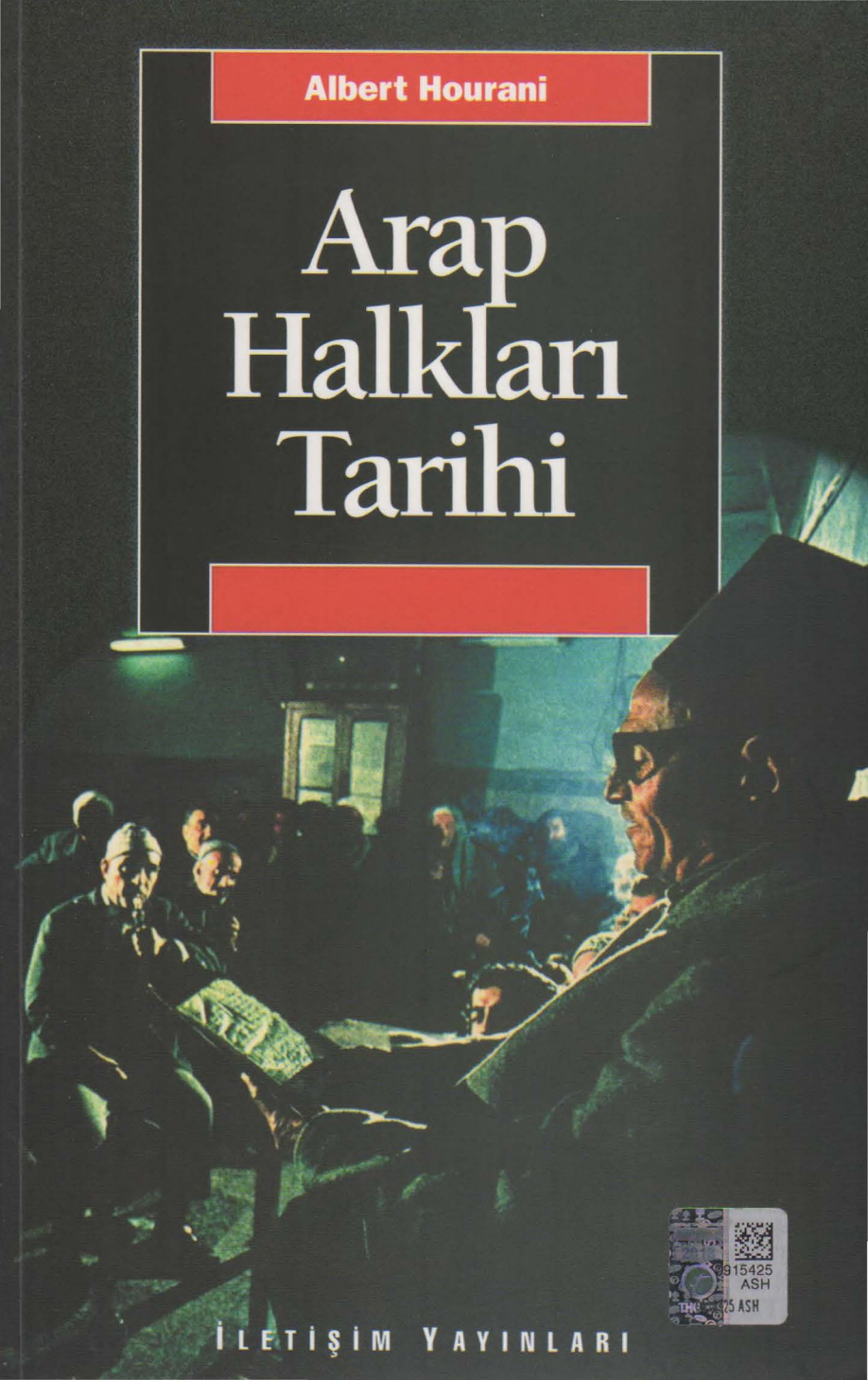
Albert Hourani

# Arap Halkları Tarihi



915425
ASH

İLETİŞİM YAYINLARI

ALBERT HOURANI Lübnanlı Hıristiyan bir aileden gelen Hourani, 1915'te Manchester'da doğdu. Oxford'da Madalen College'da okuduktan sonra bir süre Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde okutmanlık yaptı. Chatham House'da Arnold Toynbee'yle çalıştı. İkinci Dünya Savaşı sırasında Kahire'de Britanya Ortadoğu Bürosu'nda çalıştı ve Filistin davasına ilgi gösterdi. 1948'de Oxford'a döndü, 1980'deki emekliliğine kadar akademik çalışmalarına orada devam etti. 1958-1971 yılları arasında St. Antony's College'da Ortadoğu Merkezi'nin müdürlüğünü yaptı. 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyılın başlarındaki Arap milliyetçiliği hakkında çok sayıda makalesi yayımlandı. *Arabic Thought In The Liberal Age* (1962) ve *A History of Arab Peoples* (1991) başlıklı kitaplarıyla büyük ün kazandı. Hourani 1993'te İngiltere'de öldü.

*A History of the Arab Peoples*
© 1991 Albert Hourani ve Faber and Faber Limited
© 1991 John Flower (Haritalar)

İletişim Yayınları 428 • Araştırma-İnceleme Dizisi 65
ISBN-13: 978-975-470-613-0
© 1997 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1-9. BASKI 1997-2012, İstanbul
10. BASKI 2013, İstanbul

*KAPAK* Ümit Kıvanç
*UYGULAMA* Hüsnü Abbas
*DÜZELTİ* Sait Kızılırmak
*BASKI ve CİLT* Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

**İletişim Yayınları** · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ALBERT HOURANI

# Arap Halkları Tarihi

*A History of the Arab Peoples*

ÇEVİREN ***Yavuz Alogan***

YAYINA HAZIRLAYAN ***Tanıl Bora***



iletişim

*Oxford, St. Antony's College'deki*
*meslektaşlarıma ve öğrencilerime*

# İÇİNDEKİLER

Önsöz ..... 13
Teşekkür ..... 15
Tarihler Üzerine Not ..... 17
Giriş ..... 19

BİRİNCİ KISIM
**BİR DÜNYANIN OLUŞMASI**
**(Yedinci Yüzyıldan Onuncu Yüzyıla)** ..... 25

BİRİNCİ BÖLÜM
**Eski Bir Dünyada Yeni Bir Güç**
Arapların içine doğdukları dünya ..... 27
Şiir dili ..... 33
Muhammed ve İslam'ın doğuşu ..... 36

İKİNCİ BÖLÜM
**Bir İmparatorluğun Oluşumu**
Muhammed'in halefleri: bir imparatorluğun fethi ..... 45
Şam halifeliği ..... 49
Bağdat halifeliği ..... 57

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
**Bir Toplumun Oluşumu**
Siyasal birliğin sona ermesi ..... 63
Birleşmiş bir toplum: ekonomik temeller ..... 69
İnanç ve din birliği ..... 72
İslam dünyası ..... 82

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
**İslam'ın Eklemlenmesi**
Otorite sorunu ... *87*
İktidar ve Allah'ın adaleti ... *91*
Şeriat ... *94*
Peygamber'in gelenekleri ... *99*
Gizemcilerin yolu ... *101*
Akıl yolu ... *105*

İKİNCİ KISIM
**MÜSLÜMAN ARAP TOPLUMLARI (Onbirinci ilâ Onbeşinci Yüzyıllar)**

BEŞİNCİ BÖLÜM
**Müslüman Arap Dünyası**
Devletler ve Hanedanlar ... *113*
Araplar, Farslar ve Türkler ... *117*
Coğrafi bölünmeler ... *120*
Müslüman Araplar ve diğerleri ... *127*

ALTINCI BÖLÜM
**Kırsal Kesim**
Toprak ve kullanımı ... *130*
Aşiret toplumları ... *137*

YEDİNCİ BÖLÜM
**Kentlerde Hayat**
Pazarlar ve kentler ... *142*
Kent nüfusu ... *144*
Hukuk ve ulema ... *147*
Köleler ... *150*
Kentteki Müslümanlar ve gayri müslimler ... *151*
Kentteki kadınlar ... *154*
Kentin nizamı ... *156*
Kentteki evler ... *160*
Kentler zinciri ... *163*

SEKİZİNCİ BÖLÜM
**Kentler ve Hükümdarları**
Hanedanların oluşumu ... *165*
Çıkar birliği ... *169*
Kırsal kesimin denetimi ... *173*
Siyasal otorite üzerine düşünceler ... *178*

DOKUZUNCU BÖLÜM
**İslam'ın Yolları**
İslam'ın temel ilkeleri ... *185*
Allah'ın dostları ... *191*

ONUNCU BÖLÜM
**Ulema Kültürü**
Ulema ve Şeriat ... 198
Öğretinin aktarılması ... 203
Kelâm ... 208
El-Gazzali ... 209

ONBİRİNCİ BÖLÜM
**Aynşan Düşünce Yolları**
Filozofların İslamı ... 214
İbn Arabi ve teosofi ... 218
İbn Teymiye ve Hanbeli Okulu ... 222
Şiiliğin Gelişmesi ... 225
Yahudi ve Hıristiyan öğretisi ... 230

ONİKİNCİ BÖLÜM
**Saray Kültürü ve Halk**
Hükümdarlar ve efendiler ... 233
Şiir ve öykü ... 237
Müzik ... 242
Dünya anlayışı ... 245

ÜÇÜNCÜ KISIM
**OSMANLI ÇAĞI (Onaltıncı-onsekizinci yüzyıllar)**

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM
**Osmanlı İmparatorluğu**
Siyasal iktidarın sınırları ... 255
Osmanlı hükümeti ... 261
Osmanlılar ve İslam geleneği ... 268
Arap eyaletlerinde hükümet ... 273

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM
**Osmanlı Toplumları**
İmparatorlukta nüfus ve servet ... 279
Arap eyaletleri ... 282
Arap eyaletlerinin kültürü ... 286
İmparatorluğun ötesi: Arabistan, Sudan, Fas ... 291

ONBEŞİNCİ BÖLÜM
**Onsekizinci Yüzyılda Değişen Güçler Dengesi**
Merkezi ve yerel otoriteler ... 298
Arap Osmanlı toplumu ve kültürü ... 303
İslam dünyası ... 306
Avrupa ile değişen ilişkiler ... 308

DÖRDÜNCÜ KISIM
**AVRUPA İMPARATORLUKLARI ÇAĞI (1800-1939)**

ONALTINCI BÖLÜM
**Avrupalı Güçler ve Reform Hükümetleri (1800-1860)**
Avrupa'nın yayılması ... *315*
Avrupa hâkimiyetinin başlangıcı ... *319*
Reform hükümetleri ... *322*

ONYEDİNCİ BÖLÜM
**Avrupa İmparatorlukları ve Başat Seçkinler (1860-1914)**
Bağımsızlığın sınırları ... *330*
Afrika'nın bölünmesi: Mısır ve Mağrip ... *334*
Hâkim çıkarlar ittifakı ... *337*
Toprağın denetimi ... *339*
Halkın içinde bulunduğu koşullar ... *345*
İkili Toplum ... *348*

ONSEKİZİNCİ BÖLÜM
**Emperyalizm Kültürü ve Reform**
Emperyalizm kültürü ... *352*
Entelijansiyanın yükselişi ... *355*
Reform kültürü ... *358*
Ulusçuluğun doğuşu ... *363*
İslam geleneğinin sürekliliği ... *365*

ONDOKUZUNCU BÖLÜM
**Avrupa Gücünün Zirvesi (1914-1939)**
Büyük Britanya ve Fransa'nın üstünlüğü ... *370*
Britanya ve Fransız çıkarlarının üstünlüğü ... *375*
Göçmenler ve toprak ... *378*
Yerli seçkinlerin gelişmesi ... *380*
Siyasal anlaşma girişimleri ... *384*

YİRMİNCİ BÖLÜM
**Değişen Hayat ve Düşünce Tarzları (1914-1939)**
Nüfus ve kırsal kesim ... *389*
Yeni kentlerde hayat ... *392*
Ulusçuluk kültürü ... *397*
Seçkinlerin ve kitlelerin İslamı ... *403*

BEŞİNCİ KISIM
**ULUS-DEVLETLER ÇAĞI (1939'dan itibaren)**

YİRMİBİRİNCİ BÖLÜM
**İmparatorlukların Sonu (1939-1962)**
İkinci Dünya Savaşı ... *411*
Ulusal Bağımsızlık ... *414*
Süveyş krizi ... *424*
Cezayir savaşı ... *428*

YİRMİİKİNCİ BÖLÜM
**Değişen Toplumlar (1940'lar ve 1950'ler)**
Nüfus ve ekonomik gelişme ... 433
Büyümeden yararlananlar: Tüccarlar ve toprak sahipleri ... 439
Devletin gücü ... 441
Kentteki zengin ve yoksul ... 445

YİRMİÜÇÜNCÜ BÖLÜM
**Ulusal Kültür (1940'lar ve 1950'ler)**
Eğitim sorunları ... 450
Dil ve kendini ifade etme ... 454
İslami hareketler ... 459

YİRMİDÖRDÜNCÜ BÖLÜM
**Arabizmin Zirvesi (1950'ler ve 1960'lar)**
Popüler ulusçuluk ... 463
Nasırizm'in itibarı ... 470
1967 krizi ... 473

YİRMİBEŞİNCİ BÖLÜM
**Arap Birliği ve Uyumsuzluk (1967'den itibaren)**
1973 krizi ... 479
Amerikan etkisinin üstünlüğü ... 482
Arap ülkelerinin birbirine bağımlılığı ... 487
Araplararası uyumsuzluk ... 490

YİRMİALTINCI BÖLÜM
**Manevi Karmaşa (1967'den itibaren)**
Etnik ve dinsel bölünmeler ... 499
Zengin ve yoksul ... 501
Kadınların toplumdaki yeri ... 505
Bir miras ve mirasın yenilenmesi ... 508
Rejimlerin istikrarı ... 514
Rejimlerin kırılganlığı ... 521

HARİTALAR ... 527

TABLOLAR
Peygamber Ailesi ... 551
Şii İmamları ... 552
Halifeler ... 553
Önemli Hanedanlar ... 554
Ondokuzuncu ve Yirminci Yüzyılda Hükümdar Aileleri ... 556

BİBLİYOGRAFYA ... 557

DİZİN ... 593

# ÖNSÖZ

Bu kitabın konusu İslam dünyasının Arapça konuşan bölümlerinin İslam'ın zuhurundan günümüze kadar olan tarihidir. Bununla birlikte, bazı dönemleri, örneğin hilafetin ilk dönemlerini, Osmanlı İmparatorluğu'nu, Avrupa ticaretinin ve hakimiyetinin yayılmasını ele alırken konuyu aşmak zorunda kaldım. Konunun hem çok geniş hem de çok dar olduğunu öne sürmek mümkündür: Mağrip'in tarihi Ortadoğu'nunkinden farklıdır ya da Arapça'nın başlıca dil olduğu ülkelerin tarihi öteki Müslüman ülkelerin tarihinden ayrı olarak görülemez, denebilir. Ne var ki, bir yerde çizgi çekmek zorunludur ve bu çizgiyi, kısmen kendi bilgimin sınırları nedeniyle, kendi tercih ettiğim yerde çekiyorum. Bu kitabın, ele aldığı farklı bölgeler arasında yeterli bir tarihsel deneyim birliği olduğunu ve bu birliğin bütün bu bölgeler hakkında tek bir tarihsel çerçeve içinde düşünmeyi ve yazmayı mümkün kıldığını göstereceğini umuyorum.

Bu kitap konuyu incelemeye henüz başlayan öğrencilere ve bu konuda bir şeyler öğrenmek isteyen okurlara hitap ediyor. Böylesine geniş bir alanı kapsayan bir kitapta, söylediklerimin çoğu, uzmanlar için açıktır ki, başkaları tarafından yapılan araştırmaları temel alıyor. Belli başlı gerçekleri aktarmaya ve bunları başkalarınca yazılanların ışığında yorumlamaya çalıştım. Bu çalışmalara borcumu bibliyografyada belirtiyorum.

Böylesine uzun bir dönemi kapsayan bir kitabı yazarken isimler hakkında kararlar vermek zorunda kaldım. Coğrafi bölgeleri belirtmek için modern ülkelerin isimlerini, bu isimler geçmişte kullanılmış olmasalar da, kullandım; kitap boyunca aynı isimleri kullanmanın, bunları dönemlere göre değişik olarak kullanmaktan daha kolay olduğu görüldü. Böylece, "Cezayir" ismi, sadece modern yüzyıllarda kullanılmış olsa da, Kuzey Afrika'daki belirli bir bölgeyi belirtmek için kullanıldı. Genel olarak İngilizce okuyanlara aşina gelebilecek isimler kullandım. "Mağrip" sözcüğü "Kuzey-batı Afrika" dan daha çok bilinir; ancak aynısı "Maşrık" sözcüğü için geçerli olmadığı için, bunun yerine "Ortadoğu" ismini kullandım. Tek bir sözcükle ifade etmek daha basit olacağı için, İberya yarımadasının Müslüman bölgeleri için "Endülüs" ismini kullandım. Günümüzde egemen bir devlete ait olan ismi, bu devletin henüz ortaya çıkmadığı bir dönem hakkında yazarken kullandığımda kabaca betimlenmiş belirli bir bölgeyi kastetmiş oluyordum; modern dönemi yazarken, aynı ismi, devletin sınırları içinde yer alan bölgeyi belirtmek için kullanıyorum. Örneğin, kitap boyunca "Suriye" ismi, hem fiziksel hem de toplumsal ortak özellikleri olan ve genellikle tek bir tarihsel deneyime sahip belirli bir bölgeyi anlatıyor, ancak bu sözcüğü Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde, savaşın ardından kurulan Suriye devletini kastederek kullanıyorum. Bu tür kullanımların, devletlerin varolmaları ve sınırları hakkında herhangi bir siyasal yargı anlamına gelmediğini söylemeye gerek yok. Kitapta kullanılan başlıca coğrafi isimler Harita 1'de gösterilmiştir.

# TEŞEKKÜR

Bu kitabı yazmam için beni teşvik eden ve yayına hazırlayan Patrick Seale'ye, kitabı okumak ve hataları düzeltmek için zaman harcayan ve nasıl daha iyi olabileceğine dair önerilerde bulunan arkadaşlara, Patricia Crone, Paul Dresch, Leila Fawaz, Cornell Fleischer, Martin Hinds, Charles Issawi, Tarif Khalidi, Philip Khoury, Ira Lapidus, Wilferd Madelung, Basim Musallam, Robin Ostle, Roger Owen, Michael Rogers ve Mary Wilson'a, teşekkür ediyorum. Benimsediğim düşünce çizgisini, geniş bilgisinin yanı sıra dikkate değer bir içgörüyle izleyen Paul Deresch'e özel olarak teşekkür borçluyum.

İçlerinde Julian Baldick, Karl Barbir, Tourkhan Gandjei, Israel Gershoni ve Venetia Porter'ın bulunduğu öteki dostlar ve meslektaşlar bana gerekli olan bilgiyi sağladılar.

Birbirini izleyen taslakları fedakârlık ve maharetle temize çeken Elizabeth Bullock'a, editörlerim Faber ve Faber, Will Sulkin ve John Bodley'e, haritaları çizen John Flower'a, zor bir elyazmasım duyarlık ve zekâ ile baskıya hazırlayan Brenda Thompson'a, provaları titizlikle düzelten Bryan Abraham'a ve indeksi hazırlayan Hilary Bird'e minnetlerimi ifade ediyorum.

Arapça'dan yapılan çevirilerin bazıları bana, bazıları başka çevirmenlere aittir; bazılarını da mevcut çevirilerden hareketle uyarladım. Çevirileri ya da kitaplardan alınan bölümleri kullan-

mama izin veren aşağıdaki yayınevlerine teşekkür ediyorum:

A. J. Arberry'in *Arabic Poetry* (1965) ve *Poems of al-ı Mutanabbi* (1967) çevirileri ve John A. Williams'ın *Al-Tabari: the Early Abbasid Empire,* C. I (1988) çevirisi için Cambridge University Press.

Badr Shakir al-Sayyab'ın bir şiirinden Christopher Middleton ve Lena Jayyusi tarafından çevrilen satırlar (Salma Khadra Jayyusi, ed. *Modern Arabic Poetry* içinde, yayın hakkı: Columbia University Press, New York 1987) için Colombia University Press. George Makdisi'nin *The Rise of Colleges*'inden (1981) bir bölüm için Edinburgh University Press.

Alifa Rifat'ın *Distant View of a Minaret*'inden, Denys Johnston-ı Davies'in çevirdiği (1983) bir bölüm için Quarter Books.

Genel editörlüğünü E.Yar-Shater'in yaptığı *The History of al-ı Tabari*'den alınan bir bölüm, C. 27'deki, J. A. Williams'ın çevirdiği *The Abbasid Revolution* (yayın hakkı: State University of New York 1985) için State University of New York Press.

A. J. Arberry'in *The Koran Interpreted*'ından (yayın hakkı George Allen ve Unwin Limited 1955) yapılan alıntılar için Unwin Hyman Limited.

J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*'den (1970) bir çeviri için Wayne State University Press.

İslam'ın erken dönemlerinden itibaren Müslümanlar olayların tarihini Muhammed'in İ. S. 622 yılında Mekke'den Medine'ye göçtüğü günden itibaren başlattılar. Bu göç Arapça'da Hicret olarak bilinir ve Avrupa dillerinde Müslüman takvimine gönderme yapmanın normal yolu AH harflerinin (Anno Hegirae, hicrî -çn.) kullanılmasıdır.

Müslüman takvimine göre bir yıl Hıristiyan takvimindeki bir yıl ile aynı uzunlukta değildir. Hıristiyan takviminde bir yıl dünyanın güneşin çevresinde yaptığı tam bir devirle ölçülür ve yaklaşık olarak 365 gündür. Müslüman takviminde ise bir yılın uzunluğu ayın dünya çevresinde yaptığı tam bir devirle belirlenen on iki aydan ibarettir ve bir güneş yılından yaklaşık 11 gün daha kısadır.

Müslüman tarihlerinin Hıristiyan tarihlerine dönüştürülme yöntemiyle ilgili bilgi, G. S. P. Freeman-Grenville'in *The Muslim and Christian Calendars*'ında (Londra, 1977) bulunabilir.

Kitapta, bağlamın Müslüman takviminin kullanılmasını önemli hale getirdiği durumlar dışında Hıristiyan tarihleri kullanılmıştır.

Hükümdarlar ve yöneticiler için iş başına gelme ve ölüm (ya da azledilme) tarihleri, öteki kişiler için doğum ve ölüm tarihleri verilmiştir. Doğum tarihi bilinmiyorsa sadece ölüm tarihi (örneğin, ö. 1456); kişi yaşıyorsa sadece doğum tarihi (örn. d. 1905) verilmiştir. Tarih sadece yaklaşık olarak biliniyorsa "yaklaşık" sözcüğü ya da "y" harfi kullanılmıştır (örn. y. 1307-58).

Dipnotlar asgari sayıda tutulmuş, genellikle doğrudan alıntı yapılan kaynaklara yer verilmiş, sık yararlandığım kitaplara da birkaç gönderme yapılmıştır. İngilizceye çevirisinin güvenilir olduğunu bildiğim metinleri ya olduğu gibi aldım ya da çevirime temel olarak kullandım. Kur'an'a yapılan göndermelerde, A. J. Arberry'in *The Koran Interpreted* (Londra, 1955) başlıklı çevirisi temel almdı; ilk sayı *sure*yi, ikincisi *ayet*i belirtiyor.

(*) Kur'an'ın Türkçesi için Ali Bulaç'ın meâline dayanılmıştır (Pınar Yayınları, İstanbul 1983)

# *Giriş*

Tunus hükümdarına hizmet eden bir Arap bilgini 1382 yılında Mekke'ye hacca gitmek için izin istedi ve izni aldığında gemiyle Mısır'daki İskenderiye'ye hareket etti. Kendisinin ve atalarının önemli ve çeşitli roller oynadıkları Mağrip ülkelerini, elli yaşında, bir daha asla dönmemecesine terk ediyordu.

Abdurrahman İbn Haldun (1332-1406) İspanya'nın Araplar tarafından fethinden sonra Güney Arabistan'dan bu ülkeye gelerek Sevil'e yerleşen bir aileye mensuptu. Kuzey İspanya'nın Hıristiyan krallıkları güneye doğru yayıldıklarında aile Tunus'a taşındı. Geleneksel kültüre sahip ve devlete hizmet eden pek çok aile aynı şeyi yaptı ve bunlar Mağrip (İslam dünyasının batı kesimi) kentlerinde, yerel hükümdarlara hizmet eden bir soylular tabakası oluşturdular. İbn Haldun'un büyükbabasının babası Tunus'un saray siyasetinde önemli bir rol oynadı, gözden düştü ve öldürüldü. Büyükbabası da devlet görevlisiydi; ama babası emekli bir bilgin hayatı yaşamak üzere siyaset ve devlet hizmetinden ayrıldı. İbn Haldun, babasından, Tunus'un cami ve okullarında ders veren veya kenti ziyaret eden bilginlerden o dönemin ölçüleri içinde özenli bir eğitim aldı ve gençliğinde gidip yaşadığı başka kentlerde de öğrenimini sürdürdü. Bir adamın ona bilgi verebilecek herkesten bilgi alması, İbn Haldun'un miras edindiği geleneğin bir parçasıydı. Otobiyografisinde konuşmalarını dinlediği kişile-

rin isimlerini verir ve üzerinde çalıştığı konulardan söz eder: Müslümanların Hazreti Muhammed aracılığıyla Arap dilinde ifade edilen Allah Kelâmı (Sözü) olarak gördükleri Kur'an; Hadis ya da Peygamber'in söylediklerinin ve yaptıklarının oluşturduğu gelenekler; Fıkıh, yani resmen Kur'an ve Hadis'i temel alan hukuk ve toplumsal ahlak bilimi; din bilimlerinin onsuz anlaşılamayacağı Arap dili; ve aynı zamanda temel bilimler, matematik, mantık ve felsefe. İbn Haldun öğretmenlerinin kişilikleri ve hayatları hakkında ayrıntılar verir ve bu kişilerin çoğunun, kendi ana babasıyla birlikte, ondördüncü yüzyılın ortalarında dünyayı kasıp kavuran büyük veba salgım, "Kara Ölüm" sırasında öldüklerini anlatır.

Genç yaşta dil ve fıkıh bilgisinde edindiği üstünlük İbn Haldun'un Tunus Hükümdarı'nın hizmetine girmesini, önce kâtipliğe, daha sonra sorumluluk gerektiren ve bu nedenle pek güvenli olmayan görevlere getirilmesini sağladı. Bu dönemi yirmi yıl süren rastlantılarla dolu bir hayat izledi. Tunus'tan ayrıldı ve Mağrip'deki başka hükümdarların hizmetine girdi, Müslüman İspanya'nın yaşayan son krallığı olan Granada'ya (Gırnata) gitti, orada iltifat gördü, atalarınm yaşadığı Sevil'in Hıristiyan hükümdarına görevli olarak gönderildi, ancak orada kuşku uyandırınca acele Cezayir'e gitmek zorunda kaldı. Tekrar resmi göreve başladı, sabahları hükümet işleriyle uğraşıyor, sonra camide ders veriyordu. Steplerde ve dağlarda yaşayan Arap veya Berberi aşiret reislerinin, hizmet ettiği hükümdarlara siyasal olarak bağlanmalarında önemli rol oynadı. Bu aşiret reisleriyle ilişkilerinde kazandığı itibar, efendisinin gözünden düştüğü zamanlarda ona yararlı oldu. Bu gözden düşme durumu hayatında pek çok kez tekrarlandı. Bir keresinde bir Arap aşiret reisinin koruması altında Cezayir'in kırsal kesimindeki bir kalede dört yıl (1375-9) geçirdi. Bunlar, dünya işlerinden elini eteğini çektiği ve zamanını geniş bir çerçeveli Mağrip hanedanları tarihi yazarak geçirdiği yıllardı.

*Mukaddime (Prolegomena)* adını taşıyan bu tarihin ilk bölümü günümüze dek ilgi uyandırmayı sürdürmüştür. Bu bölümde İbn Haldun, hanedanların yükselişini ve düşüşünü tarihsel anlatıların güvenilirliği bakımından bir köşetaşı olabilecek tarzda açıklamaya çalıştı. Steplerde ve dağlarda yaşayan, tahıl yetiştiren ya da hayvan besleyen, örgütlenmiş baskı gücüne sahip olmayan ön-

derleri izleyen halkların, insan toplumunun en basit ve en erken biçimi olduğuna inanıyordu. Böyle bir halk belirli bir doğal erdeme ve enerjiye sahipti, ancak tek başına istikrarlı hükümetler, kentler ya da yüksek bir kültür yaratamazdı. Mümkün olduğu kadar özel yetkiye sahip bir hükümdarın olması gerekiyordu ve böyle bir hükümdar ancak *asabiyyet*'e, yani, iktidarı elde etmeye ve elde tutmaya yönelmiş bir anonim ruha sahip bir taraftarlar grubu oluşturabilmesi ve bu gruba hâkim olabilmesi halinde kendisini kabul ettirebilirdi. Bu grup en iyi şekilde stepte ya da dağda yaşayan insanlardan oluşturulabilir; ister gerçek ister hayali olsun aynı soydan gelme duygusuyla veya karşılıklı bağımlılıktan kaynaklanan bağlarla bir arada tutulabilir, ortaklaşa kabul edilen bir dinle güçlendirilebilirdi. Bir güce ve tutarlı bir taraftarlar grubuna sahip olan hükümdar bir hanedan kurabilirdi; hükümdarlık istikrar kazandığında kalabalık kentler gelişecek ve bu kentlerde uzmanlık gerektiren zanaatlar, lüks hayat tarzları ve yüksek kültür olacaktı. Ne var ki her hanedan kendi çöküşünün tohumlarını içinde taşıyarak doğar. Hanedan, tiranlıkla, israfla ve yönetme niteliklerinin kaybıyla zayıflayabilirdi. Fiili iktidar hükümdardan ona bağlı olan grubun üyelerine geçebilir, ancak hanedan benzer biçimde oluşan bir başka iktidarla er ya da geç yer değiştirebilirdi. Bu gerçekleştiğinde, sadece hükümdar değil, hükümdarın üzerinde iktidar kurduğu bütün bir halk ve bunların yarattıkları hayat da yok olabilirdi. İbn Haldun'un bir başka bağlamda belirttiği gibi, "koşullarda genel bir değişiklik olduğu zaman, sanki bütün alem değişmiş ve bütün dünya başkalaşmıştır."[1] "Kendi zamanlarında dünyanın en büyük güçleri"[2] olan Grekler ve Persler, yerlerini, güçleri ve bağlılıkları sayesinde Arabistan'dan İspanya'ya kadar uzanan bir hanedan yaratmış olan Araplara bırakmışlardı; ama onların yerine de İspanya ve Mağrip'de Berberiler ve daha doğuda Türkler gelecekti.

Hükümdarların dönen talihleri hizmetkârlarını da onlarla birlikte sürükledi. İbn Haldun İskenderiye'ye gittiğinde yeni bir kariyere başlıyordu. Kahire'ye gitti - daha sonra hacca gidecekti. Ka-

---

1 Abd el-Rahman İbn Haldun, *Mukaddime* (Kahire, tarihsiz), s. 33; İngilizce'ye çevirisi, F. Rosenthal, *The Muqaddimah* (Londra, 1958), 1, s. 65.

2 A.g.e., s. 163; İng. çev. C.I, s. 330.

hire gördüklerinden çok farklı ölçekte bir kent olarak onu çarptı: "dünyanın metropolü, evrenin bahçesi, ulusların buluşma yeri, halkların karınca yuvası, İslam'ın kutsal tapmağı, iktidarın merkezi."[3] Kahire, Mısır'ın yanı sıra Suriye'yi de kapsayan zamanın en büyük Müslüman devletlerinden birinin, Memlûk sultanlığının başkentiydi. İbn Haldun burada hükümdara takdim edildi, göze girdi, kendisine ilk kez düzenli bir gelir bağlandı, sultanlık okullarının önce birinde sonra bir başkasında öğretmen olarak bir yer edindi. Tunus'taki ailesini yanma çağırdı, ancak bindikleri gemi batınca bütün aile fertleri yok oldu.

İbn Haldun ölene kadar Kahire'de yaşadı. Zamanının büyük bölümünü okuyup yazarak geçirdi. Ancak hayatının ilk dönemi bir kez daha tekrarlandı. Yarattığı etkide değişimler oldu ve gözden düştü. Bu yüzden düşmanlarını suçlar, ancak bütün bunlar kendi kişiliğinden de kaynaklanmış olabilir. Hükümdar onu çeşitli kereler sultanlık mahkemelerinin birine yargıç olarak atadı, ama o her defasında ya görevini kaybetti ya da kendi isteğiyle ayrıldı. Sultan'la birlikte Suriye'ye gitti ve Kudüs ile El Halil'deki (Hebron) kutsal yerleri ziyaret etti. Kuzey Hindistan'dan Suriye ve Anadolu'ya kadar uzanan bir imparatorluk kuran, Asyalı büyük fatihlerden Timur Şam'ı kuşattığı sırada Suriye'ye bir kez daha gitti. Timur'la görüştü. Onun şahsında komuta gücünün bir örneğini gördü. Bu gücün temelini ordu ve halk oluşturuyordu. Bu halk yeni bir hanedan kurabilirdi. Şam'ı yağmalanmaktan kurtaramadı, ancak kendisi için Mısır'a dönebileceği güvenli bir geçit bulabildi. Ne var ki yolda, Filistin tepelerinde yolu kesilerek saldırıya uğradı.

İbn Haldun'un bizzat anlattığı hayatı, onun mensup olduğu dünya hakkında bize bir şeyler söyler. Bu bütün insani zaafları taşıyan bir dünya idi. İbn Haldun'un kendi kariyeri hanedanların iktidarlarını korumak için dayandıkları çıkar ittifaklarının ne kadar istikrarsız olduğunu gösteriyordu. Şam önlerinde Timur'la yaptığı görüşme, yeni bir gücün yükselişinin kentlerin ve halkların hayatlarını nasıl etkileyebildiğini açıkça ortaya koydu. Kentin dışında

---

3 İbn Haldun, *el-Ta'rif bi Ibn Haldun*, ed. M. T. el-Tanyi (Kahire, 1951), s. 246; Fransızca çev., A. Cheddadi, *Ibn Khaldun: le voyage d'occident et d'orient* (Paris, 1980), s. 148.

düzen istikrarsızdı: bir hükümdarın elçisi soyulabiliyor, gözden düşen bir saray mensubu kent denetiminin olmadığı bir bölgeye sürülebiliyordu. Ana babaların vebadan, çocukların deniz kazasından ölmeleri kaderin elinde insanın ne kadar güçsüz olduğunu gösteriyordu. Ne var ki, istikrarlı olan ya da öyle görünen bir şey vardı. Bir ailenin Güney Arabistan'dan İspanya'ya taşınabildiği ve altı yüz yıl sonra kendi köklerinin bulunduğu bölgenin yakınına geldiğinde hâlâ kendisini aşina bir ortamda bulabildiği bu dünya zaman ve mekân farklılıklarını aşan bir bütünlüğe sahipti; Arap dili iktidar kapısını açabiliyor ve bütün dünyayı etkileyebiliyordu; şöhretli bir öğreticiler zinciriyle yüzyılları aşan bir bilgi yoğunluğu, hükümdarlar değiştiği zaman bile bir manevi cemaati koruyordu; iktidar bir kentten diğerine değişse bile, hac yerleri, Mekke ve Kudüs, insan dünyasının değişmeyen kutupları olmaya devam ediyordu; ve dünyayı yaratan ve koruyan bir Allah'a duyulan inanç kaderin darbelerine anlam kazandırabiliyordu.

## BİRİNCİ KISIM

# *BİR DÜNYANIN OLUŞMASI*

*(Yedinci Yüzyıldan Onuncu Yüzyıla)*

*Yedinci yüzyılın başlarında, dünyanın batı yarısına hâkim olan büyük Bizans ve Sasani imparatorluklarının kenarlarında bir dini hareket görüldü. Batı Arabistan'da bir şehir olan Mekke'de, Muhammed, erkekleri ve kadınları ahlak reformuna ve Allah'ın iradesine itaat etmeye çağırdı. Allah'ın iradesi, Muhammed'e gelen ve daha sonra bir kitapta, Kur'an'da toplanan, Muhammed ve ona bağlı olanların kutsal kabul ettikleri mesajlarda ifade ediliyordu. Bu yeni din, yani İslam uğruna Arabistan sakinlerinden oluşturulan ordular çevre ülkeleri fethettiler ve Bizans İmparatorluğu bölgesinin büyük kısmı ile Sasani İmparatorluğu'nun tamamını kapsayan ve Orta Asya'dan İspanya'ya kadar uzanan yeni bir imparatorluk, halifelik, kurdular. İktidarın merkezi Arabistan'dan Emevi halifelerinin yönetimi altında Suriye'deki Şam'a ve oradan da Abbasilerin yönetimi altında Irak'taki Bağdat'a taşındı.*

*Onuncu yüzyılda halifelik dağıldı ve Mısır ile İspanya'da rakip halifeler görüldü, ancak halifeliğin içinde gelişmiş olan toplumsal ve kültürel birlik sürdü. Yahudi, Hıristiyan ve öteki cemaatlerin varlıklarını korumalarına rağmen, nüfusun büyük bir bölümü Müslüman olmuştu (yani, İslam dinine bağlanmıştı); Arap dili yayılmış ve Müslüman dünya içinde özümlenen halkların geleneklerinden gelen unsurları anonimleştiren, kendisini edebiyatta, hukuk, teoloji ve maneviyat sistemlerinde ifade eden bir kültür aracı haline gelmişti. Müs-*

*lüman toplumlar farklı fiziksel ortamlarda ayrı kurumlar ve oluşumlar geliştirdiler; Akdeniz havzasındaki ve Hint Okyanusu'ndaki ülkeler arasında, tek bir ticaret sistemi oluşturan, tarım ve zanaatta değişiklikler yaratan bağlantıları kurarken, farklı bir tarzda inşa edilen yapılarla ifade edilen belirli bir uygarlığa sahip büyük kentlerin gelişmesi için gerekli temeli oluşturdular.*

BİRİNCİ BÖLÜM

# Eski Bir Dünyada Yeni Bir Güç

## *Arapların İçine Doğdukları Dünya*

İbn Haldun'un dünyası o dünyaya ait olanların çoğuna sonsuz gibi görünmüş olmalı, ama o bu dünyanın daha evvelki bir dünyanın yerini almış olduğunu biliyordu. Tanıdığı ülkeler, yaşadığı dönemden yedi yüz yıl kadar önce, "zamanın en büyük iki gücü"nün nüfuzu altındayken, farklı bir çehreye sahipti.

Akdeniz havzasındaki ülkeler yüzyıllarca Roma İmparatorluğu'nun parçası olmuşlardı. Yerleşik bir kırsal kesim, tahıl, meyve, şarap ve zeytinyağı üretiyor, barış içindeki deniz yolları boyunca ticaret yapılıyordu; büyük kentlerde pek çok kökenden gelen servet sahibi bir sınıf imparatorluğun Grek ve Latin kültürünü paylaşıyordu. Hıristiyan çağının dördüncü yüzyılından itibaren imparatorluk iktidarının merkezi doğuya kaymıştı. Konstantinopolis başkent olarak Roma'nın yerini aldı; burada imparator sadakatin odağı ve bağlılığın sembolü idi. Daha sonra "yatay bölünme" denilen şey meydana geldi. Bu bölünme başka biçimlerde günümüze kadar sürecekti. Almanya, İngiltere, Fransa, İspanya ve Kuzey İtalya'da barbar krallar hüküm sürüyor, buna rağmen Roma İmparatorluğu'na ait olma duygusu hâlâ varlığını koruyordu; Güney İtalya, Sicilya, Kuzey Afrika kıyısı, Mısır, Suriye, Anadolu ve Yunanistan, doğrudan Konstantinopolis'teki imparatorluğun yö-

netimi altında olmaya devam ettiler. Bu küçülmüş haliyle imparatorluk Romalı olmaktan çok Grek idi. (Daha sonraki dönemlerde ona Romalı'dan çok genellikle "Bizanslı" denilir; Konstantinopolis ismi de Bizans ismiyle yer değiştirir.) İmparatorluk Grekçe konuşan kamu görevlileriyle yönetiliyordu; Doğu Akdeniz'in büyük kentleri, Suriye'deki Antakya ve Mısır'daki İskenderiye Grek kültürünün merkezleriydi ve yerel seçkinlerini imparatorluk hizmetine gönderiyorlardı.

Başka ve daha derin bir değişiklik olmuştu. İmparatorluk, sadece hükümdarın resmi iradesiyle değil, farklı düzeylerde din değiştirmeyle de Hıristiyan olmuştu. Pagan filozofların altıncı yüzyıla kadar Atina okullarında öğretim yapmalarına, Yahudi cemaatlerinin kentlerde yaşamalarına ve pagan tanrılarından kalan anıların kiliselere dönüşen tapınakları hâlâ taciz etmesine rağmen, nüfusun çoğunluğu Hıristiyan idi. Hıristiyanlık imparatora yönelik sadakat duygusuna yeni bir boyut kattı ve onun hükmettiği yerel kültürlere yeni bir birlik çerçevesi sağladı. Hıristiyan fikirleri ve imgeleri, kentlerde kullanılan Grekçe'nin yanı sıra imparatorluğun çeşitli bölgelerinin edebiyat dillerinde de ifade edildi: Doğu Anadolu'da Ermenice, Suriye'de Süryanice, Mısır'da Kopt (Kıptî) dili. Azizlerin mezarları ve öteki hac yerleri, Hıristiyan bir biçim içinde, bir dinin çok eski inanç ve adetlerini koruyabiliyordu.

Grek kentlerinin kendi kendilerini yöneten kurumları imparatorluk bürokrasisinin yayılmasıyla birlikte ortadan kalkmıştı, ancak piskoposlar yerel önderliği sağlayabiliyorlardı. İmparator Roma'dan ayrıldığında, kent piskoposu olan Papa, doğu Roma kentlerindeki patrikler ve piskoposlar için imkânsız olan bir tarzda yetki kullanabiliyordu. Bunlar imparatorluk hükümetiyle yakın ilişki içindeydiler, ancak hâlâ yerel duyguları ifade edebiliyor ve yerel çıkarları savunabiliyorlardı. Kentin kıyısında veya Anadolu ya da Suriye'nin meskûn bölgelerinde yaşayan münzevi ya da keramet sahibi aziz de yöre halkının anlaşmazlıklarında hakem ya da bu halkın sözcüsü olarak davranabiliyordu. Mısır çölündeki keşiş ise seküler kent dünyasındakinden farklı bir toplumun örneğini oluşturuyordu. Resmi Ortodoks Kilisesi'nin yanı sıra doktrin ve uygulama bakımından farklı olan ve Grekçe'den başka dil konuşanların merkezi otoritesine sadakati ve muhalefeti ifade

eden başka kiliseler de gelişmekteydi.

Başlıca doktrin farklılıkları Mesih'in yaratılışıyla ilgiliydi. Kalkedon (Kadıköy) Konseyi 451 yılında Kutsal Üçlü'nün (Teslis) ikinci şahsını, ilahi ve insani olmak üzere iki yaratılışa sahip olarak tanımlamıştı. İster doğuda ister batıda olsun Kilise'nin ana gövdesinin kabul ettiği ve imparatorluk hükümetinin de desteklediği formül buydu. Ancak daha sonra, kendi papazlarına ve onların başında kendi Patriklerine sahip olan Doğu Ortodoks Kilisesi, Bizans topraklarındaki Kilise ile Roma'daki Papa'yı yüksek otorite kabul eden Batı Avrupa'daki kiliseler arasında, daha çok yetki sorunu temelinde dereceli bir bölünme meydana geldi. Ne var ki, İsa'nın iki yaradılıştan oluşan tek bir yaradılışı olduğunu iddia eden bazı cemaatler de vardı. Bu Monofizit doktrini, Anadolu'daki Ermeni Kilisesi, Mısır Hıristiyanlarının çoğu (Mısır'ın *kadim* isminden gelen bir sözcükle "Koptlar" [Kıptîler] olarak bilinirler) ve Suriye'nin Süryanice konuşan yerli Hıristiyanlarının (Suriye Ordodoksları ya da en önde giden teologlarının ismiyle "Yakubiler" olarak bilinirler) çoğu tarafından savunuldu. Ötekiler bir kez daha İsa'yı tam bir insan olarak muhafaza etmek için iki yaradılış arasında daha keskin bir ayrım yaptılar ve Allah Kelâmı'nı İsa'nın ana rahmine düştüğü andan itibaren bir insan olduğu şeklinde yorumladılar; bu, isimlerini doktrinle özdeşleşen bir düşünürün isminden alan, genellikle Nasturiler olarak bilinen kişilerin doktrini idi. Bizans İmparatorluğu'nun doğu sınırlarının ötesindeki Irak'ta yaşayan Hıristiyanlar arasında en önemli Kilise Nasturi Kilisesi idi. Yedinci yüzyılda Ortodoks ve Monofizit konumlar arasında uzlaşma sağlama girişiminin bir sonucu olarak bir grup daha ortaya çıktı: İsa'nın iki yaradılışı fakat tek bir iradesi olduğunu iddia eden Monotelitler.

Bizans İmparatorluğu'nun doğusuna doğru, Fırat nehrinin ötesinde bir başka büyük imparatorluk vardı: Hâkimiyet alanı bugünkü İran ve Irak üzerinden Orta Asya'ya kadar uzanan Sasani İmparatorluğu. Günümüzde İran ya da Pers [Fars] ülkesi denilen bu ülke, farklı etnik grupların yaşadığı, birbirinden stepler ya da çöllerle ayrılan, kolay iletişim kurmalarını sağlayacak büyük nehirlerin olmadığı, yüksek bir kültürün ve kadim kentlerin bulunduğu pek çok bölgeyi kapsıyordu. Bu bölgeler güçlü ve kalıcı hanedanlar tarafından zaman zaman birleştirilmişti. Bu hanedanla-

rın sonuncusu, gücünü Güney İran'ın Farsça konuşan halklarından alan Sasani hanedanı idi. Bir memurlar hiyerarşisiyle yönetilen bir aile devleti oluşturdular. Sasaniler İran'ın geleneksel olarak öğretmen Zerdüşt'le birlikte anılan kadim dinini canlandırmak suretiyle sağlam bir birlik ve bağlılık temeli oluşturmaya çalıştılar. Bu dine göre evren, yüce Allah'ın ötesinde iyi ve kötü ruhlar arasında bir savaş alanıydı; iyi olan kazanacaktı, ancak dinsel kuralları tam olarak uygulayan ahlaklı erkekler ve kadınlar zaferi çabuklaştırabilirlerdi.

Büyük İskender'in İ.Ö. 334-33 yıllarında İran'ı fethetmesinden ve onu Doğu Akdeniz dünyasıyla daha yakın bağlar kurmaya zorlamasından sonra Grek dünyasından gelen fikirler doğuya nüfuz etti. Bu arada bütün peygamberleri ve öğretmenleri tek bir din sistemi (Maniheizm olarak bilinir) içinde anonimleştirmeye çalışan Iraklı bir öğretmenin, Mani'nin fikirleri de Batıya uzandı. Sasanilerin yönetimi altında Zerdüşt'le birlikte anılan öğreti, iyi-kötü ikiciliğini (dualizmini) daha fazla vurgulayan, rahiplik kurumuna ve formel tapınma kurallarına sahip bir felsefi form içinde yeniden canlandırıldı; bu, Mazdekçilik ya da Zerdüştçülük olarak bilinir. Bir devlet kilisesi olarak Mazdekçilik toplumun farklı sınıfları arasındaki uyumu koruyan tam bir kral olarak gördüğü hükümdarın iktidarını destekledi.

Sasani başkenti İran platosunda değil, Orta Irak'ın Dicle ve Fırat ırmaklarıyla sulanan bereketli ve yoğun nüfuslu bölgesindeki Ktesiphon'dadır (Medain). Irak'ta, Zerdüştçülerin ve Mani taraftarlarının yanı sıra Nasturi Kilisesi'ne mensup Hıristiyanlar da vardı. Bunlar devlete verdikleri hizmet bakımından önemliydiler. Bu bölge aynı zamanda Yahudi dinsel öğretisinin esas merkezi ve Akdeniz dünyasındaki Grek kentlerinden gelen pagan filozofları ve tıp bilginlerinin bir sığınağı durumundaydı. Fars dilinin çeşitli formları yaygındı; o dönemde yazılı form Pehlevi olarak biliniyordu. İbranice ve Arapça'ya yakın semitik bir dil olan ve o sırada bütün Orta Doğu'da konuşulan Arami dili de yaygındı; bu dilin formlarından biri Süryanice olarak bilinir.

İki imparatorluk dünyamn batı yarısındaki yerleşik hayatın ve yüksek kültürün ana bölgelerini kapsıyordu. Öte yandan daha güneyde, Kızıl Deniz'in öteki yakasında, tarımın ve Hint Okyanusu ile Akdeniz arasındaki ticaretin beslediği örgütlü iktidar gele-

neklerine ve kültüre sahip başka iki toplum yer alır. Bunların biri, Hıristiyanlığı Kıptî formda resmi din olarak benimsemiş kadim bir krallık olan Habeşistan (Etyopya) idi. Öteki ise, güney batı Arabistan'daki, bereketli dağlık vadileri olan ve uzun mesafeli ticaret için denize doğru uzanan bir geçiş noktası oluşturan Yemen idi. Buradaki küçük yerel devletler, belirli bir aşamada daha büyük bir krallık içinde birleştirildiler. Bu krallık erken Hıristiyanlık döneminde ticaret gerilediğinde zayıflamış, ama daha sonra yeniden canlanmıştı.Yemen'in Arabistan'ın başka yerlerinde konuşulan Arapça'dan farklı kendi dili ve kendi dini vardı. Bu dinde, tapınaklardaki rahipler çok sayıdaki tanrıya hizmet ediyorlardı. Hac yerleri ve aynı zamanda büyük mülklerin merkezleri olan bu tapınaklarda tanrılara kurban sunuluyor, topluca değil, özel olarak ibadet ediliyordu. Sonraki yüzyıllarda ticaret yolları üzerindeki Suriye'den ve deniz yoluyla Habeşistan'dan Hıristiyan ve Yahudi etkileri gelmişti. Altıncı yüzyılda Hıristiyanlığın merkezi Musevi inançlarına bağlı bir kral tarafından yıkılmış; ancak Habeşistan'dan gelen akınlar Hıristiyanlığın etkisini bir ölçüde yeniden sağlamışlar, gerek Bizanslılar, gerekse Sasaniler bu olayların içinde yer almışlardı.

Kuzeydeki büyük imparatorluklar ile Kızıl Deniz'deki krallıklar arasında farklı türden ülkeler yer alır. Arap yarımadasının büyük kısmı, düzenli tarım için gerekli su kaynaklarına sahip, birbirinden uzak vahaları olan step ya da çöllerden oluşuyordu. Burada yaşayanlar Arapça'nın değişik lehçelerini konuşuyorlardı ve hayat tarzları farklıydı. Bazıları, çölün kıt su kaynaklarını kullanarak, deve, koyun ya da keçi besleyen göçerlerdi; bunlar, geleneksel olarak "bedevi" diye bilinirler. Bazıları, vahalarda tahıl ya da hurma yetiştiren yerleşik tarımcılar ya da küçük bir pazarı olan şehirlerde tüccar ya da zanaatkâr idi; bazıları birkaç hayat tarzını birleştiriyordu. Göçebe ve yerleşik halklar arasında hassas bir denge vardı. Nüfus içinde azınlık olmalarına rağmen, sürekli yer değiştiren ve silah taşıyan develi göçerler şehirlerdeki tüccar gruplarıyla birlikte tarımcılar ve zanaatkârlara hâkim oldular. Bunlara, cesaret, misafirseverlik, aileye bağlılık ve cedleriyle övünme gibi özellikler de hâkimdi. İstikrarlı bir baskı gücünün denetimi altında değildiler, ancak çevrelerine, bağlılık ve sadakatlerini ortak cetlerinin üslubu içinde ifade eden oldukça kalıcı ta-

raftar grupları toplayan ailelere mensup reisler tarafından yönetiliyorlardı; bu türden gruplara genellikle aşiret denir.

Aşiret önderlerinin iktidar merkezleri vahalardı. Buralarda, aşiretin denetlediği bölgeler aracılığıyla ticareti örgütleyen tüccarlarla yakın bağlar kurmuşlardı. Ne var ki vahalarda yaşayan öteki aileler dinin gücü sayesinde farklı türden bir iktidar oluşturabilmekteydiler. Çoban ve tarımcı olanların benimsedikleri dinin belirgin bir biçim kazanmadığı görülür. Gökyüzü cisimleriyle özdeşlenen yerel tanrıların, taşlarda, ağaçlarda ve öteki doğal nesnelerde cisimleşmiş oldukları düşünülüyor; iyi ve kötü ruhların yeryüzünde hayvan biçimine bürünerek dolaştıklarına inanılıyor; kâhinlerin doğaüstü bir bilgeliğin diliyle konuştukları iddia ediliyordu. Güney Arabistan'da günümüzde geçerli olan uygulamadan hareketle, tanrıların özel bir mekânda, bir *harem*de, aşiret çatışmasının olmadığı bir yerde ya da bir şehirde yerleşik oldukları düşüncesinin benimsendiği öne sürülmektedir. Bu yer, bir hac, kurban, toplantı, sorun çözme merkezi olarak kullanılır ve komşu aşiretin koruması altındaki bir aile tarafından denetlenir.[1] Böyle bir aile kendi dini prestijini, aşiret çatışmalarında hakem olarak oynadığı rolü ve ticaret fırsatlarını başarıyla kullanarak iktidar ya da nüfuz sağlayabiliyordu.

Bu Yakın Doğu dünyasmda altıncı yüzyılda ve yedinci yüzyılın başlarında pek çok şey değişiyordu. Bizans ve Sasani İmparatorlukları uzun süren savaşlara girdiler. Bu savaşlar, aralıklı olarak, 540'dan 629'a kadar sürdü. Esas olarak Suriye ve Irak'ta savaştılar. Bir ara Sasani orduları, kutsal Kudüs kentinin yanı sıra, Antakya ve İskenderiye gibi büyük kentleri işgal ederek Akdeniz'e kadar geldiler. Ancak bu ordular 620'li yıllarda İmparator Heraklius tarafından püskürtüldü. Sasani hâkimiyeti bir süre için Güneybatı Arabistan'a yayıldı. Buradaki Yemen krallığı Habeşistan'dan gelen akınlar ve tarımdaki gerileme nedeniyle eski gücünü önemli ölçüde kaybetmişti. İmparatorlukların hükmettiği yerleşik toplumlar, hayatın anlamı ve nasıl yaşamak gerektiği hakkında büyük dinlerin üslupları içinde ifade edilen sorularla doluydu.

---

1 R. B. Serjeant, *'Haram ve hawta: the sacred enclave in Arabia'*, *A. R. Badawi (ed.), Mélanges Taha Hussein* içinde (Kahire, 1962), s. 41-58.

İmparatorlukların iktidarı ve nüfuzu Arap yarımadasının çeşitli kesimlerini etkiledi ve yüzyıllar boyunca Arap kırsal göçerleri yarımadanın kuzeyinden ve ortasından, bölgenin, günümüzde genellikle Bereketli Hilal denilen kırsal kesimine doğru hareket ettiler. Bu bölge, yani Suriye'nin iç kesimleri, aşağı Irak'ta Fırat nehrinin batısında yer alan topraklar, yukarı Irak'ta Fırat ile Dicle arasında yer alan bölge (Cezire) nüfus bakımından genellikle Arap idi. Bunlar özelliklerini ve toplumsal örgütlenme biçimlerini de beraberlerinde getirdiler. Bazı aşiret reisleri topluluklarına vahalardan önderlik ettiler ve imparatorluk hükümetleri tarafından, öteki aşiretleri yerleşik bölgelerden uzak tutmak ve vergi toplamak için kullanıldılar. Dolayısıyla, Sasanilerin doğrudan denetlemedikleri bir bölgede başkentleri Hira olan Lahmilerinki ve Bizans İmparatorluğu'nun benzer bir bölgesinde yaşayan Gassanilerinki gibi daha istikrarlı siyasal birimler oluşturabildiler. Bu ülkelerin halkı siyasal ve askeri konularda bilgiliydi ve imparatorluk topraklarından gelen fikirlere ve inançlara açık oldu; Hira bir Hıristiyan merkezi idi. Bu ülkelerden, Yemen'den ve aynı zamanda ticaret yolları boyunca tüccarların geçişinden, Arabistan'a, dış dünyadan bazı bilgiler ve bu dünyanın kültürü ulaştı ve gene bu dünyadan gelip bölgeye yerleşenler oldu. Batı Arabistan'daki Hicaz vahalarında Yahudi zanaatkârlar, tüccarlar ve tarımcılar, Orta Arabistan'da Hıristiyan keşişler ve dönmeler vardı.

### *Şiir Dili*

Kırsal aşiret üyeleri arasında bir kültürel kimlik duygusunun gelişmekte olduğu ve Arap lehçelerinin dışında ortak bir şiir dilinin oluştuğu görülür. Bu gelişmiş bir grameri ve sözlüğü olan formel bir dildi; muhtemelen belirli bir dilin işlenmesiyle, belki de çeşitli lehçelerin karışmasıyla zaman içinde gelişmişti. Bu dili farklı aşiret gruplarından ya da vaha şehirlerinden gelen şairler kullandılar. Yazdıkları şiirler büyüleyici ya da sihirli ifadeler için gerekli olan, ahenkli, yüceltilmiş ve uyaklı dilin dışında gelişmiş olabilirdi; ancak bu dil bize ulaştığı kadarıyla asla ilkel değildir. Bu şiir bir geleneğin birikiminin ürünüdür. Bu gelenekte sadece aşiret toplulukları ve pazar şehirlerinin değil, Arap hanedanlarının büyük imparatorlukların kıyısındaki saraylarının da rolü oldu.

Özellikle Hira ve Fırat bölgelerinde bu gelenek Hıristiyan ve Mazdekçi etkilere açıktı.

Bu gelenekten kaynaklanan şiirsel adetler büyük bir özenle geliştirildi. En değerli şiir formu, en çok yüz mısradan oluşan, kabul edilmiş vezin ölçülerinden biriyle ve bütün şiir boyunca süren tek bir uyakla yazılan *kasîde* idi. Her satır iki yarım mısradan oluşuyordu; ilk satırdaki yarım mısraların her ikisinde de aynı uyak kullanılıyor, ancak diğer satırlarda bu uyak sadece ikinci mısralarda yer alıyordu. Genelde her satırın bir anlam bütünlüğü vardı ve aynı fikir nadiren şiirin bütününü kapsayacak şekilde ifade ediliyordu; ancak bu durum, düşünce sürekliliğini ya da duygunun bir satırdan diğerine geçmesini ve bütün şiiri kaplamasını engellemiyordu.

Şiir yazılı değildi, ama olabilirdi, çünkü yarımadada yazı biliniyordu: Güney Arabistan dillerinde yazılı diller yüzyıllar öncesine uzanır. Arami harfleriyle yazılan en eski Arapça yazıtların tarihi dördüncü yüzyıla kadar uzatılabilir. Arapça harfler daha sonra geliştirildi. Yazı, yazıtlardan ayrı olarak uzun mesafeli ticarette de kullanılmış olabilir. Şiirler ya bizzat şair tarafından ya da *râvî*, yani aktarıcı tarafından halkın içinde ezbere söylenirdi. Bunun bazı sonuçları oldu: anlamın dinleyenlerin kavrayabilecekleri bir satır, sözcüklerden oluşan tek bir birim içinde aktarılması gerekiyordu ve her şiir gösterisi benzersiz ve diğerlerinden farklı idi. Şair ya da râvî, genel olarak kabul edilmiş sözel biçimlerin ya da kalıpların çerçevesi içinde doğaçlama, belirli fikirleri ya da duyguları ifade etmek için belirli sözcükleri ya da sözcük gruplarını kullanma, olanağına sahipti. Bu nedenle bir şiirin tek bir otantik uyarlaması olmayabiliyordu. Bize ulaştığı kadarıyla, bu uyarlamalar, daha sonra filologlar ya da edebiyat eleştirmenleri tarafından, yaşadıkları zamanın linguistik ya da şiirsel normlarının ışığında yeniden üretildiler. Bu süreç içinde, dili doğru buldukları fikirlere uyacak şekilde değiştirerek, hattâ daha kısa parçaları birleştirip *kasîdeler* oluşturarak şiirlere yeni unsurlar katmış olabilirler. 1920'lerde, biri Britanyalı, öteki Mısırlı iki bilgin bu kuşku götürmeyen olgular temelinde bir teori kurdu. Bu teoriye göre, şiirler daha sonraki bir dönemin ürünleriydi. Ancak konuyu inceleyenlerin çoğu, şiirlerin özünün geleneksel olarak atfedildikleri zamandan geldiğini kabul ederler.

Daha sonraki bir dönemin bilginleri ve eleştirmenleri arasında o döneme ulaşan bazı şiirleri kadim Arap şiirinin üstün örnekleri olarak görme eğilimi yaygındı. Bu şiirlere *Muallakât* ya da "muallâkta kalmış" şiirler denildi. Bu deyiş şiirin kökeninin ve anlamının belirsiz olduğunu gösteriyordu. Bunları yazan şairler -Lebid, Züheyir, İmrulkays ve altı şair daha- sanatın büyük ustaları olarak kabul edildi. Bu dönemin şiirine Arapların *dîvânı* demek adet oldu. *Dîvân* Arapların yaptıkları işlerin kaydı ya da kolektif belleklerinin ifadesi anlamına geliyordu, ancak şair bireyin kişiliğinin güçlü damgası da şiirde yer alıyordu.

Daha sonraki eleştirmenler ve bilginler *kasîde* içindeki üç unsuru birbirinden ayırma alışkanlığı geliştirdiler, ancak bu gevşek ve değişken bir uygulamayı kurallara bağlamak için yapıldı. Şiir şairin bir zamanlar yaşadığı bir yeri zihninde canlandırmasıyla başlıyordu. Bu aynı zamanda kayıp bir aşkın zihinde canlandırılması da olabilirdi. Genel hava erotik değildi, daha çok insan hayatının geçiciliği anılırdı:

> Mina'daki evler, mola verdiğimiz, konakladığımız yerler ıssız; Gavl ve Reyan da terk edilmiş. Rayyan boyunca nehir yatakları taşa yazılmış yazı gibi çıplak ve yıpranmış, uzayıp gidiyor. Kararmış hayvan gübresi artık rahatsız edici değil, çünkü orada konaklayanlar gitmişler: uzun yıllar geçti üzerinden, kutsal ve sıradan aylarla yıllar. Yıldız akıtan baharlar onları besledi ve onlar fırtına bulutlarının sularıyla gelişip serpildiler: şiddetli sağanaklar, hafif çisentiler, gece bulutları, sabahları gökyüzünü kaplayan bulutlar ve birbirine seslenen akşam bulutları.[2]

Bunun ardından deve sırtında bir seyahat gelebilir. Burada şair, deveden, kırlardan, avcılıktan ve ima yoluyla, doğanın güçlerine karşı sınadığı kendi gücünden ve özgüveninden söz eder. Şiir şairin kendi aşiretine düzdüğü övgüyle sona erebilir:

> Bizim için yüksek damlı bir ev inşa edildi. Genç yaşlı herkes onun yüksekliğine erişmeye çalışır... Bunlar aşiret tehlikeye düştüğünde savaşanlar, onun silahşorları, onun hakemleri-

2 F. A. el-Bustani ve diğerleri (edds.), *el-Mecâni el-Hadîse*, c. I (Beyrut, 1946), s. 103; İng. çev., A. J. Arberry, *The Seven Odes* (Londra-1957), s. 142.

dirler. Yardım isteyenlerin ya da uzun yıllar yas tutan dulların hemen yardımına koşarlar. Onlar böyle bir aşirettirler-düşman onlara zarar veremez ve onların kavminden hiç kimse düşmanın safına geçecek kadar alçak olamaz.[3]

Ne var ki, gurur ve övünmenin gerisinde, çok güçlü olan doğa karşısında insan gücünün sınırlılığına dair bir başka ses işitilir:

> Hayatın yüklerinden bıktım; şüphe etme, her kim seksen sene yaşasa bıkar. Bugün olanları, dün neler olduğunu biliyorum, ama yarının ne getireceğini söyleyemem. Talihin damgasını karanlıkta bir deve gibi gördüm, dokunan ölür, dokunmayan ihtiyarlayana kadar yaşar.[4]

## *Muhammed ve İslam'ın Doğuşu*

Yedinci yüzyılın başlarında biraz güç ve güven kaybına uğramış bir dünya ile bu dünyanın sınırlarında, kuzeydeki komşularla daha yakın ilişki içinde ve onların kültürüne açık bir başka dünya birarada varoluyordu. Bunların kesin buluşması o yüzyılın ortalarında gerçekleşti. Bütün Arap yarımadasını, Sasani topraklarının tamamını, Bizans İmparatorluğu'nun Suriye ve Mısır eyaletlerini kapsayan yeni bir siyasal düzen kuruldu; eski sınırlar silindi ve yenileri ortaya çıktı. Bu yeni düzende, hükmeden grup sadece imparatorluk halklarından değil, Batı Arabistanlı ve büyük ölçüde Mekkeli Araplardan oluşuyordu.

Yedinci yüzyıl sona ermeden Araplardan oluşan bu hâkim grup, yeni düzenini, bir Mekke yurttaşı olan Muhammed'e Allah tarafından kutsal bir kitap, Kur'an, biçiminde gönderilen bir vahiyle özdeşliyordu. Daha erken peygamberlere veya Allah'ın elçilerine gönderilenleri tamamlayan bu son vahiy Musevilik ve Hıristiyanlık'tan ayrı yeni bir dini, İslam'ı yarattı. Bu inançların gelişme tarzları hakkında bilimsel tartışmaya yer vardır. Muhammed'in hayatını ve onun çevresinde bir cemaatin oluşmasını anlatan Arapça kaynaklar tarih bakımından daha sonradır. Bildiğimiz

---

3 *A.g.e.*, s.112-13; İng. çev., s. 147.

4 *A.g.e.*, s. 88; İng. çev., s. 118.

ilk biyografi Muhammed'in ölümünün üzerinden bir yüzyıldan fazla süre geçtikten sonra yazıldı. Başka dillerde yazılı kaynaklar bir imparatorluğun Araplar tarafından kuruluşunu bütünüyle doğrularlar; ancak Muhammed'in misyonu hakkında söyledikleri, Müslüman geleneğinin söylediklerinden farklıdır ve hâlâ incelenmeleri ve tartışılmaları gerekir. Öte yandan, Kur'an'ın esasen yedinci yüzyıl Arabistan'ına ait bir belge olduğundan kuşkulanmak için pek neden yoktur. Bununla birlikte Kur'an'ın nihai bir edebi biçim kazanması biraz zaman almış olabilir. Ayrıca geleneksel biyografi ve tarihlerde düzmece olması muhtemel görünmeyen unsurlar vardır. Kuşkusuz bu tür yazılar Muhammed'i Yakın Doğulu bir kutsal adam ve asil soydan gelen bir Arap modeline uydurmak için daha sonra yapılan girişimleri yansıtır. Bunlar yazıldıkları zamanın ve mekânın -sekizinci yüzyılda Irak- doktrin anlaşmazlıklarını da yansıtırlar. Gene de bunlar Muhammed'in hayatı, ailesi ve arkadaşları hakkında bugün ortaya çıkarılması çok zor olan verileri içerirler. Bu nedenle İslam'ın kökenleri hakkında geleneksel değerlendirmeyi izlemek, ihtiyatlı olmak kaydıyla, en iyi yoldur. Bunu yapmanın bir avantajı vardır: bu değerlendirme ve Kur'an metni İslam dinine inananların zihinlerinde ve imgelemlerinde önemli bir değişiklik olmaksızın yaşamaya devam ettiği için, bu yolu izlemek onların tarih anlayışlarını ve insanın nasıl yaşaması gerektiğine dair düşüncelerini anlamayı da mümkün kılar.

Biyografi yazarlarının aktardıkları gibi, Muhammed'in hayatının en karanlık kısmı erken dönemidir. Yazarlar bize Muhammed'in muhtemelen 570 yılında ya da o civarda, bir Batı Arabistan şehri olan Mekke'de doğduğunu söylerler. Ailesi Kureyş aşiretine mensuptu, ancak bu aşiretin en güçlü kesimine değil. Aşiretin üyeleri Mekke çevresindeki kırsal aşiretlerle anlaşmalar yapan, aynı zamanda Güneybatı Arabistan'ın yanı sıra Suriye'yle de ilişkileri olan tüccarlardı. Onların, yerel tanrılara ait putların muhafaza edildiği şehir tapınağıyla, yani Kâbe'yle bir bağlantıları olduğu da söylenir. Muhammed ticaretle uğraşan Hatice isminde bir dul kadınla evlendi ve işleri onun hesabına yürütmeye başladı. Daha sonra Muhammed'in hayatını yazan kişilerin kaydettikleri çeşitli anekdotlarda rehber bekleyen bir dünya ile çağrı arayan bir adam resmedilir. Muhammed Allah'ın kendisini aydınlatmasını isteyen bir arayıcı durumundadır: "Ey Allahım, nasıl tap-

mamı istediğini bilseydim, sana tapardım, ama bilmiyorum." Yahudi hahamları, Hıristiyan keşişleri ve Arap kâhinleri bir peygamberin gelmekte olduğu kehanetinde bulunurlar.

Güney Suriye'ye yapılan bir ticari seyahat sırasında Muhammed'le karşılaşan bir keşiş, "onun sırtına baktı ve omuzlarının arasında peygamberlik mührünü gördü." Doğal nesneler onu selamlarlar: "yanından geçerken ona, 'Selâmetle, ey Allah'ın resulü,' diye seslenmeyen tek bir taş ya da bir ağaç yoktur."[5]

Kayalar arasında tek başına dolaşmaya başladı. O sırada muhtemelen kırk yaş civarındaydı. Ve bir gün daha sonraki kuşakların Kadir Gecesi ya da Takdiri İlahi olarak bilecekleri bir şey oldu: Muhammed doğaüstü bir güçle ilişki kurdu. Bir yoruma göre, ufukta insan biçiminde görülen bir melek Muhammed'e Allah'ın Elçisi olduğunu bildirdi. Bir başka uyarlamaya göre meleğin kendisine okumasını emreden sesini işitti. Muhammed, "Neyi okuyacağım?" diye sordu ve ses şu karşılığı verdi:

Oku: yaratan, insanı bir kan pıhtısından
yaratan Allah'ının adıyla.
Oku: ve senin Allah'ın, en cömert olan,
kalemle öğreten, insana bilmediğini belletendir.
Muhakkak ki insan kendisini ihtiyaçtan
vareste görünce azar.
Muhakkak ki dönüş senin Allah'ınadır.[6*]

Bu noktada doğaüstü güçle ilişki kuran öteki kişilerin de hayatlarında görülen olay gerçekleşti: çağrı, kendisine bundan söz edilen bazı kişiler tarafından kabul edilir ve bu kabul, çağrıyı, onu ortaya çıkaran Peygamber'in zihninde güçlendirir. Çağrıyı kabul edenler sayıca azdı ve Muhammed'in karısı Hatice de aralarında yer alıyordu. "Sevin, ey amcanın oğlu ve gönlünü ferah tut. Hatice'nin ruhunu elinde tutan O'nunla birlikte umut ediyorum ki sen O'nun kavminin peygamberi olacaksın."

5 Peygamberin biyografilerinden yapılan bu alıntı ve daha sonrakiler için bk. A. Guilleaume, *The Life of Muhammad* (Londra, 1955), İbn İshak'ın Peygamber Sîrâc'ının (hayatı) çevirisi.

6 Kuran 96: 1-8.

(*) Çeviri için yararlanılan kaynak: Ahmet Halit Yaşaroğlu, *Tanrı Buyruğu*, c.I, s. 933-4, İstanbul 1947.

Bu zamandan itibaren Muhammed, kendisine bağlananlara, Allah'ın bir meleği tarafından indirildiğine inandığı, birbirini izleyen mesajları aktarmaya başladı. Dünya sona erecekti; her türlü gücü kendisinde toplayan, insanları yaratan Allah herkesi yargılayacaktı. Cennet'in nimetleri ve Cehennem'in azapları canlı renklerle betimlendi. Eğer insanlar kendi hayatlarını Allah'ın iradesine teslim ederlerse, hesap günü geldiğinde onun merhametine sığınabilirlerdi; ve insanların düzenli ibadet ederek ve öteki yükümlülükleri yerine getirerek, yardımseverlikle ve cinsel sınırlamayla şükran duymaları gereken, Allah'ın İradesi idi. Allah için kullanılan isim "Allah" idi. Bu o sırada yerel tanrılardan biri için kullanılan bir isimdi (Arapça konuşan Yahudiler ve Hıristiyanlar da Allah'ın ismi olarak bunu kullanmaktadırlar). O'nun İradesi'ne boyun eğenler sonunda Müslüman olarak tanındılar. Bunların benimsedikleri dinin ismi olan İslam da aynı linguistik kökten türetilmiştir.

Yavaş yavaş Muhammed'in çevresinde inananlardan oluşan küçük bir grup toplandı: etkili Kureyş ailesinin birkaç genç üyesi, küçük ailelerin bazı üyeleri, Kureyş'in koruması altındaki öteki aşiretlerden çevreler, bazı zanaatkârlar ve köleler. Muhammed'in gördüğü destek arttıkça Kureyş'in önde giden aileleriyle ilişkileri kötüleşti. Bu aileler onun Allah'ın elçisi olduğu iddiasını kabul etmiyorlar ve onu kendi hayat tarzlarına saldıran biri olarak görüyorlardı. Muhammed'in kendilerinden olan amcasına, "Ey Ebu Talib," diyorlardı,"yeğenin tanrılarımıza sövdü, dinimize hakaret etti, hayat tarzımızla alay etti, cedlerimizi günahkârlıkla suçladı." Aynı yıl içinde Hatice ve Ebu Talib ölünce, Muhammed'in hayatı daha da zorlaştı.

Muhammed'in öğretisi geliştikçe, yerleşik inançlarla arasındaki farklılık daha da belirginleşti. Allah idolleri ve onlarla yapılan ayinlere saldırdı, yeni ibadet biçimleri, özellikle toplu dualar, yeni tür sevap biçimleri geliştirdi. Muhammed, Yahudi ve Hıristiyan geleneğine mensup peygamberlerin çizgisine biraz daha yaklaştı.

Yaşadığı zorluklar öylesine arttı ki, sonunda, 622 yılında 200 mil kadar kuzeydeki bir vahaya, günümüzde Medine olarak bilinen Yesrib'e doğru yola çıktı. Bu seyahatin hazırlığı ticaret amacıyla Mekke'ye gelen Yesribliler tarafından yapıldı. Bunlar iki aşirete mensuptular ve aşiret içi anlaşmazlıklarda bir hakeme ihti-

yaçları vardı. Vahada Yahudilerle iç içe yaşıyorlardı ve bir peygamber ile bir kutsal kitapta ifade edilen bir öğretiye inanmaya hazırdılar. Daha sonraki kuşakların Müslüman çağının başlangıcı olarak gördükleri bu Medine seyahati *hicret* olarak bilinir. Bu sözcük Mekke'den kaçış gibi olumsuz bir anlam değil, başka bir yere yerleşerek korunmaya çalışmak gibi olumlu bir anlam taşımıştır. Gelecek yüzyıllarda, İslam'ın ahlaki öğretisiyle uyum içinde yaşamak üzere putperest ve günahkâr bir topluluğun terk edilmesi anlamında kullanılacaktı. İlk dönem biyografi yazarları, bir yanda Muhammed ile onun taraftarları, öte yanda bazı Yahudi gruplarla birlikte iki ana aşiret arasında yapıldığı söylenen anlaşmaların metinlerini muhafaza etmişlerdir. *Harem*(*) kurulduğu sırada yapılan bu anlaşma, modern Güney Arabistan'da yapılanlara benzemeyen bir anlaşma idi: tarafların her biri ellerindeki toprakları muhafaza edecekler ve adetlerini sürdürecekler, ancak bütün *harem* bölgesi barış içinde olacak, anlaşmazlıklar zor yoluyla değil "Allah ve Muhammed"in yargısıyla çözümlenecek ve barışı bozanlara karşı birlikte hareket edilecekti.

Muhammed Medine'de bütün vahaya ve onu çevreleyen çöle yayılan bir güç toplamaya başladı. Kısa süre sonra, muhtemelen ticaret yollarını denetim altına almak için, Kureyş'e karşı silahlı mücadeleye girdi ve cemaatin yapısı bu mücadele sırasında biçimlendi. Doğru olan şey uğruna savaşmanın gerekli olduğuna inanmaya başladılar: "Kureyş Allah'a saygısızlık ve O'nun inayetini inkâr ettiği zaman... O, elçisine savaşması ve kendisini koruması için izin verdi." Allah'ın ve meleklerin kendi saflarında savaşmakta olduklarına kanaat getirdiler ve felaketi Allah'ın inananları sınadığı bir tecrübe olarak kabul ettiler.

Peygamber'in öğretisi iktidar alanının ve mücadelenin yaygınlaştığı bu dönemde son biçimini aldı. Kur'an'ın o sırada indirildiği kabul edilen bölümlerinde, dinle ilgili törensel uygulamaların tanımlanmasına, toplumsal ahlaka, toplumsal barış, mülkiyet, evlilik ve miras kurallarına daha büyük bir ilgi gösterilir. Bazı konularda özel emirlere, bazılarında genel ilkelere yer verilir. Aynı zamanda, putperest Arabistan'ın tamamını hedef alan ve bütün

(*) Harem: buradaki anlamıyla hac zamanında ihrama girilen yerden itibaren Kâbe'ye kadar olan bölge - çn.

dünyayı kapsayan öğreti daha evrensel hale gelir ve kendini Yahudiler ile Hıristiyanların öğretilerinden daha belirgin bir biçimde ayırır.

Peygamber'in öğretisinin gelişmesi onun Medine Yahudileriyle olan ilişkilerindeki değişikliklerle bağlantılı olabilir. Bu Yahudiler özgün ittifakın bir parçası olmakla birlikte, içinde bulundukları durum Muhammed'in etki alanı genişledikçe daha da zorlaştı. Kendi gelenekleri içinde onu Allah'ın gerçek bir elçisi olarak kabul edemiyorlardı. Muhammed'in de onları kendilerine gönderilen vahyi saptırmakla suçladığı söylenir: "size açıklamanız emredilen şeyi gizlediniz." Sonunda bu Yahudi klanlarından bazıları sürüldü, kalanları öldürüldü.

Cemaatin ibadet ederken yönünü değiştirerek yüzünü Kudüs'ten Mekke'ye *(kıble)* dönmesi ve Muhammed ile İbrahim arasındaki manevi bağın yeniden vurgulanması Yahudilerle kopuşmanın bir belirtisi olabilir. İbrahim'in yüksek bir tektanrılı inancın ve Mekke'deki tapınağın kurucusu olduğu düşüncesi hâlâ geçerliydi; artık Yahudi ya da Hıristiyan olarak değil, Müslümanlar da dahil hepsinin ortak atası olarak kabul ediliyordu. Bu değişim Muhammed'in Kureyş ve Mekke'yle ilişkilerindeki değişimle de bağlantılıydı. Bir tür çıkar birliği gerçekleşti. Mekkeli tüccarlar aşiret reisleriyle ittifaklarını ve ticaret üzerindeki denetimlerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyaydılar ve kentin içinde İslam'a bağlananların sayısı gittikçe artıyordu; yeni güçle bir anlaşmaya varmak bazı tehlikeleri ortadan kaldıracaktı. Öte yandan Mekke düşman olarak kaldığı sürece Muhammed'in cemaati kendisini güven içinde hissedemeyecekti ve bu cemaatin, Mekkeli soyluların becerilerine ihtiyacı vardı. Mekke'deki harem'i İbrahim'in kurduğu düşünüldüğü için, farklı anlamda olmakla beraber burası, hac ziyaretine izin verilen bir yer olarak kabul edilebilirdi.

629 yılında ilişkiler cemaatin hac amacıyla Mekke'ye gitmesine izin verilmesini sağlayacak kadar yakındı. Bir sonraki yıl Mekke'nin önde gidenleri kenti Muhammed'e teslim ettiler. Muhammed hiç bir direnişle karşılaşmadan sonunda kenti işgal ve yeni düzenin ilkelerini ilan etti: "mabedin muhafazası ve kutsal yeri ziyaret için gelenlerin sudan yararlanması dışında, her türlü ayrıcalık ya da soy ya da mülkiyet iddiası tarafımdan iptal edilmiştir."

Ne var ki Medine başkent olarak kalmaya devam etti. Burada

Muhammed düzenli bir hükümetten çok siyasal manipülasyonu ve kişisel nüfuzu sayesinde taraftarları üzerinde bir otorite kurdu. Hatice'nin ölümünden sonra yaptığı çeşitli evliliklerin hepsi olmasa da bir kısmı siyasal nedenlere dayanıyordu. Sistemli olarak oluşturulmuş bir yönetim ya da ordu yoktu. Muhammed çok sayıda yardımcısıyla birlikte, inananlardan toplanan bir askeriyenin, gönüllü olarak verilen armağanlarla ve tabi kılman aşiretlerden toplanan haraçlarla dolan bir kamu hazinesinin yüksek hakemi durumundaydı. Muhammed'in barışı şehirleri aşarak daha geniş bir alana yayıldı. Aşiret reislerinin Onunla anlaşmaya ihtiyaçları vardı, çünkü O, vahaları ve pazarları denetliyordu. Anlaşmaların niteliği değişiyordu; bazı durumlarda ittifak kuruluyor, çatışmadan vazgeçiliyor, diğer durumlarda, Muhammed'in peygamberliği, ibadet yükümlülüğü ve düzenli mali katkı kabul ettiriliyordu.

632'de Muhammed Mekke'ye son ziyaretini yaptı. Buradaki konuşması geleneksel yazılarda onun son mesajı olarak kaydedilmiştir: "biliniz ki, her Müslüman bir diğer Müslüman'ın kardeşidir ve bütün Müslümanlar kardeştir." Müslümanlararası savaştan kaçınılmalıydı; putperestlik döneminde dökülen kanın öcü alınmamalıydı; Müslümanlar bütün insanlarla, onlar "Allah'tan başka tanrı yoktur," diyene kadar savaşmalıydılar.

Muhammed bir sonraki yıl öldü. Birden fazla vasiyet bıraktı. Birincisi, yakın arkadaşlarının gözündeki haliyle onun kişiliği idi. Onların esas olarak sözel aktarımla yayılan tanıklıkları aradan çok uzun zaman geçene kadar kesin bir biçim almadı ve o zaman geldiğinde de eklentilerle şişirildi. Ancak erken bir zamandan itibaren Muhammed'i tanıyanların ve onu izleyenlerin davranışlarında onu model almaya çalıştıklarını öne sürmek yerindedir. Zaman içinde onu ancak bir ölçüde yansıtabilen bir kişilik tipi gelişti. Taraftarlarının gözünde Muhammed, hayatının erken döneminde doğruyu arayan, daha sonra yüksek bir yerden gelen bir gücün verdiği duyguyla aklı karışan, kendisine iletilen şeyi anlatmak için sabırsızlanan, taraftarları çevresinde toplanınca misyonuna güven ve otorite duygusu kazanan, barışı sağlamaya ve anlaşmazlıkları kutsal kökenli olduğuna inanılan adalet ilkelerinin ışığında uzlaştırmaya çalışan, siyasal güçleri beceriyle yönlendiren bir adam; insan eyleminin alışılagelmiş kalıplarına sırtını

dönmeyen, ancak bunları Allah'ın iradesi tarafından mukadder kılındığına inandığı sınırlar içinde tutmaya çalışan bir adam, olarak belirir.

Muhammed'in imajı nasıl zaman içinde oluştu ve bir kuşaktan ötekine aktarıldıysa, aynı şey onun kurduğu cemaat için de gerçekleşti. Daha sonraki çağlarda resmedilen şekliyle bu, Peygamber'e saygı duyan, onun yolunu izlemeye çalışırken ve Allah'a hizmet etmek için İslam yolunda savaşırken Onun hatırasına değer veren bir cemaat idi. Hepsi komünal bir özellik taşıyan temel ibadet usulleri bu cemaati bir arada tuttu: Müslümanlar her yılın aynı ayında topluca hacca gittiler, düzenli ibadette, onları dünyanın geri kalan kısmından en belirgin biçimde ayıran bu faaliyette birleştiler.

Bütün bunlardan başka bir miras, Kur'an'dı. Bu kitap, çok güçlü ve güzel bir dille, bütün güç ve iyiliklerin kaynağı olan üstün bir Allah'ın kendi yarattığı insanlar dünyasına girişini anlatıyordu. Bir peygamberler çizgisiyle Allah İradesi'nin bu şekilde açığa vurulması insanlara bir uyarı mesajı gönderir ve onların minnettar ve itaatkâr varlıklar olarak kendi benliklerine dönmelerini sağlar. Süre bitince Allah'ın yargısı, ödüller ve cezalar gelir.

Ortodoks Müslümanlar Kur'an'ın Muhammed'e bir melek aracılığıyla Arap dilinde gönderilen, çok çeşitli zamanlarda ve tarzlarda cemaatin ihtiyaçlarına uygun düşen Allah Kelâmı olduğuna daima inanmışlardır. Müslüman olmayan bazıları da bu inanışı bütünüyle kabul ederler. Bunlar çoğunlukla Muhammed'in insan dünyasının dışından bir anlamda esinlenmesinin mümkün olduğunu düşünürler, ancak buna aracılık eden Muhammed'in kişiliğinin ve onun sözcüklerinin [belirleyiciliğini] öne sürerler. Bu inanç farklılığını çözümleyebilecek saf anlamda akılcı bir yol yoktur, ancak bu konuda ayrılanlar, Kur'an hakkında bazı soruların sorulabilmesinin meşruiyetini kabul edebilirler.

İlk soru, Kur'an'ın son biçimini ne zaman ve nasıl aldığı sorusudur. Muhammed gelen vahiyleri taraftarlarına çeşitli zamanlarda aktardı ve bunlar yazılı olarak kaydedildi veya insanların belleğinde tutuldu. Alimlerin çoğu, genel olarak kabul edilen bir metnin ortaya çıktığı ve gerekli düzenlemenin yapıldığı sürecin Muhammed'in ölümüne kadar sona ermediği ve farklı uyarlamaların toplandığı konusunda birleşirler. Geleneksel değerlendirme,

bunun, Muhammed'in üçüncü halefi olarak cemaatin başına geçen Osman (644-56) zamanında gerçekleştirildiği şeklindedir, ancak daha sonraki tarihlerde yapıldığı da öne sürülmüştür ve bazı Müslüman mezhepler, ötekileri, Peygamber'den intikal etmeyen malzemeyi metne eklemekle suçlamışlardır.

Daha önemli bir soru Kur'an'ın özgünlüğüyle ilgilidir. Alimler bu soruyu o zaman ve mekânda geçerli olan fikirler bağlamına yerleştirmeye çalışmışlardır. Kuşkusuz burada öteki dinlerin öğretileri yankılanır: kendi doktrinleri bakımından Yahudi fikirleri; yargının şiddeti, Cennet ve Cehennem tasvirleri üzerine geliştirilen düşünceler bakımından Doğu Hıristiyanlığının manastır inancının yansımaları (ancak Hıristiyan doktrinine ya da ibadet usullerine pek az referansla); Eski ve Yeni Ahitlerdekinden farklı biçimde anlatılan İncil öyküleri; ve farklı kişilere birbirini izleyen vahiyler geldiğini öne süren Manişeist fikrin bir yankısı. Yerli bir geleneğin izleri de vardır: Arabistan'da ahlaki fikirler belirli tarzlarda geçerli olmaya devam eder, bazıları ise terk edilir; ilk vahiylere hâkim olan ses, doğaüstü bir güçle karşılaşmanın yarattığı duyguyla kekeleyerek konuşan Arap kâhininin sesidir.

