü bir özgür insanlar sınıfını oluşturdu.[157]

Bloch'un anlatımı biraz farklıdır; Batı Avrupa'da tüccarların ve zanaatkârların sayıları çok az da olsa her zaman var olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, Elias gibi, Bloch da 1050'yi bir dönüm noktası olarak görür. O zamana kadar, Batı Avrupa toplumlarında ticaretin önemsiz bir durumda olduğunu ve bunun kasaba halklarını da marjinal kıldığını vurgular. Hatta o dönemde kilise ticari ve finansal kârın "yasallığını reddederken, şövalyelerin merkezde olduğu askerî sınıf da bunu aşağı bir şey olarak görüyordu." Bu nedenle ticari faaliyet, "mevcut ahlaki kavramlarla açık bir çatışma içindeydi." Feodal mülkiyet kısıtlamaları, arkaik yargı süreçleri, parçalanmış siyasi otorite ile dinî ve şövalyelik sınıflarının çeşitli ayrıcalıkları tarafından ticaret engelleniyordu.[158]

Tüccarlar gibi, bilginler de Batı Avrupa'da marjinaldi. Antik dönem ve modern dönemle karşılaştırıldığında, erken Orta Çağ Avrupa'sı entelektüel durgunluk yaşamaktaydı. Örneğin, *Britannica* tarafından yayınlanan 60 ciltlik *Great Books of the Western World* [Batı Dünyasının En Mühim Kitapları] serisi, antik dönemden modern zamanlara kadar yaklaşık 130 yazar içerir. Bu dönemde, Augustine (354-430) ve Thomas Aquinas (1224-1274) arasında yer alan tek bir yazar bile yoktur.[159]

Bununla birlikte, 11. ve 12. yüzyıllarda Müslüman dünyada ve Batı Avrupa'da çeşitli dönüşümler yaşandı ve aralarındaki entelektüel ve sosyo-ekonomik fark daraldı. Batı Avrupa'daki değişim bir sonraki bölüme kalırken, Müslüman dünyadaki dönüşümlere bu kısımda değineceğiz.

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

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

159. Britannica 2018. Diğer 44 büyük kitap listesinin birer özeti de benzer sonuçlar gösterir. Birkaç destan ve dinî yazı dışında, erken Orta Çağ Avrupa'sından yazarlar veya kitaplar içermezler. Kau 2018.

Din ve Devlet

11. yüzyılda yaşanan büyük bir dönüşüm, din ve devleti, daha somut ifadesiyle ulema ve askerî devleti bir araya getirdi. Bu süreç, devlet tarafından yönetilen medreseler aracılığıyla Müslüman âlimlerin devlet memuru haline getirilmesini; *iktâ* sistemi aracılığıyla ekonominin askerîleştirilmesini ve buna mukabil filozoflarla tüccarların marjinalleştirilip kenara itilmesini içeriyordu.

Bu sürecin analizi, ulema-devlet ittifakının aslında İslam'ın bir rüknü olmadığını; aksine, 11. yüzyıl gibi geç bir dönemde ortaya çıktığını göstermektedir. Bu konuda bilinen bir iddia Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki farkların Hristiyanlık ve İslam'ın siyasetle ilişkilerini şekillendirdiğidir. Kitabın değişik kısımları bu yanıltıcıyı iddiayı reddetse de bu konuyu burada da kısaca ele alacağım. Evet, Hz. İsa'nın aksine, Hz. Muhammed, ordulara komuta etmiş ve bunun için para toplamıştır. Benzer şekilde, Dört Halife de hem dinî hem de siyasi otoriteler olarak kabul edildi. Ancak, İslam'ın bu kurucu dönemi, 11. yüzyıl sonrasındaki ulema-devlet ittifakı döneminden iki ana şekilde farklıydı. Birincisi, Müslüman inancına göre, Hz. Peygamberin dinî otoritesi doğrudan Allah'tan, Dört Halife'nin dinî otoritesi ise doğrudan Peygamberden neşet etmekteydi.[160] Buna karşılık, ulemanın bu anlamda bir dinî meşruiyeti yoktu; ne Allah'la irtibatları vardı ne de Peygamberle. İkincisi, Peygamber ve Dört Halife'nin siyasi otoriteleri karizmatikti, kurumsal değildi. Özellikle Peygamberin idaresi bire bir insani ilişkilere dayalıydı. Başka bir deyişle, siyasi güç, kurumsal bir devlet kavramı yerine onların kişisel ilişkilerine dayanıyordu. Buna mukabil, 11. asır sonrasında ulemanın ittifak yaptığı devlet –modern devlet kadar olmasa da– kurumsallaşmış bir siyasi müessese idi.

Sünni Akide (Ortodoksi)

Ortodoksi kelimesi genel olarak kullanıldığında bir din için doğru inançların ne olduğunu açıklayan ve bunlara ters gördüklerini de dışlayan bir düşünce sisteminin egemenliği olarak tanımlanabilir. 11. yüzyıla kadar Hanefî, Mâlikî, Şafiî, Hanbelî, Câferî gibi fıkıh mezhepleriyle Eş'arî, Maturidî, Mutezilî gibi kelâm mezheplerinin takipçileri arasında tartışmalar ve hatta, bazı şehirlerde, fiziki

160. Gamal al-Banna (2003, 4, 7-9), Hz. Muhammed'in siyasi liderliğinin olağanüstü özelliklere sahip "benzersiz bir tarihî deneyim" olduğunu ve bu nedenle "tekrarlanamayacağını" vurgular. Ayrıca bkz. Barani 1961 [1358-9], 33-4; Na'im 2008, 54-62.

çatışmalar yaşanıyordu. Sünni ve Şii kavramları arasında sınırlar net değildi. Mesela, Ebu Hanife, Câfer-i Sâdık ile görüşmüş ve bazı rivayetlere göre onun derslerine katılmıştı. Dahası, günümüzde dört Sünni fıkıh mezhebi ve iki Sünni kelâm mezhebi olarak bilinen okulların takipçileri –"ehl-i sünnet ve'l-cemaat şemsiyesi altında algılansalar da– aralarındaki kavgalar tek bir "Sünni" kavramı içinde erimeyecek kadar derindi.[161] Mesela İbn Hanbel'in oğlu Abdullah, Ebu Hanife'yi Mutezilî olmak gibi başka suçlamalarla itham eden ve neredeyse tekfire varan düzinelerce Mâlikî, Şafiî, Hanbelî ulemanın görüşlerini derleyen (ve birçoğunu tasvip eden) bir kitap yazmıştı.[162] Kelâmın gereğine inanan Eş'arîler ile kelâmı bir çeşit zararlı felsefe olarak gören Hanbelîler arasında da tekfire varan karşılıklı suçlamalar vardı. Bu dini çoğulculuk, 11. asrın ikinci yarısında Sünni akidenin bir sentez ve hâkim itikat (ortodoksi) olarak doğuşuyla değişti ve bu da ulema-devlet ittifakının ortaya çıkışının dinî temelini oluşturdu.

Sünni ortodoksi elbette bir gecede ortaya çıkmadı; fikrî temelleri büyük ölçüde 9. yüzyılda şekillendi. Şâfiî'nin (767-820) fıkıh usulü bu konuda temel bir rol oynadı. Şâfiî'den önce, fıkhın iki öndegelen âlimi, rasyonel aklın kullanımını teşvik eden Ebu Hanife (699-767) ve Medine'deki İslam pratiğini esas alan Mâlik bin Enes (711-795) idi. Bir başka deyişle, Hanefî mezhebi akıl temelliyken, Mâlikî mezhebi gelenek temelliydi. Buna karşılık, Şâfiî metin temelli bir yaklaşımı destekledi. Onun metodolojisinde, İslam hukuk kuralları sırayla Kuran, hadisler, ulemanın uzlaşısı (*icma*) ile teşbihler –yani analojiler– vasıtasıyla akıl yürütme (*kıyas*) yoluyla belirlenmektedir. Bu usul, akıldan ziyade metinlere ve ulemanın yerleşik içtihatlarına vurgu yapar. Metin temelli yaklaşımın bir diğer öndegelen destekçisi, metinleri lafızcı ve şekilci yorumlamayı savunan İbn Hanbel'di (780-855). İbn Hanbel, Kuran ayetleri ve hadisleri akıl merkezli olarak, mecazî ve metaforik yorumlama tarzını kesin bir şekilde reddetti. 11. asrın ikinci yarısında başlayan bir süreçle, Şâfiî ve İbn Hanbel'in metotları, Hanefîler arasında bile hâkim hale geldi. Şii ulemanın tutumu iki noktada farklı kaldı. Birincisi, 7. ve 9. yüzyıllar arasında yaşayan "yanılmaz/masum" imamları fıkıh kaynağı olarak

161. Eş'arîlik ile beraber günümüzdeki iki Sünni kelâm okulundan biri olan Maturidîlik, fıkhen Hanefî olan İmam Maturidî (870-944) tarafından kurulmuştur. Watt 1973, 312-6.

162. Abdullah bin Ahmed bin Hanbel'in kitabının detaylı bir incelemesi için bkz. Khan 2023, 89-97, 181-2.

aldılar. İkincisi, icma hakkındaki görüşleri daha belirsiz kaldı ve kıyas yerine akla doğrudan atıf yaptılar.[163]

Hadislerin derlenmesi ve kodifikasyonu süreci, İslam'ın metin temelli yorumlarını daha da güçlendirdi. Sünniler arasında altı ana hadis derlemesi saygınlık kazandı. Hatta, zamanla, bunlardan en saygın ikisi, Buharî (810-870) ve Müslim (815-875) derlemeleri, kutsal ve eleştirilemez bir konuma yükseldi.[164] Sünni ortodoksinin oluşumuna önemli bir katkı da en tesirli kelâm âlimi olan Eş'arî (873-935) tarafından sağlandı. Eş'arî başlangıçta bir Mutezilî idi. Daha sonra, Mutezilî okulunun, Kuran'ın Allah'ın mahlûku olduğu, bazı Kuran ayetlerinin (örneğin, ahirette Allah'ı görme konusunda) mecazî olduğu ve insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu yönündeki akılcı fikirlerini reddettiğini ilan etti. Bunun yerine, Kuran'ın Allah'ın zaman ötesi ve ezelî kelâmı olduğunu, tartışmalı Kuran ayetlerinin literal okunması gerektiğini ve Allah'ın her şeyi –insanın fiilleri ve niyetleri de dâhil olmak üzere– yarattığını benimsedi.[165] Eş'arî'nin yeni perspektifi, sadece Kuran ve hadisleri lafızcı okumayı değil, aynı zamanda kaderciliği ve nedenselliğin inkârını da yansıtmaktaydı.

Sünni ortodoksinin oluşum sürecine rağmen, mezhepler arasında kavgalar birkaç yüzyıl daha sürdü. Örneğin, Buharî'nin hadis derlemesi Sünniler arasında 10. yüzyılda bile hala eleştiriye açıktı.[166] Ayrıca, Montgomery Watt'a göre, "935'te Eş'arî öldüğünde," Hanefîler, Hanbelîler ve Eş'arîler "doktriner olarak birbirlerine yakınlaşıyor olsalar da, henüz birbirlerini" aynı Sünni geleneğin mensupları olarak kabul etmeye hazır değillerdi. Watt, ortodoks teriminin İslam için kullanılması konusundaki tartışmaya da değinir: "İslam, Hristiyan Kilisesi'nin –'doğru doktrin'in ne olduğunu tam yetkili bir şekilde söyleyebilen– ekümenik konseyleri ile karşılaştırılabilecek bir mekanizmaya sahip değildir" ama yine de "İslamî bir süreç olan *icma* yoluyla, 1000 yılından sonra, geniş zeminli bir anlaşmaya ulaşıldı ve 'ortodoksi' terimi bu zemini tanımlamakta kullanılabilir."[167]

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

164. Bkz. Abou El Fadl 2014, 36.

165. Al-Ashari 1953 [935], 20-32, 45-52, 53-75. Mutezilî kelâm okulu ve İmam Eş'âri'nin bu okuldan ayrılışı için bkz. Fakhry 2004, 43-66, 209-15; Watt 1973, 303-12; Corbin 1986, 165-72.

166. McAuliffe 2015, 166.

167. Watt 1973, 5-6. Ayrıca bkz. Makdisi 1981, 280; Jackson 2002b, 30; Aslan 2005, 146.

Çeşitli Sünni fıkıh ve kelâm ekollerinin takipçileri arasındaki mücadeleler 11. yüzyılda ve hatta sonrasında bile devam etti.[168] Sünni okullar arasındaki anlaşmazlıkları asgariye indirmek yüzyıllar aldı. Sünnilerin dışlayacakları "diğer grupları" –Şiiler, Mutezilîler ve filozoflar– tanımlamaları ise çok daha kolaydı ve erken bir dönemde gerçekleşti.

Halife Kâdir'in Akidesi ve Mâverdî

Her etki bir tepki yaratır. 11. yüzyıl başlarında, Orta Doğu'daki Şii siyasi ve askerî egemenliğine karşı bir Sünni tepki şekilleniyordu. Bir asır önce, bir İsmailî Şii hanedanı olan Fâtımî halifeliği (909-1171), Abbasîlere rakip olarak ortaya çıkmıştı. Fatımîler, Kuzey Afrika'da egemenliklerini kurmuş, Mısır'ı merkez yapmış ve Sicilya, Kızıldeniz'in her iki kıyısı (Mekke ve Medine dâhil) ve Suriye'nin güney kısımları (Kudüs ve Şam dâhil) gibi topraklara kadar egemenliklerini genişletmişlerdi. 10. yüzyılda bir diğer Şii güç, Irak'taki çoğu büyük şehri ve güneybatı İran'ı yöneten İmamiyye taraftarı (On İki İmamcı) Şii Büveyhîler (934-1062) idi. Hatta 945'te Bağdat'ta yönetimi ele alıp, Abbasî halifesini denetimleri altına aldılar. O dönemde bir diğer Şii hanedanı, Güneydoğu Anadolu, Suriye ve Irak'ın kuzey kısımlarını kontrol eden Hamdânîler'di. Bu arada, bir Şii ve modern-öncesi komünal grup olan Karmâtîler, Bahreyn ve Arabistan Yarımadası'nın doğusuna hâkim olmuşlardı (bkz. Harita 2).

Abbasî Halifesi Kâdir Billâh (991-1031), bu şartlarda Sünni tepkinin şekillenmesinde öncü bir rol oynadı. Şii teolojisine saldırarak, Bağdat'taki Büveyhîler ve Kahire'deki Fâtımî halifeliğine karşı Gazneli Mahmud gibi Sünni sultanlarla bir blok oluşturmaya çalıştı. Kendisi Hanbelî olan Kâdir, 1017'de, Mutezilîler ve diğer bazı gruplara karşı bir fetva yayınlayarak "ehl-i sünnet anlayışına aykırı görüşleri yaymalarını yasakladı."[169] Mahmud, Mutezilîlere ve çeşitli Şii gruplara baskı kurarak bu fermana destek verdi.[170]

168. 1158 yılında, Nişabur'da, Hanefiler ve Şâfiîler arasında bir iç savaş başladı ve bu birkaç yıl devam etti. Bulliet 1995a, 140-1.

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

170. Makdisi 1981, 137; Hanne 2007, 68, 70. Mahmud, İsmailîlerin, Mutezilîlerin ve filozofların Rey'deki kütüphanelerini yok etti. Ancak, bu kitaplardan bazılarını başkentindeki kütüphanesine taşıdı. Mackensen 1935a, 93-5. Barthold'a (1977 [1900], 291) göre, Mahmud döneminde "muhaliflere yapılan zulüm... siyasi sebeplerle açıklanır; bazen dinî sapkınlık suçlaması, şüpheli kişinin malına el koymak için sadece bir bahaneydi."

Daha önemlisi, Kâdir, 1029'da yine Bağdat'ta, değişik ehl-i sünnet mezheplerinden ulemayı toplayarak, daha kapsamlı ve sonradan "Kâdirî akidesi" adı verilecek olan bir açıklamada bulundu. Akide, a) Kuran'ı "yaratılmış/mahlûk" olarak niteleyenlerin (yani Mutezilîlerin) kâfir olduklarını ve öldürülebileceklerini; b) Dört Halife'nin dinî fazilet açısından sıralamasının kronolojik sıraya göre olduğunu (yani Ebu Bekir, Ömer ve Osman, Şii inancının aksine, Ali'den dinî açıdan üstündür) ve Peygamber'in eşi Ayşe'ye hakaret edenlerin (yani Şiilerin) İslam'la hiçbir ilgisinin olmadığını ve c) vakit namazlarını kılmayanların kâfir olduklarını ilan etti. İki yıl sonra, Kâdir'in oğlu Kâim bi-Emrillâh (1031-1075), halife oldu. 1041'de, Kâim babasının akidesini yeniden tebliğ etti ve bunu gerçekleştirecek bir siyaset güttü.[171]

Bu ortamda, öndegelen Şâfiî fakihi ve kadısı Mâverdî (972-1058), hem Kâdir hem de Kâim'e farklı makamlarda hizmet etti. En önemli katkısı, sultanlığın hükümleri ve dinî makamlar konusundaki *Ahkâmü's-Sultâniyye* adlı kitabıdır. Halife-sultan ilişkilerini ele alan kitap, İslam hukukunu siyasi düşünceyle ilişkilendirme ve devlet merkezli bir İslamî yorum geliştirmede etkili olmuştur. Halifelik teorisi üzerine yazılmış en etkili kitaptır. Mâverdî, siyasi meşruiyetin -yani yönetme hakkının- tamamen halifeye ait olduğunu ve onun vezirler, valiler, komutanlar, kadılar, cami imamları ve kamu ahlakı denetçileri atayarak yetkisini devrettiğini savunur.[172] Diğer bir deyişle, sultanların ve diğer idarecilerin yönetimleri, ancak halifeden onay almaları durumunda meşru olabilir. Halife, Peygamber'in de mensubu olduğu Kureyş kabilesinden bir erkek olmalıdır ve bir defa iktidara geldikten sonra ölene kadar o mevkide kalır.[173]

Mâverdî kitabını yazdığında, Abbasî halifesi, Büveyhî idaresi altındaki Bağdat'ta yaşıyordu. Kitap ile halifenin Sünni sultanlar tarafından bir dinî meşruiyet kaynağı olarak görülmesini ve böylece Abbasîlerin kaybettikleri siyasi otoritelerini, dinî açıdan yeniden inşa etmelerini amaçladı.[174] Mâverdî, sultanların meşruiyet

171. Mez 1937, 206-9. Eric Hanne'ye (2007, 71) göre, Mez ve diğerleri, Kâdir'in 1029 tarihli akidesinin tam metnini, Kâim tarafından yeniden duyurulmuş halinden alıntıladılar.

172. Al-Mawardi 1996 [1045-1058], 9, 23-120, 260.

173. Mâverdî'ye göre, kadınlar vezir bile olmamalıdır. Al-Mawardi 1996 [1045-1058], 4-5, 29.

174. Mâverdî bir yandan da "halifenin uygun niteliklere sahip seçici üyelerin oluştuğu

kazanmaları için, halifenin onayının hem gerekli hem de yeterli olacağını iddia etti.[175] Ingrid Mattson'un sözleriyle, Mâverdî'nin fikirleri "hem kendi tarihî şartlarının hem de [kitabı] sipariş eden Halife'nin hassasiyetlerinin etkisi altındaydı."[176]

Mâverdî'nin kitabı, Abbasî halifesinin sultanlarla işbirliği yapması için uygun bir çerçeve sağladı; bu, özellikle Selçuklu yönetimi altında, daha da önemli hale geldi. Benzer şekilde, Kâdir'in akidesi; Sünni halifeler, sultanlar ve ulema arasındaki müstakbel ittifaklar için de bir temel oluşturdu. Bir Selçuklu prensesiyle evlenen Kâim, Selçukluların Bağdat'ı ele geçirmesini kolaylaştırdı ve babasının şehirde Sünni siyasi egemenliği yeniden tesis etme vizyonunu sonunda gerçekleştirdi. Bu siyasi değişimin iktisadi bir temeli de vardı; aşağıdaki kısım bunu inceleyecektir.

İktâ Sistemi

Parasal ekonomiye dayanan eski ekonomik rejimin zayıflaması, ulema-devlet ittifakının ortaya çıkmasında önemli bir etkendi. 10. ve 11. asırlarda ortaya çıkan yeni ekonomik rejim ise, devletin, arazi gelirlerini, ya doğrudan üretim hakkı ya da vergi tahsili şeklinde, askerî ve sivil yöneticilere dağıtmasına dayalıydı. Yarı feodal bu sisteme iktâ adı veriliyordu. Goitein'in sözleriyle, 11. yüzyılın başlarında, "Orta Doğu'nun parasal ve ticari ekonomisi, feodal eğilimlerin baskın hale geldiği bir ekonomik yapıya dönüştü."[177] Bu değişim, uzun vadede, özel mülkiyet ve sermayeyi kısıtladı; imkanları daralan tüccar sınıfının âlimlere maddi destekleri de sınırlandı; bu da ulemayı parasal açıdan devlet idarecileri ve onların –doğrudan veya dolaylı– kontrolündeki vakıflara muhtaç hale getirdi.

Eski ekonomik sistemin zayıflaması, yoğun sulama ve kötü drenaj nedeniyle tuzlanma gibi sorunlar yaşayan Sevâd (merkezî ve

bir organ tarafından seçilmesi" gerektiğini vurgulayarak, Şii imamet anlayışından ve verasetle geçen Emevî/Abbasî monarşisinden ayrılır. Öte yandan, "seçicilerin tek bir kişiye indirgenebileceğini" kabul ederek (Abbasî) halifenin oğlunu halife olarak atamasını meşrulaştırır. Wahba 1996, xiv. Al-Mawardi 1996 [1045-1058], 5-16. Benzer bir çelişki, Mâverdî'nin halifeliği sözleşmeye dayalı bir pozisyon olarak tanımlaması ile halifelik otoritesinin yukarıdan aşağıya doğru olduğunu belirtmesinde de vardır (1996 [1045-1058], 6-9).

175. Al-Mawardi 1996 [1045-1058], 3-5, 15-6, 20-7, 36-7.

176. Mattson 2000-1, 401. Ayrıca bkz. Rosenthal 1958, 27-8; Lambton 1981, 88-93; Ibrahim 1994, 53, 69n1.

177. Goitein 1966a, 218.

güney Irak) tarlalarından[178] elde edilen devlet gelirlerinin kademeli olarak azalmasıyla başladı.[179] Abbasî devletinin mali sorunlarının bir diğer nedeni de "sarayın lüks harcamaları ve şişmiş haldeki bürokrasi" idi.[180] Kamu maliyesinin ötesinde, ekonomik zorluklar 11. yüzyılda Bağdat'ta azalan nüfus ve kıtlıklarda kendini göstermekteydi.[181] Bulliet'e göre, Bağdat'ın sorunları daha geniş bir krizin parçasıydı. 11. yüzyıl boyunca Irak, İran ve Orta Asya'da iklimin soğuması, tarımsal üretimin (doğrudan tahıl ve dolaylı olarak pamuğun) düşmesine, kıtlık ve kentsel düzensizliklere yol açtı. Bu durum bir yandan da, Selçuklu hanedanı tarafından yönetilen Türkmen/Oğuz göçebeleri Orta Asya'dan Orta Doğu'ya göç etmeye motive etti.[182]

Bu finansal sorunlara yanıt olarak, Abbasî yöneticileri devlet yetkililerine iktâlar dağıtmaya başladı.[183] İktâ sahipleri ya vergileri topluyor ya da verilen topraklardan doğrudan gelir elde ediyorlardı.[184] Önceleri, Abbasîler, askerî personelin ödeme talep ettiği ve bunun için hazinede yeterli nakit paranın bulunmadığı kriz durumlarında iktâ dağıtımını "geçici bir çözüm" olarak görmüşlerdi. Fakat zamanla bu sistem kalıcı hale geldi ve arazi rejiminin askerîleşmesine zemin hazırladı. Daha önceleri sivillere ait olan ve sivil sözleşmelerle ticareti yapılan bazı topraklar "askerî otoritelerin hâkimiyetine geçti."[185]

178. Michael Bonner (2010, 354), Abbasî devletinin Sevâd'dan elde ettiği tarımsal gelirlerin 819'da 112,416,000 dirhemden 915'te 22,500,000 dirheme düştüğünü hesaplar. Ayrıca bkz. Ashtor 1976, 63; Waines 1977.

179. Hodgson 1974a, 483-5. Peter Christensen (1993), "Büyük İran"ın çeşitli bölgelerinde Orta Çağ boyunca tarımsal üretimin azaldığını savunur. Kitabına eleştiriler ve karşı argümanlar için bkz. Morony 1999; Bulliet 1995b.

180. Lewis 1970, 103. "Hiçbir yüzyılda ve hiçbir dönemde, Mütevekkil'in saltanatındaki kadar para harcanmamıştır... 4.000 cariyesi olduğu ve hepsiyle yattığı söylenir." Masudi 1989 [947], 263.

181. Bosker, Buringh ve van Zanden 2008, 45; Wiet 1971, 106-7.

182. Bulliet 2009. Ayrıca bkz. Bulliet 1995a, bölüm 8. Benzer şekilde, Ronnie Ellenblum (2012), 950-1072 yılları arasında, kısmen Irak, İran ve Orta Asya'da donma hadiselerinin meydana geldiğini ve bunun göçebelerin artan hareketliliği ve devlet otoritesinin zayıflaması gibi sorunlara yol açtığını savunur. Bu arada, Batı Avrupa, Endülüs ve Fas daha sıcak bir iklim dönemi geçirmekteydi. Bu teze dair bir eleştiri için bkz. Shatzmiller 2013.

183. Lambton 1962, 129.

184. İktâlar iki tipe ayrılırdı: *iktâ'u'l-istiğlâl* (gelir tahsisi) ve *iktâ'u't-temlîk* (arazi tahsisi). Her iki durumda da, arazinin gerçek sahibi merkezî devletti. Cahen 1953, 30-3; Lambton 1991, 29.

185. Bonner 2010, 353.

İktâ sistemi –başlangıçta Deylemli askerlere dayanan ve Irak ve İran'ın çoğu bölgesini ele geçiren– Büveyhîler döneminde daha yaygın hale geldi.[186] Avrupa feodalizminin aksine, iktâ sahipleri bu toprakları satamıyor ve miras bırakamıyorlardı.[187] Hatta iktâ sahiplerine topraklar ömür boyu bile verilmezdi. Bu özellikler, Avrupa feodalitesi ile karşılaştırıldığında bazı olumlu sonuçlar doğurdu: topraklarda çalışan köylüler özgürdü; serfler gibi yarı köle değillerdi. Ama öte yandan, iktâ sisteminin ekonomik olumsuzlukları da vardı. Claude Cahen bunları özetlemektedir:

> İktâ sahibi komutan, gidip kendisine tahsis edilen topraklarda yaşamaz ve çiftçilik hakkında bir bilgisi de yoktur. Kendisini toprağın sahibi olarak görmez bile. Kâhyasını köylülerden kira ve vergileri -yüksek oranlarda- toplaması için gönderir. Arazi harap olma riski altındadır. Ama kimin umurunda? [Eğer harap olursa, komutan] gelirinin garantörü olan devlete döner. [Devlet] askerin iktâsının artık gelir getirmediğini doğrularsa ya ek gelir sağlar ya da yenisiyle değiştirir. İbn Miskeveyh'in Büveyhî rejimini ekonomik açıdan felaket olarak tanımlamasının nedenleri bunlardır.[188]

Watson da, iktâ sistemini, 1000 yılı civarında Müslüman coğrafyada tarımın yenilikçi ve üretken döneminin sona erişinin temel nedeni olarak görür. Ona göre, bu sistem özel mülkiyeti ve girişimciliği kısıtlayarak tarımsal verimliliği azaltmıştı.[189] Olumsuz sonuçlarına rağmen, iktâ sistemi Selçuklular döneminde daha da kurumsallaştırıldı, çünkü bu sistem zaten bir "patika bağımlılığı" yaratmıştı ve Selçukluların askerî devlet yapısına da uygundu. Ann Lambton'a göre, iktâ, 11. ve 12. yüzyıllarda "devletin artan askerîleşmesinin" önemli bir bileşeniydi ve bu, "tüccarların konumu ve statüsünün" düşüşüyle doğrudan ilişkiliydi.[190] Ekonomik sistemin askerîleşmesinin diğer önemli etkenleri ise devlet yapısındaki değişim ve fetihlere artan oranda yapılan vurguydu.

---

186. Bkz. al-Mawardi 1996 [1045-1058], 208-16.

187. Avrupa serfliğinin aksine, iktâ sisteminde, iktâ sahiplerine "sadece belirli bir meblağ tahsil etme hakkı verilmiştir ve bunun ötesinde köylülerin sahip oldukları mallara, eşlerine ve çocuklarına yönelik hiçbir hakları yoktur." Barthold 1977 [1900], 307.

188. Cahen 1953, 33.

189. Watson 1983, 142-4.

190. Lambton 1962, 129-30. Ashtor (1976, 114), 11. yüzyılın ortalarına kadar, Müslüman "burjuvazinin feodal lordlara direnmeye çalıştığını ve bu iki sınıf arasındaki mücadelenin Orta Doğu tarihinin ana motiflerinden biri olduğunu" savunur. Goitein'e (1966b, 254) göre, Müslüman burjuvazisinin "siyasi güç elde edememesi onun çöküşüne yol açmıştır."

Askerî Devlet ve Fetihler

Askerî devlet yapılanmasının ekonomik bir özelliği, fetihler yoluyla rant arayışına odaklanmasıydı. Bunun erken bir örneği, Gazneli Mahmud (998-1030) tarafından kurulan sultanlıktı. Mahmud, Orta Asya'nın güneyi, doğu İran ve kuzey Hindistan'da mütemadiyen fetih eksenli savaşlar yürüttü. Frederick Starr'a göre, Mahmud'un askerî devleti, Orta Asya'da eski model olan ticarete dayalı idareden farklıydı, zira Mahmud'un ekonomisi, fethedilen topraklardan elde edilen zenginliklere dayanıyordu. Abbasîler, Fâtımîler ve diğer birçok Müslüman hükümdar daha önce köle askerler kullanmıştı,[191] ancak Mahmud'un ordusu neredeyse tamamen köleler ve paralı askerlerden oluşuyordu.[192]

Wilhelm Barthold'a göre, Mahmud döneminde, "devlet kavramı en aşırı ifadesine ulaştı."[193] Mahmud, sivil tebaasının işgale karşı direniş amaçlı için bile olsa şiddet kullanmasını yasakladı. Bu, Karahanlı işgaline karşı duran ve Karahanlıların şehri yağmalayarak pazar yerini yakmasına neden olan Belh halkı örneğinde görülür. Şehri tekrar ele geçirdikten sonra, Mahmud direnişi övmedi, aksine halkı öfkeyle uyardı:

> Tebaanın savaşla ne ilgisi olabilir? Kasabanızı yıkmaları ve bana gelir sağlayan mülkümü yakmaları [tavrınızın] doğal sonucudur. Bu kayıplarım için tazminat ödemeniz gerekirdi, ama sizi affettik; (sadece) bunun tekrar olmamasını temenni edin: Herhangi bir kral (herhangi bir durumda) daha güçlü olduğunu kanıtlar ve sizi korumanın karşılığında vergi talep ederse, size düşen vergileri ödemek ve kendinizi kurtarmaktır.[194]

Mahmud'un bu hitabı, sultandan bağımsız bir siyasi topluluğa ait olma fikrini yok etmeyi amaçlıyordu. Askerî yöneticilerin bu zihniyeti, halkın siyasi birliktelik hissini –İbn Haldûn'un daha sonra adlandıracağı üzere *asabiyet* kavramını– zayıflattı. Barthold, Gazneli örneğini yeni bir siyasi modelin başlangıcı olarak değerlendirir: "Bu zamandan itibaren toplumun, bir kısmının kralın sadık hizmet karşılığında lütuf ve hibelerde bulunduğu bir orduya ve diğer kısmının da kralın koruduğu, koşulsuz itaat ve hiç yakınmadan vergi ödemesi talep ettiği tebaaya bölünmesi süreci açıkça başlar."[195]

191. Bu Müslüman devletlerde köleler, ordunun yanısıra, haremde ve işçi olarak da kullanılıyorlardı. Shatzmiller 2011, 151-5.
192. Starr 2013, 332, 335.
193. Barthold 1977 [1900], xxx.
194. Barthold 1977 [1900], 291; ayrıca 272. Ayrıca bkz. Crone 2004, 154-5.
195. Barthold 1977 [1900], 291-2.

Mahmud'un bilginlerle ilişkileri karmaşıktı. Bir yandan, Bîrûnî gibi önemli bilim insanlarına destek sağladı. Sünni bir Türk olmasına rağmen, Mahmud, İran'ın İslam öncesi Zerdüşt kültürü hakkında en önemli kaynaklardan biri olan *Şahnâme* adlı destanını tamamlaması için Fars şairi Firdevsî'yi de destekledi.[196] Diğer yandan, Mahmud, Bîrûnî ve bazı diğer bilginleri saray erkânı arasına katılmaya zorladı. İbn Sina ise sultanın bu isteğini reddettiği için yıllarca bir şehirden diğerine kaçmak zorunda kaldı.[197]

Mahmud'un ölümünün hemen ardından, Gaznelilere nazaran umumiyetle "daha alicenap bir alternatif" olarak görülen Selçuklu Türkleri,[198] daha büyük bir imparatorluk kurdular. Onların askeriye sınıfı da devlette merkezî bir rol oynuyordu. Selçuklu döneminin başında, ulema-devlet ittifakı için dört ana koşul mevcut hale gelmişti: a) Sünni ortodoksinin oluşum süreci kısmen tamamlanmıştı, b) Sünni dinî ve askerî güçler Şiilere karşı birleşmeye başlamıştı, c) iktâ sistemi tüccarları zayıflatmış ve âlimleri devlet ile ittifakı kabul etmeye yatkın hale getirmişti, d) devlet yapısı askerileşmişti. Siyaset bilimi terminolojisinde, bu durum, yapısal koşulların önemli bir değişiklik için hazır oldukları ve uzun süre devam edecek bir "patika bağımlılığına" neden olacak kritik bir dönüm noktasında oldukları anlamına geliyordu. Ancak böylesi bir değişim için yapısal koşullar gerekli olsa da yeterli değildir; etkili aktörlere ihtiyaç duyulur. Bu aktörler de, Selçuklu sultanları ve Sünni ulema olarak ortaya çıktı.

Selçuklular ve Ulema

Selçuklu hanedanı Orta Asya'da kuruldu ve İran'ın yanısıra, Irak ve Suriye'nin büyük kısmını fethetti. İlk Selçuklu sultanı Tuğrul Bey (1037-1063), Büveyhîlerin Bağdat'taki hâkimiyetini 1055'te sona erdirdi. Selçukluların, Fâtımîler ve İsmailî Haşhâşîlerle düşmanca ilişkileri vardı. 1071'de ikinci sultan Alp Arslan (1063-1072), Bizans İmparatorluğu'na karşı Malazgirt'te tarihî bir zafer kazandı. Bu zafer, Anadolu'nun büyük bir kısmının Türkler tarafından fethedilmesini sağladı.

Hem Tuğrul Bey hem de onun son vezir-i azamı Amîdülmülk Kündürî (1055-1064) Hanefî idi. Sultan'ın desteğiyle Kündürî,

196. Fakat nihayetinde Firdevsî, Mahmud'un parasal armağanını yetersiz bulmuştu. Askari 2016, 7-8, 79-81.
197. Starr 2013, 284, 295-6.
198. Starr 2013, 386.

Eş'arîlere ve Şâfiîlere karşı bir çeşit savaş açtı. Bunun üzerine öndegelen Eş'arî/Şâfiî âlim Cüveynî, Hicaz'a (Mekke ve Medine) kaçtı. Tuğrul Bey'in ölümü üzerine Alp Arslan ve ardından Melikşah sultan oldu; onların vezir-i azamı Nizâmülmülk (1064-1092) idi. Nizâmülmülk tam ters bir politika ile Eş'arî ve Şâfiîleri destekledi; Cüveynî geri dönerek prestijli bir konuma yükseldi.[199]

Nizâmülmülk, Bağdat'ta Nizâmiyye adı verilen bir medrese kurulmasına önayak oldu. Aynı zamanda Irak (Bağdat, Basra ve Musul), İran (Isfahan ve Nişabur) ve Orta Asya'da (Belh, Herat ve Merv) bir dizi medrese açılmasına öncülük etti.[200] Bunlara topluca Nizâmiyye medreseleri denir. Bu medreseler vakıflar tarafından finanse edilse de, siyasetten bağımsız değillerdi, zira vakıf-medrese komplekslerinin kurucuları genelde sultanlar, vezirler ve aileleriydi. Daphna Ephrat, 1066-1193 yılları arasında Bağdat'ta vakfedilen 24 medreseyi inceler. Ephrat'ın verilerine göre, bu medreselerin kurucularının çoğunluğu sultanlar, vezirler veya onların eşleriydi. Dönemin yöneticileri, kendi tercih ettikleri fıkıh ekolünü desteklemek için medrese kurma konusunda rekabet ediyorlardı. Selçuklu hanedanının üyeleri, Hanefîlerin istifadesi için vakıflar kurarken, öndegelen bürokratlar Şâfiîler için, Abbasî halifesinin ailesi de Hanbelîler için vakıflar kurdular. Başlangıçta Hanefîler ve Şâfiîler daha etkiliydi, ancak daha sonra Hanbelîler ve Şâfiîler daha fazla ön plana çıktı.[201]

Selçuklu devlet yetkilileri, Nizâmiyye medreseleri aracılığıyla, ulemanın desteğini almanın da ötesine geçtiler, bizzat ulemayı şekillendirmeye başladılar. Devlet yetkilileri, vakfiye şartlarını şekillendirdi ve medreselere müderris atamalarına müdahale etti. Selçuklu yöneticileri açısından bu medreseler büyük ölçüde "dinî çevreyi kontrol etmek ve denetlemek" amacıyla kullanıldı.[202] Nizâmiyyeler aracılığıyla ulemanın devlet tarafından desteklenmesi, önceki filozoflara verilen devlet desteğinden çok daha derin bir siyasi müdahale anlamına geliyordu. İbn Sina ve diğer filozoflar profesyonel olarak himaye görseler de öğrenci olarak kamu kurumlarında eğitim almamışlar ve böyle bir ortamda sosyalleşmemişlerdi.

199. Madelung 1985, 126-37; Bosworth 1968, 46, 73; Laoust 1970, 27; Köprülü 1976 [1919], 18n16.

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

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

202. Shatzmiller 1993, 312.

Bunun yanında, Nizâmülmülk iktâ sistemini kurumsallaştırdı ve güçlü bir orduyu idame ettirmek için eşi görülmemiş sayıda araziyi iktâ olarak tahsis etti.[203] İktâların yaygınlaşması, toprak sahibi sınıfı zayıflattı ve hem ekonomiyi hem de devlet yapısını askerileştirdi.[204] Eyyûbîler, Memlûkler, Osmanlılar ve Safevîler gibi sonraki hanedanlar büyük ölçüde Selçuklu iktâ modelini izlediler.[205]

Selçuklular döneminde, askerî personel iktâ sistemi aracılığıyla belirli toprakları kontrol ederken, medreselerde ders veren ulema, vakıf sistemi aracılığıyla diğer topraklardan yararlanmaya başladı. Ayrıca, birçok ulema devlet memuru olarak da maaş alıyordu. Bu maddi teşvikler, ulemayı iktâ temelli yeni ekonomik düzeni meşrulaştırmaya teşvik etti. Ulema ve Selçuklu askerî devleti, Nizâmülmülk'ün inşa ettiği medrese, vakıf ve iktâ sistemlerinin kurumsal yapısı üzerinde bir ittifak tesis ettiler.[206]

Lapidus'a göre, Selçuklu döneminde ulema-devlet ittifakının oluşumu Müslüman dünya üzerinde kalıcı bir etki yarattı: "Bağdat ve İran'da uygulanan Selçuklu tarzı ulema-devlet ilişkileri sistemi, Selçuklu fetihleriyle batıya, Suriye ve Mısır'a taşındı ve daha sonra Osmanlı İmparatorluğu tarafından Anadolu, Balkanlar ve Orta Doğu'nun kalan kısımlarında benimsendi. Benzer bir sistem Safevîler tarafından İran'da oluşturuldu."[207] Selçukluların sonraki yüzyıllardaki Müslümanlar üzerindeki kalıcı tesiri, fikrî bir boyuta da sahipti ve bunun en önemli kaynağı Gazâlî'nin eserleriydi.

Gazâlî ve Gerileme Tezi

Gazâlî'nin (1058-1111) Selçuklu dönemi siyasi otoritelerle karmaşık ve inişli çıkışlı ilişkileri vardı. Hayatının erken döneminde, Selçuklu vezirleri, Selçuklu hanedan üyeleri ve Abbasî halifeleriyle güçlü bağlantılar kurmuştu. Gazâlî, Cüveynî'nin talebesi olarak Nişabur'da eğitim gördü. Daha sonraki birkaç yılı Nizâmülmülk'ün sarayında geçirdi. 1091'de Nizâmülmülk onun Bağdat'ta prestijli bir

203. Cahen 1953, 40. Selçuklu İmparatorluğu döneminde, iktâlar askeri personelin yanısıra hanedan üyelerine, saray bürokratlarına ve diğer sivil memurlara da verilmiştir. Lambton 1988, 103-11; Lambton 1965, 369-73. Ayrıca bkz. Safi 2006, 87-90.
204. Hodgson (1974b, 49), arazi gelirlerinin doğrudan komutanlara tahsis edilmesinin Büveyhî yönetiminin ve ardından Selçuklu yönetiminin askerî karakterini yansıttığını belirtir. Benzer şekilde, Lambton (1965, 373), Selçuklu döneminde "mali yönetimin askerileşmesini" gözlemler.
205. Cahen 1953, 44-8; Lambton 1965, 373-6.
206. Hodgson 1974b, 46, 51-2; Safi 2006, 90.
207. Lapidus 1996, 16.

müderrislik pozisyonuna atanmasını sağladı.[208] Orada, Abbasî halifesi Mustazhir Billah, Gazâlî'den İsmailî Şiilerin "masum imam" kavramını kritiğe tâbi tutmasını istedi. Gazâlî (entelektüel) otobiyografisinde bu konuyu yazar: "Halife hazretlerinden, [İsmailîlerin] dinî sistemlerinin gerçekte ne olduğunu ortaya koyan bir kitap yazma konusunda kesin bir emir aldım."[209] Buna binaen, halifenin adına başlığında atıf yaptığı *Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Fezâilü'l-Müstazhiriyye* [Bâtınîlerin (İsmailîlerin) Rezaletleri ve Müstazhirîlerin Faziletleri] adlı kitabı yazdı.[210]

1095'in sonlarında, Gazâlî'nin hayatının ikinci dönemi başladı: Medresedeki görevinden ayrıldı, Sufî bir yaşam tarzını benimsedi ve birçok şehri dolaştı. Bu değişim sırasında, devlet yetkililerine hizmet etmiş olmaktan pişmanlık duydu. Filistin'in el-Halil şehrinde İbrahim Peygamber'in türbesini ziyaret etti ve orada bir daha "hiçbir idarecinin yanına gitmemeye, hiçbir idareciden para almamaya ve idarecilerin münazara toplantılarına katılmamaya" ant içti.[211] Bu dönemde başyapıtı olan ve dinî ilimlerin diriltilmesini amaçlayan *İhya u Ulumi'd-din* adlı eserini yazdı. Bu eserinde Gazâlî, ulemayı yöneticilerle yakın ilişkilerden kaçınmaya teşvik etti ve yöneticilerin çoğunlukla haksız vergiler, el konulan mülkler ve rüşvetler yoluyla yasadışı servet elde ettiklerini vurguladı.[212] Ulema ve tüm diğer Müslümanlardan, müstebit hükümdarlarla ilişki tesis etmekten kaçınmalarını talep etti.[213] Gazâlî'nin Şam, Kudüs ve Mekke-Medine'yi kapsayan yolculukları bir buçuk yıl sürdü. Daha sonra doğduğu yer olan Doğu İran'daki Tus'a taşındı ve burada yaklaşık dokuz yıl boyunca özel bir medrese ve bir Sufî tekkesi kurdu ve dersler verdi.[214]

Ancak hayatının sonunda, Gazâlî tasavvufî inzivasını sona erdirdi ve Nişabur'daki Nizâmiyye medresesinde ders vermeye geri döndü. Gazâlî, otobiyografisinde, bir vezirden gelen davet üzerine kamusal hayata geri döndüğünü açıklar: "Yüce Allah, zamanın hükümdarının iradesini harekete geçirmeyi takdir etti ... [ki o da]

208. Laoust, 1970, bölüm 1; Ormsby 2007, bölüm 1; Garden 2014, 17-29.
209. Al-Ghazali 1953 [1108], 44. Al-Ghazali 1999 [1108], 71.
210. Al-Ghazali 1999 [1095]. Ayrıca bkz. Mitha 2001.
211. Griffel 2009, 44'de alıntılanmıştır.
212. Al-Ghazali 2015 [1097], 199-203; al-Ghazali 1962 [1097], 172-6; al-Ghazali 2014 [1097], 189.
213. Al-Ghazali 2014 [1097], 201-37; Gazâlî 1974b [1097], 351-76.
214. Griffel 2009, xii, 51.

bana Nişabur'a acele gitmem için kesin talimat verdi."[215] Gazâlî orada birkaç yıl ders verdi.[216] Gazâlî gibi önemli bir âlimin siyasi otoritelerle iniş çıkışlı ilişkileri, ulema-devlet ittifakının sorunlarını, tarihsel bir kurguya dayandığını ve İslam'ın temel bir ilkesi olmadığını anlamak için iyi bir örnektir.

Gazâlî ve kitapları Sünni ortodoksinin oluşumunda da tarihî bir rol oynadı; bunu Sünnilerin "dışındakilere" (Şiiler, Mutezilîler ve filozoflar) karşı sert eleştirileriyle[217] ve "içindekileri" (Eş'arîler, Şâfiîler, Hanbelîler, Mâlikîler ve Hanefîler) birleştirmeye çalışarak yaptı. Ayrıca, Sufî olması ve yazdığı kitaplarıyla, tasavvufu Sünni İslam'ın merkezine taşıdı. Bu açılardan, bazı araştırmacılar Gazâlî'yi, İslam tarihinde Hz. Muhammed'den sonraki en etkili şahsiyet olarak görürler.[218]

Gerileme Tezi

19. yüzyılın sonlarından bugüne, Müslüman topraklarındaki entelektüel kriz ve Gazâlî'nin bu hususta rolü hakkında devam edegelen bir tartışma vardır. Bir grup akademisyen, Müslümanların 11. yüzyıldan beri ilmî bir gerileme yaşadıklarını kabul eder.[219] Bu akademisyenler genellikle, İslamî ilimlere odaklanan ve felsefeyi dışlayan Nizâmiyye medreselerini bu gerilemenin temel müsebbibi olarak tasvir ederler.[220] Bu araştırmacılarla, 11. yüzyılın Müslümanların bilimsel yavaşlamasında kritik bir dönüm noktası olduğu ve medreselerin fen ve felsefeyi dışlamalarının ciddi sorunlara yol açtığı konusunda hemfikir olmama rağmen, iki temel noktada onlardan farklı düşünüyorum.

Birincisi, medrese müfredatının dışlayıcılığını, Müslüman toplumların bilimsel gerilemesinin bağımsız bir nedeni olarak değil, ulema-devlet ittifakının ideolojik ve kurumsal hegemonyasının bir sonucu olarak görüyorum. İkincisi, 11. yüzyılda ortaya çıkan sorunlara rağmen, Müslümanların bilimsel ve felsefî üretimleri,

215. Al-Ghazali 1953 [1108], 74. Ayrıca bkz. al-Ghazali 1999 [1108], 91.
216. Hourani 1984, 290-1.
217. Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (*Tehâfüt el-Felâsife*) adlı eserinde (2000 [1095]), filozofların ve Mutezilî kelâmcılarının yirmi temel tezini eleştirir. Bu fikirlerden on yedisini bid'at (sapkınca yenilikler) olarak, üçünü ise irtidat (dinden dönme) olarak sınıflandırır.
218. Watt 1953, 14; McCarthy 1999, 12; Yaqub 2013, xvii; Güngör 1982, 79.
219. Sarton 1927, 738; Meyerhof 2005 [1932], 311, 337, 345.
220. Makdisi 1981, 10, 283; Starr 2013, 404-7, 532.

yavaşlayan bir hızla da olsa, 17. yüzyılın ortalarına kadar devam etti. Ulema-devlet ittifakı ve onun felsefe karşıtı tutumu hızla tüm Müslüman topraklarına hâkim olamadı; yüzyıllar boyunca bu ittifakın kriz dönemleri oldu ve bilim insanlarını destekleyen istisnai hükümdarlar ortaya çıktı. Bu detayları ileriki bölümlerde açıklayacağım.

Öte yandan, ikinci bir grup araştırmacı gerileme tezini eleştirerek, 11. yüzyıldan sonra Müslümanların bilimsel ve felsefî çalışmalarının örneklerine işaret eder.[221] Sonja Brentjes, 14. yüzyılda ve hatta sonrasında Bağdat, Kahire, Şam ve Sivas gibi şehirlerde kütüphanelerde bulunan astronomi ve tıp kitaplarının bazı medreselerde tedrisatta kullanıldığını vurgular.[222] Ahmed Dallal da gerileme tezini eleştirirken ideolojik bir eleştiride bulunur: "Gerileme tezinin temel varsayımı, İslam toplumlarında bilimsel etkinliğin nihai düşüşünün, tarihsel olaylardan değil, [Müslüman] kültüre içkin bilim karşıtlığından kaynaklanmış olduğudur."[223] Brentjes ile bu konuda aynı görüşteyim ve sonraki bölümlerde Müslümanların rasathaneleri ile hastanelerindeki bilimsel üretimin belirli bir süre ve derecede devam ettiğini göstereceğim. Ayrıca, Dallal ile aynı doğrultuda, bu bölüm, Müslümanların bilimsel başarılarının gerilemesinin kültürel bir şekilde açıklanamayacağını zaten ortaya koydu. Bilim karşıtı ve felsefe karşıtı tutumlar, İslam'ın özüne ait bir unsur değildir, Müslümanlar arasında tarihsel olarak ortaya çıkmışlardır.[224]

Bununla birlikte, bu iki noktanın ötesinde, ikinci grubun gerileme tezini reddetmesini ikna edici bulmuyorum. Aslında, kendi verileri genellikle Müslüman bilimsel gelişiminin yavaşladığını gösteriyor. Felsefe ve doğa bilimlerinin medreselerden çıkarılmadığını gösterirken bile, Brentjes, felsefe ve fen çalışan medrese âlimlerinin, "dinî ilimlerin ezbere dayalı, kişisel otorite-merkezli ve müderrislerin kısıtlamalarına dayanan eğitim metotlarını ve değerlerini" benimsediklerini kabul etmektedir. Ayrıca, medrese-

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

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

223. Dallal 2010, 151.

224. Bu nedenle, John Saunders'ın (1963, 719) özcü açıklamasıyla aynı fikirde değilim: "İslam, en başından itibaren, özü itibariyle dinî bir kültürdü ve nihayetinde kökenlerine geri döndü; Helenistik unsur yavaş yavaş dışarı atıldı... ve her zaman kenarda faaliyet gösteren ve asla gerçek anlamda dinî sapkınlık suçlamasından kendini kurtaramayan seküler bilim, 'gayri-Müslim' olarak sessizce terk edildi."

lerdeki değişimin uzmanlaşmanın zayıflamasını ve "karmaşıklığın azalmasını" içerdiğini kaydeder.[225] Bu ifadeler, 11. yüzyıl sonrası Müslüman dünyada bilimsel yaratıcılığın yavaş yavaş azaldığını gayri ihtiyari ima eder.

Benzer şekilde, Müslüman dünyada felsefenin bir gerileme yaşamadığını savunan Henry Corbin'in *İslam Felsefesi Tarihi* kitabı da erken İslam tarihinin entelektüel açıdan çok daha canlı olduğunu istemeden doğrulamaktadır. Kitap, ilk 350 sayfasında, felsefenin 7. ve 12. yüzyıllar arasında Müslüman dünyada nasıl geliştiğini detaylandırır. Buna karşılık, 13. ve 19. asırlarda felsefî üretimi izah etmek için sadece 150 sayfa ayırır.[226] Normalde, bunun tersinin olması beklenirdi, çünkü 1200'den sonra Müslümanlar fetihler ve ihtidalar yoluyla topraklarını ve nüfuslarını önemli ölçüde genişlettiler; ayrıca ataları ve yükselen Avrupalı rakipleri tarafından sağlanan daha iyi araştırma fırsatlarına da sahip oldular.

Her iki gruba da tam uymayan Abdelhamid Sabra, bu noktada güzel bir açıklama getirir. Ona göre, doğa bilimleri resmî medrese müfredatından çıkarılmış olmasına rağmen, bazı âlimler bu bilimleri –farklı bir tarzda– çalışmaya devam etmiştir. 11. yüzyıldan sonra doğa bilimleri kaybolmadı, ancak "Râzî (ö. 925) tarafından temsil edilen filozof-hekimin yerini, İbnü'n-Nefis (ö. 1288) tarafından temsil edilen fakih-hekim aldı... astronom-astroloğun yerini *muvakkit* [caminin vakit ölçen görevlisi] aldı."[227] Sabra bu dönüşümü doğa bilimlerinin uzun vadeli gelişimi açısından zararlı görür. Hâkim anlayıştan gelen fikirleri, özellikle Gazâlî'ninkileri, dinî olmayan bilimlerin küçümsenmesinden sorumlu tutar. Sabra'ya göre, bu gelenekçi anlayış mantık, matematik, astronomi ve tıbba yalnızca sınırlı bir alan tanıdı.[228] Kısacası, Sabra'nın doğru bir şekilde vurguladığı gibi, Müslüman toplumların bilimsel üretimlerinin yavaşlaması, bilimlerin aniden dışlanmasından değil, uzun vadeli bir şekilde marjinalleştirilmesinden kaynaklanıyordu.[229]

225. Brentjes 2011, 142-4.

226. Corbin 1986. Türkçe çevirisi: *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013) –ç.n..

227. Sabra 1987, 237. İbnü'n-Nefis için bir bkz. 5. Bölüm.

228. Sabra 1987, 238-42.

229. Sabra'ya ek olarak, Aydın Sayılı'nın (1960, 408-12) dengeli yaklaşımını da ikna edici buluyorum. Sayılı, astronomik araştırmaların Müslüman topraklarında 11. yüzyıldan sonra nasıl devam ettiğini açıklıyor; ancak aynı zamanda bilimsel gelişmenin giderek yavaşladığını da vurguluyor.

Yaratıcı düşüncedeki düşüşü İslamî ilimlerde bile gözlemlemek mümkündür. Kelâm ve fıkhın en büyük âlimlerinin çoğu, 11. yüzyıl ve öncesinde yaşamıştır. Bazıları 12. ve 14. yüzyıllar arasında yaşadı. 15. yüzyıldan günümüze kadar, bu alanlara özgün katkılar yapan bir İslam âlimi gösterebilmek gerçekten zordur.[230]

George Sarton'ın üç ciltlik analizi, Müslüman toplumların bilim tarihini mukayeseli olarak anlamak açısından faydalıdır. Sarton'a göre, "8. yüzyılın ikinci yarısından 11. yüzyılın sonuna kadar, Arapça, insanlığın bilimsel ve ilerici diliydi."[231] Bilimsel gelişme gösterilen her bir yarım yüzyıla, dünya çapında şöhrete sahip bir âlimin adını verir. 8. yüzyılın ikinci yarısından 11. yüzyılın ikinci yarısına kadar seçtiği isimlerin –sırasıyla Câbir, Harezmî, Râzî, Mesudî, Ebu'l-Vefa, Bîrûnî ve Ömer Hayyam– hepsi Müslüman dünyasındandır.[232] Daha sonra ise, Sarton'ın sözleriyle, Müslüman toplumların bilimlerdeki "altın çağı" ve "tekel konumu" sona ermiştir.[233]

Eğer öyleyse, buradaki asıl soru şudur: Müslümanlar neden 11. yüzyılın sonundan itibaren entelektüel dinamizmi ve üretkenliği kaybetmeye başladılar? Bir cevap, Türk hanedanlarının, özellikle Selçukluların, Sünni ortodoksinin savunucuları olarak yükselişine işaret eder. Fakat bu yanıtın iki ana sorunu vardır. Birincisi, Selçuklu yöneticilerinin Türk olmalarının yanısıra, Sünni geleneğin diğer birçok müdafii Türk değildi; örneğin, Arap olan halifeler Kâdir ve Kâim ile Fars olan Nizâmülmülk ve Gazâlî gibi.[234] Ayrıca, Şiiliği ve felsefeyi savunan birçok Türk bulmak da mümkündür. Mesela, 16. yüzyılda İran'da On İki İmam Şiiliğini kuracak olan Safevîler, bir

230. Bkz. 5.-7. Bölümler.

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

232. Sarton 1927, x-xi. Sarton, Sayılı'nın doktora hocasıydı.

233. Sarton 1927, 738. Sarton (1931, xvi, xxviii; 1947, xvii, xxvi) 12, 13 ve 14. yüzyıllardaki her yarım asrı üç isimle adlandırır: biri Müslüman, biri Yahudi ve biri Hristiyan âlim. Müslüman âlimler sırasıyla İbn Zühr, İbn Rüşd, İbnü'l-Baytâr, Kutbeddin Şirâzî, Ebu'l-Fidâ ve İbn Haldûn'dur. Yahudi âlimler Abraham İbn Ezra, Maimonides, Jacob Anatoli, Jacob ben Machir bin Tibbon, Levi ben Gerson ve Hasdai Crescas'tır. Bu isimlerden birinci ve ikinci âlimler Müslüman ülkelerde yaşamış, üçüncü ve dördüncüsü ise Arapça eserleri İbraniceye çevirmişlerdir. Hristiyan âlimlerse William of Conches, Gerard Cremona, Robert Grosseteste, Roger Bacon, William of Occam ve Geoffrey Chaucer'dır.

234. Kâim, Hanbelî idi. Tuğrul Bey'den, Şiiler, Mutezililer, Eş'ârîler ve "felsefî öğrenmeyi teşvik eden varlıklı tüccarlar" da dâhil olmak üzere muhalif gruplarla savaşmasını istedi. Schwarz 2002, 595.

Türk hanedanıydı. Farâbî'nin de bir Türk olduğu söylenir.[235] İkincisi, Selçuklu sultanları, çeşitli durumlarda filozofları ve bilginleri desteklediler. Nizâmülmülk'ün yardımıyla, Melikşah (1072-1092) Isfahan'da "11. yüzyılın en önemli gözlemevini" yaptırdı.[236] Orada çalışan seçkin astronomlar arasında öndegelen bir matematikçi ve ünlü bir şair olan Ömer Hayyam (1048-1131) da vardı. Melikşah'ın talebi üzerine, Ömer Hayyam ve ekibi güneş takvimini yeniden düzenlediler; ortaya koydukları sonuçlar "olağanüstü doğruydu, muhtemelen bizim [Gregoryen] takvimimizden daha doğru."[237] Sonuç olarak, Müslümanların entelektüel dinamizminin kaybolmasını basitçe Türklerin yükselişine bağlamak ikna edici bir tez değildir.

Gazâlî ve Gerileme

Müslümanların entelektüel yavaşlamasının daha yaygın bir açıklaması, Gazâlî'nin olumsuz rolüne atıfta bulunur.[238] *Kayıp Aydınlanma* adlı eserinde, Starr, Gazâlî'nin filozoflara saldırarak ve tasavvufu teşvik ederek Orta Asya'nın (ve doğu İran'ın) entelektüel gerilemesine etki ettiğini savunur.[239] Starr'a göre Gazâlî, "rasyonel aklı... mistik sezgi ve gelenekten gelen bilgiyi sorgulamasına izin verilmeyen bir alt statüye" indirgemiştir.[240]

Ziauddin Sardar, Gazâlî'nin Orta Asya'nın ötesine geçecek şekilde, daha geniş bir olumsuz etkisi olduğunu belirtir: "Gazâlî'nin Müslüman uygarlığın düşüşüne önemli bir katkı sağladığı konusunda çok az şüphe vardır."[241] Randall Collins de Gazâlî'yi felsefenin marjinalleşmesinden sorumlu tutar. Ona göre, Gazâlî, kelâm, tefsir, mantık ve tasavvufu birleştirdi ve bu kombinasyon "İslam'ın hâkim (ortodoks) kültürü" haline geldi. Bu bileşim özellikle medreseleri

235. Ali 2012 [1902], 427-8; Hodgson 1974a, 433; Khalidi 2005, xiv; Rosenthal 1958, 271n1. Gutas (2012), "Farâbî'nin etnik kökenini belirlemek için yeterli karinemiz yok" der. Lakin, 11. yüzyılın önemli Karahanlı edebiyatçılarından bazıları tartışmasız Türk idi. Kaşgarlı Mahmud (1986 [1077]), atasözleri, şiirler ve Türk halklarının bir haritasını içeren ilk Türkçe-Arapça sözlüğü yazmıştır. Harita, Japonya'yı dahi göstermektedir. Tekeli 1985. Balasagunlu Yusuf Has Hacib (1974 [1070]), Müslüman nasihat edebiyatının erken bir örneğini yazdı.
236. Sayılı 1960, 160-1. Ayrıca bkz. Dallal 2010, 24.
237. Sarton 1927, 740; ayrıca 759-61.
238. Ali 2012 [1902], 428-9; al-Jabri 2011 [1984], 393-403.
239. Starr 2013, 512, 522. Türkçe çevirisi: *Kayıp Aydınlanma* (İstanbul: Kronik Kitap, 2021) –ç.n.
240. Starr 2013, 534. Ayrıca bkz. Starr 2009, 41.
241. Sardar 2013, 17.

etkiledi: "Sadece mantık, o da felsefeden ayrıldığı için, medrese müfredatına alınmıştı; ancak kendi başına sadece durağan bir skolastik unsur olarak kaldı."[242]

Bir yandan, Gazâlî'nin eleştirmenleriyle iki ana konuda hemfikirim. Birincisi, Gazâlî'nin Eş'arî vesilecilik yaklaşımı, her an her şeyi Allah'ın yarattığını savunarak, bilimsel nedenselliği reddetmektedir.[243] *Filozofların Tutarsızlığı* (*Tehâfüt el-Felâsife*) kitabında, Gazâlî, pamuğun ateşle temas ettiğinde yanmasını tartışır. Hem a) pamuğun ateşle temas etmesi sonucu yanmama olasılığını hem de b) pamuğun ateşle temas etmeden yanma olasılığını kabul eder. Sonuç olarak: "Yanmayı yaratarak pamuğun siyahlığını gerçekleştiren... Allah'tır, ya melekleri aracılığıyla ya da aracılık olmadan."[244] Ontolojik olarak, bu yaklaşımı kabul etmek veya reddetmek kişisel bir tercihtir. Ancak epistemolojik olarak, bu baskın yaklaşım haline gelirse, bilimsel gelişmeyi engelleyecektir. Ayrıca, bu, hâkim dinî perspektif haline gelirse, insanları kaderci yapabilir ve günlük yaşamlarında neden-sonuç ilişkilerini anlamalarını engelleyebilir. Nedenselliği reddetmesinin yanısıra, Gazâlî, dinî olmayan bilimleri inanca tehdit olarak sunar ve filozofları neredeyse kategorik olarak dinsiz kabul eder: "Her matematik öğrencisi onun kesinliğine hayran kalır... Bu, onu filozoflara inanmaya yönlendirir... [ve] sırf onları otorite olarak kabul etmekle kâfir olur." Böyle bir öğrenci şunu diyebilir: "Eğer din doğru olsaydı, bu adamların dikkatinden kaçmazdı, çünkü bu bilimde çok titiz ve kesin bir tarzları var."[245] Bu fikirler, onlara ciddi şekilde inananları, felsefe ve bilim çalışmaktan caydırır.

İkinci olarak, Gazâlî'nin Sufî epistemolojisi de karmaşık etkiler yaratmıştır. *İhya* adlı eseri İslam tarihinde en yaygın okunan kitaplardan biri, belki birincisidir ve tasavvufu yaygınlaştırmayı amaçlar. Gazâlî'nin bir diğer meşhur eseri entelektüel otobiyografisi *Dalâletten Hidâyete* (*el-Munkızu mine'd-Dalâl*) de mistik sezgileri savunarak, gözleme dayalı bilgiyi eleştirir.[246] Bu kitapta, Gazâlî, zühd içindeki inzivasını sona erdirip Nişabur'da ders vermeye dönmesinin iki nedenini açıklar. Biri, daha önce de belirtildiği gibi bir vezirin emriydi,

242. Collins 2000, 452-3 (bkz. Figür 9.1).
243. Fazlur Rahman'a göre (1982, 27), Gazâlî'nin Eş'ârî ilahiyatını desteklemesi, "Eş'ârîliğin yayılması ve nihai olarak Sünni İslam'ın büyük çoğunluğunun inancı olarak hâkimiyet kurması açısından çok önemliydi."
244. Al-Ghazali 2000 [1095], 167; ayrıca 166-77.
245. Al-Ghazali 1953 [1108], 33; ayrıca 40. Al-Ghazali 1999 [1108], 63; ayrıca 68.
246. Gazâlî 1974a [1097]; al-Ghazali 1953 [1108].

diğeri ise tamamen mistiktir: "Sayısız iyi insanın rüyaları" bu dönüşünün Allah tarafından belirlendiği hususunda kendisine güvence vermiştir, zira Allah "her yüzyılın başında dinini yeniden tecdid edip canlandıracağını vaat etmiştir."[247] Başkalarının bazı rüyalarına dayanarak, Gazâlî kendisini İslam'ın hicrî 6. yüzyılındaki "müceddid"i olarak tasvir etmektedir. Fikirlerindeki ve hayat hikâyesindeki bu mistik vurgu, takipçilerinin rasyonalitesini engelleyebilir.

Öte yandan, Gazâlî'nin Müslümanların entelektüel durgunluğunun ana nedeni olduğu argümanının birçok zayıf yönü bulunmaktadır. Gazâlî, karmaşık ve bazen çelişkili fikirleri olan bir dâhi idi. Mesela, *Nur Metafiziği* (*Mişkâtü'l-Envâr*) adlı eseri, kâinatın işleyişinde ara nedenlerin etkisinin tanınması gibi Eş'arî vesileciliğiyle çelişen fikirler içerir.[248] Benzer şekilde, tabiat bilimlerine karşı tutumu her zaman olumsuz değildir. Daha önce alıntılanan matematik hakkındaki pasajın ardından, Gazâlî filozoflarla bağlantılı her bilimi reddederek dini savunması gerektiğini düşünen bir tür Müslümana karşı uyarıda bulunur. Bu tür Müslümanlar, İslam'ı sanki "cehalet üzerine kuruluymuş" gibi yanlış tanıtacaktır.[249] Aynı doğrultuda, mistisizme vurgu yapmasına rağmen, Gazâlî insan aklını Allah'ın yarattığı ilk ve en onurlu şey olarak güçlü bir şekilde takdir eder.[250]

Gazâlî'nin hukuk konusundaki görüşleri de karmaşıktır. Geleneksel Sünni fıkhını desteklemesine rağmen, Gazâlî aynı zamanda İslam hukukunun beş "yüksek amacı" fikrini ortaya atmıştır ki bu da fıkhı yeniden yorumlama çabalarına önemli bir kaynak olmuştur.[251] Ayrıca, *İhya* ve diğer eserlerindeki Sufî bakış açısı, şekilci fıkıh anlayışına yönelik önemli eleştiriler içerir.[252] Kısacası, Gazâlî çeşitli konularda farklı şekilde yorumlanabilirdi.[253]

247. Al-Ghazali 1953 [1108], 75. Al-Ghazali 1999 [1108], 92.

248. Al-Ghazali 1998 [1098-1105], 44-54. *Nur Metafiziği* analizine dair, bkz. Griffel 2009, 179, 264-74. Gazâlî'nin nedensellik hakkındaki görüşlerinin başka bir alternatif yorumu için bkz. Ormsby 2007, 80-6.

249. Al-Ghazali 1953 [1108], 34. Al-Ghazali 1999 [1108], 64.

250. Al-Ghazali 2015 [1097], 249, 256; al-Ghazali 1962 [1097], 214, 227; Gazâlî 1974a [1097], 211, 224.

251. Hamza Yusuf Hanson'a göre (2015, xxiv), İslam hukukunun lafızcı anlayışını savunanlar Gazâlî'yi eleştirirler çünkü o, tasavvufu yaymış, mantığı bir pedagojik araç olarak müfredatta tutmuş ve İslam fıkhının beş yüksek amacını vurgulamıştır. Beş yüksek amaç için, bkz. 5. Bölüm.

252. Al-Ghazali 2015 [1097], 87-90. Gazâlî'nin fıkhın değerine ilişkin çelişkili ifadeleri için bkz. Rahman 2000, 119-24.

253. See Moosa 2005, 138, 182-9.

Şu sorular sorulabilir: Neden Gazâlî'nin farklı yorumları içinde, daha gelenekçi görüşleri baskın hale geldi? Ve neden Gazâlî'nin fikirleri asırlarca tekrar edilirken, felsefe ve bilimleri savunan diğer âlimlerin fikirleri unutuldu? Her iki soruya da cevap verebilmek için güç ilişkilerinin bir tahlili gerekir. Gazâlî ve Nizâmiyye medreseleri, diğer çeşitli aktörler ve kurumları da ihtiva eden daha güçlü ve geniş bir koalisyonun parçasıydı. Bu koalisyonu, Sünni ulema ve askerî devlet arasındaki ittifak olarak adlandırıyorum. Gazâlî hem bu ittifaka katkıda bulundu hem de onun desteğini aldı. Ulema-devlet ittifakı Gazâlî'nin belirli görüşlerinin yayılmasını kendi ideolojik ve siyasi egemenliği için faydalı gördü.

Gazâlî'nin ulema-devlet ittifakına yaptığı ana katkı, Sünni ortodoksinin oluşumundaki rolüydü. Gazâlî, aykırı görüşlere sahip filozofları öldürülmesi gereken mürtedler ilan ederek, hâkim din anlayışını sorgulanamaz hale getirdi. Gazâlî, kendini Müslüman olarak tanımlayan birini mürted ilan etme fikrinin mucidi değildi, ancak öndegelen bir âlim olarak bunun meşrulaştırılmasına yardımcı oldu. Gazâlî, bu konudaki görüşlerini *Filozofların Tutarsızlığı*'nın Sonuç bölümünün başında farazi bir soruyla ortaya koyar:

> Birisi derse ki: "Bunların [filozofların] öğretilerini açıkladınız; o zaman kesin olarak onların kafir olduklarını ve bu yöndeki inançlarını sürdürenlerin katlinin vâcib olduğunu mu söylüyorsunuz?" Cevaben şunu diyoruz: Onların küfrünü ilan etmek üç nedenle gereklidir. Bunların birincisi, âlemin ezelî olduğu meselesi; burada onlar, bütün varlıkların ezelî olduğunu iddia ettiler. İkincisi, Allah'ın ilminin cüz'î varlıkları [küçük şeyleri] kapsamadığını öne sürdüler. Üçüncüsü, ahiret gününde cesetlerin diriltilmesini inkâr ettiler.[254]

Bu pasaj, bazı fikirleri (âlemin ezelî olduğunu, Allah'ın ilminin sadece küllî şeyleri kapsadığını ve/veya ahirette sadece ruhların dirileceğini) benimsedikleri iddia edilen filozofları (ve onların takipçilerini) katli vâcib mürtedler olarak tanımlar. Gazâlî *İtikadda İtidal* (*el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*) adlı eserinde, bir mürtedin yalnızca katledilmekle değil, ilaveten mallarının da müsadere edilmesiyle cezalandırılacağını belirterek irtidat meselesini detaylandırır. Çünkü bir mürtedin "canı ve malı dokunulmaz değildir," diğerleri "onun kanını dökebilir ve malına el koyabilir."[255]

254. Al-Ghazali 2000 [1095], 226. Gazâlî 2014 [1095], 225.

255. Al-Ghazali 2013 [1095], 241. *Fedâihu'l-Bâtıniyye* kitabı da İsmailî Şiileri kafir ilan eder ve onlar için benzer müeyyideler vazeder. Al-Ghazali 1999 [1095], 228-31.

Gazâlî, ömrünün sonlarına doğru, *Nur Metafiziği* kitabında Allah'ı "hakiki nur" olarak tavsif etmesi ve Sufî yönelimli *İhya'daki* bazı görüşleri nedeniyle mürtedlikle suçlandı.[256] Buna mukabil Gazâlî, önceki bazı görüşlerini gözden geçirdiği ve birini mürted ilan etmeden önce çok dikkatli olunmasını istediği *İslam ve Zındıklık Arasındaki Fark'ı* (*Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*) kaleme aldı.[257] Yine de, bu kitabında da "filozofların çoğunu" kafir olarak tanımlamayı sürdürdü.[258] Gazâlî, sonrasında yazdığı otobiyografisinde de, İbn Sina ve Fârâbî'yi şu şekilde andı: "Bu filozofları [Sokrates, Platon ve Aristoteles] ve İbn Sina, Fârâbî ve diğerleri gibi İslam filozofları arasındaki takipçilerini de kafirler olarak görmeliyiz."[259]

11. yüzyılın başında, halifeler Kâdir ve Kâim, Mutezilîler ve İsmailî Şiiler de dâhil olmak üzere çeşitli grupları, katli vâcib mürtedler olarak ilan ettiler. Yüzyılın sonunda, Gazâlî bu yaklaşımı bazı filozoflar ve İsmailî Şiilere karşı kullandı, ancak Mutezilîleri sadece sapkın olarak nitelemekle yetindi.[260] Frank Griffel, mürted suçlamasıyla, kendini Müslüman olarak tanımlayan kişilerin bile öldürülmesi fikrinin 11. yüzyılda yerleştiğini kaydeder.[261] Daha önce hâkim olan fıkhî kanaat, bir Müslümanın açıkça ve alenen İslam'dan yüz çevirmedikçe öldürülemeyeceği istikametindeydi.[262]

Gazâlî'nin mürtedlik hakkındaki görüşlerinin bazı pratik sonuçları oldu. Omid Safi, Gazâlî'nin ardında bıraktığı fikrî mirası, âlim

256. Griffel 2009, 54, 105.

257. Al-Ghazali 2002 [1105], 89, 115. Bu kitapta Gazâlî (2002 [1105], 126), Bizanslı Hristiyanların ve henüz Müslüman olmamış Türklerin ahiret kurtuluşu hakkında hoşgörülü bir açıklama yapar: "İnşallah, Bizanslı Hristiyanların çoğu ve bu zamandaki Türkler, Allah'ın merhametiyle kuşatılacak." Devamında şöyle açıklar: "[Bunların arasında] Muhammed ismini duyanlar vardır, ancak onun karakteri ve nitelikleri hakkında hiçbir şey bilmiyorlar. Bunun yerine, çocukluktan beri duydukları tek şey, 'Muhammed' adını taşıyan bir yalancının peygamberliğini iddia ettiği idi... Bu grup, bana göre [mazur görülmelidir] ... Adını duymalarına rağmen, onun gerçek niteliklerinin tam tersini duymuşlardır. Ve bu, onları (onun gerçek statüsünü) araştırmaya zorlayacak yeterli bir teşvik sağlamamıştır."

258. Al-Ghazali 2002 [1105], 110.

259. Al-Ghazali 1953 [1108], 32. Al-Ghazali 1999 [1108], 62-3.

260. Gazâlî, Mutezilîleri "sapkın yenilikçiler" olarak tanımlamış, ancak kâfir olarak nitelendirmemiştir. Al-Ghazali 2000 [1095], 226-7; al-Ghazali 2013 [1095], 245-6; al-Ghazali 2002 [1105], 111, 114.

261. "11. yüzyılın ortalarında, tüm hukuk okullarından âlimler, İsmailî karşı-halifeliğin siyasi ajanları sözkonusu olduğunda, onların tövbeye davet edilmemesi ve mürtedlik suçlamasıyla öldürülmeleri gerektiğini savundular." Griffel 2007, 132.

262. Griffel 2009, 104.

ve Sufî şair Aynülkudât el-Hemedânî'nin (1098-1131) idamından sorumlu tutar.[263] Aynülkudât, İsmailî akidenin yanında iki sapkın felsefî görüşü savunmakla suçlandı ki bunların hepsini Gazâlî mürtedlik ve ölüm cezası gerektiren suçlar olarak tanımlamıştı. Aynülkudât bu suçlamaları reddetti, buna rağmen idam edildi.[264] Bu hadise, "Gazâlî'nin epistemolojik tartışmasına fıkhî bir hüküm ekleyerek yarattığı zulüm atmosferinin" bir numunesidir.[265]

Özetlersek, Gazâlî'nin Müslümanların entelektüel yaşamındaki asıl olumsuz rolü, bazı müşahhas fikirlerinin içeriğinden ziyade, ulema-devlet ittifakının pekişmesine yaptığı katkılarla ilgilidir. Özellikle, farklı görüşlere sahip olanları mürted ilan etme fikrinin yerleşmesi, dinî ve siyasi muhalifleri bastırma açısından ulema-devlet ittifakının kritik bir dayanağı haline gelmiştir. Bu durum, eleştirel düşüncenin engellerini daha da artırdı. Gazâlî'nin bizzat kendisi, Müslümanların entelektüel dinamizm çağının bir ürünüydü. Ancak sonraları, dinî ve metafizik alanda eleştirel düşünce o kadar baskılandı ki İslam medeniyeti bir daha Gazâlî ve İbn Sina kalibresinde İslam âlimlerini ve filozofları nadiren üretebildi.

Daha önce de ele aldığımız gibi, Gazâlî'nin siyasi otoritelerle ilişkileri tutarlılıktan uzaktı. Bununla birlikte, Gazâlî din-devlet ittifakı fikrini mütemadiyen savundu. Bağdat'ta siyasi meselelerle alakadar bir âlim olarak, *İtikadda İtidal'de* şöyle yazdı:[266] "Din ve melik ikizdir. Din temeldir, melik ise muhafız. Temeli olmayan çöker ve muhafızı olmayan yok olur."[267] Siyasetten uzaklaştıktan ve Sufî olduktan sonra, aynı fikri *İhya*'da tekrarladı: "Din ve sultanlık ikizdir. Din temeldir, sultan ise muhafız. Temeli olmayan çöker ve muhafızı olmayan yok olur""[268] Gazâlî'nin din-devlet ittifakı hakkındaki görüşleri, döneminin genel temayülünün bir parçasıydı. Bu eğilim ve üzerindeki Sâsânî etkisini inceleyelim.

---

263. Safi 2006, 196.
264. Safi 2006, bölüm 6; Griffel 2009, 81-7.
265. Griffel 2009, 86.
266. Mâverdî ve İbn Teymiyye'nin aksine, Gazâlî halifelik (veya şeriat siyaseti) hakkında özel bir risale yazmamıştır. Gazâlî, bu konudaki görüşlerini *Fedâihu'l-Bâtıniyye* (1999 [1095], 234-44) ve *İtikadda İtidal'ın* (2013 [1095], 229-40) bazı bölümlerinde açıklamıştır. Ayrıca bkz. Laoust, 1970, 2. bölüm; Said 2013, bölüm 6; Hillenbrand 1988.
267. Al-Ghazali 2013 [1095], 231.
268. Al-Ghazali 1962 [1097], 33-4; Gazâlî 1974a [1097], 51.

Müslüman Siyasi Düşüncesi Üzerinde Sâsânî Etkisi

Etik ve siyasal felsefe konularında, özellikle Aristoteles (ör. *Nikomakhos'a Etik*) ve Platon (ör. *Devlet*) gibi Yunan filozoflarının eserlerinin çevirileri Müslüman filozoflar üzerinde derin bir tesir yarattı. Müslüman filozoflar, hane yönetimi konusunda, 1. yüzyıl Roma'sında yaşamış bir Yunanlı yazar olan Bryson'un kısa risalesine başvurdular.[269] Bryson'un ekonomi, kadının hane yönetimindeki rolü ve erkek çocukların eğitimi konusundaki fikirleri İbn Miskeveyh, İbn Sina, Dımaşkî ve daha sonra Tûsî tarafından alıntılanmıştır.[270]

Sâsânî siyasal geleneği, üç ana nedenden dolayı Müslümanların siyaset düşüncesi üzerinde daha derin bir etkiye sahip oldu. Birincisi, Müslümanlar Bizans topraklarının sadece bazı kısımlarını fethederken, Sâsânî İmparatorluğu'nun tüm topraklarını ele geçirdiler. Yunan elitleri Suriye ve Mısır'ı terk ederken, İranlı seçkinlerinin "gidecekleri bir imparatorluk" kalmamıştı[271]; bu nedenle Persler Müslüman toplumlara entegre oldular ve onları derinden etkilediler. İkincisi, Perslerle karşılaştırıldığında, Suriye ve Mısır halkları daha fazla dil ve mezhep çeşitliliğine sahipti; dolayısıyla, Persler Sâsânî siyasal geleneğini Müslümanlara etkili bir şekilde aktarabilirken, Bizans siyasal geleneği açısından aynı şeyi Suriye ve Mısır halkları yapamadılar.[272]

Üçüncüsü, Yunan felsefesine saldıran İslam âlimleri, Sâsânî fikriyatını benimsemeye daha açıktı. Bunun sebebi muhtemelen, ilkinin güçlü bir metafizik boyuta sahip olmasına karşılık, ikincisinin İran yönetim deneyimine odaklanmakta oluşuydu. Özellikle din-devlet ilişkileri konusunda, ulema, Sâsânî düsturlarını alıntılayıp kullandı. Gazâlî'nin yukarıda alıntılanan din-devlet kardeşliği hakkındaki ifadesinin kökeni,[273] bir Sâsânî metnine dayanıyordu –Sâsânîlerin kurucu hükümdarı I. Erdeşir'in (224-242) *Vasiyet'ine*. Erdeşir, takipçilerine şöyle nasihat eder: "Bilin ki melik ile din ikizdir, biri diğeri olmadan var olamaz; çünkü din temeldir ve melik ise muhafız... Korunmayan her şey yok olur ve temeli olmayan çöker."[274]

269. Bryson 2013 [1. yy.], 5-24.
270. Swain 2013, 83-108, 246-56, 349-63, 402-11; Miskawayh 1968 [1030], 50-5; Tusi 1964 [1235], 155.
271. Crone 2004, 165.
272. Wiet 1953, 64; Marlow 1997, 65.
273. Sâsânî metinleri, Pehlevî yazısıyla ve Orta Farsça dilinde yazılmıştır.
274. "Le Testament d'Ardasir" 1966 [n.a.], 49, 62. Ayrıca bkz. Maçoudi 1863 [947], 162.

Gazâlî'den bir yüzyıl sonra yaşamış olan Fahreddin er-Râzî, kendi zamanının en seçkin İslam âlimlerinden kabul edilir. Nasrin Askari'ye göre, Râzî "din ve melik ikizdir" sözünü Hz. Muhammed'e atfeder. Bu, "Kadim Pers siyasi özdeyişlerini Müslüman dinî figürlere atfederek, onlara meşruiyet kazandırmanın bir başka örneğidir."[275]

Erken İslam tarihinde, Erdeşir'in *Vasiyet'i*, "devlet yönetimi üzerine bilinen bir Arapça metindi" ve birçok yazar tarafından alıntılanıp kullanılmıştı.[276] *Vasiyet'e* ek olarak, benzer tavsiyeler başka bir Sâsânî metni olan *Nâme-i Tenser*'de, yani Erdeşir'in Zerdüşt saray rahibi ve danışmanı Tenser'in *Mektubu*'nda da bulunabilir. *Mektup*, "Mâbed ve devlet, bir rahimden doğmuş, bir araya gelmiş ve asla ayrılmayacaktır" vurgusunu yapar.[277] Hem *Vasiyet* hem de *Mektup*,[278] geç Emevî döneminden, 8. yüzyılın ilk yarısından, itibaren birkaç kez Arapçaya çevrilmiştir.[279]

Aslında, erken dönem Müslüman hükümet kurumları hem Bizans hem de Sâsânî geleneklerinden etkilenmişti.[280] Müslümanlar, Suriye'de Bizans sikkelerini[281] ve Irak'ta Sâsânî sikkelerini taklit ettiler,[282] ta ki Emevîler 7. yüzyılın sonunda tam orijinal kendi sikkelerini bastırana kadar.[283] Abbasîler döneminde başkent, Şam'dan,

275. Askari 2016, 208, 208n178. Askari'nin Fahreddin er-Râzî'yi alıntıladığı kaynak: *Jami' al-'ulum: Sittini*. Edited by Sayyid 'Ali Al-i Daud. Tehran, 2003, 489-90.

276. Askari 2016, 153.

277. *The Letter of Tansar* 1968 [n.a.], 33-4.

278. *Vasiyet* ve *Mektup*'un erken Sâsânî döneminde (yani 3. yüzyıl) yazılıp üç yüzyıl sonra mı yenilendiği, yoksa geç Sâsânî döneminde mi (yani 6. yüzyıl) uydurulduğu konusunda bir tartışma vardır. Boyce 1968, 11-23; Bier 1993, 178-85; Askari 2016, 85, 159-60; Dignas ve Winter 2007, 55n13, 211. Din-devlet kardeşliği fikrinin, Sâsânîlerin sonraki dönemlerinde, eski zamanları idealize eden bir propaganda olarak kullanılması mümkündür. Ancak, bu ihtimal, kavramın Müslümanların siyasi düşüncesi üzerindeki etkisini zayıflatmaz.

279. Bu çeviriler "kayda değer bir dolaşıma" erişmişti. Marlow 1997, 73. İbn Mukaffa (723-760) *Mektup*'u Arapçaya çevirdi. Boyce 1968, 2. İbn Mukaffa, "Zerdüştlükten dönme" ve "erken dönem sezaropapizminin [din-devlet birlikteliğinin] en bilinen savunucusu" idi. Bulliet 1979, 38.

280. Lapidus 2002, 51, 76.

281. Grabar 1987, 89-90.

282. Bu Müslüman taklit sikkeleri, hilal ve yıldız gibi Sâsânî desenlerini ve hatta Sâsânî şahlarının profillerini de ihtiva ediyordu. Morony 1984, 38-51, 44-5. Ayrıca bkz. al-Azmeh 1997, 68.

283. Yaklaşık 697 yılında, Emevîler (Halife Abdülmelik döneminde) tamamen yeni gümüş ve altın sikkeler basmaya başladılar. Bu sikkeler, hükümdarların resimleri yerine Kuran ayetleri içeriyordu. Grabar 1987, 90-1, şekil 20. Ayrıca bkz. Morony 1984, 50.

(eski Sâsânî başkentinin yakınında kurulan) Bağdat'a taşındı ve devlet içinde Sâsânî tesiri güçlendi.[284]

Emevîlerin Arapları tercih etmelerinin aksine, Abbasîler, Persleri idari mekanizmaya entegre etmeye çalıştılar.[285] Bulliet, Emevîlerin 90 yıllık hükümranlığının sonunda İran'ın yerli nüfusunun yalnızca yüzde 8'inin İslam'a geçtiğini, buna karşın Abbasîlerin ilk 70 yılında bu oranın yüzde 40'a çıktığını ve Tâhirîler, Saffarîler, Sâmânîler ve Büveyhîler gibi Farsçayı kullanan idareler döneminde ise yüzde 80'e yükseldiğini tahmin etmektedir.[286] Farsçanın devlet idaresinde artan etkisi, Sâsânî düşüncesinin tesirini de kolaylaştırdı; Yunan düşüncesi ise sadece Arapça tercümelerle etkili olabiliyordu. Farsça yavaş yavaş edebiyatın hâkim dili haline de geliyordu. Ardından, Gazneliler ve Selçuklular da Farsçayı resmî dil olarak kullandılar ve hükümetlerinde Fars bürokratlar istihdam ettiler.[287]

11. yüzyılda, Farsçanın yükselen statüsünün bir sembolü, Firdevsî'nin (935-1020) *Şahnâme*'si olmuştu. Bu eser, Pers şahlarının tarihini anlatır. Özellikle Erdeşir'in *Vasiyet*'ini ve onun "en belirgin teması olan krallık ve din birlikteliğini" alıntılayıp işler:[288]

> Hiçbir din, şâhın tahtı olmadan hayatta kalamaz,
> Hiçbir şah da, din olmadan uzun süre duramaz.
> Şah, dinin koruyucusu olduğunda,
> Bu ikisine ancak kardeş denilebilir.[289]

11. yüzyıl ve sonrasında, Sâsânî siyasi geleneğinin Müslüman siyasi düşüncesi üzerindeki etkisinin ana kaynağı nasihat edebiyatıydı (aynı zamanda "prensler için aynalar" olarak da bilinir). Müslüman yazarlar tarafından birkaç 'prens aynası' yazıldı (genellikle

284. Wiet 1953, 64-70.
285. İbrahim 1994, 63-6. Bulliet'e (1979, 39) göre, Sâsânîlerin dinî hiyerarşi geleneği, Perslerin Şii İslam'a yöneliminin bir nedeni olabilir. "İmamet teorisine dayanan katı otoriter yapısıyla" veya "daha sonra, ulemanın, yarı-rahip bir sınıf olarak ortaya çıkmasına" dayanan hiyerarşisi üzerinden.
286. Bulliet, İran'dan bir yüzyıl sonra, Irak, Suriye, Mısır ve Tunus'taki İslam'a geçiş oranının yüzde 80'e ulaştığını tahmin eder. Bulliet 1979, 43-7, 81-3, 97, 102-3, 108-11, 124. "Erken dönemdeki geçiş 9, 10 ve 11. yüzyıllarda İran'ın önemini büyük ölçüde artırmış görünüyor." Bulliet 1979, 130.
287. Arjomand 2017, 69-79.
288. Askari 2016, 159.
289. Alıntılandığı kaynak: Askari 2016, 179; ayrıca 52.

Farsça) ve bunlar iki Sâsânî kavramını ön planda tuttu. Birincisi din-devlet kardeşliği fikriydi.[290] Birçok nasihat kitabı, bu fikri "din ve sultan ikizdir" düsturuyla vurguladı.[291] Diğer kavram ise tüccarların statüsünü zayıflatan, Sâsânîlerin hiyerarşik sosyal tabakalar modeliydi. Marlow'un sözleriyle, tüccarlar, "İranlıların ticari faaliyetlere yönelik küçümseyici bakışı" göz önüne alındığında, "Sâsânî sosyo-politik hiyerarşi modelinde" hor görülmekteydiler. [292] Bazı Müslüman nasihat kitapları dört katmanlı Sâsânî modelini teşvik ettiler[293] ki bu modelde tüccarlar; rahiplerin, askerlerin, çiftçilerin ve zanaatkârların altında en düşük statüdedir.[294]

Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'si[295] çok etkili olmuş bir nasihat kitabıydı. Bu kitap, "din ve sultan ikizdir" gibi Sâsânî politik deyişlerine yer verir.[296] Marlow'a göre, Nizâmülmülk'ün kitabı Sâsânî siyasi düşüncesinden büyük ölçüde etkilenmiştir; bu durum, "Hiyerarşiye olan güçlü bağlılığı, soylu olarak dünyaya gelmeye verdiği önem ve herkesi yerli yerinde tutan bir sultanı idealize etmesinde" gözlemlenebilir.[297]

290. Zerdüştlük, "Sâsânî İmparatorluğu'nun resmî devlet diniydi" ve bu nedenle "rahiplik hiyerarşisi, idari sistemle paraleldi." Başrahip, kral tarafından atanır ve Zerdüşt doktrinini şekillendirir, rahipleri atar, en yüksek yargıç olarak görev yapar ve kralların halefiyetini düzenlemeye yardımcı olurdu. Zerdüştlükten dönme, ölümle cezalandırılırdı. Morony 1984, 281-2. Dinden dönme cezası, İslam'a geçişin ölümle cezalandırıldığı Bizans'ta da benzerdi. Mez 1937, 32.

