MÜSLÜMAN TOPLUM

Ernest Gellner



KABALCI

ERNEST GELLNER

MÜSLÜMAN TOPLUM

Kabalcı Yayınevi: 377
İnceleme Dizisi: 67

Ernest Gellner
Muslim Society
© Cambridge University Press, 1981

Müslüman Toplum
© Kabalcı Yayınevi, 2000

Birinci Baskı: Mart 2012

Yayın Yönetmeni: Murat Ceyişakar
Yayına Hazırlayan: Selma Altıntaş Bursalıoğlu

Kapak Tasarımı: Gökçen Yanlı

KABALCI YAYINEVİ
Gülbahar Malı. Cemal Sahir Sok. Çelik İş Merkezi No. 16 D Blok
Mecidiyeköy-Istanbul
Tel.: (0212) 347 5451 Faks: (0212) 347 5464
yayinevi@kabalci.com.tr www.kabalciyayinevi.com
internetten satış: www.kabalci.com.tr
Sertifika No. 11245

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Gellner, Ernest
Müslüman Toplum
1. İslam Tarihi 2. İslam Felsefesi 3. Müslümanlık

ISBN 978 975 997 202 8

Baskı: Ezgi Matbaası (0212) 452 2302
Sanayi Cad. Altay Sok. No. 14 Çobançeşme Yenibosna-İstanbul
Sertifika No. 12142

ERNEST GELLNER

MÜSLÜMAN TOPLUM

Çevirmen: Müfit Günay

KABALCI YAYINEVİ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7
TEŞEKKÜR 9
1. İnsan İnançlarındaki Gelgitler 11
David Hume ve İslam 23
İbn Haldun 38
Kırsal Yaşam ve Okuryazarlık 46
Bir Toplum Tipi 61
Ticaret Döngüsü ve Hanedana Dayalı Kabile Döngüsü 69
Bir Yakınlaşma 71
Kent Azizleri 94
Kabile Sofuları 99
Kilise ve Devlet 104
Sarkacın Bozulması 109
Farklı Yollar 121
Problemler 133
Korkunç Türkler 140
Ticaret, Kent ve İtidal 148
Evliyasız Göçebeler 153
2. Bağlılık ve Kimlik: İbn Haldun'dan
Emile Durkheim'a Mağrip 163
İbn Haldun, Durkheim ve Weber 165
Bugünkü İlişki 169
Modern Toplumun Gerçek Bağlılığı 174
Ulus Olmanın Bedeli 179

3. İslam'da Geleneksel Sonrası Biçimler:
Çim ve Ticaret ve Oylar ve Yerfıstıkları 184
4. Bilge ve Ermiş 209
5. Kuzey Afrika'da Kutsiyet, Laikleştirme ve Milliyetçilik:
Bir Örnek Olay İncelemesi 235
6. Biskralı Meçhul Apollo: Cezayir Sofuluğunun
Toplumsal Temeli 264
Gide'in Azizleri 266
Ben Bedis ve Reform Hareketi 273
Dini Yaşamın İki Tarzı 281
Ritüel Tarzın Reddi 292
Bağımsızlıktan Sonra 296
7. Tunus'ta Pantolon 307
8. Robert Montagne'nin Sosyolojisi (1893-1954) 315
9. Bağımsızlığın İlk Yıllarında Fas'taki Kırsal İsyan Örnekleri 340
10. Azizler ve Torunları 362
11 Pazar Yerindeki Murabıtlar 374
12. Yöneticiler ve Kabileciler 385
SONSÖZ 401
DİZİN 403

ÖNSÖZ

Bu kitapta yorumlanan konular çeyrek yüzyılı aşkın bir süredir, Orta Fas'ı ilk ziyaretimden bu yana, kafamda şekillenmekteydi ve her şeyi, öncelikle aralarına davetsizce girmemi hoşgörüyle karşılayan bölge sakinlerine borçluyum. Kitaptaki temel fikirler açıkça dört büyük düşünürden (İbn Haldun, David Hume, Robert Montagne ve Edward Evans-Pritchard) alınmıştır. Alan çalışması deneyimiyle Yukarı Atlas'ın merkezinde başlayan akış, aradan geçen yıllar boyunca birçok insan tarafından -özellikle de Müslüman dünyasında çalışan diğer etnografların çalışmalarına gösterilen düzenli ilgiyle- beslendi. Bu çalışmaların büyük bölümü bu süreçte henüz oluşum aşamasındaydı ve ikinci olarak, fikirlerini ve ellerindeki verileri çoğu kez yayımlanmadan önce benimle paylaşan bütün antropologlara borçluyum. (Okuyucuların da hiç kuşkusuz fark edeceği gibi, tarihsel çalışmalara olan ilgim, bu antropologlarınki kadar muntazam değildi.) Bu sürecin büyük bir kısmında, İslam sosyolojisi konulu bir seminerin yürütülmesinde görev almıştım. Bildiriler ve yaptıkları tartışmalarla bu toplu çalışmaya katkıda bulunanlara da kesinlikle minnettarım -çoğu kez onlara ne kadar çok şey borçlu olduğumun tam olarak bilincinde olamadığımı düşünüyorum. Bu insanların sayısı ayrıntılı olarak listelenemeyecek kadar çok. Seminerin yürütülmesine yardımcı olanlardan Micheal Gilsenan ve Jean-Claude Vatin'a özellikle şükran borçluyum. Fikirlerinden, bilgilerinden ve izlenimlerinden yararlandığım Kuzey Afrikalı (ya da Kuzey Afrika toplumsal arka planından gelen) insanların sayısı, burada tek tek sıralayamayacağım kadar fazla, ama bazılarının isimlerini verebilirim: Germaine Ayache, Alya Baffoun, Genevive Bedoucha-Albergo-

ni, Lakhdar Brahimi, Fanny Colonna, Jeanne Favret, Ahmed Guessous, Ahmed Guezmir, Abdallah Hammoudi, Youssef Hazmaoi, Marie-Aimée Helie-Lucas, Elbaki Hermassi, Abdelkader Khatibi, Mouhsine Mbarek, Ali Merad, Fatima Mernissi, Taoufik Monastri, Paul Pascon, Moncer Rouissi, Mohammed Saadani, Paul Sebag, Slimane ve Souad Shikh, Noureddine Sraieb, Frej Stambouili, Larbi Talha, Lucette Valensi ve Abdelkader Zghal. Müsveddeler için birçok sekreter bana yıllarca sabır ve içtenlikle yardımcı oldu: E. Llewellyn, K. Phillips, H. Franksis, Helen Wheeler, Thelma O'Brien, Margaret Kosowicz ve Gay Woolen. Kitabın ana sunuş makalesinin nihai şekli ancak Aix-en-Provence'deki Centere de Recherches et d'Etudes sur les Sociétiés Méditerranéennes'in (Akdeniz Toplumları Üzerine Çalışma ve Araştırma Merkezi) destekleriyle mümkün oldu; bu kurumun idarecisi Maurice Flory'ye ve tüm çalışanlarına teşekkür borçluyum. Elizabeth Wetton ile Ian Jarvie olağanüstü bir sabırla müsveddeleri yeterince iyi bir biçime soktular ve Ian ayrıca takdir edilecek bir dizin hazırladı. Bu serinin editörü olarak bana verdiği cesaretten dolayı Jack Goody'ye çok şey borçluyum. Karım Susan yıllarca, dile getiremeyeceğim kadar çeşitli biçimde bana yardım etti. Genel bir bakış sunan ilk bölümün sondan bir önceki taslağını okuyan oğlum David, çıkarımlarımdaki, elimden geldiğince saklamaya çalıştığım zayıf noktaları ortaya çıkardı. Katie Platt, göndermelerin karşılaştırılmasında son derece yardımcı oldu. Burada adları sıralanan ya da vurgulanan insanlar, bu kitabın ortaya çıkmasına ilişkin sorumluluğun bir kısmını üstlenmek durumundalar, ama sunulan özel iddialar kesinlikle onları bağlamaz.

Froxfield, Aralık 1979 Ernest Gellner

TEŞEKKÜR

Yazar bu kitapta bir araya getirilen materyallerin bir kısmının daha önce yayımlandığı dergilerin editörlerine teşekkür ediyor: Birinci Bölüm: daha önce bu haliyle yayımlanmadı; çok daha kısa olan ilk biçimi *Annales Marocaines de Sosyologie*, 1968, s. 5-14 ve *Philosophical Forum*, cilt 2, 1977, s. 234-44. İkinci Bölüm ilk olarak 1974'de Tunus'daki Yeni-Düstur Partisi'nin kırkıncı yıldönümü için düzenlenen bir konferansta sunuldu ve Tunus, Cahiers du C.E.R.E.S.'de ve Goverment and Opposition, cilt 10, 1975, s. 203-18'de yayımlandı. Üçüncü Bölüm: Daedalus, cilt 102, 1973, s. 191-206. Dördüncü Bölüm: editörlüğünü Nikki R. Keddie'nin yaptığı, Scholars, Saints and Sufis, University of Californiya Press, 1972, Berkeley ve Los Angeles, s. 307-26 içinde yayımlandı. Beşinci Bölüm: Archives de Sociologie des Religions, sayı 15, 1963, s. 71-86. Altıncı Bölüm: Goverment and Opposition, cilt 9. 1974, s. 277-310. Yedinci Bölüm: Middle Eastern Studies, cilt 14, 1978, s. 127-30. Sekizinci Bölüm: Daedalus, cilt 105, 1976, s. 137-50. Dokuzuncu Bölüm: European Journal of Sociology, cilt 3, 1962, s. 297-311. Onuncu Bölüm: Times Literary Supplement, sayı 3857, 13 Şubat 1976, s. 164. On Birinci Bölüm: Times Literary Supplement, sayı 3936, 19 Ağustos 1977, s. 1011. On İkinci Bölüm: Middle Eastern Studies, cilt 15, 1979, s. 106-13.

Aksi belirtilmedikçe bütün alıntılar Ernest Gellner tarafından çevrilmiştir. Daha önce yayımlanmış materyallerde yayımlandıkları dönemin olaylarına ilişkin yapılan göndermeler aynen bırakılmıştır. İbn Haldun'dan alıntılanan epigraflar F. Rosenthal'ın çevirisinden verilmiştir.

Önderlik ancak üstünlük aracılığıyla var olur, üstünlük ise sadece grup duygusuyla.

Sadece grup duygusuyla bir araya gelen kabileler çölde yaşayabilir.

Kent sakinlerinin ancak mecazi anlamda bir "cemaati" olabilir. Onların bir cemaatleri olduğunu ileri sürmek aldatıcı bir iddiadır.

Bedeviler yaşamsal gereksinimleri için kente ihtiyaç duyarken, kentli nüfus bedevilere (yalnızca) konfor ve lüks için ihtiyaç duyar. Bu nedenle çölde yaşadıkları ve saltanat yetkisini ve kentlerin denetimini ele geçiremedikleri sürece Bedevilerin kentliye ihtiyacı vardır.

Kentlerde karşılıklı saldırganlık yönetim tarafından önlenir, böylece kitlelerin karşılıklı haksızlığı engellenir, yeter ki haksızlık hükümdardan gelmesin.

Hükümdar mülkü ve geliri elinde tuttuğu sürece hanedan ve yönetim dünyanın en büyük pazar yeri gibidir. İşler bozulur ve ticari kazançlar azalırsa hanedan zarar görür; çünkü bu durumda hükümdarın mülkü azalır.

İbn Haldun

Dinsel ilkelerde bir tür med-cezir (gelgit) yaşanır

Ve insanlarda putperestlikten tektanrıcılığa yükselmeye ve tektanrıcılıktan tekrar putperestliğe alçalmaya yönelik doğal bir eğilim vardır.

Ruhban iktidar için hurafe yararlıdır ve coşku ona sağlam mantık ve felsefeden daha uzaktır.

David Hume

1

İnsan İnancında Gelgitler

İslam bir toplumsal düzen projesidir. Toplumun uygun düzenlenişini belirleyen, ezeli ve ebedi, ilahi buyruklara ve insanların iradesinden bağımsız bir dizi kurala dayanır. Bu model yazılı olarak anlatılmıştır; okuryazar ya da okuryazar olana kulak vermeye hazır olan herkes için eşit ve dengeli olarak ulaşılabilirdir. Bu kurallar toplumsal yaşamın tamamına uygulanmalıdır.

Dolayısıyla bu ilkeye göre toplumun, bir parçanın Tanrı'ya diğerinden daha yakın olacağı bir biçimde içsel olarak ikiye ayrılması için bir ihtiyaç ya da haklı bir gerekçe yoktur. Böylesi bir toplumsal ayrım, modele ulaşılabilirliğin denge ve eşitliğine ve kuralların kapsamlı olarak uygulanması gerekliliğine ters düşecektir. Bu inanç kuralları yalnızca ya da özellikle birtakım âlim-yetkin altsınıf dindarlara yönelik değil, herkes içindir. Dinsel bilgi sahibi bir Müslüman ilkesel olarak kendi kendine yeterlidir ya da hiçbir şekilde başkalarına veya din âlimlerine bağlı değildir. (Eğer yeterince bilgi sahibi değilse bu tür insanlara kesin olmayan bir biçimde bağlı olacaktır ve bu çok önemlidir.) Bu nedenle, âlimlere ihtiyaç duymasına karşın, İslam'da resmi bir ruhban sınıfı ya da kilise örgütlenmesi yoktur ve dinsel güç ile cemiyet iç içe geçer. Tocqueville'in belirttiği gibi,

> İslam iki gücün tamamen birbirine geçip karıştığı bir dindir. Bu nedenle bireysel ve siyasal yaşamın neredeyse tüm faaliyetleri dinsel hukukla düzenlenir. [1]

[1] Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cilt III, Paris, 1962.

Tocqueville aynı zamanda dinsel bilgiler ve diğer bilgiler için verilen eğitimin kayda değer özdeşliğini ve ruhban sınıfının yokluğunu da vurgular. Geleneksel İslam'da fakih ile hukukçu arasında bir ayrım yoktur ve ilahiyatçı ile hukukçunun rolleri bir bütün oluşturacak şekilde bir araya getirilmiştir. Uygun toplumsal düzenlemelere ilişkin uzmanlık ile Tanrı'ya dair işlerdeki uzmanlık tek ve aynı şeydir.

Musevilik ve Hıristiyanlık da, İslam kadar olmasa da toplumsal düzen projeleridir. Hıristiyanlık başlangıcından itibaren Sezar'ın hakkını Sezar'a vermeye ilişkin açık bir tavsiye içerir. Siyasal güce sahip olmadan ortaya çıkan ve bir süre öyle kalan bir inanç, denetiminde olmayan ya da henüz denetleyemediği bir siyasal düzenle uzlaşmaktan kaçınamaz. İslam içinde Şii mezhebi öğretisi de -hakkı olanı Sezar'a vererek değil, düşüncelerini kendine saklayıp onun duymak istediklerini söyleyerek- geçici bir temelde böylesi bir uzlaşmanın araçlarına sahiptir. Bu özelliği ve bir şehitlik mitine yaslanması İslam içerisindeki en büyük ikinci mezhep olan Şiiliği, Hıristiyanlığa yaklaştırır. Ancak hızla başarıya ulaşması, ana akım olan Sünni-İslam'ı şehitlikten yoksun bırakarak Batınilik karşısında ikircikli bir duruma düşmesine yol açtı. Batınilik, mezhep üyeleri arasında, tıpkı Dürzilerde olduğu gibi, iç öğretinin, bu öğretiye bağlı olanlar dahil hiç kimsenin anlıyormuş gibi gözükmediği kadar ezoterizme varan bir aşırılığa götürülebilmektedir.[2]

Başlangıçta siyasal olarak dışlananlar arasında parlayan Hıristiyanlık daha sonra da Sezar olmaya cüret etmedi. Bu alçakgönüllü başlangıçlardan itibaren siyasal ılımlılığa yönelik bir potansiyeli muhafaza etmeyi sürdürdü. Teokratik mefkûreler yalnızca kesintili olarak ortaya çıkmaktadır; kilise hukuku, müslüman kanunundan farklı olarak, seküler buyruklardan ayrı dinsel buyruklar anlamına gelir. Teokrasi

[2] Bkz. V. Ayoub ve J. Oppenheimer'ın yayımlanacak tezleri.

yönündeki en uzun soluklu çaba büyük olasılıkla, İslam'a uygun modellerden biri olan, Bizans Sezar Katolikliğiydi.

Ancak İslam'ın başlangıçtaki başarısı öylesine hızlıydı ki, Sezar'a bir şey vermeye gerek kalmamıştı. Museviliğin teokratik potansiyeli de İslam'la karşılaştırıldığında suskunluğunu korumuştu: başlangıçta Vaat Edilmiş Topraklar'ın fethine yönelik bir imtiyaza sahip olunmasına karşın, vaadin yerine getirilmesi ne hızlı ne istikrarlı ne de sürekliydi. Diyasporanın* koşullarının Sezar'ı yerinden etme mefkûrelerini desteklemediği çok açıktı. (Modern İsrail'de parlamenter sistem bir çıkmaza saplandığı için Osmanlı özerk toplumunun yasal kurumları, 'millet' sistemi hâlâ canlı tutuluyor.[3] Parlamentodan destek alma ihtiyacı içindeki koalisyonlar bir bedel ödüyor ve dinsel ilgiye, *status quo*'nun devamlılığını bahşediyorlar. Var olan nispi temsil nedeniyle İsrail, Lübnan'la birlikte, Osmanlı toplumundan kalan bir parça olmayı sürdürüyor.)

İslam'ın bu büyük toplumsal yaygınlığına zemin hazırlayan iki koşul var: hızlı ve erken siyasal başarı ve kutsal mesajın tamamlanmış ve nihai olduğu inancı. İlki, yaşamın bazı alanlarının dindışı otoriteye aktarılmasını engelliyor; ikincisi bu projeye rakip yorumların çıkmasını son derece zorlaştırıyor. Bu tasarı uygulamaya konmalı, başka tasarılara itibar edilmemelidir. Dr. Michael Cook toplumsal hayatın kutsal otoriteye değil, beşeri meşru bilgeliğe dayalı olarak düzenlenmesine ilişkin görece dünyevi ve laik Musevi yaklaşımının, Hıristiyanlığın Tanrı merkezli, bütünleştirici teolojik zihniyetiyle birleştirildiğinde, yetkisini

---

* Yahudilerin Babil'den sürgün edildikten sonra göç ettikleri Filistin dışındaki ülkelerin tümü -çn.

3 Bu, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki birçok dinsel topluluğun merkez devlet tarafından özerk birimler olarak kabul edildiği, aile hukuku gibi belli bazı alanlarda kendi yargılama haklarına sahip oldukları ve merkez devletle bir birim olarak temas kurmalarına izin verilen sistemdi.

kutsal olandan alan, Tanrı merkezli tipik Müslüman meşruiyetini nasıl ortaya çıkardığını da gözler önüne sermişti.[4]

Bu toplumsal yayılmacılık, İslam'ı din sosyologları açısından özellikle ilginç kılmaktadır. Başka geçerli nedenler de vardır. Avrupalı toplumsal arka planı dinin toplumsal rolüne ilişkin sorunların seçimini etkileme eğilimindedir. Müslüman bir bakış açısından bakıldığında ise bu konular yeni bir ışık altında ortaya çıkmaktadır.

İki baskın sosyolojik soru diğer dinlere göre çok daha belirgin olarak Hıristiyanlık tarafından teşvik edildi. Bu iki soru da onun, ya bir uygarlığın doğuşundaki ya da batışındaki rolüyle ilgiliydi. Birincisi şuydu: Hıristiyanlık Roma İmparatorluğunun çöküşüne katkıda bulundu mu? İkincisi: Hıristiyanlığın özel bir bölümü modern endüstriyel uygarlığın ortaya çıkmasında anahtar bir rol oynadı mı? Bu sorulardan birincisinin modası şimdi biraz geçti. İnsanların bu soruyu temel ve zorunlu bulduğu zamandı: saplantıları yeni bir refaha ulaşma çabası değil eski bir uygarlığın korunmasıydı. Ancak Roma İmparatorluğunun çöküşü artık geçerli bir üzüntü kaynağı değildir ve bu felaketin sorumlusu bizim için hararetli bir tartışma konusu olmaktan çıkmalıdır. Durum her zaman böyle değildi. Aziz Augustinus bu tür ithamları çürütmeye dünden razıydı. Daha da şaşırtıcı olanı bu sorunun Augustus (edebiyatın altın çağı) döneminde tekrar ortaya atılmasıydı; Gibbon ve Hume din ve uygarlık arasındaki ilişkileri bu çerçevede gördüler ve vardıkları sonuç Aziz Augustinus'la aynı değildi. Yine de daha sonraları Sir James Frazer'in *Altın Dal*'ı, örtük olarak ya da açıkça, en azından üç din kuramı içerir.[5] En önemlisi ve sanki resmi olanı, din aracılığıyla büyüden bilime ulaşılmasına ilişkin evrimci, üç aşamalı ilerleme kura-

[4] Michael Cook, *Monotheist Sages*, çıkacak.

[5] Sir James Frazer, *The Golden Bough* (*Altın Dal*), Londra, 1971.

mıdır. Bu, öncelikle doğasında var olan akla yatkınlıkta ("benzetmeli büyü"), sonra düzene aykırılığı açıklamaya daha uygun olan inatçılığıyla ruhların değişkenliğinde ve son olarak bilimsel metotlarla şeyler arasında bağlantı arayışı yönteminde bir gelişme olarak tanımlanabilir. Kuramın açıkça görülen zaafı anlakçılığıdır -dinin merkezinde bir nedensellik kuramı olduğu ve insanların önceki tarzın sürekli artan ve tartışmasız yetersizlikleri nedeniyle, bir düşünce tarzından diğerine geçtiği varsayımları. Frazer'in metodu, sonraki antropologların zannettiği gibi, insanın kendine, ilkel olsaydım ne düşünürdüm diye sorduğu bir yöntem değildi; Hume'un *Treatise of Human Nature*[6] (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme)'ındaki insan zihni açıklamasına bakılırsa, daha çok, ilkel insanın gözlemcilerin belirttiği sonuçlara nasıl ulaşacağının sorulduğu bir yöntemdi.

Ancak Frazer dinin törel ve toplumsal etkisini düşündüğünde tamamen farklı konuşuyor ve o zaman Augustusların sonuncusu haline gelerek onların sorusuna dönüyor:

> Ana Tanrıça'nın dini putperestliğin son günlerinde Roma İmparatorluğu'na yayılan ve Avrupa halkını yabancı yaşam idealleriyle besleyerek yavaş yavaş bütün eski uygarlık dokusunun altını oyan birçok benzer Doğu inancından yalnızca bir tanesiydi. Yunan ve Roma toplumu önderliğin yüce amacı olarak bu dünyada olsun gelecek dünyada olsun bireylerden çok, *Ulus* güvenliğini sağlar. Bu yaklaşım, yaşamaya değer unsurlar olarak, Tanrıyla ruhun paylaşımını ve onun ebedi kurtuluşunu aşılayan Doğu dinlerinin yayılmasıyla tamamen değişti. Bu ahlakdışı ve bencil öğretinin kaçınılmaz sonucu olarak, dindarlar kamu hizmetlerinden giderek daha çok feragat edecekti.

---

[6] David Hume, *Treatise of Human Nature* (*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*),Londra, 1969.

Çalışmasındaki üçüncü kuram kesinlikle bilinçli olarak benimsemediği, ancak mükemmel düzenlediği materyalinde örtük olan ve sonradan başkaları tarafından onunkine tamamen yabancı bir ruhta kullanılan bir kuramdı: kültürlerin geniş çeşitliliğinin bilinçdışından ortaya çıkarılan "arketipsel" simgeler arasında bir tür C. G. Jung/T. S. Eliot gezintisi:

> Genel olarak bir kuşağı derinden etkileyen başka bir antropoloji çalışması Altın Dal'a özellikle de iki ciltlik *Adonis, Attis, Orisis*'e minnettarım. Bu çalışmaları bilen herkes ifadedeki belli göndermeleri hemen kavrayacaktır.[7]

Bu nedenle Frazer'in üç kuramından yalnızca biri on sekizinci yüzyıl anlayışı ve onun değerlerini ebedileştiriyor: klasik dinin toplumsal ve kentsel değerlerine bir hayranlık, onun yerini alan öteki dünyaya ait kurtuluşa yönelik bencil ilgiyle zıtlaşma. Ancak bu koşullarda tartışılan konu artık önemini yitirmiştir. Hıristiyanlığı reddetmeyi sürdürenler artık Roma İmparatorluğu'nun hasretini çekmiyorlar.

Diğer sosyolojik konu, aksine, son derece canlıdır. Modern dünyanın ve endüstriyel ya da bürokratik kurumlarının oluşumunda ideolojinin dinsel ya da başka herhangi bir anlamda oynadığı rol, ilgi alanımızın merkezindeki yakıcı bir gündem olmaya devam etmektedir.

Bu iki sorun İslami açıdan bakıldığında tamamen başka bir görünüm kazanmaktadır. İslam, Hıristiyanlıktan farklı olarak, düşman gözlerin suçu dine yükleyebileceği bir çöküşe giden bir imparatorluğun içinde ortaya çıkmadığı gibi önceden var olan yıkılmış ve siyasal örgütlenmesi olmadığı zaman dinsel örgütlenmesiyle sürdürülebilen bir dünya imparatorluğundan ayrılmış bir tür siyasal mirasçı da olmadı. Tam tersine birinin içinde çabucak yayıldığı, diğerini ise sonunda fethettiği

[7] T. S. Eliot, *The Waste Land* (*Çorak Ülke*), Londra, 1969.

iki imparatorluğun dışında doğdu. İlk olarak evrensel dinsel birlik için uğraşan bir imparatorluğun ve sonra da dinle sıkı sıkıya özdeşleşen ve meşruiyetini onun içinde kuran diğer birçoğunun temeli oldu. Müslüman bakış açısından değerlendirildiğinde bu, din sorununa, farklı ışıklar altında ortaya çıkan uygarlıkların toplumsal bir araya getiricisi olduğu şeklinde bir cevap anlamına gelir. İslam ne ondan önceki bir geleneksel uygarlığı çürüttü ne de onun hayaleti gibi yaşadı. Kendi imparatorluğunu ve uygarlığını yarattı

Modern endüstriyel dünyanın kökenlerine ilişkin sorun da Müslüman bakış açısından tamamen farklı görünür. Geleneksel Müslüman uygarlığı, Hıristiyan âlemi gibi, modern endüstriyel dünyanın rahmi değildi. Bu nedenle onun itibar ya da kusurunu bütünüyle yüklenmediği gibi, başarısı da içindeki mezhepçi bir kesimle bağlantılandırılamaz. Modern dünyanın atası değil, kısmen mağduruydu. Ancak oldukça farklı bir mağdur...

Ortaçağın sonunda dört büyük okuryazar dünya uygarlığı vardı. Bunlardan yalnızca İslam'ın modern dünyada sanayi öncesi inancını koruyabildiği görülüyor. Hıristiyan dünyasının inancı tanınmayacak bir hale gelecek biçimde yeniden yorumlanıp düzeltildi. (Modernist Hıristiyan ilahiyatı kavranması zor içeriğiyle, hiçliğe asimptotik yaklaşımıyla, her türlü açık "ussalcılığın" çok ötesinde, sekülerleştirme savının en iyi kanıtını oluşturur). Yaşayan ruhunu izlemek mümkün olsa da Konfüçyüsçülük kendi yurdunda reddediliyor. Ülkesindeki seçkinlerin ne onayladığı ne de önünü kestiği Hinduizm bir halk dini olarak devam ediyor. Bir halkı ve bir Büyük Geleneği kapsayan ciddi bir din olarak yalnızca İslam ayakta kalmayı sürdürüyor. Onun Büyük Geleneği modernleştirilebilir ve bu müdahale dışarıdakiler için bir imtiyaz ya da yenilik olarak değil, İslam'da uzun zamandır potansiyel kutupsallık-

ların bazen sessiz bazen çok tehlikeli olabilen bağlantılı muhalefetini hatırlatmak için İslam içinde Ortodoks merkez ile düzene aykırı günah arasındaki eski bir diyaloğun, bilgi ile cehalet, siyasal düzen ile anarşi, uygarlık ile barbarlık, kent ile kabile, kutsal hukuk ile değersiz insan alışkanlığı, biricik bir Tanrı ile kutsalın gaspçı aracıları arasındaki mücadelenin sürdürülmesi ve tamamlanması olarak gösterilebilir.

Bu nedenle halk ve ilmi değişkenler arasındaki geleneksel içsel ayrım, uyumu sağlamakta gerçekten yardımcıydı. Halk değişkeni kültürel azgelişmişlikle suçlanarak ya da sömürgesel baskının siyasal hileleriyle ilişkilendirilerek reddedilebilirken, "saf" değişken bozulmamış kökenleriyle ve canlanan, ihtişamlı modern gelecekle özdeşleştirilebilir. Eski Büyük Gelenek modern koşullar altında halk âdetlerini çoğaltarak ve devlet içindeki ağırlığını artırarak halk yorumu haline geldi. Şimdi doğal üslûbundaki eski Büyük Gelenek halkın kendini yabancılara karşı, batılılaşmış yöneticilere karşı, kendi reddedilen, "azgelişmiş" basit geçmişine karşı tanınılamasına yardımcı oldu. Bu nedenle bir yandan arınma/yenilenme, öte yandan varsayılan bir eski yerel kimliğin yeniden onaylanması, tek ve aynı dil ve simge dizisiyle yalnızca ve bir tek İslam'da yapılabilir. Önceleri merkezi geleneğin gölgesi olan eski halk yorumu, şimdilerde, geç gelişmesi ve yabancı egemenliği nedeniyle suçlanarak reddedilen bir günah keçisi haline gelmiştir. Bu yüzden İslam modernliğin kaynağı olmasa da çağdaş saflarda yer alanlarla bir araya gelebilir. Hiyerarşi ve coşku onun vazgeçilebilir, sonunda reddedilebilir çevresel biçimleriyle ilgili olurken, merkezi, resmi "saf" değişkenin siyasal ve sosyal eşitlikçi ve ilmi olması, modern dünyaya uyumunu son derece kolaylaştırır. Evrensel okuryazarlığın arzulandığı bir çağda âlimlerin açık sınıfı bütün toplumu kucaklayacak şekilde genişleyebilir ve böylece bütün inananlara eşit ulaşabilirlik sunan Protestan ideali

gerçekleştirilebilir. Çağdaş eşitlikçilik anlayışı yerine getirilir. Avrupa Protestanlığı okuryazarlığı ilerleterek yalnızca milliyetçi bir zemin hazırlarken, 'kitaba dayalı' bir eşitlik için yeniden canlanan Müslüman potansiyel, ikisinden birinin diğerine göre daha yararlı olduğunun kolaylıkla söylenemeyeceği ölçüde milliyetçilikle gerçekten kaynaşabilir. Bunun aksine, örneğin Hinduizm için, bir arınma ve yenilenmeye yönelik her girişim, bu dinin özündeki, modern koşullarla kolaylıkla bağdaşamayacak eşitlikçi olmayan, soya bağlı, hiyerarşik unsurla karşı karşıya gelecektir. [8]

Max Weber inancın ilişkileri sorunu ve modern sosyoekonomik örgütlenmeyle ilgilenen sosyologların en büyüğüdür. Ama Hindistan, Çin ve kadim Musevilik[9] çalışmaları paralelinde bize genel bir İslam sosyolojisi bırakmamıştır, ancak genel olarak modern kapitalizmin kurumsal önkoşullarının Batı'yla kısıtlı olmadığı, ama temel *differentia'yı* (ayırt edici unsur) ideolojik unsurun sağladığı, bunun gerekli yapısal önkoşullarla çakışmasıyla yaşanan ek bir canlanmanın mucizeyi açıkladığı görüşünü tercih etmiştir.

Müslüman davasının böylesi bir görüşü destekleyip desteklemediği merak edilebilir: İslam'ın *differentiae*'si ideolojik olmaktan çok kurumsaldır. Hıristiyanlıkla ideolojik benzerlikler bulunabilir, ancak bunlar tamamen farklı bir çevrede geçerlidir. Kendisi İslam'ın bu genel açıklayıcı stratejisini genişletsin ya da genişletmesin, biri böyle yapmak isterse bu çok uygun olmayacaktır. Müslüman dünyasının istikrarı ya da

---

[8] Louis Dumont, *From Mandewille to Marx*, Chicago, 1977.

[9] B. Turner, *Weber and Islam*, Londra, 1974; M. Rodinson, *Islam et Capitalisme*, Paris, 1966; John Waterbury, *North for the Trade*, Berkeley, Cal., 1972; Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, Austin, Texas, 1979; Sami Zubaida, "Economic and political activism in Islam," *Economy and Society*, cilt I,no 3, 1972.

durgunluğu, ne şekilde tanımlarsanız tanımlayın, kapitalizmin kökenleriyle ilgili kuramlar konusunda ilginç bir karşılaştırma sağlar. Kentler, ticaret ve kentli burjuvazi Müslüman toplumda hayli önemlidir. Püriten bir günah anlayışı daha az gelişmiş olsa da, Batı'nın ekonomik gelişiminde can alıcı rol oynadığı düşünülen benzerlerini çok az hatırlatan kentli ticari grupların ideolojisindeki izlekler ayırt edilebilir. İdeolojik unsurların yokluğunda fark, toplumdaki çeşitli kurumlar arasında ortaya çıkan belirli güç dengesindekinden daha az görülecektir. Müslüman ilahiyatı insanı, elverişli koşullar altında modern endüstriyel dünyayı yaratacak, zorlanımlı ve 'rasyonel' biriktirme eylemine sevk eden saplantılı suç ve iç hesaplaşma eğilimini de kapsadı mı? Uzmanlar aynı kanıda değil. J. P. Charnay'a göre:

> İslam ilk günah iddiasını ortadan kaldırdı, son Vahiy insan tabiatını böyle mahkûm etmedi. İlk günahın olmaması bireysel sorumluluk düşüncesini öne çıkarır...[10]

Marshal G. S. Hodgson ise tersini söylüyor:

> Kur'an'da insanoğlunun temel bir ahlaki seçimle yüzleştiği önceden açıklığa kavuşturuldu. Yarı yolda tereddüt edemezler... Yaratıcılarının verdiği huşu ile yaşamayı seçebilir ve Onun ahlaki emirlerini kabul edebilirler ya da insanoğlu Yaratıcının yolundan sapabilir... (Ama) bir insan yalnızca kendi iradesiyle saf olmayı tercih edemez, insan manevi saflığı yalnızca Tanrı'nın kudretiyle kazanabilir. Temel seçim son derece yaşamsal gibi görünüyor. Manevi yaşamda geriye kalan her şey bu seçimle ilgili olacaktır.
> (...) Bu gerçek, son kozmik felakette kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır, bütün insanların Bizzat Tanrı tarafından açıkça yargılanacağı zaman.

[10] Jean Paul Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris 1977; Pierre Bourdieu, *Cezayir 1960*, Cambridge, 1979.

> Bu nedenle Muhammed insanoğlunun ahlakı sorumluluğunda ısrar etti. Hayat bir oyun değildi, ölçülü bir dikkat gerektiriyordu; insanlar varlıklarının güvencesiyle gevşemeye cüret etmemeliydi. Kıyamette bütün bunların bir anlamı kalmayacaktı. En küçük amellerine kadar hesap vermeden önce insanlar sürekli Tanrı korkusu ve huşuuyla yaşamalıdır...[11]

Bu zihin durumu (insanın henüz desteklenmemiş kendi kudretinde bulunmayan temel ve asli bir tercihin sonuçlarının bütünüyle yüklenilmesi ve bu nedenle hiçbir dünyevi kanıtla teskin edilemeyen kaygısının geçerli olması) ilk büyük ekonomik birikimi, insanın başlıca "seçimi"ni iyi yaptığı yönünde güven tazelemeye yönelik nafile bir girişimin yan ürününe dönüştüren kuramla oldukça benzer görünüyor. Bu nedenle Müslüman kentliler de kendilerini, Tanrı'nın Seçilmişleri olduklarına ikna etmek için sonsuz bir gayret içinde yoğunlaşmaya zorlanmış hissedeceklerdir. Muhakkak bu etkili bölüm birkaç sayfa önce inanmış bir Hıristiyan ve Kuveykır olduğunu içtenlikle söyleyen bir yazarın kaleminden çıkmıştır. İnsan bu oldukça Augustinuscu/Kiekergaardcı tanımlamanın Charnay'ın daha yumuşak bir 'morale actuelle, très humaniste' tarifinden çok, gerçek Müslüman zihin durumuna yakın olup olmadığını merak edebilir.

Araplar Poitiers'de kazanıp fetihlerine devam etseler ve Avrupa'yı İslamlaştırsalardı ne olurdu diye düşünüyorum bazen. Modern ussal ruhun ve onun ticari ve bürokratik örgütlenmedeki ifadesinin Kuzey Avrupa'da nasıl da yalnızca on altıncı yüzyıl neo harici sofuluğunun sonucunda doğabileceğini kesin olarak ortaya koyacak olan İbn Weber'in Harici Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu'na hayran kalıyor olacaktık. Dinin şatafatlı, dalavereci, himayeye dayalı, yarı animistik ve düzensiz dün-

[11] Marshal G. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, 1975.

ya görüşüne olan müzmin eğilimine bakılırsa, eser özellikle, Avrupa Hıristiyan kalsaydı modern ekonominin ve örgütlü rasyonelliğin asla ortaya çıkamayacağını sergileyecekti. Kozmik düzeni dindar eylemler ve bağışları rüşvet olarak sunarak müdahale edilebilir bir şey olarak görme eğilimindeki bir inanç, yandaşlarına yalnızca dine güvenmelerini, düzgün, sistemli ve değişmez bir tarzda üretip biriktirmeyi asla öğretemezdi. Daha çok biriktirmeye devam etmek yerine her zaman kârlarını ezeli ve ebedi saadet biletlerini almak için harcamazlar mıydı?

Müslüman bir Avrupa önceki dinin, Hıristiyanlığın, kronolojik olarak daha sonra gelenden yani İslam'dan yine de nasıl daha nihai ve kesin bir din olduğunu açıklamak için son derece zahmetli, dolambaçlı tartışmalara girme ihtiyacı nedeniyle Hegel'e de sahip çıkacaktı.(Aslında o, bu açıklamayı Avrupa'nın ancak Hz. Muhammed'den sonra gelen Charlemange zamanında Hıristiyanlaştığı gerçeğini hatırlatarak yaptı.) Daha sonra gelen ve bazı makul ve saf din ölçütleri olan İslam hüküm sürseydi, Müslüman bir Hegel için böylesi sorunlar ortaya çıkmayacaktı.[12] Welthistorischer (Dünya Tarihi) izlencesinde utanç verici bir hata olmayacaktı. İnsanlık tarihini sürekli bizim durumumuza göre geliştiren mükemmel bir tarih felsefesinin bakış açısından, Araplar kazanmış olsaydı bu çok daha tatmin edici olacaktı. Çeşitli açık ölçütlerle (evrenselcilik, kitaba dayalılık, tinsel eşitlikçilik, kutsal cemiyette biri ya da bazıları için değil herkes için tam katılımın yaygınlaştırılması ve toplumsal yaşamın rasyonel olarak sistemleştirilmesi) İslam, üç büyük Batı tektanrıcı dini içinde moderniteye en açık olanıdır.

[12] Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1975, s.492: "İslam ... mutlak bir dinin doğumundan sonra gelerek, oldukça uygunsuz bir konuma getirildi."

David Hume ve İslam

Her ne kadar kendisi bir İslamiyetçi olarak görülmese de David Hume'un dinsel sosyolojisi büyük bir olasılıkla İslam'ın toplumsal rolüne ilişkin en iyi yaklaşımdır. Onun *Naturel History of Religion*[13](Din Üstüne) adlı yapıtı bazen, toplumda dinin yerine ilişkin ilk bilimsel çalışma olarak kabul edilir. En iyilerden birisi, belki de en iyisi olmaya devam ediyor. Ancak bu görkemli kitapta yer alan ve özellikle İslamla ilgili olan ana kuramın fazla dikkat çekmediği anlaşılıyor. Örneğin Sir Edward Evans-Pritchard, son dönem çalışmalarından olan *Theories of Primitive Religion*'da[14] Hume'dan bahsediyor ve onun bazı görüşleri üzerine yorum yapıyor, ancak Hume'un din sosyolojisinde yer alan en ayırıcı ve önemli unsurları göz ardı ediyor. Yalnızca Hume'un çoktanrıcılık ve putperestliğin tarihsel önceliğine ilişkin görüşüne yer veriyor. Filozoflar antropologların yaptığından daha iyisini yapamazlar: Bernard Williams'ı[15] okuyan biri de yine benzer bir biçimde, kolaylıkla Hume'un aslında belki de inanmadığı yüzeysel bir tek yanlılığı benimseyip üzerinde yoğunlaştığı sonucuna varacak, ancak kesinlikle inandığı, üzerinde durduğu daha merkezi, savının temelini oluşturan ilginç ve kapsamlı salınım kuramı hakkında ya hiçbir şey bilmeyecek ya da çok az bilgi sahibi olacaktır.

Hume'a tek yanlılığın atfedilmesi, Hume'un bir kuramdan çok gerçeğin basit bir doğrulanması olarak yorumlanabilecek başlangıç değer-

---

[13] David Hume, *Naturel History of Religion*, Oxford, 1976.

[14] Sir Edward Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, 1965.

[15] Bernard Williams, "Hume on religion," *David Hume. A Symposium*, ed. D. F. Pears, Londra, 1973. "... bu çalışmasında *temel* tezi çoktanrıcılığın tektanrıcılıktan önceki bir inanç olmasıdır... çoktanrıcılık tektanrıcılıktan önce gelir ..." Bu Hume'un temel tezi değildi.

lendirmesine dayanmaktadır. Aslında her şey göz önünde tutulursa insanlık son iki bin yılda çoktanrıcılıktan tektanrıcılığa geçmiştir denebilir. Peki bu genelleştirmeyi doğrulayabilecek olan bir yasa mıdır yoksa bir eğilim midir? Kitabın sonraki bölümünde Hume gerçek yasa benzeri eğilimden ne anladığını bize anlatır.

Bu öğretiye dikkat etmiş görünen yegâne yazar Frank E. Manuel'dir, ancak bu konuda fazla kafa yormaz. *Eighteenth Century Confronts the Gods*'ta[16] (Tanrılarla Yüzleşen On Sekizinci Yüzyıl) şunları yazar:

> Hume hiçbir ilerici evrim teorisine sadık kalamadı. Turgot'nun onu dönüştürmeye yönelik ciddi girişimlerine karşın o daima ilerlemeye inananların dışında kaldı. Çoktanrıcılık ve tektanrıcılık arasındaki gelgitler ilerleme fikrinin pervasızca inkârıdır. Hume burada klasik gelenekteki şüpheci bir döngüsel kuramcı olarak ortaya çıkıyor.

Manuel, salınım kuramını "makalenin en zayıf bölümlerinden biri" olarak görüyor. Hume'u, Evans-Pritchard ve Williams'ın hatalı bir biçimde ona güvenmesini sağlayan esas öğretiye sadık kalmamakla suçluyor. Manuel, insanları on sekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan ve on dokuzuncu yüzyılda egemen olmaya yazgılı ilerleme düşüncesine katkıda bulunup bulunmadıklarına ya da hiç değilse ona bağlı olup olmadıklarına göre sınıflandırmış gibi görünüyor. Burada Hume'un görüşlerinin ilgi çeken tarafı böyle bir görüşü benimsemeyi kesinlikle reddetmesine dayanıyor.

Hume aslında tartışmasına Evans-Pritchard ve Williams'ı yanıltan gözlemle başlıyor:

> O halde tarihin açık tanıklığına bakınız. Antikitenin içinde ne kadar derine inersek çoktanrıcılığa sığınan insanların sayısını o kadar artmış

[16] Frank E. *Manuel, The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Harvard, 1959.

görürüz. Herhangi bir mükemmel dine ilişkin ne bir işaret ne de bir belirti vardır. İnsan ırkının kadim kayıtları bize hâlâ yerleşik ve yaygın inanç olarak bu sistemi gösterir.

Bunu açıklamak için ileri sürdüğü ilk düşünce soyutlamanın güçlüğü ve ham zihnin dünyeviliğe yakın kalma eğilimidir:

(...) cahil kalabalıklar kendi kavrayışlarını bütün doğaya düzen olarak bahşeden, kusursuz Varlık'a kadar genişletmeden önce üstün güçlerin bazı alçaltıcı ve arsız anlayışlarını göz önüne almalıdır.

Ancak bu evrimci ve anlakçı taslak -kaba çoğulculuktan, soyut, rasyonel, soylu tekçiliğe geçiş- çok geçmeden ve haklı olarak (ya da Manuel'e göre ne yazık ki) terk ediliyor. Bu Hume'un ahlak psikolojisiyle olmasa da onun epistemolojisiyle kesin bir benzerliğe sahiptir. Onun, duyumun donuk bir kopyasından başka bir şey olmayan, duyumdan soyutlamaya giden tedrici soyutlamasıyla, insan zihninin ilerlemesi görüşüyle tanımlanan bilgi kuramına son derece uygun düşüyor. Ancak tektanrıcılığın görece başarısının rasyonel olarak kabul edilmesinden kaynaklandığını ima eder göründüğü için onun insan güdülenmesi görüşüyle çelişiyor. Hume'un kendisi de, gerçekte *tasarım argümanını*, aslında çoktanrıcılıktan daha rasyonel olan tektanrıcılığı açıkça benimsiyor; ancak çoktanrıcılıktan tektanrıcılığa tarihsel dönüşlerin, bir görüşün diğerine rasyonel üstünlüğünün yaygın kabulü nedeniyle olduğunu açıkça düşünmüyor. Yalnızca mantık değil, popüler din de tutkularımızın bir kölesidir ve (farklı bir anlamda) daha da öte bir şey olabilir. Tektanrıcılığa dönüş, gerçekleşirse ve gerçekleştirildiğinde tamamen başka ve duygusal etkenler nedeniyle olacaktır. Mantıkla bağdaşması, eğer bağdaşırsa, rastlantısaldır.

Ancak daha da ilginç olanı, Hume ilerleme düşüncesini, bir yönde sürekli tek yanlı değişim düşüncesini, terk ediyor ve onun yerine çok

daha şaşırtıcı ve önemli olan salınım kuramını getiriyor. İnsanlar aslında çoktanrıcılıktan tektanrıcılığa geçebilirler, ancak ussal nedenler için değil; üstelik tekrar geri de dönerler ve bu da ussal olmayan güdülere dayanır. Bu Hume'da bulunacak gerçek değerli kuramdır. Hume bu ilginç ve ayırt edici kuramı çoktanrıcılık ve tektanrıcılığın med-cezir olarak gösteriyor.

> Dinin ilkelerinin insan zihnindeki bir tür med-cezir olması, insanların putperestlikten tektanrıcılığa yükselmeye yönelik doğal bir eğilim taşıması ve bir kez daha tektanrıcılıktan putperestliğe gerilemesi dikkate değerdir.

Tahmin edilebileceği gibi bu düşünce salınımının mantıkla bir ilgisi yoktur; korku, belirsizlik, hürmet ve hiyerarşi politikalarıyla ilgilidir. Hume'un din kuramının özü budur.

Dinsel çoğulculuktan tekçiliğe dönüş bir tür rekabetçi dalkavuklukla harekete geçiriliyor.

> Putperest bir ulusta insanlar birçok mahdut ilahın varlığını kabul etseler de, orada yine özel bir tarzda ibadet ve tapınmalarının nesnesi yaptıkları bir Tanrı olabilir, ona kendilerini adayanlar onun gözüne girmek için her türlü hüneri sergileyecekler ve onun, kendileri gibi, övülme ve dalkavukluktan hoşlanacağını düşünerek ona hitaplarında hiçbir aşırılıktan sakınmayacaklar. Korkularının ya da huzursuzluklarının derecesine göre daha ısrarcı davranacaklar, yeni yeni yaltaklanma biçimleri keşfedeceklerdir ve onun Tanrılık unvanlarını şişirmekte atalarını aşanlar bile daha yeni ve daha tantanalı methiye sıfatlarıyla gelen ardıllarına yenik düşeceklerdir. Böylece, sonunda, ardında artık ilerlemenin olmadığı sonsuzluğa ulaşana kadar ilerlerler: daha ileriye gitme ve büyüleyici bir saflığı simgeleme çabasında, açıklanamaz gizeme rastlamazlarsa iyidir.

Böylesi bir Tanrılaştırmaya ilişkin açık örnekler mevcuttur:

Böylece sıradan Yahudilerin yalnızca İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrısı olarak düşündüğü ilah, kendilerinin Yehova'sı ve dünyanın Yaratıcısı oldu.

Ya da:

Kadiri Mutlak'ın kusursuzluklarını kim ifade edebilir? Örneğin Müslümanlar. En soylu işleri bile O'nunkiyle karşılaştırıldığında ıvır zıvır kalır. İnsan kavrayışı onun hudutsuz mükemmelliği yanında daha ne kadar yetersiz kalmalı?

Ancak rekabetçi dalkavukluğumuzla düşüncelerimizin nüfuz edebileceğinin ötesine itilmiş bu ulaşılamaz, kusursuz, gizil Tanrı çok uzak ve çok ulaşılmazdır.

Bu noktada, zıt bir psikolojik ilke devreye giriyor. Kudretli olan ve huşu uyandırana yaklaşırken aracı ya da arabulucuların korumasını arama ilkesi. Bu türden bir güvenilir aracı kullanmak gerekli saygı ve hürmete işaret ediyor ve huzura iyi bir şekilde kabul edilme umudunu artırıyor. Elbette ilahın kendisi de böylesi aracılara ihtiyaç duyar ve bu onların da konumunu güçlendirir. Bu durum sarkacı diğer yönde sallanmaya sevk eder.

(...) ilahlarını mükemmelliğin azami sınırlarını yükselterek, (onlar) sonuç olarak teklik ve sonsuzluk, yalınlık ve ruhanilik atıflarını yaratırlar. Kaba kavrayışa göre neredeyse orantısızlaşan bu arıtılmış düşünceler uzun süre özgün saflığını koruyamaz; nitekim insanlık ve onların yüce ilahı arasına giren ikinci derecede aracılar ve önemsiz temsilciler tarafından desteklenmeye ihtiyaç duyarlar. İnsan doğasını paylaşan ve bize daha benzer olan bu yarı Tanrılar ya da ortadaki varlıklar, bağlılığın temel nesneleri olurlar ve giderek ürkek ve yoksul ölümlülerin ateşli duaları ve methiyeleriyle uzaklaştırılan putperestliği yavaş yavaş geri çağırırlar.

Ancak sarkaç bir kez daha sallanacaktır:

> (...) bu putperest dinler gün geçtikçe daha kaba ve bayağı kavrayışlarla parçalandıkları için sonunda kendilerini yok ederler ve ilahlarını biçimlendirdikleri iğrenç tasvirler met dalgasını bir kez daha tektanrıcılığa çevirir. Ancak insan duygusunun bu alternatif devriminde, putperestliğe geri dönme eğilimi o kadar güçlüdür ki en kapsamlı önlem bile onu engellemek için yeterli değildir. Ve bundan bazı tektanrıcılar, özellikle de Yahudiler ve Müslümanlar etkilenmiştir; dolayısıyla insanlığın yaygın zayıflığı putperestliği doğurmasın diye bütün heykel ve resim sanatlarından uzaklaştılar ve mermerle ve boyalarla yapılan, insan figürleri dahil, tasvirlere izin vermediler.

Hume'un hayranlık uyandıran kuramını esinleyen tarihsel malzeme aşikârdır: Yehova'nın Kenan Baal'ine, reformasyonun (dinde reform) Katolik inançlarına[17] ve İslam'ın kendi çoğulcu eğilimlerine karşı mücadelesi. Paralelliği açıkça vurguluyor:

> Paganizmdeki kahramanlar tam olarak papalıktaki azizlerin ve Müslümanlıktaki kutsal dervişlerin karşılığıdır.

Bu tektanrıcılığa doğru Drang (itilim) görüşünün, onu salt bir rejimin uzun ömürlülüğünün -böylece yalnızca zamanın geçişi sonuçta Avrupa monarşilerini Doğu monarşilerinin çizgisine getirecektir- sonucu olarak açıklayan, on sekizinci yüzyıl şarki despotizm kuramıyla bir mantık benzerliği vardır. Rekabetçi dalkavukluğa bulaşan insanlar kim güçlüyse ona yönelir. İnsanın iktidar süresi uzadıkça tebaasının, amaçlarına destek için ona yaltaklananların tümünün boyun eğmedeki rekabetiyle o, daha da yüceltilir. Üstün ilahın durumunda, en üstünler

---

[17] Aziz-tapımının geç antik dönemde ortaya çıkması üzerine bkz. Profesör Peter Brown'un çalışmaları, özellikle de *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, Araştırma, 1977; "A Dark-Age crisis: aspects of the iconoclastic controversy," *The English Historical Review*, cilt CCCXLVI, Ocak 1973.

çok geçmeden tükenirler ve öncelikle tasavvurun, hatta sonra kavramsallaştırmanın ötesindeki, her türlü mukayesenin dışındaki, sözü edilemez ve ulaşılamaz uzaklıkta olan saygı nesnesi biricikleşir.

Ancak o zaman tersine bir süreç işlemeye başlar. Mütevazı ricacılar yerlerini bilir ve öylesine huşu uyandıran bir otoriteye yaklaşmaya cesaret edemezler. Bu nedenle bu dünyada olsun (rahipler, yaşayan azizler), öteki dünyada olsun (ruhlar, ölmüş azizler) daha az yüceltilmiş aracılar ararlar. Ancak yatıştırılmaları ve teskin edilmeleri için bunların da övülmeleri gerekir ve rakip ricacılar sunulan nesnelerde ve övgüde yarışa girerler -ve dolayısıyla bu ikincil hürmet nesnelerinin bazıları en yüce olana rakip görünene kadar yüceltilerek panteon yeniden canlandırılır. O zaman aksi yönde salınım için sahne bir kez daha kurulur.

Hume'un kuramında dikkat çeken iki zayıflık vardır: sarkacın salınım mekanizmasını insanın kalbine yerleştirmesi ve değişimlerin meydana geldiği toplumu fazlasıyla ihmal etmesiyle son derece psikoloji ağırlıklıdır ve önemli bir çelişki taşır. Önce çelişkiye bakalım.

Hume Protestan bir İskoçyalıydı. Ayrıca bir Aydınlanma adamıydı. Elbette bu iki saygın kimliğe karşı olan bir yasa yoktur. Ancak bir yasa, yani aynı anda her ikisi birden olmayı olumsuz etkileyeceği anlaşılan Çelişmezlik İlkesi vardır. Protestanlar paganizmdeki kahramanların "tamamen" Katolik inancındaki azizlere tekabül ettiğini düşünür:

> Hercules'in, Theseus'un, Hector'un, Romulus'un yeri, şimdi Dominic, Francis, Anthony ve Benedictus tarafından dolduruluyor. Reformasyonla denetim altına alınmadan önce Bakire Meryem, yalnızca iyi bir kadın olmaktan öte Kadiri Mutlak'ın çoğu yüce sıfatını gasp etme noktasına ilerlemiş...

Bu iyi bir Roma-Katolik karşıtı materyaldir ve bunun üzerinde gelişen tartışmanın ana teması Katolik inançları ile paganizmin özdeşli-

ğinin altını çizmektedir. Bu özdeşlik her halde Hume'un salınım kuramıyla ima ediliyor. Papalık sistemi içinde yalnızca daha münhasır Yehova Üniteryen ibadetin bir kez daha geriye, dinsiz putperestliğe kaydığı tarihsel olarak özgül teamüldür. Aslında bu her halde birleşme öncesi günlerdeki Katolikliğin standart Protestan teşhisidir. Teşhis ona iliştirilen her türlü değer yargısından bağımsızdır. Nietzsche kesinlikle bir yeniliğe karşı genel tepki, bir Alman ve İngiliz tezahürü, asil Romalı değerlerin Rönesans'ta yeniden doğuşuna karşı *hınç* olarak gördüğü için Luther'i ve reformasyonu istismar etti. Değerlendirmeyi tersyüz etse de teşhise katıldı.

Ancak Hume'un eserindeki cümleleri yan yana koyduğumuzda, esas itibarıyla onun klasik putperestliğe açık hayranlığı ve yerini alan nispeten Üniteryen Hıristiyanlığı hakir görmesiyle, on sekizinci yüzyıl Augustus ifadesini de buluyoruz. Eski zaman kahramanlarının papalık sistemindeki azizlerin tam karşılığı olduğunun söylenmesi gerçeğine rağmen, ikisi arasındaki zıtlık aşağıda gözler önüne seriliyor:

> Canavarların mahvedilmesi, tiranların boyun eğmesi, kendi yurdumuzun savunması yerine; dayaklar ve perhizler, korkaklık ve tevazu, gurursuz itaat ve köle gibi boyun eğme, insanlık içinde semavi itibarın araçları oluyor.

Ya da:

> Brasidas bir fare yakaladı ve ısırılınca onu bıraktı. Böyle aşağılık bir şey yoktur dedi, ama insan ancak kendini savunacak cesareti varsa, güvende olabilir. Bellarmine, sineklerin ve diğer tiksindirici iğrenç böceklerin üzerine üşüşmesine sabırla ve acz içinde razı olur. Çektiklerimiz için bizi ödüllendirecek cennetimiz olacak dedi: Ama bu zavallı yaratıkların bu dünyanın eğlencesinden başka bir şeyleri yok. Bir Katolik aziz düsturuyla bir Yunan kahramanı düsturu arasında böyle bir fark vardır.

Zıtlık ortadadır. Klasik putperestlik kente ve bu dünyaya yöneliktir. Hıristiyanlık ve özellikle Katoliklik, bencil bireysel kaygıyı öbür dünyadaki refaha yönelterek, iki misli zararlıdır. Çok sonra, Sir James Frazer, kendisini hatalı neden-sonuç ilişkisi kuramıyla aynı seviyeye getiren, resmi, akla dayalı din kuramıyla haşır neşir olmadığı zaman, benzer yoldan gider:

> Dünyaya tepeden bakan ve vecit içinde cennetin tefekkürüne dalan azizler ve münzeviler, vatansever ve kahraman eski idealin yerini alarak, halkın gözünde insanlığın en yüce ideali haline geldiler. Kendilerinin ve başkalarının ruhlarını kurtarmanın endişesinde, maddi dünyadan ayrılmaya, ölmeye razıydılar. Ortaçağın kapanması Avrupa'nın doğal ideallerine, romantik dünya görüşlerine döndüğünü gösterdi. Doğu istilası yükselişi tersyüz olmuştu. Dalga çekilmeye devam ediyor. [18]

Hume'da yan yana gelen bu iki görüş arasındaki çelişki aşikârdır. Büyük öncül: klasik putperestlik hayranlık vericidir. Küçük öncül: Katoliklik klasik putperestliğin hafifçe kamufle edilmiş değişkesidir. O halde basit bir çıkarsama kaçınılmaz olarak şu sonuca götürür: Katoliklik hayran olunacak bir şeyin hafifçe kamufle edilmiş değişkesidir.

Ancak bu kuşkusuz Hume'un asla varmadığı bir sonuçtur. Küçük öncülün hayranlık değil, aşağılayıcı bir alay içerdiği iddia ediliyor. Eğer alay temeldeki konu değil de kamuflaj üzerinde odaklansaydı çelişmeden kaçınılabilirdi. Sonradan temeldekine hayranlığını sürdürecekti -ve yalnızca samimiyetsizlik şiddetle reddedilecekti. Böyle bir görüş gerçekten tutarlı olabilse de Hume'un görüşü değildir. O bu tür dinsel çokçuluğun Katolik değişkesini açıkça nefretle reddediyor. Yalnızca Üniteryen cilası nedeniyle değil, çoğulculuğa karşı genel olarak kaygıları bulunmasından dolayı:

---

[18] Frazer, *Altın Dal*.

> Çoktanrıcılık ya da putperest tapınma tamamen bayağı gelenekler üzerine kurulduğundan barbar ya da sapkın, herhangi bir uygulama ya da görüşü onaylamak gibi bir uygunsuzluğa açıktır...

Hıristiyanlığın sonraki muhalifi Nietzsche, Hume'dan daha idrakli ve tutarlıydı ve yalnızca yeniden canlanan putperest kurallar tarafından yeterince saptırılmış olsaydı, o zaman bu dine ilişkin en azından söyleyecek bir şeyler bulunacağını ileri sürdü:

> Rönesans'ta klasik düşüncenin göz alıcı ve uğursuz bir yeniden uyanışı, asil tarzın egemenliği vardı: Roma da kilise denilen ve bir ekümenik sinagog özelliği taşıyan yeni, baskın Musevileşmiş Roma'nın ağırlığı altında uyanan bir ceset gibi canlandı.[19]

Hume bu tür kelimelerle en azından Rönesans Katolikliğini onaylamış olsaydı, onun dünyasal klasisizmini tanımakla, konumu ahlak açısından tutarlı olacaktı. Ancak onun bayağı, çoğulcu bir din için tepkisinin en azından hoşgörüsüz "öte dünyasal" tekçiliği tanımayışı kadar sert olduğu açıktır. Titiz, bilinçli bir Üniteryen, ahlaksal ve politik açıdan hoşgörülü bir çoğulcu ile özünde birdir. Üniteryenler A. N. Whitehead'ın işaret ettiği gibi, olsa olsa tek Tanrı olduğuna inanırlar.

Bununla birlikte tutarsızlık ve gerilim yalnızca kabul ve retteki kararsızlığın sonucu değildir: dinin son derece ilginç siyasal sosyolojisindeki çelişmeye taşar.

> Putperestlerin hoşgörülü mizacı, hem eski hem modern dönemlerde, herkes için son derece açıktır... Delfi kâhinine hangi ayinler ve ibadetin Tanrılar için en makbulü olduğu soruldu. Her kentte meşru olarak onaylanmış olanlar, diye yanıtladı kâhin.
> ... Romalılar fethedilen halkın Tanrılarını çoğunlukla benimsedi ve böl-

[19] F. W. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Harmondsworth, 1973.

gesinde ikamet ettiği bu yerel ve kavime ait ilahların niteliklerini asla tartışmadı.

Tezat açıktır:

Tanrı'nın birliğine inanan neredeyse bütün dinlerin hoşgörüsüzlüğü çoktanrıcıların muhalif ilkesi kadar dikkat çekicidir. Yahudilerin amansız tutucu yapısı iyi bilinir. Muhammediler daha kanlı kurallarla yola çıktılar...

Hume entelektüel üstünlüğün tekçilerden yana olması konusunda açık olsa da, uygar değerler ve hoşgörü çoğulculardan yana görünecektir. Ama bir çelişki geliyor:

eğer Hıristiyanlar arasında, İngilizler ve Hollandalılar hoşgörü ilkelerini benimsemişse, bu tuhaflık, bağnazların ve rahiplerin sürekli muhalefetine karşı, uygar iradenin sarsılmaz azminden çıkmıştır.

Başka bir deyişle, Hume genel kuramında, en azından Protestan çoğunluklar olarak ve bu nedenle tektanrıcılığa yakın İngilizler ve Hollandalıların daha çok değil daha az hoşgörülü olmaları gerektiğini işaret ediyor. Bu böyle olmadığından, 'tuhaflık' uygar iradenin sarsılmaz azmine sığınılarak açıklanıyor. Ancak neden bu değildir. O zaman hoşgörü için bütün sorumluluğu 'uygar iradeye' veren tuhaf bir on altıncı ve on yedinci yüzyıl İngiltere tarihi olacaktır. Üstelik Hume bu konuda çok nettir. Naturel History'den ayrı olarak, 'Of Supertition and Enthusiasm' (Hurafe ve Coşkuya Dair) başlıklı büyüleyici denemesinde [20] bu iki dinsel aşırılığı ayırıyor ve bu konuda söyleyecek çok şeyi olan Hume'un orada söyledikleri History of England çalışmasında da tekrarlanıyor. [21]

---

[20] David Hume 'Of Supertition and Enthusiasm' *Essays Moral, Political and Liberty*'de.

[21] David Hume, *History of England*, Chicago, 1975.

Hume hurafeyle, kabaca, din adamı egemenliğinde çoğulculuğu ve coşkuyla, tekçi dinsel şevki anlıyor. Bu çelişkiye ilişkin alıntıya değer üç görüşü şöyledir:

> (...) hurafe, ruhban iktidarının işine gelir ve coşkunun bu iktidara zıtlığı mantık ve felsefeden geri kalmaz hatta daha da fazladır.
> (...) coşkuya atılan dinler ilk doğuşlarında hurafeye bulaşanlardan çok daha şiddetli ve zorbadır; ancak çok kısa bir süre içinde ılımlı ve müşfik olurlar.
> (...) hurafe sivil özgürlüğün düşmanıdır ve coşku onun dostudur.

Bu süreci haklı olduğunu tahmin ettiğim bir yaklaşımla, tekçi dinlerin karakteristik özelliği olarak değerlendirse de, bu görüşlerin ikincisi 'karizmanın kanıksanması'nı bekliyor. Weber'in kanıksanma formülü bu ayrımı yapmıyor ve bunun bir yanlış olduğunu düşünüyorum. Çoğulcu dinlerde karizma, bir benzetme yapılırsa, kanıksanmış doğuyor ve böyle bir duruma düşmüyor. Kanıksanma daha çok bizim Üniteryen dünyamızın özelliğidir.

Üçüncü fikir de bu noktayla ilgilidir: İngiliz ve Hollanda hoşgörüsünü açıklamak için 'uygar iradeye'ye sığınmanın çok ötesinde doğrudan hoşgörüyü tercih eden bir dinsel yaklaşımı belirtiyor. (Coşku açıkça Reformasyon'un doğurduğu kitabi ve Üniteryen bir şevki kapsar.)

Bütün bunlardan kuşkusuz Hume'un başlangıçtaki tekçi/çoğulcu şemasının çok basit olduğu sonucu çıkmaktadır. Sivil özgürlüğün önkoşuluna ilişkin yalnızca bir çelişki çerçevesinde biçimlendirilebilecek bir genelleştirme yoktur. Bu tasarıdan anlaşıldığı gibi tekçiliğe inananlar, kitabi olanlar, hoşgörüye her zaman (aslında bazen yaptıkları gibi) düşmanca yaklaşacaklar ve çoğulcular tekçiliğin ince cilasıyla kaplandıkları zaman bile aslında onlardan her zaman talep edilemeyecek uygar değerlere uygun olacaklardır. Hume, Avrupa için haklı olarak

her iki sonucu da reddediyor. Üniteryenizm özgürlüğü erken modern dönemlerde kuzeydoğu Avrupa'nın bazı bölümlerindeki özel koşullar altında doğurdu ve ruhani çoğulculuk çoğu kez muhalif kaldı.

Ancak başlangıç şeması ya da onun koşullarında dile getirilen salınım kuramı kolayca reddedilmemelidir. Yalnızca titizce incelenip ayrıntılandırılmayı gerektirmektedir. Örneğin insan, toplumdaki çoğulcu 'rahiplerin' Hıristiyanlık âlemi içindeyken olduğu gibi, herkesi kucaklayan tek hiyerarşide birleşip birleşmediğini ya da Müslüman dinsel tarikatlarında ya da kutsi neseplerde olduğu gibi küçük ve rakip örgütlenmelere ayrılıp ayrılmadığını bilmek ister; insan niçin bazı halk sınıflarının ruhban egemenliğindeki iktidarın çok güçlü düşmanı olan bu dinsel 'coşkuya' özellikle hassas olduklarını ve hangi kategorideki insanların genel olarak bu yaklaşımı cazip gördüğünü bilmek ister ve bu sınıfı teşhis ederek düşmanlarının kimler olduğunu ve kime korku saldıklarını sorabiliriz. Üniteryenler özgürlük için ayağa kalkacak güdüye (azınlıkta çoğunluktan alınan miras olarak bulunan) sahipler mi? Bunu rahatça yapabilecekleri yerleri var mı?

Her şeyden önemlisi bu grup onu dinsel özgürlükten yoksun bırakacak tekelci ruhban sınıfla işbirliği içindeki güçlü bir merkezi devlet tarafından korkutuluyor mu? Yoksa kendileri genellikle, liderlik için, kendi adına davranan ve tamamen ayrılmış ruhban sınıfa son derece saygılı olan, acımasız, kabile örgütlü, çapulcu kırsal vicdansızların daha büyük korkusu altındalar mı -ve bu durumda merkezi güç bir törel otorite olarak bu 'coşkun' ruhban sınıfa uyarken ya da onun kendi meşruiyetini sağlamasını beklerken, kabile mensuplarından korunmak için bu merkezi güce yönelirler mi? Bu sınıfın törel otoritesi ve onun Üniteryen kitabiliği yönetim üzerindeki yegâne (ve üyelerinden bazıları onları kabilelerle birleştirdiğinde) merkezi otoriteyi tehdit edebilecek

ve bizzat devirebilecek türde bir denetim midir? Muhtemelen coşkunlar, bu koşullarda yine de öyle hoşgörülü değildir -ve yalnızca devlet ve ruhban sınıfın olduğu, korkulacak kabilenin olmadığı başka durumda hoşgörü şampiyonu olabileceklerken, Hume'un baştaki Üniteryenizmin kötümser gidiş beklentisine uygun davranırlar.

Başka bir deyişle bir 'coşkucu' (tekçilik yanlısı, sofu, kitaba dayalı) burjuvazi zorlayıcı fikirlerini başkalarına kabul ettirme umutlarını yitirecek kadar güçsüz olduğunda özgürlük yanlısı olabilirken, kabile ve devlet arasında kaldığında ve devletin hem baronları hem kabile mensuplarını terbiye ettiği zaman, devlet tekelinden başka korkacak bir şey kalmadığında, gerçekten bir özgürlük düşmanı ve bir devlet dostu olabilir. Avrupalı coşkunları özgürlük değerine döndüren muhtemelen bu özgül tablodur.[22] Hume bu zıtlaşmanın yer aldığı değişik siyasal tabloları -özellikle coşkunlara yönelik diğer tehditleri ve toplumun diğer parçalarına göre gücünün derecesini- göz ardı edip yalnızca coşku/hurafe zıtlaşmasını kullanarak bu işi beceremiyor ve kendisiyle çelişir görünüyor.

Bu nedenle 'Of Supertition and Enthusiasm' parlak çalışmasında kuzeydoğu Avrupa'yı modernliğin, modern liberal toplumun doğum yeri yapan ayırıcı özelliklerinin tezahürünün bir Protestan Ahlak ku-

[22] Bkz. André Adam, *Histoire de Casabalanca (des origines à 1941)*, Aix-en-Provence, 1968, s. 158, n. 58: 'Vatandaşlar genellikle asilerdir. Ayaklanmalar bu imtiyazları Ortaçağ Avrupasında toplumsal özgürlükleri kuran hükümdarlarından asla alamaz. Temel neden bana kabilelerin kentlere karşı onları sultanların korumasına iten sürekli tehditleri olarak görünüyor. Bu olgu... Fas'ın çok ötesine uzanıyor ... bütün İslam'a ... insan hoş bir kentsel uygarlığın serpildiğini görüyor, (ancak) kamu hukuku kavramı kentsel yaşamla zıtlaşma içindeydi.' Bu bana 'kamu hukuku' kavramının değiştirilemeyen bir güç dengesini yansıttığını gösteriyor. Tüccar ve memur taşralılar kabile ve devlet arasında kaldılar.

ramını kesin olarak ifade etmeye çok yaklaşıyor. Toplumun ekonomik yönlerinden çok siyasal özellikleriyle meşgul olduğunu (haklı olarak) itiraf etmek gerekiyor. *Naturel History of Religion* eserindeki göz alıcı yaklaşımlarıyla gözlemlerine yansıyanlar arasındaki açık çelişki ilginçtir. Gerçek altın çağ tarzında, makul olarak, uygar törellik ve hoşgörünün hayranlık uyandıracak klasik birlikteliğini güçlendirdiğine inanılan unsur (Hıristiyanlığın daha uç biçimleriyle örneklendirilen) hurafe değil, coşkunluktur. Uzun çalışmanın niteliksiz tartışmasında coşkunlar aslında bazen olduğu gibi özgürlüğün yeminli düşmanı kalacaklardı. Hume neden onun düşmanı olmakta ısrar etmediklerini açıklamak için ancak şevklerinin rutinleşmesine sığınabilirdi:

> Coşkunun ilk ateşi söndüğünde insanlar, bütün fanatik mezheplerde, doğal olarak kutsal konularda büyük bir ihmal ve kayıtsızlığa düşerler; aralarında dinsel özü desteklemekle ilgili yeterince yetkili bir insan grubu yoktur; ortak yaşam dünyasına girebilecek ve kutsal ilkeleri unutuluştan koruyacak ayin, tören, kutsal âdet yoktur... önceden çok tehlikeli yobazlar olan mezhep üyelerimiz şimdi artık çok özgür akılcılar olurlar...

Kesinlikle böyle değildi, düzene uymayanları modern dünyayı inşa etmeye sevk eden yalnızca unutuş ve ihmal değildi, güçlü bir devamlılıktı. Aralarında öyle özel bir 'insan grubu' olmamasından değildi, tersine özel grubun görevlerinin yerini, toplumu oldukları ve devam edecekleri duruma getiren, tüm üyelerinin ruhani ışığı aldı. Weber'in sonradan gördüğü gibi önemli olan papazlığın olmaması değil, onun evrenselleşmesiydi.

Daha makul Weberci açıklamada onları sonunda özgürlük dostlarına dönüştüren unutuş değil, kesinlikle şevklerindeki sebatkârlıktı. Amerikan demokrasisini mümkün kılan, Tocqueville'in belirttiği gibi,

ruhani ışığın etkililiğiydi. Ancak İslam'daki muadillerinin kabilelerden korkması için çok fazla nedeni vardı ve aslında genellikle onun güçlerini sınırlama gayreti içinde siyasal otoriteyle çok fazla özdeşleşti. Onun üyelerinin dönüşümlülüğü için bazen yardımcı olabilirlerdi. Hume'un ilgilendiği coşkunların böylesi korkular için özellikle '45 olayındaki (Hume'un kendi ülkesi ve zamanında ortaya çıkmasına karşın İbn Haldun'un dünyasına onun dünyasından çok daha yakın bir olay) başarısızlıktan sonra pek nedenleri yoktu.

Bu ince noktalar Hume'u kendisiyle böyle çelişkiye düşüren, istisnalar, 'eşsizlikler' olarak algılanabilir. Bu titizlikler aynı zamanda onun fazlasıyla psikolojik modelini toplumsal çeşitliliğe daha duyarlı hale getirecektir. Gereken titizliği İslami materyaller açısından gerçekleştirmek için ilginçtir.

İbn Haldun

Hume'un modeli psikolojikti. Sistem zorluklarla karşılaştığında, toplumsal unsurlar ancak *ad hoc* (buna mahsus) olarak sunulma eğilimindedir. Bu modeli Müslüman toplum bağlamında denemek istersek büyük İslam sosyoloğu İbn Haldun'la başlamak gerekir.

Birey olarak insan kalbindeki temel unsurları belirlemesi nedeniyle İbn Haldun asla fazla psikolojik eğilimli olarak suçlanamaz. Onun görüşünde önemli melekeler ve özellikler bireylerin ruhunda değil toplumlarda ve çevrededir. Hume'un sosyolojisinin bir yanda bilinçli olarak övgüye değer tekçilik ve diğer yandan toplumsal ve törel olarak övgüye değer (vatandaşlığa ait, bu dünyacı, coşkun olmayan ve hoşgörülü) çoğulculuk arasında ikilemde kaldığı yerde İbn Haldun'un temel ikilemi çok daha trajiktir ve düşüncesinin merkezinde çok daha

çarpıcı bir yer tutar. Hume omuzlarını silkeleyebilirdi; akıl açısından tekçiliğin üstün olduğunu biliyordu, ancak insanların onu benimsediği zaman bunu yanlış nedenlerle yaptığını da biliyordu, öyle ki insanların görüşlerindeki entelektüel erdem harekete geçene kadar -çoğulculuk özellikle, en azından uygun koşullarda, onlara şeytana karşı direnmeyi, ülkeleri ve özgürlükleri için savaşmayı ve diğerlerinin Tanrılarına hoşgörülü olmayı da öğrettiğinden, çoğulcu olabilirlerdi. Özellikle uzak ve gizil tek ilah tamamen yanlış nedenlerle saygı gördüğünde, namert Üniteryenlerden daha iyi olan uygar ruhlu putperestleri tercih edebilirlerdi. Hume'un ilgilendiği, insanları eşsiz tek Tanrı'ya götürenin Akıl Yolu'nun gücü ve açıklayıcı bir unsur olarak hoşluğu değil, korku olmasıydı ve temel düşünce güçlünün en iyi yatıştırılma yolunun dalkavukluk ve mutlak dalkavuklukla mutlak güç olmasıydı.

İbn Haldun'un görüşündeki ikilem daha trajik ve bir o kadar da derecede çözülemezdi. Onun görüşünde siyasal, toplumsal ve yurttaşlık erdemleri aslında dinsel çoğulculukla değil kabile yaşamıyla teşvik edildi. (Kabilesel yaşam, dinsel çoğulculuğu tercih edebilir, ancak bu onun dikkate almadığı bir başka konudur.) Diğer yandan da uygarlığın ve süzülmüşlüğün yurttaşlık erdemleriyle uyuşmayan erdemleri kent yaşamıyla teşvik edildi. Komünal, yurttaşlığa ilişkin bir öze ya da uygarlığa sahip olabilirdiniz -ama ikisine birden değil.

Platon bir zamanlar benzer şeyler söylemişti:

> Biz yalnızca toplumun kökenleriyle uğraşmıyoruz, uygarlığın nimetlerinden yararlanan bir toplum için çalışıyoruz (...) devletimizi yine genişletmek zorunda kalacağız (...) önceden yeterli olan ülke artık çok küçük kalacak (...) komşumuzun bir dilimine gereksinimimiz olacak (...) bu bir ordunun eklenmesi demektir(...) [23]

[23] Platon, *Devlet*, ed. F. M. Cornford, Oxford,1973.

Platon için gösterişsiz kendine yetmeyi olanaklı kılan uygarlıktır ve bu nedenle fazlasıyla artan gereksinimlerini karşılamak için devlete özel bir ordu ve yönetici sınıf eklenmesini gerektirir ve bu siyasal sorunu yaratır ya da şiddetlendirir. Platon ve İbn Haldun uygar bir kentin alelade vatandaşlarının -tamamen farklı nedenlerle de olsa- genel olarak savaşmayacağında birleşirler: Platon uzmanlaşma ve iş bölümünde ısrar ederken (ayakkabı tamircisi ayakkabıyla uğraşır) İbn Haldun uzmanlaşmasıyla toplumsal bağlılık ve askeri ruhun doğasına aykırı düşen kentsel yaşamdan bahseder. Platon uygarlık öncesi toplumun savaşa ihtiyaç duymayacağına inanır -imrenmez ve başkalarının açgözlülüğünü tahrik etmeyecek kadar yoksuldur. İbn Haldun yoksul olsun olmasın kabile üyelerinin saldırı hedefleri olduğunu ve yaşamak için savaşmaları gerektiğini çok iyi bilir.

İki düşünürün görüşleri arasındaki zıtlık onların dünyaları arasındaki bir zıtlıktır. Eski Yunan kenti bir toplumdu ve kendi dünyası içinde bir toplum modeliydi. Ama İslam dünyasında kent hem bir toplum modeli hem de antiteziydi. O halde bir Müminler toplumu nasıl mümkün olur? Bu gerçek ya da varsayılan kan bağı ve güçlü bağlılığıyla, kesinlikle kabile toplumunun antitezidir. Bunlar kendi kelimeleri olmasa da bu zıtlık İbn Haldun için temeldir.

Platon için uygarlığın bedeli kendi maddi önkoşullarını orduların gücüyle savunma ihtiyacıdır ve bir bakış açısından Cumhuriyet bu bedelin en iyi nasıl ödeneceğinin formülüdür -zengin ve uygar kentin iç istikrarı ve dış savunmasını garanti altına alacak, siyaset ve eğitimle ilgili düzenlemelere yönelik bir projedir. Sürüyü koyunları taciz etmeden kurtlardan koruyacak çoban köpeklerinin temin edilebileceği şekilde tasarlanmış bir projedir. Marksist görüşteki gibi, hükmetme ekonomik kökleri olan bir tabakalaşmanın sonucudur.

İbn Haldun kural koyucu bir siyasal filozoftan çok pozitif tanımlayıcı bir sosyologdur; ayrıntı noktalarında tavsiyede bulunsa da genellikle toplumu bulduğu gibi kabul eder. Kentin askeri ve siyasal ehliyetsizliği, yansımalarını gözlemlediği, ancak bundan kesin bir çözüm beklemediği, yalnızca bir başlangıç noktasıdır. Çoban köpeklerinin nasıl ortaya çıktığını açıklar ancak nasıl eğitileceklerinin ve hatta hızlı bir bozulmadan nasıl korunacaklarının yolunu açıkça göstermez.

> Bedevi becerikliliğe yerleşik halktan daha yatkındır... cesaretlendirilmeye yerleşik halktan daha açıktır... bunun nedeni yerleşik halkın kolaya ve tembelliğe alışmış olmasıdır. Zenginlik ve refah içindedirler. Yaşamlarının ve mülkiyetlerinin savunmasını kendilerini yöneten vali ya da hükümdara ve onları korumakla görevli milise bırakmışlardır. Onları çevreleyen surların ve koruyan istihkamların içinde tam bir güvenlik duygusuna sahiptirler... Art arda gelen kuşaklar böyle bir yaşam içinde yetişmişlerdir. Aile reisine bağlı kadınlar ve çocuklar gibi olmuşlardır. Sonuçta bu bir karakter özelliği olmuştur... [24]

Bu kentliler en azından potansiyel olarak özgürken köylülerin baskı altında tutulduğu Avrupa'dan tamamen farklıdır.

İbn Haldun'un bildiği dünyada, kentte oturanlar gerçekten hiç vatandaş olmuş gibi görünmezler. Sorumluluğu, eksiğini başka yerde doldurma gereksinimindeki yöneticilere bırakırlar. Bu bir çözümdür. Kentsel yaşam ve siyasal sorumluluk tezat oluşturur. Bu bütün kentliler için geçerli değildir ama bir standart olmuş olmalıdır. Örneğin 'özellik-

---

[24] İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Franz Rosenthal, Londra, 1958. Bu bölümdeki İbn Haldun'dan yapılan tüm alıntılar bu kaynaktandır. İbn Haldun'la ilgili olarak örneğin bkz. Muhsin Mahdi, *İbn Haldun'un Tarih Felsefesi*, Londra. 1957, özellikle IV. bölüm, H. R. Trover-Roper, *Historical Essays*, Londra, 1957, V. bölüm ve A. Cheddadi, "Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldun," *Annales*, Mayıs-Ağustos 1980.

le İspanya'da yaşayanlar... ülkeleri... kabile grupları olmadığından grup duygusunu unutmuştur.' İbn Haldun'un bulmadığı ancak işaret ettiği tek çözüm bu iki unsuru bir araya getirmektir. Onun işi toplumsal çözümler icat etmek değil nasılsa ortaya çıkmış olanları analiz etmektir.

Ancak bu iki toplumsal unsuru bir araya getirmek kolay değildir:

> Yabani Bedeviler, kaba, kibirli, tutkulu ve liderlik hırsı içinde olduklarından birbirlerinin boyunduruğu altına girmekten en çok kaçınan kavimlerdir. Beklentileri nadiren çakışır.

Ancak bir çözüm vardır:

> Peygamberlik ya da ruhban sınıfıyla bir din olduğunda kendi aralarında bir sınırlayıcı etki sözkonusu olacaktır... O zaman buyruk altına girmeleri ve birlik olmaları kolaydır...
> (...) Bu İslam'daki Arap hanedanıyla açıklanıyor. Din liderliklerini dinsel hukukla kaynaştırdı.

Platon muhtemelen kentinin mütevazı düzeninden çok şey beklemediği gibi bu zanaatkâr ve tüccar sınıfın uzmanlıklarını terk ederek savunma ve siyaset gibi onu ilgilendirmeyen şeylere karışmasını da arzulamadı; bununla birlikte işleri bu konularla ilgilenmek olanlar zaten fazlasıyla kentin parçasıydılar. İbn Haldun'un bu paragrafındaki çarpıcı nokta kentte oturanların kendileri kentli olmayan yöneticilerle zıtlaşmış olmasıydı.

Bozkırın kabile insanları kent halkına muhalif tutuldular:

> Kırsalın Bedevileri kırsal bölgede yalnızdılar ve milise yabancıdırlar. Surları ne kapıları vardır. Kendi savunmalarını kendileri üstlenirler ve bu görevi başkalarına bırakmazlar. Sürekli silah taşırlar. Metanet onların karakter özelliği ve cesaret doğaları olmuştur.

Bu bölüm son derece açıklayıcıdır. Eğer İbn Haldun'un dünyasın-

da kentliler siyaset ve savunmadan çekilip bu görevleri yöneticilerine havale ettilerse, o zaman kırsal bölgede yaşayanların hepsinin silah taşıyacağı ortaya çıkar. Bu silahları onlardan alacak ve barışı koruyacak milis yok mudur? Kesinlikle yoktur. İlerdeki bir savaşı düşünerek mütevazı çobanlara ve çiftçilere savaşçı bir insan gibi davranmaları için yüzsüzlük ve küstahlık yapmamalarını öğretecek hiç soylu yok mudur? Görünürde yoktur: Eğer soyluları ve şefleri olsaydı bunlar kesinlikle ya güç ihtiyacında ya da kendi halklarının silahsızlanması arzusunda olacaklardır. (Aslında ikisine de gereksinimleri vardır: kendi yandaşlarının silahlı desteklerine ihtiyaç duyarlar ve eğer bunu istiyorlarsa onları silahsız bırakamazlardı.) İbn Haldun'un dünyasına beş yüz yıl sonra bakan Tocqueville'in kabilelere ilişkin gözlemi:

> Bu küçük toplulukların her biri şeyh dedikleri kendi şeflerini seçerler ve kendi meselelerini birlikte tartışırlar.[25]

İbn Haldun şeflerinin onları niçin silahtan arındırmadığını birçok sözcükle anlatıyor:

> Liderleri onlara esasen savunmaya yönelik amaçlar için gerekli olan grup ruhu için ihtiyaç duyar. Bu nedenle onları yumuşak yönetmek ve kendi aleyhine çevirmemek zorundadır. Aksi takdirde onun ve adamlarının mahvolmasına neden olacak grup ruhu sorunu ortaya çıkacaktır.

Merkezi devlet yöneticileri tamamen farklı yapıdadırlar:

> Öte yandan, büyük liderlik ve yönetim liderin zorla, sınırlayıcı bir baskı uygulamasını gerektirir. Öyle olmazsa liderliğinin sonunu getiremez.

Bu paragraflar bize İbn Haldun'un dünyasının gerçekten çok önemli özelliklerini veriyor: devlet kırsal bölgeyi denetlemekte ya da silahların-

[25] Tocqueville, *Oeuvres completes.*

dan arındırmakta çok güçsüzdür. Bu nedenle bütün göçebeler silahlıdır ve kendi savunmalarını üstlenirler; başka bir deyişle kırsal düzenin sürdürülmesi, ne olursa olsun, içindeki yetişkin erkek nüfusun büyük çoğunluğunun savaş ve siyasette yer aldığı, kendi çaresine bakan bölgesel toplumların (örn. kabilelerin) elindedir.

Akdeniz'in güney ve doğu kıyılarında bu 'kabileye dayalı' çözüm egemen olurken niçin kuzeyde savaşçıları/yöneticileri köylülerden ayıran 'feodal' alternatifi egemen oldu. Bu sorunun en kesin yanıtı göçebelik ve tarımın bu iki toplumdaki görece ağırlığına bağlıdır. Sürüler hareketlidir ama tarlalar sabittir: bu nedenle hareketli kır insanlarının baskısı toprakla bağlanan tarımcılardan çok daha güçlüdür. (Sulu tarımda hem toprağa hem suya bağlı olanlar kuşkusuz iki kat etkilenecektir.) Emek yoğun toplumlar hiyerarşiye eğilimliyken savunma ağırlıklı olanlar eşitlikçiliğe yatkındır. (Sermaye yoğun olan yeni türler, bir eşitlik izlenimi vererek, tüketim tarzlarında yaygın bir buluşma eğilimi sergilerken, büyük bir güç eşitsizliği doğururlar; ancak toplumsal hareketlilik gerçeği ve/veya hülyası genel olarak her türlü pıhtılaşmadan, sabit, donmuş bir hiyerarşiye kadar bu güç eşitsizliğini engeller.)

Burada ele alınan anlamıyla kabileler S. Andreski'nin ifadesinde, örgütlü şiddetteki çok yüksek bir Askeri Katılım Oranıyla, neredeyse genel bir erkek katılımıyla tanımlanıyor. Bir başka deyişle hemen hemen herkes bir askerdir. Ancak askeri yaşam tarzının birinci önkoşulu nedir? Kuşkusuz, kaçma becerisidir. Onları tamamen yenilgiye uğratamazsınız: ve bu yaşam tarzını benimsemiş olanlardan kaçmayı beceremeyenler için (çoğu için yenilgiden kurtuluş ancak şansa bağlıdır) her başarısız çarpışma sonu ölüm ya da kölelikle biten son çarpışmadır. Bu nedenle askerlik katlanılabilir çekici bir meslek olarak, yalnızca kaçma becerisi olanlara açıktır.

Ancak kaçmak bu kadar basit bir konu değildir ve sağlam uzuvlardan fazlasını gerektirir. Arkadaşsız ya da tedariksiz kaçan tek bir adam kolaylıkla yeniden hayata başlayamaz. Göçebelerin hareketliliğinin devreye girdiği yer burasıdır. Onlar yalnızca kaçamazlar, bunu servetlerinin en gerekli bölümüyle birlikte yapabilirler. (Bunu başaranlar yalnızca göçebeler değildir. Memlukler Napoleon'un ordusuyla çarpıştığında çoğu, yenilgiye karşı bir sigorta olarak, eğer kurtulmayı becerirlerse başka bir yerde yeniden hayata başlamalarını sağlayabilecek taşınabilir sermayeyi, mücevherlerini üstlerinde, zırhlarının altında taşıdılar.) Bölgedeki devleti zayıf düşüren ve de kendilerini ve karşılıklı yardım dayanışmalarını vb. güçlendiren doğal hareketlilikleri kendi yaşamsallığını sürdüren bir döngüdeki göçebeleri baskı altında tutmayı zorlaştırdı.

Kırsal uğraşının zorbalık için göçebeler ve sürülerinden başka birçok kaynağı vardır. Başkalarının toprağını zorla ele geçirmek ancak toprak kıtlığı olduğunda ya da eski sahiplerini köle yapıp onları kendiniz için çalıştırabildiğinizde bir avantajdır. Ancak bu ciddi iş ilişkileri ve yönetim sorunu doğurur. Ya da kuşkusuz ürünü zorla ele geçirebilirsiniz; ancak bu tek atışlık bir operasyondur. Sığır yağmalamak çok daha avantajlıdır. Başarılı olunursa hem sermayeniz hem kazancınız olur; ganimetiniz kendi kendini geliştirir ve göçebelik emek yoğun olmadığından bereketli servetinizdeki artışları kendi insan gücü kaynaklarınızı fazla zorlamadan ya da inatçı yabancı iş gücünü başınıza bela etmeden sindirebilirsiniz. Bütün bu unsurlar kırsaldaki insanların yalnızca devlete "vis-à-vis" (yüz yüze) muhalefet etmediğini ama yağmacılığı ve kuşkusuz başkalarının yağmasına karşı savunmayı da içeren bir yaşam tarzına eğilimli olduğunu göstermektedir. Bu ardından çoban kabilelerin devlete direnmelerine yönelik eğitimini sağlar ve aynı za-

manda da onları potansiyel devlet kurucuları yapar. Kırsal yaşam emek yoğun değil savunma yoğun bir yaşam türüdür.

Kırsal Yaşam ve Okuryazarlık

İbn Haldun'un dünyası, geleneksel Müslüman uygarlığı, kırsal yaşam ve (çoğu kez vekaleten) kitabi anlayışı bir araya getirmektedir. Bir yandan kırsal çevre öte yandan kitaba saygı, sınırlarına itilmiş ve bir bakıma kaynaşmıştır. Rus bilim adamı Khazanov'un belirttiği gibi, kırsal yaşam biçimi egemen olduğunda yalnızca diğerlerini göçebeliğe döndürmez, göçebe olmayanların benzer toplumsal örgütlenme biçimini benimsemesine neden olarak bir tür zincirleme tepki doğurur. Bu nedenle kırsal yaşam tarzı, ister göçebelere karşı isterse kabile temelli devlete karşı korunma açısından, göçebe ve yarı göçebe toplumların toplumsal örgütlenmelerini taklit etmek için öz savunmayla sınırlanan, kısmen ya da büyük ölçüde tarımsal toplumlara bile damgasını vurur. Örneğin Kuzey Afrika'daki en uzun süre yerleşik kalmış gruplar olan Seksavalar için Jacques Berque şunları yazıyor:

> Bu varlıkları eskiye dayalı yerleşikler, bu sebatkâr köylüler her şeyden çok çobandırlar. Sürüler bu ekonomide büyük yer tutar. [26]

Göçebe sürülerin yağmaya karşı koruyucusudur (kendisi bir yağmacı olmadığı zaman); kabileler olarak bilinen karşılıklı yardım gruplarıyla bir araya gelme ihtiyacındadır ve onun bu gruplar arasındaki savaşçı rolü ve sürülerinin ve kendisinin devingenliği, ona hâkim olmayı ve baskı altında tutmayı son derece zorlaştırır. Ona bunu yapmak, normal görevi savaşmak değil çalışmak olan ve maddi varlıkla-

[26] Jacques Berque, *Structures sociales du haut-Atlas*, Paris, 1978.

rı sabit olan bir tarımcıyı baskı altında tutmaktan kesinlikle çok daha zordur; İbn Haldun, Peygamber'in sabanla uğraşmanın itaate yol açacağı tespitine uygun gelenekten bahseder. Kırsal yaşam tarzı tersine en azından, genel olarak ya da ciddi olarak uzmanlaşmış bir savaşçılar katmanı ayırmayan, görece bir eşitlik toplumu eğilimi taşır. [27] Bazen Büyük Sahra'da, kılıca bağlı kabilelerle kitaba bağlı kabileler arasında görülen bu ayrım, büyük ölçüde toplumsal bir icattır. Dinsel kişilerin asker kaydedilmesini sağlayabilir ancak tamamen ortaklaşmalara dayalı olarak belirlemiş bir yaşama hâkim olamaz.

Ancak bu uygarlık aynı zamanda kurak bölgedeki okuryazarlığın, el sanatları ürünlerinden yararlanmanın ve ticaretin yaşamın parçası olduğu uzun bir kültür gelişiminin ardından geldi. Tüccarların, zanaat-

[27] Her zaman böyle olmadı. Eşit sayılmayan, yanaşma ve başkasının desteğiyle yaşayanları (dinsel ya da zanaatkâr) kenara bırakarak tabakalaşma kimi zaman göçebelerin arasında da ortaya çıktı. Tuaregler önemli bir örnektir. Ancak farklı kırsal tabakalaşmaya bakılırsa insan Tuareg ideolojisinin eşitsizlik gerçeğini abarttığından ve aynısının örneğin Moritanya'da gerçek olduğundan kuşkulanıyor. Aşırı ya da sergileme açısından simgeleştirilmiş eşitsizlik, göçebeler arasında bastırılmış ya da aşağılanmış grubun sürülerini kapıp kaçabileceği gerçeğinden dolayı genellikle engellenir. Hoggar Taregleri arasındaki arsız eşitsizlik bu bölgenin Büyük Sahra'daki yalnızca rastlantısal vaha tarımcı grupları için değil (bu alışılmamış bir durum değildir) *yavaş* sürülerle yükümlü olduklarında göçebeler için de kaçmayı zor ya da imkânsız hale getiren had safhada soyutlanmasıyla açıklanabilir. Üst katmanın daha süratli hayvanları -örneğin develeri- kendilerine ayırmaları son derece ilginçtir. Bu nedenle 'keçiciler' kolaylıkla tahakkümden kurtulamadılar. Bkz: Marceau Gast, "Pastoralizme nomade et pouvoir: la société traditionelle des Kel Ahaggar," *Pastoral Production and Society*, ed. L'Equipe, écologie et anthropologie des sociétiés pastorales, Cambridge, 1979 ve Jeremy Keenan, The *People of Ahaggar*, Londra, 1977. Ayrıca bkz. C. C. Stewart ve E. K. Stewart, *Islam and Social Order in Mauitania*, Oxford, 1973.

kârların ve âlimlerin toplanmasını, alışılmış ve standart olmuş kültürel ve toplumsal donanımları yalnızca kentler sağlayabilirdi. İbn Haldun yaratılmamış Kitap ibadeti anlayışında, okuryazarlığı teşvik eden ve Platonculuğun toplumsal desteğini sağlayan kentsel refah ve entelektüel zevklerin karşılıklı bağımlılığını vurgular. Bağımsız bir otorite ifadesi olarak, yazılı kitaba saygı, kesinlikle doğal olarak yazının icadında, kelimenin söyleyenden, bağlamdan ve zamandan ayrılabilirliğinde bulunan bir kültürel olanaktı -Girit'teki gibi ilk yazıcılar kendilerini vergi saymanlığıyla sınırlasa bile. Yazılı kitabın temel toplumsal rolü bir mesaj iletmek değildi, bir sözleşmeyi garanti altına almaktı. Yaşamsal bir sözleşmeye sadık kalmanın en iyi yolu onu kutsal bir mesaja dönüştürmektir. Kavram kültü olarak, uygun Platonik formunda, toplumsal olarak soyutlanmış kitabın hürmet potansiyeli belki de bizim kavramlarımızın gevşek ve gerçek davranış hakemleri olarak yararlanılamayacak kadar kötü tanımlanmasından ve filozof olmayanlara huşu hissettirmek için daha gölgeli bir çerçevede olmasından dolayı gerçek toplumsal yaşam içinde asla çok etkili olarak kullanılamadı. (İdeal somut insan modeli salt soyut ideallerden daha cazip ve toplumsal olarak daha etkili görünüyor.) Ancak Kur'an'a ait olan biçimlerinde, yaratılmamış, ebedi ve kutsal bir sınırsız ve nihai önermeler dizgesinin kültü olarak, bu kültürel olanak en saf ve en çarpıcı ifadesini buldu. Platon kitabı Tanrılaştırdı. İslam, kitabı Tanrı'ya atfetti. Bu toplumsal açıdan çok daha etkili oldu. Bu göçebelerin, bir tür okuryazarlık zemini oluşturan becerilerle üretilen ve dağıtılan ve açıkça onunla devam eden kentsel ürünlere gereksinimiyle güçlendi ve sürdürüldü.[28] Böylesi becerilerin bir arada

[28] Okuryazarlığın genel toplumsal yansımaları üzerine Jack Goody, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968. Hegel'i yorumlayarak insanlığın üç aşamadan geçtiği söylenebilir. Önce kimse okuyamadı. Sonra bazıları oku-

toplanması bir anlamda bir kent demektir. İnsan becerisini daha da geliştirdiğinden ve aynı zamanda bütün diğerleri için bir onay ve teşvik olduğundan kent, okuryazarlığı benimser. Uzmanlıklar yazıyla kaydedilmiş olanlardan yararlanır ve bir kabile toplumunun egemen ve aşağı yukarı genel uğraşından yani göçebelik gibi meşguliyetlerden daha ötesini gerektirir. Bu nedenle kitabi bir din kentli bir halka çok daha kolay gelir ve içindeki faaliyet alanı daha geniştir. İnsanlık tarihinde önemli olan, kitabın cisimleştiği an değildir, ancak yazının değerini bilen ve ona saygı duyan toplumsal bir çevrede yazıyla vücut bularak, cisim olmaktan çıktığı andır. Kitap o nedenle insanlar ve toplumlar üzerindeki yargıya iştirak edebildi.

Bu nedenle orijinal Platonculuk Markos I (Markos, Yeni Ahid'in ikinci kitabının yazarı) soyutlanmış kavramı kutsarken, toplumsal olarak daha etkili Kuramcı Platonculuk Markos II, Tanrı'ya hudutları dikkatle sınırlanmış bir normatif önermeler dizisi atfetti. Önermelerin yorumu, ihtilaflı olsa da, sayılamayan kavramların açık sınıfındakilere göre kıyaslanmayacak kadar azdır: bu nedenle bu değişkede *Düstur* yalnızca insan aklından üstün değildir, sınırsız bir *Güç* tarafından da desteklenir ve en azından görece olarak kesin ve sınırlanmıştır. Normatif kavramların sınırlanmamış kendi kendini destekleyen türü, kavramları kusursuz ifade edilen bir sınırlı önermeler dizisinden daha az ikna edici ve daha az açıktır. Otoritesi okuryazarlıkla ona ulaşma imtiyazı olan toplumsal sınıflar tarafından ve onu tehdit edecek ve başta vahiy olunmuş iddialar serisinin bir yorumlar ve uygulamalar külliyatını incelikle

---

yabildi. Son olarak herkes okuyabildi. Açıktır ki Kitap'ın siyasal meşruiyet için had safhada kullanımına uygun olan ikinci aşamadır. Kitap yalnızca kaydedilerek zamanın tahribatından kurtulabilir, ancak yalnızca da o zaman tekelleştirilmesi ve mesajının sınırlandırılması mümkün olabilir.

işleyebilecek ve onaylayacak gruplara karşı onun meşruiyetine başvurmaya yönelik ilgiyle, toplumsal olarak desteklenir.

Markos II Platonculuk önceki modeline göre yalnızca Tanrı tarafından taahhüt edilmiş, sınırlı, önermeye ait olmasından değil; tamamlanmış olmasını garanti ettiği için de önceki modelinden üstündür. Bertrand Russel, nihai atomik önermeler serisinin her birimi ele geçirilmiş, birleşilmiş, yansıtılmış bir gerçek gibi son atomlarına dağılan dünya ve onu tanımlamamıza göre mantıksal atomculuk doktrinini tartıştığı zaman, o yine de tüm atomik önermeler serisinin gerçeği ve dünya malumatımızı tüketmeyeceğini bildirdi: serinin tamamlanması, yani bütün önermelerin hazır olması için en azından bir önermeye daha gereksinimimiz olacaktı. İslam, tamamlanan peygamberler silsilesi doktriniyle, bu mantıksal-felsefi gerekliliği yerine getiriyor. Normatif Gerçek'e yönelik artışlar mümkün de değildir, izin de verilmez. Mantıksal nokta belki çok önemli değildir, ancak sosyolojik olarak son derece önem taşır. Genel olarak, vahiyle gelen doktrine yapılacak ilavelere kapıyı sıkıca kapatmak, yazı kanalıyla sınırları belirlenmiş gerçeğe ulaşma imkânı olan ve onu bir meşruiyet beratı olarak kullananların konumunu son derece güçlendirir.

İnsan bir adım daha atarak, sonucu daha da geliştiren, Platonculuk Markos III'ün de olduğunu ileri sürebilir. Bu kitabın Tanrılaştırılması ve somutlaştırılmasını, iyi seçilmiş, bireysel olarak kaydedilmiş, savaş, idare ve *Düstur*ların kabulünde eğitimli elitin sürekli eğitimine yönelik Platoncu doktrinin eklenmesini içerir. Bu toplumsal bağlılık ve istikrarlı yönetim için kabile yaşamından daha doğru bir çözümdür. Osmanlı imparatorluğunun uzun ömürlülüğü ve güçlülüğü bu çözümün kusursuzluğunu kanıtlamaktadır. Ancak bu çözüm İslam tarihinde nispeten geç gelişti ve bana göre onun özünden çok içindeki bir değişkenidir.

Ancak Hz. Muhammed bütün bir topluma kitaba saygıyı öğreterek Platonculuğu tamamladıysa, Memlukler ve Türkler işi, Gardiyanları sistemli bir şekilde eğiterek ve ayartıcı akrabalık bağlarından soyutlayarak daha ileri götürdüler; hoyrat bir tür üretmek için büyümesi Platonun itibar etmediği çok sıkı akrabalık bağlarına dayalı kabile yaşamına güvenerek değil.

Bu nedenle yazının icadı ağırlıkla okuryazarlığa yatkın toplumsal grupların lehine olan bir ideolojik aygıt potansiyelini kapsadı. Ancak okuryazarlık en fazla uzmanlar arasında gelişir; başlangıçta, yazı da bir uzmanlıktır, ancak diğer uzmanlıkların sistemleşmesini, nakledilmesini ve sınırlarının belirlenmesini teşvik eder ve yardımcı olur. Daha sonra çeşitli uzmanlık türleri karşılıklı olarak birbirlerine bağlanırlar ve bu nedenle bir araya gelme ve bundan dolayı kentsel merkezler yaratma eğilimi taşırlar. Okuryazarlık bu merkezler için caziptir, uygundur, onlara yardımcıdır ve ortak alametleridir. Toplumsal olarak güçlendirilmiş üstünlük üzerindeki mevcut vurgu bu düsturun çok önemli bir başka özelliğinin, bir anonim ve devingen kent halkı arasında bile toplumsal yaşam ayrıntılarının çok hassas düzenine bir temel oluşturma kapasitesinin gözden kaçmasına neden olabilir. Ayrıca Markos II, deyim yerindeyse, bir Talmud Platonculuğudur da. Böyle sistemleştirilmiş bir düzen yine kent yaşamıyla bağlantılıdır. Yazılı olmayan gelenekler düzeni yalnızca tamamen durgun, anonim olmayan, kentli olmayan gruplar için geçerlidir.

Kitabı Tanrılaştıran Markos I Platonculuk biz entelektüellere yağ çeker. Meşguliyetimizin temel aracının kutsal olması gerektiğini duymaktan hoşlanırız. Üzerimizden büyü saçılır. Ancak alelade insanlar kişisel teması tercih ederler ve hatta ya da özellikle, bir tektanrıcılıkta, Platonculuk Markos II'nin öğrettiği gibi, Kitap'ın tanrı'ya atfedilmesiyle

evrendeki arta kalan insan sıcaklığını yeğ tutarlar.

Peygamberler silsilesinin sona ermesi doktrini *Kutsal* olanın sınırlarını katiyetle belirliyor ve böylece onun değerinin azalması önlüyor. Platon'un kendisi de *Fikirlerin Niceliği Kuramı*'nın yeterince bilincinde değildi. Yeniliğin yasaklanması kitabi bir dinsel şişkinlikten koruyacaktır.

Bu nedenle kitabi olmak kentlilere ve kabile mensuplarına farklı kullansalar bile, ortak bir üslup kazandırdı ve onları kesinlikle sürekli olan bir törel düzenin parçaları yaptı. Öyle ki Kitap kültünün sınırları mensuplarına büyük törel otorite sağladığı uç noktaya itildi ve aynı zamanda kırsal yaşam tarzı da büyük bir bağlılık içindeki kırsal karşılıklı yardım ortaklaşmalarını (kabile) doğuran ve bu tür ortaklaşmalar koalisyonuna dayananların dışındaki tüm idare biçimlerini tamamen güçsüz bırakan noktaya geldi. Kitabi yaklaşımla kırsal yaşam tarzının bu kaynaşması, her biri sürekli tek sistemdeki *aşırılığa* itilenlerin dolaşıklığı, İslam'ın klasik dünyasıdır.

Bunun sonucu Avrupalı ve Müslüman hanedan kurucuları arasındaki farktır. Önceki Völkerwanderung'dan sonra, Avrupalı krallar kabile liderlerinden değil önde gelen baronlardan seçildi; Müslümanlarda ise kabileleri dinsel bayrak altında bir arada kaynaştıran dinsel kişiler ya da kabile şeflerinden seçildi.

Bazı durumlarda kabile tarzı yaşam feodalizmden çok daha zor bir düzendir. İngiltere'de Güller Savaşı feodalizme büyük darbe vurabilir ve monarşiyi güçlendirebilirdi. İran'da tersine ne kadar kabile hanı öldürülse de esas nesepten yenilerinin daima ortaya çıktığına ilişkin şikâyetler duyuldu; öldürmek onların çoğalmalarını engelleyemedi, yani ne kadar çabalasanız da liderlerini öldürerek kabileleri baskı altına alamazdınız. Şöyle ya da böyle kendi kendini tecrit etmiş bir feodal sı-

nıf *bütün* olarak katledilebilir (on dokuzuncu yüzyılda Nepal'de olduğu gibi) ya da uzun süren bir mücadeleyle tüketilebilir veya Versay'daki gibi eğlence ve oyunla çürütülebilirdi; ancak parçalı kabilelerin liderliği kaya gibi sarsılmaz bir yapıdadır.

Barışı koruyacak milisin bulunmadığı bu kırsal kabileye dayalı kırsal düzen asla Hobbesçi bir anarşi, herkesin herkese karşı olduğu bir savaş değildir. Modern sosyal antropoloji aynı keşfi çok önce yaptı, İbn Haldun doğal durumun bireye değil kabileye dönük olduğunu çok iyi bilir. Bu saraylı kabile insanları konusunda Avrupalı siyaset felsefecilerinin bildiğinden daha fazlasını bilir; onun toplumunda, bu insanları göz ardı etmek hayli zordu. Kırsal/kabile tarzı yaşam kavramıyla derinden iç içe geçmişti.

> Kendi nesebinden kimsesi olmayanlar kendi yoldaşlarına pek muhabbet duymazlar. Eğer havada tehlike kokusu varsa böyle bir adam sıvışır gider. Bu nedenle bu tür insanlar bozkırda yaşayamaz.

Bu nedenle bozkırda, doğal düzen bir gerçektir. Düzenin sürdürülmesi ve yanlışların düzeltilmesi silahlı halkın kendi elindedir ve örneğin devlet gibi uzmanlaşmış bir yasa yaptırımcısı vasıtası yoktur. Ancak bu devletin olmayışı bireycilik anlamında değerlendirilmemelidir. Buradaki insanlar aynı soydan yoldaşlarına muhabbet duyarlar. Düzen en azından bir ölçüde devletsiz kabile örgütlenmesiyle sürdürülür.

Devletin güçsüzlüğü (milis yoktur) bu kırsal birimlerin güçlü olmasının yolunu açar ve zorlar ve güçleri de devleti güçsüz kılar. Sistem bir kez kurulduğunda kendisini sürdürür. Üstelik İbn Haldun'un kabile ve kent halkına ilişkin gözlemleri tamamlayıcıdır: kentlilerin kabile halkından korkmasının nedeni onların yöneticileriyle tartışamamaları ve kentin denetimini paylaşamamalarıdır: bir meydan okumaya karşı koyabilmek için, bundan rahatsız olsalar da yönetenlere çok fazla ge-

reksinim duyarlar. Ve kimdir bu yöneticiler?

Platon kimlerin yönetici olması gerektiğine ve sonradan onları denetleyecek başka yöneticilere gereksinim duymayacakları düzeyde iyi yönetici olmak için nasıl eğitilmeleri gerektiğine; onları nasıl, en azından bir süre için, sürekli geriye giden siyasal sorunla karşılaşma ihtiyacından uzak duracak kadar soylu, bozulmayan bir yapıya kavuşturacaklarına açıklık getirdi -bekçilere kim bekçilik edecekti?

İbn Haldun bu tür felsefi spekülasyonlara ya da hükümlere itibar etmedi. Yöneticilerin bozulabilir olması temel çıkış noktasıdır ve tartışması yoktur. Neticede çözüm, yenilerinin her zaman ikameye hazır olması gerçeğinde yatar. Bunlar felsefi eğitimle, müzik ve jimnastiğin mantıklı Platonik karışımıyla değil, filozof krallar değil kabile krallarına ait olan kabile yaşamının, her zaman verimli doğal koşullarıyla üretilir. İbn Haldun yöneticilerin gerçekte ne olduklarını, nereden geldiklerini ve onlara kenti yönetecek ve savunacak yeteneği sağlayan özü nasıl edindiklerini anlatarak bize dosdoğru, kelimesi kelimesine açık bir izah getiriyor.

> Önderlik ancak üstünlük aracılığıyla var olur, üstünlük ise sadece grup duygusuyla.

Muhtemelen İbn Haldun sosyolojisindeki en önemli ve eşsiz cümle şudur: hükmetme, otorite, toplumsal bağlılığın ödülleridir. Herkes otoriteye ve onun ödüllerine göz diker, çok azı ona ulaşır ve onlar bağlılar arasından seçilir. Yönetim kabile hakkı içindir ve yalnızca bağlılar yönetmeyi hak eder. Yönetim kabilelerin kentlere bir armağanıdır. Bir bakıma devlet bozkırdan kaleye taşınan ve sürüleri yerine kenti sağan ve camileri koruyan bir kabiledir; pazar-kale-cami üçlüsü siyasal sistemi oluşturur. Sovyet antropologu Khazanov göçebelerin devletle ilintili olmalarına nazaran (onun vasıtaları, kurbanları ya da her ikisi birden

olsalar bile) daha az eşitlikçi oldukları savını ileri sürdü. Siyasal merkezin bir grup ya da kabile tarafından ele geçirilmesi siyasal yelpazenin uç konumunu oluşturur: mensuplarından biri, sultan ve klanı onun vekilleri olurken, potansiyel ardıllarının zeminini de oluşturan kabile o zamana kadar ki en uç tabakalaşmasına ulaşır. Aynı zamanda -yalnızca zıtlaşmadan doğan gereksinimle harekete geçirilebilen- doğal ortamında kesintilere uğrayan ya da 'bu eğilimde olan' siyasal kurumları devleti andıran bir devamlılık ve süreklilik kazanır.

Platon'un düşündüğü ya da tavsiye ettiği gibi insanı otorite için uygun hale getiren sağlam bir felsefi eğitim değildir. Tam tersidir: eğitim insanı siyasal olarak hadım eder.

> Mesleki, bilimsel ve dinsel konulardaki öğrenimlerinin ve eğitimlerinin en başından itibaren yasalara güvenen ve onların egemenliğinde olanlar bu nedenle kendi metanetlerini büyük ölçüde kaybederler. Kendilerini her türlü düşmanca eyleme karşı nadiren koruyabilirler. Bu, işi çalışmak ve öğretmenleriyle dinsel liderlerinden ders almak olan öğrencilerin durumu gibidir...

Eğitim ve yasaya itaatkârlık siyasal olarak güçsüzleştirir; otoriteyi ihsan eden yegâne unsur olan toplumsal bağlılığın altını oyar. Bu bir Müslüman olarak İbn Haldun'u biraz utandırır ve özel sayılabilecek bir mazerete sığınmak zorunda bırakır:

> Hz. Muhammed'in etrafındaki insanların dinsel yasalara uymaları konusunda bir tartışma yoktur ve bu yasaların sarsılmazlığında bir eksikliğe tanık olmamışlardır. Müslümanlar Hz. Muhammed kanalıyla dinlerine kavuştukları zaman, sınırlayıcı baskı kendilerinden geldi. Bu teknik bilginin ya da bilimsel eğitimin bir sonucu değildi. Yasalar sözlü olarak aldıkları dinsel yasalar ve emirlerdi. Sarsılmazlıkları olduğu gibi kaldı ve eğitim ya da otoriteyle aşındırılmadı.

Bu şekilde, onun eğitim ve otoritenin siyasal ve askeri açıdan aşındırıcı olduğu görüşü, dindarlıkla, Peygamber'in sahabesi'nin bağlı ve yasayı ondan almış olmaları gerçeğinin onaylanmasıyla halledildiyor.

Otoritenin temeli yalnızca bağlılık olduysa ve liderlik meziyetlerini tek başına bu oluşturduysa ve eğitimin rolü olmadıysa -tam tersi- o zaman neyin rolü oldu? Yanıt açıktır.

> Sadece grup duygusuyla bir araya gelen kabileler çölde yaşayabilir.
>
> ve
>
> Grup duygusu sadece kan ilişkisinden ya da ona tekabül eden bir şeyden gelir.

Başka bir deyişle: bağlılık, yasaya dayalı yaptırımcı devlet milisleriyle değil, sert bir doğal çevrede yaşayan ve karşılıklı olarak kan bağı tasavvurlarına tabi olan gruplarda ortaya çıkıyor: ya da daha kısa olarak, yalnızca kabileler içinde doğuyor. İbn Haldun ara sıra 'kan' terminolojisini ciddiye alsa da -kan bağına saygı insanlar arasında doğal bir şeydir- gerçekten bundan daha iyisini bilir. 'Kan' bağlılığın ne gerekli ne de yeterli bir koşuludur: yalnızca bir konuşma konusudur. Gerekli değildir.

> Birinin himayesinde olanlarla dostlar aynı kategoridedir. Herkesin dostlarına ve himayesindekilere karşı taşıdığı sevgi, bir komşusunun ya da akrabasının ya da kan bağı olan birisinin her türlü aşağılanmasında insanın yaşadığı utanç duygusundan kaynaklanır.