Geçmişin bu türden izlerinin bir Müslüman'ı endişelendirmemesi gerekir. Bir Müslüman, bunları, Muhammed'in aynı doğruyu öğreten bir peygamberler silsilesinin sonuncusu olduğunu gösteren belirtiler olarak görebilir. Son vahyin, etkili olabilmek için bilinen ve anlaşılan sözcük ve imgeleri kullanması da gerekli olabilir ve eğer fikirler ya da öyküler Kur'an'da farklı bir biçim alıyorsa, bunun sebebi, daha erken peygamberlere bağlananların Onlar aracılığıyla gelen mesajı çarpıtmaları olabilir. Ne var ki, bazı Müslüman olmayan alimler farklı bir sonuç çıkarmışlardır: Kur'an'da, o zaman ve mekânda Muhammed'in ödünç alabileceklerinden daha fazla pek az şey mevcuttur. Ne var ki, bunu söylemek özgün olanı yanlış anlamaktır: zira o çağın din kültüründen ne alınmış olursa olsun, mesajı alanlar için bilinen bir dünyayı yenileyecek şekilde uyarlanmış ve dönüştürülmüştü.

İKİNCİ BÖLÜM

# Bir İmparatorluğun Oluşumu

## *Muhammed'in Halefleri: Bir İmparatorluğun Fethi*

Muhammed öldüğünde taraftarları arasında kısa süreli bir karışıklık oldu. Önderlerden biri, Ebubekir, cemaate şöyle seslendi: "Ey insanlar, Muhammed'e tapıyorsanız, Muhammed öldü; Allah'a tapıyorsanız, Allah yaşıyor." Gene de Allah'ın altında oynanması gereken bir rol vardı: tartışmalara hakemlik etmek, cemaatle ilgili kararları almak. Muhammed'in taraftarları arasında belli başlı üç grup vardı: *hicret* sırasında Muhammed'le birlikte olan ilk yoldaşları, evlilik yoluyla birbirine bağlanan bir grup; Medine'nin, Muhammed'le anlaşma yapmış öndegiden kişileri; ve Mekke'nin yakın zamanda din değiştiren önemli ailelerinin üyeleri. Yakın dostların ve önderlerin katıldığı bir toplantıda Peygamber'in halefi (*halife*; *halef* sözcüğünden gelir) olarak seçilen kişi birinci gruba mensuptu. Ebubekir başından beri Peygamber'i izlemişti ve kızı Ayşe, Peygamber'in karısı idi.

Halef bir peygamber değildi. Asla Allah'ın elçisi olmayan, sadece cemaatin önderi olan halife vahiylerin sözcüsü olduğunu iddia edemiyordu; ancak bu kişinin çevresinde bir kutsallık ve seçilmişlik havası oluşuyor ve halifeler bir tür dinsel otoriteye sahip olma iddiası taşıyorlardı. Ebubekir ve onun halefleri kısa süre içinde kendilerini Peygamber'inkinden daha geniş bir alana ön-

derlik etme durumunda buldular. Muhammed'in öğretilerinde ve eylemlerinde üstü kapalı bir evrenselcilik vardı: evrensel otorite iddiası güdüyordu ve kurduğu harem'in doğal sınırları yoktu; hayatının son yıllarında askeri seferleri Bizans sınırlarına kadar uzanmıştı. Büyük devletlerin hükümdarlarına, onları mesajını tanımaya çağıran elçiler gönderdiği söylenir. Muhammed öldüğünde aşiret reisleriyle yaptığı ittifaklar çözülme tehlikesiyle karşı karşıya kaldı; bazı aşiret reisleri, onun peygamberlik iddialarını ya da en azından Medine üzerindeki siyasal denetimini reddettiler. Bu meydan okuma karşısında Ebubekir'in yönetimi altındaki cemaat askeri eylemle ("*riddet* savaşları") yeniden otorite kurdu; zamanla bir ordu kuruldu ve askeri eylemin hız kazanması orduyu büyük imparatorlukların ön bölgelerine, daha sonra, direnişin zayıflaması üzerine iç bölgelerine ulaştırdı. İkinci halife Ömer ibn'ül Hattab'ın (634-44) saltanatı sona erdiğinde, Arabistan'ın tamamı, Sasani İmparatorluğu'nun bir bölümü ile Bizans İmparatorluğu'nun Suriye ve Mısır eyaletleri fethedilmişti; Sasani topraklarının geri kalan kısmı da kısa süre sonra işgal edildi.

Böylece birkaç yıl içinde Yakın Doğu'nun siyasal sınırları değişmiş oldu ve siyasal hayatın merkezi Bereketli Hilal'in zengin ve nüfusu kalabalık bölgelerinden yüksek kültür ve servet dünyasının kıyılarında yer alan küçük bir şehre kaydı. Bu çok ani ve beklenmedik değişiklik, bir açıklama gerektirir. Arkeologların bulguları, Akdeniz dünyasının refah ve gücünün barbar istilaları, teraslama vb. tarımsal faaliyetlerin sürdürülememesi ve kent pazarının daralması yüzünden zayıfladığını gösterir. Gerek Bizans gerekse Sasani İmparatorlukları veba salgınları ve uzun savaşlarla zayıf düşmüştü; Bizanslıların Suriye üzerindeki etkisi, ancak Sasanilerin 629'da yenilgiye uğramalarından sonra yeniden kurulmuştu ama zayıftı. İki imparatorluğu istila eden Araplar ise bir aşiret güruhu değil, örgütlü bir güçtü. Bu gücün bazı üyeleri Peygamber'in ölümünden sonra imparatorlukların hizmetinde ya da savaşta askeri beceri ve tecrübe kazanmışlardı. Deveyle sağlanan ulaşım bunlara geniş bölgelerde savaşma avantajı sağladı; toprak ve servet umudu kendi aralarında bir çıkarlar ittifakı kurmalarına yol açtı; ve inancın verdiği şevk onlara farklı türden bir güç kazandırdı.

Ne var ki, fethedilen ülkelerdeki nüfusun Arap hâkimiyetini

kabul etmeleri başka türlü de açıklanabilir. Bu insanların çoğu için İranlılar, Grekler ya da Araplar tarafından yönetilmek arasında fark yoktu. Hükümet genellikle kentlerdeki ve kentlerin hinterlandındaki hayatı etkileyebiliyordu; çıkarları birbirine bağlı memurlar ve sınıflar ile bazı dinsel cemaatlerin hiyerarşileri bir yana, kent sakinleri, güvenlik ve barış içinde olmaları ve makul ölçüde vergi ödemeleri şartıyla, kendilerini kimin yönettiğine aldırmayabiliyorlardı. Kırlardaki ve steplerdeki halk şeflerinin yönetimi altında kendi adetlerine göre yaşıyordu. Kentleri kimin yönettiği bu insanlar için pek önemli değildi. Hattâ bazıları için Greklerin ve İranlıların yerine Arapların gelmesi daha avantajlıydı. Bizans hâkimiyetine olan muhalefetlerini dinsel ayrılık biçiminde ifade edenler için çeşitli Hıristiyan gruplara tarafsız davranan bir hükümdarın yönetimi altında yaşamak daha kolay olabiliyordu. Tam anlamıyla bir doktrin ya da hukuk sistemi geliştirmiş olmayan yeni inanç onlara büsbütün yabancı da gelmeyebiliyordu. Suriye ve Irak'ın Arap kökenli ve Arapça konuşan insanların işgali altındaki bölgelerinde önderlerin imparatorlara gösterdikleri sadakati yeni Arap ittifakına aktarmaları, kolaydı. Bunun nedeni, daha çok Lahmilerin ve Gassanilerin, yani iki büyük imparatorluğun müvekkili olan Arap devletlerinin, bu önderler üzerindeki denetiminin kalkmış olmasıydı.

Fethedilen bölge genişledikçe, yönetim tarzının değişmesi gerekti. Fatihler otoritelerini Arap askerlerin yerleştirildikleri ordugâhlardan sağlıyorlardı. Suriye'de bunlar genellikle kentlerde bulunuyordu, ancak başka yerlerde de yeni yerleşim alanları açıldı: Irak'taki Basra ve Kûfe'de, Mısır'daki Fustat'ta (Kahire zamanla buradan gelişecekti), ötekiler Horasan'daki Kuzeydoğu sınırında. İktidar merkezleri olarak bu ordugâhlar Arabistan'dan ve fethedilmiş bölgelerden gelen göçmenler için çekim merkezleri oldu, merkezinde vali sarayının, toplantı yerinin ve camisinin bulunduğu kentler halinde gelişti.

Medine'de ve ona iç yollarla bağlanan yeni ordugâh kentlerinde iktidar yeni bir yönetici grubun elindeydi. Bu grubun bazı üyeleri, Peygamber'in yoldaşları (*Sahabe*), Onun kendini adamış ilk taraftarlarıydı, ancak askeri ve siyasal alanda becerilere sahip Mekke ailelerinden ve yakınlardaki Taif şehrinde yaşayan benzer ailelerden gelen geniş çaplı bir unsur da vardı. Fetihler devam

ederken önde giden kırsal aşiret ailelerinden, hattâ Peygamber'in ölümünden sonra Medine yönetimini devirmeye çalışan ailelerden bile, gelenler oldu. Farklı gruplar bir ölçüde birbiriyle karıştılar. Halife Ömer, İslam davası uğruna savaşanlar için, din değiştirme ve hizmet önceliğine göre düzenlenmiş bir maaş sistemi oluşturdu. Bu uygulama yönetici elitin birleşikliğini güçlendirdi ya da en azından yönettikleri kişilerden ayrılmalarını sağladı. Elitin yakın zamanda servet sahibi olmuş üyeleri ile daha yoksul insanlar arasında ilk zamanlardan itibaren gerilim belirtileri vardı.

Nihai birlikteliğine rağmen bu grup kişisel ve hizipsel farklılıklarla bölündü. Peygamber'in ilk yoldaşları (*Sahabe*) daha sonra din değiştirip güç sahibi olanları küçümsediler. Erken din değiştirenlerin ve Muhammed'le yakın bağları olanların talepleri ile kadim ve şerefli ailelerden gelenlerin soyluluk iddiaları da birbiriyle çatışmış olabilir. Medine halkı iktidarın kuzeye, Suriye ve Irak'ın daha zengin ve daha kalabalık bölgelerine doğru kaydığını gördü. Buralardaki valiler kendi iktidarlarını daha bağımsız hale getirmeye çalıştılar.

Bu türden gerilimler üçüncü halife Osman ibn Affan'ın (644-56) bölgesinde su yüzüne çıktı. Osman, Ömer'in kişisel intikam duygusuyla katledilmesinden sonra küçük bir Kureyşli grup tarafından seçildi. Osman'ın hizipleri barıştırma konusunda umut verdiği görüldü, çünkü kendisi Kureyş'in erken din değiştiren iç çekirdeğine mensuptu. Ne var ki, Osman kendi klanına mensup kişileri eyaletlere vali olarak atama siyaseti izledi. Bu durum hem Medine'de Sahabe'nin oğullarımn ve Peygamber'in karısı Ayşe'nin karşı çıkışına hem de Kûfe ve Fustat'ta muhalefetin yükselmesine neden oldu; bazı aşiretler Mekkelilerin hâkimiyetine içerlediler. Medine'de patlak veren ve Mısırlı askerlerin desteklediği bir karışıklık Osman'ın 656 yılında katledilmesine yol açtı.

Bu olay cemaat içinde ilk iç savaş dönemini başlattı. Haleflik iddiası olan Ali İbn Ebu Talib (656-61) Kureyşli ve erken din değiştirenlerden biriydi. Aynı zamanda Muhammed'in kuzenlerindendi ve onun kızı Fatma ile evliydi. Kendisini çifte muhalefetle karşı karşıya buldu. Osman'ın soyu ona karşıydı, ancak seçilmesinin geçerliliğini tartışan başkaları da vardı. Medine'deki iktidar mücadelesi ordugâh kentlerine de yayıldı. Ali Kûfe'de halifeliğini ilan etti. Basra'daki muhaliflerini yenilgiye uğrattı, ama bu kez de

Osman'ın yakın akrabası Muaviye İbn Ebu Süfyan'ın vali olduğu Suriye'den gelen yeni bir meydan okumayla yüz yüze geldi. İki güç Yukarı Fırat'taki Sıffin'de karşılaştı, ancak bir süre savaşan taraflar kendi içlerinden seçilen delegelerin hakemliğinde anlaştılar. Ali anlaşmayı kabul ettiğinde bazı taraftarları onu terk etti, çünkü bu kişiler uzlaşmaya varılmasını, yani kendi anlayışlarına göre Allah İradesi'nin insanların yargısına tabi kılınmasını, istemiyorlardı; İslam'a erken dönenlerin şerefi söz konusuydu. Hakemlerin aylarca süren tartışmaları sırasında Ali'nin kurduğu ittifak giderek zayıfladı ve Ali sonunda kendi kenti olan Kûfe'de katledildi. Muaviye halifeliğini ilan etti ve Ali'nin büyük oğlu Hasan buna razı oldu.

### *Şam Halifeliği*

Muaviye'nin (661-80) iktidara gelmesi daima bir dönemin sonu ve bir başka dönemin başlangıcı olarak görülmüştür. Ebubekir'den Ali'ye kadar ilk dört halife Müslümanların çoğu tarafından *Raşidin* ya da "Doğru Rehberlik Edenler" olarak bilinir. Daha sonraki halifeler farklı biçimde değerlendirildiler. Her şeyden önce, bu dönemden sonra halifelik konumu fiilen kalıtsal hale geldi. Halifeyi cemaat önderlerinin seçmesi ya da en azından resmen onaylaması düşüncesi muhafaza edildiyse de, bu zamandan itibaren iktidar bir ailenin, ailenin atası olan Emevi'nin ismiyle anılan Emevilerin eline geçti. Muaviye öldüğünde yerine oğlu, kısa süre sonra da onun oğlu geçti. Daha sonra ikinci iç savaş dönemi başladı ve saltanat ailenin bir başka koluna geçti.

Değişim hükümdarların değişmesinin ötesindeydi. İmparatorluğun başkenti Şam'a taşındı. Bu kent bir mahkemeyi, bir hükümeti ve bir orduyu yaşatmak için gerekli iktisadi artığı sağlayabilecek bir kırsal bölgede yer alıyordu ve Akdeniz'in kıyı şeridini ve doğu bölgelerini buradan denetlemek Medine'ye kıyasla daha kolay olabiliyordu. Bu oldukça önemliydi, çünkü halifeliğin hâkimiyet alanı hâlâ genişlemekteydi. Müslüman güçler Mağrip'e doğru ilerlediler. İlk önemli üslerini Afrika'nın eski Roma eyaletindeki (Abbasi dönemindeki adıyla Ifrıkiyye; bugünün Tunus'u) Kayrevan'da kurdular. Buradan batıya doğru hareket ederek yedinci yüzyılın sonunda Fas'ın Atlantik kıyısına ulaştılar ve kısa süre

sonra İspanya'ya geçtiler. Öteki uçta Horasan'ın ötesindeki bölgeler Aras havzasına kadar fethedildi ve Müslümanlar ilk kez Kuzeybatı Hindistan'a kadar ilerlediler.

Böyle bir imparatorluk yeni bir hükümet tarzı gerektiriyordu. Emevilerin yerini onlara düşmanlık besleyen bir başka hanedan aldığında, daha sonraki kuşaklar arasında da yayılan bir fikir ortaya atıldı. Buna göre, Emeviler kendilerini dinin gelişmesine adayan ilk halifelerin aksine, kendi çıkarlarıyla belirlenen dünyevi hedeflere yönelik bir yönetim uygulamışlardı. Emevilerin kendilerini büyük bir imparatorluğu yönetme sorunuyla yüz yüze bulduklarını ve bu nedenle güç ittifaklarına girdiklerini söylemek daha doğru olur. Emeviler, Arap reisleri olduklarından itibaren, ziyaretçilerine ya da tebalarına Bizans imparatoru ya da İran kralının törensel tavrıyla yaklaşarak, Yakın Doğu hükümdarları arasındaki geleneği örnek alan bir hayat tarzı oluşturmuşlardı. İlk Arap orduları düzenli gelir alan güçlerle yer değiştirdi. Genellikle ordu önderlerinden ya da aşiret reislerinden oluşan bir hâkim grup oluştu; Mekke ve Medine'nin öndegiden aileleri iktidar makamından uzaklaştıkları için önemli olmaktan çıktılar ve bir çok kez ayaklanma girişiminde bulundular. Irak kentlerinin sadakati de kuşkuluydu ve bunların halifeye bağlı güçlü valilerin denetiminde olmaları gerekiyordu. Egemenler, yerleşik bir hayata bağlı aşiret dayanışmasını temel alan iktidar ve önderlik iddialarına düşmanlık besleyen kentlilerdi. Irak'ın ilk Emevi valisi Haccac, "Aranızdaki ilişkiyi dinin önüne koyuyorsunuz," uyarısında bulunmuş ve aşiret soyluları ile onların taraftarlarına daha katı davranmıştı.

Silahlı güç yeni ellere geçmesine rağmen, mali yönetim, eskisi gibi, batıda Grekçe doğuda Pehlevi dili konuşan eski hükümdarlara hizmet etmiş gruplardan gelen kâtiplerle yürütüldü. 690'lardan itibaren yönetim dili Arapça olarak değiştirildi. Ancak bu, personelde ve izlenen yöntemlerde büyük bir değişikliğe yol açmış olmayabilir; kâtip ailelerin Arapça bilen üyeleri çalışmaya devam etti ve çoğu, özellikle Suriye'de yaşayanlar Müslüman oldu.

Yeni hükümdarlar sadece kentlere değil Suriye kırsal kesimine, özellikle Kuzey Arap steplerine açık olan iç bölgelerdeki kraliyet topraklarına ve sahipleri tarafından terk edilmiş topraklara iyice yerleştiler. Buralarda buldukları sulama ve tarım sistemlerini

özenle korudukları, ağırlama işlevinin yanı sıra ekonomik güç merkezleri olarak inşa ettikleri sarayları ve evleri yerini aldıkları hükümdarların tarzına uygun biçimde düzenledikleri, toplantı salonları ve hamamlarla, mozaikli zeminler, oymalı kapılar ve süslemeli tavanlarla dekore ettikleri görüldü.

Bu ve benzeri yollarla Emevilerin Batı Roma İmparatorluğu'nun barbar krallarına, hayatlarını kendi güçleriyle koruyamayan huzursuz göçmenlere benzedikleri düşünülebilir. Ancak bir farklılık vardı. Batıdaki hükümdarlar içine çekildikleri Latin Hıristiyan uygarlığının gücüne karşı durabilecekleri, kendilerine ait pek az şeyi beraberlerinde getirmişlerdi. Arap hâkim grubu Yakın Doğu'nun yüksek kültürünün orta yerinde muhafaza edeceği, bu kültürle değişip gelişen ve o zamandan bu yana kendisini ifade edebildiği bir üslup sağlayacak olan bir şeyi beraberinde getirmişti: Allah tarafından Hazreti Muhammed'e Arap dilinde gönderilen vahye inanç.

Yeni düzenin sürekliliği ve ayırt edici özelliği ilk kez 690'larda, halife Abdül Melik'in (685-705) saltanatı sırasında açıkça ortaya çıktı. Arapça idari amaçlarla kullanılmaya başladığı sırada yeni bir para birimi dolaşıma sokuldu. Madeni paralar güç ve kimlik sembolleri olduğu için bu önemliydi. Üzerinde Sasanilerden devralınan ya da Emeviler tarafından Şam'da basılan insan figürlerinin bulunduğu madeni paraların yerine, yeni basılan madeni paraların üzerinde sadece, Allah'ın birliğini ve O'nun elçisi Muhammed'in getirdiği dinin doğruluğunu Arapça ilan eden sözcükler yer alıyordu.

Daha da önemlisi, Muhammed aracılığıyla insanlığa gönderilen vahyin sonuncu ve en mükemmel vahiy olduğunu ve hükmünü sonsuza kadar sürdüreceğini ilan eden büyük anıtsal binaların inşa edilmesiydi.

Toplu ibadete ayrılan ilk yerler (*mescit*, İngilizce *mosque*, İspanyolca *mesquita*) aynı zamanda bütün cemaatin kamu işlerini görmek için toplandığı yerler olarak kullanıldı. Bunları öteki binalardan açıkça ayıracak işaretler yoktu: bazıları bu amaç için kullanılan eski binalar, bazıları da Müslüman yerleşim merkezlerinde inşa edilmiş yeni binalardı. Yahudilerin ve Hıristiyanların kutsal yerleri yeni hükümdarların düş gücünü hâlâ etkiliyordu: Ömer ele geçirdiği Kudüs'ü ziyaret etmiş ve Muaviye halifeliğini orada

ilan etmişti. İslam'ın farklı ve kalıcı olduğunu açıkça ortaya koyan ilk büyük bina 690'larda yükseldi. Bu bina, Kudüs'teki Yahudi Tapınağı'nın bulunduğu yerde inşa edilen ve şimdi bir Müslüman *harem*'ine dönüşen Kubbetü's Sahra idi. Buradaki kayalıklar hac için bir ziyaret yeri olacaktı. Hahamlık geleneğine göre Allah'ın İbrahim'e İshak'ı kurban etmesi için çağrıda bulunduğu yer burasıydı. Kubbenin tam burada inşa edilmesi, ikna edici bir biçimde, İslam'ı İbrahim'in nesebine yerleştiren ve Musevilik ile Hıristiyanlık'tan ayıran sembolik bir eylem olarak yorumlanmıştır. Kur'an metinlerinin bilinen en erken fiziksel şekillendirilmesi olan ve iç kısımda yer alan yazılar, Allah'ın yüceliğini, "Kudret (ve) Bilgeliği"ni belirtir, "Allah ve O'nun melekleri Peygamberi kutsar," sözlerine yer verir ve Hıristiyanları İsa'yı Allah'ın oğlu olarak değil, O'nun elçisi, O'nun kelâmı ve ruhu olarak kabul etmeye çağırır.[1]

Kısa bir süre sonra ritüel ibadet gereklerini yerine getirmek için tasarlanan bir dizi büyük cami inşa edilmeye başlandı: Şam ve Halep'te, Medine ve Kudüs'te; daha sonra Mağrip'teki ilk Arap merkezi olan Kayrevan'da ve İspanya'daki Arap başkenti, Kordoba'da (Kurtuba). Bunların hepsi aynı temel plana uygun olarak yapılmıştır. Açık bir avlu, *imam*'ın önderliğinde ibadet edenlerin oluşturdukları uzun safların yüzlerini Mekke'ye dönebilecekleri şekilde inşa edilen kapalı bir mekâna gider. Bir *mihrap* cemaatin yüzünü döneceği duvarı belirler. Bunun hemen yanında *minber* vardır. Bir vaiz cuma günleri öğle ibadetinde buradan vaaz verir. Binaya bitişik ya da hemen yakınında, müezzinin belirli saatlerde müminleri ibadete çağırdığı minare yer alır.

Bu türden binalar sadece yeni bir gücün değil, gelişmekte olan yeni ve farklı bir cemaatin belirtileri idi. Hükmeden bir grubun inancı olduğu için Muhammed'e inen vahyin kabulü dereceli olarak yaygınlaştı. Bu süreç hakkında az şey biliyoruz ve nasıl geliştiğine dair ancak spekülasyon yapabiliriz. Suriye ve Irak kırsal kesiminde yaşamakta olan Araplar yeni hükümdarlarla dayanışmayı daha kolay kabul etmiş olabilirler (bir aşiret, Gassanlar dışında). Yeni hükümdarlar için çalışan memurlar onların inancını kendi çıkarları gereği ya da iktidarın doğal cazibesine kapılarak

1 O. Gabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, 1973), s. 45-74.

kabul etmiş olabilirler; aynı şey fetih savaşları sırasında alınan esirler veya Araplara katılan Sasani askerleri için de geçerli olabilir. Yeni kentlere gelen göçmenler Müslüman olmayanların ödemek zorunda oldukları özel vergilerden kaçınmak için din değiştirmiş olabilirler. Kadim Fars dinine bağlı olan Zerdüştiler, Sasani yönetimi sona erdiğinde kendi örgütlü Kiliseleri zayıfladığı için Hıristiyan olmaktansa Müslüman olmayı daha kolay bulmuş olabilirler. Ne var ki, Allah ve vahyin niteliğiyle ilgili birbirine ters düşen görüşlerle karşılaşan bazı Hıristiyanlar da erken Müslümanlığın bu tür sorulara genellikle aynı düşünce evreni içinde verdiği yanıtın basitliğinden etkilenmiş olabilirler. Bir Müslüman Kilisesi'nin ya da inceden inceye düşünülmüş bir din değiştirme ritüelinin yokluğu, sadece birkaç basit sözcükle yetinilmesi bu dinin benimsenmesini kolay bir işlem haline getirdi. Ancak bu eylem basit olmakla birlikte bir zorluğu da beraberinde getiriyordu: Arapça'nın vahyin gönderildiği dil olarak kabul edilmesi, Arap yöneticiler, askerler ve toprak sahipleriyle ilişki kurma gereğiyle birlikte, Arapça'nın günlük hayatta geçerli dil olarak kabul edilmesine yol açabiliyordu. İslam'ın geldiği her yerde Arap dili yaygınlaştı. Ancak bu süreç henüz tamamlanmamıştı; Arabistan'ın dışında Emeviler, nüfusunun çoğu ne Müslüman olan ne de Arapça konuşan ülkeleri yönetiyorlardı.

Müslüman cemaatin artan büyüklüğü ve gücü Emevilerin lehine olmadı. Emevilerin merkezi bölgesi olan Suriye imparatorluğa katılan ülkeler zincirinin zayıf bir halkasıydı. İran, Irak ve Afrika'daki yeni kentlere benzemeyen Suriye kentleri İslam'dan önce var olmuş ve hükümdarlarından bağımsız bir hayat sürmüşlerdi. Hâlâ Bizans'ın elinde bulunan, Araplar ile Bizanslılar arasında çıkan savaşların sık sık bozduğu yeni sınırın ötesinde kalan Anadolu'dan kopması, bu bölgenin ticaretini kesintiye uğratmıştı.

Müslüman cemaatin ana gücü daha doğuda yer alıyordu. Irak kentleri, Arap yarımadasının yanı sıra İran'dan gelen göçmenlerle gittikçe büyüyordu. Bazı Arapların toprak sahibi olarak yerleştikleri Güney Irak'taki bereketli ve sulak toprakların zenginliği bu göçmenleri cezbedebiliyordu. Yeni kentler Suriyelilerden çok Araplarla doluydu ve buralarda yaşayan Arapların hayatı, eski İran hâkim sınıfı memurluğa ve vergi tahsildarlığına çekildikçe, zenginleşti.

Benzer bir süreç imparatorluğun Kuzeydoğusundaki Hora-

san'da yaşanıyordu. İslam'ın Orta Asya'ya yayılma sınırı üzerinde yer alan Horasan'da büyük garnizonlar vardı. Bu bölgenin ekilebilir toprakları ve otlakları da Arap göçmenleri cezbetti. Bu nedenle ilk dönemlerden beri burada İranlılarla yan yana yaşayan hatırı sayılır bir Arap nüfus vardı. Bölgedeki İranlı eski toprak sahibi ve yönetici sınıf konumunu koruyordu. Dereceli olarak bir tür simbiyoz (ortakyaşam) oluşuyordu: Araplar faal savaşçı olmaktan vazgeçer, kırsal kesime ya da kentlere -Nişabur, Belh ve Merv- yerleşerek İran toplumuna doğru çekilirlerken, İranlılar da hâkim gruba giriyorlardı.

Müslüman cemaatlerin doğu kentleri ve eyaletlerinde büyümesi gerilimlere yol açtı. Kişisel ihtiraslar, yöresel şikâyetler ve grup çatışmaları birden fazla lehçe, etnik grup, aşiret ve din içinde ifade kazandı. Bunca zaman geçtikten sonra bölünme çizgilerinin nasıl çizildiğini söylemek zordur.

Her şeyden önce İslam'a dönen halklar ve bilhassa İranlılar arasında Arap kökenlilere tanınan mali vb. ayrıcalıklar konusunda huzursuzluk vardı ve bu huzursuzluk ilk fetihlerin anısı zayıfladıkça arttı. Din değiştirenlerin bazıları "vekil" (*müvellâ*) olarak Arap aşiret önderlerine bağlandı, ancak bu onlarla Araplar arasındaki ayrımı ortadan kaldırmadı.

Aşiret farklılığı ve muhalefet de gerilimlere yol açtı. Arabistan'dan gelen ordular kendi aşiretlerine olan bağlılık duygularını da beraberlerinde getirdiler. Yeni koşullarda bu duygular daha da güçlenmiş olabilir. Kentlerde ve öteki göç yerlerinde aynı soydan geldiklerini iddia eden gruplar Arap steplerine kıyasla birbirine daha yakın mahallerde bir araya geldiler; soyluluk iddiasında bulunan güçlü önderler daha çok taraftar toplayabildiler. Birleşik bir siyasal yapının varlığı önderlerin ve aşiretlerin geniş bir bölgede birbiriyle bağlantı kurmalarını sağladı ve zaman zaman onları ortak çıkarlarda birleştirdi. Merkezi hükümetin denetlenmesi için verilen mücadele aşiret isimlerinin ve sadakat duygularının kullanılmasını sağlayabiliyordu. Emevilerin bir kolu evlilik yoluyla, fetihten önce Suriye'ye yerleşmiş olan Benî Kelb ile bağlantı kurdu. Muaviye'nin oğlunun ölümünden sonra haleflik için verilen mücadelede Emevi ailesine mensup olmayan bir aday bir başka aşiretler grubu tarafından desteklendi. Ortak çıkarlar zaman zaman, Orta Arabistan'dan ya da güneyden geldiklerini iddia eden

bütün aşiretlerin aynı kökeni paylaştıkları fikrini güçlendirebiliyordu. (Bu aşiretlerin isimleri, Kays ya da Yemen, Suriye'nin bazı kesimlerinde bu yüzyıla kadar yerel çatışma sembolleri olarak kullanılacaktı.)

Halifenin halefi ve Müslüman cemaatinde otoritenin niteliği konularında çıkan anlaşmazlıklar daha kalıcı ve önemli oldu. Muaviye ve ailesinin iddialarına iki grup karşı çıktı. Şekilsizliklerinden ötürü bu grupları eğilimler olarak tanımlamak daha uygundur. Birincisi, Hariciler denilen gruplardan oluşuyordu. En erken ortaya çıkan grup, Sıffıyn savaşı sırasında Ali'nin hakemliği kabul etmesi üzerine ona verdikleri desteği geri çekenler tarafından kuruldu. Bunlar ezilmişler, ancak daha sonraki hareketler, özellikle Basra'nın denetimindeki bölgelerde aynı ismi kullanmışlardı. Aşiret reislerinin iddialarına karşı geliştirdikleri muhalefette bunlar İslamî doğruluk dışında hiç bir önceliğin bulunmadığını savundular. Doğru Müslüman'ın *imam*'a uyması, ancak *imam* yoldan çıkarsa ondan ayrılması gerekirdi. "Ailenin taleplerine öncelik veren Osman," ve "Bir ilke meselesinde uzlaşmayı kabul eden Ali," hata etmişlerdi. Grupların hepsi bu noktadan hareketle aynı sonuçlara varmadılar: bazıları bir süre için Emevi yönetimini kabul etti; bazıları bu yönetime karşı ayaklandı; bazıları gerçek inananların uzak bir yere yeni bir *hicret* yoluyla faziletli bir toplum yaratmaya çalışmaları gerektiğini öne sürdü.

Öteki grup, Peygamber ailesinin hâkimiyet iddialarını destekleyen gruptu. Bu çok farklı biçimler alabilen bir fikirdi. Uzun vadede en önemli olan, Ali'yi ve onun soyundan gelenleri cemaatin meşru önderleri ya da *imamlar* olarak kabul eden fikirdi. Bu fikrin etrafında toplanan başkaları da vardı. Bunların bazıları fethedilen ülkelerin dinsel kültürlerini de beraberlerinde getirdiler. Ali ve onun soyundan gelenlerin, Kur'an'ın derin anlamında yer alan, insanötesi özel bir ruh ve bilgiyi Muhammed'den devralarak taşıdıklarına inanıldı. Ali'nin soyundan gelen biri adaletin hükmünü gerçekleştirmek için zuhur edecekti. Bir *mehdi*'nin, "rehber"in geleceğine dair bu beklenti İslam tarihinin erken bir döneminde ortaya çıktı. 680'de Ali'nin ikinci oğlu Hüseyin akrabalarından ve hizmetlilerinden oluşan küçük bir grupla birlikte Irak'a hareket etti. Irak ve Kûfe çevresinde destek bulacağını umuyordu. Hüseyin Irak'taki Kerbela'da yapılan bir savaşta öldürüldü ve onun

ölümü Ali taraftarlarına *(Şîât-ı Ali ya da Şîîler)* hep yadedilen bir şehadetin gücünü kazandırdı. Birkaç yıl sonra Muhammed ibn'ül Hanefiyye lehine bir başka ayaklanma oldu. O da, Fatma'dan doğmamış olsa da Ali'nin oğluydu.

Sekizinci yüzyılın ilk onyıllarında Emevi hükümdarları böylesine çeşitli biçimlerde ifade edilen muhalefet hareketleriyle ve böylesine geniş ve heterojen bir imparatorluğun iç zorluklarıyla başa çıkmak için çeşitli girişimlerde bulundular. Yönetimlerinin mali ve askeri temellerini güçlendirebildiler ve bir süre için sadece birkaç büyük isyanla karşılaştılar. Daha sonra, 740'lı yıllarda, bir başka iç savaş ve farklı hedefleri olmakla birlikte ortak muhalefette birleşmiş bir hareketler ittifakı karşısında iktidarları ansızın çöktü. Bu hareketler imparatorluğun doğu kesimlerinde batı kesimlerine nazaran daha güçlüydü. Bunlar özellikle Horasan'da, İranlı "vekiller"in yanı sıra yerel İran toplumu içinde özümlenmekte olan bazı yerleşik Arap grupları arasında güçlüydü. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Şiilik duygusu çok yaygın, ama örgütsüzdü.

Peygamber ailesinin bir başka dalından, Peygamber'in amcası Abbas'ın torunlarından daha etkili bir önderlik çıktı. Bunlar Suriye çölünün kıyısındaki yerleşim yerlerinden haleflik hakkının Muhammed ibn'ül-Hanefiye'nin oğullarından birine geçtiğini iddia ederek, merkezi Kûfe olan bir örgüt kurdular. Muhtemelen İranlı bir aileden gelen Ebu Müslim adında geçmişi karanlık bir adamı Horasan'a elçi olarak gönderdiler. Ebu Müslim Arap ve başka muhalif unsurlardan bir ordu kurmayı ve bir koalisyon oluşturmayı başararak hareketin sembolü olan siyah bayrak altında ve harekete daha çok destek sağlamak amacıyla adı açıklanmayan Peygamber ailesine mensup birinin adına isyan başlattı. Ordu Horasan'dan batıya doğru hareket etti. Emeviler 749-50 yıllarında bir çok meydan savaşında yenilgiye uğratıldılar ve son halife II. Mervan Mısır'a kadar izlenip öldürüldü. Bu arada, ismi bilinmeyen önder Kûfe'de açıklandı. Bu önder, Ali'nin değil Abbas'ın torunlarından, Ebu'l-Abbas idi.

Tarihçi el-Tabari (839-923) duyurunun nasıl yapıldığını anlatmıştır. Ebu'l-Abbas'ın erkek kardeşi Davud, Kûfe'deki caminin minber basamaklarında durmuş ve müminlere şu şekilde hitap etmiştir:

Allah'a şükredin, minnetle, minnetle ve daha çok minnetle şükredin! Düşmanlarımızı mahvedene ve bize Peygamberimiz Muhammed'in mirasını bağışlayana şükredin ki, Allah'ın inayeti ve selameti üzerinize olsun! Ey cemaat, dünyanın karanlık geceleri artık dağılıyor, ağırlığı üzerimizden kalkıyor, artık yeryüzüne ve cennete nur iniyor, şafak sökerken ay yükseliyor. Yaya şekil veren onu yerden alıyor ve ok onu fırlatana geri dönüyor. Hak, Peygamberinizin ev halkına, size şefkat ve merhamet, size sevgi duyan insanlara, kaynaklandığı yere iade edilmiştir. Allah beklediğinizi, yolunu gözlediğinizi size bağışlamıştır. Haşim kabilesinden bir halifeyi aranızdan çıkarmış, böylelikle yüzlerinizi aydınlatmış, Suriye ordusunu yenmenizi sağlamış, İslam'ın hükümranlığını ve şanını size intikal ettirmiştir... Müminlerin Kumandanı Ali ibn Ebu Talip ve Müminlerin Kumandanı Abdullah ibn Muhammed'den maada, Allah'ın elçisine bu *minber*'inizde yükselen bir halef var mıdır? -bu sözleri söyledikten sonra eliyle Ebu'l-Abbas'ı işaret etti.[2]

### *Bağdat Halifeliği*

Bir hükümdarlık ailesinin yerine bir diğeri geçti ve Irak, Müslüman halifeliğinin merkezi olarak Suriye'nin yerini aldı. Ebu'l-Abbas (749-54) ve atalarının ismiyle Abbasiler olarak anılan haleflerinin iktidarı, Doğu Akdeniz ülkelerinde ya da bu ülkelerin bir uzantısı olan Hicaz'da daha zayıf, eski Sasani bölgelerinde, yani Güney Irak, İran platosu ve vahaları, Horasan ve oradan Orta Asya'ya doğru uzanan bölgede daha güçlüydü. Halifenin Mağrip'i yönetmesi daha zor, ancak zaten daha az önemli idi.

Bazı bakımlardan Abbasi yönetimi Emevilerin son döneminden farklı değildi. Daha başından itibaren kendilerini yeni bir hanedan olmanın kaçınılmaz sorunuyla uğraşır buldular: farklı çıkarların oluşturduğu sıkıntılı bir ittifaktan türemiş sınırlı bir iktidar daha istikrarlı ve kalıcı bir iktidara nasıl dönüştürülecekti? Salta-

2 Muhammed ibn Cerir el-Tabari, *Tarîk*, ed. M. İbrahim, c. 7 (Kahire, 1966), s. 421-31; İng. çev., J. A. Williams, *The History of al-Tabari 27: The Abbasid Revolution* (Albany, New York, 1985), s. 154-7.

natlarını sadece Emevilere muhalif güçleri bir araya getirerek kazanmışlardı ve şimdi ittifak içindeki güçler ilişkisini tanımlamak zorundaydılar. Yeni halife her şeyden önce sayesinde iktidara geldiği kişilerden kurtuldu; Ebu Müslim ve diğerleri öldürüldü. Aile içinde de çatışmalar vardı. Aile üyeleri vali olarak atandılar, ancak bazıları çok güçlendi ve bir kuşak içinde, yüksek memurlardan oluşan yeni bir yönetici seçkinler tabakası oluştu. Bazıları devlete hizmet etme geleneğine sahip, İslam'ı yakınlarda benimsemiş İranlı ailelerden, bazıları hükümdarın aralarında serbest bırakılmış kölelerin de bulunduğu ev halkından çıkıyordu.

İktidarın bu şekilde hükümdarın elinde toplanması Ebu'l Abbas'ın halefleri, özellikle el-Mansur (754-75) ile Harun el-Reşid (786-809) zamanında gerçekleşti ve ifadesini yeni bir başkentin, Bağdat'ın kurulmasında buldu. El-Tabari Mansur'un bu kentin kurulacağı alana yaptığı bir ziyaret hakkında anlatılan bir öyküyü kaydeder.

> Köprünün bulunduğu bölgeye geldi ve şimdiki Kasr el-Selam'a geçti. Orada öğle namazı kıldı. Mevsim yazdı. Sarayın bulunduğu alanda o zamanlar bir rahibin kilisesi vardı. Geceyi orada geçirdi. Hayatının en güzel ve sakin gecesinin sabahında uyandı. Bir an durdu. Her şey gözüne çok hoş görünüyordu. Sonra şöyle dedi: 'İnşaatı burada yapacağım. Malzemeler Dicle, Fırat ve bir kanal şebekesiyle buraya ulaştırılabilir. Ordu ve halk ancak böyle bir yerde barınabilir.' Böylece planı hazırladı ve inşaat için para tahsis etti ve ilk tuğlayı kendi elleriyle yerleştirirken şöyle dedi: 'Allah'ın adıyla, ona hamdederek. Yeryüzünde ne varsa Allah'ındır ve Allah kendi iradesiyle bütün bunları kullarına, içinde Allah korkusu olanlara emanet etmiştir.' Sonra şöyle dedi: 'Yapın, Allah sizden razı olsun!'[3]

Bağdat Dicle ile Fırat'ın birbirine yaklaştığı bir noktada kuruldu. Burada oluşturulan kanallar sistemi büyük bir kent için yiyecek ve hükümet için gelir sağlayabilen zengin bir bölge yarattı. Bağdat, İran'a ve ötesine, tahıl üretimi yapılan Kuzey Irak'taki Ce-

3 *A.g.e.*, s. 614-22; İng. çev. J. A. Williams, *Al-Tabari, the early Abbasi Empire I: The reign of al-Ha'far al-Mansur* (Cambridge, 1988), s. 145.

zire'ye, Emevilerin hâlâ güçlü oldukları Suriye ve Mısır'a giden stratejik yolların üzerine kuruldu. Bağdat yeni bir kent olduğu için hükümdarlar Kûfe ve Basra'nın Arap Müslüman sakinlerinden gelen baskıdan özgür olabildiler. Yakın Doğu hükümdarlarının uzun süredir benimsedikleri, kendilerini yönettiklerinden ayrı tutma geleneğine uygun olarak kent, hükümdarın ihtişamını ve uzaklığını belirtecek şekilde planlandı. Merkezde, Dicle'nin batı kıyısında, saray, kışlalar ve bürolardan oluşan "yuvarlak kent" yer alır; pazarlar ve meskün semtler bu bölgenin dışındadır.

917 yılında Halife el-Muktedir'in bir Bizans elçisini kabul edişini anlatan Bağdatlı tarihçi, el-Kâtip el-Bağdadi (1002-71) sarayın ihtişamını ve törenselliğini vurgular. Halifenin huzuruna çıkmadan önce komutan onlara sarayı gezdirdi: salonlar, avlu ve parklar, askerler, hadımlar, teşrifatçılar ve iç oğlanları, odalardaki hazineler, üzerlerinde mavi ipekten işlemeli örtüler olan filler. Ağaç Odası'nda gördükleri şöyleydi:

> Temiz su dolu, büyük, yuvarlak bir sarnıcın içinden yükselen bir ağaç. Ağacın on sekiz dalı vardı; her dal büyük küçük her türlü altın ve gümüş renkli kuşun konduğu sayısız ince dallara ayrılıyordu. Ağacın yaprakları rüzgâr estikçe kımıldıyor, kuşlar ötüşüyor, şarkı söylüyordu.

Sonunda halife tarafından kabul edildiler:

> Altın işlemeli giysilere bürünmüş, fildişi bir tahtta oturuyordu. Tahtın sağında kıymetli taşlarla süslü dokuz halka asılıydı... ve solunda bilinen bütün mücevherler vardı. Halifenin biraz önünde, üçü sağda, ikisi solda olmak üzere beş oğlu ayakta duruyordu.[4]

Bu korunaklı sarayların içinde, halife, eski hükümdarlardan ve taklit ettiği başka hanedanlardan devraldığı tarza uygun bir biçimde iktidarını sürdürüyordu. İnceden inceye düşünülmüş bir saray törenselliği onun ihtişamını vurguluyor; saray muhafızları onun güvenliğini sağlıyor; ve cellat, hemen yanıbaşında adaleti

---

4 El-Kâtib el-Bağdadi, *Târik Bağdad* c. I (Kahire, 1931), s. 100 vd.; İng. çev., J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (Detroit, 1970), s. 86 vd.

derhal yerine getirmek üzere hazır bekliyordu. Erken saltanat dönemlerinde önemli bir makam ortaya çıktı. Bu, *vezirlik* makamı idi. Vezir halifenin danışmanlığını yapıyordu. Etkisi değişebiliyordu; daha sonra yönetimin başı ve yönetim ile hükümdar arasında aracı durumuna gelecekti.

Yönetim bir çok memuriyet ve *divan*'a bölünüyordu. Bu bölünme öteki hanedanların yönetiminde de görülecekti. Ordu işlerini yürüten bir *divan*, mektup ve belgeleri usulüne uygun biçimde düzenleyen ve muhafaza eden bir arşiv, gelir ve giderleri denetleyen ve kaydını tutan bir hazine, vardı. Geniş bir alana yayılmış bir memurlar hiyerarşisiyle yönetimini sürdüren bir hükümdar, bunların çok fazla güçlenmediklerinden ya da onun adına kullandıkları yetkiyi istismar etmediklerinden emin olmak zorundaydı. Bir istihbarat sistemi halifeye eyaletlerde olup bitenler hakkında bilgi sağlıyordu ve halife ile ona bağlı valiler şikâyetlerin dinlendiği ve çarelerin bulunduğu genel toplantılarda bir araya geliyorlardı.

Mutlak yönetim gelire ve orduya ihtiyacı olan bir bürokrasi aracılığıyla yürütülüyordu. Abbasi döneminde uygulanan vergi hukuku sistemi erken İslam dönemindeki uygulamalardan geliyordu. Bu sistem mümkün olduğu ölçüde İslam normlarına bağlıydı. Başlıca iki tip vergi vardı. Birincisi topraktan ya da toprak ürünlerinden alınıyordu (*haraç*). Müslümanların ödedikleri vergi oranları ve türü ile gayri Müslim toprak sahiplerinin ödedikleri arasında yapılan ayrım bu uygulamayla birlikte başladı; ancak, hukuk kitaplarında yer almasına rağmen bu uygulamanın fiiliyatta pek önemi yoktu. İkincisi gayri Müslimlere uygulanan ve servete göre değişen bir kelle vergisi (*cizye*) idi. Ek olarak, ihraç ya da ithal edilen mallara ya da kentlerde imal edilen el zanaatı ürünlerine çeşitli vergiler konuldu. Bunun yanı sıra zaman zaman ihtiyaca göre kent zenginlerinden para toplandı. Bunlar İslam hukukuna tam olarak riayet edenler tarafından resmen kınanmıştır.

Abbasilerin sayesinde iktidara geldiği Horasanlı askerler ayrı önderlerin yönetiminde gruplara ayrıldı. Bunların sadakatini muhafaza etmek halifeler için kolay olmadı. Bu askerler Bağdat nüfusuna karıştıkları için çok etkin bir askeri güç haline de gelemediler. Harun el-Reşid'in ölümünden sonra oğulları el-Amin ve el-Memun arasında bir iç savaş oldu. Amin halifeliğini ilan etti. Ancak, Bağdat ordusunun desteğini almasına rağmen yenilgiye uğra-

dı. Dokuzuncu yüzyılın başlarında etkin ve sadık bir ordu kurma ihtiyacı, satın alınan kölelerle ve Orta Asya sınırı üzerinde ve ötesinde yaşayan Türkçe konuşan kırsal aşiretlerden toplanan askerlerle karşılandı. Türkler ve hükümetin sınır bölgelerinden getirilen başkaları, yönetilmesine yardımcı oldukları toplumla hiç bir bağı olmayan, kişisel olarak halifeye bağlı yabancılardı. Türk askerlerinin Abbasilerin hizmetine girmesi İslam dünyasının siyasal hayatına farklı biçim kazandıran bir süreci başlattı.

Bu askerler, halife yönetimine düşman olan Bağdat nüfusundan kısmen ayrı tutuldular. Bu düşmanlık yüzünden el-Mutasım (833 42) halifeliğin başkentini Bağdat'tan Dicle nehrinin daha kuzeyindeki Samara'ya taşıdı. Hükümetin merkezi yarım yüzyıl kadar burada kaldı. Ancak bu durum halktan gelen baskıyı azaltsa da, hükümet Türk askerlerine önderlik eden kişilerin etkisine girdi. Bu askerler halifenin hükümetine hâkim olmaya başladılar. Bu aynı zamanda imparatorluğun uzak eyaletlerindeki hükümdarların bağımsızlaştıkları bir dönemdi. Irak'ta bile halifenin iktidarı ülkenin güneyindeki şeker plantasyonlarında ve tuzlalarda çalışan siyah kölelerin büyük ve uzun süreli isyanlarının tehdidi altında kaldı: Zanc isyanı 868'den 883'e kadar sürdü. Birkaç yıl sonra, 892'de, Halife el-Mutadid Bağdat'a döndü.

Halife ne kadar uzakta ve ne kadar güçlüyse, iktidarının temellerini, yönettiği kişilerin moral duygularına teslim etmesi de o kadar büyük bir önem kazandı. Abbasiler, Emevilerden daha sistemli bir biçimde, hâkimiyetlerini İslami kurallarla haklı çıkarmaya çalıştılar. Başından itibaren dinsel sembolleri kullandılar. Peygamber ailesinin bir üyesi olarak halife, kutsal bir yetkiyle yönettiğini iddia ediyordu. Aynı zamanda Kur'an'a uygun biçimde ve giderek Peygamber'in alışkanlık haline gelmiş davranışlarıyla tanımlanan doğru yönetim kurallarına *(sünnet)* göre hükümet ettiği iddiasındaydı. Din uzmanları da, bu iddia doğrultusunda, halifenin yönetiminde önemli bir rol oynadılar ve yargı memuruna *(kadı)* daha büyük bir önem verildi. Onun görevleri valininkilerden ayrıldı. *Kadı*'nın hiç bir siyasal ya da mali görevi yoktu; oynadığı rol, anlaşmazlıkları çözümlemek, bir İslam hukuku ya da toplumsal normlar sistemi olarak zamanla ortaya çıkan manzumenin ışığında kararlar almaktı. *Başkadı* devlet hiyerarşisi içinde önemli bir rütbeydi.

İlk dönemdeki Abbasiler, meşru hükümdarlar olma iddiasını öne sürerlerken, Peygamber ailesinin bir başka koluyla, Ali'nin torunları ve onların taraftarı olan Şiilerle karşı karşıya gelmek zorunda kaldılar. Şiilerin hepsi Abbasi yönetimine düşman değildi; altıncı *imam* olarak kabul edilen Cafer el-Sadık (yaklaşık 700-65), taraftarlarına, Allah tarafından dinin ve adaletin saltanatını yeniden kurmak üzere gönderilecek Mehdi'nin gelişine kadar pasif direnişte bulunmalarını öğreten bir barış yanlısıydı. Ne var ki Abbasi hâkimiyetinin ilk iki kuşağı boyunca, Ali'nin aile fertlerinin isimlerini kullanan çeşitli isyan hareketleri oldu ve bu tür hareketlere tepki olarak, Harun'un oğlu Memun (813-33), kendi yönetimini sağlamlaştırmak için iki girişimde bulundu. Birincisinde, pek çok Şii'nin sekizinci *imam* olarak kabul ettiği Ali Rıza'yı halefi ilan etti. Kullanılan argüman Ali Rıza'nın Peygamber ailesinin en değerli üyesi olması idi. Bu girişim, halefliğin aile içindeki moral değerlerle geçmesi halinde, Abbas'ın torunları kadar Ali'nin torunlarının da ilkesel olarak bu hakka sahip olacakları anlamına geliyordu. Daha sonra Memun bazı rasyonalist teologların fikirlerini destekledi ve onlara resmi bir görevi kabul ettirmeye çalıştı. Bu girişim, Kur'an'ın ve Peygamber'in alışılagelmiş davranışlarının tam olarak yorumlanması halinde yeterli rehberliği sağladığını savunan Ahmed ibn Hanbel'in önderlik ettiği teologların muhalefetiyle karşılandı. Bir zulüm döneminden sonra, dinsel inanca hükümdarın gücüyle tek bir yorum getirme girişimi sona erdi ve bir daha asla görülmedi. Meşru düşüncedeki farklılıkları içeren bir birliğe ve Kur'an ile Peygamber'in gerçekleştirdiği uygulamaların (sünnet) bu birliğin temeli olarak taşıdığı öneme duyulan inanç, zamanla, Şiilik'ten ayrı, genellikle Sünnilik olarak bilinen bir düşünce tarzını oluşturdu.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# Bir Toplumun Oluşumu

## *Siyasal Birliğin Sona Ermesi*

Abbasi halifesinin iktidarı zirvede olduğu zaman bile, fiili yönetimi sınırlıydı. İktidar esas olarak kentlerde ve kentlerin çevresindeki üretim bölgelerinde varoldu. Neredeyse hiç itaat etmeyen dağ ve step bölgeleri vardı. Halifenin otoritesi zaman geçtikçe, merkezi, bürokratik hükümet sistemlerinin çelişkilerine kapıldı; uzak eyaletleri yönetmek için valilerine vergi toplama ve hasılatın bir kısmını yerel güçlerin muhafazası için kullanma yetkisi verdi. Bir istihbarat sistemi aracılığıyla valileri denetim altında tutmaya çalıştı, ancak bazı valilerin, süzerenlerinin önemli çıkarlarına -en azından ilkede- sadık kalırken iktidarı kendi ailelerine devredebilme noktasına kadar güçlenmelerini önleyemedi. Böylece, Doğu İran'da Safaviler (867- y.1495), Horasan'da Samaniler (819-1005), Mısır'da Toluniler (868-905) ve Tunus'ta Aglebiler (800-909) gibi yerel hanedanlar gelişti. Tunuslu Aglebiler Sicilya'yı fethettiler ve onbirinci yüzyılın ikinci yarısında Normanlar tarafından alınana kadar adayı elde tuttular. Bu gelişmeler olurken, Bağdat'a gelir akışı azaldı. Tam o sırada Aşağı Irak'ın da sulama ve tarımsal üretim sisteminde belirli bir zayıflama oldu. Halife orta vilayetlerde durumunu güçlendirmek için, daha çok, kendisine bağlı profesyonel orduya dayanmak zorunda kaldı. Ordunun önderleri za-

manla halife üzerinde daha büyük güç kazandılar. Hazar Denizi kıyılarından gelen bir askeri önderler ailesi, Buyiler, bazı eyaletleri denetim altına alarak, 945'de Bağdat'ı ele geçirdiler.

Buyiler kadim İran unvanı şehinşahlık ("Kralların Kralı") dahil çeşitli unvanlar aldılar, ancak halifelik unvanını almadılar. Abbasiler varlıklarını üçyüz yıl daha sürdüreceklerdi, ancak tarihlerinde yeni bir dönem başlamıştı. Bundan sonra, imparatorluğun orta bölgelerinde fiili iktidar askeri grupların desteklediği başka hanedanların eline geçti. Ancak bunlar, zaman zaman biraz otorite gösterebilen Abbasilerin halifeliğini kabul etmeye devam ettiler. Ne var ki otorite öncekinden daha sınırlı bir alanda kullanılıyordu ve eski imparatorluğun, iktidara sahip olmakla kalmayan, aynı zamanda Abbasilerin resmi otoritesini de kabul etmeyen yerel hükümdarların bulunduğu bazı kesimleri vardı.

Belirli bölgelerde muhalif bir İslam tarzı adına ortaya karşıt ve ayrılıkçı hareketler çıktı. Bu türden hareketler ayrı siyasal birimlerin kurulmasıyla sonuçlandı, ama aynı zamanda bunlar, İslam'a toplumsal düzeni bozmayacak bir şekil vererek onun yayılmasına yardımcı oldular.

Bunların bazıları Haricilik ya da en azından onun kollarından biri olan İbadilik adını taşıyan hareketlerdi. Cemaatin başkanlığı, yani *imam* olma görevinin en değerli kişi tarafından yerine getirilmesi, bu kişinin ehliyetsiz olduğunu göstermesi halinde görevinden alınması gerektiği inancı, uzak yerlerde yaşayan, zaman zaman bir öndere ya da hakeme ihtiyaç duyan, ancak bu kişinin sürekli ve örgütlü bir iktidara sahip olmasını istemeyen aşiret gruplarından oluşan zayıf koalisyonların ihtiyacına gayet iyi uyuyordu. Nitekim bir İbadi *imamlığı* sekizinci yüzyılın ortalarından, Abbasiler tarafından ezildiği dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar Güneydoğu Arabistan'daki Umman'da varlığını sürdürdü. Mağrip bölgelerinde Berberi nüfusun bir kısmı İslam yönetimine direndi ve Müslümanlığı kabul ettiklerinde bu nüfus arasında harici fikirler hızla yayıldı. Bir süre için güçlü bir İbadi *imamlar* hanedanı kuruldu. Rüştemiler hanedanının (777-909) başkenti ise Batı Cezayir'deki Tihert idi. Bunların talebi, aynı zamanda, Umman'da İbadiler tarafından kabul edilmekti.

Ali ibn Ebu Talib'in torunlarının *imamlık* iddialarını destekleyen hareketler daha yaygındı. Irak'ın içindeki ve çevresindeki Şii

çoğunluk Abbasi yönetimini kabul etti ya da en azından ona razı oldu. Bu Şiilerin benimsedikleri *imamlar* zaman zaman başkente kapanıp kalsalar da Abbasi yönetimi altında sakin bir hayat sürdüler. Buyiler bir ölçüde Şii idiler, ancak halifelerin süzerenliğine meydan okumadılar. Bu durum Kuzey Suriye'deki yerel Hamdaniler hanedanı (905-1004) için de geçerliydi.

Ayrı hanedanlar kurmadan sona eren başka Şii hareketler de vardı. Zeydiler *imam*'ın Peygamber ailesine mensup en ehliyetli üye olması ve cahil hükümdarlara muhalefet iradesi göstermesi gerektiğini savundular. Bunlar, Şiilerin çoğu gibi Muhammed el-Bekr'i (ö. 731) değil, onun kardeşi Zeyd'i beşinci *imam* olarak tanıdılar. Dokuzuncu yüzyılda Yemen'de bir *imamlık* kurdular. Hazar Denizi bölgesinde de bir Zeydi *imamlığı* vardı.

Abbasileri daha doğrudan hedef alan bir meydan okuma Şiiliğin bir başka kolu olan İsmaililerle bağlantılı olan hareketlerden geldi. Bunların kökeni belli değildir, ancak merkezi önce Irak ve Güneybatı İran'daki Kuzistan'da, daha sonra Suriye'de olan gizli bir hareket olarak faaliyete başladıkları görülür. Şiilerin ana gövdesinin altıncı *imam*'ı olarak kabul ettikleri Cafer el-Sadık'ın büyük oğlu İsmail'in *imamlık* iddiasını desteklediler. İsmail, babasından beş yıl önce, 760'da öldü ve Şiilerin çoğunluğu sonunda İsmail'in kardeşi Musa el- Kâzım'ı *imam* olarak tamdılar. Ne var ki, İsmaililer, İsmail'in babasımn halefi olarak değiştirilemeyecek şekilde tayin edilmiş olduğuna ve onun ardından gelecek *imam*'ın da oğlu Muhammed olduğuna inanıyorlardı. Muhammed'in er ya da geç *mehdi* olarak döneceğini, Kur'ani vahyin gizli manasını ifşa etmek ve dünyayı adaletle yönetmek için gönderileceğini iddia ediyorlardı.

Hareket geniş çaplı misyoner faaliyetleri örgütledi. Taraftarlardan oluşan bir grup Doğu Arabistan'da, Karmetiler adına bir tür cumhuriyet kurdu . Bir başka grup Magrip'e yerleşti, Berberilerden asker topladı ve Kayrevan'ı işgal etti. Ubeydullah, 910'da Ali ile Fatma'mn soyundan olduğunu iddia ederek Tunus'a geldi ve kendisini halife ilan etti. Ubeydullah'ın ailesi yarım yüzyıl kadar süren Peygamber'in kızı Fatma'dan gelen Fatımiler ismini alan istikrarlı bir hanedan kurdu. Gerek dinsel gerekse siyasal nedenlerden ötürü bu hanedan doğuya, Abbasi topraklarına doğru kayarak 969'da Mısır'ı işgal etti. Hükümdarlığını buradan batı Arabis-

tan ve Suriye'ye kadar genişletti, ama bir süre sonra Tunus'u kaybetti.

Fatımiler hem *imam* hem de halife unvanlarını kullandılar. *İmamlar* olarak Müslümanlar üzerinde evrensel yetkiye sahip olduklarını iddiasında bulundular ve devletleri, dışarıya misyoner gönderen bir merkez haline geldi. Fatımi devleti ortadan kalktıktan uzun süre sonra da onlarla bağlantılı olan cemaatler, Yemen, Suriye, İran ve daha sonra batı Hindistan'da yaşamaya devam etti.

Fatımiler sadece *imamlar* değil, merkezi Nil Vadisi'nde bulunan büyük bir devletin hükümdarlarıydı. Kahire'yi Fustat'm kuzeyinde emperyal bir kent olarak inşa ettiler. Bu kent onların iktidarlarının ve bağımsızlıklarının sembolü oldu. Kurdukları hükümet Bağdat'taki halifeliği model aldı. İktidar halifenin elinde toplanıyor, ihtişam ve inceden inceye düşünülmüş bir törensellikle sahneleniyordu. Fatımi halifeleri Kahire'de düzenledikleri törensel gezilerde kendilerini halka gösterirlerdi. Büyük devlet memurları saraydaki toplantı salonuna girerler; halife elinde asasıyla bir perdenin ardından çıkardı; borazanlar çalarken, maiyeti ve askerleriyle birlikte at sırtında sarayın büyük kapısından çıkar, işlemeli kumaşlar ve ipekler içinde, tüccarların hayranlık dolu bakışları arasında sokaklarda gezinirdi. Bu törensel gezi Fatımi hükümdarlığının her iki özelliğinin de ifadesiydi. Bu özelliklerin bazıları dinseldi; diğerleri hükümdarın kent hayatıyla ve ırmakla özdeşlenmesini gösteriyordu.

Fatımi iktidarının temeli Nil delta ve vadisinin bereketli topraklarından gelen gelirlerden, kentlerdeki el zanaatlarından, Kızıl Deniz'in yanı sıra Akdeniz havzasındaki ticaretten sağlanan gelirlerden oluşuyordu. Bu gelirler Mısır'ın dışından gelen, Berberilerden, Sudanlı siyahlardan ve Türklerden oluşan bir ordunun muhafaza edilmesi için yeterliydi. Halife, çoğu Sünni olan ve geniş Hıristiyan ve Yahudi topluluklarıyla barış içinde birarada yaşayan Mısırlı Müslümanlara İsmaili öğretilerini zorla kabul ettirmek için sistematik bir girişimde bulunmadı.

Fatımilerin halifelik iddiası Abbasilere yönelik bir meydan okumaydı. Hem Abbasilere hem de Fatımilere yönelen bir başka meydan okuma Müslüman dünyasının Uzak Batısından geliyordu. Arapların fethettikleri bölgeleri, Fas ve İspanya'nın büyük kısmını Doğu Akdeniz'den denetlemek zor, Irak'tan denetlemek

ise imkânsızdı. Arap askerler ve memurlar bir süre sonra kendi çıkarlarını kollamaya başladılar ve bunu, Arabistan'dan o kadar uzakta kapıldıkları dürtünün tazelenen anılarının terimleriyle rahatça ifade edebildiler. Sekizinci yüzyılın sonuna doğru Ali'nin torununun torunu İdris, Fas'a geldi, destek sağladı ve Fas tarihinde önem taşıyan bir hanedan kurdu. İdrisiler Fez kentini inşa ettiler ve günümüze kadar süren, Fas'ı yöneten ve hükümdarlıklarını Peygamber soyundan gelme iddialarıyla haklı çıkaran bağımsız hanedanlar geleneğini başlattılar.

Bir bütün olarak Müslüman dünyasının tarihi bakımından daha önemli olan, İspanya'nın ya da Arapça ismiyle Endülüs'ün ayrı bir yol tutmasıydı. Araplar, İspanya'ya ilk kez 710'da geldiler ve kısa süre içinde yarımadanın kuzeyine kadar uzanan bir halifelik eyaleti kurdular. İlk gelen Araplara ve Berberilere Suriyeli askerlerden oluşan ikinci bir dalga eklendi. Bunlar önemli bir rol oynayacaklardı, çünkü Abbasi devriminden sonra Emevi ailesine mensup bir kişi İspanya'ya sığınmayı başardı ve orada taraftar edindi. Yeni bir Emevi hanedanı kuruldu ve yaklaşık üçyüz yıl kadar hüküm sürdü. Buna rağmen hanedanın hükümdarı dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar halifelik unvanını almadı.

Emeviler yeni krallıklarında da doğudaki değişim sürecini yaşadılar. Müslümanların gayri Müslim bir çoğunluğa hükmettikleri bir toplum, zamanla, nüfusun önemli bir kesiminin hükümdarların dinini ve dilini kabul ettiği bir topluma; başlangıçta siyasal yönlendirmeyle ademi merkezi bir tarzda yöneten bir hükümet, bürokratik denetimle yöneten güçlü ve merkezileşmiş bir hükümete dönüştü.

Bu kez de yeni bir başkent kuruldu: Guadalquivir Irmağı üzerinde yer alan, Cordoba (Kurtuba). Irmak beslenme ve endüstri için gerekli malların taşındığı bir su yolu oluşturuyordu; Irmağın çevresindeki düzlüklerde kentin ihtiyaç duyduğu tahıl ve öteki ürünler sulak topraklarda yetiştiriliyordu. Cordoba aynı zamanda yolların birleştiği bir yer ve çeşitli bölgeler arasında ticaretin yapıldığı bir pazardı. Bu kez de hanedan otokratik hale gelirken kent hayatından çekildi. Hükümet Cordoba'dan, başkentin biraz uzağındaki kraliyet kenti Medine el-Zehra'ya taşındı. Burada Arap ve Araplaştırılmış aileleri -hükümetin toplumdan kopukluğu Bağdat'taki kadar büyük değildi- kapsayan bir yönetici grupla

kuşatılmış halde saltanat sürdü. Bu grup, Karadeniz bölgesinden, İtalya ve başka yerlerden getirilen kölelerin oluşturduğu bir unsura da sahipti. Ordu içinde de dışardan getirilen paralı askerlerin oluşturduğu bir çekirdek vardı. Bu çekirdek askerlik hizmeti karşılığında bölgeye yerleşen Arapları ve Berberileri de kapsıyordu.

Emeviler, Hicaz kökenli bu şehirliler, tıpkı Suriye'deki gibi, iktidarlarını şehirleri ve meskûn kırsal kesimi geliştirmek için kullandılar. Yakın Doğu'dan alınan tekniklerle bir ekonomik artının üretildiği sulak topraklar sayesinde kentler -önce Kordoba, sonra Sevil (İşbiliye) gelişme gösterdi. Bu topraklarda, yerli nüfusun büyük kısmının geri kalmasına rağmen, Araplar, toprak sahibi ve tarımcı olarak önem kazandılar. Sulak ovaların ötesindeki yüksek bölgelerde Magrip dağlarından gelen Berberi göçmenler küçük çaplı tarım ve koyun besiciliğiyle geçindiler.

Berberilerin Magrip'ten İspanya'ya gelişleri Arapların doğudan gerçekleştirdikleri göçten daha uzun sürdü ve muhtemelen daha geniş kapsamlıydı. Yerli nüfusun bir kesimi zamanla İslam'ı benimsedi. Muhtemelen onuncu yüzyılın sonunda Endülüs nüfusunun çoğunluğu Müslüman oldu; ancak din değiştirmeyen zanaatkârlardan ve tüccarlardan oluşan Hıristiyanlar ve oldukça kalabalık bir Yahudi nüfus bu Müslümanlarla yan yana yaşıyordu. Emevilerin Yahudi ve Hıristiyanlara gösterdikleri hoşgörü ve onbirinci yüzyılda, Müslümanların yanı sıra Yahudilerin ve Hıristiyanların, çoğunluğun dili haline gelen Arapça'nın yayılması sayesinde farklı gruplar birarada yaşadılar. Hoşgörü, ortak dil ve uzun bir ayrı yönetim geleneği, ayrı bir Endülüs bilincinin ve toplumunun oluşmasına yardımcı oldu. Endülüs'ün İslam kültürü doğu ülkelerine kıyasla farklı bir çizgide gelişti; Yahudi kültürü de Yahudi dinsel hayatının esas merkezi olan Irak'tan bağımsızlaştı.

Bu nedenle III. Abdurrahman'ın (912-61) üstlendiği halife ünvanı, sadece hanedanın çıkarlarının değil, ayrı bir Endülüs kimliğinin de ifadesiydi. Onun saltanatı İspanya'daki bağımsız Emevi iktidarının en yüksek noktasını belirler. Kısa süre sonra, onbirinci yüzyılda Emevilerin krallığı, Abbasi İmparatorluğu'ndakine benzer bir süreçten geçerek, Arap ya da Berberi hanedanlarının hükmettiği daha küçük ve çok sayıda krallığa ("parti kralları" ya da "hizip kralları", *tavaif-i mülûk*) bölünerek parçalanacaktı.

Doğuda ve batıda üniter bir hükümetin yokluğu toplumsal ya da kültürel bir zayıflığın belirtisi değildi. O sırada pek çok bağın birarada tuttuğu, pek çok iktidar ve yüksek kültür merkezi olan bir Müslüman dünyası yaratılmıştı.

Böylesine geniş bir bölgenin tek bir imparatorluk içinde özümlenmesi, sadece büyüklüğü bakımından değil, zamanla uygar dünyanın iki büyük deniz havzasını, Akdeniz ve Hint Okyanusunu birbirine bağladığı için de önemli olan bir ekonomik birim yaratmıştı. Orduların, tüccarların, zanaatkârların, bilginlerin ve hacıların bu iki bölge arasında gidip gelmeleri, aynı zamanda fikirlerin, hayat tarzlarının ve tekniklerin seyyaliyetini, kolaylaştırdı. Bu geniş etkileşim alanında, güçlü hükümetlerin, büyük kentlerin, uluslararası ticaretin, gelişen kırsal bölgelerin, birbirinin varlık koşullarını muhafaza ederek gelişmeleri mümkün oldu.

Müslüman İmparatorluğu'nun ve daha sonra bu imparatorluğun bölgelerinde devletlerin yaratılması, besin maddesine, imalat için hammaddeye, servet ve kudret gösterisi için lüks mallara ihtiyaç duyan kentli nüfuslar, kent hayatındaki değişimlerin ve karmaşıklaşmanın yeniliklere, güçlü veya yabancı olanın taklidine yol açtı; sarayları ve hükümetleriyle büyük kentlerin gelişmesini sağladı. Kentlerin talepleri ve iletişimin görece kolaylaşması her zaman varolmuş uzun mesafeli ticarete yeni yönler ve örgütlenme yöntemleri kazandırdı. Yükte ağır malların uzun mesafelere taşınması kârlı değildi. Kentler besin maddelerini genellikle kendi iç bölgelerinden sağlamak zorunda kalıyordu. Ancak bazı mallar uzun mesafe taşımaya değecek kadar kârlıydı. Biber ve öteki baharatlar, kıymetli taşlar, değerli kumaş ve porselen Hindistan ve Çin'den, kürk kuzey ülkelerinden geliyor; karşılığında mercan, fildişi ve tekstil ürünleri gönderiliyordu. Orta Doğu kentleri artık sadece tüketici değildi, kendi kullanımlarının yanı sıra ihracat için mamul mal üretiyorlardı. Üretimin bir kısmı büyük ölçekliydi - devletin ürettiği askeri mühimmat, saraylar için kaliteli tekstil ürünleri, şeker rafinerileri ve kâğıt imalathaneleri- ama çoğu küçük atelyelerde üretilen tekstil ve metal ürünlerinden oluşuyordu.

Demiryolunun ve daha sonra modern zamanların motorlu kara taşıtlarının gelişinden önce, su yoluyla ulaşım, daha ucuz, daha

çabuk ve güvenliydi. Büyük bir kentin kendi sakinlerini beslemek için denizin ya da ulaşıma uygun bir ırmağın yakınlarında olması önemliydi. Uzun mesafeli ticaret esas olarak deniz yoluyla, o dönemde de özellikle Hint Okyanusu'ndan yapılıyordu. Abbasi döneminde bu yollardaki başlıca örgütlü ticaret merkezleri Aşağı Irak'taki Basra ve Körfez'in İran kıyısındaki Siraf idi. Bu merkezlerin her ikisi de Abbasilerin denetiminde ve başkentin de taleplerini karşılayacak konumdaydı. Onuncu yüzyılda, Kahire'nin bir ticaret ve iktidar merkezi olarak gelişmesi ve ticaretle uğraşan İtalyan kentlerinden gelen talebin artması nedeniyle ticaret faaliyetinde Körfez'den Kızıl Deniz'e doğru belirli bir kayma oldu, ancak bu sadece bir başlangıç idi.

Basra ve Siraf'tan doğuya yapılan ticaret esas olarak Batı Hindistan limanlarına ya da daha ötelere seyreden Arap gemileriyle, İranlı, Arap ya da Yahudi tüccarlar tarafından yapılıyordu. Bu gemiler bir ara Çin'e kadar gittiler, ancak onuncu yüzyıldan sonra Güney Asya limanlarından daha öteye geçmediler. Güneye doğru, Güney ve Batı Arabistan'a ve Doğu Afrika'ya da gittiler. Mallar ırmak yoluyla Basra'dan Bağdat'a taşınabiliyor, Suriye çölünden geçirilerek Suriye ve Mısır'a veya Anadolu'dan Konstantinopolis ve Trabzon'a veya Bağdat'tan geçen büyük yolla Kuzey Doğu İran'daki Nişabur'a, oradan Orta Asya ve Çin'e ulaştırılıyordu. Uzun mesafede mallar büyük ve çok iyi düzenlenmiş karavanlarla deve sırtında, daha kısa mesafelerde katır ya da eşekle taşınıyordu. Yakın Doğu'nun büyük bir bölümünde tekerlekli arabalarla ulaşım Müslüman İmparatorluğu'nun yükselişinden sonra ortadan kalktı ve ondokuzuncu yüzyıla kadar görülmedi. Bu konuda çeşitli nedenler öne sürülmüştür: Romalılar tarafından yapılan yolların bozulması, yeni Arap hâkim gruplarının devecilikte çıkarlarının olması ve deve sırtında ulaşımın tekerlekli arabadan daha ekonomik olması.

Akdeniz ticareti başlangıçta daha istikrarsız ve sınırlıydı. Batı Avrupa henüz ihracat için üretim yapacak veya daha çok ürünü masedebilecek gelişme noktasına ulaşmamıştı ve Bizans İmparatorluğu Arap deniz gücünü ve deniz yoluyla yapılan ticareti kısıtlamaya çalışıyordu. En önemli ticaret yolu güney kıyısı boyunca uzanıyor, İspanya ve Magrip'i Mısır'a Suriye'ye ve antrepo olarak kullanılan Tunus'a bağlıyordu. Bu yol boyunca, çoğu Yahudi olan tüccarlar İs-

panya'da ipek, Batı Afrika'dan getirilen altın ve ayrıca metal ve zeytinyağı ticaretini örgütlediler. Daha sonra, onuncu yüzyılda, Venedik ve Amalfi'yle yapılan ticaret önem kazanmaya başladı.

Güçlü hükümetler ve büyük kentler üretken bir kırsal kesim olmadan yaşayamıyorlardı, ama kırsal kesim de, üretime yatırım yapacak güçlü bir hükümet ve kentler olmadan gelişemiyordu. Arapların fethettiği ülkelerde ve özellikle kalabalık bir Arap göçmen nüfusun bulunduğu yerlerde yeni bir toprak sahibi sınıf gelişti. Daha önceki mülk sahiplerinden devralman ve resmen hükümdara ait olan toprak, vergi yükümlülüğü karşılığında Araplara tahsis edildi. Daha sonra, onuncu yüzyılda, toprağın bazı bölümleri üzerinden toplanan vergilerin memurlara ya da ordu komutanlarına verildiği bir düzenleme geliştirildi. Böylece memurlar ve ordu komutanları fiilen mülk sahibi haline geldiler. Artık üretimin sürmesinde çıkarları vardı. Bazı yerlerde köylülerin ve çobanların göç etmelerine rağmen, buralarda yaşayan tarımcılar çalışmak için büyük çapta toprağa yönelmeye devam ettiler. Eldeki bulgular toprak sahipleriyle tarımcılar arasındaki ilişkinin şu ya da bu biçimde ortakçılığa dayandığını gösterir: vergi ödendikten sonra ürün, önceden kararlaştırılan oranlarda, toprağı bağışlayanlar, tohum, hayvanlar ve emek arasında bölünürdü. Sulak topraklar ya da üzerine ağaç dikilen topraklar için daha karmaşık düzenlemeler getirilmişti.

Ticaret ya da başka yollardan para biriktiren toprak sahipleri bu parayı tarımsal üretim için kullanabiliyor ve ellerindeki sermayenin yardımıyla yeni teknikleri getirtiyorlardı. Müslüman İmparatorluğu'nun genişlemesinin yeni ürünlere, en azından bilinen ürünlerin çoğalmasına yol açtığını gösteren bulgular vardır. Genelde hareket batıya, Çin ve Hindistan'dan, İran yoluyla Akdeniz havzasına doğruydu: geniş bir bölgede, pirinç, şekerkamışı, pamuk, karpuz, patlıcan, portakal ve limon yetiştiriliyordu. Bu ürünlerin bazıları sulamaya daha fazla yatırımı ve toprağın ıslahını gerektiriyordu. Eski sulama şebekeleri, örneğin Güney Irak'takiler onarıldı ve yenileri yapıldı. Batıya doğru hareket, Suriye'den su dolabım (*na'ura,noria*), İran'dan yeraltı kanalını (*kanât*) getirten İspanya'da gözlenebilir. İspanya'ya yeni nadas yöntemleri de getirildi.

Bu tür gelişmeler tarımsal fazlaları çoğaltti ve bu, imalat ve ticaretin gelişmesiyle birlikte, Yakın Doğu ve Akdeniz havzası eko-

nomisinde paranın önemini arttırdı. Uluslararası kabul görmüş bir para sistemi gelişti. Değerli madenlerin, özellikle Afrika altınının halifeliğin eline akması para kullanımının yaygınlaşmasını sağladı. Abbasi altın dinarı yüzyıllarca bir değişim aracı olarak kaldı. İskandinavya'da ve Oxford'un kuzeyindeki Wychwood Ormanı'nda İslam gümüş sikkeleri bulunmuştur. Parayla birlikte bir kredi sistemi de gelişti. Büyük tüccarlar mevduat topluyor ve faiz karşılığında borç veriyorlardı; tefeciler ve vergi tahsildarları da ellerindeki birikmiş nakdi, faiz karşılığında borç vermek için değerlendireceklerdi. Başka bölgelerde aracıları ya da vekilleri olan tüccarlar tahvil çıkaracak ya da kredi mektubu kullanacaklardı.

Karmaşık ve çok uzaklara yayılmış bir ekonomi, birbiriyle alışveriş yapan, kişisel temastan ve birbirleri hakkında bilgiden yoksun kişiler arasında bir ortak beklentiler sistemi olmaksızın varolamazdı. Aile bağları bazı durumlarda bu sistemi sağlayabiliyordu. Akdeniz dünyasında ve ötesinde seyahat eden, Müslüman ve Hıristiyan ülkeler arasındaki sınırları geçen Yahudiler bunun bir örneği idi. Bu tür bağlar yoksa genel kabul gören toplumsal ahlak normlarına ve yasalara ihtiyaç oluyordu. Aynı şekilde, toprak sahipleri ile tarımcıların da, mülkiyet, ürünün bölünmesi, vergi, su kullanımıyla ilgili haklar, ağaçlar ve toprağın altındaki mineraller hakkında açık ve kabul edilmiş kurallara ihtiyaçları vardı.

Böylece ekonomik ilişkiler ortak bir davranış sistemini gerektirdi. Böyle bir sistem, Müslümanların hükmettiği topraklarda yaşayan nüfus Müslümanlaştıkça ve Muhammed'e gelen vahyin toplumsal hayat üzerindeki etkileri görüldükçe, mümkün hale geldi.

### *İnanç ve Din Birliği*

Teba durumundaki halkların Müslüman olma aşamalarının meydana çıkartılması kolay değildir; ancak özgül olarak Müslüman isimlerini benimseme olgusunu temel alan bir araştırma, din değiştirmenin (ihtida) boyutlarını makul biçimde ortaya koymuştur.[1] Bu değerlendirmeye göre, Emevi döneminin sonunda (yani

1 R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, Massachusetts, 1979).

ikinci İslam ve sekizinci Hıristiyan yüzyılının ortalarında), İran ve Irak, Suriye ve Mısır, Tunus ve İspanya'daki nüfusun % 10'undan daha azı Müslüman idi. Bu oran Arap yarımadasında çok daha yüksek olmalı. Müslüman fethinden önce Irak ve Suriye'de bulunan Arap aşiretleri dışında, din değiştirenlerin çoğu ya toplumun daha alt saflarından -örneğin savaşta ele geçen askerler- ya da Sasani hükümetinin yeni hükümdarların hizmetine giren memurlarından geliyordu. Başkalarının din değiştirmesi için herhangi bir baskı ya da teşvik uygulanmadı. Din değiştirenler çoğunlukla Arap nüfusun ve iktidarının başlıca kent merkezlerinde ya da bu merkezlerin yakınında yaşıyorlardı. Bu kentlerde özgül olarak İslami nitelik taşıyan ilk kurumlar -cami, hukuk mahkemesi- bulunuyordu. Irak ve İran'daki bu kentler, Afrika'daki Kayrevan ve İspanya'daki Cordoba, İslam'ın yayılma merkezleri olarak hizmet eden kentlerdi.

Dördüncü İslam yüzyılının sonunda (İ.S. onuncu yüzyıl) görünüm değişmiş, nüfusun büyük bir kısmı Müslüman olmuştu. Sadece şehirlerde yaşayanlar değil, kırsal nüfusun da büyük kısmı *din değiştirmiş* olmalı. *Bunun* bir nedeni İslam'ın daha açık bir biçimde tanımlanması, Müslümanlar ile gayri Müslimler arasındaki çizginin daha belirgin biçimde çizilmesi olabilir. Artık Müslümanlar gayri Müslimlerinkinden açık bir biçimde farklı, inceden inceye oluşturulmuş bir ritüel, doktrin ve hukuk sistemi içinde yaşıyorlardı; Müslümanlar olarak daha bilinçliydiler. Hıristiyanların, Yahudilerin ve Zerdüşt dinini benimseyenlerin statüleri daha belirgin biçimde tanımlandı. Bu tanım bazı bakımlardan aşağılayıcı idi. Bunlar, belirli bir kutsal metne sahip olan "Kitap Ehli" ya da "Akit Ehli" olarak kabul edildiler. Bunlarla, korunacaklarına dair bir sözleşme yapılmıştı (Ömer Sözleşmesi). Din değiştirmeleri için bunlara genelde baskı yapılmadı, ancak bazı kısıtlamalara tabi tutuldular. Özel bir vergi ödediler; giysilerinde belirli renkleri taşımaları uygun görülmedi; Müslüman kadınlarla evlenemiyorlardı; hukuk mahkemelerinde Müslümanlara karşı tanıklık edemiyorlardı; evlerinin ve işyerlerinin fazla göze çarpmaması gerekiyordu; iktidar makamlarından dışlanmışlardı (buna mukabil çeşitli yerlerde Yahudiler ve Hıristiyanlar hükümdarların yanında kâtip ya da maliye memuru olarak çalıştılar). Bu kuralların ne kadar sıkı tutulacağı yerel koşullara bağlıydı, ancak

azınlık en iyi koşullarda bile rahatsızdı ve din değiştirme yönünde bir teşvik vardı.

Ne var ki, din değiştirme süreci tamamlanmadı. Yahudiler daha İslam'ın ilk günlerinde Arap yarımadasının büyük bir kısmından kovuldular, ancak öteki Müslüman ülkelerin büyük kentlerinde tüccar ve zanaatkâr olarak ve Kuzey Irak, Yemen, Fas gibi bazı kırsal yerleşim bölgelerinde küçük tacirler olarak var olmaya devam ettiler. Bunlar sadece cemaat örgütlenmelerinin gücü sayesinde değil, karmaşık bir toplumun boşluklarında belirli ekonomik konumları işgal edebilmeleri ve aynı zamanda Müslüman hükümdarların zaman zaman savaştıkları devletlerin herhangi biriyle kendilerini özdeşlememeleri sayesinde hayatta kalabildiler ve geliştiler.

Hıristiyanların durumu farklıydı. Bazılarının Bizans İmparatorluğu'yla dinsel bağları vardı ve savaş zamanında kuşku uyandırabiliyorlardı. Yahudilerinki gibi sıkı bağları olan bir cemaat örgütlenmeleri yoktu; kırsal bölgelerin bazı kesimlerinde Hıristiyanlığa çok derinden bağlı olmayabiliyorlardı. Bazı yerlerde Hıristiyanlık, çok uzun süreli olmasa da, tamamen ortadan kalktı; bazı yerlerde bir azınlık inancı olarak yaşamaya devam etti. İspanya'da nüfusun büyük bir kesimi Roma Katolik Kilisesi'ne mensup olmaya devam etti; başka yerlerde, varlıklarını sürdürenler, ilk yüzyıllarda İsa'nın yaratılışı hakkında çıkan büyük anlaşmazlıklar nedeniyle ana gövdeden kopmuş olan, Nasturiler, Monofizitler ve Monotelitler gibi muhalif kiliselere mensup olma eğilimi gösterdiler. Hıristiyanlar sadece kentlerde değil, kırsal bölgelerde, Özellikle yukarı Mısır, Lübnan dağları ve Kuzey Irak'ta yaşadılar.

Arap dili İslam'la birlikte, hattâ bazı yerlerde ondan da önce, yayıldı. Suriye içlerinde ve Batı Irak'ta nüfusun büyük kısmı Müslüman fethi sırasında Arapça konuşuyordu. Göçmen nüfusların yaşadığı ve yönetime Arapların hâkim olduğu yeni kentler dilin daha da yayılmasına hizmet eden merkezlerdi. Arapça daha önceki yerel dillerin etkisinde çeşitli yerel lehçeleri olan bir konuşma dili ve Arapça gönderilen Kur'an'ın birliğini ve sürekliliğini koruduğu bir form içinde yazı dili olarak yayıldı.

Konuşma dili olarak Arapça, Farsça'nın hâla konuşulduğu İran'da bir sınıra dayandı. Ne var ki, yazı dili olarak Arapça'nın İslam dünyası içinde sınırı yoktu. Din, dili de beraberinde taşıdı.

Din değiştirenlerin Arap kökenli olmayanları, özellikle İranlılar, Kur'an'ı Arapça okudular ve Kur'an'dan kaynaklanan düşünce ve hukuk sisteminin eklemlenmesinde büyük bir rol oynadılar. Din değiştirmeyenler dinsel ve edebi amaçlarla kendi dillerini kullanmaya devam ettiler: bazı doğu kiliselerinin din kitapları Süryanice ve Koptça olarak kaldı; İbranice ve Aramice Yahudiler için ibadet ve dinsel öğreti diliydi; Zerdüşt yazıtları, fetihten önce ve İslam'ın gelişinden sonra kullanılan Farsça bir form olan Pehlevi diliyle nihai biçimini aldı. Ne var ki, burada bile bir değişiklik oldu: Arapça bazı doğu kiliselerinde bir ibadet ve dinsel edebiyat dili haline geldi; İspanya'da Yahudiler Arapça'yı, felsefe, bilim ve şiir dili olarak kullandılar. Arapça'nın yayılmasına ilk ciddi engel dokuzuncu yüzyılda çıktı. O sırada Farsça bir edebiyat dili olarak İslamileştirilmiş bir form içinde oluşmaya başladı; ama Arapça İran'da da din ve hukuk öğreniminin anadili olmaya devam etti.