291. Tabatabai 2013, 117-8. Nasihat kitaplarından birinde Mâverdî (2015 [1032-1040], 358), bu vecizeyi alıntılarken doğrudan Erdeşir'e atıfta bulunur. Ayrıca bkz. Marlow 2016, 192.

292. Marlow 1997, 8, 80. Lapidus (2002, 76) Abbasî yönetimi altında, Pers bürokratların hiyerarşik zihniyeti ile Arapların daha eşitlikçi görüşleri arasında bir gerilim olduğunu savunur.

293. Marlow'a (1997, 147) göre, Mâverdî'nin *Sultanın Ahlakı ve Devletin İdaresi* adlı eseri, tüccarları dışlayarak, soylular, din âlimleri, çiftçiler ve zanaatkârlar olarak dört katmanlı bir Sâsânî tabakalaşma modelini teşvik eder. Ona göre, "Mâverdî'nin Sâsânî ve İslamî siyasi örgütlenme anlayışları arasında derin bir çelişki görmediği burada ve başka yerlerde açıkça görülmektedir." Bu eser: Al-Mawardi 2015 [1032-1040], 375, 385, 401, 433, 475-6.

294. Marlow 1997, 131; Morony 1984, 297.

295. Cevad Tabatabai'ye (2013, 118) göre, Nizâmülmülk "tam anlamıyla Pers şahlık teorisini takip eder," özellikle de sultanların Allah tarafından seçildiği argümanında. Bkz. Nizam al-Mulk, 1978 [1086-1091], 9-11. Ayrıca bkz. Askari 2016, 185-96; Lingwood 2013, 45-60.

296. Nizam al-Mulk 1978 [1086-1091], 60.

297. Marlow 1997, 130. Gazâlî'nin *Nasihatü'l-Mülûk* adlı eserinin (1964 [1007]) ikinci kısmı birçok Sâsânî politik düsturu içerir. Crone ve diğerleri, bu kısmın muhtemelen başka bir yazar tarafından yazıldığını iddia etmişlerdir. Crone (1987, 191) İkinci kısmın "İslamî olmadığını" iddia eder ve "Selçuklu İran'ında İslam öncesi

Sâsânî tesiri, Orta Çağ Müslüman fikriyatının, hatta öndegelen Sünni ulema ve devlet adamlarının, İslam öncesi geleneklerden etkilendiğini gösteriyor. Din-devlet kardeşliği ve sosyal hiyerarşi gibi Sâsânî fikirleri önceki yüzyıllardaki Müslümanlar tarafından da biliniyordu, ama bu fikirler 11. yüzyıl ve sonrasında, o dönemde gerçekleşen siyasi dönüşümlere uyduğu için daha etkili bir hal aldı. Bu fikirler özellikle değişen sınıf ilişkileriyle örtüşüyordu; ulema ile askerî elitin yükselişi ve filozoflar ile tüccarların düşüşüyle.

Sonuç

Âlimler ve tüccarlar ve 8. ve 11. yüzyıllar arasında Müslüman dünyada büyük başarılar elde ettiler. Bu bölüm, bu ekonomik ve ilmî başarıların iki yönünü ele almaktadır. Birincisi, modern dönemdeki İslamcılar, bu gelişmenin dar anlamda dindarlığın ve İslamî düzenin bir ürünü olduğunu düşünmekle yanılıyorlar. Aksine, Müslümanların başarıları, tıpkı insanlık tarihindeki diğer birçok örnek gibi, farklı kimliklere sahip çeşitli grupların birlikte ortaya koydukları ürünlerdi. İkincisi, Müslümanların özgün katkılarını zayıf göstermek amacıyla, Müslümanların kendilerinden önceki medeniyetlerden öğrendikleri bilgileri abartanlar da yanılıyor. Zira Müslümanlar, eski medeniyetlerin ve toplumlarındaki gayrimüslimlerin katkılarını, kendi yenilikleriyle birlikte harmanlayarak ilerici bir medeniyet meydana getirdiler. Karşılaştırmalı bir perspektiften bakıldığında, Müslüman dünya ilmî ve iktisadi ilerlemenin "verimli bir döngüsünü" yaşarken, Batı Avrupalılar o dönemde bir "kısır döngü" içindeydiler. Batı Avrupa'nın ne İbn Sina gibi bir filozofu ne de Bağdat gibi bir şehri vardı.

Din-devlet ilişkileri, İslamî ve diğer örneklerde her zaman istisnalar, karmaşıklıklar ve dönüşümler içeren bir mesele olmuştur. Ancak genel olarak, İslam âlimleri, 8. yüzyıldan 11. yüzyılın ortalarına kadar geçen dönemde devlet otoritelerinden daha bağımsız olma konusunda ısrarcı olmuşlardır. Bu bölüm, İslam ve devletin ayrılmaz varlıklar olarak algılanmasının tarihsel bir kurgu olduğunu ve Müslüman tarihinin bu konuda değişken tecrübeler ortaya koyduğunu göstermeye çalıştı.

Müslüman dünyada, 10. ve 11. yüzyıllarda, ortaya çıkan çok boyutlu krizler büyük bir dönüşüme sebep oldu. Azalan tarımsal

değerlerin hayatta kalmasının bir başka kanıtı" olarak tanımlar. Ayrıca bkz. Said 2013, 20-4; Griffel 2009, 360.

gelirler, eski ekonomik rejimi zayıflattı. Askerî personele yapılan arazi tahsislerine (iktâ) dayanan yeni ekonomik rejim, ekonominin askerileştirilmesiyle iç içe girdi. Jeopolitik olarak da, Şii devletlerin Orta Doğu'da yayılması, Sünni bir tepkiyi tetiklemekteydi. Bu şartlarda, egemen Sünni anlayış (ortodoksi) şekillenmekteydi; ancak tam anlamıyla oluşumu için devlet gücü gerektirmekteydi. Gittikçe merkezileşen ekonomik sistemde tüccarlar, etkili statülerini kaybetmeye başladılar. Bu durum, tüccarların, İslam âlimlerini mali açıdan himaye etme olanaklarını kısıtladı ve ulemanın devlet ile yakın ilişkiler kurması adına bir finansal teşvik oluşturdu. Bu sosyo-ekonomik, jeopolitik, dinî ve siyasi koşullar, ulema-devlet ittifakının ortaya çıkmasını mümkün kıldı.

Selçuklu uleması ve devlet yöneticileri, 11. yüzyılın bu kritik dönüm noktasındaki elverişli koşullardan yararlanarak bir ittifak kurdular. Nizâmiyye medreseleri, bu ittifakın kurumsal sembollerini oluşturdu ve ulemayı devlete hizmet etmeyi kabul edecek şekilde eğitmeye başladılar. Ortaya çıkan ulema-devlet ittifakı, Mutezilîler, Şiiler ve filozoflar gibi rakipleri ortadan kaldırmak için ideolojik hegemonya ve devlet şiddetini kullandı. Bu dünyada idam edilme ve ahirette sonsuz cehennem azabı ile tehdit edilen birçok Müslüman, ulema-devlet ittifakı tarafından çizilen sınırların içinde kaldı; eleştirel düşünce bu çok yönlü taarruz karşısında zayıfladı.

Bu noktada, Gazâlî, farklı fikirlere sahip Müslüman filozofları ölümle cezalandırılması gereken kâfirler olarak ilan etti. Gazâlî, Sünni ortodoksinin kurucusu değildi; Şâfiî, İbn Hanbel, Eş'arî, Mâverdî ve Halife Kâdir Billah gibi selefleri tarafından zaten oluşturulmuş bulunan bir yolu takip etti. Gazâlî'nin fikirleri, ulema-devlet ittifakının bakış açısı ve çıkarlarına uyduğu için tesirli oldu. Benzer şekilde, din-devlet kardeşliği ve sosyal hiyerarşi gibi Sâsânî fikirleri, Orta Asya, İran ve Irak'ta ortaya çıkan yeni sınıf ilişkilerine uyduğu için etkili oldu.

11. yüzyılda yaşanan dönüşümler, sonraki yüzyıllarda etkilerini derinleştirdi ve böylece Müslüman toplumların ilmî hayatını olumsuz etkiledi. Müslümanlar bilimsel ve felsefî eserler üretmeye devam ettiler, ancak bu üretimin miktarı ve kalitesi azaldı ve 17. asırda durma noktasına geldi. Bazı revizyonist tarihçiler, Müslüman entelektüel tarihindeki bu durağanlaşma ve gerilemeyi reddederler. Bilginin diyalektik bir şekilde genişlediğine katılıyorum; dolayısıyla, yerleşik fikirler ile revizyonist meydan okumalar arasındaki

tartışmalar sağlıklıdır. Ancak revizyonizm, alternatif bir gerçeklik yaratmamalıdır. Batı Avrupa'daki Erken Orta Çağ dönemini "karanlık çağ" olarak tanımlamak yerine, bir akıl ve ilerleme çağı olarak tanımlamak nasıl abartılı ise; aynı şekilde, 11. yüzyıldan sonra Müslüman entelektüel üretiminde bir yavaşlamanın hiç olmadığını iddia etmek de keza tarihî gerçekliğe ters düşer. İlerici atmosferler insanlık tarihinde çok nadir dönemlerdir. Müslümanlar 8. ve 11. yüzyıllar arasında böyle değerli bir deneyim yaşamışlardır. Ancak daha sonra, ilerici ivmelerini tedricen kaybetmiş ve bunu günümüze kadar bir daha da geri kazanamamışlardır. Bunu inkâr etmek ne bilimsel olarak doğrudur ne de Müslümanların geleceği için faydalıdır.

11. yüzyıl ile günümüz arasında bin yıllık bir zaman geçti. Bu süre zarfında ne oldu? Müslüman tüccarlar ve (bağımsız, muhalif veya heterodoks) âlimler önceki etkilerini yeniden kazanmaya çalışmadılar mı? 12, 13 ve 14. yüzyıllarda ulema-devlet ittifakı neden ve nasıl daha da yaygınlaşarak Müslüman dünyanın geri kalan bölgelerinde egemen oldu? Avrupa, bilimsel ve ekonomik geriliğin kısır döngüsünü nasıl kırdı? Bir sonraki bölüm, bu sorulara cevap arayacak.

Harita 3: İslam Dünyası (1300)

5
Kriz: Haçlılar, Moğollar ve Ulema-Devlet İttifakı (12. – 14. Yüzyıllar)

Müslümanlar, 12. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar birçok karmaşık krizle karşı karşıya kaldı. Batı'dan (Haçlılar) ve doğudan (Moğollar) gelen iki askerî işgal, geniş bir coğrafyada şehirlerin altyapısını ve kamu düzenini yok etti. Bu güvenlik tehditleri, ulema-devlet ittifakı üzerinde de çelişkili etkiler yarattı. Bir yandan, Mısır'daki Eyyûbîler ve ardından Memlûkler ile Fas/Endülüs'teki Berberî hanedanlar haricinde, çoğu Müslüman devletin yıkılması bu ittifakı zayıflattı. Öte yandan, Haçlı seferleri ve Moğol istilaları, birçok Müslümanı, saldırılara karşı korunmak için askerî devletten ve travmalara karşı dinî teskin için ulemadan medet ummaya yöneltti. Ayrıca, Haçlıların "dinî savaş" vurgusu, Müslüman tarafında da benzer bir hissiyatla yankı buldu ve ulema-devlet ittifakını daha da güçlendirdi.

İşgallerin Müslüman dünyadaki diğer iki sınıf olan tüccarlar ve filozoflar üzerinde de karmaşık sonuçları oldu. Moğol istilası, Avrasya'yı *Pax Mongolica* adı altında siyasi olarak birleştirerek Müslüman tüccarlara bazı fırsatlar sağladı. Moğollar ayrıca Merâga'daki (Azerbaycan) gözlemevini destekleyerek doğa bilimlerine bazı katkılarda da bulundu. Bununla birlikte, genel olarak hem Moğol hem de Haçlı istilaları, birçok Müslüman şehirde ticaret ve bilimsel faaliyetlerin bozulup gerilemesine yol açtı. Moğol istilaları, özellikle sulama sistemlerini yok etmesi ve göçebe pastoralizmi teşvik etmesiyle zarar vericiydi. Bu karmaşık bağlamda, tasavvuf, Fars edebiyatıyla birleşerek çoğu Müslüman memleketlerde popülerlik kazandı.

Batı Avrupa, Macar ve Viking akınlarının sona ermesinden ve bilahare Doğu Avrupa'daki Moğol istilasının durmasından sonra bu tür yıkıcı istilalardan korunabildi. Zirai üretimin genişlemesine ek olarak, Batı Avrupa, özellikle İtalyan şehir devletlerinde, bir tüccar sınıfının ortaya çıkışına tanık oldu. Ayrıca, Katolik Kilisesi ile kraliyet otoriteleri arasındaki ayrım kurumsallaşarak siyasi adem-i merkeziyet ortamına yol açtı. Bundan yararlanarak kurulan üniversiteler, bir entelektüel sınıfın doğuşunu sağladı. Bu bölüm önce Müslüman dünyayı analiz edecek, ardından Batı Avrupa'daki bu dönüşümleri ele alacaktır.

İstilacılar

Haçlılar

10. ve 11. yüzyıllarda, Müslüman Türkler devletler kurarak Abbasî İmparatorluğu'nun sınırlarının ötesindeki toprakları fethettiler. Karahanlı devleti, Mâverâünnehir'den Batı Tarım Havzası'na kadar uzanıyordu. Gazneliler, Afganistan ve kuzey Hindistan'ın bir kısmını yönetimleri altına aldı. Selçuklu İmparatorluğu, 1071'de Bizans'ı Malazgirt Savaşı'nda yenerek Anadolu'yu yerleşime açtı. Bu arada, Batılı Hristiyanlar da Macarlar, Polonyalılar ve Vikinglerin Hristiyanlığa ihtidasını sağlayarak etki alanlarını genişlettiler.[1]

Batı Avrupa'nın askerî kapasitesinin genişlemesi ve bir araya gelerek savaş yürütebilme yeteneği, Haçlı Seferleri sırasında, 1095'ten (Birinci Haçlı Seferi'nin başlangıcı) 1291'e (Orta Doğu'daki son Haçlı kalesi olan Akka'nın düşüşü) kadar belirgin hale geldi.[2] Haçlı Seferleri, Sünni Selçuklular ile Şii Fâtımîler arasındaki artan düşmanlıkların yanısıra, her iki siyasi yapı içindeki iç bölünmelerle de aynı zamana denk geldi.[3] Avrupa'daki çeşitli sosyo-ekonomik ve politik faktörler de Haçlı Seferlerinin temelini attı.[4] Buna rağmen yine de bu seferleri "başından itibaren bir Papalık inisiyatifi" olarak tanımlayanlar da vardır.[5]

1. Logan 2013, 75-82, 90, 113; Bartlett 1993, bölüm 1.
2. Eğer, Osmanlılara karşı Papalığın da dahil olduğu Hristiyan seferlerini Haçlıların bir parçası olarak sayarsak, Haçlı Seferlerinin 17. yüzyıla kadar sürdüğü söylenebilir. Tyerman 2006, bölüm 25, özellikle 825.
3. Runciman 1951; 64-82; Gabrieli 1969, xii.
4. Madden 2013, 5-9; Elias 2000 [1939], 216-7; Logan 2013, 110-9; Watt 1972, 55.
5. Papa VII. Gregory, "doğuya yönelik bir büyük askeri sefer planı ile meşgul olan ilk papaydı." Müslümanlara karşı yapılan çeşitli savaşlara, "örneğin, İspanya'yı geri almak için olanlara," katılanlara günahlarının affını vadediyordu. Küng 2007, 308-9. Ayrıca bkz. Lewis, 1988, 98.

Haçlılar, Antakya, Urfa, Trablus, Akka ve Kudüs gibi önemli şehirleri işgal etti ve Mısır hariç Doğu Akdeniz'e Müslümanların erişimini neredeyse tamamen engellediler. Haçlıların İslam karşıtı söylemleri, Müslümanlar arasında cihat çağrılarını[6] ve Hristiyan karşıtı duyguları[7] yoğunlaştırdı. Bu koşullar altında, Kudüs'ü Haçlılardan geri alan Selahaddin Yusuf bin Eyyub (Selahaddin) (1174-1193), askerî bir kahraman olarak öne çıktı. Selahaddin ayrıca Mısır'daki Şii Fâtımî yönetimini yeni bir Sünni hanedan (Eyyûbîler) ile ikame etti. Kısa bir süre sonra ise Müslümanlar doğudan gelen daha da yıkıcı bir istilayla karşılaştı.

Moğollar

Moğolları birleştirdikten ve kuzey Çin'e saldırdıktan sonra, Cengiz Han (1206-1227), 1220'de Orta Asya ve İran'da –Selçukluların yerini almış olan– Harezmşahlar üzerine yürüdü. Moğollar, yolları üzerindeki bazı Müslüman şehirlerin neredeyse tamamının nüfusunu katlettiler. Kaynaklarda verilen katledilmiş ahali sayıları abartılı olsa da,[8] yıkım ve dehşetin boyutlarını anlayabilmek için yine de şu rakamlara bakmak önemlidir: Herat (2.400.000), Nişabur (1.747.000), Merv (1.300.000),[9] ve Rey (500.000).[10] Başka bir abartılı örnek olarak, Gürgenç katliamında, 50.000 Moğol askerinin her birinin yirmi dörder erkeği öldürdüğü söylenir; çocuklar ve kadınlar ise esir alınmışlardı.[11] Abartıdan kaçınan bir tahmine göre ise, İran'ın kuzeybatı ve kuzeydoğu bölgelerinde (Nişabur dâhil) Moğol istilasından önce 2,5 milyon olan toplam nüfusun yaklaşık yüzde 90'ı yok edilmiş veya dağıtılmıştır.[12]

Moğollar, Çinli ve Müslüman kuvvetleri yenilgiye uğratmış ve bu katliamları gerçekleştirirken orduları sadece yaklaşık 129.000 savaşçıdan (tamamı süvari) oluşuyordu ve halk olarak toplam nüfusları sadece 1 milyon idi.[13] Harezmşahlar daha büyük bir orduya ve nüfusa sahipti. Kuzey Çin'deki Jin hanedanı ise ordu ve nüfus

6. Berkey 2003, 199-201; Hodgson 1974b, 265-8; Armstrong 2014, 216-20.
7. Runciman 1954, 474.
8. Bulliet'e (1995a, 136 140-1) göre, Nişabur'un nüfusu, 1000 yılında, zirve noktasında ve yaklaşık 150.000, 1160 yılında ise yaklaşık 25.000 idi.
9. Lambton, 1988, 19-20. Gibbon (2000 [1776-1788], 376) da benzer rakamları abartılı olarak tanımlar.
10. Daya 1982 [1223], 40.
11. Barthold 1977 [1900], 436.
12. Smith 1975, 291-2.
13. Barthold 1977 [1900], 404; Saunders 1977, 56; Lambton 1988, 21.

açısından daha da büyük bir boyuta sahipti.[14] Bununla birlikte, Moğollar hem Çinli hem de Müslüman devletleri, iç bölünmelerini kullanarak, çeşitli becerilere sahip Çinli ve Müslümanları devşirerek ve ordularını sürekli olarak farklı etnik gruplardan askerlerle genişleterek yenilgiye uğrattı.[15] Moğol askerî zaferinin diğer nedenleri arasında, Cengiz'in sert askerî disiplini, etkili istihbarat ağı ve etik sınır tanımayan güç kullanımı ile dehşet yaratma taktikleri yer almaktadır.[16]

Barthold, Cengiz Han'ın Harezmşah hükümdarı Muhammed'e bir mesaj göndererek onunla barış istediğini ve "tüccarların bir ülkeden diğerine serbestçe seyahat edebilmeleri gerektiğini" bildirdiğini kaydeder. Barthold'a göre, Cengiz Han'ın ticari çıkarları "Müslüman kapitalistlerin çıkarlarıyla tamamen örtüşüyordu". Buna mukabil, Muhammed'in siyasi hırsları ile hükümranlığı altındaki tüccarların çıkarları arasında böyle bir "uyum" yoktu.[17] Cengiz Han ayrıca, tamamı Müslüman olan yaklaşık 450 tüccardan oluşan bir kervan gönderdi. Muhammed'in Otrar'daki sınır valisi hepsini öldürdü ve mallarına el koydu. Buna karşılık, Cengiz Han, durumu protesto etmek ve valinin teslim edilmesini istemek için bir elçi gönderdi. Muhammed, elçinin de öldürülmesini emretti.[18] Cengiz Han intikam almak için iyi hazırlanmış bir orduyla yürüdüğünde, Muhammed bir başka ölümcül hata daha yaptı. Moğol ordusunu sınırda birleşik bir kuvvetle karşılamak yerine, ordusunu Mâverâünnehir'deki şehirlere dağıttı. Muhammed muhtemelen ordusunu tek bir yerde toplayamıyordu, çünkü generalleri "Moğol ordusunun Cengiz Han'ın elinde olduğu gibi itaatkâr bir durumda değildi."[19]

Barthold, Harezmşahların "tüm zamanların en yetenekli komutanlarından birinin emri altında birleşen... göçebelerin taze kuvvetlerine" karşı yenilgisine yol açan üç ana zafiyet gözlemler. Birincisi, Abbasîler tarafından yaratılan ve Tâhirîler ve Sâmânîler

14. Alexseev 1997, 125; Lewis 1988, 191; Abu-Lughod 1989, 316.
15. 1240'lara gelindiğinde, Moğol ordusu, diğer etnik gruplardan göçebe süvari okçuları (Türkler, Tunguzlar ve Tibetliler) ile göçebe olmayan askerleri (Çinliler, Gürcüler ve Ruslar) ihtiva etmekteydi. Smith 1975, 273.
16. Barthold 1977 [1900], 419; Kennedy 2002, 122, 130, 136-8; Alexseev 1997, 41, 139.
17. Barthold 1977 [1900], 394.
18. Barthold 1977 [1900], 398-9.
19. Barthold 1977 [1900], 405.

tarafından doğu İran ve Orta Asya'da daha da geliştirilen etkili devlet bürokrasisi yozlaşmıştı ve Harezmşahlar döneminde artık iyi çalışmıyordu. İkincisi, ulema ve toplumun bazı diğer kesimleri Muhammed'e karşı derin kırgınlıklar besliyordu. Son olarak, Şah Muhammed ile komutanlar üzerinde otoriteyi paylaşan annesi Türkan Hatun arasında bir rekabet vardı.[20] Moğol istilacılara karşı ne Muhammed ne de annesi etkili bir liderlik gösterebildi. Beyhude ama cesurca bir direnişeyse Muhammed'in oğlu Celaleddin öncülük etti.[21]

Cengiz'in ölümünden sonra Moğollar, Müslüman dünyanın batısına doğru akınlarına devam ettiler. 1258'de Cengiz'in torunu Hülâgu, Bağdat'ı istila ederek kütüphanelerini yok etti, şehir sakinlerini katletti ve Abbasî Halifeliği'ne son verdi. Hülâgu'nun ordusu ayrıca Halep'i yağmaladı ve Memlûk Mısır'ına doğru ilerlemeye başladı. Cengiz'in bir diğer torunu Berke, bu askerî eylemi onaylamadı ki kendisi İslam'ı kabul eden ilk büyük Moğol prensiydi.[22] Karadeniz, Hazar Denizi ve Aral Denizi'nin kuzeyindeki toprakları yöneten Altın Orda'nın hanıydı. Berke, Bağdat'ın Hülâgu tarafından yağmalanması ve Abbasî halifesinin öldürülmesi haberini alınca öfkelendi. Ayrıca, Hülâgu'nun topraklarını Kafkasya'ya doğru genişletmesinden de rahatsızdı. Bu şartlarda, Berke, Hülâgu'ya karşı Memlûklere destek sağladı. Hülâgu, sadece Orta Asya'da Berke'nin askerî meydan okuması nedeniyle değil, büyük hanın (Moğol imparatorunun) ölümü üzerine ordusunun büyük bir kısmıyla birlikte doğuya geri dönmek zorunda kaldı. Hülâgu'nun ordusunun bir kısmı Memlûklerle savaşmak için kaldı. Kudüs'ün kuzeyindeki Ayn Calut Savaşı'nda (1260) Memlûkler, Moğol ilerleyişini durduran kesin bir zafer kazandılar.[23]

Timur

Berke ile başlayarak, Altın Orda'nın hükümdarları ve halkı tedricen Müslümanlaştı. Altın Orda, nihayetinde bir Müslüman Türk devleti haline geldi. Bu arada, Hülâgu, güneybatı topraklarında -Horasan, İran'ın geri kalanı, Irak ile Kafkaslar ve Anadolu'nun bazı bölgeleri- İlhanlı Devleti'ni kurdu. İlhanlı elitleri yavaş ya-

20. Barthold 1977 [1900], 380.
21. Barthold 1977 [1900], 404, 418-9, 430-1, 437-46.
22. Barthold 1977 [1900], 484-5, 489-90.
23. Al-Nuwayri 2016 [1333], 250-2; Saunders 1977, 69-71.

vaş İslam'a geçti ve Fars kültürünü benimsedi.[24] Benzer şekilde, Mâverâünnehir ve Orta Asya'nın doğusunu yöneten Moğol devleti -(batı) Çağatay Hanlığı- da yavaş yavaş İslamlaştı ve büyük ölçüde Türkleşti (bkz. Harita 3).[25]

İlhanlı Devleti 14. yüzyılın ortalarında dağıldı. Mâverâünnehir'den gelen bir Türk-Moğol savaşçı olan Timur (r. 1370-1405), güç boşluğunu doldurdu ve İlhanlı Devleti ile (batı) Çağatay Hanlığı'nın eski toprakları üzerinde bir imparatorluk tesis etti. Kendi kimliğini Müslüman ilan etmesine rağmen, Timur birçok Müslüman şehri yağmaladı; memleketi olan Orta Asya dâhil olmak üzere, çeşitli bölgelerde milyonlarca Müslümanın ölümünden sorumluydu. Altın Orda, Delhi Sultanlığı, Memlûkler ve Osmanlılar gibi güçlü Müslüman devletleri zayıflattı.[26] Marshall Hodgson, Timur'un katliamlarını tarif ederken "kellelerden kuleler dikti" ifadesini kullanır.[27] Timur, tüm eski Moğol topraklarını işgal etme hedefini gerçekleştiremedi,[28] ancak işgalleri Cengiz ve Hülâgu'nunkiler kadar yıkıcı oldu.[29] Janet Abu-Lughod'a göre, Arap Orta Doğu'su Haçlılar ve Moğol istilalarından sağ çıkmış olsa da "Timur'un yağmalarından" sonra bitik görünüyordu.[30]

İstilacılar ve Gerileme Tezi

Haçlılar, Moğollar ve Timur'un Müslümanların felsefî ve bilimsel durgunluğundaki rolleri hakkında bir tartışma sözkonusudur.[31] Renan'ın İslam ve bilimsel ilerleme arasındaki uyumsuzluk hakkındaki argümanına karşı çıkışında, Osmanlı entelektüeli Namık

24. Dunn 1986, 83-8; Lambton 1991, 77.

25. Soucek 2000, 117-8; Manz 1989, 7, 177n11.

26. Bir istisna, Timur'un St. John Şövalyeleri'nden İzmir'i ele geçirmesiydi. Wittek 1936, 313.

27. "Timur, düşmanlarını infaz etme konusunda daha rutin yöntemleri değiştirerek, onları uçurumlardan atma veya canlı canlı yakma gibi yöntemler de kullandı." Hodgson 1974b, 433.

28. Manz 1989, 14-5; Soucek 2000, 123-6.

29. Timur, 1401'de Bağdat'ı Hülâgu'nun 1258'de yaptığından daha kapsamlı bir şekilde harap etti. Saunders 1977, 127n21.

30. Abu-Lughod 1989, 18. Timur'un güçleri, Şam'ı yağmalayarak hayatta kalan Şamlı zanaatkârları ve ustaları başkenti Semerkand'a götürdü ve bu da Memlûk ekonomisine ciddi bir darbe vurdu. Lapidus 1984, 27; Lewis 1970, 113; Blair ve Bloom 1995, 85.

31. İbrahim Muteferrika, Osmanlı yetkililerinden matbaa kurma izni almak için yaptığı başarılı başvurusunda, Cengiz ve Hülâgu ile İspanyol Katoliklerin Müslümanların kütüphanelerini yok ettiklerini ve o zamandan beri Müslüman dünyada kitap kıtlığı yaşandığını ileri sürmüştü. Muteferrika 1995 [1727], 288.

Kemal (1840-1888), Müslüman ilimlerinin gerilemesinin çoğunlukla Haçlılar ve Moğol istilalarından kaynaklandığını belirtir.[32] Hindistanlı Müslüman reformist Seyyid Emir Ali (1849-1928) de Moğol istilasını Müslüman tarihinin bir dönüm noktası olarak görmüştür: "Akılcılık, felsefe, bilimler ve sanat dalları bu vahşet çığı karşısında yıkıldı –hem de bir daha asla yükselmemek üzere."[33] Daha yakın bir zamanda ise Amin Maalouf, Haçlıların Orta Doğu'da "uzun yüzyıllar süren bir çöküşe" yol açtığını savundu. "Her taraftan saldırıya uğrayan Müslüman dünya içine kapandı. Aşırı hassas, savunmacı, hoşgörüsüz, kısır hale geldi –bu tutumlar, Müslüman dünyanın kendini dışlanmış hissettiği dünya çapında dönüşümlerle giderek kötüleşti."[34]

Bu fikrî argümana ek olarak, istilacıların neden olduğu yıkım hakkında ekonomik bir argüman da bulunur. Buna göre, Moğollar Müslümanların barajlarını, kanallarını ve su yollarını yok etti ve Müslümanların ziraat arazilerini kendi hayvan sürüleri için otlaklara dönüştürdü. Bu yıkım ve el koyma, Müslüman dünyada uzun vadeli tarımsal ve dolayısıyla ekonomik gerilemeye yol açtı.

Bir yandan, her iki argüman da Haçlı, Moğol ve Timurlu istilalarının Müslüman şehir hayatına verdiği zarar ışığında mantıklı gelmektedir. Haçlılar çok sayıda kütüphane ve okulu yaktı ve yağmaladı,[35] Moğollar da bunların birçoğunu yok etti.[36] Moğol istilaları, sadece katliamlar nedeniyle değil, aynı zamanda kentsel ve tarımsal altyapının yıkılması sonucunda, şehirlerin nüfusunun azalmasına ve daha önce ekilen toprakların terk edilmesine yol açtı.[37] Orta Asya, İran ve Irak'ın kurak ikliminde, karmaşık su temini ve sulama sistemlerini yeniden inşa etmek çok maliyetliydi; bu nedenle bu bölgelerdeki tarımsal ve kentsel tahribatı onarmak bilhassa güçtü.

Moğollar Müslüman topraklarına saldırırken, Batı Avrupa benzer bir yıkımdan son anda kurtuldu. Moğollar Polonya'ya kadar ulaştı, ancak komutanlarının yeni bir "büyük han" seçmek üze-

32. Kemal 1962 [1910], 42, 44, 56. Ayrıca bkz. Kemal 1969 [1884].
33. Ali 2012 [1902], 413; ayrıca 428-9.
34. Maalouf 1984, 264.
35. 1109'da Beyrut'un kuzeyindeki Trablus'u talan ettiklerinde, Haçlılar ana kütüphane ve okullardaki tüm kitapları yaktılar veya yağmaladılar. El-Abbadi 1990, 175; Mackensen 1935a, 84. Ayrıca bkz. Harris 1995, 84.
36. Starr 2013, 466.
37. Barthold 1977 [1900], 436; Lambton 1991, 77; Shatzmiller 1993, 52.

re başkente dönmek zorunda kalmaları nedeniyle batıya doğru ilerlemelerini durdurdular. John Saunders'a göre, bu olay Batı Avrupa'nın ilerlemesi adına tarihî bir dönüm noktasıydı.[38] Bloch da yaklaşık 1000 yılına kadar, güneyden (Müslümanlar), doğudan (Macarlar) ve kuzeyden (Vikingler) gelen istilaların Batı Avrupa üzerinde zararlı etkileri olduğunu belirtir. Ancak Macarlar ve Vikingler büyük ölçüde Hristiyanlığa ihtida ettiklerinde ve İspanya ile Akdeniz adalarındaki Müslüman genişlemesi sona erdiğinde, Batı Avrupa istilalardan kurtuldu. Bu nedenle, Batı Avrupalılar, Müslümanların aksine, dış işgal şartlarının olmadığı bir ortamda gelişme için benzersiz bir fırsat yakalamış durumdaydı.[39]

Ama yine de, Müslümanların kalıcı sorunlarını yalnızca yabancı istilalar bağlamında açıklamak yetersizdir. Bu istilalardan sonra, Müslümanlar hızlı sayılabilecek bir jeopolitik toparlanma gerçekleştirdiler. 13. yüzyılın sonunda, Haçlılardan tüm Doğu Akdeniz şehirlerini geri aldılar. Hristiyanlar, Selçuklu Türklerinin Fırat'ı geçip Anadolu'da ilerlemesini durdurmayı amaçlamışlardı, ancak yüzyıllar süren Haçlı seferlerine rağmen, Osmanlı Türkleri Tuna'nın bile kuzeyine geçtiler.[40] Moğol istilalarını takip eden süreçte de benzer bir toparlanma yaşandı. 14. yüzyılın başlarında, üç Moğol hanlığının –Altın Orda, İlhanlı ve (batı) Çağatay- yönetici elitleri İslam'a geçti. 16. yüzyılda, üç güçlü Müslüman imparatorluk vardı: Osmanlı, Safevî ve Babürlü imparatorlukları. Müslümanlar, kütüphaneleri ve okulları da dâhil olmak üzere şehirlerini yeniden inşa etmek için siyasi düzeni, askerî güvenliği ve zenginliği yeniden elde ettiler. Avrupalıların sömürgeciliğine kadar Müslümanlar, yabancı istilasından azade yüzyıllar geçirdiler. Fakat buna rağmen, eski dönemlerindeki bilimsel canlılığı tekrar ortaya koyamadılar. Bu nedenle, uzun vadeli entelektüel durgunluğu yalnızca yabancı istilalar açıklayamaz.

Ayrıca, Moğol sonrası dönemde, İslam yeni topraklarda da yayılmaya devam etti. Moğol hanlıklarının politik seçkinlerinin ihtidası, İslam'ın Asya bozkırlarına yayılmasını kolaylaştırdı. Osmanlı ve Babürlü imparatorlukları, İslam medeniyetinin siyasi ve dinî sınırlarını batıda Balkanlar'a ve doğuda Bengal'e kadar geniş-

38. Saunders 1963, 712.
39. Bloch 2014 [1940], 5-59. Ayrıca bkz. Jones 2003 [1981], 50-2.
40. Runciman 1954, 469.

letti.[41] İlk dönemlerdeki "Nil'den Ceyhun'a" uzanan coğrafyalarına mukabil,[42] Müslümanlar "Balkanlar'dan Bengal'e" kadar olan bölgeyi yönetmeye başladılar.[43] Dolayısıyla, Moğol istilaları –Orta Asya, İran ve Irak'ın tarımsal verimliliğinde ciddi bir düşüşe yol açmış olsa da– bu kurak bölgelerin çok ötesine genişleyen Müslüman topraklardaki ekonomik durgunluğun nedeni olamaz.

Archibald Lewis'in kitabı, Haçlı Seferleri ve Moğol istilalarını Müslümanlar ile Batı Avrupalılar arasındaki jeopolitik rekabetin dönüm noktası olarak sunmasına rağmen, bu saldırılardan sonra Müslümanların toparlanmış olduğunu da kabul etmektedir. Lewis, 1000 yılında Batı Avrupa'nın Avrasya ve Afrika'nın beş büyük medeniyeti arasında "coğrafi olarak en uzak ve en az gelişmiş" olduğunu vurgular –diğer dördü İslam, Doğu Asya/Çin, Hint ve Bizans-Rus medeniyetleridir. Haçlı Seferleri ve göçebe (çoğunlukla Moğol) istilalarının ardından, Batı Avrupa'nın "kazanan taraf olduğunu" iddia ederken, diğer medeniyetlerin zayıfladığını öne sürmektedir.[44] Bununla birlikte, Lewis kendisiyle çelişerek, 14. yüzyılın sonunda, Müslümanların hala Avrupalıların Akdeniz'deki etkisine meydan okuduğunu, Avrupalıların Hint Okyanusu ve Orta Asya'ya erişimini kısıtladığını, Batı Anadolu ve Balkanlar'da topraklar fethettiğini ve Batı Avrasya'da Moğol yönetici sınıfının İslam'a girmesini sağlamayı başardığını kabul eder. Ayrıca, "Belki de daha anlamlı olanı, İslam'ın diğer kültürlere nüfuz edebilme kapasitesini kanıtlamış olmasıdır. Bunu Hindistan ve Endonezya'da... güney Rusya ve Bizans Anadolu'sunda... [ve] Sahra'nın güneyindeki siyahların dünyasında ve Doğu Afrika kıyıları boyunca yaptı." Dolayısıyla, jeopolitik bir perspektiften bakıldığında, "zafer kazanan İslam ve onun medeniyetiydi." Lewis'e göre bu başarı, İbn Battûta'nın seyahat anlatılarında görünür hale gelir.[45]

İbn Battûta (1304-1368/9), Faslı bir seyyah idi. Anılarını, *Seyahatnâme* başlığı altında bir kâtibe dikte ettirdi. Tartışmasız

41. Bu arada, gezgin Müslüman tüccarlar ve Sufîler, Sahra Altı Afrika, Malay Yarımadası ve Endonezya takımadalarındaki nüfusların İslam'a ihtida etmesine yardımcı oldular. Hodgson 1993, 118-20, 175-6; Trimingham 1971, 102-4; Dunn 1986, 293-4.

42. Hodgson 1974a, 60-2.

43. Ahmed 2015, 18, 75. Ayrıca bkz. Hodgson 1974b, 271-9, 532-67; Eaton 1993, bölüm 2.

44. Lewis 1988, 67, 195.

45. Lewis 1988, 67, 190-1.

"şimdiye kadar yazılmış en büyük seyahat kitabı" olup Kuzeybatı Afrika, Mısır, Doğu Afrika, Arap Yarımadası, Suriye, Irak, İran, Anadolu, Kırım, Orta Asya, Hindistan, Endonezya ve Çin'de yaklaşık 75.000 millik bir coğrafyayı kapsar.[46] İbn Battûta'nın Arapça konuşan bir Müslüman, İslam fıkhında uzman ve Sufî olarak, üç niteliğinden her biri, böyle bir kıtalararası seyahat sırasında ona yardımcı olmuştur.[47] Paradoksal olarak, İbn Battûta'nın *Seyahatnâme*'si Müslümanların jeopolitik genişlemesini belgelemekle birlikte, entelektüel durgunluklarını da ortaya koyar. Ross Dunn, İbn Battûta'ya karşı Müslümanların kayıtsızlığını, Marco Polo'ya ve hatta İbn Battûta'nın kendisine yönelik Avrupalıların ilgisiyle karşılaştırır:

> Marco Polo'nun kitabının, Orta Çağ'ın sonlarında Avrupa'da geniş çapta dolaşımda olması ve beğenilmesine karşın, *er-Rıhle* [*Seyahatnâme*], modern zamanlara kadar Müslüman dünyada çok mütevazı bir etki yaratmış gibi görünüyor... Yazıldıktan beş asır sonra, ancak 19. yüzyılın ortalarında, bu anlatı hak ettiği uluslararası dikkati çekmeye başladı. Bu başarıyı ortaya çıkaran da, ironik şekilde, İbn Battûta'nın seyahatleri esnasında ziyaret etmeye zahmet bile etmediği, Avrasya'nın kalabalık Hristiyan Avrupa bölgesindeki bilim insanlarına düştü.[48]

İbn Battûta'nın kitabına yönelik Müslümanların bu genel ilgisizliği, münferit bir hadise değil, daha geniş bir sorunun yansımasıydı. İbn Rüşd ve İbn Haldûn'un eserlerinin de 19. yüzyıla kadar Müslümanlardan benzer şekilde soğuk, hatta kayıtsız bir tepki aldığına daha sonra değineceğim. Ulema, askerî devlet elitleri ve aralarındaki ittifakın (filozoflar ve tüccarların aleyhine olarak) yükselişi bu entelektüel durgunluğun ana nedeniydi. Yabancıların istilaları bu sürece katkıda bulundu; bu nedenle Müslümanlar güvenliklerinin temini ile hayatta kalmaya odaklandılar ve böylece askerî elitlerin etki ve statüsünü yükselttiler. Memlûklerin Mısır'da hâkimiyeti örneğinde görüldüğü gibi, Haçlılar ve Moğollardan gelen askerî tehdit "bölgenin savunma amaçlı askerî bir görünüm kazanmasına neden oldu ve sonunda sivil toplumu ve onun hayati

46. Mackintosh-Smith 2002, ix. Ayrıca bkz. Dunn 1986, 3.
47. Mâlikî mezhebine mensup bir Sünni olan İbn Battuta (2002 [1355], 102), Anadolu'da Müslümanların çoğunlukla Hanefî Sünni olduğunu ve "aralarında ne bir Râfizî (yani Şii), ne bir Mutezilî, ne bir Hâricî ne de herhangi bir sapkın olduğunu" memnuniyetle yazar. Ayrıca bkz. Dunn 1986, 11-2, 20-5.
48. Dunn 1986, 317. Ziyaret ettiği tek Hristiyan şehri Konstantinopolis'ti. Ibn Battuta 2002 [1355], 128-35.

ekonomik kurumlarını baltaladı."[49] Daha sonraki Osmanlı, Safevî ve Babürlü imparatorlukları bile, Moğol askerî devlet mirasından çeşitli derecelerde etkilendi.[50] Ayrıca, Haçlıların şok edici katliamları ve dinî söylemleri, Müslümanları kendi dinî söylemlerini daha da benimsemeye ve ulemanın liderliğini desteklemeye yönlendirdi.[51] Bu olumsuz koşullara rağmen, Müslüman felsefî ve bilimsel geleneği, aşağıdaki kısımda belirtildiği gibi, birkaç yüzyıl daha birinci sınıf âlimler yetiştirecek kadar güçlü köklere sahipti.

Filozofların Zayıflaması: Gazâlî'den İbn Haldûn'a

Orta Asya, İran ve Irak

Önceki bölüm, 11. yüzyılda, özellikle Gazâlî başta olmak üzere, çeşitli dinî ve siyasi aktörlerin, dört Sünni hukuk mezhebinin entegrasyonuna[52] ve Şiilerin, Mutezilîlerin ve filozofların dışlanmasına dayalı bir egemen Sünnilik sentezinin kurulmasına nasıl katkıda bulunduğunu açıklamıştı. Bu süreç sonraki dönemlerde de devam etti ve Şiilerin siyasi gücünü başarılı bir şekilde kontrol altına aldı, Mutezilîleri ortadan kaldırdı ve doğu topraklarında (Orta Asya, İran ve Irak) filozofları marjinalleştirdi. Felsefeye karşı yürütülen kampanya, maddi ve doktriner önlemleri içeriyordu. Örneğin, 12. yüzyılın ortalarında, Abbasî Halifesi Mûstencid Billâh, Bağdat'taki kütüphanelerde bulunan İbn Sina ve İhvan-ı Safa'nın kitaplarının halka açık bir şekilde yakılmasını emretti.[53]

49. Abu-Lughod 1989, 243-4.

50. Bu, Müslüman devletlerin daha da askerileşmesi anlamına geliyordu –ki bu, önceki bölümde belirtildiği gibi, Gazneliler ve Selçuklular tarafından zaten başlatılan bir eğilimdi.

51. İbnü'n-Nefîs (1968 [1268-1277], 65-6), Moğol istilasını, içki içme ve eşcinsellik gibi eylemleri de içeren Müslümanların günahları için ilahi bir ceza olarak tasvir eder. Benzer şekilde, Bloch (2014 [1940], 58, 91), Batılı Hristiyanların Macar ve Viking istilalarına getirdikleri mistik açıklamaları kaydeder. 9. yüzyılda, bir "efsane ve kıyamet atmosferi" ve "tüm bu felaketlerin ilahi bir ceza olduğuna dair bir inanç" vardı. Birçok kişi, "Macarlarda Yecüc ve Mecüc halklarını, Deccal'in habercisini tanıdıklarına inandı." Hükümdarlar da bu apokaliptik senaryonun bir parçası olarak görüldü. 11. ve 12. yüzyıllarda, "zamanın sonunun yakın olduğuna dair genel bir inanç" vardı ve bu inanç "kesinlikle ruhban sınıfıyla sınırlı değildi." "Her kötü prens, dindar ruhların inancına göre, Tanrı'nın Krallığı'nın gelişinden önce Deccal'in korkunç imparatorluğunun işaretini taşıyordu."

52. 13. yüzyılın başlarında, bu entegrasyon çabası, en azından bazı şehirlerde henüz tam olarak başarılı olmamıştı. Moğol istilasından hemen önce Rey'de, Hanefîler ve Şâfiîler arasında devam eden çatışmalar vardı. Algar, 1982, 8, 10-11.

53. Gutas 2014, II: 332; Ali 2012 [1902], 412. Fuat Sezgin (2011a, 158), "İslam dünyasında Paris Üniversitesi'nde İbn Rüşd'ün okunmasının yasaklanması veya 1209'da

Buna rağmen, 12. ve 14. yüzyıllar arasında, doğu Müslüman toprakları hala filozoflar ve felsefe ile ilgilenen İslam âlimleri yetiştiriyordu. Bir örnek Fahreddin er-Râzî'dir (1150-1210). Bir yandan, Râzî akıl ve vahyi uzlaştırmaya çalıştı.[54] Tefsir gibi İslamî çalışmaların yanısıra, tıp, astronomi ve geometri üzerine çalıştı.[55] Öte yandan, Râzî, Eş'arî kelâmını yaygınlaştırıp, Mutezile kelâmının etkisini kırmak için çaba gösterdi. Ayrıca, İbn Sina'nın bazı felsefî eserlerini eleştirerek, egemen Sünni anlayışın (ortodoksinin) güçlenmesine katkıda bulundu.[56]

Dönemin daha felsefî eğilimli âlimlerinden biri, İslamî çalışmalar (Gazâlî'nin çalışmaları), felsefe (İbn Sina ve Fârâbî'nin eserleri), tarih ve tıp okuyan Abdullâtif el-Bağdadî'dir (1162-1231). Bağdat'ta doğup büyüyen Bağdadî, bilgi ve siyasi himaye arayışı içinde yaklaşık kırk yıl boyunca özellikle Suriye ve Mısır'da birçok şehri gezdi. Bağdadî, Kahire'de, Selahaddin ve Musa bin Meymun (Maimonides) gibi önemli şahsiyetlerle tanıştı.[57]

Dönemin diğer önemli âlimlerinden biri Nasîrüddin Tûsî (1201-1274)'dir. Daha önce bahsettiğimiz gibi Moğollar Merâga Rasathanesi'ni kurmuşlardı. Tûsî'nin Moğollarla arası iyiydi, onların himayesinde[58] bu rasathanede çalıştı ve ders verdi.[59] Tûsî ve çalışma arkadaşlarının bu gözlemevinde yürüttükleri araştırmalar, 16. yüzyıla kadar Müslüman ve Avrupalı astronomları etkiledi.[60] Tûsî, astronominin yanısıra, Şii ilahiyatı, ahlak ve politika gibi çeşitli

---

Papa Innocent III tarafından getirilen Aristoteles yasağı gibi resmî kınama ve yasaklar düşünülemezdi," iddiasında bulunur. Bu, hem önceki bölümde hem de bu bölümde örnekleriyle açıklandığı gibi, yanlış bir iddiadır. Abbasî halifeleri, ulema ve sultanlar felsefe ve Mutezilî kelâmı kınamış, yasaklamış ve bazı takipçilerini idam etmişlerdir.

54. Jaffer 2014, 11, 25. Ayrıca bkz. Anjum 2012, 163-8.

55. Aminrazavi 2010a, 185-8; McAuliffe 1990.

56. Jaffer 2014, 56-7.

57. Bonadeo 2015. Gutas'a (2014, VIII: 159) göre, Abdullâtif el-Bağdadî, "iki binden fazla insan kafatasını kişisel olarak inceledikten sonra, Galen'in savunduğunun aksine, alt çene kemiğinin, çenede birleşen iki kemikten değil, tek bir kemikten oluştuğunu gözlemlemiştir." Ayrıca bkz. Gutas 2014, XIV: 91-3; XV: 9-26; Makdisi 1981, 84-91; Savage-Smith 1995, 104-5.

58. Hodgson'a (1974b, 291) göre, Tûsî, Moğollar Bağdat'ı istila ettikleri sırada onların danışmanıydı. Ayrıca bkz. Darling, 2013, 107. Aksine bir görüş için bkz. Dabashi 1996a, 529-37.

59. Sayılı 1960, bölüm 6.

60. Sezgin 2011a, 39. Tûsî'nin Kopernik üzerindeki olası etkisi için bkz. Saliba 2007, bölüm 6; al-Khalili 2011, 204-22.

konularda yazılar yazdı.[61] Râzî'nin eleştirisine karşı İbn Sina'nın felsefesini savundu.[62]

Tûsî'nin en ünlü öğrencisi Şirâzî'dir (1236-1311). Öğretmeni gibi, Şirâzî de astronomi, tıp ve felsefe gibi çeşitli konularda çalışmalar yapmış bir âlimdi.[63] 14. yüzyılın başlarında, Merâga Rasathanesi etkinliğini yitirdi. Buna rağmen, İlhanlı hükümdarlarının bazı bilginlere desteği devam etti. Şirâzî'nin seçkin öğrencilerinden biri, bu himaye altında çalışan Nişaburî'dir (1270-1328/9). Astronomi, matematik ve Kuran tefsiri üzerine eserler vermişti.[64]

Tûsî, Şirâzî ve Nişaburî Şii Müslümanlardı. Doğu topraklarındaki Sünni muadilleri, genelde felsefe ve doğa bilimlerini bırakıp İslamî çalışmalara odaklanma eğilimindeydi. 14. yüzyılın iki öndegelen Sünni âlimi, Teftâzânî (1322-1390) ve Cürcânî (1340-1413), fıkıh, Kuran tefsiri, ilahiyat, Arap dili ve mantık üzerine yoğunlaşmıştı.[65] Teftâzânî, Eş'arî kelâmcılarının normalde yaptığından çok daha fazla insan iradesini vurguladı.[66] Bu nedenle, bazı âlimler onun düşüncesini Maturidî kelâmına daha yakın olarak değerlendirmiştir.[67] Daha sonraki dönemlerde, İslam dünyası Teftâzânî ve Cürcânî kalitesinde çok az ulema yetiştirebildiği için, bu iki âlimin kitapları yüzyıllar boyunca Osmanlı, Babürlü ve daha az ölçüde Safevî medreselerinde okutulmaya devam etti.[68]

61. Tûsî 1964 [1235].

62. Adamson 2016, 333-5; Gutas 2014, XIV: 89.

63. Ragep 2007b, 1054-5.

64. "Nişaburî, Allah'ın doğrudan kontrolü altında bir evren hayal etti... insanları bilimsel araştırmaya teşvik etmek için. Eğer Allah doğrudan kontrol sağlıyorsa, o zaman kainattaki her şey bunu yansıtıyordu ve evren insanlığın tam anlayışını hak ediyordu." Morrison, 2007, 62.

65. Cürcânî'nin astronomik yazıları sadece yorumlardan oluşur ve toplam eserinin 'küçük bir bölümünü' oluşturur. Dhanani 2007, 603.

66. Aminrazavi 2010b, 312. Teftâzânî'ye göre "insan eylemlerinde hem insan hem de Allah'ın bir dahli vardır." Bu katılım "metaforik değil, gerçek anlamda" olup "çok karmaşık bir süreci" ifade eder. Allah insan eylemlerini yaratır ve insana "seçtiği eylemi gerçekleştirme gücünü verir." Corbin 1986, 376.

67. İmam Maturidî'nin teolojisi, insanın özgür iradesine daha fazla alan tanır. O, "*ihtiyarı* [özgür seçim] hem Allah'a hem de insanlara atfeder. Bu, insanların Allah'a benzer olduğu anlamına gelmez, aksine her iki tarafın da tam özgürlüğe sahip olduğunu belirtir. Rudolph 2015, 305n346. İmam Maturidî, Hanefî fıkhını takip etmiştir. Bu nedenle, epistemolojisi, "bilgi edinmenin üç yoluna (duyular, nakil ve akıl) eşit vurgu yapma çabalarını" içerir. Rudolph 2015, 316; ayrıca 318-9; Rudolph 2016, 526n1071, 545-51. Fazlur Rahman'a (1982, 27) göre, Maturidî kelâm sonunda özgür irade ve akıl vurgusunu kaybederek "Eş'ârîlik tarafından boğulmuştur." Eş'ârî görüşleriyle örtüşen 12. yüzyıla ait bir Maturidî metni için bkz. Es-Sabuni 1995 [1184].

68. Robinson 1997, 155, 174-84; Aminrazavi 2010b, 312-3; Moosa 2015, 110-4. Bu

Doğu toprakları, 9. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar İslam entelektüel yaşamının merkeziydi. Ancak, 12. ve 14. yüzyıllar arasında bu statü diğer iki İslam bölgesine geçti: Birincisi, Mısır, Suriye ve Anadolu; ikincisi ise Endülüs ve Kuzeybatı Afrika. Abdullâtif el-Bağdadî'nin yukarıda bahsedilen batıya doğru seyahati, İslam entelektüel dinamizminin batıya kayışının da bir işaretiydi.

Mısır, Suriye ve Anadolu

Suriye ve Anadolu'da, Haçlılar tarafından işgal edilen birçok Müslüman şehir vardı. Bazı Suriye şehirleri ise Moğol istilasını yaşadı. Şam hükümdarı Nureddin Zengî (1156-1174), Haçlılara karşı İslam'ın etkili bir askerî komutanı ve savunucusu olarak ortaya çıktı. Nureddin, Şam'da Sünni medreseler açtı. Bu ve diğer Nizâmiyye tipi medreseler, özel bağışlarla kurulan vakıflar tarafından finanse edildi. Bununla birlikte, bu medreseler tam olarak özel veya bağımsız olarak tanımlanamazlardı, çünkü ulema-devlet ittifakının fikrî ve siyasi egemenliği altındaydılar. Michael Chamberlain, Nureddin'in yönetiminin başlangıcından 1350'ye kadarki döneminde, Şam medreselerinin büyük çoğunluğunun hükümdarlar ve diğer yetkililerin aile fertleri tarafından kurulduğunu belgelemektedir.[69]

Yabancı işgallere ve Sünni ortodoksinin güçlenmesine rağmen, Suriye ve Anadolu'da bilimsel üretim bir dereceye kadar devam edebildi. Güney Anadolu'da, Cezerî (1136-1206) mekanik mühendislik üzerine yazdı. Onun *Olağanüstü Mekanik Cihazların Bilgisi Üzerine Kitap* adlı eseri aynı konu üzerine 9. yüzyılda yazan Beni Musa kardeşlerin kitabını aştı. Hill'e göre, Cezerî'nin kitabı "Rönesans öncesi herhangi bir kültürel alandan gelen en önemli mühendislik belgesi olabilir." Kitap şu altı kategoriye ayrılmıştır: (1) su saatleri ve mum saatleri, (2) şarap dağıtıcıları, (3) kan alma ölçüm cihazları ve su dağıtıcıları, (4) dönüşümlü fıskiyeler ve müzikal otomatlar, (5) su kaldırma cihazları ve (6) diğerleri."[70]

---

medreseler ayrıca felsefe ve mantık üzerine bazı Orta Çağ kitaplarını öğretmeye devam etti, özellikle Ebherî'nin (1200-1264) iki ders kitabı – *Hidâyetü'l-Hikme* (İbn Sina'nın felsefesinin özeti) ve *İsâgûcî* (Aristoteles'in *Organon*'unun özeti). Çelebi 2007 [1653], 208, 570; Özervarlı 2015a, 386; Gutas 2014, XIV: 94; Goldziher 1981 [1916], 208.

69. Chamberlain 1994, 52; ayrıca 106. Benzer şekilde, Halep'te Nureddin döneminden başlayarak, medreseler "resmî kurumlar" olarak faaliyet gösterdi ve "devlet otoritesiyle bağlantıları" vardı. Tabbaa 1997, 128.

70. Hill 1994, 27.

Mısır, hiçbir zaman Haçlılar veya Moğollar tarafından işgal edilmese de, Müslüman dünyasında askerileşmeye yol açan şartlardan etkilendi. 1170'lerde Selahaddin, Haçlılara karşı askerî bir kahraman olarak ortaya çıktı. Başlangıçta Nureddin'in bir komutanıydı. Daha sonra Mısır'da Eyyûbî Sultanlığı'nı (1171-1250) kurdu ve ardından Suriye'ye doğru genişletti. Selahaddin, Nureddin'in Sünni İslam'ı teşvik etme modelini takip ederek Kahire'de Nizâmiyye tipi medreseler kurdu.[71]

Mısır'daki Şii Fatımîlerin mirasını ortadan kaldırmak isteyen Selahaddin, onların kütüphanelerindeki ve özellikle Kahire'deki kitaplarını tasfiye etti –bir kısmı satıldı, diğerleri imha oldu. Bu kütüphane, muhtemelen "sapkın İsmailî kitaplarla dolu" görüldüğü için hedef alınmıştı.[72] Ruth Mackensen, Selahaddin'in kütüphaneyi dağıtmasının, onu "Doğu'nun en aydınlanmış beyefendilerinden biri" olarak gören Batılı gözlemcileri şaşırtacağını vurgular. Bu kütüphane yıkımını "hem fetih şiddetinin bir doğal sonucu, hem de [Sünni] ortodoksinin düşman [Şii] mezhebin merkezine bir saldırısı" olarak açıklar.[73] Mostafa El-Abbadi ve Bernard Lewis'e göre, Halife Ömer'in emriyle Müslümanların antik İskenderiye kütüphanesini yıkması hikâyesi, Selahaddin'in Kahire kütüphanesini yıkmasına emsal sağlamak ve onu meşru göstermek için uydurulmuştur.[74]

Selahaddin'in felsefe karşıtı önlemleri ayrıca Halep'te filozof-derviş Şehâbeddin Yahya Suhreverdî'nin (1154-1191) idam emrini de içeriyordu. Suhreverdî, Platon, Aristoteles, Yeni Platoncular, Gazâlî ve özellikle İbn Sina'dan etkilenmiştir. İrtidat (dinden dönmek) ile suçlanmasının ardından genç yaşta idam edilmesine rağmen, Suhreverdî'nin yazıları etkili olmaya devam etti ve İşrâkîlik okulunu kurmuş oldu.[75] Daha sonraki Eyyûbî yöneticileri ve ulema, felsefeye

71. Arjomand 1999, 271; Berkey 1992, 8.

72. Lewis 2008, 217.

73. Mackensen 1935a, 100. El-Abbadi'ye (1990, 176) göre, Selahaddin'in bu kitapları satma veya dağıtma motivasyonu, aynı zamanda savaş masraflarını finanse etmek ve destekçilerine ödeme yapmak olabilir.

74. El-Abbadi 1990, 176-8. Efsanevi hikâyeye göre, Mısır'ın Arap fatihlerinin komutanı Amr bin As, Halife Ömer'e kütüphaneye ne yapılacağını sorduğunda, Ömer şu şekilde yanıt vermiş: "Eğer bu Yunan yazıları Kuran ile uyuşuyorsa, gereksizdir ve korunmaları gerekmez; eğer uyuşmuyorsa, zararlıdır ve yok edilmelidir." Kitaplar, şehrin dört bin hamamının fırınlarını ısıtmak için kullanılmıştır. Lewis 2008, 213. İbn Haldûn (2005 [1377], 373), fethedilen İran'daki kitaplar ve Ömer'in emri hakkında neredeyse aynı hikâyeyi anlatır, bu da her iki hikâyenin de folklorik doğasını yansıtır. Lewis 2008, 214-6; Mackensen 1935b, 117-22.

75. Hodgson 1974b, 234-8; Fakhry 2004, 303-14; Ziai 1996a, 442-3; Corbin 1986, 286-9.

karşı saldırılarına devam ettiler. Şam sultanı Eşref, hükümdarlığının başında (1228-1237) bir açıklama yaptı ve fakihlerin "hadis, Kuran tefsiri ve hukuk dışında bir şey çalışmasını" yasakladı. Mantık ve diğer "yabancı bilimleri" inceleyen herkesin şehirden kovulacağını açıkça belirtti.[76]

Müslüman dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi, Suriye ve Mısır'da tabiat bilimlerinin ve felsefenin düşüşü göreceliydi, mutlak değildi. Müslüman bilim adamları ve filozoflar çeşitli kurumsal ortamlarda yazmaya devam ettiler. Büyük şehirlerdeki bazı büyük camilerde *muvakkit* (vakit hesaplayıcısı) görevi vardı ve bu kadrolar az sayıdaki bilgin için çalışma imkânı sağlıyordu.[77] Şam'da, İbnü'ş-Şâtır (304-1375), Emevî Camii'nin baş *muvakkiti* olarak çalıştı ve burada meşhur bir güneş saati yaptı. İbnü'ş-Şâtır ayrıca Batlamyus'a muhalefet eden bazı astronomik modeller de geliştirdi.[78]

Bir diğer önemli Müslüman müessese hastaneydi ve bu kurum sadece şehirlerin sosyal gelişimine değil, aynı zamanda tıbbî bilimlerdeki ilerlemelere de katkıda bulunuyordu. Öncü konumdaki bir hastane, 981 yılında Büveyhîler tarafından Bağdat'ta inşa edilen el-Adudî Hastanesi idi. Daha sonra, 1154'te Zengîler Şam'da meşhur Nureddin Hastanesi'ni kurdular. İbnü'n-Nefis (1213-1288) burada çalıştı. Daha sonra Mısır'a taşındı ve burada tanınmış bir hekim oldu. 1285'te Memlûk sultanı, Kahire'de Mansurî Hastanesi'ni kurdu, bu hastane daha önceki Müslüman hastanelerini geride bırakmayı başardı.[79] Nüveyrî (1279-1333) ansiklopedisine göre, Mansurî Hastanesi'nde "doktorlar, göz hekimleri, cerrahlar ve kırık-çıkık tedavisi uzmanları, erkek ve kadınları tedavi etmek üzere atanmıştı" ve "hastalar, çoğunda akan su bulunan özel koğuşlarda tedavi edilirdi."[80] İbnü'n-Nefis, evini ve kütüphanesini bu hastaneye bağışladı.[81]

İbnü'n-Nefis, 17. yüzyılda William Harvey tarafından detaylı şekilde açıklanmasından çok önce, küçük kan dolaşımı hakkında

76. Makdisi 1981, 137. Aynı şekilde, 13. yüzyılın başlarında Şam'da, baş kadı Muhyiddin el-Kureyşî, "mantık ve diyalektik üzerine kitapların mütalaa edilmesini" yasakladı. Makdisi 1981, 137.
77. King 2004, 18.
78. Saliba 2007, 162-5; Ragep 2007a, 65.
79. Sezgin 2011a, 48; Dallal 2010, 21. Ayrıca bkz. Pormann ve Savage-Smith 2007, 96-101; Endress 2006, 386-7.
80. Al-Nuwayri 2016 [1333], 257. Nüveyrî, emekli bir Memlûk devlet görevlisi ve edebiyatçıdır. Ansiklopedisi otuz üç ciltten oluşmaktaydı ve beş ana konuyu kapsıyordu –gökler ve yer, insan, hayvanlar, bitkiler ve İslam tarihi.
81. Meyerhof ve Schacht 1968, 5.

yazan ilk bilim insanı olarak tanınır.[82] İbnü'n-Nefis, İbn Tufeyl'in felsefî romanı *Hayy bin Yakzân*'a cevap olarak, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye* (Kâmil'in Peygamberin Hayatına Dair Risalesi) adlı bir teolojik roman yazdı. İbnü'n-Nefis'in romanında kahraman (Kâmil), adasına gelen ziyaretçilerden konuşma, yemek pişirme ve kıyafet giyme gibi şeyleri öğrenir, bunları kendi başına keşfetmiş değildir. Roman, *Hayy bin Yakzân'ın* insanın kendi başına akılla gerçekleri bulma yeteneğini vurgulamasının aksine, vahiy ve peygamberliğin gerekliliğini vurgular.[83]

İbnü'n-Nefis'i analiz eden Nahyan Fancy, "13. ve 14. yüzyıllarda dinî ortodoksi tarafından bilimler üzerinde kuşatıcı bir baskı olmadığını" göstermeye çalışır.[84] Bireysel düzeyde haklıdır. İbnü'n-Nefis'in hadis, fıkıh ve kelâm çalışan Sünni bir âlim olması, Sünnilik ile bilim arasında birey düzeyinde bir çatışma olmadığını gösterebilir. Ancak bu ferdi örnek, dinî ortodoksinin yükselişi ile Mısır'daki bilimsel gelişmenin durması arasındaki bağlantıyı çürütemez. İbnü'n-Nefis'in onun kalibresinde öğrencileri veya takipçileri olmadı ve bu nedenle küçük kan dolaşımı hakkındaki yazıları 20. yüzyılda yeniden keşfedilene kadar unutulmuştu.[85]

Ayrıca, Fancy'nin kendi verileri, Memlûkler dönemi Mısır'ındaki dinî hoşgörüsüzlüğün bilimsel gelişmeyi nasıl engellediğini göstermektedir. Mansurî Hastanesi'nin vakıf senedi "Hristiyanlar ve Yahudilerin burada tedavi edilmeyeceği veya çalıştırılamayacağını" açıkça belirtir.[86] Bu dinî ayrımcılık muhtemelen Haçlıların Müslüman topraklarını işgal etmesiyle pekişmiş olmalıdır.[87] Sebep ne olursa olsun, ayrımcılık ahlaki olarak yanlıştı ve bilimsel olarak

82. West 2008.

83. Ibn al-Nafis 1968 [1268-1277], 44-55. Roman, kıyamet günü ve dirilişle ilgili İslamî fikirleri doğal bir şekilde açıklayan bir bilim kurgu senaryosu ile sona erer. Ibn al-Nafis 1968 [1268-1277], 71-5, 83. Ayrıca bkz. Fancy 2013, bölüm 3.

84. Fancy 2013, 34.

85. Meyerhof 1935, 118.

86. Fancy (2014, 24) dinî hoşgörüsüzlük ile felsefe/tabiat bilimleri arasındaki çatışmaya dair, gayri ihtiyari, iki kanıt daha sunar. Birincisi, Hristiyan karşıtı tutum sadece Memlûk devleti tarafından dayatılmamıştır; aksine, Müslüman olmayan hekimlerin "orantısız hakimiyetinden" rahatsız olan İbn Teymiyye ve öğrencisi Cevziyye gibi Hanbelî ulema tarafından teşvik edilmiştir. İkincisi, bu Hanbelî ulema sadece felsefeye değil, tıbbî bilimlere de karşı çıkmıştır, çünkü "tıbbın felsefî dünya görüşüne fazla yakın olduğunu hissetmişlerdir." Bu nedenle, bu ulema belirli hadisler üzerine *Tıbb-ı Nebevî* (Peygamber'in Tıbbı) adlı bir eseri kaleme almışlardır.

87. Üç Hristiyan saray doktoru, Memlûk tıbbî hiyerarşisinin en üstündeki hastane öğretim pozisyonlarına atanmak için (şeklen) İslam'a geçti. Ragab 2015, 130-1.

verimsizdi. Bu durum, 9. ve 12. yüzyıllar arasında Yahudi ve Hristiyan doktorların kariyer fırsatlarına sahip olduğu ve bilimin geliştiği[88] kozmopolit bir şehir olan Bağdat ile dar bir zihniyetin hâkim olmaya başladığı 13. yüzyıl Kahire'si arasındaki farkı gösterir. Bu dönemde Kahire, ulema-devlet ittifakının etkisini arttırdığı, Müslüman filozofların ve gayrimüslim doktorların ayrımcılığa uğradığı, bilimsel çabaların solduğu bir şehir haline gelmeye başlamıştı. Bu nedenle bilim daha da batıya, Endülüs'e doğru çekiliyordu.

Endülüs ve Kuzeybatı Afrika

Doğu bölgeleri ve Mısır-Suriye'nin aksine, Endülüs 12. yüzyılda en şöhretli filozoflarını yetiştirdi. 10. yüzyılın sonlarında, vezir Mansur (978-1002) Endülüs'ün fiili yöneticisi oldu. Mansur öncelikle bir askerî liderdi ve Kuzey İspanya'daki Hristiyan şehirlerine yaklaşık elli saldırı düzenledi. Ulema ve kitlelerin desteğini kazanmak için, önceki hükümdar Halife II. Hakem tarafından Kurtuba'da inşa edilen ünlü kütüphaneyi hedef aldı. Bu tasfiyede Mansur, felsefe ve çeşitli bilimler üzerine kitapları (bazı istisnalar hariç) yok etti.[89]

Mansur'un yönetiminden sonra, Endülüs'teki iç iktidar mücadeleleri, bölgenin yaklaşık iki düzine küçük devlete bölünmesiyle sonuçlandı ve bu da bölgedeki Katolik devletlerin genişlemesini kolaylaştırdı. 1085'te Tuleytula (Toledo), Katoliklerin kontrolü tümüyle yeniden ele geçirdiği ilk büyük Endülüs şehri oldu. Bir yıl sonra, Kuzeybatı Afrika'dan gelen Müslüman Berberî hanedanı Murâbıt orduları Endülüs'e girdi ve Katolik genişlemesini durdurdu. Murâbıtlar, 12. yüzyılın ortalarına kadar Güney ve Doğu İspanya'daki Müslüman şehirleri yönetti.[90] Murâbıtlar, Mâlikî ulema ile müttefik oldular. Bu o bölgedeki ulema-devlet ittifaklarının ilk kurumsallaşmış örneği oldu.

Daha sonra, bir başka Berberî hanedanı olan Muvahhidler, yönetimi ele geçirdiler ve Endülüs ile Fas'ı, 12. yüzyılın ortasından 13. yüzyılın ortasına kadar idare ettiler. Katoliklerle yapılan sürekli savaşlar ve iç askerî mücadeleler nedeniyle zaten kötüleşen Endülüs'teki Hristiyan ve Yahudi azınlıkların durumu, hoşgörüsüz

88. Bağdat'ta, İbnü't-Tilmiz (1073-1165), Hristiyan olmasına rağmen el-Adudî Hastanesi'nin başhekimi olarak görev yapmasın karışılmamıştı. Sezgin 2011a, 158; Meyerhof ve Schacht 1968, 8.

89. Geriye kalan kitapların çoğu, sonraki askerî çatışmalar sırasında satıldı veya çalındı. Mackensen 1935a, 110–1.

90. Lewis 2009, 322–3, 346–66.

Muvahhidlerin yönetimi altında daha da kötüleşti. Mâlikî hukuk ekolünü redden Muvahhidler, paradoksal olarak felsefe unsurlarını da içeren ve "geniş bir entelektüel bakış açısına" açık olan, bir tür püriten İslam anlayışına sahipti.[91]

Endülüs, hem Murâbıtlar hem de Muvahhidler döneminde öndegelen filozoflar yetiştirdi. İbn Bâcce (Latince Avempace) (1095-1138) felsefe, tıp, matematik, astronomi, fizik ve botanik üzerine yazan çok yönlü bir bilgindi.[92] Ardından gelen Endülüslü filozofları da etkiledi. İbn Bâcce'nin, mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşmak için düşünceyle dolu yalnız bir yaşam sürmenin gerekli olduğunu savunan bireyselci vurgusu, daha sonra İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân'ı* tarafından tam olarak geliştirilecektir.[93]

İbn Tufeyl (1110-1185), Endülüs'ün yetiştirdiği öndegelen filozoflardandır. Muvahhid hükümdarı Ebu Yakub'un hekimi ve danışmanı olarak hizmet etti. İbn Tufeyl'in romanı *Hayy bin Yakzân*, izole bir adada tek başına yaşayan bir insanın, herhangi bir dinî metin yardımı olmaksızın, sadece gözlem ve tefekkür yoluyla hayatın anlamını ve bir Yaratıcı'nın varlığını kavrayabileceğini öne sürer. Bu nedenle, kendi kendine öğrenme ve hatta metafizik felsefe yeteneğinin insan aklında doğuştan var olduğunu savunur. Ancak kitap, elitlerin aksine eğitimsiz kitlelerin felsefî gerçekleri kendi başlarına kavrayamayacaklarını, bu nedenle vahiy ve onun getirdiği ödül ile ceza vaadi yoluyla disipline edilmeleri gerektiğini savunur.[94] 17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarında bu felsefî roman, Avrupa dillerine çevrildi ve birçok Aydınlanma dönemi filozofu tarafından okundu.[95]

İbn Rüşd

Endülüslü filozoflar arasında en tesirli olanı İbn Rüşd'dür (1126-1198). Önceki bölümde tartışıldığı gibi, modern dönemde birçok yazar, Müslümanların entelektüel durgunluğundan Gazâlî'yi sorumlu tutmuştur. Bu yazarlar arasında, İbn Rüşd'ün tezlerini savunan ve onun Gazâlî'nin felsefe eleştirisine karşı yazdığı reddiyeyi *-Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (*Tehâfut et-Tehâfut el-Felâsife*)

91. Hodgson 1974b, 269.
92. Fakhry 2004, 269–73; Corbin 1986, 319–26.
93. Rosenthal 1958, 168; ayrıca 158–74.
94. Ibn Tufayl 2005 [1175]; Goodman 1996; Fakhry 2004, 273–80; Corbin 1986, 329–34.
95. Israel 2006, 628-30.

eserini– destekleyenler vardır. Bunlardan biri olan Muhammed Âbid el-Câbirî,[96] Müslüman zihnini rasyonalizm ve eleştirel bakışla harekete geçirmek için İbn Rüşd düşüncesinin yeniden canlandırılması çağrısında bulunur.[97]

İbn Rüşd'ü felsefeye derin ilgi duyan bir hükümdar olan Ebu Yakub'a takdim eden kişi İbn Tufeyl'di. Ebu Yakub, İbn Rüşd'ü, Aristoteles'in eserleri üzerine Arapça şerhler üretmek için görevlendirdi ve İşbiliye'de (Sevilla) kadı olarak atadı. Ardından, İbn Rüşd'ü, babası ve dedesinin de kadı olarak görev yaptığı Kurtuba'nın baş kadısı olarak tayin etti. İbn Rüşd, hükümdara hekim olarak da hizmet etti.[98]

İbn Rüşd, Aristoteles'in kitaplarını şerh ederken, Fârâbî ile İbn Sina tarafından Aristotelesçi felsefeye getirilen değişiklikleri tenkit etti.[99] Ancak, İbn Rüşd basit bir Aristoteles şârihi (yorumcusu) değildi. Sahip olduğu İslamî inançlar, İbn Rüşd'ün Allah, dünyanın yaratışı ve Allah'ın ilmi konularındaki fikirlerinin Aristoteles'inkilerden birkaç önemli noktada farklılaşmasına yol açtı.[100]

Bir İslam âlimi olarak İbn Rüşd, felsefe ve İslam'ı bağdaştırmaya çalıştı. *Faslü'l-makâl fîmâ beyne'l-Hikme ve'ş-Şerî'a mine'l-İttisâl* ([Felsefe] Hikmeti ile [İslam] Şeriatı Arasındaki İrtibata Dair Tafsilatlı İnceleme) adlı eserinde, Müslümanlar için felsefe yapmanın zorunlu olduğunu gösterir, çünkü bazı Kuran ayetlerinde müminler, hayvanları, yeryüzünü ve gökleri tefekkür etmeye çağrılır. İbn Rüşd, Allah'ı ve yaratılışını daha iyi anlamak için burhanî (delile dayalı), diyalektik (münazara) ve retorik (vaaz) akıl yürütme metotlarını öğrenmek gerektiğini, bunun da felsefe eğitimi içerdiğini,

96. Al-Jabri 2011 [1984], 393-403; al-Jabri 1995, 119-48, 163-7. 1990'larda bazı Mısırlı entelektüeller arasında İbn Rüşd hakkında benzer olumlu görüşler için bkz. Najjar 1996, 14-6.

97. Câbirî (2011 [1984], 360-1), Gazâlî'yi rasyonalizmin marjinalleşmesi ve Müslüman dünyada mistisizmin yaygınlaşmasından sorumlu tutar. Ona göre, "Gazâlî, Arap aklının içinde hâlâ kanayan derin bir yara açmıştır." Bunun yerine Câbirî (1995, 168), İbn Rüşd'ün fikirlerini Müslüman ve Arap düşüncesinin merkezine yerleştirmeyi önerir ki bu Descartes'ın rasyonalizminin Fransız düşüncesindeki ve Locke ile Hume'un ampirizminin İngiliz düşüncesindeki merkezî konumu gibi olabilir.

98. Hourani 1961, 6-18; Leaman 1988, 3–5.

99. Ibn Rushd 1954 [1180], 107-12. İbn Rüşd, özellikle İbn Sina ve Farâbî'yi, her varlığın hiyerarşik bir düzende Tanrı'dan geldiği, her kategorinin bir öncekinden türediği ve ona göre daha düşük olduğu Neo-Platonik emanasyon fikrini savundukları için eleştirir. Fakhry 2001, 5-11; Allard 1952-4, 25-7.

100. Allard 1952–4, 36, 43, 49–55; Fakhry 2001, 84, 88–90.

savunur.[101] Ona göre, burhanî akıl yürütme ile vahiy arasında bir çelişki olmamalıdır; bir çelişki algılanırsa, bu durumda şerh ve yorumlama gerekir ki bu da metnin mana çerçevesini bozmadan yapılmalıdır.[102]

İbn Rüşd şu noktanın da altını çizer: Kuran, bazı ayetlerinin "müteşâbih/mecazi" olduğunu ve "ilimde derinleşmiş olanlar" tarafından yorumlanabileceğini açıkça belirtir (Âl-i İmrân, 7).[103] Bu nedenle, özellikle teorik konularda, farklı dönemlerde birden fazla yorum görmek normaldir. İbn Sina ve Fârâbî gibi filozoflar "ilimde derinleşmiş olanlar" arasındadır ve onların bazı yorumları başkalarına yanlış gelebilir. Hatta yanlış hükümlerinde bile, çokça bilinen bir hadise göre, "Bir hâkim doğru bir içtihatta bulunursa, iki sevap alır; yanlış bir içtihatta bulunursa bir sevap alır." Bu açıdan, bu filozofları sapkın veya mürted olarak tavsif etmek yanlıştır."[104]

İbn Rüşd, ayrıca, Gazâlî ve bazı diğer Eş'arî kelâmcıların filozoflara yönelik temel eleştirilerini, genellikle filozofların argümanlarının karmaşıklığını göstererek reddeder. Ona göre, Allah'ın cüz'î varlıkları (küçük şeyleri) bilip bilmediği konusunda, filozofların pozisyonu, Allah'ın bilgisi ile insan bilgisinin kategorik farklılığı-

101. İbn Rüşd, bu üç akıl yürütme yönteminin –burhanî (hikmet), retorik (tebliğ) ve diyalektik (tartışma)- Kuran'da vurgulandığını gösteren bir ayeti alıntılar: "Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde tartış." (16:125). Ibn Rushd 2001a [1179], 8; Ibn Rushd 2001b [1179], 8 (*Fasl al-Maqal* ve Charles Butterworth tarafından İngilizce çevirisi *Decisive Treatise*'in sayfa numaraları aynıdır).

102. Ibn Rushd 2001a [1179], 1-4. George Hourani'nin (1961, 27) sözleriyle, İbn Rüşd "hem kutsal kitaplarını hem de kendi dönemlerinin bilimini doğru kabul eden dindar modernistlerin karşılaştığı ikilemle karşı karşıyaydı."

103. İbn Rüşd, bu ayeti okurken "ilimde derinleşmiş olanlar"dan sonra durur. Aynı şeyi yapanlar, örneğin Seyyed Hossein Nasr ve diğerleri (2015, 129), ayeti (3:7) şu şekilde okurlar: "Onun [yani, müteşâbih bir ayetin] tevilini Allah'tan ve ilimde derinleşmiş olanlardan başkası bilmez. Onlar, 'Biz ona iman ettik; hepsi Rabbimizdendir' derler." Buna karşılık, durmayı daha erken yapanlar, örneğin Marmaduke Pickthall (2017 [1930]), ayeti çok farklı bir şekilde okurlar: "Onun [yani, alegorik bir ayetin] tevilini Allah'tan başkası bilmez. Ve sağlam bilgiye sahip olanlar derler ki: 'Biz ona iman ettik; tümü Rabbimizdendir." İbn Haldûn (2005 [1377], 354) da ikinci okumayı savunur. İbn Rüşd, ikinci okumayı kendi içinde çelişkili bulur çünkü "ilimde derinleşmiş olanlar" bu konuda bilgiye sahip olmasalardı, onları ayrıcalıklı kılacak bir neden olmazdı; herkes "Biz ona iman ettik" diyebilir. Allah'ın onların bilgisini vurgulaması, bu ayetlerin tevilini bilebileceklerini gösterir. Ibn Rushd 2001a [1179], 12; ayrıca 20, 27.

104. Ibn Rushd 2001a [1179], 9-12, 17. Böylece, İbn Rüşd, "filozofların, icma' [konsensüs] oluşturmak için anlaşmaları gerekli olan ulemaya dâhil olduğu" yönünde orijinal bir argüman ortaya koyar. Hourani 1961, 31.

na dayanmaktadır.[105] Kâinatın ezelî olup olmadığı konusunda da, İbn Rüşd, bunu "isimlendirme" üzerine odaklanmış semantik bir detay tartışması olarak tanımlar. Zamanı evrenden ayırmanın zorluğunu vurgulayarak filozofların pozisyonunu savunur: "Zaman, evrenden önce yoktu... Zaman, hareket ve cisimlerle birlikte var olan bir şeydir."[106]

İbn Rüşd, Gazâlî'yi, burhanî metot gerektiren karmaşık konuları sıradan insanlar tarafından okunacak diyalektik ve retorik eserlerde tartıştığı için tenkit eder; bu noktada Gazâlî'yi hem din hem de felsefeye karşı hata yapmakla suçlar. Benzer şekilde, Mutezilîleri ve Eş'arîleri, sofistike dinî yorumları diyalektik tartışmalara dönüştürdükleri ve bunlarla halkı kutuplaştırdıkları için eleştirir. İbn Rüşd'e göre, bu teolojik tartışmaların halk arasında yaygınlaştırılması, Müslüman toplum içerisinde birbirine hasım halinde fraksiyonlar üretmiştir.[107]

İbn Rüşd ayrıca, Allah'ın varlığını kanıtlama yolları gibi bazı konularda Eş'arî ve Mutezilî kelâm okullarına alternatifler de sunar. Ona göre, bunu kanıtlamanın bir alternatif yolu "icad"dır: Her icad edilen (vücuda getirilen) şey, mucidini (yaratıcısını) gösterir; tüm varlıklar icad edilmişlerdir; dolayısıyla varlıklar Allah'ı gösterirler. Diğer yol "inayet"tir: tüm varlıklar insanın ihtiyaçlarına uygundur; bu uygunluk tesadüf olamaz, bilinçli bir şekilde insana inayet eden (ona özen gösteren) bir fâile –Allah'a– işaret eder.[108]

İbn Rüşd, Gazâlî'ye yönelttiği eleştirilerini ayrıntılı olarak *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* adlı kitabında ele alır. İbn Rüşd, Gazâlî ve diğer Eş'arîlerin nedenselliği reddetmeleri ve Allah'ın yaratma faaliyetlerini öngörülemez olarak tanımlamaları sonucunda, "artık hiçbir şeyin kalıcı bir bilgisi olmayacağını" çünkü Eş'arîlerin Allah'ın varlıklar üzerinde "hiçbir öngörülebilir kurala bağlı olmaksızın, keyfî bir hükümdar gibi ... hükmettiğini" varsaydıklarını belirtir.[109] Ayrıca İbn Rüşd, dünyadaki yerleşik düzen ve nedensellik ilişkisini vur-

105. Ibn Rushd 2001a [1179], 13-4. Ayrıca bkz. Ibn Rushd 1954 [1180], 275-85, 325-6.
106. Ibn Rushd 2001a [1179], 14-5. "Zamanın harekete bağımlılığı, sayının sayılan şeye bağımlılığına benzer." Ibn Rushd 1954 [1180], 45.
107. Ibn Rushd 2001a [1179], 21, 26-30.
108. Ibn Rushd 2001c [1179-1180], 33-4.
109. Ibn Rushd 1954 [1180], 325. Ibn Rushd (2001c [1179-1180], 87) Eş'ârîlerin doğal nedenleri reddetmesinin anlamsız olduğunu iddia eder: "[Her şeyin her an mümkün olduğu] tezi, Allah'ın varlığını doğrulamaktan ziyade, inkâr etmeye daha yatkındır. . . [Eğer] aracı sebepler [ve doğa kanunları] yoksa [kâinatta] bir düzen de yoktur... ve mevcut varlıklar da bir şuurlu ve iradeli aktörün varlığına işaret etmezler."

gulamak için Kuran'daki şu ayete istinat eder: "Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın" (33:62, 35:43, 48:23).[110]

İbn Rüşd'ün, Allah'ın iradesi ile insanın iradesi arasındaki ilişki üzerine açıklamaları, günümüzdeki fâil-yapı ilişkileri eksenindeki tartışmalar açısından da ilginç olabilir. Ona göre, Allah'ın hükmü olarak adlandırılan şey, insanın özgür iradesini kısıtlayan dış ve iç koşullar olarak düşünülebilir. Allah, insanlara zıt seçenekler arasında seçim yapma yetisi verir. Bununla birlikte, fertlerin bedenlerinin içindeki ve dışındaki sebepler de onların iradesini etkiler.[111]

İbn Rüşd'ün hâmisi Ebu Yakub'un ölümünden sonra, oğlu Yakub el-Mansur (1184-1199) hükümdar oldu. Başlangıçta, babasının İbn Rüşd'ü destekleme politikasını izledi. Ancak, 1195 yılında, tepkici ulema ve onların halk arasındaki takipçileri tarafından tahrik edilen Yakub el-Mansur, İbn Rüşd'ün kitaplarının yakılmasını emretti, onu (çoğunlukla Yahudilerin yaşadığı) küçük bir köyde sürgüne gönderdi ve benzer şekilde felsefeyle ilgilenen diğer âlimleri de cezalandırdı. İbn Rüşd, yaklaşık iki yıl sürgünde kaldı ve itibarı iade edilmesinden kısa bir süre sonra öldü.[112]

İbn Rüşd, Müslüman topraklarda çoğunlukla gözardı edildi veya unutuldu,[113] ancak Avrupa düşüncesini derinden etkiledi. Yahudi filozoflar ve mütercimler, onun fikirlerinin yayılmasında önemli bir rol oynadı.[114] Kelâm, fıkıh ve tıp üzerine yazdığı eserlere ilaveten, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserleri üzerine 38 ayrı şerhi olduğunu biliyoruz. Şerhlerinin sadece 19'u Arapça karakterlerle Arapça el yazmaları olarak, 9'u İbranice karakterlerle Arapça el yazmaları olarak hayatta kalmıştır; geri kalanı ise yalnızca Latince ve/veya İbranice çeviriler olarak kalmıştır.[115] Müslüman dünya ve Avrupa'nın İbn Rüşd'ün fikirlerine bu kadar farklı yaklaşımlar sergilemesi, iki ayrı dünya arasındaki entelektüel dengelerin tersyüz olmasının başlangıcını imler –İslam dünyası felsefeyi dışlamaya başlarken, Avrupa onu takdir etmeye başlamıştır.

İbn Rüşd'ten sonra, Endülüs ve Kuzeybatı Afrika, iki asır daha büyük âlimler yetiştirmeye devam etti. Bu âlimler arasında Orta

110. Ibn Rushd 1954 [1180], 333. Ayrıca bkz. Van den Bergh 1954.
111. Ibn Rushd 2001c [1179-1180], 109.
112. Fakhry 2001, 1-4; Butterworth 2001, xiv-xv.
113. "İbn Rüşd'ün Müslüman dünyada neredeyse hiç öğrencisi veya halefi yoktu." Fakhry 2004, 285.
114. Leaman 1988, 175; Renan 1882 [1852], 173-99.
115. Wolfson 1963, 90-4.

Çağ'ın en önemli Yahudi filozoflarından biri olan Musa bin Meymun (1135-1024) da vardır. Kurtuba'da doğan İbn Meymun, birkaç yıl Fas'ta yaşadı ve sonunda Mısır'a yerleşti. Yahudilik ile Aristotelesçi felsefe arasında bir köprü kurmaya çalıştı. Ayrıca tıp üzerine tezler yazdı ve Selahaddin de dâhil olmak üzere Eyyûbî hükümdarları için hekim olarak hizmet verdi. İbn Meymun, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd'den etkilendi ve hem Yahudi hem de Müslüman âlimleri etkiledi.[116] Endülüs'te doğup başka ülkeleri etkileyen başka bir düşünür ise İbn Arabî'dir (1165-1240). Fas, Arabistan Yarımadası, Suriye, Irak ve Anadolu dâhil olmak üzere Müslüman dünyanın her yerine uğradı. İbn Arabî'nin eserlerinin hem tasavvufi hem de felsefî yönleri bulunur. Allah'ı tek gerçeklik olarak tanımlar ve insanları Allah'ın güzel isimlerinin aynaları olarak görür.[117]

13. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Kurtuba (Cordoba) ve İşbiliye (Sevilla), Katolikler tarafından işgal edilmişti ve İber Yarımadası'ndaki Müslüman yönetimi, küçük Benî Ahmer (Nasrî) Emirliği'nin kontrolündeki Gırnata (Granada) ile sınırlıydı. Zorlayıcı dış koşullara rağmen, Gırnata sanat ve mimari açısından İslamî medeniyetin etkileyici bir örneğini ortaya koymuş[118] ve önemli bir Sünni fakih olan Şâtıbî'yi (1320-1388) yetiştirmiştir. Şâtıbî, şeriatın maksatları (*makâsidu'ş-şerîa*) kavramını detaylandırdı. Gazâlî tarafından daha önce bu beş yüksek amaç; "dinin, hayatın, aklın, neslin ve malın korunması" şeklinde formüle edilmişti.[119] Bu kavram, insanlara bir fayda sağlamanın (*maslahat*) bir kriter olarak alınması gerektiği yönündeki fıkıh yorumu üzerine kuruludur. Gazâlî, *maslahat* ilkesinin Kuran ayetleri ve hadislerin üzerine çıkmasına izin vermeme konusunda çok dikkatliydi. Ancak, Şâtıbî *maslahat*'a daha derin bir önem verdi ve bu kriterin birçok fıkhî istisnayı meşrulaştıracağını savundu. Onun metodolojisi, "herhangi bir hükmün potansiyel olarak" bir istisna kabul edilebileceği ve "koşullara göre uyarlanabileceği" noktaya ulaştı, hatta bir Kuran ayeti veya hadise dayalı bir hükmü gözardı ederek bile olsa.[120]

Modern döneme kadar, Şâtıbî'nin metodolojisi çok etkili olmasa da, 20. yüzyılda Müslüman modernistlerin önemli bir kısmı, onu

116. Broadie 1996, 725-6. Musa bin Meymun ve diğer Endülüslü Yahudi filozoflar için bkz. Adamson 2016, 208-91.
117. Chittick 1989; Knysh 1999; Schimmel 1975, 263-74; Corbin 1986, 402-8.
118. Blair ve Bloom 1995, 124.
119. Masud 1995; al-Raysuni 2005, 16-20.
120. Opwis 2010, 348; ayrıca 350, 352.