Etkililiğinin toplumsal önkoşulları olmadığı durumda -sert, yönetimsiz ya da kötü yönetilen bir çevrede ayakta kalmak için- akrabalık bağları yeterli de değildir:

> Kentlerin soyutlanmış sakinlerinin ancak mecazi anlamda bir 'cemaati'

olabilir (örn. akraba grubu). Bir cemaatleri olduğunu ileri sürmek aldatıcı bir iddiadır. Kökenleri soylu Arap ya da Arap olmayan 'cemaatte' bulunan kent sakinlerinin çoğu bu tür hülyaları paylaşır.
Bu hülyada en aldatıcı olanlar İsrailoğullarıdır. Aslında dünyadaki en büyük 'cemaat'lerden birine sahiptirler. Grup duygusu ve Tanrı'nın onlara vaat ettiği ve bu grup duygusu vasıtasıyla bahşettiği muazzam yetki nedeniyle. Sonra bütün bunlardan mahrum bırakıldılar. *Hülya* hâlâ onları terk etmedi. Onların şöyle söylediğine tanık olabilirsiniz: 'O bir Aaronitdir'... Yeşu'nun soyundandır; 'Caleb'in soyundan biridir'... Kentin (soylu) şecereler taşıyan ancak grup duygusu olmayan diğer birçok sakini benzer saçmalığa meylettiler.

İbn Haldun'un kentlilerin şecere ve akraba grupları üyeliği iddialarını toplumsal bir hile, açıkça saçmalık, olarak değerlendirdiği açıktır. Bunun nedeni şecerelerin zaten sahte (ki bunun önemi yok) olması değil, kaba ve yasa tanımaz bir çevrede, örneğin kendine güvenle ortaya çıkarılan etkili grup bilincini ifade etmesi istenilen toplumsal gerçekliğe artık tekabül etmemesidir.[29] Düzenin kendi adına bir hükümdar tarafından sürdürülmesine izin veren kimse samimi olarak bir 'cemaatin' parçası olduğu iddiasında bulunmamalıdır. Gerçek bir 'cemaat' kendi savunmasını gözetir. Gerçek bir 'cemaati' olmayan şecereler tamamen laf kalabalığıdır. Yasaya itaat siyasal hadımlıktır. Bunu çok sade açıklıyor:

---

[29] Kentlerde varsayılan babaya dayalı neseplerin siyasal ya da başka türlü etkililiği üzerine, kıyasla. K. Brown, *People of Salé: Traditionand Change in Moroccoan City 1830-1930*, Manchester 1976; C. Geertz, H. Geertz ve L. Roesn, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge, 1979; Sawsan El Messiri, *Ibn an-balad: A Concept of Egyptian Identity*, Leiden, 1979; Michael Johson, "Political Bosses and Their Gangs," *Patrons and Clients*, ed. E. Gellner ve J. Waterbury, Londra, 1977; Fuad Khuri, *From Village to Suburb*, 1975.

Vergi ödeyen bir kabile ödeme konusunda kendini uysal bir itaate bırakana kadar bunu yapmadı. Vergi ve haraç, zulüm görmenin ve yumuşak başlılığın gururlu insanlar tarafından kabul edilemez göstergeleridir. Böyle bir durumda grup duygusu kendi savunmasını ve korunmasını sağlayamayacak kadar güçsüzleşir. İnsan vergi ödeyerek aşağılanan bir kabile gördüğünde onun saltanat yetkisine ulaşmasını asla umut edemez.

Gururlu kişinin düsturu, açıkça 'temsil olmadan vergi yok' yerine 'hiç vergi yok' anlayışındadır. Ve gerçekten, tam bu yüzyılda, vergi aşağılanmasına boyun eğmemekle gurur duyan kabileler vardır. Ama otoriteye ve vergiye boyun eğen kabileler, bu nedenle kentlilere katıldılar ve yönetmeye uygun olmayanlar sınıfına dahil oldular. Yalnızca yönetilmeyi reddedenler yönetmeye uygundur: kırsal yaşamda siyasal eğitim şarttır. Emretmek istiyorsanız itaati öğrenmemelisiniz. Ve kırsal yaşamda peygamberlik konumu da bir süreci gerektirir, bu şekilde siyasal yenilemenin iki unsuru (kabile ve peygamber) bir araya gelebilir.

Bu nedenle kentsel uygarlık, onu kendi başlarına yönetemeyenlerin yöneticilerinin tedarikine ve kuralların ötesindeki vahşi toprakları yönetmek için gerekli sertliği ve bağlılığı kazanmış olanlara bağlıdır. Bu nedenle siyasal olarak uygarlar barbarlara tabidir ve bu yalnızca siyasette geçerli değildir.

Yerleşik halk çölde Bedevilerle kaynaştığı ya da onlarla seyahatte birlikte olduğunda onlara tabidir. Onlar olmadan kendi başlarına bir iş yapamazlar. Bu gözlemlenmiş bir gerçektir.

Ancak ekonomik olarak, bu bağımlılık tersine döner.

Bedeviler yaşam gereklilikleri için kentlere ihtiyaç duyarken, kent halkı Bedevilere (sadece) lüks ve konfor için gereksinim duyar. Bu nedenle Bedeviler çölde yaşadıkları ve kentin yönetme ve denetleme yetkisini

kazanamadıkları sürece kentlilere ihtiyaç duyarlar...

Kırsal yaşam süren kabilelerin, kentli zanaatkârlara ve ticaret erbabına ekonomik bağımlılığı, sonuçta açıkça özerk olmayışlarından kaynaklanan, önemli okuryazarlık uzmanlığına dinsel bağımlılıklarıyla simgelenir: onlar penceresiz göçebeler değildir. Bu, kaba göçebe halkın ekonomik olarak kendine yettiğini ve yalnızca lüks ve uygarlık arzusunun onu toprak kazanmak ve savunmak ihtiyacına ve bu nedenle de siyasal sorunlara ittiği beklentisinin ya da Platon'un dünyasında olduğu zannedilenin aksine bir sonuçtur. İş burada tersine dönüyor: karşı taraf ekonomik sorunlarla uğraşırken, kentliler ekonomik olarak güçlü görünüyor ve kırsal kabile halkına yalnızca lüks için ve daha da önemlisi, siyasal ve askeri hizmetler için gereksinim duyuyor. 1840'taki geleneksel Cezayir'den bahseden Tocqueville aynı tespitte bulunur:

> Gerçekten bütün imalat sanayisi kentler içinde kaldı. [30]

1858, New American Encyclopedia'da Cezayir üzerine bir makale Berberileri kısmen ayırarak bu tabloyu yalnızca biraz değiştiriyor:

> Kabiliyeliler gerçek köylerde yaşayan çok çalışkan bir halktır; mükemmel tarımcıdırlar, maden de işletirler, metalleri eritirler ve pamuk ve yün dokudukları atölyeleri vardır. Barut ve sabun yaparlar... Atalarının geleneklerine sadık, göçebe bir yapıyı sürdüren Araplar, otlak ve diğer nedenlerden dolayı kamplarını terk ediyor.

Girişin yazarı Friedrich Engels'ti.[31]

İbn Haldun çok benzerinin dinsel ekoloji denilebilecek ortamda doğru olduğunu eklemiş olabilirdi: Kabile insanları bir Kitap dinine bağlandığı zaman, sonunda, yalnızca kentli zanaatkârlar ve tüccarlara

---

[30] Tocqueville,*Querves complétes.*

[31] *Marxisme et Algéria*'dan alıntı, ed. R. Gallisot ve G. Badia, Paris, 1976.

değil, okuryazar din erbabına da bağlanırlar.

İş bölümü kent yaşamının özüdür. Göçebelerin kendi başlarına sağlayamayacakları ekonomik ve kültürel hizmetler kapasitesinin temel desteğidir. Kabile yapısı iş bölümünü şiddetle reddeder: ekonomik olarak uzmanlaşanlar küçümsenir, ritüel ve siyaset uzmanı, korku duyulsa, saygı ve hürmet görse bile, kuşku, kararsızlık ve gizli bir alayla karşılanır.[32] Avrupa feodalizmi sırasında yalnızca nispeten küçük bir "üstsınıf" ticareti ve ekonomik faaliyeti aşağıladı. Müslüman kabile toplumunda alelade kabile üyelerinin zanaatkârların üzerinde ve dinsel soyluların altında yer alan ve uzmanlığı küçümseyen yapıda çok geniş bir orta tabakası vardır. Ancak görece ekonomik eksikliğin açıklanması için bu gerçeğe sığınılırsa, kabile yapısı bir yana, kabile mensuplarının siyasal koşulların izin verdiği ama yerinmeden -hatta bazen daha da önce- ve hevesli bir şekilde ticarete alıştığının da hatırlanması gerekir.

Kabile insanlarının kentlere yönelik ekonomik ve dini-kültürel gereksinimi geleneksel toplumsal düzende son derece önemlidir ve galiba, kentlerin kabilelere siyasal bağımlılığının yanında, İbn Haldun'un dünyasındaki ikinci önemli gerçeği oluşturur. Bu karşılıklı bağımlılık bütün toplumu kendi özel formunda tutar ve en önemli muammanın ne olabileceğinin açıklanmasına yardımcı olur: siyasal olarak son derece kırılgan bir toplumun kültürel olarak çok uyumlu ve homojen olmasının nedeni nedir?

---

[32] Kıyasla. Martha Mundy, 'Sana'a' dress, 1920-75' *San'a:' An Islamic City*, de görünmesi için ed. R. B. Sarjeant ve R. Lewcock, mevcut: ' Kırsal kesim insanı... çoğu hizmetlerinin satışıyla geçinen kabile üyeliğini dışarıda bırakarak, insanların ve toplumların mutlak hâkimiyeti ve özerkliğini vurguluyor...' Uzmanlık insanı bağımlı ve ahlak açısından kuşkulu yapar. Kıyasla T. Gerholm, *Market, Mosque and Mafraq*, Stockholm,1977.

Bir Toplum Tipi

İbn Haldun'un göz alıcı bir biçimde tanımladığı toplum, bu toplumla başka toplum biçimleri arasındaki zıtlığı ortaya koyacak başka terimlerle de özetlenebilirdi. Şimdiye kadar açıkça insan toplumunun yegâne türünü -her yerde aynı toplumu- tanımladığını düşündüğünden İbn Haldun'un kendi algılaması bütünüyle çok daha dikkat çekicidir. Çözümlemesi açıkça temel insan ya da toplum davranışlarından yola çıkıyor ve herhangi bir kültürel özelliğe bağlı değildir. Bunda yanılır: çok daha önemlisi, kendi ufkunda hiç çelişki olmamasını görmesi gerekirdi. Onun anlayışı, var olmak farklı olmaktır ve insanın çevreninde her zaman yalnızca diğer nesnelerden ayrılanlar algılanabilir görüşünü yalanlıyor.

Dünyasının ana hatlarını kendi ölçütlerinin dışındaki ölçütlerle tanımlamak gerekiyor. Bu bir kabile dünyası ya da daha doğrusu, kırsal yaşamın çoğu ya da en büyük bölümü kabile tarzında geçen bir dünyadır. Bu ne demektir? Bu, dağ ya da çöl, bozkırdaki yaşam düzeninin sürdürülmesi, gerçek ya da varsayılan akrabalık koşullarında tayin edilen yerel grupların ya da akraba yerine geçen vekil grupların elindedir, demektir: bu yerel grupların nispeten siyasal olarak katmanlaşmamış olmaları demektir: liderleri elbette vardır, ancak bu liderler kendi silahlı taraftarlarının desteğine bağlıdırlar, bu nedenle de onlara zalimane davranamazlar.

Kabilelerin üç türü vardır: Platonik terimlerle, kurtlar, koyunlar ve çoban köpekleri. Otoriteyi reddedecek ve haraca direnecek güçte kabileler vardır ve bu nedenle özlerini ve bağlılıklarını korurlar ve sağlam bir grup içindeki bağlılığı yalnızca din sağlasa bile, İbn Haldun'un saltanat yetkisi için dile getirdiği uygunluklarını muhafaza ederler. Bunlar kurtlardır. Ayrıca aslında kurtların arasından çıkan, topraklar fethe-

derek -kentler ve yerleşik bölgeler- burada kullanabilecekleri saltanat yetkisine ulaşabilecek kadar başarılı olanlar da vardır. Bunlar çoban köpekleridir.[33] Son olarak, otoriteye boyun eğen ve bu nedenle onları büyük yönetici yapan karakterlerine ihanet eden ve itaat alışkanlıklarıyla bu karakteri tamamen kaybeden koyunlar vardır.[34]

Aslında kabilelerin bu sınıflandırmasında İbn Haldun'un pek net açıklamadığı bir siyasal sosyoloji de vardır: Yönetim, kendisine bağlı kabilelerle, çoban köpekleriyle, eski kurtlarla, kurttan -dönen çoban köpekleriyle mümkündür ve kentler ve koyunlar üzerinde uygulanır. Halkın halk tarafından ve halk için yönetimi saçmadır. Çağdaş koşullar demokratik söylemi İbn Haldun'un meramıyla kaynaştırdığında, popülist laf kalabalığının akraba himayeli siyasetleri gizlediği 'totaliter demokrasi'nin farklı bir türünü buluruz. Çağdaş koşullarda himaye şebekesiyle ifa edilen yönetimin genellikle bir toplumsal ya da bölgesel temele sahip olduğu belirtilmektedir. Bu artık fetheden akraba grubunun tümünün saltanat yetkisinin ele geçirilmesinden doğan kârları paylaş-

---

[33] Küçük çoban köpekleriyle, kabileler hizmet karşılığı imtiyaz sağladı, William Schorger, 'The Evolution of Political Forms in a North Africa Village' mevcut; J. le Coz, 'Les Tribus Guichs au Maroc' *Revue de Géographie du Maroc*, n. 7, 1965.

[34] Asıl yer Ortadoğu' ile Kuzey Afrika arasındaki farklardan birisi ilkinin kentler ve kabileler arasında büyük oranda yerleşik, köylü ağırlıklı olmasıydı. E. Burke; 'Morocco and the Middle East: bazı temel farklar üzerine düşünceler' *European Journal of Sociology*, 10, 1969. Aslında Ortadoğu'da kırsal-kentsel ilişkiler üzerine tartışmak kabile ve göçebelere ilişkin nadir referansla, tesadüfen mümkündür, sanki önemli değillermiş ve sanki her zaman kentsel egemenlik varmış gibi. Gabriel Baer'ın 'Town and village-dictomy or continuum?', *Asian and African Studies*, cilt II, no 1,1976, ed. Richard Antoun ve Ilya Harik tarafından yeniden gözden geçirilmiş, *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, Londra, 1972.

tığı İbn-Haldun'a özgü rejime uygun bir örnek değildir. (Muhtemelen kesin katıksız biçimiyle böyle bir sistem asla mevcut olmadı. Karşılıklı hizmetler her zaman bir değer ifade etmelidir. Ayrıcalıkların diğer karşılıklar olmaksızın, her zaman mekanik olarak, insanların bir nesep üzerindeki konumuna göre ayarlanması olası değildir.) Ancak bu sistemde eski örüntüyle ortak olan bir şey yoktur. Himaye halkaları, bir benzetme yapılırsa, yolsuzluk ortamında, keyfi ve özgür olarak yaratılmamıştır. Oluşumları daha önceden var olan grup halkalarının lehine gelişmiştir. Şimdi yaygın olan bu tür sistemler belki de karma ya da aradaki bir siyasal biçim, bir neo İbn Haldun yönetim tipi olarak değerlendirilmelidir.

İbn Haldun'un normatif bir siyaset filozofu değil de ağırlıklı olarak nasıl bir pozitivist sosyolog olduğu son derece dikkat çekicidir. Ahlak konularına fazla zaman harcamaz. Bize siyasal otoritenin ne olduğunu anlatır, onun doğal tarihini verir ve bir sonu olduğunu söyler. Bu bazı bağlı grupların daha az bağlı ya da daha az talihli olan diğerleri üzerindeki, kentler ve kabileleşememiş köylüler üzerindeki -hangisi uygunsa- yönetimidir. Özgür kabileler arasında grubun kendi sağladığının dışında adalet ya da hukuk yoktur; yönetilen bölgede yönetenlerin büyük ölçekte (ilginç bir şekilde, meşru şiddet tekeline olmasa da) adaletsizlik tekeline sahip olması anlamına gelen hukuk kuralı vardır:

> Kentlerdeki ve şehirlerdeki halkın karşılıklı saldırganlığı yetkililer ve yönetim tarafından men ediliyor. Böylece kitlelerin karşılıklı haksızlığı engelleniyor, yeter ki haksızlık hükümdardan gelmesin.

Modern liberallerin ve Platon'un paylaştığı ve çok farklı biçimde (yönetenlerde mükemmellik arayarak ya da kaçınılmaz eksikliğin çoğulcu anlayışla hafifletilmesiyle) çözdükleri problem -insan otoritenin kendinden kaynaklanan haksızlığını nasıl tebaası arasında yapılan

haksızlık gibi önleyebilir- İbn Haldun'u pek fazla ilgilendirmiş görünmüyor. Açıkçası, kurtlar ve çoban köpekleri arasında pek fark yoktur. Fark yalnızca konumlarında, talihlerinde ya da bağlılıklarındadır. Bu da parçası olduğu ve tanımladığı topluma ilişkin bir gerçek olarak görünecektir. İbn Haldun'un ileri sürdüğü savlarda insan, basiretli yönetimleri ve hükümdarlara öğütlerinden fazlasını bulamaz -örneğin aşırı sertlik üretime zarar verir ve bu kralın çıkarına değildir.

İbn Haldun'un modeli statik değildir. Dinamikleri, elitlerin bir tür kabile sirkülasyonu kuramı, en iyi bilinen bölümüdür. Bu kuram kuşkusuz zaten kabilelerin sınıflandırılmasında ve çoban köpeklerinin eski kurtlar olduğu ve sonunda koyunluğa mahkûm olacağı görüşünde kendini gösterir.

Siyasal otorite ve onunla birlikte gelen ayrıcalıklar ilk olarak bir grup ve onun liderlerine otorite bahşeden büyük bağlılığı aşındırır. Bağlılık yavaş yavaş gevşemeye başladığında yöneticiler akrabalarına değil paralı askerlere güvenmeye başlarlar. Otoritesi ve toprakları azalırken, ağır vergilerle bile önceki huzurlu ve bereketli büyüme günlerinin ılımlı vergilerinden daha az gelir sağlanırken ve yöneticinin desteği gerilerken aynı zamanda talepleri tebaayı kendisinden uzaklaştırır. Sonuçta savaşçı kurtlar, nitelikleriyle otoriteye daha uygun bazı yeni bağlı gruplaşmalar, gücü tükenmiş çoban köpeklerini -yaklaşık dört kuşak sonra aynı kadere katlanmak üzere- yerinden ederler.

Hareketsiz bir yapı içindeki rotasyon muhtemelen belli bir genel çevre içinde alınan miras ya da tercihinize kalmış, üretim ve yeniden üretim tarzıdır. Bu, kapsamlı göçebe ve/veya dağ yaşamı tarzıyla, ticaret ve el sanatları ürünleri kent merkezlerinin birlikte var olduğu ve içindeki bağlılık ve devingenliğin bu karşılıklı yardım ortaklıklarının yuvalandığı gruplaşmalar üzerinde hâkimiyet sağladığı, kabile dediği-

miz çevredir. Aynı zamanda teknik ve kültürel donatım genel düzeyi kentlere farklı bir tür merkeziyet ve meşruiyet sağlar. Bunlar ekonomik olarak zorunludur; yazıya dayalı olmak sürekliliklerini onaylar ve güçlendirir. Sonuç İbn Haldun'un tanımladığı liderlik rotasyonu türü ve kaba kabile bağlılığıyla kentsel karmaşıklığın bir arada yaşaması türüdür. [35]

Kabileler yöneticileri ve lüksü sağlar, kentler temel araçları ve ahlaki meşruiyeti.

Bu örüntü ille de İslam'a ait değildir: bu tür bir çevrenin doğasında olduğu anlaşılmaktadır. İslam'dan önce kurak bölgelerde görüldü ve bu dairevi ya da 'tersine çevrilebilir' örüntünün, yalnızca esas itibarıyla özdeş bir örüntünün sürdürülmesinden ziyade, Marksistler gibi, temel yapısal dönüşümü araması beklenen yazarlar tarafından da dikkate alınması önemlidir. Kurak bölge göçebeliği bu tür köklü değişim beklentilerine açık değildir. Göçebe fetih devletini[36] yaratan örneği ilk başlatanlardan biri olduğunu ileri sürdüğü İskitler ve genel olarak göçebelik konusunda uzman olan Sovyet A. M. Khazanov'un gözlemi:

> Yaklaşık üç bin yıl boyunca Avrasya steplerinin göçebe dünyasında gelişmeler birbiri üzerine eklenerek değil bariz biçimde dairevi olarak gerçekleşmiştir ve eğer birbiri üzerine eklenen gelişmeler varsa, bu bü-

---

[35] Bu tür hâkimiyetin bizim zamanımızdaki çok küçük versiyonu için, Philip C. Salzman, "The Proto-State in Iranian Baluchistan," *Origins of the State*, ed. R. Cohen ve E. R. Service, Philadelphia, 1978. Her zaman ve her yerde Göçebeler yerleşik halka saldırmazlar. Ara sıra, insan köpeği ısırır. Açıkça, Çinli tarımcı vaha-sakinlerinin başarılı ve acımasız biçimde Moğol göçebelerinin sürülerini yağmaladıkları biliniyor. Caroline Humphrey, "Life in the Mongolian Gobi," *The Geographical Magazine*,1971, cilt XLIII, no 9.

[36] "The Early State Among the Scythians," *Early State*, ed. Henry J. M. Claessen ve Peter Skalnik, Lahey, 1978.

yük ölçüde tarımsal dünyanın teşvikiyle olmuştur.[37]

Göçebelik konusunda başka bir Sovyet uzman G. E. Markov, bu sonucu kesin olarak dile getiriyor:

> tarımsal yönetim geri döndürülemez bir görüngüdür. Tipini değiştirir, ancak uzlaşmasız sınıf çelişkileri sürdükçe, ortadan kaybolamaz. Göçebelere baktığımızda, gerçekler bu tanıklığı onaylar: toplumsal örgütlenmenin 'komünal-göçebe' türünden, 'askeri-göçebe' türüne geçişi ve bunun aksi, tersine çevrilebilir bir görüngüdür. Göçebe imparatorluklarının dağılmasından sonra tarımsal bölgelerde onlara bağlı yeni yönetimler ortaya çıkar; hareketli kır insanları içinde, 'komünal-göçebe' örgütlenmeleri şu ya da bu biçimde yeniden ortaya çıkar.[38]

'Komünal-göçebe' tarzıyla yazar açıkça kabileye-parçaya ait toplumsal biçimi ve 'askeri-göçebe' yakıştırmasıyla, böyle bir gruplaşmayla da, kentlileri ve tarımcıları kapsayan daha geniş toplumdaki siyasal hâkimiyeti ifade etmek istiyor. Böylece, İbn Haldun'dan alıntı yapılmasa da görüşleri tamamen aklanıyor.

Peki, madem bu böyle, o halde İslam'a neden böyle bir önem atfediliyor? Onun kurak bölgedeki nüfuzu bu devirli ya da 'tersine çevrilebilir' sürecin bundan böyle aynı törel lisanı konuşan, kartvizitlerini karşılıklı bırakabilen ortaklarla gerçekleştirildiği anlamına gelmektedir ki, İskitli step göçebelerinin Yunan kentli halkıyla Kırım'da ya da İranlı çiftçilerle Transkafkasya'da ticaret yaptığı ya da çarpıştığı zamanda bu mümkün değildir. Bundan sonra barbarlar davetle gelebilirdi; kentli muhalif bir din adamı onları ahlaken tükenmiş hanedanın yerine kente sokabilirdi. Ve yeni yöneticiler makamlarına oturtulduğunda, yeni ge-

---

[37] A. M. Khazanov, *Sotsialnaia Istoria Skifov* (*The Social History of the Scythians*), Moskova, 1975.

[38] G. E. Markov, *Kochevniki Azii* (*The Nomads of Asia*), Moskova, 1976.

len kabile yöneticilerinin zaten anladığı ve her nasılsa saygı duyduğu lehçeyi konuşan ulema tarafından kâtiplik, din işleri ve yönetimsel işlere ilişkin ve bir ölçüde törel rehberlik ya da hatta yapısal sınırlama konusunda yardımlar derhal sağlanabilirdi. Bu nedenle, İslam'ın ortak bir dil ve böylelikle suskun ve merhametsiz biçimiyle, her halükârda başlamış olan bir süreç için belli bir pürüzsüzlük sağladığını söylenebilirdi.

Doğu Asya'da göçebeler ara sıra, kötü nam salarak da olsa fetihçi oldular ve devlet kurdular. Ancak yönettikleri bölgeler zaten siyasal olarak merkezileşmiş yerlerdi: göçebeler devlet kurma açısından, önemsizdiler. Siyasal rolleri önemsizdi. Ne olursa olsun iyi kurulmuş devlet, bir kabile hüneri değildi. Bu, göçebeleri, İbn Haldun'un onların vazgeçilmez oldukları ve her zaman var olacakları inancına dayanan dünyasından ayırır. Yani Markov'un terimleriyle, geri dönülmesi mümkün olmayan bir zirai devleti yaratmadılar Bu nedenle devlet hüneri periyodik olarak yenilenmek zorunda kalmıştı. Doğu Asya göçebeleri tesadüfidir, Müslüman göçebeler kaçınılmazdır.

Germaine Tillion'un bu kabile toplumlarının, bu 'kuzenler cumhuriyetlerinin' iyi bilinen özelliklerini, nispi eşitlikçilik, sivil ve askeri sorumluluğun yayılması ve nesebin kadın nüfusuna karşı tahakküm eğilimi gibi özelliklerini, tarımın keşfi ve yayılmasıyla gerektirdiği insan gücü çerçevesinde açıklamaya yönelik çalışmasında bir tartışma ortaya çıkar.[39] Erken dönem Akdeniz erkeğine, kadınlara ve onların mübadelelerine ilişkin böyle merkantilist ve serbest ticaret karşıtı tutum isnat eden bir kadın yazar bulmak tuhaf. Bu kuramla C. Lévi-Strauss'a rağmen, kendi gruplarını kadınların mübadelesiyle değil muhafazasıyla sınırlamayı tercih ettikleri anlaşılacaktır. Mübadelenin yararlı olamayacağını, grupların içindeki paralel kuzenlerin evlenmesinin emek

[39] Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*, Paris, 1966.

gücünde, insan gücü doğuran gelinlerin tedbirli mübadelesinden daha hızlı bir artışa yol açmayacağını nereden çıkarıyorlardı. Ancak her şeyden öte, eğer açıklama buysa, Müslüman olmayan köylü toplumları benzer bir yapıyı niçin nadiren gösterir?

Otlağın savunması ve çobanları baskı altında tutma güçlüğü için birleşme ihtiyacı ve bitişik toplumları benzer örgütlenme biçimine zorlayan zincirleme tepki, göçebelikte kuzenler cumhuriyetini bana daha güvenilir gibi gösteriyor. Paralel kuzen evliliği sorununu çözmüş gibi davranmak istemiyorum, ancak klan bağlılığını güçlendirdiğine hiç kuşku yok. Klanınız olmadan sürülerinizi nerede otlatabilirdiniz ve oğlunuzla kim evlenirdi?

Toplumsal örgütlenmenin 'parçalı' yapısının göçebelerin kaderi olduğunu söylemek bir abartma olacaktır ve bu yapıyı sergilemeyen göçebe toplumları vardır; ancak bu yapıya doğru güçlü bir eğilimleri olduğu görülmektedir: tek bir hayvancı göçebe diğer herhangi bir hayvancı göçebe grubunun insafına kalır ya da bir başka hayvancı göçebenin tuzağına bile düşebilir. Bu tür tehlikelere karşı en doğal sigortası ortak olarak otlağı ve su kaynaklarını savunabilecekleri ve öldürülürse intikamın alınabileceği karşılıklı yardım birliğine girmek ya da bu birliği oluşturmaktır. Ancak böyle küçük bir grup da yine daha büyüklerinin insafına kalmıştır: başka bir deyişle ortak çıkar ya da tehlike ortaya çıktığı aynı konu her düzeyde gündeme gelecektir. Aynı zamanda, hem çobanların hem de sürülerin hareketliliği ve bolluğu bu gruplar içindeki bir siyasal-askeri iş bölümünü ve merkezileşmeyi engeller: bu nüfustan çok fazla ürün çıkartmak normal olarak zordur, üyeler silahlarını dış saldırı için tutarlarken bu silahlar aynı zamanda baskıya karşı dahili savunmada da kullanılabilir. Ancak ürün fazlası olmadan uzman askeri-siyasal faaliyetler olmaz. Bunun sonucu çeşitli büyüklükte 'iç içe

geçmiş' grupların karakteristik çakışması, içeride son derece eşitlikçi ve merkezileşmemiş ve hiçbir düzeyde birinin diğerinden daha önemli olmadığı biçimde gerçekleşir. Bu göçebe ya da yarı göçebe halkların kendilerini neseple tanımlamayı tercih etmelerinin izahını da kolaylaştırır. Yerleşik parçalı toplumlarda nesep araştırmak, sık başvurulsa da, şart değildir. Açıkça tanımlanmış bir adrese sahip olanlar kendilerini böyle kanıtlayabilirler. Ancak göçebeler, sabit bir ikametgâhı olmayan insanlar ya da iç içe geçmiş toplumsal birimleri, bulundukları yere göre tarif edilemez. Onların nesebe ihtiyacı vardır. Nesep ya da grup üyeliği tek adresleridir. Devingenlikleri genel olarak düzenli olduğundan, bölge toplumsal grupların koşullarına göre tanımlanır, tersiyle değil. Grup bölgeyle tanımlanmaz, bir otlak filan grubun otlağıdır (otlağa üyeleri girebilir) denilir.

Ticaret Döngüsü ve Hanedana Dayalı Kabile Döngüsü

Hanedanların çöküşünü açıklarken İbn Haldun'un açıkça çoğaltıcı bir kavram içeren Keynesçi bir ekonomi kuramını da işlemesi ilginçtir. Çok önemli bir fark vardır: Keynes için efektif talep yetersizliğiyle ve bu nedenle ekonomik bunalımla suçlanan kesim, büyük tasarruf eğilimiyle orta sınıftır, İbn Haldun'un dünyasında ise, yalnızca olası çözümü değil, ticaret döngüsünün kırılmasının temel nedenini de oluşturan saray ve yönetimdir. Yatırımın yetersiz kaldığı zamanlarda Keynesçi kuramda orta sınıfın suçlandığı yetersiz toplam talebe, devlete ait tasarruf eğilimi neden olur:

> Tahsisatın (harcamaların) yöneten tarafından kısılması vergi gelirlerinin kısılmasını gösterir. Bunun nedeni hanedan ve yönetimin dünyanın en büyük pazaryeri gibi hizmet vermesidir. Eğer yönetenler gelir

ve mülkleri tutarsa, yönetenin etrafında bulunanların tasarrufundaki mülk küçülecektir. Ardından yönetenlerin eskiden çevresine verdikleri armağanlar kesilecek ve bütün harcamaları kısılacaktır. Onlar halkın en büyük bölümüdür (harcama yapanlar) ve harcamaları diğerlerinden (gruplardan) daha fazla ticari önem taşır. (Harcamaları kestikleri zaman), sermaye yetersizliği nedeniyle ticaret çöker ve ticari gelirler azalır. Gelirler azalır, çünkü vergilendirme kültürel faaliyete, ticari işlemlere, ticari zenginliğe bağlıdır. Bu koşullar altında hanedan yöneticisinin gelirleri azaldığından hanedan sıkıntıya düşer. Hanedan en büyük pazardır, bütün ticaretin temeli, anasıdır, gelir ve harcamaların özüdür. Yönetimin ticari faaliyeti gerileyip, ticaret hacmi düşerse, bağlı pazarlar da doğal olarak aynı belirtileri gösterecektir, hem de daha büyük ölçüde. Üstelik, hanedan yöneticisi ve tebaası arasında ileri geri hareket eden bir para dolaşımı sözkonusu olur. Yöneten parayı kendinde tutamazsa, tebaasına kaptırır.

Bu şimdiye kadar en ustaca yapılan enflasyon yanlısı, genişlemeci, Milton Friedman karşıtı savunmalardan birisi olmalı. Ancak İbn Haldun'un kendisi de bir genişleme politikası yanlısı olmasına karşın, kesinlikle solcu değildi. Onun devlet girişimine muhalefeti açıktı:

Yönetenin ticari faaliyete girmesi tebaasına zarar verir ve vergi gelirlerini harap eder.

Herhangi türde bir fiyat kontrolünü ya da müdahaleyi de savunmaz:

Yönetici satıcıları fiyatları düşürmeye zorlayacak güçte olacaktır. O tüccarları ya da çiftçileri kendisinden alması için zorlar. En yüksek fiyat ya da daha fazlasıyla tatmin olacaktır. Tüccarlar ve çiftçiler likit sermayelerini tüketecek; sık tekrarlanan bir süreç. Sıkıntı ve mali güçlükler ve gelir kaybı tüm gayret teşviklerini uzaklaştırır, mali yapıyı çökertir.

İbn Haldun açıkça yönetimin piyasaya burnunu sokmadan kendi-

sini Keynesçi bir toplam talep desteklenmesiyle sınırlamasını ve ötesini piyasaya bırakması gerektiğini savunuyor.

Ancak ana konuya dönersek: kısmen bu bunalım nedeniyle -siyasal çöküşün ekonomik sonucu- ve esas olarak siyasal güçsüzlüğün kendisinden dolayı, yapı aynı kalsa da yöneten insanlar değişir. İbn Haldun'un kötümser bir düşünür olduğunu söylemek, siyasal sosyolojisinin kederli bir duyguyla kaplandığını, uygarlığın nimetleriyle, bağlılık ve otoritenin kaynaştığı ve kâr için istikrar bahşettiği toplam tüketime duyulan arzuyla sarmalanmış olduğunu ileri sürmek, yanlış bir izlenim verebilir. Ne çürümeyi durdurmanın Platoncu beklentisi ne de sunulmuş gibi görünen daha iyi insani koşulların bazı köklü dönüşümleriyle neticelenecek çağdaş sürekli gelişme -örneğin "ilerleme"- fikri görünmez. O toplumsal-siyasal dünyayı bulduğu gibi kabul eder ve öyle de anlatır.

Bir Yakınlaşma

Burada önerilen geleneksel Müslüman uygarlığı modeli esasen İbn Haldun'un siyasal sosyolojisiyle David Hume'un dinin salınım kuramının kaynaştırılmasına yönelik bir girişimdir. Hume'un kuramı bunu kendiliğinden ve olduğu haliyle gerçekleştirmeyecektir: çok fazla psikolojiktir ve fazla uyumlu değildir. Fenomeni incelikle, dikkatle ve içgörüyle kavrayarak tanımlar, ancak köklerini açıkça belirttiği zaman çok dar görüşlüdür. Bu kökler ulaşılamayacak olan uludan lütuf niyaz eden insan kalbinin, kudretli olana rekabetçi dalkavukluk ve simsarların-aracıların çekingen kullanımına yönelik eğiliminde münhasıran araştırılmıyor. Bu özellikler bizde tartışılmaz olarak vardır ve hem sözü edilemez uzak ve gizil Tanrı fikrinin üretilmesinde hem de aksine O ve

insanlık arasında aracılık yapan ruhani himaye ağının yaratılmasında kuşkusuz rol oynarlar. Ancak bunlar insanları Hume'un tanımladığı dinsel yelpazenin bir ucuna ya da diğerine sevk eden yegâne hususlar değildir. İnsanın kendisini içinde bulduğu toplumsal örgütlenme tiplerinin gereklilikleri olan toplumsal etkenler de vardır. Toplumsal örgütlenme dinsel üsluptan bağımsız değildir. Bir örgütlenme biçimi, belli bir üsluba ihtiyaç duyar ve bunu tercih eder ve başka biri, yine başka bir üslubu yeğler. Hume'un anlatımının yeterli olması için bu toplumsal yönlerin de eklenmesi gerekir. Başka bir deyişle: kentlilerin ve kabile vahşilerinin doğal dinsel eğilimi nedir?

Belirtildiği gibi kurak bölgelerde yaşayan Müslüman kabile halkının toplumsal örgütlenmesinin karakteristik biçimi sosyal antropologların "parçalı" dedikleri biçimdir. Bu tür örgütlenme başka yerlerde ve Müslüman olmayan halklar arasında görülse bile, kabaca Hindukuş'tan Atlantik'e ve Nijer büklümüne kadar uzanan çoğunlukla kurak bölgedeki Müslüman kabile grupları, genel olarak parçalıdır. Bir kabile kümelenmesini parçalı olarak tanımlamak onu yalnızca sınıflandırmak değildir -bu aynı zamanda büyük ölçüde onun örgütlenmesini açıklamaktır. En sınıflandırıcı tanımların ötesinde, parçalılık belki de bir kuramı içerir. Bu kuram sade, zarif ve benim tahminime göre çok büyük ölçüde doğrudur.

Kuramın karakteristik bir Marksist eleştirisi R. Gallisot ve G. Badia'nın *Marxisme et Algérie*'sinde (Paris,1976, s.238) görülür:

> Parçalılık yaklaşımı tamamen tanımlayıcı kalıyor ve üretim faaliyetlerinin çözümlenmesinin göz ardı edilmesiyle toplumlar belirsizleşiyor.

Belli kabile toplumlarının "parçalı" açıklanmasının "tamamen tanımlayıcı" olduğu zannı kesinlikle gerçek açıklamanın üretim tarzı açısından yapılması gerektiği varsayımından kaynaklanmaktadır. Aslında

parçalılık **(ya da bölünerek çoğalma)** açıklayıcı ve sorunun yanıtlanması için özenle düşünülmüş bir modeldir: düzen, yasa ve düzen yaptırımcısı merkezi bir aracı olmadan nasıl sürdürülür? Varsayım aslında, temel sorunun siyasal olduğu ve hatta bu siyasallığın bir sınıfın diğerini ille de sömürmediği bir düzeyde bile etkili olduğudur: sorun, otlak kullanımında, ticarette ve benzerlerinde genel olarak ne zorunlu ne de mümkün olan etkili bir egemene başvurmadan işbirliğine gitmektir. Bu siyasal sorunun çözümlenmesindeki yaklaşım parçalı birimlerin üretim faaliyetlerini ve iktisadi ihtiyaçlarını zerre kadar göz ardı etmez, aksine onların altını çizer ve göz önüne çıkarır: örneğin otlak için mevsimlik sürü göçüne dayalı göçebelik, farklı mevsimlerde otlak kullanımın karmaşık bir biçimde düzenlenmesini gerektirir; ekolojik çeşitlendirmeler ticaret ve pazarı öngörür. Bu nedenle örgütlenme olmalıdır -yani merkezileşme, güç ya da otorite yoğunlaşması olmaksızın, karmaşık düzenlemeler üzerine uzlaşım, onların uygulanması ve arkasında durulması ve ticaretin korunması sözkonusudur. Parçalılığın başardığı tam da budur.

Bir siyasal örgütlenme sisteminin açıklayıcı değil tanımlayıcı olduğu düşüncesi yalnızca bir tür ekonomik determinizm değildir, siyasal ve ekonomik alanların genel olarak ayırt edilebileceği düşüncesi mantık açısından, son derece çelişkilidir. (Bunun zıttı olan görüş, kesinlikle, bu iki alanı ayırma becerisinin belli bir toplumun ayırt edici niteliği olmasıdır. Başka bir deyişle, bu alanların ayrılabilirliği genel değil özgül bir niteliktir). Başsız ya da başsız gibi olan parçalı toplumda, size ait olanlarla, etkili biçimde koruyabildiklerinizi ayırt etmek mümkün değildir. Üretken ve mülkiyet koruyucusu gruplar büyük ölçüde benzeşir. Üreticinin bizzat kendisi bekçidir ve bu görevi bir bekçi devlete devretmez. Mülkiyet haklarına sahip "iç içe geçmiş" birimler, "iç içe

geçmiş" ve bu bağlamda özgül bireysel aile haklarına engel olmayan birimler oldukları için düzen devamlılığının ve güçlenmenin aracıdırlar. (Bireysel aile bir tarlaya sahip olur, ancak grup üyelerinin rızası olmadan onu kendi parçalı grubunun dışında elden çıkaramaz ve aynı durum kadınların başkasına verilmesi durumunda da geçerlidir.) Elbette itiraz edilen mülkiyet iddiaları da ortaya çıkar; ancak bu tür zıtlaşmaları çözümlemeye yarayan usul ve âdetlerden meşru usulleri genel olarak gruplararası diplomatik ilişkilere egemen olan gerçekten ayırt edilemez.

Parçalılık düşüncesinin yalnızca tanımlayıcı olduğu görüşü büyük olasılıkla düşüncenin doğrudan yerel özkavramlaştırmasından ödünç alınması olgusundan gelişmiştir. Bu kendi içinde onu bir açıklama olarak ne gerçek ne de hatalı kılar: hatalı bilinçlilik evrensel bir insanlık durumu değildir, yalnızca yaygın bir bilinçlilik türüdür. Yerel inançların hepsi hatalı değildir. Parçalılığın kesinlikle açıklayıcı olmadığı eleştirisi, açıklayıcı da olsa, hatalıdır görüşünden ayrı tutulmalıdır.

Parçalı toplumların özellikleri nelerdir ve ima edilen ya da saptanan kuram onları nasıl açıklar? Belki de en iyisi parçalılık kuramının ayrıntılarıyla araştırılmasında, herkesten daha fazla, sorumlu olan müteveffa Sir Edward Evans-Pritchard'ın sözcüklerini kullanmak olacak:

> Bir kabilenin en büyüğünden en küçüğüne her parçasının şeyhi ya da şeyhleri vardır. Her yerdeki parçalı yapının bir benzeri olan kabile sistemi, kabileler ile en büyüğünden en küçüğüne kadar kabile bölümleri arasındaki dengeli çekişmenin sistemidir ve bu nedenle bir kabile içinde kesinlikle tek bir otorite olamaz. Yetki kabile yapısının her noktasına dağıtılır ve siyasal liderlik bir kabile ya da onun bir parçasının ortak davrandığı durumlarla sınırlanır. Bir kabile için bu durum yalnızca savaş sırasında ya da dışarıdaki otoriteyle ilişkilerde sözkonusudur. ... Kabile yapısının temel ilkesi kabilenin parçaları arasındaki çekişme

olduğu sürece saf otorite tek bir kabile şeyhinde toplanamaz ve bu tür parçalı sistemler de bizim anladığımız anlamda devlet ya da hükümet kurumları yoktur [40]

Parçalı toplumda güç -ve diğer üstünlükler- tamamen eşit olarak dağılır. Genel olarak bütün yetişkin erkekler ya da onların büyük bir bölümü silah taşır ve grup savunması ve düzenin sürdürülmesine meşru olarak katılırlar. Kan davası karakteristik bir kurumdur: akraba grubunun bir ya da birden çok ortak sorumluluğu üstlenmesidir, gruptan herhangi birisi diğer bir grubun üyesine saldırdığında karşı saldırıda hedefleri olarak risk paylaşmak ya da kan davasına alternatif olarak kan parasına katkı sağlamak ve benzer biçimde, kendi arkadaşlarından birine saldırıldığında onun intikamını almakla mükellef olmak ve tazminattan yaralanmaktır. Bu grupların bağlılığını sağlayan ve hükümdar olmaya uygun hale getiren ve koşullar elverişli olduğunda onlara saltanat yetkisini ele geçirme yeteneğini bahşeden, İbn Haldun'a göre, bu risk ve mecburiyettir.

Yetişkin erkek nüfusun savaşçı ve zirai üretici olarak ayrılması, feodalizmin belirgin özelliği, bu tür topluma yabancıdır. Avrupalıların Müslüman kabile toplumunu keşfi ve araştırması esas olarak Fransız Devrimi'nden sonra başladı ve genellikle sanki eşitlikçi ideal ilk olarak Avrupa'dan yayılmış gibi bir nostaljiye kapılan insanlar tarafından -T. E. Lawrence'den çok önce- üstlenildi. Emir Abdülkadir Cezayirî'nin Fransız konsolosu general Daumas ya da onun İngiliz yaşamöyküsü yazarı Charles Henry Churchill, Arap toplumunun Valentino imgesini ilk hazırlayanlar arasındaydılar. Onlar soylu vahşiyi değil, vahşi soyluyu aradılar. Kendileri için gerekli özellikleri taşısa da taşımasa da o yasal olarak farklı, kıskançlıkla soyutlanmış savaşçı tabakaya ait, feodal

[40] E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949.

anlamdaki gerçek bir aristokrat değildi. Daha çok, dost kabile mensuplarıyla, onların üretim fazlasına olduğu kadar askeri desteklerine de ihtiyaç duyarak, akrabalık ve konum açısından bağlantı kuran kabilenin Büyük Adamı ya da bu Büyük Adamlardan biriydi.[41] Ancak özlemini

[41] Soylu vahşiler olan diğerlerinin bazen Berberiler arasında görüldüğü iddia edildi. Tocqueville, *Querves complètes*'te şunu söyledi: "Eğer Rousseau Kabiliyelileri bilseydi ... Atlas'da kendi modellerini ararlı." Tocqueville, Arapların daha az eşitlikçi ve belki de askeri aristokrasi denilebilecek bir yapıya sahip olduklarını ileri sürdü. Ancak soydan gelen dinsel soyluluğun bu dünya için daha önemli ve karakteristik olduğunu da gördü. İnsan, deyim yerindeyse, akrabalık ve sülalenin(**nesebin**) dar alanda yoğunlaşmış ya da kapsamlı iki kullanımını ayırt edebilir. Dar alanda yoğunlaşmış kullanım *seçici*, bireyleri *özel* görevler ve konumlar için ayırt ediciyken, kapsamlı kullanımı gruplar içinde özel konumlar yerine, herkese uygun toplumsal gruplar tahsis ediyor. Dar alanda veya kapsamlı kullanım açıkça görülebilir ve somutlaştırılabilir (örneğin ilk evlat hakkı(**en büyük oğul hakkı**)) ya da uygulamada ortaya çıkabilir (örneğin her kuşağın Tanrısı tarafından yapılan, tanımlanmış akraba grubu içindeki ilave dahili ayırım) ki bu durumda sözkonusu olan görünürde sürdürülen ancak sonuçlarından kaçınılan "kapsamlı" ilkeyle bir tür uzlaşmadır. Bu anlamda İslam sülaleleri(**nesepleri**) dar alanda yoğunlaşmış olarak bir tür dinsel elit için (serifler, saada) ve geniş kapsamlı olarak sıradan kırsal grupların örgütlenmesi için kullanır; Öte yandan Avrupa feodalizmi bunu yoğun olarak askeri elit için kullanır ve kırsal gruplar için fazla kullanmazken, dinsel elit için hiç kullanmaz, sülale(**nesep**) ve akrabalığı bürokratik olarak alır ve gelecek nesiller için kabul edilebilir bir hak olduğunu inkâr eder. Feodalizmde meşru şiddet devlette değil, bütün bir *estate*'de (tabaka) tekelleşmiştir. Müslüman kırsal-kabilesel toplumda tekelleşme yoktur. Yalnızca azınlık parya grupları bunun dışındadır. Örf ve âdet hukuku özel grup şiddetine izin vermez, yalnızca kuralları sistemleştirir ve onun özel kullanım sınırlarını belirler.) Buradan kuşkusuz silah taşıma ve kullanma hakkı açısından bir soyluluk tanımlayamayacağımız anlaşılmaktadır. Savaşçı statüsü hiç de ayırıcı bir statü değildir. Soyluluğun yalnızca dinsel olduğu görülmektedir. Dinsel nedenlerden ötürü evlenmeme yemini_etme gerekliliğinin olmaması (daha doğrusu bu

duydukları için askeri bir soyluluk arayan romantikler şimdi, bir yüzyıl sonra, hoşlanmadıkları ya da kuramları onun varlığını gerektirdiği için aynı şeyi bulmayı isteyen solcular tarafından izleniyorlar ve onlardan alıntılar yapılıyor. *Les féodaux* artık siyasal kabalığı ifade eden bir terimdir.

Parçalı toplum kuşkusuz, genel olarak iktidarın bütün parçalara ve parçalar içindeki hane reislerine düzgün olarak dağıtıldığı, mükemmel uyumlu ve eşitlikçi bir toplum değildir. Büyük Adamlar ortaya çıkar ve bazen artık zorbalığın sözkonusu olabileceği bir konumu kadar yükselirler. Robert Montagne'nin bu yüzyılın başındaki Güney Fas'tan esinlenerek öne sürdüğü, yaşlılar meclisi ve geçici despotizmle yönetilen kabile cumhuriyetleri arasındaki salınım kuramının bazen geçerli olduğuna şüphe yoktur. Başka yerlerde, seçilmiş şeflere sahip meclislerin yönetiminden nispeten küçük Büyük Adam'a ve sonrasında gerçekten güçlü Büyük Adam'a ve sonuçta devlete itaat etmeye uzanan daha kademeli bir yelpaze vardır. Bir yandan kabile hem merkezi devlete direnen hem de içinde mini bir devlet oluşmasından kaçınan bir mekanizmadır; öte yandan devlete daha iyi direnebilmek için ya da onun bir temsilcisi olarak nimetlerinden yararlanmak için "içerde" kısmi bir merkezileşmeye girer; tek ve aynı şef farklı zamanlarda iki stratejiden birini izleyebilir ya da bir stratejiyi, diğerini tamamlamak ya da gizlemek için kullanır. Karakteristik olarak kabile bir yandan devletin alternatifi ve diğer yandan da onun imgesi, sınırlayıcısı ve yeni bir devletin tohumudur. Bu dönüşümler ve belirsizlikler Müslüman toprakların toplumsal-siyasal tarihinin özüdür. Ancak ademimerkeziyet, gücün dağılımı, şiddet ve emir-uygulamasında genelleşmiş katılım, birkaç büyüklük düzeyinde aynı anda ortaya çıkan ve uğraş ve ölçek olarak benzer grupların karşı-

---

gereklilik) soydan gelen böyle bir elite engel olur.

lıklı muhalefeti, uzmanlaşmış ve neredeyse sürekli bir savaşçı-yönetici sınıfının yokluğu "parçalı" tabloyu üstün kılar ve doğrular.

Parçalılık kavramının, Evans-Pritchard'ın çalışmasından önce gelen ve açıklamasını en iyi onun içinde bulduğu ilginç bir tarihi vardır. Kuramın içinde serpildiği çoğu toplumdaki sayısız kavim çözümlemelerini bir kenara bırakırsak parçalılık, toplumsal kurama ilk büyük girişini Emil Durkheim'la yaptı. Durkheim aslında kısmen Kuzey Afrika'ya ilişkin malzemeden esinlendi ve Phillippe Lucas ve Jean-Claude Vatin, M. M. Kovalevsky[42] etkisiyle bunun büyük bir olasılıkla Marx ve Engels için de geçerli olduğunu ileri sürdü. Evans-Prirtchard'ın parçalılık fikrini kabul eden bir bakış açısından Durkheim'ın uyarlaması önemli bir eksiklik taşır. Deyim yerindeyse, temel olarak yanal'dır: Durkheim'in güçlü bir bitişik gruplar ve ayrıca grup içindeki karşılıklı üyelerin benzerliği anlayışı vardır. Ona göre parçalı toplum "organik dayanışma"yla çelişen benzerlik bağlılığıyla varlık bulur, örneğin bu bağlılık benzemezlik ve karşılıklı tamamlayıcılığa dayalı olabilir. Ancak parçalı toplumlarda yeterince vurgulamadığı konu dikey benzerliktir: gruplar yalnızca aynı düzeydeki komşu gruplarla değil, parçaları oldukları üst gruplarla ve oluşturdukları alt gruplarla da benzerler. Klan, kendisi de bir klan olan kabileye benzer. Ayrıca kendisinin kendi içinde oluşturduğu küçük grup ve sülalelere benzer. Gruplar 'iç içe' geçmiştir; ancak çeşitli büyüklük ya da iç içe geçme düzeyleri işlev, davranış özelliği, terminoloji ve iç örgütlenmede karşılıklı olarak benzeşir.

Bu son derece önemli bir noktadır ve parçalı örgütlenme kavramından uzak olan insan onun açıklayıcı rolünü izah edemez. Parçalı toplum kuramı, grupların güçlü liderlikten ya da etkili merkezi kurumlardan yoksun olsalar da, bağlılık ve işbirliği içinde olabileceğini

[42] P. Lucas ve J.-Cl. Vatin, *L'Algérie des Anthropologues*, Paris, 1975.

açıklar ve bu bağlılığı diğer benzer ve rakip grupların tehdidine bağlar. Dış tehdidin birleştirici etkisi kuşkusuz bütün toplumlarda geçerli olan bir unsurdur; "parçalı" olanları ayıran şey ise onun yalnızca mevcut olması değil, oransal olarak çok daha güçlü ve süreçteki ana unsur değilse de, en azından temel ve baskın -ya da tek olmaya çok yakın- bir unsur olmasıdır. İçsel olarak daha küçük bölümlere ayrılmış kendi halindeki "parçalı" grupların herhangi belli bir düzeyde birleşmesi (eğer birleşirlerse ve birleştiklerinde), ancak benzer büyüklükteki komşu grupların tehdidi nedeniyle olur.

Ancak bu ilke yalnızca çatışmanın ortaya çıkabileceği bütün düzeylerin her birinde (gizli de olsa) gruplar varsa geçerlilik kazanır. Yalnızca tek büyüklük düzeyinde gruplar varsa, o zaman bu tek düzeydeki birimlerden daha büyük ya da daha küçük rakipler arasında doğan zıtlaşmaları ne sınırlayabilirdi? Eğer bu sistem çalışacaksa, zıtlaşmanın çıkabileceği her düzeyde grupların olması gerekir. Ve aslında bu da tam bizim bulduğumuz şeye tekabül eder. Grupların "iç içe geçmesi" son derece yoğundur. Çeşitli düzeyler arasındaki büyüklüklerde önemli sıçramalar olmaz. Bir grup n parçaya bölünür -n çok küçük bir sayıdır, nadiren iki rakamlı olur- aslında çok seyrek olarak yediyi aşar, genellikle daha küçüktür. Köy, tarlasının ve otlağının savunmasında işbirliği yapabilecek bir birim olabilir; ancak içsel olarak, kendi paylarını, örneğin köyün sulama hendekleri aracılığıyla su akışını, savunabilecek gruplara da parçalanacaktır. Ancak köy otlak alanlarını ve benzerlerini ortak savunabilecek daha büyük bir parçanın parçası da olacaktır.

Mevcut gerçeklik, toplumsal örgütlenmenin tam olarak ağaç benzeri örüntüsünün ideal-tipik parçalı toplum tarafından nadiren sergilenmiş olmasıdır. Zenginlik ve güç eşitsizlikleri kaçınılmaz olarak ortaya çıkar ve bunlar kuşkusuz kabilenin büyük adamı saldırgan bir merkezi

devletin temsilcisi olarak gücünü ikiye katladığında özellikle çok daha şiddetli olabilir; ya da bölünmenin toprağa ya da akrabalığa ilişkin ölçütleri kesiştiğinde sistem daha da zorlanabilir. Yine de bütün bu benzer koşullara karşın, parçalı sistem, bazen şaşırtıcı bir biçimde iyi işler. Bunun çok önemli ve kesin kanıtı, bana göre, mevsimsel otlak kullanmanın anlaşılması zor örüntüsü, çatışma yaratmama ve hatta çözüme kavuşturma gibi, yaygın topraklar ve kalabalık gruplarla ilgili çok karmaşık görevlerin, bu kabile toplulukları tarafından herhangi bir güçlü siyasal merkezileşmeyi ya da kalıcı bir toplumsal tabakalaşmayı üretmeden ya da gerektirmeden halledilebilmesidir.

Burada önemli olan böylesi çok fazla parçalı örgütlenme olması değil, var olduklarını ve yaygınlıklarını ya da daha önce yaygın olduklarını kabul ederek, bu örgütlenmeleri ortaya çıkaran ya da en azından uygun bulan ve ardından görevlerini yerine getirmesinde bunlara yardımcı olan dinsel tarzdır. Sistem, şiddetin bağlılık kışkırtan varlığıyla siyasal merkezileşmenin lehine olmaksızın her düzeyde işler: "meşru şiddet tekeli"ni elinde tutan toplum ve onun bütün gruplarıdır, (olmayan ya da uzak veya güçsüz olan) devlet değil. Bu tehdit en azından ara sıra gerçekleştirilirse etkili olur. Gerçekten olan şey kesinlikle budur: gözlemciler genellikle tehdidi sık belki de çok sık gerçekleştirilen şiddetin yaygınlığından etkilenir ya da dehşete kapılırlar. Yine de sistem topyekûn bir karmaşıklığa düşüp dağılmaz. Bu nasıl sağlanır?

Kırsal, kabilesel İslam'ın en karakteristik kurumu yaşayan evliyalardır (ermiş) (İngilizce ve Fransızca dillerinde "dervish" (derviş) ya da "marabout" (murabıt) olarak yer almıştır). Ama Avrupalı toplumsal arka planı bir kez daha yanılmaya mahkûmdur. Hıristiyanlık içinde kutsallık bireysel hüner gerektirir. Kutsallık, yetenek gibi, görünümden tahmin edilemez. Sosyolojide yaygınlaşan ve sosyoloji tarafından yay-

gınlaştırılan karizma kavramı, şu fikri yaydı: aziz kesinlikle hiçbir kural tanımayan, tahmin edilemez olarak görünen ve teamül ve nizamla sınırlı otoriteyle zıtlaşan mizaç ve otorite türü olan karizmayı taşır. Karizma elbette kanıksanır, ancak bu nedenle lekelenir ve azalır. Kanıksanan karizma solar ve ışıltısını kaybeder.

Müslüman kutsallığı sözkonusu olduğunda böylesi tüm çağrışımlar bertaraf edilmelidir. Elbette tamamen sıradanlaşmamış bir karizma İslam'da da ortaya çıkabilir. Ancak tipik ermiş kanıksanır ve bu nedenle asla lekelenmez: karizmasının soydan geldiğinin ve kökenler, özellikle de Peygamber'in (Muhammed'in) soyu üzerinden açıklanmasının ispatıdır (ve bu durum karizmasının eksilmesine neden olmaz). Ermiş, kutsal bir sülalenin parçası olduğu için böyledir. Dışardan gelişen, "ab inito" (başından) kutsallık çok nadirdir ve kendi kendini tesis etmeyi başarırsa kendi sülalesini (nesebini) *"ex post"* (geçmişe dönük) yaratma eğilimine girer ve bu nedenle kanıksanmaya özenir ve bunu ister. Başka toplumlarda olduğu gibi, icat edilmiş şecere ayrıcalık için yeteneğin övülmesidir.

Bütün bunlar devlet ve anarşi arasındaki bir uzlaşma olan parçalı kabile toplumuyla muntazam bir uyum sağlar. Onun bütün çatlaklarında hakemlere ve aracılara büyük bir ihtiyaç vardır ve bunlar ancak ona ait değil onun içinde olurlarsa işlevlerini iyi bir şekilde yerine getirebilirler. Evliyalık mertebesi ve çoğu kez zorunlu edilgenlik aracıları hem geçerli hem de yetkili kılar. Kan davası ve birlik ağının dışında durmaları ve doğumla beraber seçilmeleri onlara parçalı toplumla aynı devamlılığı ve istikrarı sağlar. Bu evliyanın (dervişin) rollerine gelince:

> Parçalı gruplardaki siyasal süreci denetlemek, örneğin şeflerin seçilmesi ya da devrilmesi.

Onların meşru süreçlerini özellikle ortak yeminle denetlemek ve onaylamak.

Kervanlara koruma sağlayarak ve komşu kabilelerin pazarlarını ziyaret ederek iktisadi ilişkilere yardımcı olmak; hac ve ticaret güzergahları bir noktada birleşebilir.

Sınırlar için uzamsal işaretleri belirlemek: kutsal bir yerleşim seküler gruplar arasındaki sınırın üzerinde olabilir.

Geçici işaretleri belirlemek; kırsal bir toplumda pek çok otlak hakkı mevsimlerle sınırlanabilir ve onaylanmaları ritüelleri gerektirir. Böyle bir amaç için kutsal bir bayramdan daha iyi ne olabilir?

Kabile mensuplarının İslami kimliği için gerekenleri sağlamak. Kabile mensupları âlim değildir. Başka bir deyişle ümmidirler. Kitaba dayalı bir inancın bilgece dindarlığına ne yakınlıkları ne de bunun için donanımları vardır. Bir vecit hali yaratmasa bile, tarıma dayalı doğal ve kabilesel yaşamın yüksek noktalarını gösterecek bir bilinç yükselmesinin yaşanacağı yeniden birleşmeler, bazı kabilesel W. E. A.ların (İşçi Eğitim Birliği) dışarıdan gelen ilahiyat sınıfları değil, önemli günler ve tarihlerdir.

Bütün bu unsurlar açıkça bir sonuca gidiyor: kabile mensubunun inancı, eşitlikçi olandan çok, özel ve farklı olan kutsal bir kişinin aracılığını gerektirir; sofu ve âlim gibi olmayı değil, neşeli ve şenlikli olmayı gerektirir; metinde değil, kişilerde bedenlenmeyi ve hiyerarşiyi gerektirir. Etiği sadakate dayanır, yasaya riayet temelli değildir.[43]

---

[43] İbn Haldun'un "klasik" bölgeleri dışındaki alanlarda bu fenomenlerin incelenmesi için bakınız F. Barth, *Political Leadership among Swat Pathans*, Londra, 1959; A. Bujra, *The Politics of Stratification*, Oxford, 1971; Ioan Lewis, *Pastoral Democracy*, Londra, 1961; Akbar Ahmed, *Millennium and Charisma among Pathans*, Londra, 1976; Shelagh Weir, "Social Structure and Political Organisation in al-Nadhir, Yemen Arab Republic — Yemen Arap Cumhuriyeti, el-Nadir'de Toplumsal Yapı ve Siyasal Örgütlenme" çıkacak; M. Levtzion, *Muslims and Chiefs in west Africa*, Oxford, 1968; Emanuel Marx, *Bedouin*

Kentsel manzara tamamen farklıdır. Aracılara ve hakemlere ihtiyaç yoktur; burada adaleti yerine getirme işini üstlenenler yöneticilerdir ve eğitimli yargıçlar atarlar. Kimliklerini ve sınırlarını teyit etmek için aracılara ve ritüellere ihtiyaç duyacak biçimde karşı karşıya gelen birlik olmuş istikrarlı gruplar yoktur. Bu tür grupların varlığını sürdürmesine izin verilmez. Zengin kentli burjuva, halk şenliklerinden zevk almaktan çok uzaktır, eğitimli dindarlığın ağırbaşlı tatminlerini, asaleti ve ticari uğraşlarıyla daha uyumlu bir tarzı tercih ederler. Müşkülpesentliği onu köylü ve kentli avamdan ayırarak konumunu vurgular. Özetle, kent yaşamı kitaba dayalı Üniteryen sofuluk için sağlam bir zemin hazırlar. İslam böyle bir ruh durumunu muhtemelen diğer dinlerden daha iyi ifade eder. Bu nedenle İbn Haldun'un dünyasının siyasal "mikrososyoloji"si bize Hume'un dinin kutupsal salınım kuramı için toplumsal temel sağlar.

Hukukun temel külliyatının kutsal olduğu ve şeriatın nadiren ilahiyattan ayırt edilebildiği inancı bir tür güçler ayrılığı yapılanmasını gerektirir. Kanunların esas itibarıyla hazır, kuramsal olarak eksiksiz ve yalnızca Tanrı'yla ilgili olması nedeniyle yasa koyucu güç, yönetimsel güçten ayrılır. Bu, yargıya belli bir ölçüde bağımsızlık kazandırır: yönetici tarafından atansalar da kanun uygulayıcılar yöneticiye ait olamayan bir hukuku tatbik ederler. Çünkü yasa koyma gücü sultana değil Tan-

---

of Negev, Manchester, 1967; G. R. Garthwaite, "Khans and Shahs: a documentary analysis of the Bakhtiyari in Iran" çıkacak; B. W. Andrezejewski, "The veneration of Sufisaints and its impact on the oral literature of Somali people and on their literature in Arabic," *African Language Studies*, cilt XV, 1974; Dominique Chevallier, *La Société du Mont Liban*, Paris, 1971; Samir Khalaf, *Persistence and Change in 19th Century Lebanon*, Beyrut, 1979. Büyük birimler körelirken köy düzeyinde ayakta kalan parçalı sistemin mirasının anlatımı izahı için bakınız P. Stirling, *Turkish Village*, Londra, 1965.

ri'ya aittir. Şeriatın bütün külliyatı yalnızca (olmayan) anayasanın değil, hükümdarın da üstünde yer alır. Yasaya yalnızca eğitimli kişiler ulaşabildiği için bu durum toplumdaki okuryazar kâtip sınıfına kendiliğinden belli bir otorite sağlar. Yöneticinin müdahale edemediği kurallar bütününe ulaşabilirler. Teorik olarak yargıçlar yasa yapamazlar, ancak bir yorumlama konsensüsü sağlanarak hukukun kapsamı genişletebilir.

Fiziksel olarak yöneticiyle savunmasızca *karşı karşıya* kalsa da -aslında yönetici ile kabilenin saldırganca tehdidi arasında kalmıştır ve yöneticinin korumasına ihtiyaç duysa da ona karşı gelmesi pek düşünülemez- bir okuryazar sınıfın meşruiyetin simgeleri ve içeriği üzerindeki içkin nüfuzu, örneğin ilahi adalet, bu sınıfa ve üyelerinin içinden geldiği kentsel tabaka üzerinde güçlü bir konum sağlar.[44] Toplumsal normlar ve idealler onların himayesindedir ve yönetici bunlara uzanamaz. Nihai ve kesin bir biçimde, okuyabilen herkes onlara ulaşabilir. Norm, etnisitenin de toplumun da üzerindedir ve siyasal müdahaleden kolay kolay etkilenmez. Bu oldukça önemli bir unsurdur.

Şiiliğe has bir nüans olarak; bir yandan şehitlik miti aracılığıyla düzenli olarak yapılan meşhur çile ayinleri coşkuyla içselleştirilir, âlimler yalnızca fakih değil, aynı zamanda ve her şeyin ötesinde kurucu şehidin yaşam öyküsünün de uzmanlarıdır. Ancak onun en azından Müslüman olduğu farz edilen bir yöneticinin kurbanı olması gerçeği, dinsel liderlerin siyasal otoriteyi, daha bilinçli devrimci ideolojilerin haset edeceği

[44] Bakınız Nikki Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, California, 1972; I. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Harvard, 1967; A. M. Hourani ve S. M. Stern (ed.), *The Islamic City*, Oxford, 1970; C. A. O. van Niewenhuijze, *Social Stratification and the Middle East*, Leiden, 1965; A. Zghal ve F. Stambouli,"Urban life in pre-colonial North Africa" *British Journal of Sociology*, cilt 27, 1976, s. 1-20; R. I. Lawless ve G. H. Blake, *Tlemcen*, Londra, 1976.

biçimde uzaklaştırmasını ve muhalefeti harekete geçirmesini kolaylaştırır. Hıristiyan Şehitlik Kurumu'nun temelini atan günah, Hıristiyan olmayanlar tarafından işlendi ve sonuç olarak, siyasal haklarından tamamıyla yoksun bırakılan bir azınlığa yönelik zulmü haklı çıkartmakta kullanılabildi. Şii Şehitliği Müslüman yöneticilerin işlediği bir günahtı ve onun simgeciliği güçsüz bir azınlığı değil, Müslüman yöneticileri meşruiyetten uzaklaştırmakta kullanılabilirdi. Şehitliğin intikamı şiddetle alındı ve siyasal-dinsel drama yeniden sahnelendiği zaman öç gerekliydi.[45] (Ne olursa olsun barışçı bir uygarlık olmayan Hıristiyanlık, eğer Aziz Peter, Çarmıha Gerilme'nin intikamını Pontius Pilatus ve olaya karışanlardan şiddetle alacak bir grup örgütleseydi ve bu da Paskalya Yortusu'nda anılsaydı büyük bir olasılıkla kendi kavgacılığı konusunda daha az ikircikli bir durumda olurdu). Romanofların aksine Pehleviler, bozulmamış orduları ve muazzam mali kaynaklarıyla savaşta yenilmeden devrildiler -bu Şiilerin devrimci hareketlilik yeteneğinin şaşırtıcı bir başarısı ve etkileyici bir kanıtıdır. İran'da ayaklanan kalabalıklar Şah'ı Hüseyin'in katili Yezid olarak gördüler.[46] Din âlimlerinin devleti yıktıktan sonra kendilerinin onu (yalnızca modern öncesi düzeydeki sekretarya ve bürokrasiye ilişkin hizmetlerle donatmayarak) sürdürüp sürdüremeyecekleri başka bir sorundur. İran'ın geçmişte de iki tür din âliminin olması ilginçtir: bir yanda yönetici-bürokrat olanlar ve diğer yanda halkçı-mistik olanlar -ilki dine ve devlete hizmet ederken, diğeri kitlelerin dinsel ihtiyaçlarını sağlar.

---

[45] Hindistan'da şehitlik ve bunu yeniden canlandıran temsil ya da ritüel, Şiilere özgü bir şey değildir ya da değildi, nitekim Sünni Müslümanlar arasında da yayıldı ve yalnızca son Reformcu etkinlik bir kez daha onu farklılık belli eden mezhepsel bir işaret haline getirdi. Bakınız Marc Gaboriau, *Minorités musulmanes dans le royaume hindou du Népal*, Nanterre, 1977.

[46] Profesör M. Rouholamani ve Dr. Ch. Bromberger, kişisel görüşme.

Sünni İslam'da âlim ve mutasavvıf arasındaki karşıtlık olarak ortaya çıkan Şeriat'a hürmet ile kutsal kişiye hürmet arasındaki tezat, Şii İslam'da âlim sınıfının içindeki ayrımı da kapsar. (Elbette Sünnilikte bile bu bir önem ve oran sorunudur: Mutasavvıflar arasında âlimler ve âlimler arasında mutasavvıflar vardır.) Ancak şehit kişilik kültünün bu mezhebin temel çekirdeği olduğu düşünülürse, Şiilikte âlimler arasında böylesi bir ayrımın olması son derecede mantıklıdır. Günümüzde, modern bir devlet ve ekonominin karşı karşıya kaldığı görevlerin teknik niteliği ve karmaşıklığının İran devriminin mirası için mücadeleye başlayan iki tür âlimin, Doktor unvanı taşıyan Şiiler ve popülist mollaların içinde bulunduğu durumu kuşkusuz etkileyecektir.

İran'daki modern koşulların, gerçekten önemli bir kırsal kesimden yardım olmaksızın bir kez daha bir devrim yapmak için kentli *bazari (esnaf)* sınıfına yardım etmesi ilginçtir; modern koşulların bilfiil yönetim için de bu sınıfa yardım edecek olması daha zayıf bir olasılıktır. Geçmişte, daha geleneksel koşullarda, âlimler gerçekleşmesine yardım ettikleri, halkı dinsel uyanışa teşvik eden reformcu devrimlerden her zaman tam olarak yararlanmadılar. Örneğin Mehdilikte bunu görürüz, coşku ve fetihle yükseldiklerinde önemli olsalar da, devlet kurulduğu zaman kabile mensupları tarafından yerlerinden edildikleri anlaşılmaktadır.[47]

Hıristiyan Tanrı'nın okültasyonu, müminin yurttaşlık eğitimi için O'nun İslam'daki muadiline göre çok daha yardım edicidir. Gizil Tanrı'ya Hıristiyanlar arasında karakteristik olarak okuryazarlığın yaygın olduğu gruplar, örneğin Ayrılıkçı Hıristiyanlar hürmet gösterdi: her-

[47] P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan*, 1881-1898,Oxford, 1970; ed. H. Shaked, *Isma'il b. ' Abd al-Qadir:The Life of the Sudanes Mahdi*, New Brunswick, 1978.

kes kendi âlimidir diyebilirsiniz. Dolayısıyla okültasyon, toplumsal yaşamın ayrıntılı kutsal düzenlemelerinin olmamasıyla birlikte, bu okuryazar toplulukları kendi toplumsal düzenlemeleriyle meşgul olmak konusunda cesaretlendirdi ve böylece kendi kendilerini yönetmeyi öğrenmelerini ve bunu ciddi, âlimce ve eşitlikçi bir tarzda yapmalarını sağladı. Yani din, yurttaşlığa ve siyasete ilişkin eğitimi tesis etti. Bu tarz daha sonra bir devlet yapısı oluşturma fırsatı bulduklarında ya da mevcut olanın örgütlenmesine nüfuz ettiklerinde buraya da yansıdı. Bunun aksine Şiilikte Müslüman Tanrı'nın okültasyonu, Gizli İmam'ın dönüşüne kadar, sorumluluğu ulema tarikatına verir: ancak onlar âlim olmayan başıboş bir çoğunluğun arasında seçkin bir azınlıktır ve bu durum demokratik özyönetime dönmelerinden çok yöneticinin geri kalanları yönetmesini kolaylaştırma ya da bunun aksine ona karşı kitleleri harekete geçirme olasılığını artıracaktır. Bununla birlikte böylesi bir azınlığın varlığı Gizli İmam'ın yokluğunda, yöneticiyi dinsel meşruiyete sığınma hakkından mahrum bırakarak, Devlet ve Dinsel Güç'ün bir tür ayrımına yol açabilir. Bu da daha muhafazakâr sofuların genellikle muhalif, kentli, eşitlikçi, özyönetimci bir azınlığa ait olduğu ve dinsel yaşamlarının onlara liberal yasaya saygılı devlete hazırlık için yurttaşlık eğitimi sağladığı Hıristiyanlıkla bir başka çelişkiyi doğurur. Mutlak dinleri onları kurul çalışmasına alıştırır. İslam'da din adamları dinsel çoğunluğa aittirler ve kuşkusuz bu istisnai durumları nedeniyle devleti suçladıkları zaman dışında, kendilerini ya da küçük ayrılıkçı cemiyetlerini idare etmekten çok devlete çalışırlar. Ancak çok nadir de olsa devleti başarıyla eleştirdiklerinde, devlet yıkıldığında, yeni ve farklı bir (liberal-demokratik) yönetim tekniğine hazır değillerdir. Genellikle devlete hizmet ederler ve bazen de halka önderlik yaparlar; ancak özyönetimli cemiyetler oluşturmazlar.

Ortodoks İslam elbette sürekli muhalif olan alt cemiyetlere sahiptir, ancak onlar ya karakteristik olarak parçalıdırlar ya da simsarlık bu inancın katı teolojisiyle teminat altına alınsa da alınmasa da, Tanrı'yla aracılık sağlayan "tarikatlardan" oluşmuşlardır. Bu tarikatlar ya da kabilelere dinsel hizmet veren kutsal sülaleler (ve bu ikisi yalın ya da iç içe geçmiş ağlarla kesinlikle birbirine bağlanmış olabilir), açıkça eşitlikçi değildirler, ancak (aslında bilfiil yerine getirmek için harcadıkları gücün çok ötesinde) bir itaat ve baskı kültü oluştururlar. Kentli, âlim, ağırbaşlı tabakadan gelmezler. Bu türden bir muhalif din sonuçta yurttaşlık eğitimi de vermez. Kabile mensuplarının kendi seküler toplumlarında genellikle eşitlikçi bir eğitimleri vardır; ancak din onlar için onunla süreklilik kazandıkları ya da bir parçası oldukları bir kurum değil, toplumlarının hiyerarşik bir tamamlayıcısıdır. Evliyaya itaat ihtiyarların kararlaştırdığı kabile âdetinden ayrıdır. Kabile âdetinin karşılıklı kabul edildiği yerde velinin otoritesi mutlaktır ve daha yüksek bir dış kaynaktan onaylanır.

Bir toplumu oluşturan dört öğe -yöneticiler, yönetilmeyen kabile mensupları, kentliler ve yönetilen yarı kabilesel kırsal toplum- ayrıştırıldığında ilk iki unsurun siyasal olarak etken, geri kalanların edilgen olduğu görülür. Müslüman olmayan bölgelerin çoğu son iki kategoride hayat bulurken, ilk iki kategoriden neredeyse tamamen çekildikleri için bu durum son derece önemlidir. İslam etkin siyasette yer almanın önkoşuludur. İslam dışı konum elbette, özellikle kentli uzmanlar için, olumlu bir fayda sağlayabilir ve bir grubun yararlılığını artırabilir: onu özel vergilendirmeye maruz bırakan açık özelliğinden tamamen ayrı olarak, bir grubun siyasal haklarından mahrum olması, bu grubu özel amaçlar için daha çekici bir ortak haline getirir. Siyasal iktidar peşinde olması mümkün olmayan bir sermayedar daha az tehlikelidir

ve dolayısıyla bu arzuyu taşıyabilenlere göre daha caziptir. (Bir kabile konfederasyonunun ilerlemesi yalnızca dindarlıkla değil, bazen sanayi kaynakları ve silah desteğiyle sağlanabilir -Güney İran'da olduğu gibi.) Yöneticilerin azınlıkları mali ve ticari faaliyetlerde kullanmalarının nedeni tefeciliğin caizliğine ilişkin bazı teolojik ayrıntılar değil, onların siyasal açıdan zararsız olmalarıdır. Saray muhafızı seçimi de benzer kaygılar göz önüne alınarak yapılmak zorundadır. Ancak İslam'a kabul edilmemek ya da ondan uzak durmak bu özel kapıları açarken, temel bir kapıyı da kapatır: dinsel şevk ve kabile ruhu üzerinde yeni bir hanedan yükseldiğinde, yönetici ya da onun egemen grubunun bir parçası olma umudu yoktur.

Geleneksel koşullar sözkonusuyken kentteki âlimler *Normlara* göre yöneticiyi yargıladıklarında ciddi eksiklikler taşıdığını gördüklerinde ne olur? Güçsüz, silahsız ve birbirlerine bağlılık alışkanlığından yoksun oldukları için şu ya da bu biçimde hiçbir şey değişmez. Surların ardındaki kavgacı kabilelerin kente ilişkin tasarıları varsa ne olur? Kabile kurtları genelde birbirlerinin gırtlağına sarıldığından ve çoğu kez yöneticinin teşvik ettiği sonu gelmeyen karşılıklı kan davaları nedeniyle kendilerini etkisizleştirdiklerinden genellikle yine hiçbir şey değişmez. Ne olursa olsun kenti şiddetle istemektedirler ancak iç bölünmeleri bu arzuların gerçekleşmesini engeller.

Ancak her iki koşul da eş zamanlı olarak yerine getirilir ve bazı yetkili din adamları yöneticiyi dinsizlik ve ahlaksızlıkla suçlama eğilimi gösterirlerse ve böylece kurtlar için bir sancak, bir odak, sağlam bir liderlik zemini sağlarlarsa ne olur? Ya lider zamanın bozulmuşluğunu düşünmek için el değmemiş bölgelere çekilirse ve orada yalnızca Tanrı'yla değil, bazı silahlı kabile mensuplarıyla karşılaşırsa mesajına kim kulak verir? Her zaman içten içe var olan bu olasılık siyasal düzeni

tehdit eder ve belki de Sürekli Devrimin İslami biçimidir. Bu nedenle inancın en saf hali bazı insanlara (örneğin kentli üst tabaka) her zaman, bütün insanlara ise bazı zamanlar (örneğin dinsel uyanış hareketleri sırasında hareketi sürdüren köylü, kırsal kesim insanları arasında kısa ömürlü bir birleşme olarak billurlaştığı zaman) uygun düşer.

Elbette hukuki sisteme dayalı yönetim meşruiyeti ile kabile bağlılığının böylesi ittifakları her zaman başarılı olmaz. Aslında genellikle hiç başarılı olmaz. Yaşam -gerçekleştiğini varsayalım- bu ittifaktan daha istikrarsızdır. Gerekli unsurlar hazır olsa bile bu billurlaşma kolay kolay gerçekleşmez. Pek çok kez olduğu gibi yine başarısız olurlarsa, sahtekarlıkları geçmişi de kapsayacak biçimde ortaya çıkar. (Haklı reformlar asla başarısızlığa uğramaz, eğer uğrarlarsa onlar böyle anılmazdı.) İbn Haldun bütün bunlara işaret etmiş:

> (...) sıradan halk arasından çıkan devrimciler ve fakihler reformun kötü uygulamalarını üstlenirler. Din yolunu izleyen birçok din adamı adaletsiz Emir'lere karşı ayaklanmaya başladı; onların çoğu eylemlerinin sonunda gerçekten mahvoldular.
> Yöneticiler ve hanedanlar kolay sarsılmazlar. Sadece kabilelerin grup duygusuyla baltalanıp tahrip edilebilirler... Birçok aldanmış kişi içten bağlılığı tesis etmeyi kendileri üstlendi. Bunun için grup duygusuna ihtiyaç duyulduğunu bilmiyorlardı.

Örneğin:

> Bu yüzyılın başlarında, Ghumarahların içinden al-'Abbas olarak bilinen bir adam ortaya çıktı. Bu kabilelerin en aptal ve ahmak üyeleri arasındaki en aşağı düzeydekiler onun saçma sapan sözlerinin ardından gittiler... sonra, misyonunun başlamasından kırk gün sonra al-'Abbas öldürüldü. Kendinden öncekiler gibi mahvoldu.
> Benzer birçok olay vardır. Hataları, grup duygusunu göz ardı etmiş olmalarıdır.

Başarı için hem içtenlik hem kabile bağlılığının desteği gerekir. Hatta her ikisine sahip olsanız bile kesinlikle başarıyı garanti edemezsiniz. Friedrich Engels, yaşamının sonlarına doğru, 1894/5'te *Die Neu Zeit*'da yayımlanan bir makalesinde bunu çok iyi özetledi:

> Müslümanların özellikle Kuzey Afrika'daki ayaklanmaları (Hıristiyanlıkla) önemli bir karşıtlığı ortaya çıkarttı. İslam Doğululara, özellikle de bir yanda ticaret ve sanayiyle uğraşan kentlilere, diğer yanda göçebe Bedevilerden oluşan Araplara uygundur. Ancak içinde dönemsel bir ihtilaf tohumu vardır. Zengin ve gösterişli olarak gelişen kentliler "Şeriat"ın müşahedesinde kayıtsızlaşırlar. Fakir olan ve bu nedenle sert tavırlar sergileyen Bedeviler bu refah ve zevki, arzu ve hasetle izlerler. Bir peygamberin, bir Mehdi'nin buyruğu altında dinsizleri cezalandırmak, törensel hukuku ve hakiki inancı yeniden tesis etmek ve karşılığında dinsizlerin elindeki hazineleri almak için birleşirler. Yüz yıl sonra, doğal olarak, kendilerini tam atalarının olduğu noktada bulurlar; yeni bir arınma gerekir; yeni bir Mehdi ortaya çıkar; oyun yeniden başlar. Nitekim Almoravidlerin ve İspanya'daki Afrikalı Almohadelerin fetih savaşlarından son Hartum Mehdi'sine kadar devam etti. ... İran ve diğer Müslüman ülkelerdeki çalkantılarla aynı ya da oldukça yakındı. Dinsel örtüye bürünmüş olsalar da bu hareketlerin altında ekonomik nedenler vardı. Ancak başarıya ulaştıkları zaman bile ekonomik koşulları olduğu gibi bıraktılar. Bu nedenle değişen bir şey olmadı ve ihtilaf dönemsel hale geldi. Bunun tersine Hıristiyan Batı'da halk ayaklanmaları için dinsel kamuflaj yalnızca parçalanmakta olan toplumsal düzene yapılan saldırının sancağı ve maskesi olur; sonunda bu düzen devrilir; yeni bir düzen ortaya çıkar; gelişme vardır, dünya ilerler.

O zamana kadar Engels'in İbn Haldun'un fikirleriyle karşılaştığı açıktır. Bir çevirinin mevcudiyeti onu, Marx'a yazdığı gibi, hoşlanmadığı bir Sami dili öğrenme ihtiyacından kurtarıyor. Aslında Marx, Cezayir üzerine yazdığı bölümde, Slane'in İbn Haldun çevirisine yer veren Ko-

valevsky'i bibliyografyasında anmıştı.[48]

Engels'in çizdiği genel tablo hayranlık uyandırıcıdır. Hemen bir sonuç çıkartmayı tercih ettiği yerlerde ayrıntılar üzerinde fazla durmaz. Kasabalı müslümanlar gösteriş düşkünü değillerdi: dikkatleri üzerine çekerek vergilendirmeyi ya da kamulaştırmayı davet etmeyi kim ister? Kendine böyle havalar verebilen ve bunun sonuçlarından paçayı sıyıran Avrupa burjuvasıydı. Ve kabile mensupları, büyük bir olasılıkla yoksul olsalar da, genel olarak içerde ahlaki bir bozulmayı yaşamazlar; ancak bu onların dışarıda, gerçek gösteriş büyük bir olasılıkla burjuvadan çok yönetime ait olmuş olsa da, kentlerin zenginliklerine imrendikleri zaman, sadakatsizlik ve günahkârlığı yaşamalarına engel olmadı.

Bu nedenle, bu devlet, ne fetheden ne de fethedilen toplumlar içindeki iç sınıf çatışmalarıyla ortaya çıktı; devletin kökeninin buradan geldiği kuramı, fetheden ve fethedilen toplumların "ilkel" ya da "erken" sınıf ilişkilerinin varlığı *yardımcı savına* dayandırılamaz. Fethedenler bu kez yalnızca fethin ve egemenliğin sürmesi için toplumsal sınıfları oluşturdular, genellikle bu girişim ve çığ gibi büyüme başarısından ortaya çıkan katı liderliği kabul ettiler. Fethedilen kent ve yerleşik halk da gerçekten sınıflaşmış ve farklılaşmış olabilir, nitekim bu yalnızca onun fethedilmeye değer olduğunu gösterir, hatta yataydan çok yanal didişmeden doğan bir fetih devletinin önkoşullarının parçası değildir.

Engels'in toplumsal olarak hiç ilerlemeyen bir Doğu (ve Müslüman Batı'yı içine alan hatta onun içinde paradigmatik olarak örneklenen bir Doğu) tezini bu kadar geç onayladığını görmek ilginçtir. Bu Marx ve Engels'in Doğu durağanlığına (ve Asya Tipi Üretim Tarzına) ilişkin Avrupalı önyargısını 1881 sonrası ortadan kaldırdıkları savlarına[49] kuşku

[48] Gallissot ve Badia, *Marxisme et Algérie*.

[49] V. N. Nikiforov, *Vostok i Vsemirnaia Istoria* (*The East and World History*),

düşürüyor. Genç Marksistler[50] Mağrip'teki sabit ya da durağan toplumsal yapı fikrini sömürgeci bir proje olarak görme eğilimindedir. Eğer böyleyse, Engels'in bunu şiddetle paylaştığı görülüyor.

Dinin Engels'in beğenmediği "ilerici" olmayan, sabit rolü, bu toplum içindeki daha özgül üç işleviyle ve onlara uyum sağlamasıyla bağlantılıdır: bu, taşralılar için onları keyfi yönetimden bir ölçüde koruyan vatandaşlık hakları imtiyazıdır: ayrıca, bölgesel kutsal yer ve azizin birleşme potansiyelinin bir devlet kurmaya yetecek sayıda insanı kapsamaya yetecek büyüklükte bir zemine sahip olmadığı görülen ve yalnızca normal özlerinden ve dindarlıklarından Başka ve Daha İyi bir şey adına birleşebilen kırsal yaşam tarzını benimseyen kabilelerin yeterince büyük ölçekte birleşmelerinin tek potansiyel toplumsal katalizörüdür ve hayata geçirildiğinde, âlimler, devlet için sekretarya işlerini görürler. Bu roller iç içe geçmiştir: güç, otorite ve varlığını dine borçlu olan hanedan, onu inkâr edemez ve yalnızca onun adına yapılan eleştirilerden etkilenir. Onun aracıları doğal olarak onun dilinden düşünür, çünkü bu onların tek eğitimidir. Başka aracılar sözkonusu değildir. Onun kulları yanlışları düzetmek ya da önlemek için yalnızca ona başvurabilir. Böylece katılanların her birinin doğal eğilimiyle bağlantılı olarak sistem ve inanç kendilerini sürdürür ve güçlendirir. Yeni bir haneden doğurabilecek kent/kabile ittifakı yalnızca dine karşı günah işleyerek ya da öyle yapıyor görünerek tahrik edilebilir.

Bu, Müslüman devletin niçin hem egemen bir grubun menfaatine faaliyet gösteren bir Soyguncu Devletle hem de iyiyi yücelip kötüyü men etmekle yükümlü bir ahlakçı devletle eşzamanlı ortaya çıkabilir-

---

Moskova, 1975

[50] M. Blincow, "Class formation and Patron-client ties in the Gharb Plain," yakında çıkacak.

liğini ve onlarla çelişmezliğini açıklamaya yardım eder. Her ne kadar yeryüzünde net bir biçimde tanımlanmış ilâhi bir düzenin uygulanmasına yönelik bir meşguliyeti olsa da egemen bir grupla özdeşleşir ve onun tarafından üstlenilir.

Peygamber'in zamanında soydan gelen hakların Şeriat'ın yarısını oluşturduğu söylenirdi. Sürülerin aileye, otlağın kabile kolektif mülkiyetine ait olduğu kırsal ya da kırsal ağırlıklı toplumlarda temel kaygı kuşkusuz kimin neyi miras alacağıdır. Endüstriyel toplum kıyaslanamayacak kadar daha karmaşıktır ve bu toplum içindeki kaynaklar ve çıkarlar üzerindeki iddialar daha çapraşıktır. Ancak endüstriyel toplumdaki çıkarların dağıtımında katı ahlakçı bir kuralı dayatma itkisi sosyalizm olarak bilinir. İslam'da içkin ahlakçı geleneğin uzlaşmasız ve kusursuz doğruluğa ilişkin uğraşı, modern toplumsal köktencilik için en can alıcı seçilme sebebi olabilir. Yine de egemen bir grubun varlığıyla bir araya getirilebilir. İki ideolojinin bütüncülüğü kurumsallaşmış çoğulcu politikaları engeller ve böylece yöneticileri korur. Bu nedenle yalnızca görünüşte mantığa aykırı gibi görünen "İslami Marksizm"in Engels'i şaşkınlığa düşüreceğinden kuşku yoktur.

Kent Azizleri

Kentler yalnızca burjuvaların âlimane, Üniteryen, sofu, inancına zemin oluşturmaz. Buralarda yaşayanlar her zaman rahat, sakin, memnun değildir; herkes dine dünyada el üstünde tuttuğu kendi yerinin onayı ve bununla birlikte gelen tedbirli, düzenli bir yaşam tarzı için bel bağlamaz. Bazıları aksine, tatmin sağlamayan hatta katlanılamayacak koşullardan kurtulmak için dine sığınır. Şehrin yoksulları vardır; yerlerinden koparılmış, güvensiz, her şeyden vazgeçmiş insanlardır, bi-

raz merakla, teolojinin en soyut ve kuru dallarına yönelirler. Dinden beklentileri teselli ya da kurtuluştur; hoşlandıkları şey vecd, heyecan, yüreklendirilme ve aynı zamanda bir unutuş olan dinsel bir durum içinde özümsenmedir. Müzik, dans, esrimek, cezp ya da cinnet, yani biçimi ne olursa olsun inancın görsel-işitsel desteklerini şiddetle arzularlar. Madde kullanarak ya da madde kullanmadan yaşanan mistik durumlar onlara âlimane kesinlikten ya da öğrenilmiş payelerden daha cazip gelir. Bu nedenle kabile mensupları gibi, ancak tamamen başka nedenlerle ve farklı bir üslupta, ritüel ve kişilikte dinsel bir dışavuruma ihtiyaç duyarlar. Bayram kabile mensupları için, tam Durkheimcı tarzda, kendi etkili toplumsal gruplarının öneminin vurgulanması ve dışarıya yansıtılmasıdır. Yoksul kent halkı içinse, bu tür grupların yokluğunun bir telafisidir.[51]

İslam'da resmi olarak bir "kilise" yoktur. Müminler topluluğu, kuramsal olarak, seküler toplum ve aşırı dindar bir yapı şeklinde içsel olarak ayrışmamıştır. Bununla birlikte uygulamada, tarikat ya da cemaat olarak tanımlanmış çeşitli şekillerde ve kendilerine özgü azizleri etrafında toplanmış çok sayıda küçük dini topluluk vardır. Lakin bunlar daha sonra kutsallığı ve büyüyü tekelleştirebilecek ve ussallaştıracak genel bir örgütlenme içinde kaynaşmazlar. Bu tarikatlar, liderlik hiyerarşileri ve kurucu birimleri (tekkeleri) için oldukça standart bir terminolojiye sahiptirler.

Bununla birlikte terminolojinin bu homojenliği son derece yanıltıcıdır. Aslında altındaki toplumsal gerçeklik değişkenlik gösterir. Bir uçta, gönüllü taraftarlıkla ve coşkuyla bireysel olarak dahil olunan ve aslında dini gruplar olan kent tekkeleri; diğer uçta yalnızca doğuştan

[51] M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford, 1973; V. Crapanzano, *The Hamadsha*, Berkeley, 1973.

dahil olunan kabileye dayalı kutsal yerleşimler olabilir. Seküler bir kabile grubuna, onda bir mahcubiyet dürtüsü yaratarak katılabilirsiniz, onun için "bir fedakarlık" yaparak onun korumasına girebilirsiniz; ancak soydan gelen bir kutsallığın geçerli olduğu bir sülaleye dahil olmak o kadar da kolay değildir ve eğer biri bunu gerçekleştirdiyse, bu eşitlik kuralları çerçevesinde olmamıştır. Böylesi bir kutsal yapının seküler müritleri, ona yalnız mühtedi olarak değil, kabile taburları içinde bağlı olma eğilimindedir.

Üstelik tek ve aynı "tarikat" ya da "cemaat," yalnızca gönüllü olarak katılınan dinsel grup ya da birliklerden, akrabalığa dayalı, soydan gelen kabile parçalarına uzanan, tamamen farklı tür birimlerden oluşacaktır. Çeşitliliği belki de ona güç katmaktadır. Bölgesel olarak dağılmış ve bu örgütsel yelpaze içinde yayılmış çeşitli birimleri birleştiren liderlik soydan gelme eğilimini taşır; ancak içinde mürşit ve mürit bağlantıları olan ruhani sülaleler, baba ve oğula dayalı tam olarak soya bağlı sülalelerle sık sık iç içe geçeceklerdir. Üstelik bu hareketler kuşkusuz her zaman istikrarlı değildir. Başarı ya da gerileme iç yapılarını etkileyecektir. Kentsel bir temelle genişleyen bir akım nispeten "bürokratik" olabilir - örneğin esas lider, yeni merkezlerdeki temsilcileri belirlerken oğullardan ziyade yetenekli müritleri seçme eğiliminde olabilir. Bunun aksine sabitlenmiş, deyim yerindeyse, kalıplaşmış, bir hareketin iyice denenmiş aile bağlarına güvenmesi daha olasıdır ve her halde, mevcut lider ya da liderlerden doğanları atama ihtiyacı ağır basacaktır.

Böylesi bir hareketin özgün çekirdeği örgütsel yelpazenin her iki ucunda da yer alabilir. Başarılı bir kabile büyücüsü kentli müritler bulabilir ve bir kent dergâhı kurabilir; ya da etkili, kentli bir derviş, misyonerlikle kabileler içinde başarı sağlayabilir ve onların içinde, sonuçta soydan gelen dinsel uğraşla tanımlanan kabile birimleri -deyim yerin-

deyse din adamına ait kabile parçaları- kurabilir.

Bu olaya yalnızca metinler kanalıyla yaklaşanlar çeşitli şekillerde yanılgıya düşebilir. Belirtildiği üzere, terminolojinin homojenliği yapısal biçimlerin zengin çeşitliliğini gizleyebilir. Bütün bu ruhani hareketlerin, kökenin prestijli noktaları için sülaleden olanı araştırma eğiliminde olmasına ve bütün bu ruhani sülalelerden gelenlerin sonuçta Ortadoğulu büyük ermişler/mistiklerle bir noktada birleşmesine bakılırsa, bütün hareketleri tasvvufun dalları olarak bir arada sınıflandırma eğilimi vardır. Kendi içsel kökenler görüşüne dayanan bu yorumlama bu hareketlerin kendini farklılaştıran ayırt edici totemleri olması ve farklı ruhani uygulamalar ve teknikleri kullanması gerçekleriyle daha da güçlenir. Aslında bu hareketler içinde daha ciddi olanların, belki de kesin bir köken işaretine sahip olan ve yayılması bir entelektüel fikir gibi incelenebilecek gelişmiş, karmaşık mistik tekniklerin sürdürüldüğü tasavvuf okulları olduğundan kuşku yoktur. Bu hareketler içindeki diğerlerinin mistik yönleri ancak toplantıların heyecanını artırmaya yönelik bir anlam taşır - ve bu amaca uygun olarak yalnızca yerel halk kültürü içinde dikkat çekerler.

Metne bağlı bilim adamının yanılabileceği başka bir nokta bu hareketlerin otoriterliğiyle ilgilidir. Öğreti düzeyinde, şiddetli baskıcılıklarına ilişkin kuşku yoktur. Mürşit ile müritlerinin ilişkisine dair sıkça ileri sürülen iddia şudur: mürit tıpkı ölü yıkayıcısının elindeki beden gibi şeyhin ellerinde olmalıdır. Ancak başka her yerde olduğu gibi burada da genellikle öğreti gerçekliğin kusurlarını sadakatle yansıtmak yerine bu kusurları telafi eder. Bu hareketler kaçınılmaz olarak dağınık birliklerdir, bölgesel olarak dağınıktırlar ve çoğunlukla taraftarlarına isteklerini dayatacak fiziksel araçlardan yoksundurlar. Küçük bir tekkenin lideri, konumunu ve itibarını kesinlikle merkezdeki tekkenin daha bü-

yük liderine borçludur ve bu anlamda, kendisinin merkeze hürmeti ve verilecek vergilere yönelik yaptırımları sözkonusudur: itibarı merkez tarafından onaylanmadan kendi altındakilerden ne saygı görebilir ne de bağış toplayabilir. Ancak bu yaptırımlar hudutsuz değildir. Mürit sağlamak isteyen rakip hareketler vardır ve diğer hareketlerden taraftar toplamayı garanti etmek dikkate değer bir seçime ilişkin gövde gösterisini ya da mürşidin yüceliğini ortaya koyabilir... Bu nedenle uygulamada mürşit ile mürit arasındaki karşılıklı hizmet ve faydalar makul bir biçimde dengelenmiştir ve bunlar liderleri aşırı, otoriter ve tahrik edici taleplerde bulunmak için cesaretlendirmez.

Temel gerçek, bu hareketlerin, kabile ve kent bağlamında ortaya çıkan evliyaya-tapınma teşekkülleri ve mistik uygulamanın, kan, şahsi liderlik, beden bulmuş kutsallık ve kişi kültüne yönelik çeşitli ve genellikle tamamen farklı gereksinimleri karşılamış olmasıdır. Ancak temel hakikatlere karşın bunun belli nitelikleri taşıması gerekir. Bu hareketlerin devasa kitlesi içinde bazıları yelpazenin kitabi olmayan meczup ucuna diğerlerinden çok daha yakındır. Öte yandan bazıları da ağırbaşlı-kentli-Üniteryen-sofu-kitaba dayalı ucuna yakındır ve bunlar âlim sofuluğu üslubunun eşitlikçiliğiyle -bütün inananların Kitap vasıtasıyla Kutsala eşit yakınlıkta olması fikri- asgari örgütlenme gerekliliklerı arasında bir tür uzlaşma oluşturur. Bu problemin âlimlerin-hukukçuların dağınık loncalarından, Şeriat Mekteplerinin ötesinde bir şeye dayanmayan Ortodoks çözümü her zaman uygun olmayabilir. Örneğin Batı Afrika'nın savana kuşağında yelpazenin sofu ucunun gerçek değerleri, misyonerlik koşulları büyük bir olasılıkla asgari bir merkezi örgütlenme gerektirdiği için bazı büyük tarikatlar tarafından temsil edilir.[52] Yine Senusiye tarikatının Doğu ve Merkez Sahra'daki faaliyeti de

[52] Bkz. John Paden, *Religion and Political Culture in Kano*, California, 1973; C.

özellikle misyonerlik türündeydi ve bu misyonerlik "uygun" âlimane İslam adınaydı ancak yine de tasavvuf karşıtı, ermiş-karşıtı, aracı karşıtı bir sofuluk sancağı altında değildi ve bir tarikat tarafından sürdürüldü. Türbe tapımı aleyhine kendine hürmet duyulacak kadar şiddetle vaaz veren, ancak öldükten sonra kendi mezarı da hürmet gören bir türbe haline gelen dindar kişiye ait Filistin hikâyesi hatırlanmalıdır.

Kabile Sofuları

Kentlerde ulemanın inancı hâkim iken, gerçekler daha karmaşıktır. Aynı durum kabile dünyasında da geçerlidir. Ancak kentlerde karmaşa her şeyden önce toplumsal katmanlaşmayla, yani çeşitli kentli tabakaların dinsel anlayış farklılıklarıyla ortaya çıkıyordu. Âlimlerin inancı ile mistiklerin inancının her zaman zıtlık içinde olduğunu söylemek de mübalağa olacaktır. Kuşkusuz çekişmelerin gizlendiği ve iki üslûbun birbirinin içine nüfuz ettiği zamanlar vardır. Âlimler de kendi şeyhlerine, ruhani mistiklerine, mürşitlerine sahiptir: Fas'ta söyledikleri gibi, "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır". Bununla birlikte gizli muhalefet harekete geçmeye hazırdır.[53] Örneğin Vahabiler bu muhalefeti on

---

C. Stewart ve E. K. Stewart, *Islam and Social Order in Mauritania*, Oxford, 1973; Jamil Abun-Nasr, *The Tijaniyya*, Oxford, 1965; B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge, 1976; H. J. Fisher, *Ahmadiyyah*, Londra, 1963; I. M. Lewis (editör, sunuş), *Islam in Tropical Africa*, Oxford, 1966; J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, Londra, 1949; M. G. Smith, *Goverment in Zazzau*, Londra, 1960; Raymond Firth, *Malay Fishermen*, Londra, 1946; Clive Kessler, *Islam and Politics in a Malay State: Kelanten 1938-1969*, Ithaca, N.Y. ve Londra, 1978.

[53] Aynı durum Vahabi karşı-modeli tarzının uygunluğuna karşın (belki de bunun sayesinde), on dokuzuncu yüzyılda Mısır için de büyük ölçüde geçerlidir. Bkz. Gilbert Delanoue, *La Politique de l'état réformateur en matière*

sekizinci yüzyılda harekete geçirdiler:

> Vahab'ın asisi, Peygamber'in mezarını bütün dindar niteliklerinden mahrum bırakmaya cüret edenler için kara kara düşündü...
>
> Byron, *Childe Haroldd*, Canto II, LXXVII

Vahabilerin görevlerini açıkça modern zamanların Reformcularıyla gerçekten aynı ölçütlerde görmeleri ilginçtir:

> Muhammed Ibn Su'ud 1744'te Muhammed Ibn 'Abd-ül Vahab tarafından vaaz edilen dinsel çağrıyı savunmaya karar verdiğinde, Ortodoks İslam özellikle Necd bedevileri arasında ağaç kültleri ve taşa tapma gibi pek çok batıl uygulamayla bozulmuştu; bedeviler ve yerleşik halk arasında büyük ölçüde kabile ve teamül hukuku egemendi ve İslami Şeriat'ın etkisi ve önceliği zaafa uğramıştı.[54]

Vahabiler, harekete geçme uyarısını Avrupa'nın kolonyal etkisinden alan büyük yeni-sofuluk dalgası için biraz erken doğmuştu. Örneğin Kuzey Afrika'da, hareket başladığında, onun yakarışına duyarlı olanlar yine de kötü bir nam salan Vahabi bağlantısını reddetmek durumunda kaldılar. Zamanlama önemlidir. Erken doğmuş bir Reformcu olmaktan sakınılmalıdır.

Dış saldırı, derecesine bağlı olarak, farklı bir etki bırakır. Kuzey Afrikalı Müslümanlara karşı ilk İberya saldırı dalgasının -İberyalıların gücü Yeni Dünya ve Hint Okyanusu arasında bölünmeden önce- "murabıt buhranı" denilen bir murabıt dalgasını kışkırttığı söyleniyor. (Buna yönelik tartışma tamamen kesin olmasa da genellikle kabul edilmektedir. Dr. Magali Morsy'nin işaret ettiği gibi, azizlerin coğrafi dağılımı onların kâfirlere direnen liderler olarak ortaya çıktıkları görüşünü destekleme-

---

d'instruction publiqe, çıkacak.

[54] John S. Habib, *Ibn Sau'ud's Warriors of Islam*, Leiden, 1978.

mektedir.) 1830'lardaki ilk Fransız saldırısı bile Emir Abdülkadir Cezayirî'nin etrafında bir murabıt devletinin net olarak şekillenmesine yardımcı oldu.[55] Öte yandan endüstriyel toplumun nitelik olarak tamamen farklı ve kıyaslanamayacak büyüklükteki etkisi, Mısır ve Kuzey Afrika Müslümanlarını olduğu kadar örneğin Güneydoğu Asya Müslümanlarını da yelpazenin kutsal kitaba dayalı ucuna itti.[56] Salt kitabilik böylece iki düşman arasında kaldı: kayıtsız, yazı-öncesi kabile mensupları ile ve şüphecilik noktasına ulaşacak düzeyde okuryazar modern kentliler. Kutsal kitaba dayalılık, günümüzde bu ikisi arasındaki bölgede, tam olarak bu duruma alışmasa da, kısmen kentlileşmiş, modern kentte güvenlik ve rahatlık içinde olan,[57] hem kendi kaba geçmişlerini hem de çağdaşlıkta çok yol almış ve gıpta edilecek kadar başarılı olan, toplumsal açıdan daha yukarıdakileri hemen reddetmeye arzulu eski taşralılar içinde gelişiyor.

Bunun aksine kabileler arasında, genel olarak soya bağlı kutsal sülale etkendi; ancak tablonun ayrıntıları ve karmaşıklığı kabile şeyhleri ile mütevazı kabile mensupları arasındaki dinsel yaklaşım farklılıklarından kaynaklanmamaktadır. Bu konudaki yaklaşımları, diğer konularda olduğu gibi, eğer tamamen karşı değillerse, dikkate değer bir biçimde farklılaşmaz. Buradaki karmaşıklık tamamen farklı bir tarzda gelişir.

---

[55] M. Morsy, kişisel görüşme. Aksine, kolonyal saldırı yüzyıl sonra, Abdülkerim'in cumhuriyetinde, kabilesel temel aynı olsa da, farklı bir tepki doğurdu.

[56] Bkz. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford, 1962; Clifford Geertz, *Islam Observed*, New Haven, Conn., 1968; Sylvia Haim, *Arab Nationalism-An Anthology* (özellikle giriş), California, 1962. Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Harvard, 1961; Gabriel Baer (ed.), *Asian and African Studies VII: The 'Ulama' in Modern History*, Kudüs, 1970.

[57] J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, Londra, 1959.

Kabileler içinde dinsel yaklaşım farkı bir sınıf ya da konum meselesi değildir: bir zaman ve siyasal durum meselesidir.

Kabilelerde din, farklı zamanlarda ve farklı durumlarda farklı amaçlara hizmet eder. Belki de Thomas Kuhn'un bilim felsefesi düşüncesi izlenerek Normal dinle İstisnai ya da Devrimci din birbirinden ayrılabilir. *Normal* din aslında derviş ya da murabıt dinidir. Mevsim-belirleyici ve grup-sınırları-belirtici şenliklerle zaman ve mekânın toplumsal bağlantısıyla ilgilenen Durkheimcı tanıma yakındır. Kutsal kişi bunları neşeli, görülebilir, aşikâr ve itibarlı kılar ve ondan daha fazla şey de talep edilmez. Aslında daha fazlası için girişimde bulunması hoş karşılanmaz

Ancak bu görevleri yerine getiren kutsal kişi genel olarak ikinci derecedendir. Bu da tamamen uygundur. Köy bayramını onaylamak iki önemsiz kabile parçası arasındaki sınırın sağlama alınması, kerameti, en fazla hizmetine çağırdığı kabile mensuplarına kadar uzanan küçük yüce kişiye son derece uygun bir iştir. Küçük kutsal mekânlar ve ulu kişiler bu küçük gereksinimlerdeki artışa tekabül edecek ve onlarla bağlantılı olacak ölçüde çoğalırlar. Bu kutsal kişiler hem sayıca fazladır hem de değil, kaçınılmaz ve etkili bir biçimde birbirleriyle rekabet içindedirler. Bir tür ikinci-düzey parçalılık sözkonusudur: çeşitli büyüklükteki kabile grupları karşılıklı rekabetle birbirlerini denetim altında tutarlar ve benzer bir biçimde onların ruhani yol göstericileri karşılıklı rekabette dengelenir ya da birbirlerini etkisizleştirirler. Kavga etmemelidirler (ideal olanı budur), ancak hürmet kazanmak için yarışabilirler.

Ne var ki bir sonraki adımda, ilham verici bir liderlik sağlamak konusunda büyük ölçüde yetersiz kaldıkları ortaya çıkar. Çok fazla bölünmüşlerdir ve birbirlerine rakiptirler. Normal koşullar altında böylesi geniş ölçekli bir liderliğe gerek yoktur; küçük çaptaki yerel kan davası, otlak kullanımının ayarlanması ve benzer sorunlar küçük kutsal

kişi tarafından çözülebilir ve normal din sürer. Ancak kabile sınırlarını aşan, bütün bölge tarafından birlikte yürütülen bir eylemi gerektiren bazı büyük görevlerin sözkonusu olduğunu düşünün. Böylesi görevler bir yabancı istilası olduğunda ya da görünürde kapsayıcı bir liderin, dinsel ehliyeti ve otoritesinin azalmasıyla, siyasal çarkı döndürmeye, seçkinlerin kabile döngüsüne yönelik bir girişim için, fırsat ve yetki sağladığında ortaya çıkar. O zaman tamamen farklı ve üstün bir liderlik gerekir ve böyle bir şans vardır.

Böylece soruya dönüyoruz -(takdiri şeriat ehlinin ellerinde olan) yönetici içerdeki ahlaki otoriteyi kaybettiğinde ve eş zamanlı olarak kabile kurtlarının dışa dönük muhalefeti netleşmeye başladığında ne olur? Talepkâr bir biçimde, Püriten Üniteryenizmin kabile hayatına geçişi de, kabilelerin özel durumlar üzerine, kapsayıcı bir liderliği kabul etmek için ikna edilme yöntemi de aynıdır. Kabile içinde beklenmeyen buhranlar, genel olarak gizli bir potansiyel olarak duran, saygı duyulan, ama keşfedilmeyen "saf" inancın ortaya çıkmasını sağlar.

Müslüman kabile mensuplarının toplumsal psikolojisine ilişkin tuhaf ancak çok önemli gerçek, normal dinlerinin onlar için bir düzeyde yalnızca kötü bir gidişat içinde olması ve gerçek düsturların başka yerde olduğuna ilişkin ikircikli bir kabul ve ironiyle seyreltilmiş olmasıdır. Bu nedenle kabile kutsal kişisi, ona meşruiyet sağlayan ayırt edici özelliği olarak -kendisinin bu yönde ciddi bir çabası olmasa da- atasının büyük bir âlim olduğunu iddia edecektir. Normal koşullarda bu kabul ikircikli, ironik ve etkisizdir. Yerel murabıtın aynı zamanda bir âlim olması belki de olumlu bir şey olacaktır, ancak bizim aramızda bu kimi ilgilendirir? Bu gizli düsturun içerimleri gerçekten gizli kalır. Ancak her şeye karşın sıradışı, dikkat çekici, daha genel ve talepkâr, istenilen ve daha büyük bir birimi harekete geçiren bir liderliğin mümkün ve ge-

rekli olduğu istisnai durumda, düsturlar özel müracaat için bir destek, bir kaldıraç, bir giriş noktası sağlar. İbrahim'in Tanrı'sının dinlerinde, İslam'da büyük bir olasılıkla özel bir gerilimle hissedilen, en kaba, cahil, heterodoks, zevk düşkünü, Diyonizyak murabıtı bile halk Şamanlarıyla ya da ikonakırıcı olmayan dinlerin rahipleriyle, örneğin Güneydoğu Asya'dakilerle kıyaslandığında ziyadesiyle bir Kuveykır'a benzeten Üniteryen bir ikonakırıcılığının temel oluşturan ortak akımı vardır.

Saf bir düsturun örtük kabulü böylece özel görev ve daha yaygın bir sadakatin harekete geçirilmesi için gereksinim duyulan istisnai vaiz için çok önemli bir öncül sağlar. Bu, merkezdeki kayıtsızlığı ve sapmayı, kabile mensuplarının cehaletini ve normal, önemsiz, sıradan dinlerin aykırılığını kınamak için kentten gelmiş olana yardım eder. Daha katı, dışlayıcı, Üniteryen idealin zımni kabulü, niyaz edilen, halihazırda orada olan ve dinleyenlerinin kalbinde zaman zaman coşku yaratmaya hazır olan bir kişiliği şart koşar. Onu normal, önemsiz kutsal kişi biçimlerinden ayıran ve zamanla onların yerini almasını sağlayan şey onun âlimliği ve Üniteryenizmidir. Elbette bunu deneyenlerin sayısı çoktur. Çoğu beceremez. Ama bazıları başarır.

Kilise ve Devlet

Hume'un din sosyolojisindeki salınım ve kutupsallık, geleneksel Müslüman toplumunun karmaşık ancak yeterli bir tanımını vererek, İbn Haldun'un siyasal sosyolojisiyle kaynaşabilmektedir. Kişiselleştirilmiş, örgütlenmiş, hiyerarşik, vacid, sofu olmayan, kitabi olmayan dinlere yönelik itki öncelikle kabilesel toplumun ihtiyaçlarından ve ikinci olarak daha az imtiyazlı kentli tabakadan gelir. Kabilesel toplum, Kelam'ın somutlaşmasını talep eder; insan aracılara, kabilesel sınır

noktalarına, somut ve geçici pazarlara, tören düzenleyicilerine ihtiyacı vardır; kurallar etiğinden çok bir sadakat etiğini kabul eder ve bu sırada kentli yoksul, vecd haliyle teselli olur. Tasavvuf bu nedenle halkın afyonudur.

Ancak geleneksel Müslüman uygarlığı kentlerin siyasal değil, ekonomik ve kültürel açıdan egemen olduğu kentsel bir uygarlıktır. Bu kentsel özellik ifadesini âlimlikte, ağırbaşlı Üniteryen dindarlıkta bulur ve teokrasiye, Profesör Montgomery Watt'ın imalı ifadesindeki kutsal hukukun üstünlüğüne fazla yönelmez.[58] Afyona çok daha az ihtiyaç duyar. Bu fazla etnik, fazla tarihsel Şeriat toplumun güç dengesinin parçası olur:[59] Kasaba sakinlerini otoriteye karşı ideolojik bir onayla donatır ve sofu bir âlim kabile kurtlarını ayaklandırdığında ve bazılarıyla kaynaştığında, bu onay ciddi bir tehdit oluşturabilir. Bu nedenle kabile dünyasında da bir rolü vardır -ona özel ve tamamen devrimci, siyasal kaderin çarkını hareket ettiren görevlere uygun bir istisnai din sağlar. Bu nedenle İbn Haldun'un seçkinlerin ezeli ve ebedi döngüsünün ünlü kabile versiyonu ve David Hume'un garip bir şekilde ihmal edilen dindeki gelgit kuramı tek ve aynı sürecin veçheleridir.

Bu uygarlık geleneksel Hıristiyanlığın bir tür ayna imgesini andırmaktadır. İslam'da ana gelenek eşitlikçi, kitaba dayalı, hiyerarşiden ya

---

[58] W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, Londra, 1961.