Bu döneme ait yazılarda "Arap" ya da "Arapça" sözcükleri daha eski anlamlarına gölge düşüren geniş anlamlar kazanır. Bunlarla, kökeni Arap yarımadasında olanlar kastedilebileceği gibi, askeri geleneği olan göçebe aşiretlere mensubiyet de belirtilebilir; ya da bu sözcükler Fas ve İspanya'dan İran'a kadar Arapça'yı ana dilleri olarak benimsemiş herkesi kapsayacak şekilde kullanılabilir; ya da anlamları Arapça'yı yüksek bir edebiyat kültürünün başlıca ifade aracı olarak kullananlara kadar genişletilebilir.

Emeviler döneminde şiir geleneği gelişmeye devam etti. Bu erken dönemin en tanınmış şairleri Arap bedevi kökenliydi: Ahtal, Ferezdak, Cerir. Ancak bir farklılık vardı: sarayların -Şam'daki Emevi sarayı, ama aynı zamanda güçlü aşiret önderlerinin himayesi şiirin coğrafi alanım genişletti ve yapısını değiştirecek etkilerde bulundu. Hükümdarlara ve güçlü kişilere düzülen methiyeler daha da önem kazandı ve aşk şiiri *gazel* daha kişisel bir renge büründü.

Emevi döneminin sonlarında ve Abbasi hâkimiyetinin ilk döneminde daha temel bir değişim meydana geldi. İslam'ın gelişi insanların Arap diline bakışını değiştirmişti. Kur'an Arapça yazılan ilk kitaptı ve Müslümanlar Arapça'nın vahiy dili olduğuna inandılar. Kur'an erken dönemin şiir dilini oluşturan yüksek bir kültür diliyle ifade edilmiş ancak bu dil farklı bir amaçla kullanılmıştı. Kur'an'ı Allah Kelâmı olarak kabul edenler için bu dili anla-

mak şarttı. Onlar için kadim şiir sadece Arapların *divan*'ı değil, aynı zamanda doğru dilin normu idi.

Artık Arapça sadece Arap yarımadasından imparatorluğun çeşitli bölgelerine gelenler için değil, İslam dinini kabul eden ve başka kökenlerden gelenler ya da en azından çalışmak ve yaşamak için bu dili kullanmak zorunda olanlar ve özellikle de yeni hükümdarlara hizmet eden Fars ya da öteki memurlar için bir ifade aracı haline gelmekteydi. Edebiyat faaliyetinin merkezi vaha şehirleri ve aşiret ordugâhlarından yeni kentlere kaydı: önce Basra ve Kûfe, daha sonra yeni imparatorluk başkenti, Bağdat. Edebiyat çevresi, halifeleri ve onların saraylarını, yüksek memurları ve karışık kökenlerden gelen yeni kentli seçkinleri kapsayacak şekilde değişip genişledi. Şiirin sözel oluşumu ve ezbere okunması uygulaması devam etmekle birlikte, edebi çalışmalar yazılı hale gelmeye başladı ve dokuzuncu yüzyılın başından itibaren kâğıt kullanımı yazılı eserlerin dolaşımına yardımcı oldu. Daha önceleri papirüs ve parşömen kullanılmıştı, ancak sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Çin'den kâğıt yapma teknikleri getirildi. Önce Horasan'da imal edilen kâğıt, imparatorluğun başka bölümlerine yayıldı ve onuncu yüzyılın ortalarında papirüsün yerini aldı.

Arap dilinin yaygınlaşması bu dili kullananların onu anlamak istemeleri gibi doğal bir sonuca yol açtı. Dilbilimleri genellikle anadili Arapça olan ve dolayısıyla bu dil üzerinde düşünenler tarafından geliştirildi: sözcüklerin bir lügatta toplanması ve sınıflandırılması bedevilerin geldiği pazar yerlerine sık sık uğrayan bilginler tarafından geliştirildi; gramer, Arapça'nın mantığı, sistemli bir biçimde ilk kez Arap kökenli olmayan biri, Sibeveyhi (ö. 795) tarafından açıklandı. Daha sonra yapılan bütün çalışmalar onun yazdıklarından türetildi. Aynı dürtü, bilginleri, kadim Arap şiirini toplamaya ve incelemeye yöneltti. Bu kişiler şiirleri yeniden düzenlerken onları değiştirmiş olmalılar. Bu arada şiir kompozisyonunun formel ilkeleri de oluşturuldu. Bunlar daha sonraki şairler üzerinde büyük bir etki yaratacaktı. İlk önemli edebiyat teorisyeni, İbn Kuteybe (828-89) daha sonraki şairlerin dikkate alacakları tipik bir *kaside* tanımı üretti. Buna göre, *kaside* bir zamanlar ikamet edilen kayıp bir yerleşim yerinin ve kayıp bir aşkın zihinde canlandırılmasıyla başlamalı, bir yolculuğun betimlenmesiyle sürmeli ve övgü, ağıt ya da hiciv ile gerçek bir konuyu

ele alarak doruğuna ulaşmalıydı.

Teorisyenlerin yazıları, muhtemelen, yeni tür şairlerin şiirin gelişmesi için yaptıkları kadar önemli olmadı. Onların şiiri İslam öncesi *kaside* yazarlarının şiirlerinden daha bireyseldi. Bu şairlerin bazıları Arap kökenli değildi; kentlerde yaşıyor, devraldıkları şiir geleneğini biliyor, ancak bunları bilinçli bir edebi sanat anlayışıyla kullanıyorlardı. İnce bir dilin ve retorik figürlerin kullanıldığı, Bedîî denilen yeni bir tarz geliştirildi: az sözcük kullanılıyor bunlar birbirinin antitezi olacak şekilde yerleştiriliyor ve her şey, daha erken döneme ait şiiri belirleyen katı bir ölçü ve uyak çerçevesinde ifade ediliyordu.

Şiir konuları da eskisine nazaran daha çeşitliydi. Şairler sadece kayıp ya da yasaklanmış bir aşkın kederini değil, erotik aşkı da yazıyorlardı. Bazı şairler erken İslam yüzyıllarının dinsel ve etnik anlaşmazlıklarında taraf oldular: Suriyeli bir şair, Ebu'l-Ala el-Maarri (973-1057), vahiy ve ölümden sonraki hayat hakkında genel olarak kabul edilen fikirlerin üzerine kuşku düşüren şiirler ve incelikli bir nesir yazdı.

Methiyeye özel bir ağırlık verilmesi doğaldı. Methiye şairin aşiretinden çok hükümdara ya da yönetimdeki kişiye düzülürdü. Methiyede, Kuteybe'nin tipik *kaside* olarak gördüğü şeyin ilk bölümü küçültülür ve konuya basit bir giriş yapılırdı; hükümdar ya da yönetimdeki kişi incelikli ve formel bir dille övülür, bu arada bazen şairin kişiliğine ve onun duygularına yer verilebilirdi.

El-Mütenebbi (915-68) daha sonraki edebi eleştirmenler tarafından bu şiir türünün büyük ustası olarak kabul edildi. Kûfe'de doğan Arap kökenli El-Mütenebbi hayatının ilk yıllarını Arap aşireti Banu Kalb içinde geçirdi. Gençliğinin bir döneminde siyasal faaliyette bulunduktan sonra, Halep, Kahire, Bağdat ve Şiraz'da birbirini izleyen hükümdarlara saray şairi olarak hizmet etti. Hayatının belki de en verimli yılları Halep ve kuzey Suriye'nin Hamdani hükümdarı Seyfü'd-Devle'ye şair olarak hizmet ettiği yıllardı. Yazdığı şiirlerde hükümdar abartılı biçimde övülür. Hükümdarın bir hastalıktan kurtulması üzerine şair şunları yazmıştı:

> Sen şifa bulduğunda şan ve şeref şifa buldu ve acı senden düşmanlarına geçti... Güneşi terk eden ışık, ki bu sanki vücuttaki bir hastalık gibiydi, tekrar güneşe döndü...Onun so-

yundan gelen Araplar dünyada eşsizdir, ama yabancılar onun lütfunu Araplarla paylaşırlar...İyileşmesini kutladığım kişi yalnızca sen değilsin; sen iyi olduğun zaman bütün insanlar iyi olur.[2]

Ne var ki, bununla karışmış olarak, Seyfü'd-Devle'nin teveccühünü bir başkasına yönelttiğini düşündüğü zaman yazdığı bir şiirde görüldüğü gibi, bir kendini övme çabası da vardır:

> Ey insanların en adil olanı, sen bana nasıl muamele edersen et, benim kavgam seninledir ve sen benim hem hasmım hem yargıcımsın... Ben körün bile yazdığını görebildiği, sağırın bile söylediğini işitebildiğiyim. Ben başıboş gezinen sözlere gözlerimi kapatıp uyurken, başkaları o sözler yüzünden uykusuz kalır, birbiriyle yarışır...senin önüne çıkıp ne Arapça ne de Farsça olan, hangi saçma sapan dille şiir okurlar? Bu aşkla yapılsa da sana bir serzenieştir; incilerle süslü olsa da bunlar benim sözlerimdir.[3]

Şairler eski geleneği sürdürüyorlardı, ancak Arapça yazılan nesir yeni bir şeydi. Kur'an yüksek Arapça dilinin kullanıldığı ilk nesirdi (ya da günümüze kadar gelen ilk nesir) ve öteki nesir ürünleri bir anlamda bunun doğal sonucu oldu. Peygamber ve Arapların zaferleri hakkında anlatılan öyküler toplanıp yazılı hale getirildi ve popüler vaizler İslam temalarıyla bir retorik oluşturdular. Daha sonraları, başka kültürlere ait temaları da kullanan yeni türde bir sanatsal nesir oluştu; bunun en erken ve en tanınmış örneklerinden biri, hayvanlara dair ahlaki öykülerden yapılan bir derleme olan *Kelile* ve *Dimne* idi. Bu eser Pehlevi diliyle Sanskritçe'den türetilmiş ve İran kökenli bir Abbasi memuru olan İbn el-Mukaffa (720-56) tarafından Arapça nesir haline getirilmişti.

İbn el-Mukaffa kendi geleneklerinden Arapça fikirler ve edebi biçimler türeten Araplaşmış ve İslamileşmiş kâtiplerin bir örneği idi. Bunların yanında bir başka yazarlar grubu daha vardı. Bunla-

---

2 Ebu el-Tayyib el-Mütenebbi, *Dîvân*, ed., A. V. el-Azzam (Kahire, 1944), s. 355-6; İng. çev., A. J. Arberry, *Poems of al-Mutanabbi* (Cambridge, 1967), s. 76.

3 *A.g.e.*, s. 322-55; İng. çev., s. 70-4.

rın esin kaynağını İslam'ın ve onun imparatorluğunun yayılmasıyla oluşan geniş dünya oluşturuyordu. Bu dünyada pek çok halklar ve ülkeler, yeni türde insan karakterleri, yeni ahlak ve davranış sorunları yer alıyordu. Yazarlar bütün bunları yeni İslami inanç normlarının ışığında görmeye çalışarak kabul edilebilir bir edebi formla ifade ettiler. Bu yeni türde edebiyatın ya da *âdâb*'ın uygulayıcıları arasında yer alan el-Cahiz (776/7-868/9) örnek bir dille ifade edilen olağanüstü geniş ufuklu ve canlı bir yazar olarak göze çarpar. Kökleri, köle kökenli, tam olarak Araplaşması uzun zaman almış olmakla birlikte Arap aşiretlerine mensup Afrikalı ailelerden birine kadar uzanır. Basra'da yetişmiş, daha sonra Halife el-Memun'un himayesine girmiştir. Entelektüel ilgi alanı çok genişti. Yaptığı çalışmalar insanlara ve doğaya dair pek bilinmeyen ilginç bilgileri biraraya getirir. Bu bilgiler, ülkelere, hayvanlara, insanların tuhaflıklarına dairdir. Bunların gerisinde, dostluk ve aşk, kıskançlık ve gurur, hırs, ikiyüzlülük ve içtenlik üzerine bir ahlaki yorum yer alır:

> Soylu olan kişi, belagatli kişinin belagatli taklidi yapmasından daha fazla soyluluk taslamaz. Kişi kendi niteliklerini abarttığında, bu kendisindeki eksiklikten kaynaklanır; zorba kişi, zaafını bildiği için kurumlanır. Gurur bütün insanlarda çirkindir... günahların en kötüsü olan zulümden daha da kötüdür ve tevazu, iyiliklerin en iyisi olan merhametten daha iyidir.[4]

Erken Abbasi döneminde gelişen *âdâb*, terbiye etme ve eğlendirme amacını taşıyordu. Bağdat *kadısı* el-Tanuki (940-94) hem eğlendirme amacını taşıyan, hem de Abbasi sarayını kuşatan bakanlar, yargıçlar ve pek itibarlı olmayan kişiler dünyasına ait toplumsal belgelere yer verdiği üç cilt tutan öyküler yazdı. Bir sonraki yüzyılda Ebu Hayyan el- Tevhidi (ö. 1023) çok geniş kapsamlı konularda denemeler ve incelemeler yazdı. Bunlar kendi yaşındaki bilginler ve yazarlar arasında moda oldu. Çekici bir edebi tarz-

---

4 Amr ibn Bahr el-Cahiz, *el-nübl ve'l-tennebül ve dâm el-ı +kibr*, C. Pellat, *'Une risala de Gahiz sur le "snobisme" et l'orgueil'*, *Arabica* içinde, c. 14 (1967), s. 259-83; İng. çev., C. Pellat, *The Life and Works of Cahiz*, çev.D. Hawke (Londra, 1969), s. 233.

la kaleme alman bu yazılar pek çok bilgiyi içerir ve seçkin bir zihinsel yapıyı yansıtır. Uyaklı nesirle (*sâc*) yazılan ve birbirini izleyen anlatılardan oluşan *Makamat*'ın esas amacı eğlendirmektir. Bir anlatıcı çeşitli durumlarla karşılaşan bir düzenbaza ya da serseriye ait öyküler anlatır. Bu türün el Hamdani (968-1110) ve el-Hariri (1054-1122) tarafından geliştirilen en yüksek biçimi yirminci yüzyıla kadar Arap edebiyat çevrelerinde rağbet görmeye devam etti.

Geçmişte olanların kaydedilmesi bütün insan toplumlarında önemlidir, ancak belirli yerlerde ve zamanlarda benzersiz olayların gerçekleştiği inancını temel alan topluluklarda bunun özel bir önemi vardır. İslam'ın yükselişinden önce Arap aşiretlerinin atalarının yaptıkları işlerle ilgili sözlü kayıtları vardı. Bunlar bir ölçüde, günümüze kadar ulaşan şiirlerde ifade edilir. İslam'ın erken yüzyıllarında tarih, yeni tip bir önem kazandı ve yazılı olarak kaydedilmeye başladı. Birbiriyle yakın ilişki içinde iki farklı türde tarih yazıcılığı gelişti. Bir yanda, filologlar ve şecereciler Arap aşiretlerinin sözlü tarihini toplayarak yazılı hale getirdiler; bunlar sadece Arap dilinin incelenmesi bakımından önemli olmakla kalmıyor, aynı zamanda fetihlerin getirdiği ganimetin ve yeni yerleşim bölgelerindeki toprakların dağıtımı hakkında pratik sorunlarla ilgili önemli bulgular sağlayabiliyordu. Peygamber'in hayatıyla ilgili olayların, erken halifelerin, ilk fetihlerin ve Müslüman cemaatin kamu işlerinin kaydedilmesi daha da önemliydi. Sorumlu bilginler tarafından iletilen çok sayıda anlatı, siyasal ya da teolojik anlaşmazlıklar sırasında zaman zaman değişikliğe uğrayarak ya da uydurularak, öykü anlatıcıları tarafından süslenerek, zaman içinde oluştu ve bunlardan çeşitli edebiyat türleri çıktı: *hadis* derlemeleri; Peygamber biyografileri; *hadis* aktaranların hayatları üzerine derlemeler; nihayet *gesta Dei*'yi, Allah'ın cemaatine gösterdiği inayeti kaydeden anlatıya dayalı tarih çalışmaları -bunlar örnek alınacak bir anlatı unsurunun yanısıra hakikatin sağlam bir cevherini de taşıyorlardı. Kronolojik tarihi *hicret* ile başlatan İslam takviminin kabul edilmesi bu olayların kaydedilebildiği bir çerçeve sağladı.

Yazılı tarih geleneği, daha geniş kapsamlı tarihlerin ve daha büyük bir anlayış gücünün ortaya çıkmasıyla birlikte dokuzuncu yüzyılda olgunlaştı. Bu geleneğin temsilcileri, el Belazuri (Ö.

892), el-Tabari (839-923) ve el-Mesudi (ö. 928) idi. Bu türden yazarlar İslam'ın tamamını ve bazen de insanlık tarihi açısından önemli olduğunu düşündükleri her şeyi konu edindiler. Nitekim Mesudi gerçek bir tarihe sahip olduklarını düşündüğü yedi kadim halkın başından geçen olaylarla ilgilenir: Farslar, Keldaniler, Grekler, Mısırlılar, Türkler, Hintliler ve Çinliler. Bilgi yığınını düzene sokmak da gerekiyordu. Bunun için belirlenen ölçüt, öteki tarihlerde olduğu gibi İslam tarihinde de kralların saltanatları idi. Eleştirel standartlara da dikkat etmek gerekiyordu. En bariz ölçütü isnâd oluşturuyordu: belirli bir olaya tanık olan kişilerin silsilesi neydi ve tanıklıklarının güvenilirliği ne kadardı? Ancak başka ölçütler de vardı: aktarılan bir kayıt, hükümdarların nasıl davrandıklarına ve insan toplumlarının nasıl değiştiklerine dair genel bir anlayış ışığında uygun bulunabiliyor ya da bulunamıyordu.

Bir başka yazar, el-Biruni (973-y.1050), ilgilendiği konuların alanı ve bunları kavrayışı bakımından eşsizdir. Tanınmış eseri, *Tahkiki ma li'l-Hind* (Hindistan Tarihi) bir Müslüman yazarın İslam dünyasının dışına çıkarak ve bir başka kültürel geleneği değerlendirerek yaptığı belki de en büyük katkı girişimidir:

> Bu kitap bir muhalifin argümanlarını ileri süren ve bunların içinde doğru olanlarla yanlış olanları ayıran bir münakaşa ve tartışma kitabı değildir. Hinduların değerlendirmelerine yer veren ve bunlara, bir karşılaştırma yapmak için Greklerin aynı konularda söylediklerini ekleyen dolaysız bir değerlendirmedir.[5]

Hint dini ve felsefi düşüncesi en iyi şekilde anlatılmıştır:

> Hindistan'da neler olduğunu anlatmakta olduğumuz için onların boşinançlarından söz ediyoruz, ancak şunu belirtmeliyiz ki, bunlar sadece buradaki halkı ilgilendiren meselelerdir. Selamet yolunu veya akıl ve tartışma yolunu izleyenler ve gerçeğe ulaşmak isteyenler Allah'tan başkasına ya da onun putlaştırılmış bir suretine ibadet etmekten kaçınacaklardır.[6]

---

5 Muhammed Ebu Reyhan el-Biruni, *Tahkiki ma li'l-Hind* (Haydarabat, 1958), s. 5; İng. çev., E. Sachau, *Alberuni's India* (Londra, 1888), c. I, s. 7.

6 *A.g.e.*, s. 85; İng. çev., s. 111-12.

Sonunda Hinduların inançlarının Greklerin inançlarına benzediğini ifade eder; bunların arasında, Hıristiyanlığın gelişinden önceki dinsel cehalet günlerinde putlara tapan insanlar da vardı, ancak eğitilmiş kişiler de Hindularınkine benzer görüşlere sahipti. Ne var ki, Hindu seçkinleri bile bir bakıma Müslümanlardan farklıydılar:

> Günümüzde Hintliler insanlar arasında sayısız ayrım yaparlar. Bu bakımdan onlardan ayrılıyoruz, çünkü bizler bütün insanları iman ölçüsü dışında eşit kabul ederiz. Onlarla İslam arasındaki en büyük engel işte budur.[7]

### *İslam Dünyası*

Üçüncü ve dördüncü İslam yüzyıllarında (İ. S. dokuzuncu ve onuncu yüzyıllar) "İslam dünyası" olarak kabul edilebilecek bir şey oluşmuştu. Dünyayı dolaşan bir gezgin, bir ülkeyi Müslümanların yönetip yönetmediklerini ve orada Müslümanların yaşayıp yaşamadıklarını, gördüklerinden ve işittiklerinden hareketle söyleyebilirdi. Bu dışsal biçimler halkların hareketleri yoluyla başka yerlere de taşınmıştı: hanedanlar ve orduları, Hint Okyanusu ve Akdeniz dünyalarında hareket eden tüccarlar, hükümdarların ya da zenginlerin himayesinde bir kentten diğerine giden zanaatkârlar. Bu [kültür] aynı zamanda müstesna bir ifade tarzını yansıtan ithalat ve ihracat nesneleriyle taşındı: kitaplar, metal ürünleri, seramikler, özellikle tekstil ve uzun mesafeli ticaret malları.

Büyük binalar bu "İslam dünyası"nın En önemli dışsal sembolleri oldu. Daha sonraki bir dönemde bölgesel cami stilleri görülecekti, ancak erken yüzyıllarda Cordoba'dan Irak'a ve daha ötesine kadar bazı ortak özellikler vardı. Büyük camilere ek olarak pazarlar, semtler ya da köyler için daha küçük camiler mevcuttu. Bu camiler muhtemelen yerel malzemeyle inşa edilmişlerdi ve yerel zevkleri ve gelenekleri yansıtıyordu.

Artık cami bütün bir dinsel inşaatlar sisteminin merkezinde yer alıyordu: *kadı*nın adaleti sağladığı bina, yolcular ve hacılar

---

7 *A.g.e.*, s. 76; İng. çev., s. 100.

için hanlar, hastalar için hastaneler. Kur'an'da belirtilen hayırseverlik buralarda ifadesini buluyordu. Tek bir kent ya da bölgenin dışında Müslüman cemaati birbirine bağlayan ve özel bir rol oynayan başka türde bir bina vardı. Bu türbe idi. Bazı türbeler hac yerleriydi ve buralarda erken dönemlerden beri dua ediliyordu; ancak daha sonra bu dualara İslami bir anlam kazandırılmıştı: Mekke'deki Kâbe, Kudüs'teki Kubbetü's Sahra, İbrahim'in El Halil'deki mezarı. Bunlarla yan yana yeni çekim noktaları gelişti: İslam'ın erken tarihinde adı geçen önemli kişilerin mezarları. Müslümanlar Muhammed'i öteki insanlar gibi biri olarak görseler de, onun Kıyamet Günü halkına tavassut edeceği düşüncesi benimsendi ve Müslümanlar Mekke'ye hacca gittiklerinde Peygamber'in Medine'deki mezarını ziyaret etmeye başladılar. Şii imamlar, özellikle de bunların acı çekmiş olanları erken bir dönemden itibaren hacıları cezbettiler; Ali'nin Necef'teki mezarının tarihi dokuzuncu yüzyıla kadar uzanır. "Allah'a yakın" olarak görülen ve onun tavassutuna sahip olduklarına inanılanların mezarları zamanla bütün Müslüman dünyasında çoğaldı. Kuşkusuz bunların bazıları erken dinlerin ya da kırsal kesimde geçerli olan eski geleneklerin kutsal kabul ettiği yerlerdi.

İkinci bir yapı tipi hükümdarın gücünü ifade ediyordu. Bunların arasında, kamunun kullanımına açık büyük eserler, ticaret yolları üzerinde kurulmuş kervansaraylar, su kemerleri ve su kullanımıyla ilgili öteki yapılar yer alıyordu. Orta Doğu ve Mağrip'in aşırı sıcak ülkelerinde suyu kentlerde yaşayanlara ulaştırmak önemli bir siyasal eylemdi ve toprağın sulanması Akdeniz'deki Araplarla birlikte yayılan bir uygulama idi. Ne var ki imparatorluğun ihtişamını en iyi şekilde ifade eden yapılar saraylar idi: sefahat için yapılan, ortasında bahçelerin ve akarsuyun bulunduğu köşkler, gözlerden uzak bir cennetin nişaneleri ve kraliyet hayatının yanı sıra hükümetin ve adliyenin de merkezleri olan resmi saraylar. Yazarların betimlemelerinden ve Samarra'daki harabelerden Abbasi sarayları hakkında bazı şeyler öğrenilmiştir. Bu sarayların yüksek duvarlarla gezi ve binicilik oyunları için ayrılan açık alanları vardı. Bahçelerin içinden geçen yollar iç kapılara ulaşırdı. Merkezde halifenin yaşadığı yer, ona ait bürolar ve toplantıların yapıldığı kubbeli salon yer alırdı. İktidar, ihtişam ve hayattan zevk almayı yansıtan ve dış dünyadan ayrılmış olan bu yapılar

bütün Müslüman dünyasında taklit edildi ve varlığını yüzyıllarca koruyan bir uluslararası tarz oluşturdu.

Bu saraylarda, belirli bir anlamda, özellikle İslami olan bir şey yoktu. Dünyanın büyük bir kısmının tek bir imparatorluğun yönetimine girmesi, bir kez daha, farklı kökenden gelen unsurların bu yeni birliğin içinde yer almasını sağlamıştı. Hükümdarlar İslam dünyasının çerçevesinin ötesinde de birbiriyle ilişki halindeydiler; hediyeler alınıp verilir, elçiler muhteşem öykülerle ülkelerine dönerler ve yönetici seçkinler özellikle yenilik arzusuna açık olurlardı. Sarayların dekorasyonu dünyanın her yerindeki prenslerin geleneksel temalarını, savaş, avcılık, şarap ve dansı ifade ederdi.

Bu temalar hayvan ve insan figürlerinin revaçta olduğu duvar resimlerinde kullanıldı. Ne var ki, dinsel amaçlarla yapılan binalarda canlı yaratık figürlerinden kaçınıldı. Canlı figürlerin resmedilmesi Kur'an tarafından özellikle yasaklanmış değildi, ancak Hadisler'i temel alan pek çok hukukçu bunun yalnızca Allah'a ait olan can yaratma yetkisinin ihlali olduğunu iddia etti. Şam'daki Emevi Camisinde yer alan ve erken dönemde yapılan mozaikler doğayı ve evleri çok gerçekçi bir tarzda, Roma duvar resimlerini hatırlatacak bir biçimde resmeder, ancak bu mozaiklerde canlılar görülmez. Camilerin ve öteki kamu binalarının duvarları gene de çıplak değildir. Yüzeyler dekore edilmiştir: giderek yüksek bir stile ulaşan bitki ve çiçek formları, birbiriyle kesişen ve sonsuz tekrarlanan, çizgi ve dairelerden oluşan modeller ve en önemlisi *hat*. Güzel yazı sanatı daha çok hükümdarların arşiv memurları tarafından yaratılmış olabilir, ancak bunun, Allah'ın kendisini Kelâm ile, Arapça anlattığına inanan Müslümanlar için özel bir önemi olmuştur. Bu yazı dili hattatlar tarafından mimari dekorasyona uygun bir tarzda geliştirildi. Sonsuz değişen, tekrarlanan şekillerle oluşuyor ya da cümleler içinde yazılan sözcükler bitkisel veya geometrik formlarla karıştırılıyordu. Hat sanatı İslami sanatların en önemlilerinden biri haline geldi. Arapça yazılar sadece binalarda değil, sikkelerde, pirinç ya da çömlek nesnelerde, özellikle kraliyet atelyelerinde dokunan ve hediye olarak verilen tekstil ürünlerinde de süsleme olarak görüldü. Yazı, Kubbetü's Sahra'nın çevresindeki yazıtlarda olduğu gibi, Allah'ın şanını ve sonsuzluğunu ya da bir hayır sahibinin cömertliğini ve ihtişamını veya bir

mimarın hünerini ilan etmek için de kullanıldı.

Bu dönemde kentlerde yaşayan Müslüman nüfusun inşa ettiği evler günümüze ulaşamamıştır, ancak bu binalarda kullanılan süslemelerin saraylarda kullanılan sanat ürünlerinde görülen bazı unsurlarla aynı olduğunu anlamamıza yetecek kadar kalıntı bulunmaktadır. Tüccarlar ve bilginler için kitap nüshaları hazırlandı ve bunlar resimlendi; onlar için cam, metal ve çömlek eşyalar yapıldı; tekstil özellikle önemliydi - yerler halılarla kaplıydı, alçak divanlar kumaşlarla örtülüyor, duvarlara halılar ya da örtüler asılıyordu. Bütün bunlarda, bitki ve çiçekler, geometrik şekiller ve Arapça sözlerle oluşturulan, dinsel binalardaki türden dekorasyon göze çarpar. Bunlarda, en azından bir dönemde sadece kraliyet temaları yoktur, insan figürleri de eksik değildir; Mısır'da yapılan seramiklerde insan figürleri görülür, elyazmalarında hayvan öykülerini canlandırmak ya da günlük hayattan sahneleri betimlemek için hayvan ve insan figürleri kullanılır.

Onuncu yüzyılda Yakın Doğu ve Magrip'teki erkekler ve kadınlar İslam'a göre tanımlanmış bir evrende yaşıyorlardı. Dünya, İslam Ülkesi [Dar-ül İslam] ve Savaş Ülkesi [Dar-ül Harp] olarak bölünmüştü ve Müslümanlar için kutsal olan ya da onların ilk dönem tarihleriyle bağlantılı olan yerler İslam Ülkesi'ne ayırt edici bir özellik kazandırıyordu. Zaman günde beş vakit namazla, her hafta camide okunan hutbeyle, her yıl kutlanan Ramazan bayramıyla, Mekke'ye yapılan hacla Müslüman takvimine göre belirleniyordu.

İslam aynı zamanda insanlara kendilerini başkalarına göre tanımlayacakları bir kimlik sağladı. Bütün insanlar gibi Müslümanlar da farklı düzeyleri olan bir hayat yaşıyorlardı. Sürekli Kıyamet'i ve Cennet'i düşünmüyorlardı. Bireysel varoluşlarının ötesinde kendilerini aile ya da geniş bir akrabalar grubu, birarada yaşanan bir birim ya da aşiret, köy ya da kırsal bir yerleşim yeri, bir mahalle ya da kente göre tanımlıyorlardı. Ne var ki, bunların ötesinde, daha geniş bir şeye, inananlar cemaatine (*ümmet*) mensup olduklarının farkındaydılar. Topluca yapılan ibadet, insanın bu dünyadaki ve öbür dünyadaki kaderi hakkında hepsinin paylaştığı bir görüş onları birbirine bağlıyor ve ister İslam Ülkesi'nde onlarla birlikte, ister İslam Ülkesi'nin sınırlarının ötesinde yaşıyor olsunlar, öteki inançları benimseyenlerden ayırıyordu.

Bu "İslam dünyası"nın içinde, onunla gündelik hayatın birbirine daha bağlı birimleri arasındaki bir düzeyde, bir bütün olarak böylesine güçlü ve kalıcı bağlılıklar oluşturmayan kimlikler de mevcuttu. Bir hanedana hizmet ya da itaat, özellikle uzun süreli değilse, böyle bir bağlılık yaratabiliyordu. Bir dilin paylaşılması da iletişimde bir kolaylık, bir tür gurur kaynağı teşkil etmiş olmalı. Onbirinci yüzyılda Arapların İslam'la özdeşlenmesi İran kökenli olan el-Biruni nezdinde de yeterince güçlüydü. El-Biruni şöyle diyordu:

> Dinimiz ve imparatorluğumuz Arap ve ikizdir; biri Allah'ın kudretiyle, öteki göklerin tanrısı tarafından himaye edilir. Teba olan aşiretler devlete Arap olmayan bir nitelik kazandırmak için kaç kez bir araya gelmişlerdir? Ama amaçlarına ulaşmayı başaramadılar.[8]

Modern etnik ulusçuluk, yani dili ortak olanların kapalı bir siyasal toplumda birarada yaşamaları gerektiği anlayışı ya da doğal sınırlarla ötekilerden belirgin bir biçimde ayrılmış bir toprak parçasında yaşayan ülke ulus* anlayışı, kuşkusuz, o dönemde bilinmiyordu. Ne var ki, bir kentin ya da hinterlandının İslami olarak ifade edilebilen belirli özelliklerine dair bir bilinçlilik vardı. Mısır'la ilgili bir araştırma bu özel niteliğe dair bilincin ne kadar yerleşik olduğunu gösterir: ona doğa ve bereket bahşedilir, İslam tarihi içinde özel bir yeri, kahramanları, şehitleri ve evliyaları vardır. Bunun gerisinde İslam'ın öncesindeki geçmişe uzanan bir anı hâlâ canlılığını korumaktadır: kadim dünyanın mucizeleri, piramitler ve sfenksler; kırsal kesimde bulunan, kadınların ve erkeklerin hâlâ muhafaza ettiği kadim türbeler, adetler ve inanışlar.[9]

---

8 Biruni, *Kitâb el-saydana fi'l-tıb*, ed. ve İngilizce çev., H. M. Said (Karaçi, 1973), s. 12.

(*) Teritoryal nitelikli - e.n.

9 U. Haarmann, "Regional sentiment in medieval Islamic Egypt", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. 43 (1980), s. 55-66; Haarmann, "Die Sphinx: systematische Volkreligiosität im spätmittelaltischen Ägypten", *Saeculum*, c. 29 (1978), s. 367-84.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

# İslam'ın Eklemlenmesi

## *Otorite Sorunu*

Arap dilinin öteki halklara yayılması yazı dilinin yapısını değiştirdi. Bu değişim sadece seküler yazılarda değil, daha da çarpıcı bir biçimde yeni bir edebiyat türünde görüldü. Muhammed'e gelen vahyin anlamı ve sonuçları bu edebiyatta eklemlendi. İslam'ı benimseyenler kendilerini kaçınılmaz bir soruyla karşı karşıya buldular. Bunlar sadece entellektüel meraktan değil, Hıristiyanların, Yahudilerin ve Zerdüştilerin yaptıkları eleştirilerden ve belki daha çok inancın toplum hayatı içindeki etkilerinin yarattığı ihtiyaçtan kaynaklanan sorulardı. Doğal olarak bu sorulara kendi bilgi birikimlerinin ve düşünce yöntemlerinin ışığında yanıt vermeye çalıştılar. Bu yanıtları, yeni cemaatlerine girerken beraberlerinde getirdiler ya da din değiştirmeyenlerden buldular; çünkü erken yüzyıllarda, Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam daha sonraki dönemlere kıyasla birbirine daha açıktı. Doğal olarak bu süreç en çok, düşünce geleneklerinin ve bilgi birikiminin en güçlü olduğu yerlerde verimli oldu. Siyasal İslamda meydana gelen ölçek değişimi ve çekim merkezlerinin taşınması düşünce alanına da yansımıştı. Medine ve Mekke önemli olmaya devam ediyordu, ancak Suriye daha önemliydi ve Museviliğin, Nasturi Hıristiyanlığın ve İran dinlerinin zengin kültür ruhunu taşıyan Irak, en önemlisiydi.

İslam'ın bir dinsel bilimler ve uygulamalar kurumu çerçevesinde eklemlenmesi daha çok Irak'ta, Abbasi döneminde gerçekleşti. Bir anlamda bu, İslam'ın ortaya çıkmasından çok önce başlayan düşünce hareketlerinin bir devamıydı. Ancak bu, İslam'ın sözkonusu düşünce hareketlerine yeni bir yön kazandırmadığı anlamına gelmez.

Bilginlerin ve düşünürlerin üzerinde çalışabildikleri malzemeler tür olarak birden fazlaydı. Hepsinden önce Kur'an vardı. Nihai biçimini ne zaman almış olursa olsun Kur'an'ın özünün Hazreti Muhammed zamanından beri var olduğu hakkında hiçbir kuşkuya yer olmadığı görülür: her şeye gücü yeten Allah; onun sözcüsü olarak insanlığa hitap eden peygamberler; Allah'ın insanlardan beklediği iman, minnet ve ibadet; Allah'ın merhametinin yanı sıra adaletini de göstereceği kıyamet günü. İkinci olarak, cemaatin Peygamber'den sonra nasıl davranacağı hakkında, daha sonraki kuşakların oluşturduğu, özünde bizzat Peygamber'in isteklerine dair bir tür kolektif belleğin yer aldığı bir gelenek vardı. Aynı zamanda, cemaatin, onun önderleri olan halifelerin, onların siyasetlerinin ve çatışmalarının; özellikle Osman'ın saltanat sürdüğü dönemin ve bu dönemi sona erdiren muhalefet hareketlerinin anlaşmazlık ve çatışmalarının, Ali'nin ve Muhammed'in taraftarları arasında ortaya çıkan ilk hizipleşmelerin anısı vardı.

Sadece din değiştiren okuryazarların değil, bizzat İslam'ın yapısı da -sözlerin, böylece fikirlerin ve bilginin vahyedilmesi- Allah'ın İradesi'ne uymak isteyenlerin bilgiye ulaşmaya ve onun üzerine düşünmelerini zorunlu kıldı. Dinsel bilginin, *ilim*'in araştırılması İslam tarihinin erken dönemlerinde başladı, zamanla, bilgili ve konuyu izleyen bir Müslüman bilginler (*âlim*; çoğulu: *ulemâ*) kurumu gelişti.

İslam'ın eklemlendiği düşünce ve araştırma çizgileri sayısız, ancak birbiriyle bariz biçimde bağlantılıydı. İlk ve en acil olarak ortaya çıkan sorun otorite sorunu oldu. Muhammed Kur'an'da yer alan veya ima edilen normlara uygun yaşayan bir cemaatin oluşturulmasını öğütlemişti. Bu cemaatte otorite kimde olmalıydı ve ne tür bir otoriteye sahip olmalıydı? Bu, ilk yarım yüzyıl içinde yaşanan anlaşmazlıkların ve çatışmaların ortaya koyduğu ve bu sorunların yansıttığı ışıkta yanıtlanan bir soruydu. Muhammed'in halefliği, halifelik, ya da *imamlık* denen işlev, bütün Müs-

lümanlara mı, yoksa sadece Sahabe'ye ya da sadece onun ailesine mi açık olmalıydı? Halife nasıl seçilmeliydi? Halifenin meşru eyleminin sınırları neydi? Adaletsiz davranması halinde, ona itaat etmemek ya da onu görevinden uzaklaştırmak gerekir miydi?

Bu tür sorunlara yönelik farklı tutumlar zamanla berraklaştı. Belirli bir noktada kendilerine Sünni denilenlerin tutumuna göre, önemli olan, bütün Müslümanların barış ve birlik içinde birarada yaşamalarıydı ve bu, Müslümanların tarihte olup bitenleri olduğu gibi kabul etmeleri anlamına geliyordu. İlk dört halifeyi meşru, erdemli veya doğru rehberler olarak (*Raşidin*) kabul ettiler. Daha sonraki halifeler her zaman adaletli davranmış olmayabilirlerdi, ancak bunlar da Allah'ın temel emirlerine karşı çıkmadıkları sürece meşru kabul edilmeliydiler. Emevi halifelerinin sadece cemaatin önderleri olarak Peygamber'in halefleri değil, aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki vekilleri, ilâhi yasanın nihai yorumcuları olma iddiasını öne sürdüklerine dair bulgular vardır.[1] Ne var ki gelişmiş haliyle Sünnilik, halifeyi, bir peygamber ya da itikadın yanılmaz yorumcusu olarak değil, görevi barışı ve cemaat içinde adaleti sağlamak olan bir önder olarak gördü. Bu yüzden halifenin yeterince erdemli olması ve din hukukunu bilmesi gerekliydi. Halifenin Muhammed'in mensup olduğu Kureyş aşiretinden gelmesi gerektiği de geniş çapta kabul edildi.

Halifelerin meşru yetkisine meydan okuyan hareketler zamanla kendi meşru yetki teorilerini geliştirdiler. İbadiler, her zaman bir *imam*'ın varlığının gerekmediğini, öte yandan her Müslüman'ın kökenine ya da ailesine bakılmaksızın *imam* olabileceğini savundular. *İmam*, cemaat tarafından seçilmeliydi; Kur'an ve Hadis'ten kaynaklanan yasalara tam olarak uygun davranmalı ve haksızlık yaptığında görevinden alınmalıydı. Şii hareketleri ilk üç halifenin iddialarını kabul etmediler, ancak Ali İbn Ebu Talib'in meşru olduğuna ve *imam* olarak Peygamber'in halefliğine tayin edildiğine inandılar. Ne var ki, Ali'den sonra izlenen haleflik çizgisi ve *imamlar*'ın yetkisi hakkında kendi aralarında da ayrılıklar vardı. Sünnilerinkine en yakın görüşleri olanlar Zeydilerdi. Bunlar Ali'nin Fatma'dan gelen soyuna mensup herhangi bir kişinin, gerekli bilgiye sahip ve dindar olması ve haksızlığa karşı çıkma gü-

1 P. Crone ve M. Hinds, *God's Caliph* (Cambridge, 1986).

cünü göstermesi şartıyla, *imam* olabileceğini savundular. Böylece sürekli yenilenen bir *imamlar* çizgisi oluşabildi. Bunlar *imamlar*'ın yanılmaz ya da insanları aşan bir yetkiye sahip olduklarına inanmıyorlardı.

Ne var ki, öteki önemli iki Şii hareketi daha da ileri gitti. Her ikisi de *imamet*'in zamanın *imam*'ı tarafından tayin edilmesi gerektiğini öne sürdüler. Bu şekilde tayin edilen *imam* Allah'ın Peygamber aracılığıyla gönderdiği vahyin yegâne ve yanılmaz yorumcusu idi. En çok taraftar kazanan hareket, halefliğin onikinci *imam*'a kadar Ali'nin torunları arasında devrettiğini ve bu sürecin dokuzuncu yüzyılda kesintiye uğradığını iddia etti ("Onikiler" ya da *İsnâ aşeriye*) ismi buradan gelir). Dünya *imam*sız varolamayacağı için, onikinci *imam*'ın ölmediğine ve kayıp olarak (*gaybubet*) yaşamakta olduğuna inanıldı. Bu *imam* önceleri aracı kullanarak Müslüman halkla iletişim kurmuş, daha sonra, ardında adalet getirmek üzere yeniden görüneceği beklentisini bırakarak, canlılar dünyasının dışına çıkmıştı. İsmaililer bu *imam*'ın doğrunun yanılmaz yorumcusu olduğunu kabul ettiler, ancak gözle görülebilen *imamlar* silsilesinin yedinci *imam* Muhammed İbn İsmail ile birlikte sona erdiğini öne sürdüler. (Ne var ki, bunların bazıları, Fatimi halifeleri *imamlık* iddiasını öne sürdüklerinde, inançlarını değiştirdiler.)

Halifelik ya da *imamlık* hakkındaki bu farklı görüşler, hükümetin yapısı ve toplumdaki yeriyle ilgili değişik sonuçlara yol açacaktı. Gerek İbadiler gerekse Zeydiler adil olmayan hükümetlerin yönetimini reddederek evrensel İslam toplumundan çekilmiş cemaatlerdi; yasaları kendilerine göre yorumlamaya çalıştılar ve *imam*'a ya da bir başka yöneticiye onu adaletsiz davranmaya yöneltebilecek gücü vermek istemediler. Öte yandan Sünniler, "Onikici" Şiiler ve İsmaililer, kendi tarzlarında, hem yasaları üstün tutabilecek hem de toplumun düzenini muhafaza edebilecek bir otorite istiyorlardı. Birinci yüzyıl bittiğinde, yasaları savunanlar (Sünniler için *ulemâ* ve Şiiler için gizli *imam*) ile dünyevi düzeni sağlayacak iktidara sahip kılıç ehli arasındaki *de facto* bölünme bu durumun sonucu olarak ortaya çıktı.

İnsanın yetkisi sorunu bir anlamda Kur'an'dan kaynaklanan daha temel soruların bir yansımasıydı. Bu sorular, Allah'ın niteliği, O'nun beşerle ilişkileri, O'nun tekliği ve adaletiyle ilgili sorulardı.

Kur'an'ın Allahı insandan üstündür ve tektir, ancak Kur'an O'na çeşitli özellikler atfeder: irade, bilgi, işitme, görme ve konuşma yetenekleri; ve Kur'an bir anlamda O'nun Kelâmı'dır. Bu özelliklere sahip olmak Allah'ın birliğiyle nasıl bağdaştırılabilir? Özellikle Allah ile insan arasındaki sonsuz mesafenin hüküm sürdüğü şartlarda, aynı zamanda insana özgü olan bu özellikler nasıl betimlenebilir? Kur'an'ın Allah'la ilişkisi nedir? Allah'a kendi yarattıklarınınkine benzer bir konuşma özelliği atfetmeksizin Allah'ın konuşmasından söz edilebilir mi? Bunlar kendisini insanlara bir biçim içinde sunan üstün bir Allah'ın varlığına inanan her dinde görülen türde sorulardır. Hıristiyanlara göre vahiy bir kişiden kaynaklanır ve erken yüzyıllardaki temel teolojik soru bu Kişi'nin Allah'la olan ilişkisi hakkındadır; Müslümanlar için vahiy bir kitaptır ve bu nedenle Kitap'ın statüsü temel sorunu oluşturur.

Allah'ın niteliği sorunu mantıksal olarak O'nun insanlarla olan ilişkisi sorununa götürür. Kur'an okumak ya da dinlemek kişide iki izlenim bırakır: Allah her şeye gücü yeten ve her şeyi bilendir; ancak insan kendi eylemlerinden sorumludur ve bu eylemler nedeniyle Allah tarafından yargılanır. Bu iki ifade birbiriyle nasıl bağdaştırılabiliyordu? Burada da monoteist inancın bünyesinde varolan bir soruyla karşılaşılır: Allah'ın her şeye gücü yetiyorsa, kötülüğe nasıl izin verebilir ve insanları kötülük yaptıkları için nasıl adil bir şekilde mahkûm edebilir? Daha açık belirtmek gerekirse: insan kendi eylemlerinde özgür müdür, yoksa yaptıkları Allah'tan mı kaynaklanır? Eğer özgür değilse, Allah'ın onu yargılamaya hakkı olabilir mi? Eğer özgürse ve bu nedenle Allah tarafından yargılanabiliyorsa, anlayabildiği bir adalet ilkesiyle mi yargılanacaktır? Bu durumda, Allah'ın eylemlerini belirleyen bir adalet ilkesi yok mudur; varsa, Allah'ın her şeye gücünün yettiği söylenebilir mi? Müslümanlar nasıl yargılanacaklardır: yalnızca inançlarına göre mi, yoksa inançlarıyla birlikte inanç hakkında söyledikleriyle mi, yoksa yaptıkları iyi işlerle mi?

Bu sorular Kur'an'da üstü kapalı biçimde yer alır ve onu dik-

katle okuyan kişi bu sorularla karşılaşır. Bu sorular üzerine sistematik düşünce sadece metin üzerinde durmayı değil, bunu bir yöntemle yapmayı gerektirir: bilgiye, belirli kurallara göre işleyen insan aklıyla ulaşılabileceği inancı. Doğrudan akla başvurmaya duyulan bu inanç Hicaz dahil İslam'ın yayıldığı bölgelerdeki entelektüel hayatı oluşturmuştu. Kur'an'da da diyalektik akıl yürütmenin izleri vardır. Bu durumda, günümüze kadar gelen ilk dönem belgelerinin, birinci İslam yüzyılının sonunda ya da İ.S. yedinci yüzyılda Hicaz, Suriye ve İran'da Kur'an üzerinde yorumlar içermesi şaşırtıcı değildir. Düşünce okulları denebilecek ilk gruplar bu sırada ortaya çıktı: insanın özgür iradeye sahip olduğunu ve kendi eylemini yarattığını tartışanlar ile insanın özgür iradeye sahip olmadığını ve Allah'ın da insanlarla paylaştığı hiç bir özelliğe sahip olmadığını ve bu özelliklerle tanımlanamayacağını savunanlar.

İkinci İslam yüzyılının ortalarında (İ.S. sekizinci yüzyıl) bütün bu sorular dizisi hakkında açık ve tutarlı fikirleri olan bazı düşünürler tam anlamıyla bir okul oluşturdular. Ancak onlara okul denmesi, kuşkusuz, hepsinin tam aynı görüşlere sahip oldukları ya da görüşlerinin bir kuşaktan diğerine gelişmediği anlamına gelmez. Bunlar Mu'tezile (ya da "kendilerini ayrı tutanlar") Okulu idi. Bunlar doğruya Kur'an'da yazılanlar üzerine akıl yürüterek ulaşılabileceğine ve ortaya konulan sorulara bu yolla yanıt bulduklarına inandılar. Allah Bir'dir. Allah kendi özüne ait olan hiç bir özelliğe sahip değildir. Özellikle insani özelliklere sahip değildir. Kur'an, Allah tarafından dile getirilmiş olamazdı; bir başka tarzda yaratılmış olmalıydı. Allah adildir ve böylece bir adalet ilkesiyle sınırlıdır; bu durumda insan özgür olmalıdır, zira yapmakta özgür olmadığı eylemlerden ötürü insanları yargılamak adil olmaz. Eğer insan özgürce davranıyor ve yargıya maruz kalıyorsa, buradan iyi işler yapmaksızın iman etmenin yeterli olmadığı çıkar; ağır kusurlar işleyen bir Müslüman'ın ne imansız olduğu ne de gerçek bir mümin olduğu söylenebilir, ikisi arasında bir konuma sahiptir.

Ancak o sırada bu sorulara başka bir bakış tarzı ortaya çıkıyordu. Bu bakış, doğruya akıl yoluyla ulaşma imkânı konusunda daha ihtiyatlı ve daha kuşkucu, akılcı argümanı ve tartışmayı fazla ileri götürmenin cemaat için taşıdığı tehlikenin daha çok bilin-

cindeydi. Bu şekilde düşünenler Allah'a iman eden insanların birliğini muhafaza etmenin önemini, doktrin meselelerinde anlaşmaya varmanın üzerinde tutuyorlardı. Onlara göre, Kur'an'daki Kelâm sadece imanın ve cemaat barışının üzerine yerleştirilebileceği yegâne sağlam temel idi; ve Kur'an, gerekli olduğu ölçüde, Peygamber ve Sahabe'nin daha sonraki kuşaklara iletilen adet olmuş davranışlarının, *sünnet*'in ışığında, yorumlanabilmeliydi. Muhtemelen erken dönemlerden beri varolmuş bir ruh haliydi bu; ancak, niteliği gereği, spekülatif okullardan ziyade bir doktrinler kurumu içinde kristalize olma eğilimindeydi. Bu ruh halinin oluşumunda en büyük sorumluluğu taşıyan kişi, kendisi de zulme uğrayan Ahmed İbn Hanbel (780-855) idi. Kur'an'a ve Peygamber'in *sünnet*'ine bağlı olmak yeterlidir ve bunlar bize Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ve O'nun adaletinin insanların adaletine benzemediğini gösterir. Eğer Kur'an Allah'a özellikler atfediyorsa, bunlar, insani özelliklerle benzeştirilmeden, bunların Allah'ta nasıl bulunduğunu sorgulamaksızın, ilahi özellikler olarak kabul edilmelidir. Kur'an da bu özellikler arasında yer alır. Kur'an, O'nun konuşmasıdır; çünkü Kur'an'ın kendisinde böyle denilmektedir; ve Kur'an yaratılmamıştır, çünkü "Allah'ın hiçbir şeyi yaratılamaz ve Kur'an Allah'ındır." İnsan imanın yanı sıra davranışlarıyla da Allah'ın İradesi'ne uymalıdır. Gizemli biçimde yargılayan bir Allah'a dair bu anlayış kaba bir anlayış olarak görülebilir, ancak burada üstü kapalı olarak dünyayı nihai düzeyde ilahi bir gücün yönettiğine dair bir tür teminat vardır. İnsanların bu yönetime katkısı yok gibidir ve tarihte olanlar Allah İradesi'nin parçasıdır. Sünnilik bu fikirler bütünüyle eklemlenir.

Akılcılarla İbn Hanbel'i izleyenler arasındaki anlaşmazlık uzun bir süre devam etti ve argümanın çizgileri değişti. Mu'tezile düşünürleri daha sonra Grek düşüncesinden derin bir biçimde etkilendiler; oluşum halindeki Sünni cemaati içinde zamanla önemlerini kaybettiler, ancak onbirinci yüzyıldan itibaren gelişen Şii okullarında güçlü bir biçimde etkili olmaya devam ettiler. "Gelenekçi" tutumu geniş anlamda destekleyen bir düşünür, el-Eş'ari (ö. 935) bu tutumu savunmak için akılcı söylem yöntemini (*kelâm*) kullandı. El-Eş'ari Kur'an'ın kelimesi kelimesine yorumlanabileceğini öne sürdü, ancak Kur'an'ın en azından bir noktaya kadar akıl yoluyla doğrulanabileceğini, bu noktanın ötesinde, oldu-

ğu gibi kabul edilmesi gerektiğini savundu. Allah Bir idi; O'nun özellikleri O'nun özünün parçasıydı; bu özellikler Allah'ın kendisi değildi, ancak Allah'tan başka bir şey de değildi. Bu özellikler arasında, işitme, görme ve konuşma yer alıyordu, ancak bunlar insanların işitmesi, görmesi ve konuşması gibi değildi; "nasıl olduklarına bakılmaksızın" (*bilâ keyf*) kabul edilmeliydiler. Evrende olup biten her şeyin doğrudan sebebi Allah'tır ve Allah kendisi dışında herhangi bir şeyle sınırlanmaz. Eylem anında Allah insanlara eylem gücü verir. Dünyada hem iyi olanı hem kötü olanı kararlaştırır ve yaratır. Allah'tan gelen Kelâm'a insanın vereceği karşılık imandır. Gayret sarfetmeden iman ederse gene bir mümindir ve son gün geldiğinde Peygamber ona tavassut edecektir.

Eş'ari'nin düşüncesinde din konusunda kavga etmemenin, ve aynı zamanda *imam* ya da halife yönetimini kabul etmenin, bu yönetime karşı kılıçla isyan etmemenin önemi vurgulanır. Ne var ki, süreklilik kazanan görüş farklılıkları da vardı. Bu farklılıklar, Kur'an'ın kelimesi kelimesine yorumlanmasına karşı mecaziliğin meşruluğu; Kur'an'ın "yaratılmamış" olduğu düşüncesinin tam olarak ne anlama geldiği -bununla metnin kendisi mi yoksa onun insanlara iletilmesi mi kast edilmektedir?- ve imanın yanı sıra gayretin gerekliliği, hakkındadır. Ne var ki, bu tür farklılıklar Sünni cemaati içinde genellikle çatışmaya yol açmadı.

### *Şeriat*

Yarattığı sonuçlar bir yana, Kur'an kendi içinde bir doktrinler sistemini kapsamaz, ancak insanlara Allah'ın yapmalarını istediği şeyi söyler. Bu her şeyden önce O'nun İradesi'nin açığa vurulmasıdır: insanların Allah için yapmak zorunda oldukları şey ve kıyamet günü geldiğinde nasıl yargılanacakları. Kur'an'da, örneğin evlilik ya da bir Müslümana ait mülkün ölümünden sonra nasıl bölüneceği gibi özgül bazı emirler de yer alır. Ancak bunlar sınırlıdır ve Allah'ın İradesi genellikle genel ilkeler biçiminde ifade edilir. Emirler ve ilkeler hem insanların Allah'a ibadet etme yolları hem de birbirlerine karşı davranışlarıyla ilgilidir, ancak bu bir ölçüde yapay bir ayrımdır, çünkü ibadet eylemlerinin toplumsal bir yönü olduğu gibi, adalet ve hayır eylemleri de bir bakıma Allah'a yöneliktir.

Kur'an üzerine düşünceler ve cemaatin ilk dönem uygulamaları kısa süre içinde Müslümanların bazı temel yükümlülükler, "İslam'ın şartları" üzerine genel bir anlaşmaya varmalarına yol açtı. Bunlar, "Allah'tan başka Allah yoktur ve Muhammed O'nun Peygamberidir," sözlerinin yüksek sesle söylenmesini kapsıyordu. İkincisi, bazı bedensel hareketlerle bazı sözlerin belirli sayıda tekrarlanmasından oluşan, ritüel ibadet (namaz-çn.) idi ve günde beş kez yapılması gerekiyordu. Öteki "şartlar", kişinin gelirinin belirli bir bölümünü hayır işleri ya da kamu yararı için vermesi (zekât - ç.n.); yılın bir ayında, bir bayramla sona eren Ramazan ayı boyunca güneşin doğuşundan batışına kadar oruç tutmak; ve yılın belirli bir zamanında pek çok ritüel eylemi içerecek biçimde ve gene bütün topluluğun kutladığı bir bayramla sona eren hac için Mekke'ye gitmekti. Allah uğruna genel bir mücadele (*cihâd*) içinde yer almak bu özgül eylemlere ekleniyordu. Bu mücadele geniş bir anlam taşıyabildiği gibi özel bir anlama da gelebiliyordu: İslam'ın sınırlarını genişletmek için savaşmak.

Ne var ki, başından itibaren başlıca ibadet eylemleri üzerine bir anlaşmaya varmanın ötesinde bazı şeyler gerekli oldu. Bir yanda, Kur'an'ı ciddiye alan ve onun hayatın tamamını kapsaması gereken emirleri içerdiğine, çünkü bütün insani eylemlerin Allah'ın gözünde önemli olduğuna ve bunların Kıyamet Günü geldiğinde dikkate alınacağına inananlar vardı. Öte yanda, bir dizi sorunda karar almak zorunda olan, hem kendi kanaatleri hem de egemenliklerini meşrulaştıran koşullar tarafından Kur'an'da ifade ya da ima edilen şeylerle çelişmeyecek kararlar almaya yöneltilen hükümdarlar ve onların yardımcıları vardı.

Bu durumda ilk halifeler ve Emeviler döneminde iki süreç yaşandı. Hükümdar, onun valileri ve özel yardımcıları, *kadılar*, çeşitli bölgelerin adetlerini ve yasalarını dikkate alarak adalet dağıtıp anlaşmazlıkları çözümlediler. Aynı zamanda ciddi ve düşünceli Müslümanlar bütün insani eylemleri dini kurallara göre yargı kapsamına almaya ve ideal bir insani yönetim sistemi oluşturmaya çalıştılar. Bunu yaparlarken Kur'an'da yer alan sözleri dikkate almak, yorumlamak ve aynı zamanda cemaatin belleğine aktarmak zorunda kaldılar: Peygamber böyle bir durumda nasıl davranırdı (onun, giderek "gelenekler" ya da *hadisler* olarak kaydedilen alışılmış davranışları ya da *sünnet*); ilk halifeler nasıl karar

alırlardı; topluluğun birikmiş bilgeliğine göre doğru hareket tarzı neydi (*cemaatin sünnet*'i)?

Bu iki süreç bütünüyle birbirinden ayrı değildi. Halife, vali ya da *kadı*, gelişen fikirlerin ve İslam'ın gereklerinin ışığında hiç kuşkusuz mevcut adetleri değiştirebilirdi; bilginler cemaat adetlerinden gelen bir şeyi kendi ideal sistemlerine katabilirlerdi. Ne var ki, ilk dönemlerde bu iki süreç geniş çapta ayrı tutuldu. Ayrıca, her süreçte, farklı eğilimler ortaya çıktı. İmparatorluğun kuruluş ve yönetim koşullarını oluşturan çeşitli bölgelerin adetleri ve kuralları büyük çapta birbirinden farklı olmuş olmalı. Bilginler çeşitli kentlere, Mekke ve Medine'ye, Kûfe ve Basra'ya ve Suriye kentlerine dağılmışlardı. Her birinin, aktarılan anıların yanı sıra bölgenin ihtiyaçlarını ve uygulamalarını yansıtan ve yerel bir mutabakat (*icmâ*) içinde billurlaşmış, kendi düşünce tarzları vardı.

İkinci İslam yüzyılının (İ. S. sekizinci yüzyıl) ortalarında Abbasilerin gelişiyle birlikte durum değişti. Bürokratik biçimde yönetilen merkezi bir devletin kurulması, anlaşmazlıkların çözülme ve toplumun düzenlenme tarzları üzerinde anlaşmaya varılmasını zorunlu kıldı. Abbasilerin egemenliklerine dinsel bir haklılık kazandırma iddiaları, üzerinde anlaşmaya varılacak şey ne olursa olsun, İslam öğretilerinin temel alınmasını önemli hale getirdi. Böylece iki süreç birbirine biraz daha yaklaştı. *Kadı* en azından teorik olarak yürütme gücünden bağımsız ve dinin ışığında karar veren bir yargıç haline geldi. Bu durumda İslam'ın pratik sonuçları hakkında genel bir anlaşmaya varma ihtiyacı arttı. Kur'an, Peygamber'in *hadisler*'de ifade edilen uygulamaları ya da *sünnet*'i, bilgin gruplarının fikirleri, yerel cemaatlerin geliştirdiği uygulama ya da cemaat *sünnet*'i bütün bunlar önemliydi, ancak o zamana kadar bunların arasındaki ilişkiler hakkında bir anlaşmaya varılmamıştı. Bilginler çeşitli görüşlere sahiptiler: Ebu Hanife (y.699-767) bireysel akılyürütmeyle ulaşılan fikirleri daha fazla vurguluyordu ; Malik (y.715-95) cemaat çıkarlarının ışığında akılyürütmenin geçerliliğini kabul etmekle birlikte, Medine pratiğine daha fazla önem veriyordu.

El-Şafii (767-820) hukuksal kararlarla ilgili farklı temeller arasındaki ilişkileri tanımlama yönünde kesin bir adım attı. Kur'an'ın tam olarak Allah Kelâmı olduğunu savunuyordu. Kur'an, hem genel ilkeler biçiminde hem de bazı meselelerle (na-

maz, zekât, bayram, hac, zina etmenin, şarap içmenin ve domuz eti yemenin yasaklanması) ilgili özgül emirler biçiminde Allah'ın İradesi'ni ifade ediyordu. Ne var ki, hadisler'de kaydedildiği biçimiyle Peygamber'in uygulamaları ya da sünneti de aynı derecede önemliydi; bunun ağırlığı, cemaatin uygulamalarının oluşturduğu birikimden daha fazlaydı. Peygamber'in *sünneti* Allah İradesi'nin açık bir ifadesiydi ve bu Kur'an ayetleriyle doğrulanıyordu: "Ey iman edenler, Allah'a ve Resulüne itaat edin."[2] Peygamber'in yaptıkları ve söyledikleri Kur'an'ın genel kurallarından kaynaklanıyor ve aynı zamanda Kur'an'ın sessiz kaldığı meselelerde rehberlik sağlıyordu. Şafii'ye göre Kur'an ve Sünnet eşit derecede yanılmazdı. *Sünnet* Kur'an'ı geçersiz kılamadığı gibi, Kur'an da *sünnet*'i geçersiz kılamazdı. Bunlar birbiriyle çelişmezlerdi; çelişkili görünenler bağdaştırılabilirdi veya Kur'an'ın daha sonraki bir ayeti veya Peygamber'in sonraki sözü bir öncekinin geçersizleşmesi olarak görülebilirdi.[3]

Kur'an ya da *sünnet*'te ifade edilen Allah İradesi ne kadar açık olursa olsun, yorumla ya da ilkelerin yeni durumlara uygulanmasıyla ilgili sorunlar var olmaya devam edecekti. Şafii'nin eklemlediği düşünce tarzına göre, sıradan Müslümanların hatadan kaçınmak için uygulayacakları yegâne yöntem bu işi din öğrenimi görmüş, aklını Kur'an ve Hadis'te yer alanları açıklayacak şekilde kullanmayı ve bunu katı sınırlar içinde yapmayı bilen kişilere bırakmaktı. Yeni bir durumla karşılaşıldığında, akıl yürütecek şekilde eğitilmiş kişilerin analoji (*kıyas*) yapmaları gerekiyordu: yaşanmakta olan durumda, geçmişte yaşanan bir durumdakine benzeyen bir unsuru, uygun bir tarzda bulmaya çalışmalıydılar. Bu disiplinli akılyürütmeye *ictihâd* denildi ve bir hadis'te bunun gerekçesi bulundu: "Alimler peygamberlerin varisleridir." Bu akılyürütme sonunda genel bir anlaşmaya varıldığında, bu mutabakat (*icmâ*) kesin durum ve tartışılmaz doğru olarak kabul edilecekti.

Bu yorumlama ilkelerine Şafii tarafından bir tür ek yapılacak ve genel kabul görecekti: Kur'an'ı ve *sünnet*'i yorumlayanlar Arap

---

2 Kuran 8:20.

3 Muhammed ibn Idris el-Şafii, *el-Risâle*, ed. A. M. Şakir (Kahire, 1940); İng. çev., M. Khadduri, *Islamic Jurisprudence: Shafi'i Risala* (Baltimore, 1961).

dilini yeterince bilmeden bu işi yapamazlardı. Şafii, Kur'an'dan, bu kitabın Arap diliyle gönderilmiş olduğunu ifade eden bölümleri aktarır: "Gerçekten o, alemlerin Rabbinin (bir) indirmesidir... açıkça Arapça olan bir dille,".[4] Şafii'ye göre her Müslüman, en azından tanıklık (*şahâdet*) edecek, Kur'an okuyacak ve Allah'ın adını anacak kadar (*Allâhu ekber*: Allah uludur) Arapça öğrenmeliydi; bir din bilgininin ise daha fazlasını bilmesi gerekiyordu.

Bu ilkeler bir kez belirlenip genel kabul gördüğünde, bütün yasaları ve kuralları bunlarla ilişkilendirmeye çalışmak mümkün oldu. Bu düşünce sürecine *fıkıh*, sürecin ürününe de nihai olarak *şeriat* denildi. Zamanla örnek aldıkları yazarların isimleriyle anılan bir çok hukuk "okulu" (*mekteb*) gelişti: Ebu Hanife'den Hanefiler, Malik'ten Malikiler, el-Şafii'den Şafiiler, Hanbel'den Hanbeliler ve varlığını sürdüremeyen diğerleri. Bunlar bazı hukuk meselelerinde ve aynı zamanda hukuksal akılyürütme ilkelerinde (*usûl-i fıkıh*), özellikle de hadis ve meşruluğun yeri, *ictihâd*'ın sınırları ve yöntemleri konusunda birbirinden ayrıldılar.

Dört okul Sünni cemaati içinde yer alır. Öteki Müslüman gruplar kendi hukuk ve toplumsal ahlak sistemlerine sahiptir. İbadilerin ve Zeydilerin okulları Sünni okullarından pek ayrılmadı, ancak "Onikici" Şiiler arasında hukukun temelleri farklı biçimlerde tanımlandı; cemaatin mutabakatı ancak *imam*'ın da bu mutabakat içinde yer alması halinde geçerliydi. Şii hukukunda başka bazı ayırt edici noktalar da vardı.

*Şeriat*'ın kısmen teorik niteliğine rağmen veya belki de bu nedenle, onu öğreten, yorumlayan ve yöneten kişiler, *ulemâ*, Müslüman devletlerde ve toplumlarda önemli yer tutacaktı. İnceden inceye düşünülmüş bir toplumsal davranış normunun bekçileri olarak bunlar hükümdarın eylemlerini bir noktaya kadar sınırlayabildiler ya da onlara tavsiyelerde bulundular; aynı zamanda cemaatin, en azından kentlerdeki bölümünün sözcüsü olarak davranabildiler. Ne var ki, bir bütün olarak *ulemâ*, cemaate ilahi rehberlik duygusunu koruyarak, zamanla hükümdarların çıkarlarına ve halkın duygusal isteklerine direnerek kendisini hem hükümetten hem de toplumdan ayrı tutmaya çalıştı.

---

4 Kuran 26: 192-5, 13:37.

İlk üç yüzyılın siyasal ve teolojik anlaşmazlıkları Hadis'in kullanılmasını sağladı ve geliştiği kadarıyla hukuk sistemi yönüyle de Hadis, hukukun temellerinden biri olarak önem kazandı. Ne var ki teolojinin ve yasaların Hadis'le ilişkisi daha da karmaşıktı. Sadece Hadis'i kullanmakla kalmadılar, büyük çapta, günümüze kadar gelen bir gelenekler kurumu da yarattılar. Bu süreç bir başka dinsel bilimin, Hadis-eleştirisinin oluşumuna yol açtı. Bu bilim, otantik olduğu kabul edilen geleneklerin, daha kuşkulu ya da açıkça sahte olanlardan ayıracak ölçütlerin geliştirilmesi ve kullanılmasıyla ilgiliydi.

Başından itibaren Muhammed'in çevresinde toplanan cemaat, iki farklı anlamda, bir geleneksel davranış sistemine, bir *sünnet*'e sahipti. Cemaat kendine özgü doğru davranış kalıplarını, bir tür konsensus geliştirerek ve bunu teminat altına alarak, zamanla oluşturdu. Bu aynı zamanda Peygamber'in *sünnet*'ini, onun yaptığı ve söylediği şeylerin anısını korumaya çalışan kişileri de kapsıyordu. Peygamber'in Yoldaşları O'nu hatırlıyor ve bildiklerini bir sonraki kuşağa aktarıyorlardı. Peygamber'in davranışlarının ve sözlerinin kaydı, *hadisler*, sadece sözel olarak değil, erken zamanlardan itibaren yazılı olarak da iletildi. Bazı inanmış Müslümanlar yazılı hale getirilmiş *hadisler*'e, bunların ancak Kitap'tan çıkarılabilecekleri düşüncesiyle pek inanmasalar da, diğerleri bu uygulamayı teşvik ettiler. Emevi döneminin sonunda, daha sonra Peygamber'in biyografilerinde anonimleştirilecek olan *hadisler*'in çoğu yazılı hale getirilmişti.

Ne var ki süreç burada sona ermedi. Gerek cemaatin gerekse Peygamber'in *sünnet*'inin kaydı çeşitli yerlere ve zamana göre değişikliğe uğradı. Amlar giderek silikleşti, öyküler anlatıldıkça değişti. Kaydedilenlerin hepsi gerçek değildi. Önceleri cemaatin *sünnet*'i daha önemli oldu, ancak zamanla hukukçular ve bazı teologlar Peygamber'in *sünnet*'ini daha fazla vurgulamaya başladılar. Hukuk uzmanları toplumsal adetlerle yönetim kuralları arasında bağlantı kurmak istediler ve bunu yaparken üzerinde durdukları izler onları Peygamber'e kadar götürdü. Otoritenin nereden kaynaklanması gerektiğine ya da Allah'ın ve Kur'an'ın niteliğine dair büyük anlaşmazlıklara taraf olan kişiler kendi görüşlerine hayatın

içinde ve Muhammed'in sözlerinde destek bulmaya çalıştılar. Böylece, ikinci ve üçüncü İslam yüzyıllarında (yaklaşık olarak İ. S. sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllar) Peygamber'e atfedilen sözlerde bir artış oldu. Bir noktaya kadar bu, genellikle yine bir *hadis*'le doğrulanan bir edebi araç olarak kabul edildi: "Hayırlı sözler benim tarafımdan söylenmiştir." Ne var ki ilk zamanlardan itibaren bunun tehlikeli olduğu anlaşıldı ve gerçeği sahteden ayırmak amacıyla bir eleştiri hareketi başladı. Muhtemelen birinci İslam yüzyılının sonunda, uzak ve geniş alanlarda seyahat eden uzmanların tanık arama çabaları gelişti. Bu uzmanlar bir usta ya da bir öğretmenden bir gelenek edinmişlerdi ve bu geleneği Peygamber'e ya da Sahabe'den birine tanık olan kişilerden oluşan bir zincir boyunca geçmişe doğru izlemeye çalışıyorlardı. Bu yapılırken, yerel gelenekler birleştirildi.

Kısmen toplama kısmen de uydurmayla oluşan bu süreçle *hadisler* kalıcı hale geldiler. Bunların her biri iki bölümden oluşuyordu: Peygamber'in söylediği ya da yaptığı bir şeyi olduğu gibi alan ve bazı durumlarda Peygamber'in Allah'tan geldiğini iddia ettiği sözleri içeren bir metin ve Sahabe'den birine kadar uzanan ve bunları görmüş ya da işitmiş bir tanıklar zincirine dair kayıt. Bu unsurların her ikisinden de kuşku duyulabilirdi. Metin uydurulmuş ya da yanlış hatırlanmış olabilirdi, aynısı zincir için de geçerli olabilirdi; ve öyle görünüyor ki, en azından pek çok durumda, zincirin Peygamber'e kadar uzatılması, aynı zamanda, hukukçular ya da polemikçiler tarafından bir araç olarak kullanıldı. Böylece bir *hadis* eleştirisi bilimine ihtiyaç duyuldu. Bu sayede belirgin ilkelere uygun biçimde gerçeği sahteden ayırmak mümkün olabildi.

*Hadisler*'i eleştirel incelemeye tabi tutma görevini üstlenen bilginlerin dikkati esas olarak kaydedilen tanıklar zincirine (*isnâd*) yöneldi. Farklı kuşaklara mensup tanıkların doğum ve ölüm tarihleri ile kaldıkları yerlerin karşılaşmalarını mümkün kılacak şekilde olup olmadığı ve bu kişilerin güvenilirliği incelendi. Usûlünce sürdürülen bu faaliyet, metnin otantik ya da makul olup olmadığına dair bir sezgiyi de kapsıyordu; tecrübeli bir gelenekçi bu türden bir ayırt etme duygusu geliştirebiliyordu.

Bu ölçütleri kullanan *hadis* bilginleri, bunları güvenilirlik derecelerine göre sınıflandırabildiler. El-Buhari (810-70) ile Müslim'e

(y.817-75) ait olan iki büyük derleme, bu kişilerin doğruluğundan emin oldukları metinlerin dışında kalan bütün metinleri dışladı. Yetkin oldukları düşünülen öteki derlemelerde bu kadar titiz davranılmadı. Şiilerin kendi *imamlar*'ının *hadisler*'inden oluşan derlemeleri vardı.

Batılı bilginlerin çoğu ve bazı modern Müslümanlar, Buhari ya da Müslim'den daha kuşkucu çıktılar ve *hadisler*'in çoğunu otorite ve doktrin polemiklerinin veya hukuktaki gelişmelerin ürünleri olarak gördüler. Ancak bunu söylemek, *hadisler*'in Müslüman cemaatinin tarihinde oynadıkları çok önemli rolden kuşkulanmak anlamına gelmez. Bunların kullanılma tarzları kökenleriyle ilgili sorundan daha önemliydi. Siyasal gerilim anlarında, düşman kapılara dayandığında hükümdar, Allah'ın kavmi için yaptıklarının bir tür teminatı olarak *ulemâ*'nın büyük camide Buhari'den parçalar okumasını isteyebiliyordu. Daha sonra, hukuk, teoloji ve mantık bilimleri üzerine yazanlar, kendi fikirlerini, Buhari ve Müslim'in eserlerini yazdıkları dönemin muazzam birikiminden kaynaklanan *hadisler*'le destekleyebileceklerdi.

### *Gizemcilerin Yolu*

Teoloji, hukuk ve gelenek bilimleri Kur'an'da yazılanlarla başladı ve İslam'ın iddialarının güçlenmesiyle, İslam ile ona akraba olan öteki tek tanrılı dinler arasındaki engelin yükselmesiyle sonuçlandı. Ne var ki, başka düşünce standartları da vardı. Bunlar çoğu kez aynı şekilde yola çıkmış ve Müslümanların ötekilerle ortak olarak sahip olabilecekleri bir şeyin doğrulanmasına yönelmişlerdi.

Bunlardan biri genellikle "gizemcilik" [mistiklik] olarak bilinen düşünce ve davranış çizgisiydi. "Gizemcilik" sözcüğünün Arapça karşılığı *tasavvuf*'tur (İngilizceleştirilmiş Sufizm formu buradan gelir). Bu sözcük muhtemelen, ilk gruplardan birinin giydiği düşünülen yün cüppeden (*sûf*) türetilmiştir. Günümüzde bu düşüncenin Kur'an'dan esinlendiği genellikle kabul edilir. Bir mümin Kur'an'ın anlamı üzerine düşünerek Allah'ın her şeyi kapsayan üstünlüğüne ve bütün yaratıkların ona olan bağımlılıklarına dair bir duyguyla dolabilirdi. Bu duyguya göre her şeye gücü yeten, idrak edilemeyen Allah, kendisine iman edenlere rehberlik ederdi; O herkes için yüceydi ve O'na güvenen her insanın ruhu-

na yakındı: "sana boynundaki damardan da yakın". Kur'an Allah'ın insana olan yakınlığıyla ve insanın buna karşılık verebilme tarzıyla ilgili güçlü imgeler içerir. Dünya yaratılmadan önce Allah insanlarla bir akit (*mîsâk*) yaptı. Onlara sordu: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Ve insanlar yanıtladılar: "Evet, şâhit olduk."[5] Muhammed'in hayattayken, önce Kudüs'e, oradan da Cennet'e gizemli bir yolculuk yaptığı, Cennet'te Allah'a belirli bir mesafeye kadar yaklaşmasına ve O'nun yüzünü görmesine izin verildiği söylenir.

İslam tarihinin ilk zamanlarından itibaren, içiçe geçmiş iki sürecin başladığı görülür. İnsanın kendisiyle ilgili güdülerinin ve dünyasal zevklerinin sadeleştirilmesini ve bunlardan feragat edilmesini amaçlayan bir dindarlık ya da ibadet hareketi, bir de Kur'an'ın anlamı üzerinde düşünme hareketi vardı. Her iki hareket de Hicaz'dan çok Suriye ve Irak'tan çıktı ve bunların, Müslümanların yaşamakta oldukları dünyada o sırada varolan düşünce ve ahlaki eylem kalıplarından kaynaklanması doğaldı. İslam dinini benimseyenler bu dine kendi tarzlarını getirmişlerdi; hâlâ Müslüman'dan çok Hıristiyanların ve Yahudilerin bulunduğu bir ortamda yaşıyorlardı. Bu dönem Doğu Hıristiyan manastır hayatının ve dervişlik düşünce ve pratiğinin son büyük çağıydı. Peygamber, ilkesel olarak, manastır hayatım menetmişti. Bilinen bir *hadis*'te, "İslam'da manastır hayatı yoktur," denilir. Manastır hayatının İslam'daki karşılığının *cihâd* olduğu söylenir. Ne var ki Hıristiyan keşişlerin yarattığı etkinin kalıcı olduğu görülür: bu keşişlerin, yasalara itaatin ötesinde gizli bir fazilet dünyasının varolduğu fikri ve dünyadan elini eteğini çekmenin, tutkuları küçümsemenin, sürekli Allah'ın adını anmanın, Allah'ın yardımıyla insanın kalbine saflık kazandıracağına ve onu her türlü dünyasal kaygıdan kurtararak daha yüksek bir Allah bilgisine ulaştıracağına duyulan inanç.

Bu tür fikirlerin tohumu, ilk İslam yüzyılı kadar erken bir tarihte Müslüman bir biçim içinde el-Hasan el-Basri'nin (642-728) şu sözlerinde görülebilir:

> mümin kederle yatar kederle kalkar ve bu onun bütün varlığını kapsar, çünkü o iki korkunç şeyin arasındadır: günah iş-

5 Kuran 7: 171. [7: 172 olmalı. e.n.]

lemiştir ve Allah'ın ona ne yapacağını bilmez; payına ne düşeceği belli değildir ve başına ne felaket geleceğini bilmez... görünüşe aldanma, çünkü seni Allah'tan koruyacak ne güç ne kudret vardır; ahireti unutma.[6]

İlk mistiklerde, Allah'ın uzaklığı ve yakınlığı duygusu aşk diliyle ifade edilir: Allah insan aşkının yegâne nesnesidir; gerçek müminin hayatı onu Allah bilgisine ulaştıran bir yol olmalıdır ve insan Allah'a ne kadar yaklaşırsa Allah da insana o kadar yaklaşır, "onun gözü, kulağı, eli ve dili olur".

Üçüncü İslam ve dokuzuncu Hıristiyan yüzyılında ruhsal konularda yazan bir yazar, el-Tirmizi, otobiyografisinin bir bölümünde bir ruhun nasıl doğru yola çekilebileceğini göstermiştir. Hac sırasında *harem*'de dua ederken günahlarından ötürü ani bir pişmanlığa kapıldı; doğru yolu bulmaya çalışırken, öz-disipline kavuşması için ona yardımcı olan bir kitapla, el Antaki'nin kitabıyla karşılaştı. Tutkularını terk ederek ve toplum hayatından çekilerek bu yolda yavaş yavaş ilerledi. Rüyasında gördüğü Peygamber ve karısının rüyalar ve hayalleri ona yardımcı oldu. Dine meşru olmayan icatlar getirdiğini iddia eden kişilerin zulüm ve iftiralarına uğradı, ancak bu belalar onun ruhunu arındırmasına yardımcı oldu. Sonra bir gece, Allah'ın anıldığı bir toplantıdan dönerken, yüreği açıldı ve içi iyilikle dolup taştı.[7]

Bir sonraki yüzyılda gerek erkeklerin ve kadınların Allah'a yaklaşma yolunu keşfetmeleri gerekse bu yolun sonu hakkında yapılan spekülasyon daha da ileri götürüldü. Muhtemelen sekizinci yüzyıl gibi erken bir tarihte, Allah'ın adını topluca anma (*zikr*) şeklinde farklı bir ritüel oluştu. Buna çeşitli beden hareketleri, nefes alma egzersizleri ve müzik eşlik ediyor, böylece Allah'la yüz yüze gelmeyi sağlayan bir vecd hali oluşuyor ve insan ruhu dünyanın ayartıcılığından özgürleşiyordu. Sufi ustaların yolun sonunda ulaşılacak bilginin niteliği hakkındaki düşünceleri önce sözlü olarak muhafaza edildi, daha sonra aynı yolu izlemek için onlara katılan kişiler tarafından yazılı hale getirildi. Böylece, mistik hazır-

---

6 Ahmed ibn Ahd Allah el-İsbahani, *Hilyât el-evliyâ*, c. 2 (Kahire, 1933), s. 132, 140; İng. çev. J. A. Williams, *Islam* (New York, 1961), s. 124.

7 Muhammed ibn Ali el- Tirmizi, *Kitâb hatm el-evliyâ*, ed. U. Yahya (Beyrut, 1965), s. 13-32.

lığı ve deneyimi ifade edebilen ve bu yolculuğa katılan kişiler arasında anonim bir kimlik duygusu yaratan bir kolektif dil gelişti.

Allah bilgisine giden yol ve bu bilginin niteliği ilk kez üçüncü İslam yüzyılında (kabaca İ. S. dokuzuncu yüzyıl) sistematik biçimde ifade edildi. El-Muhasibi'nin (ö. 857) yazılarında doğru bilgiye ulaşmaya çalışan kişinin hayat tarzı betimleniyor, el-Cüneyd'in (ö. 910) kitabında yolun sonundaki deneyimin niteliği çözümleniyordu. Yolun sonunda, doğru ve samimi mümin kendisini Allah ile karşı karşıya bulabilir -Ahit anındaki bütün insanlar gibi- ve böylelikle Tanrı'nın özellikleri onun özellikleri haline gelir ve kişinin varlığı kaybolur, ama sadece bir an için. Daha sonra kişi tekrar kendi varoluşuna, dünyaya döner, fakat o anın hatırasını, Allah'ın yakınlığını ama aynı zamanda kendi üstünlüğünü de beraberinde taşır:

> Allah sevgisi aslında yüreğin, Sevgili'ye yakınlığından ötürü sevinçle aydınlanmasıdır; yürek bu ışıyan sevinçle dolduğunda, hazzı Sevgili'nin hatırasıyla tek başına kalmakta bulur... ve yalnızlık Sevgili'yle kurulan gizli münasebetle birleşir, bu münasebetin verdiği sevinç zihni kaplar, öyle ki, artık bu dünyanın işleriyle, orada neler olduğuyla ilgilenilmez.[8]

Muhasibi ve Cüneyd, Sünni geleneği içinde yaşadılar ve bu geleneğe göre yazdılar; *şeriat*'ı bilen, ona ilgi duyan, ancak bir Müslüman'ın izlemesi ve icaplarını içtenlikle yerine getirmesi gerektiğini düşündükleri mistik yolda ilerleyen adamlardı. Allah'ın yüceliği ve sahip olduğu kudretle ilgili düşünceleri, el-Eş'ari gibi bir teoloğun düşüncelerinden pek uzak değildi. Her ikisi için de eylem gücü Allah'tan gelir ve mümin O'ndan rehberlik etmesini bekleyebilir. Her iki durumda da bir bakıma tanrısal olanın insan hayatına sokulması, idrak edilemeyen bir kudretin insanların hayatını kendi tarzında biçimlendirmesi söz konusudur. Bir an için olsa bile Allah'ın varlığıyla dolma duygusu sarhoş edici olabilir. Fikirleri Cüneyd'inkilerden pek farklı olmayan bazı Sufiler bu ifade edilemez deneyimi itirazlara yol açabilecek kadar açık ve renkli bir dille ifade etmeye çalıştılar. Ebu Yezid [Bayezıd] el-Bistami

8 El-Isbahani, *Hilyât el-evliyâ*, c. 10 (Kahire, 1938), s. 79; Ing. çev. M. S. Smith, *An Early Mystic of Islam* (Londra, 1935), s. 243.

(ö. y. 875) mistiğin kendi varlığından arındığı ve Allah'ın varlığıyla dolduğu vecd anını betimlemeye çalıştı ve sonunda bu hayatın bir hayal olduğunu ve insan hayatının en iyi şekilde Allah'ın bir görünüp bir kaybolmasıyla dolduğunu anladı. En tanınmış örneklerden biri, kâfirce sözleri yüzünden Bağdat'ta idam edilen el-Hallac'ın (y. 857-922) verdiği örnektir. El Hallac, Cüneyd'in öğrencilerindendi. Benimsediği öğretiler ustasınınkilerden çok farklı olmayabilir, ancak o bütün bunları bir vecd havasında ve aşkla ifade etti. Şöyle diyordu: "Hakikat [ya da Allah] benim" (ene'l hak-çn.). Bu sözler, insanın özelliklerinin yerini Allah'ın özelliklerinin aldığı mistik deneyimi ifade etme dışında bir anlam taşımıyor olabilirdi, ancak pekâlâ bunun ötesine de geçebilirdi. Gene gerçek haccın Mekke'ye yapılan hac olmadığını, mistiğin kendi içine doğru yaptığı bir yolculuk olduğunu öne sürmesi de, dinsel yükümlülükleri tam olarak yerine getirmenin önemli olmadığını vaz'ettiği şeklinde yorumlandı. Onda bu tür yanlış anlamalardan memnunluk duymasını sağlayan bir yan da olabilir, çünkü kendisi Sufi düşüncesi içinde, Doğu Hıristiyanlığının manastır hayatından kaynaklanmış olması muhtemel bir eğilimden (Melametiler'in eğilimi) etkilenmişti. Başkalarının ayıplayacağı işler yaparak kişinin kendisini alçaltma arzusu, kişinin öz-saygısının bir tür ezaya tabi tutulması vardır bu eğilimde.

### Akıl Yolu

Allah'ın insanı nasıl yarattığı ve insanın Allah'a nasıl döndüğü konularında daha sonra geliştirilen Sufi spekülasyonu, erken başlayan başka bir düşünce hareketinden, Grek bilim ve felsefe geleneğini Arapça içinde özümleme ya da denebilir ki bu geleneği Arap diliyle sürdürme ve geliştirme girişiminden etkilenecekti.

Bir Arap hanedanının iktidara gelişi Mısır ya da Suriye'nin, Irak ya da İran'ın entellektüel hayatında ani bir kopuşa yol açmadı. İskenderiye okulu, bilginleri sonunda Kuzey Suriye'ye taşınmış olsalar da, bir süre varlığını sürdürdü. Nasturi Hıristiyanların Sasanilerin himayesi altında kurdukları, Güney İran'da bulunan Yundişapur'daki tıp okulu da varlığını sürdürdü. Burada ve başka yerlerde canlı bir Helenistik düşünce ve bilim geleneği vardı. Ancak bu kez bu geleneğin ilgi alanı eskisi kadar sınırlı değildi ve

Grekçe'den çok Süryanice ile taşınıyordu. Irak'ta yüksek bir Yahudi öğretisi geleneği ve Pehlevi diliyle ifade edilen bir İran geleneği vardı. Bunlar Hindistan'dan gelen bazı önemli unsurlarla birleşiyordu.