İslam hukukuna belirli bir esneklik sağlayabilecek bir usul olarak yeniden gündeme getirdiler.[121] 14. yüzyılın bir başka âlimi olan İbn Haldûn ise, modern dönemde, Şâtıbî'den kat kat fazla akademik ve politik ilgi gördü.

İbn Haldûn

İbn Haldûn (1332-1406), dinî bilimler ve felsefeden ayrı bir disiplin olarak sosyal bilimlerin kurucusu kabul edilmiştir.[122] Aslında, İbn Haldûn kendisi de "insanların oluşturduğu toplulukları ve medeniyetleri inceleyen bağımsız ve yeni bir bilim" başlattığını vurgular.[123]

İbn Haldûn, Tunus'ta Endülüs kökenli bir ailede doğdu. Kara Veba sırasında ebeveynlerini ve bazı öğretmenlerini kaybettikten sonra, Fas'a ve sonra Gırnata'ya taşındı. İbn Haldûn, çeşitli hükümdarların danışmanı olsa da siyasi maceraları hükümdarların başarısızlıklarıyla sona erdi. Siyasi açıdan hayal kırıklığına uğrayan İbn Haldûn, dünya tarihi yazmaya odaklandı. Şâtıbî gibi, İbn Haldûn da bir Mâlikî fakihiydi. Hayatının son üçte birinde yerleştiği Kahire'de, Memlûk yetkilileri onu çeşitli görevlere atadı: Mâlikî mezhebinin baş kadılığına, fıkıh müderrisliğine ve önemli bir Sufî tekkesinin şeyhliğine.[124] Memlûk sefiri olarak, Timur'un ordusunun kuşatması altındaki Şam'a gitti. İbn Haldûn, Timur'un 1401'de şehri yağmalamasından önce onunla bir ay süren bir dizi görüşme yaptı.[125]

121. Ramadan 2003, 38-43; Ramadan 2009, 65-76, 122-39.

122. Antony Black'e (2011, 181) göre, İbn Haldûn, "toplumun incelenmesini hem metafizikten hem de tabiat bilimlerinden ayıran ilk kişiydi. İlk kez sosyoloji olarak adlandırdığımız bilgi alanını belirledi." Ernest Gellner (1983, 30; ayrıca 16-35, 73-7), "İbn Haldûn'un normatif bir siyasi filozoftan net bir şekilde farklı pozitif bir sosyolog olması çok dikkat çekicidir," diye yazar. Abdesselam Cheddadi (2006, 184, 200, 459-80), İbn Haldûn'un yaklaşımını modern antropolojiye benzer olarak tasvir eder. Yves Lacoste'un (1998 [1966], 187) sözleriyle, "19. yüzyıldan önce, Thukydides sadece İbn Haldûn tarafından aşılmıştı. İlki tarihin mucididir, ikincisi ise bilimin bir dalı olarak tarihin ortaya çıkışını işaret eder."

123. Ibn Khaldun 2005 [1377], 38-9; ayrıca 40-3, 459. Cheddadi (2006, 197), İbn Haldûn'un "*ilm el-ictima' el-insanî ve'l-'umran el-beşerî*" ifadesini "insan toplumu ve medeniyeti bilimi" olarak çevirir.

124. Ibn Khaldun 1980 [1405]; Cheddadi 2006, 18-168; Dale 2015, bölüm 1-3; Fromherz 2010, bölüm 1-4; Alatas 2013, bölüm 1; Talbi 1971, 825-30.

125. İbn Haldûn (1952 [1405], 36; 1980 [1405], 234), Timur'a, kudretli liderliğinin, emri altındaki Türklerin güçlü asabiyetinin bir yansıması olduğunu söyledi. Muhtemelen Timur'da, "teorilerinin doğrulamasını" görmüştü. Goodman 2003, 207. Ayrıca bkz. Fischel 1967, 42-65, 93-108.

İbn Haldûn'un en meşhur kitabı, çok ciltli dünya tarihine giriş niteliğindeki *Mukaddime*'dir. Bu eser, tarihî olayların arkasındaki karmaşık sosyo-ekonomik ve siyasi nedenleri tahlil eder. Bu kitapta İbn Haldûn, toplumsal yaşamın iki kavramını geliştirir: *bedevî ümran* (kırsal ve basit kültür) ve *hadarî ümran* (şehirli ve karmaşık kültür). Kısacası, bu kavramlar göçebe kabileler ile yerleşik toplumlar arasındaki ikiliği tanımlar. Ancak ayrıntılı bir analizde, bunlar bir sürekliliğe de işaret eder –*bedevî ümran*, sırasıyla, çöl göçebelerinin (Bedevîler), yarı-göçebelerin ve dağlar ile uzak köylerde yaşayanların yaşam tarzlarını ifade ederken; *hadarî ümran*, şehre yakın köylerde, kasabalarda ve, en son olarak da, büyük şehirlerde yaşayan toplumların hayat tarzlarını ifade eder. [126]

Yerleşik insanlar, bilimi ve sanat dallarını geliştirir, ancak iki ana zafiyetleri vardır. Birincisi, devlet onları silahsızlandırıp boyun eğdirdikçe artan siyasi ve askerî itaatkârlıkları ve uysal tabiatlarıdır. İkinci zayıflık ise lüks şehir hayat tarzıyla birlikte gelir: "Yerleşik insanlar tembelliğe ve rahatlığa alışmışlardır. Refah ve lüks içinde konfora batmışlardır." Bu iki özellik birbiriyle ilişkilidir; yerleşik insanlar gereğinden fazla yerler ve zamanla tembelleşirler, bu da askerî olarak devlete bağımlılıklarını artırır –savaşmadıkça da tembellikleri ve şişmanlıkları daha da artar.[127]

Göçebe kabilelerin insanları ise sert koşullara alışkın, savaşmaya hazır ve cesur olmak zorundadırlar, zira onları koruyan "duvarları veya kapıları" yoktur. Bu nedenle "kendi savunmalarını sağlarlar... ve daima silah taşırlar." En önemlisi, güçlü bir *asabiyet*'e (grup aidiyeti duygusuna) sahiptirler. Asabiyet, "insanları bölünmekten ve birbirlerini terk etmekten alıkoyan" hayati bir faktördür.[128] Göçebelerin şehirleri işgal etme yeteneğini de bu açıklar. Öte yandan, göçebelerin de olumsuz özellikleri vardır. İbn Haldûn, "Bedevîlere boyun eğen yerler hızla harap olur" diye vurgular. Göçebelerin doğal yapısını "medeniyetin reddi ve antitezi" olarak tanımlar ve başkalarının mallarını yağmalama temayülüyle karakterize eder.[129]

126. Ibn Khaldun 2005 [1377], 43. Ayrıca bkz. Lacoste 1998 [1966], 127; Mahdi, 193n7; Cheddadi 2006, 294.
127. Ibn Khaldun 2005 [1377], 94.
128. Ibn Khaldun 2005 [1377], 95, 170. Asabiyet, "birbirleri için savaşma ve ölme isteğini" ifade eder. Ibn Khaldun 2005 [1377], 123. Asabiyet ayrıca "grup dayanışması," "grup bağlılığı" ve "birlik ruhu" olarak da çevrilmiştir. Lacoste 1998 [1966], 134-45; Cheddadi 2006, 289-90, 470; Baali 1988, 43-9.
129. Ibn Khaldun 2005 [1377], 118; ayrıca 119-22.

İbn Haldûn'a göre, asabiyet ile devlet arasında karmaşık bir ilişki vardır. Bir yandan, asabiyetin amacı devlet kurmaktır. Öte yandan, devlet, insanların silahlarını alarak ve onları boyun eğdirerek, sonunda insanların asabiyetini zayıflatır. Onun tanımında, "devlet... güçle hükmetmek anlamına gelir."[130] Halkının asabiyetini zayıflatan hükümdarlar, ülkelerini kolayca idare edeceklerini zannedebilirler. Ancak, aksine, halkın asabiyetinin zayıflaması, devletin de zayıflaması anlamına gelir. Kısa vadede, müstebit (despotik) hanedanlar yabancı paralı askerler ve köle askerler kullanarak otoritelerini ve askerî gücü sürdürebilirler.[131]

İstibdadın yanısıra, çöküşteki bir hanedanın bir başka önemli özelliği yolsuzluktur. Lükse ve harcamaya bağımlılığı nedeniyle, hükümdar, halkı aşırı düzeyde vergilendirir ve mallarını bile yağmalamaya başlar: "Elini, ya gümrük vergileri, ya ticari işlemler yoluyla ya da bazı durumlarda, bazı bahanelerle veya bazen hiç bahanesiz, tebaasının mallarını ele geçirmek için uzatır." Halk isyan etmez çünkü hanedan, "uzun yıllar boyunca tebaanın ruhlarını kölelik ve itaat alışkanlığıyla bağlamıştır." Sonunda hanedan çöker, bu genellikle hem siyasi hem de toplumsal çöküşe yol açar. Çöken yerleşik grup, güçlü asabiyete sahip yeni bir göçebe grup tarafından işgal edilir. Bu döngü böyle devam eder.[132]

İbn Haldûn, bu teoriyi Müslüman tarihindeki siyasi dönüşümleri açıklamak için kullanır. Şu noktaları vurgular ve örneklere değinir: İslam da dâhil olmak üzere dinler, birleştirici bir rol oynayabilir, ancak tek başlarına sosyo-politik olayları şekillendiremezler; kuvvetli asabiyete sahip güçlü bir grubun desteğine ihtiyaç duyarlar.[133]

130. Ibn Khaldun 2005 [1377], 108; ayrıca 107-11, 285. Bu, bir dereceye kadar Weber'in (1946 [1919], 78) devlet tanımına benzer: "belirli bir toprak parçası üzerinde *meşru fiziki güç kullanımının tekeline* (başarıyla) sahip olduğunu iddia eden bir kurum" (vurgular orijinal metinden).

131. Ibn Khaldun 2005 [1377], 124, 131, 136, 246-8. İbn Haldûn'a göre, devletin oluşumu sırasında hem devlet hem de asabiyet güçlüdür; çöküş döneminde ise her ikisi de zayıftır. Onun analizi, bu noktada Joel Migdal'ın (2001) devlet-toplum ilişkileri incelemesi ile uyumludur.

132. Ibn Khaldun 2005 [1377], 248-9; ayrıca 107-11, 246-7, 285-9. Ayrıca bkz. Gibb 1933, 31.

133. "Dinî veya siyasi propagandanın başarılı olabilmesi için, onları desteklemek üzere güç ve topluluk bilinci mevcut olmalıdır." Ibn Khaldun 2005 [1377], 258. İbn Haldûn (2005 [1377], 259), dinî bir kurtarıcı, bir Mehdi beklentilerinin ütopyacı ve tehlikeli olabileceği konusunda uyarır. Ona göre (2005 [1377], 126, 255; 1967 [1377], I: 320-2), erken dönem Müslümanların hızlı askeri başarılarının bazı benzersiz yönleri vardı, ancak bu, dinî dinamizm ve güçlü asabiyetin başarılı bir kombinasyonu olarak da açıklanabilir.

Abbasîler asabiyetlerini kaybettiklerinde, iktidarlarını korumak için Türkler ve diğer etnik grupları asker olarak kullanmaya çalıştılar. Daha sonra, Büveyhîler ve ardından Selçuklular gibi güçlü asabiyete sahip Arap olmayan topluluklar Bağdat'ın kontrolünü ele geçirdi. Sonrasında, göçebe Moğollar doğu topraklarına saldırdı ve Abbasî halifeliğini yıktı. İber Yarımadası'nın durumu da buna benzerdi. Emevîlerin asabiyeti zayıfladığında, küçük prenslikler Endülüs topraklarını böldü. Ardından, güçlü asabiyete (ve dinî dinamizme) sahip göçebe bir Berberî güç olan Murâbıtlar geldi ve Endülüs'ü kontrol altına aldı.[134]

Mukaddime'nin bazı bölümlerinde, özellikle "Felsefeye Reddiye: Felsefe Talebelerinin Hataları" başlıklı bölümde, İbn Haldûn, bilhassa metafizik görüşleri nedeniyle Fârâbî ve İbn Sina gibi Müslüman filozofları eleştirir.[135] Dinî olarak, İbn Haldûn, filozoflardan farklıydı zira egemen Sünni anlayışa mensup idi. Metodolojik olarak da, İbn Haldûn, bu filozofların büyük ölçüde tümdengelim (dedüktif) akıl yürütmeye dayanan ve normatif sonuçlara ulaşan yaklaşımlarının aksine, tarihsel verilerden ve gözlemlerden çıkarımlar yapmaktaydı.[136] Yves Lacoste, bu konuda, İbn Haldûn'un hem Sünni bir Müslüman hem de ampirik bir bilim insanı olmasını takdir eder. Lacoste, bu iki özelliğin birbirini tamamlayıcı ve hatta İbn Haldûn'un, o dönemde bilimlere hâkim olan (Aristotelesçi) mantık ve (metafizik) felsefeden bağımsız bir bilimsel yaklaşım geliştirebilmesi için gerekli olduğunu iddia eder.[137]

İbn Haldûn filozofları eleştirse de, yaklaşımı bazı açılardan klasik Sünni perspektiften de sapma gösterir. Bu sapmalardan biri hadislerin sıhhatiyle ilgilidir. Klasik Sünni görüşe mensup âlimler genellikle iki şeyi kontrol ederler: a) Bir hadisin Kuran ayetlerinin açık anlamlarıyla çelişip çelişmediği; b) Hadisi rivayet eden kişinin güvenilir olup olmadığı. İbn Haldûn, akılcı eleştirinin, hadisler ve diğer tarihsel nakillerle ilgili olarak, râvilerin kişiliklerini incelemekten daha öncelikli olması gerektiğini savunur: "(Rivayet edilen şeylerin) gerçekten meydana gelmiş olmasının mümkün olup olmadığının araştırılması gerekir. Bu, rivayet edenin kişiliğinin tenkidinden daha önemli ve önceliklidir."[138]

134. Ibn Khaldun 2005 [1377], 124-5.
135. Ibn Khaldun 2005 [1377], 353, 357, 398-405.
136. Fakhry 2004, 335-8.
137. Lacoste 1998 [1966], 214-5, 247, 261.
138. Ibn Khaldun 2005 [1377], 38; 11-26, 35-7. İbn Haldûn'un yaklaşımı, bazı modern

İbn Haldûn'un genel teorisi yapısalcıdır, yani olayları belirli aktörlerin veya fikirlerin rollerinden ziyade geniş coğrafi, sosyo-ekonomik ve politik faktörler aracılığıyla açıklar. O, tarihi, inanç ile inançsızlık ya da iyi ile kötü arasındaki bir mücadele olarak tasvir etmez. Ona göre, yerleşik ve göçebe gruplar, sosyal tarihin dinamiklerini diyalektik bir ilişki içinde oluştururlar.[139]

Müslümanların entelektüel yaşamını açıklamak için, İbn Haldûn yine yapısalcı bir perspektif kullanır. Bilimsel üretkenliği, belirli sosyo-politik koşulların, özellikle yerleşik kültürün varlığı veya yokluğunun bir sonucu olarak görür. "Irak, Horasan ve Mâverâünnehir yerleşik kültürlerini koruduğu" sürece, doğu topraklarında bilimler gelişmiştir. Ancak, "Bu şehirler harap olduğunda, Allah'ın bilimlerin ve zanaatların elde edilmesi için tasarladığı yerleşik kültür onlar arasında kayboldu." Bilimsel faaliyetler, şehirli kültürünü kaybetmiş İran'da da yok olmuştur. Tûsî'yi son büyük Fars âlim olarak nitelendirir. Mâverâünnehir bölgesinde ise, kentsel kültürün bazı şehirlerde hala hayatta kaldığını gösteren büyük bir âlim olarak Teftâzânî'den bahseder. Aynı şekilde, Endülüs ve Kuzeybatı Afrika'da, "medeniyetin gerilemesiyle birlikte bilimsel faaliyetler de azaldı" der. İbn Haldûn, kendi döneminin Kahire'sini "İslam'ın büyük merkezi," şehirli kültürün en önemli örneği ve bilimsel çalışmaların kaynağı olarak takdir eder.[140]

Vefatından sonra, İbn Haldûn'un çalışmalarının, Kahire de dâhil olmak üzere, Müslüman dünyanın diğer bölgelerinde bir etkisi olmadı.[141] 17. yüzyıldan itibaren, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü tahlil edenler *Mukaddime* ile ilgilenmeye başladılar, ancak sadece hanedanların yaşam döngüsü hakkındaki açıklamasına odaklandılar.[142] Saunders şöyle yazar: "Hiçbir ünlü düşünür, İbn Haldûn kadar uzun ve garip bir ihmale uğramamıştır. Parlayan bir yıldızı olduğu Arap kültürünün, onun döneminde tam bir ge-

eleştirmenleri belirli hadisleri kritiğe tabi tutmaya teşvik etti. Bunu kullanarak, Barakat Ahmad (1979, 2, 67-94), 627'de Medine'deki Beni Kurayza kabilesinden 600-900 Yahudi'nin Müslümanlar tarafından öldürüldüğüne dair rivayetleri reddeder. Ayrıca bkz. Alatas 2013, 41-6, 130-4.

139. Lacoste 1998 [1966], 209-11; Cheddadi 2006, 283-96, 474-8; Fromherz 2010, 127-43.

140. Ibn Khaldun 2005 [1377], 375, 430-1; Ibn Khaldun 1967 [1377], III: 315. 1350 yılında Kahire'nin tahmini nüfusu 350.000'di ve iki Çin şehrinden sonra dünyadaki en büyük üçüncü şehriydi. Chandler 1987,475. Cheddadi 2006, bölüm 11.

141. Cheddadi 2006, bölüm 11.

142. Fleischer 1983, 198-203. Ayrıca bkz. Okumuş 2008.

rileme içinde olması ve Batı Avrupa'nın Arap kültüründen ödünç almayı bıraktığı döneme denk gelmesi onun talihsizliğiydi."[143] İbn Haldûn, Müslümanların azalan entelektüel dinamizmlerini yeniden canlandırmaları açısından –kaçırılmış– bir fırsattı.

Tasavvuf

Felsefenin Yerine Tasavvuf

İslam dünyasında filozofların itibarsızlaştırılması süreci, 11. yüzyılda başlamış ve sonraki asırlarda da devam etmişti. İbn Haldûn bile filozofları sert bir şekilde eleştirmiştir.[144] Filozofların yavaş yavaş ortadan kaybolmasının ardından oluşan boşluğu ulema ve tasavvuf ehli doldurmuştur. Esnek söylemleriyle tasavvuf, bazı Müslüman elitler ve kitleler arasında popüler hale gelmiş, medrese merkezli bilginin, tek tip, şekilci ve katı olduğunu düşünenler tarafından tercih edilmiştir.[145] Tasavvufun şiirle olan karışımı da popülerliğinin önemli bir nedeni olmuştur.[146] Tasavvufun çekici bir diğer yönü ise, onun ezoterik (bâtınî) yönüdür. Hodgson'a göre, Sufîlerin mistik bilgi iddiası, ulemanın sansürünü aşmanın bir yoluydu. Bilginin gizlenmesi, zamanla, "resmî ulemanın dar şablonuna uymayan tüm düşünürler için benimsenen bir tarz haline" gelmişti. Sonuç olarak, "İslam dünyasında entelektüel kültürün daha yaratıcı yönü... bâtınî olmaya yönelmiştir."[147]

Bu bağlamda, İbn Arabî (ö. 1240) gibi bazı önemli mutasavvıflar, tasavvuf adı altında felsefî düşünceler geliştirmişlerdir. Ancak Fazlur Rahman, Câbirî ve diğer bazı modern eleştirmenler, tasavvufun Müslüman entelektüel yaşamı üzerindeki kalıcı etkisini iki ana

143. Saunders 1966, 342. Bu durum, 13. yüzyılda Avrupalıların İbn Rüşd'e olan ilgileri ile sonraki dönemde İbn Haldûn'a uzun süre ilgisiz kalmaları karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılır.

144. *Mukaddime'yi* Müslüman dünyadaki Aristoteles takipçisi felsefe geleneğinin bir devamı olarak gören Muhsin Mahdi'ye (1964, 108-12, 225, 285-95) katılmıyorum. İbn Haldûn'un orijinal bir katkı yaptığını ve yeni biliminin bazı felsefî kökleri olmasına rağmen, kendini her fırsatta filozoflardan uzaklaştırdığını belirten Cheddadi'ye (2006, 195-218) katılıyorum. Ayrıca bkz. Dale 2015, 2-6, 23-31, 77-117.

145. Memlûk medreselerinde metinlerin ezberlenmesinin önemi hakkında bkz. Berkey 1992, 28-30; Hodgson 1974b, 438-45.

146. Anadolu'da, Mevlânâ'nın (1207-1273) Farsça tasavvufî şiirleri ve Yunus Emre'nin (1238-1321) Türkçe tasavvufî şiirleri çok popüler olmuştur. Rumi 2004 [1258-1273]; Emre 2012 [1321]; Schimmel 1975, 309-28, 329-37; Hodgson 1974b, 244-54.

147. Hodgson 1974b, 194-5.

nedenden dolayı ağırlıklı olarak olumsuz görmüşlerdir. İlk nedeni, tasavvufun eleştirmenlerine göre, filozofların felsefesi rasyonel iken, Sufîlerin felsefesinin mistik olmasıdır. Tasavvuf, aklı hata yapabilen ve yanıltıcı bir vasıta ilan ederek, aydınlanmış kalplerin keşfettikleri mistik bilgiye (*irfan*) vurgu yapmıştır.[148]

İkincisi, Sufîlerin ruhani hiyerarşi anlayışı, Sünni İslam'ın orijinal teorisindeki eşitlikçi mesajı ile çelişiyor olarak algılanmıştır. Sufî şeyhler, Allah'ın dostları anlamında Kuran terimleri olan veli (tekil) ve evliya (çoğul) kavramları üzerinde tekel kurma iddiasında bulunmuşlardır. Bu dinamik, ulemanın geniş Kuran terimleri olan âlim (tekil) ve ulema (çoğul) üzerinde tekel kurmasına benzemektedir; bu terimleri İslamî çalışmalara indirgemiş ve diğer bilim alanlarında çalışanları âlim kavramından dışlamışlardır. Sufî şeyhler bununla da yetinmemiştir. Ruhani hiyerarşinin en üstünde *insan-ı kâmil* (mükemmel insan) veya *kutub* (evliyaların başı) denilen biri bulunur. Kutub manevi alemi idare ederken maddi alemde bile tasarruf edebilir. Sıradan Müslümanların görevi, bu "yüce zât"ı takip etmektir.[149] Tasavvufun hiyerarşik bakış açısı, ruhani meselelerle sınırlı kalmamış, aşağıdaki kısımda incelendiği üzere, Müslümanların sosyo-politik hayatında otoriter eğilimlere de katkıda bulunmuştur.[150]

Tasavvuf ve Devlet

Ulema ile ittifak kurmanın yanısıra, Nizâmülmülk, Nureddin Zengî ve Selahaddin Eyyûbî gibi Sünni hükümdarlar ve vezirler, Sufîlere de hâmilik yapmışlardır. Onların himâyesi, bu hükümdarlara tasavvuf ehlini kontrol altında tutma ve onların halk nezdindeki meşruiyetinden faydalanma imkânı sağlamıştır.[151] 12. yüzyılın sonları ve 13. yüzyılın başlarında Halife Nâsır-Lidînillâh (1180-1225), Abbasî dinî-politik otoritesini yeniden tesis etmeye çalışmış,

148. Rahman 1965, 115; al-Jabri 2011 [1984], 312, 340, 360, 396; al-Jabri 1995, 119-48; Ali 2012 [1902], 418.

149. İbn Haldûn, tasavvufa sempati duymakla birlikte bu Sufî kavramlara da eleştirel yaklaşmıştır. O, *insan-ı kâmil* kavramını mantıksız ve Sünni İslam ile uyumsuz görür. Ona göre Sufîler, bu fikri Şiiliğin masum/yanılmaz imam anlayışından uyarlamışlardır. Ibn Khaldun 2005 [1377], 367; Ibn Khaldun 1967 [1377], II: 186-7, III: 92-3. Ayrıca bkz. Trimingham 1971, 102-4; Hodgson 1974b, 227-9, 241-3; Karamustafa 2007, 42.

150. Bu konunun daha güncel bir analizi için, bkz. 2. Bölüm.

151. Ohlander 2008, 19; Trimingham 1971, 9; Lapidus 1984, xiii.

bunun için ulema ve Sufî şeyhlerle yakın ittifaklar kurmuştur. Ayrıca *fütüvvet* teşkilatlarını (yiğitlik kuralları etrafında organize olmuş erkeklerden oluşan cemaatleri) kendi liderliğinde yeniden yapılandırmıştır. Tasavvufa yönelik bu geniş çaplı desteğin bir bileşeni olarak, Nâsır, önemli bir tasavvuf şeyhi olan Şehâbeddin Ömer Suhreverdî'ye resmî bir pozisyon sağlamıştır.[152]

Nâsır'ın bu ağını güçlendirmek için, özellikle Moğol istilalarının ardından, Suhreverdî Anadolu'yu ziyaret etti. Anadolu Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad (1220-1237) ve meşhur Sufî şeyhi Necmeddin Râzî ("Dâye" olarak da bilinir) (1177-1256) ile bir araya geldi. Dâye, Moğolların önünden kaçıp Horasan'dan Anadolu'ya gelmişti. Sultan'a kendi tasavvuf derlemesi olan *Mirsâd el-Ebad min el-Mebde'ile'l-Ma'ad* (Allah'ın Kullarının Yolu: Başlangıçtan Nihayete) adlı Farsça eserini takdim etti.[153]

Mirsâd el-Ebad, egemen Sünni anlayış içinde bir tasavvuf çerçevesi sunar. Filozofları metafizik görüşlerinden dolayı kınar. Örneğin, hayatın anlamını Sünniliğe ters bir şekilde sorgulayan şiirleri nedeniyle Ömer Hayyam'ı eleştirir.[154] Bu eser, hükümdarlar ve din adamlarının baskın sınıfları oluşturduğu, tüccarların ise ikincil durumda olduğu ve bağımsız âlimlerin ortadan kaldırıldığı Sâsânî sosyal tabakalaşma anlayışının etkilerini yansıtır. Eserin idealize ettiği toplumsal hiyerarşi şöyledir: Krallar, kralların vezirleri ve danışmanları, ulema (fakihler, kadılar ve vaizler), servet sahipleri, çiftçiler, tüccarlar ve zanaatkârlar.[155]

Eser, bu tür bir hiyerarşiyi meşrulaştırmak için birkaç mevzû (uydurma) hadisi kullanır. Melikleri mukaddes kişiler olarak tasvir eder: "Peygamberimiz, Allah'ın selamı ve bereketi onun üzerine olsun, şöyle demiştir: Hükümdar, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir."[156] Ulemanın ondan daha düşük ama yine de kutsal bir statüsü vardır: "Peygamberimizin şöyle buyurduğu düşünülebilir: 'Artık peygamberlere ne gerek var, zira ümmetimin âlimleri peygamberler gibidir'?"[157] Şeyhler de kutsal bir formda sunulur: "Peygamber buyurmuştur ki: 'Şeyh, takipçileri arasında, peygamberin kendi

152. Ohlander 2008, 19-27, 89-112; Hodgson 1974b, 279-85; Hanne 2007, 204.
153. Daya 1982 [1223], 45-50.
154. Daya 1982 [1223], 54, 482.
155. Daya 1982 [1223], 395-493.
156. Daya 1982 [1223], 395; ayrıca 49, 156. Bu alıntılardan, "Allah'ın selamı ve bereketi onun üzerine olsun" ifadesini çıkardım.
157. Daya 1982 [1223], 178; ayrıca 445. Bu ifade, bir hadisin abartılı bir uyarlamasıdır.

halkı arasındaki gibidir.'"[158] Son olarak, değişik bölümlerde incelediğimiz uydurma hadisin bir versiyonunu tekrarlar: "Peygamber demiştir ki: 'Adalet ve krallık ikizdir.'"[159]

Mirsâd el-Ebad, Müslüman topraklarda geniş çapta okunmuş ve hiyerarşik nitelikli politik ve dinî görüşleri teşvik etmişti. Modern araştırmalar, Türkiye, İran, Orta Asya, Hint alt-kıtası ve Çin'de orijinalinin ve çevirilerinin çok sayıda kopyasını ortaya çıkardı. Yazıldığı yer olan Türk hâkimiyetindeki Anadolu'da, hem Farsça orijinali hem de 15. yüzyılda yapılan Türkçe çevirisiyle etki yaratmıştır. Eserin çeşitli versiyonları, Osmanlı padişahları II. Murad ve II. Bayezid'e ithaf edilmiştir.[160]

Benzer temaları teşvik eden bir diğer önemli eser, ünlü şair Sâdî Şirâzî (1209-1291) tarafından Farsça yazılan nasihat edebiyatı formundaki bir kitaptır. Sâdî, hükümdar, ulema ve tasavvufî tarikatlar arasında güçlü bir bağlantı kurulmasının gerekliliğini vurgular: "Hükümdar, din adamlarına saygı göstermeli, onlara saygın bir yer vermeli ve krallığını, şeriata uyumlu olması için onların uygun gördükleri şekilde yönetmelidir." "Devletin en önemli görevlerini" sıralarken, ilk olarak "camilerin [ve] dergâhların inşasını" ve sonra "köprüler, su kanalları ve yol kenarındaki kuyuları" zikreder.[161]

Hiyerarşik devlet-toplum ve devlet-din ilişkileri anlayışları, sadece bazı tasavvufî eserlerde yansıtılmakla kalmamıştır. Bir sonraki kısımda gösterileceği gibi, bu anlayışlar, 12. ve 14. yüzyıllar arasındaki Müslüman siyasi düşüncesinde de köklü bir şekilde vardır.

Müslüman Siyasal Düşüncesi

Orta Çağ'dan günümüze kadar, ulema arasında, siyasi fikirleri en etkili olmuş üç isim olarak Mâverdî, Gazâlî ve İbn Teymiyye sıralanabilir. Bir önceki bölüm, görüşleri 11. yüzyılda Irak ve İran'daki siyasi koşulların etkisiyle şekillenmiş olan Mâverdî ve Gazâlî'yi tahlil etmiştir. İbn Teymiyye (1263-1328) ise yaklaşık iki asır sonra, Mısır ve Suriye'de yaşadı.[162] İbn Teymiyye'nin siyasi fikirleri arasında, Müslüman olmuş Moğol (İlhanlı) hükümdar-

158. Daya 1982 [1223], 235; ayrıca 178.
159. Daya 1982 [1223], 414.
160. Algar 1982, 15, 20.
161. Saadi 2013 [1258], 62.
162. İbn Teymiyye'nin düşüncelerinin karmaşık boyutlarına dair bkz. Ovamir 2012; Sophia 2016; Hallaq 1993.

larıyla –şeriatı uygulamadıkları için– savaşılması gerektiği ve Nusayriler ile Dürzîler gibi heterodoks grupların kâfir oldukları ve öldürülebilecekleri gelir.[163] Bu radikal fikirler ülkesi Memlûk Sultanlığı'nın, Moğollar, Haçlılar ve heterodoks gruplarla yaşadığı savaş koşullarında şekillenmiştir.[164]

Şiddet meselesinin ötesinde, İbn Teymiyye'nin görüşleri, modern Selefîliğin oluşumunda etkili olmuştur. Bir (neo-)Hanbelî olarak, İbn Teymiyye, Kuran ve hadislerin lafızcı (literalist) okunmasına odaklanmış, dolayısıyla İslam fıkhını yorumlarken aklı geri plana çekip, şekilci bir vurgu yapmıştı. İbn Teymiyye, sadece İbn Sina gibi filozofları değil, aynı zamanda Gazâlî ve Râzî gibi kelâmcıları da, medrese eğitiminde Aristo mantığı okutulmasını savundukları için, tenkit etmiştir. Eleştirileri, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Sufîler ve Şiileri de hedef almıştı.[165]

Etkili kitabı *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râ'î ve'r-Ra'iyye*'de (İdareci ve Halkın Islahında Şer'i Siyaset), İbn Teymiyye, ulema-devlet ittifakının önemini vurgular. Siyasi otoriteyi mutlak bir gereklilik olarak tasvir eder: "Altmış yıl müstebit bir hükümdarla yaşamak, bir gece hükümdarsız kalmaktan iyidir."[166] Ayrıca, siyasi otorite ile dinî otoritenin birbirine bağımlı olduğunu düşünür: "Siyasi otorite dinden ya da din siyasi otoriteden izole olursa, halkın düzeni bozulur." Bu bağlamda, İbn Teymiyye, Kuran-ı Kerim'deki "*ulü'l-emr*" ifadesinin (4:59) ("Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Resul'e itaat edin ve sizden olan *emir sahiplerine* de itaat edin") iki öndegelen sınıfa –*umera* (hükümdarlar) ve ulema- atıfta bulunduğunu öne sürer.[167] Bu görüş, Mâverdî'nin kaleme aldığı, hem siyasi hem de dinî otoriteyi temsil eden, tek halife fikrinden uzaklaşma olarak nitelendirilmiştir.[168]

163. Griffel 2007, 133; Ibn Taymiyye 1994a [1309-14], 152-6; Ibn Taymiyya 1994b [1309-14], 185-90; Ibn Taymiyya 1966 [1309-14], 142-8.
164. Laoust 1939, 45, 59-65, 117-25. Ayrıca bkz. 1. Bölüm.
165. Hallaq 1993, xiv; Jaffer 2014, 122-30.
166. Ibn Taymiyya 1994a [1309-14], 187. Fransızca çeviri: Ibn Taymiyya 1994b [1309-14], 232; İngilizce çeviri: Ibn Taymiyya 1966 [1309-14], 188. İbn Cemaa da bu sözü alıntılar. Lambton 1981, 139, 140; Rosenthal 1962, 44. Ayrıca bkz. al-Ghazali 1964 [1007], 77.
167. Ibn Teymiyye 1994a [1309-14], 190, 184; Ibn Teymiyye 1994b [1309-1314], 237, 228; Ibn Teymiyye 1966 [1309-14], 192, 183. Ayrıca bkz. Anjum 2012, bölüm 6.
168. Mâverdî (1996 [1045-1058], 3) bu ayeti (4:59) halife lehine olan iddiasının başlangıcında alıntılar. Allah'ın "bizim üzerimizde yetki sahibi olanlara, yani egemenlere itaat etmemizi zorunlu kıldığını" savunur. Ayrıca bkz. Afsaruddin 2015, 33.

İbn Teymiyye'nin tek halife fikrinden daha gerçekçi bir ulema-devlet ittifakı anlayışına kayışı da, Abbasî Halifeliği'nin tasfiye edilmesi ve Memlûk sultanlarının askerî temelli siyasi otoritesinden kaynaklanıyor görünmektedir. Aynı dönemde yaşamış ünlü bir diğer Memlûk fakihi İbn Cemâa'nın (1241-1333), ulemaya atfedilen politik değer bahsinde benzer görüşlere sahip olması tesadüf değildir.[169] İbn Teymiyye'nin sert ve geniş kapsamlı eleştirileri ona birçok düşman kazandırmıştır. Bu nedenle, birkaç kez hapsedilmiş ve nihayetinde zindanda ölmüştür. Onun tasavvuf eleştirisi ve lafızcı yorumlama gibi bazı fikirleri modern zamanda kadar umumiyetle gözden uzak kalmışken, ulema-devlet ittifakına yaptığı vurgu daha fazla ilgi görmüştür.

İbn Rüşd ve diğer filozoflar alternatif siyasi görüşler sundular, ancak ne halkın teşvikini ne de iktidardakilerin teyidini kazanabildiler. İbn Rüşd, Platon'un *Devlet* adlı eserine yazdığı şerhte, Platon'un kadınların sosyo-politik katılımına dair görüşlerini onaylar ve hatta genişletir. Kadınların "filozofluk ve hükümdarlık" da dâhil olmak üzere tüm sosyo-politik statülere sahip olabileceklerini belirtir.[170] İbn Rüşd, kadınları sosyo-politik yaşamın dışında tutmanın Endülüs'teki Müslüman şehirlerde refahı engellediğini savunur. İbn Rüşd, hem kendi Müslüman toplumundaki yerleşik cinsiyet ilişkileri anlayışına hem de Aristoteles'in bu konudaki bazı görüşlerine meydan okur:[171]

> Bu şehirlerde kadınların yetkinliği bilinmemektedir; zira onlardan yalnızca neslin devamı beklenmekte ve böylece kocalarının hizmetine verilmekte, doğurma, çocuk bakımı ve emzirme gibi işlerle sınırlandırılmaktadırlar. Bu durum, onların diğer insanî fiillerini işlevsiz kılar. Bu şehirlerde kadınlar, başka insanî faziletlere hazırlanmadıkları için, çoğu zaman bir bitkiye benzerler. Erkekler üzerine bir yük olmaları, bu şehirlerin fakirliğinin sebeplerindendir. Hâlbuki [kadınlar] da musiki ve beden eğitimi ile tıpkı [erkekler] gibi eğitim almalıdırlar.[172]

Ne yazık ki, İbn Rüşd'ün cinsiyet eşitliğine dair bu görüşleri, 20. yüzyıla kadar unutulmuştur. Bunun yerine, ana akım düşünceler

169. Lambton 1981, 139.
170. Ibn Rushd 1974 [1194], 58. Kadınların erkeklerle birlikte sosyo-politik işlevleri paylaşma yeteneği konusunda, İbn Rüşd "Platon ile açıkça hemfikirdir." Fakhry 2001, 111.
171. "Erkek doğası gereği üstün, kadın ise aşağıdır; biri yönetir, diğeri yönetilir." Aristoteles 1996b [M.Ö. 350], 17. Kadın sadece itaat etmeli ve sessiz olmalıdır." Aristoteles 1996b [M.Ö. 350], 29.
172. Ibn Rushd 1974 [1194], 59.

ataerkil anlayışı, hatta kadın karşıtlığını beslemiştir. Bu düşünceler hem Gazâlî[173] ve İbn Teymiyye[174] gibi ulemada hem Tûsî'[175] gibi filozoflar arasında yaygındı.[176]

İbn Rüşd'ün *Devlet* üzerine yazdığı şerhteki eğitim ve siyasi rejimler hakkındaki görüşleri de Müslümanlar tarafından gözardı edilmiştir.[177] Eğitim konusunda, İbn Rüşd, Platon'un öğrencilere felsefe, beden eğitimi ve musiki öğretme vurgusunu onaylar.[178] İbn Rüşd, siyasi rejimler üzerine yaptığı değerlendirmede, ilk dönem İslam tarihini Platoncu bir çerçeve dâhilinde ele alarak kısaca tahlil eder. Platon'un *faziletli yönetimden* –ki bu, akıl ve hikmet üzerine kuruludur– *timokrasiye*, yani hamiyet (gaza ruhu) ve şeref esasına dayalı yönetime; oradan da iştah ve arzulara dayalı üç yönetime – servet ehlinin hâkim olduğu *oligarşiye*, fakir halkın çoğunluğa dayalı olarak yönetime katıldığı *demokrasiye* ve nihayetinde tek bir kişinin heva ve hevesiyle şekillenen *istibdada* (tiranlığa)– geçiş nazariyesini açıklarken, İbn Rüşd bu değişimleri ilk dönem İslam siyasetinden örneklerle açıklar. Ona göre, "Arapların ilk zamanlardaki hükûmet tarzı" –yani Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn devri– "faziletli yönetimi hedeflemişti." Ancak sonrasında, Araplar "Muaviye'nin zamanında timokrat bir idareye dönüşmüşlerdir."[179] Aynı şekilde, İbn Rüşd, Murâbıtlar ve Muvahhidler'in siyasi başarı ve zaaflarını da hikmete dayalı yönetimden, şeref ve sonra da arzulara dayalı yönetimlere dönüşüm çerçevesinde kısaca izah eder.[180]

İbn Rüşd, "Aristoteles'in yönetim üzerine kitabı henüz elimize geçmediği için" Platon'un *Devlet*'i üzerine şerh yaptığını açıklar.[181] İlginç bir şekilde, Aristoteles'in *Politika*'sı Arapçaya 1957 yılına

173. Bkz. 2. Bölüm.
174. Ibn Teymiyye 1994a [1309-14], 179; Ibn Teymiyye 1994b [1309-14], 222-3; Ibn Teymiyye 1966 [1309-14], 177-8.
175. Tûsî 1964 [1235], 161-6, 173. Ayrıca bkz. Dawani 1839 [1477], 268-74.
176. İbn Rüşd, Gazâlî ve İbn Teymiye'nin cinsiyet ilişkilerine dair görüşlerini karşılaştırmak için, bkz. Harhash 2016, 18-41.
177. Bu kitabin Arapça orijinali kaybolmuştur; güney Fransa'da 14. yüzyılda yazılmış İbranice bir çevirisinden İngilizceye tercüme edilmiştir.
178. Ibn Rushd 1974 [1194]. 27-31, 50.
179. Ibn Rushd 1974 [1194], 121; ayrıca 75. Erwin Rosenthal (1966, 15, 297-9; ayrıca 1958, 176-7, 190-209), İbn Rüşd'ün Platon'un ideal devletini şeriata dayalı bir devletle özdeşleştirdiğini savunur. Ancak eleştirmenler, İbn Rüşd'ün perspektifinin evrensel siyasi felsefe olduğunu belirterek bu argümanı reddederler. Pines 1957, 126-8; Teicher 1960, 192-3; Berman 1968-9, 436-7; Lerner 1974, ix, xvii-xxi.
180. Ibn Rushd 1974 [1194], 121, 125, 133-4, 144-5.
181. Ibn Rushd 1974 [1194], 4.

kadar çevrilmemiştir.[182] Akademisyenler, bu gecikmenin nedenleri üzerinde tartışmışlardır.[183] *Politika*'nın 13. yüzyılın ortalarında Latinceye ve ardından yerel Avrupa dillerine çevrilmesi, Batı Avrupa düşüncesinin dönüşümü üzerinde önemli bir etki yapmış,[184] özellikle vatandaşlık, siyasi topluluk ve ortak iyinin kavramsallaştırılması konularında büyük bir etkisi olmuştur.[185]

Kısacası, 12. ve 14. yüzyıllar arasında Müslüman siyasal düşüncesinde, İbn Teymiyye ile temsil edilen fıkhî yaklaşım baskın iken, İbn Rüşd ile temsil edilen felsefî yaklaşım marjinal kalmıştır. Ulema sınıfı, düzinelerce, hatta yüzlerce medreseye ve fikirlerini yaymak için binlerce üyeye sahipti.[186] Buna karşın filozoflar, özellikle daha önce hem filozofları hem de bağımsız İslam âlimlerini destekleyen tüccar sınıfının zayıflamasının ardından, keyfî siyasi himaye dışında kurumsal ve finansal bir temelden yoksun kaldılar. Keyfî himayenin nasıl sonuçlanabildiği ve ulema etkisiyle nasıl değişebildiği de İbn Rüşd örneğinde görülmektedir.

Müslüman siyasi düşüncesinin üçüncü kaynağı olarak nasihat (veya "prensler için aynalar") edebiyatı görülebilir. Bu kategori, fıkhî ve felsefî alternatiflere kıyasla çok daha senkretik ve pragmatikti. Bu kategoriye ait eserler, Sâsânî realpolitik düşüncesi, Yunan felsefesi ve İslam siyasi düşüncesini çeşitli derecelerde bir araya getirmiştir. Tûsî'nin felsefî kitabı *Ahlâk-ı Nâsırî* de nasihat edebiyatı içinde kategorize edilebilir. Başlangıçta İbn Miskeveyh'in ahlak kitabının Farsça uyarlaması olarak tasarlanmıştı,[187] ancak daha sonra kendi başına önemli bir eser haline geldi. Tûsî'nin kullandığı ana kaynaklar İbn Miskeveyh ve Aristoteles (ahlak bahsinde), İbn Sina ve Bryson (ev yönetimi alanında) ile Fârâbî ve Platon (siyaset konusunda) idi. Tûsî'nin Platonik, Sâsânî ve İslamî fikirlerin sentezi, ideal devlet ve din-devlet kardeşliği hakkında yazdığı şu paragrafta görülmektedir:

> Faziletli Şehir'in halkı, her ne kadar çeşitli olsalar ve farklı yerlere gitseler de, hakikatte birbirleriyle anlaşmış ve beraberdirler... Sımsıkı bağlılıkları ve muhabbetleri onları bir şahıs gibi yapar; nitekim Şârî'-i Muhterem

182. Fakhry 1988, 90.
183. Pines 1975; Brague 1993, 433; Parens 1995, 149-50, 153n39; Fakhry 2001, 97.
184. Tierney 1988, 2, 98; Starr 2013, 138, 190-1.
185. Aristotle 1996b [M.Ö. 350], 11-4, 31-33, 61-9.
186. Nureddin, Selahaddin ve sonraki Eyyûbî hükümdarları, Şam'da yaklaşık 90 medrese kurdular. Eyyûbîler (1171-1250) ayrıca Kahire'de ve çevresinde 32 medrese kurdular. Berkey 1992, 8.
187. Miskawayh 1968 [1030]; Tûsî 1964 [1235], 25.

(aleyhi's-salâtü ve's-selâm) şöyle buyurmuştur: "Müslümanlar, tek bir el gibidirler, başkalarına karşı; müminler ise bir tek nefistir." Onların hükümdarları, dünya nizamını sağlarlar, hem kanunları yaparlar hem de gündelik hayatta en münasip tedbirleri alırlar... İşte bu, din ile devletin karşılıklı bağımlılığının sebebidir ki bu hususu İran'ın padişahı, Farsların filozofu, Erdeşir Bâbek şöyle ifade etmiştir: "Din ile melik ikizdir; biri olmaksızın diğeri kâmil olmaz." Din temeldir, melik ise destek; zira destekten mahrum temel faydasızdır, temelden yoksun destek ise harap olur. Bu sebeple, melik olmadan din fayda vermez, din olmazsa da melik süratle yıkılır.[188]

Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si yüzyıllar boyunca Orta Doğu ve Hindistan'daki elitleri etkilemiştir.[189] Delhi Sultanlığı'nda bir Müslüman siyasi düşünür olan Ziyaeddin Berenî (1285-1357), başka bir önemli nasihatnâme yazmıştır. Bereni, Sâsânî realpolitik anlayışının açık bir savunucusuydu ki ona göre, yönetim, doğası gereği ahlaktan uzaktı. Bu nedenle de hükümet, İslam'ın ahlak ilkeleri yerine Sâsânî geleneklerine göre tasarlanmalıdır:

Nasıl ki leş yemek, her ne kadar haram kılınmışsa da, zaruret hâlinde mubah görülmüş ise; aynı şekilde, İran'ın müşrik hükümdarlarının örf ve âdetleri –taç ve taht, yüksek kasırlar, saray merasimleri, halkın padişah huzurunda secdeye varmalarını istemek, hazineler biriktirmek, malları gasbetmek, devlet maslahatına binaen adam öldürmek, hak gözetmeksizin israfla harcamalarda bulunmak– hakikat ve sahih din nazarında, zaruret hâlinde leş yemek gibi telakki olunmalıdır... İyi bil ki, hükümdarlık, İran hükümdarlarının sünnetlerine ittiba etmeksizin mümkün değildir ve bütün ulemaya malumdur ki, bu adetler, Resûl'ün sünnetine ve onun hayat tarzına muhaliftir.[190]

Bu minvalde, İbn Haldûn dahi bazı Sâsânî siyaset adetlerini Müslüman devletlerde meşru görmektedir. "Hükümdarın kararları" der, "çoğunlukla doğru yoldan sapar."[191] Bu bağlamda, birtakım Sâsânî siyaset anlayışlarının, İslamî olanların yerine nasıl ikame edildiğini açıklar. Resûlullah ve Raşid Halifeler, biat alırlardı; bu, önder ile biat eden arasında gerçekleşen bir el sıkışmasıydı (Resûlullah, hem erkeklerden hem kadınlardan biat almıştır). Biat, "alışveriş yapan iki kişinin anlaşmasına benzerdi." Sonraları, Müslümanlar

188. Tûsî 1964 [1235], 215. Bkz. al-Farabi 1985 [940], 260-1.
189. Fakhry 1991, 131-42; Arjomand 2010, 248; Alam 2013, 168-75.
190. Barani 1961 [1358-9], 40; ayrıca 39. Berenî'nin düşünceleri için bkz. Aquil 2008, 185; Alam 2004, 31-43
191. Ibn Khaldun 2005 [1377], 154.

"hükümdarları toprağı öperek yahut el, ayak veya elbisenin etek ucunu öperek selamlama şeklindeki Fars adetlerini benimsediler." Bu davranış, "aslında mevcut olan el sıkışmanın yerini aldı; zira herkesle tokalaşmak, hükümdarın kendini küçültmesi ve kıymetini düşürmesi anlamına gelir ki bu da hâkimiyetin vakarına ve saltanat makamının izzetine zarar verir."[192]

Genel olarak, İbn Haldûn'un metodolojik ve teorik yaklaşımları, yüzyıllar boyunca ihmal edilmemiş olsaydı, Müslüman siyasi düşüncesini çok daha yüksek bir seviyeye çıkarabilirdi. Onun ampirik metodolojisi, ulemanın lafızcı epistemolojisinin ana meselesini –bağlamı dikkate almadan münhasıran metne odaklanma sorununu– çözebilirdi. Ayrıca, neden-sonuç ilişkilerini açıklayan İbn Haldûn'un sosyal-bilimsel teorik yaklaşımı, felsefe veya nasihat edebiyatının sağladığı perspektiflerin ötesinde, sosyo-politik analiz üzerine yeni bakış açıları sunabilirdi.

Dar anlamda, İbn Haldûn'un asabiyete dayalı teorik çerçevesi, Osmanlıların ve diğer devletlerin çeşitli milletlerden göçebe süvarilere karşı barutu etkili bir şekilde kullanmasıyla 16. yüzyılda geçerliliğini yitirdi.[193] Sonraları Batı Avrupa devletleri, daha sofistike silahlarla donatılmış, daha disiplinli askerî güçler geliştirdiler.[194] Ayrıca, milliyetçilik ve ulusal ordular, kentsel toplumları İbn Haldûn'un tasavvur ettiğinden çok daha güçlü hale getirdi.[195] Daha

192. Ibn Khaldun 2005 [1377], 166-7.

193. Black (2011, 183–4), İbn Haldûn'un kuramsal çerçevesinin "İslâm dünyasına özgü" olduğunu, zira Çin ve Avrupa gibi daha güçlü devlet geleneklerini açıklayamadığını iddia eder. Francis Fukuyama (2011, 294) ise aksini savunur: "Çin tarihinin bazı dönemlerinde askerî baskının kaynağı göçebe bozkır kavimleriydi... Çin, Orta Doğu ve Avrupa'nın coğrafyasında, bu bölgelerin Orta Asya'nın uçsuz bucaksız bozkırlarıyla komşu olmaları sebebiyle, İbn Haldûn'un işaret ettiği çöküş, barbar istilası ve medenî yeniden doğuş döngüsü defaatle meydana gelmiştir." Çin ve Hindistan'daki göçebe istilaları için bkz. Braudel 1993, 164–7. Bloch'a göre (2014 [1940], 57), İbn Haldûn'un yaklaşımı yalnızca erken Orta Çağ Avrupa'sındaki istilaları açıklamakla kalmamış, aynı zamanda "hemen hemen evrensel bir geçerliliğe sahip olmuştur –en azından, yerleşik topluluklar, gelişmiş bir siyasi organizasyonu ve bilimle donatılmış askeri makineleri kendi yardımlarına çağırabilecekleri ana kadar."

194. Smith (1993 [1776], 174) bu dinamikleri şöyle açıklar: "Tatarların [yani Moğolların] Asya'daki tüm medenî ülkeleri sık sık fethetmeleri, barbar bir milis gücünün, medenî bir milletinkine göre doğal üstünlüğünü kâfî miktarda gösterir. İyi düzenlenmiş sürekli bir ordu... zengin ve medenî bir millet tarafından beslenebilir ve ancak o böyle bir milleti, yoksul ve barbar komşunun istilasına karşı savunabilir."

195. "İbn Haldûn'un bakış açısıyla, milliyetçilik anlaşılmaz bir paradokstur." Çünkü milliyetçilik, "İbn Haldûn'a göre sosyal birlikteliğin mümkün olmadığı, bireyselciliğin ve uzmanlaşmanın zirve yaptığı şehirli bir yaşam tarzının ürünüdür." Ancak, milli-

geniş anlamda ise, İbn Haldûn'un teorisi, köylü isyanları, merkez-çevre ilişkileri ve göç dalgaları gibi modern olguları anlamak için hala geçerli bir çerçeve olarak değerlendirilebilir.

Müslüman âlimler siyasi meseleleri tartışırken, ekonomik konuları umumiyetle sistematik olarak ele almamışlardır. Ancak, yine bir istisna İbn Haldûn'dur. Siyasi sosyoloji ile ekonomi arasındaki bağlantıyı vurgularken, aynı zamanda ekonominin bazı temel kaidelerini de tafsilatlı şekilde açıklar. İbn Haldûn, kendisinden önceki bazı Müslümanlar ekonomik konuları incelemiş olsalar da,[196] sistematik bir şekilde ekonomik analiz yapmış ilk Müslüman düşünürdür. Hatta, 19. yüzyıla kadar bu konuda tek Müslüman düşünür olarak da kalmıştır.[197] İbn Haldûn, savurganlığın devleti zayıflattığını ve despotik sarayların savurganlığı finanse etmek için aşırı vergiler koyduğunu yazar. Analizine göre, düşüşte olan bir devlette, daha yüksek vergi oranları daha yüksek gelir anlamına gelmez; aksine, daha düşük gelirlere yol açar.[198]

Jean Boulakia, İbn Haldûn'u ekonomide üretim, değer, para, (talep ve arz tarafından belirlenen) fiyatlar, dağıtım, nüfus döngüsü ve kamu maliyesi döngüsü üzerine öncü bir teorisyen olarak tanımlar.[199] Joseph Spengler, İbn Haldûn'un ekonomik görüşlerinin "piyasa, fiyat, para, arz ve talep olgularını kucakladığını ve altı yüzyıl sonra Lord Keynes tarafından vurgulanan bazı makro-ekonomik ilişkileri ima ettiğini" belirtir. Spengler'a göre, İbn Haldûn'un ekonomik görüşleri, genel sosyolojik analizine çok

---

yetçilik bu ortamda güçlü bir sosyal bağ oluşturulabileceğini kanıtlamıştır." Gellner 1983, 92; ayrıca 90-8. Ayrıca bkz. Smith 1993, 160-2.

196. Dimâşkî (1995a [11. yüzyıl]) için, önceki bölüme bakınız. Ayrıca bkz. Ghazanfar ve Islahi 2003, 58-69.

197. Issawi 1980, 493-5.

198. Ibn Khaldun 2005 [1377], 230-1, 289. Bkz. Rosenthal 1958, 246-50. Arthur Laffer (2004, 1), vergi oranları ile devlet gelirleri arasındaki ilişkiyi temsil eden "Laffer eğrisi"nin öncülü olarak İbn Haldûn'un düşüncesine atıfta bulunur. 1993 yılında, eski Başkan Ronald Reagan, Başkan Bill Clinton'a yazdığı açık mektubun sonunda ona şöyle hitap etmiştir: "Size... İbn Haldûn'un şu nasihatini sunmak isterim: 'Devletin kuruluşunda vergi oranları düşüktü, fakat gelirler yüksekti; devletin çöküşünde ise vergi oranları yüksekti, fakat gelirler düşüktü.' "There They Go Again," *New York Times*, 18 Şubat 1993. Daha önce Manfred Halpern, Reagan'ı İbn Haldûn'u yanlış aktarmakla eleştirmiştir. Ona göre, İbn Haldûn, aşırı vergilendirmenin etkisizliğini, arz yönlü iktisat anlayışını önermekten ziyade, istibdat ve yolsuzluğun bir neticesi olarak vurgulamıştır. "Khaldun Was Nowhere Near the Supply Side," *New York Times*, 11 Ekim 1981.

199. Boulakia 1971, 1106-17.

derinlemesine gömülmüş olduğu için, İbn Haldûn'un ekonomiyi bağımsız bir disiplin olarak oluşturması mümkün olmamıştır; zira onun analizleri "ekonomik olan ve olmayan fenomenlerin karşılıklı etkileşimlerinin zaman içinde yol açtıkları davranışları açıklamaya çalışmıştır." Aksi takdirde, İbn Haldûn, "ekonomik faktörlerin izini sürme işini... Müslüman dünyada etkili bir biçimde ileriye taşıyabilirdi; en azından baskıcı hükümet ya da dinî otorite müdahalesinin bulunmadığı durumlarda."[200] Tam aksine Müslüman dünyada, İbn Haldûn dönemi ve sonrasında, siyasete ve iktisada dair eleştirel düşünce, hükümet ve ulema tarafından artan bir oranda bastırılmıştır. Bu mesele, yalnızca iktisadi düşüncenin değil, aynı zamanda tüccar sınıfının da ulema-devlet ittifakı tarafından kenara itilmesiyle doğrudan ilişkilidir.

Tüccar Sınıfının Marjinalleştirilmesi

Selçuklu ulema-devlet ittifakı modelinin, doğu topraklarından Mısır ve Suriye'ye, Eyyûbîler ve ardından Memlûkler tarafından nasıl yayıldığını açıklamıştım. Bu ittifak, daha önce bazı filozofları ve bağımsız (yani devlet memuru olmayan) İslam âlimlerini finanse eden tüccarların sosyal rollerini zayıflatmıştır. Selçuklu modelinin bir diğer boyutu, arazi gelir tahsisleri üzerine kurulu iktâ sistemiydi. Mısır'da iktâ sistemi Eyyûbîler döneminde geliştirilmiş ve Memlûkler döneminde daha da kurumsallaştırılmıştır. Bu, Memlûk ekonomisinin merkezileşmesi ve askerileşmesi için bir temel haline geldi.[201] Özellikle Memlûk hâkimiyetinin ikinci döneminde, merkezileşen devlet politikaları tüccarları marjinalleştirdi.[202]

Şark topraklarındaki Moğol istilası ve bilhassa da Bağdat'taki Abbasî Halifeliğinin yıkılması sonrasında, 13. yüzyılın ortalarından 16. yüzyılın başlarına kadar Mısır ve Suriye'yi yöneten Memlûk Sultanlığı, Müslüman dünyada merkezî bir öneme sahip

200. Spengler 1964, 304.

201. Memlûk iktâ sistemi uyarınca, toprak tahsisleri görevlilere bir nevi maaş karşılığı verilmiş ve "beş ile yüz arasında değişen sayıda Memlûk askerini muhafaza etme şartına bağlanmıştır... Bu sistem, Memlûk subaylarının Araplaşmış nesillerinin daimî olarak yerlerinden edilip, onların yerine yeni ithal edilen Memlûklerin ikame edilmesine dayanıyordu; böylelikle... ırsî bir toprak sahibi aristokrasisinin teşekkülü engellenmiş oluyordu." Lewis 1970, 112.

202. Birinci dönemde (1250-1382), etnik olarak Türk Memlûkler hüküm sürerken, ikinci dönemde (1382-1517) Çerkesler yönetimdeydi. Al-Nuwayri 2016 [1333], 295. Çerkes dönemi, tüccarlara yönelik daha olumsuz devlet politikalarına sahne oldu. Ashtor 1983, 271-4.

oldu. Bu bağlamda, Memlûk deneyimi, bu asırlarda ulema-devlet ittifakı ve devlet-tüccar ilişkilerini anlamak için kritik öneme sahiptir. Memlûkler, dört Sünni fıkıh mezhebinin birlikte "hâkim din anlayışını (ortodoksiyi)" temsil ettikleri fikrini resmî düzeyde benimsediler.[203] Memlûkler döneminde, Lapidus'un vurguladığı gibi, ulema yalnızca "ilahi hukukun tartışmasız yorumcuları" değil, aynı zamanda "toplumun ailevi, ticari, eğitimsel ve hukuki işlerinin yöneticileri" idi. Bu arada, özel ekonomik girişimlerin zayıflaması, Memlûk kontrolünün din üzerinde güçlenmesiyle aynı döneme denk geldi: "Müslüman dinî hayat, resmî okullar ve vakıf mülkleri etrafında yeniden inşa edildi ve giderek daha fazla devlet kontrolüne tabi kılındı."[204]

1348-1349 yıllarındaki Kara Ölüm (veba), Mısır ve Suriye nüfusunun yaklaşık üçte birini öldürdü.[205] Kara Ölüm neredeyse tüm Eski Dünya'yı etkiledi, ölüm oranı Avrupa'da daha da yüksekti (nüfusun yaklaşık beşte ikisi).[206] Veba, erken 15. yüzyıla kadar Memlûk topraklarını mütemadiyen vurdu; sürekli tekrar eden salgınlardaki toplam ölüm sayısı neredeyse Kara Ölüm kadar yüksekti.[207] Michael Dols'un 1429-1430 vebası hakkında anlattığı anekdot ticaretin durumu hakkında bir fikir verir: O dönemin Memlûk sultanı, istişare için Kahire'de ulemayı topladı. Bir kadı, sultanın kendisinin şeker kamışı ve baharatlar dâhil olmak üzere belirli mallar üzerinde üretim ve ticaret tekelinin olduğunu ve bunun tüccarlar için büyük zorluklara yol açtığını belirtip şikâyet etti. "Buna cevaben, sultan, kadılara ve yetkililere, yalnızca, halka tövbe etmelerini ve salih amellerini artırmalarını telkin etmelerini emretti."[208] Bu anekdot, ulemadan biri tarafından dile getirildiğinde bile, Memlûk sultanının tüccarların kötüleşen koşullarını nasıl gözardı ettiğini gösterir.[209]

203. Madelung 1985, 166.
204. Lapidus 1984, 130, xiii. Memlûkler döneminde, kadıların, vaizlerin ve cami imamlarının atanması resmî onay gerektiriyordu. Lapidus 1984, 135. Ayrıca bkz. Zubaida 1972, 325-8.
205. Dols 1977, 215.
206. Logan 2013, 264; North ve Thomas 1973, 72-4.
207. Dols 1977, 4. 14. yüzyılın ortalarından 15. yüzyılın başlarına kadar Memlûk Sultanlığı, kuraklıklar, iç askeri mücadeleler ve Timur'un Suriye şehirlerine yönelik istilası da dâhil olmak üzere çeşitli krizlerle karşı karşıya kaldı. Abu-Lughod 1989, 181, 235-8; Ayalon 1956, 104.
208. Dols 1977, 276. Ayrıca bkz. Borsch 2005, 48-9, 113.
209. "Memlûk sistemi esasen, ülkenin doğal kaynaklarını ve iş gücünü harekete ge-

Memlûkler, yüzyıllar boyunca Mısır merkezli kıtalararası ticaret yapan Kârimî tüccarları da ezdi.[210] Belirli mali ihtiyaç durumlarında, Memlûk devleti, zorunlu krediler veya zorla alımlar yoluyla Kârimî tüccarlardan para almaktaydı. Lapidus'un yazdığı gibi, "Mali suiistimaller çok yaygındı ve tabii hale gelmişti." Devletin ihtiyaçlarının ötesinde, Memlûk yetkililerinin kişisel yolsuzlukları da tüccarlar için sorunlar yaratıyordu. Bu bağlamda, "tüccarların elde edebileceği koruma, patronaj, küçük yetkililerin suiistimallerine karşı üst düzey yöneticilere yapılan başvurular, dinî önderlerin aracılığı ve en önemlisi, rüşvet ve tavizlere bağlıydı."[211]

15. yüzyılda, Memlûk devletinin ekonomi üzerindeki kontrolü daha da sıkılaşırken, Kârimî tüccarlar büyük ölçüde marjinalleştirildi. Daha çok sayıda tüccar, sultanın ekonomik uzantısı olarak çalışmaya ve çok sayıda yetkili ise ticarette direkt rol oynamaya başladı. Başka bir deyişle, "tüccarların devlete tam olarak entegrasyonu ve bağımsız tüccar sınıfının etkisinin kırılması yönünde dev adımlar atıldı,"[212] bu da "üst burjuvazinin düşüşüne" yol açtı.[213]

Özel mülkiyet üzerindeki kısıtlamalar, vakıf mülklerinin büyük ölçüde genişlemesine yol açtı.[214] Özellikle idareciler, mülklerini devlet müsaderesinden korumak amacıyla vakıf olarak bağışlama eğilimindeydiler. İbn Haldûn Mısır'da şu durumu müşahede eder: "Türk hanedanı [Eyyûbîler ve ilk dönem Memlûkler] devrinde görev yapan Türk yetkilileri hükümdarın... nesillerine karşı harekete geçmesinden korkarlardı... zira melik otoritesinden daima hilekârlık ve müsadere endişesi taşınır." Bu sebeple, "pek çok medrese, inzivâgâh ve zâviye inşa etmişler ve bunlara gelir sağlayan vakıflar tahsis etmişlerdir." Bazıları, "evlâtlarının bu vakıflarda ya nâzır olarak ya da başka bir şekilde hissedâr olarak yer almasını murad etmiş," bazıları ise "hayırda bulunmaya meyletmiş ve himmet ve amellerine

çirerek karmaşık bir askerî makineyi ve [Mısır'a] yabancı elitlerinin lüks yaşamı ve savurganlığını finanse etmeye yönelik bir mekanizmaydı." Abu-Lughod 1989, 239.

210. Kârimî tüccarları Müslümanlar ve Yahudilerden oluşuyordu. Fâtımî yönetimi altında geliştiler ve ilk Memlûk döneminde bile etkilerini sürdürdüler. Ashtor 1983, 271-4.

211. Lapidus 1984, 124-5.

212. Lapidus 1984, 126-8.

213. Ashtor 1976, 320.

214. Memlûk anıtlarının büyük kısmı Kahire'de inşa edilmiştir. Blair ve Bloom 1995, bölüm 6–7. Mısır'ın dört bir yanındaki toprakların gelirleriyle taltif edilen Memlûk görevlileri, ekseriyetle Kahire'de ikamet etmişlerdir. Bu nedenle, gelir akışı genel itibarıyla Kahire'ye yönelmiş; Mısır'ın diğer bölgeleri ise ihmal edilmiştir. Dunn 1986, 49.

uhrevî mükâfat ummuşlardır." [215] Vakfiyelerin artması, daha fazla talebe ve müderrisi desteklese de, Timur Kuran'ın vurguladığı gibi, bu önlemler aynı zamanda iktisadi verimsizliğe ve durgunluğa da yol açmaktaydı.[216]

Müslüman toplumlarda ulema-devlet ittifakının doğuşunun öncesi (8.-11. yüzyıllar) ve sonrası (12.-15. yüzyıllar) arasındaki farklar, Shatzmiller'in verilerinden de anlaşılabilir. Irak, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'te kaleme alınmış olan şehirli pazar nâzırı talimatnâmeleri (örneğin, *hisbe* risâleleri) gibi tarihî belgeleri tahlil eden Shatzmiller, 8. ile 11. yüzyıllar arasındaki dönemi, 12. ile 15. yüzyıllar arasındaki dönemle mukayese eder. Birinci dönemden ikinciye geçişte, "ticaret"e dair meslek terimlerinin sayısı biraz düşmüştür (233'ten 220'ye), buna mukabil "bürokrasi ve askerlik"e dair terimler 97'den 303'e yükselmiş; –ulemanın kontrol ettiği üç sahaya– "eğitim, hukuk ve din"e dair olanlar ise 33'ten 180'e çıkmıştır (bkz. Tablo 4). Değişen sayılar, tüccarlarla ilişkili sektörlerdeki gerilemeyi gösterirken, devlet memurları ve ulemaya tekabül eden sektörlerde statü ve zenginlik artışı olduğu, artan işbölümü ve meslekî uzmanlaşma rakamlarından anlaşılmaktadır.[217]

Tablo 4: 11. Yüzyıl Öncesi ve Sonrasında Mesleki Terimler

	8. – 11. yüzyıllar	12. – 15. yüzyıllar
Sanayi Hizmetleri		
Ticaret	233	220
Ulaşım	30	25
Toplam	263	245
Kamusal Hizmetler		
Bürokrasi / askerî	97	303
Eğitim / hukuki / dinî	33	180
Toplam	130	483

Kaynak: Shatzmiller 1993, 288–323.

215. Ibn Khaldun 1958 [1377], II: 435. Ayrıca bkz. Berkey 1992, 130-46; Arjomand 1999, 286.
216. Kuran 2011, 128-31. Kuran'ın analizi için bkz. 6. Bölüm.
217. Shatzmiller 1993, 70, 169-287, 288-323. Ayrıca bkz. Kuran 2011, 68-71.

Memlûk Sultanlığı içindeki Müslüman tüccarların karşı karşıya kaldığı zorluklar, Avrupalı tüccarlarla artan rekabetleriyle aynı döneme denk geldi. 12. yüzyılda, büyüyen Avrupa pazarları ve Haçlıların Doğu Akdeniz liman şehirlerini istilası, İtalyan tüccarların Doğu Akdeniz ticaretinde daha aktif hale gelmelerine yardımcı oldu. 13. ve 14. yüzyıllarda, İtalyan tüccarlar Doğu Akdeniz limanlarındaki etki alanlarını genişlettiler.[218] Benzer şekilde, Batı Akdeniz ticaretinde, 12. yüzyılda İtalyan, Fransız, Katalan ve Portekizli tüccarlar etkili hale geldiler ve 13. ve 14. yüzyıllarda ise baskın konuma geçtiler.[219]

Avrupalı tüccarların Akdeniz ticaretinde Müslüman rakiplerini nasıl geçebildikleri sorusu, Avner Greif'in 11. ve 12. asırlarda Mağribî (Kuzey Afrikalı) ve Cenevizli tüccarları karşılaştırdığı iyi bilinen çalışmasının konusudur. Greif, Mağribî Yahudi tüccarların Müslüman Kuzey Afrika'nın kolektivist kültürüne ait olduğunu, Cenevizli tüccarların ise daha bireyci Batı Avrupa kültürünün ürünü olduğunu iddia eder. Kolektivist kültür, kurumlar yerine kişisel itibara dayalı cemaat denetim mekanizmalarını teşvik ederken; bireyci kültür, kurumları üretmiş ve güçlendirmiştir. Greif'e göre, bu kültürel farklılık, uzun vadede Avrupalı tüccarların Müslüman muadillerine kıyasla nasıl daha başarılı olduklarını açıklamaktadır.[220]

Greif'in argümanın iki temel zayıflığı var. Birincisi, Greif, Kuzey Afrikalı Yahudi/Müslüman kültürünü "kolektivist" olarak tasvirine ve o dönemde Kuzey Afrika'daki kurumların zayıflığına ilişkin yeterli kanıt sunamamaktadır. Shatzmiller, Greif'in kolektivist karakterizasyon konusundaki kanıt eksikliğini vurgular ve o dönemde Kuzey Afrika'da güçlü kurumlar bulunduğunu gösterir. Shatzmiller, Tunus'ta ticaret ve denizcilik meseleleri üzerine 11. yüzyıla ait yasal belgelere atıfta bulunur ve "hukuki ilkelerin ve mahkeme kararlarının uygulandığını, ortaklıklar ve sözleşmelerle ilgili kuralların kodifiye ve tatbik edildiğini" belirtir.[221]

Jeremy Edwards ve Sheilagh Ogilvie, Greif'in Mağribî tüccarlar için ana kaynağını –Eski Kahire'deki bir sinagogda keşfedilen Geniza belgelerini- yeniden gözden geçirmiş ve Greif'in tam tersi bir sonuca ulaşmışlardır: "Mağribî tüccarlar, Orta Çağ Avrupalı tüccarların

218. İnalcık 1994, 315; Shatzmiller 2000, 473; Findlay ve O'Rourke 2007, 92-5; Paine 2013, 316.
219. Shatzmiller 2000, 473.
220. Greif 1994, 943; Greif 2006, 272-3, 300-1.
221. Shatzmiller 2011, 136-7; ayrıca 134-5.

uygulamalarına benzeyen şekilde, itibar temelli yaptırımları yasal mekanizmalarla ve kurumlarla birleştirmiştir. Mağribî tüccarların Avrupalı muadillerinden daha fazla 'kolektivist' kültürel inançlara sahip olduğuna dair de hiçbir kanıt bulamıyoruz."[222]

İkinci olarak, Greif'in iddia edilen bireyci/kolektivist ikiliği açıklamak için dinî farklılıklara yaptığı atıflar da ikna edici değildir. Greif, "Hristiyanlığın, o dönemde, teolojisinin merkezine sosyal grupları değil, bireyi koyduğunu" ve bireyin kurtuluşunu "kişisel ve özel" bir mesele olarak vurguladığını savunur.[223] Ancak şunu unutur: İslam'da da kurtuluş kişiye özel bir meseledir. Dahası, Katoliklikten farklı olarak İslam, bireylerin günahlarını rahiplere itiraf ederek af dilemeleri gibi kolektivist bir uygulama yerine, her ferdin Tanrı'ya kişisel tövbesini yapmasını öğütler. İslam'ın, Katoliklikten daha az bireyci olduğuna inanmak için hiçbir neden yoktur; özellikle de 12. yüzyılda.

Bu nedenle, İtalyan Katolik tüccarların, Kuzey Afrikalı Yahudi/Müslüman rakiplerine kıyasla artan düzeydeki başarısı, başka bir açıklama gerektirir. Benim analizim bu cevabın, ulema-devlet ittifakı tarafından Müslüman/Yahudi tüccarların marjinalleştirilmesinde yattığını gösteriyor. Buna karşılık Katolik tüccarlar, değişen sınıfsal ilişkiler nedeniyle, Ceneviz ve Venedik cumhuriyetlerinde[224] ve Batı Avrupa'nın diğer bazı bölgelerinde daha iyi sosyo-ekonomik ve siyasi konumlar kazanmaya başladılar ki bunu daha sonra tafsilatıyla açıklayacağım.

Bu koşullar göz önüne alındığında, Müslüman tüccarlar Avrupalı rakiplerine uygun şekilde karşılık veremediler ve "Kuzey Avrupa'da gelişen pazarları fark edemediler."[225] Aslında, entelektüel olarak bile, Müslümanlar Batı Avrupa'ya yeterince ilgi duymamışlardı.[226]

222. Edwards ve Ogilvie 2012, 421. Cevabı için bkz. Greif 2012.
223. Greif 1994, 923. Ayrıca bkz. Greif 2006, 279-80, 301.
224. Ceneviz ve Venedik gibi İtalyan cumhuriyetlerinde, tüccar sınıfı "imtiyaz ve otorite mevkiine yükseldi." Paine 2013, 317.
225. Shatzmiller 2000, 473.
226. Lewis'in *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi* kitabı bu kayıtsızlığı etkili bir şekilde belgeliyor. Ancak, özcü genellemeler ve Avrupa-merkezci önyargılar içeriyor. Örneğin, Lewis (2001 [1982], 218-9), 1800 yılında Fransız işgal kuvvetlerinin komutanını suikastla öldüren el-Ezher öğrencisi Süleyman el-Halebî'nin Fransızlarca yargılanmasını, Avrupalıların adil yargılamasının bir örneği olarak anlatır. Lakin Lewis, Fransız yetkililerin Halebî'yi kazığa oturtarak idam ettiklerini, bu işlemin dört saat süren bir işkence sahnesi olduğunu ve kalıntılarını müzede sergilenmek üzere Fransa'ya götürdüklerini okuyucudan gizler. Bkz. Laurens 1989, 274-5, şekil 55.

Haçlı Seferleri'nden birkaç yıl önce Kudüs'e seyahat eden ve şehrin Haçlılar tarafından istilasından sonra yazmak için yeterince uzun süre yaşayan Gazâlî'nin yazılarında,[227] ya da istila kavramını çalışan bir tarihçi olan İbn Haldûn'un *Mukaddimesi*'nde Haçlılara ait kaydadeğer hiçbir atıf yoktur. *Mukaddime*'de Batı Avrupa'daki felsefî eğitimin gelişimi hakkında meşhur bir paragraf vardır ki bu da bahsettiğim kuralı teyit eden bir istisna gibi görünmektedir.[228] Müslümanlar Batı Avrupalılara karşı çoğunlukla kayıtsız kalırken, Batılılar Müslüman toplumları takip ediyor ve kendi içlerinde de çok önemli değişimler yaşıyorlardı.

Batı Avrupa'nın Dönüşümü

March Bloch, Orta Çağ Batı Avrupa'sının iki dönemini analiz eder. İlk dönem, Karolenj İmparatorluğu'nun (800-888) çöküşüyle başlar ve merkezî siyasi otoritenin zayıflamasıyla karakterize edilir. 11. yüzyılın ortalarına kadar süren bu dönemde, nüfus yoğunluğu düşüktü, iletişim ve ulaşım olanakları kısıtlıydı ve ticaret sınırlıydı. Altın dolaşımı, Arap ve Bizans paralarına ve bunların taklitlerine bağlı durumdaydı.[229]

İkinci dönem, 11. yüzyılın ortalarından 13. yüzyılın sonlarına kadar sürdü. Bu dönemde Batı Avrupa, tarımsal gelişme, nüfus artışı, monarşik yapıların güçlenmesi, ulaşımın iyileşmesi, para dolaşımı ve ticaretin genişlemesine şahit oldu. Daha önce sadece aşağı bir statüye sahip olan tüccarlar, gelişen kentsel yaşam açısından artan nüfuslarıyla birlikte vazgeçilmez hale geldiler. 1252'de ilk Batı Avrupa altın parası basılmaya başladı.[230] Fernand Braudel, bu gelişmeyi önemli bir olay olarak görür: "Avrupa'nın İslam ve Bizans şehirlerine ticarette çıraklığının sonunu belirtebilmek için bir tarih seçilmesi gerekse 1252 uygun görünürdü... eğer hakikaten yavaş bir evrim olan bu süreci bir yıl ile belirtmek mümkün olsaydı."[231]

227. Laoust 1970, 112, 135-6; Lambton 1981, 109; Hourani 1984, 291.

228. "Felsefi bilimlerin Roma topraklarında ve Avrupalı Hıristiyanların ülkesinin kuzey kıyısı boyunca büyük ölçüde geliştiğini duyuyoruz. Üzerinde çalıştıkları ve çok sayıda sınıfta öğretildikleri söyleniyor. Bunların mevcut sistematik açıklamalarının kapsamlı olduğu, bunları bilenlerin ve öğrencilerinin çok sayıda olduğu söylenir." Ibn Khaldun 2005 [1377], 375.

229. Bloch 2014 [1940], 65-74. Bloch'un ve diğerlerinin bu dönem hakkındaki görüşleri için bkz. 4. Bölüm.

230. Bloch 2014 [1940], 75-8, 401, 443.

231. Braudel 1982, 559.

Kentleşme ve ekonomik büyümenin yanısıra, Batı Avrupa'daki bir diğer dönüşüm, kurumsal güç dengesi, çeşitlilik ve farklılaşmanın başlangıcıydı. 11. yüzyıldaki Katolik Kilisesi reformu, bu geniş kurumsal gelişimin önemli bir parçasıydı.

Hristiyanlık ile İslam arasındaki farklılıklarla ilgili yerleşik bir algı, Katolikliğin özünde din-devlet ayrımını benimserken, İslam'ın bunu esastan reddettiğidir. Bu algının savunucuları, bazı metinsel kanıtlar da sunarlar. Hristiyanlıkta din-devlet ayrımını göstermek için İncil'den bir ifadeyi alıntılarlar: "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin" (Luka 20:25). Bu tür bir ayrımın İslam'da mümkün olmadığını iddia etmek için, "din-devlet kardeşliği" ile ilgili daha önce incelediğimiz uydurma hadise atıfta bulunurlar. Dinî ve siyasi otoriteler arasında belirgin bir ayrımın erken İslam tarihinde var olduğunu bir önceki bölüm delillendirmişti. Ulema-devlet ittifakının İslam'ın dinî bir esası olmayıp, 11. yüzyıl ve sonrasının tarihsel bir kurgusu olduğunu da açıklamıştı. Benzer şekilde, Hristiyanlık tarihindeki din-devlet ilişkileri, tek bir İncil ayetiyle açıklanamayacak kadar karmaşıktır. Öncelikle, Ortodoks Hristiyanlık'ta din-devlet ayrımı yoktur: tersine kilise Bizans imparatoru, Rus çarı gibi idarecilerin otoritesi altında çalışır. Ayrım Katolikler için sözkonusu olmuştur. Ama onlarda bile, Fransa tarihinin de ortaya koyduğu gibi, Katolik Kilisesi'nin siyasi otoritelerle mücadelesi 20. yüzyılda dahi sürmüştür.[232] Kilise-devlet ayrımı tarihi mücadelelerin sonucunda ortaya çıkan ve bir süreç içinde gelişen karmaşık bir olgudur. İlginç bir şekilde, 11. yüzyıldaki gelişmeler, Müslüman dünyada olduğu gibi, Batı Hristiyanlığında da din-devlet ayrımının tarihsel inşasını şekillendirmiştir.

11. yüzyılda, Katolik Kilise'sinin bazı liderleri krallar üzerinde üstünlük iddiasında bulunurken, bazı krallar da Kilise'yi kontrol etmeye çalıştılar; iki tarafın da kilise-devlet ayrımı gibi bir niyeti yoktu. Kilise ile Kutsal Roma İmparatoru arasındaki mücadeleler, hem doktriner tartışmaları hem de askerî çatışmaları içeriyordu. Katolik ve Ortodoks kiliseleri arasındaki resmî kopuş (*Great Schism*, 1054) sürecinde önemli bir rol oynayan Kardinal Humbert, Katolik Kilisesi'nin kraliyet otoritesi üzerindeki üstünlüğünün baş savunucusu olmuştu. "Tıpkı ruhun bedeni aşması ve ona hükmetmesi gibi, rahiplik onuru da krallığı aşar" sözüyle bu durumu savunmuştu.[233]

232. Kuru 2009, bölüm 3.
233. Alıntılandığı kaynak: Tierney 1988, 35.

Bu tür ifadelerin ötesinde, Kilise, kralların dinî atamalara müdahalelerini sınırlamak için girişimlerde bulunmuştu. 1059 yılında, papanın kardinaller tarafından seçilmesi için kurallar ilan edildi. Ancak Almanya Kralı (ve bilahare Kutsal Roma İmparatoru) IV. Henry, bunu reddetti ve papa ile piskoposları atama yetkisinin kendisinde olduğunu iddia etti. Kilise, siyasi otoritelerden kurumsal bağımsızlığını sağlamak için "11. Yüzyıl Reformu" veya (Papa VII. Gregory'ye atıfla) "Gregoryen Reform" olarak adlandırılan ilave reformlarla bu talebe yanıt verdi.[234] 1075 yılında Papa Gregory, papalığın üstün statüsünü ilan eden "Papa'nın Dikteleri"ni yayımladı. Metindeki şu iki madde çarpıcıydı: "Papa, ayakları öpülecek tek kişidir" ve "İmparatorları görevden alabilir." [235] İmparator IV. Henry bu reformları ve dikteleri kabul etmedi ve Gregory'yi papalık görevinden aldı, Gregory ise Henry'yi aforoz ederek (dinden çıkararak) mukabelede bulundu.

Sonrasında gelen yeni papalar ve imparatorlar arasındaki mücadeleler, 12. yüzyılın başlarına kadar sürdü. Örneğin, bu mücadelelerden biri, papanın bir Alman hükümdarı tarafından hapse atılmasıyla sonuçlandı. Brian Tierney'e göre, tüm bu mücadelelerde krallar "kraliyet teokrasisi" kurmaya çalışırken, papalar "papalık teokrasisi" kurmaya çalıştı. Ancak her iki çaba da büyük ölçüde başarısız oldu; taraflardan hiçbiri diğerine tam anlamıyla boyun eğdiremedi. Bu karşılıklı başarısızlık, Kilise ve kraliyet otoritesinin iki ayrı varlık olarak birlikte var oluşunu kurumsallaştırdı.[236]

Batı Avrupa'da kurumsal çeşitlilik ve farklılaşmaya yol açan bir diğer dönüşüm, üniversitelerin kurulmasıydı. Arapça kaynakların Latince çevirileri, bu üniversitelerin müfredatının önemli bir parçasıydı.

Batı Avrupa Üzerindeki Müslüman Tesiri

Batı Avrupalılar, Müslümanlarla çeşitli şekillerde etkileşimde bulundular, bu etkileşimler fetih ve ticareti de içeriyordu. Batı Avrupalılar üzerindeki Müslüman etkisi, Avrupa dillerindeki Arapça kökenli kelimelerde izlenebilir, örneğin; amiral, simya, alkol, cebir, şah-mat (*checkmate*), zürafa, gitar, şilte (*mattress*), safran, şeker ve

234. Logan 2013, 98-9; ayrıca 101-7.

235. Alıntılandığı kaynaklar: Tierney 1988, 49; Southern 1970, 102. Bu mücadeleler sırasında, din adamları "insan bedenlerinin yöneticilerini, ruhlarının yöneticileri karşısında boyun eğdirmek" istemişlerdi. Bloch 2014 [1940], 401; ayrıca 114, 371.

236. Tierney 1988, 86. Ayrıca bkz. Black 2008, 133-8; Philpott 2019, bölüm 7.

şurup.[237] 700 ile 1100 yılları arasında Müslümanların yetiştirdikleri ve geliştirdikleri pek çok mahsul çeşidi Avrupa'ya yayıldı ve İngilizce isimleri Arapçadan alındı: enginar, pamuk, limon, portakal ve ıspanak gibi.[238]

Ticaret açısından, Braudel'e göre, "Batı kapitalizminde ithal ve dış kökenli olan herşey şüphesiz İslam'dan geçmiştir." Braudel şöyle yazar: "İtalyan şehir devletleri tarafından yürütülen erken Avrupa kapitalizminin uzun mesafeli [deniz] ticareti, Roma İmparatorluğu'ndan tevarüs edilmiş değildir." Bunun yerine, Müslümanlar tarafından oluşturulan modeli miras almıştır.[239] Teknoloji açısından ise, kâğıt üretimi Müslüman dünyadan Hristiyan Avrupa'ya Endülüs yoluyla ithal edilmiştir.[240] Bazı Müslüman kâğıt değirmenleri, Katoliklerin Müslüman şehirleri ele geçirmesi sırasında, onların eline geçti. Avrupalıların, İber Yarımadası dışında sahip oldukları ilk kâğıt değirmeni, 13. yüzyılın sonlarında Roma yakınlarında, Bağdat'ta Müslümanların ilk kâğıt değirmenini açmasından beş yüzyıl sonra, kurulabildi. Kâğıt değirmenleri, Batı Avrupa'nın diğer bölgelerindeyse daha da sonra kuruldu: 14. yüzyılda Fransa ile Almanya'da ve 15. yüzyılın sonunda İngiltere'de.[241]

Müslümanların akademik nüfuzu Avrupa'ya Arapça kitapların Latince ve İbraniceye çevrilmesi kanalıyla yayıldı. İber Yarımadası, özellikle de 1085'te Katoliklerin ele geçirdikleri Tuleytula (Toledo) şehri, çeviri faaliyetlerinin merkezi oldu.[242] Arapça eserlerin çevirileri, 12. ve 13. asırlarda Fransa'nın güneyi gibi Avrupa'nın bazı diğer bölgelerinde de devam etti.[243] Çevrilen Arapça kitaplar, hem orijinal Müslüman eserleri hem de Yunanca kitapların Arapçaya yapılmış çevirilerini ihtiva ediyordu.[244] Çevirilerin artmasına rağ-

237. Hodgson 1993, 167; Runciman 1959, 14-5; Hunke 1984 [1960], 1-9.
238. Watson 1983, 31-50, 62-5. Ayrıca bkz. Beckert 2014, 22-3.
239. Braudel 1982, 559.
240. Glick 2005, 279-80.
241. Kilgour 1998, 79.
242. Burnett 2009, VII: 249-73; al-Hassan 2001, 133-42. Norman Kralı II. Roger'in (1130-1154) Sicilya'daki sarayı, Müslüman ve Katolik kültürlerin buluşma yeriydi. Roger, İdrisi'nin dünya haritasını da sipariş eden isimdi. Turner 1995, 127; Watt 1972, 5, 29.
243. Sarton 1931, 167-79, 338-46; Grant 1996, bölüm 2; Watt 1972, 58-71; Guillaume 2005 [1931]; Ülken 2016 [1935], 161-212. Adelard of Bath (1080-1150), Arapçadan Latinceye çeviri konusunda öncü bir mütercimdi. Burnett 2009, III: 89-107; Lyons 2010.
244. Bazı akademisyenler, Müslüman entelektüel nüfuzunun Batı Avrupa üzerinde önemli bir etkisi olmadığını savunur. Huff 2011, 178-9, 259-63, 291; Duchesne 2011,

men, Batı Avrupa kütüphanelerinde o dönemde hala sınırlı sayıda kitap bulunuyordu.[245]

13. yüzyılda, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhlerin Latince ve İbranice çevirileri, Thomas Aquinas[246] (ö. 1274) gibi önemli Avrupalı düşünürler üzerinde derin bir etki yarattı[247] İbn Rüşd'ün etkisi o kadar derindi ki, Katolik din adamları ona karşı harekete geçti ve Kilise 13. yüzyıldan[248] 16. yüzyıla kadar birkaç defa İbn Rüşd ve takipçilerini (Averroistler) resmen kınadı ve eserlerini yasakladı.[249] İbn Rüşd'ün, 14. yüzyılda yazılan Dante'nin *İlahi Komedya*'sında[250] ve 16. yüzyılda yapılan Raffaello'nun "Atina Okulu" tablosunda yer alması, onun Avrupa elitleri arasındaki şöhretini gösterir.[251]

Yeni kurulan üniversiteler, İbn Rüşd, Aristoteles ve diğer düşünürlerin fikirlerinin Batı Avrupa'da entelektüel dolaşımında önemli bir rol oynadı. Aristoteles'in fikirlerinin, Paris Üniversitesi'nde ders veren Aquinas gibi akademisyenler tarafından tanıtılması, Avrupa düşünce hayatında bir dönüşüm başlattı.[252] Avrupa'daki üniversite

66-7; Gouguenheim 2008. Son çalışmaya karşı bir yanıt için bkz. Büttgen, de Libera, Rashed ve Rosier-Catach 2009.

245. "Durham'ın katedral kütüphanesi 1200 yılında sadece 600 kadar kitaba sahipti... Canterbury, en büyük katedral kütüphanelerinden biriydi ve 1300 yılında yaklaşık 5.000 kitaba sahipti, ancak bu istisnai bir durumdu." Harris 1995, 98. 1338'de, Batı Avrupa'daki en büyük üniversite koleksiyonuna sahip olan Paris'teki Sorbonne kütüphanesi sadece 2.066 kitaba sahipti. Martin 1994, 187-8.

246. Fakhry 2004, 285.

247. İbn Rüşd'ün eserleri, ölümünden otuz yıl sonra Latinceye çevrildi ve bir nesil sonra Hristiyan aleminde bir şok dalgası yarattı. Collins 2000, 445. Günümüzde, İbn Rüşd'ün o döneme ait kitaplarının 36 İbranice ve 15 Latince çevirisi mevcuttur. Wolfson 1963, 90-4.

248. "Çoğunlukla genç, 'aşırılıkçılar' grubunun varlığı, Aristoteles'in Averroist yorumunu yücelten bir akım haline gelmişti ve bu durum Kilise'nin resmî sözcüsünü ciddi anlamda düşündürtüyor ve endişelendiriyordu. Kilise'nin felsefî ve teolojik çevrelerdeki Averroist kargaşayı engelleme çabalarının ardından, [1270 ve 1277'de Paris'te yayımlanan] uzun bir "kınanmış hatalar" listesi geldi." Nisbet 1980, 89-90. Ayrıca bkz. Grant 1996, bölüm 5.