[59] L. Rosen'in modern Fas'ta yürürlükteki mahkemeler üzerine çalışması (çıkacak) Kadı'nın tasarrufunda bulunan yetkilerin aslında karar verirken ona yerel toplumsal gerçekleri ve itibarları dikkate almasını sağladığını göstermektedir. Oysa Weber tersine *Kadi Justiz* olarak küçük gördüğü sistemi kesinlikle hızlı ve keyfi kararlar veren hukuken eğitilmemiş sulh hâkimlerinin sistemi olarak tanımlamıştır. Eğer öyleyse bu durum Şeriat ile yerel örf arasındaki ilişkilerin eski imgesinde ilginç bir tersine dönme yaşandığını gösterecektir - ilkinin katı, diğerinin ise yumuşak ve toplumsal duyarlılığa sahip olduğu varsayılırdı

da resmi liderlik veya örgütlenmeden uzak, sofu ve ahlakçıdır; oysa marjinal, şüphe götürür Ortodoks akımlar parçalara ayrılmış, ritüele dayalı, hiyerarşik, vecd içinde, siyasal yapılarla uzlaşmamışsa, onlarla derinden ilişkilidir. Avrupa'da şu ya da bu toplumsal düzenle derinden ilişkili olanlar ulusal ya da uluslar ötesi büyük dinsel örgütlenmelerdi; oysa şiddetle ahlakçı, teokratik ve dünyaya meydan okuyan küçük, parçalı mezhepler bu düzenle en az ilişkili olan yapılardı. Kiliseler tecessüm etmemiş devletler gibiydi. Hatta Katolik Kilisesi tecessüm etmemiş bir üst devletti. Büyüyü tekelleştirdiler, sistemleştirdiler ve bürokratikleştirdiler ya da her durumda, bunun için ellerinden geleni yaptılar. Aynı zamanda, gerçek anlamda güçlü devletler, taşrayı yatıştırdı ve böylece kentliyi baronun ya da kabile mensuplarının korkusundan kurtardılar. Böylece muhalif taşralılar dinsel yelpazenin büyüyle ilgili ucunun ulusal ya da uluslararası kilise tarafından zaten önceden ele geçirildiğini ve muhalefet etmek için ortada yalnızca merkezi devletin olduğunu görerek -her durumda kendi yaklaşımlarına daha uygun olabilecek- dinin kitabi üslûbuna meyletmek ve onu siyasal güvence ve nüfuz elde etmek için kullanmak durumunda kaldılar. (İtalya'daki gibi, kentlerin her durumda bağımsız olduğu yerlerde bu eğilim daha güçsüz olmuş olabilir.) İslam'da bu tersine döner. Kiliseye son derece benzeyen hiyerarşik kurumlar gölge devletler değil, yalnızca tecessüm etmemiş kabilelerdi. [60]

Böylesi ruhani muhalifler kırsal, kabileye dayalı gruplaşmaların liderliği için daha uygundu ve yönetime karşı yurttaş direnişine yönelik

[60] Aynı konuların Akdeniz'in iki kıyısı üzerinde farklı olarak yayılmasının bu şekilde şematikleştirilmesi John Davis'in esprili ve etkili Akdeniz antropolojisi araştırmasında ciddi biçimde eleştirildi. *Mediterranean People*, Londra, 1977.

kentsel girişimlere fazla müsait değillerdi. Kentli fronde'lar* meşruiyet ve liderlik için âlimlere daha kendilerine özgü bir biçimde baktılar. Kendilerini köylülerden ayırmak isteyen kentsoylular bu uygarlık içinde temel ve genellikle muhalif olmayan gerçek Büyük Gelenek'le özdeşleşmek eğilimindedirler. Kabile yağmasından korkan kentler her halde kendilerinin doğal koruyucusu olan merkezi güce meydan okuma konusunda pek istekli olmamışlardır. Kitaba dayalılık bir ölçüde eşitliğin yolunu açabilirdi -en azından dinsel bir damga, terminoloji, otorite, katılık ve derinlik aracılığıyla toplumsal bir eşitsizliğin yaratılmasına yönelik gönülsüzlük, Peygamber'in iddia edilen soyu lehine çeşitli yer ve zamanlarda, kısmen farklı derecelerde değişikliğe uğrayan bir gönülsüzlük yaratarak bunu yapabilirdi. Kitabilik ayrıca yönetime ahlaki ölçütün dayatılması girişiminin de yolunu açtı, ancak katılımcı politikaları ya da siyasette kamu sorumluluğu talebini dayatmadı. Bunun yerine yöneticilerin ahlaki düsturlara uyması ve bu düsturları güçlendirmesine yönelik sorumluluğu üstlendi. Bu nedenle devlet Şeriata tabi oldu ve Şeriat onun âlimane muhafızlarına sahip oldu; ancak böylesi yaptırımlarda genel katılımı gerçek ya da simgesel olarak güçlendirmeye yetmesi şöyle dursun, onu kötü bir yöneticiye karşı uygulayacak sürekli, kurumsal düzenlemeler yoktu. Devlet görevlilerini suçlama mekanizması yoktu. Nihai yaptırımlar için sistem, bağlı kabileler ile mülhem âlimin rastlantısal ve istisnai ittifakına güvenmek zorundaydı.

Bu yapı Doğu toplumunun bir zamanlar gözde modeli olan "hidrolik" doğu despotizmiyle de kesin bir biçimde çelişir. Bu model, soyutlanmış ve ayrılmış kırsal cemiyetlerin varlığının hepsi de benzer ancak

* Fransa'da monarşi yönetimine ve kardinal Mazarin hükümetine karşı gerçekleşen iki safhalı (*Parlamento fronde'u* 1648-1649, *Prenslerin fronde'u* 1650-1652) ayaklanma *fronde* (sapan, başkaldırı) olarak bilinir; bu hareket içindeki eylemci burjuvalar *frondeler* diye adlandırılır -çn.

rekabet eden çıkarlara sahip ve iyi merkezileşmiş bürokratik devlete kayıtsızca tabi olmuş zanaatkâr ve çiftçileri bir araya getirdiğini varsayar. Geleneksel kırsal İslam dünyasında gerçekten karşılıklı rekabet içinde olan kırsal cemaatler vardı; onlar kayıtsız değillerdi, tersine kendi aralarında şiddete tutkundular ve siyaseti ve uygulamayı merkezi bir devlete devretmediler. Zanaatı tarım ya da hayvancılıkla birleştirmediler; onun yerine başat tarımsal ya da kırsal meşgaleler üstlendiler ve yücelttiler ve zanaatı, ister kentlerde ister kabile mensupları içinde yaşasın, küçümsedikleri zanaatkârlara devrettiler. Merkezi devlet gerçekten de vardı ancak onun kabile mensupları üzerindeki nüfuzu, ne pahasına olursa olsun vazgeçilmez sulama faaliyetlerinin sürdürülmesinden ya da yarattığı terörden doğmadı. Genel olarak böyle önemli bayındırlık işleri yoktu ve devlet çok istese de yoğun bir terör uygulayamazdı. Devletin sahip olduğu nüfuz daha çok kültürel/dinsel nüfuzdu; kentleri korudu ve kentler, kabile mensuplarının kendi başlarına idare edemeyecekleri kutsal bilginin, ticaretin ve zanaatın merkeziydi.

Güçsüz bir devlet ve sağlam bir kültür -genel kaide böyleymiş gibi görünüyor.[61] Kültür nispeten açık, kalıtsal olmayan ve bu nedenle dış-

[61] Geleneksel Müslüman devletin farklılığı artık uluslararası hukukta resmi kabul görüyor. Batı Sahra'yla bağlantılı tartışmada Lahey'deki Uluslararası Mahkeme "Mahkemeye göre uluslararası hukukta hiçbir kuralın, bir devletin belli bir saptanmış yapıya sahip olmasını talep edemeyeceği"ni belirtti. Ve açıkça "Mahkeme *blad Siba* gibi kendine özgü yönetimsel örgütlenme biçimlerini isteyerek inceledi (Paragraf 96) ve Sahra kaidlerinin bağlılıklarına ilişkin uygulamalar konusunda sorular belirledi. Fas'ın bir parçası olan *Blad Siba*, merkezle bir tür ahlaksal/dinsel ilişkiyi korusa da, açıkça, bir merkezden *hiç* yönetilmedi (böylece "organisation administrative spécifique"nin oldukça sınırlayıcı bir örneğini oluşturdu). Kaidler, kuramsal olarak, yönetim tarafından tayin edilen görevlilerdi. Uygulamada, sınır dışındaki bölgelerdeki bu atama, bir yerel güç sahibinin onaylanması ya da bazen yeni

layıcılıktan uzak, ancak merkezi bir sekreterlikten, genel örgütlenmeden, resmi hiyerarşi ya da dönemsel kurulları toplayan herhangi bir mekanizmadan yoksun bir sınıfın koruması altındaydı. Onun otoritesi böylesi bir toplumdaki kentsel hizmet ihtiyacıyla, inancının kentsel ahlakı açıklama kapasitesiyle ve reformcu-vaiz/kabile isyancı ittifakının her zaman mevcut tehdidiyle kısmen açıklanabilse de yine de sosyolojik bir giz kalmaktadır. Bu dinsel kültür halk üzerinde böylesi bir nüfuza sahip olduğu için kentsel dinsel hizmetler elzemdir ve ayrıca kabileye önderlik eden vaizin hayaleti de yöneticin aklından çıkmayacak ve ona iyiyi korumasını kötüyü men etmesini emredecektir. Ancak bu kuram kültür nüfuzunu ona bir adım daha geriden müracaat ederek açıklamaktadır. Belki de bu kendi kendini sürdüren halkayı tanımlamanın ötesine geçemeyiz.

Sarkacın Bozulması

Modernitenin gelmesiyle yapının istikrarı ve iç döngüsü sona erer. Tablonun uygunluğu kalmaz, sallanan sarkaç yerinden çıkar ve sonunda bir yöne doğru belki de bir daha geri gelmemek üzere savrulur gider. Bu kendi içinde modelin yararlılığını zaafa uğratmaz, tersine modern koşullarda sarkacın nasıl bozulduğunu açıklar.

Modernite, her şeyden önce, etkili merkezileşme ve böylece kabi-

---

birini yaratmaya yönelik büyük olasılıkla etkisiz bir girişim anlamına gelmektedir.

Üsteki alıntı ve geleneksel Müslüman siyasal örgütlenmelerinin sosyolojik farklılığının uluslararası hukuk tarafından tanınmasının vurgulanması Maurice Flory'nin, *Annuaire Français de Droit International*, XXI,1975'de yer alan 'L'Avis de la Cour Internationale de Justice sur le Sahara Occidental" (16 Ekim 1975) çalışmasından alındı.

le yaşamının sonu ya da gerilemesi demektir. Geleneksel Müslüman devlet, dinsel mefküreler açısından gerçektekinden daha katı olabilirdi.

> Bütün istencine karşın (açıkça despotik) gücünün sınırlandığını görmeden önce, ilmin yardımıyla kendini bir dev gibi gören hükümdar, gerçek zulüm sanatına sahip değildir.[62]

Modern devlet (kolonyal ya da post kolonyal) meşru şiddeti tekelleştirebilir, tekelleştirmelidir ve tekelleştirir. Başka bir deyişle, kendilerini ister akrabalığa, ister toprağa ya da bütünlüğe dayalı ifade etsinler, kabileler olarak bilinen, bu askeri ve siyasal karşılıklı yardım birliklerini yerle bir eder.[63] Böylece onların eklem yerlerindeki ve aralarındaki sürtünmeyi azaltacak bu dinsel merhem ihtiyacını da, başka bir deyişle, Tanrı'yla aracılık ettiği iddiasıyla insanlar arasında aracılık yapan evliyayı da ortadan kaldırır. Üstelik huzuru koruyarak devlet, ticaret amaçlı seyahatin izin ya da engel olmaksızın yürütülmesini sağlar ve böylece onu aziz himayesi ihtiyacından ya da bir hac faaliyeti olarak ağırlığının artmasından kurtarır. Ticaret için seyahat edenin artık hacı olmasına gerek yoktur.

> Neredeyse, siyasal olarak bağımsız zaviyenin, kabilenin resmi görevlilerin (şeflerin)[64] otoritesinin hakkından geldiğini kanıtladığı söylenebilirdi.

Bunlar olurken, ikinci dereceden dervişler, Fransız soyluları gibi, *ilkel rejimin* geç safhasında bazı imtiyazlarını koruyor gibi görünse de,

---

[62] *Captain Adolphus Slade in 1830*, alıntı: Elie Kedourie, "Islam Today," *World of Islam*, ed. Bernard Lewis, Londra, 1976.

[63] Bkz. Amal Rassam Vinogradov, *The Ait Ndhir of Morocco*, Ann Arbor, Michigan, 1974, bu koşullar altındaki bazı kurtların kaderi için.

[64] Paul Pascon, *Le Haouz de Marrakesh*, Rabbat, 1977. *Zaviyeler* kutsal tekkelerdir, oysa şefler devletin görevlileridir.

toplumsal işlevleri ya çok azdır ya da hiç yoktur, bu da onlara karşı ciddi bir kızgınlığı kışkırtacak uygun bir kombinasyondur. Sonra onların dindar ya da kâfir, sahtekâr, yaygın hurafelerle halkın sırtından geçinen birileri, toplumsal bir utanç ve aslında ülkenin gerçek Müslüman kültürünün zaafa uğratılmasında kolonici yabancıların suç ortağı olduğunu açığa vurmanın zamanı gelir. Uzun süren ve kolaylıkla unutulan teolojik aracılığın yasaklanması aniden hatırlanabilir ve mesaj artık zorlayıcı görünür. Bu açıkça şu durumu gösterir:

Şeriat ölmedi
Uykuda olsa da.

Ancak yeni durum bütün bunların ötesine geçer. Dengeyi kabile yaşamına karşı kentsel yaşam tarzı lehine tamamen bozar. Fas'ta kolonyal ve hemen ardından gelen post kolonyal dönemlerde, İbn Haldun'un dünyası Karl Marx'ın dünyasıyla çakıştı. Kabileler hâlâ "kabileler" gibi hareketliydi ve aslında, 1950'ler gibi geç bir dönemde, fırsat çıktıkça, siyasal partilere katıldılar ve onlara kabile birimleri gibi sadakat yemini ettiler. Paul Rezette'nin Fas'ın siyasal partileri üzerine ilk çalışması, bu partilerin tarikatları izleyen örgütlenme tarzını vurgular. Aynı zamanda, endüstriyel kentlerin dışındaki gecekondu bölgeleri yeni ve olgunlaşmamış, patlamaya hazır bir proletaryayı barındırır. Yemen'de, başka yerlerde egemen olan gelişmelerin tersine, yirminci yüzyılda kabilelerin siyasal önemi azalmak yerine arttı. İmamlık geleneksel yönetim işleyişindeki kısıtlamaların sınırları içinde etkili ve güçlü bir yönetim süreci olarak, ki kesinlikle öyleydi, hatırlanıyor. Ondan sonra, sözümona "modern" bir merkezi yönetimin kabile çevre üzerindeki nüfuzu, kısmen kabilelerin dış güçler tarafından desteklenmesi ve teşvik edilmesiyle azaldı. Sonuç olarak 1980'lere kadar en azından ülkenin kuzey bölümünde tam bir kabile sisteminin eski enerjisiyle işlediği görülebi-

lir. (Shelagh Weir'le bireysel görüşmeden alındı).

Fas'taki geleneksel "Şerif İmparatorluğu" görünürde, kentli yoksullarla pek sorunu olmasa da kabilelerle başa çıkamamış olan Fransızların himayesinde devam etti. Avam tabakasının[65] yerine ve onları yatıştırmak için köle ithal etmek zorunda kalan Roma İmparatorluğundan farklı olarak, Müslüman imparatorlukların kentlerdeki alt seviyedeki tarikatları yatıştırma ihtiyacı duymadığı açıktır. (İslam'da köleler belirgin olarak toplumsal derecelendirmenin altında değil üstünde kullanıldı. Altsınıfların yerine geçirilmek için değil, onları sindirmek ve/veya yönetmek için getirildiler. İdeal bir biçimde akrabalık bağlarından koparılmış olan köleler, tüm toplumsal mesuliyetleriyle, özgür insanlardan daha rasyonel bir biçimde kullanılabiliyorlardı. Türkler insan gücünün rasyonel ve sistemli olarak kullanımına toplumun üst katmanında gereksinim duyarken Romalılar bunu alt katmanda yapabilmiş gibi görünüyor. İnsan emeğinin akrabalık ya da sadakatin birbirine geçmiş yükümlülükleriyle ağ gibi dolaşmış, karmakarışık olmuş, yetersiz ölçütlerle kullanılmasının karşısında, insan gücünün tek ve bu nedenle hesaplanabilir amaçlarla kullanımına olanak sağlamasıyla –rast gele ve ev içi kullanımına karşı anlamda- sistemli kölecilik, gerçekten rasyoneldir.)

Geleneksel devletin aksine kolonyal otorite kabilelerle başa çıkabildi ve onları gerçekten çoban köpekleri olarak kullandı, ancak yeni kentli yoksullarla başa çıkamadı. Fas'ın yeni kentli proletaryası hem büyük hem de *ilkel rejim* yönetimindeki en alt kentli tabakadan farklı olarak, ortaya çıkan endüstriyel düzen için zaruriydi; 1840'larda Engels tarafından incelenen İngiliz işçi sınıfına benziyordu ve o güne kadar bir Avrupa gücüne yönetilmiş, vahşet sınırına yaklaşan şiddetli muhalefete

[65] K. Hopkins, *Conquerors and Slaves*, Cambridge, 1978.

başladıkları zaman onları kontrol etmenin yolu yoktu. Kolonyal devlet geleneksel devletin gözünü korkutmuş olanlarla, yani kabilelerle çok kolay başa çıkabildi, ama kendinden öncekilere bir sorun çıkartmamış olan, sayısal olarak kabarmış kentli yoksulla baş edemedi. Geleneksel devlet kentlerden korkmadı, kolonici devlet ise kabilelerden.

Yeni dağılımda nüfus yalnızca artmadı, mevcut göçlerle ya da kentsel modelin kırsal taklidiyle, giderek kentleşti. O zaman kentsel din üslubu, göçmen köylülerin saygınlık kazanmaya yönelik büyük arzularından dolayı otorite ve itibar sağlarken, kabile dinsel işlevini büyük ölçüde yitirdi. Ve aynı zamanda genel ideolojinin siyasal çatışma içinde, özellikle yabancı bir kolonyal güce karşı, Müslüman kimliği çok önem kazandığı zaman dikkat çekici bir biçimde zorlayıcı olan kaygıları vardır. Kitaba dayalı inanç üslübu modernize edilebilir; kabileye ve azize dayalı olan ise modernleştirilemez. Kitaba dayalı inanç, belli bir bölgedeki bütün Müslümanları tek bir ulus olarak tanımlayıp ulusal bir ideoloji olarak sunulabilir (Pakistan'daki gibi devletin temelinin din mi yoksa ulus mu olduğu konusunda ikileme yol açsa bile). Bu ayrıca uluslararası ideolojik bir itibar da sağlar: soya bağlı ikinci dereceden azizler ve onların dine saygısızlık eden pazaryeri bayramları bundan yoksundur. Bir ulusun, turizmi cazip kılmak için başvurduğu yöntem gündelik şeyler ve ciddi kimlik için kullanılamaz. Yabancı işgal güçlerinin sunduğu ya da teşvik ettiği eski kabile tarzının kokuşmuş sapkınlıklar olarak görülmesi çok daha iyi olacaktır.[66]

---

[66] Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform*, Cambridge, 1966; Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, California, 1968; Jamil Abun-Nasr, "The Salafiiya movement in Morocco," *St Antony's Papers*, no 16, Middle Eastern series no. 3, Londra, 1963; E. Kedourie, *Afghani and Abduh*, Londra, 1966; H. Laoust, "Le Réformisme ortodoxe des Salafiya," *Revue des études Islamiques*, VI, 1932; Sylvia Haim, *Arab Nationalism*, California, 1962; Ali

Müslüman devletlerin modernleşmesinin göze çarpan iki modeli vardır - dine karşı ve dinle birlikte. İlki kuşkusuz Kemalizm, ikincisi Müslüman Reformculuğudur. Dinin daha önce eski düzenle sıkı bir bağı varsa, milliyetçilik ve yenilikçi siyasal hareketler din karşıtı olabilir. Şerif Mardin'in Türkiye gözlemindeki gibi:

> Devlete prangalı resmi İslam, Batı etkisinden kaynaklanan sorunlara özgün bir çözüm üretemezdi.[67]

Başka bir devlete-prangalı-İslam vakasının yaşandığı, böylece en azından ve nispeten laiklik yolunun açıldığı yer Tunus'tu.[68] Kolonyal otoritenin kendini dayattığı ve ıslah olmamış geleneksel biçimleri hoş gördüğü ya da yararlandığı yerde aksine Reform, milliyetçilikle çakıştı; Reformculuk aslında milliyetçiliğin erken bir biçimi olarak ortaya çıktı.

Güçlü Osmanlı devleti özerk, kendini-yöneten, yarı ulusal milletleri tercih etti. Modern koşullarda hızlı mesleki hareketlilik ve teknolojik yenilik, uzmanlaşmış toplumların bir arada yaşamasını güçleştirdiği ya da olanaksızlaştırdığı zaman bu toplumların her biri kendi devletini ele geçirmeye ya da yaratmaya soyunur. Başka bir ifadeyle, milliyetçilik baskın çıkar. (Yalnızca bir örnekte -Lübnan'ın tuhaf ve trajik durumu- toplumlar istikrarsız bir güç dengesiyle, kendilerinden herhangi birine ait olmayan siyasal çatı altında bir arada yaşamaya devam etmeye zor-

---

Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 á 1940*, Paris, 1967; Claude Collot ve Jean-Robert Henry, *Le Mouvement national algerian, textes 1912-1954*, Office des Publications Universitaires, Algiers, 1978; Riaz Hassan, *Islamisation: A Study of Religious and Social Change in Pakistan*, yayımlanacak; G. H. Jensen, *Militant Islam*, Londra, 1979. Kırsal sofuluk üzerine bkz. K. Platt'ın Kerkennah adaları üzerine çıkacak çalışması.

67 Ş. Mardin, "Religion in modern Turkey," *International Social Science Journal*, cilt XXIX, no 2, 1977.

68 Arnold Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915*, Leiden, 1978.

landı. Osmanlı devleti güçlüydü ve farklı toplumlara kendi iç işlerini yürütmeleri konusunda güvenebiliyordu. Bu, yöneten için de yönetilen için de uygundu. Ancak modernite yekpare toplulukların ekonomik ve siyasal uzmanlaşmasıyla uyuşmayan yeni tür bir işbirliği demekti. Bu nedenle devlet, kendine ait bütün öncelik haklarını geri istedi ve aynı zamanda bütün topluluklar kendi devletlerini ele geçirmeye ya da kurmaya girişti. Şanslı olanlar kendi topraklarına sahipti ya da kazandı. Her birinde kültür ve siyasetin uyumlu olduğu ve azınlıkların özümsendiği, sürüldüğü ya da kendi topraklarını geri isteyenlerin şu ya da bu biçimde vazgeçirildiği ardıl devletler böylece ulus devletler oldular. Yalnızca Lübnan'da süreç tersine işledi: Topluluklar devletin rolünü üstlendiler. Devlet bu kez, sınıfsızlığa yer açmak için değil, cemiyet-siz uyum şöyle dursun, toplulukların güvenilmez, patlamaya hazır dengesinin yolunu açarak, gerçekten yıkıldı. Bütün iktidar Sovyetlere değil, topluluklara gidecektir). Aynı zamanda, muhafazakâr/radikal İslam kendinden çok önce gelmiş olan çoğulcu ve toplumsal olarak sarmalanmış dinsel biçimleri uzaklaştırır ve bu, egemen yabancı güçlerle (ya da İran'daki Batılılaşmış yönetici sınıfla) mücadelenin şiddetli ve keskin olduğu yerlerde özel bir kinle gerçekleşir. Bu iki süreç, dinin ve milliyetçiliğin "arılaştırma" ya da radikalleşme süreci genellikle hangisinin "salt" diğerinin görünür biçimi olduğunu söylemenin zorlaşacağı ölçüde samimi bir biçimde iç içe geçer.

Balkan Müslümanlarının, "kişi ve aracı-kültü" tipi İslam'ın sözcülerinin "Reform" temsilcileriyle hararetli tartışmalara girmeye cüret ettiği son derece nadir bir vakayı oluşturmaları ilginçtir. (Başka yerlerde, artık açıkça gözden düşmüş bu tarzın temsilcileri kendilerine yöneltilen eleştirileri karşılamak için konumlarını düzeltme ve kendilerini eleştirenlerin düsturlarını bir ölçüde tatmin etme eğiliminde oldular).

Balkanların farklılığının açıklaması kolaydır: mutasavvıf ya da kitaba dayalı olsunlar, Müslümanlar her durumda kendi milli toplumlarında azınlıktı; bu nedenle muhafazakârlar muhaliflerini zımnen ya da açıkça vatan hainliğiyle damgalamakla tehdit edemediler.

Kemalist, din karşıtı ilerleme çabası, uygulamada, İslamın daha önceden muhalif olan kanatlarını onun sekülerleştirme politikasına karşı bir ittifaka çekebilir ve böylece bu yöntem kalıcı bir dinsel sorunu beraberinde getirir.[69] İkinci Dünya Savaşı sonrası Türk politika tarihinin büyük bölümü Batılılaşan seküler elitin karşılaştığı ikileme dayalıymış gibi görünür: ya serbest seçimler yapmak ve seçim zaferini taşra ve küçük kentlerdeki dindar kesimlerin oylarına oynamak isteyen partilere devretmek ya da halk oyunu geçersiz kılmak pahasına Kemalist mirası korumak. Görünen o ki demokrasiye ya da sekülerizme kavuşabilirlerdi, ancak ikisine birden değil: benimsedikleri ve içselleştirdikleri yenilikçi paket şaşırtıcı biçimde ters yüz olarak birbiriyle uyuşmayan unsurları içeren bir görünüme büründü. O zaman Kemalist mirasın bekçisi olarak ordu müdahale edebilir ve dinsel ilgiyle yapılan sosyal sözleşmenin *farklı* bir versiyonunu ilan edebilir: seçimleri kazanabilirsiniz ve zaferinizden, aşırıya kaçmadan yararlanabilirsiz, ancak şansınızı fazla zorlarsanız yine müdahale eder ve sizi asarız. Tanınmış bir Türk toplumbilimci bu ikilemi çözme girişiminde Doğu Anadolu'daki kırsal ve hoş görülü ("Alevi") İslam'da ilerlemeci güçlerin destek gördüğünü düşünmeye kadar gitti.[70] O tek bir vaka değildi. Eğer doğru yolu gör-

---

[69] Ş. Mardin, "Religion in modern Turkey." Balkanların durumu için bkz. Alexandre Popovic, "Sur la situation actuelle des orders mystiques musulmanes en Yugoslavie," Aralık 1979'da Amsterdam'da bir konferansta sunuldu, E. Gellner ve E. Wolf tarafından yayıma hazırlanıp basıldı.

[70] N. Yalman, "Islamic Reform and the mystic tradition in Eastern Turkey," *European Journal of Sociology*, cilt X, no 1,1969.

müş bir Marksist bazen Budizm'e dönüyorsa, aynı şekilde Kemalistler (ya da Nasırcılar) da tasavvufa dönebilir (ancak rafine edilmiş, kent temelli tasavvuf artık bir kabile parçasının yıllık hac/bayram ritüeliyle aynı değildir).

Kemalist yenilikçilerin ilk kuşağı sekülerizmi farkında olmadan Kur'an'a ait, muhafazakâr ve uzlaşmaz bir ruhla kucakladılar. Profesörler basın aracılığıyla siyasal darbeyi haklı çıkaran seküler fetvalar yayımlayacaklardı. Onlar hâlâ içten içe, tersyüz olmuş kendi İslamlarının bilincindeydiler ve onunla kendi kalplerinde kavga etmek zorunda da kalmışlardı ama bu kavga farkında olmadan kendi dinleriyle, onun üslubunda ve onun kurallarıyla olmuştu. Onlar Kemalizmin ulemasıydı ve ulema gibi düşünüp ulema gibi konuşuyorlardı. Sonraki kuşağın İslam'a ilişkin bilgisi daha azdı ve ondan derin bir korku duymasına gerek yoktu, bu nedenle popüler duyguyla uyum sağlama arzusu çok daha fazlaydı.

Humeyni devrimimin dışa vuran etkisinin kendi aşırılarından gelen yeni baskıyı cesaretlendirmesi olasılığına karşın Reform yaşayan İslam adına modernize olan Müslüman devletler, aksine bu zahmetli kültür kavgasından ziyadesiyle kurtulmuş görünüyor. Ancak ne olursa olsun, bu güne kadar bu gerilimden sakındıkları anlaşılıyor. Örneğin her ne kadar resmen yalnızca FLN (Ulusal Kurtuluş Cephesi) tanınsa da Cezayir'in, rejimle tekinsizce bir arada olan yarı yasal bir Komünist Partisi vardır. Bu Komünist Parti aşırı coşkunluğa kaçmadığı ve doğru davrandığı sürece hoş görülür. Partinin Merkez Komitesi ara sıra tartışmalarına namaz için ara verir (aynen alınmıştır). Bir parti görevlisi Marx'ın, dinin ancak insan Marksist olmadan önce toplumun afyonu olduğunu söylediğini iddia ederek bu tutumu açıklar ve savunur - Marksizm'in iddia edilen kristalleşme noktasında, gerçekten doktrinin içinde olan ve

dışında kalan şeylerin kararlaştırılmasında, *ayrım* yapmanın çok çarpıcı bir örneği.

Sovyet Orta Asya'da Ruslar iki yaklaşımı birleştirdi.[71] Reformculuk (ceditçilik) yasaklanır, ancak onun fikirleri çalınır ve resmi Müslüman kültüne atfedilir. Böylece savaş zamanı orucu askıya almaya yönelik Ortodoks icazetine başvurulur: sosyalist bir ekonomi tesis etmek için mücadele, içinde etkin bir biçimde yer alanlara benzer bir muafiyet hakkı veren bir savaştır. Çağdaş tasavvuf benzer şekilde yasaklanırken, onun tarihsel tezahürleri yerel kültürün başarıları olarak alkışlandı. Gerçekten de resmi olarak iyiliği belgelense de yalnızca ölü bir mutasavvıf iyi bir mutasavvıf olabilir. 1964'te Taşkent'te, Orta Asya'nın Büyük Müftüsü Özbekistan'da ziyaretçi bir antropolog grubuna İslam'ın yalnızca tek bir Tanrı'sı olduğuna inandığını açıkladığı bir konuşma yaptı; dolayısıyla bütün insanlar kardeşti; bu nedenle nükleer aygıtları birbirlerine fırlatmamaları gerekiyordu. Sözlerine Sovyet yönetimin bu konuda benzer bir konumu benimsediğini ve bu nedenle İslam ve Sovyet yetkililerinin görüşleri arasında mutluluk verici bir yakınlaşma olduğunu söyleyerek devam etti. Kendini antropologların Büyük Müftülüğüne atayan Margaret Mead, cevap vermek için yerinden fırladı ve ona, antropolojinin de bütün insanları kardeş kabul ettiğinden ve birbirlerine bomba atmamaları gerektiğine inandığından kuşku duymamasını, dolayısıyla hepsinin İslam, Sovyet yetkililer ve antropolojinin üçlü bir yakınlaşma içinde bir araya gelebileceğini söyledi.

---

[71] Bkz. Hélène Carrère d'Encausse, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'empire russe*, Paris, 1966. Yerel etnografya için bkz. A. Benningsen ve C. L. Lemercier-Quelquejay, *Islam in the Soviet Union*, Londra, 1967. Bölgelerin Sovyet etnografisi üzerine, bkz. V. I. Basilov, *Kult Sviatykh v Islame*, Moskova, 1970 ya da *Domusulmanskie Vierovania i Obriady v Srednei Azii*, ed. G. P. Snesarov ve V. I. Basilov, Moskova, 1975.

Reformcular (gerçekte asla bölgesel olarak ortaya çıkmayan) daha saf ve daha doğru İslam adına ilk olarak genellikle kırsal hurafeyi yok ederler ya da en azından halının altına süpürürler ve ortodoksinin örtüsünü üzerlerine aldıklarında, toplumun onların isteklerine uyan ahlaki niteliklerini garanti altına almaya her zaman tamamen yatkın olabilen yeni ulus devlete çok fazla muhalefet etmedikleri görülür.

İlahi nomokrasi, onayladıkları şeriatın katıksız uygulanması idealinin, iki kanatta düşmanları ya da engelleri vardır: bir yanda genel olarak böyle talepkâr bir yasaya uymak kapasitesinden tamamen yoksun olan geleneksel kırsal kabile toplumu, diğer tarafta modern sekülerizm. Büyük siyasal merkezileşmesiyle modern dünyanın ilk etkisi, hareketlilik ve okuryazarlık, eski biçim kabilesel heterodoksiye karşı şeriata yardım edecektir. Yenisi kendisini tamamen ispat etmeden çok önce eski rakibin gücü tükenir.

İkinci çatışmanın sonucu -modernizme karşı köktendincilik- net değildir. Endüstrileşme ya da "kalkınma" sürecinin toplumsal ya da siyasal ihtiyaçlarıyla, kitaba dayalı ya da köktendinciliğin seçime bağlı çekiciliği son derece açıktır. Bu her şeyden önce "özdisiplin", düzenlilik ve okuryazarlık ve merkezi ve tecessüm etmemiş bir otoritenin dayattığı soyut kurallara boyun eğmek için özveri ve aşırı disiplin gerektiren bir dönemdir. Ünlü İngilizce tabirdeki gibi insan vazifelerini dinsel bir görevmiş gibi yerine getirmelidir. (Rakip dinsel üslup her zaman yerel kişiliklerde ve daha somut, daha dolaysız ve hatta daha esnek toplumsal baskılar içinde beden buldu.) Köktendinciler tarafından dayatılan doktrinin gerçek içeriği çağdaş anlayışa vahşi ve ilkel gelebilecek türde de olsa bazı nahoş talepleri de doğurur ve böylece belli bir gerilimi dayatır; ancak bir dinin yaşama kabiliyeti için, ahlak ve inanç konularındaki özgül doktrinleri onların ruh anlayışından çok daha önemsiz

olduğundan, bu belki de daha iyidir. Bu ruhun, gelişmekte olan bir toplumun aksine, ekonomik olarak gelişmiş bir toplumla uyum sağlayıp sağlayamayacağı da henüz belli değildir.

Joseph de Maistre bir yerde hurafenin dinin dışındaki istihkâmı oluşturduğunu ileri sürdü. Onun vurguladığı nokta kuşkusuz böylesi güçlü yerlerin terk edilmesinin sonuçta ana kalenin kendisini tehlikeye atabileceğiydi ve bu nedenle bu yerlerden kolayca vazgeçilmeyecekti. İçinde dış istihkâmların ve ana tabyanın yekpare bir bütün oluşturduğu dinler modern zamanlarda müthiş bir ikilemle karşılaşırlar: eğer korumasız bırakılan bu dışsal mevkilerini savunurlarsa, ileri karakollar savunulamaz olduğunda, günümüzde sık sık görüldüğü gibi bütün sistem çöker. Öte yandan bu mevkiler terk ya da inkâr edilirse, içerde kalan tabya çok dar, sınırlı ve asgaridir, savunmaya değmez ve coşku vermez göründüğü için muhafaza edilmesi de fırsatçılık olarak görünür.

İslam'da bu tamamen farklıdır. Geleneksel durum, dış istihkâmlar ile ana kale, kırsal hurafe ile kentsel kitaba dayalı Üniteryenizm arasında gerilim ve zaman zaman düşmanlık doğurdu. Bu muhalefet modern eleştirilerden kaçınmak adına icat edilmedi - her zaman oradaydı ve bu nedenle bir keyfilik ya da fırsatçılık havası yoktu. Hurafenin yırtılıp atılması için "modern dünya geldiğinde buradan yırtınız" işaretli delik hep hazırdı... Öyle ki çağdaş koşullar gerçek, bozulmamış, saf inancı batıl eklentilerden ayırmayı, toplumsal ve entelektüel açıdan cazip hale getirdiğinde, bu gerçekten sağlam bir inançla yapılabilirdi. İçerde kalan bakiye çok keskin olarak belirlenir ve onu diğer dinlerde modernizmi inandırıcılıktan çıkaran aldatıcı düzeltmelerden ayıran bu mutlakıyete atfedilebilirdi. Bu nedenle arındırılmış bakiye canlandırılabilir hatta yeni ve daha doğru bir düzen için yanıp tutuşan diğer talepkâr, bütünlüklü tutumlarla ya da Devrim marifetiyle kaynaştırılabilir.

Farklı Yollar

Kabilecilik zaman zaman hâlâ önemlidir. Bağımsız Somali, kabile kimliğini yasakladı, insanların onu dile getirmesini ve araştırmasını kanundışı ilan etti. Bu nedenle insanlar artık birbirlerinin eskisini soracak ya da anlatacaktı, bu resmi olarak artık mevcut olmayan birimler, eski klanları anlamına geliyordu. (Somali bu konudaki tek örnek değildir.) Dolayısıyla bir Somalili, eskisinden bahsettiğinde bu eski karısı anlamına gelmezdi. Bu kullanım o kadar yayıldı ki, gerçekten "klan" anlamına geldiği için, sonuçta yetkililer eski teriminin kullanılmasını da yasakladı. O zaman bir antropolog, insanın birine "eski-Eski"sini sorup soramadığını araştırdığında esprisini kendisine saklaması söylendi.

Jeolojinin ve petrol zenginliğinin lütfu uygun bir zamanda İslam'ın muhafazakâr versiyonunun sıradan ekonomik sınırlamalar altında zor gerçekleştirilecek bir katılıkta uygulanmasının yolunu açtı - modern Libya örneği. Son yıllarda Kaddafi, meşruiyetin kaynağını yalnızca muğlak olmayan Vahiy'le -yani Kur'an'la- sınırlayarak ve vahyin, Peygamber'in hayatı örneği ya da salt ağızdan aktarılan "geleneklere" dayalı olan tartışmalarda olduğu gibi insanın ve tarihinin etkisiyle bozulmuş eklerinin yetkisini reddederek kitabiliğin mantığını önceki muhafazakârların uygulamaya cüret ettiklerinin de ötesine taşıdı. Kaddafi vakası Suudi Arabistan'da Mekke Kadısı başkanlığında bir komisyon tarafından ele alındı ve esas doktrinlerden sapmadan dolayı suçlu buldu.[72]

Şurası açıktır ki, böylesine aşırı bir kitabilik tesis edilseydi, bu -petrol zenginliği mucizesiyle zaten büyük rahatlık bahşedilen- yöneticiyi normal meşru-teolojik külliyatın ona dayattığı kısıtlamalardan kurtaracaktı. Kur'an'ın soyut ve genel ve bu nedenle uygulamada muğlak

[72] C. Souriau ve T. Monastiri'yle kişisel görüşme.

emir ve hükümleri onu ulemanın son derece ayrıntılı tasarruflarına göre daha az sınırlayacaktı. Bu durum İsmaililerin uç noktadaki kişi kültünün Ağa Han'a kendi ümmeti için modernleşme yollarını seçmesinde -kitabiliğin ve ulemanın engellemesinden kurtararak- büyük özgürlük sağlamasına benzemektedir, dolayısıyla çok sınırlı bir kitabilik, dinsel yelpazenin karşı ucunda çok az etki yaratabilirdi. Kaddafi (Kur'an'ın kendisiyle çelişen sistemleştirilmiş gelenekler olarak düşündüğü) sünneti geçersiz addedecek ve bu arada Müslüman takvimini hicret yerine Peygamber'in ölümüne göre düzenleyecek kadar ileri giden ilk Sünni liderdi.[73] "Gelenekler" olmadan salt Kur'an'ın gerçek İslam'ı tanımlayacağı fikri bu yüzyılda, 1909 gibi erken bir tarihte Mısır'da dile getirildi. Ancak yakın zamanlarda siyasal bir otorite bu fikri uygulama girişiminde bulundu.

Kaddafi'nin sünneti geçersiz addetmesi ya da budaması ulemanın konumu ve otoritesini büyük ölçüde zaafa uğratır ve ulema sınıfının bir biçimde devreden çıkmasına neden olur.(Şah'ın, mollaların ekonomik ve törel konumlarını zayıflatması onun ölümüne neden oldu, ama belki de petrol zenginliği, böylesine zayıf bir nüfusun olduğu bir ülkede daha keyfi davranışları kaldırabilir.) Aslında katılımcı demokrasi onların konumunu zaafa uğratır; o zaman popülizm yalnızca din adamlarını ve azizleri değil, temsilci âlimlerin açık sınıfını da ortadan kaldıran aşırı bir Protestanlığa döner. "Ne müftü ne murabıt ne de şeyhler" başlığını taşıyan bir makale Lübnan'ın tek gazetesinde yayımlandı. Düzenliliği ve ağırbaşlılığına ve onu tercih eden alıcılara bakılırsa gündelik Sünniliğin halkın afyonu olduğu söylenemezdi: Taşralıların koruyucu yönetmeliği

[73] H. Bleuchot ve T. Monastiri, "L'Islam de K. El-Quaddhafi," *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix en Provence, 1980 ve "Le régime politique libyen et l'Islam," *Pouvoirs*, P.U.F., 1979

olmaya çok daha yakındı ve ulema onların adli kurulu gibi bir şeydi. Ancak Kaddafi'nin aşırı sertliği taşralıları bu savunmadan yoksun bıraktı.

Böyle bir toplum, diğerlerini hiçe sayarak kendi köklerini aradığı ve tasdik ettiği zaman, genel olarak (Avrupalı kültürlerin benzer durumda yaptığı gibi) kırsal olana yönelmez. Böylesi bir kırsal popülizmin izleri örnek olarak Enver Sedat'ın özyaşamöyküsünde bulunabilir; ancak fellah ifadesinin, deyim yerindeyse hâlâ canlı ve etkili bir küfür ifadesi olması da aynı derecede önemlidir. Amerika'da popülizm, köylülerin kentli düzenbazlara, özellikle de hukukçulara karşı bir tepkisiydi; Rusya'da entelektüellerin mujikler adına üstlendiği dolaylı bir tepkiydi. Müslüman ülkelerde çifte vekâletten çok, toplumun küçük geleneğini taşıyanlar adına yabancıların bir tepkisiydi. Yerel tepkisel öz tanımlama, kent yaşamını vurgulamadan, aslında kentsel bir temeli olan özellikleri -özellikle kitaba dayalı muhafazakârlığı- seçti.

Bu aşırılığa kapılanların çoğu kez sosyalist bir radikalizme ve bütün talepleri karşılaması beklenen, ancak vaatleri tamamen belirsiz olan, daha çok mistik, oldukça belirsiz Devrim kavramına kaymaları da ilginçtir. Ancak yöneticinin bakış açısından bu durumun uygunluğu tartışma götürmez. Sosyalist radikalizm devletin denetiminin dışındaki servete dayalı her türlü toplumsal muhalefet zeminini tahrip eder. Aşırı Reformculuk, mevcut tefsir geleneğini kaldırarak, toplumsal-ötesi Düsturu mutlak asgariye, dar ve bu nedenle muğlak bir Metne indirgeyerek ruhban sınıfını sansür ve muhalefet zemininden yoksun bırakır. Aynı zamanda demokratik radikalizm, yöneticileri devre dışı bırakabilecek yerel kurulların yaratılması ve desteklenmesi, hiçbir yetkilinin yerini garanti edemeyeceği anlamına gelir ve böylece ana otoriteyle karşı karşıya bağımsız bir duruşu taşıyamazlar. Örneğin Libya'da yakın za-

man önce yerel bir yetkili merkezden gelen ve seçilmiş yerel kuruldan çıkan - ikisi birbirine kesinlikle uymayan talimatları yerine getirememesinden dolayı sert bir şekilde tenkit edildi. Bu onun diken üstünde durarak her yöne dikkat etmesini gerektiren bir durumdu. Geleneksel iyi sultan imgesi aslında "halkla" doğrudan temasta olan ve kendi yetkililerini denetleyip aldıkları kararları geçersiz kılan sultan imgesiydi. Maoculuk ve İslami Reformculuğun tuhaf karışımı, ne zenginlik ne dinsel öğreti ne teknik yeterlilik ne yönetimsel aygıt ne de akraba grubunun yönetene karşı gelebildiği bir tür yeni ve üstün Memlukçuluğa uzanarak modern araçlarla aynı amaca ulaşmış görünür. Bu nedenle kimseye bağımsız bir güç zemini verilmez ve kesinlikle aynı zamanda yöneticiyi aşan, geçici heveslerini sınırlayan özgül, maddi, tanımlanabilir Şeriat çerçevesi de daralır. Fakihlerin aracılık ettiği kutsal nomokrasi siyasal keyfiyete, merkezcilik, teokrasi ve popülizmin yeni bileşiminin getirdiğinin ötesinde denetimler getirir.

Müslüman ülkeler de diğer çağdaş toplumlar gibi endüstriyel toplumun sosyalist tarzda mı yoksa liberal tarzda mı örgütlenmesi gerektiği konusunda ayrılırlar. Diğer toplumlardan farklı olarak İslam'ın toplumsal yaşam içindeki konumu konusunda da ayrılırlar. Bu iki alandaki sorunların kaynaşmasının sonucu, örneğin Avrupa'da, yirminci yüzyılın konuları on altıncı yüzyıldakilerle üst üste konulsa ortaya çıkabilecek durum gibi karmaşık bir durumdur. Bir görünge ya da boyut, İbn Haldun tipi, akrabalığa dayalı yönetici seçkinlerle birlikte gelenekçileri, kabile ya da klan düşüncesinin yasaklandığı gerçek ya da sözde yenilikçilerden ayırır. Başka bir boyut dinsel katılık yanlılarını, dinsel açıdan kayıtsız olanlardan ayırır. İki boyutu birbirine bağlayan bir çizgi ya da eğri yoktur. Katılık bir uçta yarı kabilesel seçkinlere sahip bazı gelenekçilerde (örneğin Suudi Arabistan ve Kuzey Nijerya'daki gibi)

ve diğer uçta askerler ve teknokratların yeterliliğe göre seçildiği, dinin kısmen toplumsal disiplini güçlendirmek için, kısmen de aksi takdirde Memluk ayrıcalıklarına karşı hoşnutsuzluğunu ifade etmek için dine sığınabilecek küçük burjuvaya -başka bir şeye ulaşmak için gerekli eğitimden yoksun olmaları nedeniyle- kısmen gelenekselleşen rüşvet verme girişiminde kullanıldığı, yeni Memluk rejimlerinde görülür. Bu iki ucun arasında kalan nispeten liberal ya da toplumsal açıdan çoğul olan toplumlar inançla daha az meşgul olma eğilimindedirler.

Dinsel coşkunluğun bu iki uç noktasının Hume'un incelediği eski sarkacın ardıl salınımlarını temsil ettiği ve onların arasında yorgun eski rejimlerin yer aldığı söylenebilir. Ancak modern koşullarda onun için bundan çok daha fazlası sözkonusudur. Son-ama-tek-dalgadan farklı olarak, İbn Saûd ya da Osman dan Fodio'yla gelen çok sonraki muhafazakârlar artık çölden gelmezler. Ve salınımlarını sağlayan iki güçten birisi -kırsal özerklik ve onun ihtiyaçları- şimdi kesinlikle zayıfladığı için sarkacın tekrar sallanması mümkün değildir. Ve başka bir nokta, aradaki kayıtsız ve "eski" rejimler yine de koşullarından kesinlikle yararlanabilirler. Şimdiye kadar modern koşulların uzun dönemde kayıtsızlığı ve liberalizmi mi, yoksa şiddet yanlılığı ve merkeziliği mi gerçekten öne çıkartmayı tercih ettiği konusu netleşmemiştir. Soru açık kalmaktadır ve her yerde aynı şekilde yanıtlanması gerekmez.

İslam'daki kitaba dayalı muhafazakârlık ile hiyerarşik, vecit içinde ve aracılık yanlısı üslûpların dağılımının özellik arz eden örüntüsü, hem İslam'ın içinde endüstriyel toplumun niçin doğmadığını hem de sonuç olarak onun endüstriyel topluma niçin bu kadar uyumlu olduğunu açıklamaya, ona tarihsel dayanağını sağlayan inançtan çok daha fazla yardımcı olur. Eşitlikçi kitabilik, hareketli, teknik bir topluma, atıfçı, aracılık yanlısı, dalavereci ruhani simsarlıktan daha uygundur. İçinde

yeni bir dünyanın nispeten bozulmamış bir yolla ortaya çıkabileceği eski toplumun az çok çevresel kısmında korunur ve yalıtılırsa, kitabilik, endüstrileşmeyi doğurmak için kesinlikle en iyisidir. Ancak rekabetçi endüstrileşme koşullarında ayakta kalmak için kitabiliğin çevrede değil tam merkezde yer alması daha iyi olabilir ve çevresel üslûpları hurafe ve gereksiz eklentiler olarak bertaraf edebilir - böylece yerel köklerini ve kendi devamlılığını eşzamanlı olarak teyit eder ve siyasal ve ekonomik gecikmesini açıklar. Bu durumda eşzamanlı olarak kadim bir kimliği teyit edebilir ve enerjik bir İleri Sıçramayı haklı çıkarabilir.

Eski-tarz muhafazakârların -(liderlikleri kırsal olmasa bile) çöl ya da savanadan gelen Suudi Arabistan ya da Kuzey Nijerya köktendincilerinin- sondan bir önceki dalgası ya da ataları, Vahabi ya da Osman dan Fodio fetihleriyle bu şekilde geldi. Ancak en son dalga artık bu tarzda ulaşmadı. Cezayirli ya da Libyalıların yeni-muhafazakârlığı -İngiliz ve Türk egemenliğinin yerel seçkinleri kullandığı ve hatta güçlendirdiği Kuzey Nijerya ya da orta Arabistan'dan farklı olarak- gerçek kolonyal baskı altında ezilen ülkelerde ortaya çıktı, nitekim bu çok önem taşıyan bir nokta olabilir. İslami katılık iki toplumda görünüşte benzeşebilir, ancak yarattığı psikolojik hissiyat oldukça farklıdır. Kutsanmış İbn Halduncu tarzla iktidara gelen sürekli, kalıtsal seçkinlerin ihsan edildiği ülkelerde, Şeriatın bütün sertliğiyle dayatılmasına karşın -örneğin zina yapan kadınların bir kamyon dolusu taşla taşlanması- kutsal nomokrasi yine de eski ve köklü bir toplumsal düzene bağlı kalır ve bu nedenle diğer ve gerçekten yeni tipi belirleyen bu iç keskinliği taşımaz. Dinsel kültür bireyci değil siyasal kalır. (Böylesi bir seçkinler grubunun üyeleri dışarıda, toplumsal gözetimden uzakta olduklarında günaha çok daha kolay ayartılabilirler.) Öte yandan diğer tip yeni-muhafazakârlık, kolonyal yönetimde, yani siyasal güçsüzlük koşullarında ortaya çık-

tı. Bu yeni tip muhafazakârlığı ortaya çıkaranları, denetleyemedikleri siyasal alanda ortodoksi uygulama endişesinden korudu. O zamanlar ikisini de yapacak güçleri olmadığından hırsızların elinin kesilmesinden ya da en azından her on yılda bir Kutsal Savaşı sürdürme endişesinden kurtuldular. (Şaşkınlık yine de kaçınılmazdı). Ancak dışsal ve siyasal yaptırımlardan kesinlikle uzak olmaları gerçeği, bunun tepkisel bir milli dindarlık olduğu gerçeğinden tamamen ayrı olarak, içteki zorlanımlarına fazladan bir keskinlik kazandırdı ve uzun dönemde, içteki yaptırımlar dışarıdakinden çok daha güçlüdür. İçsel yaptırımlar, ona maruz kalanlar en azından vasat bir siyasal güce ulaşana kadar devam etti. Elbette yeni-muhafazakâr rejimlere ilişkin, hatta rejimin içinden yozlaşma şikâyetleri oldu. Kuşkusuz seçkinlerin birçok ayrıcalıkları ve ilave olanakları vardır ve dolayısıyla her zaman kitabın doğrultusunda yaşamazlar. Ancak bu bir seviye meselesidir. Bu tür yozlaşma ve fesatlık bolluğu geleneksel köklere sahip seçkinlerin arasında ortaya çıkanlarla ne ölçek ne de yüzsüzlük olarak kıyaslanabilir.

Bu nedenle teokratik ya da "ilahi nomokratik" itki tarihsel olarak büyük siyasal güçten doğsa da, ironik bir biçimde sonraki dönemde geçici siyasal güçsüzlükle özel bir yoğunluk kazanabildi. Kolonyalizm, Musevilik için gerçekleştirdiğinin benzerini İslam için de yapabilirdi. Ve dile getirildiği gibi, onların aynı milletten, aynı dinden, ancak bununla birlikte kaçınılmaz olarak şöyle ya da böyle batılılaşmış yöneticileri düşünüldüğünde, alt düzeydeki kentsel tarikatların hissettiği kıskançlıkla beslenen bu iç yoğunluk, bağımsızlıktan sonra bile canlı tutulabilirdi. Bu alt düzeydeki kent tarikatları bağımsızlıktan sonra bile siyasal olarak güçsüz kalmaya devam ettiler ve kendilerini yalnızca İslami muhafazakârlıklarıyla teselli ya da ifade ettiler: hıncın milliyetçi tanımı artık onlara açık değildi. Bir sosyolog, Dr Riaz Hassan, 1980'de

Tahran'da, dine ilişkin insanlara soru sorarken ona yoksulların Müslüman olduğu söylendi. Marksist kuramın aksine sınıf çatışması ancak kendisini etnik ya da dinsel terimlerle kavramsallaştırabildiğinde devrime nüfuz edebilme eğilimindedir. Sekülerleştirilmiş kozmopolitliğiyle İranlı yönetici sınıf, bunu dine özgü anlatımın bir yeteneğine dönüştüren toplumsal devrime yardım etti. Bu nedenle İran gerçek anlamda kolonyal yönetimin acısını çekmemiş olsa da, İranlı Şii yenimuhafazakârlığının bu tür bir sofuluk olduğu anlaşılıyor. Ancak İranlı yönetici sınıf özellikle köktendinci duyarlılığı şiddetlendirdiği dönemde kolonyal yönetimin çok iyi bir taklidini sağlamayı açıkça başardı. İran bağımsızlığını korumak yerine, kolonileştirilmiş olsaydı, yönetici sınıfının muhtemelen daha az tiksindirici olarak batılılaşacağını düşünmek ironiktir. İngiliz Krallığı kırsal kabile hanları aracılığıyla dolaylı olarak yönetseydi, bu hanların "dolce vita"ya ulaşmak yerine (Nijeryalı emirlerin durumunda olduğu gibi) yerel sorumluluklarını ve eski kültürle bağlarını sürdürmelerinin teşvik edileceği düşünülebilir.

Bu nedenle devrimci potansiyel, çölden pazara kaydı. Ancak genel olarak, aynı Üniteryen, muhafazakâr ideolojiyi muhafaza etti, ama yeni bir vurgu ve rolle. Bu potansiyel önce kabilesel güç temeline sahip yeni yöneticiler grubunu, kabile mensuplarını ya da dinsel liderleri meşrulaştırmış ve aynı zamanda ticaretle uğraşan taşralılara da bir ölçüde koruma sağlamıştır. Şimdi de kent surlarının dışından değil de alttan gelen, yeni Memlukler ile yeni ulemanın, teknokratlar ile dinsel uyanış teşvikçisi vaizlerin karışımından oluşan yeni tip yönetici sınıfı meşrulaştırmaktadır ve itikat her şeyden öte yabancılara ve/veya yozlaşmış eski yerel seçkinlere karşı onların öz tanımlarını meşru ve donatılmış kılar. Bu potansiyel şimdi gizli bir utanç duygusunu ve bu duygu aracılığıyla kabile mensuplarından çok teknokratlarda, eskinin sadakatini

canlandırmaktadır. Toplumu hem gizlice gıpta ettiği Batılılaşmış eski üst tabakadan hem de açıkça utanılan eski kırsal geçmişinden koparmaktadır.

Böylece İslam'ın muhafazakâr versiyonu, modernleşme politikasının tamamen değişik biçimleriyle bir arada, militan sosyalizmden, klan liderliğine dayalı katı gelenekçiliğe uzanan önemli bir uyanış ve itibar sağladı. Bu başarıyı, karşılık olarak alabileceği petrol kaynaklı destekle açıklamak yanlış olacaktır. BP Kuzey Denizi petrol gelirlerinin önemli bir bölümünü, başrolünü Ömer Şerif'in oynadığı, John Wesley'nin harikulade yaşamöyküsünü anlatan bir filmi de içeren, Methodist bir din teşvikine aktarmayı tercih etseydi fazla bir başarı sağlayabilir miydi kuşkuluyum. Müslüman yeni muhafazakârlığın böylesine yaygın bir etkiye sahip olması gerçeği çağdaş Müslümanların ruhsal ve toplumsal ihtiyaçlarında derin bir yankılanmaya sahip olduğunu göstermektedir.

"Reform"un, örneğin Kur'ancı köktendinciliğin, gevşek Maocu türün toplumsal radikalizmiyle kaynaşması durumu, eğer ortaya çıkarsa özellikle etkilidir. (Bunun ortaya çıkması köktendinci seçkinlerin, varlığını eski tip İbn Halduncu döngüye borçlu olan ve bu nedenle toplumsal aşırıcılıkla oynamakla çok şey kaybedecek genişlemiş bir klan türü olduğu ülkelerde zordur; mevcut yöneticilerin bir tür koloni-karşıtı mücadele içinde tabandan geldiği yerlerde meydana gelir.) İslami öğe, Batılı yabancılar ve kültürel olarak yabancılaşmış, batılılaşmış üst-sınıfın dışında herkesi kucaklayacak kadar genişken, yalnızca "dünyanın lanetlileri" olan mirastan mahrum edilmiş proletarya kavramından daha olumlu ve doyurucu bir kolektif özdeşleşme biçimi sunar ve aynı zamanda muğlak Marksist öğe, mevcut düşmanın salt İslam'dan çıkarılabilecek olandan çok daha mantıklı bir tanım ve teşhisinin yolunu açar. Bu çekici noktaların ortak cazibesi Kur'ancı Marksizm'in

farklı biçimlerinin gelecek yıllarda etkili bir güç olma ihtimalini doğurmaktadır. Onun, insanın kendi karizmatik toplumunu ve düşmanını tanımlamasına yönelik potansiyeli, toplumu önceki geriliğinden dolayı suçlanmaktan kurtarması, suçu ve kızgınlığı Ötekine aktarması çok önemlidir. İtibarı yeniden tesis eder, hıncı yönlendirir ve makul bir açıklama sağlar. Bir Che Humeyni devrimci hareketler sürecine rahatlıkla girebiliriz.

Gelişmekte olan ülkeler -on dokuzuncu yüzyıl Avrupa' ya da yirminci yüzyıl Üçüncü Dünya ülkeleri- genellikle Modernizm ve Popülizm arasında sıkıntılı bir ikilemle karşılaşırlar. İlki refah ve gücün anahtarıdır, ancak yerel kimliğin reddini ve yabancı bir modelin otoritesinin kabulünü gerektirir. İkincisi azgelişmiş kitlelerin, *kavim, ulus* ve benzerlerinin idealleştirilmesini teşvik eder. Aslında bir tarafta gelişme, kendini dönüştürme ve bu nedenle yerel gelenekleri küçümseme ve reddetme, diğer tarafta kültürel kimliği, askeri ve ekonomik güçsüzlük pahasına sürdürme arasındaki bu sıkıntılı ikilem geri kalmışlık durumunun genel ifadesidir. Müslüman toplumlar bu çatallaşmadan kurtulabilir. Fellah ya da bedevilerin popülist idealleştirilmesi genellikle yabancı romantikler tarafından vekâleten iş edinilir. Öte yandan toplum kendisini bu noktada, yerel özensizlik, hurafe, atalet ve hareketsizliğin bir teşviki, standardı ve cezalandırılması, yenilikçiliğin bir bayrağı olarak, yerli ve önemli ölçüde hâlâ kullanılabildiği görünen kendi içindeki önemli bir örgüyle, kendi Büyük Geleneğiyle özdeşleştirebilir. Marx ve Muhammed arasında bir seçim yapmak zorunda kalmazlar. İsmen ilkine sığınmak zorunda kalmadan (konuyu muğlak bir biçimde tanımlanmış bırakarak ya da Marksizm'in ruhani silsilesindeki doğrudan torunlarından birine, örneğin Somalililerin durumunda olduğu gibi Kore dalına, sığınarak) her iki yoldan da yürüyebilirler. Karışım, psikolojik

olarak son derece uygun görünmektedir.

O halde, modernite ya da ekonomik gelişme, hangi şekilde anlaşılırsa anlaşılsın, kesinlikle törel-dinsel bir hava taşımak zorundadır. Özerk olarak sekülerizmi seçmiş bir Müslüman devletin, Türkiye'nin, en azından bir kuşak kadar, belirgin olarak didaktik, âdeta Kur'ancı tarzda bunu uygulamış olması ilginçtir ve belki de semptomatiktir. Ancak Reformcu İslam, üst yönetici seçkinler dışındaki yaygın kentli tabakanın bakış açısından didaktik laikliğe tercih edilebilir. Bu tabakanın ansızın ve kendi kendine tasdik ederek, dışarıdaki üç farklı ve tercih edilmez görünen gruptan ayrılmasını sağlar: Müslüman olmayan Batı; kuşkulu bir biçimde Ortodoks, ahlaksız ve başıboş köylüler ve "gelişme" ve teknokrasi ihtiyacının kaçınılmaz olarak dinsel gevşekliğe yönelttiği yerel yönetici sınıf. Didaktik ve milliyetçi sekülerizm bu ihtiyaçların yalnızca bir bölümüne karşılık verir.

Bu genel İslami gelenekte devleti, iyiyi teşvik edip kötüyü men etmeye zorlayan, toplumun sürekli ahlak vekilliğine sahip bir kurum olarak görmenin aksine yalnızca aracı bir tarzda, en düşük maliyetle işini yapan bir kurum olarak görmenin mümkün olup olmadığı merak edilebilir. İslam'da aynı zamanda eşitlikçi, danışmaya yatkın bir öğe de kuşkusuz vardır. Ancak bununla İslam ve demokrasi arasında bir bağlantı kurulmaya kalkışılırsa, bir şüphecilik zeminine karşı, halk egemenliği ile Hakikat'in vahyedilmiş ve ulaşılabilir olduğu varsayımı zeminine karşı ikisi arasında büyük bir fark olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Tocqueville, Amerikan demokrasisinin dinsel inanç ve "özdisiplin"le kolaylaştırıldığını söylerken haklı olabilirdi; ancak bir arada var olmayı, farklı yorumlamaların zorunlu kılmış olması görüşü de mevcuttur. Halk egemenliğinin hakikatin ulaşılabilirliğiyle kaynaştırılması (bu aynı zamanda Marksist devletlerin de özelliğidir) daha da kullanışsız olur.

Bir modernizmi, bir Batı modelini, parlamenter sistemin ve çok partililiğin onlarda içkin olduğu bir zamanda içselleştirdiğine göre, Kemalist didaktik laiklik, karmaşık ve paradoksaldır.

Bu durum şöyle özetlenebilir. Eski-tarz muhafazakârlık geleneksel bir seçkinler grubunun ayakta kaldığı, ancak dinsel coşku ve kabile saldırganlığının kaynaşmasıyla onu iktidara kavuşturmuş olan İbn Haldun sarkaç salınımlarının bir ucundaki köklerine, zaman ve ruh olarak hâlâ çok yakın olduğu yerde hüküm sürer. Toplumsal radikalizm için seçime bağlı eğilimiyle yeni tarz muhafazakârlık ise kolonyalizmin eski seçkinleri yok ettiği ve yenisinin dışarıdaki kırsal kesimden değil, tabandan geldiği yerde hüküm sürer. Kendi meşruluğu içinde kendisi de kolonyal bir güç olan bir Müslüman devlet de siyasal sekülerizmi seçebilir. İran, yeni-muhafazakârlığın, gerçekten bir yabancı yöneticiye değil, yönetilen yerli halka kendisi de yabancı sayılabilecek kadar yabancılaşan bir yerel yönetici sınıfına karşı yöneltildiği bir örnek olarak görünmektedir.

Köktendincilik ile kayıtsızlığı bir boyutta, toplumsal radikalizmi ile gelenekçiliği diğer boyutta karşılaştırırsak mevcut tercihleri gösteren bir şema elde edebiliriz.

	Toplumsal radikal	Siyasal tutucu/gelenekçi
Köktendinci	Cezayir, Libya	Suudi Arabistan, Kuzey Nijerya
Ilımlı dindar ya da Seküler	Türkiye	Fas

"Toplumsal radikalizm"e burada döneme göre farklı bir içerik veriliyor: Atatürk zamanında bu, *aşırı* Batılılaşma demekti, ama bu günler-

de sosyalizmi içine alıyor. Büyük bir olasılıkla en ilginç tezat toplumsal radikal ve muhafazakâr köktendinciler arasındadır. Humeyni İran'ı açıkça sağ-alt kutudan çıkartmıştır; ülkenin, yelpazenin üst kısmının neresinde duracağı henüz belli değildir.

Problemler

Model şimdi kabataslak çıkmıştır. Zorlukları ve problemleri nelerdir?

Birisi şudur: Parçalı model Müslüman kabile toplumları iç örgütlenmesinin iyi bir açıklaması mıdır? Aşağıdaki satırlarda buna karşı çıkan görüş yer almaktadır: parçalı model aslında bir üslûptur ve bu toplum üyelerinin konumlarını kavramsallaştırma biçimidir. Araplar aslında şöyle der: Ben kardeşlerime karşıyım, kardeşlerimle ben kuzenlerimize karşıyız, kuzenlerim, kardeşlerim ve ben dünyaya karşıyız. Dışarıdaki bir gruba karşı eşzamanlı bağlılıkla devre dışı bırakılan iç rekabet düşüncesi ve birçok düzeyde diğerleri, hiçbir düzeyde etkili merkezileşme ya da harici müdahale olmaması gerçekten alışılmış bir davranış biçimidir. Üstelik, bu aynı zamanda iç bölünmelerini, alt bölümlerini de simgeleyen ağaç benzeri düzgün şecere örüntüleriyle daha da teşvik edilir. Ancak gruplaşma ve muhalefetin mevcut gerçeği çok daha esnek, karmaşık, gevşek ve fırsatçıdır. Parçalı modele ön ayak olanlar bu görüş üzerine, ideal ya da üslûbu gerçeğe iyi uyduramazlar.[74]

---

[74] Örn. bkz. Clifford Geertz, 'In search of North Africa' *New York Review Books*, 22 Nisan 1971 ya da Abdallah Hammoudi, "Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politque et sainteté," *Hesperis Tamuda*, cilt XV, 1974. Ayrıca bkz. Ian Cunnison, *Baggara Arabs*, Oxford, 1966; Talal Asad, *The Kebabish Arabs*, Londra, 1980; Emanuel Marx, 'Tribal pilgrimages to saints' tombs in South Sinai' Aralık 1979'da E. Gellner ve E. Wolf tarafından ha-

Bu eleştiriyi ileri götürenler alternatif bir kuram olarak neyi tasarladıklarında ya da gerçekten böyle bir kuramları olup olmadığı konusunda her zaman net değillerdir. Bazen insan neredeyse mest olarak, kavramların ve davranışın karşılıklı olarak mahir ve karmaşık bir tarzda sarmalandığı düşüncesini öne çıkartma duygusuna kapılır, gerçekten öyleymiş gibi, bu tür iddiaların doğruluktan ya da özgüllükten uzak olduğuna bakmadan, bu düşünceyi kuramın ikamesi gibi görür. İnsan belli bir Müslüman toplumundaki şahsi ilişkiler gerçeğinin, modelin tasarladığı eşitlikçi, kardeşçe 'donatılmış' toplumlardakinin tersine destek ve kârların eşitliğe aykırı olarak mübadele edildiği bir ikili himaye türü olduğu gibi nispeten özgül bir kuram da bulabilir. Bu en azından tartışmayı olanaklı kılacak ölçüde bir öze ve somutluğa sahip bir kuramdır.[75] Bana göre meselenin doğrusu, merkezi devletin yayılan gücüyle, simetrik olmayan himaye ilişkilerinin gerçekten düstur haline geldiğidir. Bir insanın beklentileri ve güvenliği artık bağlantılarına bağlıdır; mahkemede bir dosta ihtiyacı vardır ve bağlantılı mahkemelerin yerel, eyalet ve ulusal düzeyde çeşitliliği sözkonusudur. Ancak bu tür sistem bir insanın güvenliğinin patronuna (patronlarına) değil, akrabalarına bırakıldığı nispeten simetrik ve 'kardeşçe' ya da 'kuzence' olan önceki sistemi başarıyla yerinden etmiştir. Modern, merkezileşmiş koşullarda, akrabalık-parçalılık tabiri yaşar ve kullanılmaya devam eder, ancak gerçekte iş farklı yürütülür.

Ancak insan bunu devamlı ve doğasından gerçeği gizleyen bir tabir olarak ele alırsa, yakın zamanlarda bu işlerin kabile parçalı sistemden,

---

zırlanan bir koleksiyonla Amsterdam'da bir konferansta sunuldu; Clifford Geertz, Hildred Geertz, Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge, 1979; ce Dale F. Eickelman, *The Middle East*, 1981. Bkz. *Annales*'in özel sayısı, Mayıs-Ağustos 1980.

[75] Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam*, Londra, 1976.

gevşek merkezileşmiş ve himaye-egemen sisteme doğru değiştiğini söylemenin yolu kalmayacaktır.[76] Bunu -devamlı ve yapısal bir illüzyon, daha fazla illüzyon olamayacağı için- söylemenin yolu kalmayacaktır ve yine de aşikâr bir gerçek olduğu basit nedeniyle insan söylemek ister. Parçalı eşitlikçi üslubun 'illüzyon' görüşüne sarılan âlimler araştırmalarını bu toplumların gelişiminin çok geç döneminde yapma eğilimindedirler; şimdiki durumun doğru açıklamasının aslında geçmişte de geçerli olduğu konusunda yanıldıklarını düşünüyorum.

Parçalı modeli geleneksel gerçekliğin en azından büyük ölçüde, doğru bir temsilcisi olarak düşünmenin iyi ve olumlu nedenleri de vardır. İşbirliğinin karmaşık örüntüleri, savaş ve kan davası, otlak kullanımı, liderlik seçimi, kendini vergilendirme, azizlere ödeme ve diğer faaliyetler, birçok kabilede herhangi bir sürekli ya da derin toplumsal hiyerarşi ya da tabakalaşma bırakmadan ortaya çıktı. Bazı insanlar gerçekten di-

---

[76] Bkz. John Waterbury, *Commander of the Faithful*, Londra, 1970; Rémy Leveau, *Le Fellah marocain - défenseur du trône*, Paris, 1976; Bruno Etienne, *L'Algérie, cultures et révolution*,Paris, 1977; Jean-Claude Vatin, *L'Algérie politique: histoire et société*, Paris, 1974; Lawrence Rosen, "Rural Political Process and National Political Scructure in Morocco," ed. R. T. Antoun ve Ilya Hatik, *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, Hindistan, 1972; W. Quandt, *Revolution and Political Leadership*, Cambridge, Mass., 1969, Jean Leca ve Jean Claude Vatin, *L'Algérie politique: institutions et régime*, Paris, 1975; David Seddon, "Local politics and state intervention," *Arabs and Berbers*, ed. E. Gellner ve C. L. Micaud, Londra, 1973 ve Jeanne Favret'in aynı bölümdeki makalesi; Anouar Abdel-Malek, *Egypte, société militaire*, Paris, 1962; Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton, N.J., 1978; N. Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge, Mass., 1961; Jean ve Simon Lacoutoure, *Egypt in Transition*, Londra, 1958; P. J. Vatikiotis, *The Modern History of Egypt*, Londra, 1963; Richard P. Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, Londra 1969; Olivier Carré, *La Légitimation Islamique des socialismes arabes*, Paris, 1979.

ğerlerinden daha zengin ya da güçlüydüler, ancak bu farklı halk türleri içinde, insanların kavramsal olarak ayrılabilen kategorileri içinde yerleşmedi. Üstelik bu tür toplumlar parçalı modelden saptıklarında gerçekten bilinçliydiler. Örneğin Raymond Jamous önemli kitabı *Honneur et Baraka: les sctructures sociales traditionnelles dans de Rif* (Cambridge University Press, 1981)'de bazı Kuzey Fas kabilelerinin, kendi geleneksel hukukları içinde, kabile kısmında Büyük Adamın egemen olduğu durumlarla, böyle bir adamın olmadığı zamandaki durumlar arasında nasıl faklılaştıklarını tanımlar. Bu tezat Robert Montagne'nin çalışmasında da dikkat çekicidir, ancak Jamous eşitlikçi/oligarşik kabile cumhuriyetleriyle, (ara sıra ortaya çıkan) kısa ömürlü katıksız zorbalar arasındaki basit bir çelişki yerine, aradaki birçok olanaklara izin veren bir yelpazenin dilimleri içinde düşünmemiz gerektiğine işaret ediyor. Baskı araçlarının doğası ya da yetersizliğiyle (modern dünya onları güçlendirene kadar) tayin edilmiş görünen toplum için güç simetrisi ve yayılması bir tür ana-hat görüntüsü arz eder ve dine dayalı olmayanın dışında istikrarlı ve kapsamlı bir aristokrasi üretme eğiliminde değildir. Feodal Avrupa hem asker asillere hem de dindar sınıfa sahipti (ikincisi kuramsal olarak daha açık); Müslüman kabile toplumu yalnızca ikincisine sahipti ve bu sınıf teorik olarak kapalıydı.

Alışılmış hukukun kabileden kabileye farklılığı ve Kur'an hukukuyla kabile geleneği arasındaki farklılıklarının kabulü, bu tür kabilelerin, insanlığın ve kendilerinin geleneksel hukuklarının toplumsal kökenlerinin farkına varmalarını da sağladı. Onların kendi dünyaları içinde Kutsal bir çelişkisi vardı. Modern dönemlerde bu konu bazı ülkelerde elbette siyasal şüphecilik haline geldi. Kutsal hukukun modern, kentli-insan kanadı, kaçınılmaz olarak genişlerken, kabileci insan kanadı kısaltıldı ya da tahrip edildi.

Bu eski kabile sistemin üstünde ya da altında olanlar -inançtan, özel dini statüden, uzmanlaşmış zanaat uğraşından, renkten dolayı, nispeten küçük ancak insanlarının çoğunluğunun aynı türde olduğu azınlıklar oluşturur. Derin siyasal farklılaşma ya yoktur ya da geçicidir. Karmaşa yoktur. Bunu, çeşitli düzeylerdeki grupların dengeli muhalefetinin parçalılık ilkesi dışında, ne sağlayabilirdi?

Üstelik, muğlak olmayan ve çok akışkan olmayan üyelikle, oldukça istikrarlı parçalı grupları hesaba katmadan bir anlam ifade etmeyen kan davası, ortak yemin, otlağın tanımlanması ya da damatlara tercihli haklar ve diğerleri gibi, son derece aşikâr, derinden nüfuz etmiş iyi bilinen ve önemli kurumların çeşitliliği vardır. Kan davası, futbol gibidir, hangi takımda olduğunuzu bilmediğiniz zaman bir anlam taşımaz. Kuşkusuz insanlar yerlerini yeniden tayin edebilirlerdi ve genellikle de ettiler; bu sistemde yer alanlar için de onu gözlemleyenler için de aşikârdı. Transfer işlemleri gayet iyi biliniyordu. Böyle bir amaç için alışılmış ritüellerdi ve öyle de devam etmektedir. Bu sistemin parçası ve yaptırımlarından birisiydi. Fas'ın merkez Yukarı Atlasları üzerine yaptığım çalışma sırasında kabile mensuplarının kendi toplumsal örgütleriyle tartıştıkları zaman sığındıkları bir ilkenin katılığı ve önemi beni etkiledi: bir insanın yerinin, gerektiği zaman kan parası verip ya da alacağı ve ortak yeminle ortak sorumluluk taşıyacağı insanların, onun *Acı Aşra'a*'sının, *On kişilik Grup*'unun içinde olması kesinlikle esastır. Aslında yerini yeniden tayin edebilir. Yeni bir yere geçmeye kalkıştığında, ilk ve acil gereksinimi böyle bir yer bulmak, ev sahiplerini ya da onlardan bazılarını utanç baskısı altında tutarak yerini güvenceye almaktır.

Ancak yer değiştirme mümkünken çifte vatandaşlık mümkün değildir. Yeni bir yer bulan adam önceki yerini kesinlikle kaybedecektir ve yeri bulmasını sağlayan ritüelin aleniliği bunu da garantiye alacak-

tır. Herhangi bir anda erkeğin hak ve ödevler sistemindeki yegâne yeri net olarak belli olmalıdır. Model, sistemin kesinlikle katı olmasını değil -tersine öyle olmamasını gerektirir- yalnızca belli herhangi bir zamanda harekete geçirilebilen ve geçirilen iyi tanımlanmış ve tayin edilmiş grupları gerektirir.

Sosyal antropolojide, devletsiz kabilelerde bağlılık ve düzenin sürdürülmesini açıklamak için kullanılan bölünme kavramı, bu kavramın John Waerbury'nin *Commander of the Faithfull*'unda olduğu gibi siyasal anlamdaki yaygın kullanımından ayrılmalıdır.[77] Otlak ve tarlada faaliyet, güçlü liderlikten mahrumiyet, çakışan kabile bölümlerinin karşılıklı denetim ve sınırlandırması başka şeydir; dalkavuk bir kral tarafından ayarlanan rakip himaye ağlarının yaygın entrikaları, başka şeydir. İki görüngü arasında benzerlikler olabilir ve terimlerin genişletilmesi kesinlikle anlamlıdır: ancak bu iki şey yine de ayrıdır.

Konuyla bir ölçüde ilgili bir eleştiri şöyledir: model (kabilelerin iç örgütlenmelerinin nasıl yorumlandığına bakmadan) kabile örgütlü bir taşra farz ediyor. Birbiriyle çatışan bütün bir olaylar dizisi içinde üç karakter grubunun -yöneticiler, kentliler, kabile mensupları- karşılıklı etkileşimini var sayıyor. Buradan kabile yaşamının kent duvarlarına kadar uzandığını ileri sürüyor. Ancak bu bir hayal değil midir? Sıkıştırılmış ve tam kapsamlı bir kabile örgütlenmesi ve bağlılığı olmadan, daha geniş bir toplumda kendi rolünü oynayan bir köylüler grubu da yok muydu?

Kuşkusuz vardı. İbn Haldun'un kendisi de bunun varlığını düşünüyor ve mevcudiyetlerinin yönetimi nasıl kolaylaştırdığının altını çiziyor. Mısır gibi ülkelerde göçebeler toplam nüfusun onda birini oluştururken bu oran modern dönemlerde kuşkusuz çok daha aşağıya

[77] Watterbury, *Commander of the Faithfull*.

düşmüştür. Ülkeden ülkeye ve dönemden döneme değişeceği kesindir. Mısır ya da Osmanlı İmparatorluğu'nun kuzey-batı bölümleri gibi, içinde rahatlıkla kabile olarak tanımlanabilecek (yani kendi kendini yönetme yeteneğine sahip ve öz savunmalarında ortak davranan) nüfusun çok azaldığı alanlar, açıkça modelden kaçıldığını göstermektedir; bu yönetimin bu bölgelerdeki nispi gücü ve istikrarını açıklamayı kolaylaştırır. Ancak kentler ve kabileler arasında kalmış ve genellikle ikisi tarafından da taciz edilen kesin bir köylü mevcudiyeti, modeli bir ölçüde karmaşıklaştırır ancak temelden değiştirmez. Bu tür köylü varlığının Verimli Hilal'de, Mağrip ya da Arap yarımadasındakinden ve Tunus'taki halk içinde diğer iki ülkedekinden daha yaygın olduğundan kuşku yoktur. Onların mevcudiyeti ve yalnızca-kentler ve kabileler modelinin uygulanamaz oluşu Fas Atlantik ovasının kuzey-batı bölümüne ilişkin olarak H. Munson JR'ın ilginç makalesinde tartışılıyor ('The mountain people of north-west Morocco: tribesmen or peasents' Journal of Peasent Studies, çıkacak). Fas'ta köylü varlığının kanıtı olarak hesaba katılanların -bireysel toprak kullanma hakkı, toprak alım satımı, etkili birleşik grupların olmaması, hareketlilik- kesinlikle Alan Macfarlane tarafından *The Origins of English Individualism*'de (Blackwell, 1978) ileri sürülen, İngiltere'de köylülüğün olmadığı tezine destek için çok önemli bir kitabın başvurduğu unsurlar olmasını görmek ilginçtir. Açıkça köylüleri kapitalistlerle mi yoksa kabile mensuplarıyla mı karşı karşıya getirdiğinize bağlıdır. Çok açıktır ki köylüler -boyun eğdirilmiş tarım üreticileri- vardır, ancak çoğu yerde oyunun temel kurallarını değiştirecek sayıda değildirler.

Korkunç Türkler

Kurama başka itiraz, tamamen farklı bir düzenden, Osmanlı İmparatorluğu'nun muazzam mevcudiyetinden ve ayrıca ondan önce gelen ve onunla örtüşen ve onun ilkelerinin bazılarını önceden gören Ortadoğu'daki Memluk rejimlerinden çıkıyor. Hiç kuşkusuz Türkler bir sıkıntıdır. İbn Haldun'un kuramına meydan okumuş göründükleri için onları görmezden gelmek nezaketsizlik ve bilime aykırılık olacaktır. Osmanlı İmparatorluğu, modeli birkaç önemli noktada tekzip eder.[78] İstikrarlı, güçlü, uzun ömürlüydü ancak her türlü standartta, yalnızca Müslüman toplumu değildi. Anadolu'daki Türk beyliklerinin henüz birleşip gerekli örüntüyü oluşturmadıkları ilk dönem dışında, daha önce mevcut olan bir kabile grubunun bağlılığı temelinde değil tersine bireysel olarak dahil edilen (köle satın alınmasıyla, asker kaydetmek için Müslüman olmayan boyun eğmiş nüfustan çocuk toplayarak) açıkça kabile dışı elite dayanan büyük otoriteye sahip bir siyasal sistemin örneğini sundu. Bu kuşkusuz Memluk rejimleriyle paylaştığı bir ilkeydi. Özetle üstteki siyasal bağlılık, teknik olarak 'köle', ideal olarak onları görevlerinden alıkoyacak akraba bağlarından kurtulmuş, kabile yaşamının ortak meşakkatiyle değil, savaş ve yönetim üzerine sistemli talim ve eğitimle biçimlenmiş, yeni bir elitin yapay olarak yaratılmasıyla sağlandı. Bu nedenle siyasal problemin çözümü, her ikisinden unsurlar içermesine karşın, İbn Haldun'dan çok Platon'a yakındı. Yöneticiler

[78] Bk. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, 1968; Halil Inalcık, *The Ottoman Empire*, Londra, 1973; Norman Izikowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, New York, 1972; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 cilt, Cambridge, 1976-7; Kemal H. Karpat (ed.), *The Ottoman State and its Place in World History*, Leiden, 1974.

İbn Haldun'daki gibi kabileye dayalı bir zeminden sağlanıyordu; ancak Platon'daki gibi, en azından teorik olarak, kabile yaşamının uygulamalarıyla değil, zenginlik ayartılmaları ve akraba tarafgirliğinden soyutlanarak, sistemli eğitimle biçimlendiler. Kuramsal açıdan köle olduklarından, başlangıçta ideal olarak ne akrabaları ne de servetleri vardı ancak otorite için İbn Haldun'un değil Platon'un gerekli niteliklerine uygundular. Aslında, kuşkusuz sonuçta ikisinin dediği de oldu ve çöküşleri Platon'un tahmin ettiği, özel çıkarlar ve kazanma aşkının baştan çıkarıcı çizgisini izledi. Örneğin on sekizinci yüzyılda Mısır'da (André Raymond'un eserinde tanımlandığı gibi) kılıç kullananlarla pazardakiler birbirine karıştı, askerler ticarete girerken, tüccarlar askeri ortaklıklara yöneldi. Bu timokrasiden plütokrasiye Platoncu geçişin güzel bir örneğidir. Türkler yönetimde çok uzun süre kalmayı başarsalar da, aslında bu *muhafızlar* probleminin Türk işi çözümünün bile zamanın aşındırmasına İbn Haldun'un tanımlayıp kabul ettiği çözümden daha fazla dayanamadığını da gösterir. İbn Haldun dünyasının mantığı zafiyet probleminin çözümünü engeller. Türkler en azından bir çözüm bulmayı denediler.

Modern bir toplum yalnızca yönetenleri yönetilenlerle kültürel olarak benzeştiğinde işlevsel olurken, yöneticiler bir kültürel farklılık itibarına sahiplerse ya da o itibarı görüyorlarsa, bu, geleneksel bir devletin yararınadır ve Memlukler bunu kaybetme eğilimindeydiler. (Robert Mantran'ın henüz basılmamış çalışmasında ileri sürüldüğü gibi) erken Osmanlı İmparatorluğu'nda, deyim yerindeyse, cüppeli Memlukler gibi kılıçlı Memlukler de vardı: köle askerler gibi köle bürokratlar vardı. Başka bir deyişle, yeni elit kaydedilme biçimi devletin İbn Haldun'un devletindeki iki temel unsurdan da vazgeçmesinin yolunu açtı (yani kabileye dayalı ordu, kentli ruhban). Osmanlı neredeyse kendisini Müs-

lüman devletin iki geleneksel toplumsal tabanından bağımsızlaştırmak için bilhassa gayret göstermiş gibidir. Merkezinde göçebe kır insanlarından çok yerleşik köylülerle yüz yüze gelmesi gerçeğiyle birlikte, onu bu kadar istisnai yapan galiba bu yenilikti.

Oscar Wilde'dan yola çıkılarak, karşı bir örnekle onu açıklamanın dışında bir şey yapılamaz. Bu istisnaya ilişkin sorun, böylesine büyük bir örgütlenme olmasıdır. Tarihteki diğer güçlü Müslüman devletleri İbn Haldun'dan esinlenen kuramı aynı şekilde zorlamamıştır. (Aslında Türklerin İbn Haldun'un arzulu öğrencileri ve onu ilk yeniden keşfedenler olmaları bir ironidir, ancak onlar İbn Haldun'a bir fikir arayışı ve çöküşlerine bir çare bulmak için döndüler. Diğer büyük Müslüman güçlerin durumunda ise, hanedan ömrünün kısalığı ve karşılıklı izledikleri hareket tarzı, genel olarak klasik örüntüye uyar.)

Osmanlı İmparatorluğu özel koşullar çerçevesinde açıklanmak istenirse, gerçekten başvurulabilecek bazı özel hususlar vardır. İmparatorluk bir eliti askere alma ve eğitme konusunda çok özel bir teknik uyguladı. Balkanlar ve Batı Anadolu'daki ağırlık merkezinde kırsal nüfus yerine yerleşik köylüyle yüz yüze geldi. İbn Haldun bu tür bir görüngüden haberdardı:

> Grup duygusundan uzak bölgelerde bir hanedan kurmak kolaydır. Orada yönetim rahat bir iş olacaktır. Çağdaş Mısır ve Suriye'deki durum budur. Kabilelerden ve grup duygusundan uzaktırlar. Mısır'daki yönetim, Mısır'da çok az kabile grubu olduğundan son derece huzurlu ve köklüdür. Mısır'ın bir sultanı ve kulları vardır. Yönetimdeki hanedan Türk yöneticiler ve onların gruplarından ibarettir. Biri gider biri gelir ve yönetim onların arasında el değiştirir.
>
> Yaşlılık zafiyetindeki bir hanedanda yönetici bazen yardımcıları ve yandaşlarını hanedanla bağlantılı gruplardan değil dayanıklılık kazanmış olanlardan seçer. Doğu'daki Türk hanedanında olan buydu. Ordu-

sunun çoğunluğu Türk yanaşmalardı. Yöneticiler atlıları ve askerleri kendilerine getirilen beyaz köleler arasından seçti (Memlukler). Onlar savaşa, saltanatın gölgesinde yöneten bir sınıf olarak rahat koşullarda büyüyen önceki beyaz kölelerin çocuklarından daha arzuluydu.[79]

Dahası, Osmanlı sık sık, yöneticilerini değiştirmek istediklerinden dolayı kendi dinlerinden mahrum kalan gruplarla karşılaştı. Balkan halkının genelde Müslüman olmayanlara uygulanan erkek çocuk vergisinden (devşirme) muaf tutulmamaları kaydıyla İslam'ı kabul etmeye razı olmaları Osmanlı tarihini açıklayan en önemli bölümlerden biridir. Bağlantılarını görünürde akrabasız bir elitle muhafaza etmek istediler. Açıkça bu kurumu bunaltıcı bir vergiden daha meritokratik (liyakate dayalı y.h.) bir ilim sistemi olarak düşündüler.

Seçenek olarak, İbn Haldun'un modelinin imparatorluğun merkezine mahsus olmasa da, yönetimi hafif ve yaygın çevresel bölgeler için geçerli olması gerçeğine başvurulabilirdi. Ne yazık ki bu savın hem iyi hem de kötü yanları vardır. Bazı eyaletlerde uygulansa da diğerlerinde, yabancı, Memluk ya da Türk veya 'Çerkes', bireysel olarak kaydedilmiş elitin siyasal işleve sahip olduğu merkezi sistem yerel ölçekte taklit edildi. Sistem iyi işleyebilirdi.[80] Mısır, Verimli Hilal ya da Tunus gibi

---

[79] İbn Haldun, Mukaddime.

[80] Bkz. L. Carl Brown, *The Tunusia of Ahmad Bey* 1837-1885, bölüm bir, Princeton, 1974; David Ayalon, *Studies of Mamluks of Eygpt 1250-1517*, Londra, 1977. Memlukler yönetimindeki sonraki toplumsal örgütlenmeler için, bkz. André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire*, 2 cilt,Şam, 1973 ya da Roger Owen,"Introduction to section II," T. Naff ve R. Owen, *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Güney İllinois, 1977. Aşağıdan görünen Tunus üzerine bkz. L. Valensi, *Fellahs tunisiens*, Paris, 1977. Türk idaresindeki Cezayir'de vergileme usulleri için, bkz. Peter von Sivers, *Economic Ethics in the Maghrip: Algeria and Tunusia in the Early Nineteenth Century*, çıkacak. Kuzey Afrika ve Türklerin gelişmelerinin karşılaştırmalı bir çalış-

sömürülebilir köylü nüfusu oranının kabile nüfusuna göre yüksek olduğu yerlerde iyi işlemediği ileri sürülebilir. Bu doğru da olabilir, ancak Sistemin Cezayir'de niçin işlediğini açıklayamaz.

Türkler kendi siyasal felsefelerini sistemlerini ussallaştırmak için geliştirdiler, on beşinci yüzyıldan itibaren 'Adalet Dairesi' anlamlı başlığı altında sistemleştirdiler. Bu döngü İbn Haldun'unkine hiç benzemiyordu. Çok basitti: kullar ancak hukuk ve düzen varsa servet biriktirebilirdi. Bunları yalnızca devlet sağlayabilirdi. Ancak devletin yaşaması için paraya ihtiyaç vardır. Varlıklı kullar vergilendirilebilir ve böylelikle devlet devam ederdi. Güçlü, iyi beslenen devlet onları vergilendirilebilecek daha çok servet üretmeleri için koruyabilirdi. Şimdiki düşünceye göre bu kuram nahoş görülebilir. Üreticileri siyasal katılımdan, yöneticileri ekonomik kaygılardan uzaklaştırır. Ancak formüle edildiği zaman için uygulanabilirliği açısından bir sorun yoktur.

Sorun şudur: İbn Haldun değişkesinin bu iki dönemli kaynakların sirkülasyonu kuramı her nerede ve nereye kadar uygulanırsa uygulansın, bir hatalı bilinçlilik, bir yanlış sunum, üçüncü asli ve saldırgan unsurun bir tür siyasal *pudeur*'le (utanma,Fr.) atlanmasıdır: bu, devletin zenginliğine katkısı olmayan surların ardındaki muhalif kabile gruplarıdır. Kuramcı gözlerini ayıplanacak gerçekten kaçırıyor. Gerçek güç dengesi, geçerli bir bütünleyicilik, en azından üç köşelidir. Kentli tüccar ve zanaatkârlar yöneticiye yalnızca ondan korktukları için değil, kabile kurtlarından daha çok korktukları için vergi öderler. Kentlilerden ve kentlerin yakınındaki boyun eğmiş köylülerden geçinen yönetici işler yolunda gittiğinde ve yararlı oldukları ölçüde, onları kabile saldırganlıklarından koruyacak güçtedir. Kabile mensupları kent pazar ekonomisine dahil olacak derecede kentsel ürünlere gereksinim duyar

---

ması için, bkz. Ş. Mardin ve W. Zartman'ın bu konuda ortak çıkaracağı cilt.

ve bu nedenle kentteki zanaatkârların ayakta kalmasına yardımcı olur. Devlet aslına genel olarak pazar ve camiyle onları korumak için kaleden ibaret olan kentin yağmalamasına engel olacak kadar güçlü olduğundan kabile mensupları ticarete zorlanır. Cami ve onun âlimleri/hocaları bütün nizamı onaylar ve onların içinde yer alanlara farklı aksanlar ve değişik vurgularla olsa da ortak bir lehçe sağlarlar. Kabile mensuplarının saldığı korku kentlerin yönetilir hale gelmesine yardımcıysa, kentli âlimlerin bilgisiyle kent ve devlete yönetilen törel otorite iki taraflı bir sonucu olsa da kabile mensuplarına en azından bir ölçüde korku salar: kabile mensuplarına yerlerini öğreten Üniteryen kitabilik, yardımcı olduğu ve ondan yararlandığı dinsel uyanışçı bir devrime izin verir, bazen meşrulaştırır.

Bu nedenle bu özel gece bekçisi devletin elinde harika bir işi vardır. Yalnızca çember içindeki düzeni sağlamaz, çemberi dışarı karşı da korur. Din, hem bir yardım hem de bir gözdağıdır. Saldırganların dinsizliğini lanetler, ancak yöneticinin kendisi hürmet gören âlimler ve bağlı kabileler koalisyonu tarafından dinsizlikle itham edilebilir.

Kabileler kendi başlarına var olabiliyorlarsa, devletin ve kentin ne gereği var diye sorulabilir. Niçin kent? Ve niçin devlet? Bütünleyici yanıtlar bir kez daha İbn Haldun'un, kentlerin taşraya değil taşranın kentlere ihtiyaç duymasına ilişkin olarak ifade ettiği önemli konuda aranmalıdır. Kültürel ve askeri alanda da verimli olan kurak bölgenin genel ekolojisi zanaatkâr üretimi ve ticareti gerektirir. Gerçekten küçük bir zanaatkâr ve tüccar grubu, beyaz ırktan olmayan nalbant, çömlekçi, boyacı vb.nin Atlaslarda bir kabile ortak kalesinin duvarları içinde yaşadığı gibi yalnızca tek bir kabilenin koruması altında yaşayabilir. Ancak bu tür küçük yerleşimler yetersizdir. Ciddi ticaret potansiyeli ve yoğun zanaatkâr üretimiyle gerçekten büyük bir pazar, kent olarak bili-

nen yerdir; burası daha etkili ve sürekli bir korunmayı gerektirir ve bu yalnızca bunun için tutulan kabile askerleriyle ya da korumaları altında yaşayanlara yönelik saldırılara karşı kabilenin intikam yükümlülüğüyle sağlanamaz. Böyle bir korumayı sağlayan örgütlü güç devlet olarak biliniyor. Böyle bir güç yaratabileceğimiz yegâne kaynak (Memluk ve devşirme elit kaydı alternatif sistemlerinin keşfine kadar) kabilenin doğrudan kendisiydi. Bir kabile ya da kabileye dayalı koalisyon potansiyel bir yönetici sınıftır. İslam, sistemin sürdürülmesi ve yeri geldikçe personel rotasyonu için harika bir tarz sağladı. Ancak Türklerin, imparatorluğun merkezinde üç ortaktan birini devre dışı bırakmayı ve siyasal çarkın dönüşünü durdurmayı uzun süre becerdiği tartışılmaz bir gerçektir. İbn Haldun tarzı felaketten en azından epeyce bir zaman kurtuldular.

Perry Anderson'dan[81] yola çıkılabilir ve İbn Haldun tarzıyla bütün Müslüman dünyasında en çok gelişen ve en karmaşık örnek olan, Memluk-Türk devleti, tek sürecin iki aşaması olarak ele alınabilir. Bu yaklaşıma göre, Osmanlı çözümü kabile temelli devletin yegâne sonucudur, çünkü onun sorunlarının tek çözümüdür. Yönetici konumundaki kabile mensupları faaliyetlerini sürdüremezler, bu nedenle satın alınarak, vergi ya da uygun diğer yöntemlerle sağlanan insanlar tarafından yerlerinden edileceklerdir. Anderson'un çıkışı maalesef bu sistemin niçin Osmanlı örneğinde işlediğini açıklamaz. İbn Haldun dünyasının özü, kabile mensubu olmayan paralı askerlerden ve kölelerden asker sağlayan orduların yalnızca çöken devletin sonunu hızlandırmış olmasıdır.

Muhtemelen en iyisi mucizeyi açıklamaya kalkışmak yerine yalnızca alternatif bir model olduğunu kabul etmektir: Müslüman uygarlığının kültürel, teknik ve yapısal donanımıyla etkilediği genel koşullar çerçe-

[81] Perry Anderson, *Lineages of the Absolute State*, Londra, 1974

vesinde siyasal örgütlenme probleminin en azından iki olası çözümü vardır. Birisi İbn Haldun tarafından keşfediliyor ve buradaki kültürel ve teknik donanım kentler tarafından sağlanırken, siyasal mahareti kabileler sağlıyor ve bu iki unsur onun tanımladığı karakteristik rotasyon sisteminin yolunu açıyor. Münhasır, bağlılıktan doğan akrabalık gücü, modern öncesi koşullarda, akrabalığın karşı tezi bürokrasinin, din adamlarından, harem ağalarından, köle ya da yabancılardan -şu ya da bu biçimde gerçek, kabul edilebilir ya da toplumsal açıdan bağlantılı zürriyet halkalarından soyutlanmış insanlardan- tercih edilerek güçlendirilmesi gerçeğiyle bir şekilde doğrulanıyor. Memluk dünyasının genelleşmesi, herkesin bürokratik ölçütlerde çalıştırılabilmesi yalnızca modern dünyamızda sözkonusudur.

Böylece Ortadoğu'da giderek ortaya çıkan diğer model -İbn Haldun başlangıcını gerçekten görmüş ve işaret etmişti- Osmanlılar tarafından gerçekleştirilen mükemmellikle, en üst düzeyine ulaştırılır. 'Köle askerler on birinci ve on ikinci yüzyıllardan itibaren bütün Ortadoğu devletlerine önde gelen askeri ve yönetici elit olmuştu.'[82] Bu sistemin imparatorluk dışında taklit edilmesi genel olarak başarılı sonuçlar vermemişti: örneğin, Fas monarşisinin temel destek olarak ayrıcalıklı kabileler yerine siyah köle ordusuna dayalı girişimi verimsiz bir şekilde sonuçlandı. Siyahi ordu yalnızca atlı saray muhafızları olarak devam etti. Fransızların hüküm sürdüğü dönemde bu tören birlikleri, 14 Temmuz yıldönümü gösterisinde -tuhaf bir simgeciliğin parçası olarak- şeref tribününde yer aldılar.

---

[82] I. Lapidus, "The Evolution of Muslim Urban Society," *Comperatif Studies in Society and History*, cilt 15, no 1, Ocak 1973. Ayrıca bkz. Patricia Crone, *Slaves on Horses*, Cambridge, 1980.

Ticaret, Kent ve İtidal

Ya da yine, bir tarafta kent merkezlerinin önemi ve ticaretle, diğer tarafta ılımlı âlimane, Üniteryen din beğenisi arasındaki bağlantıyı çok kolay gören zeminde tasarlanan genel kurama karşı çıkmak mümkündür. Böyle bir bağlantı İbrahim'in tektanrıcılık geleneğinin etkisinde, Weber yanlısı sosyolojide de ya da her ikisinde de olsa doğal görünür:

> Bu burjuva tabakasının dindarlığı kent yaşamından doğmuş görünür. Kentteki bireyin dinsel görgüsü vecdi bir kendinden geçme ya da hayal özelliğini kaybetme ve hülyalı mistisizmin daha solgun ya da günlük ibadetin daha cılız biçimlerini benimsemek eğilimindedir. Zanaatkârlar için müşterilerle düzenli ilişki yaşama dönük temel yönelimler olarak 'görev' ve 'mükâfat' gibi kavramların gelişimini telkin edebilir.[83]

Burjuva yaşam tarzıyla dinsel itidal ve sıkı disiplin arasındaki seçime bağlı eğilim yine de Musevi-Protestan ırkçılığının bir parçası olabilir. Muhtemelen, eşyanın tabiatında olmaktan uzak ve böylelikle belli bir kültürün niçin bu davranışlar bileşimini sergilediğini açıklamaya müsait olan bu kültürün ayırıcılığıdır ya da belirgin derecede özellik arz etmesidir. Marshall G. S. Hodgson'un görüşünde olduğu gibi:

> Yüksek İslam kültürü, çok söylenen tarımsal özellikten ziyade kentsel ağırlıklıydı. Onun kentliliğinde, İslami kültür ayrıca bir kültürel meşruiyet tekelini elinde tutan kentli nüfus tarafından şiddetle şart koşuldu.[84]

Meşruiyetin böyle bir tekeli ya da yarı tekeli -bir güç tekelinin ya da gerçekten büyük bir gücün eşliğinde olmadığı sürece çok nadir görülür- bunu açıklamak arzusundaki sosyolojinin temel sorunudur.

---

[83] R. Bendix, Max Weber. *An Intellectuel Portrait*, Londra, 1960.

[84] Hodgson, The Venture of Islam.

Ancak aslında bütün ticari girişim ve başarılı kentli nüfus, ayinsel aşırılığa karşı değildi. Nepalli Nevarlar, Gurkha imparatorluğunun ticari başarı öyküsünü oluşturur, ancak onlar dünyanın en bayram düşkünü toplumlarından biridir. Katmandu, Venedik'le belli bir benzerlik gösterir, sarayları ve tapınakları âdeta karnaval için yapılmış olduklarını haykırır ve gerçekten de ne İtalyan şehirdevletleri ne de Yunan ticari gelenekleri bu modele uyar. Ya da yine Müslüman Malayalılar ve denizaşırı Çinliler arasındaki zıtlığı düşünelim. Bir Malaya köy camisi, iyi korunmuş mevsimi bekleyen bir kriket kulübesini andırır - temiz, boş ve kesinlikle oyma putlardan arındırılmıştır. Çin köy bayramları tersine bariz bir biçimde Orta Avrupa'nın komünizme soyunmadan önce reformasyon karşıtı idare altındaki ülkelerden birindeki ve opera, kumar, aşırı yemekten doğaüstü olana, üstelik, aynı zamanda rakip doğaüstü olanlara da sistematik biçimde rüşvet vermeye kadar uzanan her türlü mantıksızlığın aşikâr mevcudiyetiyle birlikte, kutsal olanın bayağı ve ticari, karakteristik varyantının yüzsüzce sergilendiği bir köy panayırını hatırlatır. Din için yapılsa da böyle bir şaşkınlığın, ticaretin ve rasyonel ticaret ruhunun uzun dönem çıkarlarına yarar sağlamayacağı düşünülecektir. Ruhen dalavereci, eklektik ve fırsatçı denizaşırı Çin'in ekonomik olarak yetersiz ve beceriksiz olması gerekirken, Weber yanlısı bir sosyolog bütün bunlardan süratle Malayalıların Kalvinist tarzda başarılı girişimciler olması gerektiği sonucunu çıkaracaktır. Vah vah.[85]

Özetle, ticari/sofu çizgisi bütün gerçekler tarafından tamamen desteklenmeyen bir iç olasılığı taşır. *Verstehen* (anlama, Altn.) bazen soru-

[85] Diğer bölgelerden kanıtlar için ayrıca bkz. Abner Cohen, *Customs and Politics in Urban Africa*, Londra, 1969; ayrıca bkz. Syed Hüseyin Alatas, 'Religion and Modernisation in Southeast Asia' *European Journal of Society*, cilt XI, no 2, 1970.

nun hiç de öncelikle öyle olmadığını rahatsız edici bir biçimde anlamamıza yardımcı olabilir. Böyle olursa, bu tür 'anlamlı' bağlantıyı kendini-destekleyen bir öncül gibi kullanmamızı uygunsuz hale getirebilir.

Ancak bir sorun oluşturan yalnızca âlimane/ticari burjuvazinin mutlak yapısı değildir. Onun ülkeler ve kıtalara yayılmış İslam içindeki önemli homojenliği ve şaşırtıcı otoritesinin kaynağı problemi de vardır. Bu âlim sınıfı, bir lider ya da diğeri, bir hanedan ya da öbürü arasında seçim yapamaz, ancak en güçlüsünü kabul etmek zorundadır; kendi kaynaklarıyla kabile kurtlarını kent duvarlarının dışında da tutamaz; ama yine de kendi niteliğini ve değerlerini topluma empoze edebilir ve eder. Kentlerde ahengi oldukça etkili biçimde sağlar. Şiilikte kutsal liderin 'gizlenmesi' ulemanın gücünü kimi zaman artırabilir.[86] Kutsal liderlik belirlenebilir biçimde vücut bulduğunda âlimlerin yerini alabilir, ama diyelim ki güvenilecek bir biçimde gizlendiği zaman gerçek otoriteyi onların ellerine bırakır ve geçici olarak, yeni bir kutsal ortaya çıkıncaya kadar ona karşı çıkmaz. İnsanlarla saklambaç oynamaya meraklı Şii ilahi varlığı Tanrı kadar gizil değildir.

Âlimler en azından, değil uygulamada ihlalde bile hürmet gören, içinde bazı yağmalar ya da siyasal avantajlar olsa bile ebedi olarak geçerli ve değerli kabul edilen ve bu nedenle hayatlarında, aralıklarla da olsa son derece önemli bir rol oynayan soyut bir idealin kabulünü sağlayacak ölçüde kabileler arasında ahengi ayarlar. Kişiler üzerinde veto gücü yoktur, ancak varmış ve kurumlar ve tarzlara ilişkin bunu uygu-

[86] Bkz. Amir Arjomand, "Religion, politicl action and legitimate domination in Shi'ite İran: 14th to 18th centuries A.D.," *European Journal of Sociology*, 1979; ayrıca bkz. "The Shi'ite hierocracy and the state in pre-modern Iran, 1785-1890," çıkacak; N. Keddie, *Iran:Religion, Politics and Society*, Londra, 1980; Ch. Bromberger, 'Islam et révolution en Iran' *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, cilt 29, 1980.

larmış gibi görünür. Bütün bu birlik ve etki herhangi bir zorlama aracı, bir baş, resmi hiyerarşi, merkezi sekretarya olmadan, herhangi tür bir uzlaştırıcı ya da Ortodoks-niyetli kurum ya da okul olmaksızın güvenceye alınır. Bu sosyolojik mucizeye İnanç gerçeğinin kanıtı olarak çok daha kesin biçimde müracaat edilmemesi şaşırtıcıdır.[87]

Yine de sıradan açıklamalar peşinde olan bizler yalnızca onun içinde bulunabileceği yönleri belirleyebilir. Haccın çok önemli konumu dışmerkezliliğe süratle alenilik kazandırır. Mesajın eşsizliği, her şeyin ötesinde kesinliği, ırk-ötesi, siyaset-ötesi ve en azından fırsatçı dalaverelerin kolaylıkla mümkün olmadığı, oldukça net bir adap düsturu tesis edilmesinin yolunu açar. Kitabın ırk-ötesi niteliği muhtemelen çoğu Müslüman devlet için Kutsal Yerler ve haccın bölgesel yöneticinin siyasal sınırının ve gücünün ötesinde olması gerçeğiyle güçlendirildi, böylelikle meşruiyet kaynağının toplumsal üstünlüğü simgelendi. Şiilikte en kutsal hac yerinin genellikle o Şii devleti topraklarının dışında olması ve devletle münevverler sınıfının (ya da siyasal ve popülist münevverlerin) gelişmemiş ayrımının ortaya çıkması, benzer etkiyi bırakmış olabilir. Ancak esas anahtar muhtemelen sosyolojiktir ve İbn Haldun'un kentlerin kabilelere değil kabilelerin kentlere ihtiyacı olduğunu gözlemlediği zamanki şaşırtıcı değerlendirmesinde aranmalıdır. Kabileye dayalı avamın harici ve boyun eğmez varlığının sürekliliği ideolojik durum elverdiğinde, duruma göre harekete geçirilebilecek bir askeri potansiyel kaynağı sağlarken bütün toplum, kentleri vazgeçilmez yapan kültürel ve teknik bir donanımı düşünerek yaşıyor gibidir. Taşralıların elinde bağımsız bir ideoloji ve kabilelerin bağımsız kılıcı...

---

[87] Bu problemin büyük kapsamını gören ve entelektüellerin bu törel egemenliğindeki süreklilikleri sonuna kadar araştırmaya gayret eden bilim adamı Gilbert Delanoue'dir.

Bu iki gücün kaynaşma olasılığı, kötüyü def edip iyiye yönelmelerini teşvik ederek yöneticilere bir yaptırım getirir. Yaptırımı harekete geçirecek iki unsurun gerçekten ara sıra bir araya gelebilmesi bazı farklı siyasal ve toplumsal yabansılıklar üzerinde bir tür denetim oluşturur ve ardından kutsal Kitaba siyasal müdahalenin önünü keserek onun otoritesini güçlendirir.

Bu muhtemelen İbn Haldun uygarlığının tam bir tanımıdır: bu ticareti ve kenti öngören ve kırsal nüfusu kentsel üretim ve hizmetlere bir ölçüde bağımlı kılan, teknik ve kültürel donatımıyla, sürekli ve yaygın bir toplumdur. Kitabi inanç bu durumu tarif eder ve destekler. Kentler siyasal koruma önlemi ve bu nedenle merkezileşme olmadan ayakta kalamazlar ve yöneticiye boyun eğme ve onu desteklemeyle bedel öderler. Bununla birlikte, uygarlık için işe yarayan askeri ve yönetimsel donatım, özellikle bölgenin kırsal ekolojisiyle desteklenen dağlık ve/veya kurak yapısı göz önüne alındığında, devletin dışarıdaki yerleşimlerin fiilen baskı altına alınmasına izin vermez. Bu kabile dediğimiz parçalı, iç içe geçmiş karşılıklı yardım ortaklıklarını oluşturur; yaygın, babadan akrabalığa dayalı Akdeniz özelliği, içerdeki uygulamada düzeltmeler de olsa onların kendilerini tanımlamalarında babaya dayalı nesep ilkesini benimsemelerine neden olur. (Kadın verasetinin dışlanmasıyla babasoyluluğa bu vurgu, kız çocuklarına yarım hisse veren Kur'an hukukunun gerçeğe uygun olarak uygulanmasında biraz çelişki yaratır.) Bu grupların gücü devleti zayıflatmaya yol açarak, sistemi daimi hale getirir. Ayrıca görünüşte haklı olarak dinsel gevşeklik suçlamalarına zemin hazırlayabilen, bu nedenle kentli meşruiyet gardiyanlarıyla ortodoksi ve dışarıdaki siyasal-askeri beceri potansiyeli arasında netleşen bir ittifakı da tehlikeye atabilecek yöneticiye dinin yüceltilmesi için bir onay da sağlar.

Ve yukarıdakiyle bağlantılı ancak özdeş olmayan, sosyal antropoloji çalışmalarının artmasının bir sonucu olarak şimdi netlik kazanan yegâne sorun olarak, bir başka sorun daha vardır: coğrafi uzaklığa ve uygulama araçlarının olmamasına karşın, İslam'da önemli benzerlik gösteren yalnızca kente ait ve okuryazar Büyük Gelenek değildir. Kırsal ananeler ve halk geleneği de şaşırtıcı benzerlikler gösterir. Geçmişte, bu şüphe götürür Ortodoks Küçük Geleneğin 'İslam öncesi kalıntılar' olarak açıklanması eğilimi vardı. Ancak İslam öncesi tabakanın, yani Güney Arabistan ve Fas Atlaslarındaki tabakanın, bu bölgelerde ve diğerlerindeki Ortodoks olmadığı görülen gelenek unsurlarıyla aynı derecede benzerlik göstermiş olmaları tuhaf olacaktır. Belki uygulama heterodoksisi, kuram ortodoksisi gibi yayıldı; ya da belki de kuşkulanmaya yatkın olduğum gibi, kültürel ve örgütsel özellikler kompleksi, büyük ve küçük, ne olursa olsun yayıldıysa, bir bütün olarak yayılan ve içindeki daha az Ortodoks unsurların Ortodokslar için bir tür toplumsal açıdan gerekli tamamlayıcı olduğu ve doğal olarak ondan meydana geldiği bir birlik oluşturdular.

Evliyasız Bedeviler

Modele itirazlar kırsal ya da kabile temelinde de yöneltilebilir. Örneğin uzman din adamları kullanılması ve ayinsel olaylardan hoşlanmayla kabile örgütlenmesinin bağlantılandırılması tartışması inandırıcı görünür ve bazı Müslüman tarımcı kabile toplumlarına kesinlikle uyar. Ancak kimi Müslüman göçebe kabilelerinde hem kutsal kişilerin hem de ritüelin nadir olması çelişkisiyle en azından yüzeysel görünür.[88] Bu-

[88] Örneğin İran'daki göçebeler üzerine çalışan Dr. Richard Tapper, diğer ritüelin kıtlığından dolayı yıllık göçten önceki heyecanlı durumu bir tür ritüel

rada veri muhtemelen farklı yorumlara açıktır. Örneğin Berka bedevilerin hem kendi küçük *marabtin bil baraka*'ları vardı hem de Senusiye (1837'de Afrika'da kurulan dinsel, siyasal hareket) dinsel liderleri.[89]

Mecbur olmadan parçalı örgütlenmelere eğilimli olan ve sonra yakındaki tarım toplumlarına bir tür geçişimle yayılan ve onlara kırsal kimlik aşılayarak kendilerini savunmalarına yardımcı olacak bir örgütlenmeye zorlayan toplum kırsalcı toplumdur. Benim tartışmam kırsal tarzın tercih ettiği parçalı olma ve parçalılığın, kutsal kişinin bölümler halindeki grupların sınırlarını belirlemesini ve onlar arasında arabuluculuk yapmasını gerektirecek ölçüde bir kişi-kültü dini tercih etme durumunu öne çıkartmaktır. Yaşayan azizler kültünün en çok kırsal yaşamın önemli ancak yegâne meşguliyeti olmadığının itiraf edilmesi gereken yerleşik ya da yarı yerleşik gruplar içinde ortaya çıkmış olması nedeniyle muhtemelen tartışmanın daha ileri bir adımın eklenmesiyle pürüzlerinden arındırılması gerekmektedir. Kuzey Afrika'da kutsallığın, mevsimlik göçler yapan Berberiler arasında daha göçebe bir yaşam süren Araplara nazaran gelişmiş olduğu anlaşılmaktadır ve Büyük Sahra'da yaptıkları gibi, kabilelerin karıştığı yerde Kitap ehli halk olarak adlandırılanlar Berberiler, kılıç ehli olarak adlandırılanlar da Araplardır. (Bu gerçek bir işbölümünden çok teorik ya da ideal olarak yapılan bir atıftır. Kitap ehli olan kabileler din adamı sağlar ancak başka zaman diğerleri gibi savaşır.) Ayrıca kent, kabile ve bastırılmış köylü unsurlarını bir araya getiren vahalardaki toplumsal örgütlenme

---

olarak ileri sürdü ve böylece Durkheim yanlısı ritüel görüşlerine yardımcı oldu. Bkz. *Pasture and Politics: Economics,Conflict and Rituel Among Shahsevan Nomads of Iranian Azabayjan*, New York, 1979.

89 E. Peters, "The Proliferation of segments in the lineage of the Bedouin of Cyrenaica," *Journal of the Royal Anthropology Institue*, cilt 90, bölüm 1, 1960; Evans-Pritchard, *The Sanusi*.

de ciddi olarak incelenen bir konudur.

Ya da yine, bazen mevcut modelle zıtlaşmada, taşra sofuluğundan farklı 'çöl sofuluğu' diye bir şey olduğu iddia edilir. En azından çölde olsa yapacak başka bir şey olmadığından kendisinin de bir sofu olacağını düşünen kentli bir âlim için mantıklı görünmektedir. Çölde-nehissederdim biçimindeki tartışmalar en azından Herder'e geri döner. Aslında muhafazakâr-dini uyanışçı hareketler genellikle kırsal nüfusun askeri gücünden çıksa da, liderlik başka yerden gelir. Vehhabiler Necd'in etrafındaki yerleşim bölgelerinden çıktı.[90] Fulaniler kılıç-kanadıydı ve (onlardan bazıları) Osman dan Fodio'nun sofu cihadından yararlandı, ancak savanalarda, *chez soi* (kendini evinde gibi hissederek Fr.) gevşekliğe devam ettiler. Sıkı disiplini sağlayan o idi. Onlar Haussa kentlerini (14. Yüzyıldan sonra Afrika'da kurulan komşu devletler topluluğu) fethetmelerini meşrulaştırdığı zaman onun otoritesini kabul ettiler.

Karşı örnekler, açık ya da gerçek, savana ve çölün dışında da bulunabilir. Yemen yaylalarının kabileci Zeydileri (bir tür Şiilik), aşağı bölgelerdeki daha merkezi denetlenen Ortodoks Müslümanlara göre daha fazla değil, daha az kutsallık meraklısıydılar.[91] Ancak yine de, aracılar,

---

[90] Bkz. Donald P. Cole, *The Nomads of the Nomads*, Chicago, 1975. Ya da yine:' *'The nucleus of the army with which Ibn Sa'ud originally expelled the Turks from Najd was composed of townsmen'* (Jhon S. Habib, Ibn Sa'ud's Warriors of Islam).