İlk kuşak Müslüman yönetimi sırasında Grekçe'den Süryanice'ye ve Arapça'ya çeviri yapmak gerekli değildi, çünkü bu geleneği taşıyan kişilerin çoğu hâlâ Hıristiyan, Yahudi ya da Zerdüşti idiler ve din değiştirmiş olanlar bile düşünce dillerini koruyorlardı ya da en azından bu dilleri bilenlerle temas halindeydiler. Arap hâkim grubu onların hangi konuları incelediklerivle pek ilgilenmemiş ya da nadiren ilgilenmiş olmalı. Çünkü Arap dili bilim ve felsefe kavramlarını tam olarak ifade etme kapasitesine henüz sahip değildi.

Ne var ki ikinci İslam yüzyılının son döneminden dördüncü İslam yüzyılına kadar geçen süre içinde (kabaca, İ.S. sekizinci yüzyıldan dokuzuncu yüzyıla kadar) çeviri faaliyeti etkin bir biçimde sürdürüldü. Bu konuda nadiren bazı Abbasi halifelerinin teşviki de görüldü. Bu faaliyet genellikle, birinci kültür dili Süryanice olan ve Süryanice'den de Arapça'ya çeviri yapan Hıristiyanlar tarafından sürdürüldü. Ancak Grekçe'den Arapça'ya bazı çeviri çalışmaları da yapıldı. Bu çalışmaların önemli bir parçası Arap dilinin kaynaklarını, sözlüğünü ve deyimlerini çoğaltmak ve bu dili çağın bütün entellektüel hayatı için yeterli bir araç haline getirmekti. Burada çevirmenlerin en büyüğü olan Huneyn ibn İshak (808-73) önemli bir rol oynadı.

Sonunda zamanın Grek kültürünün tamamı, okullarda yaşatılan biçimiyle, bu genişleyen dil içinde özümlendi. Bazı bakımlardan bu daralan bir kültürdü. Retorik, şiir, drama ve tarih artık öğretilmiyor ya da pek incelenmiyordu. Benzer araştırmalar, felsefeyi (Aristoteles'in felsefesi, Platon'un bazı dialogları, bazı neo-Platonik çalışmalar); tıp; pozitif bilimler, matematik ve astronomi; gizemsel bilimler, astroloji, simya ve büyü gibi konuları kapsıyordu. Felsefe, bilim ve gizem araştırmaları şimdiki gibi açık biçimde ayırt edilmiyordu. "Bilimsel" kabul edilen şeyin sınırları zaman zaman değişmiştir. Evrenin niteliği hakkında bilinenlerle, doğanın insan hayatını düzenlediği ve ayın ötesindeki semavi güçlerin dünyada olup bitenleri denetlediği inancıyla ve bu güçleri anlama ve onları kullanma çabasıyla tamamen tutarlıydı bu.

Çevirmenleri ve onların hamileri olan halifeleri harekete geçiren güç kısmen pratik olabilir; Tıp alanında beceri gerekiyordu ve doğal güçler üzerindeki denetim güç ve başarı getirebiliyordu. Ne var ki, İslam felsefesi tarihini fiilen başlatan bir düşünürün, el-Kindi'nin (y. 801-66) sözleriyle ifade edildiği gibi, büyük bir entellektüel merak da vardı:

> Hangi kaynaktan gelirse gelsin, önceki kuşaklardan ve yabancı halklardan gelmiş de olsa, doğruyu bilmekten utanmamalıyız. Doğruyu arayan kişi için doğrunun kendisinden daha yüksek hiç bir değer yoktur.[9]

Bu sözler sadece Grek geleneğinin keşfedilmesinin yol açtığı heyecanı değil, dünyasal bir güce dayanan bir imparatorluk kültürünün özgüvenini ve ilâhi desteğe olan inancını da ifade eder.

Çeviriler Arapça ifade edilen bir bilimsel geleneğin kökeninde yer alır. Bu faaliyet büyük ölçüde geç Grek geleneğini sürdürdü ve geliştirdi. Bu sürekliliğin bir belirtisi Arap tıp tarihçisi İbn Ebu Useybi'nin Grek doktorların Hipokrat yeminini bütünüyle kopye etmesidir: "Allah adına, hayatın ve ölümün efendisi adına yemin ediyorum... ve Asclepius adına ve Allah'ın bütün azizleri adına yemin ediyorum..."[10]

Grek kökenli bilimlerle iç içe geçmiş halde İran ve Hindistan geleneklerinden gelen bazı unsurlar da vardı. Dokuzuncu yüzyıl gibi erken bir tarihte, matematikçi el-Harezmi (y. 800-47) Hint sayılarının -Arabî denilen- matematik hesaplarında kullanılması üzerine yazıyordu. Unsurların bu şekilde karışması kayda değerdir. Abbasi halifelerinin Hint Okyanusu ve Akdeniz bölgelerini tek bir ticaret alanı haline getirmeleri gibi, Grek, İran ve Hint gelenekleri de bir araya getirildi. Bunun üzerine, "tarihte ilk kez bilim büyük çapta uluslararası hale geldi," denilmiştir.[11]

---

9 Ya'kub ibn İshak el-Kindi, "Fi'l-felsefe el-ulâ", M. A. Ebu Rida (ed.), *Resâ'il el-Kindi el-felsefiyye* (Kahire, 1950), s. 103; İng. çev., R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, 1962), s. 12.

10 Ahmed ibn el-Kasım ibn Ebu Usaybi'a, *Uyun el-anbâ fi tabâkat el-atibbâ* (Beyrut, 1979), c. I, s. 43; İng. çev., F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* içinde (Londra, 1975), s. 183.

11 A. I. Sabra, "The Scientific enterprise" B. Lewis (ed.), *The World of Islam* (Londra, 1976), s. 182.

Kökeni ne olursa olsun bilim kendisini Arapça ifade eden bir kültüre ve topluma zorluklarla karşılaşmaksızın kabul edildi: astronomlar zamanı ölçen, namaz ve ritüel toplantı saatlerini belirleyen kişiler haline geldi; hekimler genellikle saygı gördüler ve hükümdarları etkileyebildiler. Ne var ki bazı bilimler insan bilgisinin sınırları hakkında sorulara yol açtı. Hekimlerin çoğu astrolojinin insan vücudundaki salgıların yıldızların hareketiyle yönetildiği iddiasını reddettiler; simyagerlerin iddiaları da bütünüyle kabul edilmedi. En önemlisi, felsefe alanında bazı sorular ortaya kondu, çünkü teologların ve hukukçuların geliştirdikleri şekliyle Grek felsefesinin yöntem ve sonuçlarını, İslam'ın temel öğretileriyle bazı bakımlardan bağdaştırmak zordu.

Felsefenin varsayımına göre, insan aklı doğru kullanıldığında, evren hakkında kesin bilgi sağlayabilirdi. Ancak Müslüman olmak, insan hayatı için önemli olan bir bilginin ona ancak peygamberlerle gelen Allah Kelâmı aracılığıyla ulaşabildiğine inanmaktı. İslam hakikatse, felsefenin sınırları neydi? Filozofların iddiaları geçerliyse, peygamberliğe ne gerek vardı? Kur'an, Allah'ın dünyayı bir sözcükle, "Ol" sözcüğüyle yarattığını öğretiyordu; bu öğreti, Aristoteles'in maddenin sonsuz olduğu ve ancak biçiminin yaratılmış olduğu teorisiyle nasıl bağdaştırılabilirdi? Platon, Arapça konuşan dünyaya daha sonraki düşünürler tarafından yorumlanarak geldi ve Aristoteles bile, yanlışlıkla "Aristoteles teolojisi" denilen bir neo-Platonik çalışmanın ışığında yorumlandı. Daha sonra gelen bu düşünürler için Allah dünyayı kendisinden hasıl olan bir aracı bilgiler hiyerarşisiyle yaratmış ve muhafaza etmişti; bu görüş, insan dünyasına doğrudan müdahale eden bütünlüklü bir güce sahip Allah fikriyle nasıl bağdaştırılabilirdi? İnsan ruhu ölümsüz müydü? Platon'un, en iyi hükümet biçimi filozof-kralın hükümet biçimidir görüşü, Müslümanların, Peygamber ve ilk halifeler zamanındaki "en iyi hükümet insanlar için Allah İradesi'ne en uygun hükümettir" görüşüyle nasıl bağdaştırılabilirdi?

Dokuzuncu yüzyılın tanınmış bir tıp yazarı, Ebu Bekr el-Razi (841-926) bu türden soruları apaçık bir biçimde yanıtladı. Tek başına insan aklı kesin bilgiye ulaşabilirdi, felsefenin yolu her türlü kullanıma açıktı, vahiy iddiaları yanlıştı ve dinler tehlikeliydi.

İnançlı Müslüman olarak kalan filozoflar için belki daha tipik bir tutum el-Farabi'nin (ö.950) tutumudur. Bu filozofun inancına

göre, insan kendi aklıyla hakikate ulaşabilir ve onunla birlikte yaşayabilirdi, ancak bütün insanlar filozof değildiler ve hakikati dolaysızca kavrayamazlardı. İnsanların çoğu hakikate semboller aracılığıyla ulaşabilirdi. Hakikati zekânın yanı sıra hayal gücüyle kavrama ve onu fikirlerin yanı sıra imgeler biçiminde ifade etme gücüne sahip bazı filozoflar da vardı. Bunlar peygamberlerdi. Nitekim peygamberli dinler hakikati herkesin anlayabileceği sembollerle ifade etmenin bir tarzıydı. Farklı sembol tipleri farklı dinleri oluşturuyor, bunların hepsi aynı hakikati ifade etmeye çalışıyorlardı; ama bu hepsinin hakikati aynı yeterlilikte ifade etmeleri anlamına gelmiyordu.

Bu durumda İslam felsefesi ile dini birbiriyle çelişmiyordu. Bunlar aynı hakikati farklı biçimlerde ifade ediyorlardı. Bu farklı biçimler insanların farklı kavrayış düzeylerine tekabül ediyordu. Aydınlanmış insan felsefeyle yaşayabilir. Semboller aracılığıyla hakikati kavramış, ancak sadece belirli bir anlayış düzeyine ulaşmış insana teoloji rehberlik edebilir; sıradan insan *şeriat*'a itaat ederek yaşamalıdır.

El-Farabi'nin fikirlerinde üstü kapalı olarak, saf biçimiyle felsefenin herkese uygun olmadığı öne sürülür. Entellektüel seçkinler ile kitleler arasındaki ayrım İslam düşüncesinin bir klişesi haline gelecekti. Felsefe varlığını sürdürdü, ancak daha çok tıp adamlarının özel bir faaliyeti olarak gerçekleşti, ayrı tutuldu ve çoğu kez kuşkuyla karşılandı. Bununla birlikte, filozofların bazı fikirleri o çağın ve daha sonraki çağların düşüncesine sızdı. El-Farabi'nin zamanı, Fatımilerin, olgunlaşmış haliyle İsmaililerin sisteminde bulunabilen neo-Platonik tanrısal hiyerarşi fikirlerinin çağıydı. Daha sonraki bir dönemde bunlar Sufi yazarların kendi araştırmalarını ve sonunda bulmayı umut ettikleri şeyi açıklamaya çalışacakları teorik sistemlere de girecekti.

## İKİNCİ KISIM
# MÜSLÜMAN ARAP TOPLUMLARI
*(Onbirinci ilâ Onbeşinci Yüzyıllar)*

*Bu bölümün konusunu oluşturan beş yüzyıl, İslam dünyasının bazı bakımlardan bölündüğü, ancak başka bakımlardan birliğini koruduğu bir dönemdi. Müslüman dünyanın sınırları değişti: Anadolu ve Hindistan'a yayıldı, fakat Hıristiyan krallar karşısında İspanya'yı kaybetti. Bu sınırların içinde, Arapça'nın gündelik hayat ve kültürde başlıca dil olduğu bölgeler ile başlıca din ve yazılı hukuk dili olmaya devam ettiği, ancak yeniden canlanan Farsça'nın seküler kültürün başlıca aracı haline geldiği bölgeler arasında bir bölünme görüldü. Üçüncü bir etnik ve linguistik grup, Müslüman dünyanın doğu kesiminin çoğunda yönetici seçkinleri oluşturan Türkler, önem kazandı. Arapça konuşulan bölgelerde Abbasi halifeliği onüçüncü yüzyıla kadar Bağdat'ta varlığını sürdürdü, ancak şu üç bölge arasında geniş bir siyasal bölünme meydana geldi: genellikle İran'a bağlanan Irak; genellikle Suriye ile batı Arabistan'ı yöneten Mısır ve muhtelif parçalarıyla Mağrip.*

*Ne var ki, siyasal bölünmelere ve değişimlere rağmen, Müslüman dünyanın Arapça konuşulan kesimleri, bu dönemde görece istikrarlı ve bir bölgeden diğerine benzerlikler gösteren toplumsal ve kültürel biçimlere sahipti. Bu kısımda, kent halklarının, köylülerin ve kırsal dünyaları ve bunlar arasındaki bağlantılar araştırılarak kent nüfusunun hâkim unsurları ile iktidarları otoriteye dair pek çok fikirle meşrulaştırılan hükümdarlar arasında nasıl bir çıkarlar ittifakının*

*geliştiği gösteriliyor. Kentlerin yüksek kültürünün orta yerinde özel kurumlar ve medreselerle aktarılan dinsel ve hukuksal öğrenim geleneği yer alıyordu. Bununla bağlantılı olarak, seküler edebiyat, felsefi ve bilimsel düşünce gelenekleri ve Müslüman toplumun farklı mezheplerinin bütünleşmesinde önemli bir rol oynayan Sufi birliklerinin ilettiği mistik spekülasyon geleneği vardı. Yahudiler ve Hıristiyanlar, sayıca az olmalarına rağmen dinsel geleneklerini korudular, ancak özellikle Yahudiler düşünce ve edebiyatın gelişmesinde rol oynamadılar, kentlerin ticaret faaliyetinde önem kazandılar.*

BEŞİNCİ BÖLÜM

# Müslüman Arap Dünyası

## *Devletler ve Hanedanlar*

Dokuzuncu yüzyılın sonunda, Arap diliyle ifade edilen ortak bir din kültürünün, ticaretin, göç ve haccın sağladığı insani bağların birleştirdiği bir İslam dünyası oluşmuştu. Ne var ki bu dünya artık tek bir siyasal birim içinde cisimleşmiyordu. Bağdat, Kahire ve Cordoba'da halife unvanına sahip olduğunu iddia eden üç hükümdar ve bağımsız devletlerin hükümdarları olan başkaları vardı. Bu gelişme şaşırtıcı değildir. Farklı gelenek ve çıkarları olan pek çok ülkeyi bu kadar uzun süre tek bir imparatorluğun içinde tutmak büyük bir başarı olmuştu. Dinsel inancın gücü olmaksızın bu başarı gerçekleştirilemezdi. Bu inanç Batı Arabistan'da etkin bir hâkim grup oluşturmuş ve bu grup ile yönettiği toplumların geniş bir kesimi arasında bir çıkarlar ittifakı yaratmıştı. Abbasi halifeliğinin ne askeri ne de idari kaynakları Orta Asya'dan Atlantik kıyısına kadar uzanan bir imparatorluğun siyasal birliğini sonsuza kadar muhafaza edebilecek durumdaydı. Onuncu yüzyıldan itibaren, hükümdarların ve nüfusun büyük bir bölümünün Müslüman olduğu ülkelerin siyasal tarihi, iktidarları başkentlerden açık bir biçimde belirlenmemiş sınırlara doğru yayılan hanedanların yükseliş ve düşüşlerinin bölgesel tarihleri içinde oluşacaktı.

Burada bütün bu hanedanların tarihinin ayrıntılarına girilmeyecek. Ancak en azından olayların genel modelini açıklığa kavuşturmak gerekir. Bu amaçla İslam dünyası, her biri kendi iktidar merkezine sahip üç geniş bölgeye ayrılabilir. Bu bölgelerin birincisi İran'ı, Ceyhun Irmağı'nın ötesindeki toprakları ve Güney Irak'ı kapsıyordu. Onuncu yüzyıldan sonra Bağdat bir süre için iktidar merkezi olmaya devam etti. Bağdat, zengin bir tarımsal bölgenin ve geniş bir ticaret şebekesinin orta yerinde bulunuyordu ve Abbasi halifelerinin hükümdarlık yüzyıllarında sağladığı büyük bir etki ve prestije sahipti. İkinci bölge, Mısır, Suriye ve Batı Arabistan'ı kapsıyordu. İktidar merkezi Kahire idi. Fatımiler tarafından inşa edilen bu kent, geniş ve üretken bir kırsal kesimin orta yerinde ve Hint Okyanusu dünyasını Akdeniz dünyasına bağlayan bir ticaret sisteminin merkezinde bulunuyordu. Üçüncü bölge, Mağrip'i ve İspanya'nın Endülüs olarak bilinen Müslüman kesimlerini kapsıyordu. Geniş tarım alanları olan ve Afrika ile Akdeniz dünyasının farklı kesimleri arasındaki ticaretin denetlenebildiği noktada yer alan bu bölgede birden çok iktidar merkezi bulunuyordu.

Daha basitleştirilmiş bir tarzda bu üç bölgenin siyasal tarihi çeşitli dönemlere ayrılabilir. Birinci dönem onbir ve onikinci yüzyılları kapsar. Bu dönemde doğu bölgesini, Türklerden oluşan bir ordunun desteklediği, Sünni İslam'ı benimsemiş bir Türk hanedanı olan Selçuklular yönetiyordu. Bunlar Abbasilerin süzerenliği altında 1055 yılında güçlü hükümdarlar olarak kendilerini Bağdat'a kabul ettirdiler, İran ve Irak ile Suriye'nin büyük bir bölümünü etki altına aldılar ve Bizans İmparatorluğu'nun elindeki Anadolu bölgelerini fethettiler (1038-1194). Halifelik iddiasında bulunmadılar. O zamanki ve daha sonraki hanedanları betimlemek için kullandıkları terimler arasında en çok, kabaca "iktidarı elde tutan" anlamına gelen, "sultan" sözcüğü benimsenecekti.

Fatımiler 1171 yılına kadar Mısır'ı yönetmeye devam ettiler, ancak bu tarihte Kürt kökenli bir asker olan Salahı el Din (Selahaddin, 1169-93) Fatımilerin yerine geçti. Hükümdarların değişmesi dine bağlı ittifakta da bir değişikliğe yol açtı. Fatımiler Şiilerin İsmaili dalına mensuptular. Oysa Selahaddin Sünni idi ve Mısırlı Müslümanlarla Suriyeli Müslümanların gücünü ve dinsel arzularını onbirinci yüzyılın sonunda Filistin'de ve Suriye kıyıların-

da Hıristiyan devletler kuran Avrupalı haçlıları yenilgiye uğratmak için seferber edebildi. Selahaddin tarafından kurulan Eyyubiler hanedanı Mısır'ı 1169'dan 1252'ye, Suriye'yi 1260'a ve Batı Arabistan bölgesini 1229'a kadar yönetti.

Batı bölgesinde Cordoba Emevi halifeliği onbirinci yüzyılın ilk yıllarında bir çok küçük krallığa bölündü ve bu bölünme İspanya'nın kuzeyinde yaşayan Hıristiyan devletlerin güneye doğru yayılmaya başlamasını mümkün kıldı. Ne var ki bu yayılma birbiri ardısıra iki hanedanın ortaya çıkmasıyla bir süre durakladı. Bu hanedanlar güçlerini Fas kırsal kesiminde yaşayan Berberi halkların gücüyle birleşen bir dinsel reform fikrinden alıyordu. Bu hanedanların ilki güney Fas'ın çöllerinden gelen Murabıtlar (1056-1147), ikincisiyse, Atlas dağlarındaki Berberilerden destek alan ve imparatorluklarını Fas, Cezayir, Tunus ve İspanya'nın Müslüman bölgelerine kadar genişleten Muvahhidler (1130-1269) idi.

İkinci dönem kabaca onüçüncü ve ondördüncü yüzyılları kapsayan dönemdir. Onüçüncü yüzyılda, Doğu Asya'dan gelen bir gayri Müslim Moğol hanedanının, İç Asya steplerinden Moğol ve Türk aşiretlerinin oluşturdukları bir orduyla Müslüman dünyaya akın etmesi üzerine doğu bölgesinde karışıklıklar çıktı. Moğollar İran ve Irak'ı fethederek ve 1258'de Bağdat'taki Abbasi halifeliğine son verdiler. Hükümdarlık ailesinin bir kolu yaklaşık bir yüzyıl kadar (1256-1336) İran ve Irak'ta saltanat sürdü ve bu süre içinde İslam'ı benimsedi. Moğollar batıya doğru ilerlemeye çalıştılar, ancak Eyyubiler tarafından ülkeye getirilmiş olan askeri kölelerin (*memlükler*) oluşturduğu bir Mısır ordusu tarafından Suriye'de durduruldular. Bu ordunun önderleri Eyyubileri tahttan indirerek Kafkasya ile Orta Asya'dan gelen ve Mısır'ı iki yüz yıldan fazla bir süre (Memlükler, 1250-1517) yönetecek olan, kendi kendini idame ettiren bir askeri seçkinler iktidarı oluşturdular. Bu seçkinler Suriye'yi de 1260'dan itibaren yönettiler ve batı Arabistan'daki kutsal kentleri denetim altında tuttular. Batı bölgesinde Muvahhid hanedanı, yerini, Fas'ta Merinilerin devleti (1196-1465) ile Tunus'taki başkentlerinden yöneten Hafsilerin (1228-1574) devletini kapsayan, birbirini izleyen bir dizi devlete bıraktı.

Bu ikinci dönem Müslüman dünyanın sınırlarının önemli ölçüde değiştiği bir dönem oldu. Bazı yerlerde sınır batı Avrupa'nın Hıristiyan devletlerinden gelen saldırılar altında daraldı. Sicilya

Kuzey Avrupa'dan gelen Normanlar karşısında, İspanya'nın büyük kısmı kuzeydeki Hıristiyan krallar karşısında, kaybedildi. Bunlar ondördüncü yüzyılın ortalarında güneydeki Granada krallığı dışında bütün ülkeyi elde tutuyorlardı. Müslüman Arap nüfus gerek Sicilya'da gerekse İspanya'da bir süre daha varlığını sürdürdü, ama sonunda din değiştirme ya da sürgün yoluyla tükenecekti. Öte yandan, Haçlıların Suriye ve Filistin'de kurdukları devletler sonunda Memlükler tarafından yıkıldı ve Selçukluların yönetiminde başlayan Anadolu'ya yayılma hareketi öteki Türk hanedanları tarafından sürdürüldü. Bu arada Türk aşiretlerinin gelmesi ve Grek nüfusun büyük kısmının din değiştirmesiyle nüfusun yapısı değişti. Müslüman yönetimi ve nüfusu Kuzey Hindistan'a doğru da yayıldı. Afrika'da da İslam ticaret yolları boyunca Sahra çölünün güney kıyıları üzerindeki Sahil'e, Nil vadisine doğru ve Doğu Afrika kıyısı boyunca yayılmaya devam etti.

Kabaca onbeşinci ve onaltıncı yüzyılları kapsayan üçüncü dönemde Müslüman devletler Batı Avrupa'dan gelen yeni bir meydan okumayla karşı karşıya kaldılar. Avrupa kentlerinin üretimi ve ticareti büyüdü; Venedik ve Cenova'dan tekstil ürünleri ithal eden tüccarlar Müslüman dünya kentlerinde yapılan üretimle rekabet ediyorlardı. İspanya'nın Hıristiyanlar tarafından fethedilmesi 1492'de Granada krallığının yıkılışıyla tamamlandı; artık bütün yarımada Portekiz ve İspanya'nın Hıristiyan kralları tarafından yönetiliyordu. İspanya'nın gücü Mağrip'i hâlâ elde tutan Müslümanları tehdit ediyordu. Bunun yanı sıra Güney Akdenizli korsanlar da Doğu Akdeniz'i tehdit ediyorlardı.

Bu sırada askeri tekniklerle denizcilik tekniklerinde meydana gelen değişiklikler, özellikle barut tozunun kullanılması, daha büyük bir iktidar yoğunlaşmasını ve bu dönemde Müslüman dünyanın daha büyük bir kesimini kaplayan daha güçlü ve uzun ömürlü devletlerin kurulmasını mümkün kıldı. Uzak Batıda yeni hanedanlar Merinileri ve ötekileri izledi: önce Sadiler (1511-1628), daha sonra, 1631'den günümüze kadar hüküm süren Aleviler. Akdeniz'in öteki ucunda, bir Türk hanedanı olan Osmanlılar, Anadolu'da, Bizans İmparatorluğu'yla çatıştıkları sınırlar üzerinde gelişti; buradan Güneydoğu Avrupa'ya doğru yayıldı ve daha sonra Anadolu'nun geri kalan kısmını fethetti. Günümüzde İstanbul olarak bilinen Bizans başkenti Konstantinopolis Osman-

lı başkenti oldu (1453). Onaltıncı yüzyılın ilk döneminde Osmanlılar Memlükleri yenilgiye uğrattılar, Suriye, Mısır ve Batı Arabistan'ı imparatorluklarına kattılar (1516-17). Daha sonra Mağrip kıyılarını İspanya'ya karşı savunmaya başladılar, Hafsilerin halefliğini üstlenerek Fas sınırlarına kadar Mağrip'in hükümdarları oldular. İmparatorlukları biçim değiştirse de 1922'ye kadar sürdü.

İç Asyalı aşiretlerden bir ordu kuran bir hükümdarın, Timur'un (Timurlenk) daha doğuya uzanan daha büyük çaplı seferi, ardında, İran'da ve Semerkant bölgesinde hüküm süren bir hanedan bıraktı. Ancak bu hanedanın iktidarı pek uzun sürmedi (1370-1506). Onaltıncı yüzyılın başlarında bu hanedan, yeni ve daha uzun ömürlü bir hanedanla, Safevilerle yer değiştirdi. Safeviler hâkimiyetlerini İran'ın Kuzeybatı bölgesinden bütün ülkeye ve daha ötelere (1501-1732) yaydılar. Moğol hükümdarlık ailesinden ve Timur'dan gelen bir hanedan, Moğollar, Kuzey Hindistan'da, başkenti Delhi olan bir imparatorluk kurdular. (1526-1858).

Bu dört büyük devletin, Aleviler, Osmanlılar, Safeviler ve Moğollar'ın ötesinde, Kırım'da, Ceyhun Irmağı'nın ötesindeki topraklarda, Orta ve Doğu Arabistan'da ve İslam'ın yakın zamanlarda benimsendiği Afrika bölgelerinde daha küçük devletler vardı.

### *Araplar, Farslar ve Türkler*

Bu siyasal değişiklikler İslam dünyasının kültürel birliğini ortadan kaldırmadı, nüfusun gittikçe daha büyük bir kısmı Müslüman oldukça bu birlik derinleşti ve İslam inancı kendisini düşünce ve kurum sistemleriyle eklemledi. Ne var ki zamanla, bu geniş kültür birliği içinde belirli bir bölünme görülmeye başladı. İslam dünyasının doğu kesiminde, İslam'ın gelişi geçmişin bilincini, batıdaki kadar örtemedi.

Müslüman dünyamn batı kesiminde Arap dili buradaki ana dilleri zamanla yok etti. Ne var ki, İran'da ve öteki doğu bölgelerinde Farsça'nın kullanımı devam etti. Araplar ile Farslar arasındaki farklılık, Arap fatihlerin Sasani İmparatorluğu'nu yutmasından, onun memurlarını Abbasi halifelerinin hizmetine, eğitim görmüş sınıfını da bir İslam kültürünün yaratılma sürecine çekmesinden

itibaren yerleşti. Düşmanlık da içeren bu farklılığın anlamı, ifadesini İslam'ın oluşumunda iki halkın göreli faziletleri hakkında Arapça yapılan edebi bir çekişmede, *şu'ûbiyye*'de buldu. Pehlevi dili Farslar tarafından hem dinsel Zerdüşti yazılarında ve hem de, bir süre için, hükümet yönetiminde kullanılmaya devam etti.

Onuncu yüzyılda yeni bir şey meydana çıktı: gramatik yapı bakımından Pehlevi dilinden pek farklı olmayan, fakat Arap harfleriyle ve Arapça'dan alman sözcüklerle zenginleştirilmiş bir sözlükle yazılan bir tür Farsça'nın kullanıldığı yüksek bir edebiyat. Bu kültürün ilk kez Doğu İran'da, Arapça'ya aşina olmayan yerel hükümdarların saraylarında ortaya çıktığı görülür. Yeni edebiyat bir ölçüde öteki saraylarda geçerli olan Arapça yazı türlerini yansıtıyordu: gazel ve kaside, tarih ve bir ölçüde dini eserler. Ne var ki Farsça'dan ayrı bir başka yazılı biçim daha vardı. İran'ın ve hükümdarlarının geleneksel tarihinin kaydedildiği epik şiir İslam öncesi dönemlerde varolmuştu. Bu şiir canlandırıldı ve yeni Farsçayla ifade edildi ve nihai biçimini Firdevsi'nin (y. 940-1020) *Şehname*'sinde buldu. Müslüman ülkeler arasında İran, İslam öncesi geçmişiyle güçlü ve bilinçli bir bağa sahip olma bakımından neredeyse eşsizdi. Ancak bu İslam mirasının reddedilmesine yol açmadı. Bu dönemden itibaren İranlılar hukuksal ve dinsel yazılarda Arapça'yı, seküler edebiyatta ise Farsça'yı kullanmaya başladılar. Bu ikili kültürün etkisi kuzeyde Ceyhun Irmağı'na ve doğuda Kuzey Hindistan'a kadar yayıldı.

Böylelikle Müslüman ülkeler, birinde özellikle Arapça'nın yüksek kültür dili olduğu, diğerinde hem Arapça'nın hem de Farsça'nın farklı amaçlarla kullanıldığı iki kesime ayrıldı. Linguistik bölünmeyle birlikte siyasal güç merkezleri arasında da bölünme oldu. Batıda Fatımilerin, doğuda Selçukluların yükselmesi Suriye ile Irak arasında, zaman zaman değişikliğe uğrasa da bir sınır oluşturdu. Onüçüncü yüzyılda Abbasi halifeliğinin ortadan kalkması Bağdat iktidarının Moğollar tarafından yıkılması ve onların da Suriye'de Memlükler tarafından yenilgiye uğratılması bu bölünmeyi sürekli hale getirdi. O zamandan itibaren doğuda, merkezleri İran, Semerkant ya da Kuzey Hindistan'da bulunan devletler ve batıda Kahire ya da Mağrip ve İspanya'daki kentlerden yönetilen devletler yer aldı. Merkezi oluşturan Güney Irak bir sınır bölgesi haline geldi. Safeviler İran'da iktidara geldiklerinde ve

Osmanlılar Arapça konuşan ülkelerin çoğunu imparatorlukları içinde özümlediklerinde de bu bölünme bir başka biçimde varolmaya devam etti. Bu iki imparatorluk bir süre Irak'ın denetimi için birbiriyle savaştı.

Ne var ki siyasal bölünmenin Araplar ile Farslar arasında olduğu söylenemezdi, çünkü onbirinci yüzyıldan itibaren her iki bölgede yönetimde bulunan grupların çoğu köken, dil ya da siyasal gelenek bakımından Arap ya da Fars değil, İç Asya'nın göçebe kırsal halklarından Türkler idi. Bunlar Abbasi döneminde İslam ülkesinin Kuzeydoğu sınırından içeriye doğru hareket etmeye başlamışlardı. Önce tek tek kişiler geldiler, daha sonra gruplar halinde sınırı geçtiler ve Müslüman oldular. Bazıları hükümdarların ordularına hizmet etmişler ve bu sırada kendi içlerinden hanedanlar çıkarmışlardı. Selçuklular Türk kökenliydiler ve Anadolu'nun batısına doğru yayılırlarken Türkler de onlarla birlikte gelmişti. Mısır'ı yöneten Memlüklerin çoğu Türk topraklarından geliyordu. Moğol ordularının daha da büyük bir kısmı Türklerden oluşuyordu ve Moğol istilası çok sayıda Türk'ün İran ve Anadolu'ya yerleşmesi bakımından sürekli bir etki yarattı. Daha sonra, Osmanlı, Safevi ve Moğol hanedanları güçlerini Türk ordularından aldılar.

Türklerin oluşturdukları hanedanlar orduda ve sarayda Türk dilinin formlarını kullanmaya devam ettiler, ama zamanla Arapça ya da Arapça-Farsça kültürünün dünyasına çekildiler ya da en azından bu kültürün hamisi olarak hareket ettiler. İran'da Türkçe hükümdarların ve orduların, Farsça yönetimin ve seküler kültürün, Arapça ise din ve hukuk kültürünün diliydi. Batıya doğru gidildikçe Arapça, yönetimin, kamu görevlilerinin ve yüksek kültürün dili oldu. Daha sonra bu durum, Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselişi ayrı bir Osmanlı Türk dili ve kültürü oluşturmaya yöneldiğinde bir ölçüde değişti. Osmanlı Türk dili ve kültürü, saray ve ordunun yanı sıra yüksek memurların kültürüydü. Mağrip'te ve Müslüman İspanya'mn geri kalan kısımda Arapça yüksek kültür dili olmanın yanı sıra hükümetin de diliydi; Atlaslı ve Sahıralı Berberiler zaman zaman siyasal bir rol oynadılar ve bu rolü oynadıkları ölçüde Arap kültürüne çekildiler. Burada bile onaltıncı yüzyıldaki Osmanlı fethi onların dilinden ve siyasal kültüründen bir şeyleri Mağrip kıyısına aktardı.

Bu kitap İslam dünyasının batı kesimiyle ilgilidir. Bu kesimde Arapça hem yüksek kültürün hem de şu ya da bu biçimde günlük konuşmanın hâkim dili idi. Kuşkusuz bu bölgenin, çevresindeki dünyadan kesin bir biçimde kopmuş olduğunu düşünmek yanlış olur. Arapça konuşulan ülkelerin Farsça ve Türkçe konuşulan ülkelerle pek çok ortak yanı vardı; Hint Okyanusu ya da Akdeniz çevresindeki ülkeler arasında, hâkim dinleri İslam olsun ya da olmasın, yakın bağlar oluştu. Bütün dünya sınırlı kaynakların ve bu kaynakların nasıl kullanılacağına dair teknik bilginin dayattığı kısıtlamalar içinde yaşıyordu. Bu geniş bölgenin tek bir "ülke" oluşturduğunu düşünmek de çok basit olur. Arapça'nın hâkim dil olduğu yerleri, birbirinden coğrafi konumlar ve doğa ile ayrılan, ayrı toplumsal ve kültürel geleneklere sahip halkların yerleştiği bir bölgeler grubu olarak düşünmek daha doğrudur. Bu ayrı toplumsal ve kültürel gelenekler, hayat tarzlarında ve belki de düşünce ve duygu alışkanlıklarında yaşıyordu. Bu durum İslam'ın gelişinden önce varolan bilincin gittikçe zayıfladığı ve sonunda kaybolduğu yerlerde bile geçerliydi. Bu bölgelerde birbirine oldukça benzeyen toplumsal süreçler görülebilir. Bu süreçlere ifade kazandıran ortak bir dil ve kültür kentlerdeki aydınlanmış sınıfların birbiriyle daha kolay ilişki kurmalarını sağladı.

### *Coğrafi Bölünmeler*

Arapça'nın hâkim olduğu alanda beş ayrı bölgeyi ayırt etmek -biraz başitleştirmeyle- mümkündür. Birincisi Arapça konuşan Müslüman cemaatin geliştiği Arap yarımadası idi. Yarımada, çevresindeki dünyadan üç taraftan, Kızıldeniz, İran Körfezi ve Umman Denizi (Hint Okyanusu'nun bir bölümü) ile ayrılan bir kara parçasıdır. Bu bölge, birbirinden fiziksel yapı ve pek çok dönemde tarihsel gelişme bakımından ayrılan bir çok bölgeye bölünmüştür. Temel bölünme hattı Kızıldeniz'e paralel olarak kuzeyden güneye doğru uzanır. Bu hattın batı tarafında volkanik kayalardan oluşan bir bölge vardır. Kıyıdaki ova, Tihama, tepeler ve plato dizileriyle yükselir ve ardından daha yüksek dağ dizileri -Hicaz, Asir ve Yemen- gelir. Bu dağların zirveleri güneyde deniz seviyesinden 4.000 metre kadar yüksektir. Güneydeki dağlar, içlerinden geçen bir vadiyle, Hadramut vadisiyle güneydoğuya doğru uzamr.

Yemen dağları Hint Okyanusu'ndan gelen muson rüzgârlarına açık bölgenin en uç noktasında yer alır. Bu bölgede çok eskiden beri düzenli meyve ve tahıl ekimi yapılırdı. Yağmurların daha sınırlı ve düzensiz olduğu kuzeyde büyük nehirlerden değil, sadece kaynaklardan, kuyulardan ve mevsimlik akarsulardan oluşan sınırlı bir su olanağı vardı. Doğal kaynakların en iyi kullanıldığı hayat tarzı, yılın belirli zamanlarında hareket halinde olunan, deve ve öteki hayvan besiciliğini suyun bol olduğu vahalarda hurma ve öteki ağaçların ekimiyle birleştiren bir hayat tarzıydı.

Dağların doğusuna doğru bölge Körfez'e uzanan düzlüklerden oluşur. Kuzeyde ve güneyde kum çölleri (Nufud ve "Boş Bölge"), bunların arasında kayalık bir step, Necd ve onun Körfez kıyısına uzantısı, el-Hasa, vardır. Kuzeydeki yükseltiler dışında yağmur yetersizdir, ancak bahar ayları ve mevsimlik yağışlar vahalarda yapılan tarımı temel alan yerleşik bir hayatı sürdürmeyi mümkün kılar. Öteki yerlerde develer uzun mesafeli mevsimlik göçlerle beslenirler. Yarımadanın güneydoğu köşesinde, güney batıdaki Yemen'e benzemeyen üçüncü bir bölge, Umman yer alır. Kıyıdaki düzlüklerden 3.000 metreye ulaşan bir dağ sırası yükselir. Burada kaynaklardan ve akarsulardan gelen ve kadim bir sulama sistemiyle dağıtılan su yerleşik tarımı mümkün kılar. Kıyıda bir limanlar zinciri uzanır. Burada çok eski zamanlardan beri balıkçılık ve inci avcılığı yapılır.

Yarımadanın batı kesiminde, güneyden kuzeye doğru uzanan yollar, Hint Okyanusu çevresindeki bölgeleri Akdeniz havzasındaki ülkelere bağlıyordu. Doğu kesiminde başlıca yollar, Suriye ve Irak içlerinde yer alan bir vahalar zinciri boyunca uzanıyordu. Körfez ve Umman kıyısındaki limanlar deniz yollarıyla Hindistan ve Doğu Afrika kıyılarına bağlanıyordu. Ne var ki, besin maddesi ve hammadde üretimi limanların ve pazar şehirlerinin büyük kentlere, imalat ve güç merkezlerine dönüşmesini sağlayamayacak kadar azdı. Kutsal kentler, Mekke ve Medine, komşu ülkelerin cömertliği sayesinde yaşıyordu.

Kuzeyde Arap yarımadası ikinci bir bölgeye, Bereketli Hilal bölgesine eklenir. Bu bölge Necd step ve çölünün bir kuzey uzantısı olan Hamad ya da Suriye çölünü çevreleyerek hilal biçiminde uzanır. Burası kadim ve ayrı bir uygarlık bölgesidir; batıda Yunan ve Roma uygarlığıyla, doğuda İran'ınkiyle çevrelenir. İslam toplumu

ve kültürü özgül nitelikleriyle yarımadadan çok burada gelişti.

Bereketli Hilal'in batı yarısı ilk kuşak bilgin ve gezginlerin "Suriye" olarak bildikleri bölgeyi oluşturur. Burada da, Batı Arabistan'da olduğu gibi, ana coğrafi bölümler batıdan doğuya uzanır. Düz bir kıyı şeridinin ötesinde, ortada Lübnan Dağları olarak yükselen, güneyde Filistin Tepeleri olarak alçalan bir dağ dizisi vardır. Bunun ötesinde, doğuya doğru, Ölü Deniz ve Kızıldeniz'den Doğu Afrika'ya kadar uzanan ve Büyük Yarık'm bir parçası olan bir oyuk yer alır. Bunun da ötesinde gene dağlık bir bölge, içerlerde büyük bir ova ya da plato vardır ve bu coğrafi yüzey dereceli olarak stebe ve Hamad çölüne dönüşür. Bazı yerlerde eski sulama sistemlerinde özellikle kadim Şam kentinin çevresindeki verimli vahaları korumak için Orontes'in [Nehr el-Aşı] ve küçük ırmakların suları kullanılmıştır. Bununla birlikte tarım genellikle yağmura bağlıdır. Kıyıdaki tepelerin ve dağların doğuya bakan yüzlerinde yağmur, toprağın teraslanması koşuluyla düzenli tarım için yeterlidir. Öteki yerlerde durum daha istikrarsızdır; yıllara göre değişir ve en yüksek sıcaklık ve soğukluklar arasındaki farklar daha büyüktür. Bu nedenle iç ovalarda tahıl ekiminin, deve ya da koyun besiciliğinin mukayeseli üstünlükleri çeşitli zamanlarda büyük değişkenlik göstermiştir.

Suriye Doğu Akdeniz havzasının geri kalan kısmıyla, limanlardan deniz yoluyla ve kıyı boyunca Mısır'a kadar uzanan kara yoluyla sıkı bağlara sahipti. İç bölge de Batı Arabistan'a ve Hamad'dan ya da kuzeyinden geçen yollarla doğuya doğru uzanan bölgelere bağlanıyordu. Uzun mesafeli ticaretin bir besin maddesi ve hammadde fazlasının üretimiyle birleşmesi, iç bölgelerdeki düzlüklerde yer alan ama kıyıyla da -kuzeyde Halep, ortada Şam- bağlantılı olan büyük kentlerin gelişmesini mümkün kılmıştı.

Hamad'dan geçen ya da çevresinden dolaşan yollar iki ırmağın, Dicle ve Fırat'ın vadilerine ulaşır. Anadolu'dan kaynaklanan bu ırmaklar kabaca güneydoğu istikametinde akar, birbirine yaklaşır, sonra ayrılır ve nihayet birleşerek Körfez'in kuzey ucuna dökülür. Bunların arasında ve çevresinde yer alan topraklar iki bölgeye ayrılır. Kuzeyde Cezire eski gezginler ve bilginler tarafından Mezopotamya olarak biliniyordu. Bölgenin yüksekliği hemen kıyıdaki ya da cıvardaki bölgeler dışında ırmak sularının sulama ve tahıl ekimi için kullanılmasını zorlaştırıyordu. Yağmur kararsız ve top-

rağın verimli tabakası inceydi. Bu durum genellikle, koyun, sığır ve deve yetiştiriciliğiyle dengeleniyordu. Ne var ki ırmakların kuzeydoğusuna doğru Anadolu dağ sıralarının bir bölümünü oluşturan farklı türden bir toprak vardır. Bu bölgeye, Kürtler yaşadığı için genellikle Kürdistan denir. Burada, Suriye kıyısının dağ vadilerinde olduğu gibi, toprak ve su, yükseklerde ağaç alçaklarda tahıl yetiştirmek için kullanılabiliyordu. Aynı zamanda kışları düzenli olarak ırmak kıyısına inerek ve yazları yüksek dağlara çıkarak koyun ve keçi beslemek de mümkündü.

Daha güneyde, Irak'ta toprağın yapısı farklıdır. Anadolu dağlarının karı baharda erir ve büyük bir su kütlesi ırmaklardan gelerek çevredeki ovalara akar. Bu suların binyıllardır getirdiği topraklar zengin bir alüvyon ovası olan Savad'ı oluşturmuştur. Burada büyük çapta tahıl ve hurma tarımı yapılır. Sulama kuzeye kıyasla daha kolaydır, çünkü ova neredeyse tamamen engebesizdir ve kadim Babil zamanından beri büyük bir kanallar sistemi suyu Savad'a taşır. Ovanın düzlüğü ve su akımının şiddeti kanalları muhafaza etmeyi zorunlu kılmıştır. Bunların bakımı ve onarımı yapılmadığı taktirde sular ırmak setlerini aşabiliyor, bölgeye yayılıp sürekli bataklık bölgeleri oluşturabiliyordu. Engebelerin yokluğu aynı zamanda kırsal göçerlerin Necd'den ırmak vadilerine gelmelerini ve toprağı tarım yerine otlak alanı olarak kullanmalarını kolaylaştırıyordu. Savad'ın güvenliği ve refahı hükümetlerin gücüne bağlıydı, ancak hükümetler de besin maddelerini, çeşitli malzemeleri ve serveti, koruma altına aldıkları kırsal kesimden sağlıyorlardı. Fırat ve Dicle'nin birbirine yaklaştığı yerde, Savad'ın orta yerinde birbiri ardı sıra kentler yükselmişti: Babil, Sasanilerin Ktesiphon'u (Medain) ve Abbasi başkenti Bağdat.

Suriye ile Necd arasındaki bağlantılardan ayrı olarak, Irak'tan İran dağlıklarına, oradan doğuya doğru uzanan, ancak güneyde kuzeye nazaran daha kolay izlenen yollar uzanıyordu. Irmakların büyük kısmında ulaşım kolay değildi, ancak birleştikleri ve Körfez'e doğru birlikte aktıkları noktadan başlayan deniz yolları Körfez'e ve Hint Okyanusu limanlarına gidiyordu. Bu yolların ana terminali olan Basra, bir süre için Abbasi İmparatorluğu'nun en önemli limanı oldu.

Arap yarımadasının batısında, Kızıldeniz'i geçen ve bu denizin kuzeyinde dar bir köprü oluşturan bir kum çölü vardır. Bunun

ilerisinde üçüncü bir bölge, Nil ırmağı vadisi yer alır. Doğu Afrika'nın dağlık bölgelerinden kaynaklanan ırmak kuzeye doğru giderken güç toplar ve Etyopya dağlarından gelen küçük ırmaklarla birleşir. Yüzyıllardır biriken verimli topraklardan oluşan alüvyonlu bir havza boyunca geniş bir ovada dar bir şeritte akar ve son aşamada kollara ayrılarak verimli bir deltadan Akdeniz'e dökülür. Yazları, Doğu Afrika dağlarında karlar eridikten sonra su seviyesi yükselir ve ırmak taşar. Erken dönemlerde bir çok araç -uskur, su dolabı, bir direğin ucundaki kova- ırmaktan bir miktar su çekmeyi mümkün kılmıştır. Bazı yerlerde, özellikle kuzeyde kadim bir hendekler sistemi vardı. Bu sistem Nil taştığında suyu setlerle oluşturulmuş toprak havzalara aktarıyordu. Su bir süre buralarda tutuluyor, taşkın geçince tekrar ırmağa akıtılıyor ve arkasında zengin bir toprak bırakıyordu. Bu şekilde sulanan toprakta tahıl ve öteki ürünler bol miktarda yetiştiriliyordu. Irmak vadisinin batı yakası boyunca uzanan çölde de yerleşik tarıma uygun bazı vahalar vardı.

Nil vadisinin kuzey bölümü Mısır toprağıdır. Bu ülke, ırmağın kollara ayrılıp delta boyunca aktığı noktada yer alan bir kentin hükümdarları tarafından yürütülen uzun bir siyasal denetimle oluşturulmuş ya da süreklilik kazanmış yüksek bir uygarlık geleneğine ve bir toplumsal birliğe sahiptir. Kahire İ.Ö. üçüncü binyılda birbiri ardı sıra Memfis'e kadar uzanan kentlerin sonuncusuydu. Kahire, kuzeyde Akdeniz limanlarına doğru, oradan deniz yoluyla Suriye, Anadolu, Mağrip ve İtalya'ya, doğuda kıyıyı izleyen bir yoldan Suriye'ye, gene doğuda Kızıldeniz'e ve oradan Hint Okyanusu'na ve güneyde Nil'in üst vadisine, Doğu ve Batı Afrika'ya uzanan bir yollar şebekesinin merkezinde yer alıyordu.

Nil Vadisinin üst kesiminde deltanın ve başkentin toplumsal hâkimiyeti daha zayıftı. Nil yağmur almayan bir bölgeden geçer. Doğu kıyısındaki ekilebilir alanlar sadece dar bir şerit oluşturuyor, fakat batıdaki toprağın düzlüğü sulama yoluyla ekilebilir şeridin genişlemesini mümkün kılıyordu. Bu yağmursuz bölgenin güneyi yaz aylarında, Mayıs'tan Eylül'e kadar sürebilen bir şiddetli yağmurlar dönemi yaşıyordu. Burada, ırmak vadisinden batıya doğru yarı çöl kumluk bir bölgeye kadar ve güneyde bütün yıl boyunca verimli kalabilen geniş bölgelere uzanan bir bölgede tahıl yetiştiriliyor ve sığır besiciliği yapılabiliyordu. Burası, bir ta-

rım ve hayvancılık ülkesi, büyük kentlerin değil de, köylerin, göçer kamplarının ve pazar şehirlerinin bulunduğu Sudan idi. Nil ile Mısır'a, kara yoluyla Habeşistan'a ve Sahil'e, Sahra çölünün güney ucunda yer alan bölgeye bağlanıyordu.

Mısır'ın batısındaki çölden Atlantik kıyısına kadar, Arapça Batı ülkesi ya da güneşin battığı yer anlamına gelen Mağrip uzanır. Bu bölge günümüzde Libya, Tunus, Cezayir ve Fas olarak bilinen ülkeleri kapsar. Burada en belirgin doğal bölünme kuzeyden güneye doğru uzanır. Akdeniz ve Atlantik kıyıları boyunca uzanan, ovalar halinde genişleyen alçak bir kıyı şeridi vardır: Tunus'un Sahil'i ve Fas'ın Atlantik kıyısındaki ova. Bu şeridin iç kısmında sıradağlar vardır: Libya'da Cebel Akdar, Kuzey Tunus dağları, Tel Atlasları ve Fas'ın Rif dağları. Gene iç kısımlarda yüksek ovalar ya da stepler vardır. Bunların ötesinde başka sıradağlar yer alır: Cezayir'de Aurès [Cebel Avras], Orta Atlas ve daha kuzeyde Yüksek Atlas. Güneyde giderek Sahra çölüne dönüşen step yer alır. Sahra'nın bir kısmı kayalık bir kısmı kumluktur; hurma ağaçlarının bulunduğu vahalar vardır. Sahra'nın güneyinde yağmurla sulanan bir yeşil bölge, Nijer ırmağı, Sahil ya da Batı Sudan yer alır.

Mağrip'de sulama için kullanılabilen birkaç ırmak vardır. Burada doğayı ve yerleşim yerlerini belirleyen, yağmur miktarı ve yağış zamanlarıdır. Kıyıdaki ovalarda ve Akdeniz ya da Atlantik'ten gelen yağmur bulutlarını tutan dağların denize bakan yamaçlarında, sürekli tahıl, zeytin, sebze ve meyve tarımı mümkündü ve dağların üst yamaçları ormanlıktı. Ne var ki, dağların ötesinde, yüksek ovalarda yağmur miktarı yıldan yıla, hattâ yılın çeşitli zamanlarında değişiyordu. Bu bölgede toprak karma biçimde kullanıldı; hem tahıl ekimi yapılıyor hem de mevsimlik göçle koyun ve keçi besleniyordu. Daha güneyde, step ve çölde, toprak hayvan besiciliğine daha uygundu; koyun ve deve besicileri yazları çölün kuzeyine hareket ederlerdi. Aslında Sahra, Mağrip'in deve beslenen yegâne kesimiydi. Bu bölgeye deve İslam'ın doğuşundan yüzyıllar önce gelmişti. Kumluk bölgelerde fazla yerleşim yeri yoktu, fakat öteki bölgelerde hayvan besicileri vahalarda hurma ve başka ağaçları yetiştirenlerle birlikte yaşıyorlardı.

Mağrip'i onu çevreleyen dünya ile birleştiren başlıca yollar kuzeyden güneye doğru uzanır. Akdeniz ve Atlantik limanları bölgeyi İber yarımadasına, İtalya ve Mısır'a bağlıyor; buradan güneye

doğru uzanıyor, yerleşime açık bir bölgeden, Sahra'daki vahalar zincirinden geçip Sahil'e ve ötesine ulaşıyordu. Bazı yerlerde yollar ekime açılmış geniş bölgelerden denize ulaşıyor ve buralarda büyük kentler gelişip yaşayabiliyordu. Bu türden iki bölge özellikle önemliydi. Biri Fas'ın Atlantik kıyısında yer alır; burada İslam'ın erken dönemlerinde Fez [Fas] kenti gelişmişti; daha güneyde ve daha sonra ise Marakeş kenti kurulmuştu. Öteki kent Tunus'un kıyısındaki düzlüklerde idi; burada İslam'ın erken dönemlerinde kurulan ana kent Kayrevan idi. Daha sonra, sahilin kadim Kartaca kentine yakın bir yöresinde kurulan Tunus, Kayrevan'ın yerini aldı. Büyük kentleriyle birlikte bu iki bölge, ekonomik, siyasal ve kültürel iktidarlarını aralarında kalan bölgeye yaydılar. İki kent arasında yer alan Cezayir, komşuları gibi merkezi bir güce ve bir etki alanına sahip olacak kadar geniş ve istikrarlı bir yerleşik hayat alanından yoksundu. Aynı şekilde, Tunus'un gücü Batı Libya'ya (Tripolitanya) yayılırken, Mağrip'in geri kalan kısmından denize kadar uzanan Libya çölüyle ayrılan doğudaki Berka (Cyrenaica), daha çok Mısır'ın etki alanındaydı.

Beşinci bölge, bir bölümüne Müslümanların yerleştiği (daha çok onbirinci yüzyılda, fakat onbeşinci yüzyılın sonunda ortadan kalkana kadar yavaş yavaş azalarak) ve onlar tarafından yönetilen İber yarımadası ya da Endülüs idi. Bazı bakımlardan Suriye'ye benzeyen bu bölge birbirinden az çok kopuk küçük bölgelerden ibaretti. Yarımadanın ortası sıradağlarla çevrilen ve kesilen geniş bir plato idi. Buradan çıkan bir çok ırmak daha alçak topraklardan geçerek kıyıya akıyordu: Ebro kuzeyde Akdeniz'e, Tagus Portekiz'den geçerek Atlantik'e, Guadalquivir daha güneyde Atlantik'e dökülüyordu. Orta platoyu çevreleyen dağlar ile Akdeniz arasında kuzeyde dağlık Katalonya bölgesi ve daha güneyde ovalar yer alır. İklim ve yağış miktarındaki değişkenlikler toprağın yapısında ve kullanımında farklılaşmaya yol açar. Yüksek dağların soğuk ikliminde, meşe ve çam ormanları, bunların arasında tahıl yetiştirilen ve hayvan beslenen otlaklar vardı. Irmak yataklarının ve kıyı ovalarının sıcak ikliminde turunçgiller ve başka meyveler yetiştiriliyordu. Sevil ve Kordoba gibi büyük kentler toprağın verimli olduğu ve ırmak yoluyla ulaşımın sağlandığı bu bölgelerde kuruldu.

İspanya Akdeniz dünyasının parçasıydı ve doğusundaki liman-

lar bu ülkeyi havzanın öteki ülkelerine, İtalya, Mağrip, Mısır ve Suriye'ye bağlıyordu. İspanya'nın en önemli bağlantıları güney komşusu Fas'la olanlardı; iki kara kütlesini birbirinden ayıran dar boğazlar, ticaret, göç, fetih düşüncelerinin ya da orduların hareketi için bir engel oluşturmuyordu.

### *Müslüman Araplar ve Diğerleri*

Onbirinci yüzyılda İslam, hükümdarların, hâkim grupların ve nüfusun artan bir bölümünün dini idi. Ancak İslam'ın Arap yarımadası dışında herhangi bir yerde çoğunluk dini olduğuna dair kesin bilgi yoktur. Aynı şekilde, Arap dili yüksek kültürün ve kent nüfusunun büyük kısmının diliyken, öteki diller Müslüman fatihlerin gelişinden önceki dönemlerden itibaren yaşamaya devam etti. Onbeşinci yüzyılda Arap İslamı akını bütün bölgeyi kaplamıştı ve bu genellikle Sünni formundaki İslam idi. Bununla birlikte hâlâ eski yüzyıllarda ortaya çıkan doktrinlere bağlı olanlar da vardı. Güneybatı Arabistan'da ve Sahra'nın kıyılarında, Sıffıyn savaşından sonra Ali'nin önderliğini reddeden ve Irak ile Mağrip'te halifelerin yönetimine başkaldıran Haricilerin manevi mirasçıları olduklarını iddia eden İbadi cemaatleri vardı. Yemen'de nüfusun büyük kısmı Zeydi Şiiliğine bağlıydı. Onuncu yüzyılda Doğu Arap dünyasının büyük kısmına hâkim olan "Onikici" ya da İsmaili Şiilik terk edilmişti. Lübnan'da, başlıca kutsal yerleri olan Güney Irak'ta ve Körfez'in batı kıyısında hâlâ çok sayıda "onikici" bulunuyordu. İsmaililer de Sünni hükümdarlara, Suriye'de Eyyubilere, daha doğuda Selçuklulara karşı yerel düzeyde direniş gösterdikleri Yemen, İran ve Suriye'nin çeşitli kesimlerinde inançlarına bağlılıklarını koruyorlardı. (Bunların faaliyetlerine dair haberler Haçlılar zamanında Avrupa'ya ulaştı ve "Haşâşin" (Assasins/suikastçılar -çn.) ismiyle birlikte, bunların "Dağların Yaşlı Adamı"nın mutlak hükümdarlığı altında yaşadıklarına dair, Arapça kaynaklarda bulunmayan bir öykünün yayılmasına yol açtı.) Şiiliğin öteki dallarına bağlı olanlar, Dürziler ve Nuseyriler de Suriye'de bulunmaktaydılar. Kuzey Irak'ta, hem Hıristiyanlık'tan hem de İslam'dan gelen unsurlar taşıyan bir dinin taraftarları, Yezidiler, vardı. Güneyde ise Mandeistler daha eski dinsel inanç ve uygulamalardan gelen bir inanca sahiptiler.

Onikinci yüzyılda Mağripli Hıristiyan Haçlılar neredeyse ortadan kalktılar, ancak Endülüs'teki Müslüman krallıklarda yaşayan nüfusun büyük bir bölümü Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı Hıristiyanlardan oluşuyordu. Kopt [Kıptî] Hıristiyanlar da onbeşinci yüzyılda, sayıları din değiştirme nedeniyle azalmakta olsa da, Mısır nüfusunun önemli bir unsuru idi. Daha güneyde, Kuzey Sudan'da Hıristiyanlık, onbeşinci ya da onaltıncı yüzyıllarda İslam Kızıldeniz'i geçip Nil vadisine yayılırken ortadan kalkmıştı. Hıristiyan cemaatler bütün Suriye ve Kuzey Irak'ta, küçülmekle birlikte varlıklarını sürdürdüler. Bazıları, daha çok kentlerde yaşayanlar, Doğu Ortodoks Kilisesi'ne mensuptu, ancak diğerleri, kökeni İsa'nın yaratılışıyla ilgili anlaşmazlıklara kadar uzanan, Suriye Ortodoks Kilisesi ya da Monofizitler ve Nasturiler gibi başka Kiliselerin üyeleri idi. Lübnan'da ve Suriye'nin öteki kesimlerinde bir dördüncü kilise, Marunilerin kilisesi vardı. Bunlar Monotelit doktrinini savunuyorlardı, ancak onikinci yüzyılda Haçlılar Suriye kıyılarına hâkim olduklarında Roma Katolik doktrinini benimsediler ve Papa'nın üstünlüğünü kabul ettiler.

Yahudiler Arap İslam dünyasının tamamına geniş çapta yayıldılar. Mağrip'te köylülüğün önemli bir bölümü İslam'ın gelişinden önce Museviliği benimsemişti ve Yemen ile Bereketli Hilal'in bazı kesimlerinde olduğu gibi, burada da hâlâ kırsal Yahudi cemaatleri vardı. Yahudiler bölge kentlerinin çoğunda yaşıyorlardı, çünkü ticaret, imalat, finans ve tıp alanlarında önemli bir rol oynuyorlardı. Bunların büyük bir kısmı Yahudilerin ana gövdesine mensuptu; sözlü olarak aktarılan yasaları ve bunların Talmud'da yer alan ve Talmudi bilginlik eğitimi görenlerce savunulan yorumunu benimsiyorlardı. Ne var ki, Mısır, Filistin ve başka yerlerde Karayitler de vardı. Bunlar Talmud'u kabul etmiyorlardı ve öğretmenlerinin kutsal metinlerden çıkardıkları kendi yasaları vardı.

Yahudi cemaatlerinin büyük bir bölümü bu sırada Arapça konuşuyordu. Bununla birlikte Arapça'nın kendilerine mahsus biçimlerini ve ayin amacıyla gene İbraniceyi kullanıyorlardı. Arapça, Bereketli Hilal, Mısır ve İspanya'da yaşayan Hıristiyanlar arasında da yayılmıştı; Aramice ve Süryanice ayinlerde kullanılmakla birlikte konuşma ve yazı dili olarak geriliyordu. Mısır'daki Koptça da onbeşinci yüzyılda dinsel amaçlar dışında kullanımdan kalktı. Endülüs Hıristiyanlarının çoğu devraldıkları Latin dil-

lerinin yaşamasına ve canlanmaya başlamasına rağmen, Arapça'yı kendi dilleri olarak benimsemişlerdi. Arap akmının kıyılarında kalan dağ ve çöl bölgelerinde başka diller konuşuluyordu: Kuzey Irak dağlarında Kürtçe, kuzey Sudan'da Nubi dili, güneyde çeşitli diller, Mağrip ve Sahra dağlarında Berberi lehçeleri. Kürtler ve Berberiler Müslümandılar, ancak eğitim gördükleri ölçüde Arap dili sahasında yer aldılar.

ALTINCI BÖLÜM

# Kırsal Kesim

## *Toprak ve Kullanımı*

Atlantik kıyılarından Hint Okyanusu'na kadar uzanan bu ülkeler sadece hâkim bir dini ve kültürü değil, bir noktaya kadar, bazı iklim, arazi, toprak ve bitki özelliklerini de paylaşıyordu. Zaman zaman bu iki faktörün bağlantılı olduğu, İslam dininin özellikle belirli bir ortama uygun düştüğü ya da bu ortamı yarattığı iddia edilmiştir. Buna göre Müslüman toplumlara çöl ya da en azından çöl ile kent arasındaki belirli bir ilişki hâkimdi. Ne var ki, bu tür teoriler tehlikelidir; Güney ve Güneydoğu Asya'nın bazı kesimleri gibi, farklı türde iklim ve topluma sahip olmalarına rağmen İslam'ın yayıldığı ve kökleştiği ülkeler vardır. Bu nedenle bu iki faktörü ayrı ayrı ele almak daha iyi olur.

Bu dönemde inanç olarak Müslümanlığı, dil olarak Arapça'yı benimsemiş ülkelerin pek çok kesimine hâkim olan iklim hakkında bazı genel görüşler öne sürülebilir. Denizden esen rüzgârların nemli olduğu kıyılarda iklim yumuşaktı; içerlerde, gece ve gündüz, yaz ve kış arasında büyük ısı farkları olan bir "kara" iklimi vardı. Ocak her yerde en soğuk, Haziran, Temmuz ve Ağustos ise en sıcak aylardı. Bazı bölgelerde yağışlar bol ve düzenliydi. Bunlar genellikle kıyılardaki ve dağların denize bakan yamaçlarındaki bölgelerdi. Denizden gelen yağmur bulutları dağlar tara-

fından tutuluyordu. Bu dağlar, Fas'ın Atlantik kıyısındaki Atlas; doğu Cezayir ve kuzey Tunus dağları, Rif; Akdeniz'in güney kıyısındaki Cyrenaica sıradağları; Akdeniz'in doğu kıyısındaki Lübnan dağları; ve daha içerlerde, Irak'ın kuzey doğusundaki dağlardı. Güneybatı Arabistan'da Hint Okyanusu'ndan gelen bulutlar yağmur getiriyordu. Burada yağmur mevsimi muson rüzgârlarının estiği yaz aylarıydı; öteki yerlerde genellikle Eylül ile Ocak ayları arasında yağmur düşüyordu. Bu bölgelerde ortalama yıllık yağış 500 mm.nin, bazı yerlerde bu miktarın da üzerindeydi.

Kıyıdaki dağların öteki tarafında, ova ve platolarda yağış daha az, yılda ortalama 250 mm. kadardı. Ne var ki, ortalamalar yanıltıcı olabilir; bu iç bölgelere düşen yağmur aydan aya ve yıldan yıla büyük değişkenlik gösteriyordu. Bu da ürünü etkileyebilir; bazı yıllarda yağış çok az ve hasat başarısız olur.

Bu önemli ama düzensiz yağış kuşağının ötesinde yağmurun yetersiz ya da çok az olduğu başka bölgeler vardır; bunların bazıları, dağların yağmuru engellemediği Aşağı Mısır'daki gibi kıyıya yakın yerlerde, bazıları da daha içerlerde idi. Buralarda yağış yılda 0 ile 250 mm. arasında değişebilir. Ne var ki, bu bölgelerin çoğu bütünüyle susuz değildir. Arap ve Sahra çöllerinin bazı kesimlerinde bile zaman zaman yağan yağmurlarla ve denize daha yakın tepelerden ve sıradağlardan sızan yeraltı sularıyla beslenen kaynaklar ve kuyular vardır. Öteki yerlerde yağmur almayan toprak uzak dağlardan yağmur suyu getiren ırmaklarla sulanabilir. Irmakların çoğu mevsimlik derelerden ibarettir, yazları kururlar ve yağmur mevsiminde suyla dolarlar. Ancak bütün bir yıl boyunca akan ırmaklar da vardır. Bunlar İspanya, Atlantik Fas'ı, Cezayir ve Suriye'de dağlardan denize akarlar ve en önemlisi iki büyük ırmak sistemi vardır: Nil ile Dicle ve Fırat sistemleri.

Bu sular geçtikleri geniş alanlara hayat verir, ancak ritmleri farklıdır. Nil ve kolları Habeşistan ve doğu Afrika dağlarına düşen yağmur sularını getirir; bunlar bahar ve yaz aylarında önce Beyaz Nil'de, daha sonra Mavi Nil ve kollarında birbiri ardı sıra taşkınlara yol açarak gelirler. Taşkınlar Mayıs'ta Mısır'a ulaşır, Eylül'de en yüksek noktaya çıkar, sonra azalır ve Kasım'da tamamen yatışır. Dicle ve Fırat'ın kaynaklandığı Anadolu dağlarında karlar baharda erir. Dicle Mart'tan Mayıs'a kadar, Fırat ise biraz daha sonra yükselir. Her iki ırmakta da taşkınlar ırmak setlerini aşacak kadar

şiddetlidir ve zaman zaman yön değiştirirler. Güney Irak'ta İslam'ın gelişinden hemen önceki dönemde, taşkınlar nedeniyle sürekli bataklıklar oluşmuştur.

Engebe, ısı ve su miktarındaki değişiklikler hep birlikte toprakta değişikliklere yolaçarlar. Kıyı ovalarında ve dağların denize bakan yamaçlarında toprak zengindir, fakat dağlarda yağmur dönemlerinde suya karışıp gitmemesi için toprağın teraslanması gerekir. İç ovalarda toprak daha ince ama verimlidir. İç ovaların step ve çöllere dönüştüğü yerlerde toprağın yapısı değişir. Yeraltı sularının bol olduğu yerlerdeki toprak parçaları, Arabistan'daki "Boş Bölge" ve Nufud ve Sahra'daki Erg [el-Irk] çölleri gibi, kaya, çakıl, volkanik kütle ve kum birikintilerinden oluşan bölgelerle çevrilidir.

Bilinmeyen dönemlerden bu yana nerede toprak ve su varsa, orada meyve ve sebze yetiştirilmiştir; ancak bazı ürünler için uygun koşullar gereklidir. Tarım için üç alan özellikle önemliydi. Birincisi zeytin ağacı idi. Zeytin besin maddesi olarak, yemek pişirmek ve aydınlanmak için kullanılıyordu. Bu ağaç yağış miktarının 180 mm.yi aştığı ve toprağın kumlu olduğu yerlerde yetiştirilebiliyordu. İkincisi, insanların beslenmesi ve hayvanların yemlenmesi için kullanılan buğday ve öteki tahılların yetiştirilmesiydi; 400 mm.den fazla yağış ve ırmaklar ile kaynaklardan sağlanan sulamayı gerektiriyordu. Üçüncü alan hurma idi; meyve vermesi için en az 16 derece santigratlık bir ısı gerektiriyor, ancak suyun az olduğu yerlerde yetiştirilebiliyordu. Yeterli suyun ve otlağın bulunması halinde toprak tarımın yanı sıra hayvancılık için de kullanılabiliyordu. Keçilerin ve koyunların çok uzun olmayan aralıklarla otlatılması gerekiyordu. Develer ise otlaklar arasında çok uzun mesafe seyahat edebiliyorlardı ve daha az suya ihtiyaçları vardı.

Bu değişken doğal koşullar nedeniyle, Orta Doğu ve Mağrip İslam'ın doğuşundan önceki dönemden itibaren iki aşırı uç arasında yer alan geniş üretim alanlarına bölündü. Aşırı uçların birinde tarımın daima mümkün olduğu alanlar yer alıyordu: zeytin ağaçlarının yetiştirilebildiği kıyı şeritleri, tahıl üretimi yapılan ovalar ve ırmak vadileri ve hurma ağaçlarının bulunduğu vahalar. Bütün bu alanlarda meyve ve sebze de üretiliyordu. Hint Okyanusu'ndan Akdeniz'e kadar bir İslam toplumunun oluşmasının sonuçlarından biri ürünlerin çeşitlenmesi oldu. Sığır, koyun ve keçi buralarda otlak buldular ve yüksek dağlarda, kereste, mazı, zamk

ya da mantar üretilen çeşitli ağaçlar dikildi. Öteki aşırı uçta, suyun ve bitkilerin sadece uzun mesafelerde mevsimlik göç yoluyla deve ve öteki hayvanların beslenmesine yeterli olduğu bölgeler vardı. Bu tür özellikle iki bölge önemliydi. Birincisi, Arap çölü ve onun kuzey uzantısı olan Suriye çölü idi. Suriye çölünde deve besicileri kışları Nufud'da geçirirler, yazları kuzeybatıya, Suriye'ye ya da güneydoğuya, Irak'a hareket ederlerdi. İkinci bölge Sahra idi. Burada yaşayan deve besicileri çölden yüksek düzlüklere ya da Atlas dağlarının güney eteklerine geçerlerdi.

Biri az çok yerleşik bir tarım hayatı, öteki ise zorunlu göçebeliği gerekli kılan bu iki aşırı uç arasında, tarımın mümkün olmakla birlikte daha istikrarsız olduğu ve toprağın da suyun da otlaklar için kullanılabildiği bölgeler vardı. Bu özellikle çölün kenarlarında yer alan bölgelerde ve yağmurun düzensiz olduğu yerlerde geçerliydi: Suriye'deki step, Fırat vadisi, Sudan'daki Kurdufan ve Darfur ovaları ve Mağrip'teki yüksek düzlükler ve Sahra Atlası. Bazı koşullarda ekime açılan hemen her alan, eğer engebesiz ise otlak olarak kullanılabiliyordu; örneğin, Sahralı çobanlar Fas'taki Yüksek Atlas dağlarını geçmiyorlardı.

Bu durumda kırsal kesimi, toprağa yerleşip tahıl yetiştiren köylülerin bulunduğu bölgeler ile göçerlerin hayvanlarıyla birlikte hareket halinde oldukları bölgelere bölünmüş olarak düşünmek çok basit olur. Bütünüyle yerleşik ve bütünüyle göçer hayat arasında ara konumlar mümkündü ve norm oluşturan da buydu. Toprağı kullanma biçimleri çok geniş bir yelpaze oluşturuyordu. Bazı bölgelerde kendi topraklarım sıkıca denetleyen, hayvanlarını parayla tuttukları adamlara baktıran yerleşik insanlar vardı. Başka yerlerde yerleşik tarımcılar ve koyun çobanları toprağı ortaklaşa kullanabiliyorlardı. Daha başka yerlerde nüfus, sürüleriyle birlikte alçak bölgelerden yüksek otlaklara göç eden ama bazı mevsimlerde de toprağı eken mevsimlik göçerden oluşuyordu. Gene başka yerlerde, tamamen göçebe fakat köylülerin kâr amacıyla göçerlere çalıştıkları vahalarda ya da çöl eteklerinde bazı yerleşik bölgeleri denetleyebilen insanlar vardı.

Toprağı sürenlerle hayvanlarıyla birlikte hareket halinde olanlar arasındaki ilişkiler "çöl ile tohum" arasındaki yüzlerce yıllık ve yokedilemez zıtlıkla açıklanamaz. Yerleşik tarımcılar ile göçerlerin satmak zorunda oldukları malları mübadele etmek için bir-

birlerine ihtiyacı vardı. Sadece hayvancılıkla uğraşanlar ihtiyaç duydukları bütün besin maddelerini, bu maddeler ister tahıl ister hurma olsun, üretemiyorlardı. Yerleşik olanların da göçerlerin beslediği hayvanların etine, postuna ve yününe, ulaşım için deve, eşek ya da katıra ihtiyaçları vardı. Birlikte yaşadıkları bölgelerde her iki grup aynı suyu kullanıp aynı toprakta bitki yetiştiriyor, bu durum da kendi aralarında kabul edilebilir ve kalıcı anlaşmalara varmalarını gerektiriyordu.

Ne var ki tarımcılarla hayvancılar arasındaki ortakyaşam hassas bir dengeye dayanıyor ve bazen birinin bazen öbürünün lehine değişiklikler oluyordu. Bir yanda, göçebe hayvancıların hareketliliği ve dayanıklılığı onlara üstünlük kazandırıyordu. Bu durum özellikle çölde deve besleyenler ile vahalarda yaşayanlar arasındaki ilişki için geçerliydi. Önemli ticaret yolları üzerinde yer alan bazı büyük vahalarda pazarları ve hurma üretimini denetim altında tutabilen bir tüccarlar sınıfı olabiliyordu. Ancak başka yerlerde köylüler ya da bazı yerlerde köleler aracılığıyla toprağı ve tarımı denetleyenler hayvancılardı. Hayvancılar çölün kıyılarında da yerleşik köylerden bir tür haraç, *huvvâ* toplayacak kadar güçlüydüler. Bu eşitsiz ilişki, Arap hayvancıların kültüründe yer alan, kırsal dünyaya ait belirli bir hiyerarşi anlayışıyla ifade edildi. Bunlar kendilerini, köylülerin, tüccarların ve zanaatkârların yoksun oldukları bir özgürlüğe, soyluluğa ve şerefe sahip görüyorlardı. Öte yanda, hayvancıların özgürlüğünü ve gücünü engelleyecek ve onları bir kez ovaya ya da stepe geldiklerinde yerleşik hayata çekecek tesirlerde bulunan güçler de olabiliyordu.

Dolayısıyla ortakyaşamanın bozulması iki tür toplum arasında süregiden savaş durumundan başka nedenlerden kaynaklandı. İklim değişiklikleri ve su sorunu yüzyıllardır etkili oluyordu; Sahra bölgesinin uzun süre kurak kalması bu durumu açıkça ortaya koyar. Kırsal kesimde ya da çölde üretilen ürünlere duyulan talepte değişiklikler oldu: zeytinyağı, tahıl, post, yün, et ya da ulaşım için deveye duyulan talep daha çok ya da daha az olabiliyordu. Köylerde yaşayanlara kıyasla daha sağlıklı bir hayat süren göçerler arasında zaman zaman bir aşırı nüfus krizi çıkabiliyordu ve nüfus artışı geçimlik araçları yetersiz hale getirebiliyordu. Zaman zaman siyasal değişiklikler de oldu; hükümdarlar güçlü oldukları zaman yerleşik tarım alanlarına yayılma eğilimi gösterdi-

ler; buralardan kentler için besin maddesi ve orduları donatmak için vergi topladılar.

İslam'ın döneminde çevre ülkelere dönük Arap fetihleri, yerleşik dünyayı kaplayan ve ortakyaşamı altüst eden bir göçmen seline yol açmadı. Arap orduları değişik kökenlerden gelen oldukça disiplinli asker gruplarından oluşan küçük ordulardı. Bunları, en azından İran ve Irak'ta, sayıları tam olarak değerlendirilemeyen çok sayıda Arap kırsal göçer izledi. Ne var ki yeni hükümdarların çıkarı tarım sistemini koruyarak bu sayede vergi ve gelir toplamaktı. Önceleri toprağa sahip olanlar genellikle yerlerinden edildiler ve yeni yönetici seçkinlerce özümlendiler. Ancak yerli köylüler oldukları yerde kaldılar ve askerlerle göçmenler toprağa ya da yeni kentlere yerleştirildiler. Doğuda Horasan ve Semerkant'tan batıda Endülüs'e kadar öncekilerden daha büyük kentlerin gelişmesi, yerleşik bir kırsal kesimin varolduğunu ve kentleri besleyecek kadar üretken olduğunu gösterir. Öte yanda çok geniş bir İslam cemaati içinde uzun mesafeli ticaretin gelişmesi ve her yıl Mekke'ye hacca gidilmesi deve ve öteki ulaşım hayvanlarına olan talebi arttırdı.

Ortakyaşamda meydana gelen bozulma, daha sonra, onuncu ya da onbirinci yüzyıllardan itibaren görüldü. Müslüman dünyanın kıyılarında nüfus dengesini değiştiren göçebe grup akımları oldu. Türk göçerler İran'a ve Anadolu'nun yeni fethedilmiş bölgelerine yerleştiler. Bu hareket Moğol istilaları sırasında ve sonrasında daha da gelişti. Uzak Batıda Atlas ve Sahra eteklerinden gelen Berberiler kuzeye, Fas ve Endülüs'e doğru hareket ettiler. Ne var ki, Müslüman dünyanın orta bölgelerinde süreç farklı olabiliyordu. Bir bölge üzerinde yapılan bir araştırma[1] konuyu aydınlatır. Bu bölge Dicle'nin bir kolu olan Diyala ırmağı çevresinde, Bağdat'ın muazzam nüfusuna besin ve hammadde sağlayan geniş ve sulak Güney Irak ovasındadır. Babil döneminden beri geliştirilen sulama sistemi bu sistemi koruyabilecek güçlü bir hükümeti gerektiriyordu. Böyle bir hükümet erken Abbasi döneminde mevcuttu. Bu sırada, Sasani döneminin sonunda zayıflayan sistem onarıldı ve restore edildi. Yüzyıllar geçtikçe durum değişti. Bağdat'ın ve burada yapılan ticaretin gelişmesi, kırsal fazlasından sağlanan servetin daha büyük bir bölümünün kırsal kesimden çok kentlerde

1 R. M. Adams, *Land behind Baghdad* (Chicago, 1965).

kullanılması anlamına geliyordu. Merkezi hükümetin gittikçe zayıflaması kırsal kesimde denetimin, sulama faaliyetinin sürdürülmesinde fazla çıkarı olmayan yerel valilerin ya da vergi toplayıcılarının eline geçmesine neden oldu. Büyük bataklıkların oluşmasına yol açan bazı ekolojik değişiklikler de olmuş olabilir. Bu koşullarda sulama sistemi yüzyıllar süren bir zayıflama dönemine girdi. Tarımcılar bu sistemi korumak için gerekli kaynaklardan yoksundular. Kanallara su akışı azaldı, tarım alanları terk edildi ya da otlağa çevrildi.

Göçerliğin yaygınlaşması bu durumda tarımın gerilemesine neden olmaktan çok, bu gerilemenin sonucu olabilir. Ne var ki, Mağrip'te olanlar bunun tam tersi gibidir. İlk kez İbn Haldun tarafından öne sürülen bir fikri devralan modern tarihçiler Mağrip'de yerleşik hayatın zayıflamasını bazı Arap aşiretlerinin, özellikle onbirinci yüzyılda Banu Hilal'in gelişine atfetmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Bu aşiretlerin akınının ve yağmacılığının Mağrip'in daha sonraki tarihini derin biçimde etkilediği düşünüldü. Bu gelişmeler yerleşik hayatın bekçileri olan güçlü hükümetleri yıkıma uğratmış, toprak kullanımını tarımdan otlağa çevirmiş ve yerli nüfusun yeni bir Arap göçmenleri denizine gömülmesine yol açmıştı. Ne var ki, modern araştırmalar sürecin bu kadar basit olmadığını göstermiştir. Banu Hilal'in unsurları aslında Tunus'a onbirinci yüzyılın birinci yarısında Mısır'dan gelip girdiler. Bunlar Mısır'daki Fatımi hanedanının Zirilerin iktidarını zayıflatmak için yaptıkları girişimlerin içinde yer aldılar. Kayrevan'm yerel hükümdarları olan Ziriler Fatımi hanedanının vasallarıydı, ancak onlara sadakatten vazgeçtiler. Ne var ki o sırada Ziriler de Kayrevan ticaretindeki zayıflama nedeniyle güçlerini kaybediyorlardı ve kurdukları devlet eyalet şehirleri temelinde küçük prensliklere bölünüyordu. Otorite zayıflamış ve ticaret ile göçerlerin yayılmasını mümkün kılan talep azalmış olabilirdi. Kuşkusuz göçerlerin yayılması yıkıma ve karışıklığa neden oldu; ancak Banu Hilal'in yerleşik hayata düşman olduğunu gösteren bir belirti yoktur. Öteki hanedanlarla iyi ilişkiler içindeydiler. Eğer bu sırada kırsal dengede bir değişiklik olduysa, bu başka nedenlerden kaynaklanmış olabilir; ne evrensel ne de sürekli bir nedendir bu. Murabıtlar ve onları izleyen Hafsidiler güçlü hükümeti restore ettiklerinde, Tunus kırsal kesiminin çeşitli bölgeleri yeniden canlandı. Bu du-

rumda göçerliğin gelişmesi muhtemelen kırsal ortakyaşamda meydana gelen kopuşun yol açtığı bir olaydı. Bunun daha sonra bir sebep olarak görülmesi, karmaşık bir sürecin sembolik bir bakışla ele alındığını gösterir. Ayrıca Banu Hilal'in Berberi nüfusun Araplarla yer değiştirmesine yol açacak kadar kalabalık olduğu da kanıtlanamaz. Aslında bu dönemden itibaren Arap dilinin yayıldığı görülmüş ve Mağrip'in kırsal halkları ile Arap yarımadası arasındaki halklar arasında bir bağlantının bulunduğu fikri ortaya çıkmıştır; ancak bu gelişmenin nedeni Arap aşiretlerinin Berberileri kendi içlerinde özümleyecek kadar yayılmaları değildi.[2]

### *Aşiret Toplumları*

Kırsal kesimin bu yüzyıllardaki tarihi yazılmamıştır ve kolay yazılamaz, çünkü gerekli kaynaklar eksiktir. Osmanlı dönemiyle ilgili kaynaklar, henüz araştırılmaya başlanan kapsamlı Osmanlı arşivlerinde mevcuttur. Daha yakın dönemler için doğrudan incelenebilecek tamamlayıcı belgeler bulmak mümkündür. İki ya da üç yüz yıl önce olanlardan ve şimdi olanlardan, yüzyıllar önce olmuş olabilecek şeylere doğru giderek tartışmak tehlikelidir. Ne var ki, daha sonraki zamanlara ait bilgimizi Orta Doğu ve Mağrip gibi bir coğrafi ortamda yer alan bir kırsal toplumun neye benzediği hakkında bir "ideal tip" oluşturmak için kullanırsak, bu, o dönemin olaylarını ve süreçlerini anlamamıza yardımcı olabilir.

Bu türden ekonomik ve toplumsal süreçler tek başına ele alındıklarında genellikle "aşiret" olarak adlandırılan bir tür toplumun ortaya çıkmasını sağlarlar. Her şeyden önce bir aşiretin ne anlama geldiğini sormak gerekir.

Hem kırsal hem de köy topluluklarında, temel birim üç kuşaktan gelen çekirdek aile idi: taş, balçık ya da başka bir yerel malzemeyle yapılmış köy evlerinde veya yün dokuma göçebe çadırlarında birarada yaşayan büyük ana babalar, ana babalar ve çocuklar. Erkekler esas olarak toprak ve hayvancılıkla uğraşırlar, kadınlar yemek pişirir, temizlik yapar ve çocuk bakarlardı; ancak tarla

2 M. Brett, 'Ibn Khaldun and the arabisation of North Africa', *Maghreb Review*, c. 4, i (1979), s. 9-16; ve 'The Fatimid revolution (861-973) and its aftermath in North Africa', J. D. Fage (ed.), *Cambridge History of Africa*, c. 2 (Cambridge, 1978), s. 631-6.

ya da sürü işlerinde hepsi birbirine yardımcı olurdu. Dış dünyayla ilişkilerden resmen erkekler sorumluydu.

Sosyal antropologlar tarafından pek çok kez incelenen, "şeref" kavramıyla ifade edilen değerler kırsal kesimde ya da en azından bu kesimin kentlerdeki formel dinden derin biçimde etkilenmeyen yörelerinde çok eski zamanlardan beri varlığını sürdürmüştür. Bu varsayıma dayanarak, köylerde ve steplerde yaşayan kadınların, peçeli ya da örtünmüş olmamakla birlikte, önemli konularda erkeklere tabi olduklarını -çeşitli yer ve zamanlarda- söylemek mümkündür. İslam hukukuna göre değilse de, yaygın adetlere göre toprak mülkiyeti erkeğe aitti ve ondan da erkek çocuklara geçerdi: "erkek çocuk evin servetidir." Kendisine ait olanı savunmak, aile üyelerinin ya da bir aşiretin ya da mensup olduğu daha geniş bir grubun taleplerini karşılamak, bir erkek için şeref meselesiydi. Erkeğin ailesindeki kadınlar -ana ve kızkardeşler, eşler ve kız çocuklar- onun koruması altındaydı, ancak bu kadınların davranışları da erkeğin şerefini etkileyebilirdi: iffetsizlik ya da onların üzerinde hakkı olmayan erkeklerde toplumsal düzeni tehdit edebilecek güçlü duygular uyandıran davranışlarda bulunmak. Burada bir erkeğin, ev halkının kadınlardan oluşan bölümüne saygı duymasının yanı sıra, belirli bir kuşkusu ya da kadınların tehlikeli olabilecekleri korkusu da sözkonusudur. Mısır'ın batı çölünde yaşayan bedevi kadınlar üzerine yapılan bir araştırma, kadınların kendi aralarında söyledikleri şiir ve şarkılara dikkat çekmiştir. Kadınların üstlendikleri görevlerle ya da yasaklarla baskı altında tutulabilen kişisel duyguları ve aşkları, bu şiir ve şarkılarda ifade edildiği kadarıyla, içinde yaşadıkları ve resmen kabul ettikleri toplumsal düzene kuşku düşürür:

> yastığın üzerinde açılmış kollarına kavuştuğunda
> o adamın babasını unut, büyük babasını da unut.[3]

Ne var ki kadın yaşlandığında, erkek çocukların anası ya da baş zevce olarak (birden fazla zevce varsa) sadece ailenin daha genç kadınları üzerinde değil, erkekler üzerinde de daha büyük bir otoriteye sahip olabiliyordu.

Bu türden bir çekirdek aile genellikle ne ekonomik ne de top-

3 L. Abul-Lughod, *Veiled Sentiments* (Berkeley, 1986), s. 147.

lumsal olarak kendine yeterli idi. Aile daha geniş olan iki tür birimle anonimleştirilebilir. Bunlardan biri, dört ya da beş kuşak öncesinden gelen ortak bir ataya bağlı ya da bağlı olma iddiası taşıyan bir hısım grubudur. Üyelerinin gerektiğinde birbirinden yardım istediği, içlerinden birinin zarar görmesi ya da öldürülmesi halinde öç alma sorumluluğu taşıyan bir gruptur bu.