249. Fakhry 2001, 134-64; Leaman 1988, 165-9; Renan 1882 [1852], 200-320.

250. İslam'ın Dante'nin *İlahi Komedya* üzerindeki etkileri hakkında, bkz. Palacios 2008 [1919]. Ayrıca bkz. Ziolkowski 2007; Cantarino 2007.

251. Bir Rönesans sanatçısı tarafından bir Müslüman filozofun tasvirinin bir başka örneği de Giorgione'nin "Üç Filozof" (1509) adlı eseridir; tablo elinizdeki kitabın kapağında yer almaktadır. Antik bir filozof ile Rönesans filozofu arasında bir Müslüman filozofu tasvir etmektedir. Rönesans döneminde Müslümanlar ve Katolikler arasındaki kültürel etkileşimler için bkz. Brotton 2002. 15. yüzyıl İtalyan Rönesans sanatına İbnü'l-Heysem'in optik teorisinin etkisi için bkz. Belting 2011.

252. Aquinas 1988 [1265-1272].

sayısı sürekli arttı –1300'de 20, 1400'de 44 ve 1500'de 66'ya ulaştı.[253] Avrupa üniversiteleri, Müslümanların medreselerinden birkaç bakımdan farklılık gösteriyordu. Avrupa üniversiteleri giderek daha fazla seküler konularda eğitim verirken ve yeni fikirlere açık hale gelirken, medreseler daha ziyade dinî eğitime ve geleneği savunmaya odaklanmışlardı. Üniversiteler güçlü kurumsal temellere sahipti ve kurumsal diploma veriyordu. Buna karşılık, medreseler kişisel ilişkilere dayanıyordu; her müderris talebelerinin belirli kitapları öğretme ve/veya hukuki kanaat belirtebilme uzmanlığını belgelemek için ferdi icazet veriyordu.[254] Kurumsallaşma, üniversitelerin siyasi ve dinî otoritelerin baskıları karşısında daha güçlü hale gelmesine yardımcı olurken, nispeten kurumsallaşmamış medreseler bu tür baskılara karşı zayıf bir pozisyonda kaldı.

Özetle, Batı Avrupa'nın gelişimindeki birçok yön –yeni mahsullerin yetiştirilmesinden kıtalararası ticarete, kâğıt üretiminden Aristotelesçi felsefeye kadar- Müslüman tesirinin derin izlerini taşır.

Sonuç

Müslümanlar 12. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar Haçlılar, Moğollar ve Timur'un yıkıcı istilalarıyla karşılaştılar. Bununla birlikte bu istilaların ardından, Haçlıları yendi, Moğolları İslam'a ihtida ettirdi ve güçlü imparatorluklar kurdular; böylece jeopolitik açıdan toparlandılar. Bu istilaların tam anlamıyla kalıcı olumsuz etkileri, ulema-devlet ittifakının sağlamlaşmasına katkı sağlaması oldu. Bu istilalar, hayatta kalma ve güvenlik ihtiyacını vurgulayarak, askerî elitleri ve ulema ile olan ittifaklarını, filozoflar ve tüccarların aleyhine olacak şekilde güçlendirdi.

Filozofların marjinalleşmesi, bu üç asır boyunca kaydadeğer Müslüman bilginlerin tamamen yok olmasına yol açmadı. Bu dönemde, İbn Rüşd'den İbn Haldûn'a kadar birçok önemli Müslüman düşünürler yetişti. Ancak, bu bilginler ya zulüm gördüler ya da görmezden gelindiler. İbn Teymiyye de zulüm gördü; buna rağmen onun, yöneticiler ve ulemanın birlikte kamu otoritesine

253. Buringh ve van Zanden 2009, 431. Collins'in (2000, 516) sayıları yakındır –1300 (18), 1400 (34) ve 1500 (56). Ayrıca bkz. Lindberg 2007, 218-24; Cubberley 1948 [1920], 215-35.

254. Makdisi 1970, 260; Burak 2015, 27. Memlûk medreseleri için bkz. Berkey 1992, bölüm 2. Timur döneminde İran'daki medreseler için bkz. Subtelny ve Khalidov 1995, 214. Müslüman vakıf modelinin Avrupa'daki eğitim vakıfları üzerindeki etkileri için bkz. Gaudiosi 1988, 1231-2; Makdisi 1981, 287.

sahip olması fikri Memlûk idaresi döneminde yerleşik kural durumundaydı. İbn Arabî gibi bazı önemli Sufî düşünürler, filozofların ortadan kaldırılmasıyla oluşan boşluğu kısmen doldurdular. Bu Sufî düşünürler, mistik bilgiye vurgu yapmaları sayesinde ilgi gördüler; siyasi etkilerinin temeli ise manevi ve sosyo-politik hiyerarşiyi meşrulaştırmalarıydı.

12. ve 14. yüzyıllar arasında, hiyerarşi ve tabakalaşma, erken İslam tarihindeki daha eşitlikçi sosyo-politik yapının yerini aldı. Hiyerarşi, o dönemin en önemli Müslüman devleti olan Memlûk Sultanlığı'nda büyük bir sorun haline geldi. İbn Haldûn'un teorik çerçevesinden hareketle, Memlûklerdeki ulema-devlet ittifakı, devlet gücü ve dinî kullanarak halka itaati dayattı ve böylece onları kendi siyasi kaderlerini belirleyebilme dinamiği olan asabiyet kavramından uzaklaştırdı. Ulema, İslam'ı yorumlama yetkisini tekelleştirdi, vakıf fonlarını kullandı ve kadılık gibi resmî pozisyonlar kazandı. Bu ayrıcalıklar karşılığında ulema, Memlûk yöneticilerinin özel mülklere el konulması ve olağanüstü vergiler alınması gibi eylemlerini meşrulaştırdı. Ulema, ahlaki prensiplerin savunucusu olmak yerine, ittifak ettiği Memlûk askerî elitlerinin despotik siyasetine meşruiyet kazandırdı.[255]

Bu dinî-politik yapı tartışmasız elitistti. Nikki Keddie, 12. yüzyıldan itibaren, Orta Doğu'da elitlerin kitleler üzerindeki egemenliğinin, imalatın doğasında bile görülebildiğini savunur. Ona göre, bölge "karmaşık lüks malların üretimiyle giderek daha fazla tanınır hale geldi" ve bu da bölgenin "önceki, daha eşitlikçi aşamasından uzaklaştığını ve imalatın giderek yöneticiler ve zenginler tarafından kontrol edildiğini" gösterir.[256]

Bu dönemde, Batı Avrupa derin dönüşümler geçirmekteydi. Artan tarımsal üretim ve nüfus artışı ticaretin gelişmesine yol açmıştı. Bu süreçler, askerî aristokrasi ve din adamları gibi zaten nüfuzlu sınıfların yanında, tüccarların ve zanaatkârların da önemli kentsel sınıflar olarak ortaya çıkmasına katkıda bulundu. Kurumsal olarak, bu dönem önemli ölçüde çeşitliliğe tanık oldu. Katolik Kilisesi ile monarşiler arasındaki güç dengesi kurumsallaştı. Üniversiteler kuruldu ve Avrupa'ya başlangıçta Arapça çeviriler yoluyla aktarılan Aristotelesçi felsefenin gelişmesine katkıda bulundu.

255. Lapidus 1984, 135, 141.

256. Keddie 1984, 719; ayrıca 723. "İtalya'ya ihraç edilen lüks ürünler ve bu ürünlerin Rönesans sanatı üzerindeki etkileri için bkz. Mack 2001. Erken İslam tarihindeki nispi eşitlik için önceki bölüme bakınız.

Bu bölüm, İslam ile Hristiyanlığın devlet otoritesiyle ilişkilerinde teolojik "özlerinden" kaynaklanan bir fark olduğu iddiasının yanlışlığını da vurguladı. 11. yüzyıl, hem Müslüman dünyada ulema-devlet ittifakının hem de Batı Hristiyanlığında kilise-devlet ayrımının tarihsel olarak inşa edildiği kritik bir dönüm noktasıydı. Bu tarihsel inşalar Müslüman dünyada tüccarların ve filozofların dışlanmasıyla, Batı Avrupa'da ise etkili bir tüccar sınıfının ortaya çıkması ve üniversitelerin kurulması ile beraber ortaya çıktı. Tüm bu değişimler Müslüman dünya ve Batı Avrupa'da uzun vadeli etkiler yaratacaktır ki bunlar ilerleyen bölümlerde incelenecektir.

Harita 4: Osmanlı, Safevi ve Babürlü İmparatorlukları (1600)

6
Güç: Osmanlılar, Safevîler ve Bâbürlüler (15. – 17. Yüzyıllar)

Osmanlılar, 1402'de Ankara Savaşı'nda Timur'a yenildikten sonra, on yıl sürecek bir kaosa sürüklendi. Savaştan üç yıl sonra Timur öldü ve imparatorluğu, oğulları ve torunları arasındaki güç mücadeleleri arasında bölündü.[1] Bu süreçte, Osmanlılar etkileyici bir şekilde toparlandılar. 1453 yılında Fatih Sultan Mehmed, topların da yardımıyla Konstantinopolis'i fethederek bin yıllık Bizans İmparatorluğu'na son verdi ve Osmanlı Devleti'ni bir imparatorluğa dönüştürdü. 1500'lerin başlarında Osmanlıların karşılaştığı asıl zorluk, bir kez daha doğudan ve bir göçebe kuvvetten gelecekti.

Şah İsmail (1501-1524), İran'da Safevîleri kurmuş ve onun döneminde İran toplumunun çoğunluğu On İki İmam Şiiliğine girmeye zorlanmıştı. Anadolu ve Azerbaycan'dan gelen göçebe Türkmen kabileleri (Kızılbaşlar) tarafından desteklenen İsmail, Sünni Osmanlı topraklarını fethetmeye yöneldi. Timur'a karşı alınan yenilgiden bir yüzyıldan fazla bir süre sonra, Osmanlılar 1514'te Çaldıran Savaşı'nda İsmail'e karşı zafer kazandılar. Sultan Selim'in (1512-1520) topları ve tüfekli Yeniçerileri, göçebe düşmanın güçlü süvarilerini yenerek,[2] İbn Haldûn'un –göçebe işgal, kentleşme ve ardından yeni göçebeler tarafından işgal edilme– şeklinde özetlene-

1. Manz 1989, 128-47.

2. Uzunçarşılı 1983, 268; Lindner 1983, 105-11. Yeniçeriler, çoğunlukla Müslüman yapılmış Hristiyan çocuklarından oluşan Osmanlı elit piyade birliğiydi. Bu, önceki Müslüman köle asker modellerinin bir uyarlamasıydı. Daha önce, Fatih dönemi Yeniçerileri, ateşli silahlarla donatılmış olarak başka bir güçlü göçebe süvari gücünü (Uzun Hasan liderliğindeki Akkoyunluları) yenmişti. Akdağ 1971, 119; Imber 2009, 285.

bilecek döngüsünü kırdılar. İsmail yenilgiye uğramış ve dokunulmaz kutsal kişi imajı zarar görmüş olsa da kurduğu devlet hayatta kaldı. Aslında, Safevîler göçebe özelliklerini kademeli olarak, köle askerler ve barut gibi askerî araçları benimseyerek azalttılar.[3] Osmanlılar ile Safevîler arasındaki rekabet, Safevî hanedanının yıkılışına kadar iki asır daha devam etti.[4]

Çaldıran'dan üç yıl sonra, Osmanlılar Mısır'da Memlûkleri mağlup etti. Sonrasında, İran ve Fas dışında, tüm Orta Doğu ve Kuzey Afrika'yı kontrol altına almayı başardılar. Memlûkler zaten ekonomik çöküş ve sosyal/demografik kriz içerisindeydi.[5] Suriye ve Mısır'ın ötesinde, diğer Arap şehirleri Osmanlı fetihleri sırasında çeşitli problemlerle uğraşıyordu. Bağdat o sırada, Timur'un yağmalamasının sonuçlarını halen daha yaşıyordu. Kısacası, "Osmanlıların 1516'da Suriye'nin işgali ve 1574'te Tunus'un kesin fethiyle ele geçirdiği, fakirleşmiş bir Arap dünyasıydı."[6] Demografik veriler de durumun kötülüğünü gösterir: Irak, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika'nın tahmini toplam nüfusu 1500'de sadece 11 milyon olup, 1300'deki 13,5 milyonluk nüfusun bile gerisindeydi.[7]

16. ve 17. yüzyıllarda, Osmanlı ve Safevî imparatorlukları, en güçlü iki Müslüman çoğunluklu devletti. Aynı şekilde güçlü bir diğer imparatorluk Hindistan'da, Timur'un soyundan gelen Bâbür (1526-1530) tarafından kurulan Müslüman Bâbürlü Hanedanı tarafından yönetiliyordu. Osmanlı ve Safevî imparatorlukları gibi, Bâbürlü İmparatorluğu'nun da Türk kökenli hanedanı, Arapçaya dayalı İslamî eğitim veren bir medrese sistemi ve yoğun olarak Farsçanın kullanıldığı bir edebiyatı vardı.[8] Ancak demografik olarak, Bâbürlü İmparatorluğu Hindu çoğunluklu idi.[9] 16. ve 17. yüzyılla-

3. Safevîler, 1528 yılında doğu İran'da göçebe Özbeklere karşı zafer kazanmak amacıyla toplarla teçhiz edilmiş savaş arabaları kullandılar. Bulliet 1990, 260.

4. Askerî çatışmalarının yanısıra, Osmanlılar ve Safevîler arasında dinî husumet de vardı. Osmanlı uleması, Safevîleri "sapkın" olarak gördü ve onlara karşı girişilen savaşı onayladı. İnalcık 1994, 21.

5. Lapidus 1984, 11, 38-43; Dols 1977, 282; Abu Lughod 1989, 358; Erünsal 2014, 38-76.

6. Raymond 1979-80, 85.

7. Osmanlı yönetimi altında bu Arap topraklarının nüfusu arttı, ancak 1800'e gelindiğinde dahi sadece 12,5 milyon ulaşabilmişti. Bosker, Buringh ve van Zanden 2008, 39.

8. Alam 2004, bölüm 4. Bu üç imparatorluğun bir diğer ortak özelliği, Sufî tarikatların önemli sosyal aktörler olarak sahneye çıkmasıydı. Green 2012, bölüm 3.

9. "1600 yılında Bâbür Hindistan'ının nüfusunun 100 milyon kadar olduğu tahmin edilmektedir." Chaudhuri 1990, 382. Bu rakam, Osmanlı ve Safevî imparatorluklarının toplam nüfusunun iki katından fazladır.

rın diğer Müslüman çoğunluklu devletleri, Kuzey Afrika'da Fas ve Orta Asya'daki Özbek hanlıklarıydı; bunlar nispeten daha küçük devletlerdi (bkz. Harita 4).[10]

Bu bölüm, üç nedenden dolayı öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'na odaklanmaktadır. Birincisi, Osmanlı İmparatorluğu (1299-1922) Safevî (1501-1722) ve Bâbürlü (1526-1707) imparatorluklarından çok daha uzun bir süre varlığını sürdürmüş, neredeyse Moğolların Abbasî Halifeliği'nin merkezi olan Bağdat'ı işgal etmesinden, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar hüküm sürebilmiştir. İkincisi, Şii Safevî İmparatorluğu ve Hindu çoğunluklu Bâbürlü İmparatorluğu'nun aksine, Osmanlı İmparatorluğu'nun, Müslüman nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan Sünnileri temsil etme kabiliyeti daha yüksekti. Osmanlılar, İstanbul'u yeni merkez olarak ilan etmelerinin yanısıra, Medine, Şam, Bağdat ve Kahire gibi dört eski Müslüman hilafet merkezini yönetmişlerdi. Son olarak, Osmanlılar, Fas'tan Afrika Boynuzu'na, Balkanlar'dan Kırım'a ve Hindistan'dan Açe'ye kadar geniş bir coğrafyada çeşitli Müslüman gruplarla askerî ve dinî işbirliği içine girmişlerdi. Ne Safevîler ne de Bâbürlüler, Müslüman dünyada böyle merkezî bir konuma sahip olabilmiştir.

Ulema-devlet ittifakı, Osmanlılarda, Safevîlerde ve Bâbürlülerde farklı derecelerde ve farklı nitelikleriyle etkili olmuştur. Bu imparatorlukların tarihinde, tabiat bilimleri ve felsefe bazı dönemlerde teşvik edildi, ancak Avrupa üniversitelerine kıyasla kalıcı bir kurumsal temele sahip olamadılar. Ticaret, her üç imparatorluk için de hayati önem taşıyordu, ancak hiçbiri tüccarlara etkili bir siyasi konum vermemişti. Kısacası, Osmanlılar, Safevîler ve Bâbürlüler dünya çapında askerî güçlere sahipti, ancak entelektüel ve ekonomik alanlara yönelik tutumları etkileyici boyutta değildi. Bilim ve ticaretin küçümsenmesi keyfiyeti, uzun vadede Müslüman imparatorlukların bu alanlarda rakipleri olmasaydı, belki de daha az zarar verici olabilirdi. Ancak hakikat bunun tam tersiydi. Batı Avrupa, entelektüel ve ekonomik açıdan ilerlerken, bu Müslüman imparatorluklar neredeyse tamamen askerî yeteneklerine odaklanmışlardı.

Askerî açıdan bile, Avrupa devletleri giderek daha güçlü hale gelmiş ve Müslüman nüfuslu çeşitli toprakları işgal edebilmiştir.

10. Hodgson 1974, 47. Güneydoğu Asya'da ayrıca Müslüman çoğunluklu veya Müslümanlar tarafından yönetilen küçük devletler de vardı. Lombard 2000; Reid 1993a; Reid 1993b.

İspanyollar, 15. yüzyılın sonlarında İber Yarımadası'ndaki son Müslüman devleti (Gırnata) işgal ettiler, Portekizliler, 16. yüzyılın başlarında Hint Okyanusu'ndaki değişik Müslüman limanlarını işgal ettiler ve Ruslar, 16. yüzyılın ortalarında İdil (Volga) havzasındaki Tatar hanlıklarını ele geçirdiler. Ne Safevîler ne de Bâbürlüler Avrupa'nın bu tehditlerine sistemli bir yanıt verme girişiminde bulunabildi.[11] Osmanlı İmparatorluğu, 16. yüzyılda stratejik olarak bu tehditlere yanıt vermeye çalışan tek Müslüman güçtü.

Osmanlılar, Endülüs Müslümanlarına, İspanyol krallarına karşı direnişlerinde bir miktar destek sağladı.[12] Portekizlilere karşı, Osmanlı donanması Kızıldeniz'de inşa edilen gemilerle Hint Okyanusu'nda seferler düzenledi. Ana filolarının Hint Okyanusu'na erişimini sağlamak için Osmanlılar Süveyş'te bir kanal kazmayı dahi planladı.[13] Benzer şekilde, Osmanlılar, donanmalarını Hazar Denizi'ne indirerek, İdil Tatarlarını Ruslardan kurtarmak ve kuzeyden İran'ı kontrol altına almak amacıyla Don ve İdil nehirleri arasında bir kanal kazmaya başladılar,[14] Ancak teknolojik zorluklar ile Habsburglar ve Safevîlerle yapılan yorucu savaşlar da dâhil olmak üzere, çeşitli nedenlerle bu iki kanal projesi hiçbir zaman gerçekleşmedi.

Bu arada, Osmanlılar Akdeniz'de bile Avrupalıların meydan okumalarıyla karşı karşıya kaldı. 1538'de Osmanlı donanması, Papa tarafından Preveze'de bir araya getirilen bir müşterek Avrupa donanmasına karşı zafer kazandı. Ancak 1571'de, başka bir birleşik Avrupa donanması Osmanlıları İnebahtı'nda mağlup etti.[15] Osmanlı ordusu, 17. yüzyılın başlarına kadar, Avrupalılar karşısında üstünlüğünü korudu.[16] Yüzyılın sonunda, ikinci Viyana kuşatmasının (1683) başarısızlığı, Osmanlıların Orta ve Doğu Avrupa'ya dönük genişlemesini durdurduğu gibi toprak kaybını başlattı. Ancak Osmanlıların en büyük başarısızlığı, askerî stratejileri değildi; aksine, Batı Avrupalıların entelektüel ve sosyo-ekonomik alanlardaki

11. Hodgson 1993, 197.
12. Hess 1968, 13-21.
13. Barkan 1940, 452-4; Casale 2010, 162, 202.
14. İnalcık 1994, 330.
15. Braudel'e göre (1976, 1088), İnebahtı ile "Türk üstünlüğünün büyüsü bozulmuştu." Buna rağmen, yedi yıl sonra, "Üç Kral Savaşı"nda (Vâdi'l-Mehâzin) Osmanlılar ve Faslı müttefikleri, Portekizliler ve onların Faslı müttefiklerine karşı kesin bir zafer kazandılar. Dolayısıyla, Osmanlılar Kuzey Afrika'da askerî açıdan hâlâ güçlüydü. Hess 1972, 72-3. Ayrıca bkz. Grant 1999, 185-6; Parker 1996, 87-9.
16. Agoston 2005, 194-202; Imber 2009, 331.

ilerlemelerine ayak uyduramamalarıydı. Bu başarısızlığın başlıca sorumlusu ise ulema-devlet ittifakıydı.

Ulema-Devlet İttifakı

Halil İnalcık'a göre, Osmanlı toplumunda iki ana sınıf vardı. İlki, sultanın dinî ve idari yetki verdiği *askerî* sınıf idi. Bu sınıf, "ulema, ordu ve saray memurlarını içeriyordu." Osmanlı toplumunun diğer tüm kesimleri, dinî kimliklerinden bağımsız olarak, ikinci sınıfı, yani *reaya*yı oluşturuyordu. Yöneticilerden farklı olarak, reaya üretim için çalışıyor, vergi ödüyor ama idareye katılamıyordu.[17]

Bir yandan, ulema Osmanlı devletinde merkezî bir konuma sahipti. Hukuk sistemi ve kamusal söylemin temeli olan İslam'ın yorumlanmasını tekelleri altına almışlardı. Osmanlı uleması, kanunları (müftü sıfatıyla) yapar, mahkemelerde (kadı sıfatıyla) hükmeder ve ana eğitim kurumları olan medreseleri (müderris sıfatıyla) yönetirdi. Ulema, en üst düzeydeki İmparatorluk Divanı'ndan (Divan-ı Hümâyun) en küçük idarî birimlere kadar uzanan yapıda yetki sahibiydi. Divanda, şeyhülislam ve kazasker gibi unvanlarla yer alan ulema, vezirlerle birlikte çalışmaktaydı. Diğer idari birimlerde ise, mahalli kadılar olarak görev yapan ulema, subaşı denilen yerel emniyet amirlerine talimat verebiliyordu. Öte yandan, bürokratik konumları nedeniyle ulema, kamu maaşlarına ve devlet tayinine bağımlı memurlar haline gelmişti.[18]

Osmanlı ulemasının uhdesinde tuttuğu önemli hükümet rolleri göz önüne alındığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun dışlayıcı bir teokrasi sanılarak yanlış anlaşılması olasıdır. Ancak bu karakterizasyon iki ana nedenle doğru olmaz. Birincisi, Osmanlı ulemasının yasama yetkisi, kanunlar yapan padişahlar tarafından paylaşılmıştır.[19] Sultan Süleyman'ın (1520-1566) "Kanuni" adıyla anılması bu konuda bir misaldir. İkincisi, Osmanlı İmparatorluğu belirli bir düzeyde dinî çeşitliliği temel bir prensip olarak alan ve Batı Avrupa'daki muadillerine göre toplumsal çeşitliliğe daha toleranslı bir imparatorluktu. Osmanlı padişahı, tebaasındaki değişik dinî grupları şeyhülislam ve Rum Ortodoks patriği gibi dinî

17. İnalcık 1964, 44. Ayrıca bkz. İnalcık 1970, 217.
18. Schacht 1964, 89-90; Lapidus 1996, 17; Atçıl 2016, kısım I-II.
19. İnalcık 2000 [1973], 70-5. Şeriat, "dinî bir cemaatin hukuku" iken kanun, "bir imparatorluğun hukuku" idi. Osmanlı hükümdarları ve ulema bu iki "farklı hukuk sistemini" birleştirmiştir. Imber 1997, 24.

liderler vasıtasıyla yönetirdi. Kısacası, Osmanlılar, "Müslümanların, Hristiyanların ve Yahudilerin yanyana ibadet ettiği" çeşitlilik içinde bir imparatorluğu yönetmekteydiler.[20]

Osmanlı ulema-devlet ittifakı, karşılıklı bir ilişki biçimini yansıtıyordu. Ulemanın, dinî, yasama, yargı ve eğitimsel alanlarda belirli ayrıcalıkları vardı. Bazı örneklerde, ulema, padişahı taht-tan indirmede Yeniçerilerle işbirliği bile yaptı.[21] Bununla birlikte, padişahlar ulemayı baskı altına alma konusunda hem şiddet hem de mali güce sahipti. Padişahın gücü o derecedeydi ki, ulemanın, şehzadelerin katli gibi ve bazı özel mülklerinin müsadere edilmesi (el konulması) gibi sorunlu konularda bunları meşrulaştırma dışında çok fazla bir alternatifi yoktu.[22] Özetle, Osmanlı uleması ile padişah arasındaki ilişki, tek taraflı bir saltanat egemenliğinden veya ruhban sınıfının siyaseti kontrolünden farklı olarak, karşılıklı bir ittifak anlamına geliyordu.[23]

Osmanlı ulema-devlet ittifakı, önceki bölümlerde incelenen geleneksel Sünni modelleri takip etti. Safevîler ise, Şii ulema-devlet ittifakı kurarak yeni bir model ortaya koymuş oldular.[24] Ancak, yine de, onların sistemleri de Sünni modellerin bir uyarlaması idi.[25] Şahlar tarafından kadılık, danışmanlık ve müderrislik pozisyonlarına atanan Şii ulema, Safevî devlet yapısının önemli bir bileşeni haline geldi.[26] Safevî şahlarının, Orta Doğu'nun çeşitli bölgelerinden On İki İmamcı Şii ulemayı İran'a getirme ve onlarla güçlü bir ittifak kurma konusunda iki ana motivasyonu vardı. Bunların ilki, Safevî şahlarının İran nüfusunun çoğunluğunu Sünnilikten, Şiiliğe dönüştürme politikasıydı. Ulema, şahların bu politikayı uygulamalarına ve Sufî grupların bir kısmını da ortadan kaldırmasına yardımcı oldu.[27] İkinci motivasyon unsuru ise Kızılbaşları zayıflatmaktı. Kızılbaşlar, Şah İsmail'in mesihçi iddialarına inanmakta ve onu dinî bir figür olarak görmekteydiler.[28] Buna karşılık, Osmanlı padi-

20. Braude ve Lewis 1982, 1. Ayrıca bkz. Barkey 2008, 105; Barkey 2012.
21. İnalcık 2000 [1973], 63-4.
22. Timur 1979, 108, 117; Platteau 2017, 5.
23. İnalcık 2000 [1973], 169-72; Burak 2015, 46-7.
24. Halm 1997, 108.
25. Lapidus'a göre (1999, 367), Safevîler, devletin dini koruması konusunda Selçuklu modelini benimsediler, "ancak ulemanın kontrolünü şahların elinde merkezileştirme konusunda çok daha ileri gittiler."
26. Lapidus 1996, 18.
27. Arjomand 1984, 105-87; Matthee 2012, 173-5; Alatas 2014, 123-9.
28. Moin 2012, 74-84, 88-91; Yıldırım 2008; Barkey 2008, 175-8.

şahları hiçbir zaman mesihçi iddialarda bulunmamışlardı.[29] Safevî örneğinde bile, Kızılbaşçı mesihçilik, şahların kurumsal bir devlet inşa etme amacına ters düştü. Şahlar, Kızılbaşlara boyun eğdirmek için On İki İmamcı Şii ulemayı müttefik olarak kullandılar. Yine de, mesihçiliğin bastırılması, şahların mukaddes statüsünün tamamen ortadan kaldırılması anlamına gelmiyordu; Safevî şahları "masum imamların soyundan gelme" iddiasını dinî bir meşruiyet argümanı olarak kullanmaya devam ettiler.[30]

Dahası Safevî şahları, Kızılbaşlara boyun eğdirme konusunda umumiyetle başarısız oldular. Şah Abbas (1588-1629), Kızılbaşların askerî gücünü dengelemek ve devlet otoritesini merkezileştirmek amacıyla, Gürcü mühtediler başta olmak üzere köle askerlerden oluşan birlikler kurdu.[31] Abbas'ın politikaları tam etkili olmadı, çünkü büyük çoğunluğunu "yerleşik tarım toplumlarının" oluşturduğu Osmanlı ve Bâbürlü imparatorluklarının aksine, Safevî İmparatorluğu'nun büyük bir konargöçer aşiret nüfusu vardı.[32]

Bâbürlü İmparatorluğu'ndaki ulema-devlet ilişkisi çok daha karmaşıktı. Bâbürlü hanedanı Sünni idi ancak mezhepsel temelli bir politika izlemedi. Ayrıca, Bâbürlü İmparatorluğu'nun nüfusunun çoğunluğu Hindu idi. Osmanlı siyasetinin aksine, Bâbürlüler, İslam'a geçişi zorunlu kılmadan da gayrimüslimleri (yani Hinduları) orduya almışlardı. Osmanlı hükümdarları gibi, Bâbürlü hükümdarları da şeriattan bağımsız ve onunla bir arada var olabilen bir dizi yasa (*zavâbit*) vazettiler. Dinî bakımdan en az muhafazakâr ve en senkretik Bâbürlü hükümdarı Ekber (1556-1605), diğer iki Müslüman imparatorlukta gayrimüslimlere uygulanan cizye vergisini kaldırdı; bu, *zavâbit*'in önemli bir örneğiydi.[33] Ekber birçok Hindu'yu resmî yetkili olarak atamıştı, ayrıca sarayda Hindu ritüellerini takip eden bir eşi de vardı.[34]

29. Bu konudaki bir akademik tartışma, Osmanlı devletinin başlangıçtaki varlık amacının İslam'ın yayılması olup olmadığı (örneğin, Paul Wittek'in "gaza tezi") üzerinedir. Wittek 1936; Wittek 1938; Lindner 1983, bölüm 1; Kafadar 1995, bölüm 1.
30. Arjomand 1988, 12. Ayrıca bkz. Newman 2001, 34-46.
31. Matthee 2012, 178; Alatas 2014, 123-7.
32. Arjomand 2010, 473.
33. Ahmad 2009, 148-9. Ayrıca bkz. Alam 2013, 169.
34. Dale 2010, 98-100. Ekber'in diğer Hindu yanlısı politikaları arasında inek kesimini yasaklamak da vardı. "Ayrıca, Hindu hacılarından alınan ayrımcı vergileri kaldırdı, Hindu bilgeleri özel görüşmelerine ve Racput reislerini yönetici sınıfına kabul etti, Hindu kutsal metinlerinin Farsçaya çevrilmesini emretti ve Hindu festivallerini kutladı." Eaton 1993, 159n2.

Tam tersi -yani dinen en muhafazakâr Bâbürlü hükümdarı- olarak bilinen Evrengzîb'in yönetimi farklıydı. Onun döneminde, ulemanın kamusal etkisi daha belirgin hale geldi. Evrengzîb, İslam hukukunun Hinduları ayrımcılığa uğratan bazı kurallarını uygulamaya girişti.[35] Fakat bunun da sınırları vardı. Bâbürlü tarihinin çeşitli dönemlerinde, "Şahların Hindu 'kâfirleri' İslam'a ihtida ettirme 'vazifesini' ısrarla savunan muhafazakâr ulema her zaman vardı," ancak hükümdarlar -Evrengzîb de dâhil olmak üzere- böyle bir politika izlemediler.[36]

Osmanlı, Safevî ve Bâbürlü ulema toplulukları, medreselerde takip ettikleri müfredatlar açısından birçok benzerlik göstermiştir.[37] Ayrıca, bu üç imparatorluk uleması da, tabiat bilimleri ve felsefeye genel olarak olumsuz bir tutum veya en azından ilgisizlikle yaklaşmıştır. Bir sonraki bölüm, bazı istisnai Müslüman âlimlerin bilimsel ve felsefî çalışmalarını incelemektedir. Ayrıca, bu imparatorluklarda tabiat bilimleri ve felsefenin nihai zayıflamasında ulemanın ve devletin rollerini analiz edecektir.

Tabiat Bilimleri ve Felsefe

15. yüzyılın ilk yarısında önemli bir Müslüman bilim merkezi, Uluğ Bey'in Semerkant'taki gözlemevi idi. Uluğ Bey sadece seçkin bir astronom değil, aynı zamanda Timur hanedanına mensup bir hükümdardı. Uluğ Bey'in rasathanesi, Müslümanların inşa ettiği ve/veya yönettiği büyük rasathaneler geleneğini takip etti; bunlar arasında Abbasî halifesi Memûn'un Bağdat'taki rasathanesi (9. yüzyıl), Büveyhî Şerefüddevle'nin Bağdat'taki rasathanesi (10. yüzyıl), Selçuklu sultanı Melikşah'ın Isfahan'daki rasathanesi (11. yüzyıl), Moğol hükümdarı Hülâgu tarafından desteklenen ve Tûsî tarafından yönetilen Merâga'daki rasathane (13. yüzyıl) ve İlhanlı Gazan Han'ın Tebriz'deki rasathanesi (14. yüzyıl) bulunmaktadır.[38]

Uluğ Bey ve Osmanlılar, bazı bilginler vasıtasıyla bağlantı halindeydi. Kadızâde-i Rûmî (1364-1436), Osmanlı başkenti Bursa'da doğup büyümüş seçkin bir astronomdu. Daha sonra Semerkant'a taşındı ve Uluğ Bey'in o dönemin en doğru yıldız kataloğunu üreten

35. Zaman 2002, 19-20.
36. Eaton 1993, 134; ayrıca 192-3.
37. Robinson 1997, 181-4.
38. Sayılı 1960, 260, 393. Ayrıca bkz. Kâtip Çelebi 2007 [1653], 777-83; Sezgin 2011b, 28-52; Nusseibeh 2016, 185-98. Sayılı'ya (1960, 400) göre, rasathane bir araştırma kurumu olarak Müslümanların bir icadıydı.

bilim adamları ekibine katıldı. Kadızâde ve Uluğ Bey'in öğrencisi ve çalışma arkadaşı olan Ali Kuşçu (1403-1474) ise tam tersi bir coğrafi rota izledi. Uluğ Bey'in ölümünden sonra, rasathanesi yok edildi ve Kuşçu da Semerkant'tan ayrılarak, yeni Osmanlı başkentine dönüştürülen İstanbul'a geldi. Burada, Sultan Fatih'in öğretim ve araştırma kariyerine devam etme teklifini kabul etti.[39]

Bilim insanlarını desteklemesinin yanında, Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) aynı zamanda Avrupa sanatlarına da ilgi duyuyordu. İtalyan Rönesans ressamı Bellini'yi kendi portresini yapmak üzere davet etti.[40] Sünni ulemanın dinî gerekçelerle insan ve hayvan tasvirini yasaklaması nedeniyle, bu hareketi istisnai bir tutum olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, İslam sanatları genellikle anikonik bir karaktere sahip olmuş ve ağırlıklı olarak hat sanatı, geometrik desenler ve bitkisel motifler üzerine yoğunlaşmıştır.[41]

Fatih, felsefeyi teşvik etme konusunda da bazı adımlar attı.[42] Dönemin ulemasından iki ismi, Gazâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* kitabının felsefe ile İslam konusundaki argümanlarını yeniden düşünüp tartışmak üzere kitaplar yazmaları için görevlendirdi. Hocazâde'nin yazdığı, rakibininkine kıyasla daha çok beğenildi.[43] 20. yüzyılda bu konuda doktora tezi yazan Muhabat Türker, bazı uzmanların Hocazâde'nin kitabını, Gazâlî'nin kitabı ile İbn Rüşd'ün ona reddiye olarak yazdığı *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* arasında bir karşılaştırma olarak, yanlış aktardıklarını ortaya koydu. Esasen Hocazâde ne İbn Rüşd'e ne de onun kitabına atıf yapmıştır, hatta reddiye kitabını görmemiş olma ihtimali bile sözkonusudur.[44]

Daha sonraki padişahlar, Fatih'in sanata, tabiat bilimlerine ve felsefeye olan hayırhah tutumunu sürdürmediler. Osmanlı'da kaleme alınmış dikkate değer son yarı-felsefî risale, 16. yüzyı-

39. King 1999, 44-5, 128-9; Fazlıoğlu 2003, 8-34; Adıvar 1982 [1939], 18-20, 47-9; Kazancıgil 1999, 92-3. Kuşçu'nun Kopernik üzerindeki olası etkisi için bkz. Ragep 2007a, 72-5.

40. Wittek 1936, 317; Adıvar 1982 [1939], 39-40.

41. Blair ve Bloom 1995.

42. Çelebi 2008 [1656b], 21.

43. Çelebi 2007 [1653], 444. Hocazade, genellikle Gazâlî ile aynı fikirde olmakla birlikte, bazı konularda Gazâlî'yi eleştirir, özellikle de İbn Sina'yı yanlış tanıtması ve onu haksız yere mürted ilan etmesi konusunda bu eleştirileri yoğunlaşır. Türker 1956, 383-6. Ayrıca bkz. Arslan 1999, 265-7; Özervarlı 2015a, 390-6.

44. Türker 1956, 56-60, 385-8. Türker'in bu konuda eleştirdiği akademisyenler arasında Adnan Adıvar (1982 [1939], 54) ve Günaltay (1987 [1938], 444) da bulunmaktadır.

lın ortalarında Kınalızâde tarafından yazıldı. Kınalızâde, Şam'da kadı olarak görev yapmış, daha sonra Anadolu kazaskeri olarak atanmıştı. 1565 yılında *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri kaleme aldı ki bu eser Osmanlı Türkçesiyle yazılmış en meşhur ahlak kitabı haline geldi. Kınalızâde, Tûsî ve Celaleddin Devvânî'nin ahlak risaleleri geleneğini takip etmiştir. İçerik bakımından ise Kınalızâde'nin ana kaynakları arasında, Gazâlî'nin *İhya*'sı ve bazı şairler, bilhassa Hâfız ve Sâdî ön plana çıkar.

Kınalızâde'nin Osmanlı seçkinleri arasında yaygınlaştırdığı mühim bir mefhum, "Adalet Dairesi"dir ki buna dair pasajı şöyle sadeleştirilebilir:

Adalettir huzur veren cihana
Cihan bir bağdır, duvarı devlet
Devletin nizamını sağlar şeriat
Şeriatı tesis eden, sadece melik
Melik idare edemez, olmadan asker
Askeri toplamak mümkün, varsa mal
Malı sağlayandır reaya
Reaya itaat eder padişaha, varsa adalet

Bu pasajın Osmanlıca orijinali ise şöyledir:

Adldir mûcib-i salâh-ı cihân
Cihân bir bâgdır dîvârı devlet
Devletin nâzımı şerî'attır
Şerî'ate olamaz hîç hâris illâ melik
Melik zabt eyleyemez illâ leşker
Leşker cem' edemez illâ mâl
Mâlı kesb eyleyen ra'iyyetir
Ra'iyyeti kul eder padişah-ı âleme adl.[45]

Kınalızâde, Adalet Döngüsü'nü[46] bazı değişikliklerle Devvânî'den almıştı.[47] Daha önce İbn Haldûn bu Döngü'nün üç versiyonunu,[48] bir

45. Kınalızade 2012 [1565], 532.
46. Kınalızade 2012 [1565], 529. Dawwani 1939 [1477], 249.
47. Adalet Döngüsü'nün geçmişi için bkz. Tûsî 1964 [1235], 230; Davani 1839 [1477], 372-4, 388-90; Kınalızade 2012 [1565], 451, 479-80.
48. Ibn Khaldun 2005 [1377], 40-1, 239. Sâsânî versiyonları için, İbn Haldûn Mesudî'yi alıntılamıştır. Mesudî'ye göre (Maçoudi 1863 [947], 210), Sâsânî Şahı Nûşirevân (h.

Sâsânî rahibinden, bir Sâsânî hükümdarından[49] ve *Sırlar Kitabı'ndan* alıntılamıştı.[50] Kınalızâde'nin sunduğu şekliyle Adalet Döngüsü kavramı, İslam hukuku, devlet, ordu ve saltanat otoritesinin karşılıklı bağımlılığına yaptığı vurguyla, Osmanlı ulema-devlet ittifakına uyumluydu.

Tûsî'den Devvânî'ye ve Kınalızâde'ye kadar İslamî ahlak kitaplarının dönüşümü, felsefenin azalan rolünü ve dinî vaazların Müslüman entelektüel yaşamında artan mevkiini göstermektedir. Bir önceki bölümde belirtildiği gibi, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, evrensel sorularla bezenmiş, derin bir felsefî eserdi. Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî'de* büyük ölçüde Tûsî'nin kitabını daha belirgin bir İslamî tonla yeniden yorumladı. Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî'si* ise, Devvânî'nin kitabından bile daha az felsefî idi ve daha ziyade dinî vaaz ve irşada odaklanmıştı.

Osmanlıların dinî olmayan bilimlere ilgisizliği felsefeyle sınırlı kalmayıp, haritacılık ve gemi seyrüseferi gibi yeni gelişen alanlarda da belirgindi. İstisnai bir figür ise, bir amiral, coğrafyacı ve haritacı olan Piri Reis'tir. Piri Reis, (şimdi çokça meşhur olan) dünya haritasını 1513'te çizdi ve (Yavuz) Sultan Selim'e sundu. Günümüzde haritanın sadece bir parçası –Avrupa'nın batı kıyılarını, Afrika ve Amerika kıtalarının (o dönemde bilinen) kıyılarını gösteren Atlantik kısmı– mevcuttur. Piri Reis, Kolomb'un -günümüzde kayıp olan– haritası da dâhil olmak üzere birçok kaynak kullanmıştır. Daha sonra Piri Reis, Osmanlı Türkçesinde yazdığı *Kitab-ı Bahriye* adlı ayrıntılı eserinde, Akdeniz kıyılarında denizcilik ve seyrüsefer üzerine bilgiler vermiş, ayrıca İberlerin, yani İspanyol ve Portekizlilerin, Yeni Dünya ve Hint Okyanusu'ndaki keşiflerini de aktarmıştır.[51] Bu kitabı Kanuni Sultan Süleyman'a sunmuştur. 1554 yılında, seksenli yaşlarının sonlarında, amiral olarak yaptığı işlerle ilgili bazılarının siyasi entrikaları sonucu idam edilmiştir.[52]

531–579) şöyle demiştir: "Hükümdarlık orduya dayanır; ordu mala, mal vergilere, vergiler ziraata, ziraat adalete, adalet memurların sadakatine, sadakat ise vezirlerin doğruluk ve dürüstlüğüne bağlıdır." Ayrıca bkz. Hacib 1974 [1070], 155.

49. Linda Darling (2013), Adalet Döngüsü'nün tarihsel arka planının Orta Doğu ve Orta Asya'nın Sâsânî döneminden bile eski olduğunu açıklar.

50. Davani (1939 [1477], 244) de, Aristoteles'e yanlış bir şekilde atfedilen bir nasihat çalışması olan *Sırlar Kitabı'na* atıfta bulunmuştur. Modern akademisyenler, bunun 10. ve 11. yüzyıllarda anonim olarak derlendiğini ortaya koymuştur. Darling 2013, 6, 75.

51. Reis 2013 [1521].

52. McIntosh 2000; Hess 1974; Tekeli 1985.

Piri Reis'in idamı, verimli bir hayatın trajik bir sonuydu; ancak onun çalışmalarının entelektüel bir mirasa dönüşememesi de ayrıca trajikti. Stevan Soucek'in belirttiği gibi, Osmanlı yönetici eliti, "Piri Reis'i haritacılık ve gemi seyrüseferi alanlarında, onun seviyesindeki haritacıların ve denizcilerin Avrupa'nın monarşilerinin gözde danışmanları olduğu bir dönemde, kullanmayı başaramadı." Piri Reis'ten sonra, "Osmanlı hükümeti veya başka kimse tarafından, güney ve batı Avrupa'nın ayırt edici özelliklerinden olan bir seyir ve haritacılık okulu ya da denizaşırı keşif ve ticaret ofisi kurmaya yönelik herhangi bir girişime dair bir kanıt yoktur."[53]

Piri Reis'ten sonra, iki Osmanlı müellifi eserlerinde Yeni Dünya'dan kısaca bahsettiler.[54] Son olarak, 1580 yılında bu konuda önemli bir eser telif edildi. Anonim bir yazar, *Tarih-i Hind-i Garbî* (Batı Hindistan'ın [Amerika'nın] Tarihi) adlı kitabı yazdı. Bu kitap, İspanyol kaynaklarının İtalyancaya yapılmış çevirilerine dayanarak, Osmanlı Türkçesiyle okuyuculara Amerika'daki İspanyol keşif ve fetihlerini anlatıyordu. Kitapta dünya haritaları ile Amerika'nın zoolojisi ve nebatatına dair çeşitli görseller bulunur.[55] Bu kitap, Osmanlı eliti açısından oldukça önemliydi ki 1730'da İbrahim Müteferrika tarafından ilk Osmanlı matbaasında basılmak üzere seçilen kitaplar arasına alınmıştı. Müteferrika, kitabın haritalarını güncellese de metni orijinal halinde neşretti. Kitabı modern dönemde İngilizceye çeviren Thomas Goodrich, bu seçimi şöyle değerlendirir: "1730 yılında, bir buçuk asır öncesine ait bir kitabı basmak ne kadar olağandışı! Daha da şaşırtıcı olansa, bu eserin 1875 yılında yeniden basılmış olmasıdır!" Kitabın özgünlüğü, niteliğinden ziyade, o döneme dek bir Osmanlı tarafından Yeni Dünya üzerine yazılmış başka bir önemli eserin bulunmamasından kaynaklanıyordu.[56] Goodrich, *Tarih-i Hind-i Garbî*'nin yazarının ismini gizlediğini kaydeder ve bu gizliliğin nedeni olarak onun yıkılan gözlemeviyle bağlantısı olabileceği ihtimalini öne sürer.[57] Peki, 1580'ler civarında rasathaneyle ilişkili olabilecek biri neden korkmuş olabilirdi? Bu soruyu yanıtlamak için rasathaneyi daha yakından incelemek gerekir.

53. Soucek 1994, 134-5.
54. Goodrich 1990, 11-4.
55. *Tarih-i Hind-i Garbi* 1990 [1580]. Ayrıca bkz. Goodrich 1990, 32-5; Çelebi 2007 [1653], 287-8; Togan 1942-7, 127.
56. Goodrich 1990, 2, 15.
57. Goodrich 1990, 20.

Fatih Sultan Mehmed'in hükümdarlığından bir asır sonra, Sokollu Mehmed Paşa, sanat dalları ve tabiat bilimlerini destekleyen güçlü bir Osmanlı devlet adamı olarak ortaya çıktı. Balkanlarda bir Hristiyan ailede dünyaya gelen, daha sonra devşirilip Müslüman olan ve devlet tarafından eğitim verilen Sokollu, çeşitli üst düzey bürokratik pozisyonlarda çalıştı ve nihayetinde sadrazamlık makamında görev yaptı (1565-1579). 1577'de İstanbul'da bir rasathane kurulması esnasında önemli bir astronom olan Takiyüddin'i himaye etti.[58] Takiyüddin aynı zamanda matematik ve saatler konusunda da öndegelen bir âlimdi.[59] Sultan III. Murad, astrolojik beklentilerle rasathaneyi kurmasına izin vermişti. Ancak, ilerleyen yıllarda, rasathane açısından koşullar kötüleşti: Sokollu öldü, Murad astrolojik açıdan hayal kırıklığına uğradı ve Şeyhülislam Ahmed Şemseddin, rasathanenin uğursuzluk getirdiğini öne sürerek yıkılmasını talep etti. Rasathane, 1580'de Osmanlı donanması tarafından top ateşiyle yok edildi.[60]

İstanbul rasathanesi, Osmanlı İmparatorluğu'nda bilimsel araştırmaları yeniden canlandırabilmek için son şanstı. Şeyhülislam'ın muhalefeti sonrasında donanma tarafından yıkılması, ulema-devlet ittifakının hâkimiyeti altında doğa bilimlerinin gerilemesi keyfiyetini simgelemekteydi. Bu sıralarda, Batı Avrupalılar astronomi bilgisi açısından Müslümanları geçiyordu. Takiyüddin'in rasathanesi yıkılmadan bir yıl önce, Tycho Brahe Danimarka kralının himayesinde Batı Avrupa'da ilk rasathaneyi kurmuştu.[61]

Dahası, 1543'de, Kopernik, Batlamyus'un dünya merkezli modeline karşı çıkan, güneş merkezli yeni astronomik modelini yazmıştı. Brahe'nin gözlemleri, asistanı Kepler'e gerekli verileri sağladı. Kopernik'in fikirlerinden ilham alan Kepler (1571-1630), "Kepler Yasaları" olarak da bilinen, gezegenlerin hareket yasalarını açıkladı. Galileo (1564-1642), hareket yasalarının geliştirilmesi ve Kopernik'in güneş merkezli modelinin kabul edilmesinde öncü rol oynayan bir diğer Avrupalı bilim insanıydı. Galileo'nun deneyleri, modern bilimsel yöntemlerin geliştirilmesi açısından da önemliydi.[62]

58. Casale 2010, 119-20, 162, 195-6.
59. Takiyüddin 1966 [1556]; Tekeli 1966. Takiyüddin'in saat tasarımları için bkz. Sezgin 2011c, 118-22.
60. Sayılı 1960, 289-92; Adıvar 1982 [1939], 99-109; Ünver 1969, 51-4. İstanbul Rasathanesi'nin aletleri için bkz. Sezgin 2011b, 53-61.
61. Sayılı 1960, 374; al-Hassan ve Hill 1986, 282.
62. Daly 2014, 202-6.

O dönemde, Müslümanlar arasında entelektüel ilgisizlik o denli yaygındı ki bu bilimsel gelişmelere kayıtsız kaldılar. Teleskop, 1608 yılında Hollanda'da icat edildi; Galileo bunu bir yıl sonra geliştirdi ve Kepler de iki yıl sonra iyileştirdi. İlerleyen yıllarda birkaç teleskop Osmanlı ve Safevî imparatorlukları topraklarına getirildi. Ancak, bu ülkelerdeki Müslümanlar, bu yeniliği astronomi bilgilerini ilerletmek için kullanmadılar.[63] Eğer Müslümanlar, önceki yüzyıllarda, önemli astronomlar ve rasathanelere sahipken teleskoplara erişim sağlamış olsalardı, tepkileri keskin bir şekilde farklı olurdu.[64]

Batı Avrupa, 16. ve 17. yüzyıllarda tıp biliminde de büyük ilerlemeler kaydetti.[65] Yine 1543 yılında, Vesalius, insan anatomisi üzerine çalışmasını yayımladı ve bu eser, bin yılı aşkın süredir hekimleri etkileyen Galen'in birçok yanlış anatomik görüşünü çürüttü.[66] Vesalius ve diğer bazı Avrupalı hekimler, araştırmalarını yürütürken incelemelerinde ölü insan bedeni (kadavra) kullandı. Katolik Kilisesi kadavralar üzerinde diseksiyonu sınırlamaya çalıştı, ancak Batı Avrupa'daki siyasi adem-i merkezileşme ve üniversitelerin güçlü varlığı nedeniyle bunda başarılı olamadı. Müslüman dünyada ise ulema, merkezî devlet otoritelerinin desteği ve medreseler üzerindeki tam kontrolü sayesinde, insan diseksiyonunu caydırmada başarılı oldu.[67] Ulemanın insan bedenini resmetme veya heykelini yapma yasağı da bu sorunu pekiştiren bir faktördü. Batı Avrupa'da ise, diseksiyon ve anatomik tasvirler, insan bedenini anlamaya ve tasvir etmeye yönelik artan sanatsal ilgiyle birlikte gelişti. Seyyed

63. Huff 2011, 133. 1720'ler ve 1730'larda, bir Bâbürlü generali, Hindu hükümdarı ve bilgin Jai Singh, Hindistan'da beş rasathane kurdu ki bunlar, Uluğ Bey'in rasathanesinin temsil ettiği rasathane geleneğinin son örnekleri oldu. Sezgin 2011b, 72-7. Ancak, "Jai Singh'in bu iyi başlangıcı," "1743'teki erken ölümüyle aniden son buldu." Sen 1971b, 103.

64. Diğer Avrupa icatları arasında, 1590 ile 1660 yılları arasında mikroskop, termometre, barometre ve sarkaçlı saat bulunmaktadır. McNeill 1991 [1963], 594-5.

65. Brentjes ve Morrison'a (2010, 634) göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda "16. yüzyılda –belki de öncesinde– birçok başhekim Yahudi mültecilerdi. Osmanlı Rum ve Ermeni cemaatlerinden ve ayrıca Fransa, İtalya ve diğer Katolik veya Protestan ülkelerden Hristiyan hekimler de Osmanlı sarayında hizmet verdiler. Yahudi ve Osmanlı Hristiyan hekimlerin çoğu, İtalyan veya İspanyol ve Portekiz üniversitelerinde tıp eğitimi almışlardı." Dolayısıyla, Osmanlıların kendi saraylarında hizmet verecek doktorları yetiştirecek yeterli kurumları bile yoktu.

66. Daly 2014, 199-200.

67. Bazı istisnai Müslüman hekimler kadavra üzerinde diseksiyon yapmış olabilirler. İbnü'n-Nefis'in, Galen'in teorisini çürüten küçük kan dolaşımı çalışmasını yaparken diseksiyon yapıp yapmadığı bilinmemektedir. Savage-Smith 1995, 99-104; Fancy 2013, 111; Meyerhof 1935, 115-8.

Hossein Nasr'ın vurguladığı gibi, diseksiyon yapılmayan yüzyıllar boyunca, "Müslümanlar büyük ölçüde Galen'in anatomi ve fizyolojisine güvenmişlerdir."[68] Müslüman ülkelerde diseksiyon yasağı ve buna yönelik ilgisizlik, büyük ölçüde 19. yüzyılın ortalarındaki Batılılaşma reformlarına kadar devam etti.[69]

Osmanlı uleması, Batı Avrupa'daki bilimsel gelişmelere dikkat etmek yerine, 16. yüzyılın sonlarından itibaren, medreselerdeki dinî çalışmalara daha fazla odaklandı ki bu durum tabiat bilimleri ve felsefeyi müfredatta daha da marjinalleştirdi.[70] Bu düzeydeki muhafazakârlık bile, 17. yüzyıl İstanbul'unda etkili olan Kadızâdeliler hareketi için yeterli değildi. Bu hareket, ana akım ulemaya eleştirel yaklaşmaktaydı, ancak bazı ulema üyeleri, özellikle vaizler de bu harekete katılmıştı.[71] Kadızâdeliler, İslam'ı lafızcı ve tutucu bir şekilde anlama ve Sufîlerin belirli ritüellerini ve kavramlarını kınama konusunda günümüzdeki Selefîlere benzetilebilir.

Döneminin en üretken Osmanlı âlimi olan Kâtip Çelebi (1609-1657), Kadızâdeliler ve Sufîler arasındaki tartışmaya katıldı. *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk* (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi) adlı eserinde, bu iki grup arasında bir orta yol arayarak onların argümanlarını iki zıt uç olarak ele aldı.[72] Kâtip Çelebi, Osmanlı deniz savaşlarının tarihi ve Osmanlı devlet yapısının sorunları da dâhil olmak üzere çeşitli konularda eserler verdi.[73] En kapsamlı kitabı, 9.000 civarında yazar ve 15.000 kitabı içeren çok ciltli ve açıklamalı bir bibliyografya olan *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*'dur (Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi). Bu eser, İbn Rüşd'ün *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* ve İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si ile ilgili, Osmanlılarda bilinen en erken

68. Nasr 1976, 163.

69. 19. yüzyılın başında bile, kadavra üzerinde diseksiyon İstanbul ve Kahire'de yaygın bir tıbbi araştırma yöntemi değildi. O dönemde, reformist bir İslam âlimi ve el-Ezher'in şeyhi olan Hasan el-Attar, diseksiyon yapmanın gerekliliğini savunuyordu. Bkz. Gran 1979, 104-5, 170-2.

70. Çelebi 2008 [1656b], 21; Adıvar 1982 [1939], 126-7; Unat 1964, 3-6. 16. yüzyılın sonlarından itibaren, Osmanlı uleması "idarede ve saray tarafından ilan edilen yasalar üzerinde giderek daha fazla müdahil olma eğilimindeydi." Bu "dinî etki, Sünni muhafazakârlığı pekiştirdi ve hükümetin değişen koşullara yanıt verme özgürlüğünü ciddi şekilde sınırladı." İnalcık 1994, 23.

71. Zilfi 1988, 39; İnalcık 2000 [1973], 179-85; Baer 2007, 65-76.

72. Çelebi 2008 [1656b], 39-40, 65-70.

73. Çelebi 2007 [1656a]; Çelebi 1982 [1652].

referansları içermektedir.[74] Kâtip Çelebi coğrafya yazılarında Latin kaynaklarını kullanmıştır.[75] Ayrıca bir yardımcıyla birlikte bir tarih kitabını ve bir coğrafya kitabını Latinceden Osmanlı Türkçesine çevirerek tercüme alanında da öncü bir rol oynamıştır.[76]

Kâtip Çelebi, 17. yüzyıl Osmanlı entelektüel yaşamında genel kuralı destekleyen bir istisnaydı. Miras aldığı aile serveti sayesinde İslamî çalışmalar da dâhil olmak üzere geniş bir yelpazedeki konuları incelemek üzere zaman ayırabilmişti. Piri Reis gibi, Kâtip Çelebi de aslında bir bürokrattı, ulema sınıfı mensubu değildi. Resmî bir medrese eğitiminden geçmemiş olması, onun yaratıcı ve üretken bir âlim olmasını sağlamıştı; bu şekilde istisnai bir düşünür olması, dönemin medreselerinin yeni fikir üretemediği algısını desteklemektedir. Medreselerin muhafazakâr doğası Osmanlı İmparatorluğu ile sınırlı değildi. (Sünni) Bâbürlü ve (Şii) Safevî imparatorluklarındaki medreseler de muhafazakârdı ve mezhepsel farklılıklara rağmen benzer müfredatlar takip etmekteydiler.[77]

Bu dezavantajlara rağmen, Safevî İmparatorluğu iki meşhur filozof yetiştirebildi. Mir Dâmâd (1543-1631), öndegelen bir filozof ve Şii ilahiyatçı olarak tebeyyün etti. Onun çalışmaları, "Isfahan Okulu" olarak bilinen, felsefenin yeniden canlanması sürecinin itici gücüydü.[78] Mir Dâmâd'ın en ünlü talebesi, hocasından bile daha meşhur olan Molla Sadra (1572-1640) idi.[79] Ancak, bu tür önemli filozofların varlığı, ulemanın felsefeye karşı vazettiği kısıtlamaları ortadan kaldırmadı. Hamid Dabashi'ye göre, Safevî medrese sistemi ve onun "dinî vakıflara tamamen bağımlı olması, öncelikle felsefeye ilgi duyan öğrenciler için herhangi bir mali desteği yasaklayıp engellemekteydi." Dabashi, Mir Dâmâd ve Molla Sadra'nın çalışmalarının istisnai olduğunu açıklar:

> Mir Dâmâd ve öğrencisi Molla Sadra örneğinde olduğu gibi, zengin ve etkili bir babanın evladı olarak dünyaya gelmek, felsefî bir kariyerin kolaylaştırılmasında önemli bir faktördü. Ancak, bu iki bağımsız zengin Şii filozof bile mali sıkıntılardan tamamen muaf değildi. Molla Sadra, Mir Dâmâd'a yazdığı mektuplardan birinde, ailesini geçindirme konusundaki

74. Çelebi 2007 [1653], 443-4, 1007, 262, 566-7, 598, 684, 899; Özervarlı 2015a, 388; Fleischer 1983, 199; Okumuş 2008, 83-6.
75. Çelebi 2008 [1654].
76. Ülken 2016 [1935], 233-9.
77. Robinson 1997, 174-84; Ahmed 2015, 18-9, 76-8.
78. Ziai 1996b, 636.
79. Corbin 1986, 462-72; Adamson 2016, 379-99.

mali sıkıntılardan ve sistematik olarak maruz kaldığı tacizlerden şikâyet etmektedir.[80]

Kısacası, Safevî İmparatorluğu'nda, "felsefe yapmak, İranlı filozofların buna dair riskleri göze alarak takip ettikleri tehlikeli bir eylemdi." Şii ortodoksi tarafında "felsefî söylemin meşruiyetine dair en ufak bir kabul" yoktu. Bu nedenle -Dabashi devam ediyor- filozoflar "Isfahan Okulu'nda ya da dışında, sürekli şüphelerin hedefi oldular." Mir Dâmâd, "Felsefe karşıtı fıkıh âlimlerinden korunmak için dolambaçlı söylemler kullandı." Molla Sadra ise "zulümden kaçarak, küçük bir köyde yıllarca sürgün hayatı yaşadı." Diğer bazı filozoflar ise "şiirsel ya da alaycı bir söylemi güvenli bir liman olarak seçtiler."[81] Dabashi'nin olumsuz koşulları tasviri, Molla Sadra'dan sonra İran'ın aynı kalibrede bir filozof yetiştirememesi gerçeğiyle desteklenmektedir.

Ulemanın kamusal işlevleri ve muhafazakârlığın neden olduğu sorunlar, Hindu çoğunluğa sahip Bâbürlü İmparatorluğu'nda daha karmaşıktı. Dahası, Bâbürlü devlet politikaları bu konularda farklı hükümdarlar altında keskin bir şekilde değişiyordu. Son büyük Bâbürlü imparatoru olan Evrengzîb (1658-1707), hanedanda dinî açıdan en muhafazakâr hükümdar olarak kabul edilir. Onun hükümranlığı devrinde, ünlü İslam fıkhı derlemesi *Fetâvâ-i Hindiyye* yazılmıştır.[82] Bu muhafazakâr sultan bile, eski hocasına söylediği nakledilen sözlerinden de görüldüğü üzere, aldığı medrese tarzı klasik eğitimden memnun değildi:

> Sizin tedrisatınızla elde ettiğim ilim neydi? Bana Frengistan'ın [Batı Avrupa] tamamının, önemsiz bir ada kadar küçük olduğunu öğrettiniz; öyle ki, evvelce en kudretli hükümdarının Portekiz kralı, sonra Hollanda kralı ve daha sonra İngiltere kralı olduğunu söylediniz. Frengistan'ın diğer hükümdarlarına, mesela Fransa kralına ve [İspanya] kralına gelince, onları bizim küçük racalarımıza benzeterek, Hindistan'ın kudretli sultanlarının tüm diğer kralların şanını gölgede bıraktığını iddia ettiniz... Bir hükümdar için çevre milletlerin lisanlarını bilmek elzem olabilecekken, siz bana Arapça okumayı ve yazmayı öğretmeye kalktınız; sanki on veya on iki yıl sıkı bir çalışmadan sonra ancak ustalaşabilecek bir lisanı öğrenmek için vaktimin büyük bir kısmını feda etmem, bana ebedi bir minnet

80. Dabashi 1996b, 600.

81. Dabashi 1996b, 600, 632. Ayrıca bkz. Ziai 1996b, 637; Fakhry 2004, 314-22.

82. *Fetâvâ-i Hindiyye,* Osmanlı fakihleri arasında iyi biliniyordu. Osmanlı Müslümanları tarafından da iyi okunan bir diğer Bâbürlü/Hint metni, Nakşibendî şeyhi, İmam Rabbânî olarak bilinen, Ahmed Sirhindî'nin (1564-1624) *Mektubat*'ıydı.

> borcu yükleyecekmiş gibi düşündünüz. Bir şehzadenin tahsilinde pek çok mühim mevzunun yer alması gerektiğini unutarak, sanki en mühim mesele gramerde maharet kazanması ve bir fakihe yakışır bir ilim sahibi olmasıymış gibi hareket ettiniz. Böylece, gençliğimin kıymetli saatlerini kuru, faydasız ve bitmek bilmeyen bir kelime öğrenme vazifesiyle heba ettiniz![83]

Fazlur Rahman'a göre, Evrengzîb'in ifadesi örnek niteliğindeydi: "Medrese tarzı İslamî tedrisat müfredatının darlığını daha açık ve keskin bir şekilde eleştiren bir ifade yoktur."[84]

Aslında, yaratıcı ve eleştirel düşünce eksikliği, 17. yüzyılda Osmanlı sultanlarına sunulan ünlü ıslahat lâyihalarında bile görülmektedir. Üst düzey bir devlet ricali olan Koçi Bey, arka arkaya iki sultana (1631 ve 1640'ta) iki risale sundu. Ona göre, Osmanlı sistemi bozuluyordu ve ana sorun yolsuzluktu. Yargı ve yönetim kademelerine yapılan atamalarda özellikle kayırmacılık ve rüşvetin yaygınlaşması ile tımar sistemi, yani askerî arazi yönetimi ve vergi toplama düzeni, giderek zayıflamıştı. Koçi Bey, sultanların merkezî otoritelerini kullanarak âdil bir atama sistemi tesis etmelerini ve tımar sistemini düzeltmelerini önerdi.[85] Bundan on yıl kadar sonra, Kâtip Çelebi üçüncü bir sultana bir risale sundu. İbn Haldûn'un tarihsel döngü anlayışından etkilenen Kâtip Çelebi, Osmanlı'daki sorunları imparatorluğun yaşlanmasıyla birlikte ortaya çıkan doğal sonuçlar olarak değerlendirdi. Özellikle yolsuzluklara, makamların ehil olmayan kişilere para karşılığı verilmesine ve bu kişilerin, rüşvet için yaptıkları harcamaları karşılamak amacıyla halktan fazla vergi almasına işaret etti. Ayrıca, devletin gelirleri ile askerî giderleri arasındaki büyüyen dengesizliği vurguladı. Adaletli bir düzeni yeniden kurmayı ve devlet bütçesini dengelemeyi tavsiye etti. Koçi Bey gibi, Kâtip Çelebi de kesin çözüm olarak kudretli bir padişahın şart olduğunu belirtti.[86]

Koçi Bey ve Kâtip Çelebi'nin ıslah raporları pragmatikti ve kişisel gözlemleriyle mali verilere dayanıyordu. Osmanlı sisteminin önceki dönemlere kıyasla daha kötü bir durumda olduğunu kabul edecek kadar gerçekçiydiler. Ancak, yalnızca Osmanlı devlet yapısına odaklandılar ve daha geniş ölçekteki eğitim ve ekonomik

83. Alıntılanan kaynak: Bernier 1891 [1668], 155-7.
84. Rahman 1968, 230.
85. Bey 1972 [1631-1640], 48; 68-70; 84.
86. Çelebi 1982 [1652], 24-5, 32.

sorunları, örneğin âlimlerin ve tüccarların kötüleşen koşullarını gözardı ettiler. Ayrıca, Avrupa'daki gelişmeler hakkında yeterli bilgi ve görüş sunmuyorlardı. 17. yüzyıl Müslüman siyasal düşüncesi üzerine yazan modern araştırmacılar genellikle Koçi Bey ve Kâtip Çelebi'yi dönemin en öndegelen düşünürlerinden ikisi olarak tanımlar.[87] Ancak, siyasal düşünce açısından, bu iki düşünürün yazdıkları, ne kendilerinden önce yaşamış Tûsî ve İbn Haldûn gibi Müslüman âlimlerin, ne de çağdaşları olan Machiavelli ve Hobbes gibi Batı Avrupalı yazarların eserleri kadar bir derinliğe sahipti.[88]

Bir Kez Daha Gerilime Tezi

Bazı Batılı akademisyenler, Osmanlı deneyimini, İslam dünyasında entelektüel çöküş iddiasına karşı bir delil olarak öne sürmüştür. Gerileme tezinin önceki analizinde (4. Bölüm'de) belirtildiği gibi, bu tür bir revizyonist tarih, ilginç soruları tetikleyebilir, alternatif argümanlar aracılığıyla bilgi genişlemesine katkıda bulunabilir ve Batı'nın üstünlüğünü sorgulayabilir. Ancak, bu olumlu yönlere rağmen, Osmanlı tarihini entelektüel dinamizm dönemi olarak yorumlayan yaklaşımlar gerçekten uzaktır.

Bu revizyonist araştırmacılardan iki kaydadeğer örneği kısaca inceleyelim. Bunlardan biri Dimitri Gutas'tır. Gutas, Müslüman dünyanın felsefî ve bilimsel açıdan gerilediğini ve bunda ortodoks Sünni ulemanın mesuliyeti olduğunu savunanları eleştirir. Bu görüşünü kanıtlamak için Tûsî tarafından yönetilen Merâga Rasathanesi'ne atıfta bulunur: "Müslüman 'ortodoksinin' bilimlere en düşman olduğu varsayılan dönemin zirvesinde, çok önemli bir bilim dalı, İslam dünyasında sadece geliştirilmekle kalmadı, aynı zamanda bir rasathane kurularak kurumsallaştırıldı."[89] Bu, yanlış bir örnektir. Gutas'ın da kabul ettiği gibi, Merâga Rasathanesi, Hülâgu'nun Bağdat'ı işgali ve Abbasî Halifeliği'nin yıkılmasından bir yıl sonra Moğollar tarafından inşa edilmiştir. Bu, Müslüman dünyada ortodoks din adamlarının zirve zamanı değil, en alt düzeyde oldukları dönemlerden biriydi. Moğol istilasından önce bile, Tûsî -Gazâlî tarafından mürted olarak tanımlanan- İsmailîlerin himayesi

87. Rosenthal 1958, 224-33; Black 2011, 264-7; Adamson 2016, 407-8.
88. Machiavelli 1996 [1513]; Hobbes 1994 [1651].
89. Gutas 1998, 172. George Saliba (2007, 243) da gerileme tezini eleştirirken Tûsî'ye işaret eder. Saliba, Tûsî'nin "Bağdat'ın yağmalanmasından önce yaklaşık 400.000 el yazmasını kurtardığını" iddia eder. Saliba olanak dışı bu iddiası için bir kaynak gösteremez.

altında Alamut Kalesi'nde yaklaşık yirmi yıl geçirmişti. Tûsî, Şii bir ilahiyatçıydı ve onun yönettiği rasathane, bazı Sünnilerin orada çalışıp çalışmadığına bakılmaksızın, Sünni ortodoksi ve bilimsel araştırma arasındaki uyumun bir örneği olarak takdim edilemez.

Gutas, iddiasını 18. yüzyıl gibi yakın bir zamana kadar uzatır: "İbn Sina felsefesi ve onun sonraki gelişimi, 16. asırdan 18. yüzyıla kadar Osmanlı âlimleri arasında hevesli destekçi ve şârihler buldu."[90] Bu iddiaya ilişkin üç ana çekincem var. Birincisi, Osmanlı âlimlerini, İbn Sina hakkında yorum yapmalarıyla övmek yerine –aradan geçen yüzyılların ardından- hâlâ kendi orijinal eserlerini ortaya koyamadıkları için eleştirebiliriz. İkincisi, Gutas bu heveskâr destekçi ve şârihlerin kimler olduğunu açıklamaz. Sadece Kâtip Çelebi'nin, Hocazâde de dâhil olmak üzere bazı erken Osmanlı âlimlerinin isimlerine atıfta bulunduğunu alıntılamakla yetinir. Başka bir yerde, Gutas, Hocazâde'nin felsefe ve İslam üzerine yukarıda bahsedilen kitabını "İbn Rüşd'ün fikirlerinin çürütülmesi" olarak tasvir eder.[91] Ancak Türker ve bu konudaki sonraki uzmanlar, Hocazâde'nin İbn Rüşd'te atıf bile yapmadığını vurgulamışlardır.[92] Son olarak, Gutas, Kâtip Çelebi'nin[93] –daha önce incelediğimiz dört âlim olan– Hocazâde, Kadızâde-i Rûmî, Ali Kuşçu ve Kınalızâde'yi Osmanlı tarihinin erken dönemlerin örnek âlimleri olarak sıraladığı pasajını alıntılar. Ama pasajın başlangıç kısmını alıntılarken, devamını görmezden gelir. Hâlbuki sonraki kısımda Kâtip Çelebi, Kınalızâde'den (ö. 1572) sonra Osmanlı entelektüel hayatında bir gerileme döneminin başladığını vurgular. Medrese müfredatından felsefenin dışlanmasını eleştirir. Bu nedenle Kâtip Çelebi, bazı nadir örnekler hariç, felsefe ve tabii bilimlerin gerilediğini belirterek, bunun da Osmanlı Devleti'nin genel gerilemesine işaret ettiğini kaydeder.[94]

İslam dünyasındaki entelektüel gerileme tezini reddetmek için Osmanlı tarihinden örnekler sunan ikinci araştırmacı Khaled El-Rouayheb'dir. El-Rouayheb, *17. Yüzyılda İslam Entelektüel Tarihi: Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Mağrip'te İlmi Akımlar* isimli kitabında,[95] temelde Osmanlı örneğine odaklanarak Müslüman

90. Gutas 1998, 173.
91. Gutas 2014, XIV: 88.x
92. Türker 1956, 53-60, 385-7; Arslan 1972, 21; Özervarlı 2015a, 385-9.
93. Gutas 1998, 173.
94. Kâtip Çelebi 2007 [1653], 567-8.
95. Türkçe çevirisi: *17. Yüzyılda İslam Entelektüel Tarihi: Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Mağrip'te İlmi Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023) –ç.n.

bilim adamlarının devam eden entelektüel canlılığını göstermeye çalışır.[96] Ona göre, Devvânî (1426-1502), Osmanlı âlimleri üzerinde uzun vadeli bir etkiye sahip olan öndegelen bir Müslüman filozoftur. El-Rouayheb'in sözleriyle, "Batı İran'da (özellikle Şiraz ve Tebriz'de) etkili olan Devvânî, 13. yüzyıl ile 17. yüzyıl arasında tesir gösteren en önemli Müslüman filozoflardan biridir."[97]

Gerçekten de Devvânî'nin Akkoyunlu Sultanı Uzun Hasan için Farsça olarak kaleme aldığı *Ahlâk-ı Celâlî*'si, Kınalızâde örneğinde görüldüğü gibi Osmanlı âlimlerini etkilemişti. Bununla birlikte, bu etkiyi felsefî yaratıcılık ve üretkenliğin devamı olarak tanımlamak mübalağa olur. Birçok araştırmacı, Devvânî'nin çalışmalarının özgünlüğünü[98] ve felsefî derinliğini sorgulamıştır.[99] *Ahlâk-ı Celâlî*'nin, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinin[100] uyarlaması olmasının ötesinde, vaaz üslubu da metinde göze çarpmaktadır.[101] Devvânî'yi birinci sınıf bir filozof olarak kabul etsek bile, onun varlığı yine de gerileme tezini çürütemez. Elbette, Osmanlı İmparatorluğu'nun altı yüzyıllık tarihinde bazı felsefî ve bilimsel ilerlemeler olmuştur. Ancak, bu çalışmalar aynı dönem boyunca Batı Avrupa'daki veya hatta önceki altı yüzyılda (8.-13. asırlar) İslam dünyasındaki çalışmalarla karşılaştırıldığında, Osmanlı dönemi, bir entelektüel durgunluk devri olarak ortaya çıkmaktadır.[102] Bu durgunluk, tüccarların marjinalleştirilmesiyle ilişkilidir ki bu durum bir sonraki kısımda incelenecektir.

Tüccarların Etkisizleştirilmesi

Müslüman dünyadaki üç imparatorluğun -Osmanlı, Safevî ve Bâbürlü- her biri askerî temelli devletlerdi; bürokrasi ve arazi gelir sistemi askerî önceliklerle şekillenmişti. Ticaret önemli bir

96. El-Rouayheb 2015, 1-2, 356-61.
97. El-Rouayheb 2015, 30. Ayrıca bkz. El-Rouayheb 2010, 254-9.
98. Darling 2013, 117; Fakhry 1991, 143; Fleischer 1983, 201.
99. Erwin Rosenthal'e (1958, 223) göre, Devvânî, "Kindî'den İbn Rüşd'e kadar uzanan felsefe geleneğine mensup bir filozof değildi, hatta kaynağı ve modeli olan Tûsî gibi bile değildi... Onun sayfalarında artık hakikate olan tutkulu bağlılıklarını, sorgulayan zihinlerini ya da entelektüel merak ve çabalarını hissetmiyoruz."
100. Tûsî 1964 [1235].
101. Dawani 1839 [1477].
102. Gerileme tezini reddeden bazı akademisyenler, Osmanlı dönemine ait ilerde bulunacak el yazması eserlerin devrin dinamizmini yansıtacağını da ileri sürmekteler. Hâlbuki 9. ila 12. yüzyıllarda yazılan eserler bile bilinirken, 13. ila 19. yüzyıllarda var olduğu ileri sürülen el yazmalarının hala ortaya çıkmamış olduklarına inanmak zordur.

gelir kaynağı olsa da tüccarlar toplumda belirleyici bir güce sahip değildi.[103] Bâbürlü İmparatorluğu, diğer ikisine oranla, çok daha büyük bir nüfusa ve çok daha geniş verimli ve sulak topraklara sahipti. O yüzden iktisadi üretim ve ticaret çok daha gelişmişti. Ama orada bile, tüccarların, dönemin Avrupa'sındaki burjuva ile karşılaştırılabilecek derecede, siyasi etkisi yoktu. Tarihçi Hodgson bu üç devletin askerî doğasını açıklarken, Moğol idari modelinin etkisine işaret etmektedir. Bu devletleri "barut imparatorlukları" olarak adlandırır ve "tüm devlet aygıtının tek bir devasa ordu olarak organize edildiğini" vurgular.[104]

Osmanlılar döneminde, önceki Müslüman hanedanlardaki eski *iktâ* sisteminin bir devamı olan *tımar* sistemi, arazi rejiminin önemli bir kurumu haline geldi. Tımar aracılığıyla, Osmanlı devleti askerleri, özellikle sipahileri (Türk süvarileri), toprakları yönetmek ve tarımsal vergileri ve gelirleri toplamakla yetkilendirdi. Önceki Müslüman iktâ sistemleri gibi ve Avrupa feodalizminin aksine, Osmanlı tımar rejiminde arazi geliri tahsisleri kalıtsal değildi ve köylüler kendi işlerini organize etme konusunda özgürdü. Bir tımar sahibi, denetimi altındaki köylülere zorla çalıştırma, angarya veya keyfî vergiler dayatamazdı.[105]

Şevket Pamuk'a göre, arazi mülkiyetinin devlete ait olması ve özel sermaye üzerindeki kısıtlamalar, 19. yüzyıl reformlarına kadar Osmanlı ekonomik sisteminin ana özellikleriydi.[106] Murat Çizakça, Osmanlı ekonomik sistemini son derece devlet merkezli olarak tanımlar; bu sistemde devlet, "Üretimin temel unsurlarını ve fiziki sermayeyi sıkı sıkıya kontrol eder, neredeyse tüm madenleri ve metalurji tesislerini elinde bulundurur, faktör fiyatları ve ticari kârlar üzerinde kesin bir denetim uygular –kısacası, ekonomiyi etkin bir şekilde kontrol ve domine eder." Çizakça'ya göre, bu ekonomik açıdan verimsiz Osmanlı sistemi, erken İslam tarihindeki kapitalizm dostu ekonomik modelden "önemli bir sapma" teşkil eder.[107]

103. Osmanlılar ve Safevîler birbirlerine karşı iktisadi ambargolar da uyguladılar, bu da İran ipeği gibi maddelerin ticaretini engelledi. İnalcık 1994, 246. Mezhep savaşları, tüccarların Sünni Osmanlı, Şii Safevî ve Sünni Özbek bölgeleri arasında güvenli bir şekilde seyahat etmelerini engelledi. Rossabi 1990, 351, 361; Soucek 2000, 151. Ticari olarak zararlı bu çatışmanın karar vericileri arasında yönetici sınıf ve ulema vardı; tüccarlar yoktu.

104. Hodgson 1974c, 16; Hodgson 1974b, 408.

105. İnalcık 2000, 503. Ayrıca bkz. İnalcık 1994, 114-73.

106. Pamuk 2004, 246. İnalcık'a göre (2000 [1973], 110), 1528'de Osmanlı topraklarının yaklaşık yüzde 87'si devlet mülkiyetindeydi (*miri*).

107. Çizakça 2011, xxii-xxiii.

Bu bağlamda, Osmanlı askerî elitleri ya maaş (Yeniçeriler ve sultanın diğer kapıkulu askerleri için) ya da arazi gelir tahsisleri (sipahiler için) almaktaydı. Benzer şekilde, belirli ulema sınıfı mensupları maaş alırken, medreseler vakıf gelirlerine bağımlıydı. Bürokratlar, devletten maaş alan başka bir grubu oluşturuyordu. Yukarıda belirtildiği gibi, askerî elitler, ulema ve bürokratlar, askerî olarak adlandırılan siyasi açıdan baskın sınıfı oluşturuyordu. Yüksek rütbeli ulema ve bürokratlara verilen bazı askerî unvanlar, Osmanlı devlet yapısının askerî karakterini gösteriyordu. Anadolu'nun (veya Balkanların) baş kadısı, sivil ve ulema sınıfı mensubu olmasına rağmen *kadı-asker* (askerî kadı / kazasker) olarak adlandırılıyordu. Benzer şekilde, valiler ve diğer bazı üst düzey bürokratlar, aslında sivil kişiler olsalar bile paşa unvanını alabiliyordu.[108]

Diğer sosyal sınıflar, daha aşağı görülen reaya (tebaa) kapsamındaydı. Köylüler, zanaatkârlar ve tüccarlar bu kategoriye dâhildi. Üretici ve vergi mükellefleriydiler, ancak yönetime katılamaz veya silah taşıyamazlardı.[109] İbn Haldun'un terminolojisinde, *asabiye*tlerini kaybetmeleri beklenirdi. Askerî sınıf hem güç kullanımını hem de yasa yapmayı tekelinde tutuyordu, bu iki bileşen siyasetin unsurlarıydı; dolayısıyla reaya –isyan etmedikleri sürece ki bu nadiren olurdu- pasifleştirilmiş bir durumdaydılar. Çeşitli Batı Avrupa ülkelerindeki şehir meclisleri ve parlamentoların aksine, Osmanlı İmparatorluğu, 19. yüzyıla kadar, tüccarların yasa ve politika yapımına katılabileceği, en azından vergi oranlarını tartışabileceği, bir kuruma sahip değildi.[110]

Osmanlı, Safevî ve Bâbürlü imparatorluklarındaki askerî kaygıların önceliği, Batı Avrupa teknolojilerinin seçmeli bir şekilde benimsenmesinde kendini gösterdi. Batı Avrupalıların çok etkili bir şekilde kullandığı üç teknolojiden –barut, matbaa ve deniz pusulası- bu Müslüman imparatorluklar yalnızca barutu etkili bir

108. "Osmanlı İmparatorluğu her şeyden önce bir askerî organizasyona sahipti... Sivil hükümet ile askerî komuta arasında bir ayrım yoktu... Vezirler ve eyalet valileri aynı zamanda savaşta komutan olarak da görev yapıyordu." Imber 2009, 330.

109. Akdağ 2009 [1963], 178.

110. Bu, "tüccarların ve zanaatkârların aslında baskın güç olduğu ve ekonomik politikayı kendi çıkarlarına göre şekillendirdikleri... İtalyan, Alman, Flaman ve Hollanda şehir devletlerinin" tam tersiydi. Issawi 1980, 500-1. Parlamentolar; aristokrasi, din adamları ve burjuvazi üyelerini kapsamaktaydı ve 1188'de İspanya'da açılan ilk parlamento zamanla –Bizans hariç- Avrupa'nın birçok bölgesine yayıldı. Van Zanden, Buringh ve Bosker 2012, 846-7.

şekilde benimsemişlerdi,[111] bu da onların etkili askerî elitlerinin çıkarlarına uygundu.[112] Bu imparatorluklar matbaa kurmamışlardır (1727'deki Osmanlı matbaasına kadar) çünkü ticari çıkarları için bu teknolojiyi destekleyecek etkili tüccar sınıflarına sahip değillerdi. Bunun yerine, bu imparatorluklarda matbaa teknolojisini gereksiz, hatta tehlikeli gören etkili bir ulema sınıfı vardı.

Üç Müslüman imparatorluğun deniz pusulasına ve uzun mesafeli deniz ticaretine olan ilgisizliği de benzerdi. Safevîler ve Bâbürlülerde askerî yöneticiler kara ordularına odaklanmışlardı. Ne birinci sınıf bir donanmaya ne de ticaret filosuna sahiptiler.[113] Yalnızca Osmanlılar etkili bir donanmaya sahipti. Kızıldeniz ve Basra Körfezi'ndeki limanlarını kullanarak Hint Okyanusu'nda Portekizlilere karşı savaştılar.[114] Ancak, Mombasa (Doğu Afrika), Diu (Hindistan) ve Açe (Endonezya takımadaları) gibi uzak yerleri de içeren Osmanlı seferleri yalnızca 1530'lar ile 1580'ler arasında gerçekleşebildi.[115] Bunun dışında donanması Akdeniz merkezli idi. Fakat Akdeniz'de bile Osmanlı denizciliği askerî nitelikteydi, ticari gemiciliği zayıftı.

111. "Matbaa, barut ve deniz pusulası... dünyadaki herşeyin durumunu değiştirdi: İlki edebiyatta, ikincisi savaş sanatında, üçüncüsü denizcilikte." Bacon 2000 [1620], 100. "Barut, pusula ve matbaa burjuva toplumunu ortaya çıkaran üç büyük icattır. Barut şövalyelik sınıfını havaya uçurdu, pusula dünya pazarını keşfetti ve kolonileri kurdu, matbaa ise Protestanlığın ve genel olarak bilimin yeniden doğuşunun aracı oldu." Marx 1991 [1861-1863], 403. Ayrıca bkz. Braudel 1981, 385-408. Bu teknolojiler Çin'de icat edildi. Needham 2004, 214; Andrade 2016, bölüm 2-4.

112. Agoston 2005, 19, 59-60, 194. Osmanlılar, 1517'de Mısır'ı fethederken Memlûklere karşı toplar, tüfekler ve tabancalar kullanmışlardı. Sultan Selim, zaferini bir Memlûk komutanıyla tartışırken, o, Osmanlıları "kılıç ve mızrak" ile savaşmayı öngören İslamî yoldan saptıkları için suçlamıştı. Aslında Memlûkler, 1389 gibi erken bir tarihte kuşatmalarda top kullanmışlardır. Ancak, Memlûkler çoğunlukla atlı asker oldukları için Osmanlı Yeniçerileri gibi savaş alanında barut kullanmamışlardır zira bunu at üzerinde kullanmak çok zordu. Ayrıca, Osmanlı topraklarında ateşli silahların üretimi için gerekli mineraller bulunmasına rağmen, Memlûkler metalleri çoğunlukla ithal etmek zorundaydı. Ayalon 1956, 27, 89, 94-6, 102-3.

113. "Bâbürlüler kalıcı bir donanma oluşturmak konusunda başarısız oldular." Parker 1996, 108, 219n76.

114. Giancarlo Casale (2010), Osmanlıların Portekizlilere karşı deniz seferlerinde bazı başarılarına atıfta bulunarak, Avrupa keşiflerine benzer bir "Osmanlı keşif çağı" olduğunu savunur. Ancak, bu çok abartılı bir iddiadır. Osmanlıların, Portekizlilere göre doğal avantajları vardı: Kızıldeniz üzerinden Hint Okyanusu'na erişimi vardı, oysa Portekiz gemileri Afrika'yı dolaşmak zorundaydılar; Osmanlı İmparatorluğu'nun Portekiz'den daha büyük toprakları ve nüfusu vardı ve dahası Hint Okyanusu'ndaki birçok hükümdar ve tüccarla, ortak İslamî kültür yoluyla daha kolay iletişim kurma imkânları vardı. Tüm bunlara rağmen Osmanlılar Portekizlileri uzun vadede durduramadılar.

115. İnalcık 1994, 320-40.

Atlantik Okyanusu'nda denizcilik konusunda ise, Osmanlılar hem donanma hem ticari gemiler açısından ilgi göstermemiştir. Amerika'ya yapılan ilk Osmanlı deniz seyahati, Kolomb'dan ve Vasco da Gama'dan yaklaşık dört yüzyıl sonra, kazara gerçekleşti. 1866'da Osmanlı donanması, İstanbul'dan iki gemisini Afrika'nın Ümit Burnu'nu dolanıp Basra'ya varmaları için yola çıkardı. Cebelitarık Boğazı'nı geçtikten sonra gemiler yakalandıkları fırtına sebebiyle Brezilya'ya gitmek zorunda kaldı. Daha sonra, Brezilya'dan ayrılarak Afrika'yı dolaşıp Basra'ya vardılar.[116] Bu geç de olsa yapılan Atlantik seyahati de Osmanlı'nın askeri gemileriyle yapılmıştı; Osmanlı Müslümanlarının Atlantik'e açılabilecek ticari gemileri yoktu.

Bazı araştırmacılar, Osmanlıların uzun mesafeli deniz ticaretine ilgisizliğini kültürel faktörlere ve düşünce yapısına atıfta bulunarak açıklamışlardır. Sabri Ülgener, 13. yüzyıldan itibaren tasavvufî aktörlerin ve düşüncelerin Anadolu'da ekonomik rekabet pahasına istiğna ve çileciliği teşvik ettiğini savunmuştur.[117] Bu argümanı, Anadolu'da çok etkili bir tasavvuf temelli metin olan Gazâlî'nin *İhya*'sından bazı pasajlarla desteklemek mümkündür. Bu eser, 14. yüzyılın başlarında Anadolu'daki bir beylikte Türkçeye çevrilmiştir. 16. yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda tekrar (kısmen) Türkçeye tercüme edilmiştir.[118] Bir asır sonra, Kâtip Çelebi yaygın bir deyimi kaydetmiştir: "Diğer tüm İslam kitapları kaybolsa bile, dini yeniden diriltmek için *İhya* tek başına yeterli olurdu."[119] Bu kadar etkili olan *İhya*, tüccarları kârı maksimize etme isteğinden caydırır. Onlardan pazara erken gelmekten ve geç çıkmaktan kaçınmalarını ister. Yeterince kazananların pazarı erken terk etmelerini ve ibadete odaklanmalarını teşvik eder. *İhya* ayrıca tüccarların deniz ticaretine katılmamaları gerektiğini savunur. Bu hükmü desteklemek için bir hadis bile aktarır: "Deniz seferine, ancak hac, umre veya cihat için çıkılır."[120]

Bu pasajlar, Anadolu'nun ve muhtemelen Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer Müslüman nüfuslu bölgelerinin kültürel ortamı hakkında bir fikir verebilse de Müslüman tüccarların genelinin tutumları üzerindeki etkilerini mübalağa etmemek gerekir.

116. Faik 2006 [1868].
117. Ülgener 1981, 58-94. Ayrıca bkz. Sayar 1986, 125, 134-6.
118. Ülken 2016 [1935], 138; Özervarlı 2015b, 254.
119. Çelebi 2007 [1653], 71.
120. Gazâlî 1974b [1097], 223-4.

Mesela, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslümanların aksine, Hint Okyanusu'ndaki Arap Müslüman tüccarlar, Portekizliler onların gemilerini yok edip limanlarını işgal edene kadar, deniz ticaretinde çok başarılıydı.[121] Kısacası, dinî metin ve fikirlerin etkisi yerine, sınıf ve güç ilişkilerine odaklanmak analitik olarak daha açıklayıcı olur. Bu kitabın temel argümanı açısından bakarsak, deniz ticareti konusu, sınıf ve güç ilişkilerine göre şekillenmiştir. Osmanlı tüccarları, uzun mesafeli deniz ticaretinde Avrupalı meslektaşlarıyla rekabet edemedi, çünkü ulema-devlet ittifakı tarafından kendi ülkelerinde etkisiz kılınıp marjinalleştirildiler.