[91] Buna dikkatimi Cambridge'den Profesör R. B. Sarjeant çekti. Güney ve Doğu Arabistan birlikte fiili olarak uygulanan dinsel tarz üzerinde resmi doktrinin ya da toplumsal örgütlenmelerin büyük etkisi olup olmadığını kontrol etmek açısından henüz tam olarak istifade edilmeyen bir sosyolojik laboratuar oluşturuyor. Umman dağlık bölgelerinin İbadilerini doktrin kitabi-eşitlikçi bir yöne sevk etti, ancak D. Eickman'ın hazırlık araştırmaları nesep iddialarının göz ardı edilmediğini gösteriyor. Ms Shelagh Weir'in Ye-

hakemler ve sıradan kabilelerin liderleri olarak, onların arasında soydan gelen dinsel kişilerin rolü önemli görünür. Ya da yine genel olarak sofu sınıfına giren Hariciler, Umman'ın yayla bölgelerindeki halkın arasında önemlidirler. Modelle zıtlaştığı görülen çağdaş görüngüler de vardır. Nasır sonrası Mısır'da El Azhar skolastik felsefesine dönmeyen ancak kaba yaygın tasavvuf ya da daha doğrudan, toplumsal, pratik şahsi kült durumuyla görüldüğü gibi herkese açık alan yerine, bireysel idrakin kişisel dokunulmazlığını ve ayrılmışlığını öne çıkaran tam tasavvuf felsefesine yönelen orta sınıf tabakada dinsel bir uyanış olduğu görülür.[92] Bu tersine bireyselci tarzda tasavvuftur. Burada, Müslüman mistisizminin bir unsurunu daima oluştursa da bu türün tinselliğin, geleneksel aziz kültlerinin ve ilgili uygulamalarının genel ve toplumsal vecit tablosundan, gerçekten tamamen farklı bir görüngü oluşturacak ölçüde ayrıldığı söylenebilir. Yeni-oluşan sofuluk Nasır'ın Mısır'ında olduğu gibi, toplumsal radikalliğe ulaştığı zaman belki de uyanan bir liberal burjuvazinin tinselliğe dönmesi doğaldı?

Ya da yine, sıkı disiplinli reformcu İslam, modern Cezayir'in devlet dinidir ya da Kabiliye'de her koşulda kırsal seçimlerin eski murabıt ne-

---

men üzerine çalışması (yayımlanacak) Zeydiyeliğin en azından şimdi, yandaşlarını Sünnilerden belirgin biçimde ayırmadığını gösteriyor. Bu mevcut ideolojik iklimde - sofu Reformculuğun hâkimiyetinde ve yarımadadaki Suudi iktidarında -olabilir, Zeydiler eski hâkimiyetlerini ve farklılıklarını hatırlatmakta fazla arzulu değiller. Yemen'in öbür ucundaki Sünniler tersine mezhepçiliğin siyasal önemini hatırlamakta daha istekliler. Bkz. C. Myntti'nin çalışması çıkacak.

92 Micheal Gilsenan, *The Social Life of Islam*, çıkacak. Aynı zamanda Bruno Etienne'nin çağdaş Kazablanka'da popüler din araştırmaları (basılacak) kimi zaman yukardan teşvik edilen halk tasavvufunun güçlü bir uyanışı gösteriyor - diğer iyileştirici ve destekleyici unsurların yetersiz olması kaydıyla.

seplerinden gelen insanların hâkimiyetinde olduğu görülür.[93] Ancak bu yeni-murabıtların murabıtlar gibi davrandıklarının kanıtı yoktur. (Benzer kanıt Fas'ta Bağımsızlık-sonrası orta Yukarı Atlaslar ya da Aures dağları seçimlerinden bulunabilirdi.) Merkezi bir devlet, kırsal yerleşimleri kontrol etme girişimlerinde küçük yerel patronlar yaratır ya da dışarıdan alırken, mevcut siyasal hüner ve liderlik vasfı kaynakları dışında müracaat edeceği yer yoktur. Kabile parçalı alanlarında bu hüner büyük ağırlıkla genellikle kutsal neseplerden gelir. Dinsel kadrosunun yeni görevlere uyumu olarak bu, eski dinsel tarzda bir canlanmanın çok ta belirleyicisi olmaz.

Model bir başka düzeyde, Müslüman toplumunun genel yorumlanmasındaki çeşitli rakip çabalarla bağdaşmazlık gösterir. Örneğin bu toplumu Wittfogelci anlamda 'doğu despotizmi' kategorisine alma girişimleri olmuştur. Çok resmi Müslüman siyasal kuramının mutlakıyetçi tezahürleri böyle bir görüşe en azından biraz destek sağlar. Ancak bu devletlerin yöneticilerinin tamamen gerçekte değil gönülde oldukları ve bu tezahürlerin itibari değerinin alınmasının gerçeklik dileğini yanlış yöne sevk edeceğini düşünüyorum. Uygulamada, hem kutsal yasaları koyanlarla hem de kabile özerkliğiyle sınırlandılar. Bunun Wittfogel tezine paradigmatik bir unsur sağlayacağı düşünülebilen Ortadoğu nehir vadilerinde bile bazen doğru görünmesi etkileyicidir. Güney Irak'ın karmaşık sulama ve drenaj sistemlerinin bile merkezi bir 'hidrolik bürokrasi' olmadan, merkezileşmemiş kabile liderlikleri vasıtasıyla işletilebileceği açıktır ve üstelik, bu merkezi olmayan yönetim merkezi denetimin başardığından daha etkili olmuştur.[94] Ya da yine neo Marksistlerin, doğuya ait ve Afrikalı olduğu iddia edilenlere benzer, farklı

[93] Hugh Roberts, *Holy Lineages and Local Poitics in Algeria*, çıkacak.

[94] Robert Fernea, *Sheik and Effendi*, Harvard, 1970.

bir Kuzey Afrika üretim tarzı modeline müracaat girişimleri olmuştur. Ürün fazlası-tahsisatının korsanlık gibi, farklı yerel metotlarını öne çıkaran bu tür bir model, bana önemli görünmektedir ve açıklanması gerekir: devlet, kent ve kabileler arasındaki yerel güç dengesinin mevcudiyeti, kırsal nüfustan, kabilelerden büyük miktarlarda ürün fazlası çıkarılmasına engel olur.

Çeşitli itirazların farklı biçimlerde değerlendirilmesi gerekmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun (ve muhtemelen bazı Memluk yönetimlerinin) istikrarı ve elit-kaydı yönteminden çıkan tartışma bana çok daha ciddi görünüyor ve (en azından) iki ayrı tip geleneksel Müslüman toplumsal-siyasal örgütlenmesi olduğunu çağrıştırıyor. Çeşitli yer ve zamanlarda, bu iki ideal tip, karışmış ve aradaki biçimlerde ortaya çıktı. Belki bu güne kadar yapılandan daha sürekli bir biçimde izlenmeye değer olsa da, parçalı modeldeki mit ve gerçeklik oranlarıyla ilgili itiraz bu kadar ciddi değildir. 'Efsanevilik' tezi bana yanlış yola sevk edilmiş gibi görünüyor, ancak konu daha fazla üzerinde durulmayı gerektiriyor. Öte yandan tarımcı kabile gruplarının kimi zaman ritüel kısıtlamalarında olduğu gibi, bazı göçebelerin ritüel fakirliği ilginç bir antropolojik sorun olsa da çöl sofuluğu bir mit gibi görünüyor. Kuramın değersizleşmesini gerektiren bir unsurdan çok bütün sosyolojik kuramların kederle yakasına yapışan bu noktalar, geçerliyse, bana tesadüfi istisnalar niteliğinde görünüyor. Ve kuşkusuz modelin kurak bölge dışındaki Müslüman toplumlara uygulandığı anlamına gelmeyeceği tekrarlanmalıdır.

Kuram kısmen herhangi bir anlaşılır modelin hiç olmamasından daha iyi olduğu faraziyesi üzerine inşa edilmiştir: hiç olmazsa, içinde onunla çelişen bilgilere dikkati çekiyor, sorunu meydana çıkarıyor. Kurak bölgedeki birçok ülkede geçerli olan siyasal, dinsel ve ekonomik

kurumlar arasında, erken Hilafetin berraklaşmasıyla modern Batı'nın Müslüman dünyası üzerindeki etkisi arasında bir ya da iki olası denge türü olduğu ve bu devamlılığın içindeki değişikliklerden daha köklü olduğu farz ediliyor. Bu güçlü bir iddia gibi görünebilir ve buna karşı çıkmak ve sorgulamak yenilerde moda oldu; neo Marksistler sürekli değişim tezini yayma arzusunda, genç antropologlar işlevselci örneğe meydan okuma feryadında, tarihçiler yayılmacı toplum bilimleri çağında kendi araçlarının vazgeçilmezliğini vurgulama telaşında, milliyetçiler ya da suç-kefareti ödeyen Batılılar istikrar/durgunluk doktrinini kolonici iftiranın bir parçası olmakla itham etme niyetindedirler.[95]

Kendi payıma, bunun esas itibarıyla yanlış olduğu kanaatinde değilim: İbn Haldun'u okuduğum zaman kendimi, aslında, çağcıllığın tam etkisini göstermesinden hemen önceki bir toplumu kaydeden ya da kurgulayan sosyal antropologların tanımladığı dünya ile aynı dünyada hissettim. Belki de askeri teknolojinin değişen örüntüleri bütün toplumsal yapıdaki dönüşümleri etkiledi;[96] bana göre çarpıcı olan ateşli silahların kabile örgütlenmesiyle merkez devlet arasındaki güç dengesini kökten değiştirmemiş görünmesidir. Batı Yukarı Atlaslardaki Glavi'nin baronluk gücü bir Krupp topuna sahip olmasına atfedilmiştir; ancak gücün çok benzer kristalleşmesi Alman mühendisliğinin ürünlerinden yararlanmayan başka yerlerde de görüldü. (Orta Atlaslarda bir nesep kabilesi içinde itibar kazandı ve bunu ilk hızlı-doldurulan tüfeğe sahip olmasına bağladı, ancak bu onun konumunun nedeninden çok bir simgesi gibi görünüyordu.) 1950'de Güney Arabistan'da çalışan bir antropolog, ih-

---

[95] Bkz. A. Laraoui, *L,Histoire du Maghreb: essai de synthese*, Paris, 1970; Edward Said, *Orientalism*, New York, 1979; Y. Lacoste, A. Nouschi ve A. Prenant, *L'Algérie passé et présent*, Paris, 1960.

[96] David Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challange to a Mediaeval Society*, Londra, 1956.

tilaflı iki klan arasındaki sıradan maliyet/kâr muhasebesi çalışması sırasında bilançoya onur listesinden giren ölülerin sonunda bile her zaman oklarla öldürülmüş insanlar olduğunu gördüğü için şaşırdı: başka bir deyişle, bu hesaplar yüzlerce yıl tutuldu ve ateşli silahların bulunmasından önceki tarihlere aittiler.[97] Bu kurumlar askeri bir devrim boyunca kendilerinde herhangi bir köklü değişiklik olmadan açıkça mevcudiyetlerini sürdürdüler. Bu kuşkusuz devamlılığın bir kanıtı değil simgesiydi; ancak ben bu devamlılığın geçerli olduğuna inanıyorum.

Başlangıçta genel modelden esinlenen Mağrip verileri bu tür muğlak iddialar için yetersiz bir temel gibi görülebilir. Bunlar kuşkusuz mevcut diğer etnografik verilerle de desteklenmiştir. Bunu desteklemeyen veri ve yorumları kaydetmek için tarafsız olarak her türlü girişimde bulunulmuştur. Son yıllarda Müslüman toplumlarına ilişkin sosyal-antropolojik materyal her zamankinden daha fazla artmıştır ve coğrafi bağlamların yaygın farklılığını kapsamıştır. Bu her zaman çoğalan verilerden çıkmış görünen bir ders, bir doğru varsa, değişiklikler olsa da, İbn Haldun'un dünyasının uzun bir süre asgari-toplumsal bir düzeyde sürüp gitmiş olmasıdır. Antropologların zan altında olduğuna kuşku yoktur: ister koloniciliğin çanak yalayıcısı olmaktan isterse kayıp bir *Gemeinschaft* (ortaklık Alm.) eski nostaljisinden kaynaklansın tercih haklarını modası geçmişten yana kullanmadılar mı? Bu şüpheye rağmen, kır ve kent yaşam tanımları bana uygun ve ikna edici bir tabloda toplanmış görünüyor ve ben olanı ayrıntılarıyla açıklamaya çalıştım.

Her şeyin söylenip yapıldığı zaman yine de, önceki Mağribi ya da antropolojik ya da kuşkusuz ikisine de ait olan, fikirlerini uygun görülen her sosyologdan alan ve bunun karşısında doğubilimcilerle tarihçi-

---

[97] John Hartley, *The Political Organisations of an Arab Tribe of the Hadramaut*, yayımlanmamış Ph. D. Tezi, University of London, 1961.

lerin daha az kullanılmasına neden olan verilerden esinlenen bir tablo kalıyor.[98]

Şu sorulacaktır: Niçin İbn Haldun'un modeli bir temel ve Osmanlı toplumsal biçimlerimesi yalnızca bir değişken ya da onun üzerine ilave olarak görülür? Bu keyfilik değil midir? Siyasal birim ya da nüfus olarak sayılsa da, bir tarzın diğerine karşı istatistik üstünlüğü doğrulanıyor mu? Örneğin Marshall G. S. Hodgson'un muhtemelen Müslüman toplumun toplumsal ve tarihsel izahını en sürekli ve tutkulu biçimde sunan *The Venture of Islam*'ında şu satırlar yer alıyor:[99]

> İbn Haldun'un Mukaddimesinin, İslami uygarlığın şimdiye kadar yazılmış en iyi genel sunumu olduğundan kuşku yoktur. Orta Süreçlerde siyasal İslam devletini çok etkili biçimde resmeder. İbn Haldun sivil siyasal güçlerin daha iyi koşullarda oynayabileceği ve önceki ve sonraki zamanlarda oynadığı rolü değerlendirmekten uzaktı.

Bunu söylemek bir biçimde 'orta süreçler'i bir tür hata olarak almak ve bu nedenle İbn Haldun'un eserini hatalı bir tarif olarak görmektir. Bu uzun orta süreçleri toplumsal açıdan gerçekten ideal Müslüman toplum örneğinin ispatı olması bakımından, tipik olarak değerlendirmek bana daha uygun görünüyor. Ondan önce gelen süreç onu izleyen süreçle (zamanımızda denenen reformların haklı çıkarılması yoluyla başvurulandan farklı olarak) çok benzer midir? Orta sonrası, yani modern süreç sivil siyasal güçlerin zaferini gerçekten sergiler mi? Sosyal antropologların Müslüman toplumların mikro-yapılarında tünel kazdıkları zaman genellikle İbn Haldun'unkine çok uyan bir tabloya dönmeleri önemli değil midir?

---

[98] İslam'ın klasik doğubilimci yorumlamalarına ilişkin değerli bir araştırma, bkz. J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de L'Occident*, Lahey, 1969.

[99] Hodgson, *The Venture of Islam*.

Salık verilen görüşlerin sağlaması bana şöyle görünüyor: her Memluk Devleti'nin içinde, saklanmış ve dışarı çıkma işareti veren - ve siyasal bir ayaklanmayla ya da bir antropologun sondajıyla da olsa açığa çıkarak çoğu kez bunu başaran birçok İbn Haldun toplumsal düzenlemesinin olduğu görülür. Eski biçimlerin gerçekten buharlaşmaya başladığı, merkez devlet yeni ve gerçekten benzeri görülmemiş baskı araçlarına sahip olduğu zaman ve tamamen alışılmışın dışında ayartma araçlarının olduğu bir ekonomiyle, yalnızca modern koşullarda gerçekleşir; ama ondan sonra bile, çağcıllığın etki anındaki eski biçimlerin bir araya geldiği tablo, sarkacın yerleştirildiği özel nokta, her Müslüman ülkenin benimsediği yeni biçimlere yönelik özgül yolların açıklanmasına yardımcı olur.

Böylece sonunda model kısmen her modelin modelsizlikten iyi olmasından dolayı ileri sürülürken, bu tevazu ya da dilerseniz, riske girmemek, gerçek bir tevazudan oldukça uzaktır. Model ayrıca genel olarak, ekoloji, toplumsal örgütlenme ve ideolojinin oldukça özel bir uygarlıkta birbirine geçtiği yöntemi ele geçirdiği; özel kaynaşmalarının onun dengelerini ve gerilimlerini nasıl doğurduğunu açıkladığı ve sonunda modern dünyaya girene kadar çeşitli yöntemleri etkilemeye devam ettiği kanaatiyle ileri sürülür.

2

Bağlılık ve Kimlik: İbn Haldun'dan Emile Durkheim'a Mağrip[1]

İbn Haldun, Emile Durkheim gibi aslında bir toplumsal bağlılık kuramcısıdır. Temel problemi şudur: İnsanları toplumda bir arada tutan nedir? Onları toplumsal bir grupla özdeşleşmeye, onun standartlarını kabul etmeye ve yerine getirmeye, kendi bireysel çıkarlarını ona tabi kılmaya, bir ölçüde onun liderlerinin otoritesini kabul etmeye, onun düşüncelerini göz önüne almaya ve amaçlarını içselleştirmeye yol açan nedir? Bununla birlikte İbn Haldun'un ilginç özelliklerinden birisi bir ahlakçıdan çok bir sosyolog olmasıdır: modern sosyologlar **Wertfreiheit* (özgürlüğün değeri, Alm., y.h.)tavsiye ederler: o bunu uygular. Bir tür Mağripli Machiavelli olarak soylulara tavsiyede bulunduğu zaman bile bu esasında ayrıntı noktalarında ya da neyin ne olduğunu bilmek üzerine bir teknik tavsiyedir: ancak toplumsal sistemin temel özelliklerine gelindiğinde vaaz vermeye kalkışmaz. Toplumsal evrenin nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda tavsiyesi yoktur. Nesneler olduğu gibidir. Düşünürün işi onları anlamaktır, değiştirmek değil. Marx'ın karşı görüşü İbn Haldun için şaşırtıcı olurdu. Bu bakımdan İbn Haldun, düşüncesi çok daha yaygın olarak toplumsal yenilenme kaygısı ve değerlerin hizmetinde olan Durkheim'dan daha müspetçidir.

---

[1] Bu makale Tunus'taki ulusal kimlik konulu bir konferans ve Yeni-Düstur Partisinin on dördüncü yıldönümünü kutlamak için yazıldı ve Tunus'ta *Identité culturelle et conscience nationale en Tunisie* başlığıyla *Cahiers de C.E.R.E.S* cildinde yayımlandı.

İbn Haldun ve Durkheim temel sorunlarında ortak olsalardı ve onu vurgulamaktaki ahlaki tutumları farklı olsaydı, o zaman da problemin çözümünde taban tabana zıt olurlardı. Her ikisi de parçalı toplumlardan haberdardı ve aslında tabirin kullanımını başlatan Durkheim'dı; İbn Haldun onları ilk elden, Mağrip siyasetiyle uzun süre doğrudan ilgilenerek öğrendi ve Durkheim çağdaş budunbilim kanalıyla bu siyasetin Kuzey Afrikalı örneklerine yakındı. Ancak materyalleri örtüşse de onları kullanmaları, yorumlamaları ve değerlendirmeleri son derece farklıydı. Durkheim iyi bilindiği gibi parçalı toplumlarla örneklenen ve benzerliğe (toplumsal alt birimlerin ve aslında bireylerin) dayanan mekanik dayanışmayı, benzerliğe değil tamamlayıcılığa, karşılıklı dayanışmaya dayanan ve daha karmaşık, parçalı olmayan toplumlar olarak örneklenen 'organik' dayanışmadan daha az etkili ve daha basit bir bağlılık biçimi olarak, düşündü.

İbn Haldun'un bu değerlendirmeyi tersine çevirdiğini ya da tekzip ettiğini söylemek konuyu ucuzlatmak olacaktır. İbn Haldun, Durkheim'ın terminolojisini kullanmış olsaydı organik dayanışmanın mekanik olandan daha az etkili olduğunu da, hatta hiç etkili olmadığını söylemeyecekti ama toplumsal bağlılık olmaktan çok öte, bir toplumsal çözülme biçimi olduğu söyleyecekti.

Bu kuşkusuz İbn Haldun sosyolojisindeki temel gerçektir: Durkheim yanlısı yaklaşımda, *basitçe* dayanışma da diyebildiği, bu mekanik dayanışmayla, organik dayanışma ya da bağlılık eksikliği arasındaki zıtlıktır. Bu çok önemli çatallaşmanın dayandığı budunbilim materyali kuşkusuz Kuzey Afrika'ya aittir. Bir yanda kabile toplumlarıyla örneklenen bağlılık, grupla özdeşleşme ve onu içselleştirme kapasitesi; diğer yanda gerçekten 'organik' özelliğinden, yani oldukça gelişmiş işbölümünden kaynaklanan ya da ona rağmen ortaya çıkan kent toplumla-

rındaki bağlılık eksikliği. Durkheim'dan farklı olarak İbn Haldun böyle bir iş bölümünde ahlaki ya da toplumsal kurtuluş için bir yol görmedi. Tersine: klan anlamında bir 'aileye' sahip olduğunu iddia eden, akrabalık tabirini kullanan herhangi bir kentlinin sahtekârlık yaptığını düşündüğünden, kent yaşamını toplumsal bağlılığın doğal düşmanı olarak değerlendirdi. İbn Haldun için akrabalık gerçek bağlılığın terimidir; bir kentli için bu terimi kullanmak bile kalpazanlıktır!

İbn Haldun'un dünyasında neredeyse her şey bu kanaat etrafında şekillenir: neredeyse her şey, ama hepten her şey değil. İlave bir anahtar öncül gerekiyor: kentler, topluma siyasal katkıyla çok az şey sunsalar da, ekonomik olarak vazgeçilmezdirler. Yöneticiler muhtemelen ekonomik asalaklar olabilirler, ama kentliler asalak değildir: asalak olmaktan öte genel olarak toplum için temel işlevleri yerine getirirler. Ve burada ekonominin, geniş anlamda, toplumun üretimi kadar kültürel donatımını da kapsadığı yorumu eklenebilir. Yalnızca askeri ve tarımsal gereçler değil, bunlar kadar toplumun ritüel ve kavramsal araçlarının üretimi ve korunması da kentli uzmanları gerektirir. Kabile mensupları kentlileri siyasal açıdan gereksiz ve asalak olarak görebilirler ve fırsat bulduklarında merkez-kent denetiminden vazgeçebilirler, ancak ekonomik açıdan kentleri asalak olarak görmezler.

İbn Haldun, Durkheim ve Weber

İbn Haldun'un nesnel sosyolojik gözlerinin geleneksel Mağrip toplumundaki temel örüntüleri karşılıklı bakış açılarından izleyerek -kentli ve kabile mensubu- son derece tarafsız olarak görmesi ilginçtir; onların birbirleri için hissettiği aşağılama, İbn Haldun tarafından tarafsız bir çözümlemeye dönüştürülür. Göçebelerin verdiği zarar üze-

rine yorumları iyi bilinir ve sık olarak alıntılanır, ancak bu yorumlar gerçekten onun kent akraba ilişkilerinin hileli doğası üzerine benzer biçimdeki gözlemleri çerçevesinde ele alınmalıdır. Bu ilişkiler 'genetik' olarak uyduruk olabileceklerinden dolayı hileli değildir -İbn Haldun bunun kabile toplumunda da sık görüldüğünü ve önemi olmadığını biliyor- toplumsal olarak uyduruk oldukları için hilelidir, yani gerçek bir toplumsal bağlılığa tekabül etmezler. Kentlerin bağlılık-potansiyeline yönelik bu toplumsal aşağılamanın, -mekanik dayanışmanın organik olana tiksintisinin- kabile mensuplarının herhangi bir uzmanı küçük görmesiyle aynı anlamı taşıdığını söyleyebiliriz. Bu gün Atlasların oyuklarındaki kabile mensupları dışarıdakileri kendileri için esas olan, ancak henüz toplumsal açıdan şüpheli olmayan çeşitli ekonomik uzmanlıkların -nalbantlık, boyacılık vb.- tedariki için kullanacaktır. Yalnızca uzmanlaşmayanlar ahlaksal açıdan sağlamdır. Bu 'organik' temeli tiksintiyle gören mekanik dayanışmanın sesidir ve İbn Haldun bu tepkiyi kentlerin kabileleri uygarlık yoksunu olarak aşağılamasındaki tepkiyle aynı ölçüde yansıtır. Organik dayanışmanın da bağlılığı sağlamanın bir yolu, başka ve muhtemelen daha güçlü bir yolu olma ihtimali onun deneyimlerinden uzaktır.

Bu nedenle Durkheim ve İbn Haldun arasındaki fark şudur: Durkheim'ın toplumsal bağlılık açıklaması mekanik ve organik dayanışma arasındaki çelişkiye dayanır ve bu iki yolun bağlılığa dönüklüğünün bilinmesini gerektirirken, İbn Haldun yalnızca mekanik dayanışmayı bilir. Kuşkusuz 'organik' toplumun farkındadır, ancak onu uygarlığın gerekli ve vazgeçilmez önkoşulu olarak görse de, asla dayanışmanın temeli olarak düşünmez. Siyasa ya da 'bağlılıkçı' bir bakış açısından uzman kentlileri hakir görür; bu hâlâ karşılaşılabilecek bir duygudur...

İnsanın toplumsal konumuna ilişkin görüşü kuşkusuz İbn Haldun

sosyolojisinin temelidir: uygarlığın ve bağlılığın önkoşulları karşılıklı tezat oluşturur. Bu iki bitki aynı toprakta yetişmez. Onun bildiği toplum ne yalnızca -uygarlık olmadan yaşayabilen- kabile toplumu ne de kent egemenliğindeki, kabile bağlılığı olmadan yaşayabilen bir toplumdur. Bu iki unsur da her zaman-vardır ve esastır. Bu iki unsurun birbirini etkilemesinin, karşılıklı pata durumunun öyküsü, İbn Haldun görüşünün temel çekirdeğini oluşturur.

İbn Haldun'a ilişkin hayli önemli birçok özellik vardır. Bunlardan birisi, terim icat edilmeden çok önce, ideal tipler yönteminin pratisyeni, muhteşem bir tümdengelimci sosyolog olmasıdır: İnsan toplumuna ilişkin söyledikleri açıkça, bağlılığın nedenleri ve engelleriyle ilgili küçük bir öncüller paketinden gelir. Ancak bu mükemmel ve ekonomik tarz içinde ortaya çıkarken, nihai sonuç maddi toplumların -kesinlikle iyi bildiğimiz toplumların- tüm zenginliklerine tekabül eder ve onu açıklar. İzahattan tasarruf gerçek tezahürlerin çeşitliliğiyle karşılaşır ve onu gülünç düşürmez.

Ancak başka bir gerçek de vardır: İbn Haldun insan toplumunu herhangi bir yerde herhangi bir zamanda olduğu gibi analiz etmeyi düşündüğü ve açıkça bunu yaptığı zaman hatalıydı. Aslında son derece önemli bir toplum türünün - yani genel teknoloji ve ekonomik düzeyin kentleri vazgeçilmez kılacak ölçüde olduğu, ancak kabilelere hâkim olmalarının araçlarını sağlamadığı ve içindeki bu ilişkinin resmi biçimlenmesinin kabileye muhalif, ama kabile mensuplarının encadrement'i (çerçeveleme Fr.) için daha az kitabi ve daha az bireyci kurumlara da sahip, okuryazarlığı ve bireyciliği öne çıkaran bir dinle ifade edildiği, kabilelerin ve kentlerin ortak var olduğu bir toplum türünün pırıltılı bir açıklamasını sunuyordu. Bu noktayı daha basit olarak açıklamak gerekirse o İslam'ın sosyoloğuydu. Kurak bölgede, göçebe ya da yarı

göçebe kırsal yaşamı öne çıkaran kabile tarzını teşvik eden ve siyasal merkezileşmeyi engelleyen bir çevrede kendini gösterdiği için özellikle İslam sosyoloğuydu. Ancak İslam'da bile İbn Haldun'un evrensel olarak uygulanabilir olup olmadığı açık değildir. Modern koşulların özel durumunu bir an için bir kenara bırakarak, yöneticilerini bütün kabile kuyruklarıyla yeni beylerin geldiği 'yeni hanedan' yöntemiyle toplamayan ama tek tek satın alarak(Memlukler) ya da -siyasal hasisliğin ilginç önlemi- vergiyle toplayan Müslüman toplumlara uygulanır mı? Küçük çocukları böyle bir yöntemle toplamak kesinlikle pazar fiyatından ucuza gelecektir. Bu Osmanlı İmparatorluğu gibi uzun ömürlü ve istikrarlı bir sistem için, en azından imparatorluğun merkezinde, uygun mudur?

Bu noktaya -İbn Haldun tarifinin uygun olmadığı toplumlar vardır- eleştiriden gelinmedi. Böyle önemli bir toplum türünün muazzam bir tarifini sunduğu için ona şükran duyulabilir. Bu noktaya daha çok hayranlık ve şaşkınlık duygusuyla gelindi: bir insan herhangi bir diğer toplum türünü gerçekten bilmeden hatta kavramsallaştırmadan bir toplum türünü nasıl böylesine berrak bir şekilde analiz edebildi? Örneğin Max Weber'in Protestan Ahlak'ı kapitalizme hayli tartışılabilir ve çok tartışılan nedenlere yönelik katkısından dolayı değil modern dünyayı diğer mümkün ve gerçek toplumsal dünyalardan neyin ayırdığını son derece iyi tarif etmesinden dolayı başyapıttır. Ancak Max Weber modern dünyanın birçok olasılıktan yalnızca birisi olduğunu ve diğerlerinden çok farklı olduğunu çok iyi bildiğinden dolayı, modern dünyanın özgüllüğünü sormak için uyandırıldı. Bunun genel olarak Batı sosyolojisinin gerçeğiyle aynı olduğunu söylemek kuru sözden ibaret olacaktır: bu büyük bir farkı anlama girişiminden doğmuştur. 1945 yılından sonra Amerikan sosyolojisinin tomurcuklanması ve aldığı özel biçim, kısmen Amerikalıların kendilerini Beyaz Adam Yükünü omuzlarına itilmiş bul-

maları ve kendileri ya da Kızılderililer dışındaki toplumları düşünmeye zorlanmış olmalarıyla açıklanabilir. Bu tümüyle bir açık bir gerçektir: insanlar bazı zıt toplumsal biçimlerin aşikâr varlığıyla toplumlarının farkına varmanın sarsıntısına uğradıkları durum dışında, genel olarak kendi toplumlarını ve kültürlerini havadan gelmiş gibi görürler. Çoğu kez, böyle bir zıtlığın varlığı bile toplumsal duyarlılıklarını harekete geçirmeye yetmez.

Evet bu bir açık gerçek olabilir, ancak İbn Haldun'un bütün varlığıyla çelişen bir açık gerçektir. Ona ilişkin tuhaf ve dikkat çekici olan şey kesinlikle şudur: kendi toplum türünü tamamen yanılarak tek toplum türü ve genel toplumsal insanlık durumunun bir modeli zannetmiş olsa da, bir biçimde, açık bir şekilde, bu toplum türünün nasıl yürüdüğünün son derecede farkında olmasıydı. İbn Haldun, büyük, aşikâr bir çelişmenin farkına varmaya bir tepki olarak, hiçbir durumda modern sosyolojiyle aynı tarzda açıklanamaz. O yalnızca çelişmeyen bir şeyi gördü, ama yine de onu mükemmel olarak anladı. Bu bir sır olarak kalıyor.

Bugünkü İlişki

Bizi şimdi ilgilendiren tezat muhtemelen İbn Haldun'un gözünden kaçmış olabileceklerden birisidir: bu onun bildiği ve şimdiki Mağrip toplumu arasındaki tezattır. Bunu söylemek kuşkusuz onu yermek değildir: aslında Müslüman dünyası dışındaki toplum biçimlerinin farkında olmamasına ilişkin gözlemler bile zayıf taraflarını yorumlamanın ötesinde, onun bu özel dünya analizinin görkemliliğini vurgulamak için yapıldı. Ancak bizim şimdiki konumuz milli ve kültürel kimliktir: ve bu bana yirminci yüzyıl Mağrip'indeki kültürel kimlik ve bağlılığın

altındaki ilkelerin İbn Haldun dünyasında geçerli olanlardan kökten farklı olduğunu düşündürmektedir.

Kuzey Afrika yirminci yüzyılda çağın global eğilimleri içinde yer aldı. Eğer bunla kısaca özetlenebilirse, iki terimin kullanılması gerekir: endüstrileşme ve milliyetçilik. Bu iki sürecin altındaki ilkeler artık yenidir ve sürekli tartışılmış olsalar da toplumsal bağlılığa yansımaları şimdiye kadar hâlâ tam olarak anlaşılmamıştır.

Endüstriyel toplum işbölümünün çok ayırıcı bir türüyle tanımlanıyor. Endüstriyel toplum, üretime dayalı uzmanlaşmanın aşırı noktalara itilmesi ve insanlığı endüstriyel ideale esir eden yüksek verimliliğin önkoşulu olması basit ve açık gerçeği nedeniyle mekanik dayanışmayla uyuşmaz. Aynı zamanda, kültürel uzmanlaşma ya da fark, son derece azalır. Başka bir deyişle, endüstriyel toplum, yalnızca bir tür faaliyetin itibar gördüğü -yani sürücülük ve tarım- ve uzmanların, yalnızca uzmanlık özelliğinin büyük üretici çoğunluğu itibarından edeceği gibi çok basit bir nedenle zan altında kaldığı kabile toplumuyla benzeşemezdi... Endüstriyel toplumda yüksek nitelikli uzman itibar sıralarının en önlerinde yer alır, arkada değil.

Bununla birlikte, endüstriyel ya da endüstrileşen toplumun bağlılığının uzmanlarının karşılıklı dayanışmasını temel alan organik dayanışmayı temsil ettiğini söylemek hiç de yeterli değildir. Durkheim endüstriyel toplum için İbn Haldun'dan daha iyi bir rehberdir -bu konudaki deneyimine bakılırsa, sürpriz değildir- ama tanı olarak da uygun değildir. Başka, yani karmaşık bir işbölümü ve bu nedenle karşılıklı bir bağımlılık sergileyen, 'organik' toplumlar olmuştur: örneğin Hindistan kast toplumu böyledir. Ancak endüstriyel toplum en azından önemli ve köklü bir tarzla onlardan ayrılır.

O toplumlarda işbölümü karmaşıktır ancak nispeten istikrarlıdır.

Sonuçta farklı ekonomik uzmanlaşmalar çeşitli -kastlar, milletler, loncalar, tabakalar, yani ritüel, yasal, etnik ya da başka türlü tanımlanabilen gruplar- ve kendilerini kuşaklar boyu uygun becerileri yeniden üretmekle yükümlü kılan toplumsal gruplara atfedilebilir. Uzmanlığı grupların kendileri aktarır. Bu gruplar kendilerini kültürel olarak da ayırırlar ve bu üretken uzmanlığın tanımlanmasını, korunmasını ve sürdürülmesini kolaylaştırır.

Endüstriyel toplumda bu böyle değildir. Endüstriyel ya da endüstrileşen toplumların kültürel homojenliği teşvik eden merkezi eğitim sistemine sahip olmaları tesadüf değildir: devlet neredeyse tekel olan eğitim sistemi konusunda meşru şiddet tekelinden daha kıskançtır. Örneğin İngiltere'de birçok orta dereceli okul, lonca okulları olarak kendi kökenlerini kanıtlayan isimler taşır - ancak toplumsal gerçeklik tamamen farklıdır: bu tür okullardaki eğitimin içeriği, ürünleri, merkezi olarak dayatılan (yasal değil, gayrı resmi mekanizmalara bağlı olduklarında bile), standartlarla denetlenir ve herhangi bir lonca uzmanlık işaretini taşımazlar. Örneğin Tuhafiyecilik Okulu'nun ürünleri, eğitimleri ya da özelliklerinde, tuhafiyeye yönelik en küçük bir eğilim yoktur... Ya da yine, bir ülke Cezayir gibi kültürel ikiliği benimser ve hem geleneksel 'organik' hem de modern eğitimle meşgul olursa, burada kesinlikle her iki sistem de merkez tarafından denetlenir.

Bunun nedeni görmek çok zor değildir. Endüstriyel toplum yalnızca kendi işbölümü içinde karmaşık değildir, mesleki açıdan ve başka türlü de hayli değişkendir. İyi bilindiği üzere, insan gücü planlaması zordur ve mevcut işler arasındaki sayısal oranlar büyük ölçüde öngörülemeyen biçimde, her zaman değişir. Sonuçta ekonomik olarak yararlı bütün vatandaşlar iş değiştirebilmeleri ve yeniden eğitilebilmeleri için, temel bir eğitime gereksinim duyarlar - okuma yazma, hesap ve

çok yönlü asgari teknik ve kültürel eğitim. Üstelik, işbölümünün belirli yapısı âdeta bu iş değiştirmelerinin bir tür beklentisini ve yeni gelenlere hazırlığını ifade eder: görevler bir kast ya da lonca toplumunun bildiği noktanın çok ötesinde, son derece uzmanlık gerektiren nitelikte ve çeşitlilikte olabilir ve hayli çeşitlilik kazanmış bu işlerde belirlenen lehçe ortak bir lehçedir. En farklı türdeki ya da teknikteki makinelerin kullanma kitapçıkları yalnızca aynı dilde yazılmaz benzer âdetlere de uygundur.

İbn Haldun'un toplumsal bağlılık kuramının, hangi tür toplum olursa olsun, evrensel olarak uygulanabilirliğini düşünürsek: işbölümünün devingenlikle birlikte en üst düzeylere çıkarıldığı, her türlü bağlılıktan tamamen uzak bir endüstriyel toplum ortaya çıkacaktır. Böylesine farklı faaliyetlere girişmiş ve bırakın paylaşılan meşakkatle birbirlerine mecbur olmayı, uzun zaman asla birlikle olmayan bireyler, onları toplum yapan kimlik duygusunu nasıl kazanabilirlerdi? İbn Haldun dünyasındaki kent gibi, onları yönetecek bir süper-kabile ithal etme gereksinimini duyabilirlerdi... Endüstriyel toplumda, Amerika kentlerinin sönüşü gibi, bu beklentilere ödünç destek veren bir görüngü vardır. Ancak genellikle, İbn Haldun öncülü mantığının tersine endüstriyel toplum -devingen, atomize, hayli uzmanlaşmış bireyler kitlesi- geniş kitlelerin şevkini seyrek rastlanmayacak biçimde harekete geçirebilen ve bireyleri aşırı, kendilerini feda edecekleri biçimde yönlendirebilen yeni bir ilkeyle kendi toplumsal kimlik ve bağlılık türünü sergiledi. Bu ilkenin adı 'milliyetçilik'tir.

Bunu başka şekilde ele alalım: İbn Haldun'un bakış açısından milliyetçilik, mantığa son derece aykırı görülür. İbn Haldun'un bakış açısından milliyetçilik her türlü toplumsal bağlılığının tam karşıtını sergileyecek bir çevre ve bireylerle gerçekleşir. Bildiği tek dayanışma türü olan

parçalı ya da mekanik dayanışmandan çok uzaklaşmış ve bireycilik ve uzmanlığın kent yaşamı tarzına sıkı sıkıya sarılmış bireylerle gerçekleşir. Ve milliyet ve milliyetçilik ilkesinin çoğu kez resmi teşvik olmadan ya da resmi kösteğe ve güçlü yasal ya da ekonomik engellere rağmen kendiliğinden harekete geçen güçlü bir toplumsal bağ olduğu kanıtlanmıştır.

İşin aslı, bu endüstriyel toplumun İbn Haldun dünyasında egemen olan toplumsal bağlılık türünden çok farklı bir tarzda yürüyen, kendi bağlılık ilklerinin, kendi merkezcil güçlerinin olmasıdır. Durkheim'ın organik dayanışma fikri onun tarafından formüle edilen biçimiyle en azından bu yeni tarz dayanışmanın anlaşılması için bütün ip uçlarını vermese de bize bir başlangıç noktası sağlar. Onun formülündeki bir eksikliği daha zaten önce belirtmiştik: endüstriyel toplumun genel olarak organik dayanışmadan öte, son derece farklı ve özgül bir tür dayanışmayı sergilediğini yeterince açık görmez. Onun başka bir eksikliği modern endüstriyel toplumun âdeta 'Ptotestan' eğilimine hakkı olan değeri vermeme eğilimidir. Durkheim, özellikle *The Elementary Forms of Religious Life*'ta, ritüelin toplum-tanımlayan bağlılık-artıran rolünü ve din içindeki önemini özellikle vurgular. Ancak devingen modern toplum ritüeller ya da başka yollarla alt grupların kendilerini güçlendirmesini teşvik etme arzusu duymaz -karışık bir biçimde ifade etse bile Rousseau'nun sezdiği nokta- ve gerçek anlamda bütün üyelerinin mevcudiyetini gerektirecek ya da buna izin verecek kendine ait ritüeller için fazla büyüktür. Olsa olsa ya yerel ritüelleri aynı zamana rastlatarak ve hepsi aynı tür bir birlikte toplanmış gibi yaparak ya da kitle iletişim araçlarında aynı anda görünerek, onları taklit eder. Kısmen bu nedenle modern toplumun 'harici forumdaki' ritüellere değil, sadakatin gerçek içselleştirilmesine, bireylerin 'dahili forumuna' güvenmeyi tercih ettiği-

ni zannediyorum. Bu çağdaş dinlerin, görünürdeki doktrini ya da tarihi ne olursa olsun, niçin ritüelden uzağa ve inceliğe, gerçek düzenlemeye ve iç aydınlığın güçlendirilmesine doğru 'Protestan' bir makul yöne girdiğini açıklamaya da yardım eder.

Modern Toplumun Gerçek Bağlılığı

Ancak modern bir toplumun, İbn Haldun'un parçalı toplum üzerinde aşırı yoğunlaşmasıyla gözünden kaçırdığı ve Durkheim'ın yalnızca kısmen anladığı, genel olarak bağlılık doğuran unsurları nerededir. Böyle bir toplumun konuyla ilgili genel özellikleri kabaca tarif etmek son derece kolaydır:

(1) Zenginlik vaadi ya da gerçeğiyle üyelerinin üzerinde bir nüfuza sahiptir. Refaha kavuşmuş toplumlarda, 'yükselen beklentiler devrimi' daha fazla bolluğun geleceğine ilişkin bir vaat oluşturur ve çok zengin bir toplumdaki genç insanın 'vazgeçmesinin' oldukça muğlak görüngüsü hariç, şu ana kadar bir doymuşluk işareti yoktur. Yükselen beklentilerle demokratik ve Keynesçi yönetimin birleşmesi artık denetlenemeyen bir enflasyon görüngesi oluşturmuştur, ancak bu başka bir öyküdür. Endüstriyel toplum Maistre'yi yalanlamıştır: çamaşır makinesi cellat değildir, toplum düzeninin temelinde durur.

(2) Ancak bu büyüyen zenginliğe ulaşma yalnızca istihdam edilebilenlerle sınırlıdır. Yalnızca eğitimliler çalıştırılabilir. Yalnızca okuryazarlar eğitimlidir. Ve insan ancak belirli bir ortamda, dilde ve yazıda okuryazar olabilir. Bu nedenle istihdam koşulsuz değildir, bir eğitim sistemi havzasına ve bir dile bağlıdır. Bu nedenle dünya, içinde devingenlik olan ancak aralarında devingenliğin sınırlandığı birçok aralıklı dil alanlarına kurulmak eğilimindedir. (Bu alanların arasındaki devin-

genlik yalnızca üstte - önemli, yaratıcı uzmanlar - ve dipte - niteliksiz emek - ortaya çıkma eğilimindedir.)

(3) Böyle her alanının içinde, mesleki ve coğrafi devingenlik, nüfusun atomize olması, statünün grup üyeliğine değil bireysel hünere bağlı olması, açık seçik, keskin biçimde simgelenen eşitsizliği aşındırır. Kalan eşitsizlik ve kuşkusuz çoğu kalan eşitsizlik, tedrici geçişlere yol açmak için, yasal ya da ritüel yaptırımlardan mahrum olmak ve yarı gözlenmiş kalmak için ekonomik olma eğilimindedir. Başka bir deyişle, katı kast sistemi eğilimi yoktur. Resmi eşitlik ve belli bir açıklık hâkimdir. Bu noktada Tocqueville haklıydı.

Başka hiçbir şey işbölümünün endüstriyel örüntüsünün merkezi ve oldukça homojen eğitim sistemiyle, bu iş-gücü akışıyla uyuşmayacaktır.

Bunların endüstriyel toplumun genel özellikleri olduğunu ve ayrıca endüstrileşen toplumlarda da büyük ölçüde görülen özellikler olduğunu düşünüyorum. Bunu tarif etme tarzım yeni çevre, yeni işbölümüyle, siyasal meşruiyetin temel ilkesi milliyet, milliyetçilik arasındaki derin ilişkileri ortaya çıkartmak için tasarlanmıştır.

İbn Haldun dünyasındakinin tersine bunun gerçek olduğu bir dünyanın nasıl çok fazla değiştiğini görebiliriz. Onun örnek olduğunu düşündüğü bağlılık türü -çöl ya da dağlarda ortak meşakkatle yoğrulan, her zaman mevcut düşman kabile tehdidiyle güçlenen ve akrabalık terimiyle simgelenen kabile birimin bağlılığı- modern toplum için ne gerekli ne de katlanılabilir bir bağlılıktır. Böyle bir toplum kan davasıyla, özel yerel savaşlarla, barışın korunmasına izin vermez ve onun askeri donanımı, iradesini yaşamını sürdürmeyi becermiş her kabileye kabul ettirmeye rahatlıkla yeter; onun yöneticileri çölü ve dağları kontrol edebilir, emek pazarı genç insanları ayartabilir, kültürü kabile ritü-

elinin yerine geçebilir... Ancak bu yalnızca konunun olumsuz yüzüdür. Olumlu yüzünde ise, kültürünü okuryazarlıkla alan bütün insanlara güven ve refah vaat ederek, yaygın sadakati de sağlayabilir.

Endüstriyel toplum böylece bireylerin çalışma umudu ve gerçeğiyle ve daha iyi olmalarına izin verecek şekilde, gevşek katmanları arasında temel bir kültürel uyum olması şartıyla vatandaşlarının sadakatini kazanabilir ve bağlılığa ulaşır. Öte yandan eğer, derin aşılamaz ya da aşılması güç kültürel çatlamalar varsa, yeni milliyetçilik muhtemelen derin uçurumların pek tercih edilmeyen kıyısında doğacaktır.

Milliyetçilik genel kuramı ya da içinde endüstrileşmeyle endüstrileşme beklentisinin karıştığı ya da kabile bağlılığının yerini ortak bir okuryazar kültürü bağlılığının aldığı tarz için bu kadar yeter. Bu değişimi anlamak onun kendi içinde önemlidir. Ancak 'milli kimlik' sorusuna ilişkin çeşitli imalar vardır.

Bir bakıma, burada (en azından) tamamen farklı iki sorumuz olduğu kesin görünüyor: (1) Ne tür bir toplumda ne tür bir bağlılıkla yaşamalıyız? (2) Tam olarak bölge ya da sınır, coğrafi, dilsel ya da tarihsel vb. ne olmalı?

Soru (1)'in yanıtının kapsayıcı toplumsal-ekonomik durumla belirlendiğini düşünüyorum. Sosyolojik determinizmin tuzaklarının tamamen bilincindeyken bu gün, 'mekanik dayanışmaya' dönmeyi tercih edecek bir toplum düşünmüyorum. Aslında, kayıp ve kazançların bilançosunu çıkartmayı deneyebiliriz - ancak bunu gerçekçi tercihler için bir başlangıç olarak değil, felsefi, kuramsal bir egzersiz olarak yapabiliriz. Bu konuya döneceğiz.

Ancak (2)'de kuşkusuz tercihler vardır. Organik dayanışmanın belirli bir türüne yöneltiliyoruz, ancak bu sınırlar kriterini dayatmaz. Bu bana göre bir ülke ya da entelektüellerinin farklı kimlikler arasındaki

tercihi -yerel, bütün Araplar, Osmanlı, Mağripli, Fransız- şaşırabileceği bir bağlamdır. Ve burada görebildiğim kadarıyla, çağdaş toplumsal gerçekliğin doğası herhangi bir şeyi dayatmaz. İşbölümünün, 'organik dayanışmanın' özgül tipi, eğitimde homojenliği, ortak bir çevrede evrenselliğe yakın eğitimi, nüfus bölümleri arasında ve en önemlisi, yönetici elitle halk arasında keskin ve derin çatlakların olmamasını gerektiren modern üretim tarzıyla dayatılıyor; ancak bu sosyolojik zorunlulukların koyduğu sınır içinde çeşitli olasılıkların mevcut olduğunu düşünüyorum. Yöneticilerle halkın aynı ulusal dili kullandığı ve siyasal sınırın dil sınırına tekabül ettiği -bütün vatandaşların ve başka hiç kimsenin, kendilerinin hem ilk hem de yaşayan dili olarak bu dili konuştuğu- bir ideal-tipik milli devlet tek olası çözümdür. Diğerlerini düşünen olabilir. İsviçreli çözümü vardır: dillerin hiçbirinin egemen olmadığı ve bir dili, yeni bir milliyetçiliğin ayırıcı işareti ya da simgesi yapacak 'başkasına sağlanan olanaktan yoksun ya da hoşnutsuz bir bölge'ile bağlantılandırmanın sözkonusu olmayacağı biçimde eşitlik derecesi ve bir eğitim düzeyiyle bir diller çokluğu; Hindistan çözümü; yabancı bir dilin resmi dil olarak kullanılmasının eşlik ettiği büyük bir dil parçalılığı ancak ortak dinsel geleneğe dayanan kültürel homojenlik temelinin mevcudiyeti ve bu yabancı dile ulaşmaya ve onun olanaklarından yararlanmaya yönelik dengelilik; uluslararası iletişimde sunacağı avantajlar için bir dış dünya dilinin ticari ve ekonomik amaçlara yönelik yaygın ve etkili kullanımının eşlik ettiği bir dilsel iç homojenlikle birçok küçük Avrupa ülkesinde görülen 'küçük ulus' çözümü. Gördüğüm kadarıyla, en azından ekonomik ve nüfus açısından son derece güçlü bir ülke (Batı Almanya) aslında bu çözümü benimsediğinden buna 'küçük ulus' çözümü demek muhtemelen yanlış bir isimlendirme olacaktır.

Bir yabancının Tunuslulara kimlik tercihleri konusunda öğüt ver-

mesi münasebetsizlik olacaktır. Ancak benim izlenimim kuşkusuz yüzeysel bilgiye dayalı olarak, bu sorunun Tunus'ta daha az şiddetli olduğudur. İntikam almakla bağlantılı olarak, 1871 sonrası Fransız düsturunun *tojours y penser, jamais en parler* (daima hatırla, asla konuşma, Fr., y.h) olduğu söylendi. 1945 sonrası Almanya'nın yeniden birleşmesine ilişkin Batı Almanya'nın tavrının *tojours en parler, jamais y penser* (daima konuş, asla hatırlama, y.h), olduğu söylendi. Tunuslular ve kimliğe ilişkin izlenimime göre bu düstur şöyle olmalıydı: *y penser et en parler un peu, mais pas trop* (biraz düşün, biraz konuş, ama haddinden fazla değil, y.h). Tunuslular bana kendi kültürel kabukları içinde tamamen kendi evinde olma duygusunu hissettirir. Bu bana gıpta edilecek bir durum gibi geliyor ve izlenimimin sağlam bir temeli olduğu düşünülse iyi olur.

İbn Haldun tarzı toplumsal bağlılık ve toplum-tanımlamasından Durkheim tarzına geçiş her zaman bu kadar şanslı olmaz. İnsan belki de geleneksel durumu idealleştirmemelidir. Düzenin yerel, akrabaylatarif edilmiş gruplarla sürdürülmesi gerçeği kolektif hak ve cezayı törel olarak kabul edilebilir hale getirdi - başka bir deyişle, insan kan davasıyla 'birlikte yaşamayı' becerdi. Bu zamanından önce ölümün trajedisini azalttı mı? Kabileye dayalı ve kavgalı toplumlara dönmeyi tercih etme hakkımız olmadığından bu soruyu sormamız gerekmiyor.

Ancak Mağrip toplumunun insanı geleneksel durumu idealleştirmeye sevk eden özellikleri olduğu doğrudur. Mağrip dünyadaki en çarpıcı güzellikte olması gereken halk mimarisine sahiptir. Ancak dağ ya da vaha köylerinin güzelliği yalnızca geleneksel örgütlenme biçimlerinin toplumsal estetiği olarak tanımlanabilecek örüntülerle bütünlenir: klanlık, kutsal yer, bayram, pazar, hac, gibi tabii unsurlarla dokunan kallavi örüntüler insan işbirliğinin karmaşık gayelerini en mükemmel

araç ekonomisiyle başaran büyük güzelliğin toplumsal motifleriyle sonuçlanmıştır.

Bu insanın geri getiremeyeceği bir güzelliktir. Ancak sosyologlar onun eksiksiz bir hatırasını korumak için ellerinden geleni yapmalıdırlar.

Ulus Olmanın Bedeli

Geleneksel olarak Mağrip ve Ortadoğu'ya yayılanlar gibi merkezden uzaklaşmış, bölgesel olarak ifade edilen toplumdan, merkezi, kültürel açıdan homojen bir devlete -kesin sınırları ne olursa olsun, 'milli bir devlete'- geçiş bazen korkunç bir bedeli gerektirebilir. Önceden, güçsüz geleneksel devlet tarafından hoş görülen ya da istifade edilen kültürel ve dinsel çokçuluğu bağımsızlık-sonrası modern koşullarda sürdürmek zordur. Bu tür koşullarda eski çokçuluğun yaşaması zordur. Bunu idealleştirmeyelim: genellikle nefreti, bazen baskı ve vahşiliği beraberinde getirir. Ancak şöyle ya da böyle, yararları her neyse, doğru bir tercih gibi görünmez.

Endüstriyel toplum ortak bir okuryazar kültürle devingen bir toplumu öngörür; başka bir deyişle, kimlik simgesinin vatandaşlarının çoğunun ortak kültürü olduğu 'milli' devletleri doğurur. Böyle bir devlet bu kültürün, okuryazar bir düzeyde, kuşaktan kuşağa iletilmesini denetler. İnanmış bir eşitlik yanlısını tatmin edecek derecede bir eşitlikçiliği olmasa da çoğu endüstrileşme-öncesi toplumdan yine de daha eşitlikçidir. Kendi alt grupları ve kendi toplumsal katmanı arasındaki derin, köprü kurulamayan, kültürel olarak belirginleşmiş çatlaklara düşmandır. Dar bölgesel konuya döndüğümüzde - Tunus'ta ne içten ne de komşularıyla daha büyük bir birimde birleştiğinde bu tür derin

çatlaklar görünür. Bu nedenle endüstriyel toplumun doğasında olan buyrukları doğru olarak yorumluyorsam, bunlar Tunus'a çok geniş bir hareket sahası bırakır: ayak diredığinden yaşayabilecek bir birimdir ve daha büyük bir birim içinde sosyolojik olarak da böyle kalacaktır. Kesin sınırlar insan tercihine ya da tarihsel tesadüfe bırakılır: bu sınırlar kendilerine dayatılmaz.

Zamanımızdaki büyük toplumsal trajedi, çoğulcu, yerel olarak ya da başka türlü alt bölümlere ayrılmış bir İbn Haldun dünyasından, kültürel açıdan daha homojen ancak ekonomik olarak daha çeşitlenmiş Durkheim dünyasına geçişin yumuşak bir tarzda olmadığı zaman, yükselerek ortaya çıkıyor. Geniş bir toplumla önceden kültürel olarak alt gruplara ayrılmış topluluklar aniden kültürel olarak homojen, hudutları belli münhasır toplumlara dönüşüyor.

Ancak hikâyenin sonu bu değil. Endüstrileşmiş ya da endüstrileşmekte olan dünyamızın tuhaf bir uluslararası durumluyla bu trajedinin altı çiziliyor. Uluslararası açıdan, günümüz dünyasının politikaları İbn Haldun'un döneminde kabileler arası yürütülen ilişkilerle neredeyse aynıdır. Onun öne sürdüğü gibi barışı koruyacak bir ortam yoktur. Her toplum savunması için kısmen kendi gücüne kısmen de klanların riskli gruplaşmaları gibi seyyal, değişken ve güvenilmez ittifak sistemlerine dayanır. Manhattan Adasının Doğu Yakasındaki kabileler-arası kutsal tapınaktaki oylamayla, geleneksel Mağrip kabilelerinin azizler türbesindeki ortak yemini farklı değildir. Rekabet halindeki grupların bağlılığı, iç farklılıklarının yoğunluğu onları oylamada, ortak yeminde kavgaya davet ederek test ediliyor.

Böylesi koşullarda, dahili açıdan tamamen merkezileşmiş ve İbn Haldun toplumuna hiç benzemeyen modern toplumlar kavgalarının

hallolması için kan davasına zorlanıyor. Kan davası, grupların üyelerini rakip gruptan herhangi bir üyeden ayrım gözetmeksizin öç almaya mecbur tutmaya karşılıklı olarak mecbur olduğu bir mekanizmadır.

Bu yöntemi kabile toplumu için bile idealleştirmeyelim. Akrabalarının onun çoluk çocuğuna ve eline bakanlara (daima?) kesintisiz destek sağlayacağı gerekçesiyle, ölümün kabile insanı için bizdekinden daha az trajik olduğunu ileri sürmek küstahlık olacaktır. Üstelik, bu mekanizmanın etkililiğini de idealleştirmeyelim. En fazla, çok büyük kabilelere çok az kayıpla nispi bir istikrar ve huzur sağlayabilir. İnsanda kabile kan davası bilançolarının gerçekten yüzlerce yıla uzanabileceği ve çift rakamlara ulaşmayacağı izlenimi vardır. Hadramut'ta yaptığı alan çalışması çerçevesinde, bir kan davasının halledilmesi için yapılan görüşmeleri inceleyen ve ölümlerden birinin nedenin -o bölgede uzun, çok uzun zamandır kullanılmayan- bir ok olduğunu duyduğunda şaşkınlığa düşen bir antropolog hatırlıyorum. Başka bir deyişle, karşılıklı öldürmelerin hesaplaşmaları kimsenin aritmetiğini zorlamadan, çok geride kalmış askeri teknoloji dönemine uzandı. Bu açıkça ekonomik ve nispeten insani bir sistemdi. Başka yer ve zamanlarda, kan davaları kontrolsuz bir biçimde tırmanabilirdi.

Ancak bunlar, İbn Haldun'un kabile koşullarında söylenip yapıldığı zaman, kan davası kabileler arası düzenin sürdürülmesinin tek yöntemi olarak göründü ve tek tercih olarak görünmenin dışında ahlaki açıdan da kabul edilebilir bir görüntü kazandı.

Günümüzdeki trajedi, Durkheim toplumlarının bir İbn Haldun kan davasında karşı karşıya geldikleri zaman ortaya çıkar: daha önce geniş bir dünyanın parçaları olan toplumlar, tanımladığımız gibi münhasır bir coğrafyayı ve nispeten homojen bir nüfusu kontrol eden 'ulus' dev-

letler oldukları zaman (gönüllü ya da zoraki göçlerle ve eğitim kaynaklı 'kültürel etkileşimle') ve aynı zamanda aralarındaki ihtilaf - dış arabulucu grupların olmaması nedeniyle-kan davası yöntemiyle, yani kurbanların karşı kamptakiler arasından rasgele seçildiği bir intikamla çözülmek durumunda kalındığı zaman görülür. Bu artık ahlaken hoş görülebilir bir durum değildir.

Herkesin bildiği gibi, bu düzeni gösteren tablolar dünyanın birçok yerinde görüldü: İrlanda'daki Katolik ve Protestan, Kıbrıs'taki Türk ve Yunan ya da daha önce, şimdi Türkiye olarak bilinen ana karada Türk ve Yunan ilişkileri buna örnektir. Ancak bu tür karşı karşıya gelmenin en şiddetli ve en trajik olanı kuşkusuz şimdiki 'Ortadoğu ihtilafıdır.'

Bunun ortaya çıkması muhtemelen kaçınılmazdı. Milletten ya da parça toplumdan hudutları belli 'ulusal' kültürel olarak homojen bir topluma geçişte 'hakların' çatışması kaçınılmazdır. Basitleştirilmiş bir modelde, iki tarafın da önceki çoğul topluma ait bölgenin tümünü ve aynı zamanda onun içindeki üst bölümlerin ayrıcalıklarının ve itibarının tamamını isteyerek ihtilafa düşeceği düşünülebilir. Bir tür göz yanılmasıyla, bir toplumun İbn Haldun dünyasından Durkheim dünyasına geçişle ilgili olarak kayıpların hiçbirini üstlenmezken, avantajların tümünü sağlayabileceği zannedilebilir. Eski kıdemlilerin erozyonu bir yerde itibar kaybı ve bu nedenle bir aşağılanma duygusu yaşatacaktır; yeni kültürel açıdan homojen birimlerin arasındaki sınırın çizilmesi eski ölçüte göre kaçınılmaz olarak bir toprak 'kaybı' anlamına gelecektir.

İhtilaf muhtemelen kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır ya da her nasılsa, sosyolojik kavramayla öyle görünmesi sağlanabilecektir. Modern öncesi çözüme tekabül eden mutlak bir status quo ante ye dönüşü savunanlar son derece iyi niyetle konuşabilirler, ancak korkarım hayali

bir umut peşindedirler. Ancak ister kaçınılmaz isterse makul olsun, iki modern, okuryazar, endüstriyel toplumun, kabile toplumu yöntemleriyle karşı karşıya geldiği durum konuşulamayacak kadar trajik kalıyor. Niçin olmak zorunda olduğunu anlayabilirsek, belki devam etmesi gerekmediğini de anlayabiliriz.

3

İslam'da Geleneksel Sonrası Biçimler: Çim ve Ticaret ve Oylar ve Yerfıstıkları

Doğubilimciler metinleriyle meşguldür. Antropologlar köylerdedir. Doğubilimcilerin İslam'ı yukarıdan, antropologların aşağıdan görme eğiliminde olmaları bunun doğal sonucudur. Bir Müslüman ülkesinde uzmanlaşan bir antropologun yaşlı ve tanınmış bir İslam âlimiyle ilk karşılaşmasını anlattığını hatırlıyorum. Yaşlı âlim, Kur'an'ın Müslüman dünyasında farklı yerlerde farklı şekillerde yorumlandığını ileri sürer. Genç antropolog bunun zaten aşikâr olduğunu ifade eder. Yaşlı adam 'aşikâr, aşikâr?' diye tekrarlayıp sinirli bir biçimde araya girerek 'Bunu saptamak yıllarca süren ciddi bir araştırmayı gerektirdi.' der.

Öyküden çıkarılacak birçok ders vardır, ancak bir tanesi Müslüman uygarlığının çeşitliliğinin bilim adamları ve alan çalışması yapanlar tarafından bol miktarda belgeyle iyi tespit edilmiş bir gerçek olmasıdır ve artık ilave belgeyi gerektirmemesidir. Zamanında, bu gerçek İslam'ı görünürdeki değeriyle alan ve Müslüman yaşamın bir Kitabın ve onun emirlerinin uygulamaları olması nedeniyle Müslüman uygarlığın homojen olacağını varsayan basitçi yaklaşıma karşı kuşkusuz bir düzelticiydi. Artık bu görüşün tartışması yoktur. Tezin artık bir tez olarak değil, bir homojenlik problemi olarak yeniden öne sürülmesinin zamanı gelmiştir. Tartışılmaz çeşitliliğe karşın, Müslüman toplumların birbirine benzemesi önemli bir unsurdur. Örneğin, geleneksel siyasal sistemleri modern dönem öncesi Hıristiyanlıkta olduğundan çok daha

fazla tek türe yakındır. En azından Müslüman toplumların en fazla olduğu, Orta Asya ile Afrika'nın Atlantik kıyıları arasındaki ana blokta, kartların aynı ve sınırlı bir paketten dağıtıldığı izlenimi vardır. Eller çeşitli olsa da paket aynıdır. Kazandığı kadarıyla bu homojenlik kuramsal olarak bir Kilisenin ve bu nedenle İnanç ve Ahlak üzerinde merkezi bir otoritenin yokluğuyla, çok daha şaşırtıcıdır. Bu homojenliği güçlendirebilecek belli bir araç yoktur.

Paketten çekilen kartların modern bir bağlamda dağıtıldığı zaman meydana çıkacak tuhaflıkların bazı örneklerini incelemek için bir başlangıç olarak, bu paketteki temel kartlardan bazılarını fazla düşünmeden, tecrübe kabiliden teşhis etmek denemeye değer.

İslami toplumsal belirtiler bütünü olarak adlandırılabilecek unsurlar iki ana grupta toplanır: çevresel/teknolojik ve ideolojik. Bunlar kabaca ve hemen (ve muhtemelen kanıtlanmış varsayılarak) tarif edilerek, modern ve Batı dünyasının İslam üzerindeki etkisinin önündeki koşullar olarak geleneksel bağlama gönderilir.

Çevre ve teknik: Hindukuş ile Atlantik arasındaki Müslüman toplumlar kentli, okuryazar, merkezi olarak yönetilen, ticaret ağırlıklı toplumlarla, kabile toplumlarının bir arada bulunmasıyla tanımlandı. Kabileler kısmen ya da tamamen merkezi yönetimden muaf olduklarından ve içlerindeki düzenin sürdürülmesinin hâlâ, büyük ölçüde genellikle akrabalık olarak anlaşılan yerel gruplara bırakılmasından dolayı kırsal topluluklar olarak tanımlanabilir. Müslüman uygarlığının çok çarpıcı bir özelliği kabilelerin sayısal ve siyasal önemiydi. Kabileler Hıristiyanlık ya da Hinduizm sınırları üzerinde bilinmez değildi - ama çok daha az önem taşıyordu. Bu gerçek günümüzde -T. E. Lawrence, Kuzey Batı Hududu ya da Beau Geste imajı denilebilecek- fanatik biçimde sarık kullanan deve üzerindeki kabile mensubuyla Batılı yaygın Müslüman

klişesinde yansımasını buluyor. Bu kuşkusuz içerden, bir kentli inancı olarak, çöl ve dağ ortamının okuryazar olmayan çevresinde ancak güçlükle uygulanabilir görüldüğünden İslam için çarpıcı bir tezattır.

Bu tanımlama Müslüman toplumların teknik ve kurumsal donanımları çerçevesinde başka biçimde ifade edilebilir. Okuryazarlığı, kent yaşamını, uzun mesafe ticareti ve merkezi otoriteyi öngördüler. Ancak aynı zamanda, kabilelerle bir ekonomik ve dinsel toplumu oluşturmalar da, merkezi gücün ve şehirlerin, sınır dışındaki kabileleri etkili bir biçimde kontrol edemediği gerçeğini de düşünmek ya da bu gerçekle yaşamak zorunda kaldılar. Bütün bunlar bir nüfus düzeyinin, yeterince insanı marjinal dağ ve çöl bölgelerinde yaşamaya ve orada kafi derecede bir tehdit oluşturmaya zorladığını göstermektedir. Merkezi güç kabileleri etkili bir biçimde itaate zorlayacak uygun teknik ve örgütsel kaynaklara sahip değildir; aynı zamanda kabilelerin genel çevresel yapısı kentsel uzmanlığa ve pazarlara gereksinim doğuracak durumda olduğundan kentlerle teması sürdürmeye devam ederler. (Platoncu ifadeyle kabileler kendine yeten ve yalın kentlere değil şişirilmiş olanlara benzer bu nedenle otarşi onlara göre değillerdir. İbn Haldun'un dikkati çektiği gibi -ve Batı bölgelerine şaşırtıcı gelen- ekonomik açıdan kentler kabilelere değil kabileler kentlere muhtaçtır.) Bu ekonomik gereksinim törel çevre denilebilecek unsurla artar: kabile mensupları, okuryazarlık aracılığıyla, kesinlikle bir kent temeli olması gereken dinle özdeşleşir. Bu unsurlar kent temelli yönetimle kabilenin karakteristik biçimdeki zorlu ortak yaşamının yolunu açar.

İslam'ın dağıttığı ideolojik kartlar nelerdir? En önemlileri şunlardır: kitaba dayalı, tamamlanmış, (yani nihai olan) bir inanç hazırdır ve ilavelere ya da yeni peygamberlere yer yoktur; ayrıca ruhban sınıfı için bir teminat olmadığından dinsel fark yoktur ve üçüncüsü, akabinde devlet

olan, hızlı başarılı fetihlerin dinsel olarak başladığından Tanrı'nınkiyle Caesar'ınki arasında, Kilise ve Devlet arasında ayrıma gerek yoktur. Bunlar İslam varlığının başlangıcındaki yüzyıllarda sabit biçimini aldığı zaman ortaya çıktıklarından, temel verilerdir.

İslam, ırkı ve toplumsallığı aşar: İnancı herhangi bir toplum ya da topluluğun (bütünüyle iman sahibi toplum dahil) inanışlarıyla eşitlemez. Ancak toplumsal olan üzerindeki yargıya iştirak edebilen toplumsallık ötesi gerçek bir "kitap"tır, ayrıca sünnettir -bir kurum değil kaydedilmiş bir Vahiydir. Bu nedenle İslami içerme herhangi bir politikaya ya da kuruma açıkça bağlı değildir. Ancak aynı zamanda bu içerme herhangi bir devlet/kilise muhalefet geleneğinden destek ya da takviye alamaz. Erken toplum hem devlet hem kiliseydi ve bu nedenle devleti ele geçirmeden çok önce kendini örgütleyen bir inancın yaptığı gibi, bu ayrım asla tam anlamıyla ortaya çıkmadı. Devleti ele geçirmeden önce örgütlenme gereksinimi duyan ve böyle yapmak için örgütlenen Şiiler Tanrı'nın ya da Sezar'ınkine ilişkin değil, gerçeği kendisine saklarken Sezar'a duymak istediğini anlatmanın hoş görülebilirliğiyle ilgili bir kuram geliştirdi.

Bütün bunların sonucu toplumsal olanı yargılayan toplumsallık ötesi standardın bir Kilise değil bir Kitap olmasıdır. Bu daha sonra, bunun için açık bir berat olmasa da, kitabın okuryazar yorumcularının işbirliklerinde ya da olabileceğinin en iyi biçimiyle ortaya çıkan ruhani liderlikte toplumsal olarak somutlaştırılabilir.

Sahne budur, güç oyunundaki mevcut siyasal ve doktrine dayalı hareketleri sınırlayan unsurlar bunlardır. Böyle bir çerçevede tercihler nelerdi? Bu koşullarda siyasal meşruiyete uygun egemen unsurlar şunlardı:

Toplumsal Mutabakat	Kutsal Kitap	Örgütlenme, Liderlik, Soyluluk

Bunlar Sağ kanattan Sol kanada uzanan bir yelpaze içinde yer alar mevcut üç temel unsurdur. Kutsal kitap genel olarak ortak zemindir çok az aşırıcı, onun otoritesini ya ruhani liderlikleri (Sağ'da) ya da İc ma'i Ümmet (Sol'da) adına gerçekten askıya alacak kadar ileri gider Sağda ve Solda (özellikle Sağda) böyle aşırıcı sapmalar ortaya çıkst da genellikle nadir görülür. Aşırı bir Sol sapma, bu anlamda, kitabır önemsenmemesine yönelik toplumsal bir mutabakatın yolunu açacak tır; aşırıcı bir Sağ (ve olduğu bilinmektedir) bir bireyi Tanrılaştıracak ve onun "Kutsal Kitap"ı geçersiz kılmasına izin verecektir. Burada 'Sağ' ve 'Sol' aslında eşitlikçiliğe karşı hiyerarşi ve kalıtsal eşitsizlik koşullarında tanımlanıyor. Bu ikisi arasındaki gerilim İslam'a mahsustur: eşitlikç unsur İnancın evrensel, kitabi, kendine davet eden, ruhban sınıfı olma yan unsurlarının doğasındadır. Eşitlikçi olmayan unsur, büyük ve kar maşık örgütlerin doğasındadır ve İslam'da oluşan toplumların akrabı kaynaklı toplumlar oldukları ve öyle kaldıkları gerçeğinde dile getiril mektedir. Geleneksel olarak, tarihçiler tarafından bu ihtilafın kökenine ilişkin biraz çelişen iki aykırı kuram belirleniyor: birisi, eşitsizliğin al tındaki temel nedenin erken fatihler ve onların fethedilen ve sonradan dine dönmüş olanlara karşı ayrıcalıklarını sürdürme arzusudur; diğeri eşitlikçilik, Arap kabile geleneklerinden doğarken, eşitsiz yaklaşım dir değiştiren İranlıların monarşik mirasından kaynaklanır.

Kökenler bizi bu bağlamda ilgilendirmiyor. Bizi bu gerilimin bu durumun doğasında olması ilgilendiriyor. Uygulamada aşırıcılık, ılım lı Sol ve Sağ konumlardan - kutsal Kitap kültünün, bir Toplum ya da Liderlik kültüyle (ve bu nedenle hiyerarşi ve örgütlenme kültüyle) ka rışımı olan konumlardan daha nadirdir.

İlginçlik, gerilim ve ihtilafın -sınırlı ve sınırsız dememi gerektirecek- iki ayrı biçimde sürdürülebilmesidir. Kronolojik olarak Sınırsız olan önce gelir, sınırlı olan sonra daha yaygın hale gelir. Bu ardışıklığın nedeni doğru görünmektedir. İhtilafı Sınırsız biçimde sürdürme yöntemi sınırların, kısıtlamaların henüz açıkça ortaya çıkmadığı ve bu nedenle elebaşıların nispeten aşırı konumlara itildiği erken durumun sonucudur. Tehlikeyi işaret edecek ve önlemi teşvik edecek belirtiler yoktur. Öte yandan, sınırlı tarz, belli bir olgunluğun, elebaşıların saygı gösterdiği ve kolayca çiğneyemedikleri ve çiğnemedikleri iyi bilinen ve kabul edilen sınırların ortaya çıkmasının sonucudur. Başlangıçta, sınırlar dayatılmadığından ihlal edilebilirlerdi. Sonra, sınırlar iyi bilinir ve saygı duyulur hale geldiğinde dinsel-siyasal oyundaki ortalama katılımcı -ve katılımcıların muazzam çoğunluğu doğal olarak sıradan ve alelade insanlardır- onları ihlal ederek kendisine sapmışlık damgasının vurulmasını göze alamayacaktır. Vahyinin tamamlandığına inanan kitabi bir din doğal olarak oyundaki olası hareketleri sınırlandırma eğilimindedir.

Somut tarihsel koşullarda - İslam'ın erken yıllarında, eşitlikçi ve eşitlik yanlısı olmayan kartların önünün tıkanması, dinin kabul ettiği ilkelere aykırı Harici ve Şii mezheplerinin ayrı ayrı ortaya çıkmasının yolunu açmıştır. Bu eğilimler normal koşullarda aşırıcı olmaya da kişi kültünü ya da "icma'i ümmet"i onun nihai sınırlarına itmeye de gerek duymaz (Şiilikte kişiliğin Tanrılaştırılmasının mevcudiyeti ve ara sıra ortaya çıkması gerçeğine rağmen). Normal dönemlerde, her iki ilke de kitabın ve hadislerin kabulüyle kaynaştırılabilir.

Oyun için bildik ve tesis edilmiş sınırların olmaması nedeniyle, bu iki eğilimin sonunda sınırsız -esas toplumun ve birbirlerinin gözünde kabul edilmiş dinsel ilkelerden sapmış görünen- mezhepler olmaları

erken dönemin ilginç özelliğidir. Eğer eşitlikçi ve örgütsel ilkeler arasındaki gerilimin durumun doğasında olduğu iddiamızda haklıysak, bu gerilime sonraki yüzyıllarda ne oldu?

Temel olarak, insanlar onu sınırlar içinde nasıl tutacağını öğrendi: net sınırlar ortaya çıktı ve net olduklarından, daha kolay uygulanabilir sınırlardı. Başlangıçta yelpazenin iki ucundaki iki sapkın mezhep arasında -Hariciler ve Şiiler- ortaya çıkan gerilim sonraki aşamada cemaat içinde ulema ve mutasavvıf arasında çıktı. Sosyolojik açıdan ifade edersek, mutasavvıf bir liderlik, kişi kültü müptelasıdır. Bunun kendisiyle birlikte kaybolmasına izin vermez ya da onun lideri ortodoksi içinde nasıl kalınacağını bilir. Henüz derinden ya da kalıtsal olarak bir ruhani statü ayrım iddiasında bulunmayan Ulema cemaatinin üyesi, toplum içinde ayinlerle ilgili olmayan bir kâtipler-hukukçular-ilahiyatçılar loncasına, toplumsal düsturun muhafızları ve tefsircilerine sahip olarak, kitabın hâkimiyetiyle toplumun hâkimiyeti arasında uzlaşma zemini sağlayan bir geleneğin üyesidir.

Bütün bunlar, karşı çıkılamaz olmalarının kesinliğine karşın, orijinal değildir. Ancak geleneksel, modern öncesi durumun dinsel-siyasal yaklaşımların, toplumsal meşruiyet tiplerinin olası belli bir kanat açıklığını ürettiği tarza yeniden bakmak gerekliydi. Belirtildiği gibi eşitlikçi inançla eşitlikçi olmayan toplumsal gereklilik arasında aynı temel gerilimin ürettiği birisi geniş diğeri dar, iki açıklık vardır, ancak bir açıklık *dépassait les limites* (sınırların ötesine geçmek, Fr., y.h.) ve rakip sapkınların terimleriyle dile getirildi ve diğeri sınırlar içerisinde kalmayı becerdi. Görebildiğim kadarıyla aynı gerilimin sınırları niçin bazen aşıp bazen aşmamasının temel nedeni yalnızca bu sınırların net olarak çizilmesi ve de bir dönem ve olgunluk meselesiydi. İslam'ın erken dönemlerindeki hareketler bütün toplumun idaresini topyekûn üstlenmeye

yönelik çaba harcayacaktı ve sonuçta sınırsız sapkınlar ortaya çıkacaktı, sonraki yüzyıllarda, Toplum tamamen idare-üstlenmeye uygun biçimde, son derece istikrarlı ve sağlam göründüğünde, inanç içindeki daha ılımlı iddialarla genel olarak kendilerinden hoşnut kaldılar.

İslam içindeki mutasavvıf hareketlerin kökenleri ve köklerine ilişkin çeşitli yaygın kuramlar vardır: Hıristiyanlıktan kaynaklanan mistik geleneklerin etkisi; Hindistan; İslam öncesi Ortadoğu düşüncesi; yerel kültler; skolastik İslam'ın yavanlığına bir tepki; yabancı tecavüze karşı bir tepki; Bu çeşitli kuramlarda önemli unsurlar bulunduğundan kuşku yoktur. Ancak en önemli unsurun, en azından sosyolojik olarak, kaçınılmaz dinsel liderlik ve örgütlenme gerekliliği olduğu görünmektedir. Resmi İslam bunu ancak sınırlı bir ölçüde sağlayabilir. Devlet bunu Osmanlı İmparatorluğu gibi güçlü olduğu zaman, dinsel örgütlenmeyi yönetimsel otoriteyle bağlantılandırarak yapabilir ve üstelik ancak sınırlı türde bir liderlik sağlayabilecek yasal 'okullar' kâtipler-hocalar-hukuk âlimleri camiası hazırlayabilir ve hazırlar. Çok sayıda olmaları nedeniyle onaylamayı yönetmekten daha iyi yapabilirler ve âlimler olarak ağırlıklarını yalnızca serpilebildikleri ve saygı gördükleri bir çevrede hissettirebilirler. Ancak Müslüman toplumların çevresel ve askeri dengesini, kabile ve kent ortak yaşam tarzını yeniden düşündüğümüzde, Müslüman dünyasının her yerde, âlimler açısından meşru olan okulları kollayan ve üyelerini liderlik sorunlarına uygun hale getiren bir ortam sağlamadığını da, daima güçlü bir devleti tercih etmediğini de görürüz. Tasavvuf, kabiledeki, köy ya da kentteki, yönetim ya da anarşideki genel geçerliliğinin çok ötesinde, Şiilikten farklı olarak, normalde ortodoksinin sınırlarını aşmayan bir liderlik kuramı, terminolojisi ve tekniği sağlar. Tasavvuf bir tür tersten reformasyondur. Kilisenin benzerini yaratır.

Geleneksel toplum için bu kadar yeter. Eski İslami hareketlerin m dern koşullara uyum sağlamasının iyi belgelenmiş iki örneği özellik ilginçtir. Bu iki örnek de yelpazenin Sağ ucundan, örgütsel olarak ka maşık ve eşitlik yanlısı olmayan hareketlerden çıkmıştır. Birisi tasavv diğeri Şiiliktir: başka bir deyişle, birisi daha eskidir ve kavramsal ol rak, sınırların dışına taşar ve diğeri, Ortodoks, Sünni cemaatin içinc kaldığını iddia edebilir. İkisi de modern dünyada başarı öyküleridir her iki olayda da başarı mantıkla hayli çelişkilidir. Genel olarak sö lemek gerekirse, modern dünyanın koşulları, tümü de İslami dins yelpazenin ılımlı 'Sol'unda bulunan okuryazarlık, itidal, ussallık, resr eşitlik unsurlarını öne çıkarır. Modern dünya tasavvufu tercih etm ve Şiilik; bir bakıma kendi görece söylemini savunsa da, kesinlikle b siyasal güç olmamıştır ve belirgin, ayırıcı özellikleri aşikâr bir biçimc sergilenmemiştir. İnsan Şiiliğin içinde sola doğru zımni bir değişme o duğundan kuşkulanıyor.

Burada nispeten aşırı iki hareketimiz vardır, ikisi de modern dü yanın iddia edilen ussal, üretime dayalı ve eşitlikçi ruhuna özellik uyum sağlamamıştır. Ekonomik gelişmenin izleyen kültü ya da sömü geci ticari tarzın soğuk rüzgârı altında ikisinin de işlerinin bozulma mahkûm olduğu söylenmelidir. Modern dünyayı hoşlukla karşılama için iyi bir nedenleri olmadığı gibi ondan korkmak için de yeterin sebepleri olmuştu. Bu özel Şiiler ve mutasavvıflarla, yaygın sosyoloj kuramın sofu girişimcileri arasındaki herhangi bir benzerlik heme reddedilecek kadar tesadüfi değildir. Ancak söylemesi tuhaf olsa d bu özel hareketlerin ikisi de yalnızca çağcıllığa sağladıkları uyum baş rısıyla ünlenmediler, başarılarını her şeyin ötesinde parlak ekonom performansa borçludurlar. Bu üzerinde durmaya değer bir çelişkidir.

Müslüman yelpazenin Şii bölümünde -başka bir deyişle, âlimler aracılığıyla sağlanan mutabakattan çok, kişi kültüne doğru dönen İslami bölümde- ilave farklılıklar ve çekişmeler vardır. İsmaililer aşırıcılığa eğilimlidir. Bernard Lewis genel olarak Şiiler hakkında yazıyor: 'tekrarlayan özellik, mucizevi güçleri olduğuna inanılan kutsal adamın kültüdür. Ona atfedilen inanışlar arasında imamların Tanrılaştırılması, ruh sıçraması ve sefahat - bütün yasaların ve sınırlılıkların kaldırılması vardır.[1] Düzgün, başarılı girişimciler malzemesinin olmaması ve bütün hukukun askıya alınması - mucizeler beklentisi!

Bu genel anane içinde İsmaililer ılımlılar arasında değildirler:

> İmam, İsmaili doktrin ve örgütlenme sisteminin, sadakat ve eylemin merkezidir. İmamlar kendileri gerçekten mükemmelmiş gibi, mükemmel olarak telkin edildiler ve yanılmazdılar. Öyle ki (imam) bilgi ve otoritenin - özel (gizil) gerçeklerin ve kesin ve tartışılmaz itaati gerektiren emirlerin kaynağıydı.[2]

Bunlar büyük iddialardı. Bunların siyasal kurama yansımaları açıktır:

> İnsanların bir imam seçmeyi düşünmesi küfürdür. O Tanrı tarafından ilham edilir, imamlar mükemmel günahsız varlıklardır. İmama sorgusuz itaat edilir...[3]

Siyasal uygulamalara yansıması daha da açıktır. Kendinizin ya da Liderinizin 'yanılmaz... (ve) Tanrı kelamının uygulayıcı' olduğunuza inanıyorsanız, o kadar ehil olmayan mevcut liderlere karşı, devrimin açık bir meşruiyetine sahip olursunuz. Bu nedenle bu liderlerin bakış

---

1 Bernard Lewis, *The Assassins*, Londra, 1967 ve 1970, s.24

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

3 H. S. Morris, *The Indians in Uganda*, Londra, 1968, s.67. İsmailileri izahımı büyük ölçüde bu harika kitaba borçluyum.

açısından, siz yalnızca kâfir olmaz, en kabul edilemez siyasal tehlike de olursunuz. Ve diğerlerine karşı böyle bir tehdit oluşturduğunuz için hayatta kalma şansızın o ölçüde azalacaktır.

Ve öyle de oldu. Beklendiği gibi, imamlıkta hak iddia eden çeşitli neseplerin çoğu şiddetle devre dışı bırakıldı ve yok oldular (yine Peygamber soyundan geldiklerini ilan eden, ancak aşırı siyasal ya da dinsel iddialarda bulunmayan ve Müslüman dünyasında muazzam biçimde çoğalan sayısız nesepler tamamen farklıdır). Şiilerin çeşitli alt bölümlerinin imamın gözden kaybolduğunu kapsayan farklı inanışları vardır: Bazıları yeryüzündeki son imamın gerçek kimliğini gizleyerek yaşadığına ve yeniden ortaya çıkacağına inanır, diğerleri imamın her kuşakta başka bir bedende ortaya çıkacağına ancak gizli kalacağına inanır. Neyse ki, bu neseplerden en azından biri yaşıyor ya da yaşadığına inanılıyor ve insan aklından üstün ve gizil değil, yaşayan ve kimliği belli birisi tarafından temsil ediliyor. Aynı zamanda ona atfedilen teolojik iddialarda bir azalma olmuyor.

Galiba tarihin oyunuyla, somut dokunulabilir bir imamla ayakta kalan ve son Ağa Hanların, liderlerinin, gayretleri sayesinde iyi bilinen ve popüler İngiliz (ve belki şimdi uluslararası) âdetlerini içine alan mezhep, Şia İmam İsmailiye mezhebidir. Hareketin modern tarihi 'ilk Ağa Han... tahta karşı başarısız bir isyanın ardından İran'dan kaçtığı' zaman, 1840'larda başladı.[4] Bunda şaşılacak ya da ilginç bir durum yoktur: bu Müslüman tarihinin normal yapısıdır. Dinsel bir çekim merkezine ve biraz kabile desteğine sahip bir lider merkezi güce karşı şansını dener. Genel olarak bu tür çabalar başarısızlıkla sonuçlanır. Lider talihsizse, yetersiz karizmasının gösterilmesi için kesilmiş kafası kent kapısında teşhir edilir. Şanslıysa kurtulmayı becerir. Bu seferki kaçmayı becerdi:

[4] *A.g.e.*, s. 68.

İngiliz Hindistan'ına. Orada İngiliz yönetimine değerli hizmetlerde bulundu ve bir aylık bağlanarak ve Ağa Han unvan verilerek ödüllendirildi. Bu sırada Bombay'da bulunan bazı yandaşlarının yanına yerleşti.

Ancak her şey yolunda değildi. İmamları için mezhebin üyeleri tarafından ileri sürülen mutlak ve bütün iddialar hatırlanırsa, kesinlikle beklenilebileceği gibi değildi. Eğer gerçek mükemmellik anlamında, tamamen yanılmaz, günahsız ve Tanrı kelamının uygulayıcısı idiyse yandaşları ancak kâfir olarak tanımlanabilecek bir tarzda davrandı. Kutsal ya da değil, onlar ondalık (aşar) ödemelerine itiraz ettiler ve günahsız olanı onları kıyamete değil, Bombay Yüksek Mahkemesi'ne havale etmeye zorladılar. Üstelik yaşayan kendi imamlarına karşı olan bu davacıların, düğünlere ve cenaze törenlerine Şia olmayan Sünni görevlilerin nezaret etmesi uygulamalarının savunulması konusunda, kendi adlarına, bazı ilginç savları vardı: bu uygulama henüz doğruyu görmemiş yönetime karşı iki yüzlü bir Şia davranışını resmen caiz gören, takiye dönemlerinde başlamıştı ve onlar şimdi Caesar artık düşman değil, tarafsız olsa da, bunu devam ettirebileceklerini hissettiler.

Tartışma çözümsüz kaldı ve 1866'da tekrar mahkemelere gitti. Sözde yandaşları arasındaki Ağa Han muhalifleri aslında hükümranlığı ve özellikle cemaate ait fonları kutsal bir lidere değil cemaate geçiren ve Şia olmayan bir konumu ileri sürdüler. Kuşkusuz İngiliz Barış ortamında dinsel egemenlik artık dünyasal bir iktidarı işaret edemezdi - ancak hâlâ mali gücü gösterebilirdi. Karar şimdi İngiliz yargısına kalmıştı.

Yargının kararı modern İsmailiye tarihinin dönüm noktasıydı. Şia İsmailiye dinsel bakışı açısından bu karar kusursuzdu ve cemaatin mülkünün vekillik sorumluluğu olmaksızın tamamen imama devredilmesiyle sonuçlandı. İsmailiye ilahiyatına bakılırsa daha azını yapamazdı. Yargıç Arnould'un sosyolojisinin İsmailiye ilahiyatı kadar sağlıklı olup

olmadığı sorusunu bir kenara bırakabiliriz.

O zamanki Ağa Han, Şia ilahiyatı ve İngiliz hukuku sayesinde yeni denetlediği zenginlikle, kendisine ve ardıllarına İngiliz yöneticilerle toplumsal temas sağlayan Hindistan prenslik tarzı bir yaşamın araçlarını sağlanmıştı. Üçüncü Ağa Han Avrupa'ya 1897 yılında gitti ve Kraliçe Victoria ile yemek yedi. Konumunu her nasılsa, İngiliz yönetici sınıfının, uluslararası zenginlik ve unvan aristokrasisinin bir üyesi ve kendi mezhebinin yeniden vücut bulan kutsal temsilcisi gibi sürdürdü. Onun ve ardılının öyküsü dünya basınında bilinmektedir. Şaşırtıcı olan fark edilmesi güç olmasa da onun sosyolojik ahlakının nadiren dile getirilmiş olmasıdır.

Şia ilahiyatı, ortodoksi sınırlarını aşsa ya da onun içinde kalsa da (mutasavvıflar gibi) İslam'ın 'sağ' kanadına yakındır. Bir kişiyi "Kutsal Kitap"ın zımni ve Toplumun açık zararına rağmen öne çıkararak onu Tanrılaştırmaya meyleder ya da Tanrılaştırır. Ancak geleneksel Müslüman dünyasında geçerli olan normal koşullarda, aşırı itaat iddialarının gücün toplumsal gerçekliğiyle dengelenmesi önemlidir. Mutlak ve topyekûn itaat iddiaları (kutsal konuma yakınlıklar olmasa da) fazla önemi olmayan küçük mutasavvıf şeyhler tarafından bile ileri sürülebilir. Ancak İslam içindeki 'normal' dini hareketler, kabile ve kent kökenli, fiziksel olarak ayrılmış ve kısmen anarşik bir çevrede gelişen dağınık bölgelerde oluşur. Yönetim hasım olabilir, öyle olsun ya da olmasın, yolculuk tehlikeli ve zordur. Bu koşullar altında ilahiyatın söyleyebileceği ne olursa olsun, liderin müritlerini ve tekkesini etkili kontrolü kaçınılmaz olarak gevşek ve güvenilmezdir: etkili kontrol, eğer birinin eline kalırsa, liderin yerel temsilcilerinin eline kalır. Lider çeşitli yerel liderleri maharetle yönetir ve ilişkilerini ayarlarsa ancak kendi liderliğini sürdürebilir ve ondalık toplamayı umut eder - aslında liderle

bağlantılarında yerel liderlere verilen itibar lidere boyun eğerek kaybettiklerinden az çok fazlaysa bu liderlik sürdürülebilir. Kuşkusuz lider konumunu güçlendirmek için siyasal gücü ele geçirmeyi deneyebilir. Bu özel amaç için kentli yandaşlarından çok kabile destekçilerine itibar edecek ve onları kendine bağlamaya çalışacaktır. Kentli yandaşları ziyarete gelebilir ve ondalık ödeyebilirler, ancak tahta ulaşmak için İbn Haldun'un vurguladığı gibi bağlı bir kabile grubunun desteğini kazanması şarttır.

O zamanki Ağa Han'ın kentli yandaşlarıyla karşılıklı ilişkisindeki zafiyet çok açık olarak yalnızca onların Ağa Han'ı mahkemeye gönderme istekliliğiyle ortaya çıktı. Kentli konumları onları açıkça dinde ılımlılık ve bariz biçimde flört ettikleri Sünni ortodoksi yönüne sevk ediyordu. Bütün bunlar Ağa Han'ın İran hükümdarına karşı ayaklanma girişimindeki tarz için geçerlidir.

Ancak şimdi durumla ilgili tamamen yeni unsurlar devreye girmeye başlamıştır: İngiliz Hindistan'ı mahkemelerin verdikleri hükümlerin hakkıyla uygulandığı etkili bir merkezi devletti. Bu nedenle Yargıç Arnould, Ağa Han lehine karara vardığında bu ne boş bir karar ne de sonu gelmeyen daha ileri davanın başlangıcıydı. Tersine bu meseleyi halletti. Üstelik İngiliz Barışı altında Bombay'ın büyük ondalık potansiyeliyle, vergiye daha müsait İsmaili tüccarları, sanki İran dağlarında bir yerlerde sürülerini güden kabile mensuplarından çok daha değerli yandaşlardı. Şans eseri, kabile mensupları imamı tahta geçirebilirlerdi, ancak bu taht artık çok uzaktı ve uzak yerlerden ondalık toplanması açısından bu kabileciler yararsız değillerse de en azından fazla bir değer taşımayacaklardı. Bombaylı tüccarlar ayrı bir meseleydi. Onların yardımı olmadan kimse tahtta hüküm süremezdi, ancak ondalıklara gelince - bu hepten ayrı bir meseleydi.

Yine de şimdiye kadar bu ondalıkların ödenmesine onayı yalnızca ilahiyat sağladı. yargıç Arnould'nun kararı mevcut ortak zenginliğe ve böylece liderin en üstteki İngiliz yöneticilerine ulaşmasını sağlayan bir yaşam tarzını benimsemenin araçlarına ilave oldu. Ve bu noktada, yeni bir toplumsal biçimin ayrıntılarıyla belirginleşmesine tanık oluyoruz.

Mahkeme kararından sonra, Bombay'ın İsmaili tüccarları şimdi sorumluluk şartı olmadan Ağa Han'a devredilen mevcut müşterek mülklerini muhtemelen geri alamazlardı. Bunu yapmaları için onları durduracak bir engel yoktu. Ancak bunu yapmadılar ya da en azından büyük bir bölümü yapmadı. Aynı noktada yeni bir durumun gerçekliği kafalarına dank etmiş ve onları daha dindar ve hürmetkâr bir yaklaşıma döndürmüş olmalıydı, yine de bunu kendilerine açıkça (eğer demedilerse) söyleyebilirlerdi.

Onlar iyi yönetilen bir devlette bir ticaret cemaatiydiler ve onların kutsal imamının yalnızca Tanrı'ya değil başka türlü çok uzak ve tam olarak anlaşılamayan İngiliz yöneticilere de ulaşma yolları vardı. Her küçük kutsal kişi Tanrı'ya ayrıcalıklı ulaşma şanına sahip olduğu iddiasında bulundu, ancak Lord Dufferin, İngiliz Genel Vali, toplumsal olarak daha özeldi. Çeşitli toplulukların çok karmaşık bir toplumda rekabet ettiği İngiliz Hindistan'ı gibi gerçek anlamda merkezileşmiş bir sömürge rejiminde yöneticilerle doğrudan gerçek temas inanılmayacak ölçüde önemliydi. Bu nedenle açıkça, Bombay'ın İsmailileri kendi eşitlikçi, Ortodoks, Sünni eğilimlerinin üstesinden geldiler ve insan mükemmelliği abartılarının çok farklı, neredeyse anarşik bir bağlamda (kendileri gerçekten anarşi ve disiplinsizliğe fazlasıyla ödün veren bir türe niyetli olduklarından) inceden inceye işlendiği bir ilahiyata geri döndüler. Ancak şimdi bedeli ödenecek bir karmaşa yoktu: İngiliz Hindistan'ı iyi yönetildi. Bu nedenle mahkemelerle güçlendirilen abartılı

iddialar cemaat liderlerine tamamen farklı bir şey yapmanın araçlarını verdi - yani yöneticilerle çimde ve polo sahasında bir araya gelmek. Bu yalnızca dünyevi bir havailik meselesi değildi. Toplumunu korumak ve onlara yardım etmek için yöneticilerin duyduklarını duyan birinden, güç ve bilgi merkezlerine ulaşma şansı olan birinden daha iyi yerde olan kimse var mıydı?

Bir dizi olaylar zinciri içinde gelişen (ve mümkün olanın en iyisi olabilse de orada nadiren etkili olabilen) bir ideolojinin, tamamen farklı ve tahmin edilemeyen bir dizi olaylar zinciriyle dikkat çekici birleşmesi bilinen öykü için gerçek bir sosyolojik ip ucudur. Kuşkusuz ardışık imamların evlendiği ve hareketin işleriyle bizzat meşgul olan -İranlı, İngiliz ya da "jet-set"- dikkate değer kadınlar büyük bir destekti. Başarı biraz bireysel yetenek ve enerji olmaksızın mümkün değildi. Ancak gerçek ip ucu başka bir yerde durur. İsmaililer gizli ve insanüstü bir imamdan çok yaşayan, aşikâr bir lidere sahip olmanın tarihsel tesadüfü olmadan bu başarıyı sağlayamazlardı. Kendi saflarında İran dağlık bölgelerindeki kabile mensupları gibi, kentli bir tüccar grubuna da sahip olmaları gerçeği bir tesadüf değildi. Çoğu hareket böyle farklı taraftarlara sahiptir. Ancak İsmaililer arasında, yeni tarikatta, mezhebin ağırlık merkezi yandaşlığın bu parçasına doğru kaydı.

İslami yelpazedeki ifadesiyle' sağ kanat' ilahiyat değerli olmaya devam etti. Mutabakatı, âlimlerin aracılığını gerektiren bir 'sol' cemaatin reform yapması, özellikle şiddetli ve süratli reform yapması, son derece zor ya da imkânsızdır. Bazı âlimler her türlü değişimde daima sapkın icat görecektir ve sonuna kadar gitmeyi denediğinizde toplum iç çatışmayla parçalanacaktır. Ancak lider yetkili ve kutsallığa yakın olursa, liderin şahsiyeti, Kitap ya da mutabakattan öte inancın özü olursa, liderin her zaman bu yöne eğilimli olduğu farz edilerek, reform nispeten

kolaylaşır. Ağa Hanların toplumsal ilişkileri onların değişim rüzgârının yönünü algılamalarına yardımcı oldu. Liderin bulduğu yeniliğine kim karşı çıkabilirdi? O halde liderliğin tek merkezde toplanmasıyla mümkün olacak çarpıcı gelişme için bir tür tamamen ruhani Stalinizm ya da ruhani bir Büyük Peter için ön koşullarımız vardır. Ve bu olayda, Stalinizm gerçekten ruhani olabilirdi ve fiziksel zorlama araçlarından tamamen farklı araçlar kullanabilirdi: merkezileşmiş sömürge rejiminde faaliyet gösteren, ticaretle uğraşan bir grup, siyasal temaslarıyla onlar için çok şey yapan ve bunu yapmakta ideolojik olarak meşrulaşan bir lideri izlemek için her unsura sahipti. Zorlanmaları gerekmedi Paris bir Mass'e (Aşai Rabbani) sahipse, o zaman İngiliz İmparatorluğu'nun ticaret fırsatları kesinlikle Şia ruh sıçraması, ardıllık ve kutsal liderlik ilkelerine değerdi, eğer zaten görünürde bir şekilde onlara bağlanmışsanız çok daha fazlası da olabilirdi. Neticede öyle oldu. İsmaililer girişimci meziyetleri ve gerçekten Weber yaklaşımının tersi bir ideolojiyi sergileyerek harikulade başarılı oldular.

Sömürgeciliğin bitmesiyle durum çok çarpıcı biçimde değişti. Müthiş ticari başarılarıyla şimdi daha da dağınık ve azınlıkçı olan azınlık ticari topluluklar korunmak için artık eski sömürge yöneticileriyle temasa ağırlık veren bir liderliğe güvenemezlerdi. Tersine bir azınlık olarak ve zengin olarak, kendilerine ekonomik ve toplumsal milliyetçiliğin doğal hedeflerini tesis ettiler. BM Mülteci Komiserliği resmi konumuyla kutsallığı birleştiren Ağa Han'ın açıkça ve görülebilir bir belirginlikte yandaşlarının koruyucusu olmaması 1972 Uganda krizinin tuhaf bir özelliğidir. Ancak önceki dönemdeki hareketin olağanüstü başarısının bir göstergesi bu hareketin çok daha kötü mevcut koşullarda bile iş yapabilecek kadar sağlam bir hareket olmasıdır.

Senegal'in müritleri yeni başarılı bir çalışmanın konusudurlar.[5] İsmaililer gibi onlar da özel bir Wirtschaftswunder* (ekonomi mucizesi Alm.) olarak ünlüydüler. İsmaililer kadar meşhur değildirler, ancak yine de onların ekonomik maceralarının rüzgârı Afrika geleneklerinin bir parçası ve uluslararası solun öfkesini çıkaracak bir biçimde başardıkları dini-baskıcı tarzın uzantısıdır. Yeni alanlar açarak, köylülerin çetin koşullarda, çok yetersiz karşılıklarla yeni, peşin parayla satılan bir ürün ekmelerine neden olduğu görülen sahip oldukları güç, ekonomik gelişmeyle ilgilenenleri de oldukça kıskandırmış olmalıdır. Bu kutsal Müslüman kişiler, İngiliz Yerfıstığı Projesinin çok kötü çuvalladığı işte başarılı görünürler. Bunu nasıl yaptılar? İsmailililerin olayındaki gibi gerçekten basit bir yanıtla açıklanması mümkündür: onlar yandaşlarını bu dünyada yerfıstığı yetiştiren siyahlar gibi çalıştıklarında cennete gideceklerine ikna ettiler ve onların saf yandaşları kendilerine söylenenleri yaparak 'feodal-dini' liderlerinin zenginlik içinde yaşamasını sağladılar. O kadar basitti!

Mürit dinsel tarikatın taraftarları genel olarak bir etnik gruptan, Voloflardan sağlandı. Voloflar, şimdiki Senegal Cumhuriyeti içinde güçlü bir devlet örgütlenmesine sahipti. Toplumları köylü orta tabakası ve üst kraliyet tabakası, saray ve savaşçı sınıfı ile aşağı ya da muhtemelen muğlak bir köle ya da uşak tabakalarıyla keskin biçimde katmanlara ayrılmıştı. Bu son sınıf normal olarak literatürde aşağı olarak geçer, ancak bazı Ortadoğu devletlerindeki yönetimsel ve askeri alanlarda köle kullanılması uygulaması gibi, konumlarının değişik değerlendirilebilmesi mümkün görünüyor. Beklenilebileceği gibi, üst tabaka ve köle tabakası, Fransızların 1886'da Kayro devletini yıktıkları zaman en fazla etkilenen tabakalardı.

---

[5] Donal B. Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal*, Oxford, 1970.

Fransız fethinden önce, Voloflar zaten güçlüydü ancak tamamen İslamlaşmamışlardı. Afrika zenci toplumlarında İslam'ın yayılması birçok biçimde gerçekleşir: Müslüman kâtipler yönetim için yönetimsel teknik yardımlar açısından önemli olabilir: ya da yönetime karşı muhalefeti haklı göstermek için ortaya çıkabilirler. İslam, göçebeler ya da tüccarlar tarafından yayılmış olabilir.[6] Voloflar arasında İslam, savaşçı aristokrasinin baskısından bunalan sınıflara cazip gelmiş görünüyor. Bununla birlikte Müslüman dinsel liderler ve yöneticiler arasında belli ki sıcak ilişkiler vardı.

Bu tarikatı kurmanın nasip olduğu insan Amada Bamba, 1886 Dekkilé Savaşı sırasında, Fransızlar nihayet yerli devleti yıktığı zaman, ancak bir avuç dolusu mürite sahipti. Bazı seyahatler ve iki sürgünden ve 1891 civarında, dinsel bir ifşaattan sonra, resmen büyük Kadiriye tarikatının bir yan kolu ve parçası olan hareketi, 1912 yılında, Fransız yetkililerle iyi ilişkiler kurmaya başladığı bir dönemde, yetmiş bin kişilik bir güce ulaştı. Büyümeye devam etti ve modern Senegal'in en büyük ekonomik, toplumsal ve siyasal güçlerinden biri haline geldi.

Bu nasıl başarıldı? Herhangi biri kurtuluşun anahtarına sahip olduğunu söyleyebilir ve Batı Afrika'da hırslı vaizler ve sihirbazlar eksik değildir. Bu son derece dikkat çekici başarıyı hangi özgül kristalleşme, hangi olayların ardışıklığı açıklar?

Donal Cruise O'Brien'ın mükemmel çalışması, yanıtı belgelerle, harikulâde bir biçimde açıklıyor. Fransızlar eski yerel devleti ve onun sürdürdüğü toplumsal hiyerarşiyi tamamen yıktı. Fetihleri aynı zamanda, peşin parayla satılan ürünlerin pazarlama şansını artırdı: bu tür ekimi teşvik ettiler ve kuşkusuz içindeki sömürge vergilendirmesi nakit bir gelir gereksinimi doğurdu. Volof toprakları içinde, eski düzende oyna-

[6] I. M. Lewis (ed.), *Islam in Tropical Africa*, Oxford, 1966.

dıkları rolü kaybeden toplumsal olarak yerinden edilmiş gruplar vardı. Yeni düzeni yeniden yaratmak imkânsızdı: Fransızlar tarafından ortaya çıkarılan ya da hoş görülen şefler eski yöneticilerle kıyaslanmayacak çok önemsiz kişilerdi. Dünyanın her parçasındaki yerlerinden edilen halklar örneğindeki gibi, din en makul alternatif örgütlenme biçimini sundu. Tasavvufi bir dini tarikat en kolay ulaşılabilecek model ve liderlikti.

Volof bölgesi içinde yerinden edilmiş bir nüfus vardı; ancak onun dışında ekilmemiş ve yerfıstığı ekimine uygun, pek kullanılmayan ve Fulani göçebelerinin yaptığı gibi nasıl sahiplenildiği pek belli olmayan topraklar vardı. Ve köklerinden koparılmış Volof için en açık çözüm bu yeni topraklara yerleşmek, yeni ve revaçtaki peşin satılan ürünün yardımıyla zenginleşmek, yeni demir yolunun yardımıyla gelişmek ve bu ekonomik girişime ilişkin yönetimsel onayla iyice rahatlamak olacaktı. Ancak bu o kadar da kolay değildi. Fulani topraklarında gecekondu yerleşimlerinde oturan Voloflar çok geçmeden Fulaniler tarafından saldırıya uğrayarak imha edilecekti. Onlara karşı, pek mümkün olmasa da, direnebilse bile muhtemelen nasıl başarılı bir şekilde yerfıstığının yetiştirileceğini bilemeyecekti. Eski Volof devletinin aristokrat ve köleleri gerekli beceriye ya da donanıma sahip olma durumunda değildi. İnsan ihtiyaçların ve maddi koşulların yerine getirilebilmesinden önce onları bir araya getirecek bir örgütlenmeye ihtiyaçları vardı.

Mürit başarısının anahtarı buydu. Kolayca anlaşılabilecek (aşina olduğundan) ve yeni üyeler dahil edilebildiğinde kolayca genişleyebilecek örgütlenme tipinin çerçevesine sahipti. Şeyh ve müritlerinin gevşek hiyerarşisi, liderlerin piramit tarzı bir federasyonda sıralanması Müslüman topraklarında bilinen işlerdi ve kolayca taklit edilebilirdi. Ancak kuşkusuz, bu avantaj diğer dini tarikatlar için de geçerliydi. Alna

yazılmış özel bir görev için bu tarikata uyum sağlamak özel ve öyle de olduğu gibi, hem ideolojik hem örgütsel bir dönüş gerektirdi.

Hareketin kurucuları arasında din değiştiren önemli kişilerden birisi güçlü bir kişiliğe sahip, herhangi bir bilgece eğilimi olmasa da tuhaf ve aslında cismani bir işe yaradılıştan eğilimli Volof aristokratı Şeyh İbra Fall'dı. Mutasavvıf dini liderlerin güçlü tarafı olan ilmi ve/veya mistik bir başlayışa yatkın görünmüyordu. Bu Tarikatın yapısında böyle önemli bir değişikliğe neden olacak mayalanan çıraklık devresini örgütleyen ve başlatan oydu.

Bir dinsel liderin müritlerinin gönüllü ondalığa bir ikame ya da ek olarak gönüllü bir angaryayı üstlenmelerinde alışılmışın dışında bir şey yoktu. Yaşayan bir ermişin toprağını ekmek ya da evinin yapımına yardım etmek örneğin Kuzey Afrika'da bilinen işlerdi. Orijinal olan bu ilkenin sistematik örgütlenmesi ve yayılmasının, sınıfının bir zamanlar statüsü ve savaşçılığı için hissettiği coşkuyu bir biçimde işin pozitif ahlakına yönlendiren, kendisi itibarlı seküler kökenden olan, liderin vekilliğiyle olmasıydı. Müritlerin çalışmayı ibadetin yerine koymuş oldukları kesinlikle doğru değildir: ancak tarikattaki insanın liderle karşı karşıya ilişkisinin gerektirdiği itaatten dolayı çalışmaya olağanüstü önem verirler. Bu kuramsal olarak top yekun itaat bu dini tarikat ya da dergâhların ortak bir özelliğidir. Tarikat müridinin ölü yıkayıcısının elindeki beden gibi şeyhin ellerinde olması gerektiği iddia edilir. Başka türlü mistik bir aydınlanma sözkonusu olmayacaktır. Burada yeni olan 'ölü bedenin' sunulmasını âlimlik ve mistik uygulamanın değil karşılıksız ya da çok az karşılıkla yerfıstığı yetiştirmenin gerektirmesi ya da teşvik etmesiydi.

Ancak bu dikkate değer insansal ve toplumsal dönüşümü bu 'çalışma ahlakı' yardımsız gerçekleştirmedi. Daha dünyevi teşvikler, daha

somut koşullar da devredeydi. Halk köklerinden koparılmıştı. Ancak ele geçirebilir, kârlı, peşin satılan ürün yetiştirip pazarlayabilir ve onu nasıl yetiştireceklerini öğrenebilirlerse, toprağın yararlı olacağını anladılar. Çırakların kesinlikle ruhani kurtuluşun dışında bir düşünce taşımadan, son derece diğerkâm çalıştığı ve ustaların da yıllarca hizmet verdikten sonra yaşama dair bir beklentilerinin olmadığı ancak karşılık olarak ayrı tekkelerini kurmayı umut edebildikleri, deyim yerindeyse, bu dinsel kibutizm, aslında tarımsal eğitim merkeziydi. Üstelik, mürit tarımsal işçi yerleşimindeki tek temsilcisiyle bir aile, bu nedenle güçlü bir koruma ve himaye sistemiyle bağlantılıydı. Aynı zamanda, örgütlü kibutz (Filistin'deki Yahudi yerleşimcilerin kurduğu *-çalışmanın ve düzenlemelerin ortakla-şa yapıldığı-* sosyalist düşüncelerden esinlenen tarımsal yerleşimler), dinsel bir şemsiye ve güçlü, kapsamlı, iyi örgütlenmiş ve bağlantıları sağlam, (onun faaliyetleriyle ekonomik gelişme beklentisindeki) yönetim tarafından desteklenen, Fulani topraklarını ele geçirme -ve onu zenginleştirme- şansı tek gecekondulara göre kıyaslanmayacak ölçüdeki bir Tarikat tarafından korundu.

Burada dinsel bir örgütlenmeyle Yahudi Temsilciliği üstlenen Siyonist harekete ve Arapların rolündeki Fulanilere çok benzeyen bir unsur var. Filistin'deki örgütsüz, bağımsız Yahudi yerleşimleri Arap muhalefetine karşı koyamazdı. Üstelik, çiftçi olmayan bir milleti başlangıçta son derece verimsiz koşullarda çiftçilere dönüştürmeleri son derece zordu. Siyonizm, Sosyalizmdeki, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Avrupa'sının düşünce ortamına çoktan ve bağımsız olarak yayılan ve popülist unsurlarıyla toprakta bireysel karşılık olmaksızın, kolektif çalışmayı ödüllendiren ve böylece İsrail topraklarına yeniden Yahudi yerleşimi gerçekleştirilecekse, bir insansal dönüşümün başarılması zorunluluğunu onaylayan bir ideolojiye sahip olmakta şanslıydı. (Böyle bir ideoloji

olmadan bu yeniden yerleşim ya Cezayir'deki gibi sürülüp atılan ya da Güney Afrika'daki gibi bir kast toplumun püskürtücü önlemlerine zorlanan Afrika'daki Avrupalı göçmen nüfusa benzeyebilirdi.) Müritler bu tür genel bir sosyalizme çekilemezlerdi; normal mutasavvıf uğraşlarına pek uymayan ancak doğru yöne muazzam bir eğilimi ve büyük bir örgütsel yeteneği olan ve ikincil bir liderin gayretli gönüllülüğüne rastlamakta şanslıydılar.

Mürit hareketinin bazı açılardan tersten Siyonizmi göstermesinin bir anlamı yoktur. Volofların bir zamanlar bir devleti vardı ve -Doğu Avrupalı Musevi halkının var olan dinsel örgütünü laik bir devletle değiştirdiği yerde -müritçilik, devletin yerine onlara dinsel bir örgütlenme sağladı. Musevi halkı mesleki anlamda uzmanlaşmıştı ve Siyonizm ona çeşitlilik kazandırdı; Volofların çeşitli katmanlarıyla bir devleti vardı ve mürit hareket bu çeşitlilik kazanmış nüfusu daha homojen bir yerfıstığı-yetiştiricileri grubuna dönüştürdü.

Bu tarikatın başarısını yalnızca tasavvufun baskıcı gelenekleriyle açıklamayı denemenin bir yararı yoktur. Bir nedeni bütün diğer sayısız tarikatın aynı gelenekleri paylaşmasıdır. Diğeri itaat kültünün çok aldatıcı olmasıdır. Tasavvufta lidere meydan okuma eğilimi Şia İslam'da görülen eğilimle eşittir. Her iki olayda da görünürdeki değeriyle ele alınamaz. Örgütlenmenin normalde kesinlikle çok zayıf olmasından dolayı disiplin doktrini bu kadar abartılır. İdeolojik aşırılık, beyhude yere örgütsel zayıflığı kapatmaya çalışır. Tipik tasavvuf tarikatı bazı tanınmış merkezlerden yayılan itibardan kazanılan avantajları, küçük olanların itaatin doğasında olan kayıplarla dengelediği yerdeki kutsal merkezlerin gevşek ve dağınık federasyonudur.

Merkezi otoritenin yaptırımları zayıftır. Müritler yine de itaati daha önemli hale getirecek dürtülere ve fırsatlara sahiptir ve fırsatla hareke-

ti bir araya getirebilecek örgütsel ve doktrine dayalı bazı özel yönleri vardır.

Onların fırsatları yerleşim ve yaygın yerfıstığı ekimiyle bitmez. Senegal Fransız seçmenli politikalarına katılan ilk denizaşırı Fransız bölgesidir. Müritler oylarını yerfıstığı satar gibi satabilirlerdi ve sattılar. Bağımsızlığın yaklaşmasıyla ve Bağımsızlığın ilk yıllarında iktidar için mücadeleyle oylar özellikle önem kazandı. Böylece örgütlenme Yahudi Temsilciliğine değil, Amerikan Demokratik Partisine de benzedi. Yardım ve korumaya muhtaç olan ve onu oy kulübelerinde geri ödeyenler yalnızca göçmenler değildir. Sömürge politikası Volofları kendi topraklarında göçmen yapmıştı.

İsmaililer olayındaki gibi, elverişli koşullar sonsuza kadar sürmedi. Yeni yerfıstığı alanları sınırsız değildi. Çıraklar sonuna kadar çırak kalmaz ve ödüllendirilmeleri gerekir. Yeni Afrika devletlerinde güç bir kez kristalleşirse, seçimler önemini kaybeder ve oylar daha değersiz olur. Son raporlar yerfıstığının ekonomik cazibesini büyük ölçüde yitirdiğini gösteriyor. Yine de bir zamanlar kurulan kendi devingenliğine sahip güçlü bir örgütlenme ve onun ünüyle, geçmiş başarıları kendilerindeki önemli değerlerdir. Sömürge sonrası koşullarda hareketin kaderinden bahsetmek için henüz çok erkendir. Kaynaksız değildir ve hâlâ onları etkili bir biçimde kullanabilir.

'Geleneksel-sonrası' çarpıcı toplumsal oluşumlar bunlardır. Her ikisi de mantığa aykırı hem de ilgi çekicidir. Her iki olayda da şanslı bir biçimde yan yana gelen koşullar, standart örüntünün önemsiz değişkelerinden öte anlam taşımayan bir gelenekten miras alınan özel bir örgütsel ve ideolojik unsurlar serisinin yeni koşullarda belirgin bir etki bırakmasını sağladı. Şiilik, Protestan Ahlak için ümit vermeyen bir adaydır, ama Ağa Han taraftarları girişimciler olarak ünleniyor ve Şii

inançları olmadan gerçekte olduklarından daha başarılı olabilmeleri mümkün görünmüyor. Tasavvuf sosyalizmi andırmaz ve tarımsal kibutizm için en ümit vermeyen ideolojik donanım gibidir, ancak mürit formunda, başardığı tam da budur. Bu da sıra dışı bir başarı için esastı. Her iki olayda da salt inanç ve onun öğütleri çerçevesinde bir açıklama maalesef yetersizdir, ama her iki olay da inanç can alıcı bir rol oynadı.