Öteki tür birim sürekli bir ekonomik çıkara dayanıyordu. Tarımla uğraşan ve yer değiştirmeyenler için köy -ya da ovalarda ya da vadilerde olduğu gibi büyük köyler söz konusuysa "mahalle"- böyle bir birimdi. Aileler arasındaki ayrılıklara rağmen toprağın ekimi için anlaşmalara varmak gerekiyordu. Bu da bazı yerlerde otlağa ayrılan toprak ortaklaşa kullanılırken köyün sürekli bölünmesiyle yapıldı. Bazı yerlerde bölünme periyodik olarak, her ailenin tarım için belirli bir toprak payına (*mûsâ* sistemi) sahip olmasını sağlayacak şekilde yapıldı. Sulak topraklarda da suyun paylaşımı üzerine anlaşmaların yapılması gerekiyordu. Bu anlaşmalar çok çeşitli tarzlarda yapılabiliyordu; örneğin, suyun bir akarsu ya da kanalla her parçası sürekli ya da periyodik olarak belirli bir toprak parçasının sahibine tahsis edilecek şekilde bölünmesi. Tarım konusunda da anlaşmalar yapılabiliyordu. Toprağı yetersiz olan ya da kendisine ait toprağı olmayan bir tarımcı ürünün sabit bir bölümü karşılığında bir başkasının toprağında çalışabiliyor veya bir başkasının toprağına bitki ya da meyve ağacı dikebiliyor ve onların sahibi gibi davranabiliyordu. Kırsal gruplarda, çobanlık yapan birim -bir otlaktan diğerine topluca hareket edenler- benzer bir birim oluşturuyordu, çünkü kırsal göçerlik belirli ölçüde işbirliği ve toplumsal disiplin olmaksızın yürütülemezdi. Ne var ki burada toprağın bölünmesi söz konusu değildi; otlak olarak kullanılan toprak parçası ve su bunları kullanan herkesin ortak mülkiyeti olarak görülüyordu.

Bu iki tip birim arasında, hısımlık ya da ortak çıkar temelinde karmaşık bir ilişki vardı. Okuryazar olmayan toplumlarda pek az kişi beş kuşak önceki atalarını hatırlar. Bunların ortak atalara sahip olma iddiaları, ortak bir çıkarın, aksi halde edinemeyecekleri bir güç etkisi sağlayan sembolik ifade tarzı oluyordu. Ne var ki bazı koşullarda bir çatışma da çıkabiliyordu. Bir hısımlık grubuna mensup bir kişiye kimi zaman tam olarak yardım edilemiyordu, çünkü bu başka çıkarlara ya da kişisel ilişkilere ters düşüyordu.

Bu az çok süreklilik kazanmış asgari birimlerin ötesinde daha

büyük birimler de vardı. Bir bölgenin bütün köyleri ya da otlağa ayrılmış bütün bir bölgedeki çoban birimleri, hattâ birbirinden oldukça ayrı gruplar kendilerini daha geniş bir bütüne, kendisini benzer gruplardan farklı gören ya da bunlara karşı muhalif bir tutum alan bir "hizbe" ya da bir "aşiret"e mensup olarak görüyorlardı. Aşiretin varlığı ve birliği genellikle ortak bir ataya göre ifade ediliyordu; ancak herhangi bir ailenin ya da hizbin tam olarak hangi atadan geldiği kesin olarak bilinemiyor ve soyağaçları zaman zaman farklı birimler arasındaki değişen ilişkileri ifade etmek için uydurularak, değiştirilerek ve manipüle edilerek aktarılıyordu. Ancak bunlar uydurulmuş olsa bile grup içi evliliklerle bir güç oluşturmak mümkündü.

Aşiret her şeyden önce aralarında bağ olduğunu iddia eden kişilerin benimsedikleri bir isimdi. Bu isim kişiler üzerinde, örneğin dışardan bir tehlike geldiğinde ya da büyük çaplı göç zamanlarında potansiyel bir etki yaratıyordu. Topluluk üyelerinin gerektiğinde yardımlaşmalarını sağlayan bir anonim ruh (*asabiyyet*) oluşabiliyordu. Bir ismi paylaşanlar aynı zamanda bir şeref hiyerarşisine inancı da paylaşıyorlardı. Çölde yaşayan ve deve besleyen göçerler kendilerini en şerefli kişiler olarak görüyorlardı, çünkü en özgür hayat onlarınkiydi, en azından dışsal bir otoriteyle sınırlanmış değildi. Aşiret sisteminin dışında, küçük pazar şehirlerinin tüccarları, gezgin satıcılar ve zanaatkârlar (Sahra'daki Yahudi metal ustaları ve gene Arap çölünde, Solubba'daki metal ustaları) ve vahalardaki tarım işçileri vardı.

Sadakati ve birlikteliği sağlayan bu tür isimler, bazen tek bir bölgede bazen daha geniş bölgelere yayılarak yüzyıllarca varlıklarını koruyabildiler. Banu Hilal, halk edebiyatında kutsallık kazanan bir ismin, ister Arap ister Berberi olsun farklı kökenlerden gelen gruplara bir tür süreklilik ve birlik sağlayabilmesine örnek oluşturur. Aynı şekilde, Güneybatı Arabistan'da Haşid ve Bakil isimleri erken İslam dönemlerinden başlayıp günümüze kadar aynı bölgede varlıklarını sürdürmüşlerdir. Filistin'de Kays ve Yemen gibi kadim Arap aşireti isimleri de modern zamanlara kadar kısmen bir kimlik ve köy ittifakları arasında bir yardımlaşma aracı olarak hizmet etmiştir. Mağrip'in Berberi bölgelerinde Sanhaya ve Zanata isimleri benzer bir rol oynamıştır.

Çoban biriminde ve köyde (ya da mahallede) yaşlılar ya da aile

reisleri bir tür otoriteye sahipti. Bu kişiler grubun kolektif belleğini korudular, topluluk işlerini düzenlediler ve grubu parçalanmakla tehdit eden ayrılıkları uzlaştırdılar. Gerek yerleşik gerekse kırsal gruplarda, daha yüksek bir düzeyde farklı türden bir önderlik görülebilir. Aynı dağ vadisinde ya da ovada bulunan bir çok köyde veya aynı ismi kullanan bir çok çoban biriminde, bir üyesi seçilerek ya da kendi gücü sayesinde bütün gruba önderlik eden bir hâkim aile ortaya çıkabiliyordu. Bu tür aileler dışardan gelebiliyor ve bu konumu askeri prestijle, dinsel tutumla ya da anlaşmazlıkları uzlaştırma becerisiyle veya kent ya da hükümetle ilişkilerinde gruba aracılık ederek kazanabiliyorlardı. Kökenleri ne olursa olsun bunlar aynı gerçek ya da uydurma kökene sahip sayılarak aşiretin parçası olarak görülüyorlardı.

Bu türden önderlerin ve ailelerin iktidarı geniş bir yelpazede değişkenlik gösteriyordu. Bir uçta kırsal göçer aşiretlerin önderleri (*şeyhler*) yer alıyordu. Bunlar grup kamuoyu içinde kazandıkları gücün dışında pek etkili bir iktidara sahip değildiler. Bir şehre yerleşemedikleri ve farklı türden hükümdarlar haline gelemedikleri sürece zorlayıcı bir iktidara değil, sadece bir çekim gücüne sahip oldular. Göçer aşiretler önder konumundaki ailenin başarı ya da başarısızlığına bağlı olarak gelişebilir ya da küçülebilirler; taraftar kazanabilirler ya da taraftarları onları terk edebilirdi. Gene de bu süreç soyağacı uydurmalarıyla gizlenebiliyordu; öyle ki, gruba yeni katılan kişiler sanki öteden beri o gruba mensupmuş gibi görünebiliyorlardı.

Yelpazenin öteki ucuna doğru gidildiğinde yerleşik tarım topluluklarının, özellikle vadilerin, az çok tecrit olmuş önder aileleri yer alıyordu. Bunlar uzun süredir aynı yerde yaşayanlar olabildiği gibi dışardan gelmiş istilacılar da olabiliyordu. Konumlarını askeri akınlar ya da dinsel prestijle sağlamış ya da bir komşu kentin hükümeti tarafından oraya yerleştirilmişlerdi. Onları yerli nüfusla bağlayan aşiret dayanışması bağları zayıflayabiliyordu; ancak bunların denetim altında tuttukları önemli yerlerden ya da ellerindeki silahlı güçlerden kaynaklanan belirli bir zorlayıcı güçleri de olabiliyordu. İktidarın şumulüne bağlı olarak, bir aşiretin *asabiyyet*'i farklı bir ilişkiyle, efendi ile himayesindekiler arasındaki ilişkiyle yer değiştirebiliyordu.

YEDİNCİ BÖLÜM

# Kentlerde Hayat

## *Pazarlar ve Kentler*

Köylüler ve göçerler ihtiyaç duydukları pek çok şeyi üretebiliyorlardı. Köylüler kendi evlerini balçık briketlerle inşa edebiliyorlar, kullandıkları kilimler ve giysiler kadınlar tarafından dokunabiliyor, metal eşyalar gezgin zanaatkârlar tarafından imal edilebiliyor ve onarılabiliyordu. Ne var ki, hayatlarını sürdürebilmeleri için, ihtiyaç fazlası ürünlerini, bölgenin öteki kesimlerinde üretilmiş ürünlerle veya usta zanaatkârlarca imal edilen mallarla, çadırlar, mobilyalar, hayvan teçhizatı, kap kacak ve silahlarla mübadele etmeye ihtiyaçları vardı.

Farklı tarımsal bölgelerin buluşma noktalarında düzenli aralıklarla pazarlar kuruluyordu. Bu pazarlar genellikle bilinen, kolay ulaşılabilen yerlerde kuruluyor ve doğal bir buluşma yeri olarak kabul ediliyordu. Pazarlar haftada bir -bu durumda, örneğin, *sûk el-arba'â* veya "Çarşamba pazarı" olarak biliniyordu- ya da yılda bir, "Allah'a yakın" olduğu düşünülen bir kadın ya da erkekle ilgili kutsal sayılan bir günle ilintilendirilerek kurulabiliyordu. Zamanla bu pazarların bazıları sürekli yerleşim yerleri, tüccarların ve zanaatkârların geçimlik besin maddelerini yetiştirmekten ya da hayvanlarını beslemekten kurtulup sadece kendi uzmanlık alanlarında çalıştıkları kasabalar haline geldi. Bu türden pazar ka-

sabalarının çoğu küçük, hattâ bazı köylerden daha da küçüktü. Nüfusları birkaç yüz ya da bin kişiden oluşuyordu; ortada bir pazar ve üzerinde dükkânlarla atelyelerin bulunduğu bir ana cadde vardı. Bu kasabalar çevrelerini kuşatan kırsal kesimden belirgin sınırlarla ayrılmış da değildiler. Sürekli ikâmet eden kasaba halkından oluşan bir çekirdeğin ötesinde, koşullar değiştikçe nüfus kasabayla kır arasında değişebiliyordu. Büyük kentlerden uzakta ya da vahalarda yer alan daha küçük kasabalarda bir komşu aşiret şeyh'inin ya da bir yerel hükümdarın otoritesi hüküm sürebiliyordu. Aşiret ya da köy kavgaları pazara taşınmazdı; zanaatkârların ya da küçük tüccarların aşiret üyelerinin benimsedikleri şeref ve intikam yasalarına tabi olmadıkları düşünülüyor, bunlar aşiret sisteminin dışında görülüyordu.

Ne var ki bazı yerleşimler yerel pazar kasabalarından daha büyüktü. Bunlar farklı türden bir çok tarımsal bölgenin birleştiği ve ürün mübadelesinin özellikle geniş kapsamlı ve karmaşık olduğu yerlerdi. Örneğin, kuzey Suriye'deki Halep, Suriye'nin iç kısımlarındaki ovalardan elde edilen tahıl, meyve ağaçlarının ve kuzeye doğru uzanan tepelerdeki ormanların ürünlerini, tepeliklerde beslenen koyunları ve Suriye çölünün geniş düzlüklerindeki develeri alıp satanların buluşma yeriydi. Eğer çevre bölgeler pazara kolayca taşınabilen büyük bir besin maddesi ve hammadde fazlası üretiyor idiyse, o yerleşim büyük ölçekte mamul mal üreten bir usta zanaatkârlar merkezi haline geliyordu. Eğer kent ya da kasaba onu bu türden başka yerlere bağlayan deniz, ırmak ya da çöl yollarına yakınsa, bir örgütlenme merkezi ya da değerli malların uzun mesafeli ticaretinin yapıldığı gemiler için bir liman da olabiliyordu. Bu değerli mallar öylesine kârlıydı ki, ulaşım maliyeti ve riski göze alınabiliyordu.

Bu türden koşulların ve hayat tarzında belirli bir istikrarın varolması halinde büyük kentler gelişebiliyor ve varlıklarını sürdürebiliyorlardı. Bir İslam imparatorluğunun kurulması ve daha sonra Hint Okyanusu dünyasını Akdeniz dünyasına bağlayan bir İslam toplumunun gelişmesi, İslam dünyasının bir ucundan öteki ucuna uzanan bir büyük kentler zincirinin oluşması için gerekli koşulları sağladı. Bu kentler şunlardı: Endülüs'te Cordoba, Sevil ve Granada, Fas'ta Fez ve Marakeş, Tunus'ta Kayrevan ve daha sonra Tunus, Mısır'da Fustat ve daha sonra Kahire, Suriye'de Şam

ve Halep, Batı Arabistan'da Mekke ve Medine, Irak'ta Bağdat, Musul ve Basra, bunların ötesinde İran, Semerkant bölgesi ve kuzey Hindistan kentleri. Bu kentlerin bazıları İslam'ın gelişinden önce de varolmuşlar, bazıları ise İslam fetihlerinden ve daha sonra gelen hanedanların gücünden doğmuşlardı. Bunların çoğu kıyılarda değil, iç bölgelerde yer alır. Müslümanların Akdeniz kıyısında elde tuttukları yerler istikrarsızdı ve buralardaki limanlar denizden gelen düşman saldırılarına açıktı.

Onuncu ve onbirinci yüzyıllarda İslam ülkelerindeki büyük kentler dünyanın batı yarısında yer alan en büyük kentlerdi. Eldeki sayılar tahminidir, ancak kent alanı ve kentteki kamu binalarının sayısı ve büyüklüğü temelinde bir değerlendirme yapmak imkânsız değildir. Buna göre, ondördüncü yüzyılın başlarında Kahire'de ikiyüzellibin kişi yaşıyordu. Bu yüzyılda Kara Ölüm denilen veba salgını yüzünden nüfus azaldı ve eski büyüklüğüne ulaşması biraz zaman aldı. En büyük Abbasi iktidarı döneminde Bağdat için verilen, bazen bir milyonu ya da daha fazlasını bulan sayılar kesinlikle çok büyüktür, ancak bu kent de en azından Kahire'yle kıyaslanabilir bir büyüklükte olmalı. Kent 1300'de, çevresindeki sulama sisteminin zayıflaması ve Moğolların kenti fethedip yağmalamaları nedeniyle önemli ölçüde küçüldü. İspanya'daki Cordoba da benzer büyüklükte bir kent olmalı. Onbeşinci yüzyılda, Halep, Şam ve Tunus'un nüfusları muhtemelen 50.000 ile 100.000 arasında idi. Bu sırada Batı Avrupa'da Kahire büyüklüğünde bir kent yoktu. Floransa, Venedik, Milano ve Paris'te muhtemelen 100.000 cıvarında insan yaşarken, İngiltere, Hollanda, Belçika, Lüksemburg, Almanya ve Orta Avrupa ülkelerinin kentleri daha küçüktü.

### *Kent Nüfusu*

Kent nüfusunun zengin ve hâkim bir kesimi, kırsal bölgelerden besin maddesi ve hammaddeler getiren ya da uzun mesafeli değerli mal ticaretiyle uğraşan büyük tüccarlardan oluşuyordu. Bu dönemde bu ticaretin örnekleri, tekstil, cam, Çin porseleni ve -belki de en önemlisi- baharat idi; bunlar İslam'ın daha erken dönemlerinde Güney ve Güneydoğu Asya'dan, Körfez, Siraf ve Basra limanlarına, daha sonra Kızıldeniz yoluyla Mısır limanlarından

birine ve oradan Kahire'ye getiriliyor ve kara yoluyla veya Damietta (Dimyat), Rosetta (Raşid) ve İskenderiye limanlarından deniz yoluyla, bütün Akdeniz dünyasına dağıtılıyordu. Altın, Nil nehri yoluyla Etyopya'dan getirilip kervanlarla Kahire'ye, Nijer ırmağı bölgelerinden Sahra yoluyla Mağrip'e ulaştırılıyordu. Köleler Sudan ve Habeşistan'dan ve Slav adalarından getiriliyordu.

Bütün ticaret Müslüman tüccarların elinde değildi. Akdeniz ticareti büyük ölçüde Avrupalı gemilerin ve tüccarların, önce Amalfi, daha sonra Cenova ve Venedik'in denetiminde idi; onbeşinci yüzyılda Fransızlar ve İngilizler de görülmeye başladı. Müslüman kentlerdeki tüccarlar, onbeşinci yüzyılın sonunda Portekizliler Ümit Burnu'nu dolaşan yolu açana kadar, Mağrip ile Batı ve Orta Asya'daki büyük kara yollarını ve aynı zamanda Hint Okyanusu yollarını, denetim altında tuttular. Bu tüccarların çoğu, bir süre Mısır'ın baharat ticaretine hâkim olan Kerimi tüccarları gibi Müslüman idi, ancak İtalya, Kuzey Avrupa ve Bizans İmparatorluğu kentleriyle aile ve cemaat bağlantıları olan, Bağdat, Kahire ve Mağrip kentlerinden Yahudiler de vardı. Büyük kentlerden gelen tüccarlara ek olarak daha küçük yerlerden gelen, daha kapalı ilişkiler içinde yaşayan ve belirli ticaret türlerini denetim altında tutan gruplar vardı. (Bu gelenek modern zamanlara kadar varlığını sürdürdü; daha sonraki bir dönemde, Mağrip'te, bu tür gruplar Tunus kıyısındaki Cerbe adasından, çölün kıyısındaki Mzab vahasından ve Güney Fas'taki Sus bölgesinden geliyordu.)

Tüccarlar için iki genel sözleşme türü vardı. Biri genellikle aynı aile üyeleri arasında görülen ortaklıktı; iki ya da daha fazla ortak, yatırımlarıyla orantılı olarak riskleri ve kârları paylaşırlardı. Öteki *commenda* (*mudârebe*) idi; bu yöntemde bir yatırımcı, malları ya da sermayeyi, bunları ticaret için kullanıp önceden kararlaştırılmış bir kâr payıyla yatırımcıya iade eden birine emanet ediyordu. Bir kentteki tüccarların bir başka kentte acentaları olabiliyordu ve örgütlü bankalar varolmasa da, örneğin senet göndererek uzak mesafelere kredi verebilmenin çeşitli yolları vardı. Ticaret sisteminin temeli paylaşılan değerler ve kabul edilen kurallar zemininde karşılıklı güvendi.

Büyük kentler aynı zamanda bir yerel pazar için mal -tekstil, metal eşya, çömlek, deri eşyalar ve işlenmiş besin maddeleri- üreten imalat merkezleri ve daha geniş bir pazar için nitelikli mallar,

özellikle kaliteli tekstil ürünleri imal eden merkezlerdi. Ne var ki, Müslüman dünyanın dışındaki pazarlar için yapılan üretimin onbirinci yüzyıldan itibaren önemini kaybettiğini ve başka yerlerde, Çin'de, Hindistan'da veya Batı Avrupa'da üretilen malların transit ticaretinin önem kazandığını gösteren bazı bulgular vardır. Bu değişim Avrupa'da kent hayatının yeniden canlanmasıyla ve özellikle İtalya'da tekstil endüstrisinin gelişmesiyle bağlantılı idi.

Üretim birimleri genellikle küçüktü. Ustanın atölyesinde birkaç işçi ve çırak olurdu; büyük ölçekli endüstriler, hükümdar ya da ordu için üretim yapan endüstriler -askeri mühimmat, tekstil üreten kraliyet atelyeleri- ile Mısır ve başka yerlerdeki şeker fabrikaları idi. Kente sıkıca kök salmış yegâne sınıf tüccarlar değildi. Dükkâncılar ve usta zanaatkârlar da sürekliliği olan bir kent sınıfı oluşturdular. Usta işçilik babadan oğula geçiyordu. Bir dükkânın ya da atelyenin mülkiyeti ya da sahipliği kuşaktan kuşağa geçebiliyordu. Bunların sayısı mekânla ve bazen de yetkililerin yaptıkları düzenlemelerle sınırlanıyordu. Bir modern Fez tarihçisi, başlıca pazarların ve atelye alanlarının onaltıncı yüzyıldaki durumu ve büyüklüğünün, yirminci yüzyılın başındakilerle neredeyse aynı olduğunu, o dönemde yaşayan Leo Africanus'a (y. 1485-1554) dayanarak belirtmiştir. Bu toplumsal tabakada yer alanlar büyük tüccarlara nazaran düşük bir gelir düzeyine sahiptiler. Zanaatkârlığın ya da perakende ticaretin geliri uzun mesafe değerli mal ticaretinden sağlanan gelir kadar büyük değildi. Pek çok zanaatkâr büyük sermaye kaynaklarından yoksundu. Kahire'yle ilgili bir araştırma, bu dükkân ve atelyelerin önemli bir bölümüne büyük tüccarların ya da dinsel vakıfların sahip olduğunu göstermişti. Bunlar genel kabul gören dürüst ve nezih zanaatkârlığa uygun, şerefli bir biçimde ticaretle uğraşan istikrarlı bir nüfus kesimi olmamn prestijinden yararlanabiliyorlardı. Zanaat dallarında, değerli metal, kâğıt ve parfüm işlerinden, dericilik, boyacılık ve kasaplık gibi "temiz olmayan" işlere uzanan bir saygı hiyerarşisi vardı.

Kentlerde sabit ve sürekli yerleri olan bu zanaatkâr ve dükkâncı nüfusun çevresinde daha az incelmiş emek gerektiren işlerle uğraşan daha geniş bir nüfus vardı: gezgin satıcılar, sokak temizlikçileri, büyük kentin yarı işsiz proletaryası. Çoğu kez bu tabaka büyük bir kırsal göçmen kesimini içermiş olmalı. Kent ile kırsal kesim arasındaki çizgi çok belirgin değildi; kentin çevresinde,

Şam yakınlarındaki meyve yetiştirilen, geniş ve sulak el-Gute bahçeleri gibi mahalleri vardı. Bu bahçelerde çalışanlar muhtemelen kentte yaşıyorlardı. Kentlerin eteklerinde uzun mesafeli ticarette kullanılan kervanların geçtiği ve hayvanların satın alınıp donatıldığı semtler vardı. Bu semtler kırsal kesimden gelen bir nufusu cezbediyordu. Kuraklık ya da karışıklık dönemleri de köylülerin köylerinden kaçmalarına yol açabiliyordu.

### *Hukuk ve Ulema*

Büyük kentlerdeki hayatın ihtiyaçları köylerde ve çadırlarda yaşayanlarınkinden farklı idi. Uzmanlaşmış işçilerle satıcıların üretim sürecinde birbirini etkilemesi, farklı kökenlerden ve inançlardan insanların bir araya gelmesi, sokaklardaki ve pazardaki hayatın sunduğu değişik imkânlar ve sorunlar, öteki insanların belirli koşullarda nasıl davrandıklarına ve nasıl davranmaları gerektiğine dair ortak beklentileri ve genellikle geçerli kabul edilen ve itaat edilen bir kurallar ve alışkanlıklar sistemini gerektiriyordu. Cemaatin yaşlıları tarafından korunup yorumlanan yerel adetler (*örf*) artık tek başına yeterli değildi. Abbasi döneminden itibaren *şerîat* Müslümanlararası ilişkilerin düzenlenmesinde bir rehber olarak Müslüman kent halkından genel kabul gördü ve Müslüman hükümdarlarca savunuldu. *Şerîat*, ticari sözleşme biçimlerini, meşru kâr sağlamanın sınırlarını, kocalarla eşleri arasındaki ilişkileri ve mülkün bölüşülmesini düzenledi.

*Şeriat*'ı uygulayan yargıçlar özel okullarda, *medreseler*'de eğitildi. Kayıtları tutan bir kâtiple birlikte evinde ya da mahkeme binasında oturan bir *kadı* vardı. İlkesel olarak, muteber tanıkların sadece sözlü ifadeleri kabul ediliyordu. Zamanla bir yasal tanıklar grubu (*udûl*) oluştu. Bunlar başkalarının tanıklığını teyit ederler ve tanıklığa makbul bir *statü* kazandırırlardı. Uygulamada, yazılı belgelerin doğruluğu, *udûl* tarafından saptanarak sözlü tanıklığa dönüştürülürlerse kabul edilebilirlerdi. Zamanla bazı hanedanlar dört *mekteb*'i ya da hukuk okulunu eşit derecede geçerli olarak benimsediler: Memlüklerin yönetimi altında bu okullardan çıkanlar resmen *kadı* olarak atandı. Her *kadı* kendi mektebinin öğretilerine göre yargıda bulundu. Temyiz sistemi yoktu ve bir yargıç kararı hukuksal bir hata olmadıkça değiştirilemezdi.

İlkesel olarak yargıç sadece vahiyden türetilen kabul edilmiş yasayı uyguluyordu, ancak uygulamada sistem bu durumun gerektirdiği ölçüde evrensel ya da katı değildi. Aslında *şerîat* bütün insan faaliyetlerini kapsamıyordu: en çok kişisel *statü* sorunları (evlenme, boşanma, miras), daha alt düzeyde ticari meseleler ve en alt düzeyde ceza ve anayasal sorunlar vardı. Kadı, ceza davalarında, özellikle Kuran'ın yasakladığı ve kesin cezaların verildiği bazı eylemlerde (yasal olmayan cinsel ilişki, hırsızlık ve şarap içmek) belirli bir uzmanlığa sahipti; aynı zamanda, dine aykırı eylemleri cezalandırma konusunda daha genel bir uzmanlığı vardı. (Ne var ki, pratikte en ağır ceza kararları, özellikle devletin esenliğiyle ilgili meselelerde, *kadı* tarafından değil hükümdar ve onun memurları tarafından veriliyordu.)

Genellikle *kadı*'ya bırakılan adalet alanında bile, onun uyguladığı kanun, kitaplarda görüldüğü kadar katı değildi. *Kadı*, kendisine düşen rolü, kanunu kelimesi kelimesine uygulamaktan ziyade anlaşmazlığa bir çözüm bulmak suretiyle toplumsal uyumu korumaya çalışarak, bir uzlaştırıcı olarak yorumlayabiliyordu. *Kadı*'ya ek olarak bir başka hukuk uzmanı, hukuk meselelerinde hüküm (*fetvâ*) vermede uzman olan bir hukuk bilgini, *müftü* vardı. *Fetvâlar, kadı* tarafından kabul edilebiliyor, zamanla hukuk tezleri içinde anonimleştiriliyordu.

*Kadı* kent hayatında önemli bir sima idi. Sadece yasaları uygulamakla kalmıyor, bir kişinin ölmesinden sonra miras yasalarına göre mülkün bölünmesinden de sorumlu oluyordu. Hükümdar ona başka yetkiler de verebiliyordu.

Hukuku öğreten, yorumlayan ve uygulayanlar, başka dinsel görevleri yerine getirenlerle birlikte -camide ibadet edenleri yönlendirenler veya Cuma namazında vaaz verenler- kent toplumu içinde ayrı bir tabaka oluşturmuşlardı: dinsel ilim adamları, ulemâ, paylaşılan inançlar, değerler ve uygulamalar sisteminin koruyucuları. Bunlar tek bir sınıf olarak görülemezler, çünkü farklı işlevleri yerine getirerek ve çeşitli derecelerde halkın saygısını kazanarak bütün topluma yayılmışlardı. Ne var ki onların da üstünde tam olarak kentli seçkinlerin bir kesimini oluşturan bir grup, yüksek *ulemâ* yer alıyordu: ana saraylardaki yargıçlar, büyük okullardaki öğretmenler, belli başlı camilerdeki vaizler, öğretim ve dindarlık konusunda da [ehliyetlerinin] tanınması halinde türbelerin bekçi-

leri. Bunların bazıları Peygamber'in kızı Fatma ve kocası Ali İbn Ebu Talib aracılığıyla Peygamber soyundan geldiklerini iddia ettiler. O zamana kadar Peygamber'in torunları, *seyyidler* veya *şerifler*, özel bir saygı görüyorlar ve bazı yerlerde önderlik edebiliyorlardı. Fas'ta onaltıncı yüzyıldan itibaren hükmeden iki hanedan meşruluk iddialarını taşıdıkları şerif unvanına dayandırdılar.

Yüksek *ulemâ*'nın kentli seçkinler arasında yer alan öteki unsurlarla, tüccarlar ve itibarlı zanaatların ustalarıyla yakın ilişkisi vardı. Bunlar ortak bir kültüre sahiptiler. Tüccarlar oğullarını din bilginleri tarafından eğitilmeleri, Arapça, Kuran ve belki de hukuk bilgisi edinmeleri için okullara gönderirlerdi. Bir adamın hem öğretmen hem de bilgin olarak çalışması ve aynı zamanda ticaretle uğraşması mümkündü. Tüccarların, hukuk uzmanları olarak, belirli bir dilde resmi belgelerin yazılması, mülkiyetle ilgili anlaşmazlıkların çözülmesi ve ölümden sonra mülkün bölüşümünün denetlenmesi için *ulemâ*'ya ihtiyaçları vardı. Önemli ve saygıdeğer tüccarlar iyi şöhretli kişiler olarak *udûl* görevi yapabiliyorlardı ve bunların tanıklığı *kadı* tarafından kabul ediliyordu.

Tüccar, usta zanaatkâr ve *ulemâ* aileleri arasında evlilikler olduğuna ve evlilikle ifade edilebilen iç içe geçmiş ekonomik çıkarlara dair bulgular vardır. Bunlar kolektif olarak kent servetinin büyük kısmını denetliyorlardı. Ticaretin bağımlı olduğu ilişkilerin özel niteliği, bahtını ticarete bağlayanların hızlı yükseliş ve düşüşlerine yol açtı, ancak *ulemâ* aileleri varlıklarını daha uzun süre koruyabildiler; babalar oğullarını kendi yerlerini alacak şekilde yetiştirdiler; yüksek görev yerlerinde bulunanlar nüfuzlarını ailenin daha genç üyeleri için kullanabildiler.

Gerek tüccarların gerekse yüksek *ulemâ*nın ellerindeki serveti *şerîat*'ın yetki verdiği bir dinsel kurumlar sistemi (*vakıf* ya da *hubus*) aracılığıyla bir kuşaktan diğerine iletmesi mümkündü. Vakıf bir mülk parçasından hayır amaçlarıyla, örneğin camilerin, okulların, hastanelerin korunması, halk çeşmelerinin ya da gezginlerin konakladığı hanların korunması, mahkûmlara gelir sağlanması ya da hasta hayvanların tedavi edilmesi için sürekli gelir sağlayan bir tahsisat idi. Ne var ki bu kurum kurucu ailenin yararına da kullanılabiliyordu. Kurucu, ailenin bir üyesinin yönetici olmasını ve kendisine maaş bağlanmasını şart koşabiliyordu. Veya kurumdan sağlanan ekonomik fazlaların aile üyelerinden birinin to-

rınlarına yaşadıkları sürece verilmesi, daha sonra hayır amaçları için kullanılması sağlanabiliyordu. Bu tür uygulamalar istismara da yol açabiliyordu. *Vakıflar kadı*'nın, nihai olarak da hükümdarın gözetimi altında tutuluyordu; böylece servetin iletilmesine, ticari risklere, israfa ya da hükümdarların yağmalanmasına karşı bir koruma sağlanmış oluyordu.

### *Köleler*

Kent nüfusunun servet ve toplumsal saygınlığa göre dikey bölünmesi başka türden bölünmelerle kesiliyordu: köleler ve özgür olanlar, Müslümanlar ve gayri Müslimler, erkekler ve kadınlar.

Çalışan nüfusun az çok ayırt edici bir unsuru ev hizmetçileri idi. Bunlar, çoğu kadın ve köle olduğu için ayrı tutuluyorlardı. Ev içinde verilen bu tür hizmet ya da yapılan iş kadınlara açık olan neredeyse tek kent mesleği idi. Kölelik fikri onaltıncı yüzyıldan itibaren Batı Avrupa ulusları tarafından keşfedilip yerleşilen Kuzey ve Güney Amerika ülkelerindeki kurumlarla tam olarak aynı değildi. Kölelik İslam hukukunun kabul ettiği bir *statü*dür. Bu hukuka göre özgür doğan bir Müslüman köleleştirilemezdi: köleler savaşta ya da başka şekilde esir alınan gayri Müslimler ya da köle ana babaların köle olarak doğmuş çocuklarıydı. Bunlar özgür insanların yararlandıkları yasal haklara sahip değildiler, ancak *şerîat* onlara adalet ve incelikle davranılmasını emrederdi. Onları özgürleştirmek saygıdeğer bir davranıştı. Efendi ile köle arasında yakın bir ilişki olabilir ve bu kölenin özgürleştirilmesinden sonra da devam edebilirdi. Köle efendisinin kızıyla evlenebilir ya da onun adına işleri yürütebilirdi.

Hukuksal kölelik kategorisi çok farklı toplumsal grupları kapsıyordu. Erken Abbasi döneminden itibaren halifeler orta Asya'daki Türk halklarından gelen köleleri ordularına kattılar ve bu uygulama devam etti. Esas olarak Orta Asya ve Kafkasya'dan alınan ve Slav bölgelerinden Mağrip ve Endülüs'e getirilen asker köleler ve özgür kişiler hanedanların destekçisi oldu. Bunlar hanedan kurucusu da olabiliyorlardı; Mısır ve Suriye'yi 1250'den 1517'ye kadar yöneten Memlükler köle olarak toplanan ve eğitilen, İslam'ı benimseyip özgürleşen bir gruptu.

Ne var ki bu asker köleler köleleştirilenlerin çoğuyla aynı statü-

de görülmeyen ayrı bir kategori oluşturdular. Bazı bölgelerde tarımsal köleler vardı. Doğu Afrika'dan getirilenler Abbasi döneminde Güney Irak'ta hayli önem kazanmışlardı. Bu köleler yukarı Nil vadisinde ve Sahra vahalarında toprağı işlediler. Ne var ki genellikle köleler ev içi hizmetkâr ve kentlerde cariye olarak kullanıldılar. Kara Afrika'dan Hint Okyanusu ve Kızıldeniz üzerinden, Nil boyunca ya da Sahra yollarından getirildiler. Çoğu kadındı, ancak evin mahremiyetini korumakla görevli hadımlar da vardı.

### *Kentteki Müslümanlar ve Gayri Müslimler*

Kentler bir toplanma ve ayrışma yeriydi. Arap yarımadasının dışında neredeyse bütün kentlerde çeşitli Yahudi ve Hıristiyan cemaatlere mensup nüfus vardı. Bunlar kentin kamu faaliyetlerine katılıyorlar, ancak toplumun ayrı bir bölümünü oluşturuyorlardı. Onları Müslümanlardan ayıran çeşitli etkenler vardı. Hükümete özel bir kelle vergisi (*cizye*) ödüyorlardı. İslam hukuku ve adetlerine göre farklılıklarını gösterecek belirtiler taşımaları gerekiyordu: özel bir giysi giymek, Peygamber'i ve İslam'ı çağrıştıran bazı renklerden (özellikle yeşil) kaçınmak, silah taşımamak ve ata binmemek. Yeni tapınaklar inşa edemez, izin almadan eskilerini onaramaz ve bu binaları Müslüman tapınaklarını gölgede bırakacak şekilde düzenleyemezlerdi. Ne var ki, bu tür kısıtlamalar daima ve birörnek uygulanmadı. Evlilik ve mirasla ilgili yasalara daha büyük bir titizlikle uyuldu. Bir gayri Müslim bir Müslümanın mirasçısı olamazdı. Bir gayri Müslim erkek bir Müslüman kadınla evlenemez, fakat bir Müslüman erkek bir Yahudi ya da bir Hıristiyan kadınla evlenebilirdi. Müslümanların başka dinleri benimsemeleri kesinlikle yasaklanmıştı.

Yahudilerin ve Hıristiyanların ayrı varoluşlarının bir belirtisi, bazı ekonomik faaliyetlerde özel olarak önemli bir konumda bulunmaları ve başka bazı ekonomik faaliyetlerden dışlanmaları idi. Yüksek düzeyde bazı Yahudi ve Hıristiyanlar kimi hükümdarların saraylarında ya da yönetiminde önemli görevlerinde bulundular. Fatımilerin, Eyyubilerin ve Memlüklerin Mısır'ında, Kıptî görevliler mali hizmetlerde önemliydiler. Tıp Yahudilerin önem kazandıkları bir meslek oldu ve Yahudi saray hekimleri büyük bir nüfuza sahip olabildiler. Eğer bir Yahudi ya da Hıristiyan İslam'ı be-

nimsediyse daha da yükselebiliyordu; bazı dönmeler başvezir oldular ve etkin bir iktidarı ellerinde tuttular.

Müslüman kentlerdeki Yahudiler de Akdeniz Avrupa limanlarından ve Memlükler dönemine kadar Hint Okyanusu'ndan yapılan uzun mesafeli ticarette önemli bir rol oynadılar. Zanaatlar arasında, ilaçlarla, altın ve gümüşle ilgili olanlar, kendileri veya Müslümanlar için çalışan Yahudilerin ya da Hıristiyanların elinde toplanmaya başladı.

Müslüman-gayri Müslim ilişkileri aynı kentte yan yana yaşayanların katıldıkları karmaşık toplumsal ilişkiler bütününün sadece bir parçasıydı ve bu parçanın herhangi bir yerde ya da zamanda önem kazanması koşullara bağlıydı. İslam hâkimiyetinin erken yüzyıllarında üç dine mensup olanlar arasında toplumsal ve kültürel ilişkinin çok fazla olduğu görülür. Emevi İspanya'sında Müslümanlar ile Yahudiler, Abbasi Bağdat'ında Müslümanlar ile Nasturi Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler yakın ve rahattı. Ne var ki aradaki engeller zaman geçtikçe yükselmeye başladı. Hıristiyanların ve muhtemelen daha az bir ölçüde Yahudilerin İslam'ı benimsemeleri, bir çoğunluğu küçülen bir azınlığa dönüştürdü. İslam, bir yönetici seçkinler kesiminin dini olmaktan çıkıp kent nüfusunun hâkim inancı haline gelirken, Müslümanlar gayri Müslimlerle etkileşmeden yaşayabildikleri kendi toplumsal kurumlarını geliştirdiler.

Müslüman hâkimiyetinin uzun yüzyıllarında Müslüman hükümdarların gayri Müslimleri sürekli ve kasıtlı cezalandırdıkları bazı dönemler oldu: örneğin, Mısır'da Fatımi Halifesi el-Hâkim'in (996-1021), Mağrip'te Murabıtların, İran ve Irak'ta İslam'ı benimsemelerinden sonra bazı Moğol hükümdarların saltanat dönemlerinde. Ne var ki bu türden cezalandırma Sünni İslam'ın sözcüleri tarafından kışkırtılmadı ya da meşrulaştırılmadı; dinsel ilim adamları, *ulemâ*, gayri Müslimlerin statülerini belirleyen yasaları ihlal etmemelerini, ancak bu yasaların sınırları içinde *şerîat*'ın onlara garanti ettiği korumadan yararlanmalarını sağlamaya çalıştı. Yahudilerin ve Hıristiyanların üzerlerindeki baskılar, düşmanlığın doğrudan doğruya hükümdarın gayri Müslim memurlarına yöneltilebildiği savaş ya da ekonomik darlık dönemlerinde, esas olarak kentli kitlelerden gelebiliyordu. Böyle zamanlarda hükümdar uzun süreli olmasa da yasaları titizlikle uygulayabiliyor, gayri Müslim görevlileri azledebi-

liyordu. Bu tür krizler, Mısır ve Suriye'deki Memlük hükümdarlığı döneminde çeşitli zamanlarda görüldü.

Yahudilerin ve Hıristiyanların cemaat örgütlenmesi bir tür koruma sağlayabiliyor ve zaman zaman görülen baskılar ve bir azınlık olmanın sürekli dezavantajları karşısında belirli bir dayanışmayı sürdürebiliyordu. Çeşitli Hıristiyan ve Yahudi cemaatleri bir kilise ya da sinagogun çevresinde toplanan yerel grubun dayanışmasıyla ve yüksek [dini] otoritelerin himayesinde birarada tutuldu. Abbasi halifeleri döneminde Yahudiler arasında, "Exilarkh" ya da "Esirlik Prensi" ne [Reş Galuta-en.] bir şeref payesi verildi. Bu görev Kral Davut'un soyundan geldiği iddiasını taşıyanlara veriliyordu. İkisi İran'da biri Filistin'de bulunan başlıca yüksek okulların ya da öğrenim gruplarının başkanları daha da etkin bir önderlik konumu sağladılar. Bunlar farklı cemaatlerin yargıçlarını atıyorlardı. Daha sonra, halifelik bölündüğünde yerel önderler ortaya çıktı: yargıçlar, bilginler ve "seküler" önderler. Mısır'da büyük düşünür İbn el-Meymun'un soyundan gelenlerin yaptıkları bir görev, *nagid* ya da *reîs el-yahud* [Yahudilerin Başı], sonuncusuna bir örnek oluşturur.

Aynı şekilde, çeşitli Hıristiyan cemaatlerinde patrikler ve piskoposlar da otorite sahibiydiler. Abbasi halifelerinin yönetimi sırasında Bağdat'taki Nasturi Patriği ve daha sonra Mısır hanedanlarının yönetimi altında Kahire'deki Kopt [Kıptî] Patriği nüfuzu ve saygınlığı olan özel bir konuma sahipti. Cemaat başkanları Müslüman hükümdar ile gayri Müslim teba arasında yapılan *zimme*'yi ya da koruma sözleşmesi şartlarını yerine getirmekten sorumluydular. Bu sözleşme, barış, itaat ve düzeni sağlamayı amaçlıyordu. Cemaat başkanları kelle vergisinin toplanmasında da rol oynamış olabilirler; ancak normal koşullarda bu verginin hükümet memurları tarafından toplandığı görülür. Bunların cemaatleri içinde de bir işlevleri vardı: okulları ve toplumsal hizmetleri denetliyorlar, doktrin ve ayinlerde sapmaları önlemeye çalışıyorlardı. Aynı zamanda iki ayrı cemaate mensup olanların katıldığı kamu davalarına bakan yargıçların kanunları uyguladıkları mahkemeleri de denetliyor veya anlaşmazlıkları çözüyorlardı. Ne var ki, Yahudiler ile Hıristiyanların istemeleri halinde bunların davalarına Müslüman *kadı* bakabiliyordu. Bu uygulamaya sık sık başvurulduğu görülür.

Bildiğimiz kadarıyla kadınlar kentin ekonomik hayatında sınırlı bir rol oynadılar. Ev içi hizmetkâr durumundaydılar. Bazıları ticaret ve zanaat işlerinde kocalarına yardım edebiliyordu. Eğlence işlerinde çalışan, dansöz ve şarkıcı kadınlar da vardı. Ne var ki, genelde büyük kentlerin merkezi faaliyetlerine, çoğu ihraç edilen değerli malların üretimine katılmadılar. Açıkça faal olan kadınlar yoksul ailelerin kadınlarıydı. Bir aile zengin, güçlü ve saygıdeğer ise, kadınlar, evin *harem* denilen özel bir bölümüne kapatılırlardı. Bu kadınlar evden sokağa ya da kamuya açık yerlere çıktıklarında yüzlerini peçeyle örterlerdi. Maliki okulundan Mısırlı bir hukukçu, İbn el-Hac (d. 1336) kadınların alışveriş için pazar yerine gitmemeleri gerektiğini, çünkü dükkâncılarla birarada bulunmaları halinde uygun olmayan davranışlara yol açabileceklerini söylüyordu:

> Bazı dindar yaşlılar (Allah onlardan razı olsun) bir kadının sadece üç durumda evini terk edebileceğini söylemiştir: kocasının evine taşınırken, ana babası öldüğünde ve kendi mezarına götürülürken.[1]

Haremin mahremiyeti içinde yaşamak hayattan tamamen dışlanmak değildi. Kadınlar kalabalık ev halklarının yaşadığı mahallelerde birbirlerini ziyaret ediyorlar, belirli zamanlarda kadınlara tahsis edilen hamamlarda, evlilik ya da doğum törenlerinde bir araya gelerek kendilerine ait bir kültürü idame ettiriyorlardı. Bazıları vekiller aracılığıyla mülklerin yönetimine fiilen katılıyordu. Kadınların bizzat *kadı*'nın huzuruna çıkıp haklarını aradıklarını gösteren olaylar kaydedilmiştir. Kırsal kesimde olduğu gibi, bir kadın yaşlandığı zaman ve eğer erkek çocukları varsa, aile içinde büyük bir güce sahip olabiliyordu.

Bununla birlikte toplumsal düzen erkeklerin üstünlüğünü ve hakların temel alıyordu; peçe ve *harem* bunun görünür belirtileri idi. Ortadoğu kültüründe derin kökleri olan, İslam'ın gelişinden çok önce varolan ve kırsal kesimde adetlerle korunan kadın erkek ilişkileri, kentte *şerîat*'ın gelişmesiyle güçlendi ve aynı zamanda değişti.

1 İbn el-Hac, *el-Medhal* (Kahire, 1929), c.I, s. 245-6.

Kur'an kadınlar ile erkeklerin aslında eşit olduklarını açık bir dille belirtiyordu: "Erkek ya da kadın olsun kim bir mümin olarak salih amelde bulunursa... Cennet'e gider."[2] Kuran Müslümanlar arasında adalet ve şefkati de emrediyordu. Kuran'ın evlilik ve miras konularında getirdikleri, muhtemelen kadınlara İslam öncesi Arabistan'a kıyasla daha iyi bir konum sağlıyordu (Müslümanların fethettikleri ülkelerde her zaman olmasa da). Hukuk sistemi ve ideal toplumsal ahlak, yani *şerîat*, kadın haklarına resmi bir ifade kazandırdı, ama aynı zamanda bu hakları sınırladı.

*Şerîat*'a göre her kadının bir erkek hamisi -babası, erkek kardeşi ya da ailenin bir üyesi- olmalıydı. Kadının evliliği güvey ile kadının koruyucusu arasında yapılan bir medeni sözleşme idi. Bir baba hami olarak, ergenlik çağma ulaşmamış olsa bile rızasını almadan kızını evlendirebilirdi. Kız ergenlik çağma ulaşmışsa rızasını almak gerekiyordu, ancak daha önce evlenmemişse, sessiz kalması, kızın evlenmeye razı olduğu anlamına geliyordu. Evlilik sözleşmesi güveyin geline verdiği bir çeyizle (*mehr*) gerçekleşiyordu. Bu çeyiz gelinin mülküydü. Gelinin sahip olduğu ya da miras olarak edindiği her şey mülküne dahildi. Kadın kocasına itaat ederdi, ama kendisi de münasip biçimde giyinmek, ikamet etmek, korunmak ve kocasıyla cinsel ilişkide bulunmak hakkına sahipti. Hukuk yazıcıları doğum kontrolüne bazı koşullarda izin verildiğini kabul etseler de, kocanın karısının rızasını almadan bu tür yöntemleri uygulamaması gerekiyordu.

Ne var ki kadın ile kocası arasında pek çok eşitsizlik de vardı. Bir kadın kocasını ancak geçerli nedenlerle (iktidarsızlık, delilik, kadının haklarını reddetme) ve ancak bir *kadı*'ya başvurarak ya da karşılıklı anlaşmayla boşayabilirken, koca herhangi bir neden göstermeksizin, tanıkların önünde birkaç basit sözle karısını reddedebiliyordu (Şii hukukunda reddetme kuralları daha sıkı belirlendi. Öte yandan belirli bir dönem için yapılabilen geçici evlilik, *mut'â* vardı). Evlilik sözleşmesi bu uygulamaya karşı bir koruma sağlayabiliyor, çeyizin "muhafaza edilmiş" (*muaccel*) belirli bir bölümünün, kadını reddetmesi halinde erkek tarafından ona ödenmesini öngörüyordu. Bir kadın kendi erkek akrabaları tarafından destekleneceğine güvenebilir, reddedilmesi halinde mül-

2 Kuran 40:40; 16:97.

küyle birlikte ailesinin evine dönerdi. Kadın evlilikten olan çocuklarını yanına alır ve çeşitli kanun maddelerinde farklı belirlenen belirli bir yaşa kadar onlara bakardı. Çocuklar bu yaşa gelince çocukların bakımını baba ya da babanın ailesi üstlenirdi.

Kuran'ı ve Peygamber'in hayatını temel alan *şerîat* erkeğin, hepsine adil davranması ve kocalık görevlerini tam olarak yerine getirmesi şartıyla, birden çok, dörde kadar kadınla evlenmesine izin veriyordu. Bir erkek istediği kadar cariyeye de sahip olabilirdi. Bu cariyelerin erkek üzerinde herhangi bir hakları olmazdı. Evlilik sözleşmesi erkeğin başka kadın ya da cariye alması konusuyla ilgili kayıt ve şart getirmiyordu.

Miras hukukunda da eşitsizlik vardı. Bunlar da *şerîat* tarafından Kuran'da yer alan sözlerden türetilmişti. Bir erkeğin mülkünün üçte biri kadarını kendisinden miras edinme hakkına sahip olmayan kişi ve kuruluşlara bırakmasına izin veriliyordu. Mülkün geri kalan kısmı katı kurallarla bölüşülürdü. Karısı mülkün üçte birini alırdı. Ölen kişinin erkek ve kız çocukları varsa, kız çocuk erkek çocuğa düşen payın sadece yarısını alırdı. Eğer sadece kızları varsa, mülkün sadece belirli bir oranını alırlardı, geri kalan kısım erkek akrabalara giderdi. (Bu Sünni hukuku idi; Şii hukukunda ise erkek çocuğun olmaması halinde kız çocuklar her şeyi miras olarak alırlardı.) Kız çocukların erkek çocukların payına düşenin sadece yarısını alması kuralı *şerîat*'ın bir başka şartını yansıtır: hukuk alanında bir kadının tanıklığı bir erkeğin tanıklığının sadece yarısı kadar değere sahiptir.

### *Kentin Nizamı*

Bir kent tüccarların ve esnafın çalıştığı, bilginlerin araştırma ve öğretim yaptığı, hükümdarların ya da valilerin muhafızlar tarafından korunan saraylarda oturdukları, yargıçların adalet işlerini yürüttükleri, köylülerin ve çöl sakinlerinin ürünlerini satmak ve ihtiyaç duydukları ürünleri satın almak için geldikleri, uzaklarda yaşayan tüccarların gelip alışveriş yaptıkları ve öğrencilerin ünlü ustalardan ders aldıkları bir yerdi. Kentin yapısı bütün bu ihtiyaçları karşılamak zorundaydı.

*Medîne*'de, yani her büyük kentin merkezinde (her zaman kentin coğrafi merkezi olması gerekmiyordu) iki tür bina kompleksi

yer alırdı. Bunlardan biri ibadetin yanısıra bir toplanma ve araştırma yeri olan ana cami idi. Burada Müslüman nüfusun kolektif bilinci kriz anlarında kendini ifade edebiliyordu. Caminin yanıbaşmda baş *kadı*'nın evi ya da sarayı, yüksek öğrenim okulları, kitap ya da kandil ve dindarlar için sair nesneler satılan dükkânlar olurdu. Hayatı kent hayatıyla özel bir tarzda özdeşleşmiş bir azizin türbesi de burada yer alabilirdi. Öteki kompleks, merkezi pazar yerini (*sûk*), ana alışveriş noktalarını kapsardı. Burada ya da yakınlarında tekstil ürünleri, mücevherat, baharat ve öteki değerli malların satıldığı dükkânlar, ithal malların konulduğu ambarlar, dış ticareti finanse eden bankerlerin, sarrafların büroları bulunurdu. Bu dükkânlar, ambarlar ve bürolar birbirine paralel ya da birbirini kesen sokaklar boyunca ya da bu sokakların köşelerinde veya yolların kesişme noktalarıyla bağlantılı birbirine bitişik binalar halinde düzenlenirdi. Modern kent merkezinin yakınlarında yer alan üçüncü bir kompleks fazla göze çarpmazdı. Hükümetin gücü, bekçiler, pazar yerini denetleyenler ve poliste cisimleşir, ancak büyük ve gösterişli binalarla dışa vurulmazdı.

Pazar alanı esas olarak alışveriş içindi; bu alanın büyük kısmı, özellikle değerli malların muhafaza edildiği yerler geceleri kilitlenip koruma altına alınırdı. Tekstil ve metal işleme atelyeleri ve mahalleleri biraz uzakta yer alırdı. Buralar aynı zamanda atelyelerde çalışanların ikâmet yeriydi. Zengin tüccarlar ve bilginler merkeze yakın yerlerde yaşayabilirlerse de, nüfusun çoğu merkezin dışında, küçük sokakları ana caddeye açılan, çıkmaz sokakları olan iskân alanlarında yaşarlardı. Bazı dönemlerde bu mahallelerin geceleri kapatılıp koruma altına alınan büyük kapıları olmuştu. Bir mahallede birkaç yüz ya da birkaç bin kişi yaşayabiliyordu. Buralarda, cami, kilise ya da sinagog, günlük ihtiyaçların karşılandığı bir tali pazar (*suveyke*) ve belki önemli bir toplanma yeri olan halka açık bir banyo (*hamam*) yer alırdı. Bazı zengin ve güçlü ailelerin nüfuz ve etkinliklerini sürdürdükleri ayrı mahallelerde kendi evleri vardı. Diğerleri kentin eteklerinde esas ya da ikinci bir eve sahip olabiliyorlardı. Buralarda daha ferah, bahçelerle çevrili evler inşa edilebilirdi. Mahalle orada yaşayan sakinlere aitti ve bir anlamda evlerin bir uzantısıydı. Kentin mahremiyeti, gerektiğinde genç erkekler tarafından korunurdu. Bunlar, bazı durumlarda bir ahlaki ideali benimseyen sürekli gruplar ha-

linde (*zü'ar, ayyârûn, fityân*) örgütlenirlerdi. Kentte karışıklık çıktığında bu tür grupların hareket alanı genişleyebiliyordu.

Merkezden uzakta, duvarların yakınında, bazen ötesinde kırsal göçmenlerin yaşadığı daha yoksul mahalleler olurdu. Kervanlar buralarda donatılır, sıraya sokulur, buralardan sevk edilirdi. Dışardan gelen kervanlar yüklerini burada boşaltır; yük hayvanları alınıp satılır, kırsal kesimde yaşayanlar meyve, sebze ve hayvanların burada satışa sunarlardı. Dericilik ya da kasaplık gibi gürültülü ya da kötü kokulu işlerle uğraşan atelyeler gene buralarda yer alırdı. Bu semtlerin ötesinde ve kent duvarlarının dışında, sadece cenaze olduğunda değil, genel olarak da önemli bir buluşma yeri olan mezarlıklar vardı.

Bir semtte yaşayanların ortak köken, din, etnik özellik ya da bölgesellik ya da evlilik yoluyla kurulan hısımlıklarla birbirine bağlanma eğilimi vardı. Bu türden bağlar güçlü olabilen bir dayanışma sağlayabiliyordu. Yahudiler ve Hıristiyanlar, akrabalık bağları ya da kökenleri nedeniyle veya kendi ibadet yerlerine yakın olmak istedikleri için veya kadınların mahremiyeti konusunda sahip oldukları farklı adetler Müslüman ailelerle yakın ilişki kurmalarını zorlaştırdığı için ötekilerden ayrı, mahallelerde yaşama eğilimindeydiler. Mağrip'te bazı yerlerde, Şark kökenli Berberi Yahudileri Endülüslü Yahudilerden ayrı oturuyorlardı. Mamafih yaşadıkları mahalleler sadece Hıristiyanlara ya da Yahudilere ait değildi. Çoğu yerde getto yoktu. Ne var ki, onbeşinci yüzyılın sonunda Fas bu konuda bir istisna oluşturmuştu: hükümdar Yahudileri halkın tacizinden korumak için Fez'de ve öteki kentlerde ayrı Yahudi mahalleleri kurdu.

Bu genel modelin, toprağın yapısına, tarihsel geleneğe ve hanedanların eylemlerine göre değişen pek çok biçimi vardı. Örneğin Halep, İslam'ın gelişinden çok önce gelişmiş bir kadim kent idi. Kent merkezinin bulunduğu yer Helen ve Bizans dönemlerinden bu yana değişmemişti. Ana caddeler biraz daha dardı; deve ve eşekle yapılan ulaşımın yerini tekerlekli araçlar alırken, caddelerin sadece yüklü iki hayvanın yan yana geçebileceği genişlikte olması gerekiyordu. Dört köşeli ana cadde modeli taş kemerli geçitlerin *sûk* (pazar) içinde oluşturduğu labirente kadar izlenebilirdi. Büyük cami, Helenistik kentin sütunlu merkezi caddesinin foruma ya da ana toplanma yerine doğru genişlediği noktada yer alırdı.

Öte yandan Kahire yeni bir kentti. Mısır'da İslam hükümdarlığının erken yüzyıllarında, iktidar ve hükümet merkezi İskenderiye'den Nil'in delta oluşturduğu bölgeye kaymış ve Babil olarak bilinen Bizans kalesinin kuzeyine doğru bir dizi kent merkezi inşa edilmişti: Fustat, Kata'i ve nihayet el-Kahire ya da Kahire. Bu kentin merkezi Fatımiler tarafından kuruldu ve ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar neredeyse hiç değişmeden aynı yerde kaldı. Kentin merkezinde Fatımilerin, İslam'ı İsmaili form içinde öğretmek amacıyla kurdukları Ezher Camisi yer alır. Bu cami Sünni din öğretisinin en büyük merkezlerinden biri ve kent halkının toplandığı ana cami olarak varlığını sürdürdü. Caminin yanında dördüncü halifenin oğlu Hüseyin'in, Ali ve onun Peygamber'in kızı olan karısımn türbeleri yer alır. Halk arasında Kerbela'da öldürüldükten sonra Hüseyin'in başının buraya getirilmiş olduğuna dair bir inanç vardı. Kısa bir mesafe içinde kentin kuzey kapısından (Bab el-Fütuh) güney kapısına (Babel-Züveyla) doğru uzanan ana cadde yer alıyordu. Bu caddenin iki tarafında ve caddeye açılan sokaklarda, camiler, okullar, dükkânlar ve tüccarların, giyim eşyası, baharat, altın ve gümüş ambarları vardı.

Fez küçük bir ırmağın iki tarafında yer alan iki yerleşim bölgesinin birleşmesiyle, gene farklı bir tarzda oluşturulmuştur. Kentin merkezi, iki şehirden birinde, kentin kurucusu olduğu düşünülen Mavley İdris'in türbesinin bulunduğu noktada, nihai olarak sabitleştirildi. Yakınlarda büyük öğretim camisi Karaviyin, ona bağlı okullarla ve bir *sûk*'lar şebekesiyle birlikte yer alır ve geceleri büyük kapılarla korunurdu. Burada baharat, altın ve gümüş işleri, ithal tekstil ürünleri ve kentin karakteristik bir ürünü olan deri terlikler muhafaza edilir ve satılırdı.

Büyük cami ve kentin merkez *sûk*'u kültürel ve ekonomik iktidarın yayıldığı noktalardı, fakat hükümdarın iktidarı her yerde etkisini hissettiriyordu. Erken İslam dönemlerinde hükümdar ve onun yerel valileri bir kentin merkezindeki sarayda oturabiliyorlardı, ancak daha sonraki bir dönemde esas kent faaliyetlerinin merkezi olan *medine* ile kraliyet sarayı ya da semti arasında belirli bir ayrılma olmuştu. Nitekim Abbasiler bizzat kurdukları Bağdat kentinin dışına, Dicle'nin ötesindeki Samarra'ya taşınmışlardı. Daha sonra gelen hükümdarlar bu örneği izlediler. Kahire'de Eyyubiler ve Memlükler Selahaddin tarafından kente yukarlardan

bakan Mukattem tepesinin üzerine inşa edilen Kale içindeki sarayda otururlardı; İspanya'daki Emeviler saraylarını Cordoba'mn dışındaki Medinetüzzehra'da inşa etmişlerdi; daha sonra Faslı hükümdarlar eski kentin eteklerinde bir hükümdar kenti, Yeni Fez'i kurdular. Böyle bir ayrımın nedenlerini bulmak zor değildir: mahremiyet iktidar ve ihtişamın bir ifadesi idi; ya da hükümdar kamuoyunun baskısına karşı gözlerden uzak olmak ve askerlerini, onların sadakat ve bağlılıklarını zayıflatabilecek kent çıkarlarından uzak tutmak istemiş olabilir.

Hükümdarlık kentinin içinde ya da çevresinde, sultan hazinesi, darphanesi ve kâtip bürolarıyla birlikte saray yer alırdı. Sarayın dış avlularında kamu işleri görülürdü: elçiler kabul edilir, kraliyet birlikleri teftiş edilir, divan adaleti sağlamak ve dilekçeleri dinlemek için burada toplanırdı. Sarayda bir işi olanlar bu bölümde kabul edilirler, hükümdar da belirli günlerde ve belirli amaçlarla burada görünürdü. İç avlular hükümdara, onun ailesine, hadımlar tarafından korunan kadınlarına ve hükümdarın kişiliğinin bir tür uzantısı olan saray kölelerine ayrılırdı. Ne var ki, mahremiyetin derecesi hanedandan hanedana değişirdi: Hafsiler pek az mahremiyetle halkın içinde yaşarlar, Memlükler mahremiyete daha fazla önem verirlerdi.

Hükümdarlık kentinin içinde sultanın muhafızlarının kışlaları, yüksek görevlilerin sarayları ya da evleri ve saray ile ordunun ihtiyacı olan malları üreten özel *sûk*lar yer alırdı. Buralarda, mühimmat, at ve silah pazarları ve saray için en kaliteli tekstil ürünlerinin üretildiği atelyeler bulunurdu. Bu tür zanaatlarla uğraşanlar yakınlarda oturabilirlerdi: Yahudi altın ve gümüş ustalarının yaşadıkları semt Fez'deki hükümdarlık kentinde idi.

### *Kentteki Evler*

Onbeşinci yüzyılda kent *sûk*larının içinde, çevresinde bir avlu olan büyük binalar vardı. Binaların zemininde ambarlar, üstlerinde ziyarete gelen tüccarlar ve başkaları için hanlar bulunabiliyordu. Bu türden binalar çeşitli biçimlerde olabiliyor, Suriye ve Irak'ta *han*, Mısır'da *vikâle* ve Mağrip'te *fundug* olarak biliniyorlardı. Başka bir bina türü Mağrip'te bulunan, değerli malların depolandığı *keyseriyye* idi. Bu binaların çoğu hükümdarlar ya da ken-

tin büyük adamları tarafından inşa edilip vakıflara bağlandı ve elde edilen gelir dinsel amaçlarla ya da hayır işlerinde kullanıldı.

Bilindiği kadarıyla kent içi binalar üç kategoriye ayrılıyordu. Bazı kentlerde yoksulların yaşadıkları evlerin avlulu kulübelerden ibaret olduğu görülür. Kahire'nin kalabalık merkezinde yoksullar, ayrıca çalışma yerlerine yakın oturmaları gereken zanaatkârlar ve perakende tüccarları, müstakil evlerde yaşıyorlardı. Tipik bir evin çevresinde bir avlu, zemin katında atelyeler ve iki ya da üç kat yukarıya, çeşitli odaları olan ayrı dairelerin bulunduğu katlara çıkan bir çok merdiven olabiliyordu.

Daha iyi koşullarda veya fazla kalabalık olmayan bölgelerde zamanla aileler için başka türde evler geliştirilmişti. Güneybatı Arabistan'da bunlar ayırt edici bir tipte, dikkatle ve simetrik olarak tasarlanmış, birkaç katlı taş binalardı; hayvanlar en alt katta, tahıl bir üst katta tutulur, daha yukarda oturma odası olan iki ya da üç kat ve en tepede havadar ve manzaralı bir misafir odası bulunurdu. Başka yerlerde, Greko-Romen Akdeniz evi ile İran-Irak geleneklerinin karışımından oluşan, bölge ve döneme göre çeşitli değişiklikler arzeden tipik bir geniş aile evi tarzı geliştirildi.

Eve ana caddeye açılan bir yoldan gelinirdi. Hükümdarları kıskandırmamak ve yoldan geçenlerin dikkatini çekmemek için evin kapısının büyüklüğü ev sahibinin servetini asla ortaya koymazdı; evler dışardan değil, içerden görülecek şekilde inşa edilirlerdi. Kapı başlıca dış özelliği oluşturuyordu: oyulmuş taşla çevrili olarak demir ya da ahşaptan yapılır, üzerinde gelenleri görebilmek için bir pencere olabilirdi. Kapının arkasında, sokaktan bakanların içeriyi göremeyecekleri bir açıyla kıvrılan bir koridor bulunur ve buradan ana misafir odası da (*meclis* veya *ka'a*) dahil bir çok odanın açıldığı orta avluya ulaşılırdı; kalabalık mahallerde avlunun yerini kapalı bir salon alabilirdi. Misafir odası genellikle avlunun girişe bakan tarafında yer alırdı. Buraya bir kapıdan ya da İran'dan batıya yayılmış geniş bir kemer olan *eyvân*'dan geçerek girilirdi. Bazı yerlerde ana salonun hemen önünde bir kabul odası bulunurdu. Memlük Kahire'sinde bu oda bir tür kapalı avluya dönüştürülmüştü. Zemin biraz alçaktı, ortada küçük bir havuz, çevresinde oturulacak yerler vardı. Bu oturma odasından hizmetçi odaları ve bürolarla ayrılan mekân aileye aitti. Kadınlar, çocuklar ve hizmetçiler kendilerinin ya da evin efendisinin istediği kadar

mahrem olabilirlerdi. Çok geniş evlerde misafirlerin kabul edildiği mekânlar ile ailenin yaşadığı mekânlar arasındaki ayrım iki avlunun varlığıyla, daha küçük evlerde ise alt kat ile üst kat arasındaki işlev farklılığıyla belli ediliyordu. Büyük evlerde bir banyo bölümü ya da *hamam* bulunabiliyordu.

Binalarda taş kullanmak pek çok yerde pahalı oluyordu ve evler ana kapıları taş çerçeveli olmak üzere genellikle briket ya da balçıktan yapılıyordu. Zemin kattaki ana odaların tavanları, nemi önlemek ve üst katların ağırlığını çekmek için genellikle briket tonozla örtülüydü; öteki tavanlar ahşapla kaplanırdı. Tavanlarda hava dolaşımını sağlayan çeşitli malzeme bulunabilirdi. Duvarlar, kapılar ve tavanlar dekore edilirdi. Ahşap bölümler çeşitli renklere boyanırdı (Fas'ta karakteristik renk yeşil, Tunus'ta mavi idi). Duvarlar çiçek desenleriyle sıvanırdı. Taş bölümlere hat ya da çiçek motifleri oyulurdu. Pencerelerde ahşap kepenkler vardı. *Meşrebiyye* olarak bilinen ahşap pencere kafesleri ilk kez Mısır'da Fatımiler döneminde kullanıldı ve Memlükler döneminde yaygınlaştı.

Evlerde sandık ve yüklük dışında pek az mobilya olurdu. Kahireli bir tarihçi Avrupa'da ahşap mobilyanın oynadığı rolü burada tekstil ürünlerinin aldığını söylemiştir. Misafir odalarında üzerlerinde yastıklar bulunan divanlar olurdu. İçi doldurulmuş şilteler ve yastıklar zemine veya yatak olarak kullanılan ahşap veya taş kerevetlerin üzerine konulurdu. Halılar duvarlara asılır, zemine ve yatakların üzerlerine serilirdi. Geceleri aydınlanmak için bakır gaz lambaları yakılır; soğuk havalarda içerde mangal yakılır, yakıt olarak mangal kömürü ya da kokulu odun kullanılırdı. Yemekler ahşap taburelerin üzerine konan gümüş ya da bakırdan sinilerde sunulurdu. Çömlekten yapılan kâseler ve kaplar -ya da zenginlerin Çin porselenleri- yiyecek; bakır, cam ya da çömlek kaplar içecek için kullanılırdı. Yassı ekmek parçaları sinideki yemeği almak için kullanılır, ancak zenginler çatal ve bıçak da kullanırlardı.

Yoksullar arasında ekmeğin büyük önemi vardı. Kentlere tahıl arzının garanti altına alınması hükümetler için önemli bir meseleydi; tahıl yetersiz ya da pahalı olduğu zaman halk arasında karışıklıklar çıkardı. Pek çok yerde un yapılır, zeytinyağıyla yumuşatılır ve sebzelerle -soğan, sarınısak ya da İslam'ın yayılmasıyla birlikte Akdeniz dünyasına giren patlıcan gibi sebzeler- birlikte yenirdi. İnsanlar nadiren, festivallerde ya da büyük kutlamalarda et

yerlerdi. Hali vakti yerinde olanların beslenme rejimi daha çeşitliydi: çeşitli sebzeler, meyveler (yetiştirme veya ithal etme imkânlarına göre, Akdeniz ülkelerinde, üzüm, portakal, şeftali ve kayısı, Irak'ta ya da Çöl etekleri ve vahalarda hurma) ve et: sığır etinden çok kuzu eti, kümes hayvanları, deniz ya da ırmak ve göl yakınlarında balık. Et zeytinyağı ya da susam yağıyla pişirilip baharatla karıştırılırdı. Kuran'ın alkollü içkileri yasaklamasına rağmen, şarap ve öteki kuvvetli içkiler Hıristiyanlar tarafından imal ve Batı Avrupa'dan ithal edilip büyük miktarda tüketilirdi.

### *Kentler Zinciri*

Kent düzeni ve ona bağlı olan kırsal kesim üzerindeki denetim sürdüğü, hükümdar ile kentli seçkinler arasındaki çıkar ittifakı korunduğu sürece, servet ve iktidar bir kuşaktan diğerine iletilebiliyor, bir kültür, bir öğretim sistemi, değerler, davranış kalıpları ve ideal kişilik tipleri de bunlarla birlikte babadan oğula geçiyordu. Fez'de yirminci yüzyılın erken yıllarında var olan kabul edilebilir davranışlar yasası, *kâ'ide*'nin, onaltıncı yüzyılda Leo Africanus'un betimlediği yasayla aynı olduğu öne sürülmüştür.[3] Doğru davranış ve düşünme, öğrenme ve yüksek beceri edinme kuralları hem kuşakları, hem de kentleri birbirine bağlıyordu. Bir yol şebekesi İslam dünyasını katettiği daha ötelere uzanıyordu. Bu yollarda sadece ipek, baharat, cam ve değerli metal taşıyan deve ve eşek kervanları değil, fikirler, haberler, modalar, düşünce ve davranış kalıpları da taşınıyordu. Tüccarlar ve kervanların önderleri pazar yerlerinde karşılaştıklarında haber alışverişinde bulunurlar ve haberler üzerinde yorum yaparlardı. Bir kentten gelen tüccarlar bir başka kente yerleşirler, aralarındaki yakın ve sürekli ilişkiyi korurlardı. Bir ordu yeni bir hükümdarı ya da mevcut iktidara meydan okuyan birini iktidara taşırken daha şiddetli hareketler meydana gelebiliyordu. Bu ordular toplum içinde nasıl yaşamak gerektiğine dair yeni fikirleri ve nüfusa katılacak yeni etnik unsurları beraberlerinde getirebiliyorlardı.

İslam tarihinin başından itibaren pek çok insan, öğretiyi araştırmak, Peygamber'in yaptıklarına ve söylediklerine dair geleneği

---

3 R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat* (Kazablanka, 1949), s. 565-6.

Sahabe'den gelen bir çizgi boyunca alarak yaygınlaştırmak için seyahat ettiler. Zamanla bu seyahatin amaçları genişledi: meşhur bir öğretmenden din bilimlerini öğrenmek ya da bir dinsel hayat üstadından ruhsal öğretiyi almak, gibi. Bilgi ya da irfan peşinde koşanlar köylerden kasabalardan metropollere geldiler: Güney Fas'tan Fez'deki Karaviyin camisine; Doğu Cezayir ve Tunus'tan Tunus'taki Zeytuniye'ye. Kahire'deki Ezher, öğrenci hanlarının taşıdığı isimlerin de gösterdiği gibi -Mağripliler, Suriyeliler ve Etyopyalılar *revâk*'ı ya da tekkesi- geniş bir bölgeden gelen öğrencileri cezbediyordu. Irak'ın kutsal Şii kentlerindeki okullar -Bağdat'ın eteklerindeki, Necef, Kerbela, Samarra ve Kâzimiye [El Kâzimin-] Suriye ve doğu Arabistan'daki öteki Şii cemaatlerinden gelen öğrencileri çekiyordu.

Meşhur gezgin İbn Battuta'nın hayatı (1304- y.1377) İslam kentleri ve ülkeleri arasındaki bağlantıları gösterir. İbn Battuta'nın yirmibir yaşındayken gerçekleştirdiği hac, arayışla geçen bir ömrün başlangıcıydı. Bu arayış onu, yerlisi olduğu Fas'ın Tanca kentinden, Suriye yoluyla Mekke'ye; oradan Bağdat'a ve Güneybatı İran'a; Yemen, Doğu Afrika, Umman ve Körfez'e; Küçük Asya'ya, Kafkaslar'a ve Güney Rusya'ya; Hindistan'a, Maldiv Adaları'na ve Çin'e; daha sonra tekrar yerlisi olduğu Mağrip'e ve oradan Endülüs ve Sahra'ya götürdü. İbn Battuta gittiği her yerde azizlerin mezarlarını ziyaret etti ve Arap diliyle ifade edilen ortak bir kültürü paylaştığı bilginlerle görüştü. Hükümdarların saraylarına kabul edildi ve bazı hükümdarlarca *kadılık* görevine atandı; ona Delhi ve Maldiv Adaları gibi, yurdundan çok uzak yerlerde aktarılan bu şeref payesi, Arap diliyle verilen dinsel öğretiyi temsil edenlere sağlanan prestiji gösteriyordu.[4]

4 Muhammed ibn abd Allah ibn Battuta, *Rihle*, ed., T. Harb (Beyrut, 1987); İng. çev., H. A. R. Gibb, *The Travels of Ibn Battuta*, c. 1-3 (Cambridge, 1958-71).

SEKİZİNCİ BÖLÜM

# Kentler ve Hükümdarları

## *Hanedanların Oluşumu*

Yasalara uyulması ve kent düzeninin korunması, zorlayıcı bir gücü, istikrarsız otoritesini adetlerden ve rızadan alan aşiret *şeyhi*ninkinden farklı konuma sahip bir hükümdarı gerektiriyordu.

Hükümdar hanedanlarının genellikle kırsal kesimden güç almaları, hattâ bazılarının kırsal kökenli olması, ama hayatlarının ancak kentlere yerleşerek sürdürebilmeleri, kent nüfusuyla bir çıkar anlaşması yaparak yeni bir güç kazanmaları, İslam tarihinin (ve belki öteki tarihlerin de) bir paradoksu olarak görülebilir.

Bir hanedanın hayatta kalabilmek için kentte sağlam kökler salması gerekliydi. Bu da ticaret ve endüstriden kaynaklanan serveti ve sadece *ulemâ*'nın sağlayabileceği meşruluğu gerektiriyordu. Hanedanların oluşum süreci kentlerin fethine dayanıyordu. Bir fatih bir ticaret yolu üzerindeki kentler zinciri boyunca ilerlerdi. Kentlerin kurulması ve gelişmesi de genellikle hanedanların gücüne bağlıydı. İslam dünyasındaki en büyük kentlerin bazıları fiilen hanedanlar tarafından kuruldu: Abbasilerin Bağdat'ı, Fatımilerin Kahire'si, İdrisilerin Fez'i, Emevilerin Cordoba'sı. Güçlü bir hükümdar sınırlar içinde ticaret yollarının yönünü değiştirebilir ve onları kendi başkentine yöneltebilirdi. Hükümdarın terk ettiği ya da artık savunamadığı bir kent, Zirilerin terk ettiği Kayrevan gibi, zayıflayabiliyordu.

Bir hanedanın ilk amacı iktidarda kalmaktı. Bu nedenle hükümdar genellikle askeri ya da yabancı kökenli bir maiyetle kuşatılmış olarak, kent nüfusundan biraz uzakta, ailesi, *haremi*, kişisel *memlûkleri* -siyah Afrikalılar, Mağrip'te din değiştirmiş Hıristiyanlar, daha doğuda Türkler, Kürtler ya da Çerkezler- ve genellikle bu *memlûk* gruplarından çıkan yüksek saray memurlarıyla birlikte yaşardı. Hanedanın, sayesinde iktidarda olduğu profesyonel ordu da kent dışından getirilmişti. Selçuklu ordusu esas olarak Türklerden oluşuyordu, Eyyubilerinki daha karma idi. Suriye'de ordu önderliği, çeşitli kökenlerden, Türkler, Kürtler ya da din değiştirmiş Greklerden gelen bir askeri aristokrasiden, Mısır'da ise esas olarak Türk ve Kürt göçmenlerden oluşuyordu. Memlük yönetiminde de ordu karma bir oluşumdu. Ordunun çekirdeği hükümdar ya da onun selefleri tarafından alınarak saray okullarında eğitilen bir kraliyet *memlükleri* kurumundan ibaretti, ancak yüksek askeri memurların her birinin ev halkı arasında eğitilen askeri hizmetlilerden oluşan kendi örgütleri vardı. Aynı ev halkı arasında yetişen bir grubun dayanışması ömür boyu ya da çok uzun sürebiliyordu. *Memlük* askerleri kalıtsal bir grup oluşturmadılar; *memlüklerin* oğulları tek başlarına merkezi askeri gücün üyeleri olamıyorlardı. Ancak, özgür doğan Müslümanların oluşturdukları bir başka güç vardı ve *memlüklerin* oğulları bu güce katılıp yükselebiliyorlardı. Hafsilerde ilk ordu kırsal aşiretlerden oluşturuldu, ancak hanedan kuruluşunu tam olarak gerçekleştirdiğinde daha çok paralı askerlere, Endülüslü Araplara, din değiştirmiş Avrupalı Hıristiyanlara ve Türklere dayandırıldı.

Bir hanedan tam olarak yerleştiği ölçüde eyalet valilerini hâkim grup içinden atamaya çalışırdı. Ancak bu uygulamanın başarı derecesi farklı oluyor, kırsal kesimin niteliği ve hâkim ailenin geleneği başarıyı güçleştirebiliyordu. Selçuklular dağ ya da çölle birbirinden ayrılan verimli bölgelerden oluşan geniş bir imparatorluğu yönettiler ve ailenin tekil üyelerine değil de tamamına yetki veren bir geleneği devraldılar. Bu nedenle Selçuklu İmparatorluğu, merkezileşmiş bir devletten çok, ailenin farklı üyelerinin yönetimi altında yarı bağımsız bir krallıklar grubu idi. Suriye'deki Eyyubiler de benzer biçimde hükmettiler; onlarınki, farklı kentlerde merkezlenen, her biri Eyyubi ailesinin bir üyesi tarafından yönetilen devletlerin bir tür konfederasyonu idi. Bu aile üyeleri

ailenin başında bulunan kişiye resmi bir bağlılık gösteriyor, ancak fazla müdahale etmesine de izin vermiyorlardı. Mamafih Mısır'da bölgenin niteliği ve uzun süredir varolan merkezi yönetim geleneği Eyyubilerin doğrudan denetim sağlamalarını mümkün kıldı. Memlük yönetiminde de Suriye'deki eyalet valileri, askeri seçkinlerden gelmekle birlikte Kahire üzerinde Aşağı Mısır'dakinden daha az bir denetime sahiptiler. Ne var ki, Memlükler Yukarı Mısır'da, aşiret *şeyhleri*nden oluşan güçlü bir ailenin, Havara'nın gelişmesinden ötürü tam denetim sağlamakta zorlandılar. Hafsiler de kendi devletlerinin daha uzak bölgelerinin denetiminde zorluk çektiler. Bazı aşiret *şeyhleri* ve uzak kentler az çok özerkti; ancak zaman geçtikçe merkezi hükümetin gücü arttı.

Büyük bir imparatorluğun güçlü bir biçimde denetlenmesi gelişmiş bir bürokrasiyi gerektiriyordu. Pek çok devlette, memurlar arasındaki belli başlı bölünmeler Abbasi yönetiminde ortaya çıktı ve devam etti. Mektupların ve belgelerin doğru ve uygun dille, kabul edilmiş biçim ve örneklere göre yazıldığı ve muhafaza edildiği bir arşiv (*dîvân el-inşâ*); gelirleri, iratların toplanmasını ve harcanmasını denetleyen bir hazine; ve ordunun hesaplarını ve kayıtlarını tutan özel bir bölüm, vardı. Selçuklu yönetiminde *vezir*, Abbasi yönetiminde olduğu gibi, bütün sivil bürokrasiyi resmen denetlemeye devam etti; ancak başka hanedanların yönetimi altında *vezir*'in işlev ve yetkileri daha sınırlı idi. Memlük devletinde *vezir* sadece bir hazine yöneticisi durumundaydı. Hafsilerde her üç bölüm için ayrı bir *vezir* vardı ve hükümdarın geçeceği yerleri denetleyen saray teşrifatçısı (*hâcib*) bunların her birinden daha önemli olabiliyordu.

*Vezir* ve öteki yüksek memurlar askeri seçkinlerden gelebiliyordu, ama genellikle hükümetin alanı sivil yönetim idi. Yerel kent halkına mensup kişiler bu alanda önemli bir rol oynayabiliyordu. Arşive ve hazine faaliyetlerinin gerektirdiği eğitim ve öğrenime askerlerden çok onlar sahipti. Görevliler bazen *âlim* olarak eğitim görmüş kişilerden de çıkabiliyordu, ancak talipler genellikle genç yaşta devlet hizmetine girmiş kişilerdi. Bu kişiler, temel bir dil ve din bilimleri eğitiminden geçip, çıraklık döneminde belge düzenleme ve hesap tutma konusunda özel beceriler kazandıktan sonra işe alınıyorlardı. Göreve talip olan kişi yüksek bir göreve atanabilir ve sadece yaptığı işten değil himayesi altında

olanlardan da yararlanmayı umabilirdi. Bu koşullarda sivil hizmette kalıtsal bir unsurun, babaları tarafından eğitilip öne sürülen oğulların varolması gerekir. Hanedanlar değiştiğinde bile bu memurlar arasında bir devamlılığın olması muhtemeldir. Bir önceki hanedandan gelen memurlar yeni hanedana hizmet ederlerdi. Arşiv ile hazine uygulamasında kesinlikle bir süreklilik vardı.

Bu yolla, kent toplumunun yabancı bir hanedan ya da grup tarafından yönetilen mensupları en azından belirli bir düzeyde hâkim seçkinler içinde yer alabiliyordu. Böylece Fars memurlar Türk Selçuklulara, Mısırlılar ve Suriyeliler Memlüklere hizmet etti. Ne var ki, hükümdarlar da, kent seçkinlerinin dışından gelen ve bu nedenle kendilerine muhtemelen daha bağımlı olan kişileri göreve alabiliyorlardı. Suriye'deki Eyyubiler, Mısır, Irak ve Batı İran'dan memur aldılar; Hafsiler Endülüs'ten gelen sürgünleri kullandılar ve Mısır'da Memlük yönetimi altında çoğu İslam'ı benimsemiş Yahudi ve Kopt [Kıptî] memurlar vardı.

Bir Müslüman hükümdarın başlıca görevlerinden biri adaleti sağlamaktı ve bu da kent nüfusunun eğitim görmüş üyelerini hizmetine alması için bir kapı açıyordu. Hükümdar din okullarında eğitim görmüş ve geliştirmek istediği hukuk okullarına mensup kişiler arasından ***kadı*** atıyordu. *Kadılar* ve ***müftüler*** genellikle yerli nüfustan geliyordu, ancak güçlü bir hükümdar dışardan da atama yapabiliyordu; örneğin Hafsiler Endülüslü bilginleri yüksek görevlere getirdiler.

Askeri güce sahip olanlar ile eğitim görmüş kentli seçkinlerin ittifakı, bizzat hükümdarın ya da ona bağlı eyalet valisinin adalet işlerinde de görülüyordu. Bütün davalar ve anlaşmazlıklar ***kadı***'ya gitmiyordu. Hükümdar hangi davalara bizzat bakacağına kendisi karar verebiliyordu. Bunlar kamu düzenini ya da devletin çıkarlarını etkileyen, aynı zamanda zorlu hukuk sorunları oluşturan ağır ceza davalarıydı. Yetki verdiği görevlilere yöneltilen şikâyetleri (***mezâlim***) dinlemek bir otokratik hükümdar için özellikle önemli idi. Hükümdar tebasının huzura çıkabileceği bir yolu açık tutmak zorundaydı. Abbasiler zamanında resmi bir görevlinin şikâyetleri dinlediği düzenli oturumlar yapılırdı. Bu prosedür daha sonraki hanedanların yönetiminde de varlığını sürdürdü. Bazı sorunlar sıradan idari yöntemlerle ele alınırdı, ama bizzat hükümdar da dilekçeleri kabul edip kararnameler çıkardığı oturumlar düzenlerdi.

Kahire'deki Memlük hükümdarı her hafta, başlıca askeri ve sivil görevlilerin, dört *mektebe* mensup *kadılar*'ın, özel bir askeri *kadı*'nın ve baş *müftüler*in yer aldığı bir adli heyetle toplanır, hazır bulunanlara danıştıktan sonra kararlar alır, kanun maddeleriyle de katı biçimde sınırlı olmazdı. Aynı tarzda, Hafsilerin Tunus'unda hükümdar her hafta baş *kadı* ve *müftüler*le toplanırdı.

### *Çıkar Birliği*

Kentin iki kutbu, saray ile pazar arasındaki ilişkiler, karşılıklı ihtiyaçlar ama ayrı çıkarlar temelinde, yakın velâkin karmaşıktı. Hükümdar kentteki ekonomik faaliyetlerin, düzenli ya da özel vergiler aracılığıyla ordu ve donanmasına silah ve teçhizat, maiyetine ve ailesine mobilya, ziynet eşyası ve para sağlamasına ihtiyaç duyuyordu; tüccarlar hükümdara mali kaynak sağlıyorlar, hükümdar düzenli vergilerle sağlanandan daha fazla paraya ihtiyaç duyduğu zaman bu kaynağa başvurabiliyordu. Aynı şekilde eğitim görmüş sınıf da bir insan kaynağı oluşturuyor, hükümdar bu kaynaktan kamu görevlileri ve adli görevliler, sarayını güzelleştirip ona ihtişam kazandıran şairler ve sanatçılar temin ediyordu. Buna karşılık, kent nüfusu ve özellikle servet ve itibar sahipleri de kırsal kesimden besin maddesi ve hammadde tedarikini garanti altına almak, ticaret yollarını korumak, bu yolların açık kalmasını sağlayacak şekilde öteki hükümdarlarla ilişkileri yürütmek için hükümdara ihtiyaç duyuyorlardı.

Düzeni ve yasaları korumak için de hükümdara ihtiyaçları vardı. Karmaşık ve uygar bir toplulukta hayat, bunlar olmaksızın sürdürülemezdi. Pazar faaliyetlerini düzenlemek, sokakları aydınlatmak ve temizlemek, hırsızlara ve huzuru bozanlara karşı gerekli korumayı sağlamak, çöpleri toplamak, su kanallarını temizlemek ve korumak gerekiyordu. Bu amaçla hükümdar kente, farklı yerlerde farklı unvanlarla tanınan bir vali atadı. Hükümdarın elinde genellikle yöre halkı arasından toplanan bir polis gücü (*şurta*) vardı. Bunun yam sıra semt bekçileri, pazar yeri ve sokaklar için gece bekçileri vardı. Pazarda, fiyatları, ağırlıkları ve ölçüleri, malların kalitesini ve yapılan işleri denetleyen bir özel memur, muhtesib bulunuyordu. Yetkisini Müslümanlara "malın fiyatını belirleme ve tasvip görmeyeni iptal etme" görevi veren bir Kuran ayetinden

alan bu görevli, bazı koşullarda dinsel sınıf, bazı koşullarda da askeriye arasından atanıyordu. Bazı kentlerde, örneğin Yemen'deki Sana'da iş ilişkilerinin nasıl yürütülmesi gerektiğine dair adet olmuş anlaşmayı ifade eden yazılı bir kanun vardı.