Osmanlı hükümdarları, tüccarların kötü koşullarıyla pek ilgilenmiyordu zira asıl ekonomik kaygıları, şehirler, özellikle de İstanbul için "temel gıda maddelerinin kesintisiz akışını sağlamak" idi.[122] Şehirlerde kıtlık veya yüksek fiyatlar olmadığı sürece, Osmanlı hükümdarları malların yabancı mı yoksa yerel tüccarlar tarafından mı tedarik edildiğine pek önem vermiyorlardı. Bu *provizyonist* politika nedeniyle Osmanlı devleti bazen diğer ülkelere ihracatı yasaklamaktaydı.[123] Ayrıca, Osmanlı sultanları belirli Avrupa devletleriyle yabancı tüccarlara ayrıcalıklar sağlayan kapitülasyonlar –karşılıklı faydalara dayalı ikili sözleşmeler- imzalamaktaydı. Kapitülasyonlar, prensipte karşılıklı yarar temelinde olmasına rağmen, zamanla Avrupa tüccarlarının Osmanlı pazarlarına egemen olmalarına hizmet etti. Jeopolitik kaygılar sultanların bu anlaşmaları kabul etmesini etkiledi, ama bu durum Osmanlı tüccarlarının ve imalatçılarının çıkarlarına zarar verdi. Sultanlar Habsburglara karşı avantaj sağlamak umuduyla, onların rakibi olan ülkelere, 1569'da Fransa'ya, 1580'de İngiltere'ye ve 1612'de Hollanda Cumhuriyeti'ne bu tür kapitülasyonlar verdiler.[124] Osmanlı'nın aksine, Avrupa hükümetleri kendi tüccarlarını önceleyen politikalara yöneliyorlardı; merkantilist politikalar yaygınlaşıyordu. Avrupalı devletler bu politikalarla kendi tüccarlarını ve imalatçılarını desteklemek için (kimi zaman

121. "Portekizlilerin sahneye girişine" kadar "Araplar, yüzyıllar boyunca Hint Okyanusu'nun öndegelen tüccarları ve denizcileri olarak kaldılar." Hourani 1995 [1951], 83. Portekizliler, Bâbürlü Hanedanı'nın kuruluşundan otuz yıl kadar önce, 1498'de geldiler ve "Ümit Burnu'ndan yeni bir baharat yolu açmalarının direnişle karşılaşacağını bildikleri için acımasız şiddet uyguladılar." Ferguson 2011, 34.

122. İnalcık 1994, 179. Ayrıca bkz. Genç 2000, 41-4, 80-5, 92-4, 199. 1600 ve 1700 yıllarında İstanbul'un tahmini nüfusu 700,000 idi ve 1700 yılında dünyanın en büyük şehriydi. Chandler 1987, 20-1, 481-3.

123. Pamuk 2004, 235; İnalcık 1970, 217.

124. İnalcık 1994, 21, 189-95.

zor kullanarak) ihracat pazarlarını açmakta[125] ve gerekirse ithalatı kısıtlamaktaydılar.[126]

İnalcık'a göre, Hollanda ve İngiliz ekonomileri 17. yüzyılın sonunda, kolonilerindeki pamuk ve şeker gibi mahsullerin kitlesel üretimi ve birçok imalat ürününün üstün kalitesi sayesinde Osmanlı ekonomik çıkarlarını tehdit etmekteydi. Ancak, Osmanlılar bu zorluklara karşı "yerli sanayileri korumak ve geliştirmek için sistematik bir politika" geliştirmemişlerdi. Safevîlerin de, Avrupalı rakiplerine karşı ekonomik rekabetteki durumları, daha iyi değildi.[127]

Batı Avrupa'nın Yükselişi

Batı Avrupa, 15. ve 17. yüzyıllar arasında, "Batı'nın yükselişi" olarak adlandırılan süreçte, entelektüel, ekonomik ve askerî alanlarda ilerlemeler kaydetti. Pekçok araştırmacı, Avrupa'daki siyasi adem-i merkeziyetçiliği bu gelişmelerin temel nedeni olarak göstermiş ve bunu, Müslüman dünyadaki ve Çin'deki siyasi merkeziyetçilikle karşılaştırmıştır. Öte yandan, Batı Avrupa'nın yükselişinde siyasi adem-i merkeziyetçiliğin rolü abartılmamalıdır. Zira bu politik adem-i merkeziyetçilik her zaman olumlu bir unsur değildir, hatta belirli koşullar altında kaos anlamına da gelebilir. Roma'nın yıkılmasının ardından Batı Avrupa, yüzyıllar boyunca genel bir siyasi adem-i merkeziyetçilik yaşamış, ancak bu dönemde sonraki yüzyıllarda görülen ekonomik ve entelektüel ilerlemeye benzer bir gelişme yaşanmamıştır. Karolenj İmparatorluğu'nun 9. yüzyıldaki görece merkeziyetçi yönetimi ise genellikle olumlu bir istisna olarak kabul edilir. Roma'nın düşüşünden beş asır sonra, 990'da, Batı Avrupa'da "yüzlerce prenslik, piskoposluk, şehir devleti ve diğer otoriteler" vardı[128] ve fakat bu bölge hala Eski Dünya'nın geri kalmış bir köşesiydi.

Öte yandan, siyasi merkeziyetçiliğin diğer faktörlerle, örneğin yaratıcı bir entelektüel sınıf ve dinamik bir tüccar sınıfıyla birleşimi,

125. Issawi 1982, 17-9. Osmanlı devlet adamları, "ticaret daralırken yeni pazar arayışını teşvik etmediler. Bu bağlamda Portekiz Prensi Gemici Henrique'nin faaliyetlerine, ya da [İngiliz] Kraliçesi Elizabeth'in Levant Şirketi'ni himaye etme politikasına benzer şekilde Osmanlı'nın [ekonomik stratejisi] yoktu." Mardin 1969, 261.

126. Batı Avrupa devletleri korumacı politikalar izliyorlardı. İngiliz devleti, 1685'ten itibaren Hint kumaşlarına yüksek gümrük vergisi uygulamaya başladı. Parthasarathi 2011, bölüm 5, 126.

127. İnalcık 1994, 353-4, 359. Ayrıca bkz. İnalcık 1970, 212.

128. Tilly 1992, 40.

erken İslam tarihinin bazı dönemlerinde görüldüğü gibi, entelektüel ve ekonomik ilerlemenin itici gücü haline gelmişti. Bir önceki bölümde incelendiği üzere, Batı Avrupa 11. ve 14. yüzyıllar arasında buna benzer bir sentezi oluşturmaya başladı. Ekonomik büyüme ve kurumsal çeşitliliğin artması gibi çok sayıda dönüşüm yaşandı. Tüccarlar ve zanaatkârlar, Avrupa şehirlerinde, askerî elit ve din adamları gibi iki baskın sınıfa meydan okuyan zümreler olarak ortaya çıktı. Katolik Kilisesi ile krallar arasındaki güç dengesinin ortaya çıkması hem kurumsal çeşitliliği artırdı hem de üniversitelerin açılmasını kolaylaştırdı. Tüm bu süreçlerle birleştiğinde, siyasi adem-i merkeziyetçilik, Batı Avrupa'nın çok boyutlu yükselişi açısından olumlu bir faktör haline geldi.

Benzer şekilde, siyasi merkeziyetçilik, her zaman gerilemeye yol açmaz. Ama eğer düşünsel bir tekel ile birleşirse toplumları geriletebilir. Osmanlı, Safevî ve Bâbürlü imparatorluklarındaki siyasi merkeziyetçiliğin ana sorunlu yönü, doktriner ve kurumsal hegemonyanın –benim "ulema-devlet ittifakı" olarak adlandırdığım olgunun- bileşkesi haline gelmesiydi. Bazı uzmanlar, Çin tarihinde merkezî devlet ile Konfüçyüsçülüğün doktriner hegemonyasının birleştiği bir örnek olarak Ming Çin'ini (1368-1644) göstermişlerdir.[129] Önceki Moğol Yuan hanedanlığı altındaki yabancı yönetime bir tepki olarak Ming Hanedanı döneminde, özellikle eğitim sistemi aracılığıyla, kültürel muhafazakârlık teşvik edildi; örneğin bürokratik yeterlik sınavlarında başarı elde edebilmek, yıllar süren Konfüçyüsçü metinlerin ezberlenmesini gerektirmekteydi ve bu durum yaratıcılık ile yenilikçiliğin önünde bir engel teşkil etmişti.[130]

Batı Avrupa'ya dönersek; Charles Tilly'ye göre, 1200'de özellikle bugünkü Almanya ve Kuzey İtalya'yı kapsayan Kutsal Roma İmparatorluğu, topraklarında yüzlerce mahalli siyasi otoriteye evsahipliği yapmaktaydı. Örneğin, "sadece İtalyan yarımadasında

129. Paul Kennedy'ye (1987, xvi-xvii) göre, 16. yüzyılın başında, Osmanlılar, Bâbürlüler ve Ming Çin'i dâhil olmak üzere Doğu'daki tüm güç merkezleri, "Yalnızca resmî devlet dinî değil, ticari faaliyetler ve silah geliştirme gibi alanlarda da düşünce ve uygulama birliğini ısrarla talep eden merkezî bir otoriteye sahipti." Buna karşılık, Batı Avrupa'da "bu tür bir merkeziyetçiliğin olmaması" ve sürekli mücadele halindeki gruplar "rekabetçi, girişimci bir ortam" yarattı ve nihayetinde Batı'nın ekonomik ve askerî üstünlüğüyle sonuçlandı.

130. Ming Hanedanı'nın bir başka özelliği de, –Song Hanedanlığı (960-1279) sırasında etkili bir sınıf olan– tüccarların azalan rolüydü. Lin 1995, 285-6; Kennedy 1987, 6-9; McNeill 1991 [1963], 525-34; Mokyr 2016, bölüm 16.

iki yüz ila üç yüz farklı şehir devleti vardı."[131] Bu adem-i merkeziyetçilik, ekonomik, entelektüel ve sanatsal rekabet ve yaratıcılığı teşvik etti.[132] İtalyan şehir devletleri arasında Venedik ve Ceneviz, kıtalararası ticarette liderlik ederken, Floransa ticaret ve bankacılıktan servet kazanmış ve edebiyat ile sanat dallarını teşvik etmişti. Floransa 15. yüzyılın ortasından 16. yüzyılın ortasına kadar Botticelli, Da Vinci ve Michelangelo gibi sanatçılara ve Galileo gibi bilim adamlarına destek olan burjuva ailesi Medicilerin liderliğinde İtalyan Rönesansı'nın merkezi haline gelmişti. Mediciler, Avrupa siyasetinde burjuvazinin (tüccarlar, bankacılar ve imalatçılar dâhil olmak üzere) politik etkisini temsil ediyordu: 16. ve 17. yüzyılların başlarında Mediciler, Katolik Kilisesi'ne üç papa kazandırmış, ayrıca Fransa'da iki naip kraliçe çıkarmıştı.[133]

İtalyan şehirleri Batı Avrupa'da sanatsal bir canlanmaya öncülük ederken, bir Alman şehri matbaacılıkta liderlik yaptı. Mainz kentinde, özel krediler kullanarak çalışmalarını sürdüren Gutenberg, 1455 yılında metal harflerle hareketli baskı tekniğini kullanarak ilk seri üretimli kitap olan Gutenberg Kutsal Kitabı'nı basmıştır. Gutenberg'in bu çabaları, Batı Avrupa genelinde bir "matbaa devrimi"ni başlatmıştır.[134] 1480'e gelindiğinde, çoğu İtalya ve Almanya'da olmak üzere 110 Batı Avrupa kasabasında matbaa makineleri faaliyet göstermekteydi. 1500 yılına gelindiğinde, Batı Avrupa matbaaları 10.000-15.000 farklı kitap üretmişti ve tahmini olarak 15-20 milyon kitap kopyası basılmıştı.[135]

Osmanlı İmparatorluğu'nda bir özel girişimcinin böylesi çığır açan bir girişimde bulunması düşünülemezdi bile. Bir sonraki bölümde açıklanacağı gibi, Gutenberg'den yaklaşık üç asır sonra,

131. Tilly 1992, 40. Ayrıca bkz. Spruyt 1994, kısım II.

132. Van Zanden 2009, bölüm 2; Cosandey 1997, 101, 255-61; De Long ve Shleifer 1993. Daniel Chirot (1994, 63), adem-i merkeziyetçiliğin ve güçlü şehirlerin, Avrupa entelektüel dinamizmi açısından gerekli bir koşul olduğunu düşünür: "Bir düşünürün güvenli bir sığınağa kaçmasının mümkün olduğu yerlerde, rasyonel düşüncenin sürekli gelişimi gerçekleşebilirdi." Bu noktada, Collins (2000, 418), Gazneli Mahmud'dan kaçan İbn Sina ile Descartes arasında bir benzerlik bulur: "İbn Sina... bazen saray hekimi, bazen vezir, bazen de hükümdarların korumasında olarak İran'ın batısına doğru seyahat halindeydi; Rey, Hemedan, Isfahan... Onun seyahatleri, Katolik ve Protestan savaş hatları arasında [kendisine güvenli bir şehir arayan] Descartes'i andırır."

133. Niccolo Machiavelli, *Prens* adlı eserini Medici ailesinin bir üyesine ithaf etmiştir. Dupouey 1998, 11, 21.

134. Eisenstein 2005 [1983], bölüm I; Febvre ve Martin 1997 [1958], 55-6.

135. Febvre ve Martin 1997 [1958], 182, 186, 248.

bir Osmanlı devlet görevlisi, bazı üst düzey yetkililerin doğrudan desteği ve sultan ile şeyhülislamın izniyle İslam dünyasındaki ilk matbaayı kurmayı başarabilecekti.

Van Zanden, *The Long Road to the Industrial Revolution* [Sanayi Devrimi'ne Giden Uzun Süreç] adlı eserinde, Avrupa'da matbaa tesislerinin kurulmasının hem artan kitap talebinin bir sonucu hem de sonraki kitap arzının genişlemesinin bir nedeni olduğunu açıklamaktadır. Van Zanden'e göre, Batı Avrupa'daki ortalama okuryazarlık oranlarına dair bazı tahminlerde –örneğin, evlilik sözleşmeleri gibi belgelerde adlarını imzalayanların yüzdelerine dayanılarak yapılan hesaplarda- bu oranların 11. yüzyılda %1,3'ten 12. yüzyılda %3,4'e, 13. yüzyılda %5,7'ye, 14. yüzyılda %6,8'e ve 15. yüzyılın ilk yarısında %8,6'ya yükseldiği görülmektedir. Batı Avrupa el yazması üretimi tahminleri de benzer bir büyümeyi gösterir; 7. yüzyılda 11.000'den 8. yüzyılda 44.000'e, 9. yüzyılda 202.000'e, 10. yüzyılda 136.000'e, 11. yüzyılda 212.000'e, 12. yüzyılda 769.000'e, 13. yüzyılda 1,7 milyona, 14. yüzyılda 2,7 milyona ve 15. yüzyılda 5 milyona ulaştı.[136] 12. yüzyıldan itibaren el yazması üretimindeki artış, üniversite sayısındaki artışla ilişki halindedir.[137]

Matbaa, kitap üretim maliyetlerini keskin bir şekilde düşürdü.[138] Avrupa'da (Rusya dâhil) basılan kitap sayısı her yüzyılda sürekli artarak; 15. yüzyılın ikinci yarısında 12,5 milyondan, 16. yüzyılda 218 milyona, 17. yüzyılda yarım milyara ve 18. yüzyılda yaklaşık bir milyara ulaştı. Avrupa'da, yalnızca 1550 yılında basılan kitap sayısı 3 milyondu, bu sayı 14. yüzyıl boyunca üretilen toplam el yazması sayısından fazlaydı.[139] Baskıdaki artış Avrupa'daki kaydadeğer nüfus artışıyla örtüşmesine rağmen[140] kitap üretimindeki artış büyük bir devrim niteliğindeydi –1450/1500 ile 1700/1800 arasında Avrupa'da kişi başına kitap üretiminde 30 kat artış vardı.[141] Çin daha büyük bir nüfusa ve matbaa teknolojisinin kaynağına sahip olmasına rağmen, Batı Avrupa'nın gerisinde kaldı; 1522 ile 1644

136. Van Zanden 2009, 77, 86, 89. Ayrıca bkz. Buringh ve van Zanden 2009, 416.
137. Buringh ve van Zanden 2009, 431-2, 440.
138. Matbaanın kullanılmasıyla, kitap üretim maliyetleri "%85 ila %90 oranında" azaldı. Van Zanden 2009, 186.
139. Buringh ve van Zanden 2009, 417, 419. Ayrıca bkz. Febvre ve Martin 1997 [1958], 262.
140. Batı Avrupa'nın tahmini toplam nüfusu 1400 yılında 48 milyondan 1500 yılında 65 milyona, 1600 yılında 83 milyona, 1700 yılında 94 milyona ve 1800 yılında 137 milyona yükseldi. Bosker, Buringh ve van Zanden 2008, 39.
141. Van Zanden 2009, 194.

arasında Batı Avrupa'daki tahmini yıllık ortalama kitap üretimi, Çin'dekinden 40 kat daha fazlaydı.[142]

Benedict Anderson, matbaa teknolojisi ile kapitalist girişimciliğin birleşiminden oluşan "matbaa kapitalizmi"ni, özellikle milliyetçiliğin yükselişi bağlamında, Batı Avrupa'daki dönüm noktası niteliğindeki dönüşümlerin başlıca itici gücü olarak göstermektedir.[143] Anderson'a göre, matbaa kapitalizmi hem sekülerleşmeye hem de milli dillerin yaygınlaşmasına yol açtı. Sekülerleşme, dinin kamusal öneminin azalması olarak, mesiyanik zaman kavramının daha seküler bir kavramla değiştirilmesini içeriyordu.[144] Milli dillerin yaygınlaşması ise Latincenin yerine geçmeleri anlamında geliyordu. Paralel bir süreç de Katolik Kilisesi'nin kıtasal hegemonyasına meydan okuyan Protestan Reformu idi.[145]

Protestan Reformu, özellikle Alman şehirlerinde matbaaların büyük desteğini aldı.[146] Martin Luther (1483-1546), 1517'de "Doksan Beş Tez"ini ve beş yıl sonra Yeni Ahit'in Almanca çevirisini yayınladı.[147] Yine de Protestan Reformu gibi kendi başına önemli bir süreci sadece matbaanın bir sonucu olarak görmek yanıltıcı olur; aksine, Reform, Batı Avrupa'nın yükselişi denilen karmaşık süreçteki birçok faktörle etkileşimde bulunmuştur ve bu süreçteki rolü yıllardır devam eden bir tartışma konusudur.[148] Yükselen burjuvazi, matbaalar, artan okuryazarlık oranı ve Reform'u birbirine bağlı süreçler olarak görmek makul olur.[149] Bu bağlantı, İngiltere'nin kendi Anglikan Kilisesi'ni kurması ve Hollanda'nın çoğunlukla Kalvinizm'i benimsemesi gibi durumlarda görülebilir. Her iki ülke de parlamenter politikayı şekillendiren etkili burjuva sınıflarına sahipti[150] ve yüksek okuryazarlık oranlarına ulaştılar. İngiltere'de tahmini okuryazarlık oranı 1600'de %15'ten 1800'de %50'nin üze-

142. 1644 ile 1911 yılları arasında Çin ve Avrupa kitap üretimi arasındaki büyük fark devam etti. Buringh ve van Zanden 2009, 437.
143. Kitap, "modern tarzda seri üretilmiş ilk endüstriyel mal" oldu. Anderson 1983, 34.
144. Anderson 1983, 22-36. Ayrıca bkz. Bloch 2014 [1940], 91-3.
145. Anderson 1983, 12-9.
146. Eisenstein 2005 [1983], bölüm 6.
147. Edwards 1994, bölüm 1, 5; Febvre ve Martin 1997 [1958], 288-95.
148. Bkz. Weber 1998 [1905]; Becker ve Woessmann 2009; Ekelund ve diğerleri 1996, bölüm 9.
149. Rubin 2017, 119-40; de Vries ve van der Woude 1997, 165-72; Van Zanden 2009 90-1, 195.
150. Van Zanden, Buringh ve Bosker 2012, 851n55, 856-60; Zaret 2000, bölüm 2.

rine çıkarken, Hollanda'daki tahmini oranlar daha da etkileyiciydi: 1600'de %45'in üzerindeyken, 1800'de %75'e yükselmişti.[151]

İki Katolik ülke, İspanya ve Portekiz, ne Rönesans'a ne de matbaa devrimine önemli katkılarda bulundular, ancak her ikisi de coğrafi keşiflerin öncüleriydiler ve bu, büyük ölçüde kraliyet fonlarına ve girişimlerine medyundu.[152] İspanyol hükümdarların desteğiyle, Kolomb 1492'de Yeni Dünya'ya ulaştı. İspanyol sarayı, 1519-1522'de Macellan ve Elcano'nun dünya çevresinde dolaşması da dâhil olmak üzere diğer keşifleri finanse etti. İspanya bu ilk girişimlerin ardından Amerika'da koloniler oluşturdu. Teknolojik ve askerî üstünlükleri göz önüne alındığında, İspanyollar, atları, tekerlekleri, çeliği veya barutu olmayan yerlileri hâkimiyet altına aldılar.[153] Ayrıca, İspanyollar yabancı mikroplar ve bulaşıcı hastalıkları Amerika'ya taşıyarak,[154] bunlara karşı bağışıklığı olmayan yerli nüfusun büyük bir kısmını öldürdüler.[155]

Neredeyse eşzamanlı olarak, Portekiz sarayı da kendi seferlerini organize etti. 1498'de Vasco da Gama Ümit Burnu'nu dolaşarak Hindistan'a ulaştı ve Cabral 1500'de (Brezilya olarak adlandırılacak yere) ulaştı.[156] İspanyolların Amerika'nın diğer bölgelerinde yaptıkları gibi, Portekizliler de Brezilya'nın yerli halkını egemenlik altına aldılar ve onların topraklarını ve kaynaklarını sömürdüler. Hint

151. Katolik Fransa'da, tahmini okuryazarlık oranları daha mütevazıydı –1700'de %20 'nin üzerinde ve 1800'de %35. Van Zanden 2009, 191.

152. Paine 2013, 385-405.

153. Diamond 1997, bölüm 3.

154. "Belirli bazı vakalarda, Avrupalılar özellikle ve kasıtlı olarak çiçek hastalığı veya diğer mikropları bir biyolojik silah gibi kullandılar... Tekrarlanan istismar, tecavüz ve katliamlar, tarım ürünlerinin ve hayvanların yakılıp talan edilmesi, açlık, travma ve ruhsal çöküş ile mikroplarla mücadele yerlilerin yaşam iradesini bitirdi." Levene 2005, 11.

155. "1519'da yaklaşık on bir milyon olan Orta Meksika yerli nüfusu, 1600 yılına gelindiğinde yalnızca 2,5 milyona düştü." McNeill 1991 [1963], 601. Avrupalıların gelişinden sonra Amerika'daki toplam yerli nüfusunun %80 oranında azaldığı tahmin edilmektedir. Kesin düşüşün belirlenmesi zordur, çünkü yerli nüfus tahminleri 13 milyondan 112 milyona kadar değişen bir aralığı yansıtmaktadır. Engerman ve Sokoloff 2012, 216, 216n10.

156. Portekizlilerden yüzyıl önce, 1405'te Ming Hanedanı, Müslüman amiral Zheng He liderliğinde Hint Okyanusu'nda bir dizi sefer başlattı. Sonraki Avrupalıların aksine, Çinli kâşifler limanları yağmalamadılar ve yerel halkı öldürmediler. Çin filosundaki gemilerin sayısı ve boyutları, herhangi bir Avrupalı muadilinden kat kat daha büyüktü. 1433'te, dönemin Ming hükümdarları, ticaret karşıtı politikaları da dâhil olmak üzere çeşitli nedenlerle seferleri durdurdu. Paine 2013, 367-74; Maddison 2006, 241-3; Curtin 1984, 127. Mokyr (1990, 231), bu Çin deneyimini, hiçbir hükümetin tek başına "keşifleri durduramayacağı" merkeziyetçiliğin olmadığı Batı Avrupa ile karşılaştırır.

ve Osmanlı direncine rağmen, Portekizliler ayrıca Hint ve Atlas okyanusları arasında, daha sonra Hollandalı ve İngiliz tüccarlar tarafından kullanılacak olan, deniz ticaret yolunu kurdular. Bu yeni deniz yolu yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nun değil, aynı zamanda Akdeniz ticaretindeki ana ortağı Venedik'in de ticari çıkarlarına zarar verdi.[157] Ayrıca, Amerikan gümüşünün Avrasya'ya akışı, 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başında Osmanlı ekonomisinde enflasyona yol açtı.[158]

Hülasa, 16. yüzyılın başlarında Batı Avrupa, Rönesans, matbaa devrimi, Protestan Reformu ve coğrafi keşifler gibi birçok süreç yaşamıştır. O dönemde, yine Tilly'ye göre, Batı Avrupa'da değişen tanımlara göre 80 ila 500 kadar bağımsız siyasi organizasyon bulunmaktaydı.[159] Katolik bir Habsburg olan Kral V. Karl (Şarlken) (1519-1556), bugünkü İspanya, Hollanda, Almanya, İtalya'nın yarısı ve Avusturya'yı yöneterek bu adem-i merkeziyetçiliğe meydan okudu. Bununla birlikte, Şarlken bile Batı Avrupa'yı tamamen hâkimiyeti altına alamadı.[160] Eğer onun yönetimi kıtaya hâkim bir Katolik imparatorluğunun başlangıcını teşkil edebilmiş olsaydı, bu, Batı Avrupa'da –Müslüman dünyada olduğu gibi– merkezî devletin koruduğu bir muhafazakârlığı teşvik edebilirdi.[161]

İspanya'da, Katolik monarşinin dışlayıcı politikaları, hem muhafazakârlığa hem de –Amerika'dan yağmalanan önemli servete rağmen– ekonomik başarısızlığa yol açtı.[162] İspanyol monarşisi, Amerikan altınlarını verimsiz rantçı sistemini sürdürmek için kullandı.[163] İspanyol sistemi, birçok yönden Müslüman imparatorluklardaki ulema-devlet ittifakına benzeyen, Katolik ruhban sınıfı

157. İnalcık 1994, 341, 353-4.
158. Barkan 1975, 27; Kasaba 1988, 12; İnalcık 2000 [1973], 49; Akdağ 2009 [1963], 424-30.
159. Tilly 1992, 45.
160. Rady 2017, 26-31; Asch 2015, 363-7.
161. Braudel'a göre (1976, 669), iki hanedan benzerdi: "Doğuda Osmanlılar, Batıda Habsburglar." 1572'de Osmanlı padişahı, Fransa kralına bir mektup yollayarak denizden yardım göndermeyi teklif etti ve Fransa, İngiltere ve Hollanda'nın Habsburg İmparatorluğu'na birlikte bir saldırı düzenlemesini önerdi. İnalcık 1994, 367.
162. "1493'ten 1800'e kadar, dünyanın gümüşünün %85'i ve altının %70'inden fazlası Amerika'dan geldi." Barrett 1990, 224. İspanya, 1.700 ton altın ve 73.000 ton gümüş dâhil olmak üzere bu Amerikan kaynaklarının başlıca sömürücüsüydü. Maddison 2004, 36. Ayrıca bkz. Barrett 1990, 242-3.
163. Smith (1993 [1776], 118), İspanyolları Amerika'nın altın ve gümüşüne takıntılı olup, ticaret ve işbölümü yerine buna odaklandıkları için eleştirmiştir: "Varlık... [Moğollar için] sığırlarda olduğu gibi, İspanyollar için altın ve gümüşteydi."

ile aristokrasi arasındaki ittifaka dayanıyordu. Kraliyet desteğine sahip Katolik din adamları, Katolikliğe geçmeye zorlanan ancak eski inanç ve geleneklerini sürdürmekle suçlanan "kripto-Müslümanlar" ve "kripto-Yahudiler" diye yaftaladıkları insanları ortadan kaldırmak için İspanyol Engizisyonunu yürüttü.[164] Bu, 15. yüzyılın sonlarında başladı ve üç asırdan fazla sürdü.[165] Baskılar sonucunda, önemli sayıda Müslüman ve Yahudi İspanya'yı terk etti veya sürgün edildi ki bu durumun İspanyol ekonomisi üzerinde olumsuz sonuçları oldu.[166] Ayrıca, İspanyol monarşisi halkını aşırı ölçüde vergilendirdi ve sık sık mülkiyet haklarını ihlal etti. Nihayetinde de İspanya 16. yüzyılın sonlarından itibaren çeşitli ekonomik krizlerle karşı karşıya kaldı.[167]

İspanya'nın hoşgörüsüz imparatorluk politikaları aynı zamanda Hollanda İsyanı'na da yol açtı. Şarlken'in oğlu II. Philip döneminde, çoğunlukla Protestan olan Hollanda nüfusu, İspanyol İmparatorluğu'na karşı isyan etti ve bu isyan 16. yüzyılın sonlarında bağımsız bir Hollanda Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla sonuçlandı.[168] İspanya'nın aksine, Hollanda Cumhuriyeti'nde tüccarlar ticarete dayalı ekonominin ve parlamento siyasetinin lokomotifiydi.[169] Ayrıca, Hollanda, İspanya'nın aksine, belirli bir düzeyde dinî çeşitliliği de kabul etti. 17. yüzyılda, Hollanda, ticaret, felsefe ve tabiat bilimleri, sanat ve askerlik gibi alanlarda başarılar sağladı ve bir "verimli döngü" ortaya koydu.[170]

Hollanda, birçok öncü bilim insanı yetiştirdi veya onlara evsahipliği yaptı. Fransız vatandaşı olmasına rağmen, Descartes (1596-1650) Hollanda'da yirmi yılı aşkın bir süre geçirdi. Kendisi önemli bir matematikçi olup, modern rasyonalizmin kurucularındandır. Descartes'in zihin-beden ikiliği teorisini eleştiren bir diğer önemli rasyonalizm filozofu Spinoza (1632-1677) da Hollanda'lı idi.[171]

164. Gırnata'nın Katoliklere yenilmesinden sonra, adı İspanya'nın Büyük Engizisyoncusu'na çıkacak olan Kardinal Ximenez, Müslüman kitaplarının yakımı için törenler düzenledi. 80.000'den fazla kitap yakıldı. Mackensen 1935a, 83-4; Lerner 1998, 78.

165. Arnold Angenendt (2011, 55) şöyle yazıyor: "1480 ile 1530 yılları arasında, İspanyol Engizisyonu şüpheli Hristiyanlıkları nedeniyle yaklaşık 5.000 kişiyi idam etti. 1540'tan 1750'ye kadar, dinî ve cinsel sapkınlık suçlamasıyla 826 infaz gerçekleşti."

166. Braudel 1976, 790-7.

167. North ve Thomas 1973, 127-31; Rubin 2017, 172-84.

168. Israel 1998, bölüm 7-10.

169. Braudel'in (1984, 205) sözleriyle, "Hollandalılar için ticaret kraldı ve Hollanda'da ticari çıkarlar "hikmet-i hükümet"in (*raison d'état*) yerine geçti."

170. Israel 1998, bölüm 14-5, 23-4, 26, 28, 34, 39.

171. Israel 2001, bölüm 2, 8, 13-6.

O dönemin ünlü Hollandalı hukukçusu Grotius (1583-1645) ise, Descartes'ın tam tersine bir yol izleyerek Hollanda'dan Fransa'ya kaçtı ve orada on yıldan fazla bir süre yaşadı. Grotius, doğal hukuk teorisi üzerine yazılar yazdı ki uluslararası hukukun kurucusu olarak kabul edilir.[172]

Hollanda halkı, 1600 (yüzde 45) ile 1800 (yüzde 75) arasında dünyadaki en yüksek tahmini okuryazarlık oranına ulaştı.[173] Kitap üretimi de yüksek okuryazarlık oranını yansıtıyordu: 18. yüzyılın ilk yarısında, nüfusu sadece 2 milyon olmasına rağmen, Hollanda 52 milyon kitap üretmişti.[174] Hollanda'daki okullaşma oranları çok yüksekti; 17. yüzyılda, yüzde 10'a ulaşmıştı. Aynı dönemde, Hollanda'nın üniversite öğrencisi oranı da karşılaştırmalı olarak yüksekti.[175] Bu beşerî sermaye gelişimi, Hollanda'nın küçük nüfusu ve topraklarına orantısız bir şekilde ekonomik büyümesinin ve askerî gücünün temelini oluşturdu. Hollanda Doğu Hindistan Şirketi, 17. yüzyılın başlarında kuruldu ve hisselerini kamuya açan ilk şirket oldu. Şirket, Endonezya takımadalarında Müslüman toprakları kolonize ederken Hollanda devletinin temsilcisi olarak hareket etti.[176] Portekizli selefi gibi, Hollanda da, sömürgelerinde neredeyse sınırsız şiddet uyguluyordu.[177]

16. ve 17. yüzyıllarda, İngiltere de İspanyol İmparatorluğu'nun başka bir askerî ve ticari rakibiydi. Hollandalı muadilleri gibi, İngiliz burjuvazisi de artan siyasi etkiye sahipti. Bu etki, İngiliz hukuk sisteminde patentler ve mülkiyet haklarının güçlendirilmesini sonuç verdi.[178] İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, Hollandalı muadiliyle neredeyse eşzamanlı olarak kuruldu ve İngiliz deniz ticaretinin genişlemesinde önemli bir rol oynadı.[179]

İngiltere de eğitim, felsefe ve bilim alanlarında önemli ilerlemeler kaydetti. Cambridge ve Oxford, öndegelen Avrupa üniversiteleri olarak ortaya çıktı. Filozof Francis Bacon (1561-1626), İngiltere'de

172. Miller 2011.
173. Van Zanden 2009, 129, 191. Ayrıca bkz. De Vries ve van der Woude 1997, 170.
174. Van Zanden 2009, 192.
175. De Vries ve van der Woude 1997, 170-1. Ayrıca bkz. Israel 1998, 899-902.
176. Israel 1998, 936-54; Curtin 1984, 152-4.
177. Hefner 2000, 26-32; Maddison 2004, 60.
178. Patent sistemi ilk olarak 15. yüzyılın sonlarında Venedik'te yürürlüğe girdi, ardından diğer Avrupa ülkelerine yayıldı ve en etkili şekilde 1624'te Tekel Kanunu'nun kabul edilmesiyle İngiltere'de kurumsallaştırıldı. Mokyr 1990, 79. Ayrıca bkz. Khan 2011, 207-8.
179. Curtin 1984, 155-7.

modern bilimin öncülerinden ve ampirizmin kurucularından biri oldu.[180] Ampirizmin bir diğer kurucusu olan John Locke (1632-1704), bu geleneğin temel metnini yazdı, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. Bu kitap Descartes'in doğuştan gelen fikirler kavramını tenkit eder. Bunun yerine, Locke, bilginin kaynağının insanın duyular yoluyla edindiği izlenimler ve bu izlenimler üzerine düşünmesi olduğunu savunur.[181] İngiliz bilim insanları aynı zamanda doğa bilimlerinde de önemli başarılar elde ettiler. Harvey (1578-1657), insan bedenindeki kan dolaşımının bütünsel işleyişini deneysel yöntemlerle tespit eden ilk hekim olarak kabul edilir.[182] İngiltere ayrıca, Kopernik'in başlattığı bilimsel devrimi doruğa çıkaran Newton'u (1643-1727) da yetiştirdi.[183]

Özetle, Batı Avrupa'nın yükselişi, Rönesans, matbaa devrimi, Protestan Reformu, coğrafi keşifler ve bilimsel devrimin birbiriyle örtüşen süreçlerinin etkisiyle meydana geldi. Bu dönemde, Müslüman dünya ne benzer gelişmeler üretebildi ne de Avrupa deneyimlerini yeterince inceledi. Batı Avrupa, 17. yüzyılın başlarından itibaren doğa bilimleri ve felsefede Müslüman dünyayı açıkça geride bıraktı. Ekonomik büyüme açısından ise, Avrupa ve Müslüman ülkeler arasında önemli farklılıklar vardı ki bu durum, onları iki grup olarak değerlendirmeyi 19. yüzyılın başlarına kadar zorlaştırır. Kıvanç Karaman ve Şevket Pamuk'a göre, 18. yüzyılın ikinci yarısında, ekonomik olarak en başarılı iki Avrupalı örnek olarak İngiltere ve Hollanda Cumhuriyeti, kişi başına düşen GSYİH açısından Osmanlı İmparatorluğu'nun yaklaşık iki katıydı. Bununla birlikte, kişi başına düşen GSYİH açısından, diğer Avrupa ülkeleri ile Osmanlı arasındaki fark, 19. yüzyılın başına kadar, nispeten sınırlı kaldı.[184]

Batı Avrupa'nın gelişiminde iki sosyal sınıf öncü rol oynadı. Bunlardan biri, Mediciler ve Rönesans arasındaki ilişkilerde, Alman ve İtalyan burjuvazisi ile matbaa kapitalizminde ve Hollanda ve İngiltere'nin çok boyutlu yükselişinde görüldüğü üzere, burjuva-

180. Bacon 2000 [1620]; Jardin 2000.

181. Locke 1996 [1689b]. 1671'de, Edward Pococke ve aynı adı taşıyan oğlu, İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân*'ının Latince çevirisini *Philosophus autodidactus* (Kendi Kendine Öğrenen Filozof) başlığıyla yayımladı. Gül Russell'a (1994, 224-31) göre, Locke'un her iki Pococke ile de yakın ilişkileri vardı ki *Philosophus autodidactus'un*, Locke'un insan zihnini doğuştan beyaz bir sayfa olarak tasvir eden "boş levha" (tabula rasa) metaforu üzerinde etkisi olması muhtemeldir. Ayrıca bkz. Ben-Zaken 2010, bölüm 4.

182. Meyerhof 1935, 120.

183. Israel 2001, bölüm 27; Israel 2006, bölüm 8; Daly 2014, 207-8; Eisenstein 2005 [1983], bölüm 7.

184. Karaman ve Pamuk 2010, 614. Ayrıca bkz. Van Zanden 2009, 241.

ziydi. Diğeri ise üniversite profesörleri, bağımsız akademisyenler ve muhalif ilahiyatçılar gibi zümrelerden oluşan entelektüel sınıftı. Bu düşünürler birlikte Katolik Kilisesi'nin fikrî hâkimiyetini zayıflattılar. Ayrıca, öndegelen Avrupalı bilim insanları, Batlamyusçu astronomi ile Galenik anatomi ve fizyolojiyi çürüterek tabiat bilimlerinde devrim yaptılar. Aynı zamanda rasyonalizm ve ampirizmi teşvik ederek Aristotelesçi epistemolojiye de meydan okudular. Böylece, entelektüel sınıf, Rönesans, Reform ve bilimsel devrimin bir lokomotifi haline geldi. Özetle, burjuvazi ve entelektüellerin ortak çabaları, Batı Avrupa'nın yükselmesini sağladı.

Aristokrat sınıf ve Katolik ruhban sınıfı da Batı Avrupa'nın ilerlemesine bazı katkılarda bulundular. Örneğin, İspanya kralları coğrafi keşifleri destekleyip teşvik ettiler. Bununla birlikte İspanya örneği aynı zamanda, merkezî devlet otoritesinin, rantçı politikalar izleyen ve dinî azınlıkları baskı altına alan, gerici bir güç olabileceğini de gösteriyor. Benzer şekilde, bazı Katolik ruhban sınıfı üyeleri, özellikle 13. yüzyılda Aquinas, Batı Avrupa'da felsefî çalışmaların ilerlemesinde önemli bir rol oynamışlardır. Ancak genel olarak, Katolik din adamları, Engizisyon örneğinde görüldüğü üzere, gerici bir rol oynadı. Bu nedenle, Batı Avrupa'da, burjuvazi ve entelektüeller, ilerici gündemlerini takip ederken, genellikle aristokratlar ve ruhban sınıfı ile mücadele etmek zorunda kaldılar.

Batı Avrupa'nın Yükselişinin Alternatif Açıklamaları

Bu kitap hem Batı Avrupa'nın yükselişini hem de Müslüman dünyanın gerilemesini sınıf ilişkileri temelinde açıklamaktadır. Burjuvazi ve entelektüellerin etkisi, Batı Avrupa'daki ekonomik ve entelektüel ilerlemenin ana dayanaklarıydı. Buna karşılık, ulema-devlet ittifakının bu iki sınıfı zayıflatması, Müslüman toplumlarda ekonomik ve entelektüel durgunluğa yol açtı. Birçok akademisyen, Batı'daki gelişmelerde burjuvazinin önemini zaten vurgulamıştır.[185] Benim argümanım, bu yaklaşıma entelektüellerin rolünü eklemektedir.

185. Braudel 1982, 578-81, 594-6; Marx ve Engels 1994 [1848], 160-1. Deirdre McCloskey (2010; 2016), burjuva fikirlerinin Batı Avrupa'nın yükselişine yol açtığını savunur. Joseph Needham (2004, xlv-xlvii, 229) da Çin bilim tarihi üzerine yarım asır süren araştırmalarına "teknik alanda yüzyıllarca liderlik yapmasına rağmen, Çin, neden modern bilimin öncülüğünü [Batı'ya] kaptırdı?" sorusuyla başlamıştı. Elli yıllık bulgularını özetlerken, Batı Avrupa'da burjuvazinin yükselişinin bilimsel gelişmeye yol açtığını ve benzer bir burjuvazinin Çin'de olmamasının, aradaki farkı açıkladığını vurgular.

Batı Avrupa'nın yükselişi üzerine yazılan geniş literatürde, özellikle iki alternatif açıklama etkili olmuştur. İlki, sömürgeci karşıtı yaklaşım olarak tanımlanabilir. Bu yaklaşıma göre, 1500 yılı civarında, coğrafi konumu göz önüne alındığında, Batı Avrupa ekonomik olarak marjinaldi. Bu nedenle, Avrupalılar Hindistan'a deniz yolunu aramak üzere yöneldiler ve Amerika'yı kazara keşfettiler. Bu şanslı tesadüfün ardından, Avrupalılar Yeni Dünya'yı kolonileştirip kaynaklarını, birçok Asya ve Afrika ülkesinin kaynaklarıyla beraber, sömürdüler.[186] Bu anlatıma göre, 1800 yılına kadar Batı Avrupa'nın ekonomik olarak gelişmiş bölgeleri ile Asya'nın ekonomik olarak gelişmiş bölgeleri arasında bir "ayrışma" sözkonusu değildi.[187] O dönemde Britanya, kolonilerinin avantajlarını ve Londra'ya yakın kömür rezervlerini kullanarak Sanayi Devrimi'ni başlattı ve diğer Batı Avrupa ülkeleri için bir model haline geldi.[188] Sonuçta, Batı Avrupa, Asya'yı zenginlikte geride bıraktı.

Sömürge karşıtı akademisyenlerin Batı'nın yükselişine kültürel veya coğrafi determinizmi eleştiren görüşlerini paylaşmakla birlikte,[189] yukarda özetlediğim anlatılarına dokuz ana itirazım var. Birincisi, 1500 yılı civarında denizaşırı keşifler başladığında, Batı Avrupa dünya ekonomisinde küçük bir aktör olmaktan çıkmıştı, dünyanın diğer bölgeleriyle rekabet edecek bir durumdaydı.[190] İkincisi, İspanya ve Portekiz gibi bazı Avrupa ülkelerinin, o zamanki mevcut ticaret yollarından dışlanmış bir durumda oldukları doğru olsa da bu tüm Batı Avrupa için genelleştirilemez. Mesela Venedik, bu yolları etkili bir şekilde kullanıyor ve bazı sorunlara rağmen Osmanlılarla kıtalararası ticarette işbirliği yapıyordu.[191]

Üçüncüsü, ihtiyaçlar her zaman yenilik ya da buluşlarla sonuçlanmaz.[192] En azından 19. yüzyıldan günümüze kadar, birçok

186. Marks 2007; Frank 1998; Frank 2015; Blaut 1993; Blaut 2000.

187. Hobson 2004; Parthasarathi 2011; Goldstone 2008.

188. Pomeranz 2000.

189. Kültürel determinizme bir örnek olarak Landes 1998 gösterilebilir. Coğrafi determinizme örnek olarak ise Diamond 1997 öne çıkmaktadır.

190. Van Zanden 2009, 22-5, 271-2. Angus Maddison (2006, 242), 1500 yılında Çin ve Hindistan'ın dünya çapında en büyük GSYİH'ya sahip olduklarını, neredeyse aynı büyüklükte olduklarını tahmin etmektedir. Batı Avrupa ise, Çin ve Hindistan'ın (her birinin) GSYİH'sının üçte ikisi büyüklüğünde bir GSYİH ile dünyada üçüncü sıradaydı.

191. İnalcık 1994, 315-9, 342-4.

192. Mokyr (1990, 151) teknolojik yenilikler hakkında 'İhtiyaç icadın anasıdır' gibi ifadeleri "saçmalık" olarak tanımlar. Ve şöyle der: "İnsanın neye karşı iştahı varsa, ona her zaman ihtiyacı da vardır; ama bu ihtiyacı her zaman tatmin edebilir mi? Hayır." Aynı şeyi coğrafi keşifler için de söyleyebiliriz.

Asya ve Afrika ülkesi büyük krizler ve ihtiyaçlar içinde olmuş, ancak büyük yenilikler veya keşifler gerçekleştirememiştir. Kısacası zorunluluk, Avrupa'nın icat ve keşiflerini tek başına açıklamaz. Dördüncüsü, Kolomb Amerika'ya ulaşamamış olsaydı bile, onun öncesinde ve sonrasında sıklıkla okyanusları keşfe çıkan birçok İberyalı olduğu için, başka bir İberyalı kâşif bir şekilde Amerika'ya ulaşacaktı.[193] Beşincisi, genel olarak, dünya tarihindeki gelişmeler tesadüfi yollardan ilerlemez; büyük dönüşümler uzun vadeli, karmaşık süreçlerin sonucudur.[194]

Altıncı bir husus, Amerika kaynaklarının sömürülmesi Avrupa ülkelerini zenginleştirmiş olsa da, ekonomilerinin büyümesi bu sömürüden daha önce başlamıştı.[195] Ayrıca, Amerikan altınlarının çalınması, bu kaynağı en çok sömüren İspanya için uzun vadeli ekonomik kalkınmayı sürdürmeye yetmedi.[196] Afrika ve Asya'yı kolonileştirmesi de kölelik ve diğer sömürü yollarıyla Avrupa'nın ekonomik büyümesine katkıda bulundu, ancak Avrupa'nın yükselişi, yalnızca sömürgeciliğe referansla açıklanamayacak kadar çok yönlü bir süreçti. Dahası, Avrupalıların diğerlerine, özellikle Müslüman ve Çin imparatorlukları gibi eski güçlere karşı nasıl bu kadar güçlü olabildiğini ve onları sömürebildiğini sormak gerekir. Sömürgecilik konusunu bir sonraki bölümde detaylandıracağım.

Yedinci olarak, birçok araştırmacı, İngiltere'de Sanayi Devrimi'nin başlangıcının, ani bir değişimden ziyade, önceki ekonomik, entelektüel ve siyasi gelişmelerin kademeli bir neticesi olduğunu belirtmişlerdir.[197] Sekizinci olarak, İngiliz kömür rezervlerinin sanayileşmedeki rolünü abartmamak gerekir. Müslüman ülkeler, dünyanın petrol rezervlerinin yüzde altmışına sahiptir, ancak bu doğal kaynak zenginliği, ekonomik veya teknolojik bir atılıma yol açmadı. Dokuzuncu ve son olarak, bu anlatı fazlasıyla materyal odaklıdır; sömürgecilik ve sanayileşme üzerine yoğunlaşırken,

193. İspanyol ve Portekizlilerin 15 ve 16. yüzyıllardaki keşifleri, İtalyan tüccarların 14. yüzyılda Akdeniz ile Kuzey ve Baltık denizleri arasında yaptıkları uzun mesafeli seferlerinin bir devamı olarak görülebilir. Paine 2013, 345.

194. Braudel 1976, 678-81; Carr 1961, bölüm 4; North 1990, 89.

195. Van Zanden 2009, 241, 258.

196. Drelichman 2005.

197. Van Zanden 2009, 291-6; Mokyr 1990, bölüm 4. Robert Allen'ın (2009, 15) sözleriyle, "yüksek ücretler ve ucuz enerji, Britanya'nın küresel ekonomideki başarısının sonuçlarıdır" ve bu yüzden, Sanayi Devrimi'nin sebepleri olamazlar. Öyleyse, "Sanayi Devrimi'nin sebeplerini daha önceki dönemlerin ekonomik başarılarında aramalıyız."

entelektüel gelişimin Batı Avrupa'nın yükselişindeki rolünü ve önemini gözardı etmektedir. Aslında, Avrupa'nın eğitim, felsefe ve bilim alanlarındaki başarıları, beşerî sermayesini teşvik ederek ve siyasi sistemlerini geliştirerek ekonomik büyümeyi desteklemiştir.[198]

Batı Avrupa'nın yükselişine yönelik ikinci alternatif açıklama, yeni kurumsalcı okulun uzmanları tarafından ortaya konmuştur. *The Rise of the Western World* [Batı Dünyası'nın Yükselişi] adlı kitaplarında, Douglass North ve Robert Thomas, mülkiyet haklarının korunmasının, "bireyleri ekonomik katkıya yönlendiren bir teşvik" olduğunun altını çizer. Böylesi bir koruma olmaksızın, "topluma katkı uğruna çok az kişi özel kaynaklarını riske atardı."[199] North ve Thomas'a göre, 16. ve özellikle 17. yüzyıllarda, mülkiyet hakkının korunması konusundaki farklılıklar, Batı Avrupa ülkeleri arasındaki farklı büyüme oranlarını da açıklar. İspanyol devleti, 1492 civarında azınlıkları –Yahudiler ve Müslümanları– mülklerinden mahrum etmişti. Bu politika, İspanya'daki mülkiyet haklarının genelde güvende olmadığını gösterdi. İspanyol sarayı mali sıkıntılarla karşılaştıkça, daha fazla özel mülke el koydu. Sonuç olarak, "insanlar üretken uğraşlardan uzaklaştırıldı. Hiçbir mülkiyet hakkı güvence altında olmadığından, ekonomik geri kalmışlık kaçınılmaz bir sonuç oldu."[200] North ve Thomas, İspanya'yı, mülkiyet haklarının korunmasının ekonomik büyümeye yol açtığı iki zıt örnekle, Hollanda ve İngiltere ile mukayese eder.[201]

North ve Barry Weingast, İngiltere'de mülkiyet haklarının korunmasının kurumsallaştırılmasında kilometre taşı bir olay olarak 1688'deki Şanlı Devrim'i (Glorious Revolution) öne çıkarırlar. Takip eden on yılda, kurumsal reformlar yalnızca özel girişimcilere değil, aynı zamanda İngiliz hükümetine de yardımcı oldu. Borç veren kişi ve kurumlar, hükümetin "anlaşmalarına sadık kalacağını" düşündüklerinden hükümet, "benzeri görülmemiş seviyede fonlara" komşularından daha düşük faiz oranlarıyla erişim sağlayabildi."[202] Şanlı Devrim'in patika bağımlı etkisi, sonraki İngiliz ekonomik başarısını da mümkün kıldı. North başka yerlerde daha geniş sonuçlara varır: "Mülkiyet haklarının güvenliği ve kamu ve özel

198. Van Zanden 2009, kısım III; Allen 2009, b 10; Mokyr 2010, bölüm 2-5, 19; Jacob 1997.
199. North ve Thomas 1973, 1, 3.
200. North ve Thomas 1973, 131.
201. North ve Thomas 1973, 101, 156-7.
202. North ve Weingast 1989, 805.

sermaye piyasasının gelişimi, yalnızca İngiltere'nin sonraki hızlı ekonomik gelişiminde değil, aynı zamanda siyasi hegemonyası ve nihai dünya hâkimiyetinde de belirleyici faktörlerdi."[203] Mancur Olson benzer bir argüman geliştirdi: "1689'dan sonra Britanya'da bireysel mülkiyet hakları ve sözleşme uygulaması muhtemelen başka herhangi bir yerden daha emin şekilde güvence altındaydı; nitekim Sanayi Devrimi'nin başladığı yer de Şanlı Devrim'den çok uzun olmayan bir süre sonra, yine Britanya'dı."[204] Bu yeni kurumsalcı açıklamalara göre, Batı Avrupa'nın yükselişi mülkiyet hakkının korunması gibi kural ve kurumların önce İngiltere, sonra Batı Avrupa'nın başka birçok ülkesinde ortaya çıkışıydı.

Yeni kurumsalcı argüman büyük ölçüde benim tezimle uyumludur. Bununla birlikte, iki argüman önemli bir noktada farklılık gösterir: Yeni kurumsalcılar, insan faktörünün yerine, kurumlara (özellikle mülkiyet haklarını koruyan yasalara) aşırı önem verirler. Buna karşılık, elinizdeki kitap kurumların oluşturulmasında beşerî faktörün rolünü vurgulamaktadır. Britanya ve Hollanda örneklerinde, burjuvazi ve entelektüeller kurumların oluşumunda önemli roller oynamışlardır. Burjuvazi güçlüydü ve parlamenter siyaseti şekillendirdi, entelektüeller ise mülkiyetin ve diğer liberal kurumların korunması için ideolojik meşruiyet sağladı. Yasal metinlerde yer alan kurallar, onları siyasi iktidarla hayata geçiren ve ideolojik söylemlerle meşruiyet kazandıran etkili toplumsal gruplar olmadıkça, bir anlam taşımazlar. 19. yüzyıldan günümüze kadar birçok Asya ve Afrika ülkesi, İngiliz modelini takip ederek mülkiyet haklarını güvence altına almak için yasalar çıkardılar. Ancak, bu yasalar, onları destekleyecek etkili burjuva ve entelektüel sınıfların bulunmaması nedeniyle, büyük ölçüde etkisiz kalmıştır.

Batı Avrupa'nın yükselişi üzerine iki alternatif açıklama –anti-sömürgeci yaklaşım ve yeni kurumsalcılık- konusundaki eleştirilerimi özetledim. Batı Avrupa'nın yükselişi konusunda sınıf ilişkilerine yaptığım vurgunun aynısını Müslüman dünyanın geri kalmışlığı için de kullanıyorum. Bir sonraki kısım, bu konunun alternatif açıklamalarını eleştirel bir şekilde mercek altına almaktadır.

İslam Dünyasının Geri Kalmasına Alternatif Açıklamalar

Müslüman dünyanın geri kalması üzerine yapılan çalışmalardan üç önemli örneği inceleyeceğim ve bunların kendi analizimden

203. North 1990, 139.

204. Olson 1993, 574. Ayrıca bkz. Acemoglu ve Robinson 2012, 102-3.

nasıl farklılaştığını anlatacağım. İlk örnek, Lisa Blaydes ve Eric Chaney'nin makalesi, "The Feudal Revolution and Europe's Rise: Political Divergence of the Christian West and the Muslim World before 1500 CE" (2013) ["Feodal Devrim ve Avrupa'nın Yükselişi: 1500 Öncesinde Hristiyan Batı ile Müslüman Dünya Arasındaki Siyasi Yol Ayrımı"]. Blaydes ve Chaney, Hristiyan Avrupa'nın, Müslüman dünyayı geride bırakmasını bu iki grup ülke arasındaki siyasi istikrar seviye farkları ile açıklıyorlar. Yazarlar siyasi istikrarı ölçerken, hükümdarların yönetim süreleri hakkında karşılaştırmalı veriler sunarlar. 1100 ile 1500 arasında, Batı Avrupalı hükümdarların, Müslüman muadillerine göre, ortalama olarak, daha uzun süre iktidarda kaldıklarını savunurlar. Müslüman sultanların daha kısa ortalama hükümdarlık süresi, Müslümanların Avrupalılara göre daha az istikrarlı yönetimlere sahip olduğunu gösterir. Yazarlara göre, bir hükümdarın ortalama görev süresi, köle askerlerin varlığı veya yokluğuyla bağlantılıydı. Köle askerler, tahttaki hükümdarların ömrünü kısalttı, siyaseti istikrarsızlaştırdı ve Müslüman dünyada sivil toplumu zayıflattı. Oysa köle askerlerin yokluğu nihayetinde Batı Avrupa'nın yükselişini mümkün kılabildi.

Bu önemli makaleyle ilgili dört ana çekincem var. Birincisi, Blaydes ve Chaney'nin "siyasi istikrara" odaklanmaları, Batı Avrupa'nın nasıl yükseldiğini ve Müslüman dünyayı nasıl geride bıraktığını pek açıklamıyor. Bu birbirine bağlı gelişmeler, entelektüel ve sosyo-ekonomik boyutları içeren karmaşık süreçleri kapsıyordu. Siyasi istikrarın kendisi o kadar da önemli bir faktör değildi. Mesela, Osmanlı İmparatorluğu, tek bir aile tarafından altı yüzyıl boyunca yönetildiği için siyasi açıdan istikrarlıydı. Fakat siyasi istikrar, Osmanlıların niye Batı Avrupalılar tarafından geçildiğini açıklayamaz.

İkinci olarak, Blaydes ve Chaney'nin verileri, hükümdarların yönetim sürelerinin Müslüman dünyada Batı Avrupa'dan daha kısa olduğunu gösteriyor. Ancak bu bulgu, Batı Avrupa'nın daha güçlü bir siyasi istikrara sahip olduğunu tam manasıyla göstermiyor. Aslında, günümüz Orta Doğu'sundaki çoğu ülke, onlarca yıl iktidarda kalan diktatörlükler yaşadı; ancak hiç kimse Orta Doğu'yu Avrupa'dan siyasi olarak daha istikrarlı bir bölge olarak tanımlamaz.[205]

205. Blaydes ve Chaney (2013, 18n45), analizlerindeki bu temel sorunu, bazı rastgele örnekler sunan bir dipnotla ele almaya çalışmışlardır.

Üçüncü olarak, bir hükümdarın yönetim süresi, köle askerlerin varlığı veya yokluğu dışında çeşitli faktörlerden etkilenebilir. Bu faktörler arasında elitler arası rekabet, ekonomik koşullar ve hükümdarların kutsal olarak algılanması yer alır. Bloch, 1000 ile 1300 yılları arasında özellikle İngiliz ve Fransız krallarının, kutsal statüleri nedeniyle nadiren öldürüldüğünü açıklar. Şöyle yazar: "Fransa krallarının, kesin olarak I. Philip'ten ve muhtemelen 'Dindar' II. Robert'ten, İngiltere krallarının ise I. Henry'den itibaren, elleriyle dokunarak (meshederek) bazı hastalıkları tedavi etme gücüne sahip olduklarına inanılıyordu." Bu nedenle, Müslüman hükümdarlara oranla, daha az sayıda İngiliz ve Fransız kralı, tebaaları elinden şiddetli bir şekilde ölümü tattı.[206] Bunun da gösterdiği gibi kralların tahtta daha uzun kalmasının daha fazla kalkınma ile doğrudan bir ilişkisi yoktur.

Son olarak, Blaydes ve Chaney, köle askerlerin varlığının, Müslüman hükümdarları, feodal lordlarla müzakere etmek zorunda olan Avrupa hükümdarlarından farklı olarak mutlak otoriteler haline getirdiğini savunur. Fakat yazarlara göre, Müslüman hükümdarlar, mutlakiyetçi yöneticiler olmalarına rağmen, birçok örnekte, köle askerler tarafından tahttan indirildikleri için daha kısa süre hükümdarlık yapmışlardır. Eğer bu açıklama doğruysa, Müslüman hükümdarlar neden yüzyıllar boyunca köle askerler bulundurmayı tercih etmişlerdir? Dahası, yazarların köle askerleri toplumsal yapıdan doğası gereği kopuk olarak tasvir etmeleri konusu tartışmaya açıktır. Osmanlı örneğinde, Yeniçeri isyanları sıklıkla ulemadan ve İstanbul halkından kişileri de içine almıştır. Şerif Mardin'in ifadeleriyle, "Yeniçeriler yalnızca kışlalarına kapalı değillerdi... aynı zamanda 'çarşı' halkıyla iç içeydiler." Bu nedenle, sözkonusu isyanlar çoğu zaman "askerî ve sivil olmak üzere iki boyuta sahipti ve... bu iki unsurun eşgüdüm içinde hareket etmesi beklenirdi."[207]

Timur Kuran'ın *Yollar Ayrılırken: Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslam Hukukunun Rolü* başlıklı eseri, Müslüman dünyanın geri kalma sorunsalını uzun vadeli ekonomik gelişme ve

206. Bloch 2014 [1940], 401-2.

207. Mardin 1988, 30. İnalcık'a göre (2000 [1973], 98), 17. yüzyılın ortalarından 19. yüzyılın başlarına kadar beş sultanın tahttan indirilmesi, İstanbul halkı, Yeniçeriler ve şeyhülislamın işbirliğini yansıtan halk ayaklanmalarıyla gerçekleşmiştir. Dahası, "İstanbul halkı," bazı örneklerde, "Yeniçeri cuntasının iktidarına karşı" bile ayaklanmıştır.

bunun kurumsal temelleri perspektifinden inceler. Kuran, İslam hukukunun miras, ortaklık ve vakıflarla ilgili maddelerinin, ekonomik gelişmeyi engellediğini ve 11. ile 18. yüzyıllar arasında İslam dünyasında sivil toplumun zayıflamasına yol açtığını savunur. Ona göre, İslam hukuku, mirası çok sayıda kişiye paylaştırarak ortaklıkların dağılmasına ve sermaye birikiminin engellenmesine yol açmıştır. Ortaklık hukukunda tüzel kişilikleri tanımayan İslam hukuku, bu nedenle büyük ölçekli şirketlerin kurulmasına da engel olmuştur. İslam vakıf sistemi ise katı kuralları nedeniyle değişen sosyoekonomik koşullara uyum sağlayamamış; bu da vakfedilen mülklerin ekonomik açıdan verimsiz biçimlerde kullanılmasına neden olmuştur. Kuran'a göre, Müslüman toplumlar bu sorunlu yasalarla sıkışıp kaldılar; erken Orta Çağ'da nispeten iyi çalışmış olan bu yasalar, sonraki dönemde, neredeyse bin yıl boyunca, Müslümanların ekonomik gelişmesini engelledi. 19. yüzyılda, Müslüman ülkeler bu yasaları Batılı örnekleri model alarak reform etmeye başladılar, ancak uluslararası ekonomik sistemde Batılı rakiplerine yetişebilmek için çok geç kalmışlardı.[208]

Timur Kuran'ın, kurumsal dinamizm ve verimliliğin, Batılı aktörlerin Müslüman rakiplerini geride bırakmasına yardımcı olduğu konusundaki görüşlerine katılıyorum. Kuran, ekonomiye dair İslam hukuk kurallarının büyük şirketlerin oluşumu konusundaki kısıtlamalarını da, başarıyla açıklamaktadır.[209] Buna ilaveten, diğer bazı araştırmacılar kredi ve bankacılık kurumlarının Batı Avrupa'dan daha önce Müslüman topraklarda ortaya çıktığını vurgular; ancak sonrasında, Müslüman finansal kurumları duraklama sürecine girmiştir.[210] Dahası, Kuran'ın, İslam vakıflarının ekonomik verimsizliklerine yaptığı vurgu da başka akademisyenler tarafından paylaşılmaktadır.[211] Onlar da

208. Kuran 2011. Türkçe çevirisi: *Yollar Ayrılırken: Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslam Hukukunun Rolü* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018) –çev.

209. "17. yüzyıl İstanbul'unda, mahkeme kayıtlarında bahsedilen iktisadi ortaklıkların yüzde 77,1'i sadece iki kişiden oluşuyordu. Sadece yüzde 7,6'sında beş veya daha fazla ortak vardı." Kuran 2011, 64-5. Ayrıca bkz. Kuran 2004.

210. Abraham Udovitch'e (1975, 6-7) göre, finansal kurumlar, Batı Avrupa'dan yaklaşık dört yüzyıl önce, 8. yüzyılda, Müslüman dünyada ortaya çıkmıştır. Ancak, Müslüman finansal kurumları uzun süre büyük ölçüde değişmeden kalmışken, Batı Avrupa'daki muadilleri 14. ve 16. yüzyıllar arasında büyük ticari bankalara dönüşmüştür.

211. Vakıfların yayılması, "ticari servetin kâr odaklı özel sektörden dışarı çıkışı" anlamına geliyordu ve bu durum "ortaklıkların büyüme ve karmaşıklık kazanma

Müslüman vakıflarının Batılı alternatiflerine göre daha az esnek olduğunu kaydederler.[212]

Bununla birlikte, Kuran'ın, İslam ve Batı miras hukuku karşılaştırması birçok soruyu cevapsız bırakıyor. İslam hukukunu, servet ve varlıkları çok sayıda mirasçıya –oğullar ve kızlar, baba ve anne, hatta bazı diğer erkek ve kadın akrabalara- dağıttığı için eleştiriyor. Bunun yerine, birçok Avrupa ülkesinde mirasta ilk doğan erkek çocuk lehine olan *primogenitür*'ün (ekberiyet veya en büyük evlat olma hakkının), sermaye birikimini kolaylaştırmış olduğunu öne sürüyor.[213] Fakat Kuran'ın bu karşılaştırmaları teorik kalıyor; ampirik olarak, İslam miras hukuku ile özel servet birikiminin eksikliği arasındaki nedensel ilişkiyi verilerle ispatlamıyor. Açıklanması gereken bir diğer nokta da şu: İslam hukuku genellikle mirasta kadınlara yarım pay verilmesi nedeniyle eleştirilmiştir; bu nedenle, onu, mirasısın tümünü en büyük erkek çocuğa bırakan Avrupa *primogenitür* sisteminden daha sorunlu görmek, izah gerektirmektedir.

Timur Kuran'a yönelik temel itirazım ise, hukuka fazla odaklanarak ulema ve devletin rolünü yeterince dikkate almamış olmasıdır. Kuran'ın kitabının İngilizce alt başlığında ifade edilen ana argümanı, *How Islamic Law Held Back the Middle East* (İslam Hukuku Ortadoğu'yu Nasıl Geri Bıraktı), İslam hukukuna işaret ederek, Müslüman kurumları yüzyıllar boyunca tek başına şekillendirmiş gibi takdim eder. Aslında Kuran'ın kitabı, okuyuculara ulemanın ve devletin önemine dair veriler sağlayan karmaşık bir analiz içermektedir. Başka bir deyişle, kitabın içeriği, ulema ve devletin rollerini vurgulayan argümanımla tamamlayıcı veya en azından uyumlu olan birçok içgörü ve veriyi içerir. Bu konuyu beş örnekle açıklayacağım.

İlk olarak, Kuran, ulemanın İslam hukukunu inşa ederken İslam öncesi geleneklerden de yararlandığını kabul eder: "İslam ortaklık hukukunu geliştiren Müslüman fakihler sıfırdan başlamadılar. Ara-

olasılığını" daha da azalttı. Kuran 2011, 127. Osmanlı İmparatorluğu'nda, tarım arazilerinin yaklaşık %20'si vakıflara aitti. Hanioğlu 2008, 20. David Powers (1989, 537-8), daha bile yüksek bir yüzde tahmininde bulunmaktadır.

212. Makdisi (1981, 289-90), durağan Müslüman vakıfları, dinamik Batılı alternatiflerle karşılaştırır: "İslam, vakıfların "ölü elinin" (*main morte*) ağır yükü altında kaldı; oysa Batı, vakıfların faydalarından yararlanırken onun devamlılık biçimini şirketler aracılığıyla dinamik hale getirdi." Ayrıca bkz. Arjomand 1999, 291.

213. Kuran (2011, 81-8, 126), İslam'ın nispeten eşitlikçi miras sisteminin, ortaklıkların devam etmesini zorlaştırdığını savunmaktadır.

bistan, Mezopotamya, İran ve Yunanistan'ın yerleşik geleneklerine ve ayrıca Yahudi ve Hristiyan geleneklerine dayanarak bunu inşa ettiler."[214] İkincisi, Kuran, Müslüman ülkelerin hukuk sistemlerinde hükümdarların rolünü kabul eder. Şöyle yazar, "Erken bir dönemden itibaren askerî sistem yeniden organize edildi, çeşitli para cezaları ve harçlar uygulandı, vergi sistemi değiştirildi ve arazi mirasına ilişkin kurallar gözden geçirildi; hepsi –İslam hukukunda neredeyse hiç dayanağı olmayan bir şekilde– sultan kararnamesiyle yapıldı."[215] Üçüncüsü, Kuran, güçlü bir tüccar sınıfının yokluğunun, İslam ortaklık hukukunun sorunlu yönlerinin devam etmesinde önemli bir faktör olduğunu belirtir: "Bazı büyük toplumsal kitleler, İslam hukuk sistemine ticari kuruluşlara tüzel kişilik tanıması için baskı yapmış olsaydı, dinî engeller aşılabilirdi."[216] Bu üç örnek, sınıf ilişkilerinin (güçlü ulema ve hükümdarlar karşısında zayıf tüccarların) hukuki meseleler üzerindeki etkisini vurgular. Bu misallerde, İslam hukukunun kendisi bile, Müslümanların ekonomik koşullarının bağımsız bir nedeni olmaktan ziyade, büyük ölçüde sınıf ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Dördüncü olarak, Osmanlılar örneğinde, Kuran, özerk loncaların eksikliğini açıklarken çeşitli İslam fıkhı özelliklerinden ziyade, merkezî devlet otoritesine vurgu yapar. 15. yüzyılın ortalarına kadar loncalar özerklik kazanmıştı, çünkü "Anadolu kargaşa içindeydi, sık sık değişen sınırlarla otorite için mücadele eden zayıf devletçikler vardı –bu durum Batı Avrupa'da ilk şirketlerin ortaya çıktığı dönemi hatırlatır." Siyasi kargaşa devam etseydi, loncalar "şirket özellikleri" geliştirebilirdi. Ancak, "Osmanlılar Anadolu'yu birleştirmeyi başardılar," loncaları devlet hedeflerine hizmet etmeye zorladılar ve "onlara tüzel kişilik tanımadılar."[217] Kuran, Osmanlı vakıflarını açıklarken de merkezî devlete dikkat çeker. Birçok yetkili ve tüccar, mülkiyet hakları devletin el koymasına karşı korunmadığı için "servetlerini vakıflar içerisinde korudular."[218] Kısacası, Kuran'ın

214. Kuran 2011, 49.
215. Kuran 2011, 125.
216. Kuran 2011, 125. Ancak, "Orta Doğu tüccarlarının, kolektif çıkarlarını takip eden... kalıcı dernekler kurma imkânları yoktu." Kuran 2011, 271.
217. Kuran 2011, 133. "13. ve 14. yüzyıllarda loncaların bağımsız ve güçlü konumu, [daha sonra] Osmanlıların merkezîyetçi yönetim sistemi altında zayıfladı." İnalcık 1970, 216.
218. Kuran 2011, 127. "Vakıflar kutsal kabul edildiğinden, hükümdarlar vakıf varlıklarına el koymaktan çekinirdi." Kuran 2004, 75.

Osmanlı İmparatorluğu'nda hem özerk loncaların yokluğu hem de vakıfların çoğalmasına dair açıklamaları, sadece İslam hukukunun doğasına değil, en azından kısmen, merkezî devletin olumsuz politikalarına dayanmaktadır.

Son olarak, Kuran, bir Kur'an-ı Kerim prensibiyle Müslümanların pratiği arasındaki farkı inceler. Bir Kuran ayeti (2:282) şöyle buyurur: "Ey iman edenler! Az veya çok olsun, borcu vadesiyle birlikte yazmaya üşenmeyin." Ancak Timur Kuran "17. yüzyıl İstanbul mahkemelerinde karşı karşıya gelen davacıların büyük çoğunluğunun" bu kurala aykırı iş yaptığını not eder. "Açıkça belgelenmesi gereken borç sözleşmeleri bile belgesiz bırakılmıştı." Bu tutumu, esas olarak, "Belgelemenin, her fırsatta kaynaklara el koymaya hazırlanan devlet idarecilerine bilgi iletme riskini taşıdığı" gerçeğinin bir sonucu olarak açıklar. Kuran, Osmanlı toplumunun "sözlü hukuk kültürünün" "geçerli siyasi ve ekonomik koşullara" dayandığını belirtir. "Bu, İslam doktrininin temel bir unsurundan kaynaklanmıyordu."[219]

Özetle, alt başlığı ve İslam hukukuna yaptığı vurguya rağmen, Kuran'ın kitabı, Müslüman dünyanın ekonomik geri kalmışlığında belirli sınıf ilişkileri ve devlet politikalarının rollerine dair önemli veriler ve ikna edici analizler içerir. Dolayısıyla, Kuran'ın kitabının değişik kısımları, ulema ve devletin, İslam hukukunu verimsizleştiren ve Müslüman dünyayı geri bırakan ana faktörler olduğu konusundaki argümanımla örtüşmektedir.

Üçüncü ve son olarak tartışacağım çalışma Jared Rubin'in *Rulers, Religion, and Riches: Why the West Got Rich and the Middle East Did Not* [Hükümdarlar, Din ve Zenginlik: Batı Neden Zenginleşti de Orta Doğu Zenginleşmedi] kitabıdır. Rubin'in temel argümanı ile benim argümanım arasında birçok benzerlik bulunmaktadır. Rubin'e göre, Hollanda ve İngiltere ekonomik ilerleme kaydettiler çünkü "ekonomik elit", matbaa devrimi ve Protestan Reformu sonrasında politika yapma süreçlerinde etkili oldu. Buna karşılık, Osmanlı İmparatorluğu ekonomik olarak durağan kaldı, çünkü ekonomik bir elit yerine, "dini otoriteler," padişahlara meşruiyet sağladı ve siyasi pazarlık masasındaki önemli bir koltuğu işgal etti. Osmanlı dinî otoriteleri, matbaanın kurulması gibi ilerici çabaları

219. Kuran 2011, 246-8. "Önemli konulardaki sözleşmelerin yazılı olması, Venedik'te 1394 yılında, Fransa'da 1566'da, İskoçya'da 1579'da ve Belçika'da 1611'da zorunlu hale geldi." Kuran 2011, 242.

engelledi. Dinî aktörlerin siyasi etkinliği ve bunun sonucunda ortaya çıkan ekonomik durgunluk açısından İspanya da Osmanlı İmparatorluğu'na benziyordu.

Buna rağmen, Rubin'in analizi benimkinden iki önemli açıdan farklıdır. İlk olarak, Rubin'e göre, İslam her zaman din ve devlet aktörlerine "birleştirici bir ideoloji" sağlamıştır ve dolayısıyla, ulemayı güçlendirip, tüccarları zayıflatan Osmanlı sınıf ilişkileri, bu güçlü ideolojinin sadece bir devamıydı. Rubin, "Ekonomik elitlerin asla pazarlık masasında yer almadığını, çünkü Orta Doğu hükümdarlarının, İslam'ın meşrulaştırıcı kapasitesi sayesinde onları dışlayacak kadar güçlü olabildiklerini" savunur.[220] Bu nedenle Rubin'e göre, 1000 yılından önce de Müslüman devletlerde ticari aktörlerden ziyade dinî aktörler politikayı şekillendirdi, ancak erken Orta Çağ koşullarında bu düzenleme ekonomik ilerlemeyi engellemedi.[221] Ben ise tam tersini savunuyorum: Erken İslam tarihinde, tüccarlar etkili bir sınıftı ve bu statü, Müslümanların ekonomik ilerlemesinin nedenlerinden biriydi. Daha sonra ise, tüccarların marjinalleştirilmesi, Müslüman ülkeleri ekonomik olarak geriletti.

İkincisi, Rubin, İslam'ı özcü bir biçimde ele almadığını iddia etse de, yaptığı analiz bunun tam tersini ortaya koymaktadır. Rubin, "Hristiyan doktrininin" esasen farklı olduğunu ve "İslam doktrini kadar siyasi otoriteyi meşrulaştırmaya elverişli olmadığını" savunmaktadır. Ayrıca, "Bu doktrinsel farklılıklar Kitab-ı Mukaddes ve Kuran'da açıkça görülmektedir." diye yazmaktadır.[222] Ona göre, ekonomik kalkınmayı engelleyen "dini seçkinlerin siyasi yönetimi meşrulaştırma kapasitesi" İslam'da Katoliklikten daha güçlü, Protestanlıkta ise en alt seviyedeydi.[223] Bu iddiasını desteklemek için Rubin, uydurma bir hadisi de alıntılar: "Muhammed'in bizzat kendisi, 'İslam ve hükümet ikiz kardeştir. Biri diğeri olmadan gelişemez. İslam temeldir, hükümet ise muhafız. Temeli olmayan çöker ve muhafızı olmayan yok olur.' demiştir."[224] Bu ifadenin aslında Sâsânîler dönemine ait bir özdeyiş olduğunu ve 11. yüzyıl sonrası

220. Rubin 2017, 17.
221. Rubin 2017, 202–3, 209.
222. Rubin 2017, 54; ayrıca 67.
223. Rubin 2017, 205-6.
224. Rubin (2017, 50), bu uydurma hadisi, "Müslüman yazarlar tarafından sıkça alıntılanan bir deyiş, bazen eski İran bilgeliğinin parçası olarak, bazen de Peygamber'in bir sözü olarak" notuyla yazan Lewis'ten (1995, 149) alıntılar. Rubin, Lewis'in uyarı notunu göz ardı etmiştir.

ulemanın zihniyetini yansıttığını daha önceki bölümlerde açıklamıştım. Bu kitabın 4. Bölümü, birçok öndegelen İslam âliminin 11. yüzyıla kadar devletin hizmetinde olmayı reddettiği de belgelemiştir. Osmanlı modeli olan ulema-devlet ittifakı, ne İslam'ın metinsel bir özünü ne de İslam tarihinin tamamını temsil eder. Bunun yerine, İslam tarihinin belirli bir döneminde inşa edilmiş bir fenomeni yansıtır. Rubin'in, Hristiyanlık tasviri de sorunludur. Örneğin, Ortodoks Kilisesi Bizans İmparatorluğu'ndaki siyasi yöneticilerin üstünlüğünü güçlü bir şekilde kabul etmiştir, bu durum "Sezaropapizm" olarak adlandırılmaktadır. Bu nokta, Rubin'in Hristiyanlığın tarihsel kökeninin, İslam'a kıyasla politik yönetimi meşrulaştırma konusunda daha az yetenekli olduğu iddiasını çürütmektedir.

Rubin'in dinî fikirleri açıklayıcı bir değişken olarak kullanmasına karşı değilim. Aksine, eleştirim, bu tür fikirleri yeterince geniş ve derin bir şekilde incelememesidir. Sadece din-devlet birliği üzerine kurulu bir İslamî ideolojinin var olduğunu iddia etmek yetersizdir. Bu nedenle, erken İslam tarihinden günümüze kadar Müslümanların din-devlet ilişkileri üzerine değişen fikirlerini inceledim. Bu fikirler yalnızca dinî metinlerde yazılı olmayıp, aynı zamanda âlimler tarafından yorumlanıp dile getirilmiştir. Erken İslam tarihinde, filozoflar, muhalif ilahiyatçılar ve devlete hizmet etmeyi reddeden İslam âlimleri de dâhil olmak üzere entelektüel bir sınıf, Müslümanların başarılarında önemli bir rol oynamıştır. Ancak daha sonra ulema-devlet ittifakı hem entelektüelleri hem de tüccarları zayıflatmıştır. Bu zayıflama, İslam'ın devletle ilişkileri de dâhil olmak üzere birçok konuda doktrinsel bir dönüşümle birlikte gelmiştir. Bu konularda analizim, Rubin'inkinden önemli ölçüde farklılık göstermektedir.

Sonuç

16. yüzyılın başlarında, üç güçlü Müslüman imparatorluk –Osmanlı, Safevî ve Bâbürlü- geniş toprakları yönetiyordu. İki yüzyıl sonra, Müslüman imparatorluklar askerî üstünlüklerini kaybetmiş ve karmaşık siyasi ve sosyo-ekonomik krizlerle karşı karşıya kalmışlardır. Bu bölüm, askerî kudret döneminde bile bu imparatorlukların önemli entelektüel ve ekonomik engellere sahip olduğunu ve bunun da nihai düşüşlerine yol açtığını ileri sürmektedir. Ortak sorunları sınıf ilişkileriyle ilgiliydi: Ulema-devlet ittifakı, bağımsız âlimlerin ortaya çıkmasını engelledi ve tüccarları marjinalleştir-

di. Entelektüel ve ekonomik olarak, Müslümanlar yaratıcılıktan yoksundu ve matbaa devrimi ve bilimsel devrim gibi Avrupa'daki ilerlemelere ilgisiz kaldılar.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ulema-devlet ittifakı oldukça elitist idi. Ulema ve devlet yöneticileri toplumun geri kalanını *reaya*, yani neredeyse güdülen bir sürü olarak görüyorlardı. Böyle bir sistemde devletten bağımsız bir sivil toplumun ortaya çıkması mümkün değildi. Ayrıca, Osmanlı sosyo-ekonomik yapısının hiyerarşik doğası da mucit ve kâşif çıkmasını engellemekteydi. Hollanda ve Britanya devletlerinin aksine, Osmanlı devleti mülkiyet haklarını etkin bir şekilde korumadı, bu da ferdi teşebbüs ve yaratıcılık için bir başka caydırıcı faktördü. Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda, Safevî ve Bâbürlü imparatorluklarına benzer ve Batı Avrupa'dan farklı olarak, çok az teknolojik buluş ve ekonomik girişim ortaya çıktı.

15. ve 17. yüzyıllar arasında Batı Avrupa birçok gelişim sürecinden geçti. Bu birbirleriyle alakalı süreçlerde entelektüeller ve burjuvazi büyük roller oynadı. Rönesans, sadece insan vücudu ve doğa değil, aynı zamanda sanat ve felsefe alanlarında da ilgi uyandırdı. Matbaa devrimi, kitap üretiminde ve okuryazarlıkta eşi görülmemiş artışlara yol açtı. Coğrafi keşifler, Avrupa'nın ticari kapasitesini genişletti. Matbaa makineleri, Katolik Kilisesi'ni eleştiren metinleri yayarak Protestan Reformu'na katkıda bulundu. Bilimsel devrim, insan vücudu ve doğa hakkında yeni bilgiler ve perspektifler üretirken yerleşik Aristotelesçi ve Katolik anlayışlara meydan okudu. 17. yüzyılda, Hollanda ve Britanya, Batı Avrupa'nın sanatsal, felsefî, ticari, bilimsel ve politik yönden yükselişine öncülük ettiler. Avrupa ekonomik büyümesi, Amerikan, Afrika ve Asya kaynaklarının ve halklarının sömürüsüyle kesinlikle bağlantılıydı. Bununla birlikte, yalnızca bu sömürüye odaklanarak, fikrî ve kurumsal kalkınmasını gözardı etmek, Avrupa'nın yükselişinin önemli yönlerini gözden kaçırmak anlamına gelir.

Bir sonraki bölüm 18. ve 19. yüzyıllara odaklanacaktır. Bu bölüm, Avrupa güçlerinin Müslüman dünyada doğrudan veya dolaylı olarak nasıl sömürge yönetimi kurduklarını analiz etmektedir. Ayrıca, Müslüman yetkililerin ve entelektüellerin Avrupa'nın meydan okumalarına karşı kurumsal ve entelektüel reformlarla nasıl yanıt vermeye çalıştıklarını inceleyecektir.

Harita 5: İslam Dünyasının Avrupa Tarafından Sömürgeleştirilmesi (1914)

7
Çöküş: Batı Sömürgeciliği ve Müslüman Reformcular (18. – 19. Yüzyıllar)

1683'teki başarısız Viyana Kuşatması sırasında ve sonrasında, Osmanlı İmparatorluğu çeşitli Avrupa devletleri tarafından mağlup edildi. 1699'da imzalanan Karlofça Antlaşması ile İmparatorluk, Doğu Avrupa'daki bazı önemli topraklarını kaybetti. 18. yüzyılın ilk yarısında Osmanlılar Avusturya, Rusya ve Venedik'ten bazı toprakları geri aldı, ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında Rusya tarafından tekrar mağlup edildiler. 1774'te imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması ile Osmanlı İmparatorluğu Kırım'ı bırakmak zorunda kaldı, bu da Rusya'nın Kırım'ı işgal etmesini mümkün kıldı. Antlaşma ile Rusya, Osmanlı İmparatorluğu'nun Ortodoks Hristiyan tebaası üzerinde koruyuculuk statüsü de kazandı.[1] Napolyon'un Mısır'ı işgali (1798-1801) sonrasında,[2] Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı Avrupa güçleriyle diğer rakiplerine karşı ittifak kurması giderek daha önemli bir hal aldı. 1830'larda Osmanlı ordularının Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısırlı birlikleri tarafından mağlup edilmesinden sonra, İmparatorluğun varlığı büyük ölçüde Avrupa'daki güç dengesine bağlı hale geldi.

Osmanlılar, askerî başarısızlığın yanısıra, ekonomik alanda da egemenlik kaybına uğradılar. 1838 tarihli Baltalimanı Antlaşması, İngiliz ihraç mallarına Osmanlı İmparatorluğu karşısında belirli avantajlar sağladı. Pamuk'a göre, zayıf Osmanlı İmparatorluğu'nun artık İngiltere ve diğer Avrupa güçlerinin taleplerini reddetmesi

1. Kırım, Osmanlıların Müslüman çoğunluğa sahip olup da gayrimüslim bir güce kaybettikleri ilk topraktı. Kafadar 1997-8, 46; Ortaylı 1983, 128.
2. Bkz. Laurens 1989.

mümkün değildi. Yaklaşık otuz yıl sonra, İmparatorluk, yabancıların tarım arazisi satın alma haklarını ve yabancı sermayeli Osmanlı Bankası'nın kendi topraklarında kâğıt para basma tekeline sahip olmasını kabul etmek zorunda kaldı.[3] Osmanlı İmparatorluğu'nun daha önce Avrupa ülkeleriyle imzaladığı kapitülasyonlar da Avrupa'nın Osmanlı ekonomisini hâkimiyet altına almasını kolaylaştırdı. Ayrıca, Turan Kayaoğlu'nun belirttiği gibi, Avrupa devletlerinin Osmanlı toprakları üzerindeki adli ayrıcalıkları, Osmanlı'nın hukuki egemenliğini de ihlal eder hâle gelmekteydi.[4]

17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarında Safevîler devri sona erdi; Osmanlılar, Bâbürlüler, Ruslar, Özbekler ve Afganlardan gelen askerî meydan okumalar ve sosyo-ekonomik krizler devletin çöküşüne yol açtı.[5] Safevî yönetiminin sona ermesinin ardından, farklı bir kabileden gelen Nadir Şah (1736-1747) İran'ın hükümdarı oldu.[6] İran topraklarını komşularının aleyhine olacak şekilde genişletti. Ancak Nadir'in ölümünden sonra, imparatorluğu daha küçük, rakip devletçiklere bölündü. Daha sonra, 1794'te Kaçar hanedanı İran'ı yeniden birleştirdi ve 1925'e kadar, zayıf bir devlet yapısıyla da olsa, yönetmeyi başardı.

Benzer şekilde, Bâbürlü İmparatorluğu, son büyük imparatoru Evrengzîb'in (ö. 1707) hükümdarlığı sırasında ve sonrasında çözülmeye başladı. Çöküş nedenleri arasında savurganlık,[7] Hindu çoğunluğa karşı hoşgörüsüz politikalar, Rajput ve Maratha'nın Hindu isyanları ve imparatorluktan ayrılmaları, Nadir Şah liderliğindeki İran saldırıları ve Ahmed Şah Durranî liderliğindeki Afgan istilaları bulunmaktaydı.[8] 1764 civarında, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi Bengal'i ve ardından Hindistan'ın diğer bölgelerini sömürgeleştirdi. 1857'deki başarısız Hint Ayaklanması'nın ardından, İngiliz İmparatorluğu Hindistan'da doğrudan sömürge yönetimi kurarak,

3. Pamuk 1987, 13, 19.
4. Kayaoğlu 2010, 104-34.
5. Matthee 2012, 222-41.
6. Nadir Şah, Bağdat müftüsü de dâhil olmak üzere 56 önde gelen Sünni ve Şii ulemanın bir araya gelmesini sağlayarak, Şiilerin ilk üç halifeye lanet okumaması ve Sünnilerin Câferî mezhebini beşinci meşru fıkıh mezhebi olarak tanıması gibi bazı uzlaşma maddeleri üzerinde bir yazılı mutabakata varmalarını sağladı. Arjomand 1984, 215-6.
7. "Bâbürlü sarayları, Versailles'daki Güneş Kral'ın bile aşırı bulabileceği bir ölçekte göz alıcı tüketim merkezleriydi." Kennedy 1987, 13.
8. Dale 2010, 256-68.

zaten sadece sembolik bir hal almış bulunan, Bâbürlü hanedanını resmen sona erdirdi.

Osmanlı topraklarının Avrupa tarafından sömürgeleştirilmesi, 1830'da Fransa'nın Cezayir'i işgaliyle başladı. Yarım yüzyıl sonra, Fransa Tunus'u sömürge yönetimi altına aldı ki bu tarihe kadar çoğunluğu Müslüman olan Batı Afrika'nın neredeyse tamamı üzerinde kontrol sağlamıştı. 1869'da Süveyş Kanalı bir Fransız-Mısır ortak girişimi olarak açıldı. Birkaç yıl sonra, Britanya kanaldaki Mısır hisselerini satın aldı. 1882'de Britanya'nın Mısır'ı kademeli olarak işgali başladı. İngiliz sömürgeciliği Sudan ve Körfez'e de yayıldı. İran hiçbir zaman doğrudan sömürgeleştirilmedi. Bununla birlikte, 20. yüzyılın başlarında Britanya ve Rusya'nın nüfuz alanlarına bölündü. O dönemde Rusya, Avrasya Stepleri, Orta Asya ve Kafkasya'da yaşayan çeşitli Müslüman halkları zaten sömürgeleştirmiş durumdaydı (bkz. Harita 5).

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, Orta Doğu'nun tamamı doğrudan veya dolaylı olarak Britanya ve Fransa'nın kontrolü altına girmişti.[9] 1918'deki ateşkesi takiben, Britanya, Fransa ve İtalya birlikleri İstanbul'u fiilen işgal ettiler. İki yıl sonra, Britanya ve müttefikleri Osmanlı Meclis-i Mebusân üyelerini tutukladı ve şehirdeki çeşitli resmî makamlara el koyarak işgallerini resmî hale getirdiler. Bu gelişmelerle birlikte, halife unvanını da taşıyan Osmanlı sultanı rehin duruma düştü ve tarihte ikinci kez (Bağdat'ın Moğol istilasından sonra) hilafetin merkezi gayrimüslim işgaline uğramış oldu.

Avrupalıların Müslüman dünyayı sömürgeleştirmesi, önceki yüzyıllarda Moğolların ve Haçlıların işgalinden daha farklı idi. Moğollar ve Haçlılar sadece askerî zafer kazanabilmişlerdi, hâlbuki modern Avrupa sömürgecileri, aynı zamanda eğitim kurumları, bilimsel bilgi, teknoloji ve ekonomik organizasyonlar aracılığıyla da hâkimiyet kuruyorlardı. Peki, Avrupalılar nasıl bu kadar ilerlediler ve Müslümanları birçok alanda geride bırakabildiler? Bu bölümde, Müslüman yöneticiler ve entelektüellerin bu soruyla nasıl yüzleştiğini ele alacağım.