4

Bilge ve Ermiş[1]

Toplumların üyelerinin inanç ve değerleri ölçüsünde açıklanması genellikle her üyenin dünyaya ilişkin bir inançlar dizgesi ve bir değerler dizgesine sahip olduğu anlamını doğurur. Bu büyük bir yanlışlık gibi görünüyor. Herhangi bir profesyonel spor takımın, açıklanan ekibe ilave olarak gerektiğinde tek tek ya da takım olarak değiştirilmek üzere her zaman hazır birden fazla yedeği vardır. Bu genellikle kozmolojik tasavvurumuz ya da ahlaksal değerlerimize ilişkin olarak ta geçerlidir. Kuşkusuz ilginç bir fark vardır. Kozmolojik tasavvur ya da ahlaksal değerler eşsiz ve münhasıran geçerlilik iddiası taşıdığında karşı alternatiflerin açıkça sahiplenilmesi ve sergilenmesi sapkın, utanç verici ve lekeleyici olacaktır. Her şeyin dışında bu eşsiz kozmolojik tasavvur ya da değerler dizgesine olan güveni zaafa uğratacaktır. Tasavvur ve değerlere sahip olmanın amaçlarından birisi kuşkusuz hem kendinin hem de başkalarının güvenini tazelemek ve belli yaklaşımlar ve belli fikirlerin asla tartışılamayacağını ilan etmektir. Kendi sözde tartışılmaz temel konumlarındaki güveninin tam olmadığını ve bir alternatifi hazır ve ulaşılabilecek biçimde tuttuğunu açık eden birisi böylece kendi tutumunun güvenirliliğini zaafa uğratacak ve başkalarındaki uyuşmazlığı teşvik edecektir. Bu asla yapılmaz.

Bu nedenle alternatifler yeterince saklanır. Bunda şaşılacak bir şey

[1] Bu bölümde kullanılan materyal *Saint of the Atlas*, Londra ve Chicago, 1969, kitabında ince ayrıntılarla sunuluyor.

yoktur ve toplumsal ve siyasal alanlarda benzerleri çoktur. Örneğin bir yönetim komşu ülkedeki yasal ve meşru yetkileri kabul eder ve aynı zamanda devrimci bir hareketi yönlendirerek komşunun mevcut yöneticilerini yerinden etmeyi amaçlayan 'sürgündeki yönetimi' kabul ederse bu kışkırtıcı ve düşmanca bir davranış olacaktır: ancak bu devrimci hareketle hiç ilişkili olmamak da çok akılsızca iş olacaktır: sonunda kazanabilirler. Bu nedenle diplomasiyle yükümlü devlet departmanı resmi yönetimle samimi ve seçkin ilişkileri sürdürürken, gizli haber alma servisleri devrimcilerle önemli ilişkileri sürdürmekte tamamen özgürdür.

Ulemanın önemi İslam'ın açıkça sergilenen ilk on biri olmalarıdır. Onlar mümin cemaatin düstur-tayin edicileridir; meşruiyetin hakemi ve muhafazasıdırlar. Bu kadar kuram yeter. Gerçekliğin kuramdan uzaklaştığı iyi bilinen bir tarz vardır: ulemanın meşruiyet konusundaki hükmü, çok önemsenen Minerva (Eski Yunan Tanrıçası) Baykuşunun uçuşu gibidir, yalnızca olaydan sonra ortaya çıkar ve bu nedenle yargıya iştirak etmek yerine aslında fiili iktidar durumunu onaylar. İslam'ın genel toplumsal yapı anlayışı çerçevesinde, bu özel sınırlılık muhtemelen, çok önemli değildir: bu genel olarak ulemanın yöneticinin kimliğinin tayinine ilişkin yapacağı fazla şey olmadığı, ancak silah zoruyla hüküm süren her yöneticiyi onaylamak zorunda kaldığı anlamını taşır. Bu gerçekten böyledir. Ancak yöneticinin özgül kimliğini tayin edemezken ve hoşlansa da hoşlanmasa da üstün güce eğilmek zorunda kalırken bu güç, onların yöneticinin nezaret ettiği toplumun genel tabiatı üzerinde had safhada etkili olmasını engellemez. Bir grup insan toplumdaki rollerini gerçekleştirmek açısından güçsüz olabilir ancak yine de ne tür roller sisteminin gerçekleştirileceği konusunda etkili olabilir. Aslında İslam toplumunda ulemanın rolünün nasıl olduğunu tahmin

ediyorum: şu ya da bu hanedan ya da yönetici arasında karar vermekte çok güçlü olmayan, toplumun genel tabiatının kararlaştırılmasında son derece güçlü olan bir rol.

Ancak onların nüfuzları üzerinde tamamen farklı türde başka bir sınırlama vardır: sınırlama görevlileri tercih etmelerine yönelik değil, genel toplumsal yapı üzerindeki nüfuzlarına yöneliktir. Müslüman toplumunun büyük parçaları tasavvuf adı altında bir arada toplanma eğilimindeki dinsel açıdan önemli diğer gruplara yakın olduklarından, ulemayı yalnızca ve çok fazla ruhani rehber olarak görmezler.

Aslında tortu niteliğindeki bir kategorinin bu tür gelişigüzel bir arada toplanmasının muhtemelen yanlış olacağı söylenecektir. Örneğin tasavvuf genel kategorisi altındaki halk mistisizmle asgari bağlantısı olan gerçek tasavvuf ehliyle ve kabile kutsal kişileriyle bir arada gruplaşma eğilimindedir. Her ikisi de yalnızca âlimler tarafından değil, yerel halk tarafından da aynı tür terminolojiyle sınıflandırılabilir, ancak bu ister dinsel fenomenoloji isterse toplumsal önem açısından iki fenomenin homojen olduğu ve birlikte sınıflandırılmaları gerektiği anlamına gelmez. Genel olarak söylenirse: Kentli mutasavvıf mistisizmi yasalara uyan, sınırlandırılmış, yavan (eleştirilerinde görüldüğü gibi) ulema Müslümanlığına bir alternatiftir. Kırsal ve kabile tasavvufu ona bir ikamedir. İlk olayda, tam olarak tatmin etmediği için ulema Müslümanlığına bir alternatif aranır. Diğerinde ise onun tasdiki temenni edilse de, uygun ve kentli formunda yerel olarak mevcut olmadığı ya da kabile bağlamında kullanılamadığı için bir ikame gerekir.

İslam'da önemli üç tür meşru kılma tipi vardır: Kitap (ve onun hadisle açılımı), "icma'i ümmet" (toplumsal mutabakat) ve ardıllık silsilesi.

Kur'an, açıkça ulaşılabilen, bir insanda, grupta ya da siyasette ye-

niden vücut bulmayan ve bu nedenle de onlardan herhangi biri üzerindeki yargıya iştirak edebilecek kutsal tebliğin bulunduğu hazinedir. Kur'an'ın ırk ötesi ve toplum ötesi niteliği Müslüman toplumların siyasal yaşamları ve İslam'ın yayılmasını anlamakta kuşkusuz büyük önem taşır. Sosyologlar kutsal olanın yalnızca gizlilikle toplumsal olduğunu ileri sürmekte haklı olsalar bile, gizliliğin (eğer öyleyse) çok katı biçimde sürdürülmesi ve bu nedenle kutsal olanın herhangi bir somut insan ya da onun toplumsal temsilcisiyle özdeşleştirilmemesini kesinlikle sağlaması çok önemli bir gerçektir.

Meşruiyetin Müslümanlıkta ya da başka yerde, önemli bir başka türü kuşkusuz toplumsal mutabakattır. İslam'da bu yaklaşım Kitap'a muhalefet etmez, tamamlar. İslami toplumlar asla 'salt' demokratik denilebilecek toplumlar olmamıştır; yalnızca bir tür meşruiyetin oydaşma sağlayacağını asla düşünmemişlerdir. Oydaşmaya bağımsız ve eşit güçteki bir kaynak olarak değil, tefsir gerektiğinde tefsir edilerek kutsal gerçeğe ilaveler sağlanması için müracaat edildi. Uygulamada âlimlerin Kur'an'ı okuması ve tefsirinde uyum gerekir, bu nedenle kesinlikle, din âlimleri olarak ulemanın yetkisiyle Kur'an tefsircileri olarak toplumun yetkisi uyum içindeydi.

Ancak İslam'da üçüncü bir meşruiyet türü, Ardıllık vardır. Ardıllık fiziki ve ruhani olabilir ve bazen bir şecere çizgisi hem fiziksel hem ruhani bağlantıları içerebilir. Fiziki bağlantılar kuşkusuz dinsel liderlere evlenme yasağı olmaması gerçeğinden doğar. Ruhani bağlantılar mistik doktrinle mümkün olur: mistik aydınlatma yetkisi meşruiyetinin babadan oğula geçtiği babaya dayalı tarza benzer biçimde, meşruiyeti koruyan bir yolla hocadan talebeye aktarılabilir.

Üçüncü meşruiyet ilkesi kuşkusuz her zaman diğer ikisi ile uyum içinde değildir. Şii Müslümanlıkta bu ilke kendisiyle diğer ikisini devre

dışı bırakma imkânı getirerek temel ilke olur. Ancak dinsel meşruiyetin tespiti konusunda nesep üzerinde aynı derecede hassasiyet göstermeyen Sünni İslam'da bile ardıllık son derece önemli oldu ve Kitabın ete kemiğe bürünmesini şiddetle gerekseyen toplumsal koşullarda özellikle önem kazandı. Böyle çevreler vardır. En açık örnekleri kabile toplumlarıdır, üyelerinin okuryazar olmaması (ve okuryazar âlim sınıfını tedarik etme ve koruma araçlarına sahip olmadıkları da eklenmelidir) gerçeğiyle Kitap'tan ve her durumda görünebilir cisimlenmenin ve Müslüman uygarlığının ağırlık merkezi olan kentlerle düşmanca ilişkiden (ve karşılıklı ekonomik bağlılıktan) dolayı, bir ölçüde yaygın İslami oydaşmadan mahrum kalır. Böyle bir kabile ortamında meşruiyet vurgusu Kitaptan ya da soyut uzlaşmadan, nesebe geçer. Vurgulanan unsur kuşkusuz, herhangi bir kuramda ifade edilen değil uygulamada örneklenendir.

O halde bu genel çözümdür: kabile kutsal neseplerinin önemi ulemaı ve okuryazarı olmayan bir çevrede, "Kutsal Kitap"ın cisimlenmesine yönelik ihtiyacı karşılamasıdır. Böylece kutsal kişilerin nesepleri ulemaya bir alternatif, hem de İslam'ın geniş ruhani ekonomisi içinde, onlara asalak bir alternatif olur. Bir alternatif sağlar ve aslında ulemanın sunduklarının dışında değerler sunarak bu değerleri temsil eder ve yine aynı zamanda, ulemanın değerleri ve görüşlerini tasdik eder. Kabile toplumun kendi değerleri ve yaklaşımları vardır ve bunlar kabile kutsal kişisi tarafından sunulur ve simgelenir. Kabile mensubu olduğundan başka bir şey olmayı istemez. Ancak daha eğitimli kentli halkın gözünde günahkâr ve/veya sapkındırlar. Böyle göründüklerini bilirler ve bu yargıyı gerçekten reddetmezler. Bunu kabul eder hatta davranışlarında ısrar ederler. Aynı zamanda geniş İslam toplumunun dışında kalmayı hiçbir şekilde arzulamazlar. Onların yaklaşımı gerçekten Aziz Augus-

tinus'un yaklaşımı gibidir: Tanrım, beni lekesiz kıl, ama henüz değil. Kendi kabile toplumlarının beceremediği ölçülerdeki saflık standartlarını kabul ederler, aynı zamanda da bir zaman süresiyle sınırlanmadan, oldukları gibi kalmayı arzularlar. Çekişme ve çelişkinin son derece ayrımındadırlar ve yine aynı zamanda çelişki açık olarak dile getirilmez ya da vurgulanmaz. Hâlâ belirsiz bir çapraşıklık içinde gölgelenir.

Kabile kutsal kişilerinin önemi bu durumun sürdürülmesine yönelik desteklerinde aranmalıdır.

Orta Yukarı Atlasların Berberileri, kabile toplumunda kitabın cisimlendiği zaman ete kemiğe bürünmesini gerektiren tarzın göze çarpan güzel bir örneğidir. Burada, İslam'da, başka yerlerde sık rastlanan unsurlara belki de bir zamanlar bütün Mağrip'te geçerli olan ancak ne olursa olsun çok daha sıkı muhafaza edilmiş ilave bazı unsurlar vardır. Yalnızca modern ya da siyasal kuramdan kaynaklanmayan, ancak dinsel temsil gerekliliklerine yakından bağlı olan bu yerel unsurlar kabile güçler ayrımının son derece dikkat çekici bir örneğidir.

Bu kabilelerin siyasal ve toplumsal sistemleri parçalıdır, yani her kabilenin aileye ulaşana kadar yeniden bölündüğü tarzdadır. Her büyüklük düzeyinde, bütün parçalar eşittir ve aralarında siyasal ya da ekonomik olarak işbölümü yoktur. Ne parçalar içinde ne de parçalar arasında uzmanlaşmış siyasal kurumlar ya da gruplar yoktur. Bu nedenle bütün dalların eşit olmasına ve ana ve esas bir gövde bulunmamasına karşın, genel olarak kabile bakış açısından kabileler bir ağacın dalları gibi kollara ayrılan ve tekrar ayrılan ağaç benzeri bir yapıya sahiptir. Herhangi bir birey ya da aile açısından bu, birey ya da ailenin bir dizi ortak merkezli dairenin ortasında olması - köy içinde klan, köy, yerel bir klanı oluşturan köyler, daha büyük klan, kabile vb. anlamına gelmektedir.

Birey bakış açısından bu çakışan grupların hiçbiri diğeriyle kesişmez ve bu nedenle ideal olarak, zıtlaşan yükümlülüklere yol açmazlar. Bir alt düzeyde zıtlaşma üst düzeydeki bağlılık ve iş birliğini hiçbir şekilde engellemez: başka bir deyişle, iki klan karşılıklı düşman olabilir yine de bir başka kabileye karşı kabile üyeleri olarak ortak davranırlar. Her şey simetrik ve eşitlikçidir: kuşkusuz bazı üyeler ya da gruplar diğerlerine nazaran daha zengin ya da etkili olsalar da, bu tabakalaşmanın sürekli ya da simgesel bir onayını doğurmaz. Kabileler için yalnızca tam olan dışarıdakiler toplumsal anlamda alt ve üst olarak tespit edilebilirler: geleneksel sistemde, kapsamlı simetri ve eşitlikte, zenci ya da Yahudi zanaatkârlar ve kutsal kişiler yegâne önemli istisnalardır.

Güçlerinin dağılması ve her düzeydeki grupların karşılıklı muhalefetiyle sürdürülen düzenle bu parçalı toplumların genel özellikleri iyi biliniyor. Orta Yukarı Atlasların Berberilerine ilişkin dikkat çekici yegâne unsur sisteme getirdikleri kusursuzluğun derecesidir. Parçalılık ilkesinin açıklanacağı durumlarda en sık örnek gösterilen Berberiler, ideal parçalı toplum tipine bu tipteki diğer toplumlardan çok daha yakındırlar.

Toplumun genel yapısını açıklayan çok önemli bir özelliği kabile reisliğidir. Bu kabileler arasındaki kabile reisliği her yıl ve seçimle olur. Üstelik seçim tarzı ilginçtir. 'rotasyon ve tamamlayıcılık' dediğim ilkeleri gözetir. Bu şöyle olur: A,B,C olarak üç alt klana ayrılmış bir kabile düşünün. Her belli yılda sıra bir kabileye yalnızca reisi sağlaması için gelir. Ancak reisi temin eden klan onu seçemez. A klanının reisi gösterdiğini düşünün: şimdi sıra seçmen olarak B ve C klanlarının mensuplarındadır. Başka bir deyişle, her belli yıl bir klan, ya reisi ya seçmenleri sağlar ama ikisini birden üstlenemez.

Rotasyon ve tamamlayıcılık artık şimdi siyasal sistemin iç içe dönen

bir dizi çarklarla kıyaslanabilecek biçimdeki parçalılığın birçok düzeyinde geçerlidir. Sistem büyüklük açısından üst ve alt uçlarda az çok değişikliğe uğrar. Üstte, çark yalnızca ona gereksinim duyulduğunda dönebilir: yani somut olarak söylenirse, en üstteki kabile reisi yalnızca ona gereksinim duyulduğunda, en üst birimle ilgili bir kaygı konusu varsa seçilebilir. Kabile reisliği görevleri yalnızca devamlılık adına doldurulmaz. Altta, rotasyon ve tamamlayıcılık göz önüne alınmayabilir. Küçük parçaların başındakilerin seçimi sözkonusu olduğunda, yani bir köydeki, toplam nüfusun iki ya da üç yüz kişilik gruplardan oluştuğu bölgedeki, üç alt klanın başlarının seçimi sözkonusu olursa, o zaman bu küçük alt parçaların reisleri genel olarak sınırlanmış adaylık bölgesinden değil esas parçanın içinden seçilecektir. Sınırlanmış adaylık düzeyinde, uygun yetenekteki insanların sayısı bu tür sınırlamayı sıkıcı hale getirecek kadar az olabilir. Ancak iki ya da üç yüz kişilik köylerde rotasyon ve tamamlama göz önüne alınır.

Alt düzeydeki kabile reisleriyle üst düzeydekiler arasındaki ilişkileri çapraşıktır ve siyasal ya da yönetimsel kuramın derli toplu kategorilerinden uzaktır. Alt düzeydeki reisler kendi birimlerinin seçime tabi şefleridir ve kendi birimleri içinde daha yüksek düzeydeki reisleri temsil ederler.

Sistemin özellikle şaşırtıcı yönü hiyerarşideki birdirbir atlama dediğim durumdur. Şöyle gelişir: dört büyüklük düzeyindeki parçaları düşünün. 1. düzeydeki birimlerin üst reislerinin 3. düzeyde temsilci şefleri ve ajanları olurken, 2. düzeydeki reislerin 4. düzeyde temsilcileri olur. Başka bir deyişle, görüldüğü gibi, birbirinin içinden geçen ve birbirini etkilemeyen ve iki ayrı araç olarak ifade edilen, iki hiyerarşi vardır. Sıradan, parçalı olmayan, merkezileşmiş ve düzenin uzmanlaşmış temsilcilerle sürdürüldüğü bir toplumda, bu çılgınlık olacaktır. Yö-

netim için ya da mahkemeler veya bir polis gücü bir ihtilaf grubuyla diğeri, diğer ihtilaf grubuyla ilgilenecek biçimde ihtilaf ve ihlali ancak ortaya çıktığı düzeyle ilgili olarak bir kekin katmanları gibi bağlantılı yapıdan seçecek bir polis için tasavvur bile edilemez. Şiddet ve saldırganlığın bir suç değil haksız fiil sayıldığı ve farklı birimlerin ihtilafının ayrı tutulduğu ve birinin diğerine bulaştırılmadığı parçalı bir toplumda bu çeşit bir düzenleme son derece anlamlıdır.

Orta Atlasların seküler kabilelerinin siyasal sistemi, kutsal neseplere yansımaları dışında bizi doğrudan ilgilendirmiyor. Bu siyasal sistemin konuyla ilgili özellikleri nelerdir? En belirgin özellikleri devamlılık eksikliği ve güçsüz kabile reisliğidir. Bütün reislerin durumu sallantılıdır. Oldukça istisnai durumlarda görev süreleri uzatılsa bile, seçilir seçilmez bir yıllık görev süresiyle sınırlanırlar. Üstelik rakip klanların rekabetiyle gelişen bir toplumda rakip klanların oylarına bağlıdırlar. Kendilerininkine benzeyen tarzda seçilen küçük kabile reisliklerinden başka araçları ya da yaptırımları yoktur: polis güçleri ya kâtiplik hizmetleri yoktur. Sahip oldukları tek destek parçalı toplumun normal mekanizmaları ve kamuoyunun törel baskılarıdır - kendisine karşı bir kusur işlendiğinde küskün alt grubun kızgınlığıdır.

Bütün bu unsurlar sürekli ve baskıcı bir kabile şefliğinin ve ayrıcalıklı neseplerin ortaya çıkmasına karşı etkilidir ve aslında, siyasal sistemleri orta Yukarı Atlaslar Berberilerinin örneğin bu yüzyılda batı Yukarı Atlaslarda görülen kısa ömürlü ve şiddetli baskıcı türden kurtulmalarını sağlar.

Ancak sistemin yararlılığı zulüm ve siyasal tutkulara karşı denetim ve sınırlamalar getiriyorsa da, belirtildiği gibi, devamlılık ve düzeni sürdürme vasıtalarının eksikliğiyle güçsüzleşir. Ancak bu kabilelerin bir

düzene ihtiyacı vardır. Küçük içedönük toplumlardan oluşmamışlardır. Çevresel açıdan son derece çeşitlilik kazanmış ve bütünleyicidirler. Büyük Sahra hudutlarıyla en yüksek noktası dört bin metreyi aşan Atlas dağlarının yüksek otlakları arasındaki büyük iklim ve mevsim farklılıklarıyla doğal çevre hayli değişiklilik gösterir. Çobanlar ve sürüleri ancak uzun mesafelere gitme ve daha iyi otlakların eş zamanlı kullanımı, kullanım hakkının ertelenmesi, yer açısından olduğu gibi zaman açısından da (mevsimlik) yayla sınırlarının çizilmesi gibi, karmaşık otlak hakları düzenlemelerini içine alan mevsimlik yayla değiştirmenin karmaşık örüntüsü sayesinde varlıklarını sürdürebilirler. Temel hububat üretimlerinin fena halde eksikliğini duyan kabilelerin çoğu ayakta kalmak istiyorsa ticaret yapmak zorundadır ve tuz, temel lüks maddeler denilebilecek çay ve şeker ve eski zamanlarda, ateşli silah ve cephane elde etmek istiyorsa hepsi ticaret yapmak zorundadır. Aynı zamanda, geleneksel durumda düzen, merkezi yönetim tarafından sürdürülmez: tersine kabileler merkezi yönetimin kendi işlerine karışmamasını garantiye alır. Özetle, ekonomik yaşamın ve iletişime yönelik amaçların gerektirdiği düzenin sürdürülmesine yetmeyen siyasal kurumlarıyla birlikte, ekonomik ve çevresel olarak büyük bir karşılıklı bağımlılık durumu vardır. Bu paradoks nasıl çözülür?

Bu kuşkusuz, kutsal nesebin tartışmaya girdiği noktadır.

En iyisi her şeyden önce onları kısaca tanımlamak olabilir. Kutsal kişiler (yerel Berberi lehçesinde, "igurramen") genellikle soyun kurucusu mübarek kişinin türbesini merkez alan yerleşimlerde yaşarlar. Onları bu soyla bağlantılandıran bir şecereye sahiptirler. Orta yukarı Atlaslarda şecere genellikle soyu başlatanın ötesine uzanır ve nihayet kızı ve damadı Hz. Ali kanalıyla, Peygamber'i gösterir.

Türbe etrafındaki yerleşimle son derece büyüktür ve yaklaşık üç

bin kişiye ulaşabilir. Bazı olaylarda, yerleşimin tüm üyeleri gerçekten kurucu azizin torunları olabilir (kendilerinin öyle olduğuna inandıkları ve genel olarak kabul gören bir iddianın sahibi oldukları anlamında). Bununla birlikte, şecereye dayalı nitelendirmenin yaygın olduğu bu olaylarda bile bu insanların tamamının igurramen'e atfedilecek bir işlev sergilemesi kesinlikle sözkonusu değildir. Bu işlev ancak aralarındaki az sayıda insanlar tarafından yerine getirilir. Diğerleri laikleşmiş ya da temayüz etmemiş azizler olarak tanımlanabilir. Belki de ataları bir zamanlar nüfuzlu azizlerdi, ancak torunları, nüfus baskısıyla ve bu tür kutsallığın yalnızca az sayıda insanın elinde toplanmasını gerektiren çok önemli yapısal özellikten dolayı dinle ilgisi olmayan bir konuma itildiler. Bu aşırı yayılmayla bağdaşmaz bir durumdur.

Nüfuzlu dervişlerin rolü nedir? Seküler kabilelerdeki siyasal sistemde aşikâr biçimde eksik olan istikrarlı bir çatıyı ve devamlılığı sağlarlar Örneğin: Peygamber soyundan olmayan kabile reisleri seçimle gelir. Ancak seçimler bir tür kurumsal zemin gerektiren prosedürlerdir ve söylemeye gerek yok, bu toplum bu konularla ilgilenecek herhangi türde bir kâtiplik hizmeti ya da devlet hizmetine sahip değildir. Bu nedenle seçimler yerleşimlerde ve kavga edilmemesi gereken bir ibadethane de olan soydan kutsal kişilerin türbesi yakınında yapılır. Böylece azizler, rakip klanların bir arada toplanıp seçimlerini yapabilecekleri fiziki bir yer ve törel garanti sağlarlar. Ayrıca seçimlerin sonunda uyuşmayla sonuçlanmasını sağlayan törel ikna ve aracılığın araçlarını da sağlarlar.

Ya da yine: evliyalar, yasal sistemin (ya da hakemlik sistemi denilebilir) köşe taşlarını sağlarlar. Yasal karar prosedürü yeminli kişilerin sayısının suçun ciddiyetine bağlı olduğu ortak yeminle yargılamadır. Bir hırsızlık iki yeminli jüri üyesi gerektirebilir; bir ırza tecavüz, dört; bir kadının öldürülmesi, yirmi; bir erkeğin öldürülmesi, kırk yeminli

kişiyi gerektirebilir. Kural şöyledir: on kişiden az ortak yeminli kişiyi gerektiren konular olay yerinde karara bağlanır, ancak on yeminli kişiden fazlasını gerektirin durumlarda ise yargı kutsal nesebin kurucu evliyasının türbesinde yapılır ve kutsal kurucunun torunları olan dervişlerin manevi desteğiyle karara bağlanır.

Dervişler ve onların yerleşimleri bu nedenle kabileler arasında ve onların klanları arasında aracı olur ve fiziksel açıdan önemli sınırlar üzerinde yer alırlar. Bu onların yerine getirdiği ilave bir işlevi gösterir: önemli sınırlar üzerindeki iskanları bu sınırları belirler ve garantiye alır. Törel otoriteleri çöl hudutlarıyla yüksek dağ otlakları arasındaki mevsimlik göçlerle bağlantılı karmaşık mevsimsel düzenlemelerin garanti altına alınmasına da yardımcı olur. Civar pazarları ziyaret eden kabile mensupları dervişlerin yerleşimlerinden geçebilir, silahlarını oraya bırakabilir ve pazar yolunda yerleşimdeki bir dervişin ya da önemli bir ermiş temsilcisinin refakatini sağlayabilir. Bu kutsal yol arkadaşları o zaman hem ev sahiplerine karşı onların güvenliğini sağlar hem de onların ev sahiplerine iyi davranmasını garanti eder.

Dervişlerin siyasi yaşamları seküler kabilelerinkinden tamamen farklıdır. Neredeyse her açıdan açık zıtlıklar vardır. Peygamber soyundan olmayan kabile reisleri halk tarafından seçilir: azizler Tanrı tarafından. Peygamber soyundan olmayan kabile reisleri genel olarak bir yıllığına seçilir: dervişler süreklidir ve genel olarak kuşaklar boyu sürer. Peygamber soyundan olmayan kabile mensupları kavgaya ve davacı olmaya düşkündür: dervişler zorunlu olarak barışçıdır ve davacı olmamaları gerekir. (Kabile düşüncesinde davacılık ve şiddet birbirine çok yakındır. Ortak yemin, kan davalarının başka araçlarla devamıdır.)

Ermişlerin yaşamındaki temel çelişme onlardan çok fazla sayıda olmaması gerektiği gerçeğinden doğar: onlar ve kabileler arasındaki çoğu

ilişkide -kabileler ve kabile parçaları arasında tek dervişin aracı olması gerektiğinden- rolleri ve nüfuzları bir kişiye bağlı kalır. Aynı zamanda henüz ermiş rolü mirasının kararlaştırılması için bir ardıllık kuralı olmadığından çoğalırlar. Dervişler arasındaki kalıtım seküler kabileler arasındakiyle aynıdır ve kardeşler arasındaki gibi simetriktir. İlk ceddin lehine çok hafif, kesinlikle belirleyici olmayan bir eğilim vardır.

O halde ardıllık nasıl kararlaştırılır. Yerel düşüncede karar veren yalnızca Tanrı'dır. Aslında insanların inayetin, *barakanın*, nereye akacağına karar vermesi küstahlık olacaktır. Tanrı barışçılığın, yüce gönüllülüğün, konukseverliğin ve ikbalin çok önemli simgelerini seçme iradesiyle kararını açıkça verecektir.

Kuşkusuz gerçekte, bu ardıllığı belirleyen kabile mensuplarının bilinçsiz bir tür seçimidir. Kabile mensupları bu erkek çocuk yerine şu erkek çocuğu, şu rakip muhterem nesepten çok, bu nesebi kullanarak, aslında belli bir erkek çocuğu ya da nesebi 'gerçek' ermiş olarak tercih eder ve seçerler. Ancak Tanrı'nın sesinin halkın gerçekten sesi olduğunun açık ve aşikâr olarak gösterilmemesi bir gerçektir. Halkın sesi o zaman kendisini kutsal seçimin işaretleri olarak görülecek özelliklerin atfını ya da sahipliğini mümkün kılarak ortaya çıkarır. Kabile mensuplarının ermiş olarak yararlandıkları ve böyle saygı gören birisi, zarar görmeden öbür yanağını çeviren uzlaşmacılığı gösterebilir. Bir ermiş olarak saygı görmeyen birisi bu şekilde davrandığında yalnızca saldırganlığa muhatap olacaktır. Kabile mensuplarının bir ermiş olarak saygı gösterdikleri kişi bol miktarda bağış alacak ve yüce gönüllülük olarak görülen tavrı taşıyabilecek ve yine seçimin diğer simgesini yani ikbali muhafaza edebilecektir. Öte yandan kabileden yeterince bağış alamayan ve aslında bir ermiş gibi davranan bir kişi kendini yoksullaştıracak ve böylece inayetten yoksunluğunu tamamen açığa çıkaracaktır.

Böylece kabile mensuplarının tercihi somutlaşır ve kutsal tercih olarak ortaya çıkar. Aracı unsur kuşkusuz, özellikle ermişe uygun barışseverlik faziletlerinin ve yüce gönüllülüğün vurgulanmasıdır. Bu faziletlere sahip olmak gerçek ermişi ayıran göstergedir: insan onları yalnızca seküler kabile mensuplarının işbirliğiyle elde edebilir. Ermişler arasındaki barışseverlik ve lekesiz olmak tavrı Dağdaki Vaiz'den (İsa) gelen değerlerin bir tür yayılması ya da yaşaması olarak açıklanamaz. Bu faziletler yerel toplumsal yapının, ermişlerin bu yapı içinde gerçekleştirdiği rolün ve bu yapı içinde atfedilen kutsallık tarzının tamamen doğasında olan ve görülebilir durumdaki gerekli bir sonucudur. Onları gerektiren rolün ötesinde genelleştirilmelerinin yolu yoktur.

Bu nedenle dervişler arasında siyasal yaşamın kavramsallaştırılması ve ritmi alelade kabilelerinkinden tamamen farklıdır. Dervişler arasındaki siyasal yaşam, sandalyelerin yeri değiştirilerek değil, birçok yarışmacının ilavesiyle, kuşaklar boyu süren iskemle kapma oyunu gibidir. Bu oyundaki başarı ve başarısızlık genel olarak süreklidir ve doğaüstü, kutsal himmetin tezahürleri olarak görülür. Seküler kabileler arasındaki kabile reisi seçimi, tersine Tanrı'nın değil insanların elindedir ve yalnızca sınırlı bir süre içindir. Antropolog olmayanlar arasında kabile mensuplarının genel olarak kendi kabile düzenlerini doğaüstü güçlere dayalı olarak onaylanmış kabul ettikleri yönünde bir inanış vardır. Orta Yukarı Atlaslar'ın Berberileri böyle değildir: kendi kabile düzenlemelerinin dünyevi ve insan iradesine dayalı olduğunu bilirler ve bu konuda netleşmeleri için kavramsal donanımları vardır. Bu donanım kuşkusuz dünyevi inançlara sahip filozoflardan değil, kendi toplumları içindeki gerçekten kaynaklanır; siyasal yaşamdaki dervişlerin temsil ettiği kutsal unsurla, onu tamamlayan dünyasal ve kendilerinin temsil ettiği unsuru ayırma ihtiyacı duyarlar. Yerel inançlarda evliyanın kararı, kutsal irade-

nin yansımasıdır: ancak kabile meclisinin kararı atalara dayalı geleneğin sürdürülmesi açısından saygı gerektirse de insani bir kaynağa dayanır ve fırsat oldukça, rızayla, bilinçli olarak ve bilhassa değiştirilebilir.

Bununla birlikte yerel toplumsal siyasal yapıda görülür bir şekilde gerçekleştirdikleri paha biçilmez rolün dışında evliyanın üstlendiği bir işlev daha vardır. Bu ilave rol yerel toplumu İslam'ın daha geniş toplumuna demirlemektir. Ermişler yalnızca evliya değildir. Yerel inanca göre, onlar ayrıca Peygamber'in torunlarıdır. Kabile mensupları, okuryazar Müslümanların kent merkezlerindeki sakinlerinin gözünde en kötü olasılıkta sapkın ve günahkâr, en iyi olasılıkta da maalesef dinden bihaber görüldüklerini bilirler. Yalnızca Müslümanların kendi yurtları olabileceğini ve Müslüman olmamakla suçlanan bir kabilenin bütün çevresine kendi topraklarına el koyması için çok imrenilecek bir haklılık sağladığını bilirler. Kentte oturanların bir çöl ya da dağ kabilesini yerinden etme araçlarına sahip olmadığını itiraf etmek gerekir, ancak diğer kabileleri ona karşı ortak bir saldırı eylemine teşvik edebilirlerdi. Bu nedenle her kabile, her durumda Müslüman konumunu sergilemek ister ve bu gereksinimi duyar. Bunu Kur'an'a dayalı âlimlikle yapamazlar. Ümmilerdir. Ancak bunu kabile sınırlarını garantiye almayı kolaylaştıran ve başka yollarla kabilelerin işlerini yürütmelerine yardımcı olan, aralarına uygun olarak yerleşmiş sözde Peygamber torunlarına hürmet etme yoluyla yapabilirler.

Sonuç olarak bu kutsal neseplerin ilave bir işlevidir. Kutsal nesepler çoğu kez tasavvufla bağdaştırılsa da, gerçek yaşamları ve işlevleri mistisizm ve mistik fikirlerin yayılmasıyla pek ilgili değildir. (Tersine kabile tarzı dans vb. gibi, tasavvufa atfedilen bazı uygulamalar aslında kabile âdetlerinden gelmiş olabilir.)

Daimi ve barışsever ermişlerin siyasal rolü seçime dayalı ve dünyevi

olanla, kavga-düşkünü kabile reislikleri arasında taksim ettiği siyasal sistem mükemmeldir ve yapısal olarak kendine yeter. Ancak kavramsal olarak kendine yetmez. Kavramsal olarak yönü başkadır ve İslam'ın geniş dünyasına meyleder. Ruhani açıdan, kutsal nesepler hudutların hâkimdir. Kabileler için geniş toplumun ana gelenek dinini temsil ederler ve kabile mensuplarının ona dahil olmasını garanti ederler. Tanımlandığı gibi, aksi takdirde yalnızca asgari bir siyasal liderliğe sahip olan sisteme devamlılık ve istikrar da sağlayarak kabile mensuplarının, hudutların askeri ve fiziksel hâkimlerinin yükünden kurtulmalarına yardımcı olurlar.

Bu başka yönlülük somut olarak nasıl ortaya konur?

Tezahürleri çeşitlidir. Seküler kabilelerde de kutsal neseplerde de görülür. Basit bir örnek olarak, Atlas kabileleri arasında en geri, medeniyetsiz, dinsel açıdan cahil bir kabileye Ayt Sochman'ın Ayt Abdi kabilesine ilişkin ve bu kabile içinde dolaşan bazı söylenceleri alalım. Bu kabilenin bilhassa geri, yabani ve dinsel açıdan cahil olduğunu söylediğimde bunun yalnızca dindışındakiler ve kent halkı vb. değil dine dahil diğer kabileler ve çok daha önemlisi kabilenin kendisi tarafından kabul edildiğini kastediyorum. Fas burjuvaları için bütün dağ kabileleri ahlaksız, vahşi, dindışı yabaniler olarak görülebilir, bu kabileler arasına girdiğinizde, çoğu kez olduğu gibi, yerel bilgiye sahip herhangi birisinin ilave ince ayrıntılar ve farklılıkları çıkarılabileceğini görürsünüz. Fas'tan, bütün kabile mensupları yabani görülebilir, ancak işin ehli olanlar için, bazıları diğerlerinden çok daha fazla yabanidir, hatta ya da özellikle, kendi tahminlerinin ötesinde.

Ayt Abdiler gerçek ve mecazi anlamda yolun sonundadırlar. Daha doğrusu gerçek anlamda, ıssız platolarında ilerleyecek hiç yol olmadığından, yolun sonunun ötesindeki iyi bir yoldurlar. Günümüzde

bile, oraya ancak yürüyerek ya da katır sırtında gidebilirsiniz ve kışın platoya ulaşmak neredeyse imkânsızdır. Mecazi anlamda da, neredeyse herkes onları yabani olarak aşağılayabildiği için yolun sonundadırlar ve bilebildiğim kadarıyla yabanilik açısından belki bazılarıyla eşit olsalar da onların aşağılayabileceği daha yabani kimse yoktur.

Ayt Abdilerin de bu görüşü paylaşması ilginçtir. Onlara ilişkin ve onlar arasında dolaşan son derece imalı bir söylence vardır. Bu söylenceye göre Ayt Abdi'deki çocuklar Ayt Abdi'yi ne kadar biliyorsa, Batı toplumunda bir çocuğun Noel Baba'yı bildiği kadar tanır.

Efsane şöyle gelişir: Ayt Abdilerin arasında aslen Yahudi olan sahte bir İslam hocası peyda olur ve gerçek bir dini lider olarak kabul edilir ve tanınır. Fıkıh hocası olarak onların arasında iyi bir yaşam sürer. Aslında sözde öğrettiği dinsel bilgiden tamamen yoksundur, ama bunun şevkini kırmasına izin vermez: Kur'an'ı ezberlemek yerine yalnızca iyi bilinen çeşitli yerel isimleri sokuşturduğu ezberin sonuna -size gösteririm eşek kafalar- *ichfau n'ighel* kelimelerini ekleyerek bitirir. Bu açık hayâsızlığa rağmen Ayt Abdiler oldukça uzun bir süre onun gerçek yüzünü göremez - ve söylencenin gerisi bizi ilgilendirmez.

Hikâyenin amacına bakalım. Kuşkusuz imansız yabancının hayâsızlığını, hainliğini, hilekârlığını gösteriyor, ancak ayrıca kendilerinin aptallığını, ahmaklığını ve dinden hepten bihaber olduklarını da gerçekten gösteriyor ve vurguluyor. Nihayet kendi anlattıkları hikâye!

Bu Ayt Abdilerin kendi imaj ve tarihleriyle dalga geçtikleri tek söylence değildir. İnatları ve kavgacılıklarıyla önemsiz bir otlak tartışmasını öldüresiye bir kan davası ve cinayet zincirine dönüştüren Ohmish adında bir adam ve karısı Tuda Lachen'i konu alan, küfürbaz bir din hocasının, Ayt Abdiler ve civarında yaygın olarak bilinen bir başka öyküsü vardır. Gerçi hepsinin bildiği bir öykü olsa da nakledilmesinin

şansızlık ve belki de böylesi olayların tekrarını getireceği düşüncesiyle Ayt Abdiler arasında anlatılması yasaktır. Buradan çıkan ders şudur: huysuz ve kavga-düşkünü olmamamız gerektiğini biliyoruz ve aynı zamanda bunun tam bizi anlattığını da çok daha iyi biliyoruz.

Bir başka öykü -bu daha çok onların dışında anlatılıyor- kendilerini niçin özellikle çıplak ve taşlı bir platoda bulduklarını açıklıyor: bunun nedeni, dürüst Sultanları Mulay Hasan'a (bu şimdiki kral değil, on dokuzuncu yüzyıldaki hükümdardır) karşı son derece vahşi bir kavga vermeleridir. Hiçbir zaman dağlara nüfuz etmek isteyen hükümdara karşı direnmeye katılan tek hatta en önemli kabile bile olmadıklarından bu tuhaf bir açıklamadır. Ancak bu söylencelerde çok sık olduğu gibi açıklamalar farklılık gösterir. Bir olayda itibar edilen açıklamaya diğerinde itibar edilmez. Açıklamaların genel geçerliliği yoktur.

Bizi ilgilendiren aslında bu hikâyenin anlatıldığı çoğu kabilede dikkate alınmayan bir değerin (daha doğrusu modern devlet onları buna zorlayana kadar dikkate alınmayan, kuşkusuz söylence modern koşullarda dayatılan merkezileşmeden önceye rastlar) kabulünün -merkez devlete itaat- önemini belirtmesidir.

Seküler kabileler arasında, söylencelerde açığa çıktığı gibi, kendiyle dalga geçme, kendi imajını tiye alma konusunda çok fazla örnek vardır. Kutsal nesepler arasında durum daha açık ve belirgindir.

Burada doğa hoş bir deneysel durum ortaya çıkarır. Diğer bütün unsurlar sabit tutulur, sanki bizim yararımıza yalnızca bir unsur değişir. Bu bağımsız değişken şudur: Ovaya ve bu nedenle kitaba dayalı, sofu ve reformcu İslam'ın ortaya çıktığı kent merkezlerine yakınlık.

Orta Yukarı Atlaslar'da etraftaki kabileler için kutsal neseplerin ibadethane, hakemlik merkezleri ve hac amaçlı kullanılan birkaç kutsal

merkezi vardır. Bu merkezler birçok açıdan (kuşkusuz büyüklük, nüfuz farklılıkları ve bir ikisinin başka özelliklerinin olmasına karşın) bir birlerine son derece benzerler. Hepsi aynı atadan geldiğini söylediğine göre gerçekten birbirlerine benzemeleri gerekir: Orta Atlasların Yukarı Atlaslarla karıştığı oldukça geniş bir dağlık bölgedeki nüfuzlu kutsal adamların çoğu, fiilen hepsi, bir kurucu azizden; Sidi Said Ahansal soyundan gelmedir. Bu aralarındaki şiddetli rekabeti etkilemese onlar de bir et ve kandandırlar ya da olduklarına inanırlar.

Ancak ifade edildiği üzere genellikle yaptıkları gibi kabileler arasındaki önemli sınırlarda yaşayarak, coğrafi açıdan ayrılırlar. Bazılarının ovanın eteklerinden fazla uzaklaşmazken diğerleri tam dağların ortasındadırlar. Kıyaslamak açısından kurucu ve merkez tekke -Ahansal Zaviyesi ve biraz kuzeyde ve ovaya daha yakın olan Temga denilen diğer tekke- arasındaki çarpıcı zıtlığı ele almalıyız.

Her iki tekkenin kutsal kişileri inanç ve ahlakın önemli bir noktasında -yani dansın (ahaidus) ahlak dışı ve İslam'a aykırı olduğu konusunda birleşirler. Bu nokta Fas'ta genel olarak kabul edilir ve Müslüman Reform hareketinden büyük destek ve onay görür. Aynı zamanda kuşkusuz bu dans türü Berberi kabile folklorunun kökleşmiş ve son derece popüler bir parçasıdır. Dans, on yedinci yüzyıl sofularına yönelik tiyatrolarda bulunan bütün duygusal unsurlara sahiptir. Bu tür kabile dansı sırasında erkeklerin kadınlarla karışık olması ve hatta omuz omuza dans edebilmeleri kentli Müslümanlar ve onların etkisi altındakiler için özellikle çok sarsıcıdır. Bu tepkiye, sonradan kaçırılan ve öldürülen, kadın eşitliğinin büyük savunucusu, büyük solcu lider Mehdi Ben Barka da katıldı. Ben Barka, Müslümanların çok eşliliğinin kabul edilebilir bir uygulama olduğu konusundaki savı yalnızca Avrupalıların metres tutarak yaptıklarının meşrulaştırılması olduğu gerek-

çesiyle küçümseyerek reddetmişti. İleri sürdüğü gibi, çok eşlilik yasal ya da gayrı resmi, yanlıştı. Yurtseverlik faaliyetlerinin sonucu olarak Fransızlar tarafından bir süre hapsedilen Mehdi Ben Baraka, güvenlik gerekçesiyle orta Atlas kabilelerinden birine, Ayt Haddidu'ya yerleştirilmişti. Emin dağlık bölgedeki hapisliği sırasında bu dansa tanık olma fırsatı bulmuştu. Bana sonradan söylediğine göre, solcu yenilikçi olsa da, bu danslardan ve evli kadınların bile katılabiliyor olmasından hiç hoşlanmamıştı.

Muhtemelen bu olay kabile dansına tepkiden doğan bu derin etkilenmeyi anlatır. Her neyse, ermişlere ait kutsal neseplere dönersek: iki merkez, kurucu tekke ve Ṭemga, dansın son derece uygunsuz olduğunda hemfikirdi. Muhtemelen yüzyılın bitiminden bir zaman önce bu iki yerleşim, böyle dinsel ve kuşkusuz diğer önemli meseleleri tartışmak üzere ortak bir toplantı düzenlediler ve toplantı sırasında iyi Müslümanlar ve Peygamber'in torunları olarak bundan sonra danstan uzak durulmasına karar verdiler. Temga ve onun tekke gruplarının bu kendini tekzip eden düzeni, dans edenler kaç kişi olursa olsun en azından cezalar koyarak ve bu cezaları uygulayarak günümüze kadar taşıdıkları bir gerçektir. Bu konuda anlaşmaya varılan toplantı ve sonrasındaki olaylar aşağı yukarı şöyle tarihlendirilebilir; olaylar Ahmad u Ahmad'ın ana tekkenin lideri olduğu zaman ve 'saltanatı'nın Ahansal nüfuz alanında Peder Focuald'nın yolculuğuyla (çileci Fransız kâşifi) -Focuald'nın sözkonusu tekkeleri ziyareti mümkün olmasa da- çakıştığında ortaya çıkar. Peder Focuald'nın bölgedeki yolculuğu 1883-1884 yıllarında gerçekleşmiştir.

Belirtildiği gibi, Temga dervişler ve grupları kararlaştırılmış ilkelere yapışır. Ana ya da kurucu tekke dervişleri öyle değildir. Anlaşmadan hemen sonra, önde gelen ailelerin birinde bir erkek çocuk doğar. Aşırı

sevinç içindeki aile ve akrabaları kendilerini tutamazlar ve ana tekkedeki âdetlere aşina herkesin gerçekten tahmin edeceği gibi, vakit geçirmeden, dışarı çıkıp çılgın gibi dans etmeye başlarlar.

Kutsal hukukun böyle barizce çiğnenmesi ve dinsel anlaşmanın ihlali kuşkusuz gözden kaçmaz. Dinsel anlaşmanın böyle çiğnenmesi ve ihlali Temga mensuplarının tahammül edemeyeceği bir gelişmedir ve gevşek, dine karşı gelen ve kendi arzularına düşkün kuzenlerine karşı silaha sarılırlar. İhtilaf ve kan davasının yedi yıl sürdüğü söylenir (diğer bazı kanıtlar olayın tarih mi efsane mi olduğu konusunda bir netlik sağlamadığından kuşkulu bir rakam). Sonunda ihtilaf civardaki seküler ve kavga düşkünü kabilelerin müdahalesi ve aracılığıyla sona erer. Hikâyenin bu bölümdeki ironi kuşkusuz seküler kabilelerin de dervişlerin de gözünden asla kaçmaz. Yırtıcı, vahşi, kavga-düşkünü seküler kabileler kutsal, zaten ve zorunlu olarak barış yanlısı dervişler arasındaki vahşi, öldürücü kavgaya son vermek için güçlü bir manevi baskı uygulamak ve aracılık yapmak zorunda kalmıştır.

Bu durumun bir başka yönünün bütün yöreler için aşikâr olduğu da söylenmelidir: iki kutsal merkez arasındaki ihtilaf asla bir ilahiyat olayı olarak ele alınmaz. Dans konusu manevi açıdan nahoş bir konu sayılabilse de, 'herkes' ihtilafın altında yatan gerçek nedenin iki tekke arasındaki nüfuz rekabeti olduğunu bilir - bu normalde dervişlere yüklenen barışseverliğin sınırları içinde tutulan, ancak bu olaylarda bu sınırları aşan bir rekabettir.

Hikâye birkaç açıdan hayli öğreticidir. Genel tartışmamızı şöyle resmeder: ilgili herkes her şeyden önce Fas'la örneğini bulan merkez, kentli İslam'a ait olduğuna inanılan değerleri onaylar ve resmen kabul eder. Bu değerler, dansı özellikle yasaklar. Onayın teorik düzeyinde bir anlaşmazlık yoktur.

Ancak bazıları bu değerlere uymaları konusunda diğerlerinden daha büyük baskı altındadır. Temga tekkeler grubu ovanın eteğine çok yakındır ve bazı bağlı kabileler ovanın tam sınırındadır. Başka bir deyişle, dinsel propagandanın kent merkezlerine de yakın bir topluluğuna sahip olmaktan memnundular ve bu topluluğun yararına bazıları gerçekten kentli olan ve kitabi sofu ulemanın fikirlerine yakın fikirleri ve değerleri sergileyebilen diğer dinsel liderlerle rekabet etmek zorundaydılar. Bu rekabeti karşılamak ve bunun gereğini yapmak için Temga kutsal kişileri ve gruplarının bu standartları taklit etmeyi denemekten başka şansları yoktu.

Ana tekke tamamen farklı bir konumdadır. Temga'dan çok daha önce kurulmuştur ve bu nedenle çok taraftar elde etme durumunda olmadığından, kendi kutsallığını tesis etmek için yayılmak zorunda değildir. Daha önemlisi, Büyük Sahra-Atlantik sınırına yarım günlük yürüyüş mesafesinde, dağların derinliklerine yerleşmiştir. Kabileler de yine, kendi topluluklarını ağırlıkla dağların içinden ve dağlarla Sahra arasındaki alanlardan oluşturur. Bu dervişler kendi yandaşlıkları için diğer dervişlerle rekabet etse de, kent kökenli dinsel merkezlerle rekabet etmelerine gerek yoktur. Başka bir deyişle, kentli sofu idealler çok uzaktır ve yerel bir sığınma ya da onay imkânı yoktur. Ana tekke mensubu insanların yüreğinde dans dürtüsüne direnmelerine yardım edecek düzeyde bir güç olmadığından kuşku yoktur!

Salt kabile bağlamında, ana tekke tarafından sergilenen 'temel' değerler onaylanır ancak uygulanmaz. Yerel kabile mensubu, hakemlik, aracılık, toplumsal devamlılık, ticaret olanakları vb. gibi temel nedenlerle kutsal neseplere, İslam'ın cisimlenmesine ihtiyaç duyar ve saflıkla hiç ilgilenmez. Tersine saflığı bozan bahanelere düşkündürler. Hem danstan hoşlanan hem de Peygamber'in torunları olan, kendilerine ait,

gerçekten kendilerine ait yerel dervişleri olabilseydi, kentli âlimler kadar İslam'a yakın olduklarını iddia edebilirlerdi. Bundan iyisi can sağlığıydı. Bu şekilde, insan kendisinin Müslüman konumunu meşrulaştırabilir ve eski uygulamalarda ısrar edebilirdi ve herhangi birinin bundan çok rahatsız olmasına gerek kalmazdı.

Ovaya yaklaştıkça ya da kentli dünya şu ya da bu nedenle daha güçlü baskı uyguladığı zaman işler bir parça değişir. Temga'nın soydan kutsal kişileri işlevlerini hâlâ ana tekkedeki kuzenlerinin yaptığı gibi gerçekleştirirler, ancak bunu kısmen ovanın nüfuzuna açık bir bağlamda yaparlar.

Böylelikle her yerde, ancak çevreye göre değişen kabile gerekliliklerıyle bir uyuşma sağlanacak biçimde, aynı idealler ilan edilir.

Ya da başka bir çerçevede ele alalım: Ahansal nüfuz bölgesinde, ayrıntıdaki küçük farklılıklarla nakledilen özellikle yaygın bir söylence vardır. Buna Kral yaratan hikâye demeliyim.

Olayın kahramanı ana tekke içindeki son derece hürmet gören bir alt nesepten gelen Sidi Muhammed n'ut Baba'dır. Söylence doğruysa, on yedinci yüzyıl sonuna doğru hayatta olmuş olması gerekiyor. Öykü Sultan Raşid'in saltanatı sırasında başlar. Bu sultan güya ermişe böylesine kutsiyet kazanmayı nasıl becerdiğini sormak için bir mesaj gönderir. Ermiş, bir katırı yavrulattırmak gibi sergilediği diğer ilahi güçleriyle haberi getiren kişiyi etkiler. Karşılığında hükümdarın hapse attığı, kendine bağlı kabile üyelerinden bazılarının serbest bırakılmasını ister. Hükümdar bu isteği reddeder ve gücenen ermiş, hükümdarı sihir yoluyla cezalandırmaya karar verir. Sihirli bir *tagust*u toprağa çakar. *Tagust* hayvanları birbirine tutturmaya yarayan bir metal parçasıdır ve bu parça toprağa girerken, görünüş ve işlev olarak tamamen bir fallusu an-

dırmaktadır. *Tagust* kelimesi aslında penis anlamında da kullanılmaktadır. Ancak öykünün Freud'u anıştıran açık ve imalı tarafları üzerinde durmayacağım.

Tagustun toprağa çakılmasının sonucunda sultanlık sıkıntılı bir döneme girer ve sonunda Mulay Raşid ölür. Bu belaların en büyüğü değildir: ölümünün ardından ülke Fas tarihinde pek seyrek olmayan çalkantılarla bir müddet başsız kalır.

Sonraki sultan adayı Mulay İsmail bu dertlerle başa çıkamadığından öğüt almak üzere ermişe gelir. Ana tekkede birkaç gün kalır ve derdini anlatır. Bu taht iddiasındaki insanın iddialarının ciddiyetinden kesin olarak emin olan ermiş sonunda ona öğütte bulunur. Bu öğüdün ayrıntıları ve Mulay İsmail'in onu yerine getirmesine ilişkin maceraları bizi ilgilendirmiyor, ancak bunlar İsmail'in ermişin önceden çaktığı yerdeki sihirli tagustu bulmasıyla, onu topraktan çıkarması ve o anda kendisini Fas'a dönmüş ve halkı tarafından Kral ilan edilmiş bulmasıyla ilgilidir.

Açığa çıkarılan tagustun Freud'u çağrıştıran imalarına bakılırsa söylence, krallığın huzur ve refahının hükümdarın erkekliğine bağlı olduğu bir 'Çorak Ülke' öyküsü türündedir. Ancak bu üzerinde durmak istediğim bir özellik değil.

Konumuz açısından ilginç olan özellik öykünün belli ideolojik dokusudur. Hikâyenin açık amacı ve mesajı bellidir: kutsal nesebi ve onun atalarını, bütün tarihsel olasılıklara karşı, kral yaratan bir güce ve uzak Fas başkentinin siyasal fırsatları için bir hakeme dönüştürerek yerel kutsal nesebin itibarının artırılmasıdır.(Söylence, bu özel kutsal nesebin çarpıcı özelliğinin, onun bu dağlık anayurdundaki istikrarı ve devamlılığıdır ve aslında, ülkenin kent merkezlerindeki siyaseti üstünde müdahalesi ya da etkisi olmaması açısından tarihsel değildir. Bu iki unsur yakından bağlantılı olabilir.)

Öyküyü anlatan herkesin son derece belirgin tek amacı şudur: öykü açık kalpli bir yaklaşımdadır ve onun içindeki törel mesajı paylaşmadan öyküyü yeniden anlatmak neredeyse imkânsızdır. Gerçi öykü kendi basitliği içinde, farkında olmadan, yerel anlamda etkili bir gücü olmayan, yerel kabile mensuplarının meydan okuduğu ve gücünden kolektif olarak uzaklaştıkları merkezi monarşinin nihai meşruiyetini onaylar. Yerel kabile mensupları Fas'a vergi vermediler ve ondan görevli kabul etmediler: gezici mahkemeler ve ordu topraklarına girmeye kalkıştığında onları durdurmak için savaştılar. Kendi küçük, yerel kutsal kişilerinin itibarını artırmak ve İslam'la bağlantıları adına bu kutsal adamların nasıl nüfuzlu ve mühim olduğunu göstererek öyküyü tekrar anlatırlar. Gerçi öyküyü anlatırken merkezin nihai otoritesini kabul ettiklerini de farkına varmadan açığa çıkarırlar. Öykü, kahramanının, ermişin sultan olması gerektiğini ima bile etmez: yalnızca sultanın başarılı bir yönetim sergilemesinin sihirli araçlarla mümkün olduğunu ima eder.

Bu değişik söylenceler ve olaylar kuşkusuz kanıtlamasalar da, bu tartışmadaki ana bağlantıyı gösterirler: İslam çeşitli tipteki toplumsal yapıları kucaklar ve ulema, deyim yerindeyse, onun anayasa mahkemesi, onun en önemli ve nihai ifadesi olurken, yine de bu toplumsal yapıların çoğu, özellikle kabile tipindekiler, bu eğitimli kâtipleri bulamaz ya da kullanamazlar ve din için başka limanlar ararlar. Bu limanların tipik türü Berberiler arasında oldukça gelişmiş, ancak başka yerde hiçbir biçimde benzeri olmayan kutsal neseplerdir. Bu nesepler terminolojik ve hatta örgütsel kanallarla kentli mistik kurumlarla bağlantılıdır, ancak terminolojik benzerliğe ve bazen örgütsel ilişkilere karşın, iki fenomen işlev ve yapı olarak tamamen farklıdır. Bu nedenle tasavvufi fikirlerin herhangi bir basit yayılmasıyla çok az açıklanırlar. Önemli olan ermiş-

lerin tam olarak ne yaptığının ve kendi bağlamlarında ne ifade ettiklerinin anlaşılmasıdır. Dağların oyuklarındaki kutsal nesepler olayında mutasavvıf fikirlere aşina olmaları ya da bu fikirlerle ilgilenmeleri göz ardı edilebilir. Ne yaptıkları ve ne ifade ettikleri yalnızca onlara hizmet eden kabile mensuplarıyla ilgili olarak anlaşılabilir.

Ancak bu nesepler kentli ulemaya hiç benzemezken ve kentli ulema tarafından ilan edilen ya da hatta uygulanan standartlar onlara denendiğinde hayli yetersiz kaldığında, bu standartlara düşmanlıkları net olarak görülmeyecektir. Onların rolü doğasından muğlaktır. Onlar kentli olmayan, kabileye ait amaçlara hizmet etmelidirler, ancak kabileler ve daha geniş ve kent temelli İslam idealiyle bir bağ da oluşturmalıdırlar. Hem yerel ve kabileye özgü gereksinimlere hem de genel İslami kimliğe hizmet ederler. Kabile mensuplarına kendilerini zaten iyi Müslüman zaten inancın temel çatısına sahipmiş gibi göstermeleri için bir mazeret sunarak, bir biçimde, iyi ve uygun İslam'ın yayılmasına engel olurlar: ve aynı zamanda da, ondan saptıkları birçok uygulama sırasında onu onaylayarak, 'saf' İslam'ın yayılması için kapıyı açık tutarlar.

5

Kuzey Afrika'da Kutsiyet, Laikleştirme ve Milliyetçilik: Bir Örnek Olay İncelemesi

Ermişler, kutsal kişiler, Kuzey Afrikalı dinsel yaşamın en belirgin toplumsal kurumudur. İslam'da dinsel nedenlerden dolayı evlilik yasağı olmadığından evliyalar çoğalır ve bir çocuk sahibi olmamaları ya da bir çocuğa sahip olmayı kabul etmemeleri için bir neden olmadığından ruhani güçlerini bir yeğene vasiyet etme ihtiyacında değillerdir, bu nedenle 'Akraba kayırma' yanlış bir ifade olacaktır. Üstelik ruhani faziletin ve rolün aile silsilesi içinde aktarılması beklendiğinden böyle bir aile ardıllığına yönelik kınama yoktur. Ancak bu tür genetik-ruhani nesepler, deyim yerindeyse, kutsal şahsiyetlerin ardışık kuşakları arasındaki olası tek sınır değildir: bağlantıların baba-oğul ilişkileriyle değil hoca-mürit ilişkileriyle biçimlendiği, ruhani-ruhani nesepler de vardır. Bu nedenle yaşayan ve ölmüş evliyalar iki tür 'akrabalığın' karmaşık ağıyla bağlantılı olarak kutsallaştırılırlar.

Evliyaların hepsi aynı değildir kuşkusuz. İlginç bir spektrum kırsal ve kentli olanlar arasındadır. İlki kabile, diğeri kent halkı bağlamında etkilidir. Artık pek mümkün görünmese de, kırsal evliyaların mevcut işlevi hâlâ gözlemlenerek incelenebilir. 1950'lerde aralıklı olarak bir kutsal nesebi inceledim ve bulguları başka yerde açıklıyorum. Tezat yoluyla kentli karşıtlarının mevcut işlevlerine ilişkin bir şeyler görmek de ilginç olacaktı, ancak bu yüzyılın ortasında itibaren bu fenomenden

ne kaldıysa -ve kuşkusuz bir şeyler kaldı- incelemek son derece zor ya da imkânsızdı. Sonuçta benimki gibi bu doğrultuda yapılan girişimler çok geçmeden cesaretimi kırdı.

Neyse ki geçenlerde bir kentli evliyaya ilişkin çok sayıda belgeler sunan bir kitap çıktı.[1] Kitap dine bir toplumsal biçim olarak değil, böyle bir açıdan yaklaşarak yazılıyor. Bu çalışma verileri sosyolojik, geleneksel ve bağlantılı açıdan yorumlamaya ve bunu Kuzey Afrika'daki dinsel rolün genel tablosunun karşısına koymaya çalışıyor.

Akdeniz'in Müslüman güney kıyısı dinde, kuzey kıyısının, Avrupa'nın bir tür ayna yansımasıdır. Avrupa Hıristiyan âlemidir ya da âlemiydi. Batı Hıristiyanlığı içinde, nispeten büyük olduğunda bile, Kilise ile kıyaslandığında küçük kalan aykırı hizip kiliseler ve mezheplerle ana gelenek arasındaki muhalefete alışılmıştır. Ana geleneğin belli bazı özellikleri vardır: bir hiyerarşisi vardır, sıradan inanç sahibiyle Tanrı arasında aracı kullanır, kişilik ya da kişilikler kültüne yönelir, güçlü bir kırsal cazibesi vardır, ritüeli önemser ve sık kullanır, ağırlıkla kırsal hurafe ve ayinleri kapsar ya da hoş görür, müminlerin bağışıyla, en azından kısmen ekonomik olarak bağımsız bir örgütlenmeye sahiptir, inanların duygusal ihtiyaçlarını tatmin eder. Aykırı hizip gruplar tersine kişisel aracılıktan, ritüelden, inancın duygusal ve hislere hitap eden taraflarından, hiyerarşiden vazgeçme eğilimindedir; sofu, kitabı ve bu nedenle aracıları ve ritüeli vb. değil okuryazarlığı öne çıkartma eğilimi taşırlar.

Kuzey Afrika'da bunlar tamamen tersine döner. Protestan özelliklere sahip olan ana gelenektir - tam anlamıyla ruhban sınıfının ya da aracılığın olmadığı (ancak hukukçu-ilahiyatçı ağırlıklı); ticari kentlere dayalı, okuryazarlığı ve ilmi öne çıkaran, bazen kutsal yerlere ve popü-

[1] Martin Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, Londra, 1961.

ler kültlere düşman bir gelenek. Hiyerarşik, Tanrı'yla kul arasına aracı kişi koyan, ritüel açıdan, kişi kültü bakımından vb. zengin olan ise sapkın kültlerdir.

Üstelik güçlü devletleri ve kabilecilikten uzun zaman önce kurtulmuş olmasıyla Avrupa'da Katolik Kilisesi devlet gibi davranır ya da davranırdı (ve bazen de devletle özdeşleşmişti). Kabilelerin güçlü, devletlerin zayıf olduğu Kuzey Afrika'da aykırı dinsel örgütlenmeler bir tür kabile gibi davranır (ve bazen de kabileyle özdeşleşirdi).

Kuzey Afrika'nın açık dinsel homojenliği altındaki gerçek budur. Avrupalı ve Yahudi azınlığı dikkate almadan, istatistik olarak fiilen bütün Kuzey Afrikalılar Maliki mezhebinden Sünni Müslümanlardır. (Tek önemli istisna 'İslam'ın Kalvencileri' olarak tanımlanacak kadar güçlü Protestan özellikleriyle ve Mzab'daki çöl ve Djerba'daki ada temellerinden ticaretle bir yaşam tarzı çıkaran İbadi azınlığıdır. Bu grup hâlâ kendi Max Weber'ini bekler. Ayrıca Maliki olmayan az sayıda Türk elit de vardır.) Ancak bu homojenlik görüntüsü yapaydır. Altında kutsallığın yaşayan geleneklerinin, dinsel kurumlarının, evliyaların hem ruhani hem fiziksel nesepleri tarafından sürdürülen ve yeniden üretilen zengin ve değişik dünyası vardır ya da vardı... Haritada (diyelim) St. Andrews'den St. Trapez'ye kadar bulunabilecek ermişler artık yaşayan bir toplumsal biçimi temsil etmezler. Kuzey Afrika haritası Sidiler açısından Avrupa azizler haritasından daha zengindir, ancak hâlâ yer ve ibadethaneyle anılan önemli kişiler bulunabilir.

Ancak burada bir değerlendirme gerekiyor. Çok yakın yıllarda Kuzey Afrika'da bile bu tür popüler dini yaşamda bir gerileme olmuştur. Köklerinden kopma ve endüstrileşme, yeni bir Müslüman Reformculuk ve tasfiye dalgası ve nihayet milliyetçilik, bu dinsel tezahürleri önem ve boyut olarak geriletti. Bu açıdan, Batı Afrika ile çarpıcı bir tezat vardır.

Orada Avrupalılar Hıristiyanlıkla özdeşleşmişti ve bu nedenle Ortodoks olsun ya da olmasın, bütün Müslüman dinsel yaşam biçimleri gelişmeye devam edebildi: kimse sömürge güçleriyle işbirliği yapmaktan dolayı lekelenmedi. Kuzey Afrika'da Hıristiyanlaştırma çabaları önemli değildi: sömürge gücünün din kanalıyla yerli kitleleri etkileme çabalarında, Hıristiyanlık değil daha demode ve parçalı dini gelenekler ağır bastı. Kısmen bu nedenle ulusal canlanma ermişlerde ve özel kültlerde bir gerileme anlamına geldi. Bugün, tükenmek üzereler: gün Kuzey Afrikalı haritasında bir 'Sidi'nin, Avrupalı haritasındaki 'St' gibi, yalnızca eski yaşam biçiminin bir yankısı olacağı zamana yakındır.

Fransız ve İspanyol işgali dışında Avrupalılar genel olarak bu kutsallıkla -en azından bir süre- fazla temas kurmamışlardı. (Tangier dışında kenti zaptettikleri zaman İngilizlerle çarpıştığı için aziz olan birisinin türbesi vardır - kuşkusuz Portekizlilerle çarpıştığı için kutsiyet kazanan çok daha fazlası vardır.) Yirminci yüzyılda Avrupa'da, muhtemelen daha çok Avrupalı olan bu tarz, Kuzey Afrika dini yaşam biçimleriyle genellikle, farkına varmadan, sirklerde tanışmıştır. Güney Fas sirk akrobatları ihraç eder ve bir klanla bir lonca arasında olan ve becerilerini kendi esas ermişlerinin ermişliğine (aktarılmış karizma) atfeden bu tür, genellikle pek itibar görmez...

Bu konuda İngiliz literatürü çok yetersizdir (en önemlileri muhtemelen, kutsal neseplerden birinde evlilik yapan bir İngiliz kadın yazar -Wazanlı Emily Shareefa'nın kitabı ve bir sosyolojik başyapıt olan- Profesör E. Evans-Pritchard'ın Senusi Tarikatı çalışması) ve ona ilave olarak Lings'in özellikle toplumsal tezahürlerinden çok din ve mistisizm boyutuyla son derece başarılı kitabıdır. Ancak bu bir bakıma sosyolojik materyali daha da değerli kılıyor: materyal tamamen kendiliğinden ortaya çıkıyor.

Şeyh Ahmed ül-'Alevi 1869'da Batı Cezayir, Mosteganim'de doğdu ve 1934'de öldü. Kutsiyetin Kuzey Afrika'da algılanan geleneğinin yaşayan en ilginç örneğiydi. Lings 'İslami mistisizm mıntıkalarının dışında' hiç tanınmadığına işaret ediyor. Ancak bu ınıntıkalar içinde tasavvufla ilgili Fransız bilim adamlarının, özellikle A. Berque ve Massignon'un ilgisini çekecek kadar şöhret kazandı. A. Berque ölümünden iki yıl sonra onun hakkında *Un Mystique Moderniste*(Yenilikçi Bir Mistik, Fr., y.h.) başlıklı bir makale yayımladı. Makale, Şeyh'in sözde Hindistan'ı da kapsayan Doğu'daki seyahatleriyle ilgili olarak çıkan bir söylenceyi gerçekmiş gibi tuhaf bir şekilde yeniden üretti. Söylence uydurmadır ya da Lings'in onu hayırsever bir tarzda sunduğu gibidir: 'Doğudaki bu on yıl... kaderi izin vermiş olsaydı Şeyh'in kendisi için tercih edeceğine (tekabül eden) bir rüyadan daha gerçek değildi.' Ling'in hayırseverliği gerçek ve hayali seyahatleri ayırmakta bazı belirsizliklere izin veren Mistik Ruhsatı gibi bir şeyin varlığını gösteriyor. Kendi deneyimlerime göre Kuzey Afrikalı ermişler Hicaz'ın kutsal yerlerine mistik seyahatlere, çoğu kez normal ulaşım araçlarının yardımı olmadan (bazen murada uygun filizlenen kanatların yardımı olsa da) ve son derece hızlı seyahatlere, gerçekten düşkünler. Lings'in bir başka bağlamda belirttiği gibi, mutasavvıflar (Müslüman, mistikler) Medine'yi ruhen her sabah ve akşam ziyaret ederler ve ruhani olanla gerçek yolculuk arasındaki ayrım bazen bulanıklaşır.

Lings, A. Berque'nün önceki çalışmasını eleştirir. Ancak materyalin böyle yetersiz tehlikeli kullanımından dolayı değil: yalnızca, hayali seyahatin 'rüya' mahiyetinde geçerli olmasından dolayı Berque'nün, Şeyh'in müritlerini hipnotize ettiği münakaşası kabul edilir ancak 'bir gassalın elindeki beden' gibi, müritlerin pasifliği iddiasıyla yeniden yorumlanması gerçekten 'aşırı ruhani faaliyet yoğunlaşmasını' düşündür-

dü ve sonunda müritlerden bağımsız bir ruhani sezgiyle neticelendi. Lings'in Berque ile gerçek anlaşmazlığı Berque'nün Şeyh'i yenilik taraftarı olarak tanımlama gerçeğiyle ilgilidir. Ling'in görüşünde, tersine şeyh 'esasen çok tutucuydu.' Şeyh'in ' sözde yenilikçiliğinin' onun ruhani ilgi alanının genişliğinden başka anlam taşımadığına da dikkat çekti.

Bu bize, dışarıdan, Şeyh'e ilişkin gerçekten en önemli unsuru sağlar: onun olası alternatif dinsel konumlar alanındaki konumunu gösterir. Sosyolojik olarak, alternatiflerin doğası, içindeki muhalefet ve eğilimlerle, en büyük ilgiyi çeken bu alandır. Şeyh'in yaşadığı dönem kabaca Kuzey Afrika'daki Fransız hâkimiyetinin zirvede olduğu, Pax Gallica'nın (Fransız Barışı) Müslüman yaşamıyla sıkıca örtüştüğü bir döneme rastlar. Mağripli yaşamının Fransız öncesi dönemi, yani dervişlerin kâfirlere karşı olduğu zaman neredeyse sona ermişti: Şeyh'in öldüğü yıl aynı zamanda Kuzey Afrika'da Fransızlara karşı murabıtlar önderliğindeki son kabileci muhalefetin bittiği yıldı. Yeni biçim, deyim yerindeyse Müslüman sofuluğun modern milliyetçiliğe zemin hazırladığı oluşum, onun yaşadığı dönemde başlamıştı, ancak milliyetçi ve siyasal özellikleri Şeyh'in en etkin olduğu dönemde pek belirgin değildi. Evliyaların pasifliği ya da işbirliği, murabıtların Fransızlarla ilişkisi göz önüne alındığında, onların tarihsel kökenlerinin yalnızca mutasavvıflığa ve Berberi kabile uygulamalarına değil, aynı derecede Hıristiyan işgalcilerle savaşan askeri tarikatlara, haçlıların bir tür Müslüman muadillerine, Malta Şövalyeleri'ne vb uzandığını düşünmek tuhaftır. Ancak Şeyh'in kendi hayatı ve döneminde geçmişin ve geleceğin askeri saldırgan özellikleri askıdaydı.

Bu konum ne olursa olsun, sosyolojik olarak deyim yerindeyse, öncelikle bir ruhani önem ve geçerliğe de sahip olduğundan, Lings'in Şeyh'in konumunu (çok tutucu olarak) tanımlamasına katılmak zor-

dur. Lings, belli ayırıcı nitelikteki mutasavvıf iddialara - özellikle tasavvufun İslam içinde gerçekten sonraki bir gelişme olmadığı, ancak doğru anlaşıldığında, Peygamber'in bildirisi içinde bulunduğu iddialarına katılıyor ve üstelik, bir tür pan mistik seçiciliğe büyük sempatisi var ve bu pan mistik seçicilikte kendi çalışma konusu olan Şeyh'in de hayli ötesine geçiyor. Lings'in kendi yaklaşımı bir tür 'bütün dinlerin Mistikleri, birleşin' yaklaşımıdır. Papa XI. Pius'un bir ifadesini Müslümanların Kurtuluşa layık oldukları anlamında onaylayarak aktarır, (açık ve münhasır anlamının Allah'tan Avrupalıların ve Samilerin ırk merkezli 'bir dinin tek din olduğuna ya da istisnai olarak ayrıcalıklı kılınmış olduğuna inanmadıkça o dini ciddi olarak benimseyemezler' yaklaşımına uyarlanmasında yararlı olduğunu itiraf ederken) İsa'nın 'Ben'ine[2] Hindu Avatarları, Buddha vb. dahil etmek için 'Tanrı'ya ancak benimle ulaşırsınız' sözlerinin yeniden yorumunu salık verir ve Şeyh'i Hint, Kızılderili ve Çin mistiklerle kıyaslar. Lings, Hıristiyanlık ve İslam'ın görece faziletlerine ilişkin kendi açısından bazı ilginç gözlemlerde bulunur: 'Hıristiyanlığın en mükemmel yanlarından birisi küçük bir insan azınlığından oluşan, kesinlikle tesis edilmiş bir ruhani otoriteye sahip olmasıdır - ancak maalesef bu azınlık giderek, 'işlevini güç bela yerine getirebileceği, bazen dünyasal ucuzlukların arabulucusu gibi göründüğü, toplumun daha uzak köşesine itiliyor.' Öte yandan, İslam'ın en mükemmel taraflarından birisi ruhban sınıfının olmaması ve her Müslüman'ın bir anlamda vaiz olmasıdır -ancak bunun karşılığındaki eksikliği 'muazzam sayıdaki çok sınırlı bireyin dinin tamamen kendi idraklerinde olduğunu zannetmeleridir...'

---

[2] İnsan, Kant'ın görüşünü hatırlattı, İsa aşkı öğütlediğinde tam anlamıyla aşkı ima etmedi; aslında söyledikleri *Critique of Practical Reason*'un bir özetiydi.

Kesinlikle: temel konu inananların eşitliğidir. Hıristiyanlığın ana geleneği bunu reddeder ve söyleyenler sapkındır. İslam'ın ana geleneği bunu söyler ve reddedenler sapkındır. Evliya şeyh, sayısız Kuzey Afrikalı ermiş benzerleri gibi, bu anlamda İslam açısından sapkındır. Lings'in bu konuda çok önemli bir öncül sağlamasına karşın, bu sonucu kuşkusuz ne şeyh ne de Lings kabul edecektir. Lings'in bakış açısından, şeyh bir sapkın değildi: ne bir mutasavvıf olmasından dolayı (tasavvufun İslam'da başlangıçtan beri var olduğunu savunduğundan) ne de ruhani ilgilerinin müsamahakâr genişliğinden (gerçek çoğu dinde olduğundan ve özel olarak doğrulanmaları yalnızca ırk merkezli Avrupalılar ve Samilerin yararına bir ballandırma olmasından) dolayı sapkın değildi. Şeyhin kendi seçiciliğinin Lings'inki gibi, cüretkâr, açık ve kapsamlı olmadığı eklenmelidir: örneğin bize 'son derece usta ve etkileyici bir metafizikçi olarak, çokluğu birlikle Teslis anlayışında uzlaştıracağı söyleniyor (s. 82) ... (ancak), Teslise ilişkin anlayışı bazı insanlara (düşmanlarına) Teslise bağlı olduğunu (düşündürse de), her şeye rağmen onu reddetti.' Böylesine güç doktrinlerin anlaşılmış olduğuna inanılması gerektiğine bakılırsa yaygın bir görüşün böyle çarpıcı biçimde yalanlanması ilginçtir.

Lings tarafından açıkça savunulan, şeyhin çok daha tedbirli yaklaştığı bu dinsel seçicilik kuşkusuz, özgül dinsel geleneklerin zenginliği ve yoğunluğundan kendini mahrum etmezken, dışlayıcılığından ve hoşgörüsüzlüğünden kaçınma isteğiyle genel olarak en fazla arzulanan motiflerden esinlenmiştir. Ya da bunu başka bir şekilde ifade edersek, simetrik, hoşgörülü, şimdiki çoğulcu tek-dünya toplumunun doğasında olan, dinlerin dışından bakan görüşle, ne yazık ki içeriden göründüğünde en azından bazı dinlerin parçası olarak görülen münhasır iddiaları birleştirme girişimidir. Bu farklı ilkelerin yan yana gel-

mesi kendine özgü ilginç bir fenomendir: Ahmediye (Kadıyanilik) gibi hareketlerin temelini teşkil eder ve akademik versiyonları meçhul değildir. Böyle sentezlerin şeyhin metafizik nüfuzu ve hünerini tamamen paylaşmayanlara mantıklı gelebileceğinden emin değilim. Ruhani bir düzeyin gerektirdiği koşullar çerçevesinde şeyh, bir mistik olması ya da ilgi alanlarının genişliği nedeniyle asla bir yenilikçi sayılamazdı.

Ancak yanlış yönlendirilse de, çağdaşlarının karşısına çıktığı ruhani olmayan, sosyolojik düzeyiyle de değerlendirilmelidir. Kendi çağdaşlarının gözünde bazen bir sapkın olarak göründü (ve hatta kendisinin daha sonraki bakış açısına göre de şeyh ruhani kariyerinin başında öyleydi) ve onların terimleriyle yazılı olarak tartışmaya girdiği için onların öncüllerini reddetmedi. Neyse ki kitap şeyhin yaşamının dünyevi ve toplumsal yönleriyle ilgilenenlerin gözünde aydınlatıcı bilgiler içerir. Bu bilgiler Lings'in yorumundan ya da şeyhin ibadetle ilgili manzumelerinin çoğaltılmasından değil, büyük bölümü yeniden üretilen şeyhin oldukça uzun otobiyografisinden ortaya çıkar. Bu belge şeyhin ölümünden sonra hatıralarının yazılı olduğu notların arasında bulundu. Bana göre güvenilir bir içeriği olan belge kitabın en etkileyici bölümünü oluşturur.

Şeyhin müritlerinden birinin ibadetle ilgili eseri bize annesinin şeyhe gebe kalmadan önce rüyasında Peygamber'i gördüğünü anlatır. Şeyhin öyküsü babasının ona Kur'an'ı öğretmesi dışında bir okula gitmediğini anlatan anısıyla başlar ve el yazısının hep gelişmemiş kaldığını söyler. Surat ar-Rahman'a geldiğinde ekonomik güçlük Kur'an ilmini bırakmasına neden olur. (Bunun Kur'an'ın onda dokuzunu ezberden bilmesini gerektirdiğini tevazu ile es geçer. Kur'an'a aşina olanların önce bunu kavramaları gerekir. Bilmeyenler için Lings konuya açıklık getiriyor.) Kur'an'ın kalan bölümünü öğrenmesini engelleyen baskılar bir

ayakkabı tamircisi olmasına neden olur. Bu, ailesinin durumunu rahatlatır. Şeyh bize önceden yeterince geçinemediklerini, ancak babasının dışarıdakilere gerçeği açıklamaktan son derece gururlu olduğunu söyler. (Yine, Lings'in bir dipnotu şeyhin büyük babasının Mosteganim'in önde gelenlerinden biri olduğunu açıklar. Alevi ismi onun Şerif torunu olduğunu, yani Peygamber soyundan geldiğini ve Fas Kraliyet hanedanıyla aynı geniş aileden olduğunu düşündürecektir. Kitap bunun gerçekten şeyhin iddialarından birisi olduğunu doğrulamıyor. Kuzey Afrika'da bu tür iddialarda bulunanların sayısının hayli fazla olduğunu kabul ederek bunda olağanüstü bir durum olmadığı eklenmelidir.)

On altı yaşındayken babasını kaybeder. Bir müddet ayakkabı tamircisi olarak kalır ve sonra ticarete başlar. Tam olarak ne ticareti olduğu belirtilmiyor. Çok geçmeden geceleri ibadetle ilgili dinsel derslere gitme alışkanlığı kazanır. Önce, bu şeyh kırk sekiz yaşına gelene kadar yaşayan annesiyle tartışmasına yol açar, ancak annesi daha sonra onun dinsel eğilimlerine teslim olur. Karısıyla durum farklıdır: gece çalışmalarından eve bir hoca getirmesinden şikâyetçidir ve boşanmak ister. (Bize bu olaydan bahsediliyor, ancak önceki evlilikten söz edilmiyor.)

Otobiyografisini hazırladığı dönemde, önceki çalışmalardan öğrendiklerini pek beğenmez: onları yalnızca kendisine bir zihin disiplini vermesi ve öğretinin en azından 'bazı noktalarını' kavramasını sağlaması boyutuyla değerlendirir. (Daha sonra değerlendirdiği mistik kavramayı öğreti olarak gösterir.)

Ezoterik dini tarikatla ilk teması muhtemelen bütün Kuzey Afrika'nın en kötü tanınan ve garip 'tarikleriyle' bilinen İsevi Tarikatı ile olan ilişkisidir. Bu 'tarik'in yandaşları arasında yılan oynatma, ateş-yutma ve diğer uygulamalar son derece yaygındır. Şeyh de usta bir yılan oynatıcısı olur. Ancak bir gün Tanrı, gözlerini, kendisini yöntemlerinin

yanlışından kurtaracak Peygamber'e uzanan bir hadise (Şeyh hangi hadis olduğunu söylemez- çevirmesini ister: Şeyh yılan oynatma dışında bu uygulamaları geçici olarak bırakır (bu istisna için bir neden belirtilmiyor). Bunu pek dile getirmese de İsevi mensuplarından ayrılmasının iki aşaması vardır: baştan, ihvanlarına mazeret bildirerek bu uygulamalardan kaçındığını söylediğinden, ancak bütün din kardeşlerini de bu uygulamalardan tamamen uzak tutmak istediği için, iki aşamadan söz edilmesi gerekiyor. Mazeret gösterip kaçınma ve din kardeşlerini döndürme girişimi galiba birbirini izledi.

Böylece Şeyh'i daha öykününün başında Müslüman dini yaşamının bir tarafta uzman-ezoterik, diğer tarafta, eşitlikçi-Ortodoks iki kutbu arasında salınırken görüyoruz. Önceden aldığı eğitim onu açıkça ezoterik anlayış tarafına çeker, ancak aşırı ve uzmanlaşmış İsevi uygulamalarını reddi ve bu reddin gerekçesi, karşıt öncülü işaret eder.

İsevi tarikatının ritüel aşırıcılarıyla ilişkisini anlattıktan sonra gerçek hocasıyla karşılaştığını anlatır. Hoca'nın yazdığı bir muskanın bir çocuğun hastalığına iyi geldiğini daha çocukken duymuştur. Şimdi onunla, dostu ve iş ortağıyla birlikte (bizim Şeyh'in), görünürde tesadüfen yine karşılaşır. Giderek onun etkisi altına girer ve Hocadan geleceğin ruhani itibarının kehanetlerini de içeren eğitimi ve himayeyi alır. Hoca İsevi tarikatının kurucusuna görünürde bir saygısızlığı -müritler için ruhani itibar kehaneti kendisinin de bir gün bu kurucu gibi olacağı ifadesini içerdiğinden- olmasa da onu kalan İsevi uygulamasından, yılan oynatma alışkanlığından, bir mesel yardımıyla (yılan insanın bedenidir, yani insanın ruhu çok daha zehirleyicidir ve eğitilmesi gereken odur) vazgeçirir.

Tedrisat temel olarak mukabele ile okunan dualar ve Allah adının ezberlenmesi eğitimi olarak görünür. Şeyh yılan oynatmayı bırakmak-

tan dolayı bir pişmanlık belirtmez, ancak Hoca skolastik ilahiyata dahil olan dersleri bırakmasını istediğinde bir mücadeleye girer. 'Bana verdiği hiçbir emre itaat bu kadar zor değildi.'(Hoca ve müridi arasında sonradan Şeyh olan müritle onun müritleri arasında olduğu gibi, otoriter ilişkiyi gösteren başka işaretler de vardır.) Hoca derslerde kılı kırk yaran karamsar bir görüşe sahipti. Müritlerin dört teselli unsuru vardı: belki mistik vukuf şimdi özlenilenden daha üstündü; yasaklama yalnızca geçiciydi; bir itaat yemini etmişti ve belki de Hocaların âdeti olduğu üzere, doğrudan yargılanıyordu. Ancak bu avuntular ya da argümanlar 'içindeki keder acısını dindirmedi'.

Ona skolastik, entelektüel ilahiyat yerine, mistik eğitim verildi. Kullanılan temel teknik, yegâne ismin harfleri (müridin) imgelemine kazınana kadar istihdam etmeme yönündeydi. Sonra hoca ona harfleri bütün ufku dolduracak kadar yaymasını ve büyütmesini söyleyecektir. Zikir, harfler nur haline gelene kadar bu şekilde devam edecektir.' Bundan sonra, diğer aşamalar şifahi tanımlama olasılığını güya akıldan çıkarır. Sonunda nihai aydınlanmaya ulaşacaktır ve ona ulaştığında artık bu vukufla başka bir insan olmasına karşın, sıradan dünyaya dönmesine izin verilecektir.

Hocası mistik eğitimden başarıyla geçen Şeyh'in resmi ilahiyata dönmesine izin verir ve resmi ilahiyata döndüğünde, Şeyh şöyle der:

> Kavrayış konusunda kendimi daha önce olduğumdan tamamen farklı buldum. Artık bize ders veren Şeyh tefsiri bitirmeden önce tefsir edilecekleri anlıyorum. Bu zikrin bir başka sonucu kitabın bire bir anlamından daha ötesini anlamış olmamdı.

Otobiyografiden alınan sonraki parçada Şeyh'in hocasının gelişimiyle ilgili konu dışında bir izahat var -Fas'a seyahati, kendi hocasına (sırasıyla) katılması, tarikatlardan birine yerleştirilmesi ve ruhani şece-

resi. (Kuzey Afrika kabileleri şecere etrafında örgütlendiğinden, tarikatlar de ruhani şecere çerçevesinde örgütleniyor. Bunlar kabile gibi, yani ağaç örüntüsüne sahip, parçalı olmaya eğilimli fiziksel örgütlenmelerdir: ancak ruhani şecereler bazen fiziksel olanlar gibi tek yanlı değil, birlikte akabilirler. Atalar haritasındaki kaynaşma gibi kaynaşma vardır: bir insanın birden çok ruhani babası olabilir.) Bu tür mistik katılım ya da mühtediliğin zorlukları ve tehlikeleri için de ilginç imlemeler vardır: Hoca, menzilinin çeşitli önemli aşamalarında, muhalefet ve düşmanlık durumunda ya da fırsatlara göre, stratejisini mühtedilikten, sınırlanmış bir sükûta çevirmek ve tekrar geri dönmek zorunda kalmıştır. Diyalektik çizgideki bütün bu değişimler, uykusunda peygamber ya da önde gelen bir ruhani atadan ermişin zuhur etmesiyle ona müjdelenir ya da işaret edilir, ermişe rüyada, muhtemelen takdim ve kefalet açısından, hocanın gerçek atalarından birisi eşlik eder.

Şeyh artık Hocanın tarikatına kabul edilir ve yeni adayları kabul etmeye ve eğitmeye ehildir. Daha çok işlerin yürütülmesiyle uğraşıyor görünse de iş ortağı ve dostu için de aynı durum geçerlidir: Şeyh bunu şükranla ifade eder, ancak onun için iş tamamen göçmüştür. Kendi faaliyetleri 'dükkânımızı tamamen bir zaviyeye çevirmiştir.'

Şeyh'in yaşamındaki büyük bunalım Hocasına hizmetinin on beşinci yılında, Hocası öldüğünde ortaya çıkar. Şeyh bize Hocasının ölümünden önce, Allah'ın, kalbine hicret arzusu düşürdüğünü anlatır. Bu arzusuna ilişkin ülkesinin ahlaki bozulmasından öte özgül bir neden belirtmez. Bu nedenle hasta Hocasının yanında kalma mecburiyetiyle, gitme arzusu arasında kalır. Bununla birlikte daha Hocası ölmeden malını mülkünü paraya çevirir. Ancak Hocası öldükten sonra da bu çelişkiyi çözemez: Fransız yetkililerin izin vermesi ve Şeyh'in o zamanki karısının hastalanıp ölmesiyle birlikte sıkıntılar başlar. En büyük sıkıntı

tarikatın yerel kısmının ihtiyacına yönelik olarak Hocaya bir ardıl bulmaktır.

Hoca bir ardıl göstermemiştir. Şeyh, karısının ölüm döşeğinde olmasından ve/veya hicrette kararlı olmasından ve hatta söylediği gibi, diğer müritlerin kararını kabul etme arzusunda olmasından dolayı vekâlet tartışmalarına katılmaz. Bu tartışmalar sonuçsuz ve 'biraz münakaşalıdır.' Şeyh bunun, müritlerin kendisinin gitmekte kararlı olduğunu bilmelerinden kaynaklandığını ima eder (yani genel kabul gören başka bir aday yoktur). Tartışmalara katılmayan eski dostu ve iş ortağı o zaman gitme kararının ertelenmesini önerir ve bu sırada müritlerden birisinin uygun bir görüş getirebileceğini söyler. Belirlenen karar gününden bir gün önce çok sayıda görüş toplanır ve hepsi -ya da bizim dervişin tarikatın Şeyh'i olduğu zaman kaydedildiğinden, her halde hepsi- tek sonucu, yani Şeyh'in ardıl olması gerektiğini işaret eder. Henüz hayattayken (muhtemelen rakiplerinin ilerlemesi korkusu ve kendi ümitleri nedeniyle astların düzen içinde tutulduğu Parkinson ilkesine uygun olmadığından) bir aday göstermeyi reddeden ve bu tür işlerin Allah'a bırakılması gerektiğini açıklayan Hoca, ölümünden sonra yeterli ve açık bir rehber bırakarak sağlığındaki kararsızlığını telafi eder. Müritlerinin rüyalarında görünerek doğru adayı bildirir. Bu arada, bu rüyalar, büyük açıklık ve canlılığının dışında, 'uyanışın aracı bir süreci olmaksızın tamamen uyanık bir durumun' sonucu olarak görünmektedir: bu nedenle Lings, Şeyh'in onunla doğrudan temas kurmuş müritlerinden birisi tarafından bilgilendirildi. Böylece ardıllık kararı Şeyh'in lehine verildi.

Şeyh'in hicret planlarına yönelik siyasal gerekçeler olabileceğinden kuşkulananlar varsa, burada iki olasılık sözkonusudur: bir, hicret tehdidinin müritleri anlaşmaya sevk edecek bir baskı aracı olması; iki,

yenilgi durumunda planın bir alternatif sağlaması.(Bu tür dini örgütler kaçınılmaz olarak çoğalma ve çok sayıda dağınık merkezleri içerme eğilimindedir: Şeyh, kurucu merkezde alt bir rütbeyi işgal etmek yerine ruhani kolonide I Numara olmayı tercih etmiş olabilir.) Bu nedenler etkili olsa da olmasa da, Şeyh'in gerçek ve bağımsız bir Wanderlust'a (seyahat tutkusu, Alm.)sahip olduğu da görülür. Liderliği aldıktan sonra her şey yoluna girmiş görünür: müritler sadakat yemini eder, (Şeyh daha sonra buna ilişkin yeni bir usul getirir) ve bağlı merkezlerin mensupları da sırayla onu lider olarak kabul ederler. Böylece tarikatın, 'iki ya da üç tanesi' dışında bütün müritleri birleşmiştir. Bu birlik, 'bu kadar farklı yerlerden insanları dış bir vasıta olmadan etrafıma topladığım için, bize Allah'ın bir Lütfû olarak göründü.' dediği gibidir.

Bununla birlikte sırası gelince seyahatlere çıktı. Taraftarlarına karşı bir 'hatırlatıcı' olarak, göreviyle seyahat tutkusu arazında tereddütler yaşadı ancak bir süre sonra seyahat tutkusu ağır bastı. Gerçek seyahatler alakasız bir biçimde ortaya çıkmış gibi tanımlanıyor: bu seyahatlere yakındaki tarikat üyeleriyle bağları sıkılaştırmak arzusuyla başlanır. Şeyh sonra, bir refakatçiyle birlikte daha uzaktakileri de ziyaret etmek ister: ve sonra müsveddelerinden birini basacak bir yayıncı bulma düşüncesiyle başkent Cezayir'e gelir. (Gerekli müsveddeleri yanına aldığından, insan böyle bir seyahatin baştan beri onun aklında olabileceğini düşünüyor.) Başkent Cezayir'de bu amacını gerçekleştiremediği için arkadaşıyla birlikte yola devam etmeye 'her şeyin kolay olduğu' Tunus kentine gitmeye karar verir. Aslında yayım konusunda Tunus'ta bazı ilerlemeler sağlar: ayrıca tarikatına bazı üyeler kazandırır ve 'ilahiyatçılar, fıkıh âlimleri ve önde gelen insanlar' tarafından sürekli ziyaret edilir.

Hacca gitmek düşüncesi aklına takılsa da (Mekke'ye) Arabistan'da-

ki bir salgın nedeniyle Haccın o yıl Fransızlar tarafından yasaklanması nedeniyle bu düşüncesinden vazgeçer.[3] Bu nedenle Mekke yerine oraya göçmüş olan kuzenlerini ziyaret etmek üzere Trablusgarp kentine gider. Onları iyi durumda ve refah içinde bulur. Ülkenin ' halkı hem davranış hem konuşma olarak bizim ülkedekilere uygun' olduğunu düşünür. (Bu göç arzusunda daha önce ileri sürülen gerekçeye -yani ülkesindeki ahlaki bozulmaya- göre tamamen farklı bir nedendir. Kuzey Afrika'nın Batı bölümlerinin, ermişlerin üstün maharetlerinin kabul gördüğü Trablusgarp'a ve Barka'ya uzunca bir dönem derviş göndermesiyle ilgili olabilir. Niçin böyle olduğu açık değildir.)

Devlet yetkilisi de olan (denizcilik gelirleriyle ilgili bölümde) bir Türk Şeyh onu yerleşmeye davet eder ve ona 'bütün ek binalarıyla birlikte' bir zaviye önerir. Bizim Şeyh kabul eder ancak anlatımında bu teklif ve olayla ilgili ilave bir bilgi yoktur. Oradaki planları ne olursa olsun, zamanın onlar için uygun olmadığına karar verir. Şeyhin otobiyografisinde genel siyasetler üzerine yegâne yorumlar burada ortaya çıkar. İstanbul'a ziyareti Abdülhamid'in tahtan indirilmesinden hemen sonraya rastlar, ancak bu onun için sevinilecek bir olay değildir. Tersine Jön Türkler ve Kemalistler yönetiminde en şiddetli halini alan mevzi kaybına ilişkin olumsuz tespitlerde bulunur ve buranın ona uygun bir yer olmadığına karar verir. Aslında 'Cezayir toprağına ayak bastığı güne kadar ruh huzuru kalmamıştır' ve Tanrı'ya halkının (kendi) iyiliği için, onların, babalarının büyük babalarının inancında kalmaları ve müminlerin yolunu izlemeleri için dua eder.' Otobiyografi burada bitiyor. Berque'nün tanımlamasına göre Şeyh'in bir yenilikçi olduğu

[3] 1909 yılıydı. Lings bu olaya bakarak hata yapmış gibi görünüyor olabilir, fakat Suudi Arabistan'da salgın olduğunu belirtirken, muhtemelen çok daha sonra Suudi Arabistan'ın bir parçası olan toprakları kastetmiştir.

düşünülürse, kesinlikle aşırı bir yenilikçi değildi. İnsan FLN'nin ne düşündüğünü merak ediyor.

Şeyh'in dini yaşamında otobiyografisinde üzerinde durulmayan bazı önemli özellikler vardır. Bunlardan biri Darqavi zaviyeler sisteminin bazı işlevlerini üstlenmesiyle ilgilidir. Lings makul görülebilecek biçimde, onun başarısı ve nüfuzunu çekemeyen civar tekkelerin başındakilerinin büyük kıskançlığına maruz kaldığını ve bunun 'yaklaşık beş yıl sonra', kendisini merkez Darqavi zaviye (Fas'ta) sisteminden bağımsızlaştırdığında doruğa ulaştığını belirtiyor. Bu söylendiği gibi, kendi taraftarları ve bağlı alt tekkelerin başındakilere sadakat yemini ettirme tarzını reddettiği ya da artık önemsemediği anlamına gelmelidir. Bağımsızlık ilanının altında mistik uygulamalardaki bir yenilik yatıyordu. (Kuzey Afrika dini tarikatları kendilerini genellikle Tanrı'ya ulaşacakları 'tarik'le birbirlerinden ayırırlar.) Şeyh'in getirdiği yenilik halvet uygulamasıydı - bu, gerektiğinde bir mürit adayının kırk gün kırk gece çıkmayacağına yemin ettikten sonra bir hücreye girip, yemeden içmeden, uyumadan, her seferinde ah çekerek nefesi kesilene kadar Allah'ın adını söylemesi demekti.

Lings ruhani bağımsızlık ilanının şiddetli hoşnutsuzluğa yol açtığını ve Şeyh'in miras aldığı müritlerin, yani Hocadan gelenlerin bir bölümünü kaybettiğini belirtir. Ancak yeni müritler gelir ve bütün zaviyelerin lider ve yandaşlarıyla birlikte toptan ona katılmasına bile neden olur. Şeyh için büyük zafer, ayrıldığı tarikatın, tam da kurucularının soyundan gelen, kurucunun torunu olan bir mürit kazanmış olmaktır. Bu torunun (Lings'in alıntı yaptığı mektupta) 'Şeyh'le karşılaşıncaya kadar tarikatta yalnızca acemi bir üyeydim' dediğine bakılırsa, kendi ata tarikatı içinde çok önemli olmadığı anlaşılıyor. Mektuptan anlaşıldığına göre Şeyh onun ruh gözünü açar ve doğrudan Tanrı idrakine varmasını

sağlar. Kuşkusuz bu şekilde özgürlüğü seçmesi, bir şey yapamasalar da ihanete uğramış akrabalarının öfkelenmesine neden olur: ancak sözkonusu büyük-torun 'ailemin beni (Şeyh'in) peşine takılmakla suçlamaları umurumda değil' der...

Lings'e göre 'nüfuzlarını tamamen kaybetme tehlikesi altındaki soydan 'bir iki murabıt tekkesi' dışında rakip tekkelerin düşmanlığı kısa sürdü. Ancak sağdaki rakiplerinin -önceden terk ettiği İsevilerin, tekke dolusu taraftarıyla ayrıldığı Darqavilerin ve soydan murabıtların- düşmanlığından zamanında kurtulmuşsa, bu kez İslam'ın yeni, daha sofu, sertlik yanlısı, mutasavvıf karşıtı biçimlerinin yer aldığı solun düşmanlığıyla karşılaşmıştı. Şeyh Tunus'taki bir din okulunun hocasından gelen ve Yanlışları gösteren Ayna başlığıyla mistisizme karşı savaş çığlığını andıran bir saldırıya karşılık verdi.

Lings'in mistiklere olan sempatisi açıktır ve Tunuslu din hocasının ileri sürdüğü savları 'önemsiz ve çocukça' bulur ve Şeyh'in cevap vermeye tenezzül etmesini pişmanlık dolu bir şaşkınlıkla karşılar. Şeyh'in, göz ardı edilemeyecek genel bir düşmanlığın kristalleşmesi olarak bu saldırının boyutunun, kitabın yazarını aştığını anlaması gerektiğini ileri sürerek onu suçlar. Eğer Şeyh bunun farkındaysa tamamen haklıydı. Gelecek -çok uzak bir gelecek değilse- sofu yani daha Protestan din hocalarının elindedir: modern Kuzey Afrika ulusal bilincinin temelini Şeyh gibilerin belli koşullarla sınırlanmış dini yaklaşımına karşı verdikleri mücadeleyle onlar attı. (Bu düşünürlerin biçimlendirdiği milliyetçi kuşağın yerini aklı Pekin ya da Belgrad'a takılanların kuşağı aldı. Ancak bu başka bir öyküdür.)

Eleştiriyi yapanın ileri sürdüğü savın özü açıktır: 'İslam, Allah'ın kitabı ve sünnetten başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, mistik ritüeller ve ilaveler mahkûm edilir. Şeyh, Kitap'ta çoğu insanın ulaşama-

yacağı gizli bir anlamlar zenginliği olduğunu söyler - başka bir ifadeyle yalnızca Kitap'ta gizli olanı (ve çoğunluk için gizli kalması gerekeni) açığa çıkardığını söyler. Kitabın ve Peygamber'in İslam'ı ayrıntılarıyla ele alan öncüllerini tartışmaz: ancak bunlarda tarikat üyesi olmayanların anlayabileceğinden fazlası vardır.

Sofular ve mistikler arasında dansla ilgili ilginç bir fark vardır. Mutasavvıf mistikler danstan genellikle ritüel bağlamda yararlanırlar: Sofular dansı yasaklar ve Peygamber'in de yasakladığını iddia ederler. Lings'in gözlemlediği gibi bu konuda farklı görüşler vardır: kendisi mistiklere her zaman sempati duyduğundan Peygamber ve Sahabenin vücutlarının çeşitli dua nakaratları sırasında bazı ritmik hareketler yapmamış olmasına inanmanın zor olduğunu düşünür... Lings bu uygulamaların 'müritlerin sanki kanında... onlara daha dolaysız bir münacat sağlayan... geleneksel yerel danslarla' iç içe olduğunu daha inandırıcı olarak ileri sürer. Çalışmalarımı yaptığım Orta Fas'taki bölgede, Şeyh'in Cezayir kentinde bulunduğu zamanla aşağı yukarı aynı dönemde, peygamber soyundan gelen iki kabile (gerçek anlamıyla, akrabalık ve yurt temelinde) dansın serbest bırakılabilirliği tartışmasını savaşa dönüştürdüler ve onları barıştırmak, kutsiyet bağı olmayan mensuplarının uzun zamanını aldı. Dansa karşı olanlar kentlere daha yakın olanlardı - yani daha sık reform yanlısı, kent eğitimli insanlar, yani sofu yaklaşımdakilerdi. Dans yanlısı grup yerel dansların geleneklerle iç içe olduğu yerde, tepelerin derin oyuklarında yaşayanlardı.

Eleştiriyi yapan kişi, *Ayna*'nın yazarı, açıkça 'dansın meşru olduğunu düşünenlerin kâfir olduğunu' ileri sürer: Tedbirli Şeyh konumunu düpedüz inkâr etmez. Şöyle söyler:

> Dansı senin tamamen gayrı meşru gördüğün gibi, mutasavvıfların da tamamen meşru gördüğünü mü düşünüyorsun? Öyle icap eder ki âlim

bir kişi Allah'ın izin vermiş olduğunu yasaklamamak için arkasındaki nedeni öğrenene kadar herhangi bir hüküm konusunda karar vermesin.

Bu aşırı derecede temkinli bir ifade olarak görünür: maalesef inananı, ya yasaklanmış olabileni yapmak ya da Tanrı'nın izin verdiğini yasaklamak gibi iki risk arasında rehbersiz bırakır. En emin yol dans etmemek ancak başkalarına da yasaklamamak olacaktır. Tuhaftır ki iki taraf da bunun tersini yapar: biraz yasaklar, biraz dans eder.

Mistiklerle sofular arasındaki diğer konu tespih kullanımıyla ilgilidir. Kullanımları son derece yaygındır ve bir wird (tespih), dini cemaatlerde o cemaatin göstergesi ya da ruhani tarzının belirlenebileceği ölçüde karakteristiktir. Sofular için tespihin Peygamber ve sahabe tarafından kullanılmaması çok önemli bir gerçektir. Şeyh Ayna'yı yanıtlayarak sahabenin çakıl taşları ve hurma çekirdekleriyle hesap yaptığını işaret eder. Ayrıca boğumlu sicim kullanma geleneğini ileri sürer. Çakıl taşları ve üzerinde boğumlar olan sicimle birlikte tespih karşılaştırması son derece güçlü bir sav oluşturur!

Sofuların başka bir itirazı tespihin haça benzemesidir. Şeyh burada kendini zor tutar: 'Allah aşkına, tespihin neresi haça benziyor? Yine de 'kinli gözler kusur buluyor'. Şeyh zafer kazanmış bir edayla insan bedeninin haça tespihten daha fazla benzediğine işaret ederek yazarın varlığına son vermesi ya da en azından kendisini asla görmemeye özen göstermesi gerektiğini söyler...

Ayna'nın yazarı 'bütün tespih kullananları' yani dini tarikatları iki yüzlülükle suçlar. Tarikat karşıtı eleştirinin içeriği ve tonu Avrupa'daki papalık karşıtı eleştirilerdekilere çok benzer. Eleştiri, iddia edilen ikiyüzlülük, kâr amacı, ritüelde kitabi açıdan caiz olmayan ve hislere hitap eden yenilikler ve ilaveler, türbelerin kullanımı, müzik (ve dans)

uygulaması üzerinde yoğunlaşır. Şeyh, müritlerinin türbelerde yatan ölü şeyhlerin istediklerine güç dağıttığına inandıklarına ilişkin suçlamalara karşı onları savunur: Şeyh, müritlerinin onları yalnızca Tanrı ile inanan arasındaki aracılar olarak gördüklerini söyler. En ilginç olanı Şeyh'in daha yüce bir ruhani düzeyde 'bütün aracılığın kalktığını' kabul etmesi ve aracıları yalnızca tekâmül düzeyine gelmedikleri gerekçesiyle savunmasıdır.

Böylece onun üstü kapalı bir şeklide Protestan dinsel idealini kabul ettiğini ve evliyanın aracılığının ve türbelerin ondan sonra geldiğini savunduğunu görürüz. Ayrıca asla yalnızca bir mistik olmadığını, diyalektik öz savunmada şevk ve hünerle, benzerlik vb. gibi unsurlardan skolastik argümanlar kullanma arzusunda olduğunu anlarız.

Şeyh bu Selefiye reform hareketinin sofularına karşı mücadelesinde 1922 yılında haftalık bir dini gazete çıkartmaya da başladı. Bu gazetenin yerini 1926 yılında daha geniş kapsamlı bir başka gazete aldı. Her ikisi de başkent Cezayir'de çıktı. Gazeteler sofu suçlamaları uzun uzadıya yanıtlayıp, çürütmekte kullanıldı. Bu konuya sempatiyle yaklaşan Lings bile rakip konuma reva görülenlere yapılan muameleyi insafsızlık olarak değerlendirdi. Bununla birlikte, iki rakip gazetenin editörü ve iki dini yaklaşımın önde gelen savunucuları 1931'de bir araya geldi, toplantı samimiydi ve sofuların gazetesinde de böyle yer aldı. Bu haber Şeyh'in hayatının, Allah'ın adıyla-inziva-hücrelerine-kapanma özelliğinden daha cana yakın, iddialı bir tarafı olduğunu da göstermek açısından aktarılmaya değer:

> Şeyh Sidi Ahmed Bin-'Alivah tarafından bir akşam yemeği verildi ve yemeğe Şeyh'in yaklaşık yüz talebesiyle Mosteganim'in bazı önde gelen insanları katıldı. Bazı konuklara kendi elleriyle servis yapan Şeyh son derece samimi ve cana yakındı. Yemek dualarından sonra ezber-

> den Kur'an okundu ve ardından Şeyh'in talebeleri tilavetle (ilahi gibi) Kur'an okumaya başladı. ... akşamın keyfi kitaba dair tartışmalarla daha da arttı ve ev sahibimiz Şeyh'in nezaket gösterileri arasında beni en fazla etkileyen konu aramızdaki anlaşmazlık noktalarının hiçbirisine değinmemesi oldu...

Haberin veriliş tarzının yalnızca mistik ve sofu geleneklerden değil, yakınlarındaki Fransız eyalet basınının toplumsal olayları yansıtma biçiminden de etkilenmediğini söylemek zordur.

Lings tarafından toplanan otobiyografi ve diğer belgeler, eğer tamamen eksiksiz değilse, bize belli bir dönemin Cezayirli dini bir şahsiyetin, karşılaştığı alternatiflerin, fırsatların, tehlikelerin mükemmel bir fotoğrafını veriyor: Şeyh aşırı 'sağ' dan, yani -yılan oynatma gibi uygulamaları olan soydan murabıtlardan- sofuluğu, kitaba kesinlikle bağlılığı, katı itaati, hurafelerin reddini ve inananların eşitliğini öne çıkaran aşırı sola uzanan yelpazenin ortasında bir yerdeydi. İki cephede de savaştı; gençliğinde oldukça sağda yer almıştı ve olgunluğunda insafsız gazetecilik polemikleri bir yana, sola karşı, samimi olmasa bile, en azından saygılı tavrını sürdürmekte dikkatli olmaya çalıştı. Dini yelpaze, onlarca yıl sonra kazanacağı siyasal öneme henüz sahip değildi: yukarıda anlatılan akşam toplantısından önceki yıl önemsiz olsa da, Fas'taki sofular sapkın kabile uygulamalarını destekleyen Fransızlara karşı bir protesto hareketi örgütleyerek modern Fas milliyetçiliğinin temelini atmıştı... Şeyh'in din içindeki yolculuğuyla resmedilen dini yaşamının çeşitli yönleri ayrıca belirtilmeye değer.

Örgütlenme: Açık bir Şeyh-mukaddim-mürit hiyerarşisi vardır. Müritlik iki türlüdür: genel olarak, kırsal kesimden gelenlerden mistik talebeler olması beklenmedi: 'Şeyh taşrada birkaç gün kaldığında kimi

zaman neredeyse tüm taşralılar ona katılma törenine gelir.' Eğer tariki izlemek istemezlerse, 'inayete kabule' gelirler.

Hiyerarşi içinde bir tür işbölümü vardır. Hoca'da bunun nasıl olduğunu gördük, hem Şeyh hem iş ortakları üst düzeye yükseldi, ancak Şeyh, dini için işini ihmal ederken ortakları işle ilgilenmeye devam etti.

Hiyerarşi, şeyh konumuyla sona ermedi. Şeyh sanki onu, aynı nesebi sürdüren ve ruhani ve fiziksel açıdan, Şeyh'in ruhani nesebindeki üstün kişilerin soyundan gelen diğer merkezlere, zaviyelere de bağlayan, ruhani bir nesep tarafından onaylar. Eğer diğer merkez ruhani merkezden her nasılsa 'daha doğru' bir çizgideyse - mistik uygulamaların din değiştirme ve üyeliğe kabulle yayıldığı orijinal kurucu merkezse ve/veya kurucunun (gerçek) bir torunu tarafından yönetiliyorsa, bu bağlanma boyun eğmeyi işaret eder. Biz, Şeyh'in mistik tekniğe bir yenilik getirerek bu sistemden bağımsızlığını ilan ettiğini gördük. Bağımsız olmanın ve bağımsız merkezlere sahip olmanın bazı avantajları olacağından kuşku duyulamaz. Bu ruhani bağlılık sistemlerinin çarpıcı yönü bölgesel açıdan devamlılık göstermemesi ve tamamen farklı toplumsal yapılar içindeki birimlerden oluşmasıdır.

Bu ruhani neseplerin 'totemleri' âdeta onları ayıran, mistik ve ritüel özellikleridir. Bu örgütlenmelerin 'ezoterikliğinden' kuşku duyulamaz: ağır uygulamalarla uzmanlaşmış üyeliğin cazibesi ve üye sayısını artırma arzusu arasında yalnızca açık bir tezat vardır. Modern tabirlerle bu, 'militanlarla' yalnızca taraftar olanlar arasındaki farktır. Bununla birlikte, İslam'da Tanrı'ya ayrıcalıklı ve özel yöntemlerle ulaşma iddialarına ilişkin teorik zorluklar vardır ve bu iddialar ihtiyatla ve biraz kararsızlıkla ileri sürülür.

Bu hiyerarşik ancak gönüllü kuruluşların dayanışma ve sadakati bağlılık ve itaat yeminleriyle güçlendirilir. Bu yeminin biçimi (söyleye-

rek ya da el sıkışarak) tarikatların ritüel farklılıklarından biridir. Bu yeminler tamamen geçerli görünmez: Şeyh'in müritlerini nasıl kaybedip kazandığını ve bazen bütün tekkelerin olduğu gibi öbür tarafa geçtiğini gördük. Geleneksel Kuzey Afrika'da herhangi bir dini cemaate ya da diğerine bağlanma, bir ölçüde üyeliğe başlama, az çok münhasır bir tarikata geçmenin genellikle diğerine rağmen olabilmesi için, grubun gerçekten hepsini değilse bile büyük bölümünü kapsamalıdır. Bu ayrışmaları, birleşmeleri ve bu cemiyetlerin resmi kurallarının temel unsurunu sağlayan ardıllığın muğlaklığını da gördük.

Lings'in Şeyh konusunda topladığı metinler belli bir ölçünün dışında, hareketin ekonomik yapısına ilişkin açık bilgiler sağlamıyor. Bağlılık kanalıyla ne kadar zenginlik gelir? Açıkça başarılı Şeyh'in başka gelir türlerinden vazgeçmesini sağlayacak ölçüde mi? Son yıllarında, Şeyh'in ticaretle uğraşmadığı anlaşılıyor, gençlik yıllarında bile ticareti ihmal edebilecek durumdaydı. Zaviyesinin toprağı bir grup dindar tarafından onun için satın alınmıştı ve emek, Rif kabile mensuplarını da içine alan geniş bir alandan gelen gönüllülerden, uzmanlardan ve işçilerden ücretsiz olarak sağlandı. (Şeyh'le ilgilenen ve onunla dost olan Fransız Dr. Marcel Carret'nin bir raporunda bunlar anlatılıyor.) Şeyh tarafından koyulan kurallarda vekilleri ya da temsilcilerinin gezilerindeki ziyafetlerde kesinlikle gerekli olandan fazlasını kabul etmemelerine, dindarların bazen onun maddi gereksinimlerini algılamaktaki yetersizliklerine ve dindarların varlığıyla kolaylaşan seyahatin kapsadığı alanın büyüklüğüne ilişkin imalar vardır. Özetle, yukarı giden mal ve hizmetler, aşağıya giden ruhani akışı karşılayacak ölçüdedir. Ancak ezoterik ve özel uygulamalar açısından, maddi akışın ruhani alıcısı sofu, eleştiri olasılığının bilincindedir ve kendini ona uydurarak suiistimalden kaçınır.

Sınıflandırmak açısından, Şeyh'in yaşamıyla sergilenen olaylar ya da bu olayların görüngüsü birbiriyle pek bağlantılı olmayan unsurlarla gösterilebilir:

1. Akrabalık/gönüllü topluluk. Soydan murabıtlar vardır ve bazı tarikatlar içinde (örneğin birisi Şeyh'in ayrıldığı tarikat) iradeye bağlı olarak, gönüllü inanç değiştirmiş olanlarla kuşatılan egemen bir ailenin akrabalık-omurgası, kurucunun torunları vardır. Diğer uçta yeni önem kazanmış bir Şeyh'in gönüllü olarak girilen tekkeleri vardır.