Düzenin korunması ile gelirlerin arttırılması yakından bağlantılıydı. Hükümdarın gelirlerinin büyük bir bölümü -belki de en büyük bölümü- kırsal kesimdeki üretimden alınan vergiden sağlanıyordu, ancak kent vergi ve resimleri de çok sayıda ve önemliydi. Yahudi ve Hıristiyanlardan alınan kelle vergisine ek olarak kente gelen ve giden mallardan alınan gümrük resimleri, dükkân ve atelye sahiplerinin ödedikleri çeşitli vergi türleri vardı.

Hükümdar ile kent sakinleri, en azından düzenin istikrarından çıkarı olanlar arasında bir ölçüde işbirliği olmaksızın Kent yönetilemezdi. Resmen görevli olanlara ek olarak, kent cemaatlerinin hükümdar tarafından sözcü ve temsilci olarak kabul edilen, düzen ve itaati korumaktan ve cemaat üyeleri arasında vergilerin bölüştürülmesinden sorumlu görülen üyeleri de vardı. Kent düzeninin korunması bakımından bunların en önemlisi ev halkına ve binalara konulan vergileri toplayan mahalle reisleri idi. Aynı zamanda çeşitli zanaatkâr ve tüccar gruplarının reisleri de vardı. Aynı zanaatla uğraşanların hepsi zorunlu olarak tek bir grup halinde eğitilirlerdi; bölgesel olarak ayrılan çeşitli gruplar da olabiliyordu. Bu tür grupların Ortaçağ Avrupa'sındaki gibi, mesleğe giriş ve çıraklık konusunda katı kurallarla ya da karşılıklı yardımlaşmayla kendini gösteren özerk bir anonim varlığa sahip "loncalar" halinde örgütlendiğini gösteren önemli bulgular yoktur. Ancak hükümdarın bunlara bazı özel resimler ödeyen ve özel hizmetler sunan tek bir yapı olarak davranması olgusu ve bunların da pazarın aynı bölümünde birarada çalışmaları onlara belirli bir dayanışma sağlamış olmalıdır. Üçüncü bir grup, Yahudi ya da Hıristiyan cemaatin mensuplarından oluşuyordu. Bunların da kelle vergisi toplamaktan ve cemaatin bazı durumlarda kuşkulu hale gelebilen sadakatinden sorumlu olan sözcüleri vardı.

Daha yüksek bir düzeyde daha genel çıkarların sözcüleri olabiliyordu. Örneğin, Hafsilerin yönetiminde bütün zanaatkârların başkanlarının sözcüsü olan *emîn el-umanâ* vardı. Uzun mesafeli kârlı ticarete katılan büyük tüccarları temsil eden bir *reis el-tüccar* da olabiliyordu. Bu kişi, hükümdarın acilen fazla paraya ihtiyaç

duyduğu zamanlarda özellikle önem kazanıyordu. Daha yüksek bir düzeyde tüm olarak kent adına konuşabilen kişiler olabiliyordu. Resmi düzeyde hiç bir anonim kurumu olmasa da, kent, kriz anlarında, örneğin bir hanedanın yerini bir başkasının aldığı zamanlarda ifadesini bulan bir tür birlik ruhuna sahipti. Baş *kadı* da aynı tarzda davranabiliyordu. Baş *kadı* hükümdar tarafından resmen atanmanın yanı sıra, hayatın genelde nasıl olması gerektiğine dair kuralları belirleyen *şerîat*'ı koruyanların başı idi ve bu nedenle cemaatin kolektif bilincini ifade edebiliyordu. Bazı yerlerde bir bütün olarak kentin bir "başkan"ı (*reis*) vardı. Ancak bu reisin ne iş yaptığı açık değildir.

Grupların başkanlarının ya da sözcülerinin atanma tarzları hakkında pek az şey bilinir. Değişik tarzlar olmalı. Ne var ki, hem hükümdarın ya da onun valisinin, hem de sözcüsü oldukları kişilerin güvenine sahip olmamaları halinde işlevlerini yerine getiremeyecekleri açıktır.

Hükümdar ile kent arasında memurların ve sözcülerin sağladığı bağlantılar istikrarsızdı ve ittifak ile düşmanlık arasında geniş bir yelpazede değişiyordu. Ekonomik işbirliğiyle güçlendirilebilen temel bir çıkar birliği mevcuttu. Hâkim durumdaki seçkinlere mensup olanlar ortak ticari girişimlerde bulunmuş olmalılar. Bunlar kamu binalarının, hamamların, pazarların ve *hanların* önemli bir bölümüne sahiptiler. Hükümdarlar ve yüksek memurlar büyük ölçekli kamu tesisileri inşa ederek *vakıf* kurarlardı. Büyük Memlük kentleri üzerine yapılan bir araştırma, Şam'da dinsel amaçlarla inşa edilen ya da onarımdan geçirilen 171 binadan 10'unun masraflarının bizzat sultan tarafından, 82'sinin yüksek askeri görevliler tarafından, 11'inin öteki memurlar tarafından, 25'inin tüccarlar, 43'ünün de *ulemâ* tarafından ödendiğini göstermiştir.[1] Aynı şekilde, Memlük döneminde Kudüs'teki binalar üzerine yapılan bir araştırma, 86 *vakfın* en az 31'inin yerel toplum içinde yerleşik *memlük* memurları tarafından, daha az bir kısmının da memurlar, *ulemâ* ve tüccarlar tarafından finanse edildiğini göstermiştir.[2]

---

1 L. M. Lapidus, *Müslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Massachusetts, 1967), s. 199-206.

2 M. H. Burgoyne ile D. S. Richards, *Mamluk Jerusalem* (Londra, 1987), s. 69.

Çıkar birliği bütün kentin katıldığı ve hükümdarın kendisini halka gösterdiği büyük törenlerde ifadesini bulurdu. Bir hükümdar tahta geçtiğinde resmen göreve başlama töreni (*beyân*) yapılırdı. Bu erken bir İslam adetinden, hükümdarın halk tarafından seçilmesi adetinden geliyordu. Örneğin, Hafsi Tunus'unda bu türden iki tören yapılırdı: birincisinde, hükümetin öndegiden memurları sadakat taahhüdünde bulunurlar; ikincisinde, hükümdar başkent halkına takdim edilirdi. Bir bakıma bu takdim ve kabul, hükümdarın adının öğle namazında anılmasıyla her Cuma günü tekrarlanırdı. Aynı zamanda her yıl, hükümdarın halka göründüğü, bazıları dinsel anlam taşıyan büyük törenler yapılırdı. Memlük döneminde İbn İyas'ın hazırladığı bir vakayiname her yıl yapılan törenler olarak Peygamber'in doğum gününden, Nil'den gelen suyun Kahire'ye ulaşan kanala girmesini sağlayan hendeğin taşkın döneminde kapatılmasından, Ramazan'ın başlamasından ve sona ermesinden, hac kervanının Kahire'den Mekke'ye hareketinden ve dönüşünden, söz eder. Bazı özel fırsatlar da oluyordu: yabancı elçilerin kabul edilmesi, hükümdarlık ailesine bir erkek evladın doğması, tüccarların ve dükkân sahiplerinin kenti kandillerle donatmaları, hükümdarın halka görünmesi gibi.

Ne var ki, bu yollarla ifade edilen çıkar birliği bozulabiliyordu. Bizzat hâkim grubun içinde hükümdar ile onun dayandığı kişiler arasındaki iktidar dengesi sarsılabiliyordu. Örneğin Memlük devletinde hükümdara bağlı memurların belli başlı işlevlerinden bazıları başlıca *memlük* askeri önderleri ve onların ev halkı tarafından devralındı. Bazı durumlarda askerler itaatten vazgeçiyor, kentin barışını bozuyor ya da hükümdarın iktidarını tehdit ediyorlardı. Kahire'de, Eyyubilerin Fatımilerin yerine geçmesi, daha sonra Memlüklerin Eyyubilerin yerini alması ve *memlük* ailelerinin birbirinin yerine geçmesi bu şekilde oldu. Kent nüfusuna gelince, hükümdarın arzu ve emirlerinin halka iletilmesinde aracılık eden sözcüler temsil ettikleri grupların şikâyet ve taleplerini de dile getirebiliyorlardı. Vergiler çok yüksek olduğunda, askerler itaatsizlik ediyor, memurlar görevlerini istismar ediyor ya da besin maddesi kıtlığı olduğunda *ulemâ* devreye giriyordu. Bunlar hükümdardan belirli bir bağımsızlığı korumaya çalışıyorlardı.

Kentte yaşayan mülk sahibi sınıfların hoşnutsuzluğu doğal olarak açıktan itaatsizlik biçimini almıyordu. Bunların karışıklık ha-

linde kaybedebilecekleri çok şey vardı. Özgür kaldıkları nadir anlar, hükümdarın bir düşman ya da hasım tarafından yenilgiye uğratıldığı ve kentin önde giden kişilerinin kentin yeni bir efendiye teslimini müzakere ettikleri anlardı. Ne var ki, sıradan insanlar arasında meydana gelen hoşnutsuzluk düzenin bozulmasına varabiliyordu. Usta zanaatkârlar ve dükkân sahipleri, memurların zulmü, yüksek fiyatlar, besin maddesi ya da malzeme kıtlığı gibi ağır bir sorunun baskısı altında kalmadıkça kolay kolay isyan etmezlerdi. Bunların normal hali uysallıktı, çünkü daha çok düzenin korunmasında çıkarları vardı. Ne var ki, proletarya, kırsal göçmen kitlesi, usta olmayan mevsimlik işçiler, dilenciler ve kentin eteklerinde yaşayan ve suç işlemeyi alışkanlık haline getirmiş kişiler daha sürekli bir huzursuzlık kaynağı idiler.

Korku ya da sıkıntı anlarında kentin bütün nüfusu hoşnutsuzluğa kapılabiliyordu. Baskıyı (*zulüm*) lanetleyen halk vaizlerinin harekete geçirdiği ya da adil bir İslam düzenini savunan kalabalıklar *sûk*'a akın ediyor, tüccarlar dükkânlarını kapatıyor ve halkın içinden çıkan bazı sözcüler, memurları ya da yapay ekmek kıtlığına yol açtığından kuşkulandıkları tüccarları hükümdara şikâyet ediyorlardı. Bu tür hareketler karşısında hükümdar taleplerin bazılarını karşılamak için politikasını düzeltebiliyor; memurlar azlediliyor ya da idam ediliyor, tahıl tüccarlarının ambarları halka açılıyordu. Pazar yeniden kurulur, güçler koalisyonu dağılır, fakat bir süre için yatırılmış ve denetim altına alınan kentli kitleler eski durumlarında kalırlardı, adil bir İslam düzeninden hâlâ uzak olarak.

### *Kırsal Kesimin Denetimi*

Hükümdar ile kent nüfusunun (ya da en azından bu kesim içindeki hâkim unsurun), kırsal kesimin denetlenmesinde ve kırsal üretim fazlasının, yani tarımcının kendi ihtiyacını aşan miktarın mümkün olduğu kadar uygun şartlarda kente gönderilmesinin güvence altına alınmasında ortak çıkarları vardı. Hükümdarın sarayım, memurlarını ve ordusunu muhafaza etmek için ayni ya da paraya çevrilmiş olarak ürüne ihtiyacı vardı; aynı zamanda dışardan gelecek saldırılara ya da yeni bir hanedanın buralarda üslenip başkenti ele geçirmek üzere gelişme sürecine karşı korunmak

için kırsal kesimi denetim altında tutması gerekiyordu. Kent nüfusunun da beslenmek ve zanaatlara hammadde sağlamak için kırsal üretim fazlasına ihtiyacı vardı. Kentin hâkim unsurları, aynı zamanda, kırsal kesimi ve orada yaşayanları, kent uygarlığı dünyasının ve *şerîat*'ın dışında kalarak onu tehdit eden bir tehlike olarak görme eğilimindeydi. Nitekim onaltıncı yüzyılda yaşayan Mısırlı bir yazar, el-Şarani (ö. 1565) "kırsal kesimden Kahire'ye... zorluklar ve cehalet beldesinden nezaket ve bilgi kentine, Peygamber'in inayetiyle *hicret*" ettiği için Allah'a şükreder.[3]

Modern çağdan önce sınırlar açıkça ve özellikle belirlenmiş değildi. Bir hanedanın iktidarını sabit ve genel kabul gören bir bölge içinde birörnek işleyen bir güç olarak değil, [merkezinden] uzaklaşıldıkça zayıflama eğilimi gösteren, önünde doğal ya da insani engeller bulunan, bir çok kent merkezinden yayılan bir güç olarak düşünmek daha iyi olur. Yayılma alanı içinde, doğanın ve denetim alanı açısından farklı üç tür bölge vardı. Bunların birincisi fetih çabasına değmeyecek kadar yoksul, uzak ya da ulaşılmaz step ya da çöl bölgeleri veya dağlık bölgelerdi. Buralarda hükümdar ana ticaret yollarını açık tutmak ve isyanı önlemekle yetinmek zorundaydı. Yerel aşiret reisleri denetlenemez ve kırsal ekonomik fazlalarını, şayet varsa, uygun koşullarla vermeye zorlanamazlardı. Bunların kentle ekonomik ilişkileri olabiliyor; kendileri için üretemedikleri şeyleri satın almak için ürünlerini satabiliyorlardı. Bu tür bölgelerde hükümdar ancak siyasal yönlendirmeyle, bir aşiret reisini diğerine karşı kullanarak veya bir aile üyesini diğerine karşı resmen görevlendirerek belirli bir etkinlik sağlayabiliyordu. Bazı koşullarda, kalıtsal olarak kazandığı dinsel prestij sayesinde başka türden bir etkiye sahip olabiliyordu. Bu durum onaltıncı yüzyıldan itibaren, Peygamber sülalesinden geldikleri, *şerif* oldukları iddiasını taşıyan, Yemen'deki Zeydi *imamları*, Umman'daki İbadi *imamları* ve Fas hükümdarları için geçerli idi.

Dağ, vaha ya da stepten oluşan ikinci tür bir bölge vardı. Burada hükümdar iktidarını daha doğrudan kullanabiliyordu, çünkü bu bölge kente ya da büyük ticaret yollarına daha yakındı ve daha büyük bir ekonomik fazla üretiyordu. Bu bölgeleri hükümdar

3 Abd el- Vahab ibn Ahmed el- Şa'rani, *Letâ'if el-menâm ve'l ahlâk* (Kahire, 1972), s. 63.

doğrudan değil, konumları yüksek dağlardaki ya da çöllerdeki reislerinkinden daha belirsiz olan yerel reisler aracılığıyla yönetiyordu. Yıllık ya da periyodik bir haraç karşılığında bunlara resmi bir görev veriliyor, gerektiğinde askeri güç gönderilerek zor kullanılıyor veya verilen onay geri alınarak bir başkasına devrediliyordu.

Bu iki bölge arasındaki ayrım çizgisi sabit değildi; hükümdarın gücüne ve toprağın tarım için kullanımı ile otlak için kullanımı arasındaki değişken dengeye bağlıydı. Yerleşik bölgeleri denetlemek göçerleri denetlemekten daha kolaydı. Onuncu ya da onbirinci yüzyıldan itibaren birinci bölgenin ikincisi pahasına genişlediğini gösteren bulgular vardır. Yukarı Mısır'da, Kahire'den denetlenebilen aşiret gruplarının (*arap el-tebâ*, "itaat eden Araplar") yerini, Memlük döneminde, ondokuzuncu yüzyıla kadar bölgenin büyük bir kısmında hâkimiyetlerini sürdüren, Berberi kökenli bir kırsal grup olan Havara aldı. Aynı şekilde Mağrip'te, ifadesini daha sonra Banu Hilal'in işgalinin öyküsünde bulan karmaşık ekonomik toplumsal süreç kent hükümdarlarının yüzyıllardır süren iktidarlarında bir küçülmeye yol açtı.

Ancak üçüncü bir bölge daha vardı: tahıl ya da pirinç ya da hurma yetiştirilen açık düzlükler ve ırmak vadileri, kent için meyve ve sebze yetiştirilen bahçelerin bulunduğu bölge. Burada hükümdar ve onun bağlantılı olduğu kentli tabakalar daha güçlü ve daha doğrudan bir denetimi, özellikle üretimin büyük ölçekli sulama faaliyetine bağlı olduğu yerlerde muhafaza etmek zorundaydılar. Sürekli askeri garnizonlar ya da düzenli askeri keşif harekâtları ile bu bölgede düzen sağlanabiliyor ve yerel aşiret reislerinin ortaya çıkması önlenebiliyordu.

Bu bağımlı kırsal kesimde ekonomik alışveriş kentin lehine işliyordu. Kırsal fazlaları uygun koşullarla ele geçirmenin başlıca aracı vergi sistemi idi. İlkesel olarak bu uygulama İslam ülkelerinin hepsinde aynı idi. Hükümdar kaynaklarını üç tür vergilendirmeyle sağlıyordu: tanınan gayri Müslim cemaatlere mensup kişilerin ödedikleri kelle vergisi, kentte yapılan ticaretten ve zanaat faaliyetlerinden alınan çeşitli vergiler ve tarım ürünlerinden alınan vergiler. Ekime açılan bölgelerde vergi ya topraktan, bazı ülkelerde zamana göre değişen bir miktar üzerinden (örneğin, periyodik vergilendirme uygulamasının kadim dönemlerden beri sür-

düğü Mısır'da) alınabiliyor ya da ürünün belirli bir oranından oluşuyordu. Tahıla ve depolanabilen öteki ürünlere konulan vergi genellikle ayni, meyve gibi bozulabilen ürünlere konulan vergi ise para olarak ödeniyordu. Aynı şekilde otlak olarak kullanılan topraklardan alınan vergi miktarı -hükümetin vergi toplayacak kadar güçlü olduğu yerlerde- ya bölgenin genişliğine ya da hayvanların belirli bir oranına göre takdir edilebiliyordu.

Onuncu yüzyılda, Buyiler zamanından itibaren bazı ülkelerde kırsal vergilerde bu tahsisat uygulaması (*ıktâ*) geliştirildi. Bu türden bir tahsisat hâkim ailenin bir üyesine ya da yüksek bir memura maaş yerine verilebiliyordu. Bütün bir eyaletin vergi kaynakları o eyaletin valisine ayrılabiliyordu. Vali yönetim ve vergi toplama masraflarını üstlenerek kaynakların belirli bir oranını maaş olarak kendine ayırabiliyordu; ya da belirli bir toprak parçasından alınan vergi bir subaya, bizzat besleyip, donatıp ücretlerini ödediği çok sayıda askerle verdiği hizmetin karşılığı olarak tahsis ediliyordu. Bu sonuncu tahsisat tipi özellikle önem kazanarak yaygınlaşacaktı. Daha çok Selçuklular tarafından İran ve Irak'ta geliştirilen bu uygulama Eyyubilerce batıya taşındı ve daha sonra Memlükler tarafından geliştirildi. Mağrip'te de benzer bir sistem geliştirildi. Toprağın belirli bir bölümünün denetimi askeri hizmet karşılığında bir aşiret önderine verildi: bu şekilde silah altına alman ya da tertip edilen aşiretler *ceyş* ya da ordu aşiretleri olarak biliniyordu.

Bir hükümdarın vergiden sürekli muaf tutma ya da tahsisat verilenlere toprak üzerinde sürekli ve topyekün bir denetim sağlama niyeti olamazdı. *Iktâ*ları sınırlamak için çeşitli araçlar kullanıldı. Hakkında özellikle yeterli bilgiye sahip olduğumuz Memlük Mısır'ında toprağın sadece yarısı *ıktâ*'ya tahsis edilir, geri kalan kısmı hükümdar ve onun ailesi tarafından elde tutulurdu. Tahsis edilen bölüm ya hükümdarın kendi *memlüklerine* ya da yüksek askeri memurlara verilirdi. Bu kişilerin, ilke olarak toprağın belirli bir kısmını kendileri için ayırmalarına izin verildi, geri kalanın da, sayıları 10, 40 ya da 100'ü bulan, orduya katkıda bulunmakla yükümlü askerlerin ücretlerinin ödenmesi için kullanılması düşünüldü. Tahsisat sahibi normal olarak kendi *ıktâ* bölgesiyle kişisel bir bağlantıya sahip değildi. Eğer kendisine birden fazla *ıktâ* verildiyse, bunlar birbirine bitişik olmazdı. *Iktâ* sahibi,

en azından Memlükler döneminin sonuna kadar bizzat vergi toplamaz, bu işi hükümdarın memurlarına bırakırdı. *İktâ* ona sahip olan kişinin oğullarına da geçmezdi. Ne var ki, başka zamanlarda ve başka ülkelerde kendisine tahsisat ayrılan kişinin daha az baskı ve denetim altında tutulduğu; vergi işlemlerini yürütme hakkının bir vergi toplamaya, üretimi denetlemeye ve köylüler üzerinde ağalık uygulamaya dönük bir yetki haline geldiği görülür.

Vergi toplama, hükümdarın kırsal iç bölgeler üzerindeki doğrudan denetimini kentte yaşayan kişilere verme yollarından biriydi. Kentte yaşayan bu kişiler kırsal ekonomik fazlanın bir bölümünü kendilerine ayırabiliyorlardı. Bunlara toprak ağası demek kolaydır, ancak yanıltıcı olabilir. Esas olan bu kişilerin tarımsal ekonomik fazlalar üzerinde bir hak iddiasında bulunabilmeleri ve bu iddiayı hükümdarın askeri gücünü kullanarak gerçekleştirebilmeleri idi. Kendisine tahsisat ayrılanlar aslan payını alabiliyorlardı, fakat vergilerin toplanmasında rolü olan memurlar, tarımı finanse etmek ve zorunlu vergileri ödemek için gerekli paraya sahip olan tüccarlar ve *vakıfları* denetim altında tutan *ulemâ* da benzer bir konumda olabiliyordu.

Belge yokluğunda, *şerîat*'ın izin verdiği ve düzenlediği tarımsal sözleşme biçimlerinin yaygın olduğuna inanmak gerekir. Bu sözleşme biçimlerinden özellikle birinin bütün zamanlarda var olduğu görülür: *muzâriat*, ortakçılık ya da *métayage* [Fra. ortakçılık, yarıcılık-en.] Bu toprak sahibi ile toprağın bir bölümünü işleyen kişi arasında yapılan bir anlaşma idi. Bunlar yaptıkları katkıya göre belirlenen oranlarla ürünü paylaşırlardı. Eğer toprak sahibi tohumu, hayvanları ve donanımı sağlıyor idiyse ürünün beşte dördünü, sadece emeğini koyan tarımcı ise beşte birini alırdı. Yasaya göre böyle bir anlaşma ancak sınırlı bir dönem için yapılabilirdi, ancak uygulamada süre sınırsız olarak uzatılmış olmalı. Pek çok değişik uygulama mümkündü. Ürünün gerektiği gibi bölüşülmesinin toprak ve işgücü arzı, her iki tarafın göreli gücü gibi etkenlere bağlı olması muhtemel görünmektedir. Aşırı uçta, bir tarımcı o toprakta sabit kalabiliyordu, çünkü toprak sahibine sürekli olarak borçlanıyor, onun gücüne direnemiyor ve işleyecek başka toprak bulamıyordu.

Hükümdar ile uzak kırsal kesim -dağ koyakları, step ve çöl- arasındaki ilişkiler manevi denecek kadar kopuk ve dolaylı idi: hükümdarın iktidarı eğer fazla yakın değilse kabul ediliyordu; dağlarda ve steplerde yaşayanlar hükümdarın ordusuna asker sağlıyorlar, ama aynı zamanda ona meydan okuyan, onu devirmek isteyen bir hasım da olabiliyorlardı. Hükümdar ile onun gayri Müslim tebası arasında ise manevi bağla güçlendirilemeyen bir ilişki vardı. Arada barışçı ve istikrarlı bir ilişki olsa bile, Hıristiyanlar ve Yahudiler belirli bir anlamda topluluğun dışında yer alıyorlardı. Bunlar hükümdara inanç ve amaçlarda özdeşlikten gelen güçlü ve olumlu bir sadakat göstermiyorlardı. Kentlerde yaşayan Müslümanlar ise farklı bir konumdaydı. Hükümdar ve memurları, vergi toplayarak, düzeni koruyarak, adalet işlerini görerek onların hayatlarını doğrudan ve sürekli olarak zora koşuyorlar; sanayi ve ticaretin gelişmesinin de hukuk geleneğinin ve hayatta kalmayı öğrenmesinin de koşulu olan iktidarı uyguluyorlardı. Bu koşullarda, İslam'ın ahlâki evrenini yaratan ve koruyanların, *ulemâ*'nın, kimin meşru hükümdar olduğunu, hangi sınırlar içinde itaat etmek gerektiğini sorması ve hükümdarın da itaat talep etmek için otorite kadar hakka da sahip olması, doğal sayılıyordu.

Hükümdar ile özel kişiler ya da gruplar arasında çeşitli bağlar vardı: adanma ve yeminle ifade edilen sadakat taahhütleri, menfaat karşılığında duyulan minnet, gelecekte himaye görme umudu. Ancak, bunların ötesinde daha geniş gruplar ya da bir bütün olarak cemaat tarafından kabul edilebilen bazı genel meşru otorite kavramları vardı.

Yönetme hakkı kime aittir sorusu İslam tarihinin ilk yüzyılında keskin bir biçimde sorulmuştu. Cemaatin başı, halife ya da *imam* olarak Peygamber'in meşru halefi kimdi? Nasıl seçilmeliydi? Otoritesinin sınırları neydi? Kayıtsız şartsız itaat isteme hakkına sahip miydi; kâfir ve adaletsiz bir hükümdara karşı ayaklanmak ya da onu görevinden almak meşru muydu? İbadiler ve farklı türden Şiiler bu sorulara kendilerine göre yanıtlar vermişlerdi. Sünni *ulemâ* zamanla halifenin cemaatin başı olduğu fakat imanın yanılmaz yorumcusu olmadığı ve *ulemâ*'nın ve dolayısıyla bir anlamda Peygamber soyunun muhafızı olduğu inancını benimsemişti. On-

lar bir halifenin adaletsiz olması halinde onu reddetmenin görev sayılabileceğini kabul etmişlerdi; bu sav, Abbasi taraftarlarının, kendi otoritelerini seküler krallıklar olarak betimleyen Emeviler'e karşı gerçekleştirdikleri isyanı meşrulaştırmak için kullanılmıştı.

Dördüncü İslam yüzyılına kadar (İ. S. Onuncu yüzyıl) halifelik teorisi tam olarak formülleştirilmedi. Abbasi halifelerinin konumunu tehdit eden bir değişim, halifeliği tanımlayarak savunma girişimine yol açtı. Tehdit iki farklı mahfilden geliyordu. Kahire'de Fatımi halifeliğinin kurulması ve Endülüs'te Emevi halifeliğinin canlandırılması sadece kimin meşru halife olduğu sorusunu değil bir başka soruyu da ortaya getirdi. Bu soru şuydu: birden fazla halife olabilir miydi ya da *ümmet*'in birliği tek bir başın olması anlamına mı geliyordu? Abbasi egemenliğinin hâlâ kabul edildiği bölgede yerel hükümdarlar fiilen bağımsızlaşıyorlardı. Başkent Bağdat'ta bile askeri bir hanedan, Buyi hanedanı, halifenin adaleti üzerinde denetim kurdu. Öyle ki, bu hanedan halife adına kararname çıkarabilmekteydi. Zamanla Buyilerin kadim bir İran unvanı olan *şehinşahlığı* canlandırıp kendileri için kullanarak bağımsız yetki talep ettikleri görüldü.

Bu bağlamda halifelik hakkında yazılan en tanınmış teorik sunuş ve savunma el-Maverdi'ninki idi (ö. 1058). Halifenin varlığı, diyordu, doğal bir ihtiyaç değildir; onun haklılığı Kuran'daki bir ifadede yer alır: "Ey müminler, Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de."[4] Dolayısıyla halifelik Allah tarafından takdir edilmişti. Halifeliğin amacı cemaati korumak, onun iç işlerini doğru dinsel temellerde yönetmek idi. Halife din bilgisine, bir adalet duygusuna ve cesarete sahip olmalıydı. Halifenin Peygamber'in geldiği Kureyş aşiretine mensup olması gerekirdi ve bir dönemde sadece bir halife olabilirdi. Halife sınırlı bir amaçla ya da sınırsız olarak, imparatorluğunun bir eyaletinde ya da bütününde yetkilerini devredebilirdi; ancak yetkilerini devrettiği *vezir* ya da *emir* halifenin otoritesini kabul etmeli ve yetkisini *şerîat*'ın sınırları içinde kullanmalıydı. Bu formül mevcut yetki dağılımını halifenin teokratik otoritesiyle bağdaştırmayı mümkün kıldı ve halifeye sahip olduğu yetkileri koruma, öteki hanedanlara verdiği yetkiyi geri alma hakkını sağladı.

---

4 Kuran 4:59.

Bağdat halifeliğinin sonuna kadar yetki ile iktidar arasındaki denge şu ya da bu biçimde korunabildi; *ulemâ*, askeri iktidarı elde tutan kişinin, yani sultanın bu iktidarı kullanma hakkına sahip olduğunu, halifeye sadık kalması ve dine uygun yönetmesi şartıyla kabul etti. Ne var ki bu istikrarlı bir denge değildi. Halife başkentte ve çevresinde hâlâ etkin bir iktidar bakiyesine sahipti ve bunu arttırma girişiminde bulunuyordu. Bu girişim özellikle Halife el-Nasır (1180-1225) döneminde görüldü. Güçlü bir sultan bağımsız iktidarını genişletmeye çalışırdı. Bu arada üçüncü bir otorite olan *ulemâ* gerçek dinin ne olduğunu belirleme iddiasındaydı. El-Gazzali (1058-1111) ve diğerleri, ilişkiye istikrar kazandıracak koşulları belirlemek için, dinsel gelenek içinde, iktidarın halifeye ait olduğu, ancak uygulamanın birden fazla kişi arasında bölünebileceği fikrini öne sürdüler. Halifelik (ya da teorisyenlerin genellikle kullandıkları şekliyle imamlık) üç unsur içeriyordu: Peygamber'in meşru halefliği, dünya işlerini yönlendirme ve imana bekçilik etme. Gazzali ideal olarak bu üç unsurun tek bir kişide birleştirilmesi gerektiğini, ancak gerektiğinde ayrılabilmesini savundu. Yaşadığı dönemdeki durum da buydu. Halife, Peygamber'in halefliğini cisimleştiriyor, askeri iktidarı elinde tutan sultan hükümet işlevlerini yerine getiriyor, *ulemâ* dinsel inanç ve uygulamalara bekçilik ediyordu.

Bu üç yanlı ilişki zamanla iki yanlı hale geldi. Moğollar 1258'de Bağdat'ı işgal ettiklerinde Bağdat halifeliği sona erdi ve Memlük sultanları tarafından Kahire'de muhafaza edilen Abbasi halifeleri genellikle tanınmadılar. Halifeliğin hatırası zihinlerde kalsa, hukuk kitaplarınca İslam otoritesinin ideal biçimi olarak kabul edilse ve Hafsiler gibi bazı güçlü hükümdarlar bu unvanı kullanmaya devam etseler de, hukuk geleneğine bağlı kalarak yazanlar için siyasal düşüncenin başlıca amacı, kılıç kullanan hükümdar ile sahih dine muhafızlık yapan ve ümmet adına konuştuğunu iddia eden *ulemâ* arasındaki ilişkileri belirlemekti. Sasani döneminden kalan ve sık sık tekrarlanan bir söz vardı: "din ile krallık iki kardeştirler ve ikisi de birbirinden vazgeçemez."[5] İktidarın kılıçla ve *beyân* töreninde ifadesini bulan genel rıza ile kazanıldığı genellikle kabul edildi. Ne var ki iktidar, *şerîat*'ı ve böy-

5 A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford, 1981), s. 45.

lelikle faziletli ve uygar hayatın dokusunu muhafaza etmek için kullanılıyorsa meşru otorite haline gelebilirdi. Hükümdar adalet mahkemelerini desteklemeli, *ulemâ*'ya saygılı olmalı ve onlara danışarak hükmetmeliydi. Hükümdar, *şerîat*'ın sınırları içinde, toplumun refahı ve devletin güvenliğiyle ilgili meselelerde düzenlemelerde bulunarak, kararlar alarak ve adalet dağıtarak devlet işlerini yürütebilirdi. *Ulemâ* ise sultana, her hafta Cuma namazında hükümdar adına okunan duada [hutbe-en.] ifadesini bulan sürekli bir onay vermeliydi.

Memlûk döneminin en önemli din yazarlarından biri olan İbn Teymiye (1263-1328), yaşadığı dönemdeki durumun, bu konu ve diğer meselelerle ilgili mantıksal sonuçlarını çıkardı. Ona göre, ümmet'in birliği -Allah'a inançta ve Peygamber'in mesajını kabul etmede birlik- siyasal birlik anlamına gelmiyordu. Adaleti sağlamak ve kişilerin davramşlarını sınırlamak için ümmet'in içinde bir otorite olmalıydı; bu otorite birden fazla egemen eliyle yürütülebilirdi. Hükümdarın iktidarı nasıl ele geçirdiği, onu nasıl kullandığından daha az önemliydi. İktidarın adaletle icrası bir tür dinsel hizmet idi. Hükümdar devlet işlerini *şerîat*'ın sınırları içinde yürütmeli ve *ulemâ* ile işbirliği içinde hükmetmeliydi. Hükümdarlar ile *ulemâ* arasındaki bu ilişki, beraberinde hükümdarın kentli Müslüman seçkinlerin çıkarlarına saygı duymasını getiriyordu. Dokuzuncu yüzyıldan itibaren çoğu hükümdarın Türk ya da yabancı kökenli olduğu Doğu Mağrip ülkelerinde bunun bir sonucu daha oldu: Arapça konuşan yerel nüfusa danışılması ve hükümet sürecinde onlara pay verilmesi gerekti.

Hükümdarın adaletsiz ya da zayıf itikatlı olması halinde, herhangi bir düzen anarşiden daha iyi olduğu için, ona gene de itaat edilmeliydi. Gazzali'nin dediği gibi, "bir sultanın yüzyıl süren tiranlığı, tebanın birbirine karşı bir yıllık tiranlığından daha az hasara sebep olur."[6] Ancak Allah'ın ve O'nun Resulü'nün bir emrine açıkça karşı çıkan bir hükümdara isyan etmek haklı görülürdü. Ne var ki bu, *ulemâ*'nın, adaletsiz bir hükümdara adil bir hükümdara baktığı gibi bakması gerektiği anlamına gelmiyordu. *Ulema* (hem Sünni hem de Şii) arasında güçlü bir gelenek, dünya işleriyle uğraşan hükümdarlarla aralarına belli bir mesafe koymalarıydı.

---

6 Muhammed el-Gazali, *Nasîhat el-mülûk* (Tahran, 1972), alıntı, Lambton, s. 124.

Gazzali bir *hadis*'ten şu alıntıyı yapıyordu: "Cehennem'de sırf kralları ziyaret eden ulemâ'ya ayrılmış bir vadi vardır." Fazilet sahibi *âlim* adaletsiz hükümdarları ya da memurları ziyaret etmemeliydi. Boyun eğmemek şartıyla adaletli bir hükümdarı ziyaret edebilirdi. Hükümdarın kınanması gereken bir iş yaptığını gördüğü zaman onu kınamalıydı. Korkuyorsa sessiz kalabilir, ama bu durumda onu asla ziyaret etmezdi. Eğer hükümdar onu ziyarete gelirse, selamını almalı ve onu doğruluğa teşvik etmeliydi. Ancak onunla bir araya gelmekten kaçınması daha iyi olurdu. (Ne var ki, öteki *ulemâ*, adaletsiz de olsa caiz olan her şeyde hükümdarın desteklenmesi gerektiğini savunuyordu.)

Teologların ve hukukçuların öne sürdükleri bu türden fikirlerle iç içe geçen, İslam dünyası kültürünün oluşmasına yardımcı olan entelektüel gelenekten kaynaklanan başka fikirler de vardı. Onuncu yüzyılda filozof el-Farabi devletlerin sorgulanması gereken ölçülerini *Medinetü'l-Fâzıla (Faziletli Kent Yurttaşlarının Fikirleri)* adlı kitabında tanımladı. Devletlerin en iyisi, hem bir filozof hem de bir peygamber olan kişi tarafından, onun zekâsı ve tasavvuruyla yönetilen devlet idi. Bu kişi zekâ ve tasavvurunu Allah'tan kaynaklanan Faal Akıl'dan alıyordu. Böyle bir hükümdarın yokluğunda devlet, gerekli özelliklere kolektif olarak sahip olan ya da kurucunun (ilk halife olabiliyordu) getirdiği yasaları koruyan ve yorumlayan kişilerin oluşturdukları bir birlikle yönetiliyorsa, faziletli olabilirdi. Öteki aşırı uçta yönetici unsurun iyiliğin bilgisine sahip olmadığı toplumlar vardı; bu toplumlar ortak bir iyilik anlayışına sahip değildiler ve zor yoluyla veya ortak soy, karakter ya da dil gibi bazı doğal özelliklerle bir arada tutulurlardı.

Daha genel bir etkisi olan teoriler bir başka kökenden, kadim İran'ın krallık fikrinden geliyordu. Bunlar bazen bir çevrim imgesi biçiminde ifade ediliyordu. Buna göre, dünya bir bahçedir; bu bahçenin çiti bir hükümdar ya da bir hanedandır; hükümdar askerler tarafından desteklenir; askerler parayla elde tutulur; para tebadan gelir; teba adaletle korunur; ve adalet hükümdar tarafından yerine getirilir. Farklı bir tarzda formülleştirilirse, insanların dünyası, her biri kendi faaliyetlerini sürdüren ve çıkarlarını kollayan farklı düzenlerden ibarettir. Bütün bunların birarada uyum içinde yaşamaları ve topluma kendilerinden bekleneni katmaları gerekir. Burada düzenleyici bir güce ihtiyaç vardır ve krallık bu-

nun için var olur. Bu Allah'tan gelen doğal bir insan düzenidir. "Her çağda ve her zamanda Allah insan ırkından bir üyeyi seçer ve onu iyiliklerle, krallık yetenekleriyle donatarak, dünya işlerini ve hizmetkârlarının selametini ona emanet eder."[7] Bu kişi işlevlerini yerine getirmek için her şeyden önce akla ve adalete ihtiyaç duyar. Bunlardan ya da bunları yüksekte tutacak iktidardan yoksunsa, o zaman "yolsuzluk, düzensizlik ve karışıklık yayılır...krallık bütünüyle yok olur, kılıçlar çekilir ve kimin bileği daha güçlüyse onun arzuları gerçekleşir."[8]

Allah'ın seçtiği kişi olarak görevini yerine getirebilmesi için, hükümdarın muhtelif toplum gruplarının dışında yer alması gerekir. Onlar tarafından seçilmez -bu tür yazıların genel varsayımı hükümdarlığın kalıtsal olduğudur- onlara karşı sorumlu da değildir; Hükümet Günü'nde sadece kendi vicdanına, vekilharçlığının hesabını vermek zorunda olduğu Allah'a karşı sorumludur. Hükmeden ile hükmedilen arasında açık bir ayrım olmalıdır; hükümdar ve onun memurları düzenledikleri çıkar ilişkilerinin uzağında yer almalıdırlar.

İslam tarihi boyunca bu tür fikirlerin ifade edildiği ve bunlardan sonuçların çıkarıldığı yazılar birbirini izledi. Hukukçuların, *ulemâ*'nın ve onların sözcüsü oldukları sınıfların çıkarlarını ve görüşlerini ifade eden yazıları kadar, iktidara yakın kişilerin, kendi hizmet geleneklerini koruyarak bir hanedanın ardından bir diğerine hizmet edebilen bürokratların çıkarlarını ifade eden başka türden yazılar da vardı. Bu türden yazıların en tanınmışı, ilk Selçuklu sultanının Bağdat'ı yöneten baş veziri Nizam el-Mülk'ün (Nizamül Mülk) (1018-92) *Hükümet Kitabı [Siyâset- nâme]* idi. Bu kitap, diğerleri gibi, sadece genel ilkeleri değil, hükümdarlar için ve prenslerin eğitiminde kullanılmak üzere devlet işleriyle ilgili pratik tavsiyeleri içerir. Bu türün ismi zaman zaman "Hükümdarların Aynaları" (Avrupa'da da benzer türden literatür için kullanılan bir terim) olarak bilinir. Memurlarını nasıl seçeceği, haklarında gizli bilgi toplayarak onları nasıl denetleyeceği, tebasının dilek ve şikâyetleriyle nasıl ilgileneceği, hizmetkârlarının on-

---

7 Nizam el-Mülk, *The Book of Government or Rules for Kings*, İng. çev. H. Darke (Londra, 1978), s. 9.

8 *A.g.e.*

dan aldıkları yetkileri kötüye kullanmalarını nasıl önleyeceği, yaşlı ve zeki olan kişilere nasıl danışacağı ve boş zamanlarında birlikte olduğu arkadaşlarını nasıl seçeceği, farklı ırklardan nasıl asker toplayacağı ve onların sadakatini nasıl sağlayacağı konusunda hükümdara öğüt verilir. Tavsiyeler esas olarak mutlak hükümdarın maruz kaldığı tehlikelerle ilgilidir: tebadan tecrit olmak, kendisine bağlı olan kişilerin ondan aldıkları yetkiyi kötüye kullanmalarına izin verilmesi gibi.

DOKUZUNCU BÖLÜM

# İslam'ın Yolları

## *İslam'ın Temel İlkeleri*

Atlantik'ten Körfez'e kadar uzanan, çöllerle ayrılan geniş bir çemberde yaşayan, yükselip çöken ve sınırlı kaynakların denetimi için birbiriyle rekabet eden çeşitli cemaatler arasında gene de bir rabıta vardı. Bu rabıta önceleri hâkim bir grup, daha sonraları Hazreti Muhammed'e Arap diliyle gelen Allah Kelâmı Kuran'ın otoritesi altında yaşayan bir çoğunluk oluşturan Müslümanlardı. İslam'ı benimseyenler bir cemaat (*ümmet*) oluşturdular. "Siz, insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz; maruf [iyi ve İslâma uygun] olanı emreder, münker [kötü, çirkin ve İslâma aykırı] olandan sakındırır ve Allah'a iman edersiniz."[1] Kuran'da yer alan bu sözler İslam'ı benimseyenler hakkında önemli bir şeyi ifade eder. Erkekler ve kadınlar Allah'ın emirlerini anlamaya ve bu emirlere itaat etmeye çalışarak Allah ile, ama aynı zamanda birbiriyle doğru bir ilişki geliştirdiler. Peygamber'in veda hutbesinde söylediği gibi: "Bil ki, her Müslüman diğer Müslüman'ın kardeşidir ve bütün Müslümanlar kardeştirler".[2]

---

1 Kuran 3: 105. [3: 110 olmalı. - e.n.]

2 Guillaume, *Life of Muhammed*, s. 651.

Belirli eylemler ve ritüeller bir cemaate mensup olma duygusunun muhafaza edilmesinde özel bir rol oynadı. Bunlar söz konusu eylem ve ritüelleri yerine getirebilecek durumdaki bütün Müslümanlar için zorlayıcı idi ve sadece bunları yerine getiren kişiler arasında değil, birbirini izleyen kuşaklar arasında da bir rabıta oluşturdu. Bir *silsile,* Peygamber'den dünyanın sonuna kadar uzanan, hakikati bir kuşaktan diğerine doğrudan ileten bir şahadet edenler zinciri İslam kültüründe büyük önem taşıyordu; bir anlamda bu zincir, hanedanların ve kavimlerin yükseliş ve düşüşlerinin ötesinde gerçek beşeri tarihi oluşturdu.

Bu eylemler ve ritüeller genellikle "İslam'ın Temel İlkeleri" olarak bilinir. Bunların birincisi *Şahâdet,* yani "Allahtan başka Allah yoktur ve Muhammed O'nun Resulüdür," sözlerinin söylenmesi idi. Bu sözlerin söylenmesi bir kişinin Müslüman olması için yerine getirmesi gereken biçimsel edimdi ve hergün yapılan ritüel ibadette tekrarlanıyordu. Bu sözler özünde, kendilerini inançsızlardan ve çoktanrılılardan ve aynı zamanda aynı tektanrılı gelenek içinde yer alan Yahudilerden ve Hıristiyanlardan ayıran Müslümanların imanının ögelerini içeriyordu. Buna göre tek bir Allah vardı ve O iradesini insanlığa bir peygamberler dizisiyle bildirmişti. Bu çizginin en yüksek noktaya ulaşarak sona erdiği peygamber, "peygamberlerin mührü" Muhammed idi. Bu temel inancın, hergün yapılan ritüel ibadette, Temel İlkeler'in ikincisini oluşturan *salâ*'da onaylanması gerekiyordu. Önceleri *salâ* günde iki kez veriliyordu, ancak daha sonra günde beş kez, gün doğuşu, öğle, öğle ortası, gün batımı ve gecenin erken saatlerinde verilmesi genel kabul gördü. İbadet vakitleri, halka yapılan bir çağrıyla (*ezân*) ve yüksek bir yere, genellikle caminin yakınındaki bir kuleye ya da minareye çıkan müezzin tarafından ilan ediliyordu. İbadet belirli bir biçimde yapılıyordu. Bir ritüel yıkanmadan (*vuzû*) sonra mümin bir çok vücut hareketleri yapıyor -eğilme, diz çökme, yere kapanma- ve Allah'ın ne kadar yüce, insanın ise onun karşısında ne kadar aşağı düzeyde olduğunu bildiren bir çok değişmez söz söylüyordu. Bu sözler söylendikten sonra kişisel yakarışlar ve dilekler (*duâ*) gelebiliyordu.

Bu ibadet kirli olduğu düşünülen yerler dışında her yerde yapılabiliyordu, ancak bunun başkalarıyla birlikte, bir mabette ya da mescitte yapılmasının daha makbul olduğu düşünülüyordu. Özel-

likle topluca yerine getirilmesi gereken bir ibadet vardı: cuma günleri, *minber*'i olan özel bir camide yapılan öğle ibadeti. Ritüel ibadetten sonra bir vaiz (*hatîb*) minbere çıkıp bir dinsel öğüt konuşması (*hutbe*) yapardı. Bu konuşma az çok düzenli bir biçime uygun yapılırdı: Allah övülür, Peygamber kutsanır, genellikle cemaatin içişleriyle ilgili bir ahlaki nasihat verilir ve nihayet Allah'ın hükümdarı kutsaması niyaz edilirdi. *Hutbe*'nin bu tarzda verilmesi zamanla egemenliğin bir belirtisi olarak görülmeye başlandı.

Bir üçüncü temel ilke bir anlamda ibadetin uzantısı idi. Bu, kişinin gelirinin belirli bir bölümünü özel amaçlar için vermesi, yani *zekât* idi. Gelirin belirli bir miktarı, yoksullara, muhtaç kişilere, borçluların borçtan kurtarılması, kölelerin azat edilmesi ve yolcuların selâmeti için verilirdi. *Zekât* vermek geliri belirli bir miktarı aşan kişiler için bir yükümlülük olarak görülüyordu. Bu kişiler gelirlerinin belirli bir bölümünü vermek zorundaydılar. Bu miktar hükümdar ya da onun memurları tarafından toplanıp dağıtılıyordu. Ancak dağıtmaları için din adamlarına veya doğrudan ihtiyacı olanlara sadaka da verilebiliyordu.

Müslümanlar için bunlardan daha az bağlayıcı olmasa da daha az yerine getirilen, Allah'ın egemenliğini ve insanın ona boyunegmişliğini yılın belirli bir zamanında törensel biçimde hatırlatan iki yükümlülük daha vardı. (Dinsel takvim, güneş yılından yaklaşık onbir gün daha kısa olan ay yılına göre düzenlenmişti. Nitekim ayinler ay yılının farklı mevsimlerinde yapılıyordu. Dinsel amaçlarla kullanılan ve genellikle kentlerde benimsenen takvim tarımla uğraşanlar tarafından kullanılamıyordu, çünkü onlar için önemli olan olaylar, yağmurlar, ırmak taşkınları, sıcak ve soğuk farklılıkları idi. Onlar genellikle kadim güneş takvimlerini kullanırlardı.)

Bu iki Temel İlke, *savm* ya da yılda bir kez *Ramazan* ayında kutlanan bayram ve ömür boyunca en az bir kez Mekke'ye yapılan *hac* idi. Kuran'ın indirildiği ay olan Ramazan'da, on yaşını aşmış bütün Müslümanlar, gün doğuşundan akşama kadar, yiyecek, içecek ve cinsel ilişkiden uzak durmakla yükümlüydüler. Fiziksel bakımdan buna dayanamayacak kadar zayıf olanlar, akıl hastaları, ağır iş yapanlar ya da savaşanlar ve yolcular bu uygulamanın dışında tutulurlardı. Bu uygulama günah işleyenlerin dinsel pişmanlık eylemi ve Allah uğruna benliğinden feragat etme olarak

görüldü. Oruç tutan Müslümanların güne niyetli olduklarını belirterek başlamaları gerekiyordu. Gece özel bir ibadetle geçirilebilirdi. Bu şekilde Allah'a daha yakın olan Müslümanlar birbirlerine de daha yakın olurlardı. Bütün bir köy ya da kentle birlikte oruç tutma deneyimi, zamana ve mekâna yayılan tek bir cemaat duygusunu güçlendirirdi. Akşamdan sonra saatlerce ziyarete gidilebilir ve birlikte yemek yenebilirdi. Ramazan'ın sonu, yılın iki büyük bayramından biri olarak ziyaretlerle ve hediyelerle (*îd-i fıtr*) kutlanırdı.

Gücü yeten her Müslüman'ın hayatta en az bir kez Mekke'ye hacca gitmesi gerekiyordu. Bu ziyaret yılın herhangi bir zamanında yapılabilirdi (*umre*), ancak gerçek anlamda hac, yılın özel bir zamanında, *duhûl-i hicce* (hacca gitme -çn.) ayında Mekke'ye gitmek idi. Özgür olmayanlar, akıl hastaları, gerekli mali kaynaklara sahip olmayanlar, belirli bir yaşın altında olanlar ve (bazı otoritelere göre) birlikte yola çıkabilecek kocaları ya da muhafızları olmayan kadınlar bu yükümlülüğü taşımıyorlardı. Onikinci yüzyılda yapılmış Mekke ve hac betimlemeleri vardır. Bunlar o dönemde hacca giden kişinin nasıl davranması gerektiğini anlatır ve bize bu yolculukla ilgili beklentilere dair bir ortak anlayışın varolduğunu gösterir.

Hacıların çoğu Müslüman dünyanın büyük kentlerinden birinde toplanan geniş gruplara katılırlardı. Memlük döneminde Kahire'den Şam'a gitmek en önemli yolculuk sayılıyordu. Mağrip'ten gelenler deniz ya da kara yoluyla Kahire'ye giderler, orada Mısırlı hacılarla buluşurlar, örgütlü, Mısır hükümdarı adına örgütlenen ve korunup rehberlik edilen bir kervanla, kutsal kentlere ulaşmak üzere kara yoluyla Sina'yı geçerek Batı Arabistan'a seyahat ederlerdi. Kahire'den yapılan yolculuk otuz ya da kırk gün sürerdi ve onbeşinci yüzyılın sonunda her yıl muhtemelen 30-40.000 kişi hac ziyareti yapıyordu. Anadolu, İran, Irak ve Suriye'den gelenler Şam'da buluşurlardı; gene Şam hükümdarının örgütlediği kervanla yapılan yolculuk otuz ya da kırk gün sürerdi. Buradan her yıl 20-30.000 kişinin hacca gittiği öne sürülmüştür. Daha küçük gruplar Batı Afrika'dan ve Güney Irak ile Körfez limanlarından gelip Sudan ve Kızıldeniz'i geçerek Orta Arabistan'a gidiyorlardı.

Mekke yakınlarında belirli bir noktada, hacı, abdest alarak arınıyor, yekpâre kumaştan beyaz bir giysiye, *ihrâm*'a bürünüyor ve

bir tür takdis eylemiyle niyetini ilan ediyordu: "İşte buradayım, ey Allahım, işte buradayım; sana ortak yoktur, işte buradayım; sana şükürler olsun."[3]

Hacı Mekke'ye vardığında kutsal bölgeye, kutsal kurumların olduğu çeşitli mahallerin ve binaların bulunduğu *harem*'e girerdi. Burası günümüzde de korunan son biçimini onikinci yüzyılda aldı: Melek Cebrail'in Hacer ile oğlu Hz. İsmail'i kurtarmak için açtığına inanılan zemzem kuyusu; İbrahim'in ayak izinin çıktığı taş; farklı hukuk *mekteplerine* mensup *imâm*larla bağlantılı belirli yerler. *Harem*'in ortasında, Muhammed'in putlardan temizlediği ve Müslüman ibadetinin merkezi haline getirdiği, bir duvarında Siyah Taş'ın gömülü olduğu Kâbe yer alır. Hacılar Kâbe'nin etrafında yedi kez dönerler, önünden her geçişlerinde Siyah Taş'a dokunur ve öperlerdi. Ayın sekizinci günü doğu yönünde kentin dışına çıkar, Arafat tepesine giderlerdi. Burada bir süre dururlardı ve bu haccın esas eylemi idi. Mekke'ye dönerken Mina'da iki sembolik eylem daha yapılırdı: Şeytan'ı ifade eden sütunları taşlamak ve kurban kesmek. Bu hareket *ihrâm*'a bürünmekle başlayan adanma döneminin sonunu belirlerdi; hacı üzerindeki giysiyi çıkartır ve her zamanki hayatına dönerdi.

Hac pek çok bakımdan yılın, belki de bütün bir hayatın, Müslümanların birliğinin en kusursuz biçimde ifade edildiği en önemli olayı, bir bakıma her türlü seyahatin en yücesi idi. Mekke'ye ibadet etmek için gidenler Medine'de eğitim görmek için kalabilirler; seyahat masraflarını çıkarmak için beraberlerinde mal getirebilirlerdi. Tüccarlar yolda ve kutsal kentlerde satmak üzere mal yüklü kervanlarla seyahat ederlerdi. Hac aynı zamanda İslam dünyasının bütün kesimlerinin haber ve fikir alışverişi yaptığı bir pazardı.

Meşhur gezgin İbn Battuta hac deneyiminin anlamı hakkında şunları söyler:

> Yüce Allah'ın şaşılacak işlerinden biri şudur ki, O insanların yüreklerini bu yüce mabetleri görmek için içgüdüsel bir arzuyla, o şanlı yerlerde bulunma özlemiyle yaratmıştır ve insanların yüreklerine öylesine güçlü bir aşk vermiştir ki, in-

3 G. E. von Grunebaum, *Muhammedan Festivals* (New York, 1951), s. 28.

san oralarda kaldığında bütün kalbini verir, oraları terk edecek olduğunda kederle ayrılır.[4]

Hac, Kur'an'da belirtildiği gibi Allah'ın emrine itaat eylemi idi: "Ona bir yol bulup güç yetirenlerin Ev'i haccetmesi Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır."[5] Bu tek Allah'a inancın teslimi ve aynı zamanda *ümmet*'in birliğinin gözle görülebilir bir ifadesi idi. Müslüman dünyanın her tarafından gelen binlerce hacı hep birlikte hac görevini yerine getirirdi; Kâbe'nin çevresinde hep birlikte dolaşır, Arafat'ta durur, Şeytan taşlar ve kurban keserlerdi. Bunları yaparlarken bütün İslam dünyasını birbirine bağlıyorlardı. Hacıların gidiş ve dönüşlerinde resmi törenler yapılır ve bunlar yerel vakayinamelere kaydedilerek, daha sonraki zamanlarda evlerin duvarlarına resmedilirdi. Hacıların Mina'da kurban kestikleri sırada, her Müslüman hane halkı da, yılın öteki büyük bayramı olan Kurban Bayramı (*îd-i adhâ*) için kurban keserdi.

Bir müminler cemaatine mensup olma duygusu, Müslümanların görevinin birbirinin vicdanını kollamak, cemaati korumak ve onu mümkün olduğu kadar genişletmek olduğu fikrinde ifade buluyordu. İster dışardaki inançsız düşmanlardan, ister koruma sözleşmesini ihlal eden içerdeki gayri Müslimlerden geliyor olsun, cemaati tehdit edenlere karşı savaş, *cihâd,* genellikle Temel İlkeler'den biriyle eşdeğer bir yükümlülük olarak görülüyordu. *Cihâd* görevi, öteki görevler gibi Kur'an'ın sözlerini temel alıyordu: "Ey iman edenler, küfre sapanlardan size en yakın olanlarla savaşın."[6] Bu yükümlülüğün niteliği ve kapsamı hukuk yazarları tarafından dikkatle tanımlandı. Bu Müslümanlar için bireysel bir yükümlülük değil cemaatin yeterli sayıda savaşçıyla yerine getireceği bir yükümlülüktü. İlk yüzyıllarında İslam'ın gösterdiği büyük yayılmanın ardından ve Batı Avrupa'dan gelen karşı saldırıların başlangıcıyla birlikte *cihâd*'ı yayılmadan çok savunma amaçlı görme eğilimi oluştu.

Kuşkusuz kendisine Müslüman diyenlerin hepsi bu yükümlülükleri aynı ciddiyetle yerine getirmedi ya da bunların yerine ge-

---

4 Ibn Battuta, *Rihle*, s. 153; İng. çev., c. I, s. 189.

5 Kuran 3:97.

6 Kuran 9:125. [9:123 olmalı. - e.n.]

tirilmesine aynı anlamı yüklemedi. Kişisel inancın farklı düzeyleri arasında olduğu gibi, kentteki İslam ile kırdaki ve çöldeki İslam arasında genelde farklılıklar vardı. Her gün ibadet eden, her yıl oruç tutan, *zekât* verebilen ve hacca giden bilgin ve inançlı tüccardan, yoksulluğun sınırında yaşadığı için düzenli ibadet etmeyen, Ramazan'da oruç tutmayan, hacca gitmeyen, ama gene de, Allah'tan başka Allah yoktur ve Muhammed O'nun Resulüdür, sözlerini söyleyen sıradan bedeviye kadar uzanan bir görenek yelpazesi vardı.

### *Allah'ın Dostları*

Peygamber'in, başından beri, samimi bir niyetin ifadesi olmadığı, Allah'ın emirlerine O'nun büyüklüğü ve insanın küçüklüğü duygusundan kaynaklanan bir itaat arzusunu ifade etmediği ve hayatın tamamını kapsaması gereken bir ahlak disiplininin temel biçimleri olarak görülmediği sürece, yüzeysel usullere değer vermeyen izleyicileri olmuştu.

Erken bir tarihten itibaren, niyetin saflığına duyulan arzu, muhtemelen Doğulu Hıristiyan keşişlerin etkisi altında dünya zevklerinden uzak durmaya yol açmıştı. Burada üstü kapalı biçimde Allah ile insan arasında emir ile itaattan başka bir ilişkinin olabileceği fikri yer alıyordu. Bu ilişki, insanın Allah'a, O'na duyduğu aşkla ve O'na yakın olma arzusuyla itaat ettiği ve bunu yaparken Allah'ın bu aşka verdiği karşılığın farkına varabileceği bir ilişki idi. Bu tür fikirler ve uygulamalar o yüzyıllarda daha da gelişti. Gerçek müminin Allah'a daha yakın olmasını sağlayacak bir yolun var olduğu fikri adım adım oluştu. Bu fikri benimseyenler ve bunu uygulamaya çalışanlar genellikle Sufiler olarak tanındı. Tam olmasa da, yolun başlıca aşamaları (*makam*) hakkında bir mutabakat oluştu. İlk aşamalar pişmanlık ve geçmiş hayatın günahlarından kurtulma aşamaları idi. Bu aşamalar, caiz bile olsa, ruhu uygun hedefi aramaktan uzaklaştırabilecek şeylerden imtina etmeye yol açıyordu. Bu yolun yolcusu Allah'a güvenmeyi, O'na inanmayı, O'nun iradesini sabırla beklemeyi öğrenmek durumundaydı; daha sonra, korku ve umutla geçen bir dönemin ardından, kutsal Varlık'tan bir vahiy gelebilirdi: bütün nesnelerin silindiği ve yalnızca Allah'ın var olduğu bir uyanış. Bu noktaya ulaşan yol-

cunun insani nitelikleri yok olur, yerini kutsal nitelikler alırdı ve insan ile Allah aşkta birleşirdi. Bu anlık kutsallık deneyimi (*ma'rife*) iz bırakırdı: ruh, günlük hayatın dünyasına döndüğünde dönüşmüş olurdu.

Allah ile birliğe yönelen bu hareket, zihin ve ruhun yanı sıra duyguları da etkileyen bir hareketti ve çeşitli aşamalara tekabül eden, ifade edilebilirse ancak mecaz ya da imge halinde ifade edilebilen cezbeler (*hâl*, çğl. *ahvâl*), duygusal durumlar veya canlı deneyimlerle oluşabiliyordu. Arapça'da ve öteki edebi İslam dillerinde adım adım bir şiirsel imgelem sistemi gelişti. Bu sistemle şairler Allah bilgisine giden yol boyunca olabilecek cezbe durumlarını ve bunun hedefi olan birlik deneyimini canlandırmaya çalıştılar: aşık olanın ve olunanın birbirini yansıtmalarının, şarap sarhoşluğunun, ilahi okyanusta bir damla su olarak ruhun ya da Allah'ın ifadesi olan gülü arayan bülbülün imgeleri.

Ciddi ve düşünen Müslümanlar bu yolun taşıdığı tehlikenin farkındaydılar; yolcu yolunu kaybedebilir, cezbeler onu ayartabilirdi. Bazı insan ruhlarının bu yolda tek başına yürüyebildiği, ansızın vecd halinde kendinden geçtiği ya da ölmüş bir öğretmenin ya da bizzat Peygamber'in doğrudan önderliğini rehber edindiği, genel olarak kabul görüyordu. Ne var ki yolcuların çoğu için aynı yolda daha ileri gitmiş bir ruhsal hayat ustasının (*şeyh,mürşid*) öğretisini ya da rehberliğini benimsemek gerektiği düşünüldü. Çok bilinen bir sözde şöyle denir: "*Şeyh*i olmayan kişiye Şeytan *şeyhlik* eder." Öğrenci, ustasının yolundan gitmeli ve ölü yıkayıcının ellerindeki ceset kadar pasif olmalıdır.

Onuncu yüzyılın sonunda ve onbirinci yüzyılda daha ileri düzeyde bir gelişme gerçekleşmeye başladı. Aynı ustayı izleyen kişiler aynı yoldan (*tarîk*) giderek kendilerini tek bir ruhsal aile halinde tanımlamaya başladılar. Bu ailelerin bazıları varlıklarını uzun süre sürdürdüler ve soylarının büyük bir ruhsal hayat ustasına kadar uzandığını iddia ettiler. *Tarîkat* ismini bu ustadan alır ve geçmişi, onun aracılığıyla Peygamber'e, Ali ya da Ebubekir'e kadar uzanırdı. Bu "yollar"ın ya da "tarikatlar"ın bazıları İslam dünyası içinde geniş bir alana yayıldı; bir ustanın kendi yolunu öğretmesi için "yetki" verdiği müritler tarafından aktarıldı. Bunlar genellikle yüksek düzeyde örgütlü değildiler. Bir ustanın müritleri kendi tarikatlarını kurabilir, ama genelde ustayla aralarında

bir hısımlık olduğunu kabul ederlerdi. İzledikleri yolu bu hısımlık sayesinde öğrenmişlerdi. Irak'ta ortaya çıkanlar, en yaygın ve kalıcı tarikatlar arasında yer aldı; geçmişi onikinci yüzyıla kadar uzanan Rifa'iyye, onüçüncü yüzyıla kadar uzanan Sühreverdiyye ve -içlerinde en yaygın olanı- ismini Bağdatlı bir azizden, Abdülkadir Geylani'den (1077/8-1166) alan, ancak ondördüncü yüzyıla kadar açıkça ortaya çıkmayan Kadiriyye, bu türden tarikatlardı. Mısır'da gelişen tarikatlardan Şazeliyye, özellikle el-Cazuli (ö. y. 1465) tarafından örgütlendiği Mağrip'te en yaygın tarikat haline gelecekti. Müslüman dünyanın öteki kesimlerinde başka tarikatlar ya da tarikat grupları önem kazandı: örneğin, Anadolu'da Mevleviyye ve Orta Asya'da Nakşibendiyye. Bunların bazıları daha sonra Arapça konuşan ülkelere de yayıldı.

Bu tür tarikatlara bağlı olanlar arasında sadece küçük bir azınlık bütün hayatını tarikata adayarak tekkelerde (*zâviye, hân-ı gâh*) yaşadı. Bu tekkelerin bazıları, özellikle kentlerde olanları küçük binalar, diğerleri bir camiyi, ruhsal temrinlerin yapıldığı bir yeri, okulları, ziyaretçiler için hanları kapsayan büyük binalar olabiliyordu. Bütün bunlar tarikatın ismini aldığı ustanın mezarının çevresinde toplanıyordu. Ne var ki, tarikat üyelerinin çoğu bilinen dünyanın içinde yaşıyordu; içlerinde erkeklerin yanı sıra kadınlar da vardı. Bir tarikata bağlanmak, bazıları için sadece bir ismi benimsemekten ibaret kalabiliyor, ama başkaları için birlik içinde vecd haline giden yolda ilerlemelerine yardımcı olabilecek öğreti ve uygulamaları kesin bir biçimde benimsemek anlamına geliyordu.

Tarikatlar İslam'ın iki tarzı arasındaki ilişkiye dair görüşlerinde farklılaştılar. Bu tarzlardan biri, Allah'ın Kur'an'daki emirlerinden kaynaklanan hukuka itaatin, *şerîat*ın, diğeri ise Allah bilgisine doğrudan ulaşma çabasının, *tarîkat*'ın tarzı idi. Bir yanda müminin gizemli hayallerle kendi benliğini yok edip sarhoş olduktan sonra günlük faaliyetlerin dünyasına döndüğü, Allah'a ve birlikte yaşadığı insanlara karşı görevlerini yerine getirerek ama bunlara yeni bir anlam yükleyip *şerîat*'ın sınırları içinde bunları öğreterek yaşadığı, "ılımlı" tarikatlar yer alıyordu. Öte yanda, Allah'la birleşme deneyimleri yaşayan müminlerin ilahi bir varlık duygusuyla sarhoş olmalarına yol açan tarikatlar yer alıyordu. Bu ikinci grupta yer alanlar gerçek hayatın dışında kalıyorlar; *şerîat*'ın gerektirdiği

görevleri ihmal ettikleri suçlamalarına aldırmıyorlar, hattâ böyle bir suçlamadan, dünyadan uzak durmalarına yardımcı olacağı için, hoşlanıyorlardı (*Melâmiler*). Birinci eğilim Cüneyd'in [Cüneyd-i Bağdadi] soyundan geldiğini iddia edenlerle, ikincisi ise Beyazıd Bistami'yi usta olarak benimseyenlerle bağlantılıydı.

Bir tarikata belirli bir süreç içinde girilirdi. *Şeyh*'e sadakat andı içilir, onun elinden özel bir cüppe alınır ve gizli bir dua (*vird* ya da *hizb*) ile onunla bağlantı kurulurdu. Ayrı ayrı yapılan dualara ek olarak *tarîkat*'ın esas eylemini ve onu diğerlerinden ayıran karakteristiği oluşturan bir ritüel vardı. Bu, ruhu her türlü dünya işinden uzaklaştırmak ve onu Allah'la birleşecek kadar özgürleştirmek niyetiyle yapılan *zikr* ya da Allah'ın adının tekrar tekrar anılması idi. *Zikr*'in birden fazla biçimi olabiliyordu. Bazı tarikatlarda (özellikle Nakşibendiyye) belirli bir nefes alma tekniği ve zihni bedenin belirli bir bölgesinde ve tarikata ismini veren kurucu *şeyh* ya da Peygamber üzerinde yoğunlaştırma tekniği ile sessiz bir tekrar yapılırdı. Genellikle tarikatın bir *zâviye*'sinde düzenli olarak haftanın belirli günlerinde kolektif olarak bir ritüel (*hadrâ*) yapılırdı. Ritüele katılanlar saflar halinde dizilerek Allah'ın adını tekrarlarlardı; müzik ve şiir buna eşlik edebilirdi; bazı tarikatlarda Mevlevilerin dönerek yaptıkları gibi ritüel bir dans yapılırdı; yanaklara bıçak sokmak ya da ağıza ateş almak gibi özel cezbe gösterileri olabilirdi. Tekrarlama gittikçe hızlanır ve sonunda eyleme katılanlar dünyayı algılama duygusunu kaybettikleri bir trans haline geçerlerdi.

Özel dualar, Allah'ın övülmesi, O'na duyulan aşkın ifade edilmesi, ruhsal cezbeye ulaşma dilekleri bu toplu eylemleri çevrelerdi. Bunların bazıları Allah'ı öven ya da Peygamber'i kutsayan kısa deyişler idi. Bazıları ise inceden inceye düşünülmüştü:

> Dağların üstündekilerle hamdettiği Allah'a medhü senalar olsun.
>
> Ağaçların yapraklarıyla hamdettiği Allah'a medhü senalar olsun.
>
> Hurmaların olgun meyveleriyle hamdettiği Allah'a medhü senalar olsun.
>
> Rüzgârların denizden eserken hamdettiği Allah'a medhü senalar olsun..[7]

7 C. Padwick, *Muslim Devotions* (Londra, 1961), s. 252.

Bu metinlerden oluşan derlemeler ruhsal hayatın büyük ustalarına atfedilecekti.

Allah'a bir tarikle yaklaşma fikri, insanın sadece Allah'ın yarattığı ve hizmetkârı değil aynı zamanda O'nun dostu (*velî*) olabileceği anlamına geliyordu. Bu türden bir inanışa Kur'an'dan parçalarla haklılık kazandırılabiliyordu: "Göklerin ve yerin yaratıcısı, dünyada da, ahirette de benim velim sensin."[8] Zamanla bir evliya (*velâyet*) teorisi oluştu. Allah'ın dostu O'na daima yakın olan, daima O'nu düşünen, insanı O'ndan uzaklaştıran insani heyecanlara hâkim olmuş kişiydi. Bir kadın da bir erkek gibi evliya olabilirdi. Dünyayı ekseninde tutan evliyalar hep olmuştu ve daima olacaktı. Bu fikir zamanla biçimsel bir ifade kazandı: dünyada daima belirli sayıda evliya olacaktı; biri öldüğünde bir başkası onu izleyecekti; dünya onların başlarının üzerinde dönüyordu, böylece onlar bir kutbu (*kutb*), dünyanın bilinmeyen hükümdarlar hiyerarşisini oluşturuyorlardı.

"Allah'ın dostları" O'nunla başkaları arasında aracılık yapabiliyorlardı ve bu aracılık bu dünyada görülebilir sonuçlar doğurabiliyordu. Hastalık ya da kısırlık tedavi edilebiliyor ya da kötü talih düzeltilebiliyordu ve bu *kerâmet* belirtileri Allah'ın dostu olan kişinin kutsallığına da kanıt teşkil ediyordu. Bir evliyanın yeryüzünde sayesinde keramet sahibi olduğu doğaüstü gücün onun ölümünden sonra da sürebileceği ve aracılık için o kişinin mezarına başvurulabileceği düşüncesi yaygın kabul görüyordu. Evliya mezarlarına [yatır -en.] yapılan ziyaretler, mezara dokunma ya da önünde dua etme, ibadeti tamamlayıcı bir uygulama haline geldi. Bununla birlikte bazı Müslüman düşünürler bu uygulamayı, Allah ile tek tek müminlerin arasına bir aracı koyduğu için tehlikeli bir icat olarak görüyorlardı. Dört köşeli, üstü kubbeli, içinde havuz olan, tek başına ya da bir caminin içinde bulunan veya çevresinde bir *zâviye*'nin ortaya çıktığı yatır, İslam kırsal kesiminin ya da kasabalarının aşina bir manzarası idi.

İslam'ın Kâbe'yi reddetmeyip ona yeni bir anlam vermesi gibi, İslam'ı benimseyenler de bu dine kendi çok eski kültlerini getirdiler. Tanrıların ya da insanüstü ruhların belirli yerlerde bulunduğu fikri çok eski zamanlardan beri yaygındı: garip şekilli taşlar,

8 Kuran 12:101.

yaşlı ağaçlar, yerden kendiliğinden fışkıran sular bir tanrının ya da ruhun gözle görülebilen belirtileri olarak kabul ediliyordu. Bunlardan dilekte bulunabiliyor, çaput bağlanarak ya da kurban kesilerek adak adanabiliyordu. Bütün dünyada, İslam'ın yayıldığı her yerde bu tür yerler Müslüman evliyalarla bağlantılandırılıyor ve böylece yeni bir anlam kazanıyordu.

Bazı yatırlar halkın katıldığı büyük ayinlerin merkezi haline geldi. Bir evliyanın doğum günü ya da onunla ilgili özel bir gün halkın katıldığı bir bayramla kutlanıyor ve bu sırada çevre bölgelerden ve daha uzaklardan gelen Müslümanlar, mezara dokunmak, onun önünde dua etmek ve çeşitli bayram etkinliklerine katılmak için biraraya geliyorlardı. Bu toplantıların bazıları sadece yerel düzeyde önem taşırken, bazıları daha uzaklardan ziyaretçi topluyordu. Bu tür "ulusal" ya da evrensel mezarlar, Fez kentini kurarak şöhret kazanan Mevlay İdris'e (ö. 791); Batı Cezayir'deki Tlemsen'deki Ebu Medyan'a (1126-97); Tunus'taki, gemicilerin koruyucu azizi Sidi Mahraz'a; Mısır deltasındaki Tanta'da bulunan ve bilginlerin Bubais'teki Kadim Mısır tapınışlarının yeni bir biçimini gördükleri bir kült öznesi olan Ahmed el-Bedevi'ye (y. 1199-1276) ve Bağdat'taki, ismini Kadiri tarikatına veren Abdülkadir'e aitti.

Zamanla Peygamber ve ailesi de evliyalık bakış açısından görülür hale geldi. Peygamber'in Kıyamet Günü'nde yapacağına inanılan arabuluculuk onun misyonunu kabul edenlerin kurtuluşunu sağlayacaktı. Peygamber, bir *velî* olarak da görülüyordu ve Medine'deki mezarı ayrıca ya da Hac'ın bir uzantısı olarak ziyaret edilen bir ibadet ve dilek yeriydi. Peygamber'in doğum günü (*mevlîd*) toplu ayin fırsatı sağlıyordu. Bu uygulamanın Kahire'de Fatımi hanedanı zamanında gelişmeye başladığı görülür; gelenek olarak onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda yaygınlaştı.

Yaşayan ya da ölü bir aziz, özellikle örgütlü bürokratik hükümetin yokluğunda toplumsal güçlerin serbest kaldığı kırsal kesimde dünyasal iktidara sahip olabiliyordu. Bir evliyanın kaldığı ev ya da mezarı, insanların sığınabildikleri, uzak ya da düşman bölgelerdeki farklı gruplara mensup kişilerin iş görüşmesi yapmak için buluşabildikleri doğal bir mekân oluşturuyordu. Bir evliya için yapılan bayram aynı zamanda malların alınıp satıldığı bir kırsal panayır oluyor ve yatırı, sürekli bir pazarın bekçisi ya da

bir göçebe aşiretin tahıl ambarı olarak kullanılabiliyordu. Evliya ya da onun torunları ve mezarının bekçileri kutsal bir kişi olmanın getirdiği şöhretten yararlanabiliyorlardı. Hacıların verdiği armağanlar onlara servet ve prestij sağlardı ve bu kişilere anlaşmazlıklarda hakemlik etmeleri için başvurulabilirdi.

Mucizeler yaratma ya da anlaşmazlıkları çözme konusunda şöhret kazanmış öğreti ve din adamları, haksız ya da gayrımeşru olduğunu düşündükleri hükümdarlara muhalefet eden siyasal hareketleri çevrelerinde toplayabiliyorlardı. Bazı koşullarda, böyle bir dinsel öğretmenin prestiji gücünü yaygın bir fikirden, *mehdîlik* düşüncesinden alabiliyordu. *Mehdî*, Allah'ın rehberlik ettiği ve O'nun tarafından dünyanın sona ermesinden önce adaleti sağlaması için gönderilen kişi idi. Bu sürecin örnekleri bütün İslam tarihinde bulunabilir. Taraftarlarınca *mehdî* olarak kabul edilenlerin en tanınmış ve en başarılı olanı muhtemelen İbn Tumart (y. 1078-1130) idi. Kendisi Fas'ta doğdu, Orta Doğu'da öğrenim gördü, Mağrip'e döndü ve İslam'ın özgün saflığının yeniden sağlanması için çağrı yapmaya başladı. O ve çevresinde toplananlar, en güçlü döneminde bütün Mağrip'e ve İspanya'nın Müslüman kesimlerine yayılan ve anısı öteki hanedanlara, özellikle Tunus'taki Hafsilere meşruluk kazandıran Murabıt İmparatorluğu'nu kurdular.

ONUNCU BÖLÜM

# Ulema Kültürü

## *Ulema ve Şeriat*

Muhammed'in mesajını benimseyenler cemaatinin merkezinde, Kur'an, Hadis ve hukuk öğrenimi görmüş, cemaatin muhafızları ve Peygamber'in halefleri olma iddiasını taşıyan kişiler, din bilginleri (*ulemâ*) yer alıyordu.

Birinci İslam yüzyılında Peygamber'in halefi olmak için verilen mücadele beraberinde dinsel yetki sorununu getirdi. Kur'an'da iletilen mesajı ve Muhammed'in hayatını yorumlama hakkına sahip olan kimdi? Şiiler ve onlardan kaynaklanan çeşitli gruplar için, yetki, Kur'an'da içerilmiş hakikatin yanılmaz yorumcuları olan bir imamlar silsilesine aitti. Ne var ki, erken İslam dönemlerinden itibaren Arapça konuşan ülkelerde yaşayan Müslüman çoğunluk, Sünnilerden, yani yanılmaz bir imam'ın Allah İradesi'ni yorumlayabileceği fikrini reddedenlerden oluşuyordu. Onlara göre İrade, Kur'an'da ve Peygamber'in sünnetinde nihai ve tam olarak açıklanmıştı ve bunu yorumlama kapasitesine sahip olan kişiler, *ulemâ,* cemaatin ahlaki vicdanının taşıyıcıları idi.

Onbirinci yüzyılda çeşitli ahlak ve hukuk yorumu *mektepleri* ya da "okulları" ve özellikle bunların en yaygın ve kalıcı olan dördü, Şafiiler, Malikiler, Hanefiler ve Hanbeliler arasında açık bir ayrım vardı. Farklı *mekteplere* mensup olanlar arasındaki ilişkiler zaman

zaman fırtınalı olmuştu; Abbasi döneminde Bağdat'ta Şafiilik ve Hanefilik birbiriyle savaşan kentli gruplara isimlerini vermişlerdi. Ne var ki daha sonra bu farklılıklar daha az çekişmeli hale geldi. Bazı bölgelerde *mekteplerden* biri tek başına hâkim olabiliyordu. Malikiler Mağrip'teki tek okul haline geldiler; Şafiiler, Mısır, Suriye, Irak, İran ve Hicaz'da; Hanefiler ise Orta Asya ve Hindistan'da yaygınlaştılar. Hanbeliler onikinci yüzyıldan itibaren Bağdat'ta ve Suriye kentlerinde önemli bir unsur oldular. Teoloji okulları gibi hukuk okulları da birbirini tamdı. Bir hanedan belirli bir okulun üyelerini resmen görevlendirdiğinde bile, öteki okullar kendi yargıçlarına ve hukuk uzmanlarına sahip olabilirdi.

*Mektepler* arasındaki farklılıkların bazıları hukuk düşüncesi ilkelerinin (*usûl-i fıkıh*) doğru tanımlanması ve göreli ağırlığıyla ilgiliydi. *İcmâ* konusunda Hanbeliler, daha sonra gelen bilginlerinkini değil, sadece Sahabe'ninkini kabul ettiler ve böylece *ictihâd*'a, bilginler tarafından ve katı analoji kurallarına uyularak uygulanması şartıyla, daha geniş bir alan açtılar. Bir başka okul, bir süre Endülüs'te güçlenen ama daha sonra tükenen Zahiriler okulu, Kur'an ve Hadis'in Sahabe'nin yorumladıkları haliyle sadece metinsel anlamına bağlı kaldılar ve daha sonraki *ictihâd* ve mutabakatı reddettiler. Benzer bir öğreti Murabıt hareketinin ve hanedanının kurucusu İbn Tumart tarafından öğretildi, ancak İbn Tumart kendisinin Kur'an ve Hadis'in yegâne yanılmaz yorumcusu olduğunu iddia ediyordu. Okullarm ikisi *ictihâd*'ın kullanımında bir esnekliğe izin verdiler: Hanefiler katı bir analojinin her zaman gerekli olmadığını savundular ve bilginler Kur'an ile Hadis'in yorumlanmasında sınırlı bir kişisel tercih yetkisi (*istihsân*) kullanabildiler; Malikiler de bir bilginin insanların selâmeti söz konusu olduğunda katı analojinin ötesine geçebileceğine (*istislâh*) inandılar.

Bu ilkeler tek başlarına geliştirilip tartışılmadılar, ancak *fıkh*'m temelini oluşturdukları için, sorumlu insanların, Müslümanların Allah İradesi'ne itaat etmek için izlemek zorunda oldukları hayat tarzını (*şerîat*) ayrıntılı biçimde tanımlama çabalarından kaynaklandılar. Doğrudan Allah'la ya da öteki insanlarla ilişkili olan bütün insan eylemleri Kur'an ve *sünnet*'in ışığında, ictihâd uygulayacak nitelikteki kişiler tarafından yorumlanarak incelenebilir ve beş norma göre yorumlanabilir; yükümlülük olarak (ya bir bütün olarak cemaat ya da cemaatin her bir üyesi için), tavsiye olarak, ahlaken tarafsız ola-

rak, tekdir olarak ya da yasaklama olarak görülebilirlerdi.

Farklı *mekteplere* mensup bilginler zamanla Kur'an ve Hadis'ten türetilen rehberliğe göre bütün insan eylemlerini kapsayan yönetim yasalarını hazırladılar. Maliki okuluna mensup bir bilgin olan İbn Ebu Zeyd el-Kayrevani'nin (ö. 996) hazırladığı tipik bir yasa, bir tür inanç açıklamasıyla, "dil (hakikatleri) ifade etmeli, yürek inanmalı" sözleriyle başlar. Daha sonra doğrudan Allah'a yönelen eylemleri, tapınma (*ibâdet*) eylemlerini ele alır: dua ve duadan önceki ritüel temizlik, oruç tutma, sadaka verme, hac görevini yerine getirme ve İslam uğruna savaşma görevi (*cihâd*). *İbâdet*'ten sonra insanlar arasındaki ilişkilere (*muâmelât*) gelinir: bunların ilki, yakın insan ilişkileri, evlilik, evlilik için yapılabilen sözleşme tarzları ve evliliğin sona ermesiyle ilgilidir; bunun ardından daha geniş kapsamlı ve daha az kişisel ilişkiler, kâr sağlama, miras ve vasiyet, *vakıf* kurma anlaşmalarını kapsayan, satış sözleşmeleri ve benzer sözleşmeler gelir; daha sonra, ceza gerektiren sorunlar ve Kur'an'a göre kesinlikle cezalandırılması gereken zina ve şarap içme gibi yasaklanmış eylemlere yer verilir. Bunların ardından, yasaklarla ilgili hüküm veren yargıçlarm yapacakları işlemler için kurallar getirilir ve bir ahlak öğüdünün yer aldığı bir bölümle sonuca ulaşılır:

> Söylenen her sözde ve dinsel eylemde Allah sevgisini daima zihinde tutmak her mümin için bir yükümlülüktür: Allah sevgisinden başka maksadı olan kişinin sözleri veya eylemleri kabul edilemez. İkiyüzlülük çoktanrılılıktan daha kötüdür. Günah işleyince tövbe etmek bir yükümlülüktür ve bu yanlışta ısrar etmemeyi, yapılan haksızlıkların telafi edilmesini, yasaklanmış eylemlerden uzak durmayı ve yanlış yola sapmama niyetini kapsar. Allah'ın affına sığınan, O'nun vereceği cezadan korkan, O'nun nimetlerini hatırlayan, O'na olan minnetini ifade eden günahkârı Allah'ın insafına terk edelim... İnsan ilahi bağışlanmadan umudunu kesmemelidir.[1]

Yorum ilkelerinin yanı sıra öze ilişkin meselelerde de çeşitli *mektepler* arasında bazı farklılıklar vardı, ancak bunların çoğu önemsizdi. Belirli bir *mektep* içinde bile fikir ayrılıkları olabiliyordu, çünkü

1 İbn Ebu Zeyd el-Keyrevani; ed. ve Fr. çev., L. Bercher, *La Risala*, 3.bs. (Cezayir, 1049), s. 302-3.

ne kadar ayrıntılı ve kesin olursa olsun hiçbir yasa mümkün olabilecek bütün durumları kapsayamıyordu. Sık tekrarlanan bir düstur, onuncu yüzyıldan itibaren artık tekil muhakeme yürütülemeyeceğini ilan etti. Bu düstura göre, mutabakata varılan noktada, "*ictihâd* kapısı kapanmıştır." Ne var ki, bu hükmün sonsuza kadar geçerli olacak şekilde ifade edildiğini ya da genel olarak kabul edildiğini gösteren hiç bir açık kanıtın bulunmadığı görülür. Aslında her *mektep*'te *ictihâd* sadece karar almak zorunda olan yargıçlar tarafından değil, hukuk bilginleri (*müftüler*) tarafından da sürdürüldü. Bir *müftü* esas olarak öğretiyi bilen, ictihâd aracılığıyla anlaşmazlığa yol açan sorunlarda hüküm verme yeteneği olan bir özel bilgin idi. Tanınmış *müftüler*in vardıkları kanaatler (*fetvâ*) bir süre sonra yetkin *fıkıh* kitaplarında anonimleştirilebiliyordu, ancak *fetvâ* verme faaliyetini sürdürmek de zorunluydu. Muhtemelen onüçüncü yüzyıldan itibaren hükümdarlar maaş alabilen resmi *müftüler* atadılar, ancak karar çıkarmaya çalışan kişiler tarafından ücreti ödenen ve hükümdara karşı herhangi bir yükümlülüğü olmayan özel bilginin cemaat içinde ayrı bir saygınlığı vardı.

Fıkhın ürününe, yani *şerîat*'a "İslam hukuku" özelliği atfetmek adet olmuştur. Bu doğrudur, çünkü Abbasiler döneminden itibaren *şerîat*, hükümdarlarca atanan *kadılar*'ın karar alırken ya da anlaşmazlıkları çözümlerken temel aldıkları düşünce yapısı olarak hizmet etti. Ne var ki gerçekte *şerîat*, günümüzde genellikle yasa olarak kabul edilen şeye kıyasla hem fazla hem de eksikti. Fazlaydı, çünkü *şerîat* insanın ne komşusunu ne de hükümdarını ilgilendiren özel eylemleri kapsıyordu: kişisel ibadet, toplumsal davranış, "hal ve tavır" denebilecek şeyler. Şeriat bütün insan eylemleriyle ilgili normatif bir yasa, bu eylemlerin sınıflandırılması idi ve böylelikle Müslümanların Allah'ın istediği gibi yaşamaları için rehberlik sağlıyordu. Eksik bir yasaydı, çünkü taşıdığı hükümler uygulamada asla görülmeyecek ya da nadiren görülecek şekilde teorikti ve hukuk kurallarının kapsayabileceği eylem alanlarını bütünüyle ihmal ediyordu. En kesin olduğu alan kişisel statü ile ilgili meselelerdi -evlilik ve boşanma, veraset ve miras. Sözleşmeler ve yükümlülükler konusunda ve ekonomik faaliyetlerle ilgili olarak da zayıftı; ceza hukuku denebilecek alanın tamamını kapsamıyordu -cinayet, cemaatin yargıçlar aracılığıyla müdahale etmesi gereken bir meseleden çok, olaya karışan aileler arasında ya-

şanan özel bir sorun olarak görülüyordu; ve "anayasal" hukuk ya da idare hukuku hakkında neredeyse hiçbir şey söylemiyordu.