Matbaa ve Kuran Tercümeleri

Çeşitli Müslüman ülkelerdeki politik krizler sırasında, ulema etkili konumlarını korumuş, hatta güçlendirmiştir. Safevî

9. Provence 2017, bölüm 2.

İmparatorluğu'nun sonlarına doğru, üst düzey ulema siyasi güçlerini artırmıştı. 1687'den 1699'a kadar başkent Isfahan'ın şeyhülislamı olan Allâme Muhammed Bâkır el-Meclisî, Safevî siyasetinde güçlü bir aktördü. Sufîlere ve dinî azınlıklara karşı baskı ve tarassut siyaseti güttü.[10] Benzer şekilde, Osmanlı uleması 18. yüzyılda o kadar güçlü hale geldi ki, belirli mevki ve makamlar giderek artan şekilde öndegelen ulemanın oğullarına tahsis edilerek, bir tür aristokrasi kurulmuştu.[11]

Ulemanın meşruiyetinin ana kaynağı, İslam'ı yorumlama üzerindeki tekeliydi ve bu tekeli medreseleri kontrol ederek sürdürdüler. Matbaa makineleri bu tekeli tehdit edebileceğinden, ulema bunların kurulmasına karşı çıktı. 1455'ten (ilk Avrupa basımı kitap) 1729'a (ilk Osmanlı basımı kitap) kadar Müslümanlar tarafından tek bir kitap bile basılmamıştır. Ulema ayrıca, Kuran'ın yerel dillere çevrilmesine de karşı çıkmıştır. Bu muhalefet Osmanlı toplumunda aşırı düşük düzeyde okuryazarlık oranının (1800'de tahminen yüzde 1 civarı)[12] oluşmasına sebep oldu,[13] bu dönemde Batı Avrupa ülkeleri çok daha yüksek okuryazarlık oranlarına ulaştılar (1800'de tahminen yüzde 31).[14] Avrupa'nın bu konudaki ilerlemesi, matbaaların

10. Foran 1992, 293-4; Dale 2010, 250-1; Matthee 2012, 192, 201-2. Keddie'ye (1972, 213) göre, İran ulemasının sosyo-politik otoritesi, özellikle Kaçarlar döneminde, devlet otoritesinin zayıflamasıyla birlikte genişledi.

11. Zilfi 1988, 39-40, 74; Itzkowitz 1962, 91-3. Ayrıca 18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda tarikat şeyhlerinin babadan oğula (veya damada) geçmesi yaygın hale geldi. Trimingham 1971, 73.

12. Joseph Szyliowicz (1992, 253), Osmanlı İmparatorluğu'ndaki okuryazarlık oranını 1800'de yüzde 1, 1868'de yüzde 2, 1876'da yüzde 5 ve 1914'te yüzde 10 olarak tahmin eder. Carter Findley (1989, 52, 139) de bu oranın 1800'de yüzde 1'den 1900'de yüzde 5-10'a yükseldiğini tahmin eder. Daha yüksek tahminler için bkz. Quataert 2005, 169-70. Kemal Karpat (1985, 221), 1895'te bazı Osmanlı şehirleri için daha yüksek oranlar verir. Findley (1989, 139n17), Karpat'ın oranlarını inanılmayacak kadar yüksek olarak tasvir eder. Issawi (1968, 385), UNESCO verilerini, 1907'de Mısır'da okuryazar oranını yüzde 7 ve 1911'de Hindistan'da okuryazar oranını yüzde 7 olarak, alıntılar.

13. Türkiye Cumhuriyeti'nde okuryazar oranı, harf devriminden bir yıl önce 1927 nüfus sayımı resmî rakamlarına göre, 7 yaş üstünde yüzde 11, UNESCO'nun 1927 verilerine göre de 10 yaş üstünde yüzde 8 idi. Bu oranlar da Osmanlı'nın son yüzyılında okuryazarlığın çok düşük olduğu tezini desteklemektedir. Nüfus sayımının kaynağı: *Umumî Nüfus Tahriri, Fasikül III: 28 Teşrinievvel 1927* (Ankara: Başvekalet Müdevvenat Matbaası, 1929), s. 22. UNESCO verisini alıntılayan: Issawi 1968, 385.

14. Buringh ve van Zanden'ın (2009, 434) tahminlerine göre, Batı Avrupa'daki ortalama okuryazarlık oranı 1500'de yüzde 12'den 1600'de yüzde 18'e, 1700'de yüzde 25'e ve 1800'de yüzde 31'e yükseldi.

kurulması, yerel dillerdeki Kitab-ı Mukaddes ve diğer metinlere erişim ile çeşitli eğitim kurumları sayesinde mümkün olabildi.[15]

Gutenberg'den neredeyse yarım yüzyıl sonra, İstanbul'daki Yahudi azınlık, İbrani metinleri basmak için Osmanlı topraklarında ilk matbaayı kurdu. Osmanlı Müslümanları tarafından bir matbaanın kurulması ise bundan sonra iki asırdan daha uzun bir vakit alacaktı. 17. yüzyıl İstanbul'unda el yazması eserleri çoğaltan müstensihlerin sayısının 80.000-90.000 olduğu ve matbaanın getirebileceği ekonomik tehdit nedeniyle bu zümrenin güçlü bir muhalefet bloğu oluşturduğu ileri sürülmüştür.[16] İstanbul'un tahmini nüfusunun o dönemde 700.000 olduğu göz önüne alındığında,[17] bu sayı açıkça yanıltıcıdır. Ancak, güçlü bir yazıcı/müstensih muhalefeti olsaydı bile, bu durum matbaanın kurulmasını yüzyıllar boyunca geciktiremezdi. 15. yüzyıl Paris'inde yazıcı loncası matbaaya şiddetle karşı çıkmış, ancak matbaanın kurulmasını yalnızca "yirmi yıl" geciktirmeyi başarabilmiştir.[18]

Başka bir açıklama, Arap alfabesinin standartlaştırılmış bir baskı türüne dönüştürülmesinin, Latin alfabesine göre daha zor olmasıdır. Arap alfabesinde, her harf, kelimenin başında, ortasında veya sonunda olup olmadığına bağlı olarak farklı biçimlere ve bağlantılara sahiptir.[19] Ancak bu, Osmanlı'nın matbaayı geç benimsemesine yönelik bir açıklama olarak ikna edici değildir. Arap harflerini baskı türüne dönüştürmenin zorluğu, Avrupalı yayıncıların Arap harfleriyle kitap basmasını engellemedi. 16. ve 18. yüzyıllar arasında, Avrupalı matbaalar, Kuran, Kitab-ı Mukaddes, erken dönem Müslüman filozoflarının kitapları ve gramer kitapları da dâhil olmak üzere Arapça (ve bazı Farsça ile Türkçe) çeşitli

15. Bu nedenle, "Müslüman dünyanın matbaayı benimsemesindeki gecikmenin sadece kısa bir duraklama olduğunu" ve "bunun çok önemli olmadığını, çünkü İslam toplumunun zaten büyük miktarda metin çoğaltma (istinsah) ve yayma konusunda pratik ve etkili yöntemler geliştirmiş olduğunu" ileri süren Bloom (2001, 224) ile aynı fikirde değilim.

16. Bloom 2001, 222; Wilson 2014, 41. Bu sıkça alıntılanan yanıltıcı iddianın kaynağı, Osmanlı İmparatorluğu'nda seyahat eden bir Habsburg bilim insanı ve bürokratı olan Marsigli'dir. Faroqhi 2000, 96.

17. Chandler 1987, 20-1.

18. Mokyr 1990, 179. Bkz. ayrıca Rubin 2017, 104. Diğer birçok durumda, geleneksel üreticiler yeni teknolojilere karşı çıktılar, ancak bunların benimsenmesini uzun süre geciktiremediler. Örneğin, İngiltere'de James Hargreaves, 1764 yılında iplik eğirmeyi mekanize eden "*spinning Jenny*"yi icat etti. Geçim kaynaklarını koruma amacıyla bir grup eğirici, evine girip makinesini kırdı. Allen 2009, 191; Kiaulehn 1971, 26-28.

19. Mahdi 1995, 1-4; Burke 2009, 179-80.

eserler basmış ve bunları Osmanlı İmparatorluğu'na ihraç dahi etmiştir.[20] Dahası 18. yüzyıl sonrasında, Arap harflerini kullanan tüm toplumlar matbaa teknolojisine geçmiş; Arap harflerinin baskısının zor olduğu veya el yazısının verimli olduğu gibi bahanelerin hiçbiri dile getirilmemiştir.

Osmanlıların matbaa kurmayı geciktirmesinin en önemli nedenlerinden birincisi, ulema-devlet ittifakının, din, eğitim ve toplum üzerindeki tekelini koruma arzusuydu. İkincisi de yine bu ittifakın, tüccarların iktisadi teşebbüs gücünü neredeyse yok etmiş olmasıydı. Batı Avrupa devletlerinin aksine, Osmanlı İmparatorluğu'nda, matbaadan kâr elde edeceği düşüncesiyle bu teknoloji konusunda girişimde bulunacak bir tüccar sınıfı yoktu. Anderson, Çin hakkında da benzer bir argüman ileri sürer: "Matbaanın ilk olarak Çin'de –Avrupa'da ortaya çıkışından 500 yıl önce– icat edilmiş olmasına rağmen, orada büyük bir etkisi olmadı; bu durum orada kapitalizmin olmamasından kaynaklanıyordu."[21]

Sultan ve devlet ricali, Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemanın koyduğu engelleri kaldırabilecek tek grup idi. Avusturya ve Venedik ile yapılan bir dizi savaştan sonra, Osmanlılar 1720'lerde on yıllık bir barış dönemi yaşadılar. O dönemin sadrazamı olan İbrahim Paşa, sanatsal gelişme ve Batılılaşma çabalarının erken dönemlerini içeren Lale Devri'ni başlattı. İbrahim Paşa, İstanbul'da Müslümanlar için ilk matbaanın kurulmasına da destek verdi. Osmanlı'nın Fransa elçisi (Yirmisekiz) Mehmed Çelebi matbaa konusunda önemli bir destekçiydi. Mehmed Çelebi'nin daha sonra sadrazam olacak olan oğlu, Macar bir dönme ve diplomat olan İbrahim Müteferrika ile bu girişimde işbirliği yaptı. 1727'de, sultan fermanı ve şeyhülislamın destekleyici fetvası ile dinî olmayan kitapların basımına izin verildi.[22] Bu izinde bile şeyhülislamın dinî kitapların basımına izin vermemesi, ulemanın muhalefetinin 270 yıl sonra bile, bir ölçüde hala devam ettiğinin delilidir.

Müteferrika'nın, Osmanlı yetkililerine sunduğu dilekçede, matbaanın gerekliliğine dair izahları üç ana başlıkta özetlenebilir. Birincisi, kitap yazma ve okuma açısından Müslüman dünya kötü

20. Pedersen 1984 [1946], 131-3; Koloğlu 2008, 14-7. Sultan III. Murad'ın 1588'de Avrupa yayıncılarının İslamî olmayan kitapları Osmanlı İmparatorluğu'na ihraç etmelerine izin veren fermanı için bkz. Jones 1994, 98-9.

21. Anderson 1983, 44n21.

22. Ferman ve fetva metinleri için bkz. "Firman of Ahmed III" 1995 [1727], 284-5.

bir durumdaydı. Bu durum, Asya'daki Moğol istilası ve İberya Katoliklerinin Endülüs'ü işgali sonucunda birçok İslamî kitabın yok edilmesinin bir sonucuydu. İkinci olarak, el yazmalarıyla kıyaslandığında, kitap basımı daha az maliyetli olacak, daha uzun ömürlü mürekkep kullanılacak ve daha az yazım hatası içerecekti. Üçüncü olarak, basılı kitaplar "Dizin" ve "İçindekiler" gibi yeni özelliklere sahip olacaktı.[23]

Müteferrika'nın İstanbul'daki matbaası 1729'da kitap basmaya başladı. 1745 yılına kadar 17 başlıkta ve tahminen 12.000 kadar kitap basılmıştı.[24] 1746'dan 1802'ye kadar, Osmanlı matbaaları 28 başka başlıkta daha kitap bastılar. Dolayısıyla, 18. yüzyılda basılan toplam kitap sayısının 50.000'den az olduğu tahmin edilebilir. Buna karşılık, aynı yüzyılda Avrupa'da 1 milyar civarında kitap üretilmiştir.[25] 1803 ile 1875 yılları arasında, Osmanlı matbaalarında basılan başlık sayısı arttı, ancak yine de nispeten düşük kaldı: 2.855.[26]

Osmanlı matbaalarının ilk 150 yıldaki sınırlı etkisinin iki ana nedeni vardı. Bunlardan biri, matbaaları etkili bir şekilde kullanabilecek dinamik bir burjuva sınıfının olmamasıydı. Diğeri ise, yeni kitaplara talep gösteren geniş bir okuyucu kitlesine sahip, canlı bir entelektüel atmosferin eksikliğiydi. Müteferrika'nın durumu her iki nedeni de gözler önüne sermektedir. Müteferrika, bir diplomat olarak çalışmaya devam etti, bu yüzden bir tüccar gibi kitap basımı ve satışı üzerine odaklanamadı. Entelektüel olarak, Müteferrika yeterli niteliklere sahipti; coğrafya, tarih ve dil üzerine önemli kitapları güncelledi ve bastı. Buna rağmen, Osmanlı devleti onun entelektüel katkılarını yeterince takdir etmedi ve yayınlarına odaklanmasına izin vermedi. Aksine, devlet Müteferrika'yı Polonya'ya kadar uzun mesafelere gidip gelen bir diplomat olarak kullanmaya devam etti[27] ve bu da yayın sürecinde uzun aralara ve verimsizliklere yol açtı. Kısacası, açılan ilk matbaa, Osmanlı'da tüccar sınıfı ve entelektüellerin durumunu yansıtıyordu.

Müslümanlar tarafından işletilen matbaalar, Müslüman dünyanın diğer bölgelerinde daha da geç kuruldu: İran'da (Tebriz) 1817'de, Hindistan'da (Leknev/Lucknow) 1819'da, Mısır'da (Kahire) 1821'de,

23. Müteferrika 1995 [1726], 286-92. Ayrıca bkz. Müteferrika 1990 [1732].
24. Sabev 2006, 289-90. Ayrıca bkz. Gerçek 1939, 84-5.
25. Buringh ve van Zanden 2009, 417.
26. Baysal 1968,57-74; Sabev 2006, 317. 1875 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nda 151 matbaa vardı ve bunların 116'sı İstanbul'daydı. Baysal 1968, 55.
27. Erginbaş 2014, 53, 61-6.

Rusya'da (Kazan; taşbaskı) 1844'te ve Endonezya'da (Surabaya; taşbaskı) 1853'te.[28] Bir zamanlar parlak bir bilim merkezi olan Orta Asya'da, 1864'te başlayan Rus istilasına kadar hiçbir matbaa kurulmadı.[29]

Müslüman toplumlarda matbaanın geç kurulması, okuryazarlık oranının düşük kalmasında önemli rol oynadı. Ayrıca, kütüphane koleksiyonlarının büyüklükleri açısından, Müslümanlar ve Batı Avrupalılar arasında bir tersine dönüşe yol açtı. Erken İslam tarihinde, Müslüman kütüphanelerinde Batı Avrupa kütüphanelerinden çok daha fazla kitap vardı (bkz. 4. Bölüm). Ancak 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı İmparatorluğu ve Fransa'ya ait veriler bunun tersini göstermektedir. 1897 yılında yazılmış olan ilk Osmanlı istatistik yıllığına göre, 324 halk kütüphanesinde toplamda sadece 193.000 kitap vardı (74.000 el yazması, 49.000 basılı kitap; geri kalanı belirtilmemiştir).[30] Buna karşılık, Avrupa'nın en büyük kütüphane koleksiyonuna sahip olan Fransa'da, 1880 yılında 505 kütüphanede 7.298.000 kitap vardı.[31]

Konuyla ilgili başka bir sorun, Kuran çevirilerinin kitlesel üretiminin gecikmesiydi ve bu klasik Arapça bilmeyen Müslümanların dinlerini anlamak için tamamen ulemaya bağımlı kalmalarına yol açtı. Aslında, erken dönem Müslümanları, Kuran'ı tercüme etme fikrine çok açıktı. Ebu Hanife'nin (ö. 767), kişinin Arapçayı ne kadar iyi bildiğine bakılmaksızın, namazlarda Kuran'ın Farsça tercümesinin okunmasına izin verdiği kaydedilir.[32] Kuran'ın mevcut en eski Farsça çevirisi, Taberî'nin Arapça tefsirinin Farsça çevirisinin bir parçası olarak 10. yüzyılda satır arası (Arapça metnin satır araları) biçiminde yazılmıştır. Elimizde bulunan "Doğu" Türkçesi ve Anadolu Türkçesi çevirileri de satır arası olup, 14. ve 15. yüzyıllarda yazılmıştır. Kayıtlarda geçen (ancak mevcut olmayan) en eski Türkçe Kuran çevirisi ise yine 10. yüzyıl kadar erken bir tarihe gitmektedir.[33]

28. Albin 2007, 171-5; Beydilli 2003, 107-9; Proudfoot 1995, 216.
29. Khalid 1994, 187. Buhara hükümdarları gelenekçiydi ve bu yeniliğe o kadar karşıydılar ki "orada ilk matbaa ancak 1917'de açılabildi." Khalid 1994, 189. Ayrıca bkz. Fromkin 2001,486.
30. Güran, ed. 1997 [1897], 117.
31. Cipolla 1969, 110. Paris'teki Bibliothèque Nationale kütüphanesinde, 1860 yılında yaklaşık yarım milyon kitap vardı. Harris 1995, 133; Daly 2014, 157.
32. Ebu Hanife'nin iki önemli öğrencisi, Ebu Yusuf ve Muhammed Şeybânî, bu izni kişinin Arapça diline hâkim olmaması şartına bağladılar. Zadeh 2012, 54-7.
33. Togan 1964, 1-3, 13. Ayrıca bkz. Hamza 1976 [1424].

Hâlbuki Müslümanlar, incelediğimiz başka konularda olduğu gibi, Kuran tercümesi konusunda da, sonraki yüzyıllarda daha dar görüşlü olmaya başladırlar. 1730'larda, Hindistan'ın öndegelen İslam bilginlerinden Şah Veliyyullah Dihlevî, Delhi'de Farsça satır arası bir çeviri hazırladı. O dönemde, Kuran'ı tercüme etmeye karşı muhafazakâr Müslümanların direnci o kadar derindi ki ilmî itibarına rağmen Şah Veliyyullah bile muhalefetle karşılaştı.[34] Avrupa'da Kitab-ı Mukaddes çevirilerinin kitlesel yaygınlaşması matbaayla mümkün hale gelmişti.[35] Müslüman dünyada ise, matbaanın geç benimsenmesi ve gelenekçi muhalefet Kuran çevirilerinin geniş çevrelerde dolaşıma girmesini geciktirdi. Şah Veliyyullah'ın çevirisi nihayet 1866'da basılabildi.[36]

Osmanlı uleması, Kuran'ın Türkçe mealinin yayımlanmasına da ek engeller koydu. Öncelikle, 1727'de koydukları İslamî kitapların (tefsir, hadis, fıkıh, vs.) basım yasağını 1803 gibi geç bir tarihte kaldırdılar. Daha sonra, 1873 yılına kadar Kuran'ın Arapça olarak basımını engellediler.[37] Ama Kuran'ın bir Türkçe mealinin basılması konusundaki yasaklarını hiç kaldırmadılar; imparatorluğun çöküşüne kadar bu yasak devam etti.

Brett Wilson, 1898'de Osmanlı ulemasının Kuran'ın Türkçe çevirisinin basımına engeller koymasını aşmaya yönelik önemli bir çabayı aktarır. İlk modern Türkçe sözlüğü hazırlayan Osmanlı münevveri Şemseddin Sami (1850-1904),[38] Kuran'ın Türkçe bir mealini yazdı. El yazmasını onaylanması için Maarif Nezâreti'ne (Eğitim Bakanlığı) sundu. Bakanlık, İslamî kitapların yayımlanması için onayı gereken şeyhülislama metni gönderdi. Şeyhülislam Mehmet Cemaleddin, Sami'nin çalışmasının, "büyük Kuran müfessirlerinin açıklamaları ve yorumlarıyla çelişecek şekilde ayetleri çevirdiği" gerekçesiyle "asla" yayımlanamayacağı yönünde yanıt verdi. Sami'nin el yazması ya yok edildi ya da kayboldu. Dahası, "Sami, Kuran'ı Türkçeye çevirdiği için kınandı ve bir tür ceza aldı."[39] Ulemanın muhalefeti nedeniyle, Kuran'ın tam Türkçe çevirisinin

34. Daha sonra, Şah Veliyyullah'ın oğullarından biri, Kuran'ın satır arası Urduca bir çevirisini kaleme aldı. Zadeh 2012, 20. Bkz. ayrıca Rahman 1982, 40-1.
35. Febvre ve Martin 1997 [1958], 289, 294-5.
36. Wilson 2014, 3.
37. Baysal 1968, 79; Wilson 2014, 64; Sabev 2006, 329.
38. Kushner 1977, 76-9.
39. Wilson 2014, 108-9.

basılması, ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bir yıl sonra, 1924'te mümkün olabildi.[40]

Osmanlı uleması geç dönemlerde hala Kuran'ın Türkçeye çevrilmesini engelleyecek kadar etkiliydi, ancak ulema-devlet ittifakı, Batı'nın tahakkümüne yanıt verememesi nedeniyle, derin bir siyasi ve sosyo-ekonomik kriz yaşıyordu. Bir sonraki kısım, bu konuyu inceleyecek.

Batı Hâkimiyeti

18. ve 19. yüzyıllarda, Hollanda'nın dünya ekonomisi ve siyasetindeki ağırlığı gerilerken, Britanya lider konuma geldi.[41] Britanya'nın üstünlüğü, Sanayi Devrimi'ndeki öncü rolü ile yakından ilişkiliydi. Buhar makinesi ve tekstil makineleri gibi önemli teknolojilerin Britanyalı mucitleri, devlet unsurlarından ziyade özel girişimcilerdi.[42] Bu özel buluşlar, tabii ki Britanya devletinin ulaşım ve iletişim altyapısı konusunda –demiryolları dâhil olmak üzere– yaptığı yatırımlardan istifade ediyordu. Dahası İngiliz özel sektörü, Britanya sömür imparatorluğunun, diğer ülkelerin kaynaklarını sömürmek üzere kurduğu sistemin merkezindeydi. Özel girişimcilik ile devlet gücünün bu işbirliği sonucunda Britanya, Avrupa kıtasındaki ve dünyadaki rakiplerini geride bıraktı.

Ayrıca Britanya, bilimsel toplulukların yayılmasında da öncü bir rol oynadı. Britanya Kraliyet Cemiyeti 1660'ta Londra'da kuruldu. Onu, Paris Bilimler Akademisi (1666) ve Berlin Bilimler Akademisi (1700) takip etti. 1701 ile 1793 yılları arasında yetmiş resmî ve kırk özel bilimsel topluluk kuruldu; bunların altısı Amerika Birleşik Devletleri'nde ve biri Rusya'da, diğer tümü ise Batı Avrupa'daydı.[43]

Britanyalı filozoflar, Aydınlanma olarak bilinen entelektüel harekete katkıda bulunarak Fransız, Hollandalı ve Alman meslektaşlarına katıldılar.[44] Bu filozoflar, Avrupa siyasi düşüncesini dö-

40. Çevirmen Süleyman Tevfik, ulema sınıfından değildi; Arapça, İngilizce ve Fransızca metinleri tercüme eden bir yazardı. Wilson 2014, 162. Ayrıca bkz. Bein 2011, 118.
41. Israel 1998, kısım IV.
42. Allen 2009, 259. Öndegelen Britanya icatları arasında Thomas Newcomen'in buhar makinesi (1712), John Kay'in uçan mekiği (1733), James Watt'ın buhar makinesine yaptığı geliştirmeler (1765-1788) ve Samuel Crompton'un iplik eğirme makinesi (1779) bulunmaktadır. McNeill 1991 [1963], 692.
43. McClellan 1985, 1.
44. Bkz. Himmelfarb 2003. Immanuel Kant'ın (2009 [1784]) sözleriyle, "Aydınlanma, insanın kendini hapsettiği olgunlaşmamışlıktan kurtulmasıdır. Olgunlaşmamışlık, bir başkasının rehberliği olmadan kendi aklını kullanamama halidir."

nüştürdüler. Hobbes, Locke ve Rousseau doğal durum ve toplumsal sözleşme teorisi üzerine yazdılar. Locke sınırlı hükümet anlayışı ve dinî hoşgörüyü savundu. Montesquieu, güçler ayrılığı ilkesini detaylandırdı. Smith, piyasa ekonomisinin dinamiklerini açıkladı.[45]

Bu fikirler, Amerikan (1775-1783) ve Fransız (1789) devrimlerinin liderlerini etkiledi.[46] Amerikan örneğinde, burjuvazi ve entelektüellerin öncülük ettiği seçkinler, İngiliz monarşisine karşı isyanı yönetti ve yeni bağımsız Amerika Birleşik Devletleri'ni kurdular. Anglikan Kilisesi dışında, diğer kiliseler İngiliz monarşisinden bağımsız olduğu için, din adamlarına saldırılmadı.[47] Ancak Fransız Devrimi'nde, burjuvazi ve entelektüeller[48] daha radikal bir tavır aldılar: krallık ve aristokrasi ile onların ana müttefiki olan Katolik Kilisesi'ne saldırdılar.[49] Amerika Birleşik Devletleri, anayasacılık, din-devlet ayrımı ve demokrasi açısından birçok ülke için bir model haline gelirken,[50] Fransa, Avrupa ve dünyanın diğer bölgelerinde cumhuriyetçilik ve milliyetçilik için bir model oldu.[51]

Özetle, entelektüeller ve burjuvazi, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika (yani Batı) toplumlarını ve siyasetlerini dönüştüren Aydınlanma, Amerikan ve Fransız devrimleri ve Sanayi Devrimi gibi karmaşık süreçlerde öncü roller oynadılar. Bu süreçler, Batılı ülkelerin entelektüel canlılığına, siyasi katılımına, ekonomik ve askerî gücüne katkıda bulundu. Buna karşılık, Müslüman ülkelerde böyle dinamik entelektüeller ve tüccarlar yoktu. Felsefî, siyasi veya teknolojik dev-

45. Hobbes 1994 [1651]; Locke 1980 [1690]; Rousseau 1992 [1755]; Rousseau 2001 [1762]; Locke 1983 [1689]; Montesquieu 1990 [1748]; Smith 1993 [1776].

46. Locke, ABD'nin kurucularını etkiledi. Onun "hayat, hürriyet, mülkiyet" vurgusu, Thomas Jefferson'un Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki "hayat, hürriyet ve mutluluğun peşinde koşma" ifadesinde kısmen yansımıştır. Locke 1980 [1690], 46, 66; Zuckert 2002, bölüm 8; Bailyn 1967, bölüm 2. Rousseau'nun, özellikle genel irade kavramının Fransız devrimcilerine etkisi, 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde (1. ve 6. maddelerde) görülmektedir. Rousseau 1992 [1755], 68-9, 143-5. Bkz. ayrıca Israel 2011, 924-33.

47. Kuru 2009, 28-9, 74-83; Munoz 2009; Esbeck 2004, 1457-97; McConnell 1990, 1421-30.

48. Bazı çekincelerle, Moore (1966, 413) Fransız Devrimi'ni "burjuva devrimi" olarak tanımlar. Theda Skocpol (1979, 176, 179), Fransız Devrimi'nin "siyasi liderliğinin öncelikle profesyonellerden (özellikle avukatlar), memurlardan ve entelektüellerden" geldiğini vurgular ve onu "bürokratik ve devlet güçlendirici bir devrim olduğu kadar, bir burjuva devrimi olarak" da tanımlar.

49. Kuru 2009, 136-41; Tocqueville 1983 [1858], 6-7, 151; Baubérot 2004, bölüm 1-2; Baubérot and Milot 2011, kısım I; Gunn 2004, 432-51.

50. Bkz. Tocqueville 2000 [1835].

51. Hobsbawm 1996 [1962], 53-5.

rimler yaşamadılar. Bu nedenle, Batılı muadillerine kıyasla siyasi ve askerî açıdan daha zayıf hale geldiler.

Batılı ülkeler, güçlerini kullanarak dünyanın çoğu bölgesini, Müslüman toprakları da dâhil olmak üzere, doğrudan veya dolaylı olarak sömürgeleştirdi. Rusya (1690'lardan itibaren) ve Japonya (1868'den itibaren), devlet öncülüğünde reformlarla belirli Batılı kurumları benimsediler. Batılı ülkeler gibi, komşularının kaynaklarını sömürmek için sömürge imparatorlukları kurdular.

Bu kitabı yazarken aldığım başlıca eleştirilerden biri, Batı'nın yükselişinin ilerici yönlerini vurgulayarak, Batı sömürgeciliğinin içerdiği şiddet ve yıkımı gözardı edebileceğim endişesiydi. Batı, Rus ve Japon sömürgeciliğinin şiddet üzerine kurulu olduğunu ve sömürgeleştirilen toplumlar üzerinde olumsuz sonuçlar doğurduğunu bugün aklı başında herkes kabul ediyor.[52] Ulaşım ve iletişim altyapısı inşa etmek gibi bazı olumlu katkılarda bulunsalar da, sömürgeciler genel olarak yerel kurumlara zarar verdiler ve sömürgeleştirilen toplumlarda iç bölünmeleri teşvik ettiler.[53] Sömürgeleştirmenin yanısıra, kölelik de Batı'nın ekonomik gelişiminin önemli bir bileşeniydi;[54] İngilizlerin Karayip Adaları'ndaki plantasyonlardan,[55] Amerika Birleşik Devletleri'nin güneyindeki büyük çiftliklere kadar. Batı'daki kapitalist sanayileşme, aynı zamanda, çocuk işçiliği de dâhil olmak üzere, mahalli işçi sınıfının sömürüsüne de dayanmaktaydı.[56]

52. Sömürgecilik farklı tipleri olan bir fenomendi. İki tür İngiliz sömürgeciliği için bkz. Acemoglu, Johnson ve Robinson 2001. İngiliz ve İspanyol sömürgeciliği arasındaki farklar için bkz. Mahoney 2010; Engerman ve Sokoloff 2012.

53. Bazı Batılılar, sömürgeciliği "beyaz adamın yükü" olarak haklı çıkarmaya çalıştılar. Bkz. Cubberley 1948 [1920], 838-9. Buna karşılık, J. H. Bernardin de Saint Pierre (1775, 105) şöyle yazar: "Kahve ve şekerin Avrupa'nın mutluluğu için gerçekten gerekli olup olmadığını söyleyemem, ama şunu ifade ederim ki bu iki bitki, Amerika ve Afrika'ya sefalet ve acı getirmiştir. Amerika'nın toprakları boşaltıldı ki Avrupalılar ekim yapabilsin; Afrika'nın insanları yerlerinden edildi ki bu ekimlerde çalıştırılsın."

54. Herbert Klein'e (2010, 167, 215) göre, 1501 ile 1866 yılları arasında Avrupalılar tarafından köleleştirilen ve çoğunlukla Amerika'ya gönderilen Afrikalıların tahmini sayısı 12,5 milyondu. Philip Curtin (2000, 7, 12), 1800'den önce Amerika'ya gelen Afrikalı köle sayısının Avrupalı göçmenlerden daha fazla olduğunu belirtir.

55. 17. ve 18. yüzyıllarda, Britanya ticaret ağı bir takas üçgenine dayanıyordu: Amerikan kolonilerinden Avrupa'ya ihracatı (Karayipler'den şeker ve diğer ticari ürünler, Kuzey Amerika'dan kereste ve balık), Avrupa'dan Afrika'ya ihracatı (işlenmiş mallar, özellikle tekstil) ve Afrika'dan Amerika'ya getirilen köleleri içeriyordu. Marks 2007, 83. Bkz. Findlay ve O'Rourke 2007, 230-8.

56. Beckert 2014, 98-120, 188-92; Hobsbawm 1996 [1962], bölüm 11.

Britanya sömürgeciliği, Müslüman dünyanın birçok bölgesi için yıkıcıydı: Bengal'de 1770 kıtlığı gibi birçok felakete yol açtı.[57] Britanya sömürgeciliği Hindistan'ın "sanayisizleşmesine" neden olarak bu ülkeyi hammadde ihracatçısı ve Britanya'nın tekstil ithalatçısı haline getirdi.[58] Britanya'nın Çin'e zorla afyon satışı, milyonlarca Çinliyi afyon bağımlısı haline getirdi.[59] Kültürel açıdan bakarsak, Fransız sömürgeciliği, Britanya modeline oranla, Müslüman topraklarda daha baskıcı ve asimilasyoncu idi.[60] Bu konuda, Rus sömürgeciliği değişik dönemlerde farklı politikalar uyguladı; bazı politikaları, Müslümanlara karşı, Fransız sömürgeciliğinden bile daha baskıcı ve kültürel asimilasyon amaçlıydı. Rusya ayrıca Kırım ve İdil Tatarları ile bazı Kafkas Müslümanlarına karşı etnik temizlik politikası izledi.[61]

Batı'nın yükselişinin bu yönlerine analizimde odaklanmamamın iki temel nedeni var. İlk olarak, Müslüman toplumların tarihi de işgal, sömürü, asimilasyon, kölelik ve etnik temizlik örnekleri (mesela, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Ermenilere karşı yapılanları)[62] içermektedir. Kitap bu konulara sayfalarca yer vermedi, çünkü 1. Bölüm'ün vurguladığı gibi, bir genel insanlık sorunu olan şiddet üzerine karşılaştırmalı bir analiz yapmak çok zordur. İkinci olarak, bu kitap, bir zamanlar Müslümanların ve Çinlilerin gerisinde olan Batı Avrupa'nın, nasıl bu kadar güçlü hale geldiğini ve dünyanın geri kalanını doğrudan veya dolaylı olarak sömürgeleştirdiğini incelemektedir. Dolayısıyla, sömürgecilik, çok daha geniş kapsamlı analizimin yalnızca bir parçasıdır.

Avrupa ülkeleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli topraklarını sömürgeleştirirken, hâkimiyetleri sadece askerî güce dayanmıyordu; siyasi, ekonomik ve ideolojik boyutları da vardı. 18. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar, Avusturya ve Britanya tarafından desteklenen Rusya'ya karşı ağır yenilgiler aldı. Askerî açıdan bakıldığında bu kayıplar, "Avrupa askerî organizasyonu, eğitimi, taktik kavramları

57. Hodgson 1974c, 151. 1876-1902 yılları arasında Britanya Hindistanı'nda kıtlıktan ölen insanların sayısının 12 ila 29 milyon arasında olduğu tahmin edilmektedir. Parthasarathi 2011, 224. Bkz. Davis 2001, 7, 44, 111-2, 162-75.
58. Parthasarathi 2011, 13, 18, 252-4; Braudel 1984, 522.
59. Marks 2007, 127, 137.
60. Luizard, ed. 2006; Shepard 2006.
61. Togan 1942-7, 276-344; Khalid 2007, bölüm 2; McCarthy 1995, 15-45. Alman sömürgeciliği zaman ve fiziki alan açısından daha sınırlıydı. Güneybatı Afrika'daki Alman yönetiminin acımasızlığı hakkında bkz. Ferguson 2011, 176-81.
62. Reynolds 2011, bölüm 5; Quataert 2005, 186-91.

ve silahlarının Osmanlılarınkini aştığını" gösteriyordu.[63] Ekonomik açıdansa, bu kayıplar, Rusya ve diğer Avrupa güçlerinin genişleyen gelirlerinden kaynaklanıyordu, zira bu gelirler, ordularına yatırım yapma imkânlarını arttırıyordu.[64] Eric Jan Zürcher'in tahminlerine göre, 1900 yılı civarında Osmanlı devletinin geliri (330 milyon Hollanda guldeni), Rusya (2.113 milyon), Fransa (1.831 milyon), Britanya (1.680 milyon) ve Avusturya-Macaristan (1.321 milyon) gibi ülkelerinkinden çok daha az idi.[65]

Rusya'nın büyük nüfusu, Osmanlılar karşısında kendisine askerî bir avantaj da sağladı. 1800'de Osmanlı İmparatorluğu'nun tahmini nüfusu 26 milyondu; 1867'de zirveye ulaşarak 40 milyona çıktı; ancak düşük doğurganlık oranları ve topraklarının küçülerek yarıya inmesi sonucu 1914'te 21 milyona düştü.[66] Buna karşılık, Rus İmparatorluğu'nun nüfusu, hem yüksek doğurganlık oranı hem de toprak genişlemesi nedeniyle, 1783'te 28 milyondan 1835'te 60 milyona ve 1913'te 161 milyona yükseldi.[67] Zürcher, 19. yüzyılın sonlarında Rusya karşısında Osmanlı askerî yenilgilerini, iki imparatorluk arasındaki artan sosyo-ekonomik farkla açıklar: "Yedi kat daha zengin, beş kat daha kalabalık, neredeyse otuz kat daha fazla kömür üreten ve on bir kat daha büyük bir demiryolu ağı olan bir ülkeye karşı verilen mücadelede, böylesi bir sonuca kim şaşırabilir?"[68]

Osmanlı İmparatorluğu'nun karşılaştığı sosyo-ekonomik, siyasi ve askerî zorluklar, imparatorluğun çöküşüne kadar devam etti. Osmanlı yetkililerinin önemli bir bölümü bu sorunları fark etti

63. Kafadar 1997-8, 41, 46. Ayrıca bkz. Lieven 2001, 139; Cipolla 1970, 73-9, 107.
64. Karaman ve Pamuk 2010, 610-2. Bir tahmine göre, 1789'da Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet gelirleri yaklaşık 3,4 milyon pound civarındayken, Britanya'nınki 16,8 milyon ve Fransa'nınki 24 milyon pound idi. McGowan 1994, 714.
65. Zürcher 2010, 63. Ayrıca bkz. Hanioğlu 2008, 181n57. 1913'te Osmanlı İmparatorluğu'nun dış ticareti (ihracat [94 milyon $] ve ithalat [179 milyon $]) Rusya'nınkinden (ihracat [782 milyon $] ve ithalat [707 milyon $]) çok daha küçüktü. İran (ihracat [38 milyon $] ve ithalat [55 milyon $]) ile Britanya (ihracat [2.556 milyar $] ve ithalat [3.208 milyar $]) arasındaki karşılaştırma da Ortadoğu ve Avrupa ülkeleri arasındaki ekonomik farkın büyüklüğünü göstermektedir. Issawi 1968, 384.
66. Quataert 1994, 777-9.
67. Hingley 1991, 97-8. 1913'te diğer Avrupa güçleri de Osmanlı İmparatorluğu'ndan daha büyük nüfuslara sahipti: Britanya İmparatorluğu 441 milyon (Birleşik Krallık: %10), Fransız İmparatorluğu 89 milyon (Fransa: %46), Alman İmparatorluğu 79 milyon (Almanya: %84), Avusturya-Macaristan 52 milyon ve İtalyan İmparatorluğu 39 milyon (İtalya: %95). Osterhammel 2014, 119.
68. Zürcher 2010, 67.

ve 19. yüzyılda Batılılaşma reformları yoluyla çözmeye çalıştı. O dönemde, Mısır yarı bağımsız hale geldi ve kendi Batılılaşma reformlarını gerçekleştirdi. Devlet tarafından yürütülen bu çabalara bağlı olarak, Müslüman dünyadaki ıslahçı (reformist) aydınlar en uygun strateji ve mücadele yolunun ne olması gerektiğini tartıştılar.

Batılılaşma Reformları ve Reformcu Entelektüeller

18. yüzyılın sonlarından itibaren, Osmanlı padişahlarının ve devlet adamlarının birçoğu Avrupa tarzı askerî birlikler ve eğitim kurumları oluşturmanın gereğini kabullenmişti.[69] Fakat Yeniçeriler askerî reforma karşıydılar: reformcu sultan III. Selim'e (1789-1807) karşı ayaklandılar ve bu, sultanın ölümü ile sonuçlandı. II. Mahmud (1808-1839), reformları uygulamak için koşulların daha elverişli olmasını bekledi. 1826'da Yeniçeriler, II. Mahmud'un orduyu modernize etme girişimine karşı da ayaklandılar. Ancak, diğer ordu birimleri ve İstanbul halkının desteğini alan II. Mahmud, karşı saldırıda bulundu. Yeniçerilerin kışlaları topa tutuldu ve binlercesi öldürüldü. II. Mahmud, Yeniçeri Ocağı'nı tamamen ortadan kaldırdı. Sonuç olarak, "önceki reformcu sultanlara karşı Yeniçerilerle ittifak yaparak etkili bir şekilde muhalefet edebilen" ulema, artık güçlü kollarını kaybetmişti.[70]

II. Mahmud ve saray bürokratları, Yeniçerileri ortadan kaldırarak ve ulemayı kenara iterek, Osmanlı devletini modernleştirmek için ihtiyaç duydukları kontrolü elde ettiler. Reformlara, Batı tarzı yeni askerî yüksek okullar açarak başladılar. Osmanlı ordusunun Batılılaşması, "askerî ve dinî kurumlar arasındaki geleneksel bağların kesin olarak koparıldığını" ifade ediyordu.[71] 1839'da, II. Mahmud'un ölümünden hemen sonra, yeni sultan ve bürokratlar, tüm Osmanlı tebaasının "can, namus ve mal" güvenliğini garanti altına alan, Tanzimat Fermanı'nı yayınladılar.[72] Ferman, Tanzimat reformları olarak adlandırılan bir dizi restorasyon politikasını başlattı. 1844'te, İslam'dan irtidat edenler için idam cezası kaldırıldı.[73] 1856'da Is-

69. Ergin 1977, bölüm I; Somel 2001, 15; Yaycioglu 2016, bölüm 5; Tezcan 2010, bölüm 6.
70. Zürcher 2004, 41. Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla, "ulema saray ve bürokrasi üzerindeki ana etki kaynağını kaybetti." Hanioğlu 2008, 59.
71. Berkes 1998 [1964], 111.
72. Locke'un "hayat [can], hürriyet ve mülkiyet [mal]" vurgusundaki "hürriyet" yerine Ferman "namus" kelimesini tercih etmiştir. "Gülhane Hatt-ı Şerif" 1975 [1839], 270.
73. Zürcher 2004, 61.

lahat Fermanı, Avrupa güçlerinin, Osmanlı içişlerine müdahale bahanesi olarak, Hristiyan azınlıkların durumlarını kullanmasını önlemek amacıyla, gayrimüslim vatandaşlara tam eşitlik ve dinî özgürlük sözü verdi.[74]

Bu reform sürecinde bürokratların, yargı ve eğitim gibi alanlarda rolü genişlerken, ulemanın rolü daraltıldı. Medreseler çok geride kalmış ve dinî konular dışındaki alanlara yabancı olduğundan, Osmanlı reformcuları tamamen Avrupa modellerine dayalı okullar açtılar. Yeni eğitim kurumları askeriye, idare, diplomasi, tıp ve mühendislik gibi konulara odaklanıyordu. Fransızca ve diğer bazı Avrupa dillerini öğreten okullar kuruldu. Avrupa dillerinde yazılmış kitapların çevirileri de ciddi bir şekilde arttı.[75] Ulema hala medreselerden ve bazı mahalle okullarından sorumluydu, ancak eğitim üzerindeki tekellerini kaybettiler.[76]

Batı tarzı ticari mahkemeler ve kanunların ortaya çıkışıyla, ulemanın yargı ve yasama fonksiyonları da sınırlandı. Bürokratlar Fransız ticari ve medeni kanunlarını benimsemeyi istiyordu, ulema ise hem ticari hem de medeni alan için İslam hukuku kodifikasyonunu oluşturmayı savunuyordu. 1846-1858 yılları arasında aralıklı olarak sadrazamlık yapan Mustafa Reşit Paşa, bir Divan toplantısında şeriatın reformlarla hiçbir ilgisi olmadığını söyledi. Bunun üzerine orada bulunan şeyhülislam, onu dine hakaret etmekle suçladı; sultan Paşa'yı görevden almak durumunda kaldı. Kısa süre sonra yeniden göreve dönen Reşit Paşa, 1850 yılında Fransız ticari kanununun Osmanlı'ya uyarlanmasına öncülük etti.[77]

Mısır da kendi Batılılaşma reformlarını uyguladı. Napolyon'un işgali sonrasında Osmanlı subayı olarak gönderilen Arnavut asıllı Mehmed Ali (Paşa), birkaç yıl sonra, 1805'te Mısır Valisi oldu. 1811'de Mehmed Ali, Kahire'deki kalesinde bir kutlamaya Memlûk

74. "Islahat Fermanı" 1975 [1856]. Ayrıca bkz. Karpat 2001, 75–7.

75. Ülken 2016 [1935], 243-55. Osmanlı devleti, hem Batılı ülkelerin baskısı hem de Batılı okulların kalitesi nedeniyle çoğunluğu misyoner ilkokulu olan Batı yönetimindeki okulların açılmasına izin verdi. Birinci Dünya Savaşı öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda 54.000 öğrencisi olan 530 Fransız okulu, 18.000 öğrencisi olan 273 Amerikan okulu ve 10.000 öğrencisi olan 126 İngiliz okulu bulunduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca daha az sayıda Rus, İtalyan, Alman ve Avusturya okulları da vardı. Ergün 1996, 390. Ayrıca bkz. Davison 1961, 291; Deringil 1999, bölüm 5.

76. Berkes 1998 [1964], 99-128; Lewis 1968, 83-6.

77. Lewis 1968, 110–14. Ayrıca bkz. İnalcık 1964, 56–62; Berkes 1998 [1964], 160-7. Daha sonra Osmanlılar, İslam hukukunun kodifikasyonu için *Mecelle* projesini medeni hukuka odaklanarak başlattılar.

komutanlarını davet etti ve hepsini öldürttü. Ardından ordusunu hayatta kalan Memlûkleri yok etmekle görevlendirdi ve böylece yüzyıllardır var olan bu kurumu tümüyle ortadan kaldırdı. Mehmed Ali, ulemayı zayıflatmak için de cami ve medreseleri destekleyen vakıfları kontrol altına aldı.[78] Eski güç sahiplerini ortadan kaldırdıktan sonra, Mehmed Ali, askeriye, bürokrasi, vergi, tıp ve eğitim gibi alanlarda Batılılaşma reformlarını uyguladı. Yüksek tahsil için Avrupa ülkelerine talebeler gönderdi. Yeniçerilerin kaldırılmasının ardından Osmanlıların askerî zayıflığından faydalanarak, Suriye ve ardından Anadolu'ya saldırdı. Mehmed Ali, Osmanlı askerlerini yense de Avrupa güçleri onun askerî ilerlemesini durdurmak için müdahale etti. 1841'de Mehmed Ali, Suriye ve Anadolu'dan çekildi ve bunun karşılığında, Osmanlı İmparatorluğu'ndan yarı bağımsız hale gelen Mısır'ın yönetimi ona verildi. Kendisinden sonra hanedanı Mısır'da, çoğu zaman sembolik olsa da, 1953'e kadar devam etti.[79]

Batılılaşma reformları, hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de Mısır'da Avrupa eğitimi almış bir entelektüel sınıfın ortaya çıkmasına yol açtı. Rifaa el-Tahtâvî (1801-1873), Mısır hükümetinin eğitim için Paris'e gönderdiği öğrencilerden biriydi. Kahire'ye döndüğünde, Dil ve Tercüme Okulu'nun müdürü oldu ve birçok eserin çevirisini koordine etti. Fransızca, diğer Avrupa dilleri ve Türkçeden Arapçaya 2.000 kadar metnin çevirisini yaptırdı.[80] Bu yıllarda, Osmanlı İmparatorluğu'nda, Genç (Yeni) Osmanlılar olarak bilinen genç entelektüeller ve bürokratlar grubu, sosyo-politik hayatı reforme etmek için Batılı ve İslamî kavramları sentezlemeye çalışıyordu.[81] Grubun tanınmış üyelerinden Namık Kemal (1840-1888), "vatan" ve "hürriyet" gibi kavramları yazılarında ve kaleme aldığı tiyatro oyunlarında teşvik etti.[82] Ziya Paşa (1829-1880) ise, Genç Osmanlı düşüncelerini şiirle ifade etti. Meşhur şiirlerinden birinde, Batı Avrupalı ve Müslüman şehirlerin gelişim düzeyleri arasındaki farkı şöyle acıyla resmeder:

78. Findley 1992, 125.
79. Rogan 2009, bölüm 3; Cleveland 2004, 65-74. Mehmed Ali'nin soyu 1953'e, Hür Subaylar Darbesi'nden bir yıl sonrasına, kadar Mısır'da hüküm sürdü.
80. Newman 2004, 47-51.
81. Mardin 2000 [1962], bölüm 1-5; Ülken 1966, bölüm 2; Türköne 1991, bölüm 2.
82. Kemal 1969 [1884]; Kemal 1962 [1910]; Mardin 2000 [1962], 283–336; Özkan 2012, 39-47.

Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kâşaneler gördüm,
Dolaştım mülk-i İslam'ı bütün viraneler gördüm.[83]

Başka bir meşhur şiirinde ise, Müslümanların ilerleyememesinden dolayı İslam'ı suçlayanları eleştirir:

İslâm imiş devlete pâ-bend-i terakki
Evvel yoğ idi işbu rivayet yeni çıktı.

Genç Osmanlılar, bir anayasal monarşi kurmayı umuyordu. II. Abdülhamid (1876–1909), yetkilerini Meclis ile paylaşma vaadiyle onların desteğini alarak sultan oldu. İlk Osmanlı anayasası 1876'da ilan edildi, bir yıl sonra Osmanlı Meclisi açıldı. Parlamentonun iki kanadı vardı: (seçilmiş temsilcilerden oluşan) Mebusân Meclisi ve (sultanın) Âyân Meclisi. Mebusân Meclisi 119 temsilciden oluşuyordu –71 Müslüman, 44 Hristiyan ve 4 Yahudi.[84] Âyân Meclisi de dinî çeşitliliği yansıtıyordu. Böylece Osmanlı Meclisi, dünyada bir büyük devletin ilk gerçek çok dinli parlamentosu oldu. Ancak bir yıl sonra, Abdülhamid, Meclis'i kapattı ve otuz yıldan fazla bir süre mutlak monarşi ile hüküm sürdü. Abdülhamid, entelektüellere karşı şüpheciydi; bu yüzden Namık Kemal'i sürgüne gönderdi. Kemal sürgünde vefat etti. Abdülhamid'in hükümdarlığı sırasında, yukarıda bahsedilen Kuran mealini hazırlayan Şemseddin Sami de, muhtemelen siyasi bağlantıları nedeniyle, ev hapsine kondu ve bu cezası bitmeden öldü. Bu baskıcı rejim altında, birçok Osmanlı entelektüeli Paris'e taşındı ve orada padişaha karşı muhalefeti örgütlediler.[85]

İstanbul ve Kahire dışında, İslam dünyasının diğer bölgelerinde de reformcular ortaya çıktı. Hindistan'da, Seyyid Ahmed Han (1817-1898), modern bilimlerle uyumlu, rasyonalist bir İslam yorumunu teşvik etti. En önemli mirası Aligarh İslam Üniversitesi'dir.[86] Cemâleddin Afgânî (1838-1897) de Müslümanların rasyonalizmi ve modern bilimleri benimsemesini savundu. Fikirlerini yaymak için Afganistan, İran, Hindistan, Mısır, Fransa ve Osmanlı İmparatorluğu'nda seyahatler gerçekleştirdi. Modern bilimlere

83. Paşa 1987 [1870], 281.
84. Hanioğlu 2008, 119. 1867'de Osmanlı İmparatorluğu'nun tahmini nüfusu 24 milyon Müslüman ve 15 milyon Hristiyan içeriyordu. Karpat 1985, 25.
85. Mardin 2000 [1962], 76-7; Kushner 1977, 16-7; Berkes 1998 [1964], bölüm 9.
86. Ahmad 1967, 31-56; Ahmed 2013, 30-72; Hassan 2009, 162-4; McAuliffe, 2015, 597-600.

vurgu yapmalarına rağmen, Ahmed Han ve Afgânî arasında büyük bir anlaşmazlık vardı. Ahmed Han, İngilizlerle dostâne ilişkiler kurmayı ve Hint Müslümanlarının eğitimine odaklanmayı hedefliyordu. Ancak Afgânî, Batı sömürgeciliğine karşı Müslüman siyasi birliğini savunan bir pan-İslamcıydı.[87] Afgânî'den ilham alanlar arasında en ünlü isim, İslam âlimi ve reformcu Muhammed Abduh (1849-1905) idi. Abduh, el-Ezher'in idari kurulunda görev yaptı ve bu kurumun bazı yönlerini Avrupa üniversiteleriyle uyumlu hale getirmeyi ve müfredatına İbn Haldûn'un *Mukaddimesi* ile rasyonalist Mutezilî kelâmcılarının eserlerini dâhil etmeyi önerdi.[88]

Ahmed Han gibi, Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914) de bir sömürge rejimi altında yaşadı —Rus yönetimi altındaki Kırım'da. Türk halkları için ortak bir dil oluşturup yayma amacıyla *Tercüman* adlı bir gazete çıkardı. Rus yöneticilerle iyi ilişkiler sürdürmeye çalışan Gaspıralı, Türk gençleri için eğitimi modernize etmeye yoğunlaştı ve doğrudan Rus karşıtı bir söylemden kaçındı. Müslüman reformizmini teşvik etti ve yeni (*cedid*) bir ilköğretim yöntemi geliştirdi. Fikirleri ve öğretim yöntemleri –Stalin döneminde yok edilene kadar Azerbaycan ve Orta Asya'da çok etkili olan– Cedidcilik hareketine öncülük etti.[89]

Yusuf Akçura (1876-1935), Gaspıralı'dan etkilenmiş önemli bir entelektüeldi. Akçura'nın biyografisi, Afgânî'nin biyografisine benzer şekilde, 19. yüzyılın sonlarında Müslüman entelektüellerin uluslararası arayışlarını yansıtır.[90] Akçura, Rusya'nın yönetiminde, İdil Nehri üzerindeki Simbir şehrinde doğdu, İstanbul'da büyüdü, sürgüne gönderildi ve Paris'te eğitim aldı, Rusya idaresindeki

87. Keddie 1968.

88. Rahman 1982, 49-77; Hourani 1983, bölüm 6; McAuliffe, 2015, 531-9, 601-7.

89. Gasprinskii 2002 [1901]; Devlet 1988; Khalid 1998, bölüm 3-8. 1917 yılı mayıs ayında Bakü'de, Rusya'daki Türk Müslümanları temsil eden 900 delege bir kongre düzenledi. Diğer konuların yanısıra, İslam hukukundaki ataerkil kuralların kaldırılmasını, çok eşliliğin yasaklanmasını, kadınların koca seçme ve boşanma haklarının tanınmasını tartıştılar. Ayrıca kadınların oy kullanma hakkını da tanıdılar. Delegelerin çoğunluğu bu reformları desteklerken, gelenekçi ulema ve destekçileri (delegelerin %25'ini oluşturuyordu) bu reformları reddetti. Ilgar 1990, 402, 420-8.

90. Başka bir örnek, Kafkasya'da doğmuş olan Hayreddin Paşa'dır (1820-1890). İstanbul'da seçkin bir eğitim aldı, Paris'te dört yıl geçirdi, Tunus'ta üst düzey bir bürokrat oldu ve (eğitim ve anayasa konularında) reformlar gerçekleştirdi, sonrasında kısa bir süre İstanbul'da Osmanlı sadrazamı olarak görev yaptı. Hayreddin Paşa, Müslümanların sorunlarını çözmek için Batılılaşma reformlarını, özellikle anayasal bir hükümeti önerdi. Bu tür reformların İslam ile uyumlu olduğunu savundu. Khayr al-Din 1967 [1867].

Kazan'a döndü. Burada, meşhur "Üç Tarz-ı Siyaset"i yazdı ve 1904'te Kahire'de bir dergide yayınlattı.[91] Bu makalede Akçura, Tanzimat bürokratları tarafından yürütülen Osmanlıcılık ve kısmen Abdülhamid tarafından benimsenen pan-İslamcılık politikalarının sorunlarını açıkladı. Bu politikalara karşı, Osmanlı İmparatorluğu için pan-Türkizmi alternatif bir politika olarak önerdi.[92]

Akçura'nın Türk milliyetçiliği, 1908'deki Jön Türk Devrimi'nden sonra önem kazandı. Jön Türkler hem entelektüelleri hem de subayları içeriyordu. Osmanlı vatanseverliği ve İslamî anayasacılığı benimseyen Genç Osmanlılardan farklı olarak, Jön Türkler, Türk milliyetçiliğini ve göreceli olarak daha laik bir devlet anlayışını savunuyorlardı. Jön Türklerin en seküler olanlarından, Abdullah Cevdet (1869-1932), Avrupalı materyalist felsefe yazarlarının kitaplarını çevirip, yayınlıyordu. Cevdet'in "Din avamın (halkın) felsefesi, felsefe ise havassın (seçkinlerin) dinidir" sözü meşhurdur.[93] Türk milliyetçiliği bağlamında, Jön Türklerin öndegelen ideoloğu Ziya Gökalp (1876-1924) idi. Emile Durkheim'ın sosyolojisinden etkilenen Gökalp, Türk toplumunu bir arada tutmada milli kültürün önemini vurguladı. Türk milliyetçiliği, İslamcılık ve Batıcılık akımlarını şu ifadesiyle sentezlemeye çalıştı: "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Garb [Batı] medeniyetindenim."[94] Jön Türklerin milliyetçi ve Batıcı fikirleri, 1923'te ilan edilen Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucularını da etkileyecekti. İlk cumhurbaşkanı, Mustafa Kemal (bilahare, Atatürk), Akçura'yı Türk Tarih Kurumu'nun başkanı olarak atadı. Atatürk, Gökalp'in fikirlerinden de etkilenmişti, ama ona kıyasla, devletin laik karakterine daha fazla vurgu yapacaktı.[95]

Özetle, 19. yüzyılda Müslüman dünya, devlet tarafından yürütülen Batılılaşma reformlarına sahne oldu ve Batı eğitimi almış birçok entelektüel yetiştirdi. Geleneksel ulema-devlet ittifakı zayıfladı ve bazı konularda tamamen dağıldı. Reformlar, Osmanlı İmparatorluğu ve Mısır'da askerî modernizasyon, vergi sistemi, tıbbî koşullar ve eğitim açısından ilerlemeler sağladı. Sömürgeleştirilmiş Hindistan

91. Georgeon 1986, 20-30.
92. Akçura 1976 [1904].
93. Alıntılandığı kaynak: Hanioğlu 2011, 56.
94. Gökalp 2007, 210; Gökalp 1976. Ayrıca bkz. Durkheim 1984 [1893]; Gökçek 2008, bölüm 6.
95. Georgeon 1986, 105-11; Kuru 2009, 220-2; Hanioğlu 2012, 38-50; Hanioğlu 2011, 52-67, 151-9.

ve Rusya'da, Müslüman entelektüeller de kendi halklarının eğitim sistemine katkıda bulundular.

Osmanlı reformcuları ve entelektüellerinin çabalarının bir somut sonucu, Yunan, Fransız, İtalyan ve İngiliz işgalcilere karşı yapılan Kurtuluş Savaşı (1919-1922) sırasında Anadolu'da ortaya konan başarılı siyasi örgütlenmede görüldü. Kuva-yı Milliye hareketi, öncelikle kongreler ve sonrasında Ankara'da –savaşı başarıyla yönetecek olan- Meclis'in açılışında etkili oldu. Zaten Başkomutan Atatürk de bir Osmanlı paşası olduğuna göre, Batılı güçlere karşı zafer ve Cumhuriyet'in ilanı ile sonuçlanan milli mücadeleye, Osmanlı modernleşmesinin zemin hazırladığı söylenebilir.[96]

Yine de 19. yüzyıldaki reformist ve entelektüel çabalar, Müslüman dünyanın "Batı'yı yakalaması" amacına ulaşamadı. Türkiye, Mısır ve diğer Arap ülkeleri, İran, Hindistan ve Rusya'daki Müslümanlar, siyasi ve sosyo-ekonomik sorunlarıyla 20. yüzyıla girdiler. Peki neden? 19. yüzyıl Müslüman reformculuğunun göreceli başarısızlığını beş başlıkta kısaca açıklayacağım.

Öncelikle, ulema büyük ölçüde kenara itilmiş ve bağımsız bir entelektüel sınıf ortaya çıkmış olmasına rağmen, Müslümanların sınıf temelli sorunları büyük ölçüde devam etti. Hükümdarlar ve bürokratları, ulemanın bıraktığı boşluğu doldurdu. Osmanlı Sultanı II. Mahmud, Mısır'da Mehmed Ali ve sonrasında bu hükümdarların halefleri, diğer kurumlar veya sınıflarla güç paylaşımını kabul etmeyen mutlakiyetçi bir yönetim sergilediler. Batılılaşma reformları büyük ölçüde tepeden inme projelerdi ve entelektüellerin veya tüccarların endişe veya çıkarlarını dikkate almadı.[97]

Osmanlı politik sistemini anayasal monarşiye dönüştürme girişiminde iki büyük çaba vardı ama ikisi de başarısız oldu. 1878'de, II. Abdülhamid, Meclis'i kapattı. 1908'de Jön Türkler isyan etti ve Abdülhamid'i Meclis'i yeniden açmaya zorladılar.[98] Ancak sonrasın-

96. Ahmet Demirel (1994, 614), Kurtuluş Savaşı sırasında Ankara'da kurulan Büyük Millet Meclisi'nin (1920) katılımcı bir karar alma sürecine ve Mustafa Kemal'e itiraz edebilen bir muhalefet grubuna sahip olduğunu vurgular.

97. Bkz. Timur 1986, 160-1.

98. Balkan uluslarının ayrılması nedeniyle, Osmanlı nüfusunda ve 1908'de tekrar açılan Meclis-i Mebusân'daki Hristiyanların oranı azaldı. Bununla birlikte, Meclis içinde hala önemli ölçüde etnik ve dinî çeşitlilik vardı. Meclis'deki 288 temsilci arasında, 234 Müslüman (147 Türk, 60 Arap ve 27 Arnavut), 50 Hristiyan (26 Rum, 14 Ermeni ve 10 Slav) ve 4 Yahudi bulunuyordu. Ahmad 1969, 28. Ayrıca bkz. Kayalı 1997, 65-72. 1897 yılında, Osmanlı nüfusu 14,1 milyon Müslüman ve 4,9 milyon gayrimüslim içeriyordu. Güran, ed. 1997 [1897], 20.

da, Jön Türklerin partisi olan İttihat ve Terakki Cemiyeti,[99] otoriter bir rejim kurdu. Bu rejim, "Üç Paşalar" tarafından yönetildi ve I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar devam etti. Dolayısıyla, Osmanlı Batılılaşması, katılımcı bir siyasi sistem üretmeyi başaramadı.[100]

İkincisi, otoriter Müslüman yöneticiler, özel sermaye birikimini ve yerli bir burjuvazinin yükselişini teşvik etmediler; aksine, ekonomiyi kontrol altında tutmak istediler. Osmanlı İmparatorluğu'nda, çeşitli yasal reformlar özel mülkiyeti koruma (1839 Tanzimat Fermanı)[101] ve toprakların özel mülkiyetini desteklemek için tasarlanmıştı (1858 Arazi Kanunnâmesi),[102] ancak pratikte devletin özel mülkiyet ihlali ve değişik topraklar üzerindeki kontrolü büyük ölçüde devam etti.[103] Bir burjuva sınıfı gelişti, ancak neredeyse tamamen, Avrupalı güçlerin gayrimüslim tüccarlara desteğinin bir ürünü olarak. Bir analize göre, 1912'de gayrimüslimler, Rumlar ve Ermeniler dâhil olmak üzere, Osmanlı nüfusunun sadece %19'unu oluşturuyordu, ancak büyük yerel tüccarların %66 ila %85'ini oluşturuyorlardı.[104] Bu oran, Osmanlı devletinin yüzyıllar süren Müslüman tüccarları ihmalinin ve o son döneminde yarı sömürgeleşmiş duruma düşüşünün bir sonucuydu. Osmanlı vatandaşları arasındaki birçok Hristiyan tüccar, bir Avrupa devletinin çifte vatandaşlığına ve himâyesine geçerek "beratlı" hale geldi. "Beratlı" tüccarlar, Osmanlı devlet politikalarının keyfiliğine karşı korunurken, diğer Osmanlı vatandaşları mülkiyet haklarının devlet tarafından ihlaline karşı savunmasız kalıyordu. Avrupa himâyesindeki bu tüccarlar, normal vatandaşlara göre daha düşük vergiler ödüyor ve Osmanlı mah-

99. Temo 1987 [1939].

100. İstanbul'da ticari amaçlı kitap yayıncılığı konusunda öncü bir Müslüman olan Tüccarzâde Hilmi (Çığıraçan), Osmanlı'nın çöküş nedenleri hakkında bir kitap yazdı. Nedenler arasında, otoriter ama etkisiz devleti ve bağnaz ulemanın varlığını vurgular (2010 [1912-3], 32-3).

101. Ferman, müsadereyi kaldırmayı vaat etmekteydi: "Herkes emvâl ü emlâkine kemâl-i serbestîyle mâlik ve mutasarrıf olarak... ve farazâ birinin töhmet ve kabâhati vukû'unda onun veresesi... beri'üz-zimme olacaklarından onun malını müsâdere ile veresesi hukûk-ı irsiyyelerinden mahrum kılınmamak.." Sadeleştirirsek: "Herkes mal ve mülküne tam bir serbestlik ile malik ve mutasarrıf olacaktır... Faraza birinin töhmet ve kabahati olduğunda onun mirasçıları... masum olacaklarından, onun malının [devlet tarafından] müsaderesi ile mirasçıları haklarından mahrum kılınmayacaktır." Hatt-ı Şerif-i Gülhane" 1975 [1839], 270.

102. İslamoğlu 2000, 26-42; Gerber 1987, bölüm 5.

103. Karpat 1968, 74, 81; Mardin 1979, 24, 31, 36; Çakmak 2014.

104. Kuran 2011, 193.

kemeleri yerine konsolosluk mahkemelerinde yargılanıyordu.[105] Sonuç olarak, Osmanlı bürokrasisi, "beratlı" burjuvaziyi Avrupa sömürgeciliğinin bir uzantısı olarak gördü; daha yerel bir burjuvazi de oluşmadığı için, Osmanlı devletinin geleneksel burjuvazi karşıtlığı azalmadı, aksine daha da arttı.[106]

Bu sorunun farkında olan Said Halim Paşa, hem bir devlet adamı hem de bir entelektüel idi. Mısırlı Mehmed Ali Paşa'nın torunu, öndegelen bir Jön Türk ve Osmanlı sadrazamıydı (1913-1916). *Buhranlarımız* adlı kitabında, Osmanlı İmparatorluğu'nda aristokrasi veya burjuvaziden ziyade devlet ricalinin egemen sınıf olduğunu belirtir. Ona göre devlet ricali doğası gereği uysal, itaatkâr ve risk almaktan kaçınan kimselerdi. Girişimcilik için gerekli olan inisiyatif alma ve sorumluluk alma cesaretinden yoksundular. Batı Avrupa'da ise, aristokrasi ve burjuvazi, girişimci olmanın gerekli nitelikleri olan bağımsızlık ve cesarete sahipti.[107]

Üçüncü olarak, Osmanlı eğitim reformu elitistti. 1910-1912 yıllarında, bir Osmanlı eğitim bakanı, politikalarını "tuba ağacı"na benzetmiştir. Tuba, İslam literatüründe Cennet'te, kökleri yukarıda ve dalları aşağıda olan bir ağaçtır. Bakan, kökler (ilköğretimde kitlesel eğitim) yerine dallara (liselerde ve yüksekokullarda elit eğitimi) öncelik verdiklerini ima etmektedir. Aslında bu metafor, Osmanlı eğitim reformlarının genel niteliğini yansıtıyordu. Osmanlı karar alıcıları, çökmekte olan imparatorluğu kurtarmak için acilen bürokratik bir elite ihtiyaç duyulduğuna inanıyorlardı. Ancak bu politika, toplumun genelinde ilköğretimin zayıf kalmasına neden oldu.[108] Aynı dönemde eğitim reformu yapan diğer bir önemli ülke Japonya ise tam tersi bir yol izlemiş ve başarılı olmuştu. 1868'de Meiji Restorasyonu ile başlayan Japon eğitim reformu kitlesel il-

105. Issawi 1982, 89-90; Kuran 2011, 199. 1882 yılında, İstanbul'un önemli bir uluslararası ticaret ve etkileşim merkezi olan Galata'da, 237.000 sakinin 112.000'ini yabancılar ve himâye altındakiler oluşturuyordu. Kuran 2011, 201. İzmir'deki yabancılar ve himâye altındakiler için bkz. Kasaba 1988, 70-3.

106. Bkz. Göçek 1996, bölüm 3.

107. Paşa 2012 [1919], 62-3.

108. Ergün 1996, 42-7; Frey 1964, 214–7. Osmanlıların yükseköğretime vurgu yapması da yeterli olmadı. 1900 yılına gelindiğinde, Osmanlıların ancak bir düzine kadar yüksekokulu vardı. Findley 1989, 154-63; İhsanoğlu 1990. Buna karşılık, o dönemde Amerika Birleşik Devletleri'nde yüksek okul sayısı 500 civarındaydı. Cubberley 1948 [1920], 705. Bu, ABD'nin eğitim ve okuryazarlıkta elde ettiği başarılarla tamamlayıcı nitelikteydi. 1870'te, ABD okuryazarlık oranı —toplam nüfusun %80'i (ve Beyazların %89'u)- dünyada en yüksek orandı. Engerman ve Sokoloff 2012, 29.

köğretime önem vermişti.[109] 1908 yılına gelindiğinde, Japonya altı yıllık eğitimi ücretsiz ve zorunlu hale getirmişti ve buna uygun öğrencilerin %90'ından fazlası okullara kayıtlıydı.[110]

Dördüncü olarak, Batılılaşma çabaları siyasi ve dinî direnişle karşılaştı. Osmanlı İmparatorluğu'nda, Batılılaşmaya yönelik siyasi direniş, İslamî modernleşme politikası güden II. Abdülhamid döneminde zirvesindeydi. Bir yandan, Abdülhamid, yurtiçinde çeşitli ulema ve tasavvuf şeyhleri ile ilişkiler kurdu, yurtdışında "Halife" unvanını Müslüman topluluklar üzerinde etkisini artırmak için kullandı. Ama öte yandan, çok sayıda modern okul açtı ve demiryolları ağı kurdu.[111] Abdülhamid ve diğer 19. yüzyıl sultanları döneminde, reformlara karşı dinî direnişin ana kaynağı ise ulema idi. Osmanlı İmparatorluğu'nda, 19. yüzyılın sonlarında ulema hala hükümetin bir parçasıydı ve –Türkçe meal konusunda incelediğimiz üzere- bazı konularda veto yetkisine sahipti. Mısır'da da, ulema reformlara muhalefet ediyordu; mesela, Abduh'un el-Ezher'i reforme etme önerilerini tamamen reddettiler.[112] Orta Asya ve Rusya yönetimi altındaki diğer Müslüman topraklarda da durum benzerdi; ulema Cedidcilerin reform projelerine büyük oranda karşıydı.[113]

Hem ulema hem de onları takip eden muhafazakâr halk kesimi, eğitim reformlarına özellikle direniş göstermekteydi. Selçuk Somel'e göre, Osmanlı devletinin kurduğu ilkokullar "Müslüman halk tarafından genelde kabul görmezken, hocaların geleneksel dinî eğitim verdiği Kuran mektepleri halk tarafından saygı görüyordu."[114] Bu direniş, Osmanlı politika yapıcılarını, ilköğretim konusundaki muhafazakâr kitlelerle çatışmak yerine, elitist bir şekilde modern liseler ve yüksel okullara öncelik vermeye –yukarda bahsedilen tuba ağacına – yöneltmiş olabilir.

Beşinci ve son olarak, Avrupa sömürgeciliği Müslümanların reformlarının başarısının önünde büyük bir engeldi. Hindistan ve Rusya'daki Müslümanlar zaten sömürge yönetimi altındaydı.

109. Ward ve Rustow 1964, 455.
110. Lockwood 1964, 138.
111. Karpat 2004, bölüm 7.
112. O dönemdeki el-Ezher şeyhi, Abduh'u "dinî eğitimin açık yollarını yok etmeye ve bu büyük camiyi bir felsefe ve edebiyat okuluna dönüştürmeye" çalışmakla suçladı. Şeyh ayrıca, "dünyevi işler ve modern öğrenim konularına gelince, onların el-Ezher ile hiçbir ilgisi yoktur," diyordu. Rahman 1982, 68'de alıntılanmıştır.
113. Khalid 2007, bölüm 2-3; Tuna 2015, 171-94.
114. Somel 2001, 272.

Mısır ise, 19. yüzyılın sonlarında yavaş yavaş bir İngiliz sömürgesine dönüşmüştü. Sömürgecilik, Müslümanların özgürce gelişme imkânlarını kısıtladı ve aralarında Batı karşıtı tepkisel ideolojilerin ortaya çıkmasına neden oldu. Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa'nın müdahalesi karşısında ekonomik bağımsızlığını giderek kaybediyordu. Osmanlı Devleti, Rus, Fransız, İngiliz ve İtalyan işgallerinin yanısıra, Balkan uluslarının ayrılması ve saldırıları karşısında çökmekteydi. Bu koşullar altında reformları sürdürmek –örneğin, bir ada devleti olan ve çökme sürecinde olmayan Japonya'ya oranla– çok daha zordu.[115]

Sonuç

18. ve 19. yüzyıllarda Batı Avrupa ve Kuzey Amerika, Aydınlanma, Amerikan ve Fransız Devrimleri ve Sanayi Devrimi gibi önemli dönüşümler yaşadı. Ancak Müslüman dünya, 18. yüzyılda büyük ölçüde durağan kaldı. Müslüman ülkeler, matbaa teknolojisini bile, 19. yüzyıldaki Batılılaşma reformlarına kadar, etkin bir şekilde kullanmayı başaramadılar. Batı Avrupa toplumları 15. yüzyıldan itibaren milyonlarca kopya Kitab-ı Mukaddes çevirisi yayınlarken, Kuran'ın bir mealini basabilmek, Müslüman toplumlarda 20. yüzyıla kadar tabu olarak kaldı. Batı Avrupalı ülkeler, entelektüel ve sosyo-ekonomik dinamizmleriyle askerî teknolojilerini ve örgütlenmelerini geliştirerek dünyanın geri kalanına hâkim oldular. Rusya ve Japonya, Batılarla teknoloji ve organizasyon konusunda yarışabilecek duruma geldi; her ikisi de sömürgeci imparatorluklar kurdular. Avrupalıların, özellikle İngiltere, Fransa ve Rusya'nın, askerî, siyasi ve teknolojik ilerlemelerini kullanarak Müslüman dünyanın çoğunu sömürgeleştirmelerinin özeti budur.

19. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu ve Mısır'daki yöneticiler bu durum karşısında Batılılaşma reformlarını uyguladılar. Bu reformlar ve sömürge şartları, eski sınıf ilişkilerini sarstı ve değişik ülkelerde reformcu Müslüman entelektüellerin ortaya çıkmasına yol açtı. Bu gelişmeler sonucunda, ulema-devlet ittifakı, Osmanlı İmparatorluğu ve Mısır gibi ülkelerde zayıfladı.

115. Osmanlı ulemasının aksine, Japonya'da hukuki ve eğitimsel modernleşmeye kısıtlamalar getiren güçlü bir dinî sınıf bulunmamaktaydı. Japonya direk yabancı işgaline ve toprak kaybına da maruz kalmamıştı. Findley 1989, 135; Kayaoğlu 2010, 118–21; Issawi 1983.

Devlet tarafından yürütülen reformlar ve entelektüel hareketler, Müslümanların bürokrasilerini ve eğitim ile sağlık kurumlarını geliştirmelerine katkıda bulundu. Fakat yine de, bu reformlar ve fikrî hareketler, Müslüman toplumları Batı'nın siyasi ve sosyo-ekonomik gelişim seviyelerine yükseltmede başarılı olamadı. Osmanlı İmparatorluğu ile Mısır'da, reformcu yöneticiler otoriter rejimler kurdular ve ekonominin üzerindeki devlet tekelini pekiştirdiler. Yerli bir burjuvazinin olmaması, ekonomik yaratıcılığı ve yeniliği engelledi. Siyaset alanında, Osmanlı İmparatorluğu, iki kez meclis açarak ilerici adımlar attı, ancak gerçekten temsilî bir siyasi sistem kurmayı başaramadı. İslamcı yöneticiler ve ulemanın muhalefeti ile Avrupalı güçlerin doğrudan ve dolaylı sömürgeleştirmesi de Müslüman dünyada siyasi ve sosyo-ekonomik reformların başarısını engelledi.

Müslüman dünyada, Osmanlı İmparatorluğu, Batılılaşma reformlarının başarı şansının en yüksek olduğu ülkeydi. Osmanlılar, coğrafi olarak en batıda, tarihi olarak Doğu Roma İmparatorluğu mirasının sahibi idiler. Uzun yıllar nüfuslarının önemli bölümünü Hristiyanlar oluşturdu. Bürokratik elitleri, birçok eski Hristiyan mühtediyi içeriyordu. Batılılaşma reformlarına diğer Müslüman ülkelerden, hatta Japonya'dan bile önce başladılar. Bu nedenle, Osmanlı deneyimi, Müslüman dünyadaki Batılılaşma reformlarının analizinde kritik öneme sahiptir.

Osmanlıların son yüzyılında, ulemanın devlet yönetimindeki etkisi azalmış olsa da, Müslüman halk, büyük ölçüde, devleti ve dini ikiz olarak düşünmeye ve bu ikiliye itaat etmeye devam ettiler. Şerif Mardin'e göre, Müslüman halktan çok daha Batılılaşmış olan Genç Osmanlılar bile, İslam ve devlete karşı tarihsel olarak kurgulanmış çiftte bağlılığın mirasçılarıydı. Bu bağlılık, "Allah din-ü devlete zeval vermesin" ifadesiyle sıkça dile getirilirdi.[116] Dinî geleneğin ve devletin korunmasını merkeze alan bu dünya görüşü, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaratıcı filozofların, kâşiflerin, mucitlerin ve girişimcilerin ortaya çıkamamasının başlıca sebeplerindendi. Ulema-devlet ittifakı, Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesiyle ve kurumsal Batılılaşma reformlarıyla zayıflamış olmasına rağmen, bu ittifakın kültürel mirası devam etti. Sekülerler de dâhil olmak üzere, Osmanlı entelektüelleri, büyük ölçüde devletçi ve toplumcu (kolektivist) kaldı ve bireyciliği desteklemedi. Dahası, Osmanlı reformları, entelektüel

116. Mardin 2000 [1962], 106.

tartışmalar ve eğitim kurumları açısından, büyük ölçüde elitist bir projeydi ve Müslüman halk üzerinde tesirleri sınırlı kaldı.

Özetlersek, 19. yüzyılda Müslüman dünya, daha önceki yüzyıllardan miras kalan –Kısım II'nin önceki bölümlerinde incelediğimiz– birçok siyasi ve sosyo-ekonomik sorunu devraldı. Reformcu yöneticiler ve entelektüellerin çabalarına rağmen, bu sorunların çoğu çözülemedi ve –Kısım I'de analiz edildiği gibi– Müslüman dünyanın günümüzdeki krizlerinin tarihsel altyapısını oluşturdu.

Sonuç

Bu kitabın tarihsel bölümleri, Müslümanların tarihinin kritik evrelerindeki dönüşümlerini, Batı Avrupa ile mukayese ederek inceledi. Bu analiz, Müslüman ve Batılı örnekleri birbirine zıt iki olgu gibi sunan özcü bakış açısını reddetmektedir, çünkü özcü bakış, her iki bölgenin tarihsel karmaşıklığını inkâr eder ve onlarla ilgili yanıltıcı klişeler üretir. Aslında, Müslüman ve Batılı ülkelerin tarihsel dinamikleri, mesela sınıf ilişkilerinin etkileri, birbirlerine benzemektedir. Hem 8. ve 11. yüzyıllar arasındaki Müslüman dünyanın başarıları, hem de 15. yüzyıl sonrası Batı Avrupa'nın başarıları, benzer şekilde, entelektüel ve tüccar sınıfının öncülüğünde gerçekleşmiştir.[1] Müslüman dünyada, bu yüzyıllarda, İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu, devlet yöneticileri ile aralarına bir mesafe koymuşlardı; devletten para almaz, aksine ticaret ve diğer serbest meslek gelirleriyle geçinirlerdi.

Bu durum, 11. yüzyılda yaşanan ekonomik, politik ve dinî krizler sonucunda değişti. İktâ sisteminin genişlemesiyle, toprak gelirleri merkezî bir şekilde askerî görevlilere ve diğer yöneticilere dağıtıldı. Askerî sınıf hem devlete hem de ekonomiye egemen olmaya başladı ve tüccar sınıfını zayıflattı. Bu dönemde, Şii devletlere bir reaksiyon olarak, Abbasî halifesinin önderliğinde, Sünni bir ortodoksi inşa edildi. Tüm bu değişimler sonunda, Selçuklu İmparatorluğu devrinde, ulema-devlet ittifakı ortaya çıktı. Selçuklular, Nizâmiyye medreselerini kurarak bu ittifakı kurumsallaştırdı. Bu dönüşüm, filozofları ve bağımsız İslam âlimlerini yavaş yavaş ortadan kaldırdı.

Daha sonra, Batı Avrupa'dan gelen Haçlılar ve İç Asya'dan gelen Moğollar İslam dünyasının önemli şehirlerini işgal ettiler. Yaşa-

1. Bkz. Akyol 2023; Sabra 1996, 662; Collins 2000, 451.

nan travma, Müslümanların askerî ve dinî liderlerin önderliğine daha çok sığınmasına yol açtı. Sonuçta, Selçuklu modelindeki ulema-devlet ittifakı, Eyyûbîler/Memlûkler, Osmanlılar, Safevîler ve Bâbürlüler gibi sonraki Müslüman imparatorluklar tarafından benimsenip, kendi sistemlerine entegre edildi. Böylece, 11. yüzyıl ve sonrasında İslam dünyasına hâkim olan sınıf ilişkileri, erken Orta Çağ Avrupa'sındaki duruma benzemeye başladı: din adamları ve askerî elitler toplumu domine ederken, entelektüellerin ve tüccarların gelişimini engelledi.

Batı Avrupa da 11. yüzyılda üç alanda bir dönüşüm yaşamaya başladı. Birincisi, Katolik Kilisesi ile kraliyet otoriteleri arasındaki ayrım kurumsallaşmaya başladı. İkincisi, şehir hayatı gelişmeye ve tüccar sınıfı güçlenmeye başladı. Üçüncüsü, üniversiteler kurulmaya başladı ve bu, entelektüellerin gelişimi için kurumsal bir temel sağladı. Yeni sınıf ilişkileri, Rönesans ve sonraki dönemlerde ekonomik ve entelektüel başarıların kaynağı haline geldi.

Değişen sınıf ilişkileri, Müslümanların ve Batı Avrupalıların karşılaştırmalı bilimsel, ekonomik ve askerî kalkınma seviyeleri üzerinde önemli sonuçlar doğurmuştur. Aşırı genelleme yapma riskine rağmen ve gelebilecek eleştirilerin farkında olarak, Müslüman ve Batı Avrupa toplumlarının tarihsel gelişimlerini karşılaştırmalı olarak Tablo 5'te özetledim.[2] Bu tablonun, analizimle ilgili bazı yanlış anlamaların önüne geçmesini umuyorum. Örneğin, Müslümanların bilimsel ilerlemelerinin 11. yüzyıldan sonra yavaşladığını savunurken, Batı Avrupa'nın bu alanda Müslümanları hemen geçtiğini kastetmiyorum. Tabloya göre, Batı Avrupalıların felsefe ve doğa bilimlerinde Müslümanları açıkça geride bırakması, altı asır sonra gerçekleşmiştir.[3]

2. Yaptığım tablo, Çin ve Batı toplumlarının altı bilimsel alandaki karşılaştırmalı tarihsel analizini sunan Needham'ın (2004, 28, 40) tablosundan ilham almıştır.

3. Tablodaki tüm kriterler için daha erken başlangıç tarihleri verilebilirdi: Müslüman askerî üstünlüğü 642'de Sâsânî ve Bizans imparatorluklarına karşı zaferleriyle, Müslüman bilimsel üstünlüğü 750'de Câbir döneminde, Batı bilimsel üstünlüğü 1579'da Tycho Brahe'nin gözlemeviyle ve Batı ekonomik üstünlüğü 18. yüzyılın başlarında başlatılabilirdi. Aynı şekilde, daha geç bitiş tarihleri de mümkündü: Müslüman bilimsel üstünlüğünü 1274'de Tûsî'nin ölümüne uzatılabilirdi. Ama prensip olarak üstünlük dönemlerini kısa tutarak, tartışmalı noktaları azaltmaya çalıştım. Ek bir açıklama da şu: 16. yüzyılda Osmanlılar, Safeviler ve Bâbürlülerin birleşik askerî gücünün, Batı Avrupalılardan üstün olduğu ileri sürülebilir. Bunu tabloda ele almadım, çünkü Batı Avrupa'ya karşı birleşik bir Osmanlı-Safevî-Bâbürlü seferi hiçbir olmadı. Bu yüzyılda, Osmanlılar, tek başına Macaristan'a kadar Avrupa topraklarını fethetmiş olsalar da, Viyana kuşatmasından vazgeçtiler (1529), İnebahtı'da birleşik

Tablo 5. Müslümanlar ve Batı Avrupalılar: Karşılaştırmalı Tarihsel Gelişim

	Müslüman Üstünlüğü	Karşılaştırılabilir Gelişmişlik Düzeyi	Batı Avrupa Üstünlüğü
Felsefe ve doğa bilimleri	800 – 1198 Bağdatlı âlimlerden İbn Rüşd'ün ölümüne	1198 –1610 Galileo ve Kepler'e kadar	1610'dan günümüze
Ekonomi	697 – 1252 Emevî altın sikkesinden Batı Avrupa'daki ilk altın paraya	1252 –1820 Sanayi Devrimi'ne kadar (Hollanda ve İngiliz ekonomik üstünlüğü için: 1750)	1820'den günümüze
Askerî güç	711 – 1085/99 Müslümanların Tuleytula'yı fethinden Katoliklerin geri almalarına / Haçlıların Kudüs'ü işgaline	1085/99 – 1764/74 İngilizlerin Bâbürlüler ve müttefiklerini yendiği Buksar Muharebesi'ne / Küçük Kaynarca Antlaşması'na kadar	1764/74'ten günümüze

Kaynaklar: II. Kısım'da atıf yapılan çok sayıda kaynağın arasında özellikle şu eserler: Sarton (1927); Sayılı (1960); Shatzmiller (2011); Watson (1983); Bloch (2014 [1940]); Braudel (1982); Van Zanden (2009); Karaman ve Pamuk (2010); İnalcık (1994); Hodgson (1974c).

Şiddet, Otoriterlik ve Azgelişmişlik

Bu kitabın çağdaş döneme dair bölümleri, çoğunluğu Müslüman olan ülkelerdeki düşük siyasi ve sosyo-ekonomik gelişim seviyelerini dünya ortalamalarıyla karşılaştırarak inceledi. Özellikle Batı ülkeleriyle karşılaştırıldığında, Müslüman ülkelerdeki gelişim seviyeleri bugün açık bir şekilde düşüktür. Müslüman dünyadaki bu sorunların ana nedeni olarak ya Batı sömürgeciliğini ya da İslam'ın kendisini işaret eden argümanları eleştirel bir şekilde değerlendirdim. Bunun yerine, ulema-devlet ittifakının Müslümanların sorunlarının ana nedeni olduğunu savundum. Bu ittifak yüzyıllar boyunca devam etmiş ve 20. yüzyılda Müslüman ülkelere otoriterlik ve sosyo-ekonomik azgelişmişlik mirası bırakmıştır.

1920'lerde Türkiye'de Atatürk'le başlayan süreçle birlikte, bağımsızlığına yeni kavuşmuş birçok Müslüman ülkenin lideri laik politikalara yönelerek, ulema-devlet ittifakını ya zayıflattı ya da ortadan kaldırdılar. Bununla birlikte, geniş Müslüman kitleler büyük ölçüde ulemanın güçlü kamusal rolünü destekleyen muhafazakâr

bir Avrupa armadasına yenildiler (1571) ve Hint Okyanusu'nda Portekiz genişlemesini durduramadılar.

fikirlere sadık kaldılar. Daha sonraları, ulema, İslamcılar ve tarikat şeyhleri,[4] elitlerin laik politikalarına rağmen, birçok ülkede önemli oranda halk desteği kazandılar. Laik devletlerin dış siyaset, ekonomi ve sosyal reformlardaki başarısızlıkları bu popülariteye katkıda bulundu. Ayrıca, birçok laik hükümet, Türkiye'nin Diyanet İşleri Başkanlığı ve Mısır'ın el-Ezher Üniversitesi gibi İslamî kurumları çeşitli nedenlerle devlete entegre ettiler. Tüm bu süreçler sonucunda, ulema-devlet ittifakı değişik ülkelerde farklı şekillerde tekrar ortaya çıktı.

Analizim özellikle üç çağdaş probleme –şiddet, otoriterlik ve azgelişmişlik- odaklandı ki bu üç sorun Müslüman dünyada kısır bir döngü oluşturmuş durumda. Her birinin kendi sebepleri olmasına rağmen, bu sorunlar birbiriyle ilişki içindedir. Şiddet sorunu kitabın kapağında yer almamakta, çünkü bu sorun Müslümanlara özgü bir durum değildir. Şiddet dünyanın her yerinde olan evrensel bir sorundur ve siyasi şiddet konusunda dünyada liderliği Batı ülkeleri yapmaktadırlar. Sıkça görülen Müslümanların terörist eylemleri, 1980'lerde başlayan nispeten yeni bir trenddir. Bu trend, sosyalizmin dünya çapında gerilemesi ve dinî-siyasi hareketlerin yükselişiyle ilgilidir. 1980'lere kadar, şiddete başvuran en görünür aktörler, Orta Doğu da dâhil olmak üzere sosyalist gruplardı; daha sonra, İslamcı gruplar ön plana çıktılar. Müslüman ülkelerde ayrıca çok sayıda devletlerarası savaş ve iç savaş yaşanmıştır. Bu askerî çatışmaların ve terörizmin birden fazla sebebi vardır; bunlar arasında sömürge mirası, yoksulluk ve özellikle otoriter devletler bulunur.

İslam ve şiddet arasındaki ilişkiyi değerlendirirken (1. Bölüm'de), iki noktayı vurguladım. İlk olarak, İslam'ı tek, yekpare bir varlık olarak analiz etmek yerine, çeşitli İslam yorumlarını incelememiz gerekmektedir. İslam'ın belirli bir yorumu olan Cihadî-Selefîlik, şiddeti teşvik etmektedir, çünkü Mekke'deki putperestlere saldırmakla ilgili tek bir Kuran ayetinin, barış, sabır, hoşgörü ve vicdan özgürlüğünü destekleyen 140 kadar ayeti neshettiği (hükmünü ortadan kaldırdığı) fikrine dayanmaktadır. İkinci olarak, Cihadî-Selefîler sayıca marjinal olmalarına rağmen, mesajları geniş çapta yayılmıştır, çünkü ulema barışçıl fikirleri güçlü bir alternatif olarak başarılı bir şekilde savunamamıştır. Ulema, eğitiminin geleneği

4. Ulema, İslamî ilimler konusunda medreselerde veya modern muadillerinde eğitim alır; İslamcılar, şeriata dayalı devlet kurmayı amaçlayan siyasi aktivistlerdir; Sufî şeyhler ise tarikat liderleridir.

muhafazaya öncelik vermesi nedeniyle, orijinal düşünce üretememektedir. Müslüman entelektüeller, İslam'ın alternatif yorumlarını üretmeye çalışmaktadırlar; ama hem ulema hem de toplumun geneli, entelektüellerin İslam'ı yorumlama hakkı olduğunu kabul etmemektedirler.