2. Kentsel/kırsal merkezler. Kırsal kesimdeki hem evliyalar hem de onlara bağlı olanlar nedeniyle bu kent/kır karşıtlığının yukarıdakiyle akraba takımdaymış gibi yakın bir bağlantısı vardır (Kabileler arası birçok dini bayram ve kutsal ziyaretler olsa da bu bayram ve ziyaretlere yine de bireysel olarak değil gruplar halinde katılırlar. Dini toplulukların akrabalık bağlarından vazgeçmesine mahal yoktur.) Benzer şekilde, kent yaşamı, devingenliği ve akraba gruplaşmalarının olmamasıyla, gerçek cemaatlere uygundur. Bununla birlikte bazı değişiklikler sözkonusudur: görmüş olduğumuz gibi, Şeyh'in, birleşik merkezler grubu içinde hem köylü gruplara hem merkez kent kökenlilere yer vardır. Bunun çok tipik bir durum olduğunu düşünüyorum. İkinci olarak, kırsal kökenli olsa da olmasa da dervişler gerçek bir tarikat kurabilir bu tarikatın çekirdeği olarak kalabilir (örneğin bireysel olarak tarikata alınanlarla).

3. Sofuluk/diğerleri: Sofuluğun karşısına mutasavvıfı ya da mistikleri değil de ('diğer') grubu aşağıdaki nedenlerden dolayı kasten aldım: gerçek, katı İslam'a en azından iki şey terstir: birisi ezoterizmi, aşırı ritüel zenginliği ve aracı vb. ile mistisizmdir. Diğeri bilinçli ya da değil kırsal, kabilesel sapkınlıktır. Kuzey Afrikalı derviş tabiri ikisini de kucaklar: mistikleri, vecit tekniği uzmanlarını ve kabile yapısı içinde

uzmanlaşmış nesepleri, büyücüler-hakemler, içine alır. Tarihsel olarak, Kuzey Afrikalı kutsiyeti açıkça her ikisinden doğmuş görünür. (Tarihsel olarak üçüncü bir kök daha vardır - kıyıdaki, özellikle Portekiz'deki kâfirlere karşı Kutsal Savaştaki savaşçılar.) Lings'in haklı olarak belirttiği gibi, mutasavvıfların dansı hem mistik bir yardımdır hem de yerel geleneklere uzanır. Evliyalar (en azından) iki ihtiyaçtan doğar - duygusal açıdan daha zengin bir din ihtiyacı ve kırsal, kabilesel yapının gereklilikleri. Tarihsel kökeni bir yana bırakalım, şimdi birlikte var olan bu iki biçim, çoğu kez aynı tarikatte bile kavramsal açıdan güçlükle ayrılır. Ancak fark yine de görülebilir: genel olarak, kabile mensupları evliyaya mistik uygulamalardan çok siyasal liderlik için, kent halkı ise siyasal değil ruhani nedenlerden dolayı gider.

Sofular ve diğerleri arasındaki ayrım yukarıdakilerle bir ölçüde bağlantılıdır. Sofular için yalnızca kent yaşamı -titizlikleri okuryazarlık gerektirdiğinden- iyi bir temel sağlar. Kentlerde mistikler ve bazen (gerçek) nesepleri de bulunduğundan, tersi geçerli değildir.

Burada zamana ilişkin bir kaygı da vardır; Selefiye hareketinin bir sonucu olarak sofular yakın zamanlarda oldukça önem kazandılar. Ve kent temelli olsalar da taşrada etki bıraktılar. (Yüzyılın sonuna doğru Atlas Dağları'nın oyuklarındaki kabilelerin dans üzerine yaptıkları önceden değinilen küçük savaşı hatırlayın.)

Sofuların ezoterizme ve aracılığa muhalefeti dini yaşamda nesleplerin rolüne ve ayrıcalıklara (dindarlık ve irfan dışındaki) karşı olmalarının bir sonucudur ve bu açıdan sofu/diğerleri ayrımı akraba-grupları/cemaatler ayrımıyla bağlantılıdır.

Kutsiyetin kısmen kabile gerekliliklerinden kaynaklanması nedeniyle (hakemler, aracılar), kutsiyet taşıyan 'tariklerin' hareketlerin, karakteristik yaşam tarihçelerinde, başta mutlaka kabile olayının yer aldığı

ileri sürülemez. Çeşitli dini hareketlerin karakteristik yaşam-tarihçeleri olduğuna inanıyorum - yani genel olarak görünürdeki devamlılığı sürdürürken yapısal değişime uğrarlar. Örneğin bir hareket, kabileler arasında saf İslam idrakini yaymaya adanmış misyoner bir hareket olarak başlayabilir. Başarı kabileler arasında ilgi çeker ve kabile işlerinin yürütülmesinde önem kazandırabilir ve zamanla, esas güdünün kaybolmasına neden olur: hareket bir akraba grubuna ve kabile içinde bir parçaya dönüşür. Aksi öykü de, kuşkusuz son derece olasıdır: soydan evliyanın bir dağ nesebi yerel nüfuzuyla yola çıkıp, bölge olarak devamlılık göstermeyen gerçek bir tarikata dönüşebilir. (Bu benim 1954'ten 1961 yıllarına kadar aralıklarla incelediğim dağ dervişlerinde gerçekleşti.) Bu tür yaşam-tarihçelerinin daha karmaşık değişkeleri kuşkusuz mümkündür ve gerçekten ihtimal dahilindedir. Belki de başlangıçlarının misyoner ve arınma yanlısı ya da mistik hünerlerin sağlayıcısı, Kutsal Savaşçılar ya da uzmanlaşmış kabile bölümleri olup olmadığına aldırmadan, başlangıçlarına dayanarak sınıflandırılabilirler. Başarı, eşyanın tabiatından kaynaklanan bir durumla, içinde faaliyet gösterdikleri çevreyi değiştirerek onları değiştirmelidir. Ve bu kuşkusuz, daha önce işaret edilen noktanın, yani aynı tarikatın farklı parçalarının farklı gelişme yolları izleyebilmesinin bir sonucudur.

Dervişlerin geniş anlamda siyasal rolüne ilişkin bir genellemede bulunmak zordur. Kâfirlere karşı savaşın liderleri onların tarihsel atalarının arasındadır. Kabileler bu tür savaşlara girdikleri sürece, eski anlamda, dervişler onların arasında liderleri olarak bulundu. Öte yandan, Avrupa sömürgeciliğine modern, ulusal muhalefet dervişlerden değil sofulardan esinlendi. Avrupalılara karşı geleneksel ve ulusal direnç arasında yarı yolda duran Abdülkerim, toprakları üzerindeki tarikatlara ve murabıtlara karşı çıktı. (Açıkça, kesin bir başarı sağlamadan: Dr. Carret

raporunda, bizim ilgilendiğimiz Şeyh'i anlatırken, gönüllüler -Şeyh'in zaviyesini oluşturanlar- arasında 'en mütevazı olanların Rif dağlıları olduğunu belirtir. Yargılarını, galiba Dr. Carret'nin aksettirdiği kentliler açısından, eğer daha kötü değilse, 'en mütevazı' olanlar dağ kabileleridir. Bu kabile mensuplarının, özellikle Berberilerin kentliler tarafından çoğu kez onların saf, kentli İslam'a kabullerinin önünde bir engel olarak görülmelerindeki aşağılama nedeniyle bu önemlidir. Dervişler sanki toplumsal olarak daha az müşkülpesentti.)

Modern ulusal mücadelede, dervişler kendilerini genellikle Fransızların tarafında buldular ya da her durumda milliyetçilerin düşmanlık hedefi oldular. Bu tablo genellikle şöyle açıklanır: milliyetçiler reform hareketinin, Selefiye'nin (bu sorunu bir adım geriye atsa da) sonucu olduklarından ve dervişler Fransız sistemi altında bir yer bulduğundan, Fransızlar genellikle onlarla iş yaptı ve milliyetçi gözlerde, tebaa halkının bilgisizlik taraftarlığını teşvik ettiler. Bu unsurlar kuşkusuz etkili olsa da insan daha sosyolojik bir neden aramaya meylediyor. Ancak Şeyh'in istediği gibi, babalarının, büyük babalarının inancında ve müminlerin izinde kalan, boyun eğmiş bir halk içinde tarikatlara ve dervişlere yönelik beklenti milliyetçilerin mefkûresi olan milli, modern ve özgür bir devlete yönelik beklentilerden kesinlikle daha fazlaydı. (Şeyh'imizin Jön Türkler ve Kemalizm'den hoşlanmadığını gördük.) Ancak bu açıklama da onların uzun dönem rasyonel bir tedbir olarak böyle davrandıklarını farz ediyor. Bana göre gerçek ip ucu tarikat ve kutsiyet bağlılık sisteminin ulusal anlayışa bir zemin hatta araç olması açısından çok fazla parçalı ve dışarıya kapalı bir yapı arz etmesidir. Onlar gerçekten ruhani kabilelerdi, ruhani uluslar değildi. Hem Kuzey Afrika hem Avrupa'da, milliyetçilik ve bir 'Protestan' yani azize karşı ya da dini-uzmanlaşmaya ve ritüel zenginliğe karşı hareket arasında bir

bağlantı olduğu görülmesi tuhaftır: Ancak Avrupa'da bu bağlantı ruhani bir süper-devlet birliğini yıkarak Protestanlığa yol açarken, Kuzey Afrika'da kesinlikle parçalı, küçük, ruhani kabileleriyle, alt devletlere yöneldi.

6

Biskralı Meçhul Apollon: Cezayir Sofuluğunun Toplumsal Temeli

Modern Cezayir köktenciliğin çeşitli izlerini taşır. Ulusal özgürlük mücadelesi tarifsiz ve hesap edilemez acı ve fedakârlıklarıyla istisnai bir şiddet örneğiydi. Yalnızca Vietnam ona baskın çıkabilir; başka hiçbir eski sömürge onunla mukayese edilemez. Bağımsızlıktan sonra, ekonominin hâkim tepeleri ve kırsal sektörün çok önemli bir bölümü hem endüstride hem tarımda *auto-gestion*'daki (işçilerin özyönetimi) önemli deneyimleri de kapsayarak şöyle ya da böyle bir sosyalist üretim biçimine geçti. Dış politikada yönetimin, sömürgenin devam eden biçimleri olarak gördüğü uygulamalara karşı düşmanlığı ciddi ve devamlıydı. İçerde rejim her koşulda nispeten eşitlikçi, oldukça sofu ve gayretliydi. Cezayirliler koşullarının iyileşmesi için kendi çabalarına güvendiler. Bütün bu davranışlar -sosyalizm ve gayretli köktenciliğin izlediği kahramanca bir özgürlük mücadelesi- Cezayir'i uluslararası Sol'un Mekke'si yapmalıydı. Çok iyi bilinir ki vaat edilen ülke *orada bir yerdedir*. Cezayir en azından böyle bir rol açısından Rusya, Çin, Yugoslavya, Küba, Vietnam kadar iddialıydı. Aslında, Cezayir bu görüşün düşünürü ya da şairini Frantz Fanon'da buldu. Doğuştan bir Cezayirli olmasa da, kendisini Cezayir ulusal davasıyla özdeşleştirdi ve bu uğurda öldü. Cezayir'in, uluslararası üne kavuşan kuramcısı oldu.

Durum böyleyken Cezayir tuhaf bir şekilde, Devrimin Yurdu olarak önemsiz bir rol oynayacak ve sosyalistlerin ancak çok sınırlı bir hac

mabedi olacaktı. Kuşkusuz hacılar vardı - ama çok değildi ve düş kırıklığından bahsetmeseler de sessiz kaldılar. Nasıl olursa olsun, Cezayir gerçekten akıllardaki gibi değildi. Niçin?

Hevesli bir sosyalist hacının inanç sahibi olmayı arzulasa da, şevkinin sönmesinin temel nedeni modern Cezayir'de İslam'ın önemidir. Cezayir, laik sosyalizmin sindirildiği bir ülkeye benzemez. İslam halk arasında canlı ve yetkililer tarafından onaylanmış görünür. Aslında sokaktaki adamın Frantz Fanon adını bilmesi çok zayıf bir ihtimaldir. Kuşkusuz bir Fanon Caddesi, hatta Fanon Meydanı vardır. Ancak, örneğin bir Franklin Roosevelt Bulvarı olsa da Fanon Bulvarı'nın olması kesinlikle ihtimal dışıdır. Fanon uğruna mücadele ettiği ülkede bilinmez. Ne kişiliği ne fikirleri kitlelere mal olmuştur. Hacılar, Fanon'u yalnızca ihraç unsuru olarak düşünebilirler. Cezayirliler için, doğruyu söylemek gerekirse, onların bir Fanon kültü yaratmak için uluslararası romantik duyguyu teşvik etmedikleri söylenmelidir; bir tür hileḳârlık içinde oldukları söylenemez, ancak gerçekten Cezayir'de sokakta Fanon ismini bilene rastlanmazken, dışarıda uzmanlar dışında hiç kimsenin tanımadığı başka bir düşünürün, Ben Bedis'in adını bildiklerine güvenebilirsiniz. Dışarıda tanınmayan Bedis bir kuramcı ve toplum düşünürüydü ve bir Üçüncü Dünya ülkesi kitlelerinin beyninde büyük bir etki bırakabilecek birisiydi.

Gelişmiş ülkelerdeki öğrenci olayları sırasında üniversite duvarlarında Fanon adına ya da en azından yaptıklarına ilişkin sloganlara rastlayacağınızdan emin olabilirdiniz. Ben Bedis'in adına ya da fikirlerine rastlamayacağınızdan da kesinlikle emin olabilirdiniz. Uluslararası üne sahip bir düşünür, mücadelesini yazdığı halk arasında niçin yankı bulmadı? Niçin bir Üçüncü Dünya ülkesinde mesajını kitlelere nasıl ulaştıracağını gerçekten bilen bir başka düşünür, zulüm görenlerin gerçek

sesini duymaya çok istekli uluslararası kamuoyunun dikkatini çekmeyi başaramadı?

Soru budur. Soruyu yanıtlamadan önce, çok büyük sıkıntılardan geçmiş bu yarı sosyalist ülkeyi niçin aradığı gibi bulamadığını düşünen, biraz düş kırıklığı biraz şaşkınlık içindeki sosyalist hacıya dönmek gerekir. O İslam'ın önemini görecek ve kıymetini anlayacaktır. Peçenin yaygınlığından, dinsel konuların hem yönetim hem halk düzeyindeki nüfuzundan sarsılacaktır. Büyük olasılıkla şöyle düşünecektir: Müslüman gelenekler bu halkın zihninde ve kalbinde büyük yer işgal ediyor. Bin yıllık âdet ve geleneklerin kaybolması kolay değildir; Aydınlanma fikirleriyle ilk temasta geleneklerin parçalanması beklenemez. Laik bir yenilikçilik, bu gelenekler zayıflamadan ortaya çıkamaz. ve bu kolay ve çabuk olacak bir iş değildir.

Bizim farazi (gerçekten farazi değil) sosyalist hacımız yanılgıya düşecektir: Bütün Cezayir'de daimi, katı, eski, çok gerilere uzanan, özel, bir ölçüde sofu bir Müslüman atmosfer hemen hissedilmez. Aslında ülke üzerinde büyük nüfuzu vardır: ancak bu güç eskiye dayanmaz. Onun yetkisi eskimeyen âdetlerin gücü gibi değildir. Doğurduğu saygı asla farklı olarak bilinmeyenin uyandırdığı mantıksız saygı değildir. Tersine: Cezayir ve sosyalist hacının rüyası arasında duran bu dindarlık özgül ve her şeyin ötesinde, çok yeni köklere sahiptir. Aslında Cezayir'in resmi dini olan bu İslam anlayışı, Aydınlanmadan daha eski değil, tersine çok daha yenidir.

Gide'in Azizleri

Batılı ideolojik hacılar Cezayir'i daha önce ziyaret ettiler ve her zaman gerçek devrim peşinde değildiler. Aradıkları özgürlük siyasal değil,

kişisel ve manevi olabilirdi. Literatürde, bu hacıların en ünlüsü mabedini yalnızca aramakla kalmayıp aynı zamanda bulmuş olan André Gide'di. O eski dini durumun, Cezayir'in şimdiki havasının anlaşılabilmesi için bilinmesi gereken eski durumunun, belagatli ve doğru bir tanığıdır.

André Gide Afrika'ya 1893 yılında geldi. O yıl Cezayir'de kıtlık vardı, ancak Gide bu konuda görüş belirtmez. Tunus'ta bir süre kaldıktan sonra Cezayir'e geçti ve seyahatin son durağı *L'Immoraliste* (Ayrı Yol, 1960,1984)romanında anlattığı gibi Cezayir'in Biskra vahasıydı. Bize yarı kapalı değil, açık bir bibliyografya olan *Si le grain ne meurt*' (Tohum Ölmezse, y.h.) da anlattığı gibi, o yeni bir ülke peşindeki bir turist değil, kendini tanıma peşinde olan bir hacıydı. Buldu da.

> Belli konulara önem veren sofu eğitimim beni öylesine biçimlendirdi ki, bana dert olan bazı konuların genellikle insanlığı ilgilendirmediğini anlayamadım... Ben insanın kartalsız ve tükenip mahvolmadan yaşayabilmesine şaşıran Prometheus'tum. Ve yine bilmeden, bu kartalı sevdim... ancak onunla çekişmeye başladım. Sorun aynı kaldı... Hangi sorun? Tanrı aşkına, doğama uygun yaşamamı yasaklayan ideal nedir?
> Şimdiye kadar İsa'nın ahlakına ya da en azından bana İsa'nın ahlakı olarak öğretilen bir sofuluğa uygun yaşamıştım... yalnızca bütün varlığımda ciddi bir karmaşaya neden olmayı başarmıştım... tenimin istekleri ruhumun onayından nasıl vazgeçeceğini bilemedi.
> ... Tanrı'nın bu tür sınırlamaları gerekseyip gereksemediği... kendimi ikileme soktuğum bu mücadelede... kabahati diğerine yüklemeye ihtiyacım olup olmadığı konusunda ... kuşkuya düştüm.
> Sonunda bu uyumsuz düalizmin kendi içinde uyumla çözülebileceğini anladım. Bu uyumun benim en büyük amacım olması gerektiği şimdi belli oldu...
> Ekim 93'te Afrika'ya gittim, Afrika'ya ... hamlemin kendiliğinden hızlandığı bu altın pöstekiye doğru.[1]

---

[1] A. Gide, *Si le grain ne meurt*. Gide'den alıntılananların tümü Ernest Gellner tarafından çevrilmiştir.

Gide'in Kuzey Afrika'da bulduğu bu Apollo'ya özgü birlik ve uyumdu. Onun keşfi ve ona ulaşmak çeşitli aşamaları kapsadı. Gide Cezayir'de Oscar Wilde ve Lord Alfred Douglas'la karşılaştı. Bir müddet sonra doğal olarak sonradan ölen Bosie ile bir kavgaya tutuştu. Ancak Wilde, Gide'e kollarında bir gecede beş kez kendinden geçmeyi öğrendiği genç bir adam verdi (Gide okuyucunun bu rakamı kabul etmesi için samimi bir savunmaya girer) ve onun sayesinde eski ahlak anlayışının kabul etmesine engel olduğu gerçek kimliğini buldu. Gide'in, okuyucuyu özgürlüğünün bu istatistik, Kinsey tarzı özelliğine ikna etme çabasının tuhaf bir mantığı vardır: eğer bir yalan söylemek istersem, der Gide, öylesine ustaca uydurabilirim ki hiçbir şeyden şüphelenmezsiniz. Bu nedenle hiç savunmaya ihtiyacım olmaması çıplak gerçeği anlattığımı gösteriyor. İşin doğrusunun edebiyat tarihi için önemli olduğundan kuşku yoktur. Bununla birlikte bizim amaçlarımız açısından önemli olan Gide'in, onu hayatının geri kalan bölümünde eski sofuya dönüştüren bu özgürlüğün yerel toplumsal arka planına sığınması ve kullanmasıdır.

Gide'in kendi Şam'dan sapan yolu (Hıristiyanlığın dünya dinine dönüşmesinde büyük katkısı olan havari Paulus -Tarsuslu Saul- olayına gönderme yapılıyor. Paulus Şam'a yerleşmişti) romanında ve otobiyografisinde gayet iyi tanımladığı vahada sonuçlanır ve kurtuluşunun şiirini, Biskralı meçhul Apollo'ya, tedbiri elden bırakmadan, ilahileri yazdığı yer orasıdır. Niçin Biskra? Vahanın güzelliği önemliydi: 'bahar vahayı okşadı ... daha önce hiç yapmadığım gibi dinledim, gördüm, nefes aldım... bu meçhul Apollo için, minnettarlıktan ağlayarak, sevgiden eriyerek, kalbimin özgürleştiğini hissettim...' Kısmen, Biskra civarındaki, özellikle de kuzeyindeki klasik kalıntıların zenginliği bu tür çağrışımları telkin etmiş olmalıdır. Ancak Gide'in yerel ritüel yaşama ilişkin keskin gözleminin de rolü vardır.

Biskra diğer kentler arasında bir fuhuş merkeziydi. Kızlar Ulad Nail kabilesinden getiriliyordu (ya da öyle zannediliyordu). Ulad Nail kabilesinden gelen kız sürüleri kutsal kişilerin tekkelerinin olduğu iki *kutsal* sokakta dolaşıyordu ve Ulad Nail mensupları da açıkça oradaydılar. Kutsal sokaklardaki bu aşikâr densizlik Gide'i önce ürküttü. Bu 'kutsal sokak' tanımlaması orada olup bitenlere dikkat edilmesi için, alaycı bir tersten gösterme, kelimenin zıt anlamını kullanma mıydı? Haklı olarak böyle olmadığına karar verir: alay niyeti yoktur. Ulad Nail mensupları yarı dini, yarı dindışı birçok yerel seremonide yer alır. Aralarında çok muhterem kişiler görülebilir. Yerel dindarlık onları ahlaksız bulmaz...

Böyle olduğundan kuşku yoktu. Gide'in 1894 Biskra dini etnografyası, diğer birçok Kuzey Afrika halk dini örnekleriyle doğrulanabilirdi. Biskra stratejik olarak güneydeki kurak çöl bölgesi göçebeleriyle kuzeyde Aures dağlarının yüksek tepeleri arasında yer alan, hurma yetiştiren bir vahadır. Kuşkusuz burada pazar başka yerlerdeki gibi aynı zamanda bir panayır, ermişin üstlendiği bir bayram ve onun onurunu gösteren bir türbeydi ve panayıra gelenler yaşamın hazları için geliyordu, onları inkâr etmek için değil. Bu çok amaçlı ziyaretlerin kotarılmasından sorumlu yaşayan evliya ya da kutsal kişiler fazla kusur arama eğiliminde değillerdi, öyle olsalardı gerçekten tuhaf olurdu. Burada Gide'in arayıp bulduğu gibi Apolloncu birlik için toplumsal bir temel vardı. Kuzey Afrika, özellikle Cezayir için tipik bir olguydu. Ben Bedis, büyük Cezayirli reformcu ve bu günkü Cezayir'e damgasını vuran yeni sofu dindarlığın kaynağı olan kişi, kendi reform hareketinden önce İslam'ın murabıtlar ya da kutsal kişilerin kültü dışında herhangi bir şey olabileceğini düşünen kimse (Cezayir'de) olmadığını kabul etti ve bu gerçeğin altını çizdi.[2] Gide'in, Biskra'nın kutsal sokaklarda gördüğü dervişler gerçek-

[2] Ali Merad'dan alıntı, *Le Réformisme musulman en Algtrie de 1925 a 1940*, Paris, 1967.

ten tipik murabıtlardı. Bu şahsiyetler bütün Kuzey Afrika'da yaygındı, ancak Cezayir'de neredeyse dini liderlik tekeline sahiptiler: doğal rakipleri kabile büyücülerine karşı çıkan eğitimli ilahiyatçı-fıkıh âlimi, ulemalardır. Ancak bunlar genellikle, on dokuzuncu yüzyıl Cezayir'inde büyük ölçüde eksik olan bir kentsel zemini gerektirmektedir.

> Kentler Fransızlar tarafından işgal edildi ya da tahribata uğradı; taşralılar imha edildi, mahvedildi ya da kaçtı... üstelik, kent burjuvazisinin zaten Türklerin yönetiminde, sayısal açıdan önemsiz, ekonomik olarak güçsüz, siyasal bakımdan anlamsız olduklarını ortaya koyan çeşitli göstergeler vardır.[3]

Gide'in gördüğü, açıkça zamanın Cezayir dini yaşamının özüydü. Kutsal şeylere saygısızlık o zaman şimdi reddedildiği ölçüde müsamaha gördü. Bu temel dönüşüm bizim ana konumuzdur. Ancak Gide meçhul Briskalı Apollon'a yalvardığında, yalnızca kendi izdüşümlerini ya da İslam öncesi tahribatı göstermiyordu; o kendi zamanı için, sezgiyle inancının dünyevi hanesini seçmişti. Gide'in meçhul Briskalı Apollon için yazdığı ilahiye daha uzunca yer vermek gerekiyor.

> Al beni! Tamamen al! - Yalvarıyorum. Ben sana aidim. Ben sana tabiyim. Kendimi bıraktım. Bendeki her şeyi aydınlat; evet! Işık ve aydınlık Bu güne kadar sana beyhude direndim. Ama şimdi seni kabul ediyorum. Senin iraden gerçekleşsin: Artık direnmiyorum; Sana teslim oluyorum. Al beni.

---

[3] F. Colonna, "Culturel resistance and religious legitimacy in colonial Algéria," *Economy and Society*, cilt 3, 1974, s.233-52. Ayrıca bkz. F. Stamboili ve A. Zghal, "La vie urbaine dans le Maghreb pré-colonial," *L'Annuaire de l'Afrique du nord*, 1974 ve ayrıca *British Journal of Sociology*, 1976, s.27, s. 1-20.

Si le grain ne meurt'ün bu paragrafında Gide, meçhul Apollon'un aşırı sevgisiyle eriyerek, bize yüreğinin minnettarlıkla hıçkırdığını anlatır. İlahi, kesinlikle bize böyle bir ruh durumunu ifade ediyor.

Bu paragraf edebi selefleri ve sonuçları açısından ilginçtir. Özellikle 'Senin iraden gerçekleşsin' cümlesine bakıldığında, sapmış bir sofunun İsa'nın Duasını ters çevirdiği zannedilebilir. Öyle değil. Fransız Aydınlanma şuurunun özeti olan d'Holbach'ın *System of Natureu'* nun(1770; Doğa Sistemi) dikkatle okunması bize açıkça d'Holbach'ın manzumesinin erotikleştirildiğini gösterecektir.

> Mutlu ol, mutluluğu ara korkusuzca. Benim yasama direnme. Dine umut bağlama. Kendini dinin boyunduruğundan kurtar, benim mağrur rakibim. Benim imparatorluğumda özgürlük vardır... Hiç hata yapma; yeryüzündeki bütün suçları, Tanrılardan daha kesin cezalandırırım. Suçlular insanın yasalarından kurtulabilir, benimkinden değil.[4]

Bu açıkça Gide'in içtenlikle yanıtladığı çağrıdır. Edebi yankısından kuşku yoktur. Kendi doğasına ve bu nedenle doğaya karşı direnme çabalarıyla zaten nasıl şiddetle cezalandırılmış olduğunu şevkle anlatır. Ancak Apollon'unun vücut bulması için seçtiği yerin uygunluğu yalnızca on dokuzuncu yüzyıl Cezayirli toplum tarihçileri tarafından değil, çok sonraki Kuzey Afrika etnografyasıyla da doğrulanıyor. 1955 yılında şimdi Collège de France'da profesör olan Jacques Berque'nün hazırladığı eser, Kuzey Afrika kabilelerinin içyapısı ve yaşamına ilişkin çok kapsamlı ve ayrıntılı bilgiler verir.[5] Üç yüz on dördüncü sayfada Gide'in

---

[4] d'Holbach, *Systeme de Nature*, ilk anonim edisyonu 1770, sonradan çeşitli biçimlerde yayımlandı.

[5] Jacques Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, 1955. Bkz. özellikle Berque'nin sonraki araştırmalarla bağlantılandırdığı genişletilmiş 1978 baskısı.

yarım yüzyıl önce Biskra'da gördüklerine oldukça benzeyen bir grup murabıt ya da dervişin öyküsünü buluruz.

> Bu dervişler ... 'evliyaya ait bir kökenden' kaynaklanan yaşam tarzının özgül yönlerini anlamamızda bize yardımcı olur. İtibarları herhangi bir hünerle ya da törel değerlendirmeyle bağlantılı değildir... çok az yasakları (vardır). Derviş dolu dolu yaşayan bir kişidir. İnsan onun kanalıyla doğanın gem vurulmamış arzuları bile içeren biçimde dile getirilmesine razı olur... insan onun sayesinde cennetle bir tür suç ortaklığı arar.

Gide ve Berque'nün aynı fenomeni ve aynı fikirler ve ifadeler havuzundan çıktığına dikkat ettikleri dili anladıklarından kuşku duyulamaz. Emirlerini d'Holbach'a ileten -qui est donc cette dame?-* (Bu kadın da kim?, Fr. deyim, y.h.) ve daha sonra Gide'in aşırı ve şehvetli bir şekilde teslim olduğu doğa, şimdi batı Yukarı Atlaslar'daki kayıp bir vadinin igurramenleri (Berberi kutsal kişileri) kanalıyla konuşuyor ve Monsieur le Controlleur Civil (Mösyö sivil denetleyici, Fr., y.h.) Berque bu konuşmaya kulak misafiri oluyor. Onun faaliyetlerini kaydeden edebi geleneğin açık devamlılığı kendi algılamasının doğruluğunu azaltmaz. Ancak burada Berque'nün Gide'i yansıtmasına ilişkin herhangi bir kuşku duyulursa, kuşkular öncekileri takip eden cümlelerle susturulacaktır: 'Bu derviş onun yaşamını bir tür karnavala çevirebilir. İnsan Nietzsche'yi yorumlayarak onun bütün sıcakkanlı hayvanların en sıcakkanlısı olabileceğini söyleyebilir.'

İma açıktır: Gide'in yarım yüzyıl önceki ziyareti alenen Nietzsche'nin etkisiyle gerçekleşmişti. Bu nedenle Kuzey Afrika dini yaşamı Apollon tarzı bir uyum ve doğa kabulü arayışına uygun yerdi. Ancak bu gün, Cezayir'e giden sosyalist hacılar manasız Apollonculuk nedeniyle değil, tersine onun aşırı reddi, Gide'in Avrupa'dan kaçtığından

çok farklı olmayan bir sofuluktan dolayı kendilerini düş kırıklığı içinde buldular. Bu değişiklik nasıl oldu?

Ben Bedis ve Reform Hareketi

Cezayir'in din reformu, Reform hareketinin eseriydi. Bunu söylemek yeterli değildir: toprağın bu tohuma niçin bu kadar hazır olduğunu bilmek, tohumu kimin ne zaman ve nasıl ektiğini ve bu tohumun nasıl büyüdüğünü bilmekten daha önemlidir. Bununla birlikte, bu da iyi belgelenmiş ekim öyküsüyle başlar. Cezayir'deki reform hareketi Ali Merad'la parlak ve özenli bir tarihçi buldu.[6]

Merad, reform hareketini esasen 1903 Eylül'ünde, Mısırlı etkili reformcu Muhammed Abduh'un Cezayir'i ziyaret etmesiyle başladığını kabul eder. Böylece, Avrupalı bir hacının Apollon'u aramak için Kuzey Afrika'ya gitmiş olduğu tarihten on yıl sonra kaderi Apollon'u reddetmek olan Doğulu bir ziyaretçi geldi. Bu tarihten kısa bir süre sonra Merad, reform hareketlerinin ilk işaretlerini buldu. Daha 1904'te başlığı, sloganı -reform ihtiyacı- gösteren küçük bir kitap çıkar. Yeni eğilimin yandaşları, özellikle devlet kontrolündeki Müslüman kurumların görevlileri ve yorumcularını eğiten resmi din okullarının hocalarından oluşur. 1913'ten itibaren haftalık bir gazete çıkmaya başlar ve ilk sayının başmakalesine gazetenin siyasal olmadığını, ancak Şeytani yeniliklerle savaş ve reformla ilgili olduğu açıklanır. Eğer bu yeniliğe ve bozulmaya karşı düşmanlık, Cezayir geçliğinin Fransızlaştırılmasına muhalefeti içeriyorsa, en azından aynı derecede, murabıtlara, Biskra'nın kutsal sokaklarında titizlikten yoksunlukları Gide'e hoş bir şaşkınlık

[6] Ali Merad, *Le Réformisme musulman*. Ayrıca aynı yazar, *Ibn Bedis,commentatuer du Koran*, Paris, 1971.

veren ve doğanın gem vurulmamış arzuları bile içeren biçimde kendileri vasıtasıyla dile getirilmesine izin vermekteki arzuları, yarım yüzyıl önce Berque tarafından Atlas'ta not edilen kutsal kişilere karşı şiddetli muhalefeti de vurgular. Her şeyin ötesinde olan bu mücadeleydi, reformu savunanların kırsal çürüme ve hurâfe olarak gördüklerine karşı, harekete özellik kazandıran savaş buydu.

Merad'ın vurguladığı gibi,[7] geleneksel olanla yenilenen İslam arasındaki ihtilaf Cezayir'le sınırlı değildi: tersine Reform dalgası Cezayir'e hayli geç ulaşmıştı. Ancak 'muhtemelen bu ülkedeki özgül toplumsal, kültürel ve siyasal koşulların sonucu, ihtilaf başka hiçbir ülkede Cezayir'deki boyutlara ulaşmadı' (Merad). Bu gerçekten çok önemli bir unsurdur ve bu koşullar, üzerinde durulmaya değer koşullardır. Çok kabaca: muhtemelen hiçbir Müslüman ülke on dokuzuncu yüzyıl Cezayir'i gibi kırsal kutsal kişilere bu kadar derinden bağlı değildi ve başka bir ülkenin onlara karşı Cezayir'dekinden daha şiddetli bir salınım içinde olup olmadığı kuşkuludur. Büyüleyici olan sarkacın bu salınım mekanizmalarıdır.[8]

Reform hareketinin şimdiye kadar ki gelişiminin izahı bizi Birinci Dünya Savaşı'na götürür. Türkiye'ye ve dolayısıyla Hilafete karşı savaş, doğal olarak ahlaki bir sorun doğurdu ve Fransız yetkililer nüfuzlu Müslümanlardan sadakat deklarasyonları aldılar. Ali Merad murabıtların çöküşünün açıklamasının bir bölümünü bunda görür. Merad, murabıtların Fransız sevgisinin kimseyi şaşırtmadığını, ancak Türkiye'nin düşman ilan edilmesinin ahlaki bir ihanet olarak görüldüğünü ileri sürer. Fransa ve Türkiye savaşa girdiğinde bunun çok ince bir ayrım

---

7 *Le Réformisme musulman*, s. 53-4.

8 Bu tür Müslüman'kitabiliği' tartışması ve onun diğer toplumsal bağlamlardaki çekiciliği için, bkz. Clifford Geertz, *Islam Observed*, Yale, 1968.

olduğu görülecektir. Ancak her şeyin ötesinde, yalnızca 'tepkisel' kuram yeterli değildir. Kuşkusuz kabul edilen toplumsal konumları işgal edenlerin tümünün, murabıt kökenli liderler ya da diğerlerinin, sömürge devletiyle birlik olmaktan başka şansları yoktu. Milliyetçi ölçüt devreye girmeye başladığında geçmiş hatırlanarak kendilerine karşı kullanılabilirdi. Ancak akıntının kutsal kişilere karşı ve reformcular lehine dönmesinin daha somut ve doğrudan nedenleri vardı.

Reformun tartışılmaz lideri olarak ortaya çıkan ve ruhu modern Cezayir ruhuyla biçimlenen kişi büyük bir Konstantin burjuva ailesinden gelen Ben Bedis'ti. (O sırada, merkez Cezayir'deki en büyük kiliselerden birisi neredeyse Ben Bedis camisine dönmüştü.) Ancak vekilleri arasında en kavgacı, saldırgan ve muhtemelen en etkili olan Tayyib Ukbi'ydi. Genellikle kendi başına hareket etti ve 1920'de Ben Bedis hareketine katılmadan beş yıl önce Biskra'da kendi Reform vaazına başladı. Merad'ın dediğine göre, hareketin mızrak başıydı ve sonunda lider nispeten taşra kenti olan Konstantin'de kalırken o, başkent Cezayir'de hareketin temsilcisi seçildi. (Ancak sonuçta Konstantin şimdi normal üniversitenin yanında bir Müslüman üniversitesiyle bir tür dini başkenttir. Cezayir'in teknokrasi/sofuluk düalizmi Cezayir başkentinin Konstantin kentiyle olan ilişkisiyle simgelenir.)

Tarihin bir ironisiyle, Ukbi'nin misyonunun merkezi ve temeli, Gide için Kuzey Afrika Apollonculuğunun simgesi olan Biskra vahası oldu.[9] Ukbi adı Mağrip'in ilk Müslüman fatihlerinden biri olan Sidi Ukbe'yi yad eden türbesiyle Biskra yakınlarındaki bir köyden geliyor.

[9] Bir başka ironi, Ukbi'nin Aures bölgesinin en önemli murabıt nesebinden, bütün Aures bölgesi yerel önem ve nüfuzundan daha fazlasına sahip bir murabıt, sülalesinden gelmesiydi. Bu ilginç bilgiyi on dokuzuncu yüzyıl Aures toplumsal yaşamına ilişkin araştırmaları(basılacak) sırasında ortaya çıkaran Dr Fanny Colonna'ya borçluyum.

Ukbi 1888'de doğdu ve çocukluğunun büyük bölümünü Hicaz'da geçirdi ve modern öncesi son Müslüman reformculuk ve köktendincilik dalgalarından biri ve Suudi Arabistan devletinin temeli olan Vehhabiliğin etkisine girdi. Ukbi her halde Gide'in yardımıyla Biskra'nın kutsal sokaklarında olup bitenleri görmedi. Tam tersi oldu.

> Ukbi ve Ben Bedis reformcu selefiye doktrininin temel çerçevesine ilişkin olarak tam bir uzlaşma içindeydiler: ayıplanacak yeniliklere ve genel olarak murabıt kökenli yeniliklere karşı mücadele...
> ... Şeyh Ukbi Cezayirli reformcu liderlerin en az basiretsiziydi... Cezayir'deki Müslüman savaşının resmi temsilcileriyle bir geçici uzlaşma sağlayamadı...
> ... Ukbi ... kendi haklılığına ve kesin zaferine inanan biri olarak murabıt yanlılarına karşı uzlaşmasız bir tavra girdi.
> ...onun için ... reformcu inançtan yoksun olan herkes... hatalıydı ve reformcular tarafından 'haberdar' edilir edilmez inançlarından vazgeçmeliydiler. Bu hatalarında ... ısrar edenler Şeytanın iğrenç vasıtaları olarak muamele görmelidirler. Ukbi'nin vazettikleri içinde yer alan en geniş bölüm reformculuğa muhalif olanlara karşı ağır tahrikler içerir (yani murabıtlar ve Müslüman ruhban sınıfı destekçileri)...
> ... kendisini savaşlar arasındaki Cezayir'de gerçekten eşi bulunmaz bir murabıt karşıtı çabayla tanıttı. Murabıtlara ve yandaşlarına karşı şiddetli eleştirileri dinsel yalanlamanın ötesine geçti...
> ... Ermiş denenler (o öğretti) her şeyi kendi güçlerinde tutan üstün varlıklar değildir... Onlara niyaz edilmemelidir... kendileri günlük yaşamın önemsiz dertlerine karşı kendilerini korumaktan âcizdirler... o evliya şerefine 'cehalet ve günah tapınaklarını'... inşa edenleri itham eder. Murabıtlara lanet okur ve onları bireysel ya da genel olarak, kabul edenlere karşı hasımlığını ilan eder'...
> 'Tanrı'dan başkasına dua etmem... Kime dua ederseniz edin, asla sizin putperestliğinize teslim olmam... Asla (bir türbeyi) tavaf etmedim... Kabirlere kumaş parçası bırakmadım... mezarlara hac ziyareti de yap-

madım... yatıştırıcı kurbanlar da vermedim... Ölülere dua etmem... bu şirk olur...'[10]

İnsan, Knox'un İskoçya'sı ya da Kalvin'in Cenevre'sinin bu şiddetli arzuya baskın çıkıp çıkmayacağını merak ediyor. Saldırısının merkezi gerçekten şirk sapkınlığıdır. Ali Merad bunu 'çağrışımcılık' olarak yorumluyor. Burada bu terimle demek istediği David Hume'un psikolojik doktrinleri değil, ermişlerin, ölülerin ve diğer varlık ve nesnelerin Tanrı'yla çağrışım kanalıyla, O'nun kutsallığına iştirak edebileceği - kutsal olanın benzer çağrışımlarla dünyada yayılıp yansıtıldığı görüştür.

Biskralı bu kışkırtıcının siyasal yönü olmadığı iddia edildi. Onun öfkesi dinin bozulmasına ve din içindeki bozulmaya karşıydı: ancak reform hareketinin siyasetten uzak duracağını iddia etti. İslam'ın muazzam toplumsal içeriğine bakılırsa, mantık açısından bunun nasıl böyle olabildiğini sormamız gerekmiyor. Ali Merad Ukbi'nin 'mantığının anlamsız bir temele dayalı' olduğunu ileri sürer.[11] Merad ayrıca 'Cezayir'deki reformculuğun yayılmasıyla Müslüman kitleler arasında milliyetçi fikirlerin gelişmesi arasında bir bağ kurmanın nispeten kolay olduğunu' da anlatır.[12] Ukbi'nin bu zorlu koşullarda siyasetten uzak kalma samimiyetinin subjektifliğini araştırmak şimdi zor görünüyor. Ancak eylem ve söylemlerinin güçlü ve tahrik edici özelliğinden ve bunların çarpıcı sonuçlarından kuşku duyulamaz.

1936'da resmi, deyim yerindeyse, işbirlikçi Müslüman bir vaiz, Ukbi'nin etkisindeki bir gazetede acımasızca hain ilan edildikten sonra öldürüldü. Gazete 'bundan böyle, hiçbir hainin cezasız kalmayacağını' ilan etmişti. Ukbi cinayete kışkırtmaktan dolayı suçlandı ve tutuklandı.

---

[10] Ali Merad, *Le Réformisme Musulman*, s.97, 98, 99, 100, 262, 263, 264.

[11] *A.g.e.*, s.100.

[12] *A.g.e.*, s. 147.

Sonunda salıverilse de ne maneviyatı ne reformcu yoldaşlarıyla ilişkileri eskisi gibi oldu ve gücenmiş, nispeten soyutlanmış biri olarak 1960'ta, Cezayir'in kurtuluşundan iki yıl önce öldü. Sahralı John Knox'un bu uzlaşmaz çabaları ve katılığı yine de Cezayir'in, büyük burjuva Ben Bedis'in daha ılımlı, daha mahir söylemine yönelmesine katkıda bulundu. Biskra artık 1894'tekinden tamamen farklı bir sesle konuştu.

Cezayir Reform hareketine ilişkin en ilginç nokta, etkisinin şaşırtıcı hızıyla ilgilidir. Ali Merad anlatıyor:

> Cezayir reform hareketi yalnızca on yıllık bir süre içinde, gerçek bir dini parti oldu... etkili bir propaganda mekanizması örgütledi ve bütün ülkenin (ve Yönetimin) dikkatini bu mekanizmaya yoğunlaştırarak, fetihçi dinamizme sahip bir harekete dönüştü.[13]

Ya da, devamında:

> 1931'de Konstantin eyaleti kendi bütünlüğü içinde, pratik nedenlerden dolayı reformculuğa yenik düştü. Kabiliye, Bedisçi doktrine geçiş sürecindeydi... [14]

Ali Merad böylesine hızlı bir başarının hiçbir zaman mümkün olmayacağını da ileri sürer. Toprak olgunlaşmıştı. En azından, bu tohumun telef olması değil büyümesi beklendi.

> Muhtemelen, bu zamanından önce olsaydı, Bedis yanlısı propaganda Araplar ve Kabiliyeliler arasında bir coşku doğurmayacaktı.[15]

Dini durumdaki değişikliğin kesin başlangıç noktası muhtemelen net değildir. Tarihçi Ch.-R. Ageron, 1899'da 'murabıtlık Küçük Afrika yerlilerinin gerçek dinidir' diyerek budunbilimci Doutté'den alıntı

---

[13] *A.g.e.*, s. 9,10.

[14] *A.g.e.*, s.141.

[15] *A.g.e.*, s.83.

yapar; ancak Ageron bu görüşe ilişkin bazı kuşkularını da ifade eder.

> Bu düşünce herhangi bir ayrıntıdan uzak formüle edildiğinden... son derece tartışılır hale geldi: İslamlaştırmanın kapsamlılığını inkâr etti ve bazı asimilasyoncuların ya da ruhban sınıfının siyasete karışmalarına karşı eğilimleri haklı çıkardı ya da destekledi. İslam öncesi geleneklerde ısrar ederek, kendini, canlanmasına yardım ettiği Berberi mitiyle bağlantılandırdı.[16]

Bu anlamda, murabıtçılığın yaygınlığında ısrar etmek, aslında ciddi bir hatayı içerdi: evliya kültü asla İslami kimlik zayıflığının işareti değildir. Evliyaya ibadet tersine dine Kitap kanalıyla kolaylıkla yaklaşamayan ve kitabın ete kemiğe bürünmesini tercih eden köylü grupları için Müslüman kimliği kazanmanın bir aracıdır. Ancak bu kült İslam'ın coşkun bir biçimi olsa da bir rakip olarak değil de neredeyse onun reddi olarak görülürse, o zaman Doutté'nin gözlemi tamamen geçerli olacaktır.

Emir Abdülkadir Cezayirî'nin sarayında konsolos olan Fransız General Daumas ya da Abdülkadir Cezayirî'nin İngiliz çağdaşı ve biyografi yazarı Charles Henry Churchill gibi, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Cezayir'i inceleyen Avrupalıların dikkatini çeken Murabıt karşıtlığı denilebilecek geleneksel bir duyarlılığın mevcudiyeti de eklenebilir. Daumas dikkat çekici bir darbımeseli aktarır: 'zaviyelerde her zaman bir yılan vardır' - Churchill de benzer duyguları kaydeder. Ancak bunlar kabile liderliği için murabıtlarla rekabete giren ve kendilerini, avcılık ve yağmacılık vb. konularında yoğunlaşan bariz bir tüketim ahlakıyla ifade eden ve konumlarını da gerçekten buna borçlu olan, dinle bağlantısız savaşçı liderlerin duygularıdır. Fas Atlaslarındaki murabıtlara

[16] Charles-Robert Ageron, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, 1968, cilt II, s. 903.

yaklaşımda, hürmetteki gizli alay da ayrıca belirtilmiştir. Ancak kısmen etkili olan düşmanlık ya da karşılıklı gerginlik, murabıtların Reformlarla ortaya çıkan sofu ve kent temelindeki *reddinden* tamamen farklıdır.

Her neyse, Katolik bir ulusun mensuplarının evliya hayranlığını bir kayıtsızlık işareti olarak görmesi tuhaftır. Ageron 1914 yılına kadar devam eden murabıtlara yönelik tasfiyeye ilişkin bazı kuşkularını açıklar: 'Müslüman Cezayirliler 1830'dan önceki tüm göstergelere göre... cemiyetlerine sadık kaldılar ve aynı temiz kalplilikle hatta coşkuyla evliya kültüne müsamaha gösterdiler.[17] Birinci Dünya Savaşı öncesi için çok küçük bir azınlık dışında bunun doğru olduğuna kuşku yoktur. Bu hareketin çıkışını daha erken dönemde arayanlar, kaynaklarının sayısının fazla olmadığını kabul ederler: '1920'lerde ortaya çıkan tam kapsamlı reform hareketinin 1890'larda Cezayirli entelektüeller arasında İslami reformculuğun ilk tohumlarının filizlenmesiyle de bağlantılandırılması gerekir.'[18]

Bu küçük başlangıçlar göz önüne alındığında, çıkış tarihi ve 1914'ten önceki pasifliği bir yana, Reformculuğun 1920'lerden sonraki hızlı etkisi daha da önem kazanır.

Doutté gibi Ben Bedis'e göre de İslam, 20-30 yıl önce murabıtlarla birlikte gelişiyordu. Dikkatli bir incelemeyle erken dönemde ara sıra görülen Ortodoks ve reformcu unsurların belirlenmesi yine de başarılabilir. Bununla birlikte, zahmetli bir araştırma gerekecektir: her yerde göz önünde olan murabıtlardı. Bugün durum tersine dönmüştür. Kuşkusuz araştırma, kalanları, hatta yeni murabıtlık biçimlerini tespit

---

[17] *Les Algériens musulmans*, s. 908.

[18] E. Burke, Middle *Eastern Studies*, cilt 7, no 2 (Mayıs 1971), s. 249. Ayrıca bkz. Malek Bennabi, *Mémorires d'un témoin du siècle*, Editions Nationales Algériens, 1965, özellikle, s.75 ve 76.

edebilir. Faal olduklarına ilişkin söylentiler vardır.[19] 1974 Nisanı'nda Kabiliye'de, şimdi hareketli olan Tizi Uzu endüstri kentine tepeden bakan tekkeyi ziyaret ettim. Tekkede, barakanın yerel varisleri olan dört kardeşin vardiyalı çalışmasıyla gece gündüz sürekli terapi seansları yapıldığı iddia edildi. Ancak bu faaliyetler giderek azalmaktadır. Tersine dönüş niçin bu kadar keskindi? Ülke niçin bu kadar hazır, yeni mesaja bu kadar açıktı?

Dini Yaşamın İki Tarzı*

Bu sorunun temel yanıtının şu olduğuna inanıyorum: Müslüman toplumlar içinde, kimi zaman belirti vermese de, iki dini yaklaşım arasında sürekli bir gerilim ve muhalefet vardır. Bir yanda, son mesajını dileyen herkesin okuyabileceği nihai bir vahiyle açıklayan, sofu, Üniteryen, bireyci, kitabi eşsiz Tanrı ideali vardır. Bu tarz aracılığı reddeder ve ne ruhban sınıfına gerek duyar ne de ona resmen izin verir: yalnızca vahyi yorumlayan ve onun bekçisi olarak faaliyet gösteren okuryazar kâtipler sınıfını öngörür. Bu, öğrenmeyle girilebilen açık bir sınıftır ve bir ruhban sınıfı değildir. Bu yaklaşımın karşısında, aracılığa, yatıştırmaya, ritüele, bağlılığa ve dinsel hiyerarşiye izin veren Merad'ın terimiyle 'çağrışımcı' bir ideal vardır.

Birey ya da toplum, yalnızca özel ya da keyfi isteklerle, bir tür dini eğilimle, bu iki görüşten birini seçmez. Her iki yaklaşım da farklı toplumsal ihtiyaçlara hizmet eder ve ihtiyaçların aciliyeti toplumsal ko-

---

[19] Bu yazıldığından, Cezayir'deki vecit haline girme ve kendinden geçme uygulamalarına ilişkin sonraki aydınlatıcı eserler çıktı: A. Ouitis, *Les Contradictions socialeset leur expression symbolique dans le Sétifios*, Alger, 1977.

* Bu konu birinci bölümde daha kapsamlı ele alınmıştır.

şullara göre değişir. Bu durum kuşkusuz bir hep-ya da-hiç-meselesi değildir: iki tarzın barış içinde bir arada bulunduğu ve gerçekten birbirlerini etkiledikleri uzun dönemler vardır. Diğer zamanlarda, bu dini yaklaşımlar ve onlardan çıkarı olanlar ya da konumları onlar tarafından onaylanan gruplar ihtilafa düşer ve sarkacın yalnızca sallanmadığı, salınımların çok şiddetli bir hale geldiği zamanlar vardır. 20. yüzyıldaki Cezayir böyle bir vakaydı. Çağcıllığın etkisi altında, sarkaç daha şiddetle sallanır ve yerinden oynar. Ancak sarkaç yalnızca entelektüel nedenlerden dolayı sallanmaz: Biskra kutsal sokaklarının sabık müşterileri, Ukbi'nin vaazını yalnızca onun mantığını ya da ağır hakaretlerini dayanılmaz buldukları için dinleme arzusunda olmadılar. Bu dönemde Cezayir toplumundaki dini yaklaşımlardan neredeyse tamamen hâkim olanın cazibesini kaybetmesine ve yerini namevcut olmayan, ancak belirti göstermeyen ötekine bırakmasına neden olan bir şey olmuştu.

Tesadüfen, Ukbi'nin meşalesini yaktığı ve ona ismini veren Biskra yakınındaki köyün modern öncesi ve Reform öncesi toplumsal yapısına ilişkin bir açıklama buluyoruz.[20] Birçok grup ya da klandan oluşan vaha halkı, paylaşılmış ortak bir ata inancı olmasa da Şerifi (yani peygamber soyundan geldiği varsayılan) konumundaki bir klan tarafından yönetildi. Söylenceye göre, başat kutsal grubun ilk temsilcisi ve ortak atası, bu konuma, vaha liderliğini kabul etmeden önce, diğer grupların her birinin gelin vererek kendilerini ona bağlamasıyla ulaştı. (Böyle bir önlemi alamamış olan kardeşi ve selefinin ölümü daha önce onu kendilerini yönetmek için davet eden insanların elinden olmuştu...) Bu söylence ve Sidi Ukbe'nin türbesine ortak hürmet vahanın birlik bera-

[20] Kaptan H. Simon, Commandant Supérieur du cercle de Touggourt, 'Notes sur le mausolée de Sidi Ocba' *Revue Africaine*, Publiée par la Société historique algérienne, 1909 özellikle, s. 41-5.

tını sağladı. Türbeye ziyaretler, vahaya, Tunus kentinin çok uzağında temaslar ve bağlantılar sağladı.

Bütün bunlar tipik geleneksel Kuzey Afrika yaşamının özellikleridir. İlahiyat açısından şirk günahları da olsa, vahanın kutsal nesebi ya da türbesine bir saldırı, aslında onun ekonomik ve siyasal koşullarına, tarikatının ve ticari ilişkilerinin sürdürülme mekanizmalarına bir saldırı olacaktır. Böyle koşullarda Tayyib Ukbi ateşli ve belagatli olsa da kendi köyünün insanlarının alışkanlıklarını değiştirmek için boşuna nefes tüketecekti. Ancak Kaptan Simon vahayı yüzyılın ilk yıllarında gördü. 1920'ler ve 1930'lardan itibaren merkezi bir yönetimin, hac değil, işçi göçünün, kamyonla ticaretin, hem kalıtsal dini hiyerarşinin hem de türbenin önemini vaha sakinlerinin gözünde son derece azaltmış olduğu düşünülebilir. Artık Ukbi'nin vaazlarını dinleyebilirlerdi.

Murabıtlığın en önemli ve açık işlevi, anarşik koşullarla, okuryazar olmayan kabile mensuplarına hizmet etmektir. Kan davalarında aracılık sağlamak, aynı zamanda pazar yeri olan şenlikler düzenlemek, sınırları garanti altına almak, ortak yemine tanıklık etmek, öğrenmeye ne eğilimi ne olanağı bulunan kabile mensuplarına kişilikte somutlaştırılmış kutsiyet sunmak - bunlar murabıtların yerine getirdikleri hem de iyi bir şekilde yerine getirdikleri işlevlerden yalnızca bazılarıdır. Bunlar soyutlanmış kutsi nesepler ve 'tarikatlar' ya da 'cemaatler' olarak adlandırılan karmaşık ve uzun soluklu dini örgütlenmelere eşit olarak atfedilir.

Dini ve kutsal nesepler arasındaki ayrım sıkı değildir. Dini tarikatların başında kutsal nesepler vardır ve başarılı kutsal nesepler yandaşlarını bir mezhep ya da tarikat içinde çoğaltabilirler. Tarikat bir ermiş ve örgütlü taraftarlar demektir; her derviş potansiyel bir tarikattir. Torunları ve/veya taraftarları çoğaldığında, o, daha doğrusu onlar bir tarikat olacaktır. Cezayir'de bu dinsel biçimin özellikle hâkim olmasının

nedeni apaçık görünüyor: Fransız işgalinden önce bile nispeten zayıf kalan kent yaşamı Fransızlar tarafından tahrip edildi ve bozuldu. Kurtulan kabile mensupları evliyaya gereksinim duydu ve evliyaların çok az ideolojik rakibi vardı.[21] tasavvuf kabilecilerin, reformculuk kentlilerin afyonuydu.

Ancak durum değişti. Sömürge statüsü, Türklerin idaresinden farklı olarak, güçsüz değildi. Ülke üzerinde etkili bir düzen sağladı. Fransız Barışı kabile örgütlenmesini yıprattı ve zamanı geldiğinde kente ve Fransa'ya büyük göçler gerçekleşti. Bir zamanlar kabile mensubu olanlar şimdi proleter ve bir ölçüde, küçük burjuvaydı.

Bu koşullar altında murabıtlar, *ancien regime* soyluları gibi, işlevlerini kaybetseler de ayrıcalıklarını muhafaza ediyorlardı. Daha da kötüsü muhafaza ettikleri bu ayrıcalıklar şimdi onları yerli halkla ilişkilerindeki doğal ya da yegâne aracılar olarak gören sömürge gücü tarafından onaylandı. Bu koşullarda Reform hareketinin kendilerine yönelik tırmandırdığı propagandaya karşı son derece duyarlı hale geldiler.

Aures dağlarında yaşayan bir kabile mensubu bir koyun satıp hurma almak için Biskra' ya da Sidi Ukbe'ye gelir. Pazar ziyaretinin yanı sıra kutsal sokakta, dinle ilgisi olmayan ayinlere katılır ve bu geziden rahatlamış ve murabıtlara güveni artmış bir biçimde ayrılır - böyle bir kabile mensubunun dervişleri şirkle ya da çağrışımcılıkla suçlayan her türlü propagandaya kulaklarını tıkayacağına emin olabilirsiniz. Çağrı-

[21] Ahmet Nadir, "Les orders religieux et la conquete française 1830-1851," *Revue algérienne des sciences juridiques*, cilt IX, no 4, Aralık 1972, s. 819-68'de Emir Abdülkadir Cezayirî'nin erken sömürge döneminde Cezayir direniş hareketinin lideri, bir tür ilk-reformcu ve Ben Bedis'in selefi olduğunu iddia eder. Pessah Shinar, "Abd el Quadir and Abd al-Krim," *Asian and African Studies* de ve *Annual of the Israel oriental Society*, cilt 1, 1065, s. 193-742'te Abdülkerim'i 'kesinlikle murabıt sınıfına dayanmış' görür.

şımcılığı olmayan bir din, kutsiyetin yerel olarak cismanileşmemesi ona bir yarar sağlamayacaktır. Çağrışımcılık arttıkça işler daha iyiye gidecektir.

Kabileyle ilgisi kalmayan ya da asgari bir ekonomik devamlılık sahibi olan kentli için durum tamamen farklıdır. Bir murabıtın onun yaşamında önemli bir işlevi yerine getirme ihtimali yoktur: ancak şimdi kötü görünen, murabıtların gelirleri ve ayrıcalıklarıdır, yabancı bir yöneticiye sırtlarını dayamaları ve kentlilerin gözünden kaçmayan kutsal sokaklardaki bu ahlaksızlıklar, onlardan siyasal amaçlarla yararlandıkları zaman bile, ya da özellikle o zaman, yabancı yöneticiler tarafından alayla karşılanır. (Gide'in onlara yönelik coşkusu bir parça eksantriktir ve üstü kapalı bir himayeci yaklaşımdan tamamen bağımsız değildir: çünkü Gide sofuluğu yalnızca sahralı derviş takımının sözde Apollonculuğuna ilişkin coşku duyabileceği kadar içselleştirmiştir.) Üstelik murabıtlar yerel ve parçalıdır; bir ulusal bilincin yaratıcısı olabilmeleri şöyle dursun, taşıyıcısı bile olamazlar.

Öte yandan reform hareketi için durum farklıdır. Onun 'çağrışımcılığı' aracılığı, reddi, kutsiyetin yerel biçiminin reddidir. Onun 'saf İslam' söylemi aslında İslam'ı okuryazar tüm Müslümanlara eşit derecede açan, bütün Müslümanların genel olarak paylaştığı, ancak onları gayrımüslim yöneticilerden de ayıran bir söylemdir. Yeni filizlenen bir milliyetçiliğin, belli bir coğrafyada, bütün Müslümanları, başka kimseyi değil, kapsamayı umut edebildiği zamana son derece uyan bir söylemdir. Reform hareketinin bir ilk-milliyetçilik biçimi olması için açıkça milliyetçi olması gerekmez; onun ilan edilmiş apolitikliği öznel açıdan samimi ya da fırsatçı olabilirdi - bu sorun değildir. Aynı zamanda temel faaliyetinin kırsal hurafeyle mücadele olması yönetici-

lerin onu yasaklamasını daha da zorlaştırdı.[22]

Reform hareketi yalnızca bütün Müslümanların paylaştığı ve diğerlerinin ayrıldığı bir şeyi ileri sürmedi, aynı zamanda Müslümanların ondan meşru iftihar vesilesi çıkarabilecekleri bir şey de ileri sürdü. Diğer dünya dinlerine göre arınmış, ilahiyatçı, ilmi İslam açıkça ya da gerçekten bayağı bir şey değildir. İnsanı utandıran yalnızca kutsal sokakta olup bitenlerdir. Kendi uygar konumundan emin romantik Avrupalı için bu aşırılıkları idealleştirmek ve onlara manzumeler yazmak çok hoştur: güçlü ve düzenli bir toplum varsayabilir ve onun sofuluğuna karşı kendi isyanından gurur duyabilir. Ancak kimlik ve itibar arayan Müslüman bir zanaatkâr ya da esnaf onları Apollon'un önünde yere kapaklanmalarda bulmayacaktır. Tersine Gide'in dışladığı sofuluk ona, arkada bıraktığı kırsal yaşamdan ayıran kent uygarlığının hayran kalınacak ayırıcı bir işareti olarak görünecektir. Ali Merad'ın yazdıklarından:

> Avrupalı uygarlığına geçen küçük bir burjuvazinin yaratılması, murabıtların etkileyebileceği alanı daralttı. Bu küçük burjuvazi (öğretmenler, merkezi ya da yerel yönetimdeki kamu çalışanları, girişimciler) neredeyse halktan koparılmıştı... Üstelik boş zamanını kullanması (ve kuşkusuz itibar kaygısı) bu sınıfı ortak dini ve folklorik etkinliklerden mahrum bıraktı.[23]

1893 seyyahının yüreğini bunlar değil, açıkça, kutsi olanla dindışı olan faaliyetlerin *mêlange*'ı (karışım, Fr.) ısıttı.

---

[22] Siyasal gelişmeler ve bu yaklaşımların onun içindeki rolüne ilişkin bir tartışma için, bkz. Clement Henry Moore, *North Africa*, Boston, 1970 ya da Elbaki Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa*, Londra, 1972.

[23] Ali Merad, *Le Réformisme musulman*, s.74.

Bununla birlikte bu kutsi ve dindışı faaliyetlerin yalnızca Avrupa uygarlığının cazibesine kapılan küçük burjuvaya değil, en azından aynı derecede, Avrupa kent yaşamını değil yalnızca geleneksel Arap ya da Müslüman şehir tarzını arzulayan küçük burjuvaya da yabancı olması ilginçtir. Bu tür bir kent katmanının reformculuğa cazip gelmesinin çifte nedeni vardır: kendi katılığı onu yalnızca kaba kabilecilerin saygı duyulmayan aşırılıklarından ayırmaz, aynı zamanda böyle bir tabakayı, Fransızlaşma, batılılaşma sayesinde ayrıcalık peşinde olan ya da bu ayrıcalıklara sahip olanlara karşı da meşrulaştırır. Reformculuk iki taraflı keskin bir kılıçtır; saf İslam'ı, murabıtların içten ve batılılaştırmanın dıştan fesadına karşı korur. Başlangıçta en önemli olan ilkiydi, ancak diğeri daima net olarak anlaşıldı ve zamanla çok önemli oldu.

Küçük kentlerle köyler arasındaki sınıra ilişkin ilginç bir kanıtımız var: bu, muhtemelen Kuzey Afrika'da toplumsal yaşamı ayıran çizgi olan toplumsal sınırdır. Örneğin Vanessa Maher'in [24] küçük bir pazar kentiyle etrafındaki köyleri incelediği yeni çalışmasına bakalım:

> Bunun bir rezalet gösterisi olduğunu söyleyen Şerifiler (Hz. Muhammed'in soyundan gelenler) dışında (köydeki) herkes hedraya (murabıt nezaretinde vecit seansı) gider. Aklı başında Araplar ve Araplaşmış Berberiler (kentten) (köye) gelse de, bu davranışları açıkça aşağılar ve onları ilkel olarak nitelendirirler.

Yazar ayrıca şunları da söylüyor:

> Hedra... Arap değerleriyle her temasında aşağılanan Berberi kültürel biçimlerinin geçerlik kanıtı olarak görülebilir...

---

[24] V. Maher, *Women and Property in Morocco*, Cambridge, 1974. Kadınların diğer karşılaştırmalı materyal ve analizi için, bkz. Lois Beck ve Nikki Keddie (ed.), *Women in the Muslim World*, Harward, 1978 ve Nancy Tapper, ' Matrons and mistress' *European Journal of Sociology*, 1980.

Maher kutsal şeylere bilinçli ve kasıtlı saygısızlıkları içeren *hedra*nın nasıl hem kutsi hem dindışı olduğunu tarif ediyor; bütün bunlar galiba Gide'in yaklaşık seksen yıl önce Biskra'da tanık olduklarına benziyor. Burada kabul edilmemesi gereken yegâne unsur Berberilerin ilişkilendirilmesidir: Dr. Maher'in bölgesinde kentliler Arap ve köylüler Berberidir, bu nedenle kırsal değerlerin onaylanması Berberi kültür kalıplarının onaylanmasıdır. Ancak Berberilik konu dışındadır: Arap kabileciler ya da belli toplumsal kültürel düzeyin altındaki Arapça konuşan kentlilere ise, onun argümanlarının hatırlattığı gibi, bu faaliyetlerde memnuniyetle yer alacaklardır. Ahlakı muğlak dervişlere saygı gösterin göstermeyin ve Kuzey Afrika'da küçük burjuvayla kırsal kesimin yaşam tarzı arasındaki, Maher'in aydınlatmak için çok uğraştığı en önemli toplumsal sınırla bağlantılı dini-dindışı bayramlara katılın katılmayın: bu, tesadüf dışında, etnik ya da dilsel bir sınır değildir. Dr. Maher'in tezi bu sınırın ne kadar önemli olduğunu göstermek açısından önemlidir: dini yaklaşım gibi, akrabaya, kadınlara, yönetime, işe ilişkin tavırlar da kabileyle ifade edilen kırsal bir toplumda mı yoksa daha atomik ve devingen bir kent toplumunda mı yaşadığınızla bağlantılıdır. Bunların birinde, kapatılmamış ve peçeye girmemiş kadınlarınız tarlalarda çalışır, başlık parası düşük ya da önemsizdir, aslında tamamen sınırlanmış ve belli toplumsal gruplar arasında kız alınıp verilir, dinsel yaşam kadının çok kesin olarak yer aldığı ve grupların kimliği ve sınırını yeniden vurgulayan ve kitabi değil, vecdi ya da en azından canlı halk bayramları üzerinde yoğunlaşmıştır. Öte yandan, aksine, ticaret ve bürokrasiye dayalı, kadınların kapatıldığı ve dışarı çıktıkları zaman peçe taktığı, evlilik piyasasının (eğer gelin için değilse, aile için) nispeten özgür ve akrabayla daha az sınırlanmış olduğu, grupların daha muğlak ve iyi tanımlanmamış olduğu, dinsel yaşamın daha ılımlı, kurallarla sınırlı, kitabi

bireyci, anonim ve kadını dışlanma eğiliminin çok daha güçlü olduğu kent tarzı bir yaşam vardır. [25] İlk yaklaşımı sürdüren insanlar devlete karşı ikincisine göre kuşkusuz çok daha az uysaldır.

İtibar ya da yetkili konumlar peşindeki kırsal kesim insanı kuşkusuz, kentsel yaşam tarzının kendilerine en uygun gelen özelliklerini bazen ekonomik bedeller pahasına taklit edecektir. Toplumsal sıralamanın en altında yer alan, kaybedecekleri itibarları ve kazanacakları avantajları olmayan bazı kent sakinleri, fazla müşkülpesent olmayan ya da daha yoksun veya kötü hırpalanmış kentlilerin daha şiddetli dini gereksinimlerinin sağlanmasında uzmanlaşabilir.[26] Bununla birlikte, modern Afrika tarihindeki temel gerçek nüfus ve itibar açısından kırsal tarzdan kentsel tarza yönelik değişimdir. Reform hareketi bu değişimi yansıtır.

Kentlinin köylüye ve kabile mensubuna tepkisi kuşkusuz eskidir ve Reform hareketinden önceye rastlar: reformculuk yalnızca buna teolojik bir yaptırım ve bir program sağlar. Konstantin kentinin Müslüman taşralıların ve âlimlerinin isyancı kabilelere ilişkilerinde Fransızları sertliğe zorlayan 1871'deki bildirileri bunun ilginç bir yansımasıdır:

---

[25] Örneğin yeni 1957 Fas düzenlemeleri bu toplumsal tarzı yasal olarak kutsamış görünüyor (ve Cezayir'de hüküm süren mevcut uygulamanın da böyle olduğundan kuşku yoktur.) Bk. Fatima Mernissi, *Identité culturelle et idéologie sexsuelle*, s.3, Mart 1974'de Cezayir'de yapılan 24. Uluslararası Sosyoloji Kongresinde sunuldu. Yazar 'Fas kanun koyucuların arzusunun, sömürge öncesi geleneği gelecek için bir rehber olarak kullanmak' olduğunu söylüyor' (s.3),ancak buradaki geleneğin sömürge öncesi bütün Faslıların gerçek geleneği olmadığını, bir ideal olarak görüldüğünü ve yalnızca saygı gösterildiğini ancak diğer toplumsal katman tarafından uygulanmadığını yeterince vurgulamıyor. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Beyond the Veil*, Cambridge, Mass., 1978.

[26] Bu tür kentli dansçı/terapist gruplar için bkz. Vincent Crapanzano, *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, 1973,

'onları korkuya ve dehşete düşürecek ciddi ve şiddetli ve baskıya maruz bırakmadıkça bedeviler geleneksel tavırlarını ve dağlı geleneklerini terk etmeyecekler.'[27] Ageron'un mükemmel eserinde ileri sürdüğü gibi, bu bildirinin resmen telkin edildiğinden kuşku yoktu: yine de tehlikeli bir durumda burjuvanın otoriteye sadakatini ifade etmek için seçtiği kelimeler ve takındığı tavırlar çok barizdir. Bildiriyi imzalayanlar arasında Ben Bedis ailesinden de iki kişi vardı. Ailenin yaklaşımında bir çelişkiden çok tutarlılık vardır: 20-30 yıl sonra Ben Bedis'in kendisi reform vaazı vermek zorunda kaldığında temel amacı kesinlikle bu kabilecileri geleneksel davranışlarından ve dağ alışkanlıklarından vazgeçirmeye ikna etmekti.

Dr. Maher'in kitabı bize, yakın dönemde Fas'taki köylü ve kentli dinsel ayrılığının eş zamanlı enstantane bir fotoğrafını verir. Ancak aynı zıtlık reformcu yayılma sırasında artsüremli olarak, küçük bir kentte de bulunabilir. Kent yaşamı ve saygınlık İslam'ın 'daha saf' biçimine yönelik kalıtsal ve uzun zamana dayalı bir eğilime sahip olsa bile, kentli yaklaşımların örtük bir otorite oluşturduğu dönemler sırasında, bu eğilim herhangi bir belirti göstermedi ve küçük kentler bile kendi dini yaşamlarını evliyalar ve tarikatlar etrafında örgütlediler. Gilbert Granguillaume'un yazdığı küçük bir Batı Cezayir kenti Nedroma'nın sosyolojik tarihi bu dönüşümü çarpıcı biçimde anlatır.

> Nedroma'da (dini tarikatların) varlığı çok eskiydi. Hatta kent onların sayısı ve canlılığından dolayı kutlanıyordu... Bugün, yalnızca bir tanesi varlığını sürdürüyor.
> 1900'lerde dini yaşam tamamen tarikatların kontrolündeydi...
> 1930'lardan itibaren, tarikatlar ortak bir düşmana karşı genel bir dava adına anlaşmazlıklarını bir kenara bıraktılar: Bu düşman temel amacı

[27] Ageron'dan alıntı, *les Algériens musulman*, cilt 1, s. 12.

İslam'ı utanılacak yeniliklerden, evliya kültünden ve tarikat tabanından arındırmak olan... Ulema Cemiyetiydi (reformcu ilahiyatçılar) Murabıtlık dönemi sırasında (Müslüman davranış) modeli tarikat mensupluğunu ve uygulamalarında sürekliliği kapsadı. Katılmayanlar çok daha 'az Müslüman' kabul edildi.[28]

Batı Cezayir diğer bölgelerden çok daha sonra reformun etkisine girdi ve reformun Nedroma'da kökleşmesi ancak 1949'dan sonra oldu. Ancak zafer henüz tamamlanmamıştı: 1969 gibi geç bir tarihte bile, evliya muhalifi bir gazete, bir evliyanın defnedilmesinde sergilenen histeri karşısında aşağıdaki gibi lanet okuma ihtiyacı duydu:

Onun gerçek ardılının... büyük memnuniyeti açısından... merhumun gömülmesine karşı çıkan bu histerik gürühu anlamak mümkün değil... Cehalette ısrar eden bu ilkel, bilgi düşmanı varlıklar nasıl Müslümanlık iddiasında bulunabilir...
İnsan bu... tek koyununu sunan, tek keçisini... ununu, ekmeğini, şekerini, hatta patatesini sunan bu cahil yaratıklar için ne düşünür! Yıllardır sürdürdükleri cehalet ve bilgi düşmanlığı hafifletici sebepler oluyor. Ancak havsalanın almadığı şey... insanın bu gürüh içinde müddeiumumi X.,Y.,Z. ve A. ve B., nin merkez temsilcilerini görmesidir...[29]

Grandguillaume, açıkça, bu görevlilerin çok ağır biçimde cezalandırılmaları gerektiğini düşünmez. Şöyle söyler:

Sidi Ali'nin kişiliği (merhum ermiş) açgözlülük suçlamalarının üzerindeydi. Büyük bir ün kazanmıştı ve cenazesinde resmi görevlilerin olması derviş ağırlıklı merkezler sisteminin onaylanması olarak yorumlanamaz...[30]

İnsan Batı Cezayir'de memur sınıfının sağlam ve dindışı uygulama-

[28] Gilbert Granguillaume, *Nedroma. L'Evulution d'une Medina*, Leiden, 1976.
[29] *A.g.e.*
[30] *A.g.e.*

ların değil saf dinin yanında olduklarını duymaktan memnun oluyor. Yine de, M. Grandguillaume bu sahneleri, boyutu ve hızı etkileyici olsa da, reformun henüz tamamen zafere ulaşmadığını gösterecek biçimde tanımlar ve analiz eder.[31] Ancak dikkat edilmesi gereken önemli nokta temel, başat idealdeki değişimdir: 1900'de tam bir Müslüman olarak ermiş ritüellerine katılmak mümkündü. 20-30 yıl sonra hâkim görüş bu ritüellere katılanların Müslümanlık iddiasını kaybedecekleri yönündeydi.

Ritüelin Reddi

Bu köklü ve çarpıcı değişimin (tümden olsun ya da olmasın) açıklaması nedir? Temel açıklama bu dönemde Kuzey Afrika'nın büyük bölümünün kendilerini yerel bayramlardan, evliya kültlerinden vb. oluşan yaşam tarzından uzaklaştırılmış bulmalarıdır. Maher'in kitabı tek tür ritüel yaklaşımın mesleki, yerleşim, akrabalığın yapısı ve önemi, devingenlik, merkezi otoritenin kapsamlılığı gibi tüm unsurlarla birlikte gelişmesini açıklığa kavuşturur. Bu dönem içinde kabile yapıları ya aşındı (Cezayir'de çoğunlukla olduğu gibi) ya da zayıf düştü (Fas'taki gibi). Eski kabile mensubu bölgesinde de kalsa, daimi olarak bir kente taşınsa ya da geçici işçi göçüne de katılsa bu etkiye maruz kaldı.

Eski tarz dinin egemen olduğu ve bunu benimseyen kırsal kesimin çoğunlukta olduğu dönemlerde bu tarz, kentleri bile istila etti. Bü-

[31] Reformculuk farklı ölçülerde başarılı olsa da bütün Arap dünyasında hâkimdir. Buna mukabil, aziz kültleri gerilemektedir. Ancak istisnalar kuşkusuz vardır: özel koşullar ya da hünerler bazı aziz güdümlü hareketlerin başarıyla benimsenmesine neden olabilir. Böyle olağandışı bir durum Michale Gilsenan tarafından *Saint and Sufi in Modern Egypt*de son derece ayrıntılı bir biçimde inceleniyor. *An Essay in the Sociology of Religion, Oxford*, 1973.

yük merkezlerde dervişler ve tarikatlar eğitimli bir burjuvaziyle barış içinde bir arada oldular.[32] Grandguillaume'nin çalışmasının gösterdiği gibi, daha küçük kentlerde gerçekten tamamen kapsayıcı bir hale bile gelebildiler. Bu aşamada, onun da ileri sürdüğü gibi, 'İslam, ticari bir toplum çatısı içinde tarikatlar kanalıyla feodal bir örgütlenme gibi düşünüldü.'[33] Burada 'feodal' kelimesiyle açıkça anlatmak istediği tarikatların, her alt düzeyin üstündekilere ve onun üstündekilere bağlılığını sunduğu yandaşlardan oluşan piramitle, hiyerarşik olarak örgütlenmesidir. Ancak 'Nedroma'da (tarikatların) çeşitliliğinin, sömürge öncesi dönemde, görünürde herhangi bir grubun hâkimiyetine izin vermeyen eski kentin eşitlikçi düşüncesini yansıttığını...' ekler. Kesinlikle: dervişler ve tarikatlar dünyası hem hiyerarşik ve de parçalı hem de çoğulcudur. Dervişlerin büyük bir çeşitlilik içindeki özgür rekabeti onlardan herhangi birinin üstünlük sağlamasını güçleştirir. Etkili bir merkezi gücün olmamasının boşluğunu doldururdular, hem de onun ortaya çıkmasına engel olmaya çalıştılar. Ancak zamanla güçlü ve iyi merkezileşmiş bir otoritenin baskısı onları zayıf düşürdü.

Apollon tarzı, bütünlük gerektirmeyen (teorik olarak kapalı) bir dervişler katmanının öncülüğündeki dinden, ulemanın önderlik ettiği (teorik olarak açık) sofuluk yanlısı, aracısız inanca doğru değişiklik, bu geçişin zamanlama ve tamlığı açısından belirgin bölgesel farklılıklar gösterse de, Kuzey Afrika'da yaygın bir durumdur. Ancak bu dönüşüm Cezayir'de özellikle çarpıcı olmuştur. Niçin?

Dinde, reformcular murabıtları *yerinden* etti. Ancak diğer alanlarda

---

[32] Önemli bir Fas kentinin toplumsal tarihi ve yapısı üzerine K. Brown'un çalışması, *People of Salé*, Manchester, 1977,olağanüstü materyal sağlıyor. Bkz bu kitapta s. 214-220.

[33] Grandguillaume, *Nedroma*.

-özellikle toplumsal liderlikte- onların gücü, cazibesini ve rolünü yitirmiş bir grubun yerine geçecek ölçüde olmasa da bir boşluğu doldurmaya yardımcı oldu. Tunus ve Fas, tersine Himaye altındaydı ve seçkinler ve kurumlardaki devamlılıktan yararlandı. Önderlik her zaman hazırdı. Ancak Cezayir'de eski kentli geleneğin zayıflığı, sömürge öncesi yönetimin (Türkler) güçsüz ve yabancı yapısı, fetih ve kolonileşmenin ve kolonin aldığı biçimin neden olduğu çok daha büyük toplumsal karışıklık, tümüyle, ülkenin neredeyse lidersizliği anlamına geliyordu. Büyük Müslüman toprak sahipleri ve değişmeyen murabıt kökenli liderler on dokuzuncu yüzyılın sonunda eski kolonici yönetimin himayesine sığındı. Maltalı ya da İrlandalı köylülerin başka kurum olmaması nedeniyle Kiliselerine bel bağlamaya şartlandıkları gibi, kentli ya da köylü, un ufak olan Müslüman alt tabaka her şeyden öte alternatifsizlikten, önderlik için dine bel bağladı. Modern koşullarda dervişlerin yararı yoktu. Yerel ve belli bir gruba hitap eden bir konumdaydılar. Bir türbe bulunduğu yere, kutsal ziyaretlerin özgül örüntülerine bel bağlar; ermiş şu ya da bu hizmetle, şu ya da bu rahatsızlığın tedavisiyle uğraşır. Efsunları görevsel ve bölgesel bir özellik arz eder. Klanlar ve parçalarla ifade edilen kabile kökenli bir toplum için tam da bu nedenden dolayı son derece uygundular; ayrıca kabile mensuplarıyla kentler arasında aracılık için yeterince benimsendiler. Ancak atomize, devingen, köklerinden kopmuş halk için, yararlılıkları, ne olursa olsun, sınırlıydı. Bu halk altında bütün bir büyük nüfusun, örtülü bir ulusun bulunduğu bir bayrak olarak kendi kimliğini kabul edecekti, onlar yararsızdı, hem parçalılıklarından dolayı hem de temsilcisi oldukları uygulamalar -vecit, kırsal bayramlar, dindışı olanla kutsal olanın bir birine karışması- nedeniyle modern bir ideoloji ya da ulusal bir gurur kaynağı olarak yararları yoktu. Arınmış, okuryazarlığa ağırlık veren reformcuların

Müslümanlığı tersine bu amaca çok daha uygundu.

Bu nedenle murabıtların kolonici güçlerle uzlaşmaları gerçeğine bile sığınma gereksinimi duyulmaz. Reformcular ise zaten kurulu düzene bağlılıklarını açıklamışlardı. Örneğin Ben Bedis 1932 yılında gazetesi Şiha'da 'okurlarının, kendi görevlerini de üstlenirken, üç renkli bayrağın (Fransız bayrağı) çocuklarının bütün haklarından yararlanmaktan başka arzusu olmadığını... âlicenap Fransa'nın, Fransızların yararlandığı bütün hakları onlara çok geçmeden vermekten başka bir şeyin mümkün olamayacağını' yazdı.[34] Ali Merad alıntı yapılan eserde bu sıkıntıyı kısmen, murabıtların çok ileri gittiklerini, Fransızlara sadakatlerini açıklamaktan başka, Türkiye'yi, yani bir Müslüman gücü suçlamalarını vurgulayarak çözmeye çalıştı. Ancak bu mantıksal bir ayrıntıya, skolastik ayrıma çok fazla ağırlık yükleyecekti. Gerçek açıklama nispeten tesadüfi, duruma göre empoze edilmiş ve şu veya durumda bağışlanabilir bir siyasal çerçevede değil, çok daha derin, daha sürekli toplumsal değişimlerde ve gereken ve sağlanan kimliğin türünde yatıyordu. Kolonici gücün öncelikle dinsel bir hareket olması nedeniyle Reform hareketini kolayca yasaklayamaması da (ara sıra engellese de) ayrıca önemliydi. (Açık siyasal faaliyet çok daha zor ve hatta iç çekişmelere çok daha elverişliydi). Cezayir Eyaleti Genel Sekreterliği tarafından 16 Şubat 1933 tarihinde yayımlanan bir genelgede şöyle denir:

> Yerli halktan hürmet gören tarikat şeyhlerinin çoğu ve kutsiyet taşıyan sülalelerin önde gelenleri egemenliğimizi samimiyetle kabul ediyorlar ve etkili ve başarılı bir propagandayla her gün yeni üye kaydeden bir gruplaşmanın kendilerini tehdit ettiğini görüyorlar... İslami kültür ve dinsel reformlar maskesi altındaki tehlikeli yönelimleri hoş görmek mümkün değildir...

[34] André Nouschi'den alıntı, *La Naissance du nationalisme algérien*, Paris, 1976, s. 66.

> Bu nedenle itibarlı sözcüsü... Tayyib Ukbi olan Ben Bedis başkanlığındaki Ulema Cemiyetinin örgütlediği toplantı ve konferanslara son derece dikkat etmenizi rica ediyorum...[35]

Yine de, temel samimi kaygısı inancın ve ritüelin arındırılması olan bir hareketi tamamen yasaklamak zordur. Koloni görevlileri reformcuların davasının dervişlere karşı adaletinden biraz kuşkuluydu. Ali Merad onların yorumlarından murabıtlara ilişkin bir tanesini çalışmasına alır:

> Dini tahrif eden bu büyük sahtekarlar, kitlelerin safdilliğinden yararlanarak kendilerini zenginleştirenler, her yerde yeni fazilet ruhu ve hoşgörüye azimle direnenler nüfuzlarını ve kısmetlerini tamamen kaybedecekler.

Böyle yazan bir Fransız görevli, Cezayirlilerin gelişmelerinde önemli bir rol oynayacaktı.[36] Yeni ruh kesinlikle onların kısmetlerini, itibarını bitirmeye yönelikti ve sofuluk anlamında, faziletin de savunucusu oldu. Hoşgörüye de yönelik olup olmadığı ise o kadar açık değildi.

Bağımsızlıktan Sonra

Bağımsızlığa kavuşulduğunda, Reformcu İslam ülke içinde derinden kökleşmiş ve anlaşılır yegâne elverişli ideolojiydi. Devrimci mücadele sırasında, hâlâ bir tür uzlaşma olanağı ve Müslüman olmayan büyük azınlığının özgür Cezayir'i muhafaza olasılığının bulunduğu zaman, milliyetçi doktrinde en azından bir laik unsur fark edilebilirdi. Gelecek Cezayir Cumhuriyeti yalnızca demokratik ve popüler değil, laik de olmalıydı. Müslüman olmayanların fiilen topyekûn ayrılmasıy-

---

[35] *A.g.e.*'den alıntı, s.69-70.

[36] Ali Merad'dan alıntı, *Le Réformisme musulman*, s.56.

la, Cezayir yeni bağımsızlığını kazanmış bazı Müslüman ülkeler gibi davranmasa da ve fiilen İslam'la onun isminde birleşmemiş olsa da, bu kelime kayboldu. Reformcu İslam orada bir tür yerleşik dindir. Mücadele sırasında sosyalist bir unsur da oluşmuştu - içinde yer aldığı tarihsel dönem göz önüne alınırsa, kesinlikle öyleydi. Ayrılan Avrupalıların büyük ölçekli yatırımları terk etmesi ve petrol ve doğal gazın önemi, bağımsızlık sonrası Cezayir'de sosyalizm yolunun da yalnızca bir söz değil, bir gerçek olduğu anlamına geliyordu:yeni petrolün, gazın, terkedilmiş büyük yatırımlar ve mülklerin bireylere devredilebilmesi zordu. Bazıları tecrübi olarak, çeşitli biçimlerde kamulaştırıldı.

Bağımsızlık sonrası Cezayir'in toplumsal-ekonomik yapısı koloni döneminin son bölümleri sırasında ortaya çıkmaya başlayan bir ideolojik tekel dışında, reformculuk için ilave bir temel sağlar. 'Endüstriyel-askeri kompleks' tabirinin Cezayir için tamamen özel bir uygulanabilme alanı vardır. Gerçekten büyük yatırımlar devletleştirilir. Devlet mekanizması onlarla süreklidir ve uzun ve meşakkatli özgürlük mücadelesi içinde yoğrulan ve 1965 askeri darbesinden sonra bugünkü biçimini alan askeri bir niteliği vardır. Devletleştirilmiş büyük yatırımların idarecileri ve devlet bürokrasisi nispeten devamlı bir kast oluşturur. Ulusal mücadelede yer alanlardan ve/veya yeterlilik taşıyanlardan seçilirler. Birbirleriyle Fransızca konuşmayı tercih ederler. Teknik yeteneklerini Fransızlara borçludurlar.

Nihayet, herhangi bir açık meşruiyet sözkonusu olmadan, güç sahibidirler. Ulusal kurtuluşta yer almak herkese açık değildir ve bu, zaman geçtikçe gençler için daha da zorlaşmaktadır. Yeni idealler Grandguillaume'un ilgisini çeker:

> Bağımsızlığın ilk yıllarında, merkezi yönetim, sosyalist İslam'ı "dinsel model" olarak empoze etmeye çalıştı. Bu girişim çok geçmeden, ge-

nel olarak başarısızlığa uğradı. Nedroma'daki özel durumda, geleneksel olarak özel mülkiyet bağlantısı olan kentli nüfusun böyle bir modeli kabul edebilmesi zordu...
Bu model kabul edilmiyor, kabul edilen diğer model nedir? Nedroma'da bu model aşırı batılılaştırmaya karşı bir muhalefet olarak belirlenmiş görünecektir...[37]

Devlet bürokrasisi ve devletleştirilmiş büyük girişimlerdeki görevleri işgal eden yönetici sınıfın büyük bölümü batılılaştırılmıştır. Çeşitli kökenlerden, farklı yollardan bu sınıfa girildiğinden batılılaştırmanın olmaması durumunda uyum sağlanamayacaktır. Buradaki konumları örneğin komşu Fas'taki gibi nispeten sıkı aile bağlarının egemen olduğu konuma benzemez.[38]

Başka açık meşruiyet olmadan, atomik denilen, tek tek üye kaydı, önceki homojenliğin olmaması ve askeri ve yönetimsel güç ve kabiliyetlerini ellerinde tutmaları, onları modern dünyanın Memlukleri yaptı. Doğal büyümeyle, ekonomik gelişme ve 1962'de ayrılan küçük *colon*ların(sömürgede yaşayan Avrupalı, Fr.) terk ettiği küçük işletmeleri miras alarak çoğaldılar, kalabalık küçük burjuvazinin tepesinde yer aldılar. Bu çok kalabalık sınıf yine de makul, kimlik-sağlayan, meşrulaştıran bir ideolojiyi yanı başında tutar. Reformcu İslam'ın iki desteği vardı: eski murabıtlara düşmanlık ve ikinci olarak, batılılaştırmaya düşmanlık. Kuşkusuz, öz saygısı olan taşralılar cahil kırsal aşırılıkların ve hurafelerin karşısında kendi yeni yaşam tarzlarını fiilen koruyan iyi nedenleri olumlu karşılamaya devam etseler de, murabıtlar muhtemelen artık büyük bir tehdit değildir. Yalnızca dervişlerin dahili fesatlarına değil, harici sulandırmalara karşı da saf İslam'da ısrar, sonuç olarak

[37] Grandguillaume, *Nedroma*.

[38] Bkz. John Waterburry, *Commander of the Faithful*, Londra.

şimdi yeni bir önem kazanmıştı.[39] Şimdi duruma hâkim olanlar, koloni Cezayir'inin *petits blanc*ının (küçük beyazlar Fr.) yerine geçen bu *petits* Müslümanlardır. Kendilerini hem köylü cahillere karşı hem de kararsızlıkla da olsa, Memluk değerlerine karşı tanımlamak ihtiyacındadırlar.

Modern Cezayir'le ilgili temel gerçeğin Memlukler ve burjuvazi arasındaki düşmanlığa değil birlikte var olmaya yönelik bir ilişki gibi olduğu anlaşılıyor. Ortaçağ Ortadoğu'sundaki kentlere ilişkin mükemmel bir çalışmaya göre,[40] bu o zaman öyleydi, şimdi de öyle olduğu anlaşılıyor. Ortaçağ Levanten kentlerinde Memlukler yönetim ve savaşla ilgilendi ve burjuvazi ve onun uleması meşruiyeti sağladı; sonunda iki sınıf karıştı ve iç içe geçti. Modern Cezayir'de de öyle olduğu anlaşılıyor: Memlukler devlet, ordu petrol ve gazla ilgilenirken, burjuvazi ve onun uleması perakende ticaret ve meşruiyetle meşgul oldu.

Memluklerde meşruiyetin kendilerine değil ulemaya bırakılması dikkat çekicidir. Bunun sonucu olarak Memluklerin kendilerine karşı sürdürdükleri çok kahramanca bir *Kulturkampf* sözkonusudur. Cezayir kendi komşularından daha ciddi bir Araplaştırma programı uyguladı. Bu uygulamanın, üniversiteyi de içine alarak bütün eğitim sisteminin hızla Araplaştırılmasının, ne ölçüde gerçekleştirildiği kuşkuludur. Cezayir Üniversitesi'nin hocalarının çoğu, hatta Cezayirli olanlar bile Arapça ders veremez ve Cezayir'de Arapçaya dönmenin psikolojik güçlükleri sıkıştırılmış derslerinin ülke dışında örneğin Suriye'de planlan-

---

[39] Bu durum uluslararası dolaşıma ve İngilizce eğitime geçiş şansı olmayan küçük burjuvazinin onlarda daha imtiyazlı ve batılılaşmış Kıbrıslılara karşı konumlarının bir onayını bulduğu Kıbrıs Hellenizmi ve Ortodoks dininin çekiciliğiyle benzerlikler arz ediyor. Bu konuda bkz. P. Loizos, *Bitter Favours:Politics in a Cypriot Village*, Oxford, 1974.

[40] Ira Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Harvard, 1967.

mış olması gerçeğiyle en iyi biçimde ifadesini bulur. Bu *Kulturkampf* başarılı olacak mı ya da olabilecek midir? Bu henüz belli değildir. Böylesine büyük istek ve kararlılıkla bu girişimde bulunulması reformculuğun ülkenin yerleşik dini olduğunu gösteren yaklaşıma tanıklık ediyor.

Bütün bunlar karşılaştırmalı olarak değerlendirildiğinde sonuçlar ilginçtir. İnsan Kemalizmin bir Müslüman ülkenin modernleşme örneği olduğunu düşünmeye devam ediyor. Mevcut Cezayir *Kulturkampf*'ı yalnızca acılı, dramatik ve çetindir. Ancak Atatürk'ün şok terapisinin bir tür ayna yansımasıdır. Anadolu köylüsünün İslamlaştırılmaktan uzaklaştırılması, bir Cezayirli teknokratı, Fransız etkisinden kurtarmak gibi eşyanın tabiatına aykırıdır. Her iki olayda da başarılı olunup olunmayacağı merak konusudur.

Çarpıcı kültürel mühendislikteki iki girişimin ortak bir noktada buluşması bile mümkündür. Ali Merad bu konuyla da ilgilenir. Savaşarası dönemden bahsederek şunları söyler: 'çelişkili görünebilse de, reform öncesi gençlik Mustafa Kemal'in Türkiye'si ile İbn Suud'un[41] Arabistan'ına eşit coşku duydu. Merad 'çağdaş iki Müslüman yaşamının tamamen zıt iki yönüne mantıksız bir hayranlığın' genç reformcuların gözünde, yalnızca Cezayirli tutucuların Kemalizm'e de Vehhabi teokrasisine de eşit olarak düşman olmaları basit gerçeğinden dolayı haklı görüldüğünü belirtir. Muhtemelen genç reformcular bundan daha akıllıydılar. Resmi doktrinde Müslüman aşırı muhafazakârlığı ve Kemalizm gerçekten karşı karşıya gelebilir. Toplumsal öze inildiğinde bu artık çok kesin değildir. Geriye dönüp Atatürk'ün eserine bakan günümüzün Türkleri, onun zayıf tarafını tam da yeni seküler Batı Kur'an'ının bilinçsiz biçimde ulema benzeri katılığıyla empoze edilmesini görme

[41] Ali Merad, Le Réformisme musulman, s.209.

eğilimindedirler ve sanki yeni, liberal bir Mutezile (akıl ile naklin -Kuran ile sünnetin- aynı değerde olduğunu vurgulayan ilk kelam okulu) Kemalizm'ini denemek zorunda kalmışlardır.[42]

Önceleri İslam'ın modernlikle ya da endüstriyel toplumun gerekliliklerivle bağdaşmayacağı zannediliyordu. Bu ancak bir zamanlar kırsal ve kabileye dayalı Müslüman dünyasın büyük bir bölümünün yeterince simgesi olan eski Apollon'a özgü Biskra İslam'ının gerçeği olabilir. Ancak sofu İslam'ın katı disiplini gerçekten modern toplumsal örgütlenmeyle bağdaşabilir ya da bu örgütlenme için kesinlikle tercih edebilir.[43]

Zorunlu namaz ve oruç bir dereceye kadar ayrıntı olabilir, ancak vecit uygulamaları ya da evliya aracılığına güvenmekten farklı olarak, bir insana, bir endüstri işçisinde aranan en önemli özelliği, bir parça disiplini öğrettiler. Kitaptaki kuralların uyulmak için olduğunu ve türbelere bağışta bulunmanın onları hiçbir yere götürmeyeceğini öğrettiler. Onun yerine niçin kitabın gerektirdiği düzgün ibadet ve çalışmayı

---

[42] Bu deyim, Profesör Şerif Mardin'in, "Religion in modern Turkey," *International Social Science Journal*, cilt XXIX, no 2, 1977 ya da Nur Yalman, "Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey," *European Journal of Sociology* 1969, cilt X, no 1'de bulunabilir.

[43] Sovyet Orta Asya'sında reform hareketi ceditçilik, kelime olarak Yeni-cilik, olarak bilindi. Cezayir'deki Ben Bedis hareketine ruh olarak da esinlenme olarak da benzer. Ruslar bu hareketin milliyetçilik ve modern gerekliliklerin benimsemesine yönelik imkânlarını gördü. Bu yüzden adını ve hareketi yasakladılar, ancak fikirlerini ve doktrinlerini resmi kontrol altındaki İslam'a aktardılar. Reform'dan önce davrandılar ve Fransızların -yerel yazılı kültürel tarihin, mutasavvıf mistiklerin geçmiş başarısının sıcak karşılandığı zamanlar dışında- inancın ilkel derviş biçimleriyle çok fazla bağlantılandırma yanlışını tekrarlamadılar. Yalnızca ölü bir dervişin iyi bir derviş olmasına izin verildi.

denemesinler? Geçerli Weberci nedenlere göre, modernleşmek İslam'la da ona rağmen de yapılabilir, yeter ki İslam'ın doğru türü yani evliyaların değil, Reformcuların İslam'ı olsun. Profesör Pessah Shinar ilginç çalışması 'Cezayir'deki Ortodoks reformculuğunun ahlaksal öğretileri üzerine bazı gözlemler' başlıklı ilginç çalışmasında reformcuların ahlaksal öğretisinin bu özelliğini vurgulayarak şunları yazar:

> Ortodoks reformcular... İnanç ve Sevapların, ruhani önemlerine ilave olarak, Müslüman bireyin ve İslami toplumun dünyevi mutlulukları, refahı ve başarısıyla da çok yakından ilgili olduğunu iddia etmekte kararlıydılar...
> Cezayir'deki İslam reformcuları ahlaki nitelikleri İnanç ve İtaatın doğurduğunu (maddi çıkarlar için yeminler, dualar, sunular, kutsal ziyaretlerin 'çağrışımcı' kuramı tersine) ve onlar kanalıyla Müslüman bireyin ve genel olarak İslam'ın yaşam ve başarısının etkilendiğine ilişkin daha geniş ve ayrıntılı bir görüş tarzını benimsediler. İnancın doğasındaki psikolojik -harekete geçiren, canlandıran- etkiyi vurguladılar... İnanç ve ayinlerin güç, irade, sebat, sonsuz itaat, umut, azim, samimiyet, çözüm, cesaret, büyük enerji üreten ve çoğaltan bir güç merkezi olduğunu iddia ettiler...[44]

Reformcu ahlakın bu dünyeviliği, Merad'ın haklı olarak insanların açık yürekli sınıflandırılması dediği, Ben Bedis'in Şubat 1939'da Şiha gazetesinde açıkladığı tabloyla da resmedilebilir.[45] Sınıflandırma iki zıtlığın karşılaştırmalı tablosu vasıtasıyla yapılır. İnsan diğer dünyaya ilişkin sorumluğunu savsaklayabilir ya da savsaklamaz ve insan bu dünyadaki maddi kaygılarıyla ilgilenir ya da ilgilenmez. En mübarek insan her ikisini de ihmal etmeyen insandır: Bu dünyada da öteki dünyada

---

[44] Pessah Shinar, 'Some observations on the ethical teachings of Ortodox Reformism in Algeria' *Asian and African Studies*, Jerusalem Academic Press, cilt 8, no 8, 1972, s.69.

[45] Ali Merad tarafından özetlenmiş, *Ibn Badis*, s.146.

da mutlu olacaktır. Dünyevi gereksinimlerini de düşünmeyen ateist aslında hem burada hem buradan sonra eziyet göreceğinden, mutsuzdur. Bu vicdani muhasebe mantığı, insanın kendi işleriyle ilgilenebilme olasılığını ihmal ederek, iyimserlik adına günaha girse de, kusursuz, ancak başarısız görünmektedir. Murabıt yanlılarının bu dünyada gereğini yapmadan Tanrı'yı memnun etme arayışındaki tercihe denk düşüyor görünmeleri ilginçtir - böylelikle Tanrı'nın bu dünyada sunduğu olanakları iyi değerlendirmeyerek ona hürmetsizlik suçu işlerler.[46] Kur'ancı kural-itaat olgusuna sofuca bir vurguyla bağlanan böylesi dünyasallık, gerçekten Weberci bir ahlak gibi görünmektedir.

Sofu İslam'ın yalnızca endüstrileşme için değil, modern radikalizm için de tercih edilebilir bir düzene yönelik potansiyeli olduğu ilave edilebilir. Bir anlamda, gerçekten tutucu olabilir: kesin, nihai bir toplumsal yaşam projesinin varlığına ve onun uygulanmasına bağlıdır. Ancak bu görüşün uzlaşmaz katılığının çağımız radikalizmleriyle belli bir yakınlığı vardır. Örneğin Albay Kaddafi'nin ideolojisi oynak devrimci radikalizmle bir Müslüman aşırı tutuculuğunun ilginç bir kaynaşmasına, bir tür 'Reformculuk-Maoculuk'a benzer.

6 Haziran 1973'te Albay Kaddafi The Times'ın dört tam sayfasını satın aldı ve ilk sayfa kendi itikadının açıklanmasına ayrıldı. Bazı görüşleri çarpıcıdır:

> Cenabı Hak peygamberler aracılığıyla yeryüzüne çok defalar bildirdi. Bu peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'di ve Allah'ın son mesajı Kur'an'dı.
> Bilimin... bütün soruları yanıtlamadığını biliyoruz... Kur'an bütün bu cevapları veriyor ve materyalizm ve varoluşçuluğun bütün kuruntularını çürütüyor.

[46] *A.g.e.*, s.147.

Libya Kültür Devrimi bu kuruntuları defetmeyi amaçlıyor ve İslam'ı Kur'an'a göre yeniden canlanmaya çağırıyor...

... mesele bütün dünyadaki insanların Lenin ya da Stalin gibi fanilere... ya da ineklere ve putlara tapmak yerine Allah'a ibadet etmeleridir...

... Hz. Muhammed'den önce... biz de putlara tapardık.

Bu ilginç paragraf özellikle Sovyet anlamında kişi kültüyle Reformcuların temel etkili doktrini olan insanın Tanrılaştırılmasının reddini kaynaştırıyor - ve üstüne fazladan Hindu inekleriyle Müslümanlık öncesi Arap cehaletini ilave ediyor. Gerçek devrimci yoldan sapkınlıkların reddi yalnızca Müslüman sapkınlığının reddindeki aynı sesle değil aynı kelimelerle de dile getiriliyor.

Libya sofuluğunun toplumsal tabanı daha batıda olanla da benzerlik gösteriyor: kabile tarzından kentlere dönüş. Yakın zamanlarda yerleşikliğe geçen -doğal mekânlarında hiç de Müslüman katılığıyla tanınmayan- bir Libya Bedevi toplumuna ilişkin çalışma yapan bir antropolog, toplum yerleşik düzene geçer geçmez, kadınlarının soyutlanmasına ilişkin aşırı, takıntılı ve karşı konulamaz bir çaba içinde olduklarını kaydediyor.

Libyalı tarzı, Cezayir'dekine göre -muhtemelen Libyalı bağımsızlığının uzun mücadelelerle değil de kolay kazanılmış olmasından- daha aşırı, sorumsuz, kaba ve tahammülsüzdü. Ancak diğer açılardan, Cezayir'inkine benzer aşamalardan geçti: kolonicilere karşı asıl mücadele, lideri daha sonra ayrılan bir Avrupalı gücün iktidara getirdiği dini tarikatlardan biri tarafından yönlendirilmişti - bu kral ancak sofu Albay zamanında tahttan indirildi.

Kaddafi aşırı tutuculuk yolunda daha da ileri gitti:

... asli İslam'a dönme öğüdüyle... Libyalılar alkolden mahrum oldular. Mini etekler emirle maksi oldu. Sokak işaretleri yalnızca Arapçadır...

Kasım 1872'de hırsızlık ve soygunculuğun ... eskisi gibi ... el ve ayağın kesilmesiyle cezalandırılacağı duyuruldu.[47]

Kaddafi Senusiye dinsel tarikatının lideri Kral İdris'i tahttan indirmişti.

Senusiye tekkelerinin Berka'daki dağılım haritası Bedeviler arasındaki ana güç dağılım noktalarıyla çakıştı. Güçlü Bedevi şeyhlerini tespit etme kabiliyeti... Yetmiş dört yıldır Tarikatın liderliğini belirlemişti. İdris bu tekniği miras almıştı...[48]

Ancak Profesör Peters'ın gösterdiği gibi, Libyalılar kabileleri ve karargâhlarını petrolün etkisiyle terk ettikleri zaman bu teknik artık pek uygun değildi. Önderlik ve kimlik sağlayan Senusiye Tarikatı'nın tekniği, Kaddafi'ye uygun olan ve uyguladığı aşırı tutucu, kitaba dayalı tekniğe göre çok daha kullanışsızdı. Cezayir'dekinden daha az insan ve daha çok petrol geliriyle, abartması da daha kolaydı.

Bununla birlikte, Cezayir ve Türkiye arasındaki çelişki çok öğretici bir çelişkidir. Hatta ya da özellikle, insan İslam'ın reddi ve yeniden doğrulanmasının birbirine benzeyebileceğini gördükten sonra. Türkiye İslam'a rağmen, Cezayir İslam'la birlikte modernleşir. Türkiye kitlelerin inancını değiştirerek, Cezayir elitin söylemini değiştirerek, elitle kitleler arasındaki uçurumu kapatmaya çalışır. Türkiye'nin geleneksel devleti güçlü, Cezayir'inki zayıftır. Osmanlı İmparatorluğu farklı dinlerden toplumlara nezaret etmişti; geleneksel Kuzey Afrika nispeten homojendi. Türkiye, liberal anayasa taraftarlığının teknolojik güç gizinin anahtarı olarak görüldüğü bir zamanda modernleşmeye başladı ve Türkler bu görüşü içselleştirmiş gibidir; Cezayir artık böylesi fikirlerin oluşmadığı bir zamanda yolunu seçer ve yerleşmemiş bir parlamento sisteminin pek yararını görmeyen Cezayirliler, bu fikirlerden kurtul-

[47] Emrys Peters, 'Why Gaddafy?', *New Society*, cilt 20, Eylül 1972, s.697.

[48] *A.g.e.*

muş gibidirler. Türk eliti nispeten süreklilik arz eder; Cezayir Memlukleri yeni insanlardır. Türkiye kolonicilikten kurtulmuştur, Cezayir görülmemiş uzunlukta bir süre buna katlanmıştır.

Bu zıtlıklar içinde galiba bir yerde ve yalnızca Türklerin Arap olmamasından kaynaklanmayan, modern dünyaya Türklerin laisizm bayrağı altında ve Cezayirlilerin İslam bayrağı altında girmesinin; Türk devletinin dinsel muhalefetten sıkıntı çekmesinin ve Mağripli devletlerin böyle bir sıkıntısı olmamasının nedenine ilişkin ipucu vardır. Resmi kışkırtmaların görece yokluğu ve dinsel köken taşımayan etkili herhangi bir elitin olmamasından kaynaklanan boşluğu doldurma ihtiyacı, Cezayirli reformculara toplumu kendi imajları içinde biçimlendirmek için hem bir dürtü hem de fırsat sağlarken; Osmanlı ulemasına otoritesiyle bağlantılı güçlü bir Müslüman devlete sahip olmuş olmanın keskin gerçeği, bu ulemanın arınma ve reform konusunda fazla istekli olmasına mani oldu.[49] Çağdaş Cezayir dervişlerin egemen olduğu geçmişinden farklı olmak açısından 'modern'dir: ancak bu modernlik kendi İslamiyet'i içindedir, laisizmi içinde değil.

---

[49] Tunusluların durumu Cezayirlilerden çok Türklere benzer görünüyor. Tunuslu Ulema konusu Arnold Green tarafından *Tunusian Ulama*'da 1873-1915, Leiden, 1978, son derece başarılı biçimde incelenmiştir. Galiba Tunuslu ulema Cezayirli çoğu ulemadan farklı olarak radikal olmak için fazla iyi durumdadır. Fas'ta Reformculuk etkiliydi ve milliyetçiliğin hem ideolojisine hem de örgütlenmesine doğrudan, açık ve önemli katkıda bulundu. Ancak asla Cezayir'deki gibi tekel benzeri bir etkisi olmadı. Seçkinlerin ve kurumların koloni öncesi başlayıp koloni dönemini içine alarak bağımsızlığa kadar uzanan kayda değer devamlılığı alternatif önderlik ve meşruiyet sağladı. Bununla birlikte, bağımsızlık sonrası Fas'ta aşırı tutucu Reformcular Kaddafi'yle bile aşık atan benim anlayışıma göre olmasa da, kendi itibarları adına bir başarı sağladılar - Kur'ancı gereklilikler uyarınca İslam'dan dönenler için ölüm cezasının kabulünü (kendi uygulamaları olmasa da) garantiye aldılar.

7

Tunus'ta Pantolon

Tunus, Amerikan bilim dünyasının ilgisini çektiğinden dolayı şanslıdır. Örneğin on dokuzuncu yüzyılının başları, geçişin ilk dönemi ve bir geçiş yapmanın başarısızlığı Carl Brown'un mükemmel eseri *The Tunusia of Ahmad Bey*[1] sayesinde yeterince izlenip anlaşılabilir. Bu eser ona eşlik etmesi gereken Arnold Green'in hayran kalınacak çalışması *The Tunusian Ulama 1873-1915*[2] ile tamamlanıyor.

Geleneksel Müslüman siyasi kültürü iki farklı türde yansımasını bulmuş görünüyor. İbn Haldun tarzı denilebilecek, standart ya da normal versiyon olduğuna inandığım yaklaşım ve Osmanlı versiyonu. İlki kabile örgütlenmelerinin (yani akrabayla-sınırlı, yerel, yapıyı koruyan ve devletin şiddet tekeline tecavüz eden saldırgan grupların) yaygınlığıyla ve kendisi de ayrıcalıklı bir kabileye ya da kabileler grubuna dayanan merkezi devletin güçsüzlüğüne alternatif olmasıyla belirginleşir. Öte yandan Osmanlı tarzı, kırsal kesimin büyük bölümünün merkezi devlet tarafından etkili olarak kontrol edildiği ve devletin, İbn Haldun'un dikkati çektiği siyasal elitin kabilelerden gelmesinden kaynaklanan zaafını, alternatif yöntem ya da yöntemler kombinasyonu kullanarak -Memlukler, devşirmeler, Fenerliler vb.- bertaraf ettiği yaklaşımdır. Carl Brown, İbn Haldun karşıtı sağlam Osmanlı siyaset ilkesini özetliyor:

---

1 L. Carl Brown, *The Tunusia of Ahmad Bey 1837-1855*, Princeton, N.J., 1974.

2 Arnold Green, *The Tunisian Ulama 1873 – 1915*, Leiden, 1978.

> Serkeş bir Memluk (köle, Arapça- burada köle asker) herhangi bir anda bütün gücünden ve mülkünden yoksun bırakılabilirdi ve gözden düşmesinin ardından kabilesine geri dönemez ve isyan kışkırtıcılığı yapamazdı. Kabilesi, yerel desteği, göreviyle ilgili gücü ya da yetkisi kalmamıştır.

Görevdeyken, onu, disiplin gerektiren vazifesinden alıkoyan bahşiş meraklısı akraba grupları tarafından rahatsız edilmediği de eklenebilirdi. Modern öncesi koşullarda yalnızca harem ağaları, din adamları ya da siyasal olarak hadım edilmiş azınlıkların gerçek bir bürokratik tarzda davranabildiği anlaşılmaktadır. Bir parya kapitalizmi gibi bir parya bürokrasisi vardır.

Kuşkusuz Müslüman devletlerin her iki yaklaşımdan birinin salt örnekleri olmaları gerekmez - aslında hiçbiri olmadıysa, çok azı öyle oldu. Bu oran yüzdesiyle ilgili bir sorundu. Kuzey Afrika'da, İbn Haldun unsurlar Batıda egemendir; Osmanlı tarzı özellikler doğuya ilerledikçe artar. Fas'ta on dokuzuncu yüzyıl başında siyah bir köle ordusu düzenleme girişimi, zenci kraliyet muhafızlarıyla izini bıraksa da, çok sürekli sonuçlar doğurmadı. (Fransız himayesi sırasında bu müfrezeyi 14 Temmuz kutlamalarında görmek ilginç bir simgecilik gösterisiydi). Mağrip'in öteki ucu, Tunus, muhtemelen Afrika devletleri içindeki en Osmanlı tipti. Carl Brown'un belirttiği gibi,

> On üçüncü yüzyıldan itibaren dağlı ya da göçebelerden, bir hanedan deviren ya da başkasını yaratan, hatta siyasal değişimlerde önemli bir rol üstlenen güç çıkmadı.

Müslüman toplumların ideolojik yenilenmesi de iki iyi bilinen biçimde gerçekleşti: Laisizm ve Reformculuk. (Öz olarak bariz bir doktrinde değilse, bunların çok ayrı tutulması gerekmez. İlk kuşak Kemalistlerde, onları temelde Reformcularla kardeş yapan ilahiyatçı, aşırı

tutucu bir nitelik vardı ve Ali Merad, ilk Genç Cezayirlilerin, eş zamanlı olarak nasıl hem Jön Türkleri hem de Vehhabileri cazip gördüklerini ilginç bir tarzda anlatmıştır). Entelektüel modernleşme tarzıyla geleneksel idare biçimi arasında bir bağlantı olabilir. Eski devletin güçlü olduğu yerde, eski münevver sınıf Reformculukla oyalanamayacak kadar varlıklı ve kökleşmiştir ve bu nedenle değişim isteyenler laisizm bayrağını ve siyasal araçları kullanırlar. Öte yandan, devletin güçsüz olduğu yerde, yerel siyasi-dini merkezler, yani saf İslam'a ve benzeri modern yaklaşımlara muhalif, yaşayan-evliya kültleri aynı derecede güçlüdür; bu nedenle değişiklik çabasında olanlar bunu heterodoksiye muhalefet içinde ve dine karşı gelmek için değil, dini arındırmak adına yapabilirler.

Bu genelleştirme istisnasız olmayabilir, ancak Tunus doğrusu her durumda, Osmanlı/Kemalist tabloya uyar. Geleneksel âlimlerin yeniye öncülük edemeyecek kadar eski düzende kök salmış olduğu yaklaşım Arnold Green'in kitabında fevkalade belgelenmiştir. Öte yandan kendini yenilemek için gayret gösteren nispeten iyi merkezileşmiş devletin çizdiği yol, Carl Brown'un *The Tunusia of Ahmad Bey* çalışmasının konusudur.

Bu cilt aslında birinin fiyatına ikisini kapsamaktadır. İlk yarısı koloni ve modernleşmenin eşiğinde Osmanlı toplumu ve onun küçük, oldukça özerk bir eyaletteki işlerliğinin açıklamasıdır. İkinci yarısı 1837'den 1855'e kadar Tunus'u yöneten ve bir tür, zamanından önce ortaya çıkmış küçük Mehmed Ali (Mısırlı bir yöneticiden bahsediyor) olan Ahmed Bey'in biyografisidir. Kitabın ilk yarısı manzarayı ortaya koyarken, ikinci yarısı bir öykü anlatır.

İlk yarı, bir toplumun yalnızca bölge tarihçilerinin değil, Osmanlı'yı ve aslında genel olarak sanayi öncesi siyasal sistemleri araştıran öğren-

cilerin de büyük ilgisini çekecek, son derece hoş ve inandırıcı portresidir. Brown'un belirttiği gibi: 'Osmanlı imparatorluk yönetim dehası, çok azın çok fazlayı kontrol etme kabiliyetinde saklıdır.'