Müslüman dünyada şiddetin başlıca sorumluluğu siyasi liderlerdedir. Savaş ilan edenler onlardır ve ülkelerinde uyguladıkları otoriter politikalar, bazı grupların onlara karşı silahlanmasına neden olmuştur. Kısacası şiddet problemi otoriterlik ile bağlantılıdır. Seçimli demokrasiler, dünyadaki ülkelerin yarısından fazlasını oluştururken, Müslüman 50 ülkenin beşten birinden bile azını oluşturur. Otoriterlik çok boyutlu bir sorundur. Müslüman dünyada hem İslamî hem de seküler aktörler bu duruma katkıda bulunmuştur.

Ulema ile otoriter devletler arasındaki yakın işbirliği, birincisi için dinî tekel sağlarken, ikincisi için dinî meşruiyet oluşturmuştur. Ulema, İslam'ın alternatif yorumlarını engellemiş, devlet ise siyasi muhaliflerine yönelik baskılarını meşrulaştırmak için dini kullanmıştır.[5] Diğer İslamî aktörler de demokratik prensiplerle sorunlu ilişkilere sahip olmuştur. İslamcılar, devlete ve topluma bir dizi dinî yasa dayatmayı amaçlamaktadır. İktidara geldikleri veya etkili bir muhalefet olarak ortaya çıktıkları yerlerde, İslamcılar genellikle devletleri daha otoriter hale getirmiştir. Tarikat şeyhleriyse, büyük ölçüde ruhani ve sosyal hiyerarşiyi teşvik etmiştir; bu nedenle, onların fikirleri ve örgütleri otoriterliğe katkıda bulunmuştur.

İlaveten, Müslüman dünyada otoriterliğin güçlü bir ekonomik temeli vardır. Jeolojik bir gerçeklik olarak, Müslüman ülkeler dünyadaki petrol rezervlerinin yüzde altmışına sahiptir. Kitabın 3. Bölümü, petrol, doğalgaz ve diğer rant kaynaklarının, çoğu Müslüman ülkede siyasi ve dinî elitlerin hakimiyetini nasıl uzattığını ayrıntılı olarak ele aldı. Bu rantlar, özellikle ulemanın hâkim olduğu devletler (mesela İran) veya ulema-monarşi ittifakının hâkim olduğu devletler (mesela Suudi Arabistan) için hayati öneme sahiptir. İslam

5. Günümüzde, ulema, kendisini dinî metinleri yorumlayarak hukuk üreten bir uzmanlar grubu olarak görmektedir. Hâlbuki demokraside hukuk, değişen yaşam koşullarına dair gözlem ve rasyonel çıkarımlar ışığında yapılan kamusal tartışmalar sonrasında, çoğunluğun kararıyla üretilmektedir. Bu iki hukuk anlayışı arasındaki çelişkinin yok sayılması sorunu çözmemiştir ve çözmeyecektir. Aslında ulemanın hukuk anlayışını modern öncesi sultanlar bile kabul etmemiş, kılıç güçlerini kullanarak, ulemayı, sultanın kanun yapma yetkisini tanımaya zorlamış ve bunda başarılı olmuşlardır.

dünyasındaki diğer bazı örneklerde ise (mesela Endonezya), petrol gelirlerinin düşüşü, demokratikleşmeyi kolaylaştırdı.

Otoriterlik ve rantçılık, Müslüman dünyada uzun süredir devam eden sosyo-ekonomik azgelişmişlik ile ilişki halindedir. Müslüman ülkelerin çoğu, düşük okuryazarlık oranları, etkisiz eğitim sistemleri, rekabetçi şirketlerin yokluğu, yetersiz ulaşım altyapısı ve teknolojik eksiklik gibi sorunlarla mücadele etmektedirler. Müslüman ülkelerin bu sorunları ele alabilmek için yaratıcı entelektüellere ve üretken bir burjuvaziye ihtiyacı vardı. Ancak, entelektüellerin ve burjuvazinin marjinalleştirilmiş statüsü, 20. yüzyılda Müslüman toplumlarda devam etmiştir ve günümüzde hala etmektedir.

Entelektüeller ve Burjuvazi Yoksa, Kalkınma da Yok

Müslüman toplumlarda entelektüel ve burjuva sınıfları kısıtlı bir etkiye sahip olageldi. Tarihsel olarak, ulema, bazı ünlü filozofları ve takipçilerini öldürülmesi gereken mürtedler olarak ilan etti. Günümüzdeki ulema, bu tarihî hata ile hala yüzleşmemiştir ve fıkıh kitaplarındaki mürtedin katlinin vâcib olduğu tarzındaki hükümlerin reform edilmesi gerektiğini hala kabul etmemektedir. Çoğu ulema, Mısır ve Sudan gibi ülkelerde bazı entelektüellere yapılan suikastlar ve idamlardan doğrudan sorumlu olmasa da, bu eylemlerin fikrî temellerine eleştiri getirmemiş ve karşı çıkmamıştır.

Ayrıca, ulema, katı bir epistemolojiyi savunarak yeni fikirlerin doğmasını engellemektedir. Ulemanın epistemolojisi, Kuran, hadisler, ulemanın icması ve kıyasa dayanır. İmam Şâfiî tarafından başlangıçta bir fıkıh metodolojisi olarak oluşturulan bu anlayışın etkisi, Gazâlî ve diğer öndegelen ulema tarafından, özellikle 11. yüzyıl ve sonrasında, genel İslamî bilgi alanını düzenleyecek şekilde genişletilmiştir.[6] Bu epistemolojik hiyerarşide, akıl en az öneme sahiptir; sadece kıyas (analoji) yapabilir ve ulemanın icmasından (konsensusundan) sonra gelir. Hâlbuki erken dönemde Ebu Hanife gibi Müslümanlar, akıl yürütmeye daha çok önem vermiş ve icma kavramını daha geniş bir manada, sadece ulema ile sınırlamadan, kullanmışlardı. Ancak, daha sonra ulema, genel anlamda akıl yürütmeyi salt "kıyas" ile ve tüm toplumun konsensusunu gerektiren prensibi de sadece "ulemanın icması" ile sınırladı. Ulemanın hiyerarşik epistemolojisini, İslam hukukunun "yüksek amaçları"

6. Ayrıca bkz. Giriş.

gibi yeni kriterler ekleyerek daha esnek hale getirmeye çalışan bazı istisnai âlimlerin girişimleri olsa da, bunlar etkisiz kalmıştır.[7]

Ulemaya yönelik eleştirilerine rağmen, İslamcılar ulemanın epistemolojisini benimsemiş ve böylece onların İslam hukuku üretme yetkisini kabul etmişlerdir. Benzer şekilde, tarikat şeyhleri de epistemolojilerinde ek bir kriter olan mistik bilgiye vurgu yapsalar da büyük ölçüde ulemanın epistemolojisini kabul etmişlerdir. Sonuç olarak, aklı dışlayan ve ampirik deneyimi gözardı eden bu epistemoloji, ulema, İslamcılar ve şeyhlerin paylaştığı entelektüellik karşıtı geleneğin temelini oluşturmuştur.[8]

Sekülerlerin, iki yüzyıldır İslamî aktörlere karşı verdikleri mücadele göz önüne alındığında bu mücadelede entelektüelleri destekleyecekleri varsayılabilir, ancak bu her zaman böyle değildir. Çoğu Müslüman ülkede laik devletlerin liderleri otoriter, devletçi ve milliyetçi olmuştur. Çoğu ülkede bu liderler, entelektüellerin özgürlüğünü savunmamışlar; aksine, -entelektüel hayatın gelişimi için gerekli koşullar olan- bireyciliğe, eleştirel düşünmeye ve çokkültürlülüğe karşı çıkmışlardır. Birçok Müslüman ülkede, sekülerler kendi liderleri etrafında bir kişilik kültü oluşturmuş ve bu, Sufîlerin şeyhlerini "insan-ı kâmil" ya da "mehdi" olarak yüceltmesine benzemiştir. Sonuçta, siyasi sekülerleşme bürokratları güçlendirmiş, ancak entelektüellerin veya burjuvazinin statüsünü önemli ölçüde iyileştirmemiştir.

Birçok Müslüman ülkede sanayiciler ve iş insanları ortaya çıkmıştır; ancak bu kesimler bağımsız bir burjuvazi oluşturacak kadar devletten bağımsız olamamışlardır. Hem İslamî aktörler hem de sekülerler, devletin ekonomiyi kontrol etmesine ve burjuvazinin zayıf kalmasına destek vermişlerdir. Az sayıdaki istisna dışında, ulema genellikle burjuvazi ile ittifak kurmak yerine yöneticilerle iş birliği yapmıştır. İslamcılar, devlet gücünü ele geçirmeyi ve toplumu yukarıdan aşağıya yeniden tasarlamayı amaçladıkları için, bağımsız

7. İslam hukukunun beş "yüksek amacı"nın önde gelen savunucularından olan, daha önce incelediğimiz, Endülüslü fıkıhçı Şâtibî "14. yüzyılda Gırnata'daki siyasi, sosyal, ticari ve hukuki değişimlerin, kıyas yoluyla çıkarım yapma yöntemiyle çözülemeyecek sorunlar ortaya çıkardığını ortaya koymuştu." Masud 1995, 253. Eğer Şâtibî bugünkü Müslüman dünyayı görseydi, ölümünden 633 yıl sonra, asırlardır birikmiş karmaşık sorunların, hâlâ 9.-13. yüzyıldan kalma fıkıh usul ve yorumlarıyla çözülmeye çalışılmasına herhalde şaşırırdı.

8. Şii ulema, epistemolojilerinde akla daha fazla vurgu yapar. Selefî Sünni ulema ise önceki ulemanın icmasına eleştirel yaklaşır. Ancak, bu farklılıklar, bu ulema gruplarının hiçbirini entelektüellik yanlısı yapmamıştır.

bir burjuvazi istememişlerdir. Seküler politikacıların çoğu da genellikle devletçi ekonomik politikalara yakın durmuştur. Türkiye, İran, Mısır, Irak, Suriye, Cezayir, Tunus, Pakistan ve Endonezya gibi ülkelerde birçok seküler liderin askerî geçmişi vardı ve bu, onların burjuvazinin ülkelerinin ekonomik ve siyasi gelişimi için önemini gerçekten takdir etmelerini zorlaştırmıştır. Sonuç olarak, güçlü entelektüel ve burjuva sınıflarından yoksun olan 20. ve 21. yüzyılların Müslüman ülkeleri, miras aldıkları siyasi ve sosyo-ekonomik sorunları büyük oranda çözememişlerdir.

Tavsiyeler

Son bir asırdır, İslamî aktörler ve sekülerler, Müslüman dünyadaki sorunların varlığının farkındalardı – ama sebepleri genelde yanlış yerlerde aradılar. İslamî aktörler, sorunların nedeni olarak ya Batı sömürgeciliğini ya da ülkelerindeki Batılılaşma reformlarını suçladılar. Sekülerler ise, öncelikle İslamî aktörleri suçlasalar da Batı karşıtlığı konusunda çok farklı davranmadılar. Birbirlerinden farklı görünen bu iki grup, son tahlilde devletçi olma noktasında birbirlerine benzemektedirler.

Batı sömürgeciliğinin birçok Müslüman ülkede yerel kurumları yok ettiği ve doğal kaynakları sömürdüğü inkâr edilemez. Ancak, Batılı güçlerin neden olduğu zarara odaklanmak, Müslümanların kendi başarısızlıklarını ele almalarını ve fikirlerini, politikalarını ve kurumlarını reforme etmelerini engellemiştir. Ne Batı karşıtlığı ne de İslamî aktörler ile sekülerler arasındaki çekişme, Müslümanların sorunlarını çözmeye yardımcı olacaktır. Bunun yerine, hem İslamî aktörler hem de seküler kesimler, entelektüel karşıtlığı ve ekonomi üzerinde devlet kontrolü sorunlarını ele almalıdır.

Müslüman toplumların karşılaştığı sorunların kaynağı doğrudan İslam değil, İslam'a atfedilen kimi yorumlardır. Bu kitap, Sâsânî din-devlet kardeşliği kavramından ilham alan ulema-devlet ittifakının Müslümanların birçok krizinin ana kaynağı olduğunu göstermektedir. Bugün Müslümanların siyasetle ilgili yeni bakış açılarına ihtiyacı vardır. 20. yüzyıldaki sekülerler ve onların 19. yüzyıldaki reformist öncülleri bu gerekliliği kabul ettiler, ancak felsefî olarak derin ve halkı ikna edici alternatif siyasi teoriler üretemediler. Buna karşılık, İslamî aktörler büyük ölçüde çözümleri, İslam'ın kutsal ve zaman-üstü ilkelerine dayandığını sandıkları, 11. ve 14. asırlar arasında yazılmış siyasi teorilerden beklemeye

devam etmektedirler. Hâlbuki bu siyasi düşünce kitapları, kendi dönemlerinin politik ve ideolojik koşullarını yansıtmaktadır.

Mâverdî, Gazâlî ve İbn Teymiyye'nin, hilafet teorisi ve şeriata dayalı siyaset konusundaki fikirlerinin nasıl kendi dönemlerinin koşullarını yansıttıklarını önceki bölümler detaylı ele aldı. Mâverdî'nin ideal sistemi, bir halifenin meşruiyeti elinde topladığı ve yürütme, yasama ve yargı yetkilerini vezirlere, valilere ve yargıçlara devrettiği bir sistemi savunuyordu. Sonrasında, İbn Teymiye, yöneticiler ve ulema tarafından yönetimi, tek halife yerine önerdi.[9] Bu fikirler, tek adam yönetiminin tehlikeleri, yöneticilerin hesap verebilirliği veya meşru muhalefet hakkında hiçbir tartışma içermez. Açıkça otoriter ve ataerkil olan bu siyasi teoriler, yalnızca tarihsel metinler olarak dikkatimizi çekmeye değerdir ve 21. yüzyılda Müslümanların siyasal düşüncesi üzerinde daha fazla bir etkileri olmamalıdır.[10] Bu fikirleri savunmak, İslamî aktörleri günümüz gerçeklerinden uzak tutar ve seküler kesimlerin onlar hakkındaki endişelerini daha da arttırır.[11]

Tarihsel analizim deterministik ve karamsar görünebilir; aslında ikisi de değildir. Bu kitaptaki inceleme, ulema-devlet ittifakını 11. yüzyıldaki tarihsel bir kurgu olarak açıklamak suretiyle, değişim olasılığını ortaya koymaktadır. Ulema-devlet ittifakını İslam'ın bir gereği olarak görmenin yanlışlığını vurgulamaktadır. İslam'ı özü itibariyle din-devlet ayrımını reddeden bir din olarak algılamak yanlıştır. Aksine, Müslümanlar dinleri ve devletleri arasındaki ilişkiyi entelektüel ve ekonomik yaratıcılığı teşvik edecek şekilde yeniden tasarlayabilirler. Dahası, bu kitap, böyle bir reform için tarihsel bir temel olduğunu göstermektedir. 8. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar, İslam âlimleri kendi faaliyetlerini genellikle ticaretle

9. Al-Mawardi 1996 [1045-1058]; al-Ghazali 1999 [1095], 234-44; al-Ghazali 2013 [1095], 229-40; Ibn Taymiyya 1994 [1309-14].

10. Buna mukabil, Mâverdî'nin *Ahkâmü's-Sultâniyye* kitabının çağdaş bir İngilizce çevirmeni, eseri "modernistlerin öğretilerine karşı ferahlatıcı bir panzehir" olarak sunmaktadır. Yate 1996, 5.

11. Genelde açık fikirli bir düşünür olan Muhammed Esed bile, Orta Çağ hilafet teorisini modern dünyada uygulama fikrini savunabilmiştir. Hilafetin, ABD başkanlık sistemine benzediğini iddia ederken, ABD'de başkanın görev süresinin sınırlılığı ve güçler ayrılığı gibi kuralların varlığını gözardı eder. Kitabı, bir totaliter İslam devleti çağrısıyla sona erer: "Müslüman, kişisel çıkarlarını, İslam devletinin çıkarlarına, her zaman tabi kılmak konusunda, hem hukuki hem de ahlaki olarak sorumludur. Bu sorumluluk, böyle bir devletin, 'Allah'ın yeryüzündeki halifesi' olduğuna yönelik ilkenin gereğidir." Asad 1961, 61, 83.

finanse etmekte ve devlet hizmetine girmekten büyük ölçüde kaçınmaktaydılar. Bu dönemde, Müslüman toplumlar, bilimde ve ekonomide ilerlemişlerdi. Müslüman tarihini eleştirel bir şekilde analiz etmek, bugün İslam ve devlet arasında yeni, demokratik ve ilerici bir ilişkinin kurulmasına katkıda bulunabilir.

Şiddet, otoriterlik ve azgelişmişlik sorunlarını çözmek ve çağdaş gelişmişlik düzeyine yetişmek için, Müslüman toplumların, rekabetçi ve meritokratik sistemlere ihtiyaçları var. Bu ise dinî boyutlarıyla birlikte, sosyo-ekonomik ve siyasi reformlar gerektirmekte. Böylesi reformlara karşı ulema-devlet ittifakı direnecektir. Eğer bu ittifakı sona erdirebilecek kadar güçlü entelektüel ve burjuva sınıflar ortaya çıkarsa, bunlar gereken reformları yapıp Müslüman toplumları yüzyıllardır hayal ettikleri –aslında bir dönem sahip olup sonradan kaybettikleri– kalkınma seviyesine çıkarabilirler.

Türkçe Çeviriye Sonsöz

Dört yıl önce bu kitabın Arapça edisyonuna *Goodreads* platformunda yazılan bir tenkit ilgimi çekmişti, çünkü yazar Batı Şeria'da yaşıyordu. Kendisi ile yazıştım; İsrail işgali altında yaşamasına rağmen, kitabın sömürge karşıtı söyleme odaklanmamasını mantıklı bulmuştu. İsrail'in Gazze'de iki yıla varan etnik temizlik politikasının aklıma getirttiklerinden biri o yazışmadır. Evet işgaller, katliamlar, sömürüler, Müslüman ülkelerin barış ve refah içinde yaşamalarına engel. Fakat şu soru da sorulmalı: Müslümanlar neden bu kadar güçsüz? Güç sadece sayı çokluğuyla kazanılmıyor. Dünyada iki milyara yakın Müslüman var ama esameleri okunmuyor. Aslında bu konuyu en iyi anlayan Müslüman grupların başında Filistinliler gelir. Sayıları az olmasına rağmen ABD'den Şili'ye, Avrupa ülkelerinden Arap ülkelerine kadar etkileri var. Nerede bir Arap akademisyen, gazeteci, yazar –yani entelektüel– görseniz çok yüksek ihtimalle Filistinli çıkar. Arap Dünyasında, Filistinliler, entelektüellerin ve burjuvazinin bir toplumun geleceği için önemini en iyi anlamış topluluktur. Özgürlüklerine kendi çabalarıyla kavuşacaklarının ve diğer Müslüman toplumlardan çok da bir yardım gelmeyeceğinin farkındalar.

On üç yıl önce diğer Arap toplumları hakkında daha ümitliydim. Birçok insan "ABD'ye gidelim, çocuğumuz orda doğar ve vatandaş olur" derken, eşim ve ben aksini yaptık. 2012'de, onun hamile olmasına rağmen, benim Arap Baharı üzerine bir yıllık araştırma bursu kazandığım Katar'a gittik. Bu kitabın ithaf edildiği çocuklarımızdan biri orada dünyaya geldi. Sonrasında, Arap Baharı kışa döndü ve bu beni otoriterlik konusunda yazmaya teşvik etti.

Kitap yayınlandığında, Arap Baharı'nın ürettiği tek bir demokrasi kalmıştı –Tunus. Artık o da yok.

Zaten demokrasi, Batı dahil, tüm dünyada krizde. Batı çöküyor mu? Kısaca cevaplamak gerekirse, "hayır." Zaten çökse de bu Müslüman dünyanın otomatik yükselişi anlamına gelmeyecek. Batı'nın çöktüğüne dair kitaplar, Batı dillerinden başka dillere çevrilirken yanlış bir kanı oluşuyor. Doğrusu: Batılılar eleştirinin gücünü iyi anlamışlar; kendilerini eleştiriyor ve böylece düzelip, gelişiyorlar. Aslında benim de Müslüman toplumlar hakkında bu kitabı yazmakta amacım buydu. Ama kimileri Oryantalist diye eleştirdi, kimileri Batıcı diye. En kötüsü ise Malezya'daki ulema: "Sünni İslam'a aykırı" iddiasıyla kitabı yasakladılar. Malezya ziyaretimde bir okur şöyle demişti: "Bu kitabın birinci muhatabı Malezya ve o yüzden buradaki ulema-devlet ittifakı üzerinize gelecek." Halbuki, ben kitabın birinci muhatabının Türkiye olduğunu düşünerek yazmıştım. Fakat Türkçesi ancak 14. tercüme olabildiğine göre, herhalde yanılmışım.

Batı ülkelerine geri dönersek: çoğunluğu İsrail'in soykırımına destek verdi ve –Donald Trump'ın ABD başkanlığı örneğinde görüldüğü gibi– demokrasileri krizde. Ama bu durum kitabın argümanlarını zayıflatmaz; tam tersine güçlendirir. Müslümanlar uluslararası hukuka, barışa, demokrasiye –Batı'nın bu değerlere sırt dönmesine rağmen– sahip çıkmalılar. Zaten kitap, Müslüman toplumları din-devlet ayrımına, entelektüele ve bilime önem vermeye, ekonomik teşebbüsün önünü açmaya çağırırken, bunu Batıyı taklit ederek yapmıyor; aksine, İslam'ın ilk 4-5 asrındaki tarihsel tecrübelerden ilham alarak; Ebu Hanife, İbn Rüşd, İbn Haldûn gibi örnekleri hatırlatarak yapıyor.

Son altı yıldır bu kitap hakkında çok sorular soruldu. İlk çıktığında bir Türk okuyucu –Önsöz'e atıfla– sormuştu: rahmetli babanız haklı mıydı? Generalle tartışması hakkında cevabı okuyucuya bırakarak söyleyeyim: evet, en az 10-15 kitap daha okumam gerektiği konusunda haklıydı...

Mayıs 2025

Kaynakça

Abattouy, Mohammed, Jürgen Renn, and Paul Weinig. 2001. "Transmission as Transformation: The Translation Movements in the Medieval East and West in a Comparative Perspective." *Science in Context* 14, 1-2: 1–12.

Al-Abbadi, Mostafa. 1990. *The Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria*. Paris: UNESCO/UNDP.

Abbès, Makram. 2015. "Essai sur les arts de gouverner en Islam." In Al-Mawardi, *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État*. Translated into French and edited by Makram Abbès. Paris: Les Belles Lettres.

Abdel Razek, Ali. 2012 [1925]. *Islam and the Foundations of Political Power*. Translated by Maryam Loutfi. Edited by Abdou Filali-Ansary. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Abdul-Jabbar, Ghassan. 2007. *Bukhari*. New York: Oxford University Press.

Abou El Fadl, Khaled. 2003. *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press.

----------. 2004. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press.

----------. 2009. *Rebellion and Violence in Islamic Law*. New York: Cambridge University Press.

----------. 2014. *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. New York: Rowman and Littlefield.

Abu Zaid [Zayd], Nasr Hamid. 2000. "Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects." In John Cooper, Ronald Nettler, and Mohamad Mahmoud, eds., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. New York: I.B. Tauris.

----------. 2004. *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. Edited by Esther R. Nelson. Westport, CT: Praeger.

----------. 2006. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Abu-Lughod, Janet L. 1989. *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-135*. New York: Oxford University Press.

Abu-Rabi', Ibrahim M. 1995. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany, NY: SUNY Press.

Acemoglu, Daron and James A. Robinson. 2009. *Economic Origins of Dictatorship and Democracy*. New York: Cambridge University Press.

----------. 2012. *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. New York: Crown Business.

Acemoglu, Daron, Simon Johnson, and James A. Robinson. 2001. "The Colonial Origins of Comparative Development: An Empirical Investigation." *American Economic Review* 91, 5: 1369-1401.

Adamson, Peter. 2016. *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps*. New York: Oxford University Press.

Adıvar, A. Adnan. 1982 [1939]. *Osmanlı Türklerinde İlim*. Istanbul: Remzi Kitabevi.

----------. 1969. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. Ankara: Remzi Kitabevi.

Adonis [Ali Ahmad Said Esber]. 2015. *Violence et islam. Entretiens avec Houria Abdelouahed*. Paris: Seuil.

Afsaruddin, Asma. 2008. *The First Muslims: History and Memory*. Oxford, UK: Oneworld.

----------. 2015. *Contemporary Issues in Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Al-Affendi, Abdelwahab. 2014. "Mahmoud Taha: Heresy and Martyrdom." *Critical Muslim*, 12: 115-30.

Agoston, Gabor. 2005. *Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.

Ahmad, Aziz. 1967. *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964*. London: Oxford University Press.

Ahmad, Barakat. 1979. *Muhammad and the Jews: A Re-examination*. New Delhi: Vikas.

----------. 1989. "Conversion from Islam." In C. E. Bosworth, Charles Issawi, Roger Savory, and A. L. Udovitch, eds., *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*. Princeton: The Darwin Press.

Ahmad, Feroz. 1969. *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908–1914*. New York: Oxford University Press.

Ahmad, Irfan. 2009. "Genealogy of the Islamic State: Reflections on Maududi's Political Thought and Islamism." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: 145-62.

Ahmad, Mumtaz. 1991. "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.

Ahmed, Munir-ud Din. 1968. *Muslim Education and the Scholars' Social Status up to the 5th Century Muslim Era (11th Century Christian Era) in the Light of Ta'rikh Baghdad*. Zurich: Verlag "Der Islam."

Ahmed, Safdar. 2013. *Reform and Modernity in Islam: The Philosophical, Cultural and Political Discourses among Muslim Reformers*. New York: I.B. Tauris.

Ahmed, Shahab. 2003. "Review of Daphna Ephrat's *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*. *Journal of the American Oriental Society* 123, 1: 179-82.

----------. 2015. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.

Ahmed-Ghosh, Huma, ed. 2015. *Asian Muslim Women: Globalization and Local Realities*. Albany: SUNY Press.

Akbulut, Zeynep. 2015a. "Veiling as Self-disciplining: Muslim Women, Islamic Discourses, and the Headscarf Ban in Turkey." *Contemporary Islam* 9, 3: 433–53.

----------. 2015b. "The Headscarf Ban and Muslim Women's Rights Discourse in Turkey." In Huma Ahmed-Ghosh, ed., *Contesting Feminisms: Gender and Islam in Asia*. Albany: SUNY Press.

Akçura, Yusuf. 1976 [1904]. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Akdağ, Mustafa. 1971. *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi: Vol. II, 1453-1559*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

----------. 2009 [1963]. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Akyol, Mustafa. 2011. *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. New York: W. W.Norton.

----------. 2023. *Müslüman Aklın Uyanışı: Akla, Hürriyete ve Hoşgörüye Davet*. İstanbul: Lejand Kitap.

Alam, Muzaffar. 2004. *The Languages of Political Islam: India, 1200-1800*. Chicago: University of Chicago Press.

----------. 2013. "A Muslim State in a Non-Muslim Context: The Mughal Case." In Mehrzad Boroujerdi, ed., *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*. Syracuse: Syracuse University Press.

Alatas, Syed Faris. 2013. *Ibn Khaldun*. Oxford: Oxford University Press.

----------. 2014. *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of A Lost Tradition in Sociology*. New York: Routledge.

Albin, Michael. 2007. "The Islamic Book." In Simon Eliot and Jonathan Rose, eds., *A Companion to the History of the Book*. Malden, MA: Blackwell.

Alexander, Amy C. and Christian Welzel. 2011. "Islam and Patriarchy: How Robust Is Muslim Support for Patriarchal Values?" *World Values Research* 4 2, 2011: 40-70.

Alexseev, A. Mikhail. 1997. *Without Warning: Threat Assessment, Intelligence, and Global Struggle*. London: MacMillan.

Algar, Hamid. 1982. "Introduction." In *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*. Translated from Persian and edited by Hamid Algar. New York: Caravan Books.

Ali, Kecia. 2006. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications.

Ali, Souad T. 2009. *A Religion, Not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Ali, Syed Ameer. 2012 [1902]. *The Spirit of Islam or the Life and Teachings of Mohammed*. San Bernardino: Forgotten Books.

Allard, Michel. 1952-54. "Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la creation." *Bulletin d'Études Orientales* (Damas) 14: 7-59.

Allen, Robert C. 2009. *The British Industrial Revolution in Global Perspective*. New York: Cambridge University Press.

Amin, Samir. 1976. *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. New York: Monthly Review Press.

Aminrazavi, Mehdi. 2010a. "Fakhr al-Din Razi." In Seyyed Hossein Nasr and Mehdi

Aminrazavi, eds., *An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 3: Philosophical Theology in the Middle Ages and Beyond*. New York: I.B. Tauris.

----------. 2010b. "Sa'd al-Din Taftazani." In Seyyed Hossein Nasr and Mehdi Aminrazavi, eds.,

An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 3: Philosophical Theology in the Middle Ages *and Beyond*. New York: I.B. Tauris.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.

Andrade, Tonio. 2016. *The Gunpowder Age: China, Military Innovation, and the Rise of the West in World History*. Princeton: Princeton University Press.

Angenendt, Arnold. 2011. "Christians between Tolerance and Violence in Europe." In Erik Eynikel and Angeliki Ziaka, eds., *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*. London: Harptree Publishing.

Angrist, Michele. 2012. War, Resisting the West, and Women's Labor: Toward an Understanding of Arab Exceptionalism." *Politics and Gender* 8, 1: 51–82.

Anjum, Ovamir. 2012. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. New York: Cambridge University Press.

Aquil, Raziuddin. 2008. "On Islam and *Kufr* in the Delhi Sultanate: Towards a Reinterpretation of Ziya' al-Din Barani's *Fatawa-i Jahandari*." Rajat Datta, ed., *Rethinking A Millennium: Perspectives on Indian History from the Eighth to the Eighteenth Century*. Delhi: Aakar Books.

Aquinas, Thomas. 1988 [1265-1272]. *On Law, Morality, and Politics* [excerpts from *Summa Theologica*]. Translated by Richard J. Regan. Edited by William P. Baumgarth and Richard J. Regan. Indianapolis: Hackett Publishing.

Aristotle. 1996a [c. 350 BCE]. *Nicomachean Ethics*. In Michael L. Morgan, ed., *Classics of Moral and Political Theory*. Translated from ancient Greek by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing.

----------. 1996b [c. 350 BCE]. *The Politics*. In *The Politics and the Constitution of Athens*. Translated from ancient Greek by Benjamin Jowett and revised by Jonathan Barnes. Edited by Stephen Everson. New York: Cambridge University Press.

Arjomand, Said Amir. 1984. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press.

----------. 1988. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press.

----------. 1999. "The Law, Agency, and Policy in Medieval Islamic Society: Development of the Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century." *Comparative Studies in Society and History* 41, 2: 263-93.

----------. 2010. "Legitimacy and Political Organisation: Caliphs, Kings, and Regimes." In Robert Irwin, ed., *The New Cambridge History of Islam, Vol. IV: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. New York: Cambridge University Press.

----------. 2017. "Persianate Islam and Its Regional Spread." In Patrick Michel, Adam Possamai, and Bryan S. Turner, eds., *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*. New York: Palgrave Macmillan.

Armstrong, Karen. 2014. *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. New York: Alfred A. Knopf.

Arslan, Ahmet. 1972. Kemal Paşa-zade'nin "Haşiya 'ala Tahafut al-Falasifa'si." *Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 10: 19-45.

----------. 1999. *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları.

Asad, Muhammad. 1961. *The Principles of State and Government in Islam*. Berkeley: University of California Press.

----------. 1984. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.

----------. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Asch, Ronald G. 2015. "Monarchy in Western and Central Europe." In Scott Hamish, ed. *The Oxford Handbook of Early Modern European History, 1350-1750. Vol. II: Cultures and Power*. New York: Oxford University Press.

Al-Ashari. 1953 [c. 935]. *Kitab al-Luma'* [*The Luminous Book*]. Translated by Richard J. McCarthy. In *The Theology of al-Ashari*. Beirut: Imprimerie catholique.

Ashtor, E[liyahu]. 1976. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. London: Collins.

----------. 1983. *Levant Trade in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.

Askari, Nasrin. 2016. *The Medieval Reception of the Shahnama as a Mirror for Princes*. Boston: Brill.

Aslan, Reza. 2005. *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House.

Atçıl, Abdurrahman. 2016. *Scholars and Sultans in Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.

Ayalon, David. 1956. *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Mediaeval Society*. London: Vallentine, Mitchell.

Ayoob, Mohammed. 2007. *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Al-Azmeh, Aziz. 1997. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities*. New York: I.B. Tauris.

----------. 2014. "Abbasid Culture and the Universal History of Freethinking Humanism." *Critical Muslim*, 12: 73-88.

Baali, Fuad. 1988. *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. Albany: SUNY Press.

Bacon, Francis. 2000 [1620]. *The New Organon*. Edited by Lisa Jardine and Michael Silverthorne. New York: Cambridge University Press.

Badawi, Nesrine. 2014. "Sunni Islam: Classical Sources." In Gregory M. Reichberg and Henrik Syse, eds., *Religion, War, and Ethics: A Sourcebook of Textual Traditions*. New York: Cambridge University Press.

Baer, Marc David. 2007. *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*. New York: Oxford University Press.

Bagley, F. R. C. 1964. "Introduction." In *Ghazali's Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk)*. Translated from Persian and edited by F. R. C. Bagley. New York: Oxford University Press.

Bailyn, Bernard. 1967. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bairoch, Paul. 1988. *Cities and Economic Development: From the Dawn of History to the Present*. Translated by Christopher Braider. Chicago: University of Chicago Press.

Banfield, Edward C. 1958. (with Laura F. Banfield). *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe, IL: Free Press.

Al-Banna, Gamal. 2001. *Vers une nouvelle jurisprudence islamique*. In *L'enseignement de Gamal al-Banna*. Translated into French, abridged, and edited by Mouna
A. Akouri. Cairo: Dar al-Fikr al-Islami.

----------. 2003. *Al-Islam Din wa Ummah wa Laysa Dinan wa Dawlah*. Cairo: Dar al-Fikr al-Islami.

Al-Banna, Hasan. 1978 [1938-45]. *Five Tracts of Hasan al-Banna' (1906-1949): A Selection of the Majmuat Rasa'il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna'*. Translated by Charles Wendell. Berkeley: University of California Press.

----------. 1979 [1938-45]. *Majmu'at Rasa'il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna*. Beirut: Al-Mu'assasah al-Islamiyah lil-Tiba'ah wa-al-Sihafah wa-al-Nashr.

Banu Musa bin Shakir. 1979 [850]. *The Book of Ingenious Devices (Kitab al-Hiyal)*. Translated by Donald R. Hill. Boston: D. Reidel Publishing.

Barani, Ziauddin. 1961 [c. 1358-9]. *Fatawa-i Jahandari*. In *The Political Theory of the Delhi Sultanate*. Translated from Persian by Afsar Umar Salim Khan. Edited by Mohammad Habib. Delhi: Kitab Mahal.

Barkan, Ömer Lütfi. 1940. "Şark Ticaret Yolları Hakkında Notlar." *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 1, 4: 448-56.

----------. 1975. "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East." Translated by Justin McCarthy. *International Journal of Middle East Studies* 6, 1: 3-28.

Barkey, Karen. 2008. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. New York: Cambridge University Press.

----------. 2012. "Rethinking Ottoman Management of Diversity: What Can We Learn for Modern Turkey." In Ahmet T. Kuru and Alfred Stepan, eds., *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*. New York: Columbia University Press.

Bartlett, Robert. 1993. *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Exchange, 950-1350*. Princeton: Princeton University Press.

Barras, Amelie. 2014. *Refashioning Secularisms in France and Turkey: The Case of the Headscarf Ban*. New York: Routledge.

Barrett, Ward. 1990. "World Bullion Flows, 1450-1800." In James D. Tracy, ed., *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*. New York: Cambridge University Press.

Barro, Robert J. and Rachel M. McCleary. 2005. "Which Countries Have State Religions?" *The Quarterly Journal of Economics* 104, 4: 1331-70 .

Barthold, W[ilhelm]. 1977 [1900]. *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. Translated from Russian by T. Minorsky. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.

Başkan, Birol. 2014. *From Religious Empires to Secular States: State Secularization in Turkey*. New York: Routledge.

Bates, Robert. 1981. *Markets and States in Tropical Africa: The Political Basis of Agricultural Policies*. Berkeley: University of California Press.

Baubérot, Jean. 2004. *Histoire de la laïcité en France*. Paris: PUF, Que sais-je?

Baubérot, Jean and Micheline Milot. 2011. *Laïcités sans frontières*. Paris: Seuil.

Bayat, Asef. 2007. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.

Baysal, Jale. 1968. *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar: Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*. Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Beblawi, Hazem and Giacomo Luciani, eds. 1987. *The Rentier State*. London: Croom Helm.

Becker, Sascha O. and Ludger Woessmann. 2009. "Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History." *The Quarterly Journal of Economics* 124, 2: 531–96.

Beckert, Sven. 2014. *Empire of Cotton: A Global History*. New York: Vintage Books.

Beckett, Katharine Scarfe. 2003. *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Bein, Amit. 2011. *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*. Stanford: Stanford University Press.

Bellah, Robert N. 1991. "Islamic Tradition and the Problems of Modernization." In his *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press.

Bellin, Eva. 2004. "The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective." *Comparative Politics* 36, 2: 139-57.

----------. "Reconsidering the Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Lessons from the Arab Spring." *Comparative Politics* 44, 2: 127-49.

Belting, Hans. 2011. *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science*. Translated from German by Deborah Luce Schneider. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Ben-Zaken, Avner. 2010. *Reading Hayy Ibn-Yaqzan: A Cross-Cultural History of Autodidacticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Berger, Peter, ed. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Berkes, Niyazi 1998 [1964]. *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge.

Berkey, Jonathan Porter. 1992. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press.

----------. 2003. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*. New York: Cambridge University Press.

Berman, L[awrence]. V. 1968-9. "Review of E. I. J. Rosenthal's translation of *Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'*." *Oriens* 21-2: 436-9.

Bernier, François. 1891 [c. 1668]. *Travels in the Mogul Empire: A.D. 1656-1668*. Translated from French by Irving Brock. Edited by Archibald Constable. Westminster: Constable.

Bey, Kochi. 1972 [1631-1640]. *Koçi Bey Risalesi*. Translated from Ottoman Turkish to modern Turkish by Zuhuri Danışman. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Bey, Seyyid. 1942 [1924]. "Hilafetin Mahiyeti Şer'iyesi." In *T.B.M.M. Kavanin Mecmuası, Vol. II, Devre II, İçtima 1, ss. 40-61*. Ankara: T.B.M.M. Matbaası.

----------. 1969 [1924]. *Hilafetin Mahiyeti Şer'iyesi: Türkiye Büyük Millet Meclisindeki Açıklamaları*. Edited by Suphi Menteş. Istanbul: Menteş Matbaası.

Beydilli, Kemal. 2003. "Matbaa." Bekir Topaloğlu et al., eds., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Vol. 28*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Bier, Carole. 1993. "Piety and Power in Early Sasanian Art." In Eiko Matsushima, ed., *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg: C. Winter.

Bilgin, Fevzi. 2011. *Political Liberalism in Muslim Societies*. New York: Routledge.

Al-Biruni. 1964 [1030]. *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030* [*Tarikh al-Hind*]. Translated by Edward C. Sachau. Abridged and edited by Ainslie T. Embree. New Delhi: S. Chand.

El-Bizri, Nader, ed. 2008. *Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwan al-Safa and their Rasa'il. An Introduction*. New York: Oxford University Press.

Black, Antony. 2008. *The West and Islam Religion and Political Thought in World History 1st Edition*. New York: Oxford University Press.

----------. 2011. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Blair, Sheila and Jonathan Bloom. 1995. *The Art and Architecture of Islam: 1250-1800*. New Haven: Yale University Press.

Blaut, J[ames] M. 1993. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York: The Guilford Press.

----------. 2000. *Eight Eurocentric Historians*. New York: Guilford Press.

Blaydes, Lisa and Eric Chaney. 2013. "The Feudal Revolution and Europe's Rise: Political Divergence of the Christian West and the Muslim World before 1500 CE." *American Political Science Review* 107, 1: 16-34.

Bloch, Marc. 2014 [1940]. *Feudal Society*. Translated from French by L. A. Manyon. New York: Routledge.

Bloom, Jonathan. 2001. *Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*. New Haven: Yale University Press.

Bloom, Jonathan and Sheila Blair. 2002. *Islam: A Thousand Years of Faith and Power*. New Haven: Yale University Press.

Boix, Carles. 2003. *Democracy and Redistribution*. New York: Cambridge University Press.

----------. "Democracy, Development, and the International System." *American Political Science Review* 105, 4: 809-28.

Boix, Carles and Susan C. Stokes. 2003. "Endogenous Democratization." *World Politics* 55, 4: 517-49.

Bonadeo, Cecilia Martini. 2015. " 'Abd al-Latif al-Baghdadi." In Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, September 9, https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/al-baghdadi/

Bonner, Michael. 2010. "The Waning of Empire: 861-945." Chase F. Robinson, ed., *The New Cambridge History of Islam. Vol. 1: The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries*. New York: Cambridge University Press.

Bons, Eberhard and Erik Eynikel. 2011. "Holy War and Old Testament—Old Testament Traditions Connected to Religion and Violence." In Erik Eynikel and Angeliki Ziaka, eds., *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*. London: Harptree Publishing.

Borsch, Stuart J. 2005. *The Black Death in Egypt and England*. Austin: University of Texas Press.

Bosker, Maarten, Eltjo Buringh, and Jan Luiten van Zanden. 2008. "From Baghdad to London: The Dynamics of Urban Growth in Europe and the Arab World, 800-1800." *Centre for Economic Policy Research, Discussion Paper*, 6833: 1-73.

Bosworth, C. E. 1968. "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)." In J. A. Boyle, ed., *The Cambridge History of Iran. Volume V: The Saljuq and Mongol Periods*. New York: Cambridge University Press.

Botticini, Maristella and Zvi Eckstein. 2012. *The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History, 70-1492*. Princeton: Princeton University Press.

Boulakia, Jean David C. 1971. "Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist." *Journal of Political Economy* 79, 5: 1105-18.

Boyce, M. 1968. "Introduction." In *The Letter of Tansar*. Translated and edited by M. Boyce. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

BP. 2011. "Statistical Review of World Energy 2011," June, www.bp.com/statisticalreview

Brague, Remi. 1993. "Note sur la traduction arabe de la Politique, derechef, qu'elle n'existe pas." In Pierre Aubenque and Alonso Tordesillas, eds., *Aristote politique: Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris: Presses universitaires de France.

Braude, Benjamin and Bernard Lewis. 1982. "Introduction." In Benjamin Braude and Bernard Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society. Volume I*. New York: Holmes and Meier Publishers.

Braudel, Fernand. 1976. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II. Vol II*. Translated from French by Sian Reynolds. New York: Harper and Row.

----------. 1981. *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century. Volume 1: The Structures of Everyday Life*. Translated from French by Sian Reynolds. New York: Harper and Row.

----------. 1982. *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century. Volume 2: The Wheels of Commerce*. Translated from French by Sian Reynolds. New York: Harper and Row.

----------. 1984. *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century. Volume 3: The Perspective of the World*. Translated from French by Sian Reynolds. New York: Harper and Row.
----------. 1993. *A History of Civilizations*. Translated from French by Richard Mayne. New York: Allen Lane, Penguin Press.
Brentjes, Sonja. 2011. "The Prison of Categories—'Decline' and Its Company." In Felicitas Opwis and David Reisman, eds., *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion Studies in Honor of Dimitri Gutas*. Leiden: Brill.
Brentjes, Sonja with Robert G. Morrison. 2010. "The Sciences in Islamic Societies (750-1800)." In Robert Irwin, ed., *The New Cambridge History of Islam, Vol. 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. New York: Cambridge University Press.
Briggs, Martin S. 2005 [1931]. "Architecture." In Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam*. New Delhi: Aravali Books International.
Britannica. 2018. "Great Books of the Western World," https://britannicashop.britannica.co.uk/epages/Store.sf/Shops/Britannicashop/Products/ENC_BOOK_0123.html, accessed on March 31, 2018.
Broadie, Alexander. 1996. "Maimonides." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
Brotton, Jerry. 2002. *The Renaissance Bazaar: From the Silk to Michelangelo*. New York: Oxford University Press.
Brown, Jonathan. 2013. "Scripture in the Modern Muslim World: The Quran and Hadith." In Jeffrey T. Kenney and Ebrahim Moosa, eds., *Islam in the Modern World*. New York: Routledge.
Brownlee, Jason. 2012. *Democracy Prevention: The Politics of the U.S.-Egyptian Alliance*. New York: Cambridge University Press.
Bryson. 2013 [c. 1st century]. *Management of the Estate*. Translated by Simon Swain. In Simon Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's* Management of the Estate. New York: Cambridge University Press.
Buehler, Michael. 2016. *The Politics of Shari'a Law: Islamist Activists and the State in Democratizing Indonesia*. New York: Cambridge University Press.
Bulliet, Richard W. 1972. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
----------. 1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
----------. 1990. *The Camel and the Wheel*. New York: Columbia University Press.
----------. 1995a. *Islam: The View from the Edge*. New York: Columbia University Press.
----------. 1995b. "Review of Peter Christensen's *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. 1500*." *International Journal of Middle East Studies* 27, 4: 519-20.
----------. 2009. *Cotton, Climate, and Camels: A Moment in World History*. New York: Columbia University Press.
Burak, Guy. 2015. *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.
Buringh, Eltjo and Jan Luiten van Zanden. 2009. "Charting the 'Rise of the West': Manuscripts and Printed Books in Europe. A Long-Term Perspective from the Sixth through Eighteenth Centuries." *The Journal of Economic History* 69, 2: 409-45.

Burke, Edmund, III. 2009. "Islam at the Center: Technological Complexes and the Roots of Modernity." *Journal of World History* 20, 2: 165-86.

Burnett, Charles. 2009. *Arabic into Latin in the Middle Ages.* Burlington, VT: Ashgate,Variorum.

Burton, John. 1990. *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Butterworth, Charles E. 2001. "Biographical Sketch of Averroes (1126-1198)." In *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory.* Translated and edited by Charles E. Butterworth. Provo: Brigham Young University Press.

Büttgen, Philippe, Alain de Libera, Marwan Rashed, and Irène Rosier-Catach. 2009. *Les Grecs, les Arabes et nous: Enquête sur l'islamophobie savant.* Paris: Fayard.

Butzer, Karl W., Juan F. Mateu, Elisabeth K. Butzer, and Pavel Kraus. 1985. "Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?" *Annals of the Association of American Geographers* 75, 4: 479-509.

Cahen, Claude. 1953. "L'évolution de l'iqta du IXe au XIIIe siècle: contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 8, 1: 25- 52.

----------. 1962. "A propos et autour d' 'Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft." *Oriens* 15: 160-71

Cammett, Melani, Ishac Diwan, Alan Richards, and John Waterbury. 2015. *A Political Economy of the Middle East.* Boulder, CO: Westview Press.

Cantarino, Vincente. 2007. "Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy (1965)." *Dante Studies*, 125: 37-55.

Capoccia, Giovanni and R. Daniel Kelemen. 2007. "The Study of Critical Junctures: Theory, Narrative, and Counterfactuals in Historical Institutionalism." *World Politics* 59, 3: 341-69.

Cardoso, Fernando Henrique and Enzo Faletto. 1979. *Dependency and Development in Latin America.* Translated from Spanish by Marjory Mattingly Urquidi. Berkeley: University of California Press.

Carr, Edward Hallett. 1961. *What is History?* New York: Vintage Books.

Carter, Jimmy. 2006. *Palestine: Peace Not Apartheid.* New York: Simon and Schuster.

Casale, Giancarlo. 2010. *The Ottoman Age of Exploration.* New York: Oxford University Press.

Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World.* Chicago: University of Chicago Press.

Cavanaugh, William T. 2009. *The Myth of Religious* Violence: Secular Ideology and Roots of Modern Conflict. New York: Oxford University Press.

Central Intelligence Agency. 2014. "The World Factbook: Independence," https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2088.html, accessed on July 26, 2017.

Chamberlain, Michael. 1994. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350.* New York: Cambridge University Press.

Chandler, Tertius. 1987. *Four Thousand Years of Urban Growth: An Historical Census.* Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

Chaney, Eric. 2012. "Democratic Change in the Arab World, Past and Present." *Brookings Papers on Economic Activity* 1: 363-400.

Charfi, Abdelmajid. 2004. *L'islam entre le message et l'histoire.* Paris: Albin Michel.

Charrad, Mounira M. 2001. *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco.* Berkeley: University of California Press.

Chaudhuri, K[irti] N. 1990. *Asia Before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750.* New York: Cambridge University Press.

Chayes, Sarah. 2015. *Thieves of State: Why Corruption Threatens Global Security.* New York: W. W. Norton.

Cheddadi, Abdesselam. 2006. *Ibn Khaldûn: L'homme et le théoricien de la civilisation.* Paris: Gallimard.

Chirot, Daniel. 1994. *How Societies Change.* Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Chittick, William C. 1989. *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge.* Albany: SUNY Press.

Christensen, Peter. 1993. *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. 1500.* Translated from Danish by Steven Sampson. Odense: Museum Tusculanum Press.

Cipolla, Carlo M. 1969. *Literacy and Development in the West.* London: Penguin Books.

----------. 1970. *European Culture and Overseas Expansion.* Middlesex, UK: Penguin Books.

Cleveland, William L. 2004. *A History of the Modern Middle East.* Boulder: Westview Press.

Cohen, Hayyim J. 1970. "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century)." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13, 1: 16-61.

Cole, Juan. 2002 "Review of Bernard Lewis' *What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response.*" *Global Dialogue* 4, 4; https://www.juancole.com/2018/05/bernard-western-response.html

Collier, David. 1991. "The Comparative Method: Two Decades of Change." In Dankwart A. Rustow and Kenneth Paul, eds., *Comparative Dynamics: Global Research Perspectives.* New York: Harper Collins.

Collier, Paul. 2007. *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It.* New York: Oxford University Press.

Collier, Paul, and Anke Hoeffler. 2004. "Greed and Grievance in Civil Wars." *Oxford Economic Papers*, 56: 563-95.

Collins, Randall. 2000. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change.*

Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cook, Michael. 1997. "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam." *Arabica* 44, 4: 437-530.

----------. 2000. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* New York: Cambridge University Press.

----------. 2014. *Ancient Religion, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective.* Princeton: Princeton University Press.

Cooley, Alexander. 2008. *Base Politics: Democratic Change and the U.S. Military Overseas.* Ithaca: Cornell University Press.

Corbin, Henry. 1986. *Histoire de la philosophie islamique.* Paris: Gallimard.

Cosandey, David. 1997. *Le secret de l'Occident: Vers une théorie générale du progress scientifique.* Paris: Champs-Flammarion.

Crone, Patricia. 1987. "Did al-Ghazali Write a Mirror for Princes? On the Authorship of *Nasihat al-muluk.*" *Jerusalem Studies in Islam and Arabic* 10: 167-91.

----------. 2004. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Crone, Patricia and Martin Hinds. 1986. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. New York: Cambridge University Press.

Cubberley, Ellwood P. 1948 [1920]. *The History of Education: Educational Practice and Progress Considered As A Phase of the Development and Spread of Western Civilization*. Boston: Houghton Mifflin Company.

Curtin, Philip D. 1984. *Cross-Cultural Trade in World History*. New York: Cambridge University Press.

----------. 2000. *The World and the West: The European Challenge and the Overseas Response in the Age of Empire*. New York: Cambridge University Press.

Çakmak, Diren. 2014. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kapitalistleşme Tecrübesi ve Telif Haklarının Gelişimi*. Istabul: Libra Kitap.

Çelebi, Katip. 1982 [c. 1652]. *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düsturu'l-Amel li-Islahi'l-Halel)*. Translated from Ottoman Turkish to modern Turkish by Ali Can. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

----------. 2007 [c. 1653]. *Keşfü'z-Zunun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun (Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi)*. Translated into Turkish by Rüştü Balcı. Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

----------. 2008 [1654]. *Cihannüma: 360 Yıllık Bir Öykü (A 360 Year Old Story)*. Translated from Turkish by Füsun Savcı. Edited by Bülent Özükan. Istanbul: Boyut.

----------. 2007 [1656a]. *Deniz Savaşları Hakkında Büyüklere Armağan (Tuhfetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar)*. Translated from Ottoman Turkish to modern Turkish by Orhan Şaik Gökyay. Istanbul: Kabalcı.

----------. 2008 [1656b]. *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi)*. Translated from Ottoman Turkish to modern Turkish by Orhan Şaik Gökyay. Istanbul: Kabalcı Yayınevi.

Çığıraçan, Tüccarzade İbrahim Hilmi. 2010 [1912-3]. *Osmanlı Devletinin Çöküş Nedenleri*. Edited by Başak Ocak. Istanbul: Libra Kitapçılık.

Çizakça, Murat. 2011. *Islamic Capitalism and Finance: Origins, Evolution, and the Future*. Northampton, MA: Edward Elgar.

Dabashi, Hamid. 1996a. "Khawajah Nasir al-Din Tusi: The Philosopher/Vizier and the Intellectual Climate of His Times." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

----------. 1996b. "Mir Damad and the Founding of the 'School of Isfahan'." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

Dagli, Caner K. 2015. "Conquest and Conversion, War and Peace in the Quran." In Seyyed Hossein Nasr, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph B. Lumbard, and Mohammed Rustom, eds. 2015. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperOne.

Dale, Stephen F. 2010. *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*. New York: Cambridge University Press.

----------. 2015. *The Orange Trees of Marrakesh: Ibn Khaldun and the Science of Man*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dallal, Ahmad. 1999. "Science, Medicine, and Technology." In John L. Esposito, ed., *The Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press.

----------. 2010. *Islam, Science, and the Challenge of History*. New Haven: Yale University Press.

Daly, Jonathan. 2014. *The Rise of Western Power: A Comparative History of Western Civilization*. New York: Bloomsbury.

Darling, Linda T. 2013. *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*. New York: Routledge.

Davis, Mike. 2001. *Late Victorian Holocausts: El Nino Famines and the Making of the Third World*. New York: Verso.

Davison, Roderic H. 1961. "Westernized Education in Ottoman Turkey." *Middle East Journal* 15, 3: 289-301.

Dawani, Jalaladdin. 1839 [c. 1477]. *Practical Philosophy of the Muhammadan People: Exhibited in its Professed Connexion with the European, So as to Render either an Introduction to the Other. Being a Translation of the* Akhlak-i Jalaly, *the Most Esteemed Ethical Work of Middle Asia*. Translated from Persian with notes by W. F. Thompson. London: Forgotten Books.

----------. 1939 [c. 1477]. *The English Translation of* Akhlak-i Jalali: *A Code of Morality in Persian*. Translated by S. H. Deen. Lahore: Sh. Mubarak Ali.

[Daya]. Najm al-Din Razi. 1982 [1223]. *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (Mersad al-'Ebad men al-Mabda' ela'l-Ma'ad)*. Translated from Persian and edited by Hamid Algar. New York: Caravan Books.

De Long, J. Bradford and Andrei Shleifer. 1993. "Princes and Merchants: European City Growth before the Industrial Revolution." *Journal of Law and Economics* 36, 2: 671-702.

De Vries, Jan and Ad van der Woude. 1997. *The First Modern Economy: Success, Failure, and Perseverance of the Dutch Economy, 1500-1815*. New York: Cambridge University Press.

Demirel, Ahmet. 1994. *Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup*. Istanbul: İletişim.

Denny, Frederick M. 2004. "Islam and Peacebuilding: Continuities and Transitions." In Harold Coward and Gordon S. Smith, eds., *Religion and Peacebuilding*. Albany: State University of New York Press.

Deringil, Selim. 1999. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*. New York: I.B. Tauris.

Devlet, Nadir. 1988. *İsmail Bey Gaspıralı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Dhanani, Alnoor. 2007. "Jurjani: 'Ali ibn Muhammad ibn 'Ali al-Husayni al-Jurjani (al-Sayyid al–Sharif)." In Thomas Hockey, ed., *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. New York: Springer.

Diamond, Jared. 1997. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: W. W. Norton.

Diamond, Larry. 2010. "Why Are There No Arab Democracies?" *Journal of Democracy* 21, 1: 93-104.

Dignas, Beate and Engelbert Winter. 2007. *Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbours and Rivals*. New York: Cambridge University Press.

Al-Dimashqi, Abu al-Fadl. 1995a [c. 11th century]. *Kitab al-Ishara ila Mahasin al-Tijara*. Edited by Youssef Seddik and Yassine Essid. Tunis: Edition Media Com.

----------. 1995b [c. 11th century]. *Eloge du commerce* [*Kitab al-Ishara fi Mahasin al-Tijara*]. Translated into French by Youssef Seddik. Edited by Yassine Essid. Tunis: Edition Media Com.

Diner, Dan. 2009. *Lost in the Sacred: Why the Muslim World Stood Still*. Translated from German by Steven Rendall. Princeton: Princeton University Press.

Diouf, Mamadou. 2013. *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York: Columbia University Press.

Dixon, Jeffrey. 2009. "What Causes Civil Wars? Integrating Quantitative Research Findings." *International Studies Review* 11, 4: 707–35.

Djaït, Hichem. 1989. *La grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origins.* Paris: Gallimard.

Dodge, Bayard. 1970. "Introduction." In *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture. Vol I-II.* Translated and edited by Bayard Dodge. New York: Columbia University Press.

Dols, Michael W. 1977. *The Black Death in the Middle East.* Princeton: Princeton University Press.

Donner, Fred M. 1991. "The Sources of Islamic Concepts of War." In John Kelsay and James Turner Johnson, eds., *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions.* New York: Greenwood Press.

Doyle, Michael W. 1983. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs." *Philosophy and Public Affairs* 12, 3: 205-35.

Drelichman, Mauricio. 2005. "The Curse of Moctezuma: American Silver and the Dutch Disease." *Explorations in Economic History* 42: 349–80.

Duby, Georges. 1980. *The Three Orders: Feudal Society Imagined.* Translated from French by Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press.

Duchesne, Ricardo. 2011. *The Uniqueness of Western Civilization.* Boston: Brill.

Dunn, Ross E. 1986. *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century.* Berkeley: University of California Press.

Dunning, Thad. 2008. *Crude Democracy: Natural Resource Wealth and Political Regimes.* New York: Cambridge University Press.

Dupouey, Patrick. 1998. *Machiavel: Le Prince. Texte intégral, notes et commentaires.* Paris: Les intégrals de Philo/Nathan.

Durkheim, Emile. 1984 [1893]. *The Division of Labor in Society.* Translated by W. D. Halls. New York: Free Press.

Easterlin, Richard A. 1981. "Why Isn't The Whole World Developed?" *Journal of Economic History* 41, 1: 1-17.

Eaton, Richard M. 1993. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760.* Berkeley: University of California Press.

Economist Intelligence Unit. 2011. "Country Reports," http://country.eiu.com/AllCountries.aspx, accessed on February 1, 2017.

Edwards, Jeremy and Sheilagh Ogilvie. 2012. "Contract Enforcement, Institutions, and Social Capital: The Maghribi Traders Reappraised." *Economic History Review* 65, 2: 421–44.

Edwards, Mark U. 1994. *Printing, Propaganda, and Martin Luther.* Berkeley: University of California Press.

Eisenstein, Elizabeth L. 2005 [1983]. *The Printing Revolution in Early Modern Europe.* New York: Cambridge University Press.

Ekelund, Robert B., Robert D. Tollison, Gary M. Anderson, Robert F. Hébert, Audrey B. Davidson, and Aubrey B. Davidson. 1996. *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm.* New York: Oxford University Press.

Elbadawi, Ibrahim, Samir Makdisi, and Gary Milante. 2010. "Explaining the Arab Democracy Deficit: The Role of Oil and Conflicts." In Ibrahim Elbadawi and Samir Makdisi, eds., *Democracy in the Arab World: Explaining the Deficit.* New York: Routledge.

Elias, Norbert. 2000 [1939]. *The Civilizing Process.* Translated from German by Edmund Jephcott. Malden, MA: Blackwell.

Ellenblum, Ronnie. 2012. *The Collapse of the Eastern Mediterranean: Climate Change and the Decline of the East, 950-1072*. New York: Cambridge University Press.

Ellethy, Yaser. 2011. "Quran and Islamic Tradition Connected to Religion and Violence? The Absent Texts." In Erik Eynikel and Angeliki Ziaka, eds., *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*. London: Harptree Publishing.

----------. 2015. *Islam, Context, Pluralism, and Democracy: Classical and Modern Interpretations*. New York: Routledge.

Embree, Ainslie T. 1971. "Introduction." In *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*. Abridged and edited by Ainslie T. Embree. New Delhi: S. Chand.

Emre, Yunus. 2102 [c. 1321]. *Divan: Seçmeler*. Edited by Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Endress, Gerhard. 2006. "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East." In James E. Montgomery, ed., *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Leuven: Peeters.

Engerman, Stanley L. and Kenneth L. Sokoloff. 2012. *Economic Development in the Americas since 1500*. New York: Cambridge University Press.

Ephrat, Daphna. 2000. *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*. Albany: SUNY Press.

Ergin, Osman. 1977. *Türkiye Maarif Tarihi. Cild 2*. Istanbul: Eser Matbaası.

Erginbaş, Vefa. 2014. "Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape." In Geoffrey Roper, ed., *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East*. Boston: Brill.

Ergün, Mustafa. 1996. *İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*. Ankara: Ocak Yayınları.

Erünsal, İsmail E. 2014. *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmiyenleri*. Istanbul: Timaş Yayınları.

Esbeck, Carl H. 2004. "Dissent and Disestablishment: The Church-State Settlement in the Early American Republic." *BYU Law Review*, 4: 1385–492.

Esposito, John L. 2015. "Islam and Political Violence." *Religions* 6, 3: 1067-81.

Esposito John L., Tamara Sonn, and John O. Voll. 2016. *Islam and Democracy after the Arab Spring*. New York: Oxford University Press.

Essid, Yassine. 1995. *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*. Leiden: Brill.

Ettinghausen, Richard, Oleg Grabar, and Marilyn Jenkins-Madina. 2001. *Islamic Art and Architecture 650-1250*. New Haven: Yale University.

Euben, Roxanne L. and Muhammad Qasim Zaman. 2009. "Introduction." In Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, eds. *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*. Princeton: Princeton University Press.

Evans, Peter. 1995. *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*. Princeton: Princeton University Press.

Evans, Peter B., Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol. 1985. *Bringing the State Back In*. New York: Cambridge University Press.

Fadel, Mohammad. 2011. "A Tragedy of Politics or an Apolitical Tragedy?" *Journal of the American Oriental Society* 131, 1: 109-27.

Faik, Mühendis. 2006 [1868]. *Türk Denizcilerin İlk Amerika Seferi (Seyahatname-i Bahr-i Muhit)*. Edited by N. Ahmet Özalp. Istanbul: Kitabevi.

Fakhry, Majid. 1988. "The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun." In George N. Atiyeh and Ibrahim M. Oweiss, eds., *Arab Civilization: Challenges and Responses*. Albany: SUNY Press.

----------. 1991. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill.

----------. 2001. *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld.

----------. 2004. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Falagas, Matthew E., Effie A. Zarkadoulia, and George Samonis. 2006. "Arab Science in the Golden Age (750–1258 C.E.) and Today." *The FASEB Journal* 20, 10: 1581-6.

Fancy, Nahyan. 2013. *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*. New York: Routledge.

Fanon, Frantz. 2004 [1961]. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Al-Farabi. 2005 [c. 930]. *The Book of Letters* [*Kitab al-Huruf*]. Abridged, translated, and edited by Muhammad Ali Khalidi. In *Medieval Islamic Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press.

----------. 1985 [c. 940]. *Al-Farabi on the Perfect State (Abu Nasr al-Farabi's Mabadi Ara Ahl al-Madina al-Fadila)*. Translated with notes by Richard Walzer. New York: Oxford University Press.

----------. 1963 [c. 941-949]. *The Political Regime* [*Al-Siyasat al-Madaniyyah*]. Partially translated by Fauzi M. Najjar. In Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. New York: The Free Press.

Faroqhi, Suraiya. 2000. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. Translated from German by Martin Bott. New York: I.B. Tauris.

Fatoohi, Louay. 2014. *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law*. New York: Routledge.

Fazlıoğlu, İhsan. 2003. "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu. *Divan: İlmi Araştırmalar* 14: 1-66.

Fearon, James D. and David D. Laitin. 2003. "Ethnicity, Insurgency, and Civil War." *American Political Science Review* 97, 1: 75-90.

Febvre, Lucien and Henri-Jean Martin. 1997 [1958]. *The Coming of the Book: The Impact of Printing 1450-1800*. Translated by David Gerard. New York: Verso.

Ferguson, Niall. 2011. *Civilization: The West and the Rest*. New York: Penguin Books.

Filali-Ansary, Abdou. 2002. *L'islam est-il hostile à la laïcité?* Paris: Sindbad, Actes Sud.

----------. 2003. *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains*. Paris: La Decouverte.

Findlay, Ronald and Kevin H. O'Rourke. 2007. *Power and Plenty: Trade, War, and the World Economy in the Second Millenium*. Princeton: Princeton University Press.

Findley, Carter Vaughn. 1989. *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*. Princeton: Princeton University Press.

----------. 1992. "Knowledge and Education." In Cyril E. Black and L. Carl Brown, eds., *Modernization in the Middle East: The Ottoman Empire and its Afro-Asian Successors*. Princeton: Darwin Press.

"Firman of Ahmed III". 1995 [1727]. In "Appendix: Ottoman Imperial Documents Relating to the History of Books and Printing." Translated from Ottoman Turkish by Christopher M. Murphy. In George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: SUNY Press.

Fischel, Walter J. 1967. *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research (1382-1406)*. Berkeley: University of California Press.

Fish, M. Steven. 2002. "Islam and Authoritarianism." *World Politics* 55, 1: 4-37.

----------. 2011. *Are Muslims Distinctive? A Look at the Evidence*. New York: Oxford University Press.

Fish, M. Steven, Francesca R. Jensenius, and Katherine E. Michel. 2010. "Islam and Large-Scale Political Violence: Is There a Connection?" *Comparative Political Studies* 43, 11: 1327-62.

Fleischer, Cornell. 1983. "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters." *Journal of Asian and African Studies* 18, 3-4: 198-220.

Flynn, Dennis O. and Arturo Giráldez. 1995. "Born with a 'Silver Spoon': The Origin of World Trade in 1571." *Journal of World History* 6, 2: 201-21.

Foran, John. 1992. " The Long Fall of the Safavid Dynasty: Moving beyond the Standard Views." *International Journal of Middle East Studies* 24, 2: 281-304.

Fox, Jonathan. 2004. "Religion and State Failure: An Examination of the Extent and Magnitude of Religious Conflict from 1950 to 1996." *International Political Science Review* 25, 1: 55-76.

----------. 2008. *A World Survey of Religion and the State*. New York: Cambridge University Press.

Frank, Andre Gunder. 1998. *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press.

----------. 2015. *ReOrienting the 19th Century: Global Economy in the Continuing Asian Age*. Edited by Robert A. Denemark. Boulder: Paradigm Publishers.

Freedom House. 1973-2018. "Country and Territory Ratings and Statuses, 1973-2018," https://freedomhouse.org/content/freedom-world-data-and-resources, accessed on July 2, 2018.

----------. 2013. "Freedom in the World 2013," May 1, http://www.freedomhouse.org/sites/default/files/FIW%202013%20Booklet.pdf

----------. 2018. "List of Electoral Democracies 2018," June 18, https://freedomhouse.org/report-types/freedom-world

----------. 2024. "List of Electoral Democracies 2023," July 17.

Freeman, Charles. 2005. *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*. New York: Vintage Books.

Frey, Frederick W. 1964. "Education: Turkey." In Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.

Fromherz, Allen James. 2010. *Ibn Khaldun: Life and Times*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Fromkin, David. 2001. *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*. New York: Henry Holt and Company.

Frye, Richard N. 2005. "Commentary on the Translation." In Richard N. Frye, ed., *Ibn Fadlan's Journey to Russia: A Tenth-Century Traveler from Baghdad to the Volga River*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Fukuyama, Francis. 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press.

----------. 2011. *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.

----------. 2014. *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.

Gabrieli, Francesco. 1969. *Arab Historians of the Crusades*. Translated from Italian by E. J. Costello. Berkeley: University of California Press.

Galeano, Eduardo. 1973. *Open Veins of Latin America: Five Centuries of the Pillage of a Continent*. New York: Monthly Review Press.

Garden, Kenneth. 2014. *The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and his Revival of the Religious Sciences*. New York: Oxford University Press.

Gasprinskii, Ismail Bey. 2002 [1901]. "First Steps toward Civilizing the Russian Muslims." Translated from Tatar by Edward J. Lazzerini. In Charles Kurzman, ed., *Modernist Islam: 1840-1940*. New York: Oxford University Press.

Gaudiosi, Monica M. 1988. "The Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College." *University of Pennsylvania Law Review* 136, 4: 1231-61.

Gazâlî. 2014 [1095]. *Filozofların Tutarsızlığı* [*Tahafut al-Falasifa*]. Translated into Turkish by Hüseyin Sarıoğlu and Mahmut Kaya. Istanbul: Klasik Yayınları.

----------. 1974a [c. 1097]. *Ihyau 'Ulumi'd - Din. Vol. I*. Translated into Turkish by Ahmed Serdaroğlu. Istanbul: Bedir Yayınevi.

----------. 1974b [c. 1097]. *Ihyau 'Ulumi'd - Din. Vol. II*. Translated into Turkish by Ahmed Serdaroğlu. Istanbul: Bedir Yayınevi.

Geertz, Clifford. 1975. "Mysteries of Islam: Review of Marshall G. S. Hodgson's *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*." *New York Review of Books* 22, 20: 18-26.

Gellner, Ernest. 1983. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Genç, Mehmet. 2000. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*. Istanbul: Ötüken.

Georgeon, François. 1986. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri—Yusuf Akçura—(1876-1935)*. Translated from French to Turkish by Alev Er. Ankara: Yurt Yayınları.

Gerber, Haim. 1987. *The Social Origins of the Modern Middle East*. Boulder: Lynne Rienner.

Gerçek, Selim Nüzhet. 1939. *Türk Matbaacılığı I: Müteferrika Matbaası*. Istanbul: Devlet Basımevi.

Gerges, Fawaz A. 2005. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. New York: Cambridge University Press.

Al-Ghazali. 1999 [1095]. *The Infamies of the Batinites and the Virtues of the Mustazhirites (Fada'ih al-Batiniyya wa Fada'il al-Mustazhiriyya)*. Partially translated and edited by Richard J. McCarthy. In *Freedom and Fulfillment. Deliverance from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal*. Louisville, KY: Fons Vitae.

----------. 2000 [1095]. *The Incoherence of the Philosophers* [*Tahafut al-Falasifa*]. Translated by Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University.

----------. 2013 [1095]. *Moderation in Belief (Al-Iqtisad fi al-I'tiqad)*. Translated by Aladdin M. Yaqub. Chicago: University of Chicago Press.

----------. 1962 [c. 1097]. *The Book of Knowledge* [*Kitab al-Ilm*. Book I of *The Revival of The Religious Sciences*]. Translated by Nabih Amin Faris. New Delhi: Islamic Book Service.

----------. 1963 [c. 1097]. *Ihya Ulum-id-Din. The Revival of Religious Learnings. Vol. II*. Abridged and translated by Alhaj Maulana Fazlul Karim. Lahore: Book House.

----------. 1984 [c. 1097]. *Book on the Etiquette of Marriage* [*Kitab Adab al-Nikah*. Book XII of *The Revival of The Religious Sciences*]. Translated by Madelain Farah. In Madelain Farah, *Marriage and Externality in Islam: A Translation of al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya'*. Salt Lake City: University of Utah.

----------. 2000 [c. 1097]. *On the Manners Relating to Eating. Kitab Adab al-Akl. Book XI of the Revival of the Religious Sciences. Ihya' 'Ulum al-Din*. Translated by D. Johnson-Davies. Cambridge, UK: The Islamic Texts Society.

----------. 2014 [c. 1097]. *On the Lawful and Unlawful. Kitab al-Halal wa'l-Haram. Book XIV of the Revival of the Religious Sciences. Ihya' 'Ulum al-Din.* Translated by Yusuf T. Delorenzo. Cambridge, UK: The Islamic Texts Society.

----------. 2015 [c. 1097]. *Kitab al-'Ilm: The Book of Knowledge. Book 1 of the Ihya' 'Ulum al-Din: The Revival of the Religious Sciences.* Translated and edited by Kenneth Honerkamp. Louisville: Fons Vitae.

----------. 1998 [c. 1098-1105]. *The Niche of Lights* [*Mishkat al-Anwar*]. Translated by David Buchman. Provo, UT: Brigham Young University Press.

----------. 2002 [c. 1105]. *The Decisive Criterion for Distinguishing Islam from Masked Infidelity (Faysal al-Tafriqa bayna al-Islam wa al-Zandaqa).* Translated and edited by Sherman A. Jackson. In *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa.* Karachi: Oxford University Press.

----------. 1964 [c. 1007]. *Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk).* Translated from Persian and edited by F. R. C. Bagley. New York: Oxford University Press.

----------. 1953 [c. 1108]. *Deliverance from Error* [*Al-Munqidh min al-Dalal*]. Translated by W. Montgomery Watt. In *The Faith and Practice of Al-Ghazali.* London: George Allen and Unwin.

----------. 1999 [c. 1108]. *Deliverance from Error.* Translated and edited by Richard J. McCarthy. In *Freedom and Fulfillment. Deliverance from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal.* Louisville, KY: Fons Vitae.

Ghazanfar, S. M. and A. Azim Islahi. 2003. "Explorations in Medieval Arab-Islamic Economic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics." In S. M. Ghazanfar, ed., *Medieval Islamic Economic Thought: Filling The "Great Gap" In European Economics.* New York: Routledge.

Ghobadzadeh, Naser. 2014. *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State.* New York: Oxford University Press.

Gibb, H[amilton] A. R. 1933. "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 7, 1: 23-31.

Gibbon, Edward. 2000 [1776-1788]. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire: Abridged Edition.* Abridged by David Womersley. London: Penguin Classics.

Gill, Anthony. 1998. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and State in Latin America.* Chicago: University of Chicago Press.

Glaeser, Edward L., Rafael La Porta, Florencio Lopez-De-Silanes, and Andrei Shleifer. 2004. "Do Institutions Cause Growth?" *Journal of Economic Growth* 9, 3: 271-303.

Gleditsch, Nils Petter and Ida Rudolfsen. 2016. "Are Muslim Countries More Prone to Violence?" *Research and Politics* 3, 2: 1–9.

Glick, Thomas F. 2005. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages.* Boston: Brill.

Goddard, Hugh. 2000. *A History of Christian-Muslim Relations.* Chicago: New Amsterdam Books.

Goitein, S[helomo] D. 1964. "The Commercial Mail Service in Medieval Islam." *Journal of the American Oriental Society* 84, 2: 118-24.

----------. 1966a. "The Rise of the Middle-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times." In S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions.* Leiden: Brill.

----------. 1966b. "The Mentality of the Middle Class in Medieval Islam." In S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions.* Leiden: Brill.

Goldberg, Ellis. 1991. "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism." *Comparative Studies in Society and History* 33, 1: 3-35.

Goldin, Claudia and Lawrence F. Katz. 2009. *The Race between Education and Technology*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Goldstone, Jack. 2006. "Knowledge—Not Capitalism, Faith, or Reason—Was the Key to 'The Rise of the West'." *Historically Speaking* 7, 4: 6-10.

----------. 2008. *Why Europe? The Rise of the West in World History, 1500-1800*. New York: McGraw-Hill.

Goldziher, Ignaz. 1981 [1916]. "The Attitude of Orthodox Islam Toward the "Ancient Sciences." Translated from German by Marlin L. Swartz. In Marlin L. Swartz, ed., *Studies on Islam*. New York: Oxford University Press.

Goodman, Lenn E. 1996. "Ibn Tufayl." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

----------. 2003. *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press.

Goodrich, Thomas D. 1990. "Preface" and "Introduction." In Thomas D. Goodrich, ed. *The Ottoman Turks and the New World: A Study of* Tarih-i Hind-i Garbi *and Sixteenth-Century Ottoman Americana*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Goody, Jack. 2006. *The Theft of History*. New York: Cambridge University Press.

----------. *The Eurasian Miracle*. Malden, MA: Polity.

George, Alexander L. and Andrew Bennett. 2005. *Case Studies and Theory Development in the Social Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press.

Gouguenheim, Sylvain. 2008. *Aristote au mont Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Paris: Éditions du Seuil.

Göçek, Müge. 1996. *Rise of Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford University Press.

Gökalp, Ziya. 1976 [1918]. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Istanbul: Devlet Kitapları.

----------. 2007 [1923]. *Türkçülüğün Esasları* in *Kitaplar 1. Istanbul*: Yapı Kredi.

Gökçek, Mustafa. 2008. "A Kazan Tatar Contribution to the Late Ottoman Debates on Nationalism and Islam: The Life and Works of Halim Sabit Şibay." PhD Dissertation. University of Wisconsin, Madison.

Göle, Nilüfer. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Grabar, Oleg. 1987. *The Formation of Islamic Art*. Revised and Enlarged Edition. New Haven: Yale University Press.

Gran, Peter. 1979. *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*. Austin: University of Texas Press.

Grant, Edward. 1996. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*. New York: Cambridge University Press.

Grant, Jonathan A. 1999. "Rethinking the Ottoman 'Decline': Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries." *Journal of World History* 10, 1: 179-201.

Green, Nile. 2012. *Sufism: A Global History*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Greif, Avner. 1994. "Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies," *The Journal of Political Economy* 102, 5: 912–950.

Greif, Avner. 2006. *Institutions and the Path to the Modern Economy: Lessons from Medieval Trade*. New York: Cambridge University Press.

----------. 2012. "The Maghribi Traders: A Reappraisal?" *Economic History Review* 65, 2: 445–69.

Griffel, Frank. 2007. "Apostasy." In Marc Gaborieau et al., eds., *Encyclopedia of Islam, Three. Vol. I.* Leiden: Brill.

----------. 2009. *Al-Ghazali's Philosophical Theology.* New York: Oxford University Press.

Grote, Rainer and Tilmann Röder, eds. 2012. *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity.* Oxford: Oxford University Press.

Guillaume, Alfred. 2005 [1931]. "Philosophy and Theology." In Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam.* New Delhi: Aravali Books International.

Gunn, T. Jeremy. 2004. "Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France." *Brigham Young University Law Review* 24 (2): 419–506.

Gupta, Dipak K. 2008. *Understanding Terrorism and Political Violence: The Life Cycle of Birth, Growth, Transformation, and Demise.* New York: Routledge.

Gutas, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-l0th Centuries).* New York: Routledge.

----------. 2012. "Farabi: Biography." *Encyclopedia Iranica*, January 24, http://www.iranicaonline.org/articles/farabi-i

----------. 2014. *Orientations of Avicenna's Philosophy: Essays on His Life, Method, Heritage.* Burlington, VT: Ashgate, Variorum.

Günaltay, Şemsettin. 1987 [1938]. "İslam Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası mıdır? (Ve Gazali'nin Tenkidi)." In İsmail Kara, ed. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler / Kişiler II.* Istanbul: Risale Yayınları.

Güngör, Erol. 1981. *İslamın Bugünkü Meseleleri.* Istanbul: Ötüken Neşriyat.

----------. 1982. *İslam Tasavvufunun Meseleleri.* Istanbul: Ötüken Neşriyat.

Güran, Tevfik, ed. 1997 [1897]. *Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik Yıllığı, 1897.* Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.

Gürbüz, Mustafa. 2016. *Rival Kurdish Movements in Turkey: Transforming Ethnic Conflict.* Amsterdam: Amsterdam University Press. Hacib, Yusuf Has. 1974 [1070]. *Kutadgu Bilig.* Translated from Karakhanid Turkish into modern Turkish by Reşid Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Hafez, Mohammed M. 2003. *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World.* Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Hall, John A. 1992. *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West.* New York: Penguin Books.

Hall, Robert E. and Charles I. Jones. 1999. "Why Do Some Countries Produce So Much More Output per Worker than Others?" *The Quarterly Journal of Economics* 114, 1: 83-116.

Hallaq, Wael B. 1993. "Introduction." In *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians.* Translated and edited by Wael B. Hallaq. Oxford: Clarendon Press.

----------. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni* Usul al-Fiqh. New York: Cambridge University Press.

----------. 2009. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations.* New York: Cambridge University Press.

Halm, Heinz. 1997. *Shi'a Islam: From Religion to Revolution.* Translated by Allison Brown. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Hamid, Shadi. 2014. *Temptations of Power: Islamists and Illiberal Democracy in the Middle East.* New York: Oxford University Press.

Hamza, Muhammed bin. 1976 [1424]. *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır-Arası" Kur'an Tercümesi.* Edited by Ahmet Topaloğlu. Istanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Hanioğlu, M. Şükrü. 2008. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press.

----------. 2011. *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press.

----------. 2012. "The Historical Roots of Kemalism." In Ahmet T. Kuru and Alfred Stepan, eds., *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*. New York: Columbia University Press.

Hanne, Eric J. 2007. *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate*. Madison, NJ: Farleigh Dickinson University Press.

Hanson, Hamza Yusuf. 2015. "Foreword." In *Kitab al-'Ilm: The Book of Knowledge. Book 1 of the Ihya' 'Ulum al-Din: The Revival of the Religious Sciences*. Translated and edited by Kenneth Honerkamp. Louisville: Fons Vitae.

Hanson, Stephen E. 2010. *Post-Imperial Democracies: Ideology and Party Formation in Third Republic France, Weimar Germany, and Post-Soviet Russia*. New York: Cambridge University Press.

Hanushek, Erik A. and Ludger Woessmann. 2008. "The Role of Cognitive Skills in Economic Development." *Journal of Economic Literature* 46, 3: 607–68.

Haqqani, Husain. 2005. *Pakistan: Between Mosque and Military*. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.

Haque, Amber. 2004. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." *Journal of Religion and Health* 43, 4: 357-77.

Harborn, Lotta and Peter Wallensteen. 2010. "Armed Conflicts, 1946-2009." *Journal of Peace Research* 47, 4: 501-9.

Harhash, Nadia I. 2016. "Debating Gender: A Study of Medieval and Contemporary Discussions in Islam." MA Thesis, Free University of Berlin, Institute of Islamic Studies.

Harris, Michael H. 1995. *History of Libraries in the Western World*. London: The ScarecrowPress.

Harrison, Lawrence E. 1985. *Under-Development Is a State of Mind: The Latin American Case*. Boston: University Press of America.

Hashemi, Nader. 2009. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. New York: Oxford University Press.

Hashemi, Nader and Danny Postel, ed. 2017. *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. New York: Oxford University Press.

Al-Hassan, Ahmad Y. 2001. "Transmission of Islamic Science to the West." In A. Y. al-Hassan, Maqbul Ahmed, and A. Z. Iskandar, eds., *The Different Aspects of Islamic Culture. Vol. IV: Science and Technology in Islam. Part I: The Exact and Natural Sciences*. Paris: UNESCO Publishing.

Al-Hassan, Ahmad Y. and Donald R. Hill. 1986. *Islamic Technology: An Illustrated History*. New York: Cambridge University Press.

Hassan, Riffat. 2009. "Islamic Modernist and Reformist Discourse in South Asia." In Shireen T. Hunter, ed., *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.

"The Hatt-ı Şerif of Gülhane." 1975 [1839]. Translated by J. C. Hurewitz. In J. C. Hurewitz, ed., *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record. Vol 1*. New Haven: Yale University Press.

Hefner Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.

----------, ed. 2011. *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*. Bloomington: Indiana University Press.

----------. 2009. "Introduction: The Politics and Cultures of Islamic Education in Southeast Asia." In Robert W. Hefner, ed., *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

----------, ed. 2016. *Shari'a Law and Modern Muslim Ethics*. Bloomington: Indiana University Press.

Hegre, Havard, Tanja Ellingsen, Scott Gates, and Nils Petter Gleditsch. 2001. "Toward a Democratic Civil Peace? Democracy, Political Change, and Civil War, 1816-1992." *American Political Science Review* 95, 1: 33-48.

Herb, Michael. 2005. "No Representation without Taxation? Rents, Development, and Democracy." *Comparative Politics* 37, 3: 297-317.

----------. 2009. "A Nation of Bureaucrats: Political Participation and Economic Diversification in Kuwait and the United Arab Emirates." *International Journal of Middle East Studies* 41, 3: 375- 95.

Hess, Andrew C. 1968. "The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain." *American Historical Review* 74, 1: 1-25.

----------. 1972. "The Battle of Lepanto and Its Place in Mediterranean History." *Past and Present*, 57: 53-73.

----------. 1974. "Piri Reis and the Ottoman Response to the Voyages of Discovery." *Terrae Incognitae* 6, 1: 19-37.

Hibbard, Scott W. 2010. *Religious Politics and Secular States: Egypt, India, and the United States*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Al-Hibri, Azizah Y. 1997. "Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights." *American University International Law Review* 12, 1: 1-44.

El-Hibri, Tayeb. 2002. "Review of Daphna Ephrat's *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' in Eleventh-Century Baghdad*." *International Journal of Middle East Studies* 34, 4: 736-38.

Hill, Donald D. 1994. "Arabic Fine Technology and its Influence on European Mechanical Engineering." In Dionisius A. Agius and Richard Hitchcock, eds., *The Arab Influence in Medieval Europe*. Reading, UK: Ithaca Press.

Hillenbrand, Carole. 1988. "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazali's View on Government." *Journal of British Institute of Persian Studies*, 26, 1: 81-94.

Hilmi, Şehbenderzade Filibeli Ahmed. 2011 [1911]. *İslam Tarihi*. Edited by Hüseyin Rahmi Yananlı. Istanbul: Huzur Yayınevi.

Himmelfarb, Gertrude. 2003. *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*. New York: Vintage Books.

Hingley, Ronald. 1991. *Russia: A Concise History*. London: Thames and Hudson.

Hirschler, Konrad. 2016. *Medieval Damascus: Plurality and Diversity in an Arabic Library. The Ashrafiya Library Catalogue*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hobbes, Thomas. 1994 [1651]. *Leviathan*. Edited by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing.

Hobsbawm, Eric. 1996 [1962]. *The Age of Revolution, 1789-1848*. New York: Vintage Books.

----------. 1987. *The Age of Empire, 1875-1914*. New York: Pantheon Books.

Hobson, John M. 2004. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. New York: Cambridge University Press.

Hodgson, Marshall G. S. 1974a. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. 1: The Classical Age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

----------. 1974b. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods.* Chicago: University of Chicago Press.
----------. 1974c. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. 3: The Gunpowder Empires and Modern Times.* Chicago: University of Chicago Press.
----------. 1993. *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History.* Edited by Edmund Burke, III. New York: Cambridge University Press.
Homans, George C. 1962. "Review of Lynn White, Jr.'s *Medieval Technology and Social Change*." *American Journal of Sociology* 68, 3: 396-7.
Hoodbhoy, Pervez. 1991. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality.* London: Zed Books.
----------. 2007. "Science and the Islamic World—The Quest for Rapprochement." *Physics Today* 60, 8: 49-55.
Hourani, Albert. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939.* New York: Cambridge University Press.
----------. 1991. *A History of the Arab Peoples.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Hourani, George F. 1995 [1951]. *Arab Seafaring: In the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times.* Princeton: Princeton University Press.
----------. 1961. "Introduction." *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy.* London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.
----------. 1984. "A Revised Chronology of Ghazali's Writings." *Journal of the American Oriental Society* 104, 2: 289-302.
Hudson, Michael. 2009. "The United States in the Middle East." In Louise Fawcett, ed., *International Relations of the Middle East.* New York: Oxford University Press.
Huff, Toby E. 2011. *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global Perspective.* New York: Cambridge University Press.
Human Rights Watch. 2012. "The Government Could Have Stopped This: Sectarian Violence and Ensuing Abuses in Burma's Arakan State," August, http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/burma0812webwcover.pdf
Humphreys, Macartan. 2005. "Natural Resources, Conflict, and Conflict Resolution: Uncovering the Mechanisms." *Journal of Conflict Resolution* 49, 4: 508-37.
Hung, Ho-fung. 2015. *The China Boom: Why China Will Not Rule the World.* New York: Columbia University Press.
Hunke, Sigrid. 1984 [1960]. *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident: Notre héritage arabe.* Translated by Georges L'alène. Paris: Editions Albin Michel.
Huntington, Samuel P. 1984. "Will More Countries Become Democratic?" *Political Science Quarterly* 99, 2: 193-218.
----------. 1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century.* Norman: Oklahoma University Press.
----------. 1993. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72, No. 3: 22-49.
Hussin, Iza. 2016. *The Politics of Islamic Law: Local Elites, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State.* Chicago: University of Chicago Press.
Ibn Battuta. 2002 [1355]. *The Travels of Ibn Battutah [Al-Rihla].* Translated by Hamilton Gibb and C. F. Beckingham. Abridged by Tim Mackintosh-Smith. London: Picador.
Ibn Fadlan, Ahmad. 1995 [922]. *İbn Fazlan Seyahatnamesi.* Translated into Turkish by Ramazan Şeşen. Istanbul: Bedir Yayınevi.
----------. 2005 [922]. "Translation of His Travels." Translated and edited by Richard N. Frye. In *Ibn Fadlan's Journey to Russia: A Tenth-Century Traveler from Baghdad to the Volga River.* Princeton: Markus Wiener Publishers.

Ibn Khaldun. 1967 [1377]. *The Muqaddimah: An Introduction to History. Vols. I-III.* Translated by Frantz Rosenthal. New York: Pantheon Book.

----------. 2005 [1377]. *The Muqaddimah: An Introduction to History.* Translated by Frantz Rosenthal. Abridged and edited by N. J. Dawood. Princeton: Princeton University Press.

----------. 1952 [1405]. *Autobiography* [*Al-Ta'rif*]. Partiallytranslated by Walter J. Fischel. In Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun and Tamerlane*. Berkeley: University of California Press.

----------. 1980 [1405]. *Le Voyage d'Occident et d'Orient: Autobiographie* [*Al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatuhu Gharban wa Sharqan*]. Translated into French by Abdesselam Cheddadi. Paris: Sindbad.

Ibn al-Nafis. 1968 [1268-1277]. *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis* [*Al-Risalah al-Kamiliyah fi al-Sirah al-Nabawiyah*]. Translated and edited by Max Meyerhof and Joseph Schacht. Oxford: Clarendon Press.

Ibn Rushd. 2001a [c. 1179]. *Kitab Fasl al-Maqal wa Taqrir ma bayn al-Shari'a wa al-Hikma min al-Ittisal* and *Risalat al-Ihda'* (*Damima*). Edited by Charles E. Butterworth. In *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*. Provo: Brigham Young University Press.

----------. 2001b [c. 1179]. *Decisive Treatise* [*Fasl al-Maqal*] *and Epistle Dedicatory* [*Risalat al-Ihda'*]. Translated and edited by Charles E. Butterworth. Provo: Brigham Young University Press.