Brown, Tunus nüfusunun o zaman yarım milyon olduğunu ve on sekizinci yüzyıl sonuna doğru silahlı kuvvetlerinin beş bin kişiye yaklaştığını tahmin eder. Bu küçük ordu, dörtte biri ya da üçte biri göçebe, kalanı kabile örgütlü ve bilinen Akdeniz davranış özelliğine sahip bir halkı yönetti. Bu yöneticilerin askeri donanımı, aile şerefinin şiddetle korunmasından sorumlu sıradan hane halkı reislerine kolaylıkla hâkim olabilecek düzeyde değildi ve boyun eğmeye alışmış miskin tarım işçisi kitleleri değil, büyük oranda, sağlam yerel örgütlenmeleriyle, bağımsız tarımcı/kırsalcı olan bir nüfus vardı. O halde bu askeri mucize nasıl başarıldı?

Cevaba ilişkin unsurlar kitapta büyük bir ustalıkla anlatılıyor. John Waterbury gibi siyasal bilimciler, yönetici sınıfların (örn. Fas) bazı özelliklerini tanımlamak için antropolojinin 'bölünme' kavramını aldılar; ancak burada bölerek yöneten devlet fikrine de gereksinim duyulmaktadır. Az sayıda insanın silahlı ve akraba bağlarıyla bağlı taşrayı yönetmesindeki çelişki, merkeze böylesi bir insan tasarrufuyla yönetme izni veren unsurun kesinlikle parçalı sistemle garantiye alınan yerel rekabet dengesi olduğu hatırlandığında çok büyük bir çelişki olmaktan çıkar. Brown:

> Kabile ayaklanmaları asla ezilmedi... yönetim rüşvet silahlara, ekonomik misilleme ... böl ve yönet taktiklerine (komşu kabileyi saldırgana karşı kışkırtmak) güvenerek uygun zamanı bekledi...

Bu ekonomi galiba devletin vergi taleplerini halkın direnmek zorunda kalabileceği düzeylere çıkartmasından kaçınmasına da yol açtı. Bu, yönetici sınıfın modern düşünceye göre grup imtiyazının kıskanç-

lıkla korunmasını andıran neredeyse kast-benzeri geçirimsizliği grubun kendisine ya da içindeki hırslı üyelerine karşı da etkili bir siyasal önlemdi. Brown'un dediğine göre bu durum, toplumun kalan bölümünde nüfuz bölgeleri oluşturmalarını zorlaştırdı. Bu geçirimsizlik yönetici grup içinde hizip oluşumunu engellemese de içerdeki rekabetlerin dışarıdaki toplum içindeki diğer rekabetlerle doğrudan bağlantılandırılmasını da son derece zorlaştırdı. (Bu tehlikenin varlığı canlı bir hatırayla belirginleşiyor, Tunus'taki kırsal bölümler, çok eski bir hanedan ardıllık mücadelesinin terimleriyle ifade edildi.) Bütün sistem, kabile parçalı sistemin bir himaye toplumu için yalnızca terminolojik bir bahaneden çok (geleneksel Mağrip toplumunun yapısına ilişkin ilginç bir tartışmaya karşı-referans için) kısmen bir realite olması gerektiğini de göstermektedir. Optimal, ikici himaye geçerli olsaydı, sistem son derece istikrarsız, öngörülemez olacaktı ve üst yönetici grubun yalıtılması asla işe yaramayacaktı.

Brown, Tunus ve komşusu Cezayir arasındaki, bölerek yöneten devlet tanımlamasının (bu terminolojiyi kullanmasa da), daha net bir örneği olan, ilginç bir farkı belirliyor: Cezayir'de küçük Türk azınlığı soyutlanmışlığını ve tekelini sonuna kadar muhafaza ederken -1830'da Fransızlar onları yenilgiye uğrattıkları zaman, bütün devlet mekanizmasının İstanbul'a gönderilmesi için çok az bir nakliye gerekmesinden dolayı şaşkınlığa uğradılar- Tunus'ta siyasal elit içinde eşit derecede direnen güçler hazırdı: Memlukler, Cezayirli Kabiliyeliler (lakapları Fransız diline, orijinal anlamı silah taşımayan dinsel bir kabileyi işaret eden zwayanın taban tabana zıddı olan zouave kelimesini kazandıran) ve yerel süvariler. Cezayir sisteminin koloni etkisinden önce değiştiğine ilişkin bir belirti yoktur: tersine bu sistem Tunus'ta kültürel ve askeri açıdan erozyona uğradı. Türk askerlerinin 1811 ve 1816'daki iki isyanı,

aşırı güçlüklerle karşılaşmadan, (Bu aşamada ya gerçekten ya da niyet olarak Türkler) diğer birimlerin ve hatta halkın yardımıyla net olarak bastırıldı: ve ayrıca on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısından itibaren, Osmanlı dili kullanımdan çıkıyordu. Brown'un öyküsünün kahramanı, Ahmed Bey, Babıâli'ye gerçekten Arapça yazdı ve böyle yapan ilk yerel liderdi.

Ahmed Bey'in batılılaştırma çabalarının temeli kuşkusuz batı-tarzı birimlerin yaratılmasıyla ordunun yenilenmesiydi. Carl Brown'un bununla ilgili güçlükleri anlatmasıyla, sonunda Hersek'in Habsburg işgali anısına ve galiba işgale katılan bir Çek piyadesine ait kaba ve küfürlü Çek halk şarkısındaki ('Hersek') alaycı çizgiyi anlayabildim. Şarkı Müslüman düşmanla ilgili:

> Tam na stráni jsou ukrytí Mohamedáni,
> Mohamedáni Hnushí pohani,
> Kalhoty maj' vykasany, plivaj' do dlaní.

Son satırda Müslüman askerlerin pantolonlarını yukarı kıvırmasıyla alay ediliyor. Şimdiye kadar niçin öyle yaptıklarını da bunun neden küçük düşürücü olduğunu da bilmiyordum. Artık biliyorum:

> Bu Sarwal'dan, yani pantolonlunun alaylarından hoşlanmayan acemi askerler Avrupa tarzı üniformalara direndiler. Görev başında olmadıkları zaman pantolonlarının paçasını dizlerine kadar kıvırırlar ve subaylardan biri onları bu halde yakaladığında istirahatta olduklarını söyleyerek bu davranışlarını meşrulaştırmaya çalışırlardı.

Kıvrılmış pantolonlar hikâyesinin Akdeniz'in iki yakasında da yankılandığını ve pek iyi bilinmeyen modernleşme bunalımlarından birini oluşturduğunu görüyoruz. Tek sorun pantolonlar değildi;

> Eski askeri gelenekteki en büyük kırılma yerli Tunusluların asker

olarak kaydedilmesiydi. Bu da sorunlara ve yaygın bir kızgınlığa neden oldu...

Anlaşılan bu kızgınlık, eski hizmet tekeli ve şimdiki kırgınlarla da sınırlı kalmadı.

Brown genel olarak Türkiye, Mısır ve Tunus'taki askeri modernleşme örüntüsünde bir benzerlik bulunduğunu söylese de, bu örüntü eksik görünmektedir. Mısır'daki askeri reformlar, görünürdeki Osmanlı egemenliğine karşı Mehmed Ali'nin işine yarayacak yeterlilikteydi. Yeni Tunus ordusunun deneme süresi Osmanlılara karşı değil, Kırım savaşında, onların yanında geçti ve Brown'a göre bu deneme başarılı değildir. Tunusluların Çar'a karşı seferi tarihin en tuhaf bölümlerinden biri olmalıdır. Olanlara ilişkin açıklama yetersiz görünür. Üç yüz sekizinci sayfada yazar 'askerler asla çarpışma görmedi ve muhtemelen başka icraat da göstermediler' derken galiba Batılı görüşlerini yansıtıyor. Ancak üç yüz dokuzuncu sayfada şunlar yazılıyor:

> Tunuslu askerler Batum bölgesinde ve muhtemelen başka yerde biraz savaş deneyimi kazanmış gibidir. Diğerleri Sivastopol düştükten sonra bu kentte garnizon görevini yerine getirdiler.

Alınan paragraflar açık olmasa da, yazar ikinci görüşü onaylamaya daha yatkın görünüyor. Her neyse, söylediği gibi, bunlar bir yöneticinin kendi kesesinden finanse ettiği son seferlerden biri olmalıydı. Ahmed Bey serüvenin parasını ödemek için kendi mücevher stokunu satmıştı.

Carl Brown, Ahmed Bey'i gönülsüz bir ülkeyi ensesinden tutup modern dünyaya çeken büyük yenilikçi kahramanlardan biri olarak tanıtmakta kesinlikle başarılı değildir: öyle bir niyeti de yoktur. Onun ölümcül hatasının bütün girişimi finanse etmek ya da bu işi havale ettiği

insana boş yere güvenmek olduğunu düşünür. Sözkonusu olan kişi, ticari kapitalizmin ilerlemesi demek olan bir devlet bankası kurdu. Muhtemelen sahtekârlık yaptı ve sonra Avrupa'ya kaçmayı başardı. Yaklaşık bir asır sonra gelişmenin yolu ticari bankalardan değil kolektivizmden geçtiği zaman, ilerlemenin Yeni Yolunu deneyen diğer becerikli Tunuslu'nun, geçici olarak yöneticinin güvenini kazanıp, sonra da Avrupa'ya kaçmayı başardığını düşünmek insanı eğlendiriyor.

8

Robert Montagne'nin Sosyolojisi (1893-1954)

Modern devlet -bölgesel, ulusal, laik, merkezi- vatandaşları tarafından olduğu gibi kabulleniliyor. Eğer ona ilişkin nazariye yürütürlerse, genel olarak onun asıl yapısı ya da varlığıyla değil, gerçek güçleri ve sorumluluklarının kesin boyutuyla ilgilenirler. Düzenin sürdürülmesinin bireysel amaçlar doğrultusunda değil yasalar çerçevesinde hareket eden uzmanlaşmış kurumların sorumluluğunda kalma zorunluluğu ve personelini yönetilen halktan alması ve onunla kültürel süreklilik sağlamasının gerekmesi - bütün bunlar o kadar açıktır ki sıradan bir tartışmada bunların ayrıntılarına girmek bilgiçlik taslamak olacaktır. Liberaller yenilenen toplum anlayışıyla bağlantılı olma hakkını eklerler, sosyalistler ekonomik zulmü önlemek ihtiyacında ısrar ederler, eşitlikçiler, eşitliği sağlama ihtiyacı içindedir. Ancak bizim belirlediğimiz özellikler en revaçtaki tartışmaların dışında durur ve kendiliğinden belli gibidir. Halk, yanlışları özel şiddet kullanımıyla düzeltmek zorunda kalırsa, yöneticileri kültürel olarak yabancı, tamamen farklı bir topluma aitse ve devlet mekanizmasını açıkça kendi özel avantajları doğrultusunda işletirse, o zaman biz, çağdaş standartlarımızla, bariz bir delaletle, gerçek bir siyasal *kepazelikle* karşı karşıya oluruz.

Günümüzün geleneksel aklı da budur. Ancak hangi yetkiye sahip olursa olsun, istatistiğe dayalı normallikten kaynaklanmaz. İnsanlık tarihindeki siyasal kurum biçimlerine ilişkin bir araştırma, sıkı mer-

kezileşmiş, 'milli' (kültürel olarak homojen) devletin ondan her türlü sapmayı hastalık olarak değerlendirmesini gerektirecek ölçüde etkili olduğu görüşünü desteklemeyecektir. Tam tersidir.

Örtülü ve açık normlarımız gerçekten iyi normlar olabilir, ancak onların hükmü neredeyse evrensel-yaygınlığa ulaşmış olmalarına dayandırılmaz. Bu normları anlamak için, özgül toplumsal köklerini ve önkoşullarını bilmeliyiz ve bunu yapmak için onlardan farklı toplumsal biçimlere ilişkin biraz bilgiye gereksinimiz vardır. Hareket alanımız özellikle, toplumsal ve siyasal biçimlerin iyi bir tipolojisinin olmamasından dolayı daralıyor.

Toplum tiplerinin iyi, yararlı bir sınıflandırmasını elde etmekteki başarısızlığımız hem aşikâr hem de tuhaftır. Bitki veya böcekler bir yana, resim ya da mimari yaklaşımları sınıflandırmak için bile ortak ve oldukça aydınlatıcı bir terminolojiye sahibiz. Başka alanlarda, sınırda kalan durumların varlığı da sınıflandırmanın birbiriyle kesişen önemli ilkeleri de (örn. köken ve yapı) sınıflandırma girişimini gerçekten engellemez. Ancak bizi en fazla ilgilendiren konuya gelince -insan toplumları- yaratıcılığımız da enerjimiz de uçup gider. Kullandığımız sınıflandırmalar ya ham (endüstriyel/endüstri öncesi) ya da *ad hoc* ve sistematik olmayan ya da artık savunmadığımız arkaik kuramlarla ve sormadığımız sorulara yönelme eğilimindedir. Bu başarısızlığın altında çeşitli nedenler olduğundan kuşku yoktur, ancak bir makalede, bırakın düzeltilmelerini teşhis edilmeleri bile zordur.

Bununla birlikte bu göreve soyunulursa, 1930 yılında Fransa'da çıkan bir kitaba gereksinim duyulacaktır: Robert Montagne'nin Félix Alcan Yayınevi tarafından basılan, *Les Berbères et la Makhzen dans le Sud du Maroc, Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)* adlı yapıtına. Bir klasik olarak kabul edilmesi gereken

bir çalışma olmasına karşın, aslında Kuzey Afrikalı uzmanlarının dışında, gerçekten bilinmemektedir. Nedenleri kolayca anlaşılabilir. Başlığı talihsizdir ve okuru yanlış yola sevk eder, bir kütüphaneyi ya da katalogu gözden geçiren birinin ilgisini çekmesi çok zordur. Gizemli ve ne olduğu anlaşılamayan bir başlığı vardır, Makhzen ve Makhzen her neyse, bu şeyin Afrika'daki belli bir ülkenin güneyindeki belli bir bölgesiyle ilişkilerine ait görünür. Alt başlığa bakınca işler daha da sarpa sarar. Bu alt başlık kitabın, her kimlerse ve bu kelime nasıl telaffuz edilebilirse, bir kabile alt grubu, Chleuh ile ilgili olduğu izlenimi verir. Kesinlikle uzmanlara yönelik bir kitap. Muhtemelen belli bir ülkenin güneyindeki yerleşik kabilecilerle ilgilenen birisine cazip gelecek bilgiler de içermektedir, ancak insanlara ilgi ve merakı tarafsız olarak kabile mensupları ve kentlilere, göçebe ve yerleşiklere, doğu ve batıya, kuzey ve güneye uzanan geri kalanlarımız için, dört yüz sayfayı aşan bu kitabın vereceği bilgiler açıkça çok sınırlıdır. Belki bulgularının bir özeti...?

Başlık temelinde bu tarzda tartışan herkes, doğal da olsa, büyük bir yanlışa düşecektir. Bu kitap aslında Müslüman ya da İbn Haldun tipi denilebilecek daha iyi bir isimden yoksun (ve ön yargısız), son derece yaygın ve önemli bir toplum tipinin görkemli bir analizini içermektedir: içinde güçsüz bir devletin 'parçalı' denilebilecek yapıdaki güçlü kabilelerle bir arada var olduğu ve siyasal bağlılık eksikliğine çarpıcı bir kültürel devamlılık ve ekonomik etkileşimin eşlik ettiği bir toplum türüdür. Böyle bir toplum İslam'da -bütün Müslüman ülkelerin bu özelliği taşıması gerektiği ya da Müslüman olmayanların asla bu özelliği taşımadığını söylemek anlamında olmasa da- özellikle yaygındır. Ancak bu model, Montagne'nin kitabından esinlenen Güney Fas örnek çalışmalarının çok ötesine uzanır ve Montagne gerçekten başlığın çağrıştırdığından çok daha geniş bir materyal sunar. Kitap kayda değer bir

sosyolojik genişlik ve tarihsel derinliğe sahiptir.

Aldatıcı başlığının dışında, Montagne'nin ihmal edilmesinin bir başka nedeni olabilir. Montagne, yerli toplumlara yaklaşımında duyarlı ve anlayışlı olabilse de, koloni sistemine ve Kuzey Afrika'da Fransız varlığına karşı çıkmamak anlamında, bir liberal sağcıydı. Tarihsel bakış açısından bu çok önemli değildir. Dikkatimizi çeken iddiası, doğrudan olayların içinde yer almasına değil, Fransız kolonici etnografyasının en önemli noktasını göstermesi gerçeğine dayanır; fikirleri Fransız siyasetini açıklamasa da, çalışmasında Fransız siyasetinin açmazları yansıtılır ve açıklığa kavuşturulur. Ancak Montagne'nin siyasal konumu, çalışmasının gördüğü kabul biçimini açıklar.

Kuzey Afrika'daki Fransız sosyoloji ve etnografya çalışmaları çok büyük bir boyutta askeri ve yönetim görevlileri tarafından gerçekleştirildi. Bu fethe eşlik etti, bir tür derinliğine sondajdı ve yönetimin hizmetindeydi. Sonuçta Fransız üniversitesi ve Kuzey Afrika araştırması arasında şaşırtıcı bir etkileşimsizlik oldu. Emile Durkheim, Marx ve Engels'in ilkel topuma ilişkin görüşleri, Cezayirli Berberi materyalinden etkilendi. Ancak zaman geçtikçe, Kuzey Afrika *colon* dünyası ve görevliler, Fransız ve Avrupalı entelektüel yaşamdan giderek koptu. Önemli bir Fransız Kuzey Afrika tarihçisi, Ch.-André Julien'in milliyetçilerin eski bir dostu olması ve önemli bir beşeri coğrafya uzmanının bir Komünist olması gerçeği bir yana, Kuzey Afrika'nın kabile toplumlarını araştırma dünyası, genellikle kapalı, sağcı ve askeri çağrışımlarıyla geniş bir bilim dünyasını önemsemeyen ve o dünya tarafından da önemsenmeyen bir dünyaydı. Ortaçağ benzerliğini reddeden Montagne'nin mükemmel eseri, onun klasik Yunan siyasetleri bilgisinden gelen fikirlerden, İbn Haldun ve Kuzey Afrika tarihine yeterince vâkıf olmasından ve Kuzey Afrika toplumsal biçimlerinin evrimsel örüntü-

sünü izleyerek, Kuzey Afrika için *Fustel de Coulanges* tarzı bir girişimle 1866'da bir çalışma yayımlayan, haksız yere unutulmuş diğer Fransız bilim adamı E. Masqueray'den esinleniyor. Ancak sosyolojik ve antropolojik ana düşünce akımlarından pek esinlenmiş görünmüyor. Buna karşılık da, örneğin Lévi-Strauss da olağanüstü bilgileri sergilediği ve ikili ya da parçalı toplumları sıraladığı zaman, Montagne'nin Berberiler arasındaki parçalı topluluklara neredeyse aşırı takıntısına rağmen, onu göz ardı ediyor.

Kuzey Afrika, Fransız egemenliğinde kaldığı sürece, bu bölgenin kabile halkına ve bu toplumların görünürde ilkel özelliklerine yönelik Fransız askeri ya da idari yetkililerin gösterdiği ilgi diğer bilim adamlarına kuşkulu geldi. Bağımsızlıkla birlikte, eski sağ, Kuzey Afrika'da bilimsel ya da başka türlü, ilgiyi kaybederken; bu dünyayı yeniden keşfeden sol, kolonici bir himaye kurma adına siyasal istihbarata atanan bir deniz subayının işlerini ortaya çıkartmaya pek eğilimli olmadı. Burada yanlışlık yapıldı. Montagne'nin çalışmasının çok büyük sosyolojik önemi, genel olarak koloniciliğin ya da özel olarak Kuzey Afrika'daki Fransız kayıtlarının değerlendirilmesinden tamamen bağımsızdır.

Montagne 1893'te doğdu ve 1911'de denizcilik okuluna girdi. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra deniz subayı olarak Fas'a geldi ve anlaşılan boş zamanlarındaki sosyolojik araştırmaları, büyük Fransız genel valisi Mareşal Lyautey'nin dikkatini çekti. 1912'de monarşinin üzerinde bir himaye oluşturan Fransızların karşılaştığı temel sorun yalnızca elit ya da kentlilerin değil, Rif ve Atlas dağlarındaki boyun eğmeyen kabile mensuplarının da yer aldığı oldukça etkili direnişti. Montagne'nin daha sonra yazdıklarından:

> Fransa... Otuz iki yıllık çabadan sonra ve kendi askeri ve siyasal kadrolarımızın gayretleri ve yönetimimize itaat eden kabilelerle iş birliği

sayesinde, muhtemelen tarihte ilk kez olarak, Fas'ın siyasal birliğini sağlayabildi. Aynı zamanda yenilmiş kabileleri *Himayenin* restore ettiği ve yeniden örgütlediği Şerifi İmparatorluğu içinde birleştirmeye kararlıydı.[1]

Montagne pratikte, siyasi istihbarattan ayrılabilmesine olanak sağlayan etnografya çalışmasıyla görevlendirildi. Denize dönmedi. Fransız İmparatorluğu'nda ordu, Gallieni ve Lyautey yönetiminde yerli kurumları anlayıp kullanmak yoluyla, askeri araçlardan çok siyasal araçlarla bir fetih ve yönetim geleneği geliştirdi. Bu gelenek, İngilizlerin geliştirdiği 'dolaylı yönetim' anlayışıyla birçok açıdan paralellikler taşıyordu. Ancak bir fark vardı. Genel olarak İngilizler, soylular ve muhalif

---

[1] Benim bilgilerime göre, Robert Montage'nin İngilizcede yalnızca iki çalışması mevcut. İlki Collège de France'deki göreve başlarken verdiği konferans, 1948'de açıklandı ve' The modern state in Africa and Asia' ismiyle Temmuz 1952'de *Cambridge Journal*de yayımlandı. Çevirisini Elie ve Sylvia Kedourie yaptı. Şimdi eskimiş olsa da ilginçtir: Üçüncü Dünya üzerine çalışmaların çoğu yayımlandığından bu konudaki genel noktaları aşina hale getirmiştir. İkincisi David Seddon tarafından bir sunuşla birlikte çevrisi yapılan *The Berbers. Their Social and Political Organisation* kitabıdır., Londra, 1973. *La Vie sociale et la vie politique des Berbères*(1931) kitabının bu çevirisi sonraki ve daha önce basılmamış 1947 metnini temeli aldı. Bu makaledeki daha önce başka türlü alıntılanmamış bütün alıntılar Seddon tarafından bu çeviriden alındı. Okuyucu ile Montagne'nin çevrilmemiş şaheseri *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Paris, 1930, arasında durmasına izin verilmemesi gerekse de, Berberi siyasal sosyolojisine ilişkin çalışmasının parlak ve derli toplu bir özetidir. Montagne'nin diğer çalışmaları arasında şunlar vardır: La Civilisation du désert, Paris, 1947; *Naissance du prolétériat marocain*, Paris, 1951 ve *Révulation au Maroc*, Paris, 1953 Bu alandaki en önemli selefi İbn Haldun'du (1332-1406), F. Rosenthal'ın çevirisiyle İngilizcede çok rahat anlaşılabilen *The Muqaddimah*, kısaltılmış baskı, Londra, 1967 ve maalesef elde edilemeyen E. Masqueray, *La Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, 1886.

kabile mensuplarıyla eş zamanlı temas kurmadılar. Biriyle ya da diğeriyle temas kurma eğilimi vardı. Dolaylı yöneticilerin yerli kurumlardan tamamen farklı düzeylerde eş zamanlı olarak yararlanması Fas'ın özel durumuydu - teokratik, görünürde mutlakıyetçi, ancak fiilen zayıf düşürülmüş bir sultanlık ve aralarında ortaya çıkan küçük tiranlarla, anarşik ancak etkili kabile mensupları. Montagne'nin çalışmasındaki sonuç, antropolojik ayrıntıyı tarihsel alanla bir araya getiren, bütün ve oldukça karmaşık bir toplumun etkileyici bir portresi olacaktı. Emeğinin akademik ürünleri sonuçta Collège de France'da bir profesörlüğün yolunu açtı. Yöneticilerin temel sorunu olarak, kabilelerin yerini gecekondu kentlerinin yeni işçi sınıfı aldı, Montagne'nin sosyolojik merakları değişimi yansıttı ve böylece ilk yeni Fas işçi sınıfı çalışmalarından birinin yazarı da oldu. 1954'te öldü.

Böylece, çalışması bağımsızlık günlerinde ve Üçüncü Dünya çağında reddedilen geçmişin parçası olarak görünürken, sömürge günlerinde, daha geniş dolaşımı yerine onun pratik uygulamasıyla ilgilenen asker ve yöneticilerin kapalı çevresinin malı olmaya yatkındı. Ancak onu yeniden keşfetmenin zamanı geliyor.

Montagne'nin çalışmasıyla, çok fazla kanıksadığımız milli merkezi devletten farklı, Batılı olmayan devlet modelini anlayabiliriz. Mükemmel eserinin aldatıcı başlığı zaten bu siyasal yapıdaki temel *dramatis personae*'yi (oyunda yer alanlar,Lat.) aradan çeker çıkarır: Makhzen, merkezi güç karşılığındaki geleneksel Kuzey Afrikalı terimidir ve Berberiler de paradigmatik kabile mensuplarıdır. Onun her şeyden çok ilgilendiği siyasal bilgi modeli, tamamen iki ana unsurun ortak mevcudiyetiyle tanımlanır: görünürde tüm bir toplum tarafından fiilen tanınmıyorsa, merkezi olmasından dolayı bir tür törel birlik sağlayan bir otorite ve kabileler. Fransızların, geçtiğimiz yüzyılın başlarındaki

Fas'ı fetih koşulları, bu iki unsurun da göz ardı edilmeyeceği türdendi. Örneğin, komşu Cezayir'de durum farklıydı: Fransızlar 1830'da oraya ulaştığında son derece mükemmel ve ekonomik olan merkezi yapıyı parçaladılar ve ondan sonra kendilerini genel olarak karmaşık, derme çatma bir durumla ya da Abdülkadir Cezayirî'nin yönetimindeki yeni oluşumla karşı karşıya buldular. Fas'ta böyle olamazdı: Fransa'nın Fas'a girmesini sağlayan uluslararası anlaşmalar ve cambazlıklar Fransa'yı bir 'hami' olarak -orada merkezi gücün hamileri ve yenilikçileri olarak- davranmak zorunda bıraktı, bunu da göz ardı edemezlerdi. Fas'ın fethine katılan bir Fransız general, P. J. André'nin bu açmazlara ilişkin yorumundan:

> Bu satırların yazarı özellikle Mareşal Lyautey'nin askerlerimiz tarafından yeni fethedilen Taza'ya ilk ziyaretini hatırlıyor... Fransız otoritesini kabul ettiklerini ancak Makhzen'e boyun eğmeyeceklerini iddia eden kabilelerin, yerel tarikatların, yerel Berberi şeflerinin farklılığı Mareşalin dikkatini çekti. Oradaki subaylardan birisi sözünü sakınmadan şöyle dedi: 'Şimdi Taza'da bize sadık bir Berberi cumhuriyetinin kurulma zamanıdır...' Mareşal yanıtladı: ' Kuşkusuz haklısın, ancak ben Fas'a, Sultanın ülke çapında otoritesini yeniden tesis etme amacıyla geldim ve başka bir şey yapamam.'[2]

Fransızların karşılaştığı tek etkili muhalefet de kabile mensuplarından geldi. Bu rastgele bir muhalefet değildi. 1920'lerde Rifli kabile mensupları Avrupalı bir gücü, İspanya'yı yenilgiye uğrattı ve az kalsın Fransızları da yeniyorlardı. Orta Fas'ta küçük dağ kabileleri Fransızlara onlarca yıl meydan okudu.

Güçsüz, kent temelli, dini karizma sahibi, saygılı ancak itaatkâr olmayan bir hanedanla, son derece bağlı ve askeri açıdan etkili kabileler

---

[2] P.J. André, *Confréries religieuses musulmanes*, Cezayir, 1956.

arasındaki ilişki, genellikle herhangi bir sürekli merkezi önderlikten yoksundu - bu ilişki bu koşullarda, kaçınılmaz olarak ilgi ve dikkat odağı olacaktı. Bu nedenle Fransa'nın Fas'ı fetih koşulları, aralarında Montagne'nin de bulunduğu siyasi istihbarat subaylarına gerçekten oldukça aydınlatıcı belli bir sosyolojik bakış açısını empoze etti.

Bu bakış açısı, diğer Doğu devlet biçimleriyle ilgilenen öğrencilerin de genellikle gözden kaçırdığı bir bakış açısıydı. Bu konuda niçin nispeten az bilimsel çalışma yapıldığına ilişkin yalnızca spekülasyon yapılabilir. Doğulu toplumlar Doğuyla ilgili çalışmaların konusudur; ancak Doğubilimcilerin gerçeği tanımlamaları şu veya bu şekilde bir metinle ortaya konulur ve metin genellikle yöneticiyi memnun etmek isteyen saray kâtipleri tarafından yazılır ve yöneticiler otoritelerine meydan okuyan küstah kabile mensuplarının hatırlatılmış olmasından genellikle hoşlanmazlar. Üstelik, Avrupalı Doğu devleti görüşü, oldukça özel bir örgütlenme ve bağlılık ilkesine dayanan, olağandışı güçlü devlet yapısıyla tipik olmayan Osmanlı İmparatorluğu'ndan kaçınılmaz olarak aşırı derecede etkilenmiş olabilir. Afrika ve Güney Pasifik Okyanusunda, bilim adamları ve antropologların doğrudan kabilelere baktıkları doğrudur; ancak aşağı Sahra kabilelerinin, vatansız olmadıkları zaman, genellikle kabile devletleri olmuştur, yani etnik gruba dayatılan ya da ona muhalif olan değil, etnik grubun içinden çıkan siyasal yapılar sözkonusudur. Kısaca, antropologlar okuryazar bir uygarlığın ham üyelerinden çok, aşağı yukarı bağımsız adalar olan kabilelerle ilgilenme eğilimindeyken, Doğubilimciler metinleri aracılığıyla okuryazar uygarlıklara bakma eğiliminde oldular. İki durumda da kabile gruplarıyla kent temelli bir merkezi güç arasında ilişki dikkate alınmadı. Eğer tahmin ettiğim gibi, meselenin özü buysa, en azından Batılı olmayan bir önemli idare tipi ana temasını ıskaladıkları sonucu çıkar.

Kuşkusuz bu konuda çalışma yapılmadığını söylemek doğru olmayacaktır. Owen Lattimore'un merkezileşmiş Çin devletiyle, Asya step göçebeleri arasındaki ilişki üzerine yaptığı çalışma iyi bir örnektir ve Montagne'nin çalışmasıyla kesin bir paralellik sergiler; ikisi rafta yan yana durmalıdır. Yine de bu konuda ulaşılabileceklerin bu kadar kısıtlı olması ilginçtir. İngiliz Hindistan'ı bu yöndeki araştırmalar için teşvik edici olabilirdi. Belki de Batılı bilim adamları Hindistan'a baktığı zaman Moğol devleti çok fazla yıpranmıştı; belki de Hindistan'daki temel konu, devletin kabilelerle değil de, köylü ve kast toplumuyla ilişkisiydi; alt kıtadaki 'kabileci' nüfus sistem için ya fazla marjinaldiler ya da kuzey-batı sınırında olduğu gibi, devlete bir tehdit oluşturdukları yerde, hepten farklı bir kültürel geleneğe aittiler. Ya da yine, Kuzey Nijerya emirlikleri bu konuyla ilgili harekete geçirici bir neden olabilirdi; ancak Kuzey Nijerya'da İngilizler, mütevazı kabile mensuplarıyla değil, Fulani ya da Hausa emirleriyle temas kurdular ve yine tablodaki bir unsur eksik kaldı.

Şimdi Fas'ın, sosyolojik sorunun doğru ifadesine olanak sağlayan Fransız fethi zamanındaki siyasal durumunun daha can alıcı bir özelliğine geldik: sahnedeki *dramatis personae* yalnızca Sultan ve kabileler değildi. Ayrıca *les grands caids* (büyük patronlar, Fr., y.h.), zorbalar da vardı. Ya da başka bir deyişle, Fransızlar dağlık kabile bölgelerinin kökten farklı iki siyasi örgütlenme biçimiyle karşı karşıya geldiler. Bazı kabileler hane reislerinden oluşan ve aslında çeşitli büyüklükteki kabile gruplarına yönelik bu meclislerin genel hiyerarşileri içinde örgütlenen, büyüklerin küçükleri içine aldığı, tamamen eşitlikli kabile meclisleri tarafından yönetildi. Diğerleri, romantik görünüşlü dağ şatolarından tebaasını ezen, diktatör, haydut-kral tipindeki insanlar tarafından keyfi biçimde yönetildi.

> Cumhuriyetçiliğin pençesi ya da anarşist gelenek, Kuzey Afrika'da, Mağrip'in dağlık bölgelerine yayılan beş ya da altı bin basit devletin çoğunda, kendilerini itibarlılar meclisinin üstüne çıkarabilecek yetenekteki tutkulu ve gayretli insanlarla süreklilik kazanacak kadar güçlü değildir. Bu liderler, siyasal tezgâhlarla ya da şiddet kullanarak, çeşitli büyüklükte devletler kurarlar ve şeflikler, krallıklar imparatorluklar kuranlar bile vardır... Bu devletlerin kuruldukları hızla çöktüklerini de görürüz.

Fas'ın Fransız fetihçileri ve idarecileri, politikaları bu farklı unsurları dikkate almayı gerektirdiğinden ve gerçekten de bunlardan çeşitli biçimlerde yararlandıklarından bu çarpıcı farklılıklara muhtemelen duyarsız kalamadılar. Aslında, Fas'taki Fransız idaresi aykırı ilkelerin bir karışımı gibiydi:

(1) Fas'taki Fransız varlığı Sultanla anlaşmaya ve merkezi hükümete destek ve güç sağlama vaadine dayanıyordu.

(2) Aynı zamanda, Fransızlar güneyin büyük haydut-krallarıyla, özellikle de ünlü Marakeş Paşası Glavi ve bazı diğer paşalarla ittifaklar oluşturdu. Kimi zaman daha önce bu figürlerin mevcut olmadığı ya da henüz embriyon aşamasında olduğu yerlerde kabile yöneticileri, patronlar, yarattılar.

(3) Mümkünse, kabilelerin itaatini sağlamak ve sonraki yönetimlerini kolaylaştırmanın aracı olarak kabilelere kendi meclisleriyle kabile hukukunu uygulama izni vererek, kabile geleneğini öne çıkardılar.

Bu unsurların her biri Fransızların amaçlarının gerçekleşmesi için elzemdi - ilki Fransızların ülkeye girişini meşrulaştırdı, ikincisi özellikle güneyde güçlü ittifakları garantiye aldı ve üçüncüsü de Yukarı Atlaslar ve Orta Atlasların karşı karşıya geldiği ve sınır bölgelerinin göçebe alanlarıyla da birleştiği yer olan Orta Fas'taki en büyük ve en fazla karşılıklı etkileşim içindeki kabileler bloğunda, muhalefeti azalttı ya da

etkisizleştirdi. Bununla birlikte mantık ve sosyoloji açısından bu yöntemler arasında kaçınılmaz bir gerilim vardı.

Görünüşte, Sultan mutlak liderdi; bu nedenle toprakları üzerindeki *de facto* bağımsız prensliklerin desteklenmesi ya da hoş görülmesi kuramsal olarak, himayeci gücün Sultanın otoritesini sürdürme yükümlülüğüyle çelişti. Sultan aynı zamanda Müslüman lider sıfatıyla, Hz. Muhammed ve sahabenin geleneklerini sürdüren Kur'an tefsircilerine uyarak Kur'an hukukunun sınırladığı iyi ve kötüden, kötüyü def edip iyiyi yüceltmek yükümlüğündeki ülkenin dinsel lideriydi de. Ancak kabilelerin gelenek hukuku fıkıhtan ayrıldı; bu nedenle onu onaylamak delaleti ve dinden sapmayı onaylamaktı. (Modern milliyetçilik için ilk çıkış yerini sağlayan bu dikkate değer çelişmeydi.) Böylece Sultana mecburiyetle kabile mensuplarına vaat arasında da bir çelişki oluştu. Ve son olarak, kuşkusuz haydut krallarla kabile mensupları arasında da bir zıtlaşma vardı. Bu liderler yerel düzeni ve zulmü savundular; kabile meclisleri, anarşi ve özgürlüğü.

Fas'taki Fransız kolonici politikasının açmazları farklı ittifakları tatmin etmek ve potansiyel düşmanları yatıştırmaktan kaynaklandı. (Zamanı geldiğinde, yeni yerleşen göçmen lobisi oyunu daha da güçleştirecekti.) Robert Montagne'nin en önemi tarafı hem bir sosyoloji kuramcısı hem de müthiş bir budunbilim gözlemcisi olmasıdır. O dönemde Fransa'nın Fas'taki tercihlerini anlayabilmemiz açısından tarihsel bir önem de taşır. Montagne, arkaik, Doğulu, etkisiz, fırsatçı, ancak nihai meşruiyet simgeleri üzerinde büyük bir nüfuza sahip Sultan ve sarayını destekleyen biri miydi? Etkili, vahşi, iğrenç, ancak belli bir ilkel saltanata sahip ve askeri destek sağlayabilecek haydut-kralları destekleyen biri miydi? Yoksa kendi İsviçre-modeli katılımcı demokrasiye uygun, ancak kendi tarzlarında arkaik, karşılıklı etkileşim içinde, kan davasına

meyilli, anarşiye, savsaklamaya, bölünmeye düşkün kabile cumhuriyetlerine destek olan biri miydi? Robert Montagne'i okuduğumda onun kabile cumhuriyetlerine çok büyük bir yakınlık duyduğundan kuşku duymadım.

> ... kalbinin derinliklerinde Berberi cumhuriyetlerine meylediyor. Sanki bütün iyilik ve doğruluk onların tarafında görünüyor. O halde niçin kaidlerle bu kadar derinden bağlantılıyız? Bu Fransız yetkililer ve Makhzen'e ait Makyevelci bir fesadın kanıtı mıdır? Aslında bu işbirliğinin ardındaki mantık ... çok basittir. Bir Berberi cumhuriyetiyle yapılması gerçekten imkânsız olandır... Bir bölgenin yeniden örgütlenmesi, yolların yapımı vergilerin ödenmesi ve adaletin uygulanması gibi işlere ilişkin bir karar alacak meclisi sağlamak yılların sabrını gerektirir. Her zaman sürekli tartışmalara ve sayısız basit şikâyetlere maruz kalınacaktır. Berberi kantonların düzenli anarşisine modern devlette yer yoktur.

Montagne diğerini, rakip katılımcıları da tercih eden toplumsal güçleri berrak olarak gördü. Çalışmasında yöneticilerin ve siyaset yapanların karşılaştığı duygusal ve siyasal açmazlar yansıtıldı. Sosyolojinin kazancı tam da bu yönetim tipini anlamamız için seçilmiş olması gereken unsurları açığa çıkaran tercihlerdir.

Çalışmasının bu unsurlara ve onlar arasındaki ilişkiye dair bize anlattığı nedir? Aslında bağlantılı birçok konu bulunabilir:

(1) kabilelerin normal siyasal koşulları denilebilecek iç örgütlenmeleri;

(2) zorba yöneticilerin idaresi altında oldukları zaman alternatif örgütlenmeleri ve böyle kabile toplumlarının, cumhuriyetçi ve baskıcı oluşum arasındaki oldukça önemli salınım eğilimi tezi ve

(3) her iki tip örgütlenmenin merkezi yönetimle bir devlet biçimlenme kuramıyla ilişkisi.

Montagne bu noktaların her birinin üzerinde son derece başarılı soyut kuramla ayrıntılı ve etkileyici tanımlamayı bir araya getirir. Elinde hazır materyal vardır: Batı Atlaslarda dolaşan ve Glavi, Gountafi ve Mtouggi'nin büyük baronlarını gören insan bir kabilede gücün rastlantısal olarak nasıl kristalleşebildiğini bilirdi; Rif Savaşı'na katılan biri, sömürgeciliğin zirvede ve yenilmez göründüğü zamanlarda iki Avrupalı gücü yenen Abdülkerim'in büyük macerasıyla, bir kabile dünyasındaki devlet biçimlenmesinin ne olduğunu görebilirdi. Orta Fas'ın yavaş ve sonunda tamamlanmamış Fransız fethiyle alakası olan biri, eşitlik yanlısı kabile cumhuriyetlerinin nasıl görev yaptığını ve barışı sağlayan bir hükümdarın olmadığı yerde kabile meclislerinin ve dinin, düzeni sürdürmek için bir araya geldiği tarzı da bilirdi. Montagne'nin, aşağı yukarı aynı zamanda, devamlı ve ayrıntılı alan çalışmalarıyla antropolojinin biçimini değiştiren işlevselci İngiliz antropologlara göre belli bir avantajı vardı. Tarihsel olmayan hiçbir şeye karşı yükümlülük hissetmedi. Tersine materyalinin çoğu elinin altındayken, aynı zamanda tarihten önemli ölçüde yararlandı. Kuzey Afrika bir kabile dünyası olabilir (ya da yakın zamana kadar bir kabile dünyası olabilirdi), ancak iyi belgelenmemiş bir dünya değildir. Montagne'nin ayrıca ondördüncü yüzyıl âlimi İbn Haldun gibi -görkemli bir tarihçi- bölgenin ortaçağ dönemini belgelemiş ve sistemli bir şekilde düzenlemiş bir selefi vardı. Montagne'nin vardığı sonuçlardan biri kesinlikle bir tür devamlılık teziydi: Almoravidler ve Almohadelerin ortaçağ siyasal dramları ve Abdülkerim'in, ya da Marakeş Paşasının veya Orta Atlasların küçük şeflerinin çağdaş politikası, aynı konunun değişkeleriydi ve aynı yapı içinde geliştiler.

Özgül sonuçları nelerdi? Büyük 'haydut-krallara' ilişkin olumsuz sonuçla pekâlâ başlanabilir: bu bir feodalizm biçimi değildi.

'Feodal' terimi Atlaslardaki Berberi liderlerin yarattığı bu tür bir siyasal biçimi göstermek için kullanılmıştır... (Ancak) Fas'ta ne Avrupa feodalizminin özelliklerini taşıyan hiyerarşiye dayalı bir iktidar yapısı... ne de feodal sarayların bir dengini görürüz... tebaayı toprağa bağlayan sınır gibi şeyler yoktur... bu baskıcı yönetim sistemin istikrarsız yapısı 'feodal' teriminin en azından son derece istikrarlı bir tarzı işaret eden Batıdaki kullanımını devre dışı bırakacaktır... Berberi toplumlarında kabile ayaklanmaları nadiren uzun süre ertelenir ve yöneticilerin mutlak iktidarı asla iki ya da üç kuşaktan öteye geçemez. Aslında bu tarz için kullanılabilecek yegâne terim... 'despotik rejim'dir. Yaşamı bir bölgeden süzer ve kırılganlığı nedeniyle, uzun süreli kurumlar tesis edemez.

Mükemmel, romantik, kayalar üzerinde mazgallı şatolar, şiddet, sefalet, angarya, şeref anlayışı, baronların birbirleriyle ve onların görünürdeki hükümdarlarıyla girişikleri entrikalar, gaddarlık, uşaklar, karmaşık aileler, ortaçağ-modeli Yahudiler - tümüyle doğrudan Avrupalı Yüksek Ortaçağ'a bir dönüşü gösterir. Bunun dışında, muhtemelen Marksizm'den, ancak artık kısmen günlük Fransız siyasi terminolojisinden de kaynaklanan, merkezi değil de yerel güç temeline dayalı her türlü güçlü kırsal iktidar-sahipleri için *les féodaux* teriminin kullanılmasından kaçma eğilimi vardır. Görünüş budur; geleneksel siyasal akıl bunu doğrular ve literatür les seigneurs de l'Atlas dan 'Atlasın Efendileri' olarak bahsedip bunu kutsar.

Görünüşle ilgili olarak bu kadarı kafi. Gerçek farklıdır. Bu feodalizm değildir. Sistemde istikrar yoktur. Askeri ve siyasal işlevleri tekelleştirmeye çabalayan ayrı savaşçı ve fief (tımar karşılığı) sahipleri tabakası yoktur. Karşılıklı yükümlülükler kuralı yoktur.

Montagne geçtiğimiz yüzyılın erken dönemlerinde yukarı Atlaslara hâkim olan bu büyük şefleri bir oligarşik cumhuriyetin karmaşık siyasal mücadelelerinden çıkmayı başaran ve -çok uzun sürmese de- tehli-

keli ve vahşi bir şekilde iktidarlarına yapışan gerçek gaspçılar anlamındaki tiranlarla, eski Yunan tiranlarıyla, kıyaslamayı tercih eder.

> Berberi amghar diğer ilkel toplumların kral ya da şefleriyle karıştırılmamalıdır. Kabileyle ilişkileri ve ortaya çıkış dinamikleri onu kentler kendi siyasal yapılarını geliştirmeden önceki, İ.Ö. sekizinci yüzyıl Yunan toplumunun 'tiranına' uyan bir yere koyar.

Diğer tarafları yerel rakipler ve merkezi gücün oluşturduğu üç köşeli bir mücadeleden ortaya çıkar. En büyük güneyli şeflerin ortaya çıkışındaki önemli bir adım, büyüyen şefin, maiyetiyle dağlık istihkamlardan geçmekte büyük güçlük çeken Sultanın gezginci sarayı ve güvenilmez ordusunun kendi dağ geçidi üzerinden muazzam bir şekilde ilerlemesine imkân sağladığı ve bir Krupp topu ile ödüllendirildiği zaman meydana çıkar. Bununla, boyun eğmeyen kabile mensuplarının kolektif depo kalelerini, *agadirs* ve *ighirmen*, azaltmak çok daha kolaydı. Daha önemsiz şefler, kendi hesaplarına, hızlı doldurulan bir tüfeğe sahip ilk yerel nesep olmaktan öteye geçemezdi.

Bu nedenle Montagne'nin görüşünde, erken 20. Yüzyıl Güney Fas'ının aldatıcı feodalizmi istikrarlı bir toplum modeli değildi. Belli bir anlamda, bir toplum modeli bile değildi; kabile cumhuriyetlerindeki istikrarsız güç dengesi bazen bir kabile bölümünün hırslı liderinin üstünlük ilan edip iktidarını genişletmesine olanak sağlar. Ancak ortaya çıkan zorbalık dönemi en azından önceki kadar istikrarsızdır ve bir süre sonra dağılır ve gerçek, eşitlikçiliğe yakın sistem yeniden ortaya çıkar. Bu tez yirmi yılı aşkın bir süre sonra Edmund Leach'ın Yukarı Birmanya için tamamen bağımsız olarak önerdiği tezle çarpıcı bir benzerlik gösterir.[3] Analiz yöntemleri ve ayrıntıları aynı değildi: Leach'ın

[3] Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Londra, 1970.

izahatı Durkheim'dan esinlenen, zihniyetle toplum arasındaki ilişkiyi kurgulayan hünerli bir kuramla ve Birmanyalı dağ kabilelerinin akrabalık kuralları içindeki gerilimlerinin açımlanmasıyla bağlantılıyken, Montagne genel olarak siyasal antropoloji sınırları içinde kaldı.

Bu, insanı Montagne'nin bu istikrarsız, salınım içindeki kabile dünyasının alternatif koşulunun iç mekaniklerini açıklamasına getirir. Buradaki karşılaştırmayla ilgili nokta, artık yaşamayan büyük İngiliz sosyal antropologu Edward Evans-Pritchard'ın çalışmasıdır ve en önemlisi de, Nil yöresine ait Nuer (Sudanlı zenci gruplar) kabilesi üzerine yaptığı çalışmadır.[4] Her ikisi de aynı kuramsal sorunla karşı karşıya geldi: görünüşte anarşik kabile koşullarındaki siyasetin doğası. Batılılar iki karşıt ve eşit derecede yanlış kabile siyaseti görüşünü savundu. Biri, etkili bir hükümdar olmadığında, herkesin herkese karşı olduğu Hobes'çu bir savaştan ibarettir, diğeri sefil bir doğaüstü korkusuyla desteklenen kapalı kabile mantığıyla, toplumsal gerekliliklere köle gibi itaat eden, onları reddedecek cesareti bulmak bir yana bunu aklına bile getirmeyen bilgisiz yabani görüşüdür. Siyasal felsefede kullanılacak ideal tipler olarak yararları her neyse, bu görüşlerin somut etnografyada uygulanabilirliği yoktur.

İki yazarın çalıştığı koşullar aynı derecede ilginç biçimlerde hem benzer hem de farklıydı. Nuer ve Berberi siyasetlerinin iç mekanikleri çok benzerdir. Aslında, Evans-Pritchard'ın Nuerler'e ilişkin çalışmasında keşfedilen ilkelerin Berberilere, Nuerlerden daha uygun olduğuna inanıyorum. Öte yandan, Evans-Pritchard'ın Güney Sudan'da incelediği çeşitli Nil yöresi kabileleri, kuzeylerindeki Müslüman Arap uygarlıklarının dışında yaşadılar. Arapların saldırısına ya da yağmalarına maruz kaldılar, ancak Müslüman değillerdi ve aynı uygarlığın bir parçası ol-

[4] E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940.

mamışlardı (koloni-sonrası Sudan cumhuriyeti için çok vahim sonuçları kaçınılmaz kılan bir gerçek). İngilizler Sudan'daki nispeten merkezi Mehdi devletini korumak yerine tahrip etmişlerdi. Öte yandan Atlas'ın Berberileri muhalif ve çalkantılı bağımsızlığı, merkezi devletin meşrulaştırılması anlamında, İslam'ın kalpten, muğlak olmayan içselleştirmesiyle birleştirdiler. Fransızlar bu devleti parçalamamışlardı ancak en azından resmen, onun adına davranıyorlardı.

İki çalışmanın arka planına ilişkin bu kadarı yeterli. Sonuçlarında da farklılıklar vardı. Bu iki büyük kabile siyaseti öğrencisi temel bir noktada uzlaştı: orada anarşik, yönetimsiz toplumsal çevrede kurulan düzen, dengeli muhalefetin, bir güç dengesinin sonucuydu. Ancak bu ortak noktanın ötesinde, çözümleri farklılaşmaya başladı ve Evans-Pritchard'ın görüşünün daha iyi olduğuna inanmak durumundayım. Evans-Pritchard bu tür farklı büyüklükteki toplum birimlerinin sanki iç içe yuvalanmış olduğu noktasında yoğunlaştı; kabileler klanlara bölünür, klanlar alt klanlara vb. Montagne, Berberi toplumundaki temel birimi araştırdığında farklı düzeylerde ve farklı büyüklüklerdeki birimler için kendine ait ve tamamen yerinde olan aynı terimi kullanma alışkanlığını çiğneyerek hataya düştü. Onun için bir isim bile -kanton- icat etti. Aslında herhangi belli bir düzey herhangi bir başkasından çok fazla önemli değildir. Her birinde ve her düzeyde, bu belli ölçek grupları içinde muhalefet vardır ve iki alt klanının her birini bağlı kılan iç rekabet ya da muhalefeti asıl klanın dost birimleri olarak işbirliği vb. yapmalarını engellemez. Eğer birimler muhalefetin yükselebileceği her büyüklük düzeyinde gerçekten varsa, dengeli muhalefet yalnızca düzenin sürdürülmesinin uygun bir açıklaması olabilir.

Kavramsal zeminin Masqueray'nin çalışması kanalıyla büyük ölçüde etkilendiği klasik Fransız sosyolog Emil Durkheim tarafından, aşina

olduğu Cezayir Berberileri etnografik belgeleri temelinde hazırlanmış olması bir yana, Montagne (geleneksel Berberi toplumu için geçerli olduğuna inansam da) bu kurama uymadı. Onun yerine, dengeli muhalefetin özel bir biçimi, yani iki-parçalı kabile türü sisteminde açıklanan, Fas'ta *leffs* ve Cezayir'de *soffs* olarak bilinen, iki büyük kabile ittifakının belli bir bölgedeki karşılıklı muhalefeti üzerinde durdu. Batı Yukarı Atlaslar'da ve başka yerlerde, böylesi muhalif ittifakların, komşu kabile birimlerinin muhalif ittifaklara ait olmasıyla, net satranç ilkelerine göre düzenlendiğini iddia etti. Komşularından birisi kendi ittifakından, diğeri karşı ittifaktandı.

Bir kanton, komşularından biriyle savaş durumuna girdiğinde,

> en yakındaki yalnızca tek kantondan yardım alır ve adım adım iki renkte muazzam bir dama tahtası gelişir. Bu bloklar son derece sağlamdır ve bir kanton ittifak değiştirdiğinde büyük bir şerefsizlik olarak görülür.

Montagne'nin çalışmasında bu tür dama-tahtası örüntülerini gösteren haritalar bulunuyor.

Montagne'nin kuramının bu bölümü kuramsal ve deneysel zeminde eleştiriye açıktır. Collège de France'da Montagne'nin ardılı ve önemli bir Kuzey Afrika ve Berberi toplumları uzmanı olan Jaques Berque, Montagne'nin en iyi bildiği bölgenin tam ortasındaki bir kabileyi, Seksavaları inceledi -ve yönetti- ve *leff* kuramının uygulandığına rastlamadı.[5] Ayrıca Berberi kabileleri bütünün içindeki bölümlü ve alt bölümlü parçalar olsa da, bölümler her zaman ikili değildir. Kuramsal düzeyde, şöyle bir eleştiri yapılabilir: bu *ilfufun* (leffin çoğulu) gerçekten var olduğunu düşünelim. Bu, o zaman bu ittifakların dile getirmesiyle ilgili

[5] Jacques Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas*, genişletilmiş baskısı, Paris, 1978.

büyüklük düzeyinde, uzmanlaşmış her türlü düzen güçlendiren araçlar olmadan da, niçin bir dereceye kadar düzen sağlandığına bir açıklama sağlar - yani güç dengesini gösterir. Örneğin bu ittifaklara katılan birimlerin vadi-ölçeğinde olduğunu düşünelim. O zaman bir komşunun geçici güçsüzlüğünün iyi bir fırsat, yani yayla otlağını ele geçirme şansı sunduğu zaman, niçin bir vadinin diğer vadiye saldırmayacağını açıklığa kavuşur: bütün ittifak sistemini harekete geçirme korkusundan dolayı geçici avantaj elde edilemeyecektir.

Şimdiye kadar her şey yolunda. Ancak vadi *içindeki* ihtilafları, yani zaten mülkiyetinde olan otlakların taksimini ya da sulama hendeklerine su tahsisatını ne yapacağız? Çünkü, vadiler ya da vadi grupları arasındaki yalnızca bir yöneticinin dışında iradesini vadi *içinde*, parçası olan köyleri ya da klanları arasında, kabul ettirecek yönetici yoktur.

İhtilaf her düzeyde ortaya çıkar: bir köydeki bahçeye ilişkin, iki komşu mezra arasındaki bir çift koyuna ilişkin, iki klan arasındaki ormana ilişkin, iki büyük kabile konfederasyonu arasındaki muazzam yayla yaz otlağına ilişkin. Diyelim ki üyelerin köyler olduğu ittifakları gerektiren bir düzen-sürdürme kuramı, barışın daha büyük ya da daha küçük düzeyde değil, yalnızca bu düzeyde yani köyler arasında korunmasını açıklayabilir. Evans-Pritchard'ın kuramı tam bu noktada başarılıdır - aslında özellikle bu noktada başarılıdır ve modern toplumla parçalı kabile toplumları arasındaki temel farkı açığa çıkarır. Dünyamızda, özel bir örgütlenme düzeyi -milli devlet- düzen-uygulama amacı için vazgeçilmezdir ve aslında, devletin ünlü Weberci tanımındaki kelimelerle, yasal şiddeti tekelleştirir. Öte yandan, parçalı bir toplumda, iç içe geçmiş çeşitli düzeyler kabaca eşit önemdedir ve şiddet eşit olarak meşrudur.

İkili ittifak kuramını, bu kuramı hem bu kurama hem de 'parçalı'

kurama eşit olarak çatan bir argümanla, eğer geçerliyse (ben öyle düşünmüyorum), karşı bakış açısından eleştirmek de mümkündür. Her ikisi de toplumsal gerçekliğe aslında sahip olmadığı düzgün bir mantık bahşettiğinden iki kuramın da çok net olmadığını söylemek mümkündür. Gelişmeler böyle düzenli çizgileri incelemek için fazla değişiktir ve fırsatçılığa çok açıktır. Aslında katılanların yapmaktan çok söylediği hatta belki düşündüğü çerçevede ve çok daha akıcı ve karmaşık gerçeği kapsayan ikili ittifak ya da parçalı örgütlenme tabiri, yalnızca bir tabirdir. Güney Asya'da dolaşarak Baggara göçebe Araplarını inceleyen Ian Cunnison gerçek örgütlenmeleri o kadar düzenli ve net olmadığı halde parçalı terminolojiyi kullandıklarını gördü.[6] Önceki Endonezya çalışmasından sonra Kuzey Afrikalı Müslümanlığına dönen Clifford Geertz, parçalılık fikrinin eşyanın tabiatına uygun olmadığını, gözlemci tarafından empoze edildiğini düşünme eğilimindedir.[7] Mesele ilginçtir. Parçalı toplumu gerçek (muhtemelen tam gerçeklik olmasa bile) olarak görenler (benim gibi), sonraki gözlemcilerin işaret ettiği akışkanlığın, son yılların daha etkili merkezileşmesinden kaynaklandığını düşünme eğilimindedir. Devlet, sonunda düzen sürdürme görevini üstlendiğinde daha önce bu rolü en uygun olarak gerçekleştiren mekanizmalar ve birimler dumura uğrayabilirler; o zaman bir gerçeklik olarak değil terminoloji olarak kalırlar.

Bu ilginç bir meseledir. Ancak Montagne'nin entelektüel önemini belirlemek amacıyla yanıtlanması gerekmez. Eğer Montagne kabile yaşamının iç mekanizmalarının izahında Evans-Pritchar'la tamamen aynı çizgide değildiyse, merkezi devletle kabile ilişkilerinin başladığı zaman ona karşı bir avantaj sağlamıştır. Avantaj daha önce belirlemiş olduğu-

[6] Ian Cunnison, *Baggara Arabs*, Oxford, 1966.

[7] Clifford Geertz, *Islam Observed*, New Haven, Conn., 1968

muz gibi, çalışmasının bağlamından doğar. Genel olarak, Avrupalıların sömürge dünyasını fethi, deyim yerindeyse, sosyolojik açıdan çirkindi: Avrupalılar bazen hükümdarlarla ilişki kurup kabileleri şiddetle reddettiler, bazen, monarşiyi yıkıp soyutlanmış kabilelerle ilgilendiler ve kuşkusuz bazen de önceki konumlarında her durumda soyutlanmış olan kabileleri gözettiler. Fas bir istisnaydı. Burada, bu kez, fetheden, monarşiyi korumak ve kabilelerden yararlanmak istediği için, toplumun bütünüyle anatomisini ya da morfolojisini sergileyen bir bisturi kullandı. Bu teşhir tamamen öldürücü değildi; monarşi hâlâ oradaydı ve tabii kabileler de.

Bu bizi Montagne'nin üçüncü konusuna, kabilelerin devlet ve devlet oluşumuyla ilişkilerine götürür. Onun Kuzey Afrikalı sosyolojisindeki büyük selefine, İbn Haldun'a en fazla yaklaştığı yer burasıdır. Çalışmasındaki kuram ve tanımlamanın karşılıklı en fazla karışıp birleştiği yer de burasıdır. Belki de kimi dağlı murabıt ya da seçimle gelen kabile lideri tarafından yavaş yavaş, önce kendi bölümü içinde, sonra da rakipkesimlerde büyük iktidara doğru yönlendirdiği ve sonunda, şans, kurnazlık, fırsat ve insafsızlıkla gücünü yaydığı ve otoritesini mutlak hale getirmeyi becerdiği bu kaçınılmaz olarak dolambaçlı yola ilişkin nazariye yürütülebilmenin ya da bunu bir formülle özetleyebilmenin bir yolu yoktur. Ancak bunu başardığı zaman ona örgütlenme ilkelerini ve bağlılığı sağlayan hâlâ akrabalıktır.

> ... Bir (tiranın) doğduğu ve iktidara yükseldiği basit mekanizmayı ... açıkça ortaya koyalım. Bir kantonda gözü yüksekte olan amghar ataerkil ailesine dayanan sadık grubun desteği sayesinde kontrolü ele geçirir... Bir kabilede leffi sayesinde zafere ulaşır... daha büyük alanda yine büyük 'caid' kabilelere ... kabilesinden sağladığı askerlerle boyun eğdirir... uzak kabilelerden vergi toplama kârlı görevini kantonu ve ka-

bilesine verir. Bu esas itibarıyla bütün bir alanın tek bir kabile tarafından sömürülmesidir.
Berberi devletinin zorla kurulan ortak merkezli yapısı onun kurulma ve örgütlenme hünerini açıkladığı gibi dağılma hızını da açıklar.

Abdülkerim'in otoritesi İspanya'ya karşı zaferinden sonra Rif'te çığ gibi büyüdüğünde, zamanın ruhuna uyarak devletini bir cumhuriyet ve hükümetini bir kabine olarak gördü - ancak bu kabine yine kadim köylü yoldaşlarından oluştu. Devlet yalnızca başarılı, fetheden bir kabiledir ve kısa ömürlü bağlılığını kendi kabile köklerine borçludur. Montagne ortaçağ hanedanlarıyla 20. yüzyıl Fas'ının başarılı siyasal serüvenin temelini teşkil eden benzerlikleri izlemekten açık bir memnuniyet duyar. İbn Haldun'a en fazla borçlu olduğu alan burasıdır: bağlılık ve uygarlığın birbirine zıt olduğu görülüyor. Bağlılık kabile yaşamı meşakkatinin bir ürünüdür; bu nedenle kabilelerin büyük siyasal birimler oluşturabilmeleri tesadüfidir, ancak bunu yalnızca önceki kabile mevcudiyetlerinin görüntüsü içinde yapabilirler. Böyle yaparken, sonunda bağlılıklarını kaybederler ve birim dağılır. Bu nedenle bütün siyasal merkezileşmeler istikrarsız ve kısa ömürlüdür.

Bu kötümser siyasal sosyolojinin evrensel olarak uygulanabilirliği yoktur, İslam içinde bile. En azından başka bir model vardır, Osmanlılar tarafından mükemmelliğin doruğuna ulaşan bir model: yönetici elitin, insanların toptan mal satın alınır gibi kitle olarak alınmadığı, tersine Karadeniz köle pazarlarından askerlerin tek tek kaydedildiği ya da getirildiği veya Balkan köylülerinden vergi olarak zorla asker sağlandığı bir modeldir. Böyle bir toplumda, akrabalık (kırılgan olsa da) yegâne bağlılık kaynağı değil, bağlılığın engelidir. Başka yerlerdeki yöneticiler, idari ve icracı görevlileri, din adamları ve hadımlardan seçerken, bu toplum, onları teknik olarak köle olan sınıftan sağlayarak benzer

sonuçları elde etti. Satın alınan ya da vergiyle sağlanan bir Memluk'ün atasının olmaması yönetimsel sadakat ve etkili olması açısından neredeyse bir din adamının ya da hadımın torun (gerçek ya da kabul olunur) ümidi olmaması kadar iyi olabilir. Her neyse, bu farklı bir modeldir ve Türkler bu modelin esaslarını Cezayir ve Tunus'a getirmiş olsalar da Kuzey Afrika için çok tipik bir model değildir. Montagne'nin çalışmasıyla açıklanan bu model, yönetimin, aslında geri kalanları yöneten veya kontrol altına alan hanedanı destekleyen kabilelerin konu olduğu bir modeldir.

Bu model, Asya ve Afrika geleneksel yönetim biçimlerinde iyi temsil edilen ve Osmanlı İmparatorluğu gibi başka ilkeleri de sergileyen devletlerde bile kısmen ya da bölgesel unsur olarak mevcut olan önemli bir yönetim tipidir. Bu modeli anlamak için Montagne, önemli -belki de en iyi- kaynak olarak kalıyor. Daha yaygın 'feodal' ya da 'Doğulu' toplum modelleri için paha biçilmez düzeltmelerde bulunmuştur. 'Doğulu' toplum modeli son zamanlarda çeşitli nedenlerle çok önemsenmiştir: bazı durumlarda geçerlidir, Stalinizm için yararlı bir mesel olabilir; aslında genellikle gerçekten olanı değil de yöneticinin istediğini yazdıkları göz ardı edilirse, kâtiplerin yazdıklarıyla doğrulanabilir. Ancak gerçek genellikle daha kırılgan ve istikrarsızdı ve bu tehlikeli durumun doğası belki de en iyi biçimde zamanının son derece özgül koşulları ve kendi özel yeteneği sayesinde Robert Montagne tarafından tespit edildi.[8]

---

[8] Montagne'nin dar başlıklı çalışması olan batı Atlas'taki zulümler, G. Maxwell'in Lords of Atlas kitabında gazetecilik tarzında incelenmiştir. Bu kitap ayrıntılarında hatalı da olsa genel olarak iyi bir izlenim bırakır. Montagne'nin çalışması, ed. E. Gellner ve Ch. Michaud'un *Arabs and Berbers* kitabında ve özellikle de E. Burke'nin yazdığı "Kuzey Afrika'da Fransız etnografyası tartışması"nı içeren ciltte incelenmiştir. "The image of the Moroccan state in French ethnological literature: new light on the ori-

gins of Lyautey's Berber policy". Bu konuyla ilgili İnglizce çalışmalar John Waterbury, *The Commander of the Faithful,* Londra, 1970 ve *North for the Trade*, Berkeley, Cal., 1972; Clifford Geertz, *Islam Observed*, 1968; Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, Chicago, 1970; E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer,* 1940; Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma,* 1954, 1965, 1970; Vanessa Maher, *Women and Property in Morocco*, Cambridge, 1974; Amal Rassam Vinogradov, *The Ait Ndhir of Morocco*, Ann Arbor, Michigan, 1974; Paul Rabinow, *Symbolic Domination*, Chicago, 1975; William Zartman, *Morocco: Problems of New Power*, New York, 1964; Clement Henry Moore, *Politics in North Africa*, Boston, Mass., 1970; Elbaki Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa*, Berkeley, Cal., 1972; Robin Bidwell, *Morocco under Colonial Rule*, Londra, 1973; Edmund Burke III, *Prelude to Protectorate in Morocco*, Chicago and Londra, 1976; C.S. Coon, *Caravan*, New York, 1975.

9

Bağımsızlığın İlk Yıllarında Fas'taki Kırsal İsyan Örnekleri

Fas'ın 1956'da bağımsızlığını kazanmasıyla, genel olarak Berberi bölgelerinde nispeten küçük kırsal isyanlar oldu. Fas endüstri öncesi, ancak kısmen kentli bir toplum ve yabancı yönetiminde süratle ortaya çıkan modern sektörün tuhaf bir karışımı olan toplumsal yapısıyla, oldukça kısa bir süre koloni dönemine katlanan (1912-1956) bağımsız bir ülkedir. On bir milyon beş yüz binlik mevcut nüfusun yarıya yakını (tam olarak kimse bilmiyor) kabile örgütlenmelerini sıkı sıkıya koruyan ve Berberi dili konuşan gruplardan oluşur. Kalan nüfus (Yahudi ve Avrupalı azınlıkları saymazsak) Arapça konuşan kentli ve kırsal kesim insanlarıdır.

Bu bölüm, yaşadıkları devletin dilini konuşmayan kabile mensuplarının, şimdi parçası oldukları daha geniş bir toplum içindeki yerlerine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Bu yukarıda değinilen kabile ayaklanmalarının tuhaf ve çarpıcı yönleri açıklanmaya çalışılarak yapılacaktır. Bunlar dikkat çekici tuhaflıklardır:

(a) Ayaklanmalar son derece kolay dağılır. Eski Fas tarihine göre bu çok şaşırtıcıdır.

(b) Ele geçirildiklerinde liderlerine yumuşak davranılır. Belirsiz sürelerde hapsedilseler de öldürülmezler. Bu da tuhaf bir durumdur.

(c) Ayaklanmalar gerçekten genellikle anlamsızdır. Örneğin: kendini X'in yandaşı olarak ilan eden kabile mensupları X Başbakan olarak

görevdeyken isyan çıkarır. Ya da: hanedan temsilcisi Y'yi desteklediğini ilan eden biri sonra isyancının onun destekçisi olarak, onun desteğinde yaptığı iddia ettiği isyan Y'nin kendisi tarafından bastırılır.

Durum (c) açıkça ve gerçekten şaşırtıcıdır. Castro'ya karşı hilesiz bir Fidelista ayaklanması görürsek, Mareşalin kendisinin bastırdığı bir Titocu ayaklanma vb. görürsek şaşırmamız gerekir.

(a) ve (b) durumu insana Fas'ın geçmişini öğrenemeyeceği ölçüde şaşırtıcı gelmeyebilir; ancak en azından tartışmanın sürekliliği adına, Fas yakın tarihinin ışığında, bu özelliklerin son derece tuhaf ve gerçekten, kendiyle çelişen (c) durumu kadar tuhaf olduğunun kabul edilmesini önermek durumundayım.

Bazı yüzeysel ve hatalı açıklamalar:

(a) Dinleyici ya da okuyucu X'in iddia edilen ya da destekçiliği kendinden menkul destekçisinin X iktidardayken isyanının ya da Y'nin kendi adına çıkarılan bir ayaklanmayı bastırmasının göründüğü gibi olmadığından kuşku duyabilir: X'in sözde yandaşları gerçekten yandaşları değildir, yalnızca yalandan bu uygun etiketi üstlenmişlerdir. Ya da Y yalnızca adını kullanmak isteyen, aslında düşmanları olan isyancıları bastırmıştır. X ve Y'nin adının anıldığı hareketlerin birleşik değil içten derin olarak ayrılmış olduğundan kuşkulanılabilir.

Bu şimdi kesinlikle hiçbir şeyin göründüğü gibi olmadığı bir durumdur. Ancak öyle X'in yandaşlarının gerçekten yandaş olmadığı ya da Y'ye bağlılık iddiasında bulunanların gerçekten öyle hissetmedikleri durum değildir. Bunun bir gerçek olarak kabul edilmesini istemek durumundayım[1] ve ne olursa olsun, zahiri bağlılıkların taklidi olduğunu

[1] Tafilalet eyaletinin kralcı Valisi Addi u Bihi isyan edip Veliaht ve Kraliyet Ordusu tarafından bastırıldığında, açıklama buna rağmen onun gerçekten kralcı olmadığı yönünde değildi. Liderleri Haddu u Mha kanalıyla Solcu

düşündürmeyen bir açıklama ileri sürmeyi öneriyorum.

(b) Fas tablosunu yorumlayan gazetecilerin sevdiği bir açıklama: Fas'a ait işlerden makul bir anlam çıkartmaya çalışmayın. Asla anlamı yoktur. Tamamen tuhaflıklar, akıl dışı tutkular, tesadüfler vb. meselesidir. Bu insanların davranışlarına ilişkin açıklamalar mümkün ya da gerekli değildir.

Bu kolay ve yanlış bir yaklaşımdır. Ancak herhangi bir uygun açıklama mecburiyeti karşısında, gazetecilerin sıkça bu tür sahte-açıklamalara başvurmak zorunda kalmaları dikkat çekicidir.

(c) özellikle Fas'ta ikamet eden Avrupalılar arasında tutulan bir başka açıklama: kabileler yumuşadılar. Babaları yalnızca yirmi beş yıl kadar önce, herkesle şiddetle çarpıştı ve merkezi güç kafalarını Fas'in burçlarına asmak zorunda kaldı, **pour encourager les autres* (diğerleri için çok cesaret verici, Fr., y.h.). Ama bugün... kabile ayaklanmalarının sonuçsuz kalması ve bunu yaptıkları zaman yeni İçişleri Bakanlığ'ının duvarlarını süsleyecek kafalar olmaması -itiraf etmeli ki modern sıvaları ve geniş pencereleriyle böyle bir dekora uygun değildir- yalnızca çok yönlü bir yozlaşmayı gösterir. Bu açıklama da yanlıştır.

(d) Fas dışındaki gözlemciler tarafından sıkça benimsenen ve bağımsızlık sonrası Fas siyasetine ilişkin ciddi bir çalışmada da[2] kutsanan ve kabile mensuplarının, bu ara sıra meydana gelen kırsal ayak-

---

partiye bağlanan Ayt Abdi kabilesi mensupları, o zaman başbakan olan solcu lider Abdallah İbrahim'e karşı ayaklandığında açıklama onların 'gerçekten' solcu, yani solcu partinin gerçek ve sadık mensupları olmadıkları yönünde değildi. (Kuşkusuz bir bakıma 'gerçekten' solcu değillerdi, yani bu terimlerin alındığı bağlamda 'sol' ve 'sağ'ın ne demek olduğuna ilişkin bir fikirleri yoktu. Ancak bunun çok ilgisi yok. Sadık olarak anlaşılma ihtiyacı duymadılar ve öyle de oldular.)

[2] Douglas Ashford, *Political Change in Morocco*, Princeton, 1961.

lanmalarını onların eski özgürlüklerini elde etme girişimi olarak gören bir açıklama vardır. Bu açıklama yüzeysel cazibesini, kabile âdetlerine bağlı, onları bir tür etnografik hayvanat bahçesi için kendi saflıklarında koruma telaşında ve bütün dış müdahalelere kızgın olarak, yaygın ve popüler anlamda yırtıcı, neredeyse Soylu Vahşi Berberi ve genel anlamda kabile mensupları klişesine uymasına borçludur. Bu açıklama kısmen de yeni bağımsız Fas'a düşman olanlara (bahsedilen kitabın yazarına göre öyle olmasa da) ve onun tebaasının sadakatini sağlamaya yönelik yetersizliğini sergilemekten hoşlananlara hitap eder. Aslında kırsal ayaklanma özelliklerinin, alan araştırmalarının ve genel değerlendirmelerin ışığında bu açıklamanın asılsız olduğundan eminim.

Rif kabile mensupları ayaklanmalarının en büyüğüyle ilgili olarak merkezi hükümete bir şikâyetler listesi sunduklarında, bu liste bölgenin yetersiz idaresi ve ihmaliyle ilgili şikâyetlerden oluşuyordu. Gelenek ile çağcıllık ve endüstrileşme seçenekleriyle karşı karşıya geldiklerinde Faslı kabileciler, Dr. Le Leavis'in değil, Sir Charles Snow'un görüşlerine uygun davrandılar: seçime bakılırsa çağcıllığı tercih ettiler. Bu ayaklanmalar her nasıl olurlarsa olsunlar, atadan kalma hareketler değildi.

(e) Bizzat Faslıların arasında yaygın olan bir açıklama vardır. Şöyle: Fas bir monarşidir. Bu nedenle her ayaklanma krala karşı bir eylemdir. Ancak bütün Faslılar krallarını sever. Bununla birlikte itiraf edilmelidir ki onlar gaflet ya da unutkanlık anlarında isyan ettiler. Ancak yaptıklarının farkına vardıkları zaman üzüldüler ve vazgeçtiler. (Bu isyanların erken dağılmasını açıklıyor). Ancak kral bütün tebaasını sever ve bağışlamaktan çok memnunluk duyar. (Bu, suçlulara nispeten yumuşak davranılmasını açıklar.)

Bu açıklamanın faziletlerini tartışmak niyetinde değilim.

Uygun bir sosyolojik açıklamanın yapılabilmesinden önce arka plan tanımlanmalıdır. Fas tarihi dolayısıyla kentsel/kırsal, yönetsel/kabileye dayalı ilişkiler tarihi de üç aşamadan geçti. (I) 1912'ye kadar (bazı bölgelerde daha geç) geleneksel toplum; (IIA) Fransız dönemi; (IIB) 1955-6 kışından itibaren bağımsızlık dönemi. IIA ve IIB birçok açıdan 'modern dönem'in iki alt aşaması olarak bir araya getirilebilir. Her ikisinin birbiriyle ortak yönleri I'le olduğundan çok daha fazladır.

Geleneksel Fas (I). Mevcut amaç için göz ardı edilebilecek Yahudi azınlık dışında tamamen İslamiyet geçerlidir. İslam'a göre ussallaştırılan bir hanedan: Hükümdar peygamber neslinden gelir. (Fas'ta bir dolu insanın aynı soydan geldiğine inanıldığından bunun fazla geçerliliği yoktur.) Sözde dinsel birlik mükemmeldir: yalnızca bütün Faslıların Müslüman olmasından değil, tümümün de Sünni Müslüman olmaları, üstelik bütün Sünni Müslümanların da Maliki mezhebinden olmaları nedeniyle.

Merkezi iktidar hanedan kökenliydi: Surlarla çevrili kentlere -öğretim ve ticaretin de merkezi olan garnizonlara- ve değişik türdeki destek çoban köpeklerine dayalıydı:yabancı paralı askerlere, köle ordularına, ancak hepsinin ötesinde ayrıcalıklı (vergiden muaf) kabilelere (önceki dönemde çoğu kez hanedanların da çıktığı kabilelere: ancak sonradan hanedanlar kabilelere dayalı olarak değil, peygamber şeceresine göre ortaya çıktı). Vergiden muaf ve vergi sağlayan bu özel kabilelerin dışında ülkenin geri kalan bölümü vergi ödeyen ve vergiye direnen alanlara ayrıldı: blad makhzen (yönetim bölgesi) ve *blad siba* (muhalefet bölgesi.) İkincisi büyüklük olarak değişikliklere uğradı ancak ülke topraklarının yarısını kapladı. Makhzen ve siba içindeki kararsız ve gevşek ayrım Fas tarihinin temel gerçeğiydi: Birleşik Devletler hareketli bir sınıra sahipti, Fas'ın ise durağan bir sınırı vardı. Çoğu dağ ve çöl bölgesiyle,

tamamen Berberi alanı olan alanların dışındaki çoğu bölge sibaydı.

Yaklaşık yarısı sürekli olarak siyasal düzenin dışında üstelik genel olarak farklı bir dil kullanan bir ülkeye bir ülke denilip denilemeyeceği sorulabilir. Kuşkusuz modern milliyetçi coğrafi 'ülke' düşüncesi olmasa da, yanıtın yine de evet olduğunu düşünüyorum. Sahra, Atlantik ve Akdeniz arasındaki topraklar dikkate değer bir coğrafi birliğe sahiptir (yalnızca Doğu sınırı bir ölçüde keyfidir) ve İslamiyet temelinde birleşmiştir. Muhalefet, bu bölgenin yarısını ifade etse de, coğrafi devamlılığa sahip değildi ve kendi tanımlanmasında *siba* fikrinin kullanımını içeren, çeşitli biçimlerde zımnen kabul edilen bir şeyden doğan, kendine özgü bir muhalefetti.

Merkezi iktidar ve kabileler arasındaki bu 'dış proletarya' türü ilişki aşağıdaki gibiydi: Kabileler sürekli bir *muhalefet* durumuydu. (Dilci filozofların lisanında isyan ayrı ayrı olaylardan meydana gelen bir durumu değil hazırlıklılığı içeren bir kavramdı.) Merkezi güce karşı bir tehditlerdi: potansiyel yeni hanedanların bir tür döl yatağıydılar; ahlaksal bir kepazelik, cinsel aşırılık, vb. Benzer olarak, merkezi güç de onlara yönelik bir tehditti: onlara karşı periyodik olarak seferler düzenleyen bir hükümdar. Yönetimin özü, aslında başkentlerin çeşitliliği ve hükümdar tarafından onaylanan ve ona itaat eden, gerçekten yerel güç sahibi yerel memurlarıyla, oldukça seyyal bir saray ve orduydu.

Bununla birlikte ülkenin siyasal çatallanması (makhzen/siba) başka anlamlarda birliğe uygundu. Ekonomik ve dini yaşam iki tür alan arasındaki sınırı (genellikle muğlak ve değişken olarak) aştı. Düzenli haclar hacıları bu sınırın ötesine taşıdı; pazarlar öbür tarafta ortaya çıktı; dini tarikatların her iki tarafta da tekkeleri oldu ve yerel 'dervişler' her iki taraftan üye topladı. Çeşitli yerel dinsel merkezlerin önemli bir işlevi aslında yalnızca *siba* ve *makhzen* (monarşi, Ar., y.h.) arasındaki değil

çeşitli kabileler arasındaki septik sınırlar üzerinden de teması kolaylaştırmak ve garantiye almaktı.

Fas tarihinin bu yönü -siyasal toplumu sarmalayan büyük anarşi pusluluğunun mevcudiyeti- aşağıdaki nedenlerden dolayı son derece iyi belgeleniyor: Fas'taki Fransız politikasına oldukça güçlü ve entelektüel bir tarih yazımı ve sosyoloji eşlik etti ve bunlarla desteklendi ve Fransız davası, modern Fas'ın, bazı tropikal Afrika devletleri gibi, bir koloni ürünü olmasından çok *sibanın* alt edilmesi ve böylelikle ulusal birliğin sağlanmasına yönelik bir Fransız başarısıydı. Siba tarihsel gerçeğinin ideolojik amaçları ne olursa olsun onun hakikaten bir gerçek olduğundan kuşku duyulamazdı. Fransız yorumlarına tepki gösteren Faslı milliyetçi yazarlar bunu yalanlamaz ancak (örneğin mutlakıyetçi geleneklerden çok demokratik geleneklerin işareti olarak) yalnızca yeniden yorumlar.

Özet: geleneksel iktidar yapısı, kentlere ve ovalara dayalı hanedan kökenli merkezi iktidarla, onlara başarılı biçimde meydan okuyan dağ ve çöl kabileleri arasındaki biraz istikrarsız pata durumuydu.

Fransız dönemi (AII). Durum 20. yüzyılda Fransızların gelmesiyle değişti. Fas'taki koloni dönemi 'protektora' biçimini aldı, yani Fransızlar eski hanedan 'adına' yönetti. *Ancient régime* sözde devam etti. Bununla birlikte fiilen yöneten Fransız nouveau régime marjinal kabilelerle eski *pata* (oyunda berabere kalma, y.h.) durumunu sürdürmedi. Onlara boyun eğdirdi. (Görmüş olduğumuz gibi ülkenin coğrafi anlamda ilk kez birleşmesi onların gururlu iddialarından biriydi.) 1934'ten itibaren bütün kabileler artık devlete dahildi. Ve *nouveau régime* kabilelere boyun eğdirmek için bir zaman harcasa da onlarla başa çıkmakta ve sonra onları idare etmekte son derece başarılıydı. Eski makhzenin, yani kabilelerin, nihai yazgısı ve karşı tez, yeni Fransız makhzeni için çare bulunamaz bir sorun değildi.

Nouveau régime sonunu başka yerde buldu. Öykünün bu bölümü safi 'Marx'tır. Fransız idaresinin ulaşım, haberleşme vb. güvenliğini ve altyapısını sağlamasıyla modern ekonomi büyük bir hızla filizlendi ve endüstrileşme ön aşamasında tipik bir işçi sınıfı yarattı - topraktan yeni kopmuş, köksüz, uzmanlaşmamış, son derece kötü barınma koşullarında, ciddi bir eksik istihdamla karşı karşıya ve siyasal olarak barut fıçısı gibi bir sınıf. Yeni rejimin muhalifi buydu. Fransız yönetiminin sonu, bu yeni dahili işçi sınıfının, 1950'lerin başında yeni bir münevverler sınıfının yönettiği ve eski rejimin simgesel başıyla ittifak içindeki muhalefetini aktif ('terörizm')hale getirdiği zaman geldi. Savaş gerçekten kazanıldığında kırsal kesimden de onlara katılmalar oldu. Onlar kuşkusuz elverişli uluslararası konumdan ve özellikle komşu Cezayir'in durumundan yararlandılar.

Art arda gelen rejimlerin, üretilen karşı tez, diğerinin kötü yazgısına çare bulmakta son derece yeterli olması ilginçtir: her biri satrançtaki piyonlar gibi diyagonal gidebildi, ileri doğru değil. Yeni güç, kabilelerle üstün teknolojisi ve örgütlenmesiyle başa çıkabildi; eskisi, -kent halkı kabilelerden korunmak için merkezi güce gereksinim duyduğundan- kentli kalabalıkla genel olarak ona ihtiyaç duyarak değil, duymayarak her zaman başa çıkabildi.

Ancak Fas'ın bu yeni işçi sınıfı ve yeni siyasal tarihi burada bizi ilgilendirmiyor: bizi ilgilendiren kabile/hükümet ilişkilerdir.

Fransız Protektora döneminin ilginç yönlerinden birisi surların ardındaki eski kurtların, en son çoban köpekleri olmasıydı: merkezi iktidar hem yerli askerler hem Marakeş Paşası Glaoua gibi tiranlar kanalıyla, Berberileri düzeni sağlamakta kullandı. Bu geleneksel, surlu kentleri kontrol etmenin son derece iyi bir yöntemiydi: *ad hoc* (geçici olarak, Lat., y.h) toplanan kabile mensubu askerler surların dibinde konakla-

yabilirdi ve içerdeki ayaklanmalardan vazgeçilmediği sürece içeri alınabilirlerdi. Ancak bu yeni muhalefet, kendi gecekondu bölgesindeki, *bidonvilles* (gecekondu mahallesi. Fr.), yeni işçi sınıfı, için çözüm değildi. Bidonvilles'in surları yoktu, askerleri salıvermeden bir tehdit olarak kullanmanın yolu yoktu ve ne olursa olsun, içerde yağmalanacak çok şey de yoktu.

Bu dönemin ilginç diğer bir özelliği bir anlamda kabile mensuplarının soyutlanmasının devam etmesiydi. Fransız barışının hâkim olduğu ve kabile mensuplarının ovada iş arayabildikleri vb. doğrudur. Ancak köylerinde ve kamplarında kalanlar - yine de çoğunluk olanlar- için siyasal yaşam, yeni bir tarzda, eskisi gibi, belki de eskisinden de çok yerel ve sınırlanmış kaldı. Bunun birkaç nedeni vardı:

(1) Dahir berbére ve o kadar. Bu modern Fas tartışmasının en bayat konularından biridir: aslında bağlantılı diğer unsurlar kadar önemli değildir, ancak kötü ününden dolayı ilk sıraya alıyorum.

Bu dahir (ferman) 1930 yılında resmen duyuruldu ve Berberi kabilelerin Kadıların yürüttüğü Şeriat hukukuna ve merkezi hükümetin milli hukukuna karşı, eğer isterlerse, kabile gelenek hukukunu korumalarını garantiye aldı. Kabile hukuku kuşkusuz laik olmasından dolayı fıkıhtan farklıdır ve (yaygın olarak kabul edilen kabile düşüncesi klişesinin aksine) kabile geleneklerinden çıktığından ve oybirliğiyle değiştirilebilir olduğundan laik olarak kabul edilir ve savunulur. İçerik olarak fıkıhtan çeşitli noktalarda ayrılır, muhtemelen en ilginç olanları (a) ispat yöntemi, kabile hukuku kutsal yerlerde doğaüstü yaptırımlar ve ortak yemin kanıtını kabul eder ve tercih eder vb. ve (b) aile meseleleriyle, özellikle kadınların çoğunlukla bu katı baba soylu kabilelerde mirastan mahrum bırakılmasıyla ilgilidir, oysa Kur'an hukuku, kuramsal olarak, kız çocuklarına oğlan çocuklarının yarısı kadar miras payını

garanti eder. Ancak kabile hukukunun en önemli farkı onun içeriğinde ya da değişmiş-hukuki kuramında değil, uzman, eğitimli kadılar yerine dinle ilgisi olmayan yerel mahkemelere müracaat etmeleri gerçeğindedir (c).

Dahir Berbére ilan edilmesinin tarihsel önemi modern Fas milliyetçiliğini başlatması ve eski İslami düşünceyle modern milliyetçi düşünce arasındaki uçurumu kapatmasıydı. Dahir, eski kentlerdeki İslam'ın eğitimli bekçilerinin şiddetli protestolarına neden oldu ve bu protestolar Endonezya kadar uzak Müslüman topraklarda yankı buldu. Kepaze sapkın uygulamaların resmi taahhüdü olarak görüldü; Berberileri Hıristiyanlığa döndürmenin bir başlangıcı olarak da görüldü. Ve ayrıca dağlı kabileleri milli toplumdan yabancılaştıracak bir Böl ve Yönet önlemi olarak değerlendirildi. Modern Fas milliyetçi hareketlerinin tarihi *Dahir Berbére* karşıtı protestolarla başlar.

(2) Kabile bölgeleri artık askeri ya da sivil görevliler tarafından yönetiliyordu (bölgeye göre) ve uygulamada, her bölge diğerinden oldukça soyutlanmış bir siyasal yaşama sahipti. Bütün bölgelerin bir siyasal sistem içinde birleştiği doğrudur; ancak aralarındaki birleştirici bağlar yalnızca fiziksel düzeyde değil (kırsal alanlarda çok tuhaf olan arabalar, cipler ve telefonlar), ancak ilginç bir şeklide, insani düzeyde de moderndi. Bürokrasi ağıyla, Fransızlarla, Fransızca ile tanıştılar, modern bürokratik hiyerarşi ve prosedürle bağlantı kurdular. Bütün bunlar kabile mensubu insanlar için kuşkusuz bir muammaydı: onlara göre, yerel bölge görevlisi, ilkelerini ve iç mekaniklerini anlamadıkları ve nüfuz etmeyi umut edemedikleri bir gücün temsilcisiydi. Hiyerarşinin merkezideki birini yerel temsilcisiyle takıştırmak sözkonusu değildi: kabile mensubu merkezdeki böyle bir şahsiyeti nasıl bulacağını, ona nasıl yaklaşacağını ve onu nasıl etkileyeceğini bilemezdi. Bu nedenle her

yönetimsel bölge onun için, sorunlarının ve kavgalarının yerel olarak halledildiği, kendine mahsus mükemmel bir dünyaydı.

Bütün bunlarda fazla abartı yoktur. Bazı istisnai, gerçekten büyük kabile reisleri yerel düzeyden öte bir siyasal oyun oynayabilirdi. Winston Churchill'in dostu, Glaoua, Paris ve Kazablanka'daki şehir evlerinde oturduğu gibi, Marekeş sarayında ve Glaoua kabilesinin içinde, anayurdundaki şatoda da yaşayarak, siyasal açıdan olduğu gibi diğer anlamlarda, kozmopolit bir yaşam sürdü.[3] Zaman zaman ve özellikle Glaoua yönetiminde kırsal bölge liderleri ulusal düzeyde faal bir siyasal hareket oluşturabilirdi. Yine yerel kabile ileri gelenleri Fransız idaresinin ulusal politika üzerindeki baskısına direnmiş olabilirdi,[4] ancak bunlar istisnaydı.

Bu dönemdeki iktidar kuramı katmerli kuramdı: en üstte (nazari) iktidar Sultan ve Fransız genel valisi tarafından her düzeyde (kuşkusuz en alt düzey buna dahil edilmedi, köy sorumlularının Fransız bir refakatçisi yoktu) bir Fasli ve Fransız olacak şekilde paylaşıldı. Gerçekte ise değişik unsurlar etkili oldu. Herhangi bir yönetimsel bölgeyi ele alalım: başında, bir Fransız subay ve bir kabile kaidi vardır, bu insanlar geleneksel olarak sürekli bir şefleri olmayan ancak onları yıllık olarak seçen (ve onların arasından seçilen) kabilelere bile empoze edildi. İki adam, subay ve kaid karşı karşıyaydı: ancak konumları çok farklıydı.

---

[3] Metreslerinden biri Fas'ta büyük bir gayrı menkulle yeterince ödüllendirilen itibarlı bir Fransız aktrisiydi. Kadın Fransa'da tiyatroyla ilgili yönetimsel bir görevdeki gerileme yıllarında, bölge subaylarından birini, bir subayı Fas'taki gayrı menkulüyle ilgilenmesi için görevlendirdi. Onun olayında, İslam Hukuku değilse, kadınlara karşı nezaket sanki kadına mirası garantiye almıştı.

[4] Karanlığın Ayt Atta'sının Şefi (yani Atlas'ın kuzey eteklerinin) 1950'lerin başında öyle yaptı ve sonuçta güneye sürgüne gönderildi.

Subay birçok uzmanlaşmış teknik unsurla desteklenen ve gerçek moral ve fiziksel iletişim araçlarına ve bir disipline sahip genel valiye uzanan hiyerarşinin en alt ucundaydı. Öte yandan kaid köy ya da klan başından kendine kadar uzanan mükemmel derecede iletişim kurabildiği bir yerel hiyerarşinin tepesindeydi. Öte yandan adamlardan biri, kaid, sanki dünyasının tavanında, diğeri subay, dünyasının tabanındaydı. Yine de aynı sayıda insanı ve aynı alanı denetleyerek, aynı düzeydeydiler ve hatta kabaca benzer güçteydiler. Bunun sonucu şuydu: kabile mensupları için siyasal yaşam, yerel grupların, gruplaşmaların, neseplerin, ailelerin yerel iktidar için çekişmesiydi ve oyun sonuna kadar bölge içinde oynandı: bu kuşkusuz önemliydi ve idarenin desteğini almak için elzemdi, ancak bu aslında idarenin yerel bölgesel bir temsiliydi. Bırakın ulusal başkenti bir taşra kenti için bile fazla bir işaret -ve de araç- yoktu. Her yönetimsel bölge -yolların haydutlardan temizlenmesine ve kabile sınırlarından güvenlikle geçilebilmesine karşın- siyasal olarak neredeyse tamamen bağımsız adalardı.[5]

(IIA)'dan (IIB)'ye geçiş. Bağımsızlık iç durum, kentsel 'terörizm' vb. dahil, birtakım unsurların sonucu olarak ve kırsal ayaklanmaların sonuna doğru 1955-6 kışı sırasında geldi. Bizi yalnızca kırsal ayaklanmalar ilgilendiriyor.

Her şeyden önce, Fransızlar için kırsal sorunların sona doğru, olayların yönü netleştiğinde ve kazanma olasılığının belirginleşmeye başladığı zaman ortaya çıkması ilginçtir. Kabile mensuplarının temel olarak Fransız yanlısı oldukları söylemiyorum: ancak oldukça maharetli ve iyi örgütlenmiş nouveau régimein, sağlam kadrolu modern bir idarenin,

[5] Kırsal kutsal neseplerin öneminin azalmasındaki unsurlardan birisi kesinlikle şuydu: kabileler arasındaki sınırlar üzerindeki yerleşimleri kabileler arası ticaret ve dolaşım kolaylığı sağlama işlevini yitirdi.

kabile örgütlenmesinin iyi muhafaza edildiği yerlerde kabile gruplarını kontrol etmekte fazla güçlük çekmediğini düşünüyorum Bu kırsal toplum yapıları, bir tür yapı iskelesi gibidir, anlaşılması kolaydır: meçhul, özelliği olmayan, kontrol edilemez büyük kitleler değillerdir. İç yerel bölünmelerden yararlanacak ve bazılarına diğerleri üzerinde kontrol kurmasına yeterli olanak sağlayacak 'bir yetkiliye bağlı idare' sisteminin kurulması zor değildir. Kaidlerin yetkisi desteklendi ve gerektiğinde icat edildi ya da yaratıldı.

Kırsal sorunlar aşırılarını şimdi göreceğimiz biçimlerde ortaya çıktı: (a) İspanya topraklarını temel alan tamamen planlı, 'modern' operasyonlar; bunlar kabile mantığıyla değil, daha çok 'siyasal bilinçli unsurlarla' yapıldı; (b) 20 Ağustos 1950'deki Smala kabilesininki gibi, tamamen plansız, Oued Zem katliamına (ve birçok misilleme katliama) uzanan gerçekten kabile kökenli ve aşırıcı şiddet kullanılan çılgınca isyanlar. Diğer ayaklanmalar bu iki uç arasındaydı: örneğin hâlâ yerel akraba birimleri içinde hareket eden insanlara liderlik eden, ancak yer altı çalışan bir partiden talimat alan, 'siyasal olarak bilinçli' bir çekirdek kadro tarafından yönlendirilebilirlerdi.

Örgütsüz olan bu isyancı gruplar Fransızlar durumu kabul edip savaşı bitirdikten sonra bile varlıklarını artarak sürdürdüler. Bu grupların sayısı gerçekten çoğaldı ve çoğu o zamana kadar yerel olarak örgütlendi ve eğitildi. Bunlar 'Kurtuluş Ordusu' birimleri olarak tanındı.

Mevcut tartışmaya ilişkin önemli bir gerçek şudur. 1955 sonbaharında milliyetçi liderlerle Fransızlar arasındaki görüşmeler sırasında ve gerçekten daha önce, Fransız tarafındaki önemli bir tartışma -samimi ya da değil- muhalif görüşmecilerin ya da sözde görüşmecilerin konumunu sorgulamak ve onların yurttaşlarını temsil edecek nitelikte olduklarından şüphe duymaktı. Dar görüşlü Fransız Sağının sık ileri

sürdüğü bir argüman daima, geçerli temsilcilerin olmadığı, 'tahrikçilerin' halinden memnun ya da yanlış yönlendirilmiş vatandaşlar adına konuşma yetkilerinin olmadığı, *interlocuterus valables* (geçerli muhataplar Fr.)olmadıklarıydı.

Milliyetçi liderlerin yanıtı şuydu: Biz yurttaşlarımız adına konuştuğumuzu, -şu ya da bu Fransız siyasal rakip ya da Fransız yardakçısı değil- kabul edilen liderler olduğumuzu, emrimizle çarpışmalara ara verilmesini sağlayarak kanıtlarız. Belirtildiği gibi, taşra büyüyen silahlı ya da militan gruplarla dolu olduğundan, bazıları çarpışmalara katıldı. Bir kısmı kesinlikle onların üzerinde otorite iddiasında bulunan milliyetçi liderler tarafından örgütlenmişti:diğerleri her türlü biçimde biraz kendiliğinden ortaya çıkmıştı. Kimin emrini dinleyecekleri konusu kuşkuluydu. Sonunda bu gruplar yasaklandı ya da yeni Kraliyet Ordusuna alındı: ancak yalnızca sonunda ve yıllarca süren faaliyetlerinden sonra.

Buradaki çok önemli nokta şudur: kimin otoritesinin gerçekten geçerli olduğunu kimsenin bilmediği bir durum vardı. Şu adama ya da bu partiye vekâlet veren bir seçim olmamıştı ve eğer olsaydı bu çok uygun olmayacaktı. Bir adamın başkentteki yegâne liderlik ya da otorite iddiası gösterisi -ya da aslında aksini kanıtlaması- sesinin oldukça korkulur örgütlü taşralı bir grup tarafından dikkate alınmasıydı. Çok kabaca, başkentteki bir partinin ya da adamın sesinin ağırlığı, taşrada silahlarını onun emriyle bırakmaya hazır insanların sayısıyla anlam kazanıyordu. Fransızlara rağmen interlocuteurs valables'ın kendi hüviyetlerini kanıtlamaları, bağımsızlık sonrasındaki yıllarda nüfuz gösterisi için bir model tesis etti.

Bağımsızlık (IIIB). Bağımsız modern Fas 1956 baharında gerçekleşti. Nazari olarak bu Fransız-himayesi-öncesi, 1912 öncesi devletin bir restorasyonuydu. Kuramsal olarak bütün yetki şimdi de, anlamlı bir

biçimde, teokratik imparatorluktan milli devlete doğru imaj değişikliğine göndermede bulunarak, kendisine kral ('malik')denilmesini kararlaştıran Sultana[6] bırakıldı. Kurama ilişkin bu kadarı yeterli. Gerçekler 1912'den itibaren değişmişti. Eski kentlerin yanı sıra yeni kentler ve yeni kentlerin yanı sıra muazzam gecekondu bölgeleri, modern bir yönetimsel mekanizma ve ekonomik altyapı, küçük bir modern elit vardı. Ayrıca belirtildiği gibi, artık muhalif kabilelerin gölgesi yoktu.

Kabilelerin siyasal durumunu şu unsurlar belirledi: Dahir Berbére'nin feshedilmesi; 'feodal sınıfın' kaldırılması, 'kırsal mahalli idarelerin' kurulması; Güçler Ayrımı; siyasal partilerin doğuşu. Bunların her biri sırayla ele alınmalıdır.

Dahir Berbére'nin feshedilmesi. Kabile örf ve âdet hukuku ve mahkemeleri artık kaldırılmıştı ve yerini ulusal hukuku uygulayan atanmış, yerel olmayan yargıçlar almıştı. Hukukun mevcut içeriğine bakıldığında bu sanıldığı kadar farklılık yaratmadı. Örneğin kolektif kabile toprakları (otlaklar, ormanlar) Adalet Bakanlığının değil İçişleri Bakanlığının görev alanındaydı ve onun temsilcileri anlaşmazlıklar konusunda kabile yerel kriterlerine göre karar veya hüküm vermekte özgürdüler. Yargıçlar ayrıca rolleri Fransız yönetimindeki Gelenek Hukuku mahkemeleri üyelerinden hiç de farklı olmayan 'yardımcılarla' desteklendi.

---

[6] Bunun geleneksel olarak gerçekliğini reddeden rakip Sol kuram vardır. Bunun yerine 1912 öncesi Fas geleneğinin oy birliğine dayandığını iddia eder. Bu tezin kanıtı olarak kesinlikle muhalefetin, *siba*, varlığı, bölge ve kabilelerin boyun eğmemesi ve kabul edilmiş ritüel eylemleri ise benimsemeleri ileri sürülür. Bu tez geçmiş Fas devletinin mutlakıyetçi yorumunun Sultanın tahtını 'hamileri' lehine terk etmesine bahane bulmak için tasarlanmış bir Fransız icadı olduğunu söyler. Bkz. M. Lahbabi, *Le Gouvernement marocain à l'aube du XXème siècle*, Rabat, 1958 ve Ernest Gellner, "The Struggle for Morocco's Past," *The Middle East Journal*, Winter, 1961.

Ancak bu -uzun süredir var olan, düzenli ve yerel faaliyetlerin büyük bölümünü ucuz ve eğlenceli davalara aktaran- geleneksel mahkemelerin ve oturumlarının sona ermesi demekti ve bu sona erme farkına varmadan 'geleneğin' dolaylı yönetimin buzdolabına kaldırılmasından çok gerçek, Fransız öncesi geleneksel duruma yakın, daha büyük bir iç hakemlik müessesini teşvik etti.

Kabile ayrımcılığı kaldırılırken yerel demokrasi biçimleri olarak ve gelişmeye yardım amacıyla yeni 'mahalli idareler' kuruluyordu. Aslında, yine de bunlar uzun zaman alıyordu ve 1960 yılında kuruldukları ve onlar için seçimler yapıldığı zaman, sayıları çok fazla değildi. Güçleri ve kaynakları son derece sınırlıydı. Yine de -özellikle Sol iktidara gelirse- önemli kurumlar olabilirler; ancak şimdilik fazla önemli değiller.

Kabile kaidleri sınıfı kaldırıldı. Kaid ismi yerel olmayan, şimdi bölge Fransız subayının yerine geçen bürokrata dönüştü. Yerel düzeydeki tek görev köy düzeyindeki ya da olsa olsa büyük örgütlenmeye dönüşmemiş klan gruplaşmalarının başındaki muhtarlıklardı. Bunun son derece önemli bir sonucu vardı: yerel olarak çaba göstermek isteyen hırslı insanlar ya da yerel uğraşları veya resmi eğitim eksikliği yerel faaliyetleri dışındaki faaliyetlere engel olanlar için, resmi devlet hiyerarşisinde bir kapı yoktu. Evet, köy muhtarlıkları vardı - ama güç, itibar ve gelirleri önemsizdi.

Bağımsızlığın özü, Fransızların yerini Faslıların almasıyla, yönetimsel çarkın devamlılığıydı. Ancak: belirtildiği gibi, eski düalizm bitmişti. Bir bölgenin artık yerel grupları temsil eden kabile kökenli liderinin karşısında merkezi gücü temsil eden bir görevlisi yoktu: yerel olmayan profesyonellerden atanan görevlileri ve yerel, profesyonel olmayan yarım zaman görev yapan muhtarları kapsayan yalnızca bir yönetimsel hiyerarşi vardı.

Ancak merkezi/yerel ikilik kaybolduğundan başka bir biçim ortaya çıktı. Bağımsızlık sonrası Fas'ın büyük sloganlarından birisi ileriye bakan ulusları betimleyen İyi Bir şey, 'Güçler Ayrımı' idi. Fas'ta bu mükemmel on sekizinci yüzyıl düşüncesine böylesine sıkı sarılınmasının çeşitli nedenleri vardır: evvela Fransızların yetkileri gasp etmesine, Fas basının dediği gibi, 'güçlerin karışıklığı'na muhalefet olması; kraliyet gücüne karşı geleceğe dönük bir itici güç olarak solun ve parti iktidarına karşı da monarşinin bağrına bastığı bir slogan olması; anayasal, ilerici, demokratik bir devletten beklenen bazı reformların erken uygulanmasındaki başarısızlığın ilgiyi başka tarafa çekmesi. Güçler ayrılığının birkaç anlamı vardı ve bazılarının tezahürleri tuhaftı.[7]

Ancak kırsal kabile bölgelerinde her şeyden önce gelen anlamı şu olmuştu: önceden, bölge görevlisi, kabile lideriyle yüz yüze gelirken, yönetimsel ileri karakolun tartışmasız ve tam patronuydu ve her türlü önemli faaliyetin kaynağı oydu. İdari ileri karakolun kabile topraklarında, merkezi iktidar ve çağcıllığı destekleyen, yabancılara mahsus dikkat çeken ve önemli bir yer olduğu söylenmelidir. Oysa şimdi onun taşıdığı yetki ikiye bölündü: idareci ve yeni yargıç farklıydı ve her birinin sorumlu olduğu kendi Bakanı vardı. Her biri en azından başkentte olup bitenleri anlamak ölçüsünde modern olma eğilimindeydi. Zıtlaşma merkeze başvurabilen insanla bunu yapamayan (ancak tersine gücünü yerel anlayışa ve taraftara dayamış) insan arasında değil, ikisi de yerel olmayan ve ikisi de merkeze başvurabilen iki insan arasındaydı. Çekişme olduğunda bu iki merkez kökenli görevli biraz komik ve anlamsız biçimde, aynı ve son derece güvenilmez telefon hattına, aynı telefon operatörüne vb. bağlıydılar ve bu nedenle sır saklamalarında bazı güç-

[7] Örneğin polis İç İşleri bakanlığının değil doğrudan monarşinin kontrolünde kaldı.

lüklerin ortaya çıkması kaçınılmazdı.[8]

Yeni yönetimin personeli şu insanlardan oluşuyordu: (a) Fransızlara göre ikinci derecede konumları işgal etmiş olan memurlar, tercümanlar vb. (b) Fransızlara karşı Direnişte öne çıkmış insanlar ve (c) geleneksel, Arap-kentli anlamda okuryazarlar. Bu sınıfların en önemlisi önceki yönetimsel bilgi ve deneyimlerini devam ettirecek olan ilk sınıftı.

Siyasal partiler. Bağımsızlıktan hemen sonra bütün ülkede birimler oluşturarak geniş çapta örgütlendiler. Bağımsızlık sonrası coşku dalgasıyla katılımlar muazzamdı ve partilerin iddia ettikleri üye sayılarının toplamının, toplam ülke nüfusundan fazla olduğu ortaya çıkmıştı. Ancak sonra bile birimler, örgüt ve üye kayıtları devam etti. Bu çok önemli bir gerçektir. Partiler taşra ve büyük kentlere uzanan bir örgüt, bir hiyerarşi, bir bilgi kanalı sağladılar. Kırsal bölge halkı şimdi ulusal topluma dahil olmuştu ve yerel siyasetler Fransız idaresindeki gibi yerel olarak sınırlanmadı.

Bu nedenle başkente uzanan bir kanala, sarayda bir dosta sahip olmak önemliydi. Üstelik hırslı yerel idareci için siyasal partilerden başka kapı yoktu: resmi hiyerarşi artık tek hatlıydı ya da en azından yerel/merkezi ilkesiyle bölünmemişti ve hiyerarşi içindeki bütün görevler

---

[8] Üç dilin konuşulduğu durumda mesele kuşkusuz daha karmaşıktı. İdare işte Fransızcaya devam etti. Bazı idareciler Arap bazıları Berberiydi. Bazıları Arapça, bazıları Fransızca bazıları her iki dilde okuryazarken bazıları ikisinde de okuryazar değildi. Bu nedenle çoğunun ya iki dilden birinde (Berberi dili yazılmıyor) yazılı belgeleri okurken ya da yörelerle iletişimde tercümanlara gereksinimi vardı. Örneğin ' Gizli' damgalı bir belge okuryazar olmayan bir idareciye gidecekti. (Aklımdaki adamın başka türlü meziyetleri olduğunu ve makamının Fransız yönetiminin son aylarında çok cüretkâr bir isyanı maharetle örgütlemesinden dolayı ödül olarak verildiğini eklemeliyim.) Belge okunacağı zaman kuşkusuz astlarından birinin insafına kalacaktı: bu astlar siyasal olarak ona muhalif olabilirlerdi.

çekici düzeydeydi, yani en alt görevin üstündeki bütün görevler tam zamanlı çalışan yerel olmayan görevliler tarafından işgal edilmişti. Bu unsurlar yerel bölge insanının partilerde aktif olmalarına yönelik teşvik edici nedenleri açıklar ve bu nedenler taşranın derinliklerine uzanan bu kanalları ve bağlantıyı örgütleme arzusunda ve telaşında olan 'saraydaki insanlar' yani ulusal politikayla uğraşanlar için de eşit derecede teşvik edici nedenlerdi. Bu yalnızca çok fazla duyurulan seçimlerin gerçekten bir günde yapılabilmesinin her zaman mümkün olmasından kaynaklanmıyordu: ancak önceden açıklandığı gibi, merkezdeki nüfuz bir insanın iddia ettiği ya da devreye soktuğu kırsal desteğin kısmen bir göstergesi olmasından da kaynaklanıyordu. Bu genellikle ellerin gösterilmediği ve oyuncuların kendilerinin de tuttukları kartlardan, konumlarından emin olmadığı, bir poker oyunuydu. Yerel bölgedeki insanların söylediklerinin fazla önemi yoktu: Çok fazla şey açıklayabilirlerdi (özellikle Krala değişmez sevgi) ya da ihtiyaten sessiz kalabilirlerdi[9], önemli olan bir bunalımda kime itaat edecekleriydi ve bu ilerde anlaşılabilirdi.[10]

Partilerin tarihini izleyeceğimiz yer burası değil. 1950'lerin sonun-

---

9 Yerel bölgelerdekiler büyük partideki ikiye bölünmenin onları bir yönde açıkça sadakat belirtmek zorunda bırakmasına kesinlikle sinirlendiler ve bundan açıkça kaçındılar. Hem geleneksel kabile örgütlenmesinin hem de mevcut Fas devletinin siyasal yapısı nihai sonuçtan önceki nahoş ve istenmeyen bütün vaatleri ileriyi kapsayan bir hale dönüştürür. Örneğin kabile seçimleri, ne kadar şiddetli kavgalar ya da görüşmeler olursa olsun oy birliğiyle sonuçlanır. Sonunda galibe oy vermenin ince nezaketi meselesidir.

10 Çöle giden bir adamla ilgili bir Arap hikâyesi vardır. Kibritler de dahil teçhizatını dikkatle kontrol eder. Kibritlerin işe yarar olup olmadıklarını anlamak için hepsini tek tek yakar... Benzer olarak, kırsal kesimdeki taraftarlarına güvenenler onların hepsinin ilerde gerçekten ne yapacaklarını test edemez.

dan itibaren üç önemli parti doğduğunu ve ülke çapında örgütlenip yayıldığını söylemek yeterlidir. Sağ, Sol ve sözde Berberi-Ayrılıkçı partisi.

Malzeme şimdi bir arada resmedilmeli ve arka planının karşısına konulmalıdır. Fas diğer öbür unsurların arasında, şimdi halkın çoğunun topluma köklü değişiklerin gelmekte olduğunu bildiği ve mevcut toplumsal çevrenin -ekonomik, siyasal, toplumsal- son derece tuhaf ve geçici olduğu bir geçiş dönemi ülkesidir. Bu nedenle siyasal mücadelede büyük çıkarlar sözkonusudur: önemsiz avantajlar ya da istikrarlı bir yapıda üst görevler açısından değil, tersine temel değişimlerin yönünü kontrol etmek açısından böyledir: ve kazanan her şeyi alır. Mücadele bitmemiştir: şimdiki durumda partiler en iyi pozisyonlarını alarak uygun anı bekliyorlar.

Bu arada, nüfuz bir taraftar meselesidir ve yalnızca size oy verecek değil, bir bunalımda ya da bunalım doğduğu zaman sizin peşinize takılacak taraftarlar meselesidir. (Yerel seçimlerin dışında hiçbir durumda seçim olmamıştır.) Kırsal kesimin ulusun siyasal yaşamına dahil olması aslında, birtakım himaye ve destek sisteminin, sinir uçlarının köylere ulaştığı birtakım merkezi sinir sisteminin tomurcuklanmasıdır. Bu sistemler resmi hiyerarşiye rakiptir -özellikle İçişleri ve Adalet bakanlıklarına- ve aslında onlarla kesişir ve sarmalanır: bir memurun siyasal sadakati, ne olursa olsun, nihayetinde onun resmi amirine sadakatinden daha önemlidir. Bu karmaşık bağlantı kuşkusuz güç akımında kısa devrelere neden olur.

Bununla birlikte himaye ve destek sistemleri zorunlu olarak kısmen örtülü ve ayrıca deyim yerindeyse son derece gevşek bağlantılıdır. Yerel rekabetlerle bağlantılı olarak yerel konumlara demir atarlar. Yerel Montagne'ler X partisine katılır ve Capulet'ler Y'nin şube kâtipleri olurlar. Ancak Montagneleri ve Capuletleri bölen yerel meseleler son

derecede özerktir ve ulusal düzeydeki meselelerle bağlantılandırılmaları gerekmez: olması muhtemel işlerden birisi, geçmişte Fas'ta alışılmış yerel çekişmeler gibi, şiddetin patlak vermesidir ve bunun siyasal şiddete dönüşmesidir. Ancak olanlar yalnızca bu değildir. Yerel kırsal baskı-örgütleri, eğer merkezdeki patronlarına yararlı olacaklarsa, yetersiz bir zaman içinde açık bir eyleme geçmeye son derecede hazırlıklı durmalıdırlar. Onların deyim yerindeyse, ateşleyici fitilleri takılı ve emniyet mandalları açıktır. Zaman zaman infilak ederler: bu gerçekten ulusal meselelerle ilgisi olmayan yerel bir tartışma nedeniyle olabilir; ya da yine, zamanı gelindiğinde nasıl netice vereceğini görme arzusundaki bir patron bu sefer bir kibrit çakabilir ya da muhaliflere ne kadar iyi kibritlere sahip olduğunu göstermek isteyebilir.

Kırsal bölgedeki bu siyasal olarak patlayıcı malzemelerden bazıları bu yollardan biriyle fitillendiği zaman, eğer ulusal bir yangına ya da güç denemesine neden olmazsa -ki şimdiye kadar olmadı- çabucak söndürülür. Patron başkentte oturmaya devam eder ve hatta şimdilik açıkça salık veremediği kabile ayaklanmasının bastırılmasında da yer almak zorunda kalabilir; ancak ayaklanma liderleri hapsedildiği zaman, onun görevi bu liderlerin işledikleri suçların bütün sonuçlarıyla karşılaşmamalarını da sağlamak olacaktır. Ve merkezdeki gruplaşmalar karmaşıklaşıp çoğaldığında böyle yaparak bazı grupları kışkırtarak cezalarını çekmelerine neden olabileceklerin genellikle lehine olmaz.

Bütün bunların, çabuk dağılmaları ve bağımsızlıktan itibaren şiddetli -nispeten- olmayan sonlarıyla, kırsal ayaklanmaların tuhaf örüntülerini açıkladığını düşünüyorum. Ulusal siyasal çatışma gerçekleşmedi ve gerçekleşene kadar, kırsal kesimin bu küçük, kostümlü provaları, himaye ve destek unsurlarının antrenmanı sınırlı geçiyor: bir parlama, sonra herkes tepkileri görmek için etrafa bakar, tutulan konumlar sat-

rançtaki gibi analiz edilir ve zayıf taraf medeni bir biçimde geri çekilir -şimdilik. Bu nedenle bu ayaklanmaları kabile bağımsızlığı için atalara özgü tersine değişiklik eylemleri olarak görmek tamamen yanlıştır: onlar ulusal bir oyunda yer alarak son derece ters durumdadırlar. Eski muhalefet topraklarıyla 'kurtuluş ordusunun' vb. faal olduğu alanlar arasında kuşkusuz tarihsel bir bağlantı vardır; ancak olay tamamen farklıdır.[11]

[11] Tanımladığım çelişki örneğin Cezayir'i inceleyenlerin tanımladığı kabile ve yeni ulusal isyanlar arasındaki çelişkiyle aynı değildir. Bu farklı bir çelişkidir ve Cezayir'in en önemli çelişkilerinden biridir. Ancak biz burada ikisi de 'ulusal' olmayan,eski kabile muhalefeti ile yeni ayaklanmalar arasındaki farkı göstermek üzere karşılaştırma yapıyoruz - yeni ayaklanmalar bölgesel bağımsızlık tesis etme girişimleri değildir, yeni ulusal politikalara bir girişitir.

10

Ermişler ve Torunları

Sidi Lachen Lyussi önemli bir on yedinci yüzyıl Fas ermişiydi. 1631'de yukarı Mulaya Vadisi'ndeki Berberi kabilelerden birinde dünyaya geldi. Benzeri diğer evliyalar gibi kabileler arasında hatta kabile dünyasıyla merkezi güç arasında arabulucuydu ya da öyle olduğu zannediliyordu. 1642 (daha doğrusu, buna denk düşen Hicri takvim yılında) tarihli kabileler arası bir anlaşma onu Gölge Halkı'nın, yani Atlas'ın eteklerindeki çeşitli kabilelerin arasındaki anlaşmazlıkların uzlaştırıcısı ve garantörü olarak gösteriyor. Bu onun, bir ermiş için bile çok erken bir yaş olan on bir yaşında, kabileler arası Kissinger gibi davrandığını gösteriyor. Bir Fransız eleştirmen, Jacques Berque, *Al-Yousi*'sinde[1] zarifçe şu notu düşüyor, cet acte, daté de 1642... semble prématuré...(bu eylem için 1642 tarihi oldukça erken bir dönem gibi görünüyor, Fr., y.h.). İnsanlar anlaşmalarına tarih atarken gerçekten biraz daha dikkatli olmalılar.

On yedinci yüzyıl geleneksel Fas standartlarına göre bile anormal çalkantılı ve anarşik bir dönemdi. Genellikle dinsel meşruiyet iddiasındaki rakip otoriteler birbirleriyle ve diğer kabilelerle kavgaya tutuştular. Şimdiki gibi, dinsel-siyasal iki önemli konu vardı ve ermişimiz ikisine de katkıda bulundu. Birisi devletin bekasıyla, hakları ve ödevleriyle, diğeri yaşayan evliyaların konumu, onların iltimas gücü

[1] Jacques Berque, Al-Yousi; problémes de la culture marocaine au XVIIème siècle, Paris, 1958.

ve mistik ya da popüler uygulamalarda aldıkları yerle ilgilidir. Bu iki önemli konu birbiriyle bağlantılıdır. Hükümdarı yalnızca murabıtların en büyüğü olarak görmek mümkündür ya da alternatif olarak, merkezi otoritenin, hem iktidarı tekelleştirme gereksinimi hem de ortodoksinin bekçisi olarak, kırsal keramet sahiplerinden en az çekinen kişi olmaya zorlandığı düşünülebilir.

El Yussi her iki konuda da dikkatli bir ılımlı olarak görülmektedir. Yaşamının ikinci yarısında mevcut Fas hanedanı ileri gelenlerinin yatıştırdığı anarşiyi gördü. Düzenin ünlü ve merhametsiz yenileyicisi Mulay İsmail'e iki sitem dolu mektup gönderme cüretinde bulundu. Jajques Berque'nün işaret ettiği gibi, görevleri başaramayan bir yöneticiye isyana ilişkin üstü kapalı imalarında El Yussi'nin öğütleri XIV. Louis'e göndermelerde bulunan çağdaşı Bossuet'nin öğütlerinden çok daha ileriydi. Ancak sonra, ileri yaşlarında, El Yussi ihtiyatlı davranarak saraya gitmesi yönündeki davetleri kabul etmedi ve Berberiler arasında kaldı ya da söylenceye göre öyle yaptı. Paul Rabinow *Symbolic Domination*[2]da tuhaf bir şekilde 'Sidi Lachen'in saraya gitme teklifini reddedecek kadar cesur olduğunu' iddia eder; oysa böyle bir daveti kabul etmek çok daha tehlikeli ve cesurca olacaktı. Halkın insanları ermiş mertebesine yükseltmesindeki ironiyi de unutmayan Profesör Berque'den Sidi'nin 11 Eylül 1681'de öldüğünü öğreniyoruz:

> Türbenin etrafında mucizeler artar. Tamamen Kuzey Afrika tarzında, sahte mistiklerin belası, ortodoksinin hararetli savunucusu, kendisi de bir kırsal kesim ermişine döner. Bu onu şaşırtmaz mı?[3]

El Yussi on yedinci yüzyılda ne kadar ünlü olursa olsun, yirminci

---

[2] Paul Rabinow, *Symbolic Domination. Cultural Form and Historical Change in Morocco*, Chicago, 1975.

[3] Berque, *Al-Yousi*.

yüzyılda uluslararası bir kabul göremedi. Batı bilim dünyasının şimdiye kadar onunla ilgili üç ayrı çalışması vardır ve bu ilginin niteliği niceliğinin oldukça üzerindedir. Collège de France'de profesör olan Fransız bilim adamı Berque önemli bir İslam araştırmacısıdır ve Clifford Geertz, yalnızca kuşağının Amerikalı antropologları arasında benzer bir konumu işgal etmekle kalmaz, Princeton Institute of Advanced Studies'deki toplum bilimlerinin de köprübaşını tutar. *Islam Observed* [4] adlı eseri, Müslüman dünyasının iki coğrafi kutbunun, Fas ve Endonezya'nın, karşılaştırmalı bir incelemesiydi ve Profesör Berque'nün kitabından geniş biçimde yararlanarak El Yussi'yi Fas kültürünün paradigması gibi gördü. Bu nedenle yukarı Muluya vadisinin kederli yüksek savanasının Berberi türedisi, uluslararası düzeyde tanınmamaktan dolayı şikâyette bulunamaz.

Profesör Berque ve Profesör Geertz, pek çok barakayla -igguramen gibi, diğerlerinin hayranlık ve gıptası açısından, yeterince karizmaylakendi kültürlerinde gerçek igurramen'dirler. Öte yandan Dr. Rabinow genç bir Amerikalı antropologdur ve bu nedenle çıraktır ve çalışması onu ruhani nesebiyle bağlantılandırmadan gerektiği gibi değerlendirilemez. Belirtildiği gibi, dehşetli bir çalışmadır. Profesör Berque ve Profesör Geertz, ikisi de, hem kavramsal hem gerçek anlamda şairdirler. İkisi de bir biçimde yorum aşırılıklarına izin veren, muazzam ve ayrıntılı etnografik araştırmalar yapmışlardır. Ancak sonuçta bu, onları taklit edilecek tehlikeli modeller haline getirmiştir.

Dr. Rabinow bu iki selefinin çalışmalarını türetmez. Kitabının özünde köy toplumunun etnografik incelemesi yer alır, iddialarının büyük bölümü on yedinci yüzyıl ermişine dayanır. İki selefi de bunu yapmamıştır. Profesör Berque'nün kitabı siyasal, toplumsal ve entelektüel ta-

[4] Clifford Geertz, *Islam Observed*, New Haven, Conn., 1968.

rih ve yorum üzerine bir belgesel olurken -Berque de profesör Geertz gibi alan çalışmasını başka yerde yapmıştı- Profesör Geertz'inki bir karşılaştırmalı kültürel antropoloji makalesiydi. Dr. Rabinow'un kitabının etnografyayla ilgili bölümü yeni ve değerlidir ve Fas toplumsal yaşamının belgelenmesine gerçek ve yararlı katkılarda bulunur. Örneğin 1967'de köydeki evliya karşıtı kampanyayı öğrenmek müthiş bir şeydir. İslam'da eşitlikçi, kitaba dayalı tektanrıcılıkla, daha mistik, vecdi ermiş kültü arasında uzun bir süredir sallanan sarkaç, Kuzey Afrika'da son zamanlarda insanın, yerinden tamamen çıkıp çıkmayacağını merak edeceği biçimde sallanma eğilimindedir. Ermişlere ve torunlarına azalan hürmet ve siyasal merkezileşme arasındaki çok önemli bağlantı Dr. Rabinow'un dikkatini çekiyor: 'mahkemelerin güçlendirilip desteklenmesi (Fransızlar) aracılık işlevinin (evliyanın) altını oydu...' Bağımsızlık sonrası devlet koloni dönemindekinden bile daha merkeziydi. Ancak Dr. Rabinow'un yalnızca 'İslami Reform'un sorunlarına' zoraki değinerek, 'pan Mağrip' ve 'pan İslamcı' reformu tartışmaması, kültürü böylesine ciddiye alan birisi için tuhaf bir durumdur. İnsan, zıtlaşmanın ya yerel bir şeyden ya da kültür denilen gizemli varlıktan kaynaklandığı izlenimine kapılabilir. Qui est donc cette dame?*

Kitabın etnografya ile ilgili olmayan bölümü ikna edici olmaktan uzaktır. Örneğin 'ermişin sultandan meşru konumunu (Peygamber'in torunu) kanıtlayan bir ferman... talep etmesini ve almasını' bir gerçek olarak ileri sürer. Ancak iki paragraf sonra buna ilişkin kanıtın yerel bir söylence olduğu ortaya çıkar. Kuşkusuz şimdi ermişin sultan üzerinde manevi zaferini anlatan yerel söylenceler son derece önemlidir - bu söylenceler, aslında kralı kutsiyet yarışmasında alt ettiğinden, yerel ermişimizin en nitelikli evliya olduğunu söyler! Bizim takım iyidir, bir kere Leeds'e gol atmıştır - söylence, sultanı tartışılmaz ölçüt olarak

kullanarak onun otoritesini onayladığının farkında değildir. Bu da kuşkusuz son derece önemlidir. Ancak ortaya çıkan, tarihsel bir belgenin yansımalarından tamamen farklıdır, sultan imzalar, ermiş onaylanır. Böyle bir belgenin kanıtından haberim yok ve Dr. Rabinow da bir şey sunmuyor; yalnızca aslında neredeyse taban tabana zıt olan sosyolojik önemini yerel öyküyle eşdeğerde görüyor. Bahse konu olan belgenin ve sözlü geleneğin görece tarihsel güvenirliliği değildir, güdüdür: Kimin kime ne amaçla ne söylediği son derece önemlidir. Yerel ağızlar kralın onların köy kuyusu ve türbesini onayladığını ve aslında ruhani açıdan buna mecbur olduğunu söylüyorsa, bu kralın böyle söylediği durumdan tamamen farklı, hangi tarafın samimiyetle konuştuğunun tamamen dışındadır.

Dr. Rabinow bu noktada *Islam Observed*'ün bir tekrarı olarak görünüyor.'(Sultan'ın) murabıtçılığa yanıtı onu resmileştirmeye çalışıyor ya da bir şekilde bunu deniyordu..' Belki de bu onun yanıtıydı ve kuşkusuz sultanlar 'şerif' torunu sertifikası çıkarıyordu. Ancak Lyussi bağlamında bize bütün sunulanlar, efsanenin sultanla sözde karşılaşmaya dayatılmasıyla, yerel kutsal nesebin farkına varmadan meşruiyetini ondan aldığını göstererek, onun otoritesine izin verdiğinin bir kanıtıdır. Bu kutsal nesebin hareket tarzına bolca ışık tutsa da sultanın politikasını aydınlatmaz.

Ya da İslam için son derece önemli olan, dinde ve liderlerin seçiminde başvurulan kalıtım ilkesine dönelim. Profesör Berque'nün kitabından alınan belgelerden öğrendiğimiz, Yussi'nin on yedinci yüzyılda kendi yaşamıyla ilgili konularla, Dr. Rabinow'un yeterince anlattığı 1967'deki köy-kuyusu savaşı arasında etkileyici benzerlikler vardır. Ancak Dr Rabinow daha da ileri gider: şecereye dayalı kuralın doğuşu ve başarılı bir biçimde kurumlaştırılması Sidi Lachen zamanında orta-

ya çıktı.' Kalıtım kuralının on yedinci yüzyıla kadar beklemek zorunda kalması fikri esrarengiz bir fikirdir. Bu da *Islam Observed*'ün bir tekrarı olarak görünüyor:

> (Kutsiyetin kaynağı) sorusuna, bazen ayrı bazen eşzamanlı olarak verilen iki önemli yanıt türü vardı: mucizevi olanlar ve şecereye dayalı olanlar... çoğu kez, on yedinci yüzyıldan sonra belki daha da sık olarak, iki ilkeye birlikte başvurulsa da, yine de ayrı ilkelerdi ve aralarındaki gerilimin, Fas kültürel tarihi dinamiğinin büyük bölümüne yansıdığı görülebilir.

On yedinci yüzyılın böyle bir sınır olup olmadığı, böyle bir gerilimin olup olmadığı, keramet ve soydan gelme arasında böyle bir zıtlaşmanın olup olmadığı ve onlardan birinin herhangi bir süre içinde tek başına geçerli olup olamadığı şimdi bana son derece kuşkulu görünmektedir. Yalnızca soydan gelme, ya aşırı lider üreterek bolluktan dolayı değer yitirmelerine neden olur (sık görüldüğü gibi) ya da ilk evlat olma hakkı veya kısıtlayıcı diğer nedenlerle (Fas'ta pek rastlanmaz) son derece katılaşır. Yalnızca büyü ise fazla liberaldir: pazara serbest girişi sağlayarak -karizma üzerinde sınırlayıcı uygulamalarda bulunabilecek bir lonca yoktur- ve bir *carrière ouverte aux talents marabuitiques* *(dervişane hikâyelerden çıkma bir kariyer, Fr., y.h.) bahşederek istikrarsızlığa yol açar ve akraba kökenli toplumun dokusuna aykırı düşer. En geçerli karışım büyü güçleriyle soya dayalılığın (soyluluğun sözlü gelenekten de gelse, yazılı berata da dayansa geçmişi kapsadığı zaman) mantıklı karışımıdır. Böyle bir karışım, hareket tarzındaki sınırların ve özgürlüğün toplumsal açıdan gereksenen oranlarını içerir.

Bu durumda gerçekten ortaya çıkabilecek değişiklik tamamen farklı bir değişikliktir: o zaman itibarlı soydan gelme tabiri muhtemelen peygamberle bağlantılı olarak kullanıldı. Böyle bir bağlantı iddiasında

bulunmayan ve kutsiyet taşıyan nesepler, örneğin, Güney Arabistan'da hâlâ bulunabilir. Tarihler bölgeden bölgeye değişse de, bu tarihleri bilsek de bilmesek de, özellikle itibarlı soy 'şerifi' tabirine dönme, tarihsel olaylarla tarihlenebilir. Ancak soy tabirinin bu değişimi önceki ayrı keramet ve soya dayalılık ilkelerinin birbirine karışma iddiasından çok daha başka bir şeydir, akla uymayan ve spekülatif bir fikirdir.

Bu arada, kutsiyet bahşedilen soy 'Şerifi' tabirinin siyasal ya da yapısal yansımaları muğlaktır. Bu yansımaların bir tür monarşinin kabulünü ima ettiği bir gerçektir: Biz şerif olduğumuz için hürmet görmeliyiz, der yerel kutsal nesep ve sultan da bir şeriftir. Aynı nedenden sultan da hürmete layıktır. Bütün şerifler şeriftir, ancak sultan daha şeriftir. Ancak aynı şekilde, gerektiğinde, başka biçimde söylenebilir: Biz de şerifiz. Bu yüzden, Yüce Hükümdarımız, senden daha kutsi bir kentliyi bizim üzerimizde saymaya kalkışma ya da en azından buna özenme. Ve yine aklıma gelmişken, kendi akrabanızı vergilendirmek sizin hatanız değil midir? Bu yüzden, şimdilik, tam özerklik ya da eşitlik iddiasını aniden kestikleri zaman bile, hükümdarla bu soy bağlarından elde edilen bazı maddi ve taktik avantajlar vardır.

Keramet ve soydan gelme arasındaki gerilimin mazeretleri bana şüpheli görünürken, bir yandan kutsiyet (soy artı keramet) ve diğer yanda manevi fazilet ve ruhani bilgi arasında, tarihte ve etnografyada daha iyi kanıtlanmış bir başka yarışmanın olduğu görünmektedir. (Bu manevi faziletler büyülü güçlerin ya da soy her ikisinin de bir nedeni olarak görüldüğünde kuşkusuz diğer gerilime yönelik olarak yanlış anlaşılabilir). Modern dünyanın, ermişleri azalmaya zorlama eğilimi de bir gerçektir ve onlar şimdi çeşitli sıfatlarını ayrı olarak ve birbirinin ardından dağıtıyorlar. Soyluluk ayak direrken, büyüye dayalı güçler ilk gidenler olmalıdır, (kültürel antropoloji ne derse desin, bölge görevli-

leri genellikle kendi bölgelerindeki büyü uygulamalarından son derece hoşnutsuzluk duymuşlardır). Ancak tam olarak devrede oldukları zaman farklı mıydılar?

Bu dolambaçlı sorunlarla ilgili gerçek ne olursa olsun, Dr. Rabinow'un onları ele alış tarzı ikna edici olamayacak ölçüde kültürmetafizik ağırlıklıdır. Buna mukabil toplumsal örgütlenmenin temel sorunlarını üstün körü geçer. Yalnızca *qabilah* vardır diyerek -bir Kuzey Afrika kabilesi nedir?- can alıcı sorusunu ıskalar. Bu ilke olarak yalnızca yerel anlamını kullanmaktaki eğlenceli bir ısrar mıdır? Kendi görüşünde, bize niçin kabileler olmadığına ilişkin bazı nedenler verdiğinden bu sorunun yanıtı 'Hayır'dır. Yerel tabirin bir 'topluluğun çeşitli kaynaklara sahip olabileceğini ve ... bir hane kadar küçük ya da bir ulus kadar büyük gruplaşmaları işaret edebileceğini' göstermesi bir kanıttır. Gerçekten. Terimler, her biri ayrı bir tesadüfle harekete geçen, üst üste gelmiş tamamen ayrı büyüklükteki herhangi bir grubun tam bir öbeğini işaret edebildiğinden, diğer antropologların titizlik göstermesine ve parçalı kabileler fikrini kabul etmesine yol açan neden, *quabilah* ya da *taqbil*tin kesinlikle bu' iç içe' geçme niteliğidir. Dr. Rabinow'un bu fikri reddetmesi için geçerli nedenleri varsa, kendine saklamaktadır. Ancak himayeci bir vecizeyle konuyu tümden reddetmekten çok, bunun, uygun olduğu görünen kendi materyaliyle ilgisini tartışmak daha iyi olurdu. İçtenlikle söylemek gerekirse, kitaptaki metafizik vecizeler budanmayı gerçekten hak ediyor.

Ya da, merkezi hükümetin kabile ihtilafıyla, *makhzen*in *siba*yla ilişkilerindeki kesinlikle çok önemli konuya dönelim. (Dr. Rabinow açıklanmayan nedenlerle sibanın onun toplumunda belirli bir başlangıcı varmış gibi de konuşuyor - tuhaf bir fikir.) Dr. Rabinow, Fransız kaynaklarında güya ele alınmış olarak gösterilen bu zıtlığı vecize gibi söz-

lerle reddediyor: 'Bu temelden uygunsuz bir tanımlamadır. Fazla uzamsal, fazla özdekçi, fazla katı ve maddi bir görüş...' Dr Rabinow burada Fransız bilim dünyasının hükümet/muhalefet ayrımını somutlaştırdığı ya da aşırı resmileştirdiği sonucuna varmak için bir hayali sürdürüyor. Böyle bir düşünce üzerine insan Fas'tan dağlara uzanan yol boyunca ACHTUNG SİBA (DİKKAT SİBA* Alm.) ya da 'Şimdi Amerikan mıntıkasından ayrılıyorsunuz, gibi işaretler bekleyecektir. Dr Rabinow Fransız siyasal antropologlarının en büyüğü olan Robert Montagne'e değinmiyor bile. Eğer onun eserine başvurmuş olsaydı, Montagne'nin merkezi otoriteyle kabile *fronde*'u arasındaki sınırın son derece ince ve güç bela algılanabilen bir aşamalar meselesi olduğunu gerçekten vurguladığını görecektir: bu ovadaki mutlak güçten, yüksek dağların yıllık seçimle gelen şeflerine uzanan, insanın *par des transitions insensibles** (bu umursamazların geçişi) geçtiği aşamalardır.[5] Dr. Rabinow doğru olduğunu iddia ettiği insanlardan alıntı yapmaz, onlardan yalnızca açıkça ve tamamen Birleşik Devletler'deki kütüphane araştırması temelinde yazılmış bir Amerikan özeti alır. Bernard Hoffman'ın, *The Structure of Traditional Moroccon Rural Society* [6] adlı çalışması, başka bir şey olma iddiasından özenle kaçınması ve yalnızca bir ön araştırma olması açısından, iyi bir çabaydı; ancak insan özetlediği yazarları çürütmek istiyorsa, onların tartışmalarına başvurması daha iyi olurdu.

Anlatılması güç birçok unsurdan bahsederek -otantiklik, dört nala tırmanan gerilimler, kültürel kategoriler, anlam araçları olan simgesel biçimlendirmeler ve kaçınılmaz olarak, bezdirme- ve somuta yönelik

---

[5] Robert Montagne, *Les Berbéres et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Paris, 1930.

[6] Bernrad Hoffman, *The Structure of Traditional Moroccan Rural Society*, The Hague, 1967.

yetersiz dikkatle, Dr. Rabinow'un kitabı yine de etnografyası nedeniyle yararlıdır ve insan bir önsöz olarak umut veren bu çalışmanın, zamanla daha tamamlanmış bir hale geleceğini ümit ediyor. Amal Rassam Vinogradov'un Yussi'nin türbesine hiç de uzak olmayan kutsal nesep dışındaki bir kabileye yönelik çalışması, The *Ait Ndhir of Morocco*[7], hem ifade hem mantık açısından, çok daha başarılı ve tatminkârdır. Daha az hırslı ya da belki doğru yönde hırslı bir çalışmadır.

Vinogradov'un kitabı iyi kurgulanmış, kusursuz ve kolay anlaşılır bir kitaptır. Bir hatası varsa, çok kısa olması -fıkra tarzında bile olsa insan daha fazla ayrıntı bilmek istiyor- ve yeni yorumlar bulunmamasıdır. Ancak referans olarak kendisinin koyduğu terimler içinde hata bulmak kolay değildir. Tarihsel ve etnografik kanıt, kaynakları ve de önemleri karıştırılmadan, aynı konuya ilişkin toplanıyor ve etkili oluyor. Veriler Fas toplumuyla ilgili mevcut konularla bağlantılıdır ve büyük bir açıklık taşımaktadır.

Ondan, diğer başka şeylerle birlikte, nesepten olmayan ne tür kabileler ve mensuplarının bu tür ermişleri ve şerifleri devam ettirdiğini ve onların hizmetlerine olan gereksinimin ne olduğunu ve nasıl ödüllendirildiklerini öğreniyoruz. Dr. Rabinow'un merkezileşmenin onların rollerini nasıl baltaladığını ikna edici biçimde işaret ettiği yerde, Dr. Vinogradov da ilginç bir geçici anafor ileri sürüyor:

> Şeriflerin arabuluculuk ve hakemlik siyasal rollerine rağmen, toplumsal-psikolojik işlevleri, belki başka işlevleri de, Protektora döneminin ilk yıllarında arttı... Endişeli ve güvensiz Ndhirler şeriflere ve murabıtlara yöneldi... 1940'tan sonra Fransızların ... kentli Arapların Ayt

[7] Amal Rassam Vinogradov, *The Ait Ndhir of Morocco*, Ann Arbor, 1975. Ayrıca bkz. John Chiapuris, *The Ait Ayash of the High Moulouya Plain: Rural Social Organization in Morocco*, Ann Arbor, Michigan, 1979.

Ndhir'i kültürel olarak fethetmelerini kolaylaştırdığı açıktı.

Vinogradov'un konusu imparatorluk kentleri Fas ve Meknes'in güneyindeki eskiden göçebe ancak şimdi yerleşik bir kabiledir. Dr. Vinogradov buna değinmese de, kabile toprakları Fas'ın en gözde kayak merkezlerinden birini de kapsar. Ayt Ndhir ne geçmişte ne de şimdi, imparatorluk merkezine ya da onun oyun alanlarına yakınlığından pek yararlanmadı.

Onlar hükümdarla ittifak yapan, ona direnemeyecek kadar güçsüz kabilelerle, özgür ve bağımsız ve geçmişte, koyun ya da çoban köpeği olmak yerine kurtlara dahil olmaktan gururlu kabileler arasında sivrildiler. Onlar hükümet ve muhalefet arasındaki bu sınırda yaşamaya devam ettiler.

> Kabile hükümetle her savaşa girdiğinde ekili topraklarını terk ederek yaylaya çekildi; işler düzeldiğinde, ovaya döndüler...

Sonucun kabile meclisinin hanelere arsaları tahsis etmesiyle, kolektif toprak sahipliği olduğu anlaşılmaktadır. Ne yazık ki Dr. Vinogradov bize yeniden tahsislerin sıklığını anlatmaz ya da anlatamaz. Berberi toplumsal örgütlenmesiyle ilgili çok önemli bir konuda ılımlı bir tavır takınır:

> Ayt Ndhir'in toplumsal sisteminin münhasıran parçalı ya da ittifak ilişkileri içinde düşünülmesi keyfi ve ödüllendirmeyen bir yaklaşımdır. Her iki modelin karşılıklı dinamik etkileşimi çerçevesinde bakıldığında daha gerçekçi bir yorum çıkarılacaktır.

Vinogradov'a göre Ayt Ndhir -bu sözcüklerle dile getirmese dehayli zayıf kabile reisleri ve bolca anarşiyle gevşek bir örgütlenme içindeydi. Böyle bir amaç için kullanılabilecek standart Berberi kurumsal aygıtlarıyla aşina olsalar da bir birlik olarak davranmış görünmezler.

İki unsur parçalı sistemi bozar: aşırı derecede çevresel istikrarsızlık ve iç tabakalaşma. Bunların ilkinden geçmişte, ikincisinden yaşlıların nostaljiyle andıkları, kabileye dayalı ihtilafın sona ermesinden itibaren etkilenmiş görünmektedirler

Şimdiki durumları açısından, Dr. Vinogradov Dr. Rabinow'a göre Rabinow'un ermişlerine ilişkin daha kötümser ve katıdır. Rabinow'a göre Sidi Lachen Lyussi'nin torunlarının istediği 'güvenirliliktir.' Mütevazı Ayt Ndhir'in kötü durumu daha anlaşılırdır:

> Muazzam kabile topraklarının zirai kolonileştirme için alınması ve özel mülkiyetin dayatılması kabile çatısının çökmesine ve topraksız ve çaresiz kırsal proletaryanın oluşmasına yol açtı.

11

Pazaryerindeki Murabıtlar

Eickelman'ın *Moroccan Islam*'ı ve Brown'un *People of Salé*'i, Fas toplumu ve genel olarak İslam'a ilişkin bilgimize çok önemli bir katkıda bulunan, son derece değerli ve karşılaştırılabilir kitaplardır.[1] Birisi İngiltere'de ders verse de her iki yazar da genç ve Amerikalıdır. Camia dışından birisinin tanıtımını görmeden, her iki kitabın da görüşmeye ve sözel geleneğe eğilimli bir tarihçi tarafından mı yoksa tarih duygusu taşıyan bir antropolog tarafından mı yazıldığını anlaması mümkün değildir. Her iki kitapta da bir tür getto bölümü içinde ayrılmış tarihsel gerçeklerle, antropolojiyi tanımlamakta kullanılan eşzamanlılığın izine rastlanmaz. Muhtemelen her iki yazar da, John Davis'in mükemmel çalışması *Mediterranenan People*'da 'tarihin bir tür toplumsal değişim' (yani uygun işlevselliği olmayan ve istikrar sağlamayan talihsiz toplumsal davranışlarla ilgili) olduğunu ironik biçimde ileri sürdüğü zaman, tarihten yararlanmak için Akdeniz'de çalışan antropologları kınadığı başarısızlıklara muhatap değildir.[2]

Geleneksel İslam hem kitabi bir din için kültürel altyapı sağlayan kent yaşamını hem de -dinsel inanç ve uygulamadaki buna uyan spektrumuyla- kabileye dayalı bir kırsal yaşamı kapsar. Bu iki yazar tamamlayıcı konuları seçmişler. Ken Brown, Robenson Cruseo ve korsanları sayesinde İngiliz edebiyatı ve popüler bilinçte yer etmiş eski Salé ken-

---

1 Dale F. Eickelman, *Moroccon Islam, Austin*, Texas, 1977; Kenneth L. Brown, *People of Salé*, Paris, Manchester, 1977.

2 John H.R. Davis, *Mediterranean People*, Londra, 1977.

tiyle ilgileniyor; Dale Eickelman, siyasal ve dinsel açıdan, Fas Atlantik ovasının çok büyük bölümünde uzun süre egemen olmuş önemli bir kutsal nesebi inceliyor.

İslam'da ermiş ve âlim arasındaki iki kutba açılan yelpazeden daha önemli olabilecek tek bir yelpaze vardır. Âlimler, ermişe yaraşır güçlere göz dikebilir ve ermişler kutsiyet bahşeden özellikleri arasına ilmi dahil edebilirler. Benzer biçimde, bu çalışmada incelenen iki Müslüman merkezin toplumsal tabanları tamamen zıt değildir. Brown, Salé kentinin kırsal iç bölgesiyle derin dolaşıklığına açıklık kazandırıyor. Eickelman'ın konusu olan Şerkava ermişlerinin yurdu, Bucad'a gelince - burası bir kabile sahrasında yalıtılmış bir manastır değildir.

> Örneğin 1883'te Bucad, büyük bir Pazar yeri olarak hizmet verdi. Bazı (kutsal nesep üyeleri) pazarda tüccarlık yaptı ve pazarın huzurunu onlar sağladı. Kabile mensuplarının silahları pazar süresince, zaviye liderinin ya da onun akrabalarının emanetine alındı. Şerkava, kervanlar için rehberlik de yaptı.

Yarı anarşik bir kabile ortamında kutsiyetin ekonomik ve siyasal rolü ve varlığı tamamen karakteristiktir.

Genel çerçevede, bu görüngü iyi bilinir. Eickleman'ın temel başarısı yerel ayrıntının geniş bağlamında inandırıcı bir anlatımla titiz bir dikkat içeren ve çok kapsamlı araştırılmış, duyarlılıkla yorumlanmış, zarif ve okunabilir bir örnek çalışma eklemiş olmasıdır. Eickleman 'murabıt hegemonyası' dediği geleneksel süreçle, siyasetin merkezileşmesi (devlet ticareti koruyup kan davasını engellediği zaman bu konulara ilişkin evliyanın aracılığına gereksinim duyulmaz) ve ermiş karşıtı, aracı karşıtı modern Reform hareketinin propagandasıyla evliyaların konumunda, sonraki erozyonu tanımlar.

Eickelman 'murabıtlığa inancın özü son derece basittir. Bu insanlar

ve doğaüstü arasındaki ilişkilerin aynı insanların birbirleriyle ilişkilerindeki gibi gerçekleştiğini varsayar' dediği zaman konunun bir yönünü yakalar. Murabıtlık gerçekten Tanrı'nın kendi himaye ağıydı. Ancak gerçekte hem insan ilişkilerini yansıttı hem de tamamladı: bazı kabile mensupları ruhani olarak barışçı olmak zorundaki ve bu nedenle fazla zalim olamayan ruhani efendileri kullanarak cismani efendilere eğilmekten kaçındı. Tanrı'yla bir ilişki olarak murabıtlık, insanlar arasındaki ilişkinin değişmesi gerçeğiyle zaafa uğradı. Tuhaf bir biçimde, bir toplum muhtemelen merkezileşmeyle günlük yaşamda öncekinden daha himayeye dayalı bir hale geldi ve aynı zamanda dindeki himayeci fikirlerin doğrusunu göstermeye yöneldi. Eicklelman'a bilgi veren kentlilerden birisi ona şöyle der: 'Kuşkusuz radyo her şeyin doğrudan Allah'tan geldiğini söylüyor.' Bu nedenle 'murabıtlara tabi olanlar ... İslam'da murabıtlara yer bırakmayan başka anlayışların olduğunu eskisinden daha keskin olarak anladılar.' Himayenin ruhani alanda azaldığı zaman cismani dünyada kaybolmasında bir çelişki yoktur; çünkü, dinsel himaye ağlarının eski siyasal işlevleri şimdi alelade politikacılıkla gasp edilmektedir.

Bununla birlikte Eickelman'ın kendine özgü okulunun öğrencileriyle birlikte, geçmişte bile dünyasal alanın himaye ağırlıklı boyutunu abartmış olması mümkündür. 'bayağılık ve üstünlüğün ikici, kişisel olarak anlaşılmış ilişkilerinin... Fas toplumsal düzeninin yapısına göre düşünüldüğünü' savunur. Bugün gerçekten böyle olabilir. Ancak geçmişte, ritüel kurban ya da bir tarafın diğerine boyun eğmesiyle simgelenen düalist ve eşitsiz ilişkiler insanlar ve gruplar arasındaki olası önemli iki ilişki türünden yalnızca biriydi. Diğer türü, şimdiki ya da farazi kardeş-ataları arasındaki eşit ilişkilerle, eşitlikçi akrabalıktı. Şimdi devlet henüz (hep öyle kalmazsa) kişiye bağlı olmayan türde bir bürokrasiden

uzakken, himayenin doğal olarak geliştiği ve bu nedenle ikici simetrik olmayan ilişkilerin gerçekten de düsturu oluşturabildiği bir durumdayken, Fas artık ağırlıklı olarak kabilelere dayanmıyor; ancak bunu tereddütsüz olarak geçmişin üstüne atmak tehlikelidir. İkici eşitsizlik tam da dinde düstur olduğu zaman, bu dünyadaki insan ilişkilerinin tekeline de sahip olmadı..

Modern (kolonici ve koloni sonrası) devletin, himaye ilişkilerinin önceki parçalı kabile ilişkileri pahasına, isterseniz İbn Haldun'un asabiyesi diyelim, yayılması üzerindeki etkisinin yeterince değerlendirilmemesine yönelik bir eğilim, Eickelman'ın ait olduğu okulun hazır olduğu yanlışlardan biridir. Şimdiki durum geçmiş parçalı toplumun bol miktardaki kanıtlarını yalnızca bir tabir değil, gerçek olarak içerirken, bir okulun kültür değişimine duyarlılığıyla kendini övmesi büyük bir yanlıştır. Eickelman'ın soydan gelen ermişlerin hem geçmişteki geçerliliğini, hem de gerilemelerini açıklaması kınanamaz; başvurulacak başka, ikici-gruptan-daha istikrarlı makul gruplaşmalar olmasaydı kutsi aracı ve hakemlik rolü gerçekleştirilemezdi. Kuşkusuz ermişlerle böyle doğrudan ilgisi olmayan, ortak yeminli mahkeme gibi, kan davası gibi ya da otlak kullanımının mantıklı kontrolü gibi, akraba bağlantılı, makul istikrarlı kolektivizm gerçeği olmadan mümkün olamayacak, başka kapsamlı kurumlar vardır.

Eickelman'ın, deyim yerindeyse, istikrarlı-devlet murabıtçılığı ve gerilemesini açıklaması kusursuzdur. Ancak kitap ayrıca başladığı varsayıldığı zaman, kabaca on beşinci yüzyıldan on yedinci yüzyıla uzanan, murabıt krizleri denilen bir tartışmayı da içeriyor. Eickelman bu fikre yaklaşımında tereddütlü görünüyor. Yirminci sayfada bunu görünürde onaylıyor

Bu (murabıt krizi) süreci sonraki yüzyıllar için hâkim olan dinsel ve si-

yasal tarzı ağırlıkla oluşturan, biçimlendirici bir süreç olarak önemlidir. Çünkü ... beni ilgilendiren aynı tarzın, tersine çevrilmişidir...

Bu tarzın tersine dönmesini ya da daha doğrusu bitmesini mükemmel tanımlıyor. Burada bize ne zaman ve nasıl olduğunu anlatabilir ve çok iyi anlatıyor. Ancak bu tarz gerçekten 'murabıt kriziyle' mi başladı? Eickelman 'döneme ilişkin kaynakların genel yetersizliğine' (devamlılık) 'faraziyesinin kuşkulu doğruluğuna' bu süreç için geniş olarak yararlandığı bilim adamı Alfred Bel'in 'neredeyse hiç sosyolojik bağlam' sağlamamasına işaret ederek açıkça bundan şüphe duymaktadır. Üstelik, sözü edilen bilim adamı dinin, onu siyasetten ayıran, modern tanımıyla ilgili çalışır; o zaman 'bozulma' bir ölçüde gerçek koşulun standardı gibi yanlış anlaşıldığından, bu dinin siyasal müdahaleyle nasıl ve ne zaman 'bozulduğunun' bir açıklamasını gerektirir.

Eickelman'ın bütün bunlarla başı derttedir ve bu konunun asıl-tarihsel değerlendirmesinden vazgeçince rahatlamış görünür ve konuyu yalnızca çağdaş ve yeni kuşakların Fas toplumunu gördüğü tarza yönelik bir projeksiyon-testi gibi ele alır. Ancak konu bütünüyle çok daha devamlı bir incelemeyi gerektirmektedir.

Fas'ın ortaçağda güçlü hanedanlara sahip olduğundan kuşku yoktur; ya da murabıt türü insanlar izleyen bunalımın dönemlerinde önemlidirler ve modern dönem gelinceye kadar önemleri kaybolmaz ve azalmaz. Kuşkulu olan Fas tarihinin, herhangi bir şekilde Faslı olarak gösterilmeyen bir kurumunu açıklayabildiği özellik belirten sürecidir. Örneğin Eickelman'ın kitabında o zamanki monarşi gerilemesine ve murabıt dalgasıyla sonuçlanmasına ilişkin başvurduğu unsurlardan birisi 'monarşinin '(haçlılarla) ve güney Avrupalı Hıristiyan güçlerle sürekli uzlaşmak zorunda kalmış olmasıdır. Cezayir'deki Osmanlılar bu durumdan yararlandılar...' Bu argümana göre, murabıtlık, kâfirlerle iş-

birliğinden daha uzak olan Osmanlı vesayeti altındaki Cezayir'de zayıf düşecekti. Böyle bir sonuç ne desteklenir ne de bu sonuca tamamen karşı çıkılır.

Murabıtlığın Fas tarihinin özellik gösteren aşamalarıyla açıklanabilmesinden önce, murabıtlık her şeyden çok belirgin biçimde Faslı olmalıdır. Bu Kuzey Afrika'da ayırıcı bir özellik değildir. Peki ya İslam'ın geriye kalan bölümünde? Muhtemelen kıyaslamak için seçilen diğer bölgeye bağlıdır. Benim eğilimim ermişlerin önemli oldukları zamandaki bir murabıt krizinden çok ermişler olmadığı zaman bir murabıt karşıtı kriz ya da temizlik operasyonuna bakmaktır. Belki de murabıt bunalımları yoktur, yalnızca murabıt karşıtı krizler vardır. Öyle olduğunu varsayalım: Eickelman bu sorunu gerçekten düşünmemiştir. Abdalla Bucra'nın soydan gelen ermişlerin Güney Afrika'dakilere çok benzer roller oynadıklarını gösteren Güney Arabistan'a ilişkin son derecede bağlantılı çalışmasından ya da Ioan Lewis'in Somali üzerine veya Fredrik Barth'ın Svat'a ilişkin çalışmalarından bahsedilmiyor. Bu noktada, Fas üzerinde yoğunlaşan, ancak önceki düşüncelerini Endonezya'dan alan bir okulun muhtemelen kurak İslam bölgesi için genel bir şeye yönelik yerel açıklamalar arama yanlışına düştüğünden şüphelenmemek çok zor.

Böyle bir okul var mıdır? İlginçtir ki, Eickelman bir 'okula' kapılmanın kolay olacağı şüphesinin akla yakınlığını teslim ederken, bunu yalanlıyor. Bu zaviye Şeyh'inin böyle bir okulunun olmadığı görülüyor. 'Cliff (Geertz) her birimizin ayrı bir düşünce ve analiz tarzı geliştirdiğimizde sakince fakat dirayetle ısrar ediyor.' 'Ben bir okuldan değilim' demek neredeyse 'Hiç önkoşullu değilim' demek kadar şüpheli bir durumdur. Bu okul (varlığına izin verilmişse) parlak bilim adamlarına ve bu okuldan beklenen çarpıcı başarılara sahip olur. Ancak tam da bu

nedenden dolayı ortak ve tartışılabilir görüşleri belirlenip tartışılabilirse konuları ileriye götürebilir.

Somut olarak bizi ilgilendiren bazılarından zaten bahsetmiştim. Ancak belki de hepsinden önemli genel bir tanesi vardır: bu belli bir kültür-sohbeti türüdür. Şimdi insanların yaptıkları ve yaşadıklarının kendileri için bir 'anlam'ı olduğu tartışılamaz; bu anlamlar dil ve kurumlara bağlı gevşek sistemlerin bir parçası olarak ortaya çıkar ve bir biçimde bu sistemler bu anlamları (belki kısmen) ortaklaşa olarak paylaşanlarca yaşatılmalıdır. Bu kültürler zaman içinde hem devam eder hem değişir. Üstelik birinci sınıf öğrencilerine, kavrayamadıklarında, bunun ayrıntılı olarak anlatılması gerekir ve bunu ya da geçerliliğini reddeden davranışçılar için de vurgulanması zorunludur. Şimdiye kadar her şey yolunda.

Ancak kesinlikle iyi olmayan yönü, bazen Proust'a özgü yazılara benzeyen, anlamlara toplumsal açıdan müdahale edilmesi (örneğin diyelim ki senden daha kutsal olduğunu iddia eden bir adam, konumunu yükseltmek için kutsiyetin kültürel unsuruna hile karıştırıyor) gibi savruk anlayışların, artı belki de belli titizliklerin yayılmasından başka işe yaramayan zihin yorucu ifadelerle yol almaktır. Bunun konuşan gibi dinleyen için de tehlikeli olma nedeni aslında bu kültür-sohbetinin bir sorunu çözme değil yalnızca belirleme eğilimindeyken, oldukça kesin kuram ya da açıklamaların sunulduğu izlenimi verebilmesidir. Bu konuşmalar teknik, akademik-profesyonel bir duruma geldikçe, anlaşılması daha da güçleşir ve insanın burada net ve kesin bir açıklama bulamamasının nedeninin böyle bir açıklamanın bulunmamasını değil, bulunduğunu ancak çok derinde olduğunu zannetmesi riskinin artmasına neden olur.

Eickelman Müslüman kutsiyeti çalışmasında seleflerine yönelik aşı-

rı cömertliğinden dolayı suçlanamaz. Örneğin şunları ileri sürer:

> Bu mitler bireyler ve birey gruplarının meşru bağları kanalıyla 'berat' işlevi görür... Doğubilimciler ve etnografların bu tür mitlerin Müslüman dünyasında, en azından resmi İslami ritüel külliyatının dışında, bulunmadığını düşünmeleri nedeniyle, bilim adamları tarafından neredeyse tamamen göz ardı edildiler...

Yalnızca 'neredeyse' kelimesi bu ifadeyi saçmalıktan kurtarıyor. Bu tür kuşkulu özgünlük ('neredeyse') iddiaları çok önemli değildir ve Eickelman kişisel olarak alicenaptır. Endişe verici olan özgünlüğün, aksi takdirde Faslı kutsiyetinin iyi araştırılmış, uygun biçimde tamamlanmış, inandırıcı, ancak son derece de Ortodoks denilebilecek izahına, toz bulutu-kültür-sohbetini sokuşturmakta yattığını sanabilmesidir. Tehlike ayrıca bu kültür-katlı-konuşmalar altında kuşkulu olsa da, ilginç, gerçek, tartışılabilir anlaşmazlıkların (örneğin ikici-eşitsiz ilişkilerin yaygınlığı ve bu nedenle parçalı eşitliğin sözde mitik konumuna ilişkin) sözde rakip kuramın faziletlerine ilişkin kesinlikle daha az ilginç olan tartışmayla karıştırılmasından doğuyor. Toplumsal anlamlarla oynamamız konuşmamızın sıkıcılığı kadar gerçektir, ancak bu fikrin kafalarımıza sokulmasına izin vermemeliyiz ve özellikle yalnızca bir tarza sahip olduğumuzda bir kuramımız olduğunu zannetmemeliyiz.

Ken Brown Manchester'de antropoloji okutuyor, ancak zihni klan-takıntısı ne olursa olsun, çalışmasında sezmek kolay değildir. Çalışmasında asla çelişki yoktur ve Old Traford'daki toplu betimlemelerde Durkheim ırmağına girmişse de bunu kendine saklamıştır. Başka bir deyişle, Manchester antropoloji okulundan (aynı isimdeki başka bir okulla karıştırılmasın) açık bir iz yoktur.

Salé kenti tarihsel anlamda yalnızca iddia edilen 'murabıt' krizleriyle aynı zamanda, belki de kısmen aynı nedenden dolayı serpilen kor-

sanlarından dolayı ünlü değildir. Bu Müslüman kentlerinin merkezi güce karşı miskin itaatine ilişkin bilinen genelleştirmenin istisnasıydı. Saletinler zamanın en güçlü murabıt grupları olan Dilaitelerle mücadeleden üstün çıkacak kadar güçlü bir kent devleti kurmuşlardı. Binbaşı Coindreu, Sallee Rovers'in Fransız tarihçisi[3], onların sonunda merkezi devlete itaat ettikleri zaman, korsanlığın, bastırıldığı için değil, millileştirildiği için gerilediğini anlatır. Bu millileştirilmiş endüstrilerin değişmeyen kötü yönetimi korkunç bir şeydir.

Eickleman'ın çalışmasından farklı olarak Brown'un kitabı gerçekten uzak geçmişe yolculukları içermez. Bu kendi içinde önemlidir: Saletinler ara sıra denizci atalarına dua etseler de bir kent devleti olarak Salé'nin tarihsel geçmişi, vatandaşlarının özerk toplumu, çağdaş bilinçte canlı değildir. Alışılmamış ya da aykırı görünmezler. Bununla birlikte koloni döneminde Salé, tehlikeli bir milliyetçilikle nam saldı. Bunun temeli eskiye dayanıyordu.

Müslüman kent yaşamının bir tanımlaması olarak Brown'un çalışması kesinlikle Roger Le Tourneau, Ira Lapidus ya da Michael Gilsenan'ın çalışmalarının yanında durmayı hak ediyor. Bununla birlikte kapsamlı bir tanımlama sunma çabası içinde konularının hiçbirini tam bir sonucun ortaya çıkabileceği noktaya kadar izlemiyor. Deyim yerindeyse bir *thèse à thèse* (tezden teze, Fr., y.h.) değildir. Eğer temeli teşkil eden bir konu varsa bu *plus ça change*, plus *c'avait déjà changé* (daha çok şeyi değiştirmek, daha önce değişmişti, Fr., y.h.) demektir. Yirminci yüzyılda açık ve aşikâr hale gelen değişiklikler on dokuzuncu yüzyılda eksiksiz olarak zaten vardı. Örneğin on dokuzuncu yüzyıl ayrıcalıklı kabilelere dayalı yönetim örüntüsünün (İbn Haldun'un çok önce dikkati çektiği) gerilemesine tanık oldu. Onun yerine Salé gibi kentler-

[3] R. Coindreau, *Les Corsaires de Salé*, Paris, 1948.

den ilham alınan bürokrasi, artan önemiyle bir çeşit *bourgeisie de robe** (burjuvazi elbisesi, Fr. Daha sonra soylular sınıfına kabul edilenler için kullanılan tabir. y.h.) olarak güçlendi.

Aynı zamanda Brown hem daha büyük merkezileşme ('patrimonializm') hem de *comprador* ticaretiyle bağlantılı olarak ekonomik farklılaşmada bir artış olduğundan emindir. Zıtlaşmanın sınıflar arasında değil klanlar arasında ya da daha doğrusu 'klanların değişen ve kısa ömürlü çatışmalarından' çıktığı konusunda Le Tourneau'nun geleneksel Fas'a ilişkin gözlemlerinden alıntı yapar. Brown, Salé'de gerçek anlamda sınıflara da rastlamaz: '1870'lere kadar Salé'in toplumsal yapısı nispeten toplumsal-ekonomik sınıflarlara ya da kültürel kategorilere ayrışmamış görünüyor.'

> 1830-1930 arasında herhangi bir babasoylu grubun ortak eylemine ilişkin bir kanıta rastlamadım... Güçlü, genişlemiş ailelerin liderleri seçkinler değildi, insanları kan bağlarıyla değil karşılıklı çıkarlarla bir arada tutan insanlardı. Bir ittifak ya da tabi grubu, grubun geçerliliğinin ya da olsa olsa, bireylerin ilgilendiği hayatın ötesinde bir süreklilik vaat etmeyen bir adamın etrafında toplandı.

Brown ayrıca milliyetçilikle mesafe alan milli kültürün aslına eski kent kültürü olduğuna dikkat çeker, ancak 'kent kültürünün yayılmasının, zaferinin ve amaçladığı milli bütünleşmenin Fas'ta büyük ölçüde gerçekleştirilemediğini' ileri sürer.

Onun kapsamlı Salé tanımlaması kusursuz olurken ilgilendiği ayrı konuları daha ileri götürebilirdi ve insan yine de muhtemelen Kuzey Afrika'nın diğer bölümleriyle bağlantılı daha yeni çalışmalarında bunu yapacağına güveniyor. Açıkça, Bucad'daki egemen kutsi nesep zamanında daha büyük bir kutsal başkentte ve buna uygun daha büyük bir devamlılığa sahip olmuş görünse de, Saletinler ve Şerkaviler, himaye

ve değişken bağlantıların hâkim olduğu aynı dünyaya aittirler. Reformculuğun çok geçmeden Salé'i çarptığı -şaşırtıcı değil- ve on dokuzuncu yüzyılda daha belirgin beklentilere sahip olduğu görülüyor. Öte yandan meritokratik ilmin Salé'de daha başarılı olduğu anlaşılıyor. Ancak Saletinler 1930'da siyasal protestoda buluşup hem milliyetçiliğe hem de İslam'ın şirkten arındırılmasına karşı hareket başlattıklarında,sanki Brown'un ve Eickelman'ın bölgeleri arasındaki toplumsal biçimlerin devamlılığının önemini belirtmek için, bunu Şeyh'e hürmet gösteren dinsel tarikatların yerel tekkelerinden birinde yaptılar.

12

Yöneticiler ve Kabileciler

Danziger'in *Abd-ül-Kadir* ve Dunn'un *Resistance in the Desert*[1] çalışmaları modern koloni karşıtı milliyetçilikle Avrupa emperyalizmin egemen olduğu dönemde kolonicilerin karşılaştığı önceki direnç arasında bir tür devamlılık olduğu yönündeki muhtemelen kuşkulu fikirden esinlenmiş görünüyor. Her ikisi de Kuzey Afrika'daki Fransız yayılmasıyla ilgilidir. Danziger kalanları kısa bir son sözle sınırlayarak Cezayir'deki Fransız varlığının ilk yirmi yılında -Danziger bazı nedenlerle 1830-1839 yılları arasında yoğunlaşsa da- direniş liderliği yapan Abdülkadir Cezayirî'den bahsediyor. Ross Dunn, tersine on dokuzuncu yüzyılın son dönemleri ve yirminci yüzyıl dönemindeki Fas'ın Güneydoğusuyla, Sahra, Atlaslar ve (değişen) Cezayir sınırı arasına sıkışmış çöl ve vaha bölgesiyle ilgileniyor. Konuları tamamen zıt: Danziger her şeyin ötesinde tek adamla ve onun bir devlet kurma girişimiyle ilgileniyor. Dunn, ele aldığı dönem içinde güçlü anlamda bir devletin olmadığı güç bela yönetilen bir bölgeden bahsediyor. Onun kahramanı bir kişi değil bir kabile sistemi. Danziger'in kitabı açıkça bir ulus, bir devlet inşasının ilmi çalışmasına uygundur ve köklerini ya da geçmişini

---

[1] Raphael Danziger, *Abd-al-Quadir and the Algerians. Resistance to the French and Internal Consolidation*, New York ve Londra, 1977 ve Ross E. Dunn, *Resistance in the Desert: Moroccan Responses to French Imperialism 1881-1912*, Jeanne Dunn tarafından resimlenmiş, Wisconsin, 1977. Ayrıca bkz. Edmund Burke III, *Prelude to Protectorate in Morocco*, Chicago ve Londra, 1976.

aramak için 1830'ların Cezayir'ine bakmıştır. Ross Dunn yalnızca koloniciliğe değil Avrupalı olmayan yöneticilere karşı direnişle de ilgilenir ve bu sorular dizgesi içinde sunduğu ayrıntı belki de en iyi kendi kelimeleriyle özetlenebilir:

> Siyah Afrika bağlamında Ranger ve diğerleri modern milliyetçilik ve on dokuzuncu yüzyıl direnişi arasındaki sabit bağlantıların varlığına yönelik inandırıcı tartışmalar yaptılar, ulusal bütünlenmenin gevşek ve sorunlu gidişatı, kitle milliyetçiliğinin coşkun yıllarını izleyerek halkın, binyıllık mutluluk ya da ulusal bilince (...) yönelik yola itmek için (...) gayretle sarıldığı kurumsal aygıtlar ve siyasal stratejilerle de daha keskin bir odağa geldi.

Bu nedenle Danziger'in ulus ve devlet inşasının müjdecisini beklediği yerde Dunn yöneticinin yerli ya da yabancı olmasına bakmadan silahlı direnişin müjdecilerini bekler. Bir yerel bağımsızlık romantizmi bir ulusal bağımsızlıktan daha özgün olabilir - ya da belki tekerin tam devir yaptığı söylenmelidir. Merkezi güce direnişinden dolayı yerel topluma yönelik sempati eskiden en azından koloni idarecilerinin özelliklerindendi ve onlara Böl ve Yönet taktiklerine bulaşmak suçlamasını kazandırdı. Dunn'un incelediği dönemde yalnızca biraz ticari ve simgesel önemi olan Tafilalet vahası ve çevreleyen çöle gelince, burası şimdi Sahra olanaklarından yararlanma mücadelesindeki en önemli yerdir. Fas monarşisinin burası üzerindeki nüfuzu artık gevşek değil ve güçsüz halifelere ya da yerel derneklere devredilmiyor, üstelik yerel özerklik beklentilerinin iyi olduğu düşünülemez. Bölgeyi yeni ziyaret eden biri bana yöre halkının şimdi Fas milli giysisi "blue jean"leri büyük şevkle giydiklerini ve Polisaro'nun (Batı Sahra'da İspanyol yönetimine karşı oluşturulan Kurtuluş için Halk Cephesi) simgesi olan kara türbanlardan dikkatle uzak durduklarını söylüyor.

Danziger ağırlıklı olarak tarihçi gibi yazıyor ve Cezayir toplumsal yapısı ve kurumlarını izahı ikna edici değil ve bazen yanlış yola sevk ediyor. Dunn, çalışmasını alandaki kapsamlı sorularla desteklese de, her iki araştırmacı da her şey bir yana Fransız kaynaklarına güveniyor. Danziger kapaktaki tanıtımda Hayfa'daki bir Kurum'da Ortadoğu danışmanı olarak tanımlanıyor: bu kitap üzerinde çalışırken böyle kurumsal bağlantıları olmuşsa Cezayir'i ziyaret edememiştir, bu da Cezayir kültürüne uzaklığına bir bahane sayılabilir. Konusuna hiçbir şekilde sempati eksikliği duymaz -tam tersi- ancak yerleşik gelenekleri anlatması gerçek gibi görünmez. Altıncı sayfada bütün kırsal nüfusun kabilelere (qabilah) ayrıldığını söylerken önceki sayfada bu kelimenin çoğulunun Berberileri gösterdiği ima ediliyor. Her iki kullanımın da mevcudiyetinden kuşku duyulmaz, ancak bu tutarsızlığı yorumlamadan geçmek önemli bir ip ucunu göz ardı etmektir - yani bir kabile grubunun etnisitesinin ya da konuştuğu dilin zamanın yöneticileriyle büyük ilgisinin olmadığının ve düzenli bir terminoloji gerektirmediğinin göz ardı edilmesidir. Birkaç paragraf önce daha doğru olarak sık ticaret ve iş temaslarından bahsederken bize 'Berberilerin ... dağlarda gerçek bir yalıtılmışlık içinde yaşadığını' söyler. Aslında, örneğin Cezayir'de bir Kabiliyeli toplumu vardı ve Kuzey Afrika geleneksel toplumunun anlaşılması için son derecede önemli olan bir kombinasyonu, dağ vadilerinin siyasal özerkliğinin ekonomik/kültürel/dinsel devamlılığını sergilemiştir.

Yedinci sayfadaki kabile örgütlenmesi açıklaması isabetli değildir. Parçalı kabileler olayında, kabile parçasının (ya da Fransız terminolojisindeki fraksiyonun) tam da topyekûn kabile anlamında bir kabile olduğu göz önüne alınırsa, 'dünya kadar büyük' farklılıklardan bahsetmek son derecede anlamsızdır. En fazla şecere tavanına bazı olay-

larda diğerlerinden daha çabuk ulaşabileceği söylenebilir, ancak bunun olmaması olmasının işaret ettiği fiili birlikteki işbirliğinden daha azını göstermez. Bu nedenle 'genel olarak klan, temel toplumsal birim olurken, parça ve kabilenin siyasal işlevleri yerine getirdiğini' söylemenin ne kadar anlamlı olabileceği açık değildir. Esas mesele, parçalı merdivende bir düzeyi ayıran, yukarıdaki cümledeki 'klan'la eş değerde olabilecek yerli kavram olmamasıdır ve aslında her düzeydeki ve her büyüklükteki birimlerin siyasal işlevleri vardır, yani öz savunma içinde hareket ederler. 'Klan şefinin klan üyeleri üzerinde mutlak otoriteye sahip' olduğu doğru değildir. Hepsinin değil, bazı Güney Afrika kabilelerinin 'büyük adam'ları vardır ve otoriteleri gerçek ya da teorik olarak nadiren mutlaktır.

'Her kabilenin önde gelen üyelerinin, kalıtsal anlamda kabilenin soyluluğuna ait görülüp görülemeyecekleri...' tartışılabilir. Yazar muhtemelen 'askeri soyluluğun Türk sisteminin temel yararlanıcısı' olduğunu söylediği zaman, yani vergi toplayan, kısmen vergiden-muaf kabilelerin önde gelenlerinden bahsettiğinde gerçeğe yaklaşmaktadır. Genel olarak kabile birimleriyle aynı ataları paylaşan (farazi ya da gerçek) ve gerçekten kendi konumlarını akrabayla tanımlanan, silah kullanmanın sınırlanmayıp yayıldığı sisteme borçlu olan bu tür insanların kabile birimine mensup kalması göz önünde tutulduğunda, onları doğumdan farklılaşan bir askeri soyluluğa yakıştırmak yanıltıcı olur. Fransızlar geldiklerinde doğal olarak bir *noblesse d'épée* (kılıç soylusu, Fr., y.h.) beklediler ve onu bulma çabasında yanlış iz sürdüler ama Danziger kendini bu grupla bağlantılandırmış gibidir. Danziger maalesef onun son derece zekice yazılmış mektuplarından alıntı yapmasa da, Tocqueville bile pek bu şekilde bahsetmemiştir. Bütün bunlarda büyük bir ironi vardır: ilk olarak bu avın peşine düşenler, Fransa'daki evlerinde

hoşlanmadıkları eşitlikçilikle lekelenmemiş bir kültür arıyorlardı (Abdülkadir Cezayirî'nin konsolosu General Daumas bu noktada samimiydi): zamanımızda, av 'feodal bir üretim tarzı' bulmaya kararlı Marksist tarihçiler tarafından sürdürülüyor. Robert Montagne'nin, Fas'ın Batı Yukarı Atlaslarındaki[2] çok büyük adamlarına ilişkin çalışmasındaki başarılarından birisi bu tür liderlikle -kayaların tepesindeki mazgallı şatolara rağmen- feodalizm arasındaki temel farklılıkları tespit etmesiydi. Kabileler salt parçalı modelin hatırlattığı ölçüde tamamen eşitlikçi değildir ve merkezin müdahalesi kabilenin büyük adamları arasından çıkan yönetimsel aracılar gereksinimini doğurarak eşitsizliği artırır. Ancak böyle bir grup feodal tabakanın eşiti değildir.

'Bütün yerli Cezayirlilerin (Yahudiler dışında) kendilerini Sünni Müslümanların Maliki mezhebinden saydıkları' doğru değildir. İbadiye Haricileri toplumsal ve tarihsel açıdan önemli bir azınlıktır ve Mzab'daki vahalarından Cezayirlilere yıllık haraç ödediler (yılda yedi köle de dahil olmak üzere) ve bu nedenle herkes kadar 1830 öncesi Cezayir'inin bir parçasıydılar. Üstelik 'İslam'ı Kuzey Afrika'ya getirenler ve Berberileri dine döndürenler Araplar olduğundan, torunlarının Berberilerden daha katı Müslüman kalmaları sürpriz değildir' düşüncesi doğru değildir. Bu akla yakın gelebilir, ancak tuhaf bir şekilde tersi geçerlidir. Mısır'ın Batı Çölü'nden modern Moritanya'ya kadar uzanan geniş toprak kuşağı boyunca, Arap kabile mensuplarının savaşçı, Berberi dili konuşan ya da ataları Berberi olanların din adamı olduğu dikkat çeken bir kabile işbölümü görülür (uygulamada bu savaştan kaçtıkları anlamına gelmez ancak alışılan tarz, hocaların onların arasından çıkmasıdır.) Örneğin Mağripliler Berka bedevileri arasında dinsel bilgi açısından büyük ün kazanmıştır.

---

[2] Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Paris, 1930.

Bu çelişkili durumun nedenleri üzerinde yalnızca spekülasyon yapılabilir. Açık olan bir gerçek şudur: Kuzey Afrika'daki çoğunluk bir şekilde gerçek bir Arap ata iddiasında bulunabilir, on birinci yüzyıl civarındaki Hilali istilası sırasında mutlaka ataları vardı. Bu asla bir cihat değildi, ancak yolları üzerinde onları def etmek arzusundaki gönülsüz ev sahibi yönetimler (Fatımiler gibi) tarafından sıkıştırılan ya da yerel yönetimin hizmetinde çalıştırılmak için (yenildikten sonra) getirilen (Fas'taki gibi), dinsel cehaletleri nedeniyle kendi Arabistan topraklarında kötü nam salmış göçebelerin göçüydü. Aynı zamanda, İslam'dan önce Berberiler arasında kutsal neseplerin var olduğunu ve babadan oğula geçen dinsel yeteneklerinin Müslüman bir üsluba büründüğünü düşünmek akla uygundur. Böylece tuhaf bir biçimde, başkalarını döndüren değil kendileri dönen etnik grup, din adamları yetiştirmeye başlar.[3]

Gerçek olan kentlilerin kendilerini kırsal kesim insanlarından daha iyi Müslümanlar olarak görmeleridir. Ancak bunun Arap ya da Berberi kökenli olmakla bir ilgisi yoktur. Her ne olursa olsun, kentli ve ilmi değerlerin önemsenmesi ve buna uygun olarak taşralı ermişlerin küçümsenmesi, Danziger'in kendi materyalinde görüldüğü gibi, Abdülkadir dönemi Cezayir'ine uygulandığında muhtemelen bir tarih kayması sözkonusudur. Kendi kanıtlarıyla kırsal kesimde -ve Cezayir çok kentleşmiş değildi- evliyalarınkinden başka bir kurumsal İslami temel olmaması buna bir örnektir: ' kırsal kesimde eğitimin münhasıran murabıtlar ve müritleri tarafından gerçekleştirildiğinin tartışılır tarafı yoktur.'

[3] Ancak diğer alanlarda, Berberilerin konuşmasıyla Haricilerin ki biraz ortaklık gösterdiği Tunus'un güneyi ve komşu bölgelerinde, Arap dilbilimi muhtemelen dini dayatmayla birlikte gelişmiştir. Cf. Michael Brett, "Ibn Khaldun and the Arabisation of North Africa", in the Maghreb Review, cilt 4, no. 1 (Ocak-Şubat 1979)

Yine, 'Türkler bu (vergi toplama) sorununa zekice bir çözüm bulmayı becerdiler. Kendileri için başka kabilelerden vergi toplayacak güçlü Arap kabilelerini seçtiler... Onlar da karşılığında en güzel toprakları aldılar ve kısmen vergiden muaf oldular...' demek biraz tuhaf olacaktır. Türklerin tekerleği icat ettiklerine de inanabilirdiniz. Zeki Türkler tarafından bulunan ustaca bir çözüm olmanın çok ötesinde bu, ortaçağa yönelik olarak İbn Haldun tarafından son derece iyi belgelenmiş, Kuzey Afrika'da bilinen, geleneksel bir devlet-kurma biçimidir. Türklerin icadı bunun tam tersidir: mensuplarını satın alarak, duyuruyla (Türklere özgü gezici tellallarla) seçerek ya da zorla bireysel asker kaydederek ve onları sistematik biçimde eğiterek, kabile elitini dağıttılar ve en azından üstte, yaşayabilir bir sistem doğurdular. Böylece kabileye dayalı olmayan bir *esprit de corps* (birlik duygusu, Fr., y.h.) yaratmanın aracına sahip oldular. Bu suretle de, İbn Haldun'a göre, insani durumu oluşturan -kabilecilik ve toplumsal ayrışım arasındaki tercih- kötü ikilemden sıyrıldılar. Türkler İbn Haldun'u yalanlamak ve Kuzey Afrikalılara (ve diğerlerine) bir devletin kabileye dayanmadan da kurulabileceğini göstermek için Orta Asya'dan çıktılar. Alt bir yönetimsel düzeyde eski kabile tertibini kullanmaları da sürpriz değildir, ancak bu çözümü onların bulduğuna inanmak pek kolay değildir, tersine sanki onu alt düzeylere indirenler onlardı.

Ya da yine, Danziger, Abdülkadir Cezayirî isteseymiş kabile sistemini kaldırabilirmiş gibi konuşuyor. Orada başka ne vardı ve o aşamada nasıl ve emrindeki hangi araçlarla bunu yapabilirdi? Danziger'in, Abdülkadir Cezayirî'nin Cezayirli halkın bilincindeki rolünü fazla önemsediğini de düşünüyorum. Bu yüzyıldaki Ben Bedis'in (Danziger'in değinmediği) ilmi, kent temelli reformcu hareketinin Cezayir ulusal benliğinin oluşmasında Abdülkadir Cezayirî'nin temsil ettiği reddedi-

len kabile ve murabıt dünyasından çok daha önemli olduğunu sanıyorum.

Bu çeşitli yanlışlıklar yazar ve Abdülkadir Cezayirî'nin makul bir değerlendirilmesi arasında duruyor. Yalnızca Sol Taraf önselciliği vakaları olan Marksist yorumları ('... Cezayir'de feodalizmin temellerinin tahribi...') haklı olarak reddediyor ve çok tartışılan soru-olmayan -o bir vatansever miydi yoksa din adamı mı- bir konuda fazla sebatkâr görünüyor. Kendi sonucu, ulaştığı noktaya göre yeterince doğru -o 'pragmatik bir İslami direniş lideri ve bir devlet kurucusuydu'- ancak bu cümlenin bir kıymeti var mıdır? O gerçekten de bir Müslümandı; 'pragmatik' olmasaydı ayakta kalamayacaktı; kimi zaman Fransızlarla çarpıştı ve bir tür devlet kurdu. Soru şudur - ne tür ve nasıl?

Burada yukarda sayılan tartışılır yorumları ve gerisindeki nedenlere ilişkin tahminleri bir kenara bırakarak, Danziger'in hatırı sayılır yararlılıkları tespit edilmelidir. Danziger'in tarih yazımı özenli, ayrıntılı, zengin, okunabilir ve düzenlidir ve onunkilerle yetinilmezse, insanın kendi sonuçlarına ulaşıp belgelemesini olanaklı kılar. Abdülkadir Cezayirî olayında ne olduğu -kitabın içindeki kanıtlardan- bana son derece açık görünüyor. Fransızlar Cezayir toplumu üzerine geçirilen Türk örtüsünü tahrip ettiler ve başlangıçta, hiçbir konumda, yerine başkasını koymadılar. Ortaya çıkan boşluk sonucu Cezayir derhal kendi geleneksel İbn Haldun konumuna döndü. Kabileler murabıtlarla devam etti - ancak yegâne olası kabileler üstü liderlik, dini *noblesse de robe* ile sağlanabilirdi. Birçok murabıt müsaitti ve birisi seçildi. Bu pelerinin onlardan birine isabet ettiği bir Fransız, Faslı, kabile entrikası ve savaş rastlantıları karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkan tarihsel bir tesadüf olmalıydı. Danziger, başka siyasal söylem mümkün olmadığından doğal olarak teokratik bir üslup kullandı. Onun devleti kabile desteği

ve ayrıcalıklı kabileler üzerine inşa edildi ve buna göre de kırılgandı: Danziger'in gösterdiği gibi, sıkışma durumunda, en yakın destekçileri üzerine gelebilirdi ve gelecekti. Danziger Pessah Sinar'dan alıntı yapsa da İsrailli bilim adamının Abdülkadir ve Abdülkerim üzerine karşılaştırmalı çalışmasının sonucunu göz ardı etmiş görünüyor: Danziger'in kabile materyali üzerinde çalışmak zorunda kalması gerçeğine karşın, Abdülkerim gerçek bir devlet kurucusu ve din reformcusuydu ve erken Mağrip milliyetçiliğinin bu iki belirgin özelliğini bir arada sergiledi. Abdülkadir böyle değildi: o açıkça murabıt ve kabileler dünyasına aitti ve eski tarzda geleneksel siyasal araçları kullandı. Onun inşa ettiği devlet Mehmed Ali'nin değil, ortaçağ Mağripli hanedanlarının dünyasına aitti. Danziger bu sonucu belgeleyen gerçekleri kusursuz bir biçimde bir araya getiriyor.

Bana göre kitaptaki en etkileyici gerçek yüz otuz dokuzuncu sayfadadır. 1837'de Emir Abdülkadir ve Mareşal Bugeaud en azından şimdilik uzlaşmaya varır. Bugeaud Emir'e çeşitli silahlar satar ve karşılığında aldığı önemli miktarda paranın yarısını açıkça, Fransız meclisindeki muhafazakâr milletvekili olarak kendi kariyeri için Dordogne bölgesinin yol yapımına ayırır. Bu nedenle emperyalizm her zaman tekelci kapitalizmin gereksinimlerinden esinlenmez. Tekelci ya da başka tür kapitalizmin, 1840'ların Dordogne'unda çok aşikâr olmadığını düşünüyorum. Bazı emperyalizmler Clochemerle siyasetine yakın görünür. Cezayirli kabile mensuplarından emirlerinin aldığı vergi ya da bağışlar, senatörlerinin elinden de geçerek, Dordogne köylüsüne yaradı. Bugeaud'nun Cecil Rhodes'dan çok Julius Caeser'e uygun olduğunu düşünüyorum.

Danziger'in siyasal bir öyküyü anlatma ve bir insanın başarılarını yorumlama aracı olarak yalnızca kurumlara baktığı yerde Ross Dunn

için gerçek figürler toplumlardır. Fas'ın güneydoğusunda Arapça ve Berberi dili konuşan, siyah ve beyaz, Müslüman ve Yahudi, dini ve seküler, kırsal ve yerleşik, çeşitli topluluklar vardır. Ancak bu karmaşık tablo içinde özel önem taşıyan iki tür toplum henüz etraflı olarak incelenmemiştir (ve belki de çok geç kalınmıştır): göçebeler ve vahacılar. En azından bana göre Dunn'un kitabının en ilginç bölümü bu iki toplumun türünün toplumsal örgütlenmesini anlattığı bölümdür.

Danziger'in kitabı anlatmak zorunda olduğu öykü için okunacaktır; kurumsal zemini bir bütünün parçası olarak kabul edilmelidir ve kusurlu olsa da öykünün değerini azaltmamaktadır. Dunn'ın durumunda tersi sözkonusudur: kişisel olarak bir anlatım eksikliği vardır ve öykü kendi içinde muhayyileyi etkilemekte yetersizdir ve özellikle uzmanlar için yazılmış gibidir. Haklı olarak geniş bir okuyucu kitlesinin ilgisini çekecek olan unsur, öyküde yer alan önemli figürleri yansıtma biçimidir. Öyküdeki siyasal, askeri, çevresel ve ticari ibrişimler Dunn tarafından karmaşık bir tarzda birlikte dokunmuş ve son derece mahir bir şekilde çözülmüştür. Bir Fransız subayı yalnızca yerel haritayı ve etnografyayı değil savaş bakanlığı ve Paris Meclisi'nde değişen gruplaşmalar arasındaki ilişkileri de incelemek zorunda kaldı; Berberiler Fransız ateş-gücü gibi hurma hasadını ve sürülerinin idare edilmesini de düşünmek zorundaydı. Öykü özenli bir araştırmaya dayalıdır ve doğal olarak önemlidir, ancak bana göre başsız sistemlerin dezavantajlarından birisi, bu sistemler böyle kaldığı sürece, dört dörtlük liderler üretememeleri ve bu nedenle de destan kahramanlarının olmamasıdır. 'Direniş ve liderlik modelleri' ile ilgili vardığı sonuçta Dr. Dunn şunları ileri sürer:

> Direniş çetindir, ancak ani, gelip geçici olması ve bir özellik taşımaması da sözkonusudur... Genel bir stratejiye ve herhangi düzeyde bir liderliğe sahip bir gerilla hareketine ilişkin kanıt yoktur. Üstelik küçük çaplı

> baskınlarda yer alan insanlar yalnızca yabancı işgale karşı kendi topraklarını savunma arzusuyla değil, hayvanlardan, silah ve teçhizattan bir pay alıp kaçmak gibi daha dünyevi nedenlerle harekete geçerler...

Yağmanın kurumsallaştığı bir toplumda, bu "dünyevi" güdüler gerçekten tamamen doyurucu bir açıklamanın zeminini sağlayabilirdi. Eğer böyleyse, bu yazarlarımıza çıkış noktası sağlayan fikirden -yani 'ilkel' direnişle milliyetçi direniş arasındaki devamlılığı izlemekten-kuşkulanmak için bir neden yaratacaktır.

Okuyucunun dikkatini çekecek ayrı bir aile öyküsü varsa bu kesinlikle Ourkir klanının öyküsü olmalıdır. Muhammed u Fekir'in Arap göçebeleri arasında yer alan, Berberi dili konuşan küçük vahaların birinde beş bin hurma ağacı vardır; bu vahadaki toplam ağaçlarının 1/12'si kadardır, başka yerdeki dört bin ağaçla birlikte onu muhtemelen vahanın seksen beş ileri geleninin en zengini yapmıştır. Vaha hurmaları yünle takas edilir ve ailenin zenginliği yünlü cellabe ticaretine dayanır. 1900 civarında Muhammed u Fekir, Jema'a'nın Şeyh'i seçilir. Fransızlarla işbirliğini yeğler, Mareşal Lyautey'yi etkiler ve onun desteğiyle vahanın tiranı olur. Neredeyse tamamen Fransızlaşmış ve mükemmel Fransızcası ve sonradan Fas ordusundaki konumu nedeniyle Fas İçişleri Bakanı olan kişi onun zürriyetinden gelir. Mehdi Ben Barka'nın Paris'te öldürülmesinde bizzat rol oynamıştır ve 1972'de Krala karşı başarısız bir darbe girişiminde yer almasının ardından vahşice öldürülmüştür. A'in Chair'deki, şimdi sarayda bir kuzenden mahrum kalan birçok akrabası galiba hâlâ cellabe ticaretiyle meşguldür; onlar için şu sıralar iyi bir turist pazarı vardır. Lancashire'de dedikleri gibi, cellabelerden cellabelere üç kuşak. İnsan ancak Oufkir ailesinin uygun bir kronikçi bulmasını umut edebilir. Ross Dunn'un onlarla ilgili üç sayfası iyi bir başlangıç yapacaktır.

Dr. Dunn sonuca da varır:

> Bu direniş yalnızca 'murabıtlıkla' gerçekleştirildi, bölgesel ve yerel düzeylerde direniş, ağırlıkla evliyanın liderliğine dayandı. Olağanüstü karizmatik kabile liderleri bir yana, onları bütün - kabile eyleminin yönetimine uygun kılan, aracı ve hakem özel rolleriyle onlar yalnızca kırsal toplumdaki bireylerdi.

Toplam sonuç, büyük kitleleri harekete geçirebilen ve merkezi bir devlet kurabilen liderlerin değil, yerel evliyanın yönettiği muhalefetin devamlı ancak parçalı olmasıydı. Dr. Dunn Güney Arabistan'da niçin gerçek cihat, gerçek emir çıkmadığını düşünür. Cihadın yalnızca kâfirlere karşı bir içerik taşımadığını, toplumun kutsal hukuka uygun olarak dönüşüm ihtiyacını da içerdiği kanaatine varır. Bu, yanıt için bir ip ucu içermez mi? Sofu reform fikri, hukuku yeterince bilen eğitimli yargıçlarıyla merkezi bir devleti ve bu hukuku uygulayacak bir devlet mekanizmasını öngörür. Uzak Güneydoğu toplumu, Ross Dunn'ın kendi materyalinin gösterdiği gibi, böyle büyük bir yapıya zemin hazırlamaz.

Sonuçta Güneydoğu Fas'ın 1881-1912 dönemi dağınık direnişiyle, Abdülkadir'in 1830-1840 dönemi direnişi arasındaki farkın zannedildiği kadar keskin olmadığı da eklenmelidir. Abdülkadir Cezayirî tam Güneydoğu Fas göçebelerinin temsil ettiği geleneksel muhalefet gibi, geleneksel Mağripli devleti temsil etti: ve ikisi de benzer unsurlardan oluşmuştur. İlki ayrıcalıklı kabileler ve murabıt liderlere güvenir, ikincisi eşit düzeyde rekabet eden kabilelere ve murabıt aracılığına dayanır. Birbirlerinin üzerine gölgeleri düşebilir; aracılar devlette vardır, lider muhalif kabileler tarafından bile kabul görür. Kentlerin varlığı ya da yokluğu sonucu belirliyor gibidir. İnsanlığın kent adı verilen yoğunlaşması hem etkili bir yönetimi gerektirir hem de ona karşı incinebilir durumdadır ve gerçek yöneticiler zaten kurmamışlarsa bir kent kurarlar.

Ross Dunn'ın kırsal toplumsal örgütlenmeye ilişkin vardığı sonuçlar gelenekseldir ve bana göre de doğrudur:

> Güneydoğu Fas, siyasal örgütlenmelerin başsız ve parçalı olduğu bir bölgeydi. Kırsal Afrika'nın geri kalan bölümlerinde ve parçalı olarak sınıflandırılan diğer toplumlarda görülenlere çok benziyordu.

Dunn özellikle, biri Arapça, biri Berberi dili konuşan ve bölgede özel önem taşıyan iki gruplaşmayı tanımlar: Davi Mani ve Ayt Atta. Ayt Atta'nın parçalı örgütlenmelerde bir dünya şaheseri olduğunu ekleyebilirdi. Sahra'dan Atlas'ın kuzey eteklerine kadar uzanan muazzam bir alanı işgal etti. Otlak hakları ve tercihli gelin-hakları klan silsilesini izledi ve klan ceplerinin çeşitli sınırlara dağılması, çok sayıda ve dağınık olması ve sürekli bir hiyerarşi ya da yönetsel mekanizmanın eksikliğine karşın, en azından bir ölçüde bağlılığın sağlanmasına yardımcı oldu. Çeşitli otlaklara geçme hakkı -Sahra kıyısında ya da Atlasların üç bin metre yüksekliğindeki yerlerde- hem iklim değişikliklerine karşı sigorta hem de klan bağlarının hatırlanmasını teşvik eden bir neden oldu. Böylelikle merkezileşme olmadan büyük başarı kazanıldı ve Dunn, Atta Emperyalizminden hakkaniyetle bahseder.

Dunn'ın onları açıklaması diğer yazarlarınkinden farklı değildir. Bununla birlikte daha şaşırtıcı olan vahaların, özellikle de Tafilalet ve Figuig gibi en büyüklerinin örgütlenme sorunudur. Onlara ilişkin vardığı temel sonuç tüm vahayı kucaklayacak daha büyük birimlerde birleşme yeteneğinden yoksun olmalarından çok reissiz göçebeleri andırıyor olmaları ve böylece deyim yerindeyse, daha başsız olmalarıdır:

> Tafilalet yıllarca süren Ayt Atta saldırılarına rağmen... asla birleşik cepheye benzer bir oluşum kurmayan muazzam, tamamen başsız bir toplaşmaydı.

İçerde liderlerin seçimi, görünürde vaha göçebelerinin lider seçiminin aynısıydı: bu, bir klan yalnızca aday gösterirken yalnızca kalan klan mensuplarının oy kullandığı, şeflik görevinin rotasyona bağlandığı sistemdi. Dunn sonuca varır:

> Tafilalet, sultanın halifesinin mevcudiyeti için olmasaydı, üzerindeki bir yönetim şemsiyesinden yoksun kalacaktı.

Ancak Dunn fazla keskin değildi:

> Tafilalet halifesi asla gerçek bir yönetici olmadı... (O) yalnızca birkaç düzine askere sahipti. Ona gönüllü olarak sunma arzusundakilerden Kur'ani vergileri topladı. O, tartışma ve kan davalarına aracılık etti, kabile ve köy ilişkiler ağının dışında durdu, bu nedenle önemli bir aracılık rolü için avantajlı konumdaydı...

Bu noktada bazı kuşkularım var, ancak yine de kuşkuların benim kuşkularım olduğunu belirtmeliyim: kuşkularım yeterince inandırıcı görünen *halifenin* güçsüzlüğüne yönelik değil, vaha kurumlarının basitliği ya da zayıflığı ve onların göçebelere benzerliğine ilişkindir. Bu kuşkuları ve onların değerlendirilmesini kişisel bir not olmadan uygun biçimde açıklayamam.

Başlangıçtaki 'Teşekkür'de yazar tezini tamamlanmasından hemen sonra adamakıllı eleştirdiğimi ve 'yeniden yazılmasından muhtemelen tasavvur ettiğimden daha fazla esinlendiğimi' söylemek açısından yeterince naziktir. Gerçekten de kitabın temel aldığı bu tezi hayranlıkla okudum ve çeşitli yorumlar çıkardım. Benim ve Dunn'ın temas kurduğumuz orta Fas karışık göçebeleriyle ilgilenen D. M. Hart gibi diğerlerinin, onun yeniden yazdığı tezden nasıl etkilendiğini tam olarak bilmiyorum: ancak Tafilalet vahacılarının (Figuig vahacılarını o kadar değil) orta Yukarı Atlas yaylacılarıyla çok benzer biçimde tanımlandığı-

nı gördüğüm zaman endişeye kapıldım.

Fas kabile örgütlenmesiyle ilgilenenlerimizin sayısı çok fazla değildir ve (hasım kamplara bölünsek bile) birbirimizle düşer kalkarız ve fikirlerimizi bizim kabile mensuplarının kızlarını paralel-kuzen gelin olarak dolaşıma soktukları biçimde devreye sokarız. Bu nedenle dikkatli olmalıyız.

Ross Dunn'ın orijinal versiyonunda hatırladığım Tafilalet'in toplumsal-siyasal örgütlenmesinin orta Yukarı Atlas göçebelerine çok az benzediği ve daha çok örneğin Cezayir Mzab'ın İbadiye vahalarının kaydedilen (ancak bu materyal o zaman Dunn'ı etkilememiştir) örgütlenmesi gibi yarı kentli bir tarz olduğudur. Hafızamın beni tamamen yanıltması mümkündür. Hafızamın beni yanıltmaması ve Ross Dunn'ın düzeltme sırasında çok geçerli ve ikna edici nedenlerle fikrini değiştirmiş olması da mümkündür. Onun Tafilalet üzerine araştırma yapması ve benim yapmamam çok fazla öne çıkarılamaz ve kuşkularıma karşı iddialarının kabulünü gerektirmez. Kuşkularım temel olarak onun aynı zamanda orta Fas merakı olan insanlarla uyuşması gerçeğinden kaynaklanmıyor.

Kuşkularım belli genel kaygılardan kaynaklanıyor. Vahacıların toplumsal-siyasal örgütlenmeleri göçebelerle aynı olsaydı çok şaşırtıcı olacaktı. Göçebeler hareketlidir; sürüleriyle hareket edebilirler ve ederler. Bu hem toplumsal kontrol üzerinde bir sınırlama -devingen bir insanı zincirli birisi kadar kolayca suiistimal edemez ya da sömüremezsiniz- hem de otlakları ancak kolektif olarak elde edip koruyabildiklerinden, belli bir bağlılık gereksinimini getirir ve kıt otlakların kullanımını kolektif olarak düzenlemek zorundadırlar. Vahacılar tersine çok daha incinebilir bir durumdadırlar - hurma ağaçları hareket edemez ve kesilebilirler; suyu birlikte idare etmek zorundadırlar; hareketli değillerdir ve karşılıklı sıkı bağlılık içinde kalmaya zorlanırlar; genellikle söylen-

diğine göre, renkleriyle ayrılan, baskı altındaki bir ortakçı tabakasıyla, oldukça katı biçimde tabakalaşmışlardır ve Dunn'a göre büyük birimlerinde vatandaşlık örgütlenmeleri hareketli göçebelere göre çok daha ileridir ve onlara yakın değildir.

Bütün bu toplumsal sınırlama farklılıkları göz önüne alındığında ve mevcut örgütlenme farklılıklarına ilişkin gerçeklere dayanan bazı verilere bakıldığında örgütlenme ilkelerinde açık farklılıklar olup olmadığına ya da bu makul görünen beklentinin niçin gerçekleşmediğine ilişkin devamlı bir tartışma beklemeliyim. Ancak Dunn problemi açıkça tespit etseydi ve o zaman vahacılarla göçebeler arasındaki farklılıkları reddetme nedenlerini ortaya koysaydı daha memnun olurdum. Böyle açık bir tartışma olmadan, ancak konunun "by-pass" edilmesinden endişe duyulabilir.

Bu noktada kuşkusuz Dunn'ın sonuçlarına karşı benim ya da başkasının beklediği farklı argümanlar kesinlikle yoktur. Ancak özerk vahaların toplumsal örgütlenmeleri meselesi son derece büyüleyicidir, sürekli ve karşılaştırmalı bir incelemeye (göçebelerin örgütlenmelerinde olduğu gibi) konu olmadığından en azından tekrar bakılması gerekmektedir. Yeniden böyle bir araştırma yapılana kadar Dunn'ın iyi bir şekilde ortaya koyduğu sonuçları kuşkusuz geçerlidir ve kuşkusuz daha sonra da geçerli kalacaktır.

Ross Dunn sosyal antropologların kavramlarını tamamen içselleştirmiş bir tarihçidir ve yazılı kaynaklarını destekleme yolu olarak yüz yüze görüşmeler yöntemini mükemmel kullanmıştır. Kitabı on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Fas geleneksel kurumları ve yerel tarihsel belge külliyatına büyük katkıda bulunmuştur. Diğer birçoğunu yanıtlarken, sorular da doğurması değerinin bir göstergesidir.

SONSÖZ

20. yüzyılda İslam, bütün dünya dinleri arasında en güçlü siyasi itiraz olarak görünür. Bazı geleneksel ve muhafazakâr rejimleri desteklediği gibi, aşırı sosyal radikalizminin yoğun devrimci şevkini de yaratmaya muktedirdir. Siyasi seferberliğin temsilcisi olan İslam, Marksizm ve diğer dinleri geride bırakmış gibi görünüyor.

Mevcut kitap, geçmişteki durumun kökenini araştırıyor. Geçmişte, çorak bölgenin Müslüman toplumu, büyük siyasi parçalanmalar ve merkezi bir dini hiyerarşi bulunmamasına rağmen, olağanüstü bir istikrar ve homojenlik göstermiştir. Kitap, bir uygarlığın, çoğunlukla güçlü bir kültürle bir arada var olan zayıf devletleri, onun kontrolü altında nüfusun geri bırakıldığı düzenin sonucunu araştırır. Yeterli bilgiye sahip Büyük Gelenek kent âlimlerini, kutsal soyu, dini kardeşlikleri ve özgür azizleri koruyarak daha duygulandırıcı, kendinden geçmiş halk geleneği ile yan yana yaşamıştır. Bir gelenek, kentsel tüccar sınıfı tarafından desteklendi ve periyodik olarak toplumun geri kalanını aydınlanmacı coşku dalgasıyla silip süpürdü; çok fonksiyonlu kullanıma dayalı olan diğeri ise, kırsal kabile toplumunun ve kentsel yoksulun arasında uygulandı. Zaman zaman su yüzüne çıkan gizli bir gerginlik kalmış olsa bile, bu iki gelenek birbirleri ile henüz bütünleşmiştir.

Kitap, modern dünyanın etkisiyle hareket eden sömürgecilik ve sanayileşmenin bir kez istikrarlı dengeyi bozması ve bir zamanların kentsel Büyük Gelenek'inin yaygın ve baskın bir hale gelmesine yardımcı olan gayretli ve radikal İslam ile sonuçlanması ve şimdi daha belirgin olmasının çerçevesini çizer. Tartışma, soyut ve resimli olarak bir dizi durum çalışması, özel yönlerinden incelemeleri ve rakip yorumların eleştirel görüşleriyle her iki yönden formüle edilmiştir.

AD DİZİNİ

Abd al-Qadir 86
Abduh, Muhammed 273
Abdülhamid 250
Abdülkerim 101, 261, 284, 328, 337, 393
Abun-Nasr, Jamil 99, 113
Adam, André 36
Ageron, Ch.-R. 278
Ağa Han 122, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 207
Ahansal, Sidi Said 227
Ahmad, Ahmad u 228
Ahmed Bey 309, 312, 313
Akbar Ahmed 82
al-'Abbas 90
Alatas, Syed Hüseyin 149
Alcan, Félix 316
Anderson, J. N. D. 101
Anderson, Perry 146
André Raymond 141, 143
André, P. J. 322
Andreski, S. 44
Anthony 29
Antoun, Richard 62
Apollo 6, 268
Arjomand, Amir 150
Asad, Talal 133
Ashford, Douglas 342
Atatürk 132, 300
Ayalon, David 143, 159
Ayoub, V. 12
Aziz Peter 85

Badia, G. 59, 72
Baer, Gabriel 62, 101
Bamba, Amada 202
Barka, Mehdi Ben 227, 395
Barth, Fredrik 379
Basilov, V. I. 118
Beau Geste 185
Bel, Alfred 378
Bellarmine 30
Bendix, R. 148
Benedictus 29
Bennabi, Malek 280
Benningsen, A. 118
Berque, A. 404
Berque, Jacques 46, 271, 333, 362
Bidwell, Robin 339
Bihi, Addi u 341
Blake, G. H. 84
Bleuchot, H. 122
Bossuet 363
Bourdieu, Pierre 20
Brasidas 30
Brett, Michael 390
Brown, Carl 143, 307, 308, 309, 312, 313

Brown, Ken 374, 381
Brown, Peter 28
Bucra, Abdalla 379
Buddha 241
Burke, E. 62, 280, 338
Büyük Peter 200

C. Myntti 156
Caeser, Julius 393
Caroline Humphrey 65
Carré, Olivier 135
Carret, Dr. Marcel 258
Ch. Bromberger 85, 150
Cheddadi, A. 41
Chevallier, Dominique 83
Churchill, Charles Henry 75, 279
Churchill, Winston 350
Claessen, Henry J. M. 65
Cohen, Abner 149
Cohen, R. 65
Coindreau, R. 382
Cole, Donald P. 155
Collot, Claude 114
Colonna, Fanny 8, 275
Cook, Michael 13, 14
Coon, C.S. 339
Cornford, F. M. 39
Coulanges, Fustel de 319
Coz, J. le 47
Crapanzano, Vincent 289
Cunnison, Ian 133, 335

d'Encausse, Hélène Carrère 118
d'Holbach 271, 272
Danziger 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394
Daumas, General 279, 389
Davis, John 106, 374
Delanoue, Gilbert 99, 151
Dominic 29
Dunn, Ross 385, 386, 393, 395, 396, 397, 399, 400
Durkheim, Emile 4, 5, 163, 318

Eickelman, Dale 375
El Messiri, Sawsan 57
Eliot, T. S. 16
Engels, Friedrich 59, 91
Etienne, Bruno 135, 156
Evans-Pritchard, Edward 7, 23, 74, 331

Fall, Şeyh İbra 204
Fanon, Frantz 264, 265
Favret, Jeanne 8, 135
Fekir, Muhammed u 395
Fernea, Robert 157
Firth, Raymond 99
Fisher, H. J. 99
Flory, Maurice 8, 109
Fodio, Osman dan 125, 126, 155
Francis 29
Frazer, Sir James 14, 31
Freud 232
Friedman, Milton 70

Gaboriau, Marc 85
Gallieni 320
Gallisot, R. 59, 72
Garthwaite, G. R. 83
Gast, Marceau 47
Geertz, Clifford 101, 133, 134, 274, 335, 339, 364
Gellner, Ernest 2, 8, 9, 267, 339, 354
Gerholm, T. 60
Gide, André 267
Gilsenan, Micheal 7, 156
Goody, Jack 8, 48
Gran, Peter 19
Granguillaume, Gilbert 290, 291
Green, Arnold 114, 306, 307, 309

Haim, Sylvia 101, 113
Hammoudi, Abdallah 8, 133
Harik, Ilya 62
Hart, D. M. 398
Hartley, John 160
Hasan, Mulay 226
Hassan, Riaz 114, 127
Hector 29
Hegel 22, 48
Henry, Jean-Robert 114
Hercules 29
Herder 155
Hermassi, Elbaki 8, 286, 339
Hodgson, Marshal G. S. 20
Hoffman, Bernard 370
Holt, P. M. 86
Hopkins, K. 112
Hourani, A. M. 84
Hume, David 4, 5, 7, 10, 15, 23, 33, 71, 105, 277, 419
Hz. Muhammed 22, 51, 55, 287, 303, 304, 326

Ibn Badis 302
Ibn Sa'ud 155
Izikowitz, Norman 140

İbn Haldun 4, 5, 7, 9, 10, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 75, 82, 83, 90, 91, 104, 105, 111, 124, 132, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 178, 180, 181, 182, 186, 197, 307, 308, 317, 318, 320, 328, 336, 337, 377, 382, 391, 392
İbrahim 27, 104, 148, 342
İbrahim, Abdallah 342
İnalcık, Halil 140
İsmail, Mulay 232, 363

Jamous, Raymond 136
Julien, Ch.-André 318
Jung, C. G. 16

Kaddafi 121, 122, 123, 303, 304, 305, 306
Kaptan Simon 283
Karpat, Kemal H. 140
Keddie, Nikki R. 9, 113
Kedourie, Elie 110
Kedourie, Sylvia 320
Keenan, Jeremy 47
Kerr, Malcolm H. 113
Kessler, Clive 99
Khazanov. A. M. 65, 66
Knox, John 278
Kovalevsky, M. M. 78
Kraliçe Victoria 196
Krupp 159, 330
Kuhn, Thomas 102

Lachen, Tuda 225
Lacoste, Y. 159
Lacoutoure, Jean 409
Lahbabi, M. 354
Laoust, H. 113
Lapidus, Ira 299, 382
Laraoui, A. 159
Lattimore, Owen 324
Lawless, R. I. 84
Lawrence, T. E. 75, 185
Le Tourneau, Roger 382
Leach, Edmund 330, 339
Leca, Jean 135
Lenin 304
Leveau, Rémy 135
Lévi-Strauss, C. 67
Levtzion, M. 82
Lewcock, R. 60
Lewis, Bernard 110, 140, 193
Lewis, Ioan 82, 379
Lings, Martin 236
Lois Beck 287
Loizos, P. 299
Lord Alfred Douglas 268
Lord Dufferin 198
Louis Dumont 19
Lucas, Phillippe 78
Lucette Valensi 8
Lyussi, Sidi Lachen 362, 373

Macfarlane, Alan 139
Mahdi, Muhsin 41
Maher, Vanessa 287, 339
Maistre, Joseph de 120
Mantran, Robert 141
Manuel, Frank E. 24
Mardin, Şerif 114, 301
Mareşal Bugeaud 393
Mareşal Lyautey 319, 322, 395
Markov, G. E. 66
Martin, B. G. 99
Marx, Emanuel 82, 133
Marx, Karl 111
Masqueray, E. 319, 320
Maxwell, G. 338
Mead, Margaret 118
Merad, Ali 8, 113, 269, 273, 274, 277, 278, 286, 295, 296, 300, 302, 309

Mernissi, Fatima 8, 289
Mha, Haddu u 341
Mitchell, Richard P. 135
Monastiri, T. 121, 122
Montagne, Robert 6, 7, 77, 136, 315, 316, 326, 327, 338, 370, 389
Moore, Clement Henry 411
Morris, H. S. 193
Morsy, Dr. Magali 100
Mundy, Martha 60
Munson, H. JR 139

Nadir, Ahmet 284
Naff, T. 143
Napoleon 45
Nietzsche 30, 32, 272
Niewenhuijze, C. A. O. van 84
Nikiforov, V. N. 92
Noel Baba 225
Nouschi, André 295

O'Brien, Donal Cruise 202
Ohmish 411
Ouitis, A. 281
Owen, Roger 143

Paden, John 98
Papa XI. Pius 241
Pascon, Paul 8, 110
Pears, D. F. 23
Peters, Emrys 305
Platon 39, 40, 42, 48, 52, 54, 55, 59, 63, 140, 141, 430
Platt, Katie 8
Popovic, Alexandre 116
Prenant, A. 159
Prometheus 267

Quandt, W. 135
Quelquejay, C. L. Lemercier- 118

Rabinow, Paul 339, 363
Raşid, Mulay 232
Rezette, Paul 111
Rhodes, Cecil 393
Roberts, Hugh 157
Romulus 29
Roosevelt, Franklin 265
Rosenthal, Franz 41
Russell, Bertrand 50

S. Habib, John 100
Safran, Nadav 101
Said, Edward 159
Salzman, Philip C. 65
Sarjeant, R. B. 60, 155
Schorger, William 62
Seddon, David 135, 320
Service, E. R. 65
Shaked, H. 86
Shareefa, Wazanlı Emily 238
Shaw, Stanford J. 140
Shinar, Pessah 284, 302
Sidi Muhammed n'ut Baba 231
Simon Lacoutoure 135
Sivers, Peter von 143

Skalnik, Peter 65
Sladei, Captain Adolphus 110
Smith, M. G. 99
Snesarov, G. P. 118
Souriau, C. 121
Stalin 304
Stambouli, F. 84
Stern, S. M. 84
Stewart, C. C. 47, 98
Stewart, E. K. 47, 99
Stirling, P. 83

Şerif, Ömer 129
Şeyh Sidi Ahmed Bin-'Alivah 255

Tapper, Nancy 287
Tapper, Richard 153
Taylor, Charles 22
Theseus 29
Tillion, Germaine 67
Tito 413
Tocqueville, Alexis de 11
Trimingham, J. S. 99

Ukbi, Tayyib 275, 283, 296

Vatin, Jean-Claude 7, 78, 135
Vinogradov, Amal Rassam 110, 339, 371

Waardenburg, J. 161
Waterbury, John 19, 135, 310, 339
Watt, Montgomery 105
Weber, Max 19, 148, 168, 237, 427
Weir, Shelagh 82, 112, 155
Wesley, John 129
Whitehead, A N. 32
Wilde , Oscar 142, 268
Williams, Bernard 23
Wolf , E. 116, 133

Yalman, Nur 301
Yargıç Arnould 195, 197
Yehova 27, 28, 30

Zartman, W. 414
Zghal, A. 84, 270
Zubaida, Sami 19

KONU DİZİNİ

Abd-ül-Kadir 385
'Alevi' İslam 116
Afrika 4, 6, 7, 46, 62, 78, 91, 98, 100, 101, 143, 154, 155, 158, 164, 170, 185, 201, 202, 204, 206, 207, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 244, 247, 250, 251, 252, 258, 262, 263, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 278, 283, 287, 288, 289, 292, 293, 305, 308, 317, 318, 319, 323, 325, 328, 333, 338, 346, 363, 365, 369, 379, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 397, bkz. Cezayir, Libya, Magrib, Fas, Nijerya, Tunus, *ilh.*
ahlaki 20, 65, 92, 103, 107, 119, 164, 165, 181, 247, 250, 274, 302
Akdeniz 8, 44, 67, 106, 152, 236, 310, 312, 345, 374
akraba 57, 61, 62, 75, 76, 124, 140, 141, 166, 188, 259, 260, 261, 308, 310, 352, 367, 377
akrabalık 51, 56, 61, 76, 112, 134, 147, 165, 175, 185, 253, 259, 331, 337, ayrıca bkz. soy, parçalılık
Al-Yousi 362, 363
Almanya 177, 178
Amerika 123, 172; Amerikalılar 123, 172
Anadolu 116, 140, 142, 300
Arabistan 121, 124, 126, 132, 153, 155, 159, 249, 250, 276, 300, 368, 379, 390, 396
Araplar 21, 22, 59, 133, 177, 278, 287, 389
askeri 40, 41, 44, 56, 59, 66, 67, 68, 76, 77, 110, 130, 141, 145, 147, 151, 152, 155, 159, 160, 165, 175, 181, 191, 201, 224, 240, 297, 298, 310, 311, 312, 313, 318, 319, 320, 322, 326, 349, 388, 394
Asya 67, 92, 101, 104, 118, 185, 301, 324, 335, 338, 391
Atlantik 72, 139, 185, 230, 345, 375
Atlas Dağları 260
Avrupa 15, 19, 21, 22, 28, 31, 34, 35, 36, 41, 60, 75, 76, 92, 100, 106, 112, 124, 130, 136, 149, 177, 196, 205, 236, 237, 238, 254, 261, 262, 263, 272, 287, 312, 314, 329, 385
Avrupalı 14, 36, 52, 53, 80, 92, 123,

206, 237, 238, 273, 286, 298, 304, 318, 322, 323, 328, 329, 340, 378, 386
Aydınlanma 29, 266, 271, ayrıca bkz. Kemalist, Osmanlı İmparatorluğu
ayrıca bkz. Maliki hurafe, ayrıca bkz. murabıtlar
Ayt Abdi 224, 225, 342
Ayt Atta 350, 397
Ayt Haddidu 228
Ayt Ndhir 371, 372, 373

Baggara 133, 335
bağlılık 40, 50, 52, 56, 64, 71, 78, 80, 89, 138, 140, 163, 164, 165, 166, 172, 173, 174, 175, 178, 215, 257, 262, 317, 323, 337, 341, 399
Balkanlar 142
baraka 154
barışçılık 221
Bedevi 41, 304, 305
Belgrad 252
Berberiler 76, 154, 215, 233, 287, 319, 321, 363, 390, 394
Biskra 267, 268, 269, 272, 273, 275, 276, 278, 282, 284, 288, 301
Bizans 13
blad makhzen 344
blad siba 344
Bombay 195, 197, 198
Budizm 117
burjuvazi 20, 36, 286, 299, 383
Bu Sarwal 312
bürokrasi 157, 383
Büyük Adam 76, 77, 79, 136, 388, 389
Büyük Müftü 118

Ceditçilik, 118, 301, ayrıca bkz. İslam, Reformculuk
cellabe 395
Cenevre 277
Cezayir 6, 20, 59, 91, 117, 132, 143, 144, 156, 171, 206, 239, 249, 250, 253, 255, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 311, 322, 333, 338, 347, 361, 378, 379, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 399
Cezayir'de İslam 265
Childe Harold 100
Chleuh 316, 317
Cihat (kutsal savaş) 390, 396
Clochemerle 393
Çar 313
Çarmıha Gerilme 85
Çek 312
çelişki 29, 31, 33, 34, 37, 61, 136, 152, 214, 305, 310, 326, 361,

376, 381
Çerkes 143, şehirler, bkz. kasaba
Çin 19, 149, 241, 264, 324
Çinli 65, 149

Dağdaki Vaiz 222
dans (*ahaidus*) 85, 95, 136, 161, 223, 227, 228, 229, 230, 254, 260, 270, 281, 316, 320, 370, 389
David Hume 4, 5, 7, 10, 15, 23, 33, 71, 105, 277
dayanışma 78, 164, 166, 172, 173, 257
Delfi 32
dervish 80
derviş 80, 96, 102, 250, 259, 272, 283, 285, 291, 301, bkz. *dervish*
devlet 13, 18, 35, 36, 43, 46, 53, 54, 56, 67, 70, 75, 77, 80, 81, 86, 87, 92, 93, 107, 108, 110, 113, 115, 132, 144, 145, 146, 151, 156, 157, 158, 159, 162, 171, 177, 179, 186, 187, 201, 210, 219, 226, 237, 263, 273, 297, 299, 307, 310, 311, 314, 315, 321, 323, 327, 328, 334, 336, 355, 365, 375, 376, 377, 385, 386, 391, 392, 393, 396
Devrim 120, 123
devşirme 143, 146
din 14, 15, 16, 19, 22, 23, 32, 71, 83, 106, 115, 117, 119, 120, 125, 152, 189, 241, 271, 277, 292, 328, 378
Dini Yaşamın İki Tarzı, 281, (Ayrıca bkz. modernlik)
Doğu Anadolu 116
Doğu despotizmi 107, 157
Dordogne 393
Drang 28
durum 27, 47, 74, 81, 84, 87, 88, 95, 99, 102, 105, 111, 120, 122, 124, 132, 142, 151, 169, 178, 182, 183, 194, 200, 226, 244, 247, 259, 280, 282, 284, 285, 292, 299, 311, 322, 341, 351, 353, 377, 401
Dünya Savaşı (Birinci, İkinci) 116, 274, 280, 319
Dürziler 12

Endonezya 335, 349, 364, 379
ermişler 97, 237, 239, 375, 379
eşitlikçi 18, 19, 55 ,69, 75, 76, 77, 82, 87, 88, 105, 131, 134, 135, 136, 155, 188, 189, 190, 192,198, 245, 264, 293, 365, 376, 389

F.L.N. (Ulusal Kurtuluş Cephesi) 117
Fakih (alimler) 12, 84, 90, 124
farklılaşma 137, 332, 383
Fatımiler 390
Fellah 130, 135

fetva 117
feodalizm 328, 329, 389
Figuig 397, 398
Filistin 13, 99, 205
Fransa 107, 274, 284, 295, 316, 319, 322, 323, 326, 350, 388
Fransız 75, 101, 110, 177, 178, 202, 207, 228, 238, 239, 240, 247, 256, 258, 262, 271, 274, 279, 284, 295, 296, 300, 308, 311, 318, 319, 320, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 332, 338, 344, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 362, 364, 369, 370, 382, 385, 387, 392, 393, 394
fronde 107, 370
Fulani 203, 205, 324

gelenekçilik 129, 132
geleneksel-sonrası formlar 207
Girit 48
Gountafi 328
göçebelik 44, 45, 49, 65, 73
grup duygusu 57, 58
Gurkha 149
güçler 83, 111, 214, 311, 368

haksız yere suçlanma, 319, ayrıca bkz. kavga
Halife 386, 389, 398
halvet 251
Harici 21, 156, 189, 190, 389, 390
Hartum 91
Hausa 324
Hayfa 387
hedra 287, 288
Hersek 312
Hıristiyan 17, 21, 22, 85, 86, 91, 236, 240, 378
Hıristiyan âlemi 17
Hıristiyanlık 12, 14, 31, 35, 80, 85, 185, 238, 241
Hicaz 239, 276
hicret 127, 247, 248
Hilali 390
Hindistan 19, 85, 135, 170, 177, 191, 195, 196, 197, 198, 239, 324
Hinduizm 17, 19, 185
Hint 100, 241
Hollanda 34
hukuk 18, 63, 109, 144, 191, ayrıca bkz. nomokrasi, kutsal

Irak 157
Islam Observed 101, 274, 335, 339, 364, 366, 367

İbadi 237
İberya 100
iç farklılaşma
İmam 87, 193, 194
İngiliz 30, 34, 75, 112, 126, 128,

194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 238, 279; 324, 328, 331, 374
İngilizler 33, 320, 324, 332
İngiltere 33, 52, 139, 171, 374
İran 52, 85, 86, 89, 91, 115, 128, 132, 133, 150, 153, 194, 197, 199
İranlı 66, 128, 199
İrlanda 182
İrlandalı 294
İsevi Tarikatı 244
İslam 4, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 28, 36, 38, 40, 42, 48, 50, 52, 65, 66, 67, 76, 80, 81, 83, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 95, 99, 100, 104, 105, 106, 108, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 129, 131, 143, 146, 148, 150, 153, 156, 161, 167, 168, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 196, 202, 206, 210, 211, 212, 213, 214, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 237, 241, 242, 252, 253, 257, 259, 261, 262, 265, 266, 269, 270, 274, 277, 279, 280, 285, 286, 287, 290, 291, 293, 296, 297, 298, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 309, 317, 332, 337, 344, 349, 350, 364, 365, 366, 374, 375, 376, 379, 384, 389, 390, 401
İsmaililer 193, 199, 200, 201, 207
İspanya 42, 91, 322, 337, 352
İsrail 13, 205
İstanbul 2, 250, 311
İsviçre 326
İtalya 106
İtalyan 149

Jema'a 395

Kabiliye 156, 278, 281
Kabiliyeliler 59, 278, 311
kanton 332, 333
Karadeniz 337
kast 170, 172, 175, 206, 297, 311, 324; bkz. Hindistan 170, 172, 175, 206, 297, 311, 324
Katmandu 149
Katoliklik 31
karizma 31
Kemalizm 114, 262, 300, 301
Kıbrıs 182, 299
Kırım 66, 313
Kırım Savaşı 313
Kızılderililer 169
"kilise" 95
kitabilik 101, 121, 122, 125, 126, 145
Komünist Parti 117
Konstantin 275, 278, 289

Kore 130, 191
Kur'an 20, 48, 117, 121, 122, 136, 152, 184, 211, 212, 223, 225, 243, 256, 300, 303, 304, 326, 348
Kutsal Kitap 188, 196, 213
Kuzey Afrika 4, 6, 7, 46, 62, 78, 91, 100, 101, 143, 154, 158, 164, 170, 204, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 244, 247, 250, 251, 252, 258, 262, 263, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 283, 287, 288, 292, 293, 305, 308, 318, 319, 325, 328, 333, 338, 363, 365, 369, 379, 383, 385, 387, 389, 390, 391
Kûba 264
'küçük ulus' 177

Lancashire 395
Leeds 365
leff 333
Libya 121, 123, 132, 303, 304
loncalar 171
Lûbnan 13, 114, 115, 122

Mağrib 160
Makhzen 316, 317, 320, 321, 322, 327, 344, 370, 389
Malaya 149
Malayalılar 149
Maliki 237, 344, 389
Malta 240
Maltalı 294
Malta Şövalyeleri 240
Manchester 57, 83, 293, 374, 381
Manhattan 180
Marakeş 325, 328, 347
Marksizm 94, 117, 129, 130, 329, 401
Max Weber 19, 148, 168, 237
Medine 239
Mehdi, 91, 227, 228, 332, 395, Mehdilik 86
mekanik ve organik 166
Mekke 121, 249, 250, 264
Meknes 372
Memlukler 45, 51, 128, 141, 143, 168, 299, 307, 311
metinler 97, 258
mezhepler 106, 189
Mısır 99, 101, 122, 138, 139, 141, 142, 143, 156, 313, 389
Mısırlı 273, 309
millet 13
Minerva Baykuşu 210
mistisizm 223, 238, 239
modernlik 306
Moğol Devleti 324
Moritanya 47, 389
Mtouggi 328
mujikler 123
murabıt 80, 100, 101, 102, 122, 156, 252, 272, 275, 276, 284, 287,

294, 336, 375, 377, 378, 379, 381, 382, 392, 393, 396
murabıtlar 157, 240, 259, 269, 276, 284, 285, 298, 390, ayrıca bkz. dervişler
mürid 204, 246
Müslüman Reformculuğu (dinle birlikte) 114
Mzab 237, 389, 399

Najd 155
Nedroma 290, 291, 293, 298
Nepal 53
Nijer 72
Nijerya 124, 126, 132, 324
nomokrasi 119, 124, 126
normlar 84, 89, 316
Nuer 331, 339

okuryazarlık 48, 51, 59, 119, 186, 192, 260
Ortaçağ 36, 299, 318, 328, 329, 337, 393, ayrıca bkz. feodalizm
Ortadoğu 62, 140, 147, 157, 179, 182, 191, 201, 299, 387
Osmanlı İmparatorluğu 13, 139, 140, 141, 142, 158, 168, 191, 305, 323, 338
Oued Zem 352
Oufkir 395

Özbekistan 118

Pakistan 113, 114
Papalık 30
paralı askerler 64, 146, 344
Paris 11, 19, 20, 46, 59, 67, 72, 78, 83, 114, 118, 135, 143, 159, 200, 269, 271, 273, 279, 295, 320, 333, 350, 362, 370, 374, 382, 389, 394, 395
patronlar 157, 324, 325
peçe 288
Pekin 252
Platon 52, 55, 59, 63, 141
popülizm 122, 123
Portekiz 260
Protestan Ahlak 36, 168, 207

reformculuk (ceditçilik) 114, 118, 123, 237, 287, 292, 303, 306, 308
roller 12, 67, 221, 354
Roma İmparatorluğu 15, 16
Rusya 123, 264
rüşvet 22, 125, 149, 310

Sahra 47, 98, 108, 154, 218, 230, 323, 345, 385, 386, 397
salınım 23, 24, 26, 29, 30, 35, 71, 77, 83, 104, 274, 327, 331
sapkınlık 113, 259, 277, 304
sarkaç 28, 109, 132, 282, 365
Senegal 201, 202, 207
sınırlı 49, 50, 81, 120, 122, 185,

189, 191, 222, 241, 264, 274, 288, 307, 313, 360
sınırsız 48, 49, 189, 191, 207
silsile 50, 52, 130, 211, 235, 397
simetrik ve eşitlikçi 134, 215, 242
Siyonizm 205, 206
Smala 352
Somali 83, 121, 379
sosyal antropoloji 53, 153
sosyalizm 94, 264, 297
sosyoloji 62, 80, 318, 326, 346
Sovyet Orta Asya 118, 301
Stalinizm 200, 338
Sudanlı 331
Surat ar-Rahman 243
Suriye 142, 299
Suudi Arabistan 121, 124, 126, 132, 250, 276
Sünni 12, 85, 86, 122, 192, 195, 197, 198, 213, 237, 344, 389
Şah 85, 122
Şam 143, 268
şehitlik 12, 84, 85
Şerif 112, 114, 129, 244, 301
Şerifi 282, 320, 368
şeyhler 122, 196
şiddet 63, 76, 77, 80, 125, 171, 220, 264, 307, 315, 325, 329, 334, 352
Şii 12, 85, 86, 128, 150, 151, 189, 193, 207, 212
Şiilik 155, 192, 207
Tafilalet 341, 386, 397, 398, 399
tagust 231, 232
Tahran 128
tamamlama 216
taqbilt 369
tasarım argümanı 25
tarikatlar 88, 95, 98, 203, 247, 259, 283, 290, 293
Taşkent 118
taşralılar 36, 93, 101, 106, 257, 270, 298
Taza 322
Temga 227, 228, 229, 230, 231
teolojik 13, 89, 111, 121, 194, 289
tespih 254
tevazu 30, 162, 243
totaliter demokrasi 62
Trablusgarp 250
Transkafkasya 66
Tunusia of Ahmad Bey, The 143, 307, 309
Tunus 6, 9, 114, 139, 143, 163, 178, 179, 180, 249, 252, 267, 283, 294, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 338, 390
Türk 4, 5, 51, 112, 116, 126, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 182, 237, 250, 262, 294, 305, 306, 311, 312, 338, 388, 391, 392
Türkiye 114, 131, 132, 182, 274, 295, 300, 305, 306, 313

Uganda 193, 200
Ulad Nail 269
Ulema Cemiyeti 291, 296
Üniteryenler 32, 35

Vahabi 99, 100, 126
Venture of Islam 21, 161
Versay 53
ve Siyonizm 206
Vietnam 264

Yahudiler 28, 329, 389
Yemen 82, 111, 155, 156
Yugoslavya 264
Yunan 15, 30, 40, 66, 149, 182, 210, 318, 330
zayıflık 28, 206, 294, 398

MÜSLÜMAN TOPLUM

Ernest Gellner

"Kitaptaki en uzun deneme olan ilk deneme... ki ben onun olağanüstü bir öneme sahip olduğunu düşünüyorum. Bu deneme, sosyal antropolojiyi tüm yeni öğrenenler için mecburi bir okuma olmalıdır."

Sir Edmund Leach, *New Society*

"İslam dünyasının toplumsal yaşamının temel özellikleri hakkında genel bir açıklama yapan, son yılların en cesur ve dâhiyane girişimi."

Clifford Geertz
New York Review of Books

"İbn Haldun'un özünü geliştiren Profesör Gellner, bizlere, sıkı tartışma ve yaygın anlayışla özgünlüğü ispatlanmış ve kısıtlı sürede gözden geçirilerek kolay kolay vasıflandırılamayacak bu göz alıcı denemeler serisini sunmuştur."

Şerif Mardin
Goverment and Opposition

"İçerdiği bilgilerin büyük bölümünde, başarıyla gündeme getirdiği sorunları her durumda açıklayabilen, özgün, entelektüel bir zevkle okunabilen bir kitap. Tartışmaya rağmen -uzmanlar arasında sataşma yaratma ihtimali olsa da- Müslüman dünyaya bakış açımızı zenginleştirdi."

Jacques Berque
The Times Literary Supplement

"Kendi konusundaki kanaatlerini gayretli bir gözlem ve geniş bilgiyle destekleyen Gellner, bu kanaatleri yalnızca Kuzey Afrika'nın politik yaşam biçimine dayanmış olsa da bunların nasıl uygulanabileceği, Müslüman dünyanın diğer yerlerinde bir soru işareti olarak kalmıştır."

Abbas Kelidar
SOAS Bulletin

www.kabalci.com.tr

ISBN 978-975-997-202-8

9 789759 972028

www.kabalciyayinevi.com