----------. 2001c [1179-1180]. *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments.* [*Al-Kashf 'an Manahij al-'Adilla fi 'Aqaid al-Milla*]. Translated by Ibrahim Najjar. Oxford: Oneworld.

----------. 1954 [1180]. *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence). Volumes I and II.* Translated and edited by Simon van den Bergh. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.

----------. 1974 [c. 1194]. *Epitome of Plato's "Republic."* Translated and edited by Ralph Lerner. In *Averroes on Plato's "Republic."* Ithaca: Cornell University Press.

Ibn Sina. 2005 [c. 1020]. "On the Soul" [from *The Book of Salvation* (*Kitab al-Najat*)]. Translated and edited by Muhammad Ali Khalidi. In *Medieval Islamic Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press.

----------. 1974 [c. 1037]. *Autobiography.* Translated and edited by William E. Gohlman. In *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation.* Albany: SUNY Press.

Ibn Taymiyya, Abu al-Abbas Ahmad. 1994a [1309-14]. *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah* [*Sharia-based Governance in Reforming Both the Ruler and His Flock*]. Algiers: Editions ENAG.

----------. 1994b [1309-14]. *Le traité du droit public (Al-Siyasah al-shar'iyah fi islah al-ra'i wa al-ra'iyah).* Translated into French by Henri Laoust. Algiers: Editions ENAG.

----------. 1966 [1309-14]. *Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam or Public Policy in Islamic Jurisprudence* [*Al-Siyasah al-shar'iyah fi islah al-ra'i wa al-ra'iyah*]. Translated by Omar A. Farrukh. Beirut: Khayats.

Ibn Tufayl. 2005 [c. 1175]. *Hayy ibn Yaqzan.* Translated, abridged, and edited by Muhammad Ali Khalidi. In *Medieval Islamic Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press.

Ibrahim, Mahmood. 1994. "Religious Inquisition as Social Policy: The Persecution of the *Zanadiqa* in the Early Abbasid Caliphate." *Arab Studies Quarterly* 16, 2: 53-72.

Ilgar, İhsan. 1990. *Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Imber, Colin. 1997. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford: Stanford University Press.

Inglehart, Ronald and Pippa Norris. 2003. "The True Clash of Civilizations," *Foreign Policy*, 135: 62-70.

International Monetary Fund. 2007-2011. "Country Information: Article IV Staff Reports," http://www.imf.org/external/country/index.htm, accessed on February 1, 2017.

Iqbal, Muhammad. 2013 [1930]. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press.

Irwin, Robert. 2006. *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*. Woodstock, NY: Overlook Press.

"Islahat Fermanı." 1975 [1856]. Translated by J. C. Hurewitz. In J. C. Hurewitz, ed., *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record. Vol 1*. New Haven: Yale University Press.

Ismail, Raihan. 2016. *Saudi Clerics and Shi'a Islam*. New York: Oxford University Press.

Ispahani, Farahnaz. 2017. *Purifying the Land of the Pure: A History of Pakistan's Religious Minorities*. New York: Oxford University Press.

Israel, Jonathan I. 1998. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*. New York: Oxford University Press.

----------. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. New York: Oxford University Press.

----------. 2006. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. New York: Oxford University Press.

----------. 2011. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*. New York: Oxford University Press.

Issawi, Charles. 1968. "Asymmetrical Development and Transport in Egypt, 1800-1914." In William R. Polk and Richard L. Chambers, eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East*. Chicago: University of Chicago Press.

----------. 1980. "Europe, the Middle East and the Shift in Power: Reflections on a Theme by Marshall Hodgson." *Comparative Studies in Society and History* 22, 4: 487-504.

----------. 1982. *An Economic History of the Middle East and North Africa*. New York: Columbia University Press.

----------. 1983. "Why Japan?" In Ibrahim Ibrahim, ed., *Arab Resources: The Transformation of a Society*. London: Croom Helm.

Itzkowitz, Norman. 1962. "Eighteenth Century Ottoman Realities." *Studia Islamica* 16: 73-94.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. 1990. "Darulfünun Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs." *Belleten*, 210: 699-738.

----------. 2009. The Ottoman Empire. New York: Palgrave Macmillan.

İnalcık, Halil. 1964. "The Nature of Traditional Society." In Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds. *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.

----------. 1970. "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy." In M. A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day*. New York: Oxford University Press.

----------. 2000 [1973]. *The Ottoman Empire: The Classic Age, 1300-1600*. Translated by Norman Itzkowitz and Colin Imber. London: Phoenix.

----------. 1994. "The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600." In Halil İnalcık with Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Vol. I: 1300-1600*. New York: Cambridge University Press.

----------. 2000. "Timar." P. J. Bearman et al., eds., *The Encyclopedia of Islam. New Edition. Vol. X*. Leiden: Brill.

İslamoğlu, Huri. 2000. "Property as a Contested Domain: A Re-evaluation of the Ottoman Land Code of 1858." In Roger Owen, ed., *New Perspectives on Property and Land in the Middle East* Cambridge, MA: Harvard Middle Eastern Monographs.

Al-Jabri, Mohammed Abed. 2011 [1984]. *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition, and the Construction of Modernity in the Arab World.* Translated by the Centre for Arab Unity Studies. New York: I.B. Tauris.

----------. 1995. *Introduction à la critique de la raison arabe*. Translated into French by Ahmed Mahfoud and Marc Geoffroy. Paris: Editions la Découverte.

Jackson, Sherman A. 2002a. "Jihad and the Modern World." *Islamic Law and Culture* 7, 1: 1-26.

----------. 2002b. "Introduction." In *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa.* Translated and edited by Sherman A. Jackson. Karachi: Oxford University Press.

Jacob, Margaret C. 1997. *Scientific Culture and the Making of the Industrial West*. New York: Oxford University Press.

Jaffer, Tariq. 2014. *Razi: Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning.* New York Oxford University Press.

Jahiz. 1969. [c. 862]. *The Life and Works of Jahiz: Translations of Selected Texts.* Translated into French and edited by Charles Pellat. Translated from French by D. M. Hawke. Berkeley: University of California Press.

Jamal, Amaney. 2012. *Of Empires and Citizens: Pro-American Democracy or No Democracy at All?* Princeton: Princeton University Press.

Jansen, Yolande. 2011. "Postsecularism, Piety and Fanaticism: Reflections on Saba Mahmood's and Jürgen Habermas' Critiques of Secularism." *Philosophy and Social Criticism* 37, 9: 977–98.

Jardin, Lisa. 2000. "Introduction." In *The New Organon*. Edited by Lisa Jardine and Michael Silverthorne. New York: Cambridge University Press.

Jones, Eric. 2003 [1981]. *The European Miracle: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia*. New York: Cambridge University Press.

Jones, Robert. 1994. "The Medici Oriental Press (Rome 1584-1614) and the Impact of Its Arabic Publications on Northern Europe." In G. A. Russell, ed., *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. New York: Brill.

Joseph, George Gheverghese. 2000. *The Crest of the Peacock: Non-European Roots of Mathematics*. Princeton: Princeton University Press.

Juergensmeyer, Mark. 2007. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley: University of California Press.

----------. 2017. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.

Kadivar, Mohsen. 2006. "Freedom of Religion and Belief in Islam." In Mehran Kamrava, ed., *The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity—A Reader*. Berkeley: University of California Press.

----------. 2013. "Routinizing the Iranian Revolution." In Jeffrey T. Kenney and Ebrahim Moosa, eds., *Islam in the Modern World*. New York: Routledge.

Kadri, Sadakat. 2012. *Heaven on Earth: A Journey Through Shari'a Law from the Deserts of Ancient Arabia to the Streets of the Modern Muslim World*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Kafadar, Cemal. 1995. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State.* Berkeley: University of California Press.

----------. 1997-8. "The Question of Ottoman Decline." *Harvard Middle East and Islamic Review* 4, 1-2: 30-75.

Kalyvas, Stathis N. 1996. *The Rise of Christian Democracy in Europe.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kamali, Mohammad Hashim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence.* Cambridge, UK: The Islamic Texts Society.

Kant, Immanuel. 2009 [1784]. "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" In *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* Translated by H. B. Nisbet. New York: Penguin Books.

Kaplan, Sam. 2002. "Din-u Devlet All over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey following the 1980 Coup." *International Journal of Middle East Studies* 34, 1: 113- 27.

Karakaya, Süveyda. 2013. "Religion and Conflict: What Explains the Puzzling Case of 'IslamicViolence' and Islamist Party Moderation?" PhD Dissertation. University of Tennessee, Knoxville.

Karaman, Hayrettin. 1990. "Islam'da Din ve Devlet İlişkisi." *Türkiye Günlüğü*, 13: 13-23.

Karaman, K. Kıvanç and Şevket Pamuk. 2010. "Ottoman State Finances in European Perspective, 1500–1914." *The Journal of Economic History* 70, 3: 593-629.

Karamustafa, Ahmet T. 2007. *Sufism: The Formative Period.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Karpat, Kemal. 1968. "The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire." In William R. Polk and Richard L. Chambers, eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East.* Chicago: University of Chicago Press.

----------. 1985. *Ottoman Population 1830-1914: Demographic and Social Characteristics.* Madison: The University of Wisconsin Press.

----------. 2001. *The Politization of Islam: Reconcstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State.* New York: Oxford University Press.

Kasaba, Reşat. 1988. *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century.* Albany: SUNY Press.

Kassab, Elizabeth Suzanne. 2009. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective.* New York: Columbia University Press.

Kaşgarlı, Mahmud. 1986 [1077]. *Divanü Lugati't Türk. Vols. I-III.* Translated from Karakhanid Turkish into modern Turkish by Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kau, Justin. 2018. "Greater Books," http://www.greaterbooks.com, accessed on March 31, 2018.

Kaufmann, Daniel, Aart Kraay, and Pablo Zoido-Lobaton. 1999. "Governance Matters." The *World Bank Development Research Group, Policy Research Working Paper* 2196: 1-60.

Kayaoğlu, Turan. 2010. *Legal Imperialism: Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China.* New York: Cambridge University Press.

----------. 2015. *The Organization of Islamic Cooperation: Politics, Problems, and Potential.* New York: Routledge.

Kazancıgil, Aykut. 1999. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji.* Istanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları.

Keddie, Nikki R. 1968. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*. Berkeley: University of California Press.

----------. 1972. "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran." In Nikki R. Keddie, ed. *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley: University of California Press.

----------. 1984. "Material Culture and Geography: Toward a Holistic Comparative History of the Middle East." *Comparative Studies in Society and History* 26, 4: 709-35.

Kemal, Namık. 1969 [1884]. *Celaleddin Harzemşah*. Edited by Hüseyin Ayan. Istanbul: Hareket Yayınları.

----------. 1962 [1910]. *Renan Müdafaanamesi: İslamiyet ve Maarif*. Edited by M. Fuad Köprülü. Ankara: Milli Kültür.

Kemal, Rahimuddin and Salim Kemal. 1996. "Shah Waliullah." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

Kennedy, Hugh. 2002. *Mongols, Huns, and Vikings: Nomads at War*. London: Cassell.

----------. 2005. *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*. Cambridge, MA: Da Capo Press.

----------. 2007. *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*. Philadelphia: De Capo Press.

Kennedy, Paul. 1987. *The Rise and Fall of the Great Powers*. New York: Vintage Books.

Khalaf-Allah, Muhammad. 1998 [1973]. "Legislative Authority." Translated by Joseph Massad. In Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.

Khalid, Adeeb. 1994. "Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia." *International Journal of Middle East Studies* 26, 2: 187-200.

----------. 1998. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.

----------. 2007. *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.

Khalidi, Muhammad Ali. 2005. "Introduction." In *Medieval Islamic Philosophical Writings*. Translated and edited by Muhammad Ali Khalidi. New York: Cambridge University Press.

Khalidi, Rashid. 2004. *Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East*. Boston: Beacon Press.

Al-Khalili, Jim. 2011. *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*. New York: Penguin Books.

Khan, B. Zorina. 2011. "Premium Inventions: Patents and Prizes as Incentive Mechanisms in Britain and the United States, 1750-1930." In Dora L. Costa and Naomi R. Lamoreaux, eds. *Understanding Long-Run Economic Growth: Geography, Institutions, and the Knowledge Economy*. Chicago: University of Chicago Press.

Khan, Ahmad. 20223. *Heresy and the Formation of Medieval Islamic Orthodoxy: The Making of Sunnism, from the Eighth to the Eleventh Century*. New York: Cambridge University Press.

Khayr al-Din (al-Tunisi). 1967 [1867]. *The Surest Path to Knowledge Concerning the Condition of Countries*. Translated and edited by Leone Carl Brown. In *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Khomeini, Ruhollah. 1981 [1970]. "Islamic Government." In *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Translated from Persian by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press.

Kılınç, Ramazan. 2019. *Alien Citizens: State and Religious Minorities in Turkey and France*. New York: Cambridge University Press.

Kınalızade, Ali Çelebi. 2012 [1565]. *Ahlak-ı Ala'i*. Edited by Mustafa Koç. Istanbul: Klasik.

Kiaulehn, Walther. 1971. *Demir Melekler: Makinenin Doğuşu, Tarihi ve Kudreti*. Tranlated from German to Turkish by Hayrullah Örs. Istanbul: Remzi Kitabevi.

Kilgour, Frederick G. 1998. *The Evolution of the Book*. New York: Oxford University Press.

King, David A. 1993. *Astronomy in the Service of Islam*. Brookfield, VT: Ashgate, Variorum.

----------. 1999. *World-maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in Islamic Science*. Leidin: Brill.

----------. 2004. *In Synchrony with the Heavens: Studies in Astronomical Timekeeping and Instrumentation in Medieval Islamic Civilization. Vol. 1: The Call of the Muezzin*. Leiden: Brill.

Klein, Herbert S. 2010. *The Atlantic Slave Trade*. New York: Cambridge University Press.

Knysh, Alexander D. 1999. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: SUNY Press.

Kohli, Atul. 2004. *State-Directed Development: Political Power and Industrialization in the Global Periphery*. New York: Cambridge University Press.

Koloğlu, Orhan. 2008. "Türk Matbaacılığının Piri Olarak İbrahim Müteferrika." Katip Çelebi, *Cihannüma: 360 Yıllık Bir Öykü (A 360 Year Old Story)*. Edited by Bülent Özükan. Istanbul: Boyut Yayıncılık.

Kopstein, Jeffrey S. and David A. Reilly. 2000. "Geographic Diffusion and the Transformation of the Postcommunist World." *World Politics* 53, 1: 1-37.

Köprülü, Fuad. 1976 [1919]. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kraemer, Joel L. 1992. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. New York: Brill.

Kraus, Paul. 1986 [1942]. *Jabir ibn Hayyan: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jabir et la science grecque*. Paris: Les Belles Lettres.

Kubicek, Paul. 2015. *Political Islam and Democracy in the Muslim World*. New York: Lynne Rienner.

Kuran, Timur. 2004. "Why the Middle East Is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation." *The Journal of Economic Perspectives* 18, 3: 71-90.

----------. 2011. *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.

Kuru, Ahmet T. 2002. "Between the State and Cultural Zones: Nation Building in Turkmenistan." *Central Asian Survey* 21, 1: 71-90.

----------. 2009. *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. New York: Cambridge University Press.

----------. 2011. "Review of Brian J. Grim and Roger Finke's *The Price of Freedom Denied*." *Middle East Policy* 18: 172-5.

----------. 2014. "Authoritarianism and Democracy in Muslim Countries: Rentier States and Regional Diffusion." *Political Science Quarterly* 129, 3: 399-427.

----------. 2021. "How the World's Biggest Islamic Organization Drives Religious Reform in Indonesia – and Seeks to Influence the Muslim World," The Conversation, September 23.

----------. 2022. "Muslim Politics Between Sharia and Democracy," *Muslim Politics Review* 1, 1: 23-39.

Kuru, Ahmet T. and Alfred Stepan. 2012. "*Laïcité* as an 'Ideal Type' and a Continuum: Comparing Turkey, France, and Senegal." In Ahmet T. Kuru and Alfred Stepan, eds., *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*. New York: Columbia University Press.

Kurzman, Charles. 1996. "Structural Opportunity and Perceived Opportunity in Social-Movement Theory: The Iranian Revolution of 1979." *American Sociological Review* 61, 1: 153-70.

----------. ed. 1998. *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.

Kushner, David. 1977. *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*. London: Frank Cass.

Küng, Hans. 2007. *Islam: Past, Present, and Future*. Translated from German by John Bowden. Oxford: Oneworld.

Künkler, Mirjam and Alfred Stepan, eds. 2013. *Democracy and Islam in Indonesia*. New York: Columbia University Press.

Lacoste, Yves. 1998 [1966]. *Ibn Khaldoun: Naissance de l'Histoire, passé du tiers monde*. Paris: La Découverte.

Laffer, Arthur B. 2004. "The Laffer Curve: Past, Present, and Future." *Backgrounder*, 1765: 1-16.

Lahlali, El Mustapha. 2010. "The Review of Moustapha Safaouan's *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing*." *Discourse and Society* 21, 2: 240-1.

Lakhdhar, Latifa. 2013. *De quoi demain sera-t-il fait? Le monde arabo-musulman fait sarévolution*. Tunis: Nirvana.

Lambton, Ann K. S. 1962. "The Merchant in Medieval Islam." In S. H. Taqizadeh, ed., *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*. London: Percy Lund, Humphries.

----------. 1965. "Reflections on the *Iqta'*." In George Makdisi, ed., *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

----------. 1981. *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. New York: Oxford University Press.

----------. 1988. *Continuity and Change in Medieval Persia*. Albany: SUNY Press.

----------. 1991. *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*. New York: I.B. Tauris.

Landes, David S. 1998. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor*. New York: W. W. Norton.

Lane, Rose Wilder. 2014 [1943]. *The Discovery of Freedom: Man's Struggle Against Authority*. CreateSpace: N. p.

Laoust, Henri. 1939. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya, canoniste hanbalite, né à Harrân en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*. Cairo: L'Institut français d'archéologie orientale.

----------. 1970. *La politique de Gazali*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

----------. 1971. "Ibn Taymiyya." B[ernard] Lewis et al., eds., *The Encyclopedia of Islam, New Edition, Vol. III*. Leiden: Brill.

Lapidus, Ira M. 1975. "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society." *International Journal of Middle East Studies* 6, 4: 363-85.

----------. 1984. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. New York: Cambridge University Press.

----------. 1996. "State and Religion in Islamic Societies." *Past and Present* 151, 1: 3-27.

----------. 1999. "Sultanates and Gunpowder Empires." In John L. Esposito, ed., *The Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press.

----------. 2002. *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge University Press.

Laroui, Abdallah. 1974. *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?* Paris: Librairie François Maspero.

Laurens, Henry. 1989. *L'Expédition d'Égypte, 1798-1801.* Paris: Armand Colin.

Lauzière, Henri. 2016. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century.* New York: Columbia University Press.

Lawrence, Bruce B. 2014. "Al-Biruni: Against the Grain." *Critical Muslim*, 12: 61-72.

Laycock, Stuart. 2012. *All the Countries We've Ever Invaded: And the Few We Never Got Round To.* Stroud, UK: The History Press.

Layne, Christopher. 1994. "Kant or Cant," " *International Security* 19, 2: 5-49.

Leaman, Oliver. 1988. *Averroes and His Philosophy.* Oxford: Clarendon Press.

----------. 1996. "Ibn Miskawayh." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy.* New York: Routledge.

Lerner, Fred. 1998. *The Story of Libraries: From the Invention of Writing to the Computer Age.* New York: Continuum.

Lerner, Hanna. 2014. "Critical Junctures, Religion, and Personal Status Regulations in Israel and India." *Law and Social Inquiry* 39, 2: 387–415.

Lerner, Ralph. 1974. "Preface" and "Introduction." In *Averroes on Plato's "Republic."* Translated and edited by Ralph Lerner. Ithaca: Cornell University Press.*The Letter of Tansar.* 1968 [n.a.]. Translated and edited by M. Boyce. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Levene, Mark. 2005. *Genocide in the Age of the Nation-State. Vol. II: The Rise of the West and the Coming of the Genocide.* New York: I.B. Tauris.

Levitsky, Steven and Lucan A. Way. 2010. *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes After the Cold War.* New York: Cambridge University Press.

Lewicka, Paulina. 2003. "When a Shared Meal Is Formalized. Observations on Arabic 'Table Manners' Manuals of the Middle Ages." *Studia Arabistyczne i Islamistyczne*, 11: 96-107.

Lewis, Archibald R. 1988. *Nomads and Crusaders, A.D. 1000-1368.* Bloomington: Indiana University Press.

Lewis, Bernard. 1968. *The Emergence of Modern Turkey.* London: Oxford University Press.

----------. 1970. "The Arabs in Eclipse." In Carlo M. Cipolla, ed., *The Economic Decline of Empires.* London: Methuen.

----------. 2001 [1982]. *The Muslim Discovery of Europe.* New York: W. W. Norton.

----------. 1990. "The Roots of Muslim Rage." *The Atlantic Monthly,* 266: 47–60.

----------. 1994. "Why Turkey is the only Muslim Democracy?" *Middle East Quarterly* 1, 1: 41-9.

----------. 1995. *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years.* New York: Scribner.

----------. 2003. *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East.* New York: Perennial.

----------. 2004. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror.* New York: Random House.

----------. 2008. "The Arab Destruction of the Library of Alexandria: Anatomy of a Myth." In Mostafa El-Abbadi and Omnia Fathallah, eds., *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* Boston: Brill.

----------. 2010. *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East.* New York: Oxford University Press.

Lewis, David Levering. 2009. *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215.* New York: W. W. Norton.

Lieven, Dominic. 2001. *Empire: The Russian Empire and Its Rivals.* New Haven: Yale University Press.

Lin, Justin Yifu. 1995. "The Needham Puzzle: Why the Industrial Revolution Did Not Originate in China." *Economic Development and Cultural Change* 43, 2: 269-92.

Lindberg, David C. 1976. *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler.* Chicago: University of Chicago Press.

Lindberg, David C. 2007. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450.* Chicago: University of Chicago Press.

Lindner, Rudi Paul. 1983. *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia.* Bloomington: Indiana University Press.

Lingwood, Chad G. 2013. *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran: New Perspectives on Jami's Salaman va Absal.* Boston: Brill.

Linz, Juan and Alfred Stepan. 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lipset, Seymour Martin. 1959. "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy." *American Political Science Review* 53, 1: 69–105.

Locke, John. 1983 [1689a]. *A Letter Concerning Toleration.* Edited by James H. Tully. Indianapolis: Hackett Publishing.

----------. 1996 [1689b]. *An Essay Concerning Human Understanding.* Abridged and edited by Kenneth P. Winkler. Indianapolis: Hackett Publishing.

----------. 1980 [1690]. *Second Treatise of Government.* Edited by C. P. Macpherson. Indianapolis: Hackett Publishing.

Lockwood, William W. 1964. "Economic and Political Modernization: Japan." In Robert E. Ward and Dankward E. Rustow, eds. *Political Modernization in Japan and Turkey.* Princeton: Princeton University Press.

Logan, F. Donald. 2013. *A History of the Church in the Middle Ages.* New York: Routledge.

Lombard, Denys. 2000. "The Malay Sultanate as a Socio-Economic Model." In Denys Lombard and Jean Aubin, eds., *Asian Merchants and Businessmen in the Indian Ocean and the China Sea.* Delhi: Oxford University Press.

Lombard, Maurice. 1975. *The Golden Age of Islam.* Translated from French by Joan Spencer. New York: American Elsevier Publishing.

Luciani, Giacomo. 1987. "Allocation vs. Production States: A Theoretical Framework." In Hazem Beblawi and Giacomo Luciani, eds., *The Rentier State.* London: Croom Helm.

Luizard, Pierre-Jean, ed. 2006. *Le choc colonial et l'islam: Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam.* Paris: La Découverte.

Lust, Ellen. 2011. "Missing the Third Wave: Islam, Institutions, and Democracy in the Middle East." *Studies in Comparative International Development* 46, 2:163–90.

Lyons, Jonathan. 2010. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization.* New York: Bloomsbury Press.

Maalouf, Amin. 1984. *The Crusades through Arab Eyes.* Translated from French by Jon Rothschild. New York: Schocken Books.

Machiavelli, Niccolo. 1996 [c. 1513]. *The Prince.* In Michael L. Morgan, ed., *Classics of Moral and Political Theory.* Translated from Italian by David Wootton. Indianapolis: Hackett Publishing.

Mack, Rosamond E. 2002. *Bazaar to Piazza: Islamic Trade and Italian Art, 1300-1600*. Berkeley: University of California Press.

Mackensen, Ruth Stellhorn. 1935a. "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda." *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 51, 2: 83-113.

----------. 1935b. "Background of the History of Moslem Libraries." *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 51, 2: 114-25.

Mackintosh-Smith, Tim. 2002. "Foreword." In *The Travels of Ibn Battutah* [*Al-Rihla*]. Abridged and edited by Tim Mackintosh-Smith. London: Picador.

Maçoudi. 1863 [947]. *Les prairies d'or* [*Muruj al-Dhahab*]. *Vol. II*. Arabic-French text edited and translated by C. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille. Paris: L'imprimerie imperial.

Madden, Thomas F. 2013. *The Concise History of the Crusades*. New York: Rowman and Littlefield.

Maddison, Angus. 2004. *Growth and Interaction in the World Economy: The Roots of Modernity*. Washington, D.C.: The AEI Press.

----------. 2006. "China in the World Economy: 1300-2030." *International Journal of Business* 11, 3: 239-54.

Madelung, Wilfred. 1985. "The Spread of Maturidism and the Turks." In Wilfred Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints.

Madjid, Nurcholish. 2003. *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia*. Ciputat, Indonesia: Voice Center Indonesia.

Mahdi, Muhsin. 1964. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

----------. 1987. "Alfarabi." In Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

----------. 1995. "From the Manuscript Age to the Age of Printed Books." In George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: SUNY Press.

Mahmoud, Mohamed. 2000. "Mahmud Muhammad Taha's Second Message of Islam and his Modernist Project." In John Cooper, Ronald Nettler, and Mohamad Mahmoud, eds., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. New York: I.B. Tauris.

Mahmood, Saba. 2006. "Secularism, Hermeneutics and Empire: The Politics of Islamic Reformation." *Public Culture* 18, 2: 323-47.

Mahoney, James. 2001. *The Legacies of Liberalism: Path Dependence and Political Regimes in Central America*. Baltimore: John Hopkins University Press.

----------. 2010. *Colonialism and Postcolonial Development: Spanish America in Comparative Perspective*. New York: Cambridge University Press.

Mahoney, James and Dietrich Rueschemeyer. 2003. *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*. New York: Cambridge University Press.

Makdisi, George. 1970. "Madrasa and University in the Middle Ages." *Studia Islamica*, 32: 255-64.

----------. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Mamdani, Mahmood. 2005. *Good Muslim, Bad Muslim*. New York: Three Rivers Press.

Manz, Beatrice Forbes. 1989. *The Rise and Rule of Tamerlane*. New York: Cambridge University Press.

March, Andrew. 2011. *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. New York: Oxford University Press.

Mardin, Şerif. 2000 [1962]. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Syracuse: Syracuse University Press.

----------. 1969. "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire." *Comparative Studies in Society and History* 11, 3: 258-81.

----------. 1979. "Turkey: The Transformation of an Economic Code." In Ergun Özbudun and Aydın Ulusan, eds., *The Political Economy of Income Distribution in Turkey*. New York: Holmes and Meier Publishers.

----------. 1988. "Freedom in an Ottoman Perspective." In Metin Heper and Ahmet Evin, eds., *State, Democracy, and the Military: Turkey in the 1980s*. Berlin: Walter de Gruyter.

Marenbon, John. 1996. "Medieval Christian and Jewish Europe." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

Marks, Monica. 2018. "Cross-Ideological Coalition Building in Tunisia's Democratic Transition." In Alfred Stepan, ed., *Democratic Transition in the Muslim World: A Global Perspective*. New York: Columbia University Press.

Marks, Robert B. 2007. *The Origins of the Modern World: A Global and Ecological Narrative from the Fifteenth to the Twentieth-First Century*. New York: Rowman and Littlefield.

Marlow, Louise. 1997. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. New York: Cambridge University Press.

----------. 2016. *Council for Kings: Wisdom and Politics in Tenth-Century Iran. Volume I. The* Nasihat Al-Muluk *of Pseudo-Mawardi. Contexts and Themes*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Marx, Karl. 1991 [1861-1863]. *Economic Manuscript of 1861-63* ["Division of Labour and Mechanical Workshop. Tool and Machinery"]. In Karl Marx and Friedrick Engels, *Collected Works. Volume 33*. New York: International Publishers.

Marx, Karl and Friedrich Engels. 1994 [1848]. "The Communist Manifesto." In Lawrence H. Simon, ed. *Karl Marx: Selected Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing.

Marx, Anthony W. 2003. *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*. New York: Oxford University Press.

Martin, Henri-Jean. 1994. *The History and Power of Writing*. Translated by Lydia G. Cochrane. Chicago: University of Chicago Press.

Masoud, Tarek. 2014. *Counting Islam: Religion, Class, and Elections in Egypt*. New York: Cambridge University Press.

Masoud, Tarek, Amaney Jamal, and Elizabeth Nugent. 2016. "Using the Qur'an to Empower Arab Women? Theory and Experimental Evidence From Egypt." *Comparative Political Studies* 49, 12: 1555–98.

Masud, Muhammad Khalid. 1995. *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. Islamabad: Islamic Research Institute.

Masudi. 1989 [947]. *The Meadows of Gold* [*Muruj al-Dhahab*]: *The Abbasids*. Partially Translated by Paul Lunde and Caroline Stone. New York: Kegan Paul International.

Matthee, Rudi. 2012. *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan*. New York: I.B. Tauris.

Mattson, Ingrid. 2000-1. "Review of *Al-Ahkam al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance* and *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya*." *Journal of Law and Religion* 15, 1-2: 399-403.

Maududi, Sayyid Abul A'la. 1960. *The Islamic Law and Constitution*. Translated from Urdu and edited by Khurshid Ahmad. Lahore: Islamic Publications.

Al-Mawardi. 2015 [1032-1040]. *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État* [*Ahlaq al-Malik wa Siyasat al-Mulk*]. Translated into French and edited by Makram Abbès. Paris: Les Belles Lettres.

----------. 1996 [1045-1058]. *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya.* Translated by Wafaa H. Wahba. London: Garnet Publishing.

Mayer, Ann Elizabeth. 1995. "War and Peace in the Islamic Tradition and International Law." In John Kelsay and James Turner Johnson, eds., *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions.* New York: Greenwood Press.

Mazrui, Ali A. 2007. "Human History as Divine Revelation: A Dialogue." In John J. Donohue and John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives.* New York: Oxford University Press.

McAuliffe, Jane Dammen. 1990. "Fakhr al-Din al-Razi on *ayat al-jizyah and ayat al-sayf.*" In Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

----------. 2015. *The Norton Anthology of World Religions: Islam.* New York: W. W. Norton.

McCarthy, Richard J. 1999. "Introduction." In Richard J. McCarthy, ed., *Freedom and Fulfillment. Deliverance from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal.* Louisville, KY: Fons Vitae.

McCarthy, Justin. 1995. *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922.* Princeton: Darwin Press.

McClellan, James E., III. 1985. *Science Reorganized: Scientific Societies in the Eighteenth Century.* New York: Columbia University Press.

McCloskey, Deirdre N. 2010. *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World.* Chicago: University of Chicago Press, 2010.

----------. 2016. *Bourgeois Equality: How Ideas, Not Capital or Institutions, Enriched the World.*

McConnell, Michael W. 1990. "The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion." *Harvard Law Review* 103, 7: 1409–517.

McGowan, Bruce. 1994. "The Age of the Ayans, 1699-1812." In Halil İnalcık with Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Vol. II: 1600–1914.* Cambridge: Cambridge University Press.

McIntosh, Gregory. 2000. *The Piri Reis Map of 1513.* Atlanta: University of Georgia Press.

McNeill, William H. 1991 [1963]. *The Rise of the West: A History of the Human Community.* Chicago: University of Chicago Press.

Mearsheimer, John J. and Stephen M. Walt. 2007. *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy.* New York: Farrar, Straus, Giroux.

Melchert, Christopher. 2006. *Ahmad ibn Hanbal.* Oxford, UK: Oneworld.

Menchik, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism.* New York: Cambridge University Press.

Menocal, Maria Rosa. 2002. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain.* New York: Little, Brown.

Meriç, Cemil. 1996. *Umrandan Uygarlığa.* Istanbul: İletişim.

Mernissi, Fatima. 1993. *The Forgotten Queens of Islam.* Translated by Mary Jo Lakeland. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Meyerhof, Max. 2005 [1931]. "Science and Medicine." In Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam.* New Delhi: Aravali Books International.

----------. 1935. "Ibn An-Nafis (XIIIth Cent.) and His Theory of the Lesser Circulation." *Isis* 23, 1: 100-20.

Meyerhof, Max and Joseph Schacht. 1968. "Introduction." In *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*. Translated, abridged, and edited by Max Meyerhof and Joseph Schacht. Oxford: Clarendon Press.

Mez, Adam. 1937. *The Renaissance of Islam*. Translated from German by Salahuddin Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth. Patna, India: Jubilee Printing and Publishing House.

Migdal, Joel S. 1988. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. New York: Cambridge University Press.

----------. 2001. *State in Society: Studying How State and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge: Cambridge University Press.

----------. 2014. *Shifting Sands: The United States in the Middle East*. New York: Columbia University Press.

Miller, Jon. 2011. "Hugo Grotius." In Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, July 28, https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/grotius

Mir-Hosseini, Ziba. 2006. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism." *Critical Inquiry* 32, 4: 629-45.

Miskawayh. 1968 [c. 1030]. *The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Ahmad ibn Muhammad Miskawayh's* Tahdhib al-Akhlaq. Translated by Constantine K. Zurayk. Beirut: American University of Beirut.

Mitha, Farouk. 2001. *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: I.B. Tauris.

Moghadem, Valentine M. and Namrata Mitra. 2013. "Women and Gender in the Muslim World." In Jeffrey T. Kenney and Ebrahim Moosa, eds., *Islam in the Modern World*. New York: Routledge.

Moin, Azfar A. 2012. *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*. New York: Columbia University Press.

Mokyr, Joel. 1990. *The Lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress*. New York: Oxford University Press.

----------. 2006. "Christianity and the Rise of the West: Rodney Stark and the Defeat of Reason." *Historically Speaking* 7, 4: 12-4.

----------. 2010. *The Enlightened Economy: An Economic History of Britain, 1700-1850*. New Haven: Yale University Press.

----------. 2016. *A Culture of Growth: The Origins of the Modern Economy*. Princeton: Princeton University Press.

Momen, Moojan. 1985. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press.

Montesquieu. 1990 [1748]. *The Spirit of the Laws*. In *Selected Political Writings*. Abridged and translated from French by Melvin Richter. Indianapolis: Hackett Publishing.

Moore, Barrington. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.

Moosa, Ebrahim. 2003. "The Debts and Burdens of Critical Islam." In Omid Safi, ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford, UK: Oneworld.

----------. 2005. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

----------. 2014. "Muslim Political Theology: Defamation, Apostasy, and Anathema." In Christopher S. Grenda, Chris Beneke, and David Nash, eds. *Profane: Sacrilegious Expression in a Multicultural Age*. Berkeley: University of California Press.

----------. 2015. *What is a Madrasa?* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Morony, Michael G. 1984. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton: Princeton University Press.

----------. 1999. "Review of Peter Christensen's *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. 1500*." *Iranian Studies* 32, 3: 421-3.

Morrison, Kevin M. 2009. "Oil, Nontax Revenue, and the Redistributional Foundations of Regime Stability." *International Organization* 63, 1: 107-38.

Morrison, Robert G. 2007. *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizam al-Din Nisaburi*. New York: Routledge.

Mottahedeh, Roy P. 1980. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton: Princeton University Press.

Mouline, Nabil. 2014. *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*. Translated from French by Ethan S. Rundell. New Haven: Yale University Press.

Mousseau, Michael. 2011. "Urban Poverty and Support for Islamist Terror: Survey Results of Muslims in Fourteen Countries." *Journal of Peace Research* 48, 1: 35-47.

Moustafa, Tamir. 2000. "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 32, 1: 3-22.

Moustafa, Tamir. 2007. *The Struggle for Constitutional Power: Law, Politics, and Economic Development in Egypt*. New York: Cambridge University Press.

Munoz, Vincent Phillip. 2009. *God and the Founders: Madison, Washington, and Jefferson*. New York: Cambridge University Press.

Müteferrika, İbrahim. 1995 [1726]. "The Usefulness of Printing." In "Appendix: Ottoman Imperial Documents Relating to the History of Books and Printing." Translated from Ottoman Turkish by Christopher M. Murphy. In George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: SUNY Press.

----------. 1990 [1732]. *Milletlerin Düzeninde İlmi Usuller (Usul'ül-Hikem fi Nizam'il-Ümem)*. Edited by Ömer Okutan. Istanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Al-Nadim. 1970 [987]. *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture. Vol I-II*. Translated and edited by Bayard Dodge. New York: Columbia University Press.

Nadwi, Mohammad Akram. 2010. *Abu Hanifah: His Life, Legal Method and Legacy*. Oxford: Kube and Interface Publications.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 2008. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Najjar, Fauzi M. 1996. "The Debate on Islam and Secularism in Egypt." *Arab Studies Quarterly* 18, 2: 1-21.

Nasr, Seyyed Hossein. 1976. *Islamic Science: An Illustrated Study*. London: World of Islam Festival Publishing.

Nasr, Seyyed Hossein, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph B. Lumbard, and Mohammed Rustom, eds. 2015. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperOne.

Nasr, Seyyed Vali Reza. 1996. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press. The National Counterterrorism Center. 2012. "2011 Report on Terrorism," March 12, https://fas.org/irp/threat/nctc2011.pdf.

Nawas, John. 2013. "The Ulama as Autonomous Bearers of Religious Authority: Explaining Western Europe's Current Identity Problem with Islam." In Monique Bernards and Marjo Buitelaar, eds., *Negotiating Autonomy and Authority in Muslim Contexts*. Leuven: Peeters.

Needham, Joseph. 2004. *Science and Civilisation in China, Volume 7, Part 2: General Conclusions and Reflections*. New York: Cambridge University Press.

Newman, Andrew J. 2001. "Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period." In Linda S. Walbridge, ed., *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the* Marja' Taqlid. New York: Oxford University Press.

Newman, Daniel L. 2004. "Introduction." In Rifa'a Rafi' al-Tahtawi, *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*. Translated and edited by Daniel L. Newman. London: Saqi.

Nisbet, Robert. 1980. *History of the Idea of Progress*. New York. Basic Books.

Nizam al-Mulk. 1978 [1086-1091]. *The Book of Government or Rules for Kings. The Siyar al-Muluk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk*. Translated from Persian by Hubert Darke. Boston: Routledge and Kegan Paul.

North, Douglass C. 1990. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. New York: Cambridge University Press.

----------. 1991. "Institutions." *The Journal of Economic Perspectives* 5, 1: 97-112.

North, Douglass C. and Robert Paul Thomas. 1973. *The Rise of the Western World: A New Economic History*. New York: Cambridge University Press.

North, Douglass C. and Barry R. Weingast. 1989. "Constitutions and Commitment: The Evolution of Institutions Governing Public Choice in Seventeenth-Century England." *The Journal of Economic History* 49, 4: 803-32.

Nursi, Bediüzzaman Said. 1996 [1929–1934]. *Mektubat* in *Risale-i Nur Külliyatı*. Istanbul: Nesil Yayıncılık.

Nusseibeh, Sari. 2016. *The Story of Reason in Islam*. Stanford: Stanford University Press.

Al-Nuwayri, Shibab al-Din. 2016 [c. 1333]. *The Ultimate Ambition in the Arts of Erudition [Nihayat al-Arab fi Funun al-Adab]: A Compendium of Knowledge from the Classical Islamic World*. Abridged and translated by Elias Muhanna. New York: Penguin Classics.

OECD. 2012. "PISA 2012 Results in Focus." http://www.oecd.org/pisa/keyfindings/pisa-2012-results-overview.pdf, accessed on July 10, 2018.

Ohlander, Erik S. 2008. *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*. Boston: Brill.

Okumuş, Ejder. 2008. *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. Istanbul: İz Yayıncılık.

Olson, Mancur. 1993. "Dictatorship, Democracy, and Development." *American Political Science Review* 87, 3: 567-76.

Opwis, Felicitas. 2010. Maslaha *and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Boston: Brill.

Ormsby, Eric. 2007. *Ghazali: The Revival of Islam*. Oxford, UK: Oneworld.

Ortaylı, İlber. 1983. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. Istanbul: Hil.

Osman, Ghada. 2011. *A Journey in Islamic Thought: The Life of Fathi Osman*. New York: I.B. Tauris.

Osterhammel, Jürgen. 2014. *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*. Translated from German by Patrick Camiller. Princeton: Princeton University Press.

Owen, Roger and Şevket Pamuk. 1999. *A History of Middle East Economies in the Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Özbudun, Ergun. 2012. "Secularism in Islamic Countries: Turkey as a Model." In Rainer Grote and Tilmann Röder, eds., *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*. Oxford: Oxford University Press.

Özervarlı, M. Sait. 2015a. "Arbitrating between al-Ghazali and the Philosophers: The *Tahafut* Commentaries in the Ottoman Intellectual Context." In Georges Tamer, ed., *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali. Vol I*. Boston: Brill.

----------. 2015b. "Ottoman Perceptions of al-Ghazali's Works and Discussions on His Historical Role in Its Late Period." In Frank Griffel, ed., *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali. Vol. 2.* Boston: Brill.

Özkan, Behlül. 2012. *From the Abode of Islam to the Turkish Vatan: The Making of a National Homeland in Turkey.* New Haven: Yale University Press.

Öztürk, Ahmet Erdi. 2016. "Turkey's Diyanet under AKP Rule: From Protector to Imposer of State Ideology?" *Southeast European and Black Sea Studies* 16, 4: 619-35.

Packer, George. 2006. "The Moderate Martyr: A Radically Peaceful Vision Of Islam." *The New Yorker*, September 11.

Paine, Lincoln. 2013. *The Sea and Civilization: A Maritime History of the World.* New York: Vintage Books.

Palacios, Miguel Asin. 2008 [1919]. *Islam and the Divine Comedy.* Abridged and translated from Spanish by Harold Sutherland. New York: Routledge.

Pamuk, Şevket. 1987. *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913: Trade, Investment, and Production.* New York: Cambridge University Press.

----------. 2004. "Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500-1800." *Journal of Interdisciplinary History* 35, 2: 225-47.

Pape, Robert A. 2003. "The Strategic Logic of Suicide Terrorism." *American Political Science Review* 97, 3: 343-61.

Parens, Joshua. 1995. *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's* Summary of Plato's "Laws". Albany: SUNY Press.

Parker, Geoffrey. 1996. *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800.* New York: Cambridge University Press.

Parthasarathi, Prasannan. 2011. *Why Europe Grew Rich and Asia Did Not: Global Economic Divergence, 1600-1850.* New York: Cambridge University Press.

Paşa, Said Halim. 2012 [1919]. *Buhranlarımız ve Son Eserleri.* Edited by M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık.

Paşa, Ziya. 1987 [1870]. "Gazeliyyat." In Önder Göçgün, ed., *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri.* Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Pedersen, Johannes. 1984 [1946]. *The Arabic Book.* Translated from Danish by Geoffrey French. Princeton: Princeton University Press.

Perliger, Arie. 2015. "Comparative Framework for Understanding Jewish and Christian Violent Fundamentalism." *Religions* 6, 3: 1033-47.

Perlo-Freeman, Elisabeth Sköns, Carina Solmirano, and Helén Wilandh. 2013. "Stockholm International Peace Research Institute Fact Sheet: Trends in World Military Expenditure, 2012." April, http://books.sipri.org/files/FS/SIPRIFS1304.pdf

Pew Research Center. 2009. "Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population." October 1, http://www.pewforum.org/files/2009/10/Muslimpopulation.pdf

----------. 2012. "Laws Penalizing Blasphemy, Apostasy and Defamation of Religion are Widespread." November 21, http://www.pewforum.org/2012/11/21/laws-penalizing-blasphemy-apostasy-and-defamation-of-religion-are-widespread/#_ftn1

----------. 2013. "The World's Muslims: Religion, Politics, and Society." April 30, http://www.pewforum.org/files/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf

Philpott, Daniel. 2007. "Explaining the Political Ambivalence of Religion." *American Political Science Review* 101, 3: 505-25.

----------. Forthcoming. *Religious Freedom in Islam? Intervening in a Culture War*. New York: Oxford University Press.

Pickthall, Mohammed Marmaduke. 2017 [1930]. *The Meaning of the Glorious Quran*. Revised by Jane McAuliffe. In Jane McAuliffe, ed., *The Qur'an*. New York: W. W. Norton.

Pierson, Paul. 2000. "Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics." *American Political Science Review* 94, 2: 251–67.

Piketty, Thomas. 2014. *Capital in the Twenty-First Century*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pines, S[holomo]. 1957. "English Summaries: Notes on Averroes' Political Philosophy." *Iyyun* 8: 126-8.

----------. 1975. "Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy." *Israel Oriental Studies* 5: 150-60.

Plato. 1945 [c. 380 BCE]. *The Republic*. Translated from ancient Greek by Francis MacDonald Conford. New York: Oxford University Press.

Platteau, Jean-Philippe. 2017. *Islam Instrumentalized: Religion and Politics in Historical Perspective*. New York: Cambridge University Press.

Polity. 2010. "Polity IV: Country Reports 2010," December,http://www.systemicpeace.org/polity/polity06.htm

Pomeranz, Kenneth. 2000. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.

Pormann, Peter E. and Emilie Savage-Smith. 2007. *Medieval Islamic Medicine*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Powers, David S. 1989. "Orientalism, Colonialism, and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India." *Comparative Studies in Society and History* 31, 3: 535-71.

Prince, Chris. 2002. "The Historical Context of Arabic Translation, Learning, and the Libraries of Medieval Andalusia." *Library History* 18, 2: 73-87.

Proudfoot, I[an]. 1995. "Early Muslim Printing in Southeast Asia." *Libri* (Copenhagen) 45, 3-4: 216-23.

Provence, Michael. 2017. *The Last Ottoman Generation and the Making of the Modern Middle East*. New York: Cambridge University Press.

Przeworski, Adam and Fernando Limongi. 1997. "Modernization: Theories and Facts." *World Politics* 49, 2: 155-83.

Przeworski, Adam, Michael E. Alvarez, Jose Antonio Cheibub, and Fernando Limongi. 2000. *Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World, 1950-1990*. New York: Cambridge University Press.

Putnam, Robert D. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.

Qadhi, Abu Ammar Yasir. 1999. *An Introduction to the Sciences of the Qur'an*. Birmingham: Al-Hidaayah Publishing.

Al-Qaradawi, Yusuf. 2007 [2003]. "Suicide Bombers Are Martyrs." In John J. Donohue and John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press.

Quandt, William B. 2005. *Peace Process: American Diplomacy and the Arab-Israeli Conflict since 1967*. Third Edition. Washington, DC: Brookings Institution.

Quataert, Donald. 1994. "The Age of Reforms, 1812–1914." In Halil İnalcık with Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Vol. II: 1600–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.

----------. 2005. *The Ottoman Empire, 1700-1922*. New York: Cambridge University Press.

Quraishi, Asifa. 1997. "Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective," Michigan Journal of International Law 18, 2: 287-320.
Qutb, Sayyid. 2002 [1964]. *Milestones*. (Anonymous Translation). New Delhi: Islamic Book Service.
Radhan, Luay. 2014. *Muslims Against the Islamic State: Arab Critics and Supporters of Ali Abdarraziq's Islamic Lacism*. New York: PL Academic Research.
Rady, Martyn. 2017. *The Habsburg Empire: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
Ragab, Ahmed. 2015. *The Medieval Islamic Hospital: Medicine, Religion, and Charity*. New York: Cambridge University Press.
Ragep, F. Jamil. 2007a. "Copernicus and His Islamic Predecessors: Some Historical Remarks." *History of Science* 45, 1: 65-81.
----------. 2007b. "Shirazi: Qutb al-Din Mahmud ibn Mas'ud Muslih al-Shirazi." In Thomas Hockey et al., eds., *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. New York: Springer, 2007, pp. 1054-1055
Rahim, Lily Zubaidah. 2013. *Muslim Secular Democracy: Voices from Within*. New York: Palgrave Macmillan.
Rahman, Fazlur. 1965. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.
----------. 1968. *Islam*. New York: Anchor Books.
----------. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
----------. 2000. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Edited by Ebrahim Moosa. Oxford: Oneworld
Ramadan, Tariq. 2003. *Western Muslims and The Future of Islam*. New York: Oxford University Press.
----------. 2009. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press.
Al-Rasheed, Madawi. 2002. *A History of Saudi Arabia*. New York: Cambridge University Press.
Rashid, Ahmed. 2002. *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. New Haven: Yale University Press.
Raymond, Andre. 1979. "The Ottoman Conquest and the Development of the Great Arab Towns." *International Journal of Turkish Studies* 1, 1: 84-101.
Al-Raysuni, Ahmad. 2005. *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. Translated by Nancy Roberts. Washington, DC: The International Institute of Islamic Thought.
Regan, Patrick M. and Daniel Norton Greed. 2005. "Grievance, and Mobilization in Civil Wars." *Journal of Conflict Resolution* 49, 3: 319-36.
Reid, Anthony. 1993a. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680. Vol. II: Expansion and Crisis*. New Haven: Yale University Press.
Reid, Anthony. 1993b. "Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550-1650." In Anthony Reid, ed., *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*. Ithaca: Cornell University Press.
Reis, Piri. 2013 [1521]. *Kitab-ı Bahriye*. In *Piri Reis: The Book of Bahriye*. Translated from Ottoman Turkish by E. Ökte and T. Duran. Edited by Bülent Özükan. Istanbul: Boyut.
Renan, Ernest. 1882 [1852]. *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*. Paris: Calmann-Lévy.
----------. 1883. *L'Islamisme et la science: Conférence faite à la Sorbonne, le 20 mars 1883*. Paris: Calmann Levy.

Revenue Watch. 2011. "Extractive Industries Transparency Initiative Report Summaries," http://data.revenuewatch.org/eiti/all.php?i% 5B%5D1/40&i%5B%5D1/411&þSubmit þ1/4Submit, accessed on February 1, 2017.

Reynolds, Michael A. 2011. *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1908-1918*. New York: Cambridge University Press.

Robinson, Francis. 1997. "Ottomans-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems." *Journal of Islamic Studies* 8, 2: 151-84.

Robinson, Glenn. 2004. "Hamas as Social Movement." In Quintan Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press.

Rodinson, Maxime. 2004 [1966]. *Islam and Capitalism*. Translated from French by Brian Pearce. San Francisco: Saqi Essentials.

Rogan, Eugene. 2004. "Arab Books and Human Development." *Arab Studies Quarterly* 26, 2: 67-79.

----------. 2009. *The Arabs: A History*. New York: Basic Books.

Rosenthal, Erwin I. J. 1958. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge University Press.

----------. 1966. "Introduction" and "Notes." In *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Translated and edited by E. I. J. Rosenthal. New York: Cambridge University Press.

Rossabi, Morris. 1990. "The 'Decline' of the Central Asian Caravan Trade." In James D. Tracy, ed., *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*. New York: Cambridge University Press.

Ross, Michael L. 2001. "Does Oil Hinder Democracy?" *World Politics* 53, 3: 325-61.

----------. 2008. "Oil, Islam, and Women." *American Political Science Review* 102, 1: 107-23.

----------. 2012. *The Oil Curse: How Petroleum Wealth Shapes the Development of Nations*. Princeton: Princeton University Press.

El-Rouayheb, Khaled. 2010. *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900–1900*. Leiden: Brill.

----------. 2015. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. New York: Cambridge University Press.

Rousseau, Jean-Jacques. 1992 [1755]. *Discourse on the Origin of Inequality*. Translated by Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing.

----------. 2001 [1762]. *Du contrat social*. Paris: GF Flammarion.

Rowley, Charles and Nathanael Smith. 2009. "Islam's Democracy Paradox: Muslims Claim to Like Democracy, So Why Do They Have So Little?" *Public Choice* 139, 3: 273-99.

Roy, Olivier. 1996. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rubin, Jared. 2017. *Rulers, Religion, and Riches: Why the West Got Rich and the Middle East Did Not*. New York: Cambridge University Press.

Rudolph, Ulrich. 2015. *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand*. Translated from German by Rodrigo Adem. Boston: Brill.

----------. 2016. *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı: Maturidi*. Translated from German into Turkish by Özcan Taşçı. Istanbul: Litera Yayıncılık.

Rumi. 2004 [1258-1273]. *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi. Volumes I-VI*. Translated from Persian by Reynold A. Nicholson. Konya: Konya Metropolitan Municipality.

Runciman, Steven. 1951. *A History of the Crusades. Vol. I: The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jeruselam*. Cambridge: Cambridge University Press.

----------. 1954. *A History of the Crusades. Vol. III: The Kingdom of Acre and the Later Crusades*. Cambridge: Cambridge University Press.

----------. 1959. "Muslim Influences on the Development of European Civilization." *Şarkiyat Mecmuası* 3: 13-24.

Russell, G[ül]. A. 1994. "The Impact of the *Philosophus autodidactus*: Pocockes, John Locke, and the Society of Friends." In G. A. Russell, ed., *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. New York: Brill.

Russett, Bruce. 1993. *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post-Cold War World*. Princeton: Princeton University Press.

Saadi. 2013 [c. 1258]. *Advice to the Kings* [*Nasihat al-Muluk*]. Translated from Persian by Alireza Shomali and Mehrzad Boroujerdi. In Shomali and Boroujerdi, "Sa'di's *Treatise on Advice to the Kings*." In Mehrzad Boroujerdi, ed., *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*. Syracuse: Syracuse University Press.

Sabev, Orlin. 2006. *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726-1746): Yeniden Değerlendirme*. Istanbul: Yeditepe Yayınevi.

Sabra, A[bdelhamid] I. 1987. "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement." *History of Science* 25, 3: 223-43.

----------. 1996. "Situating Arabic Science: Locality versus Essence." Isis 87, 4: 654-70.

Es-Sabuni, Nureddin [Ahmad ibn Mahmud]. 1995 [c. 1184]. *Matüridiyye Akaidi* [*al-Bidaya fi Usul al-Din*]. Translated into Turkish by Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Sachedina, Abdulaziz. 2001. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press.

Saeed, Abdullah and Hassan Saeed. 2004. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. New York: Routledge.

Saeed, Sadia. 2016. *Politics of Desecularization: Law and the Minority Question in Pakistan*. New York: Cambridge University Press.

Safaouan, Moustapha. 2010. *Why Are the Arabs Not Free?—The Politics of Writing*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.

Safi, Omid. 2006. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Said, Yazeed. 2013. *Ghazali's Politics in Context*. New York: Routledge.

Saint Pierre, J. H. Bernardin de. 1775. *A Voyage to the Isle of Mauritius, the Isle of Bourbon, and the Cape of Good Hope: With Observations and Reflections upon Nature and Mankind*. Translation from French by John Parish. London: W. Griffin.

Salame, Ghassan. 1990. " 'Strong' and 'Weak' States: A Qualified Return to the *Muqaddimah*." In Giacomo Luciani, ed. *The Arab State*. Berkeley: University of California Press.

Saliba, George. 2007. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Boston: MIT Press.

Salt, Jeremy. 2009. *The Unmaking of the Middle East: A History of Western Disorder in Arab Lands*. Berkeley: University of California Press.

Sardar, Ziauddin. 2013. "Return to Al-Andalus." *Critical Muslim*, 6: 3-23.

----------. 2014. *Mecca: The Sacred City*. London: Bloomsbury.

Sarton, George. 1927. *Introduction to the History of Science. Volume I: From Homer to Omar Khayyam*. Baltimore: The Williams and Wilkins Company.

----------. 1931. *Introduction to the History of Science. Volume II: From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*. Baltimore: The Williams and Wilkins Company.

----------. 1947. *Introduction to the History of Science. Volume III: Science and Learning in the Fourteenth Century*. Baltimore: The Williams and Wilkins Company.

Sartori, Giovanni. 1970. "Concept Misformation in Comparative Politics." *American Political Science Review* 64, 4: 1033-53.

Saunders, J[ohn] J. 1963. "The Problem of Islamic Decadence." *Cahiers d'histoire mondiale. Journal of World History* 7, 3: 701-20.

----------. 1966. "The Review of Muhsin Mahdi's *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*." *History and Theory* 5, 3: 342-7.

----------. 1977. *Muslims and Mongols: Essays on Medieval Asia*. Edited by G. W. Rice. Christchurch, New Zealand: University of Canterbury.

Savage-Smith, Emilie. 1995. "Attitudes Toward Dissection in Medieval Islam." *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 50, 1: 67–110.

Sayar, Ahmed Güner. 1986. *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması: Klasik Dönem'den II. Abdülhamid'e*. Istanbul: Der Yayınları.

Sayılı, Aydın. 1960. *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Schacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, UK: Clarendon Press.

Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Schwarz, Michael. 2002. "Review of Frank Griffel's *Apostasie und Toleranz*." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27: 591-601.

Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.

Sen, S[amarendra] N. 1971a. "A Survey of Source Materials." In D. M. Bose, S. N. Sen, and B. V. Subbarayappa, eds., *A Concise History of Science in India*. New Delhi : Indian National Science Academy.

----------. 1971b. "Astronomy." In D. M. Bose, S. N. Sen, and B. V. Subbarayappa, eds., *A Concise History of Science in India*. New Delhi: Indian National Science Academy.

Sezgin, Fuat. 2011a. *Science and Technology in Islam. Volume I: Introduction to the History of Arabic-Islamic Sciences*. Translated from German by Renate Sarma and Sreeramula R. Sarma. Frankfurt: The Institute for the History of Arabic-Islamic Science.

----------. 2011b. *Science and Technology in Islam. Volume II: Catalogue of the Collection of Instruments of the Institute for the History of Arabic and Islamic Sciences*. Translated from German by Renate Sarma and Sreeramula R. Sarma. Frankfurt: The Institute for the History of Arabic-Islamic Science.

----------. 2011c. *Science and Technology in Islam. Volume III: Catalogue of the Collection of Instruments of the Institute for the History of Arabic and Islamic Sciences* Translated from German by Renate Sarma and Sreeramula R. Sarma. Frankfurt: The Institute for the History of Arabic-Islamic Science.

Sezgin, Yüksel. 2013. *Human Rights under State-Enforced Religious Family Laws in Israel, Egypt and India*. New York: Cambridge University Press.

Shahrastani, Muhammad b. 'Abd al-Karim. 1984 [c. 1127-8]. *Muslim Sects and Divisions. The Section on Muslim Sects in* Kitab al-Milal wa '1-Nihal. Translated by A. K. Kazi and J. G. Flynn. Boston: Kegan Paul International.

----------. 1986 [c. 1127-8]. *Livre des religions et des sects. Vol. I [Kitab al-Milal wa '1-Nihal]*. Translated into French by Daniel Gimaret and Guy Monnot. Paris: Peeters, UNESCO.

Shaltut, Mahmud. 2005 [1948]. "A Modernist Interpretation of Jihad: Mahmud Shaltut's Treatise *Koran and Fighting*." Translated and abridged by Rudolph Peters. In Rudolph Peters, ed., *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Shatzmiller, Maya. 1993. *Labour in the Medieval Islamic World.* Leiden: Brill.

----------. 2000. "Tidjara." P. J. Bearman et al., eds., *The Encyclopedia of Islam, New Edition, Vol. X.* Leiden: Brill.

----------. 2011. "Economic Performance and Economic Growth in the Early Islamic World." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54, 2: 132-84.

----------. 2013 "Review of Ronnie Ellenblum's *The Collapse of the Eastern Mediterranean. Climate Change and the Decline of the East 950-1072.*" *Der Islam* 90, 1: 192-5.

Shaykhutdinov, Renat. 2011. "Education for Peace: Protest Strategies of Ethnic Resistance Movements." *Journal of Peace Education* 8, 2: 143-55.

Shepard, Todd. 2006. *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China.* New York: Cambridge University Press.

Sloterdijk, Peter. 2012. *Rage and Time: A Psychopolitical Investigation.* Translated by Mario Wenning. New York: Columbia University Press.

Smith, Adam. 1993 [1776]. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* Abridged and edited by Laurence Dickey. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Smith, Anthony D. 1993. *National Identity.* Reno: University of Nevada Press.

Smith, Christian. 2003. "Introduction: Rethinking the Secularization of American Public Life." In Christian Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life.* Berkeley: University of California Press.

Smith, John Masson, Jr. 1975. "Mongol Manpower and Persian Population." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18, 3: 271-99.

Solingen, Etel. 2007. "Pax Asiatica versus Bella Levantina: The Foundations of War and Peace in East Asia and the Middle East." *American Political Science Review* 101, 4: 757–80.

Somel, Selçuk Akşin. 2001. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire,1839-1908: Islamization, Autocracy, and Discipline.* Leiden: Brill.

Sorli, Mirjam E., Nils Petter Gleditsch, and Havard Strand. 2005. "Why Is There So Much Conflict in the Middle East?" *Journal of Conflict Resolution* 49, 1: 141-65.

Soroush, Abdolkarim. 2000. *Reason, Freedom and Democracy in Iran: Essential Writings of Abdolkarim Soroush.* Translated from Persian and edited by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri. New York: Oxford University Press.

Soucek, Svat. 1994. "Piri Reis and Ottoman Discovery of the Great Discoveries." *Studia Islamica*, 79: 121-42.

----------. 2000. *A History of Inner Asia.* New York: Cambridge University Press.

Southern, R[ichard] W. 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages.* New York: Penguin Books.

Spellberg, D. A. 1994. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr.* New York: Columbia University Press.

Spengler, Joseph J. 1964. "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun." *Comparative Studies in Society and History* 6, 3: 268-306.

Spruyt, Hendrik. 1994. *The Sovereign State and Its Competitors.* Princeton: Princeton University Press.

Stahnke, Tad and Robert C. Blitt. 2005. "The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries." *Georgetown Journal of International Law* 36, 4: 947–1078.

Stark, Rodney. 2005. *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. New York: Random House.

Starr, S. Frederick. 2009. "Rediscovering Central Asia," *The Wilson Quarterly* 33, 2: 33-43.

----------. 2013. *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Princeton: Princeton University Press.

Stepan, Alfred. 2001. *Arguing Comparative Politics*. New York: Oxford University Press.

----------. 2012. "Rituals of Respect: Sufis and Secularists in Senegal in Comparative Perspective." *Comparative Politics* 44, 4: 379-401.

Stepan, Alfred with Graeme B. Robertson. 2003. "An 'Arab' More than 'Muslim' Electoral Gap," *Journal of Democracy* 14, 3: 30-44.

Stepan, Alfred and Graeme B. Robertson. 2004. "Arab, Not Muslim, Exceptionalism," *Journal of Democracy* 15, 4: 140-6.

Stephens, John D., Dietrich Rueschemeyer, and Evelyne Huber Stephens. 1992. *Capitalist Development and Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.

Subtelny, Maria Eva and Anas B. Khalidov. 1995. "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah-Rukh." *Journal of the American Oriental Society* 115, 2: 210-36.

Swain, Simon. 2013. *Economy, Family, and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's* Management of the Estate. New York: Cambridge University Press.

Szyliowicz, Joseph S. 1992. "Functionalist Perspectives on Technology: The Case of Printing Press in the Ottoman Empire." In Ekmeleddin İhsanoğlu, ed., *Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World*. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture.

Şahin, Zeynep. 2011. "The Political Representation of Kurdish, Kemalist, and Conservative Muslim Women in Turkey (1990-2010)." PhD Dissertation. University of Southern California, Los Angeles.

Tabak, Faruk. 2008. *The Waning of the Mediterranean, 1550-1870: A Geohistorical Approach*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Al-Tabari. 1996 [c. 915]. *The History of al-Tabari (Ta'rikh al-Rusul wa'l-Muluk). Volume XVII: The First Civil War; Volume XVIII: Between Civil Wars. The Caliphate of Mu'awiyah; Volume XIX: The Caliphate of Yazid b. Mu'awiyah*. Translated by G. R. Hawting, Michael G Morony, and I. K. A. Howard. Albany, NY: SUNY Press.

Tabatabai, Javad. 2013. "An Anomaly in the History of Persian Political Thought." In Mehrzad Boroujerdi, ed., *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*. Syracuse: Syracuse University Press.

Tabbaa, Yasser. 1997. *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Taha, Mahmoud Mohamed. 1987. *The Second Message of Islam*. Translated by Abdullahi Ahmed AnNa'im. Syracuse: Syracuse University Press.

Takiyüddin. 1966 [1556]. *Mekanik Saat Konstrüksüyonuna Dair En Parlak Yıldızlar*. Translated into Turkish and edited by Sevim Tekeli. In *16'ıncı Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksüyonuna Dair En Parlak Yıldızlar"Adlı Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Talbi, M[ohamed]. 1971. "Ibn Khaldun." In Bernard Lewis et al., eds., *Encyclopedia of Islam, New Edition, Vol. III*. Leiden: Brill.

Tarih-i Hind-i Garbi. 1990 [1580]. Translated from Ottoman Turkish by Thomas D. Goodrich. In *The Ottoman Turks and thE New World: A Study of* Tarih-i Hind-i Garbi *and Sixteenth-Century Ottoman Americana*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Teicher, J[acob]. L. 1960. "Review of E. I. J. Rosenthal's translation of *Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'*." *Journal of Semitic Studies* 5:176–95.

Tekeli, Sevim. 1966. "Giriş." In Sevim Tekeli, ed., *16'ıncı Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksüyonuna Dair En Parlak Yıldızlar"Adlı Eseri.* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

----------. 1985. *İlk Japon Haritasını Çizen Türk Kaşgarlı Mahmud ve Kristof Kolomb'un Haritasına Dayanarak En Eski Amerika Haritasını Çizen Türk Amiralı Piri Reis.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

Temo, İbrahim. 1987 [1939]. *İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları.* Istanbul: Arba.

Tessler, Mark. 2015. *Islam and Politics in the Middle East: Explaining the Views of Ordinary Citizens.* Bloomington: Indiana University Press.

"Le Testament d'Ardasir." 1966 [n.a.]. Arabic-French text edited and translated by M. Grignaschi. In "Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèqes d'Istanbul." *Journal Asiatique* 254: 46-90.

Tezcan, Baki. 2010. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World.* New York: Cambridge University Press.

Tezcür, Güneş Murat. 2016. "Ordinary People, Extraordinary Risks: Participation in an Ethnic Rebellion." *American Political Science Review* 110, 2: 247-64.

Thelen, Kathleen. 2000. "Timing and Temporality in the Analysis of Institutional Evolution and Change." *Studies in American Political Development* 14, 1: 101–8.

Tierney, Brian. 1988. *The Crisis of Church and State: 1050-1300.* Toronto: University of Toronto Press.

Tilly, Charles. 1992. *Coercion, Capital, and European States: AD 990-1992.* Cambridge, MA: Blackwell.

Timur, Taner. 1979. *Osmanlı Toplumsal Düzeni: Kuruluş ve Yükseliş Dönemi.* Ankara: Turhan Kitabevi.

----------. 1986. *Osmanlı Kimliği.* Istanbul: Hil Yayın.

Tocqueville, Alexis de. 2000 [1835]. *Democracy in America.* Translated by George Lawrence. Edited by J. P. Mayer. New York: Perennial Classics.

----------. 1983 [1858]. *The Old Regime and the French Revolution.* Translated by Stuart Gilbert. New York: Anchor Books.

Toft, Monica Duffy. 2007. "Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War." *International Security* 31, 4: 97-131.

Togan. Zeki Velidi. 1942-7. *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi.* Istanbul: Arkadaş, İbrahim Horoz ve Güven Basımevleri.

----------. 1964. "The Earliest Translation of the Qur'an into Turkish." *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi/Review of the Institute of Islamic Studies* 4: 1-19.

Transparency International. 2013. "2013 Corruption Perception Index," http://cpi.transparency.org/cpi2013/, accessed on January 12, 2017.

Trimingham, J. Spencer. 1971. *The Sufi Orders in Islam.* New York: Oxford University Press.

Tsui, Kevin. 2011. "More Oil, Less Democracy: Evidence from Worldwide Crude Oil Discoveries." *The Economic Journal* 121, 551: 89-115.

Tuna, Mustafa. 2015. *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire, and European Modernity, 1788-1914.* New York: Cambridge University Press.

Turner, Bryan S. 1974. *Weber and Islam: A Critical Study.* Boston: Routledge.

----------. 2013a. "Introduction to Section I: Classical Approaches—Understanding Islam." In Bryan S. Turner and Kamaludeen Mohamed Nasir, eds., *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner.* Burlington, VT: Ashgate.

----------. 2013b. "State, Science and Economy in Traditional Societies: Some Problems in Weberian Sociology of Science." In Bryan S. Turner and Kamaludeen Mohamed Nasir, eds., *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Burlington, VT: Ashgate.

Turner, Howard R. 1995. *Science in Medieval Islam: An Illustrated Introduction*. Austin: University of Texas Press.

Tusi, Nasr al-Din. 1964 [c. 1235]. *The Nasirean Ethics* [*Akhlaq-i Nasiri*]. Translated from Persian with notes by G. M. Wickens. London: George Allen and Unwin.

Türker, Muhabat. 1956. *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları.

Türköne, Mümtazer. 1991. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim.

Tyerman, Christopher. 2006. *God's War: A New History of the Crusades*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Udovitch, Abraham L. 1975. "Reflections on the Institutions of Credits and Banking in the Medieval Islamic Near East." Studia Islamica 41: 5-21.

----------. 1979. "Bankers without Banks: Commerce, Banking, and Society in the Islamic World of the Middle Ages." In Fredi Chiappelli, ed., *The Dawn of Modern Banking*. New Haven: Yale University Press.

Ulfelder, Jay. 2007. "Natural-Resource Wealth and the Survival of Autocracy." *Comparative Political Studies* 40, 8: 995-1018.

Unat, Faik Reşit. 1964. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

United Nations. 2016. "National Accounts Main Aggregates Database: GNI (at Current Prices) in US Dollars: All Countries for all Years," http://unstats.un.org/unsd/snaama/dnllist.asp, accessed on August 11, 2016.

United Nations Development Programme (and Arab Fund for Economic and Social Development). 2002. *Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations*. Jordan: UNDP Regional Bureau for Arab States.

United Nations Development Programme. 2011. "Human Development Index 2011," http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table1.pdf, accessed on January 1, 2018.

United Nations Statistics Division. 2013. "Social Indicators: Education, Literacy," http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/socind/, accessed on January 10, 2018.

United States Census Bureau 2010. "International Data Base (2010)," https://www.census.gov/data-tools/demo/idb/informationGateway.php, accessed on July, 2017.

Urdal, Henrik. 2004. "The Devil in the Demographics: The Effect of Youth Bulges on Domestic Armed Conflict, 1950-2000." *World Bank, Social Development Papers: Conflict Prevention and Reconstruction* 14: 1-23.

U.S. Department of State. 2015. "International Religious Freedom Report for 2014," October 14, https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2015religiousfreedom/index.htm#wrapper

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. 1983. *Osmanlı Tarihi. II. Cild*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ülgener, Sabri. 1981. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. Istanbul: Der Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya. 2016 [1935]. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. Istanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

----------. 1966. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Istanbul: Ülken Yayınları.

Ünver, A. Süheyl. 1969. *İstanbul Rasathanesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Van den Bergh, Simon. 1954. "Introduction" and "Notes." In *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence). Volumes I and II.* Translated and edited by Simon van den Bergh. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.

Van Zanden, Jan Luiten. 2009. *The Long Road to the Industrial Revolution: The European Economy in a Global Perspective, 1000-1800.* Leiden: Brill.

Van Zanden, Jan Luiten, Eltjo Buringh, and Maarten Bosker. 2012. "The Rise and Decline of European Parliaments, 1188-1789." *The Economic History Review* 65, 3: 835-61.

Vasalou, Sophia. 2016. *Ibn Taymiyya's Theological Ethics.* New York: Oxford University Press.

Vikor, Knut S. 2005. *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law.* New York: Oxford University Press.

Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective.* New York: Oxford University Press.

Wahba, Wafaa H. 1996. "Translator's Introduction." In *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya.* Translated by Wafaa H. Wahba. London: Garnet Publishing.

Waines, David. 1977. "The Third Century Internal Crisis of the Abbasids." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20, 3: 282-306.

Wallerstein, Immanuel. 2004. *World-Systems Analysis: An Introduction.* Durham: Duke University Press.

Walzer, Michael. 1983. *Spheres Of Justice: A Defense Of Pluralism And Equality.* New York: Basic Books.

Ward, Robert E. and Dankwart A. Rustow. 1964. "Conclusion." In Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey.* Princeton: Princeton University Press.

Watson, Andrew M. 1983. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100.* New York: Cambridge University Press.

Watt, W. Montgomery. 1953. "Introduction." In *The Faith and Practice of Al-Ghazali.* London: George Allen and Unwin.

----------. 1972. *The Influence of Islam on Medieval Europe.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

----------. 1973. *The Formative Period of Islamic Thought.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Weaver, Henry Grady. 2014 [1947]. *The Mainspring of Human Progress.* Eastford, CT: Martino Fine Books.

Weber, Max. 1998 [1905]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Translated from German by Talcott Parsons. Los Angeles: Roxbury Publishing Company.

----------. 1946 [1919]. "Politics as a Vocation." In *From Max Weber: Essays in Sociology.* Translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

----------. 1964 [1920]. *The Sociology of Religion.* Translated from German by Ephraim Fischoff. Boston: Beacon Press.

----------. 1978 [1922]. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.

Weiss, Bernard G. 1998. *The Spirit of Islamic Law.* London: The University of Georgia Press.

Wellisch, Hans H. 1986. "The First Arab Bibliography: *Fihrist al-'Ulum.*" Occasional Papers, University of Illinois, 175: 1-42.

West, John B. 2008. "Ibn al-Nafis, the Pulmonary Circulation, and the Islamic Golden Age." *Journal of Applied Physiology* 105: 1877–80.

White, Lynn, Jr. 1962. *Medieval Technology and Social Change*. New York: Oxford University Press.

----------. 1963. "What Accelerated Technological Progress in the Western Middle Ages?" In A. C. Crombie, ed., *Scientific Change: Historical Studies in the Intellectual, Social and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present*. New York: Basic Books.

Wiet, Gaston. 1953. "L'Empire néo-byzantin des Omeyyades et l'Empire néosassanide des Abbassides." *Cahiers d'histoire mondiale. Journal of World History*: 63-71.

----------. 1971. *Baghdad: Metropolis of the Abbasid Caliphate*. Translated from French by Seymour Feiler. Norman: University of Oklahoma Press.

Wiktorowicz, Quintan, ed. 2004. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press.

----------. 2010. "A Genealogy of Radical Islam." In Frederik Volpi, ed., *Political Islam: A Critical Reader*. New York: Routledge.

Wilson, M. Brett. 2014. *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey*. New York: Oxford University Press.

Wittek, Paul. 1936. "Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum." *Byzantion* 11: 285-319.

----------. 1938. "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople." *Revue des études islamiques* 12: 1-34.

Wolfson, Harry A. 1963. "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrios in Aristotelem." *Speculum* 38, 1: 88-104.

Wood, Philip. 2015. "Christians in the Middle East, 600-1000: Conquest, Competition and Conversion." In A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola, and Sara Nur Yıldız, eds., *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. Burlington, VT: Ashgate.

World Bank 2010. "World Development Indicators: GNI per capita (PPP), 2010," http://data.worldbank.org/indicator/NY.GNP.PCAP.PP.CD, accessed on January 1, 2017.

----------. 2014a. "Indicators: Mortality Rate, under-5 (per 1,000 Live Births), 2014," http://data.worldbank.org/indicator/SH.DYN.MORT, accessed on August 11, 2018.

----------. 2014b. "Worldwide Governance Indicators," http://info.worldbank.org/governance/wgi/index.aspx#home, accessed on July 24, 2016.

World Values Survey. 2004-2008, http://www.worldvaluessurvey.org/, accessed on January 12, 2018.

Worthen, Shana. 2009. "The Influence of Lynn White, jr.'s *Medieval Technology and Social Change*," *History Compass* 7, 4: 1201–17.

Yalpani, Mohamed and Akbar Heydari. 2005. "Quantity over Quality: A Voice from the Third World." *Chemistry and Biodiversity* 2, 6: 730-7.

Yaqub, Alaadin M. 2013. "Translator's Introduction." In *Moderation in Belief (Al-Iqtisad fi al-I'tiqad)*. Translated by Aladdin M. Yaqub. Chicago: The University of Chicago Press.

Yaycioglu, Ali. 2016. *Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions*. Palo Alto: Stanford University Press.

Yate, Asadullah. 1996. "Foreword." In Abu'l Hassan al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*. Translated and edited by Asadullah Yate. London: Ta-Ha Publishers.

Yıldırım, Rıza. 2008. "Turkomans Between Two Empires: The Origins of The Qizilbash Identity In Anatolia (1447-1514). PhD Dissertation." Bilkent University (Turkey).

Yılmaz, İhsan. 2005. *Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States: Dynamic Legal Pluralisms in England, Turkey and Pakistan.* Burlington, VT: Ashgate.

Yom, Sean L. 2015. *From Resilience to Revolution: How Foreign Interventions Destabilize the Middle East.* New York: Columbia University Press.

Zadeh, Travis. 2012. *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis.* New York: Oxford University Press.

Zaman, Muhammad Qasim. 1997. *Religion and Politics under the Early 'Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite.* Leiden: Brill.

----------. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.* Princeton: Princeton University Press.

----------. 2005. "Pluralism, Democracy, and the 'Ulama." In Robert W. Hefner, ed., *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization.* Princeton: Princeton University Press.

----------. 2011. "Pakistan: Shari'a and the State." In Robert W. Hefner, ed., *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World.* Bloomington: Indiana University Press.

----------. 2012. *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism.* New York: Cambridge University Press.

Zaret, David. 2000. *Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England.* Princeton: Princeton University Press.

Zeghal, Malika. 1996. *Gardiens de l'islam: Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine.* Paris : Presses de Sciences Po.

----------. 1999. "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam and the State (1952-94)." *International Journal of Middle East Studies* 31, 4: 371-99.

Ziai, Hossein. 1996a. "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy.* New York: Routledge.

----------. 1996b. "Mulla Sadra: His Life and Works." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy.* New York: Routledge.

Zilfi, Madeline C. 1988. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800).* Minneapolis: Bibliotheca Islamica.

Ziolkowski, Jan M. 2007. "Introduction [to special issue on Dante and Islam]." *Dante Studies*, 125: 1-34.

Zubaida, Sami. 1972. "Economic and Political Activism in Islam." *Economy and Society* 1, 3: 308-38.

Zuckert, Michael P. 2002. *Launching Liberalism on Lockean Political Philosophy.* Lawrence: University Press of Kansas.

Zürcher, Erik J. 2004. *Turkey: A Modern History.* New York: I. B. Tauris.

----------. 2010. *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey.* London: I.B. Tauris.

Dizin

A
Abbasîler 103, 104, 137, 139, 155, 156, 166, 190
Abbas, Şah 225, 334
Abduh, Muhammed 37, 289, 294
Abdülhamid 288, 290, 291, 294, 354
Adonis 41, 42, 119, 311
Afgânî, Cemâleddin 119, 121, 288, 289
Akçura, Yusuf 289, 290, 311, 327
Alp Arslan 140, 141
Aquinas, Thomas 23, 130, 213, 255, 313
Aristoteles 110, 112, 113, 114, 152, 154, 174, 176, 177, 182, 185, 192, 197, 198, 199, 213, 229
Atatürk, (Mustafa Kemal) 31, 52, 290, 291, 300, 331, 357, 361

B
Bağdat 20, 21, 103, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 127, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 142, 145, 153, 156, 158, 167, 168, 173, 174, 178, 180, 190, 203, 212, 220, 221, 226, 237, 272, 273
Beni Musa kardeşler 112
Bîrûnî 15, 18, 113, 114, 123, 140, 147
Braudel, Fernand 13, 18, 124, 201, 209, 212, 222, 242, 251, 252, 255, 257, 283, 300, 317
Buharî 133
Büveyhîler 21, 107, 134, 138, 156, 178, 190

C-Ç
Câbir bin Hayyân 110
Câhiz 115, 116, 124
Cedidcilik 289
Cengiz Han 165, 166
Cürcânî 22, 175
Çelebi, Kâtip 176, 226, 227, 230, 233, 234, 236, 237, 238, 243, 276, 321, 339

D
Dante 213, 319, 361
Dâye, Necmeddin Râzî 194
Descartes, Rene 26, 182, 247, 252, 253, 254
Devvânî, Celaleddin 228, 229, 239
Dımaşkî 116, 117, 154
Dihlevî, Şah Veliyyullah 279
Diyanet İşleri Başkanlığı 44, 68, 301, 339, 353

E
Ebu Hanife 20, 26, 104, 105, 115, 132, 278, 303, 309
el-Bağdadî, Abdullâtif 174, 176

el-Benna, Hasan 29, 31
el-Câbirî, Muhammed Âbid 26, 182
el-Ezher 25, 31, 46, 69, 70, 111, 208, 233, 289, 294, 301
el-Karadâvî, Yusuf 43
el-Râzî, Ebu Bekir 49, 112
el-Sâdık, Cafer 104, 105
el-Tahtâvî, Rifaa 287
Emevîler 102, 103, 104, 155
Endülüs 102, 108, 111, 119, 121, 122, 137, 163, 176, 180, 181, 185, 186, 187, 190, 191, 197, 206, 212, 222, 277
Erdeşir (Bâbek) 28, 154, 155, 156, 157, 200
Erdoğan, Recep Tayyip 69
er-Râzî, Fahreddin 155, 174
Eş'arî 131, 133, 141, 149, 150, 159, 174, 175, 183, 184
Eş'ârîler 147
Evrengzîb 226, 235, 236, 272

F
Fanon, Frantz 36, 325
Fârâbî 18, 112, 120, 152, 174, 182, 183, 186, 190, 199
Fâtımîler 103, 139, 140, 164
Fatih Sultan Mehmed 219, 227, 231
Firdevsî 140, 156
Fransız Devrimi 281

G
Galileo, Galilei 23, 231, 232, 247, 300
Gazâlî 21, 26, 27, 28, 29, 72, 73, 74, 120, 123, 124, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 159, 173, 174, 177, 181, 182, 183, 184, 186, 195, 196, 198, 209, 227, 228, 237, 243, 303, 306, 327
Gazneliler 156, 164, 173
Gazneli Mahmud 21, 134, 139, 247
Gırnata (Granada) 186, 187, 222, 252, 304
Goitein, Shelomo 107, 108, 115, 117, 118, 119, 136, 138, 328
Gutas, Dimitri 110, 114, 120, 145, 148, 173, 174, 175, 176, 237, 238, 318, 330
Gutenberg, Johannes 247, 275

H
Habsburglar 222, 251
Haçlılar (Haçlı Seferleri) 49, 163, 164, 165, 168, 169, 172, 176, 177, 196, 209, 214, 273, 298
Harezmî 111, 123, 147
Harezmşah, Celaleddin 166
Hayyam, Ömer 147, 148, 194
Hayy bin Yakzân 179, 181, 254
Hemedan 247
Hocazâde 227, 238
Hodgson, Marshall 103, 104, 109, 119, 122, 125, 137, 142, 148, 165, 168, 171, 174, 177, 181, 192, 193, 194, 212, 221, 222, 240, 283, 300, 327, 332, 335
Horasan 105, 111, 127, 167, 191, 194
Hülâgu 167, 168, 226, 237

I-İ
II. Hakem 111, 180
II. Mahmud (padişah) 285, 291
Isfahan 141, 148, 226, 234, 235, 247, 274, 321, 344
Isfahan Okulu 234, 235
İbn Arabî 90, 186, 192, 215
İbn Battûta 171, 172
İbn Fazlan 126, 333
İbn Haldûn 22, 110, 121, 139, 147, 172, 173, 177, 183, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 200, 201, 202, 203, 205, 209, 214, 215, 219, 228, 233, 236, 237, 289, 309
İbn Hanbel, Ahmad 15, 104, 105, 106, 108, 109, 115, 132, 159
İbn Rüşd 121, 147, 172, 173, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 192, 197, 198, 199, 213, 214, 227, 233, 238, 239, 300, 309
İbn Sina 18, 23, 113, 114, 116, 120, 140, 141, 152, 153, 154, 158, 173, 174, 175,

176, 177, 182, 183, 186, 190, 196, 199, 227, 238, 247
İbn Teymiyye 37, 49, 153, 179, 195, 196, 197, 198, 199, 214, 306
İbn Tufeyl 121, 179, 181, 182, 254
İbnü'l-Heysem (Alhazen) 113, 121, 213
İbnü'n-Nefis 121, 146, 178, 179, 232
İhvan-ı Safa 173
İsmail, Şah 219, 220, 224, 289, 322, 324, 330, 358
İşbiliye (Sevilla) 182, 186
İttihat ve Terakki Cemiyeti 292

K
Kadızâde-i Rûmî 226, 238
Kadızâdeliler 233
Kâdir (Halife) 20, 134, 135, 136, 147, 152, 159
Kadivar, Mohsen 46, 71, 336
Kâim (Halife) 20, 135, 136, 147, 152
Kanuni Sultan Süleyman 229
Karaman, Hayrettin 31, 69, 254, 284, 300, 337
Kara Ölüm 204
Kârimî tüccarları 205
Katolik Kilisesi 22, 43, 164, 210, 215, 232, 246, 247, 249, 255, 268, 281, 299
Katolikler 18, 186, 210, 213
Kemal, Namık 31, 119, 169, 274, 287, 288, 290, 291, 313, 316, 337, 338
Kınalızâde 228, 229, 238, 239
Koçi Bey 236, 237, 316
Kurtuba (Cordoba) 111, 127, 180, 182, 186
Kuşçu, Ali 22, 227, 238

L
Lewis, Bernard 41, 62, 63, 65, 98, 103, 124, 125, 128, 137, 164, 166, 168, 171, 177, 180, 203, 208, 224, 266, 286, 311, 317, 320, 340, 341, 342, 356
Locke, John 182, 254, 281, 285, 342, 353
Luther, Martin 23, 249, 323

M
Maalouf, Amin 169, 342
Machiavelli, Niccolo 237, 247, 342
Maimonides (İbn Meymun) 147, 174, 318
Maturidî 131, 132, 175
Mâverâünnehir 102, 126, 164, 166, 168, 191
Mâverdî 50, 73, 74, 126, 134, 135, 136, 153, 157, 159, 195, 196, 306
Mediciler 247, 254
Melikşah 141, 148, 226
Memlûk Sultanlığı; Memlûkler 196, 203, 204, 207, 215
Memûn 98, 108, 110, 226
Mir Dâmâd 234, 235
Muaviye 103, 198
Murâbıtlar 180, 181, 190, 198
Mutezile (Mutezilî) 174
Muvahhidler 180, 181, 198
Müteferrika, İbrahim 230, 276, 277, 315, 324, 327, 339, 347, 353

N
Nasr, Seyyed Hossein 29, 44, 75, 183, 233, 310, 312, 318, 321, 325, 329, 338, 341, 344, 347, 358, 361
Nizâmiyye medreseleri 21, 141, 151, 159
Nizâmülmülk 21, 141, 142, 147, 148, 157, 193

P
Paşa, Mehmed Ali (Kavalalı) 231, 271, 276, 286, 287, 288, 289, 293, 349
Paşa, Sokollu Mehmed 231, 271, 276, 286, 287, 288, 289, 293, 349
Platon 113, 152, 154, 177, 197, 198, 199
Protestan (Protestanlık) 11, 23, 37, 45, 91, 116, 128, 129, 232, 247, 249, 251, 252, 254, 265, 268

R
Rahman, Fazlur 90, 91, 103, 149, 150, 175, 192, 193, 236, 279, 289, 294

Reform 18, 211, 249, 255, 311, 338, 339, 341, 351
Reis, Piri 229, 230, 234, 332, 345, 351, 355, 357
Renan, Ernest 119, 120, 121, 122, 168, 185, 213, 338, 351
Ross, Michael 61, 77, 80, 84, 172, 323, 352
Rönesans 23, 128, 176, 213, 215, 227, 250, 251, 254, 255, 268, 299

S-Ş
Sachedina, Abdulaziz 74, 353
Sadra, Molla 22, 234, 235, 361
Safevî İmparatorluğu (Safevîler) 221, 225, 234, 235, 273
Said Halim Paşa 293
Sâsânî İmparatorluğu (Sâsânîler) 28, 154, 157
Selahaddin (Eyyûbî) 165, 174, 177, 186, 193, 199
Selçuklu İmparatorluğu (Selçuklular) 21, 142, 164, 298
Seyyid Ahmad Han 288
Starr, Frederick 12, 110, 111, 112, 114, 119, 122, 139, 140, 144, 148, 169, 199, 356
Suhreverdî, Şehâbeddin Ömer 177, 194
Suhreverdî, Yahya 177, 194
Sürûş, Abdülkerim 75
Şâfiî 20, 25, 26, 27, 104, 105, 132, 135, 141, 159, 303
Şah, Nadir 52, 156, 167, 219, 224, 225, 272, 279
Şâtıbî 26, 186, 187
Şirâzî, Sâdî 147, 175, 195

T
Takiyüddin 22, 231, 356, 357
Tanzimat Fermanı 285, 292
Tebriz 226, 239, 277
Teftâzânî 175, 191
Timur 12, 13, 167, 168, 187, 204, 206, 214, 219, 220, 224, 226, 261, 262, 263, 265, 291, 339, 357
Tuleytula (Toledo) 180, 212, 300
Tûsî, Nasîrüddin 154, 174, 175, 191, 198, 199, 200, 226, 228, 229, 237, 238, 239, 299

U
Uluğ Bey 226, 227, 232

W
Weber, Max 41, 88, 129, 189, 249, 315, 357, 359

Z
Zengî, Nureddin 176, 193
Zerdüştlük 157
Ziya Paşa 287, 349
Ziya'ül Hak 71

"İddialı ve başarılı bir analiz."

Prof. Dr. John Waterbury
Foreign Affairs

"2022 yılının en iyi kitaplarından. Rusya'da Putin-Kilise ortaklığı düşünüldüğünde, Kuru'nun teorisi İslam dünyası dışında da geçerli."

Diana Darke
Times Literary Supplement

"Kuru'nun kitabı Müslüman entelektüel dünyada fırtınalar estirdi. Açık ve demokratik bir topluma, rekabetçi bir ekonomiye sahip olmaktan başka bir yol olmadığını söylüyor. 'Bu Batılılaşma değil, aksine İslam'ın ruhuna uygun' diyor."

Julia Suryakusuma
Jakarta Post (Endonezya)

"Nesiller boyu düşünürler, bir zamanlar entelektüel açıdan yaratıcı ve ticari açıdan canlı olan İslam dünyasının neden geri kaldığı ve baskıcı bir yönetimi sembolize eder hale geldiği konusunda kafa yormuşlardır. Ahmet T. Kuru, titizlikle araştırılmış, kavrayıcı ve ezber bozan bu kitabında, birbiriyle bağlantılı bu dönüşümleri din adamları ve devlet arasındaki karmaşık ittifaka bağlıyor. Değişik disiplinlerden akademisyenlerin yanı sıra İslam'ın çağlar boyunca oynadığı entelektüel, siyasi ve ekonomik rollerle ilgilenen geniş kitlelerin de ilgisini çekecektir."

Prof. Dr. Timur Kuran
Duke Üniversitesi (ABD)



KDV'den muaftır.

AYRINTI • İDEA
ISBN-13: 978-605-314-808-1
9 786053 148081