*Şerîat*'ın otoritesine en kesin olduğu alanlarda bile hükümdar ya da toplumda fiilen geçerli olan uygulama meydan okuyabiliyordu. Pek çok rejimde hükümdar ya da onun memurları, özellikle devlet güvenliğinin söz konusu olduğu durumlarda, suç oluşturan pek çok eylemle alâkadardılar; yargılama usulleri ve cezalar hükümdar tarafından kararlaştırılıyordu. Kırsal kesimde de sorunlar, köyün ya da aşiretin yaşlıları tarafından korunan ve uygulanan *örf*'e, cemaatin adetlerine göre çözümleniyordu. Bazı yerlerde, bu kuralların yazılı hale getirildiği, bazı yerlerde düzenli mahkeme ve şuraların bulunduğu görülür. Bu durum özellikle Mağrip'teki Berberi cemaatleri için geçerli olabiliyordu. Ancak bunlar muhtemelen istisna idi.

*Şerîat*'ın, Kur'an ve Hadis'te yer alan normlar ile cemaatlerin İslam'ın yönetimi altında uyguladıkları yerel adetler ve yasalar arasında süren yavaş ve karmaşık bir etkileşim süreciyle gelişmesi gibi, kesin biçimini alan *şerîat* ile Müslüman toplumların uygulamaları arasında da sürekli bir karşılıklı uyum süreci vardı. Örneğin, ticari faaliyetlerle ilgili Hanefi hukuk kurallarının, tamamen farklı türden belgelerin ortaya koyduğu gibi, Mısırlı tüccarların uygulamalarına uygun düştüğü gösterilmiştir. *Şerîat*'ın sözleşmeler hakkında söyledikleri, Hanefi *hiyel* kuralına ya da yasal hileye başvurmak suretiyle değiştirildi; böylelikle faiz alma gibi uygulamalar hukuk alanına sokuldu.[2] Aynı şekilde, hükümdarların ve onlara bağlı memurların çıkardıkları yasalar ve kullandıkları yargılama yetkisi *siyâset-i şer'iyye* (*şerîat*'ın sınırları içinde devlet işleri) ilkesiyle haklı çıkarılıyordu: çünkü hükümdar dini ve ahlakı korumak için insan toplumunda Allah'ın yerini almıştı ve sahip olduğu otorite cemaatin rızasıyla onaylanmıştı. Dolayısıyla hükümdar, *şerîat*'ın koyduğu sınırları ihlal etmemek şartıyla adil bir toplumsal düzeni korumak için gerekli olan yasaları çıkarma ve kararları alma hakkına sahipti. Hükümdarın yargılanmak üzere *kadı*'ya gönderilmesi gereken davalarda karar verme ve verdiği karara bağlı kalma hakkına sahip olduğu kabul ediliyordu.

*Örf* ve *şerîat* belâgat maksadıyla sık sık birbirinin karşısına ko-

2 A. L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton, 1970).

nulsa da, bu durum, kaçınılmaz olarak çatışmaya yol açmıyordu. *Örf, şerîat*'a ters düşmediğinde caiz görülerek kabul ediliyordu. Aslında Mağrip yörelerinde *şerîat*'ı adetlerin ışığında yorumlama girişimi yapıldı. En azından onbeşinci yüzyıldan itibaren *amel* olarak bilinen bir uygulamanın Fas'taki *kadılar* tarafından kullanıldığını gösteren kayıtlar bulunmaktadır. Buna göre *kadı*, hukukçuların fikirleri arasından, bilginlerin çoğunluğu tarafından desteklenmese bile, yerel adetlere ve çıkarlara en uygun olanları seçme yetkisine sahipti.

Bu dönemde kırsal kesimde geçerli olan göreneksel hukuk hakkında pek az şey biliyoruz, ancak daha modern zamanlarda olanlar hakkında yapılan araştırmalar tersine bir sürecin işlediğini, yani *şerîat*'ın adetlere nüfuz ettiğini gösterir. Evlilik resmen İslam terminolojisine uygun olarak gerçekleştirilir, fakat evlilikten doğan haklar ve görevler, boşanma ve miras sorunları adetlere uygun biçimde çözümlenebilirdi. Pek çok yerde toprağın kız çocuklarına miras kalması, *şerîat*'a uygun olmakla birlikte adetlere aykırıydı. Mülkiyet ya da ortaklıkla ilgili anlaşmazlıklar, karara varılması ya da uzlaşmanın sağlanması için en yakın kentteki *kadı*'ya götürülebilirdi. Tarafların belirli bir resmiyet ya da kalıcılık kazandırmak istedikleri sözleşmeler ya da anlaşmalar, resmen *şerîat*'ın diliyle ifade edilmek üzere *kadı*'ya götürülebilir, ancak onun verdiği belge daha sonra yerel adetlerin ışığında yorumlanabilirdi. Ürdün Vadisinde bu tür belgeleri inceleyen bir bilginin sözleriyle, "Genellikle adetler özü, *şerîat* biçimi oluşturur."[3]

### *Öğretinin Aktarılması*

Cemaat mutabakatını geliştiren ve koruyan hukuk uzmanları, Sünni İslam'da daha çok bir öğretme yetkisine sahiptiler ve *fıkıh* ile onun temellerine dair kavrayışın bir kuşaktan diğerine tam olarak iletilmesini sağlamak onlar için önemli idi.

Erken dönemlerden itibaren dinsel öğretinin aktarılması için resmi bir prosedürün uygulandığı görülür. Camilerde, özellikle

3 A. Layish ve A. Shmueli, 'Custom and *shari'a* in the Beduin family according to legal documents from the Judaean desert," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. 42 (1979), s. 29-45.

büyük kalabalıkların toplanabildiği camilerde, öğrenciler, bir kürsüde oturup bir kitaptan okuyarak ya da yorumlayarak bir konuyu açıklayan bir öğretmenin çevresinde halka halinde toplanırlardı. Ne var ki onbirinci yüzyıldan itibaren daha çok hukuk öğretimiyle uğraşan bir kurum, *medrese* gelişti. Bu kurumun kökeni Bağdat'taki ilk Selçuklu hükümdarının *vezir*'i Nizam el Mülk'e (1018-92) atfedilirse de, aslında, çok daha erken bir döneme uzanır. *Medrese* her zaman olmasa da genellikle camiye bağlı bir okuldu. İçinde öğrencilerin kalması için ayrılmış bir yer vardı. Bağışta bulunan bir kişi tarafından bir *vakıf* olarak kurulurdu. Bu durum okula bir bağış niteliği kazandırır ve sürekliliğini sağlardı, çünkü geliri din ya da hayır işlerinde kullanılan bir mülk devredilemezdi. Elde edilen gelir binanın bakımı, bir ya da daha fazla sürekli öğretmenin geçimlerinin sağlanması, bazı durumlarda da öğrencilere burs verilmesi ve yemek verilmesi için kullanılırdı. Bu tür *vakıflar* servet sahibi herhangi bir kişi tarafından kurulabilirdi, fakat en büyük ve en kalıcı olanları, Irak ve İran'da Selçuklular döneminde, Suriye ve Mısır'da Eyyubiler ve Memlükler döneminde ve Mağrip'te Mariniler ile Hafsiler döneminde kuruldu.

Bazı kurumlar Kur'an ve Hadis öğretimi için kuruldu, ancak çoğunun esas amacı *fıkh*ın incelenmesi ve öğretilmesi idi. Bir örnek vermek gerekirse: Kudüs'te Memlük döneminde kurulan Tankiziyye *medrese*sinin bir orta avluya açılan dört salonu (*eyvân*) vardı ve bunların her birinde Hadis, Hanefi hukuku ve Sufilik öğretilir, dördüncüsü ise cami olarak kullanılırdı. Elde edilen gelir onbeş hukuk, yirmi hadis ve onbeş Sufilik öğrencisinin ve bu konularda ders veren öğretmenlerin geçimini sağlardı; öğrenciler geceleri *medrese*'de kalırlardı ve ayrıca burada oniki dul için bir misafirhane vardı.[4] Bir *medrese, mekteplerden* birinin, birden fazlasının veya dördünün görüşlerini öğretmek amacıyla kurulabilirdi. Bunun bir örneği Kahire'deki Sultan Hasan medresesi idi. Burada orta avluya açılan dört okul, her *mektep* için eğitim veriyordu. Oldukça düzenli olan dersler kürsü sahibi bir *müderris* ve ikinci derecede önemli konuları öğreten yardımcıları tarafından verilirdi. Bir *medrese*'ye gelen öğrenci daha alt bir okuldan, Arap dilini öğreneceği ve muhtemelen Kur'an'ı ezberleyeceği bir *mekteb*'den ya da *küt-*

4 Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, s. 71-2.

*tab*'dan geçmiş olurdu. *Medrese*'de yardımcı dersler -Arapça dilbilgisi ve İslam'ın erken dönemine ait vakayinameler- yer alır, fakat esas inceleme konusu din bilimleri olurdu: Kur'an'ı ve Hadis'i nasıl okumak ve yorumlamak gerektiği, dinsel inancın temelleri (*usûl i-din*), hukuk bilimi (*usul i-fıkıh*) ve *fıkıh*. Başlıca öğretim yöntemi bir metnin bir *müderris* tarafından sunulması ve belki daha sonra yardımcılarından biri tarafından daha kapsamlı olarak açıklanması idi. Ağırlık öğretilen şeyin ezberlenmesinde, ama aynı zamanda ezberlenen şeyin anlaşılmasında idi.

İncelemenin genellikle yıllarca süren ilk aşamasında öğrenci, belirli bir *mekteb*'e mensup uzmanların üzerinde mutabakata vardıkları hukuku öğrenirdi. Çoğu öğrenci bundan daha ileriye gitmez ve öğrencilerin hepsi hukuk işlerinde görev alacak şekilde eğitilmezdi; tüccarların ve ötekilerin oğulları birkaç yıl bu türden eğitim görürlerdi. Daha yüksek bir düzeyde, hukuk ilkelerinin uygulanmak durumunda olduğu koşulların sınırsız değişkenliği nedeniyle tek bir *mekteb* içinde bile üzerinde görüş ayrılıklarının bulunduğu bir dizi hukuk sorunu vardı. Daha yüksek düzeyde hukuk ya da *hadis* öğrenmek veya *müftü* olmak isteyen öğrenciler daha uzun süre öğrenim görürlerdi. Bu düzeyde, *ictihâd* eğitimi biçimsel mantıksal tartışma yöntemiyle gerçekleşirdi: bir tez öne sürülür, bunun bir karşı tezle yanıtlanması gerekir, bunu da bir itirazlar ve yanıtlar diyaloğu izlerdi.

Bir öğrenci bir kitabı öğretmenle birlikte okuyup bitirdiğinde, ondan *icâzet*, yani A'nın B kitabını incelemiş olduğunu gösteren bir belge isteyebilirdi. Daha yüksek düzeyde öğrenci, bir *müftü* olarak *ictihâd* uygulayabilecek ya da belirli bir konuyu ya da kitabı öğretebilecek yetkinlikte olduğunu belgeleyen, farklı türden bir *icâzet* isteyebilirdi. Bu yüksek düzeyde öğrencinin bir öğretmenden diğerine, bir kentten diğerine gitmesi ve ders aldığı bütün kişilerden *icâzet* istemesi adetti. Bu uygulama Müslümanlara nerede bir şey öğrenebileceklerse oraya gitmelerini öğütleyen *hadis*le haklılık kazanıyordu.

Bir *icâzet*, kuşaklar boyunca öğretmenden öğrenciye aktarılan bütün bir zinciri ifade eden ve böylelikle bütün bir entellektüel soy zincirine yeni bir halka ekleyen, dikkatle düzenlenmiş bir belge olabiliyordu. Sonuç olarak, bu belge, ilgili ve öğrenim görmüş bir Müslüman'ın nasıl bir hayat yaşaması gerektiğine dair belirli bir

fikri ifade edebiliyordu. Kuşkusuz bu sistem pek çok bakımdan istismar da ediliyordu: tembellik ve cehaletle, gelirlerin zimmete geçirildiği ya da başka amaçlarla kullanıldığı durumlarla karşılaşırız. Bununla birlikte, âlim, yüzyıllarca ideal Müslüman tiplerinden biri olmaya devam etti. Bağdatlı hukuk ve tıp bilgini Abdüllâtif (1162/3-1231) bir âlimin nasıl olması gerektiğini şöyle anlatır:

> Kavrama yeteneğinize güven duyuyor olsanız bile bilimleri kimseden yardım görmeksizin sadece kitaplardan öğrenmemenizi tavsiye ederim. Öğrenmek istediğiniz her bilimin uzmanına başvurun; ve bu bilgin size verebileceği bilginin sınırına geldiği zaman, kendinize daha yeterli bir başka bilgin bulun. Ona hürmet ve saygı gösterınelisiniz... Bir kitap okuduğunuzda, onu ezberleyerek öğrenmek ve anlamına vakıf olmak için her türlü çabayı gösterin. Kitabın kaybolduğunu düşünün; bu durumda kaybından etkilenmeksizin ondan vazgeçebilirsiniz. Kişi tarih okumalı, biyografileri ve milletlerin deneyimlerini incelemelidir. Bunu yaparken kısa ömründe, geçmişteki insanlarla birlikte yaşamış, onlarla yakın ilişki kurmuş, içlerinde iyi ve kötü olanları tanımış gibi olacaktır... İlk Müslümanların hareket tarzım kendinize örnek almalısınız. Bunun için, Peygamber'in hayat hikâyesini okuyunuz, onun yaptığı işleri ve ilgilendiği konuları inceleyiniz, onun ayak izlerini takip ediniz ve onun gibi davranmaya çalışınız. Yaradılışınız hakkında olumlu bir fikre sahip olmaktansa sık sık kuşku duyunuz, düşüncelerinizi öğretmenlere ve onların yaptıkları işlere tabi kılınız, ihtiyatlı olunuz ve acelecilikten sakınınız... Araştırmanın yarattığı gerginliğe dayanamayan kişi bilginin verdiği zevki tadamayacaktır... Araştırınanızı ve düşünce faaliyetinizi bitirdiğinizde Allah'ın adını anınız ve ona şükrediniz... Dünya size sırt çevirmişse şikâyet etmeyiniz, bu sizi mükemmel nitelikler kazanmaktan uzaklaştırır... bilginin ona sahip olan kişi üzerinde bir iz ve bir rayiha bıraktığını; o kişinin üzerinde, parlayan, onu belirginleştiren bir ışık demeti oluşturduğunu biliniz...[5]

5 İbn Ebu Usaybi'a, *Uyun*, c. 3, s. 342-4; İng. çev., G. Makdisi, *The Rise of Colleges* içinde (Edinburgh, 1981), s. 89-91. Bu kısımda Makdisi'nin kitabından yararlanıldı.

*İcâzet*'inkiyle benzerliği olan bir dürtüden kaynaklanan önemli ve farklı bir İslam eseri tipi, biyografik sözlüktür. Bu türün kökeni *hadis* derlemelerinde bulunmaktadır. Bir *hadis*'i doğrulamak için, onu kimin aktardığını ve bu kişinin de onu kimden öğrendiğini bilmek gerekliydi. Kuşkusuz, aktarmanın sürekli olması, ama aynı zamanda aktaran kişinin dürüst ve güvenilir olması da önemliydi. Biyografi derlemeleri zamanla hadis anlatıcılarından öteki gruplara -hukuk bilginleri, uzmanlar, Sufi üstadları vb.- yayıldı. Ayrı bir eser tipi, belirli bir kentin ya da bölgenin önde giden erkeklerine ve bazen kadınlarına adanan, kentin topografisi ve tarihi üzerine bir giriş bölümü içeren yerel sözlük idi. Bu türün ilk önemli örneği onbirinci yüzyılda el-Kâtip el-Bağdadi (1002-71) tarafından Bağdat için derlendi. Bazı kentler için bu türden bir eserler silsilesi vardı; elimizde Şam için, dokuzuncu, onuncu, onbirinci, onikinci ve onüçüncü İslam yüzyıllarında (l. S. onbeş ve ondokuzuncu yüzyıllar) yaşamış önemli kişiler adına hazırlanmış sözlükler bulunmaktadır. En tutkulu yazarlar İslam tarihinin tamamını kapsamaya çalışanlar, özellikle de İbn Hallikan (1211-82) idi.

İbn Hallikan'ın eseri, din bilginlerinin yanı sıra hükümdarları ve vezirleri, şairleri ve dilbilgisi uzmanlarını kuşatıyordu. Yine de bu tür kitaplarda cami ve *medrese* âlimlerinin önemli bir yeri vardı. Böylece adeta Müslüman cemaatin tarihinin esas olarak, doğru ve yüksek Müslüman kültürünün kesintisiz aktarılmasının tarihi olduğu gösterilmek isteniyordu. Bir âlimin biyografisi onun ecdadı, doğduğu yer ve doğum tarihiyle başlardı. Gördüğü eğitim, hangi kitapları kimlerle birlikte incelediği ve ne tür *icâzetler* aldığı hakkında ayrıntılar verilirdi. Âlimin geldiği soy, fiziksel ve entelektüel olmak üzere iki bakımdan ele alınırdı: bu ikisi her zaman birbirinden ayrı değildi, çünkü bir çocuk araştırmaya babasıyla birlikte başlayabilirdi ve uzun ömürlü âlim hanedanları vardı. Âlimin yaptığı çalışma, çıktığı seyahatler, yazdığı kitaplar, kimden öğrenim gördüğü betimlenir ve bazı kişisel anektodlara da yer verilebilirdi. Onu ideal bir tip haline getirerek öteki alimlerden fazla ayırmayacak şekilde, taşıdığı niteliklere düzülen bir methiye de yapılabilirdi.

*Medrese*'de *fıkıh* öğrenimi görenler, geliştirdikleri sürecin ve savunma tarzlarının müfredatta önemli bir rol oynamadığı görülse de, dinsel inancın temel öğretilerini de araştırdılar. Okullar sistemi tam olarak geliştiğinde, Sünni itikadının tanımlandığı büyük tartışmalar genellikle sona ermişti.

Mu'tezile düşüncesi, Abbasi halifelerince kayırıldığı dönemden sonra bile, bir sonraki yüzyılda ya da daha sonra, gelişen ve önemli bir düşünce okulu olmaya devam etti. Bu düşünce okulunun son önemli ve sistematik düşünürü Abdülcebbar (y. 936-1025) idi. Mu'tezile öğretisi ancak onbirinci yüzyılda Bağdat'ta ve başka yerlerde Abbasi halifelerinin ve Selçuklu hükümdarlarının etkisiyle baskı altına alındı. Şii teolojisinde önemli bir rol oynamaya ve Şii okullarında öğretilmeye devam ettiyse de Sünni dünyada, modern zamanlarda ilginin yeniden canlanmasına kadar, baskı altında tutulan bir düşünce akımı haline geldi.

Mu'tezile düşüncesinin zayıflamasına kısmen, İbn Hanbel'in gelenekçi öğretisinin Bağdat ve Şam'da sürekli güçlenmesi, ama aynı zamanda, Eş'âriye ile başlayan düşünce çizgisinin gelişmesi neden oldu: Kur'an ve Hadis'te verilenlerin, mantık ilkelerini (dialektik teoloji, *ilm-i-kelâm*) temel alan akılcı argümanla açıklanıp savunulması. Pek çok hukuk uzmanının kendi *fıkıh*larını dayandırabildikleri bir inanç temeli olarak Eş'âri düşüncesini benimsemeleri, bu düşüncenin yaygınlığının bir belirtisi, hattâ bir sebebi idi. Bu durum özellikle Şafii bilginleri için geçerli idi.

Ne var ki, Eş'âri kelâmı ile *fıkh*'ın bu bileşimi hiçbir zaman evrensel kabul görmedi. Hanbeliler ve dolayısıyla bazı Şafiiler de *kelâm*'a karşı çıktılar. Mağrip'te de, hâkim durumdaki Maliki okulu teolojik spekülasyonu önledi ve Muvahhidler teoloji öğretisini yasakladılar. Ne var ki, İbn Tumart ve Murabıtlar, hukuk alanında Zahiri okulunu katı biçimde izlemelerine rağmen, esas olarak Eş'ari *kelâm*'ını teşvik ettiler. Müslüman dünyanın kuzeydoğusunda, kökeni el Matüridi'ye (ö. 944) kadar izlenen bir başka *kelâm* biçimi Hanefi hukuk okullarında daha genel kabul gördü. Bu biçim, Eş'âri düşüncesinden bir çok noktada, özellikle insanın özgür iradesinin ve onun her şeye gücü yeten adil Allah'la ilişkisinin oluşturduğu sorun bakımından ayrılıyordu. Matüridilerin

düşüncesine göre, insan eylemleri Allah'ın gücüyle meydana gelir, ancak günah işleyenlerin eylemleri Allah iradesi ya da sevgisiyle meydana gelmez. Kendileri de Matüridi *kelâm*'ı ile Hanefi *fıkh*'ının bileşiminin yaygın olduğu bir bölgeden gelen ilk Selçuklu sultanları batıya doğru ilerlerken bu düşünceleri beraberlerinde götürme girişiminde bulundular. Ne var ki Eş'âri ve Matüridi düşünürleri arasında uzun süreli bir gerilim ya da düşmanlık olmadı ve aralarındaki farklılıklar kalıcı bir önem taşımadı. Daha sonraki yüzyılların Sünni *medreselerinde* inancın temel öğretilerini özetleyen ders kitapları bilginler arasında genel bir mutabakatın ifadesi oldu.

## *El-Gazzali*

Sünni düşüncesinin ana çizgisi Eş'ari teolojisini ve bunun yol açtığı sonuçları kabul etmiş olsa da, bunu kayıtlar koyarak ve sınırlı olarak yaptı. Bu tür kayıtlar, ve çağının başlıca düşünce akımları hakkında geniş bir bilgiye sahip ve uzun süre etkili olacak olan bir yazar, el-Gazzali tarafından klasik ifadesine kavuşturuldu. Kendisi de bir Eş'ari *kelâm*'ı uzmanı olan el-Gazzali tehlikeli bir yola girebileceğinin farkında idi. *Kelâm*'ın caiz olduğu sınırları tanımlamaya çalıştı. Bu esas olarak bir savunma idi: mantık yoluyla sonuca varan akıl ve argümantasyon, Kur'an ve Hadis'ten türetilen doğru inancı, bunu reddedenlere ve aynı zamanda bunu sahte ve spekülatif biçimde yorumlamaya çalışanlara karşı kullanılmalıydı. Ancak bu yöntem, bu yüzden inancı sarsılabilecek kişiler tarafından ya da Kur'an ve Hadis'te verilen şeyi aşan bir düşünce yapısını inşa etmek için kullanılmamalı idi. Bu sadece okulların dışında bağımsız olarak çalışan uzmanların ilgilenebilecekleri bir mesele idi.

Müslümanların Kur'an ve Hadis'te ifade edilen şekliyle Allah İradesi'nden türetilen yasaları gözetmeleri gereği Gazzali düşüncesinin ilkesi idi. Bundan vazgeçmek yönünü kaybetmiş bir beşeri irade ve spekülasyon dünyasında kaybolmaktı. İnsanların Allah İradesi'ne itaat etmeleri, ancak bunu O'na daha yakın olmalarını sağlayacak bir tarzda yapmaları, İslam dini üzerine yazılmış en büyük ve en tanınmış eserlerden birinin, Gazzali'nin *İhya-u Ulumi'd-Din*'inin (Din Bilimlerinin Canlandırılması) temasını oluşturdu.

Genellikle -pek isabetli olmayan bir biçimde- otobiyografisi olarak kabul edilen *el-Munkizu mine'd-Dalâl* adlı eserinde Gazzali onu bu sonuca götüren yolu izler. Horasan'da, Tus ve Nişabur'da ilk döneminde yaptığı araştırmalardan sonra, Selçuklu Sultanı'nın *vezir*'i Nizamülmülk'ün kurduğu meşhur Bağdat *medrese*sinde öğretmen oldu. Burada *şerîat*'ın dışsal usullerinin yeterli olmadığı kanaatine vardı ve hayatta izlenmesi gereken doğru yolu araştırmaya girişti: "Dünyevi arzular beni bulunduğum yerden kendilerine doğru kuvvetle çekerlerken, inancın habercisi haykırıyordu: Uzaklaş! Kalk ve uzaklaş!"[6]

Sadece kendi zihinsel yeteneğini kullanarak ihtiyaç duyduğu şeyi bulamayacağı kanaatine vardı. Filozofların yolunu izlemek ve evrenin hakikatini ilk ilkelerden yola çıkarak yorumlamak, bir caiz olmayan keşifler bataklığında kaybolmak demekti. Şiilerin yolu, yani yanılmaz bir inanç yorumcusunun öğretisini izlemek, tehlikeli idi. Bu, vahyin verdiklerinden vazgeçmeye varabilirdi, çünkü bir içsel hakikat ve kişinin içsel hakikati bildiğinin kabul edilmesi *şerîat*'ın getirdiği sınırlardan azadedir.

Gazzali'nin sonunda inandığı yegâne yanılmaz öğretmen Muhammed oldu. Doğru olan, Ona inanç hakkında indirilen vahyi, yani inancın "Allah'ın hizmetkârlarının yüreklerine indirdiği bir nur, O'nun bir ihsanı ve armağanı,"[7] olduğunu kabul etmek ve öngörülen yolu izlemek, ancak bunu içtenlikle, yürekten ve Allah'a hizmet etme dışında her şeyden vazgeçerek yapmaktı.

*İhya-u Ulumi'd-Din* eylemler ile ruhun eğilimleri ya da -başka sözlerle ifade etmek gerekirse- dışsal usuller ile bunlara anlam ve değer kazandıran ruh arasındaki yakın ilişkiyle ilgilidir. Gazali burada karşılıklı bir ilişki olduğuna inanıyordu: fazilet ve güzel ahlâk doğru eylemle oluşturulur ve güçlendirilirdi:

> Ruhunu arındırmak, iyi işler yaparak onu mükemmelleştirmek ve yumuşatmak isteyen kişi, bunu ne bir günlük ibadetle yapabilir ne de bir günlük isyan ile önleyebilir. Tek bir günahla sonsuza kadar cezaya müstahak olunmaz, dediğimiz

---

6 Gazzali, *El-Munkizu mine'd-Dalâl*, ed., J. Saliba ve K. Ayyad, 3. bs. (Şam 1939), s. 127, İng. çev. R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfilment* (Boston, 1980), s. 91.

7 Gazzali, *Faysal el-tefrika beyn el-islam ve'l-zandaga*, ed., S. Dunya (Kahire, 1961), s. 202; İng. çev. McCarthy, s. 167.

zaman kastettiğimiz şey budur. Ancak tek bir gün ibadetten imtina etmek devamını getirir ve sonra ruh, tembelliğe gömülene kadar azar azar yozlaşır.[8]

Eylemler ancak, Allah'ı tanımaya ve O'na hizmet etmeye yönelen zihin ve ruhla gerçekleştirilmeleri halinde, değerlidirler.

*İhya*'nın içeriğini ve nizamını belirleyen, bu ilişkiyi aydınlatma arzusudur. Kitabın dört bölümünün ilki İslam'ın Temel İlkeleri'ni, temel din görevlerini, namazı, orucu, zekât vermeyi ve hacca gitmeyi inceler ve bunların her birini dışsal usullerin -görevin nasıl yerine getirileceğine dair kesin kuralların- ötesinde ele alarak anlamını, gerektiği gibi yapılmaları halinde sağlayacağı yararları açıklar. Namaz ancak iç huzuruyla kılınırsa tam anlamıyla değerlidir. Bunun için söylenen sözlerin anlamını bilmek, bir içsel arınma, Allah dışında hiçbir şey düşünmemek, saygı, korku ve umut gerekir. Oruç ancak ruhun özgürce Allah'a yönelmesiyle gerçekleştirilirse değerlidir. Zekât Allah'a itaat arzusuyla, dünya nimetlerine değer vermeyerek yerine getirilmelidir. Hac tam bir iyi niyetle, hayatın sonu, ölüm ve yargı düşünceleri içinde yerine getirilmelidir.

Kitabın ikinci bölümü ritüel usullerin ötesine, ahlaki sonuçları olan, özellikle insanları birbirine bağlayan eylemlere uzanır: yeme içme, evlilik, mal edinme, müzik dinleme. Bunların her biri için ortaya konulan soru, bunları yapmanın doğru olup olmadığı, eğer doğruysa, bunların sınırlarının ve koşullarının, insanın Allah'a daha yakın olma doğrultusundaki başlıca amacının ışığında yeniden gözden geçirilmesidir. Örneğin evlilik avantajları ve dezavantajlarıyla değerlendirilir. Evlilik bir erkeğe torunlar sağlar, onu caiz olmayan cinsel heyecanlardan korur ve ona "cennetten bir tat" verebilir; öte yandan evlilik erkeği dinsel görevlerini tam olarak yerine getirerek Allah bilgisini aramaktan uzaklaştırabilir.

Üçüncü bölüm, aşırı düşkünlük göstermesi halinde erkeğin dinin dışsal eylemlerinden yarar sağlamasını önleyecek ve onun mahvolmasına yol açabilecek insani heyecan ve arzulara dair sistematik bir incelemeyi içerir. Şeytan beş duyu, imgelem ve şehvet duygularıyla insanın kalbine girer. Gazzali, iştah, şehvet, konuşma idollerini gözden geçirerek devam eder. Burada, çatışma, ahlaksızlık, yalan, alay, iftira ve dalkavukluktan; öfke, kin ve kıs-

8 Gazzali, *İhya ulum el-din* Bl.3, Kitap 2 (Kahire, 1334/1916) c. 2, s. 52.

kançlıktan; servet ve dünyevi ihtişam ve ikiyüzlülüğe götüren ruhsal ihtişam arzusundan; bilgi ya da dindarlık gururundan ya da doğum, fiziksel sağlık ya da güzellikten söz edilir.

Bu dürtüler Allah'a yakarışla -tercihen ritüel törenler, namaz, oruç ve hac sırasında- Allah'ın adını tekrar tekrar anarak, içe dönüş ve kendini bilmeyle ve bir dostun ya da ruhsal yönlendiricinin yardımıyla engellenebilir. Böylelikle, ruhun tuttuğu yoldan geri dönülebilir ve Allah bilgisine götüren bir yola girilebilir.

Kitabın son bölümü Allah'a giden bu yolla ilgilidir. Bu yolun nihai hedefi, "ruhun en yüce varlık olan Allah'tan başka her şeyden topyekün arınması... yüreğin Allah düşüncesinde özümlenmesi"dir.[9] Burada Gazzali Sufi üstadların düşüncelerini yansıtır. Allah'a giden yol çeşitli aşamalarla (*makam*) belirlenmiştir. Bunların birincisi tövbe etmek, ruhun sahte tanrılara tutsaklıktan kurtulmasıdır; daha sonra, sabır, korku ve umut, günah olmayan, ancak Allah'a giden yolu engelleyebilecek şeylerden vazgeçilmesi, Allah'a güvenmek ve ona itaat etmek gelir. Burada her durağa bazı ilhamlar ve hayaller, yolcu için ruhsal rahatlamalar tekabül eder; eğer buralara ulaşırlarsa, Allah'ın lütfu sayesindedir ve vardıkları yerde kalmazlar.

Ruh bu yolu izlerken, kendi çabası gittikçe azalır, Allah'ın önderliği gittikçe artar. Ruha düşen görev, "arınma, temizlenme ve aydınlanma, hazırlanma ve beklemeden başka şey değildir." Her aşamada, o aşamada kalma ve daha ileri aşamaya geçememe ya da hayaller içinde kaybolma tehlikesi vardır; fakat Allah'ın ruhu teslim alması ve ona Allah'ı düşünme armağanını bahşetmesi de mümkündür. Bu çıkılan yolun en yüksek noktasıdır, arna buraya ancak lütufla gelinebilir. Bu lütuf verilebilir ve geri alınabilir:

> Gerçeğin ışıkları onun yüreğinde parlayacak. Başlangıçta bu hızlı bir aydınlanmaya benzer ve kalıcı olmaz. Daha sonra geri döner ve kalıcı olabilir. Eğer dönerse, baki kalabilir de kaçırılabilir de.[10]

Bu en yüksek noktada, kendisini aşk aracılığıyla açığa vuran Allah düşüncesiyle insan kendinden geçer, şerîat'ın emrettiği gö-

9 Gazzali, *Münkiz*, s. 132; İng. çev.,McCarthy 94.

10 Gazzali, *İhya*, Bl. 3, Kt. I, c. 2, s. 17; Ing çev., R. J. McCarthy, s. 380.

revlerin gerçek anlamını anlar ve onları gerçek anlamda yerine getirebilir. Ne var ki insan bir başka gerçekliğin de farkına varır. Gazzali burada bir başka tür bilgiyi (ma'rifet) ima eder. Bu meleklerin ve şeytanların, Cennet ve Cehennem'in, bizzat Allah'ın, O'nun özünün, sıfat ve isimlerinin bilgisidir ve Allah tarafından insan ruhunun derinliklerinde açığa çıkarılır. Gazzali eserinde bu konuya yer vermez, ancak bu konunun işlendiği ve ona atfedilen başka kitaplar vardır. Bu durum Allah'ta erime ya da O'nunla birleşme durumlarından biri değildir. Bu, insanın Allah'ın görüntüsüne gene de belirli bir mesafeden ulaşabildiği en yüksek noktada, Allah'a anlık bir yaklaşma, öteki dünyanın önceden tadına varma durumudur.

ONBİRİNCİ BÖLÜM

# Ayrışan Düşünce Yolları

## *Filozofların İslamı*

Camilerde ve *medreselerde fıkıh* ve yardımcı bilimleri başlıca araştırma konularıydı, ancak bunların dışında kalan düşünce türleri de varlıklarını sürdürmeye devam ettiler. Uzun süre önemini koruyanlardan biri, Aristoteles'in mantığında yer alan kurallara göre işleyen insan aklının kanıtlanabilir bir hakikate ulaştırabileceğine inanan filozofların düşüncesi idi.

İslam dünyasında el-Kindi ile el-Farabi'nin öncülük ettikleri bu düşünce çizgisi en yüksek noktasına, sonraki dönemde İslam kültüründe derin bir etki yaratan İbn Sina (Avicenna, 980-1037) ile ulaştı. Otobiyografisinin kısa bir bölümünde İbn Sina, artık geleneksel hale gelen Kur'an eğitimi, ayrıca Arap dili, hukuk, temel bilimler, mantık, matematik ve metafizik eğitimi gördüğünü belirtir: "Onsekiz yaşıma geldiğimde bu bilimlerin hepsinde öğrenimimi tamamlamıştım... bugün sahip olduğum bilgi, daha olgun olmakla birlikte aynı bilgi; o zamandan beri yeni bir şey öğrenmedim."[1]

İbn Sina bu bilimlerin bir çoğuna katkıda bulunacaktı, ancak

1 El-Hüseyn ibn Abd Allah ibn Sina, *The Life of Ibn Sina*, ed., ve İng. çev., W. E. Gohlman (Albany, New York, 1974), s. 36-9.

daha sonraki düşünce üzerinde yarattığı en genel ve yaygın etki İslam'ın hakikatlerini Aristotelesçi mantık ve daha sonra Grek metafiziğinden gelen terimlerle eklemleme girişimi oldu. Kanıtlanabilir hakikati arayanlar için İslam inancının oluşturduğu temel sorun Allah'ın birliği ile varlıkların çokluğu arasında görülen çelişkide yatar; pratik nedenlerle, bu ikilem, Allah'ın mutlak iyiliği ile dünyanın görünüşteki kötülüğü arasındaki çelişkiyle belirtilebiliyordu. İbn Sina'da en yüksek noktaya ulaşan filozoflar çizgisi bu tür soruların yanıtını Grek felsefesinin Neo-Platoncu versiyonunda buldu. Okulun başlıca eseri olan Plotinus'un *Ennead*larının (dokuzluklar) bir tür yorumunun genellikle Aristoteles'in bir ürünü olarak ("Aristoteles Teolojisi" deniliyordu) görülmesi, bu versiyonu daha kabul edilebilir hale getirdi. Bu okul evreni Allah'ın yarattığı bir dizi varlıktan oluşmuş olarak kavrıyordu ve böylelikle Allah'ın tekliğini varlıkların çokluğuyla bağdaştırabiliyordu. İbn Sina'nın formülünde Allah, Asıl Sebep ya da Yaratıcı, özün ve varlığın bir olduğu zorunlu Varlık idi. Cisimleşmiş varlıklar dünyasını yöneten, Birinci Akıl'dan (akl-ı evvel) Etkin Akıl'a (akl-ı faal) kadar uzanan on akıldan oluşan bir dizi, Allah'tan kaynaklanıyordu. Etkin Akıl'dan gelen fikirler insan bedenine ilahi bir ışık hüzmesiyle ulaşıyor ve böylece insan ruhu yaratılıyordu.

Öteki mistik düşüncelerde olduğu gibi Sufi düşüncesinde de görülen ışık sembolizmi Kur'an'dan gelir:

> Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun misali, içinde çerağ bulunan bir kandil gibidir; çerağ bir sıra incimsi bir yıldızdır ki, doğuya da, batıya da ait olmayan kutlu bir zeytin ağacından yakılır; (bu öyle bir ağaç ki) neredeyse ateş ona dokunmasa da yağı ışık verir. (Bu,) Nur üstüne nurdur. Allah, kimi dilerse onu kendi nuruna yöneltip-iletir.[2]

Ruhun İlk Varlık'tan [Vücud'ul Evvel] gelen bu süreçle, ilahi sevginin taşmasıyla canlandırılan bir süreçle yaratılması gibi, insan hayatı da bir yücelme süreci, aşk ve arzu yoluyla farklı düzeylerden geçerek İlk Varlık'a bir dönüş olmalıdır.

İlahi ışık insan ruhunu aydınlatıyorsa ve ruh kendi çabasıyla

2 Kuran 24:35-9.

yaratıcısına yönelebiliyorsa, peygamberliğe, yani Allah'ın özel vahiylerine ne gerek vardı? İbn Sina peygamberlere, Allah ve gelecek hakkında doğruları ileten, insanlara Allah'ı ve ölümsüzlüğü bilmelerini sağlayacak eylemleri -namaz ve diğer ritüel ibadet eylemleri- emreden öğretmenler olarak ihtiyaç olduğunu kabul ediyordu. Ne var ki, İbn Sina peygamberliğin sadece Allah'ın bir lütfu olmadığına; bir tür insan aklı olduğuna inanıyordu - tabii bunun en yüksek türü. Peygamber Akıllar hiyerarşisinde yer alır ve Birinci Akıl'a kadar yükselebilirdi. Ne var ki bu sadece peygamberlere has bir lütuf da değildi; yüce lütfa ulaşan insan çile çekerek buna erişebilirdi.

Böyle bir düşünce şemasının Kur'an'daki ilahi vahyin özüne, en azından bu öz kelimesi kelimesine ele alındığında, ters düştüğü görülüyordu. İslam tarihinin en tanınmış tartışmasında, Gazzali, İbn Sina'nınki gibi bir felsefenin Kur'an'da yer alan vahiy anlayışına ters düşen noktalarını güçlü bir biçimde eleştirdi. Gazzali *Tehafütü'l-Felasife*'de (Filozofların Tutarsızlığı) filozofların düşünce tarzında, kendince belirlediği üç hata üzerinde duruyordu. Bunlar maddenin sonsuzluğuna inanıyorlardı: ilahi ışık maddeye aşılanıyor ama onu yaratmıyordu. Bunlar Allah'ın aklını evrenlerle, belirli varlıkların kendileriyle değil, belirli varlıkları oluşturan fikirlerle sınırlıyordu; bu görüş Kur'an'daki yaşayan her varlığı tek tek düşünen bir Allah imgesiyle bağdaşmıyordu. Üçüncüsü bunlar bedenin değil ruhun ölümsüzlüğüne inanıyor, ruhun Etkin Akıl tarafından maddi bedene aşılanmış ayrı bir varlık olduğunu düşünüyorlardı. O halde ruhun bağlı olduğu beden Allah'a dönerken belirli bir noktada engel oluşturacaktı; ölümden sonra ruh bedenden kurtulacak ve ona ihtiyaç duymayacaktı.

Gazzali'nin söylemekte olduğu şey, filozofların Allah'ının, Kur'an'ın Tanrısı, her insanla konuşan, yargılayan ve seven Allah olmadığı idi. Gazzali'ye göre tutarsız insan aklının, dışardan rehberlik olmaksızın varabileceği sonuçlar peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırılan sonuçlarla bağdaşamazdı. Bu meydan okuma, bir yüzyıl sonra, filozofların kullandıkları tarzın bir başka önde giden savunucusu, İbn Rüşd (Averrhoés) (1126-98) tarafından yanıtlandı. Felsefe geleneğinin geç ulaştığı fakat sağlam köklere sahip olduğu Endülüs'te doğan ve eğitim gören İbn Rüşd Gazzali'nin felsefe yorumunu onun kitabına atıfla, *Tehafütü'l Tehafüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) başlığını taşıyan bir kitapla ayrın-

tılı bir biçimde çürütmeye girişti. Bir başka eserde, *Faslü'l Makal*'de (Kesinlik Tezi) özellikle peygamberler aracılığıyla gelen vahiyler ile filozofların vardıkları sonuçlar arasında çelişki olarak görülen şeyi ele aldı. İbn Rüşd felsefe geleneğinin gayrimeşru olmadığını öne sürüyordu. Bu faaliyete Kur'an'a atıfla haklılık kazandırılabilirdi: "Bu dünyanın ve öteki dünyanın hâkimini ve Allah'ın yarattıklarını düşünmüşler midir?"[3] Allah'ın kelâmından, filozofların vardıkları sonuçlarla Kur'an'ın söyledikleri arasında hiç bir zıtlığın olamayacağı açıkça ortaya çıkıyordu:

> Bu din doğru olduğu ve doğrunun bilinmesine yol açan araştırınayı davet ettiği için, bizler, Müslüman cemaati, kanıtlayıcı araştırmanın bize gönderilen Kutsal Kitap'la çelişen [sonuçlara] yol açmadığını kesinlikle biliriz; çünkü doğru doğruya ters düşmez, doğruya uygun düşer ve ona tanıklık eder."[4]

O halde bunların birbiriyle çelişir görünebilmeleri nasıl açıklanır? İbn Rüşd'ün yanıtı, Kur'an'daki bütün sözlerin kelimesi kelimesine ele alınmaması gerektiği idi. Kur'an ayetlerinin kelimesi kelimesine taşıdıkları anlamların filozofların akılyürütme yoluyla vardıkları doğrularla çeliştiği görüldüğünde, bu ayetlerin mecazen yorumlanması gerekirdi. Ne var ki, insanların çoğu felsefi akılyürütme ve Kur'an'ın mecazi yorumunu kavrama yeteneğine sahip değildi. Dolayısıyla bu mecazi yorum herkese değil, sadece bunları anlayabilecek olanlara nakledilmeliydi:

> Öğrenim görmemiş kişi bu bölümleri zorunlu olarak görünüşteki anlamlarıyla kavrar ve bunların mecazi yorumu bu kişiler için imansızlıktır, çünkü imansızlığa yol açar... Yorumlayıcı sınıfa mensup birisi böyle [bir yorumu] o kişiye ifşa ederse onu imansızlığa davet etmiş olur... Bu nedenle mecazi yorumlara ancak kanıtlayıcı kitaplarda yer verilmelidir, çünkü kanıtlayıcı kitaplarda yer almaları halinde bunlarla kanıtlayıcı sınıftan kişiler dışında kimse karşılaşmaz.[5]

---

3 Kuran 8:85.

4 Muhammed ibn Ahmed İbn Rüşd, *Fasl el-makal*, ed. G. F. Hourani (Leiden, 1959), s. 7; İng. çev., G. F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (Londra, 1961), s. 50.

5 *A.g.e.*, s. 17; İng. çev., s. 61.

Felsefe seçkinler (*hâss*) içindir; sıradan halk (*âmm*) için, sözcüklerin doğrudan anlamı yeterlidir. Peygamberlik her ikisi için de gerekli idi: *hâss* için onları doğru ahlak yolunda tutmak amacıyla, *âmm* için anlaşılır imgelerle doğruyu ifade etmek için. Diyalektik akılyürütme, *kelâm*, bu ikisinin arasında yer alan zihinler içindi, çünkü *kelâm* mantığı, doğrunun *âmm*'a uygun düşen düzeyini desteklemek için kullanıyordu; ama bunun tehlikeleri de vardı, çünkü bu yöntemin akılcı ilkeleri yeterince kanıtlanmış değildi.

İbn Rüşd'ün eserinin daha sonraki İslam düşüncesi üzerinde yaygın ve kalıcı bir etki bırakmadığı görülür. Buna rağmen İbn Rüşd'ün bazı kitaplarının Latince çevirisi Batı Hıristiyan felsefesi üzerinde derin bir etki yaratacaktı. Ne var ki, İbn Sina'nın düşüncesi, felsefi düşüncenin yanı sıra din alanında da önemli bir etki yarattı. Onikinci yüzyılda, Gazali'ye rağmen kelâm ile felsefe arasında bir tür yakınlaşma başlıyordu. Fakr el-Din el-Razi [Ebu Bekr Zekeriya] (1149-1209) zamanından itibaren *kelâm* üzerine yapılan çalışmalar mantık ve insanın yaratılışıyla ilgili açıklamalarla başladı ve buradan Allah fikrinin akılcı biçimde eklemlenmesine kadar uzandı; böylelikle Kur'an'daki vahiyleri savunmak ve açıklamak üzere mantıklı bir yapı geliştirildi. Bu ancak bu tür çalışmaların vahiy temelinde bütünüyle kabul edilmesi gereken meseleleri ele almasından sonra gerçekleşti.

## *İbn Arabi ve Teosofi*

İbn Sina'nın yazılarında, insanın sayesinde idrak edilebilenler hiyerarşisiyle ilişki kurabildiği ilahi ışığa, *işrâk*'a atıflar vardır. Daha sonra gelen bazı yazarlar işrâk terimine doğunun kadim ezoterik (gizli -çn.) bilgeliğini (Arapçada *şark* sözcüğü "doğu" anlamına gelir) kazandırdılar. Bu, Kur'an'da yer alan sözlerin ardında yatan nihai Gerçeklik'in sistematik ifadesini sağlayan bir terim olarak kullanıldı ve Sufi deneyimlerine anlam kazandırdı.

Böyle bir teosofiyi ifade girişimi el-Suhreverdi tarafından yapıldı ve 1191'de Halepli Eyyubi hükümdarı tarafından idam edilmesine yol açan bir skandala neden oldu. En gelişmiş ve kalıcı ifade İbn Arabi'ninki (1165-1240) idi. Kendisi Endülüslü bir Arap; babası İbn Rüşd'ün bir arkadaşı idi. İbn Arabi de İbn Rüşd'le tanıştı

ve cenazesinde bulundu. Endülüs ve Mağrip'te alışılmış öğrenimini tamamladıktan sonra Doğu ülkelerinde bir seyahat dönemi geçirdi. Mekke'ye hacca gitti; düşünceleri bu seyahat sırasında olgunlaştı. İbn Arabi, Kâbe'nin nihai gerçekliğin görünebilir dünyayı aştığı nokta olduğunu farkederek burada en gelişmiş eserini, *Fütuhatü'l-Mekkiye*'yi (Mekke vahiyleri) yazmaya başladı. Anadolu'daki Selçuklu Sultanlığında bir süre yaşadıktan sonra Şam'a yerleşti ve orada öldü. Kente batıdan bakan Kasiyun dağındaki kabri bir hac yeri haline gelecekti.

İbn Arabi *Fütuhat*'ta ve öteki eserlerinde, evreni, İlahi Varlık'tan gelen ve ona dönen sonsuz bir varoluş akışı olarak ifade etmeye çalıştı. Bu akışın başlıca sembolü ışık idi. Bu süreç, bir yönüyle, Allah'tan gelen bir sevgi akışı, Mutlak Varlık'ın kendisini kendi yarattıklarında görerek tanıma arzusu olarak görülebiliyordu. Burada Peygamber'in, Sufi yazarların sık sık alıntı yaptıkları bir hadisi söz konusuydu: "Ben gizli bir hazineyim ve bilinmek istiyorum. Bu nedenle, beni bilsinler diye, canlıları yarattım."[6]

Bu yaratış Allah'ın Varlığı'nın O'nun İsimleri ile ya da nitelikleriyle ifade edilmesi şeklinde gerçekleşti. İsimler üç ayrı bakımdan değerlendirilebiliyordu: tek başlarına İlahi Varlık'ın özünün parçası olarak; sonsuz örnekler ya da biçimler olarak; özgül ve sınırlı varlıklarda gerçekleşmiş olarak. Faal biçimleri bakımından İsimler, Tanrılar olarak biliniyordu: Bunlar kendilerini Allah'ın yaratıcı imgeleminin ürettiği imgeler halinde açığa vuruyorlardı ve somut varlıklar bu imgelerin cisimleşmesi idi.

Bu nedenle bütün yaratıklar belirli İsimler'in imgeler aracılığıyla dışavurumlarıdır, ama İnsan bunların hepsini dışavurabilmektedir. İnsanların özel bir statüye sahip oldukları fikri, Kur'an'a göre Allah'ın, dünyanın yaratılmasından önce onlarla yaptığı akit (*misâk*) ile bağlantılı idi. İnsanın yaratılışında alınan örneğe İbn Arabi ve öteki yazarlar "Muhammed'in Işığı [Nuru]" ya da "Muhammed'in Hikmeti" dediler. Bu İlahi Varlık'ın kendisini tam olarak yansıtabildiği "berrak ayna" idi. O halde bütün insanlar bir bakıma Allah'ın mükemmel dışavurumları olarak görülebilirlerdi,

---

6 Muhyiddin ibn Arabi, *Şecâat el-kavm* (Beyrut- 1984), s. 45; B. Fruzanfar, *Ahâdit-i Mesnevi* (Tahran, 1955), s. 29. Bu göndermeleri Dr. J. Baldick ile Dr. T. Gandjei'nin nezaketine borçluyum.

ancak bunun insanlar için bir ayrıcalık olan bir başka anlamı daha vardı. İbn Arabi'nin öne sürdüğü "Mükemmel İnsan" fikri (*el-insan el-kâmil*), onu izleyenlerden el-Cili (ö. y. 1428) tarafından daha da ileri götürüldü. Böyle bir insan Allah'ın tabiatını en kusursuz biçimde dışavuran biridir, onun suretine en uygun olandır; ebedi misalin, "Muhammed'in Nuru"nun görünür bir cisimleşmesidir.

Peygamberler Allah'ın İsimlerini dışavuran ayrıcalıklı insanlardır; *Fususü'l-Hikem* (Bilgeliğin Cevherleri) başlıklı tanınmış eserinde İbn Arabi Adem'den Muhammed'e kadar peygamberleri yazarak bunların her birinin örneklediği isimleri gösterdi. Peygamberlerin Mührü olan Muhammed bu peygamberâne dışavurumların en mükemmeliydi. Ne var ki, çilecilik ve iç bilgiye (*ma'rifet*) sahip olmak suretiyle Allah Nuru'nun yansıdığı aynalar olma konumuna ulaşabilen evliyalar da vardı. Peygamberler de evliya idiler, ancak peygamber olmayan evliyalar da varolabiliyordu; bunların hakikatin ya da yasanın iletilmesine aracılık etmek gibi özel bir işlevleri yoktu. Dünyanın düzenini koruyan görülmez bir evliyalar hiyerarşisi ve bunların başında her çağ için bir "kutup" (*kutb*) vardı (İbn Arabi kendisini de bir *kutb*, aslında kutupların mührü ya da en mükemmeli olarak görüyordu.)

*Ma'rifet*'e sahip olan kişi aydınlanmamış sıradan insan gibi, bir peygamberin ilettiği bir yasanın sınırları içinde yaşamak durumundaydı; bizzat İbn Arabi, Kur'an ve Hadis'te iletilen yasanın katı ve kelimesi kelimesine yorumunu temel alan Zahiriye okuluna bağlıydı. Ne var ki İbn Arabi peygamberler ve kanun koyucular aracılığıyla getirilen her şeyin aynı Gerçeklik'ten kaynaklandığına inanıyordu; bütün insanlar farklı biçimlerde aynı Allah'a tapıyorlardı.

Allah'tan dışa akış, bir başka yönden içe akış olarak da görülebilir; yaratıklar Allah bilgisini O'na yansıtan aynalardı; mutlak Varlık'tan gelen yaratıkların soyu aynı zamanda O'na doğru bir yükseliştir. *Ma'rifet* ile aydınlanan yükseliş yolu, sürekli bir ruhsal gelişmeyle çeşitli aşamalardan geçer. Bunlar kişinin kendisini bilme aşamalarıdır: "kendisini bilen kişi Tanrısını da bilir." Kişi bu yolda örnek imgelere, aracı "imgeler dünyası"nda (*âlem el-misâl*) Allah'ın İsimleri'nin hissedilir dışavurumlarına ulaşabilir. Bunun ötesinde ona Allah'ın bir görüntüsü ulaştırılabilir; peçe bir

an kalkar ve Allah kendisini O'nu arayan kişiye gösterir. Böyle bir görüntüde iki an vardır: Allah'ın görünüşünün saçtığı ışıkta arayanın kendi kişiliğinin ve öteki yaratıkların (*fânî*) farkında olmaktan çıktığı an; ve Allah'ı O'nun yarattıklarında (*bekâ*) görüp onların arasında yaşayıp hareket ettiği, fakat görüntünün bilinçte varlığını sürdürdüğü an.

Evrenin gerçekliğini, görüntü anlarında açığa çıkan haliyle betimlemeye çalışan İbn Arabi *vahdet-i vücûd* (varlığın ya da varoluşun birliği) ifadesini kullandı. Bu ifadenin anlamı hakkında daha sonra pek çok tartışma oldu. Bu ifadeye, Allah'ın dışında hiçbir şeyin mevcut olmadığı ve her şeyin ya gerçek dışı ya da Allah'ın bir parçası olduğu, şeklinde bir anlam verilebiliyordu. Ne var ki, mutlak ve İhtimalî Varlık arasında filozofların genellikle yaptıkları bir ayrımı da başvurulabiliyordu: ancak Allah kendi doğasıyla varolan Mutlak Varlık'tır; bütün öteki varlıklar kendi varoluşlarını bir yaratma eylemine ya da bir oluşum sürecine borçludurlar. Arayıcı kendi bilinçliliğini Allah'ın dışavurumu karşısında kaybettiği zaman da bu anlıksal görüntü deneyimlerine başvurulur: o Tanrı'yı, Allah onu temsil eder; insan özellikleri bir an için Allah özellikleriyle yer değiştirir.

Bu düşünce yollarının bazılarını yorumlayarak, *vahdet-i vücûd* fikrini Allah ve onun yarattıkları arasında yapılan ayrımla bağdaştırmak zordur. Bunların arasındaki sonsuz mesafenin Kur'an'ın açık bir öğretisi olduğu görülür. Bir bilgin, İbn Arabi'nin yazıları üzerine daha sonraki çağlarda yapılan bir çok eleştirel çalışmayı listelemiştir. Bu çalışmalar, onun temel kavramlarına İslam'ın hakikatiyle bağdaşmadığı için karşı çıkanlarla bunları savunanlar arasında oldukça eşit biçimde bölünür. Din ve hukuk uzmanları tarafından İbn Arabi'ye muhalefet eden sayısız *fetvâ* çıkarılmıştır - onu savunan fetvalar da vardır.[7] İbn Arabi ortodoksluğunun en dikkat çekici koruyucusu, 1516'da Suriye'yi fethettikten sonra onun Şam'daki türbesini restore ettiren Osmanlı Sultanı I. Selim (1512-20) olmuştur. Türbenin restorasyonu vesilesiyle tanınmış Osmanlı bilgini Kemal Paşazade (1468/9-1534) tarafından İbn Arabi lehine bir fetva çıkarıldı. İbn Arabi'nin eseri Sufi ustalar ara-

7 O. Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi* (Şam, 1964), c. I, s. 113-35.

sında bile bir tartışma konusu olmaya devam etti. Bazı Sufi tarikatları bu eseri, araştırmalarının hedefi olan *ma'rifet*'in geçerli bir ifadesi olarak kabul ederlerken, Mağrip'teki Şazililer ve Doğu Müslüman dünyasındaki Nakşibendiler bu konuda daha kuşkuluydular.

### *İbn Teymiye ve Hanbeli Okulu*

Sünni İslam, hükümdarın gücüyle desteklenen selâhiyetli bir öğreti yapısına sahip değildi ve tarihi boyunca, hem filozoflara ve teosofistlere düşman, hem de aktarılan inancın *kelâm* girişimleriyle akılcı savunusunu yapmaya yabancı olan bir düşünce akımında direndi.

İbn Hanbel'in öğretisinden türetilen düşünce geleneği orta bölgelerdeki Müslüman ülkelerde, özellikle de Bağdat ve Şam'da canlılığını korudu. Aralarındaki pek çok ayrılığa rağmen, entelektüel soylarını İbn Hanbel'e kadar götürenler hakiki İslam öğretisi olarak gördükleri, Allah'ın Peygamber Muhammed aracılığıyla indirdiği vahye katı biçimde bağlı kalanların görüşünü muhafaza etme girişiminde birleştiler. Onlar için Tanrı, gerçekliğinin bizzat ortaya koyduğu şekliyle kabul edilmesi ve tapınılması gereken Tanrı, Kur'an'ın ve Hadis'in Tanrısı idi. Gerçek Müslüman iman eden kişiydi: sadece Allah'ın varlığını kabul etmekle kalmayan, aynı zamanda O'nun İrade'sine uygun hareket eden kişi. Bütün Müslümanlar, birlik halinde olması gereken bir cemaat oluşturuyorlardı; dinin gereklerini yerine getirmeyi reddederek ya da peygamberlerin açıkladıkları gerçeklerle bağdaşmayan doktrinleri yayarak kendi kendilerini dışlayanlar dışında hiç kimse bu cemaatten dışlanmamalıydı. Cemaat içinde zıtlaşmaya ve çatışmaya yol açabilecek anlaşmazlıklardan ve spekülasyonlardan kaçınılmalıydı.

Onüçüncü yüzyılda Memlük hükümdarlığının yönettiği Suriye'de bu gelenek güçlü bir bireyin sesiyle, İbn Teymiye (1263-1328) tarafından ifade edildi. Suriye'de doğan ve hayatının çoğunu Şam ve Kahire arasında geçiren İbn Teymiye yeni bir durumla karşı karşıyaydı. Memlük sultanları ve onların askerleri Sünni Müslümanlar idi, ancak pek çoğu yakın zamanda ve yüzeysel bir biçimde İslam'ı benimsemiş kişilerdi ve onlara imanın anlamını hatırlatmak gerekiyordu. Genel olarak cemaat içinde İbn Teymiye'nin tehlikeli hatalar olarak gördüğü şeyler yayılmaktaydı. Bun-

ların bazıları, Şiiler ve öteki muhalif gruplar gibi devletin güvenliğiyle ilgiliydi; bazıları ise, İbn Sina'nın ve İbn Arabi'nin fikirleri gibi, cemaatin imanını etkileyebiliyordu.

Bu tür tehlikelere karşı İbn Teymiye Hanbelilerin izledikleri orta yolun doğruluğunu kanıtlama misyonunu benimsedi. Bu yol vahiy yoluyla iletilen hakikatin ilkelerini benimseme konusunda taviz vermiyor, ancak bu doğruyu benimseyenlerin oluşturdukları cemaat içindeki görüş ayrılıklarını hoşgörüyle karşılıyordu:

> Peygamber şöyle demiştir: "Müslüman, Müslüman'ın kardeşidir"... Bu durumda Muhammed'in cemaatinin, Allah'tan icazet almadan, sadece tahminler ve kişisel kaprisler temelinde farklı fikirlere göre bölünmesine, bir kişinin bir gruba katılarak öteki gruba kin duyabilmesine nasıl izin verilebilir; ... Birlik ilahi şefaatin bir belirtisi, ihtilâf Allah'ın bir cezasıdır.[8]

Allah tekti ve çoktu: özünde tekti, sıfatlarında çoktu. Bu çokluğun Kur'an'da betimlendiği gibi kabul edilmesi gerekirdi. İnsan hayatı bakımından O'nun sıfatlarının en önemlisi O'nun İradesi idi. Allah her şeyi bir iradi eylemle yoktan varetmiş ve Muhammed'le sona eren bir peygamberler silsilesiyle indirdiği kutsal metinlerle Kendisini, İradesi'nin ifadesi olarak insanlara tanıtmıştı. Yarattıklarıyla arasında hem sonsuz bir uzaklık hem de yakınlık vardı; hem evrensel olarak hem de kişisel olarak biliniyor, kalbin içindeki sırları görüyor, kendisine itaat edenleri seviyordu.

İnsan hayatı Peygamber'in rehberliği altında, Allah'ın hizmetinde, O'nun indirdiği kelâmı kabul ederek yaşanmalı, Allah kelâmının gerektirdiği insan idealine samimiyetle uygun olmalıydı. Allah İradesi nasıl yorumlanmalıydı? İbn Hanbel gibi, İbn Teymiye de önce Kur'an'ı inceleyip titizlikle ve kelimesi kelimesine kavradı, daha sonra Hadis'e, ardından da sağladıkları mutabakat Hadis kadar geçerli olan Sahabe'ye geçti. Bunun ötesinde, hakikatin savunulması, dinsel bilginin düşünce sahibi ve bilgili Müslümanlardan oluşan bir yapı tarafından iletilmesine bağlıydı. *İctihâd* için bunu yapabilecek yetenekli kişilere sürekli ihtiyaç vardı; bu kişi-

---

8 Ahmed ibn Teymiye, *Mecmû'at el-resâ'il el-kübrâ*, (Kahire, 1323/1905), c. I, s. 307-9; Fransızca çev., H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din b.Taimiya* (Kahire, 1939), s. 256-7.

ler, *şerîat*'ın emretmiş olmadığı belirli eylemleri onaylayarak, *ictihâd*'ı belirli bir esneklikle uygulayabilirlerdi. Ancak bu uygulamanın, eylemlerin *şerîat* tarafından yasaklanmış olmaması şartıyla, yararlı sonuçlar vermesi gerekirdi. İbn Teymiye *ictihâd* uygulayanların anonim bir yapı oluşturduklarını düşünmüyordu; bir çağın bilginlerinin vardıkları mutabakat belirli bir ağırlığa sahipti, ancak bu yanılmazlık olarak görülemezdi.

İbn Teymiye'nin İslam yorumu İbn Sina'nın öne sürdüğü bazı fikirlere ters düştü: evren kendiliğinden değil İlahi İrade'nin bir eylemiyle yoktan varedilmiştir; Allah insanları özellikleri içinde bilir; insanlar Tanrı'yı akıl yoluyla değil O'nun insanlara ulaşmasıyla bilirler. İbn Teymiye, İbn Arabi'nin görüşlerine daha güçlü biçimde karşı çıkıyordu; çünkü bu görüşler, bir bütün olarak cemaat için daha ağır ve daha acil sorunlar oluşturuyordu. Öteki Hanbeliler için olduğu gibi, İbn Teymiye için de evliyaların ya da "Allah dostları"nın [veliler] varlığım kabul etmek zor değildi. Bunlar peygamberlik misyonundan gelen iletişimle değil, esin yoluyla hakikatlere erdirilmiş kişilerdi. Bunlar, sayesinde insan eyleminin alışılmış sınırlarının ötesine geçebildikleri ilahi lütfun alıcıları olabilirlerdi. Bu tür erkek ve kadınlara saygı duyulmalıydı; ancak bunlara bağlılığın zâhiri biçimleri olmamalıydı: mezarları ziyaret edilmemeli ya da orada dua edilmemeliydi. Sufi ritüeli *zikr*, yani Allah'ın adını sürekli tekrarlamak, geçerli bir tapınma biçimi idi, ancak ritüel ibadet ve Kur'an okuma karşısında manevi değeri düşüktü. İbn Arabi'nin ve diğerlerinin mistik deneyimi yorumladıkları spekülatif teosofi bütünüyle reddedilmekteydi: insan İlahi ışığın dışavurumu değil, yaratılmış bir varlıktı. İnsan Allah'ın Varlığım içinde özümleyemezdi; Tanrı'ya daha yakın olabilmenin yegâne yolu O'nun iletilmiş İrade'sine boyun eğmekti.

İbn Teymiye yaşadığı dönemin Müslüman toplumunda önemli bir rol oynadı ve ölümünden sonra Hanbeli geleneğine ilişkin düşüncesi merkezi İslam bölgelerinin din kültüründe bir unsur olarak kaldı. Ancak bu, İslam bölgelerinin bütününde dibe itilmiş bir unsurdu. Bu durum, onsekizinci yüzyılda, siyasal etkilerde de bulunan bir dinsel hareket olan, Orta Arabistan'da Suudi devletini kuran Vahabiler tarafından yüceltilene kadar devam etti. İbn Teymiye ile İbn Arabi'nin İslam anlayışları arasındaki şiddetli çelişmeye rağmen, Sünni cemaatin taşıdığı kapsayıcı hoşgörü içgü-

düşü birlikte yaşamayı mümkün kıldı. Aslında bazı Müslümanlar bu ikisini uzlaştırabildiler. Bir bilgin, İbn Arabi ile İbn Teymiye'nin eserlerini yan yana koyup inceleyen bir grup Nakşibendi Sufi ile Halep'te görüştüğünü kaydetmiştir. Bu kişiler, İbn Teymiye'nin *şerîat*'ın *imam*'ı, İbn Arabi'nin ise Sufi yolunu izleyen arayıcıların esinlendikleri doğrunun, *hakikat*'ın *imam*'ı olduğunu öne sürüyorlardı. Gerçek Müslüman kendisini İslam gerçekliğinin bu iki yönüyle birleştirebilmeliydi.[9]

## *Şiiliğin Gelişmesi*

İmanın Sünni yorumunu benimseyen Arapça konuşan Müslümanların oluşturdukları çoğunluk arasında, onlarla bazen çatışma bazen barış içinde yaşayan "Onikici" Şii cemaatleri vardı. Bunlar zamanla tarihte neler olduğuna ve neler olmuş olması gerektiğine dair kendi görüşlerini geliştirdiler. Ali'nin ve haleflerinin iddiaları destekleyip ilk üç halifeyi yerdiler ve gâsıplar olarak gördüler. Müslümanların dışsal tarihi, siyasal iktidarın öyküsü, gerçek iç tarihten ayrı tutularak değerlendirildi.

Şiiler için bu iç tarih *imamlar* silsilesiyle açığa vurulan, hakikatin korunmasının ve iletilmesinin tarihi idi. Onuncu yüzyıldan itibaren aşama aşama geliştirilen *imamlık* teorisine göre Tanrı, *imam*'ı, bütün zamanlarda Kendisinin delili (*hüccet*) olarak, dinin hakikatlerini yetkin biçimde öğretmesi ve insanlığı adaletle yönetmesi için dünyaya yerleştirmişti. *İmamlar*, Peygamber'in kızı Fatma ve onun kocası, ilk *imam* Ali üzerinden Peygamber'in soyundan geliyorlardı. *İmamlar*ın her birinin bir selefi vardı; her biri Allah'ın verdiği gizli bilgi sayesinde Kur'an'ın ve Peygamber'in *sünnet*'inin yorumu konusunda yanılmazdı; gene her biri günahsızdı [münezzeh].

Şiilerin ana kolu, bilinen *imamlar* silsilesinin 874'de kaybolan onikinci *imam* Muhammed'le sona erdiğini iddia ediyorlardı. Bu olay "gayb-ı muzaf" [göreli gizlilik] olarak biliniyordu, çünkü yıllarca gizli *imam*'ın temsilcisi aracılığıyla inananlarla iletişim kurduğuna inanılıyordu. Daha sonra, bu düzenli iletişimin sona erdiği ve gizli *imam*'ın sadece zaman zaman anlık görünmeler veya

9 O. Yahia, c.I, s. 19.

rüyalar veya hayaller halinde göründüğü "gayb-ı mutlak" geliyordu. *İmam* adaleti sürekli olarak sağlamak üzere ortaya çıkacak, bu yeniden görünüşte *mehdi*, "rehberlik eden kişi" olacaktı (*mehdi* terimi yaygın Sünni geleneğinden çok Şii düşüncesinde kesin anlam kazanan bir terim idi).

*İmam* ortaya çıkana kadar insanlığın rehberliğe ihtiyacı vardı. Bazı Şiiler *imamlar* tarafından aktarılıp yorumlanan Kur'an ve Hadis'in yeterli rehber olduğuna inanıyorlardı. Diğerleri sürekli bir yorum ve önderlik ihtiyacı olduğunu savundular ve onüçüncü yüzyıldan itibaren, akıl, karakter ve eğitim bakımından entelektüel çabayla imanı yorumlayacak, *ictihâd* getirecek kişileri (o zamandan beri *müctehid* olarak bilinirler) aradılar. Bu kişiler yanılmaz kabul ediliyordu; Allah'ın doğrudan rehberliği altında değildiler, sadece çok gelişmiş yetenekleri sayesinde *imamlar*'ın öğretisini yorumlayabiliyorlardı. Her kuşak için yeni *Müctehid*lere ihtiyaç vardı ve sıradan Müslümanlar kendi çağlarının *müctehidler*inin öğretisini izlemekle yükümlüydüler.

Zamanla Şii Müslümanların inancını açıklayıp meşrulaştıran bir akılcı teoloji gelişti. İlk Şiilerin gelenekçi oldukları görülür, ancak onuncu yüzyılın sonunda el-Müfid (y. 945-1022) dinsel hakikatlerin *kelâm* ya da diyalektik teolojiyle savunulması gerektiğini öne sürdü. Onun izleyicilerinden biri olan el-Murtaza (966-1044) dinsel hakikatlerin akıl yoluyla oluşturulabileceğini iddia etti. Bu zamandan itibaren en genel düzeyde kabul edilen Şii öğretisi Mutezile okulundan türetilen unsurları kendine kattı.

Daha sonraki Şii düşünürler sistemlerine İbn Sina ve diğerlerinin İslami biçim kazandırdıkları Neo-Platoncu teorilerden alınan unsurları eklediler. Muhammed, Fatma ve *imamlar*, evrenin sayesinde yaratıldığı Aklın cisimleşmiş halleri olarak görüldüler. *İmamlar* Allah bilgisine giden yolun manevi rehberleri olarak kabul edildiler. Böylece Şiiler için *imamlar*, "velilerin" Sünniler için sahip oldukları konuma geldiler.

İmanın insan aklıyla yorumlanmasına yapılan vurgu bir Şii hukuk okulunun gelişmesine yol açtı. Bu gelişme Irak'ta yaşayan bir grup bilginin, özellikle el-Muhakkik (1205-77) ve el-Allame el-Hilli (1250-1325) olarak bilinen kişilerin ürünü idi. Onların çalışması, Suriye'de ölüm biçimi nedeniyle "ilk şehit" olarak bilinen Muhammed ibn Mekki el-Amili (1250-1325) tarafından geliştiril-

di. Şii hukuk ilkeleri genellikle Sünnilerinkinden alındı, ancak Şiilerin özgül din ve dünya anlayışlarından kaynaklanan bazı önemli farklılıklar vardı. Peygamber'in sadece bir aile üyesi tarafından aktarılmış olan *hadisler*'i kabul edildi. *İmamlar*'ın söyledikleri ya da yaptıkları şeylerle ilgili *hadisler,* Kur'an'ı ya da bir peygamber *hadis*'ini geçersizleştirmemekle birlikte, Peygamber'inkilerle aynı değerde görüldü. Cemaat mutabakatı Sünnilikteki kadar önemli değildi. Eğer yanılmaz bir *imam* var idiyse, geçerli olan *icmâ* sadece *imam*'ın çevresinde toplanan cemaatinki idi. *Akl,* uzmanlar tarafından sorumlu biçimde kullanılan akıl, bir hukuk kaynağı olarak önem taşıyordu.

Birbirini izleyen *müctehidler*'in kaynaklar üzerinde yaptıkları çalışma, zamanla dört Sünni okulunkinden bazı bakımlardan farklı bir Şii hukuku üretti. Bir tür geçici evliliğe izin verildi. Bu evlilikte iki tarafın hak ve yükümlülükleri tam evlilikteki gibi değildi; miras kuralları da Sünni hukukundakinden farklıydı. Bazı meselelerde, özellikle *imam*'ın yokluğunda dünyayı yönetenlere karşı Şiilerin taşıdıkları yükümlülükler konusunda, alimler arasında süren anlaşmazlık devam etti. Bu hükümdarların *imamlar* gibi meşru bir otoriteye sahip oldukları kabul edilemezdi. Peki yasalara uymaları ve iktidarlarını adil bir biçimde kullanmaları halinde bunlara vergi ödemek ve hizmetlerinde çalışmak caiz miydi? *İmam*'ın yokluğunda Cuma namazları ve onun parçası olan hutbe geçerli olur muydu? *Cihâd* ilan edilebilir miydi ve kimin tarafından ilan edilebilirdi? Hukuk bilginleri, *müctehidler*'in *cihâd* ilan edebileceklerini, zekât toplayabileceklerini ve dağıtabileceklerini öne sürdüler. Bu durum *müctehidler*'e belirli bir bağımsız toplumsal rol veriyor ve onların bir bütün olarak cemaatle bütünleşmelerini sağlıyordu.

En azından onuncu yüzyıldan itibaren, *imamların* mezarları hac yerleri oldu. Onların dördü Medine'de, altısı Irak'ta -Necef (Ali'nin mezarının olduğu yer), Kerbela (Hüseyin'in mezarının olduğu yer), Kâzımiye ve Samarra'da- biri de Horasan'daki Meşhed'de gömülüydü. Türbelerin bulunduğu yerlerin çevresinde okullar, hanlar ve ölen Şiilerin gömüldükleri mezarlar yer alırdı. *İmam* çocuklarının, Sahabe'nin ve tanınmış alimlerin mezarları da özel bir saygı gördü.

Sünni ve Şii ibadet yerleri arasında çok katı bir ayrım yapılma-

malıdır. Hepsi Mekke'ye hacca gider ve Peygamber'in Medine'deki mezarını ziyaret ederdi. Şiiler Sufi evliyaların türbelerine giderler, bazı yerlerde Sünni halk *imamlar*'a ve ailelerine saygı gösterirdi; Kahire'de, İmam Hüseyin'in başının gömülü olduğu düşünülen türbe halka açık bir ibadet merkezi idi.

Her yıl Şiiler için özel anlamı olan bir tören yapılırdı. Bu, İmam Hüseyin'in 680 yılında, Muharrem ayının onuncu gününde öldürüldüğü Kerbela meydan savaşı anısına düzenlenen *âşûrâ* idi. Şiiler için o gün tarihin en önemli günlerinden biriydi. O gün, dünyanın göze görünen gidişatının Allah'ın kararlaştırdığı çizgiden saptırıldığı bir noktayı belirliyordu. Hüseyin'in ölümü bir şehadet, cemaat uğruna kendini feda etme, Allah'ın sonunda adaleti sağlayacağına dair bir vaat olarak görüldü. O gün Şiiler matem giysilerine bürünürlerdi; camilerde hutbe okunur ve Hüseyin'in fedakârlığı anlatılarak, bunun anlamı açıklanırdı. Bir noktada Hüseyin'in öyküsünün anlatılması, olayı canlandıran dramatik bir gösteriye dönüştü.

Şiiliğin gelişiminde erken bir aşamadan itibaren, *imamlar*'a gösterilen saygı onların insanüstü varlıklar, Tanrısal ruhun görülebilir dışavurumları olarak anlaşılmalarına yol açtı. Artık Kur'an'ın açık dışsal anlamının ötesinde gizli bir hakikatin bulunduğuna inanılıyordu. Bu tür fikirler o sırada Mısır ve Suriye'ye hükmeden Fatımilerce desteklendi. Fatımilerden gelen ya da geldiklerini iddia eden bir Şii grup olan İsmaililer, Fatımi himayesindeki alimlerin geliştirdikleri ve Fatımi iktidarının yardımıyla yayılan bir düşünce sistemiyle daha sonra engellenen inançlara sahipti.

Fatımilerin taraftar oldukları doktrin, imamlığın Cafer el-Sadık'tan onun torunu yedinci *İmam* Musa Kâzım'a geçtiği iddialarına meşruluk kazandıran bir doktrin idi, gözle görülebilen sonuncu *imam*dı bu. Bu inanışı haklı çıkarmak ve açıklamak için, belirli bir tarih görüşü temelinde bir *imam* tanımı geliştirildi. Tarih boyunca, insanlığın ilahi olarak rehberlik eden günahsız bir öğretmene ihtiyaç duyduğu ve bu türden öğretmenlerin yedi devresi olduğu iddia edildi. Her devre dünyaya bir doğruyu açıklayan bir haberci (*nâtık*) ile başlıyordu; bunun ardından habercinin açıkladığı hakikatin içsel anlamına dair seçilmiş bazı şeyleri öğreten bir yorumcu (*vasî*) geliyordu. Bu anlam bütün dinlerin dışsal biçimlerinin temelini oluşturuyordu: Allah Bir idi ve bilinemezdi, yara-

tılan bütün varlıkların biçimlerini içeren Evrensel Akıl ondan kaynaklanıyordu ve bu biçimler kendilerini bir yaratma süreciyle dışavuruyorlardı. Her *vasî*'nin ardından yedi *imam*'ın bir halefi geliyordu; bunların sonuncusu bir sonraki çağın habercisi idi. Yedinci ve sonuncu çağın *nâtık*'ı beklenen *mehdi* olacak, herkese içsel hakikati açıklayacaktı; dışsal yasa çağı sona erecek ve evrenin niteliğine dair dolaysız bilme çağı başlayacaktı.

Fatımilerin teşvik ettiği Şiilik yorumu bir süre için yaygınlaştı - Mısır ve Mağrip'ten çok Suriye'de. Fatımilerin iktidarı zayıfladığında ve nihayet yerini Eyyubilerin iktidarına bıraktığında, İsmaili cemaatleri küçüldü; ancak bunlar İran'ın yanı sıra Kuzey Suriye kıyısı boyunca uzanan dağlarda ve Yemen'de varlıklarını sürdürdüler. Suriye kıyısındaki dağlarda onlarla birlikte Şii inancının öteki türlerini benimseyen iki başka cemaat vardı. Dürzilerin inancı Hamza bin Ali'nin öğretisinden kaynaklandı. Hamza bin Ali *imamlar*'ın Tek Allah'tan gelen Akıllar'ın cisimleşmiş halleri olduğunu öne süren İsmaili fikrini daha da ileri götürerek Allah'ın kendisini insanlara sunduğunu ve nihayet, gözden kaybolan ama dönecek olan Fatımi Halifesi el-Hâkim'de [Hâkim bin Emrullah] (996-1021) cisimleştiğini iddia etti. Öteki cemaat olan Nusayrilerin soyu Muhammed bin Nusayri'ye kadar uzanıyordu. Bin Nusayri, Tek Allah'ın ifade edilemez olduğunu, fakat bir varlıklar hiyerarşisinin O'ndan kaynaklandığını ve Ali'nin bu varlıkların en yücesinin cisimleşmesi olduğunu (onlara genellikle Alevi denilmesi bu yüzdendir) öğretti.

Kökenleri daha belirsiz olan iki cemaat esas olarak Irak'ta bulunuyordu. Kuzeydeki Yezidilerin hem Hıristiyanlık'tan hem de İslam'dan gelen unsurları içeren bir dinleri vardı. Bunlar, dünyanın Allah tarafından yaratıldığına, ancak bir tabi varlıklar hiyerarşisiyle ayakta durduğuna ve insanların bir hayatlar silsilesi içinde dereceli olarak mükemmelleşeceklerine inandılar. Güney Irak'taki Mandayya dinine inananlar da kadim din geleneklerinin kalıntılarını koruyorlardı. Bunlar insan ruhunun Yüce Varlık'la yeniden birleşmek için bir içsel aydınlanma yoluyla çoğaldığına inanıyorlardı. Bunların dinsel uygulamalarının önemli bir parçası, bir arınma süreci olan vaftiz idi.

Büyük kentlerdeki iktidar ve servet kaynaklarından kopuk ve Sünni hükümdarlara karşı düşmanlık değilse de kuşku besleye-

rek yaşayan bu türden cemaatler içlerine kapandılar ve çoğunluğunkinden farklı uygulamalar geliştirdiler. İbadi ve Zeydi doktrinleri ve yasaları Sünnilerinkinden çok farklı değildi. Dürziler ile Nusayriler arasındaki ayrılıklar, bunların Sünni hukukçular tarafından İslam'ın iyice kıyılarında görülmelerine yol açan bir noktaya ulaştı ve Memlük yönetiminde cezalandırıldıkları bir dönem oldu. Bunların dinsel adetlerini sürdürdükleri kendi yerleri vardı. Dürzilerin yeri, bir şehrin ya da bir köyün en yüksek tepesinde yer alan *halvet* idi. Din adamları ve dindarlar buralarda inzivaya çekiliyorlardı. İsmaililerin yerine ise *meclis* deniyordu. Öğreti geleneği din bilginleri tarafından okullarda ya da kendi evlerinde iletilir, *imam*'ın yokluğunda cemaat içinde ahlaki otoriteyi onlar temsil ederdi.

### *Yahudi ve Hıristiyan Öğretisi*

Erken modern zamanlara kadar Yahudi nüfusun ve din kültürünün başlıca merkezleri Müslümanların hükmettikleri ülkelerde yer alır. Yahudilerin çoğu Yahudi hayatının Talmud'u benimseyen ana akımına mensuptu. Talmud, Babil ya da Irak'ta derlenen, Yahudi hukukuna dair yorum ve tartışmalardan oluşuyordu. Bununla birlikte daha küçük cemaatler de vardı: Allah'ın öğretisini yazılı olarak ifade eden Tevrat'ın hukukun yegâne kaynağı olduğunu ve her bilginin onu tek başına incelemesi gerektiğini savunan Karayitler; ve kadim dönemlerde Yahudilerin ana gövdesinden ayrılan Samariyeliler.

İslam döneminin başlarında Irak, Yahudi öğretisinin ana merkezi olmaya devam etti. Buradaki iki büyük akademide çalışan bilginler uzun bir geçmişi olan sözlü Yahudi dini geleneğinin muhafızları olarak görüldüler. Bunlara bütün Yahudi dünyasından yorum meseleleriyle ilgili sorular iletiliyordu. Ne var ki daha sonra Abbasi İmparatorluğu parçalanırken, Yahudi nüfusun bulunduğu belli başlı merkezlerde, Kahire, Kayrevan ve Müslüman İspanya kentlerinde gelişen kolejler (*yeşhivot*) bağımsız otoriteye sahip oldular.

İslam döneminin erken bir tarihinde, Arapça'nın hükümetin ve Müslüman nüfusun ana dili haline geldiği ülkelerde yaşayan Yahudiler bu dili seküler hayatlarının dili olarak benimsediler. Buna

rağmen İbranice'yi ayinlerde ve dinsel amaçlarla kullanmaya devam ettiler. Yahudi dininin ve hukuk fikirlerinin, İslam'ın bir düşünce sistemine eklemlenmesinde yarattığı etki, ifadesini Musevilik'te buldu ve buradan, ***kelâm*** ve İslam felsefesinden güçlü biçimde etkilenen bir Yahudi teolojisi ve felsefesi gelişti. Aynı zamanda Endülüs'te Arapça şiir usul ve üsluplarının etkisi altında hem dinsel hem de seküler bir İbranice şiir geleneği oluştu. Ne var ki, onikinci yüzyılda Murabıtların gelişiyle birlikte Yahudi kültürünün ve hayatının Endülüs'te gösterdiği gelişme tamamen sona erdi. Ortaçağ Museviliği'nin en büyük siması Musa ibn Meymun (Meymunlar, 1135-1204) Eyyubilerin yönetimindeki Kahire'de, geldiği Endülüs'ten daha özgür bir ortam buldu. Arapça yazdığı *Yoldan Çıkmışların Rehberi* [*Delilü'l-Hâirîn*] adlı eserinde Yahudi dinine felsefi bir yorum kazandırdı; Arapça ve İbranice yazdığı öteki eserlerinde de Yahudi hukukunu açıkladı. Salahaddin ve oğlunun saray hekimi idi; hayatı ve düşüncesi yaşadığı dönemde Mısır'da eğitim görmüş Yahudiler ile Müslümanlar arasında ne kadar kolay ilişki kurulduğunu gösteren bir kanıttır. Ne var ki daha sonraki yıllarda aradaki mesafe genişledi, Kahire'de ve öteki büyük Müslüman kentlerinde bazı Yahudiler zengin tüccarlar ve yetkili memurlar olarak yaşamaya devam etseler de, Yahudi kültürünün İslam dünyasındaki yaratıcı dönemi sona erdi.

İslam hâkimiyetinin erken döneminde Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler de Yahudilerle olan ilişkiler kadar verimli olmuştu. Hıristiyanlar hâlâ, en azından İslam dünyasının İran'ın batısına düşen kesiminde, nüfusun çoğunluğunu oluşturuyordu.

İslam'ın gelişi, Nasturi ve Monofizit Kiliselerinin konumunu iyileştirmiş, onları Bizans hâkimiyeti altında çektikleri yoksunluklardan kurtarmıştı. Nasturi Patriği Abbasi halifelerinin Bağdat'ında önemli bir kişilikti ve patriğin başında olduğu Kilise, doğuya doğru, Çin'e varıncaya kadar Asya içlerine uzanmıştı. İslam'ın gelişmesi genellikle Hıristiyan bir ortamda gerçekleşti ve Hıristiyan bilginler Grek bilimsel ve felsefi düşüncesinin Arapça'ya aktarılmasında önemli bir rol oynadılar. Hıristiyanların daha önce konuştukları ve yazdıkları diller kullanılmaya devam etti (doğuda Grekçe, Süryanice, Koptça [Kıptice], Endülüs'te Latince) ve bazı manastırlar önemli düşünce ve bilim merkezleri oldu:

Güney Anadolu'da Deyruzza'feran, Kuzey Irak'ta Mar Mattai ve Batı Mısır çölünde Vadi Natrun manastırları. Ne var ki zamanla durum değişti. Hâkim durumdaki Müslüman azınlık çoğunluğa dönüştü, güçlü bir özerk ve özgüvenli entelektüel ve manevi hayata kavuştu. Doğuda, dünya çapındaki Nasturi Kilisesi Timur'un fetihleri nedeniyle neredeyse imha edildi; Mağrip'te Hıristiyanlık ortadan kalktı; Endülüs'te Hıristiyan devletlerin zamanla kuzeyden doğru yayılması Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki gerilimde artışa yol açtı. Hıristiyanlar gerek Endülüs'te gerekse yaşadıkları doğu ülkelerinde -Mısır, Suriye ve Irak- dillerini terkederek Arapçayı kullanmaya başladılar; ancak Arapça, Hıristiyanlar arasında ondokuzuncu yüzyıla kadar Yahudi cemaatlerinde olduğu gibi canlandırıcı bir etki yaratmadı.

Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında kolay ve yakın ilişkiler kurulabilse de, bilgisizlik ve önyargıdan oluşan bir uçurum varlığını sürdürdü. İbadetleri ayrıydı ve kendilerine ait ibadet ve hac yerleri vardı: Yahudiler için Kudüs, Hıristiyanlar için bir başka Kudüs ve azizlerin yerel kabirleri. Aradaki farklılıklar kentlerde, kırdakinden daha fazla olabiliyordu. Özellikle kent yönetimlerinin doğrudan hissedilmediği bölgelerde birbirine yakın yaşayan cemaatler, karşılıklı ihtiyaçlar temelinde yakın bir bağımlılık ilişkisi içinde ya da bir yerel yönetime hep birlikte itaat ve sadakat göstererek yaşayabiliyorlardı. İslam'ın, hattâ Hıristiyanlığın yükselişinden önce yakarma ve şifa arama yerleri olarak görülen pınarlar, ağaçlar ve taşlar bazı durumlarda farklı inanç sahipleri tarafından kutsal kabul ediliyordu. Bunun bazı örnekleri modern zamanlarda da görülmüştür: Suriye'de St. George'a ait olduğu iddia edilen gizemli bir ruh olan *hidr*'e, kutsanmış pınar vb. yerlerde saygı gösterilirdi; Mısır'da hem Koptlar hem de Müslümanlar, Roma İmparatorluğu'nda yapılan son Hıristiyan katliamı sırasında şehit olan St. Damiana'yı anarlardı; Fas'ta, Müslüman ve Yahudiler bayramlarda Yahudi ve Müslüman kutsal kişilerin kabirlerine birlikte giderlerdi.

ONİKİNCİ BÖLÜM

# Saray Kültürü ve Halk

## *Hükümdarlar ve Efendiler*

Abbasi halifeliğinin ve onun son uzantısının dağılması, evrensel bir Arap İslam kültürünün gelişmesini mümkün kılan merkezi iktidar ve himaye kurumunu ortadan kaldırdı. Şairler, dinsel ve seküler öğreti adamları Bağdat'ta biraraya gelmişlerdi ve farklı kültürel gelenekler yeni bir oluşum yaratmak üzere karışmışlardı. Halifelik topraklarının siyasal bölünmesi beraberinde bir enerji ve beceri dağılmasını getirdi, ama aynı zamanda, sanatsal ve entelektüel üretim mihrakları olarak hizmet eden bir çok saray ve başkentin yükselmesine yol açtı. Bölünme tam olarak gerçekleşmedi: artık ortak bir kültürel ifade dili vardı ve bilginler ile yazarların bir kentten diğerine hareketi bu ortak ifadeyi koruyup geliştirdi. Ancak zamanla Arap Müslüman dünyanın belli başlı bölgeleri arasında daima varolmuş üslup ve vurgu farklılıkları daha da çoğaldı. Basitleştirerek ifade etmek gerekirse, Irak, İran'ın etki alanı içinde kaldı; Suriye ve Mısır etkisi Arap yarımadasının ve Mağrip'in çeşitli bölgelerine kadar uzanan bir kültür birimi oluşturdu; ve Uzak Batıda, doğudakinden bazı bakımlardan farklı bir Endülüs uygarlığı gelişti.

Endülüs toplumu farklı unsurların verimli bir karışımından oluşuyordu: Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar; Araplar, Ber-

beriler, yerli İspanyollar ile Batı ve Doğu Avrupa'dan gelen askerler (Sakalibe ya da "Slavlar"). Bunlar Cordoba'daki Emevi halifeliği tarafından bir arada tutuldular. Soyları ilk gelenlere kadar uzanan, resmi görevlerden ve toprak üzerindeki denetimden kaynaklanan bir servete ve toplumsal iktidara sahip, Arap kökenli olduklarını iddia eden ailelerden oluşan Endülüslü seçkinler halife sarayının çevresinde toplandı. Seçkin bir yüksek kültür ilk kez daha geç dönem Emevi sarayının içinde ve çevresinde göründü. Teologlar ve hukukçular esas olarak Maliki *mektebi*'ne mensuptular, ancak imanın metne bağlı yorumunu öğreten ve daha sonra ortadan kaybolan Zahiri *mektebi*'ne bağlı olanlar da vardı; uzmanlar ve memurlar felsefe ve doğa bilimlerini inceleddiler; hükümdarların ve seçkinlerin gücü şahane binalar ve şiirlerle ifade edildi.

Bu kültür, Emevi halifeliğinin bölündüğü bazı küçük krallıkların, *tavaif-i mülûk* saraylarının çevresinde gelişmeye devam etti. Mağrip'in kenarlarındaki çölden gelen Muvahhidler Maliki yasasına katı biçimde bağlı ve özgür akılcı spekülasyonu kuşkuyla karşılayan hoşgörüsüz bir mizacı da beraberlerinde getirdiler. Onların yerini alan Murabıtların iktidarı da Allah'ın birliğini ve yasaya itaati vurgulayarak dindarlığı yeniden canlandıran bir dürtüyle biçimlendi; ancak sürekliliğini doğu Müslüman dünyasının din düşüncesiyle sağladı. Kurucuları İbn Tumart Doğu'da öğrenim görüp kendi düşünce yapısını oluşturmuştu ve bu düşünceleri bütün Mağrip ve Endülüs'e taşıyan kişiler Atlas Dağları'nda yaşayan Berberi halkından geliyordu. Onlarınki Endülüs kültürünün son büyük çağı ve bir bakıma doruğu idi: İbn Rüşd'ün düşüncesi felsefe ruhunun Arap diliyle son ifadesi idi; İbn Arabi'nin düşüncesi batı ve doğudaki Sünni geleneğini yüzyıllarca etkileyecekti. Murabıtlardan sonra, Hıristiyan yayılması süreci Arap Müslüman hayatının merkezlerini birbiri ardısıra, ayakta sadece Granada krallığı kalana kadar tahrip etti. Yine de oluşan gelenek, Mağrip kentlerinde, özellikle de Endülüslülerin göç ettikleri Fas kentlerinde çeşitli tarzlarda yaşamaya devam etti.

İnsan eliyle yapılan eserlerin en kalıcısı olan binalar daima hükümdarların ve seçkinlerin iman, servet ve güçlerinin ifadesi olmuştur. Büyük camiler ilk Müslüman hükümdarların fethettikleri yerlerde bıraktıkları kalıcı işaretlerdi. Abbasiler zayıflarken ve daha sonra yok olduklarında yerel iktidar ve servet merkezlerinin

ortaya çıkması, dinin ve onunla birlikte uygar hayatın korunmasına hasredilen farklı tarzlarda binaların çoğalmasına yol açtı. *Vakıflar* sisteminin geliştirilmesi bu tür binaların inşasını teşvik etti; *medreseler, zâviyeler,* türbeler, hastaneler, çeşmeler ve tüccarlar için kervansaraylar inşa edildi. Bunların bazıları zengin ve güçlü kişilerce, ancak büyük kısmı saraylar ve kaleler de inşa ettiren hükümdarlarca yaptırıldı. Kahire ve Tunus'ta, Halep ve Şam'da, Fez'de izleri hâlâ görülen kent merkezleri ve Kudüs gibi hac merkezleri genellikle bu çağın daha sonraki yüzyıllarında kuruldu. İçlerinde en büyük ve en geniş olanı Kahire idi. Kahire'de Mukattem tepelerinin alçak bir uzantısı üzerinde Memlüklerin Kalesi ve sarayları, kent duvarlarının dışındaki geniş mezarlıklarda sultanların türbelerinin bulunduğu camiler ve bir avlunun dört tarafında inşa edilmiş Sultan Hasan cami ve *medresesi* gibi kompleksler vardı.

Belli başlı kamu binalarının temel biçimi onuncu yüzyılda ortaya çıkmıştı: duvarlarla çevrili, içinde abdest için bir çeşmenin bulunduğu bir avludan geçilerek girilen, *kıble, mihrâb* ve minareleri olan cami; kentten duvarlarla ya da belirli bir mesafeyle ayrılan, salonlar ve bahçe içindeki köşklerle kendine özgü bir hayatı olan hükümdar sarayı. Erken dönemin bu tür binalarında dış yüzeye pek önem verilmezdi. Güç ya da imanı ifade eden, bitkisel ya da geometrik şekillerle ya da kitabelerle dekore edilen iç duvarlardı. Daha sonraki dönemde birbirinden uzak kentlerdeki binalar bir ölçüde ortak bir dekorasyon dilini paylaşmaya devam etti: Bağdat'tan Cordoba'ya kadar kum ve kireçle sıvanmış, çiniyle ya da ahşap oyma ile kaplanmış duvarlarda aynı modeller ya da Arapça yazılar kullanıldı. Ancak bazı bakımlardan ayrı üsluplar oluştu. Önemli farklılıklar daha çok dış görünüşün vurgulanmasıyla -dış yüzeyler, anıtsal girişler, kubbeler ve minareler- ortaya çıktı. Eyyubi ve daha sonra Memlük yönetimindeki kentlerde dış yüzeyler değişik renkli süslemeleri olan taşlarla örüldü; bu Romalılardan kalan, Suriye'de kullanılan, Mısır'a yayılan ve İtalya'da Umbriya ve Toskana'da da görülebilen *ablak* üslubu idi. Kubbe daha büyük bir önem kazandı; dış yüzeyler geometrik ya da başka türlü şekillerle dekore edilebiliyordu. İç mekânda, köşeli salondan yuvarlak kubbeye geçiş, genellikle dekorasyon için sarkıtmaların yanı sıra köşe kemeri ya da bingi kullanımıyla çözülen bir sorun oluşturdu.

Müslüman Arap dünyanın uzak batısında ayrı bir cami inşa üslubu, Cordoba'daki, mermer heykellerle süslenmiş pek çok geçidi, farklı biçimde sütunları, at nalı biçiminde kemerleri olan büyük camiyle başladı. Muvahhid ve Murabıt hanedanları, Endülüs, Cezayir ve Tunus'ta büyük camilerle iz bıraktılar. Muvahhitlerin eseri olan Fez'deki Karaveyin camisi, dar, uzun avlusu, avluların sonunda birbirine simetrik iki minaresi, üzerinde *mihrâb*'ın bulunduğu, duvarlara paralel kemerleri olan namazgâh ve çatısındaki yeşil kiremitleriyle, bu üslubun bir örneği olarak görülebilir. Mağrip'te minareler genellikle kare biçiminde yapılıyor, tepede bir platformdan itibaren kare küçülerek uzanıyordu. Bu minarelerin bazıları, Sevil'deki Giralda ve Marakeş'teki Kutubiyye, çok yüksek ve gösterişliydi.

Endülüs üslubunda yapılan en etkileyici ve kalıcı anıt bir cami değil, bir saray, Granada'daki Elhamra idi. Esas olarak ondördüncü yüzyılda inşa edilen bu yapı sadece bir saray değil, daha çok aşağısındaki ana kentten ayrı bir kraliyet kenti idi. Duvarların içinde binalardan oluşan bir kompleks bulunuyordu: kışlalar, dış kısımda kale duvarları, ortada iki kraliyet avlusu, Comares Sarayı ve Aslanlı Saray, çevresinde bahçeler ve binalar olan havuzlar ve en sonda tören salonları. Kullanılan malzeme, üzerinde Kur'an'dan ve özellikle Elhamra için yazılmış Arapça şiirlerden alınmış yazıların bulunduğu sıva ya da kiremitle zengin biçimde süslenmiş özel bir kerpiç idi. Suyun varlığı Endülüs ve Mağrip üslubunun ortak bir özelliğini gösterir: bahçenin önemi. Bir bahçenin ortasında, dikdörtgen şeklinde bahçeler ve köşklerle çevrelenmiş bir su yolu ya da havuz bulunur; çiçekler ve bitkiler özenle seçilip dikilmiştir; yapının bütünü sıvayla kaplı yüksek taş duvarlarla çevrilmiştir.

Binaların iç kısımlarındaki başlıca süsleme, tuğla, sıva ya da ahşap duvar dekorasyonu idi. Saraylarda ve hamamlarda, insanları ve hayvanları, av, savaş ya da şölenlerde betimleyen duvar resimleri vardır. Bunlar camilerde canlandırılması imkânsız temalardı, çünkü katı dinsel doktrin canlı varlıkların resmedilmesini onaylamıyor, bunu Allah'ın eşsiz yaratıcı gücünü taklit etme girişimi olarak görüyordu. Duvarlara resim asılmaz, fakat kitaplarda, işlenen konuyu canlandıran resimler olabilirdi. İçinde kuş ve hayvan resimleri olan, onikinci ve onüçüncü yüzyıllardan kalma

*Kelile ve Dimne* elyazmaları vardır. El Hariri'nin *Makâmat*'ında, cami, kütüphane, pazar ve ev gibi yerlerdeki hayattan sahneler yer alır. Bilimsel aletlerin resmedildiği başka eserler de vardır. Bu gelenek Memlük döneminde devam etti, fakat daha doğuda, İran'da olduğu kadar güçlü olmadı.

Gerek özel evlerdeki gerekse kamu binalarındaki en önemli süsleme, cam, seramik ve metal eserlerdi. Bunlar sadece kullanım ve biçim güzelliği bakımından değil, dinsel hakikatlerin ya da kraliyet iktidarının sembolleri olabilecek imgelerin taşıyıcıları olarak da önemliydi. Bu süslemelerde, ağaçlar, çiçekler, hayvanlar ya da hükümdarlar anlatılıyor, sözcüklere yer veriliyordu. Seramikler daha önceleri inceltilmiş çömlekten yapılıyordu; daha sonra sırlı çömlek üretildi. Mavi ve beyaz Çin porseleni ithal edildi ve ondördüncü yüzyıldan itibaren taklitleri yapıldı. Mısır başlıca üretim merkezi idi, fakat onikinci yüzyılda Fustat'm yıkılmasından sonra zanaatkârlar Suriye'ye ve daha ötelere göç ettiler. Musul, Şam, Kahire ve başka iç bölgelerde, bakır, bronz ve pirinç taslar yapıldı. Camilere asmak için elle yapılmış cam lambalar üretildi.

### *Şiir ve Öykü*

Şiir hükümdarların ve zenginlerin kültüründe önemli bir rol oynadı. Efendilerin olduğu her yerde onları öven şiirler de vardı. Övgü genellikle aynı biçimdeydi: Abbasi dönemi şairlerinin geliştirdikleri şekliyle *kasîde*. Ancak Endülüs'te Emevilerin ve onları izleyen bazı hanedanların saraylarında ve bu sarayların çevresinde yeni şiir tarzları da gelişti. En önemlisi, onuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan ve yüzyıllarca sadece Endülüs'te değil Mağrip'te de gelişmeye devam eden *muvaşşah* idi. Bu, beyitlerden oluşan, yani her satırın aynı uyakla sona ermediği, ancak her beyitte ya da satır dizisinde bir uyaklar modelinin bulunduğu ve bunun şiir boyunca tekrarlandığı bir şiir tarzı idi. Ölçüler ve dil temel olarak *kasîde*'ninkiyle aynı idi ve her beyit, alimlerin kökeni hakkında pek çok spekülasyon yaptıkları ithaf şeklinde bir sonsözle, *herce* ile sona eriyordu. Bu tür, günlük dile yakın dillerle, ama bazen Arapça değil de zamanın Latin kökenli günlük diliyle yazıldı; genellikle şairden başka birinin ağzıyla romantik aşk duyguları ifade ediliyordu. *Muvaşşah*'ın konuları Arap şiirinde yer alan bü-

tün konuları kapsıyordu: doğa betimlemeleri, hükümdarlara övgü, aşk, Allah aşkı ve O'na ulaştıran mistik yol. Daha sonra bir başka tarz, *zecal* ortaya çıktı. Bu da beyitli bir şiirdi, ancak Endülüs'te kullanılan Arapça konuşma diliyle kuruluyordu.

Endülüs aşk şiirlerinin bazılarında, İbn Zeydun'un (1003-71) şiirlerinde görüldüğü gibi, kişisel ton güçlüdür ve bu şiirler kişisel kaderin bir ifadesidir. Emevi halifeliğinin zayıflama döneminde Cordoba'da yetişen İbn Zeydun çağının siyasal hayatına derinlemesine girmişti. Halife hükümeti tarafından hapsedilince önce yerel hükümdarlardan biriyle, sonra bir diğeriyle Sevil'e sığınmaya çalıştı. Sevil hükümdarı Cordoba'yı fethettiğinde bir süre için tekrar bu kente döndü. Ne var ki, hayatının çoğunu kentinden uzakta, kaybettiği doğumyerinin matemini tutarak ve geçip giden gençliği için acı çekerek geçirdi. Bunlar klasik *kasîde*'nin bazı geleneksel temalarını yansıtır, ama bir bakıma da şairin kişiliğini açığa vurur. Cordoba hakkında yazdığı bir şiirde bu kenti ve gençliğini şu sözlerle anar:

> Allah sevdiğimiz kişilerin yaşadığı o terk edilmiş yere bereket yağdırmıştır. Allah yol yol rengârenk çiçeklerle dokumuş ve içlerinden bir çiçeği yıldız gibi yüceltmiştir oraları. Hayat canlı ve zaman bizim hizmetimizdeyken, rüya gibi ne çok genç kız eteklerini sürüyerek gezinirdi bu çiçekler arasında... Nasıl da mutluydular; geçip giden o günler, zevk günleri, siyah, su gibi akan saçlarla ve beyaz omuzlarla yaşadığımız o günler. Teveccühünü bizden esirgeyen Mukadderata sor şimdi, o gecelerin meltemi tenime nasıl da okşar gibi dokunurdu. Matemini tuttuğum, geçip giden geceler... Ama orada yıldızlar hâlâ gecenin içinde yürüyen kişi için parlıyor. Aşkla, özlemle selam sana Cordoba.[1]

Aynı kişisel pişmanlık ve acı tonu, gençliğinde aşık olduğu fakat bir başkasını tercih ettiği için onu terk eden Emevi prensesi Vallada'ya ithaf ettiği aşk şiirinde de işitilebilir.

> Evet, ufuk aydınlandığında ve yeryüzü zevk verdiğinde ve akşama doğru meltem bana acırmış gibi yumuşak estiğinde,

1 Ahmed ibn Abd Allah ibn Zeydun, *Dîvan*, ed., K. el-Bustani (Beyrut, 1951), s. 29-33.

özlemle hatırladım sizi el-Zehra'da. Bahçe, sularıyla, göğüslerden sarkan gerdanlıklar gibi parlıyordu. Artık bizi terk eden zevk günlerimiz gibi bir gündü. Bahtımız uykudayken zevk aşıran hırsızlar gibi geçirdik geceyi... Güneşe açan gül yatağında parlıyordu ve gün ortasında görünüşü çevreye daha bir ışık saçıyordu; bir nilüfer rayihasını etrafa yayarak geçip gitti, uykulu gözler şafakla birlikte açılmıştı...Benim sahip olduğum, en değerli, en parlak, en aziz şey bile -eğer aşıklar sahip olabilirlerse- aşkımızın bahçesinde özgürce gezindiğimiz sıradaki saflığına erişemez. Şimdi seninle geçirdiğim zaman için Allah'a şükrediyorum; sen bu aşkın tesellisini buldun, ama ben hâlâ aşığım.[2]

Bu, özgün ve kişisel lirik şiirin modern zamanlardan önceki son örneği idi. Şiir eğitim görmüş insanların bir faaliyeti olarak bol miktarda yazılıyordu, ancak bu şiirin sadece birkaç örneği daha sonraki çağlarda ilgi toplamaya devam etti. Bunun başlıca istisnası, Ömer el-Fariz'inkiler (1181-1235) gibi Sufilikten esinlenmiş, birden çok anlamı olabilen, aşk ve sarhoşluk imgeleri taşıyan şiirlerdir.

Şiirin Endülüs'te gelişmesinin nedenlerinden biri, halkların, dillerin ve kültürlerin burada karışması olabilir. Endülüs'te en az beş dil kullanılıyordu. İkisi farklı bir Endülüs Arapçası ile Latin lehçesinden oluşan konuşma dilleri idi. Bunlar daha sonra İspanyolca'ya dönüşecekti. Her ikisi de, Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından farklı derecelerde kullanılıyordu. Üç de yazı dili vardı: klasik Arapça, Latince ve İbranice. Felsefe ya da bilim konularında yazan Yahudiler esas olarak Arapça kullanıyorlardı, fakat şairler yeni bir İbranice ile yazıyorlardı. Neredeyse ilk kez İbranice şiir ayin dışı amaçlarla burada kullanıldı. Sarayların ve kentlerin hayatında önemli bir rol oynayan zengin ve güçlü Yahudilerin himayesi altında, şairler, *kasîde* ve *muvaşşah* gibi Arapça şiir formlarını benimseyerek bunları ayin amaçlarının yanı sıra seküler amaçlarla da kullandılar. En uzun süre kalıcı olabilen şair, Judah Halevi (1075-1141) idi.

Yüksek şiir katı dilbilgisi kuralları olan bir dille yazılıyor, kabul görmüş belirli temaları işliyor ve geçmiş zamanların şiirlerinden et-

2 *A.g.e.*, s. 48-9; İng. çev. A. J. Arberry, *Arabic Poetry* (Cambridge, 1965), s. 114-17.

kiler taşıyordu, ancak bu şiirin çevresinde çok geniş çapta yaygın bir edebiyat vardı. Toplumun geniş tabakaları tarafından benimsenen bu edebiyata "halk edebiyatı" demek onu basitleştirmek olur. Bu edebiyatın çoğu geçici, az çok kendiliğinden oluşmuş, yazılı olmayan, sözel olarak aktarılan bir edebiyattı. Ancak bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. İlk kez onbirinci yüzyılda Endülüs'te oluşan *zecal* Arapça konuşulan dünyanın tamamına yayıldı. Bir oyunculuk geleneği de vardı. Onüçüncü yüzyıl yazarlarından İbn Danyal'ın yazdığı, arkadan ışık tutulan bir perdenin gerisinde kuklalar ya da ellerle canlandırılan bir gölge oyunu da oldukça yaygındı.

En yaygın ve kalıcı tür romanstı. Kahramanlar hakkında yazılan büyük öyküler dizisi yüzyıllarca gelişti. Bunların kökenleri zaman içinde unutulmuştur ve farklı biçimleri çeşitli kültürel geleneklerde bulunabilir. Yazılı hale getirilmeden önce sözel gelenek içinde varlıklarını sürdürmüş olabilirler. Bunlar, bir köle kızın Arap aşiret kahramanı haline gelen oğlu, Antere ibn Şeddad'ın, İskender'in ya da Büyük İskender'in, Moğolları yenip Mısır'da Memlük hanedanını kuran Baybars'ın ve Mağrip ülkelerine göç eden Arap aşireti Banu Hilal'in öykülerini kapsıyordu. Temalar değişik olabiliyordu. Bazıları kahramanların kendi başlarından geçenleri anlattıkları macera ya da seyahat öyküleridir; bazıları insan hayatını çevreleyen doğaüstü güçlerin, ruhların, sihirli kılıçların, hayal-kentlerin dünyasını canlandırır; öykülerin merkezinde, bir kahramanın ya da kahraman bir topluluğun, bir kişinin ya da grubun kötülüğe karşı -insan, şeytan ya da kahramanların kendi tutkuları- mücadele etmesi ve üstesinden gelmesi fikri yer alır.

Bu kompozisyonlar, şiir, uyaklı nesir (*sec*) ya da düz nesrin bir karması idi. Bunun nedenleri vardı: uyak şiirin akılda tutulmasına yardımcı oluyor, aynı zamanda sıradan hayat ve söylemden ayrı bir anlatım biçimi sağlıyordu; farklı tarzların biraradalığı, anlatıcının, izleyiciye ve yaratmak istediği izlenime göre -kırsal izleyici kentli izleyiciden, eğitilmiş olan cahil olandan farklı beklentilere sahip olabiliyordu- birinden diğerine geçmesini sağlıyordu. Bu öyküler zamanla bazı edebi hünerleri olan yazarlar tarafından yazılı hale getirildi. Bunları ezberlemiş olanlar da yazılı metinler için gerekli bilgiye sahip olabiliyorlardı. Ancak bu alanda her zaman doğaçlama veya belirli bir yer ve zamanın ihtiyaçlarına uyarlama mümkündü.

Bu edebi dizilerin gelişme tarihi fazla incelenmemiştir ve belki

de incelenemez. Bunların zamanla, yüzyıllar boyunca geliştikleri ve bir ülkeden diğerine değiştikleri açıktır. Antar dizisi üzerine yapılan bir araştırma, bunun köklerinin İslam öncesi Arabistan'ın bazı kayıp halk öykülerinde olduğunu göstermiştir, ancak zamanla bir yerden diğerine taşınırken bunlara başka malzemeler de eklenmiştir. Şimdi elimizde bulunan metinler olsa olsa ondördüncü yüzyılın sonunda oluşturulmuştur. Böyle bir gelişme sürecinin edebiyatı aşan bir öneme sahip olduğu öne sürülmüştür. Bu süreç, yeni İslamlaşmış ya da Araplaşmış halklara, bunların tarihinin bir Arap modeline uydurularak meşruluk kazandırılmasına hizmet etti. Kendi Antar ya da Banu Hilal öykülerini anlatan göçebe Sahra aşiretleri kökenlerinin Arap olduğunu iddia ediyorlardı.

*Binbir Gece Masalları* ya da Avrupa'da *Arap Geceleri* olarak bilinen öyküler dizisi, romanslardan pek çok bakımdan farklı olmakla birlikte, onlara ait bazı temaları alarak oldukça bilinen bir tarzda geliştirir. Bu, tek bir adamın ya da grubun hayatı ya da maceraları çevresinde kurulan bir romans değil, her gece kocasına öyküler anlatan tek bir anlatıcı aracılığıyla çeşitli öyküleri birbirine bağlayan bir derleme idi. Derlemenin başlangıcının, ilk İslam yüzyıllarında Pehlevi dilinden Arapça'ya çevrilen bir grup öykü olduğu düşünülmüştür. Onuncu yüzyılda bu öykülere yapılmış bazı göndermeler ve erken döneme ait elyazmalarından bir parça vardır, ancak en eski ve eksiksiz elyazmalarının tarihi ondördüncü yüzyıla kadar uzanır. Öyküler dizisinin onuncu ve onikinci yüzyıllar arasında Bağdat'ta oluşturulduğu görülür. Daha sonra Memlük döneminde Kahire'ye yayılan diziye Abbasi Halifesi Harun el-Reşid zamanının Bağdat'ına ait öyküler eklendi ya da uyduruldu. Daha sonra da eklentiler yapıldı. İlk kez onsekizinci yüzyılda Avrupa dillerine çevrilen ve ondokuzuncu yüzyılda ilk kez Arapça basılan versiyonlardaki bazı öyküler daha erken elyazmalarının hiç birinde görülmez.

Bunlardan tamamen farklı bir anlatı eseri Endülüs kültürünün son büyük çağında, Muvahhidler döneminde üretildi: İbn Tufeyl'in (ö. 1185/6) *Hayy bin Yakzan*'ı. Öykü biçiminde yazılmış felsefi bir deneme olan bu kitap bir adada tek başına büyüyen bir çocuğu anlatır. Çocuk tek başına yaptığı zihinsel denemelerle evren hakkında çeşitli kavrayış aşamalarından geçerek büyür; her aşama yedi yıl sürer ve her aşamaya uygun düşen bir düşünce biçimi vardır. So-

nunda çocuk, evrenin nihai yaratılış sürecini, yaratma ve geri dönüşün sonsuz ritmini, Tek bir varlıktan hareketle bir düzeyden diğer düzeye, yıldızlara kadar uzanan yaratılışları, ruhun maddi biçim aldığı noktayı ve yukarıya, Tek varlığa doğru yönelmeye çalışan ruhu kavradığı zaman, insan düşüncesinin zirvesine ulaşır.

Ne var ki böyle bir kavrayış az sayıda kişi için geçerlidir. Sonunda Hayy başka bir insanla karşılaşıp onunla birlikte bir süre için insanların yaşadığı dünyaya gittiğinde insan idrakinin bir hiyerarşisi olduğunu anlar. Pek az kişi sadece aklını kullanarak hakikate ulaşabilir. Bir başka azınlık hakikate, aklı dinsel semboller aracılığıyla verilen şeyin şifresini çözmek için kullanarak ulaşabilir. Gene başkaları bu sembolleri temel alan kuralları kabul ederler, ancak onları akılla yorumlayamazlar. İnsanların çoğu ise ne akılla ulaşılan doğruya ne de din kurallarına önem verir. Onlar için önemli olan sadece bu dünyadaki şeylerdir. Bu üç grubun her birinin kendi mükemmelliği ve kendi sınırları vardır; daha fazlası için uğraşmamalıdırlar. Çocuk karaya çıktığında üçüncü gruptan olanlara şunları söyler:

Hayy onlara, onlarla aynı görüşte olduğunu, ilahi kurallar ile zahiri usullerin sınırları içinde kalmalarını ve kendilerini ilgilendirmeyen şeylerde derinleşmekten uzak durmalarını, gıyaben anladıkları ve benimsedikleri şeye iman etmelerini, icatlardan ve kişisel hayallerden kaçınmalarını, dindar ataların örneğini izlemelerini ve yeni çıkmış fikirlerden kaçmmalarını gerekli gördüğünü anlattı. Onlara dinin yollarını ihmal eden ve dünyeviliğini benimseyen sıradan halkın tutumlarından kaçmmalarını öğütledi... Bu sadece onlar gibi olanların izlemesi gereken yoldu ve eğer bunun ötesine, yüksek bir kavrayışa ulaşmaya çalışırlarsa sahip oldukları her şey altüst olurdu: kutsallığa ulaşamazlar, sendeleyip düşerlerdi.[3]

### *Müzik*

Müzik çeşitli çağlarda ve yerlerde güçlü ve zengin hayatın bir süsü olmuştur ve ona belirli tür bir şiir eşlik etmiştir. Şarkı halinde söylenecek şekilde yazılan Endülüs'ün ***muvaşşah***'ı, erken İslam

3 Muhammed ibn Abd el-Malik ibn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzan*, ed., J. Saliba ve K. Ayyad, 5. bs. (Şam, 1940), s. 191-2; İng. çev. L. E. Goodman, *Hayy ibn Yaqzan* (New York,1972), s. 164-5.

dönemlerinde gelişmeye başlayan ve daha eski bir İran geleneğinin devamı olan bir geleneği sürdürdü. Emevi döneminde müzisyen, bir perdenin ardına gizlenerek araya mesafe koyan hükümdar için çalan bir saray figürü idi. Meşhur bir antoloji, *Kitabu'l-Agani* (Şarkılar Kitabı) Abbasi sarayında yapılan böyle bir müzik gösterisini kaydeder. Bir bestekâr şunları anlatır:

> Geniş ve muhteşem bir salona girdim. Salonun sonunda muhteşem bir ipek perde asılıydı. Salonun orta yerinde, perdeye dönük oturulacak yerler vardı ve bunların dördü, ellerinde udları olan üçü kadın biri erkek dört müzisyene ayrılmıştı. Erkek olanın yanıbaşındaki yere geçtim ve konserin başlaması için emir verildi. Dörtlünün bir şarkı söylemesinden sonra, yanımdakine dönüp enstrümanıyla bana eşlik etmesini istedim... Sonra kendi bestem olan bir şarkıyı söyledim... Nihayet kapı açıldı; Fadl ibn Rabi, "Müminlerin Komutanı," diye bağırdı ve Harun göründü.[4]

Bir noktada sanat Abbasilerin sarayından gelen bir müzisyen tarafından Emevilerin Cordoba'daki saraylarına taşındı; burada, doğu saraylarının İranlı geleneğinden farklı bir Endülüs ve Mağrip geleneği gelişti.

Müzik doğrudan sözel iletimle yayıldığı için, söylenenler ya da çalınanlar sonraki yüzyıllara kadar hiç bir şekilde kaydedilmedi. Ancak müzik teorisi üzerine yazanların eserlerinden bir şeyler öğrenilebilir. Grek düşünürler gibi, Müslüman filozoflar da müziği bilimlerden biri olarak gördüler: seslerin düzeni matematik ilkelere göre açıklanabilirdi. Müziği açıklamak onlar için özellikle önemliydi, çünkü sesleri, gezegenlerin müziğinin, ayın altındaki dünyada meydana gelen bütün hareketlerin sebebini oluşturan semavi hareketlerin yansımaları olarak düşünüyorlardı. Filozofların felsefi spekülasyonlarına ek olarak, müzik üzerine İbn Sina'nmki gibi çalışmalar, müzik kompozisyonlarındaki üsluplar ve icra, ayrıca müzik aletleri hakkında ayrıntılar verir. Bunlar saray müziğinin esas olarak insan sesiyle icra edildiğini gösterir. Şairler, hem mızrapla hem de yayla çalman telli, nefesli ve vurmalı müzik

---

4 Ebu'l Farac el-İsfahani, *Kitab el-aghani* (Beyrut, 1955), c. 6, s. 294-8; İng. çev, H. G. Farmer, *A History of Arabian Music* (Londra, 1929), s. 102-3.

aletlerinin eşliğinde şarkı söylüyorlardı. Sesler kabul edilmiş birçok "makam"a göre düzenleniyordu; ancak bu belirlenmiş kalıplar içinde çeşitlemelere ve süslenmelere yer vardı. Müzik aynı zamanda, saraylarda ve özel evlerde profesyonel erkek dansçılar tarafından icra edilen dansa da eşlik ediyordu.

Toplumun, çölde, kırsal kesimde ve kentte yaşayan bütün tabakalarının, savaş, hasat, bir işe başlama ve evlenme gibi önemli durumlarda icra ettikleri müzikleri vardı. Her bölgenin kendi gelenekleri, davullarla, nefesli sazlar ve telli müzik aletleri eşliğinde veya bunlar olmadan söylenen şarkıları vardı. Bazı önemli olaylar da profesyonel dansçıların değil, sıralar ya da gruplar halinde toplanan erkek ve kadınların dansıyla kutlanıyordu. Halkların göçü, Arap dilinin yayılması ve bunların beraberinde getirdiği her şey bütün bu gelenekleri birörnekleşme yönünde etkileyebilirdi; ancak böyle olmadı, bir aşiret ya da köyden diğerine oluşan farklılıklar kalıcı hale geldi.

Saray müziği saray hayatının dünyeviliğiyle bağlantılıydı. Halk müziği de dünyevi kutlamalara eşlik edebiliyordu. Din adamları bunu onaylamadılar, ancak müziği bütünüyle mahkûm edemediler, çünkü onun dinsel uygulamada da bir rolü vardı: ezan belirli bir ritmle okunuyor, Kur'an belirli biçimlerde söyleniyor ve Allah'ın adının ritüel biçimde tekrarlanması olan *zikr*'e müzik, hattâ bazı Sufi cemaatlerinde beden hareketleri eşlik ediyordu. Bu nedenle hukuk geleneği içinde yazan kişiler için müzik icrasına ve müzik dinlemeye izin verilen koşulları tanımlamak önemli idi. Gazzali, *İhya-u Ulumi'd-Din*'in meşhur bir bölümünde müziğin insan kalbindeki güçlü etkisini kabul eder:

> Kalbe kulaklardan başka giriş yoktur. Müzikal tonlar, ister ölçülü ister hareketli olsun kalptekini, onun güzelliklerini ve kusurlarını aktarır... müzik ve şarkı sesi kalbe ulaştığında, orada ağır basan ne varsa onu canlandırır.[5]

Dolayısıyla bu büyük gücün kullanımını düzenlemek zorunludur. Şiir ve müzik tek başlarına değil, koşullara göre yasaklanır-

---

5 Gazzali, *İhya*, Bl. 3, Kit. 8, c. 2, s. 237; İng. çev. D. B. Macdonald, "Emotional religion in Islam as affected by music and singing", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1901), s. 199.

lar. Bunlara, hac özlemini ifade etmek ya da savaşın caiz olduğu durumlarda insanları savaşmaya zorlamak için ya da övgüye değer bir üzüntüyü dile getirmek için -"kişinin dinsel konulardaki eksikliği ya da günahları için duyduğu üzüntü"[6]- ya da aşkın öznesi makbul olduğu veya Allah aşkı söz konusu olduğu zaman aşkı anlatmak için -"insanın kulağında ancak Allah'tan gelen ve O'nda olan sesler yer eder"- izin verilebilir.[7] Ne var ki, şiir ve müzik, bunları icra eden ya da söyleyen kişi ayartıcı bir kişiyse ya da şarkı müstehcen ise ya da küfredici ise veya şehvet hislerine yol açıyorsa yasaklanır; bazı müzik aletleri -nefesli ya da telli- sarhoşluk ya da kadınsılıkla özdeşlendikleri için yasaklanmıştır.

### *Dünya Anlayışı*

Sadece *medreseler*deki din bilginleri ve öğrenciler değil kentli ailelerin okur yazar üyeleri de kitap okurlar. O sırada bu insanların okumaları için Arapça yazılmış çok sayıda eser vardı ve bir tür kültürel bilinçlilik gelişti. Arapça ifade edilen kültür birikimi üzerine araştırmalar yapıldı ve bu kültürün yansımaları oldu.

Bu türden faaliyetin önkoşulu kitapların kolay ulaşılabilir olmasıydı. Dokuzuncu yüzyıldan itibaren kâğıt imalat ve kullanımının yayılması kitapların çoğaltılmasını kolaylaştırdı ve ucuzlattı. Kitap, yazar ya da itibarlı bilgin tarafından kâtiplere dikte edilirdi. Daha sonra bu kişi kitabı dinler ya da okur, tasdik eder, böylece başkalarına olduğu gibi aktarılması için *icâzet* verirdi. Bir kitabı kopye edenler aynı işlemi yapmaları için başkalarına yetki verdikçe bu süreç devam ederdi. Çoğaltılan kitaplar kitapçılarda satılır, kitapçı dükkânları genellikle bir kentin ana camisinin yakınında yer alır ve bazıları kütüphanelere bağlı olarak işletilirdi.

Elimizde kayıtları olan ilk büyük kütüphaneler hükümdarlar tarafından kurulmuştu. Bağdat'taki "Bilgelik Evi" (*Beytülhikmet*) Halife Meymun (813-33) döneminde, daha sonra "Bilgi Yurdu" (*Darü'l-ilm*) onbirinci yüzyıl başlarında Fatımiler Kahire'sinde kuruldu. Bu kuruluşların her ikisi de kitap deposu olmanın ötesinde araştırma ve hükümdarların lehine olan fikirlerin, Meymun'un ve

6 *A.g.e.*, s. 244; İng çev. 223.

7 *A.g.e.*, s. 249; İng. çev. 229.

Kahire'de İsmaililerin döneminde ise temel bilimlerin yayılma merkezleri idi. Kütüphaneler daha sonra çoğaldı. Bunun nedeni kısmen, dinin araştırılmasına ve öğretilmesine katkıda bulunan kitapların dinsel *vakıflar*da toplanmasının kabul edilmesi idi. Pek çok cami ve *medrese*'de sadece bilginlerin özel araştırmalarında kullanmadığı, aynı zamanda elyazmalarının çoğaltıldığı ve aktarıldığı merkezler olarak da hizmet eden kütüphaneler vardı.

Din hukukçuları sadece din bilgisi veren kitapları *vakıf* ürünleri olarak kabul ettiler, fakat hükümdarların ve zenginlerin böyle bir ayrım yapmaları gerekmiyordu. Sarayların ve büyük evlerin özel kütüphaneleri vardı; bazılarında hatla yazılmış ve resimlerle süslenmiş kitaplar bulunuyordu.

Kitapları okuyup yazanların ellerindeki ürünlerin çoğu, modern bir bilginin "hatıra edebiyatı" dediği şeye aitti: sözlükler, edebiyat üzerine yorumlar, idari uygulamalarla ilgili kayıtlar ve en önemlisi tarih ve coğrafya yazıları. Tarih yazıcılığı okur yazar olan bütün kentli Müslüman toplumların bir özelliği idi. Bu konuda ne yazılırsa geniş çapta okunduğu görülür. Tarih çalışmaları ve tarihle ilgili konular İslam'ın belli başlı dillerinde yazılmış dinsel edebiyattan ayrı en geniş yapıyı oluşturur. *Medreseler*de izlenen esas müfredatın önemli bir bölümünü oluşturmamakla birlikte tarih kitaplarının, daha geniş bir okur kitlesinin yanısıra bilginler ve öğrenciler tarafından çok okunduğu görülür. Okurlar kitlesinin bir kesimi için bu kitapların özel bir önemi vardı: hükümdarlar ve onların hizmetinde olanlar için tarih sadece bir hanedanın şan ve şöhretinin, sağladığı başarıların bir kaydı değil, aynı zamanda devlet işlerinde ibret alınacak örneklerin bir derlemesi idi.

Halifeliğin sağladığı birlik ortadan kalkıp da, sarayları, bürokrasileri ve bunların çevresinde kümelenen burjuvazileriyle birlikte hanedanlar oluştuğunda İslam dünyasının yerel tarih yazıcılığı geleneği gelişti. Bu tür eserler Abbasi döneminin büyük tarihçilerinden alınan evrensel tarihin bir özetini içerebiliyordu. Ardından yerel olaylar ve bir hanedanla ilgili olarak yıl yıl tutulan bir vakayiname geliyor, bunlara o yıl içinde ölen kişilerin biyografileri ekleniyordu. Suriye'de İbn el-Esir (1163-1233) kendi döneminin olaylarını bir evrensel tarih bağlamında ele aldı. Mısır'da, el-Makrizi (ö. 1442) ve İbn Iyas (ö. 1524) tarafından yazılan yerel tarihler Memlükler dönemini kapsıyordu. Mağrip'te, İbn Haldun'un

Arap ve Berberi hanedanlar tarihi, meşhur *Mukaddime*'yi (*Prolegomena*) önceledi. Bu kitapta sorumlu tarih yazıcılığının seçme ve yorumlama ilkeleri şöyle belirtilir:

> Pek çok yetenekli kişi ve uzman tarihçi bu türden öykü ve fikirlerde yanılmıştır ve bunları eleştirel bir inceleme yapmaksızın kabul etmiştir... ve bu nedenle tarih karıştırılmıştır... Bu bilimi uygulayan kişinin, devlet yönetme kurallarını; varlıkların yaratılışını; hayat tarzlarına göre, uluslar, dinler ve aşiretler arasındaki farklılıkları; karakter özelliklerini, adetleri, mezhepleri, düşünce okullarını vb. bilmesi gerekir. Bugün ile geçmiş arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ayırdetmeli, hanedanların ve cemaatlerin çeşitli kökenlerini, bunların varolma nedenlerini, içlerinde yer alan kişilerin koşullarını ve bunların tarihlerini bilmelidir. Her olayın sebeplerini tam olarak bilene kadar yollarına devam etmelidirler. Ancak bundan sonra kendi açıklama ilkelerinin ışığında ellerinde toplanan bilgiyi inceleyeceklerdir. Eğer bunlar uyum içindeyse, elde edilen bilgi sağlıklı, aksi halde düzmecedir.[8]

İnsan deneyiminin değişkenliğine, başka türden bir yazıcılıkta, coğrafya ve seyahat yazıcılığında da ilgi gösterildiği görüldü. Coğrafya üzerine yazanlar, Grek, İran ve Hint yazılarından türetilen bilgiyi askerlerin ve gezginlerin gözlemleriyle birleştirdiler. Bunların bazıları esas olarak kişilerin yaptıkları seyahatler ve gördükleri şeylerle ilgili öyküleri anlatıyordu. Bu kişilerin en kalıcı olanı, bir anlamda İslam dünyası ile bu dünyada yer alan çeşitli insan toplumlarını aktaran İbn Battuta (ö. 1377) idi. Ötekiler kendilerini sistematik biçimde birbiriyle ilişki içindeki dünya ülkelerinin incelenmesine, bu ülkelerinin doğal yapılarının, halklarının ve adetlerinin gösterdiği değişkenliklerin kaydedilmesine ve aynı zamanda bunları birbirine bağlayan ve birbirinden uzaklaştıran yolların gösterilmesine verdiler. El-Mukaddesi (ö. 1000) kendisinin ve güvenilir tanıkların gözlemlerine dayanarak bilinen dünyanın fiziksel ve insani coğrafyasının bir özetini yazdı. El-Yakut (ö. 1229) bir tür coğrafya sözlüğü hazırladı.

Burjuvazinin zevkleri bu din bilginlerinin ve *medrese*'deki öğ-

8 Ibn Haldun, s. 28, İng. çev. c. I, s. 55-6.

rencilerin zevkleriyle tamamen aynı olmayabiliyordu. Özellikle, hükümdarlara kâtip, muhasip ve hekim yetiştiren aileler, yaptıkları işin gereği olarak, gözlemi ve akılcı ilkelerden mantıksal çıkarsamanın ürünü olan düşünce türünü cazip buluyorlardı. Filozofların spekülasyonları bazı dinsel hukuk okulları ve bazı hükümdarlar tarafından kuşkuyla karşılandı, ancak varlıkların yaratılışını incelemek için kullanılan başka akıl yürütme yöntemleri daha az kuşku uyandırdı ve rahatlıkla uygulandı.

Astronominin pratik değeri vardı, çünkü tarihleri ve zamanları hesaplamak için gerekli araçları sağlıyordu. Bu alan, Arap dilinin Akdeniz'den Hint Okyanusu'na kadar geniş bir alanda kullanılmasının, Grek bilimsel geleneği ile İran ve Hint bilimsel geleneğinin biraraya gelmesini mümkün kıldığı alanlardan biriydi.

Daha genel kullanımı olan bir bilim daha vardı. Hekimler Müslüman toplumlarda büyük önemi olan kişilerdi. Hükümdarların ve güçlü kişilerin sağlık durumlarıyla ilgilendikleri için, daha çok siyasal etkide bulunabiliyorlardı. İnsan bedeninin yapısı ve hareketleri ve onu oluşturan doğal maddeler hakkında bir anlayışa sahip olmadan görevlerini yerine getiremezlerdi. Müslüman tıp bilgisinin özü Grek tıp ve fizyoloji teorisinden, özellikle de büyük sentezci Galien'in [Calinus] eserinden alınmıştı. Bu teorinin temeli, insan bedeninin bütün maddi dünyayı oluşturan dört unsurdan meydana geldiği inancı idi: ateş, hava, toprak ve su. Bu unsurlar birden çok biçimde birbiriyle karışabiliyor ve farklı karışımlar çeşitli huy ve mizaçlara yol açıyordu. Bu unsurların dengeli olması bedenin sağlıklı olmasını sağlıyor, dengenin bozulması ise hekimin iyileştirme sanatım gerektiren hastalığa yol açıyordu.

Tıp sanatının ilkeleri Abbasiler döneminde iki büyük sentez eserinde ortaya konulmuştu: Ebu Bekr Muhammed el-Razi'nin (863-925) *Hâvî*'si (Kapsayıcı Kitap) ile İbn Sina'nın *Kanûn*'u (Tıp İlkeleri). Bunlar büyük Grek bilimcilerinin eserlerini temel almalarına rağmen, bazı bakımlardan tıp bilimini daha ileri götüren ayrı bir İslam geleneğinin geliştiğini gösterdiler. İbn Sina'nın Latince'ye ve başka dillere çevrilen kitabı en azından onaltıncı yüzyıla kadar Avrupa tıbbının başlıca ders kitabı olacaktı.

Müslüman hekimlerin anlayışına göre tıp sanatı medreselerde değil çıraklık yoluyla ya da belli başlı kentlerde var olan *vakıf* hastaneleri, *bimâristân*'larda öğretiliyordu. En önemli katkıyı, iyi-

leştirme sanatının pratisyenleri olarak Müslüman hekimler yapıyorlardı. Bunlar ameliyat tekniklerini geliştirdiler. Hastalıkların seyrini gözlemlediler ve onları betimlediler. Vebanın bulaşıcı olduğunu belki de ilk anlayan kişi, İbn el-Kâtip (1313-74) idi. Bazı bitkilerden ilaç imalatını ve bunların insan vücudu üzerindeki etkilerini araştırdılar. İlaçların hazırlanmasıyla ilgili kitaplar yaygındı. Kurum olarak eczacılığın bir İslam buluşu olduğu söylenmiştir. Bunlar aynı zamanda, hastalıklara yol açtığına inandıkları dengesizlikleri önleyebilecek, sağlıklı beslenme, temiz hava ve idman gibi faktörlerin önemini anladılar.

Sonraki yüzyıllarda bir alternatif tıp bilimi sistemi, "peygamber tıbbı" (*tıb-ü nebevî*) kurmak için girişimde bulunuldu. Bu girişim Galien'den gelen geleneğe duyulan tepkiyi yansıtıyordu. Sistem Peygamber'in ve Sahabe'nin sağlık ve hastalık konusunda kaydettiklerini temel alıyordu. Ne var ki sistem tıp adamları tarafından değil, Kur'an ve Hadis'in insan hayatı için gerekli olan her şeyi içerdiğini katı biçimde savunan hukukçular ve gelenekçiler tarafından kuruldu. Bu, din bilginleri arasında bile bir azınlık görüşüydü ve İbn Haldun tarafından eleştirildi. İbn Haldun bu türden tıbbın zaman zaman ve rastlantısal olarak doğru olabileceğini, ancak temelinde hiç bir akılcı ilkenin bulunmadığını savundu. Peygamber'in hayatıyla bağlantılı olarak kaydedilen olaylar ve fikirler ilahi vahyin bir parçasını oluşturmuyordu:

> Peygamber (Allah'ın lütfu üzerine olsun) bize tıbbı ya da herhangi bir başka sıradan meseleyi değil, dinsel kuralları öğretmek için gönderildi... Sözlü geleneklerimizde yer alan tıpla ilgili olan ifadelerin hiç birinin yasa gücüne sahip olduğu düşünülemez.[9]

Din bilimleri ve filozofların spekülasyonları hakkında yapılan resmi öğretimin çevresinde inançlar ve tatbikatlardan oluşan geniş ve karanlık bir alan vardı. İnsanlar evrenin güçlerini onlar sayesinde anlayabileceklerini ve denetleyebileceklerini umuyorlardı. Bu inanışlar insan kaderinin anlaşılmazlığı ve bazen zalimliği karşısında duyulan şaşkınlığı ve bazen bundan ötesini yansıtıyordu. "Bilim" ile "boşinanç" arasındaki çizgi bugünkü gibi çizilmiş

9 Ibn Haldun, s. 493-4; İng. çev. c. 3, s. 150.

değildi. Eğitim görmüş pek çok erkek ve kadın bu türden inanç ve duyguları kabul ettiler, çünkü bunlar farklı nedenlerle geniş çapta savunulan, filozof ve teologların sadece bazılarının reddettiği fikirleri temel alıyordu.

Astrolojinin iddiaları geniş çapta kabul edilen ve saygın bir geçmişten gelen bir fikri temel alıyordu: semavi âlem ayın altındaki insan dünyasının işlerini belirliyordu. İki dünya arasındaki sınırı gezegenler ve yıldızlar temsil ediyordu ve bunların birbirine uzaklığının, konumlarının ve hareketlerinin incelenmesi sadece yeryüzünde geçmişte neler olduğunu ve gelecekte neler olacağını açıklamakla kalmıyor, bunları değiştirmeyi de mümkün kılabiliyordu. Bu düşünce Grekler arasında yaygındı. Bazı Müslüman düşünürler bu görüşleri devraldılar. Sufi teosofistleri bunlara özgül bir İslami biçim kazandırdı: semavi âlemin nesneleri Allah'ın yarattığı nesneler olarak görüldü. Müslüman astrologlar kehanet ve geleceği etkileme teknikleri geliştirdiler: örneğin, çeşitli türden malzemeler üzerine belirli bir düzen içinde sayılar ya da harfler yazmak suretiyle. Bazı seçkin düşünürler bile astrologların iddialarını benimsediler ve yıldızların beden sağlığı üzerinde etki yaratabileceğini düşündüler. Ancak katı hukukçular ve akılcı filozoflar bunu mahkûm ettiler; İbn Haldun bunun vahiy yoluyla indirilen haikatte hiçbir temelinin olmadığım ve Allah'ın tek amil olarak oynadığı rolü inkâr ettiğini düşündü.

Simyagerlerin, bir yolunun bulunması halinde temel metallerden altın ve gümüş üretilebileceği yolundaki inançları da geniş çapta benimsendi. Simya uygulamaları temelini Greklerden alınan bir bilimsel teoride buluyordu. Buna göre bütün metaller tek bir doğal tür oluşturuyorlar ve ancak rastlantılarla birbirinden ayrılıyorlardı ve bu rastlantılar yavaş yavaş daha değerli bir metali oluşturma yönünde değişiyordu. Dolayısıyla bu metalleri altın ve gümüşe dönüştürmek doğa yasalarına karşı çıkmak değil, zaten gelişmekte olan bir süreci insan müdahalesiyle hızlandırmaktı. Bu konuda da öğrenim görmüş kişiler arasında anlaşmazlık vardı. İbn Haldun, insan hüneriyle değil, ancak büyü ya da ilahi bir mucizeyle altın ve gümüş üretmenin mümkün olduğuna inanıyordu. Böyle bir şey mümkün olsa bile istenemezdi, çünkü altın ve gümüş kıtlığının ortadan kalkması halinde, bunlar değişim ölçüleri olarak kullanılamazdı.

Ruhlara ve onları bir biçimde denetlemenin gerekli olduğuna duyulan inanç daha yaygın ve aslında evrensel idi. *Cinler* duyularla genellikle hayvan görünüşünde algılanabilen ve insanların hayatlarını etkileyebilen, buhar ya da alevden gövdeleri olan ruhlardı. Bunlar bazen şeytandı ya da en azından zararlı varlıklardı ve bu nedenle denetim altına alınmaları gerekiyordu. Denetleyemedikleri bir özelliğe sahip oldukları -kem göz gibi- ya da örneğin ritüel eylemlerle doğaüstü güçleri bilinçli olarak harekete geçirmek gibi bazı hünerlere sahip oldukları için başkalarının hayatları üzerinde etki yapabilen insanlar da olabiliyordu. Bu özellik, erdemli kişiler olan "Allah dostları"nın ilahi lütufla elde edebildikleri gücün çarpıtılmış bir yansıması idi. Kuşkucu İbn Haldun bile büyücülüğün varlığına ve bazı insanların başkaları üzerinde güç kullanma yolunu bulabileceklerine inanıyor, ancak bunun kınanacak bir şey olduğunu düşünüyordu. Bu türden güçlerin bedenin belirli bölümlerine yerleştirilen tılsımlar ve muskalarla, sözcüklerin ve sayıların sihirli bir biçimde düzenlenmesiyle, Nil vadisinde hâlâ yaygın olan ritüel bir tövbe töreni, *zâr*'da olduğu gibi, efsunlar, dua veya tövbe ayinleriyle denetlenebileceğine ve tersine çevrilebileceğine dair yaygın bir inanç vardı.

Modern çağdan önceki bütün kültürlerde, rüyaların ve görüntülerin duyularla algılanamayan bir dünyaya kapı açabileceğine dair yaygın bir inanış vardı. Bunlar Allah'tan mesajlar taşıyabiliyor; bir kişinin ruhundaki gizli bir boyutu açığa çıkarabiliyor; *cinler*den ya da şeytanlardan gelebiliyorlardı. Rüyaların anlamını keşfetme arzusu da yaygın olmalıydı ve genellikle meşru görülüyordu. Rüyalar bize bilinmesi gereken bazı önemli şeyler söylüyorlardı. Aslında İbn Haldun rüya yorumunu din bilimlerinden biri olarak görüyordu: sıradan duyum uyku sırasında ortadan kalktığında, ruh kendi gerçekliğine dair kısa ve ani bir görüntü yakalayabiliyor, bedenden ayrılarak kendi dünyasından sezgiler alabiliyor, daha sonra bu sezgilerle birlikte gövdeye geri dönebiliyor ve bunlar münasip resimler biçimini alarak, uyuyan kişinin adeta duyularıyla algılayacağı şekilde imgeleme aktarılabiliyordu. Müslüman yazarlar rüya yorumlama bilimini Greklerden aldılar, ancak buna kendi yorumlama bilimlerini eklediler. İslam rüya edebiyatının bu tür edebiyatların en zengini olduğu söylenmiştir.

## ÜÇÜNCÜ KISIM

# *OSMANLI ÇAĞI*

*(Onaltıncı-Onsekizinci Yüzyıllar)*

*Onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda Müslüman dünyanın büyük kısmı, üç büyük imparatorluğun, Osmanlıların, Safevilerin ve Moğolların imparatorluğu içinde bütünleştirildi. Arabistan'ın bazı kesimleriyle Sudan ve Fas dışında Arapça konuşulan bütün ülkeler, başkenti İstanbul olan Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içindeydi. Türkçe genellikle Balkanlardan ve Kafkaslardan gelip İslam'ı benimseyen hâkim ailelerin, askeri ve idari seçkinlerin dili idi. Hukuksal ve dinsel seçkinler karma kökenlerden geliyorlardı ve İstanbul'daki Arapça hukuk literatürü külliyatını aktaran büyük imparatorluk okullarında eğitim görmüşlerdi.*

*İmparatorluk farklı dinleri tek bir idari ve mali sistem içinde tutan bürokratik bir devletti. Ne var ki bu, aynı zamanda, İslam dünyasının evrenselliğinin son büyük ifadesi idi. Dinsel hukuku muhafaza etti, Müslüman dünyanın sınırlarını korudu ve genişletti, Arabistan'ın kutsal kentlerine bekçilik yaptı ve buralara hac amacıyla yapılan seyahatleri örgütledi. Bu aynı zamanda Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerin statüsünü onaylayan çok dinli bir devlet idi. Eyalet kentlerinin Müslüman sakinleri hükümet sisteminin kapsamına alındılar ve Arap ülkelerinde mirası koruyan ve onu bir ölçüde yeni tarzlarla geliştiren bir Arap Osmanlı kültürü gelişti. Sınırların ötesindeki Fas, dini koruma temelinde bir otorite iddiasında da bulunan kendi hanedanının yönetimi altında farklı yollardan geçerek gelişti.*

*Onsekizinci yüzyılda Osmanlı merkezi ile yerel hükümetler arasındaki denge değişti ve imparatorluğun bazı kesimlerinde yerel hükümdar aile ya da grupları göreli özerklik kazandı, fakat Osmanlı devletinin başlıca çıkarlarına sadık kalmayı sürdürdüler. İmparatorluk ile Avrupa devletleri arasındaki ilişkilerde de değişiklik oldu. İlk yüzyıllarda imparatorluk Avrupa içlerine yayılmışken, onsekizinci yüzyılın son döneminde batıdan ve kuzeyden gelen askeri tehditler altında kaldı. Avrupa hükümetleri ve tüccarları Hint Okyanusu ve Akdeniz'de güçlendikçe ticaretin yapısında ve yönünde de bir değişiklik başladı. Yüzyılın sonunda Osmanlı hâkim seçkinleri güçlerinde ve bağımsızlıklarında bir zayıflama olduğunun bilincine varıyorlar ve yeni duruma deneme niteliğindeki ilk tepkilerini göstermeye başlıyorlardı.*

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# Osmanlı İmparatorluğu

## *Siyasal İktidarın Sınırları*

Hükümdarın,*Ulemâ* ve onun adına konuşanlar tarafından onaylanması iki yüzü keskin bir bıçak gibiydi. Hükümdar iktidarını sürdürecek ve kendisiyle özdeşlenen kent çıkarlarını savunacak güce sahip olduğu sürece, kentlerin ve onlara bağlı iç bölgelerin kendisine gösterdikleri sadakatin sürnesini, hukuk uzmanlarının onayını ve bir ölçüde işbirliğini umabiliyordu; Gazali ve diğerlerinin birbirini izleyen hükümdarlar hakkındaki ihtiyatlı tutumlarına rağmen, yargıçlar ya da memurlar olarak hükümdarlara hizmet etmeye ve onun eylemlerini haklı çıkarınaya istekli bir *ulemâ* daima mevcuttu. Hükümdarın iktidarı zayıflarsa, kent onu kurtarmak için hiçbir şey yapmayabiliyor, sadakatini etkin bir iktidara sahip yeni bir hükümdara aktarabiliyordu. Bir kent ancak düştüğü anda özerk davranabiliyordu. Bu noktada *kadı* ve öteki önderler yeni hükümdarı karşılamak ve kenti ona teslim etmek üzere ortaya çıkıyorlardı.

Abbasi İmparatorluğu'nun dağılmaya başlamasından sonraki ve Batı İslam dünyasının büyük kısmının Osmanlılar tarafından kendi iktidarlarının kapsamına alınmasından önceki beşyüz yıl içinde, hanedanların yükseliş ve düşüşleri sürekli tekrarlandı. Bu gelişme için iki tür açıklamaya ihtiyaç vardır: mevcut bir haneda-

nın iktidarının zayıflaması bakımından ve bu hanedana meydan okuyanın güç birikimi bakımından. Çağdaşı gözlemciler ve yazarlar, hanedanların iç zayıflıklarını vurgulama ve bunları ahlaki terimlerle açıklama eğilimindedirler. Nizamülmülk'e göre insanlık tarihinde sonsuz bir değişim vardı. Bir hanedan Allah'ın bağışladığı bilgelik ve adaleti kaybedebilirdi. Bu durumda dünya Allah'ın tayin edip gerekli nitelikleri bahşettiği yeni bir hükümdar ortaya çıkana kadar kargaşalığa düşecekti.

Hanedanların neden kendi zayıflıklarının kurbanı olduklarını açıklamak için en sistematik girişim İbn Haldun tarafından yapıldı. Onunki karmaşık bir açıklama idi: hâkim grubun *asabiyye*'si, yani iktidarın kullanılmasına ve sürdürülmesine yönelik dayanışma, kent hayatının etkisi altında derece derece çözülüyor ve hükümdar başka gruplardan destek aramaya başlıyordu:

> Bir hükümdar ancak kendi halkının yardımıyla iktidara sahip olabilir... Hanedanına isyan edenlerle savaşmak için onları kullanır. Onlar hükümdarın idari memurluklarını doldururlar ve hükümdar *vezir* ve vergi tahsildarı olarak onları atar. Onlar hükümdara üstünlük kurması için yardım ederler ve bütün önemli işleri onunla paylaşırlar. Bir hanedanın ilk aşaması boyunca bu durum geçerlidir, ancak ikinci aşamanın gelmesiyle birlikte hükümdar, kendini halkından bağımsız gösterir: bütün şan ve şerefin kendisine ait olduğunu iddia ederek halkını uzağa iter... Sonuç olarak halk ona düşman olur ve onların iktidarı ele geçirmelerini önlemek için hükümdar, halkına karşı kullanabileceği, başka dostlara ihtiyaç duyar.[1]

Zamanla hükümdar, kent huzurunun ve kent halkıyla arasındaki sözleşmenin temelini oluşturan *şerîat*'ı korumayı da bırakır. Hükümdarın çevresindeki kişiler lükse ve halktan sağlanan vergi kaynaklarının aşan harcamalara kurban giderler. Daha sonra, "yaptıkları iş üzerinde denetimi kaybettiklerinde ve başkalarının aracı olup onlara bağımlı hale geldiklerinde, halkın başına gelenlere kayıtsız" kalırlar.[2]

Hükümdarın taleplerinin toplumun bunları karşılama yeteneği-

---

1 İbn Haldun, s. 183; İng. çev. c. I, s. 372.

2 *A.g.e.*, s. 100; İng. çev. c. I, s. 300.

nin ötesine geçmesi mutlaka sarayın aşırılıklarına bağlı değildi; toplumun üretim kapasitesinin sınırları nedeniyle de olabiliyordu bu. Bir devletin istikrarlı olması için, denetim altında tuttuğu kırsal kesimin kendi nüfusunu ve kentlerin nüfusunu beslemeye yeterli besin maddelerini, ayrıca imalat için gerekli hammaddeleri üretmesi gerekiyordu; hayvan besleyenlerin, toprağı işleyenlerin ve malları imal edenlerin de, vergilendirme yoluyla, hükümdarın sarayını, hükümeti ve orduyu muhafaza etmeye yeterli bir ekonomik fazla üretmeleri gerekiyordu. Bu, bazıları değişken pek çok faktöre bağımlı olarak mümkün oluyordu. Üretim tekniklerinde değişmeler olabiliyordu: üretim ve ekonomik fazlada bir artışı mümkün kılan gelişmeler -örneğin, yeni ürünler ya da sulama yöntemleri gibi- veya tam tersine etki yaratabilecek bir teknik beceri kaybı. Ekonomik fazla miktarındaki değişiklikler, üretime yatırım yapma yeteneğini, yeni toprakların açılmasını veya yeni ekim yöntemlerinin kullanılmasını etkiliyordu. Toprak ya da kent ürünlerine öteki ülkelerden gelen talep artabiliyor ya da azalabiliyor, ulaşım yöntem ve maliyetlerindeki veya kara ya da deniz yoluyla seyahat güvenliğindeki değişmeler, bir ülkenin bu tür talepleri karşılama yeteneğini etkileyebiliyordu. Doğum ya da ölüm oranı, tıp bilimindeki ya da toplumun adet ve törelerindeki değişiklikler nedeniyle orta ya da uzun vadede artabiliyor ya da azalabiliyordu.

Bütün bunlar etkileri uzun dönemde görülecek süreçlerdi. Ne var ki felaketli sonuçlar doğuran ani olaylar da olabiliyordu: ticaret yollarını kesen, kentleri ve kentlerdeki zanaatları yıkıma uğratan ve kırsal kesimi tahrip eden bir savaş; yağmurla sulanan bölgelerde meydana gelen kuraklık ya da büyük ırmaklarda yetersiz su akışı nedeniyle hasadın kötü gitmesi ya da kötü hasatların birbirini izlemesi. Bulaşıcı bir hastalık nüfusun büyük bir bölümünü öldürebiliyordu. Bulaşıcı hastalıkların büyük çapta denetim altına alınabildiği ve kısmen önlenebildiği bir zamanda, salgınların, özellikle de bu yüzyılın büyük salgın hastalığı olan hıyarcıklı vebanın ani ve mahvedici etkisini anlamak zordur. Siyah fareyle taşınan bu hastalık, Kuzey Irak ve Hindistan'ın bazı kesimleri gibi belirli bölgelerden Akdeniz dünyasına kara ve deniz yoluyla taşındı ve burada kentlere ve köylere hızla yayılarak insan nüfusunun ve hayvanların büyük kısmını öldürdü. (Hakkında daha güvenilir istatistiksel bilgiye sahip olduğumuz bir dönemde, 1739-

41'de, bir Doğu Akdeniz limanı olan İzmir bir veba salgınında nüfusunun % 20'sini ve otuz yıl sonraki bir diğer salgında daha da fazlasını kaybetti.)

Bu türden süreçler birbiriyle etkileşiyordu. Bunların bazıları birikimli idi ve süreklilik kazanıyordu. Bunlar, iktidarı elde tutanların talepleri ile toplumun bunları karşılama yeteneği arasındaki ilişkilerde meydana gelen değişiklikleri, iktidar üretebilen ve bunu kaynaklar üzerindeki denetimlerini arttırmak için kullanabilen önderlerden ya da gruplardan gelen meydan okumaları açıklamaya yardımcı olur. Bu türden bir değişiklik mevcut hükümet sistemi içinde olabiliyordu: bir hükümdarın askerleri hükümdardan büyük bir yetki alabiliyorlardı. Aynı zamanda bunlar bir hükümdarın denetim alanının dışında bir iktidar birikimi oluşturarak da ortaya çıkabiliyorlardı. Bir önder dağlardaki ya da steplerdeki insan gücünü kişisel bir çağrı ya da bir dinsel fikir aracılığıyla seferber edebiliyordu. İktidar ister içerden ister dışardan ele geçirilsin, harekete geçirici güç devletin merkezi bölgelerinin dışından, dağlardan ya da steplerden veya sınırların ötesinden çekilen askerlerle sağlanıyordu. Bunlar, top gibi belirleyici silahların ve ateşli silah kullanan eğitilmiş piyadenin henüz ortaya çıkmadığı koşullarda, zamanın savaşlarında ihtiyaç duyulan atı ve silahları kullanma becerisine ve dayanıklılığa sahiptiler. Dağlarda ve steplerde yaşayan halkın, modern tıp hizmetleri gelene kadar ötekilerden daha sağlıklı olduğunu ve ordulara kaydedilebilen bir genç fazlası ürettiğini gösteren bazı bulgular vardır. Hükümdar olmayı arzulayan bir önder, denetlemek istediği toplumun dışından ya da en azından bu toplumun uzak bölgelerinden asker toplamayı tercih eder, onlarla çıkar birliği oluştururdu. Önder bir kez yerini sağlamlaştırdığında, ordu bağlılığını kaybedebilir ya da hanedanınkinden başka çıkarları kollamaya başlayabilirdi. Bu durumda önder bu orduyu yeni bir profesyonel orduyla ya da kişisel hizmetlilerinden oluşan bir grupla değiştirebilirdi. Hükümdar bu yeni orduyu kurmak için de uzak kırsal kesimlere ya da sınırların ötesine yönelirdi. Hükümdarın ev halkı olarak eğitim görmüş askerler onun *memlükleri* ya da bir anlamda köleleri olarak görülürdü. Buradaki kölelik kişisel aşağılama anlamında değildi; onların kişiliklerinin ve çıkarlarının efendilerininkiyle içiçeliğini anlatıyordu. Zamanla ordu ya da ev halkı içinden yeni bir hükümdar

çıkabilir ve yeni bir hanedan kurabilirdi.

İslam tarihinde anlamsız görülebilen hanedanlar geçidinin kavranabileceği bağlam budur. İlk yüzyıllarda Batı Arabistan kasabalarından gelen yeni bir hâkim grup, yerleşikliği ve uygar bir hayatın gelişmesini sağlayan bir ordu, bir bürokrasi ve bir hukuk sitemi yaratabildi ve bunu sürdürebildi. Büyük imparatorluk kentlerinin arka bölgelerinde düzen sağlandı: sulama sistemleri onarıldı ya da genişletildi, yeni ürünler ve teknikler uygulandı, Akdeniz ve Hint Okyanusu çevresindeki topraklar geniş bir uluslararası ticaretin oluştuğu tek bir siyasal ve kültürel alanla bütünleştirildi. Bir nüfus artışı olduğunu gösteren pek az bulgu vardır. Bu dönem, gelişen kentlerde ve onların çevresindeki kırsal bölgelerde bir istikrarlı rejimler dönemi idi: güney Irak'ta Bağdat, Horasan kentleri, Suriye'de Şam, Mısır'da Fustat, Tunus'ta Kayrevan, İspanya'da Cordoba.

Ne var ki, onuncu ya da onbirinci yüzyıllardan itibaren uzun bir bozulma dönemi yaşandı. Bunun aşikâr belirtileri, Abbasi halifeliğinin parçalanması, Mısır ve Endülüs'te birbirine rakip halifeliklerin oluşması, bazıları dinsel duygularla hareket eden başka etnik unsurlardan güç alan yeni hanedanların İslam dünyasına gelişiydi: Batı Emevi halifeliğinin dağılmasıyla ortaya çıkan Müslüman devletler aleyhine yayılan İspanya'daki Hıristiyanlar; Fas dağlarındaki ve çöl eteklerindeki Berberileri seferber eden dinsel hareketlerden kaynaklanan, Mağrip ve Endülüs'teki Muvahhidler ve Murabıtlar; doğudaki Türkler ve Moğollar. Bu değişiklikler, hükümet, nüfus ve üretim arasındaki dengede, başka sebeplerden kaynaklanan daha derin bir kargaşanın belirtileri olabilir: kadim sulama sistemlerinin bozulması ya da kırsal halkların hareket alanlarının genişlemesi nedeniyle Irak ve Tunus'taki yerleşim bölgelerinin daralması; muhtemelen nüfusun bazı yerlerde azalması; kent hayatının ve İtalya'daki üretimin yeniden canlanmasıyla bağlantılı olarak Müslüman kentlerin ürün talebinde bir azalma.

Onüçüncü yüzyılda bir iyileşme anı oldu. Irak'ın iktidarı ve serveti eksilirken, Moğol istilalarının neden olduğu yıkıma ve Abbasi halifeliğinin sona ermesine rağmen, bazı hanedanlar yerleşik İslam dünyasının dışından gelen güçlerin meydan okuduğu istikrarlı bir düzen kurabildiler: özellikle Muvahhid İmparatorluğu'nu izleyen bir devleti olan Tunus'taki Hafsiler; önceki hanedan

olan Eyyubilerin hizmetinde gelişip süreklilik kazanan askeri seçkinlerden oluşan, Mısır ve Suriye'deki Memlûkler. Tarımsal faaliyet geniş ve belki de genişleyen bir alanda devam etti, hükümdarların hizmetkârları kırsal ekonomik fazlayı kentlere aktarabildiler; kent üretim ve ticareti genel olarak benimsenen Sünni *şerîat* çerçevesi içinde gelişti; hâkim nüfuslar ile kent grupları arasında belirli bir ortakyaşam muhafaza edildi.

Ne var ki bu kırılgan bir düzendi ve ondördüncü yüzyılda bir çok güç tarafından sarsılmaya başlıyordu. Bunların belki de en önemlisi, Avrupa tarihinde Kara Ölüm olarak bilinen büyük veba salgını idi. Bu salgın ondördüncü yüzyılın ortalarında dünyanın batı kesiminde yer alan pek çok ülkeye dadanıp tekrar tekrar başgöstererek neredeyse bir yüzyıl sürdü. Kaba bir hesapla, Kahire halkının üçte biri ilk salgın sırasında öldü. Onbeşinci yüzyılın ortasında kentin nüfusu bir yüzyıl öncekinin yarısından biraz fazlaydı (250.000 yerine, yaklaşık 150.000). Bunun nedeni sadece bu ilk veba salgınını başkalarının izlemesi değil, vebanın kentin yanı sıra kırsal kesime de dadanması idi. Öyle olunca, kırdan göçenler kent nüfusunun yeniden artmasını sağlayamadı. Kırsal halkın ve hayvanların azalması nedeniyle, tarımsal üretim ve böylece hükümetin vergi yoluyla sağladığı kaynaklar azaldı.

Vebanın birikimli etkilerine başka etkenler eklendi. İtalya ve öteki Avrupa ülkelerinde tekstil üretiminin gelişmesi ve Avrupa denizciliğinin Akdeniz'e yayılması ticaret dengesini etkiledi, böylece Müslüman hükümetlerin ihtiyaç duydukları kaynakları sağlamalarını daha da zorlaştırdı. Savaş sanatında, gemi imalatında ve gemicilikte, barut tozunun top ve ateşli silahlarda kullanımında da değişiklikler oldu.

Bu değişen koşullarda, Memlük devletinde ve Mağrip devletlerindeki mevcut siyasal düzen yeni hanedanların meydan okumasına açıktı. Bu hanedanlar, büyük ve etkili ordular kurmak, üretken bir kırsal kesimi denetlemek ve bu kesimin ekonomik fazlasını almak, kentlerdeki imalatı ve ticareti hızlandırmak için gerekli kaynakları, insan gücünü ve serveti bulabildiler. Bu meydan okuma, Batı Akdeniz'de, son Müslüman hanedanın 1492'de yok olmasından kısa süre önce birleşip hemen sonra Amerika'nın fethi sayesinde bir servete sahip olan Hıristiyan İspanya krallarından geliyor ve siyasal düzenin yanı sıra dini de hedef alıyordu.

Doğu Akdeniz'de yeni ve yükselen güç, kurucusu Osman'ın adıyla anılan bir Müslüman hanedanına aitti.

### *Osmanlı Hükümeti*

Köken bakımından Osmanlı devleti, Selçukluların ve Türk göçmenlerin batıya doğru, Anadolu içlerine yayılmasıyla oluşan Türk prensliklerinden biri idi. Bizans İmparatorluğu'yla ihtilaflı ve değişen bir sınır üzerinde, Selçuklular'ın süzerenliğini sözde kabul eden, ama gerçekte özerk olan bu türden birçok prenslik gelişti. Osmanlılarınki, Anadolu'nun kuzeybatısında Bizanslılarla ana temas noktasına yerleşti. Bu prenslik sınır savaşlarına katılan savaşçıları ve otlak arayışıyla batıya doğru hareket eden Türk göçerleri kendine çekti. Ama aynı zamanda kendi sınırları içinde görece geniş ve üretken tarım alanları, bazıları İran ve Uzak Asya içlerinden Akdeniz'e gelen ticaret yollarının önemli noktalarında bulunan pazar kentleri bulunuyordu. Prenslik geliştikçe kaynakları çoğaldı ve yeni silahlarla savaş tekniklerini kullanmayı ve örgütlü bir ordu kurmayı başarabildi. Ondördüncü yüzyılın sonunda Osmanlı güçleri boğazlardan geçip Doğu Avrupa'ya ulaşarak orada hızla yayıldı. Bu Doğu Avrupa imparatorluğu pek çok yolla gücünü arttırdı. Avrupa devletleriyle temas etti, diplomatik ilişki kurdu ve yeni insan gücü kaynakları kazandı: önceki hâkim gruplar Osmanlı hükümet sistemiyle bütünleştirildi, Balkan köylerinden toplanan gençler orduya katıldı. Doğudan gelen bir başka Türk fatihi, Timur (Timurlenk) tarafından uğratıldığı yenilgiyle kısa bir duraklama geçirmesine rağmen, erişmiş olduğu güç sayesinde Anadolu içlerine yönelerek [ayakta kalabildi]. 1453'de Bizans İmparatorluğu'nun bakiyesini özümledi ve Konstantinopolis'i alarak, İstanbul adıyla başkent yaptı.

Ne var ki doğuda, kökeni belirsiz bir başka hanedan, Türk aşiret mensuplarını çevresinde toplayan Safeviler, Osmanlı iktidarına meydan okudular. Her ikisinin ana iktidar merkezleri olan Doğu Anadolu ile Irak arasındaki sınır bölgelerinin denetimi için uzun bir mücadele oldu; Bağdat 1534'de Osmanlılar tarafından fethedildi, 1623'de Safeviler'in eline geçti ve Osmanlılar tarafından ancak 1638'de geri alındı. Osmanlılar kısmen Safevilere karşı verdikleri mücadelenin bir sonucu olarak, güneye, Memlük sul-

tanlığının topraklarına doğru ilerlediler. Daha çok üstün ateş güçleri ve askeri örgütlenmeleri sayesinde 1516-17'de Suriye'yi, Mısır ve Batı Arabistan'ı işgal ettiler.

Osmanlı İmparatorluğu artık Doğu Akdeniz ve aynı zamanda Kızıl Deniz'deki başlıca kara ve deniz gücü idi. Bu, Hint Okyanusu'nda Portekizlilerle, Batı Akdeniz'de İspanyollarla çatışma potansiyelini ortaya çıkardı. Kızıl Deniz'de Portekizlilerin ilerlemesini önlemek için savunma politikası izlediler. Fakat Akdeniz'de, deniz güçlerini, İspanyol yayılmasını durdurmak ve Cezayir (1520'lerde), Trablus (1550'lerde) ve Tunus'ta (1574) müstahkem mevkilerden oluşan bir zincir kurmak için kullandılar, ancak Fas'ın batısına geçmediler. Osmanlılar ile İspanyollar arasında bir süre deniz savaşları oldu, ama artık İspanyolların enerjisi esas olarak Amerika'daki yeni dünyaya yöneliyordu. Akdeniz'deki deniz gücü az çok istikrarlı şekilde bölündü ve 1580'den itibaren İspanya ve Osmanlılar barışçı ilişkiler kurdular.

Osmanlı devletinin oluşması, bir bakıma, Müslüman halkların tarihinde pek çok kez görülen, daha çok göçer halklardan gelen bir askeri gücün kurulu hanedanlara meydan okuması sürecinin bir başka örneği idi. Devletin kökeni aşağı yukarı bu sıralarda ortaya çıkan öteki iki devletin, İran'daki Safevilerin ve Hindistan'daki Moğolların kökenine benziyordu. Bu devletlerin üçü de güçlerini başlangıçta Türk aşiret mensuplarının yerleştikleri bölgelerden aldılar ve üçü de askeri başarılarını barut tozunun kullanıldığı silahları benimsemelerine borçluydular. Bu silahlar dünyanın batı yarısında henüz kullanılmaya başlamıştı. Üçü de istikrarlı ve kalıcı siyasetler izlemeyi, uzun bir süre geniş bir alanda vergi toplamayı, yasa ve düzeni korumayı sağlayan, güçlü, merkezi ve bürokratik örgütlenmeli bir askeriye oluşturmayı başardılar. Osmanlı İmparatorluğu, Roma İmparatorluğu'nun dağılmasından beri dünyanın batı kesiminin gördüğü en büyük siyasal yapılardan biriydi: Doğu Avrupa'ya, Batı Asya'ya ve Mağrip'in büyük bir bölümüne hükmetti, çok farklı siyasal gelenekleri, pek çok etnik grubu -Grek, Sırp, Bulgar, Rumen, Ermeni, Türk, Arap- ve çeşitli dinsel cemaatleri -Sünni ve Şii Müslümanlar, bütün tarihsel kiliselerden Hıristiyanlar ve Yahudiler- olan ülkeleri birarada tuttu. Bu ülkelerin çoğu üzerinde 400 yıl ya da daha fazla, bazılarında 600 yıl kadar hâkimiyetini sürdürdü.

Bu geniş imparatorluğun denetim sisteminin zirvesinde hükümdar ve ailesi, "Osman'ın evi" duruyordu. Otorite ailenin açıkça belirlenmiş herhangi bir üyesinden çok ailenin bütününe aitti. Haleflik konusunda hiç bir katı yasa yoktu, ancak ailenin bazı adetleri halefliğin barış içinde geçmesine ve uzun saltanat dönemlerine yol açtı. Onyedinci yüzyılın başlarına kadar hükümdarın yerine doğal olarak oğullarından biri geçiyordu, ancak bu tarihten itibaren, bir hükümdar öldüğü ya da hükümdarlığı başka şekilde sona erdiği zaman, yerine ailenin hayattaki en yaşlı üyesinin geçmesi genel olarak kabul edildi. Hükümdar, harem'deki kadınları, onların muhafızlarını, kişisel hizmetkârlarını, bahçıvanları ve saray muhafızlarını kapsayan kalabalık bir ev halkının ortasında yaşıyordu.

Hükümdarın sayesinde denetim kurduğu hükümet sisteminin başında, İngilizce'de en bilinen unvanı "büyük vezir" (*grand vizir*) olan *sadrâzam* vardı. İlk Osmanlı döneminden sonra *sadrâzam* hükümdardan sonra gelen mutlak iktidar sahibi olarak görüldü. *Sadrâzam*'ın yönetimi altında çok sayıda başka *vezirler* vardı. Bunlar kamu işlerinin yanı sıra orduyu ve eyalet hükümetlerini denetliyorlardı.

İlk yayılma döneminde Osmanlı ordusu genellikle Türklerden, Anadolu ile Balkan kırsal kesimi sakinlerinden toplanan bir süvari gücünden oluşmaktaydı. Süvari subaylarına (*sipahiler*), gerektiğinde belirli sayıda askerle hizmet verme karşılığında bazı tarım topraklarından vergi toplama ve tasarruf etme hakkı tanındı. *Tımar* sistemi olarak bilinen bu sistem zamanla, gerek savaş sanatındaki değişiklikler, gerekse *tımar* sahiplerinin gelişen imparatorluğun uzak bölgelerine düzenlenen askeri seferler nedeniyle topraklarından uzak kalmakta isteksizlik göstermeleri nedeniyle, etkisinden ve öneminden kaybetti. Erken bir dönemden itibaren bir başka ordu kuruldu. Piyade (yeniçeri) ve süvarilerden oluşan, yüksek disipline sahip bu sürekli ordu, *devşirmeler*, yani İslam'ı benimsemiş Hıristiyan Balkan köylerinden toplanan erkek çocuklarla kuruldu.

Onaltıncı yüzyıl sırasında gelişmiş bir bürokrasi (*kalemiye*) oluştu. Bu bürokrasi esas olarak iki gruptan ibaretti: belgeleri - emirler, kanunlar ve dilekçelere verilen karşılıklar- hazırlayan ve onları muhafaza edenler; mali kayıtların, vergilendirilebilir gelir-

lerin hesabını tutanlar, ne kadar toplandığını, ne kadarının kullanıldığını hesaplayanlar. (Belgeler ve hesaplar dikkatle korunurdu. Bunlar İslam dünyasında koşutu olmayan bir arşiv oluştururlar ve daha çok dünyanın batı yarısının tarihi bakımından büyük önem taşırlar; bu alanda sistematik araştırmalar son on yıllar içinde başlamıştır.)

En yüksek ordu ve hükümet memurları sarayda bir konsey (*dîvân*) halinde düzenli olarak toplanırlardı. Divan siyasal kararları alır, yabancı elçileri kabul eder, emirler çıkarır, şikâyetleri araştırır ve özellikle iktidarın kötüye kullanılmasıyla ilgili dilekçelere yanıtlar verirdi. Erken dönemlerde bizzat hükümdar divan toplantılarına başkanlık ederdi, ancak daha sonra *sadrâzam* divanın başkanı oldu.

Bu denetleme sistemi bütün imparatorlukta yeniden üretildi. Yeni bölgeler ilhak edildikçe, kentlere ve onların ard bölgelerine valiler atandı ve imparatorluk birliklerinin garnizonları buralara yerleşti; daha sonra çok sayıda yerel hükümet (*sancak*) az sayıda daha büyük eyalet içinde biraraya getirildi. Eyalet hükümeti merkezi hükümetin minyatürü gibiydi: valinin ev halkı, kâtipleri ve muhasipleri vardı ve yüksek memurlardan oluşan bir divanla düzenli olarak toplanırdı.

Bağımlı olduğu vergileri toplamak hükümetin başlıca görevleri arasındaydı. En azından erken dönemde dikkatle tutulan ve arşivlerde korunan mali kayıtlar, ev halkından ve ekilebilir topraktan kesilen vergi ile düzenli gelir-gider bütçeleri hakkında ayrıntıları içerir. Önceki Müslüman devletlerde olduğu gibi, üç tür düzenli vergi vardı. Birincisi, kırsal kesimdeki üretime, ekinlere, balıklara ve hayvanlara konulan vergilerdi: bazı yerlerde tahıl ve öteki tarımsal ürünlere konulan vergi ürünün belirli bir oranıyla (uygulamada daha çok olmakla birlikte, ilkesel olarak onda bir) belirlenir, bazı yerlerde ise ekilebilir toprağa göre hesaplanırdı; bazı vergiler parasal, bazıları ayni, özellikle tahıl olarak toplanırdı. Tahıl uzun süre depolanabiliyordu. İkinci olarak kentte sürdürülen faaliyetlerden alınan çeşitli vergi ve resimler vardı. Bunlar pazarlarda satılan ürünlerden, dükkânlardan, hamamlardan ve *hanlar*dan, endüstriyel faaliyetlerden (dokuma, boyama, tabaklama), ithal ve ihraç edilen mallardan alınırdı. Ana yolların bakımını karşılamak için alınan resimler vardı. Üçüncü olarak, Hıristi-

yanların ve Yahudilerin ödedikleri kişisel vergiler (*cizye*) vardı; Müslümanlar düzenli kişisel vergi ödemezlerdi. Bu düzenli vergilere ek olarak, zaman zaman ihtiyaca göre konulan vergiler vardı. İmparatorluğun erken çağlarında, bu vergiler dikkatle çeşitli amaçlara tahsis edildi: hükümdarın ya da aile üyelerinin özel hazinesi, *eyalet* ve *sancaklar*daki valilerin maaşları ve harcamaları, *timar* sahiplerine ödenen karşılıklar. Ne var ki onyedinci yüzyılda bu sistem zayıfladı, çünkü hükümetin mali ihtiyaçları (ve özellikle ordununki) vergi gelirlerinin bu yollarla tahsis edilmesine izin veremeyecek kadar büyüktü artık. Bu nedenle eski sistemin yerini bir vergi mültezimliği sistemi aldı. Bu sistemde, ister tüccar ister memur olsun, kişiler belirli bir vergiyi toplamayı, bir kısmını komisyon olarak aldıktan sonra geri kalanını hükümetin belirleyebileceği amaçlar için kullanılmak üzere göndermeyi taahhüt ettiler. Onyedinci yüzyılın sonunda bazı vergi iltizamları fiilen kalıtsal mülkler haline gelmişti.

İmparatorluğun erken döneminde, hükümetteki denetleyici görev yerleri, genellikle ordu komutanlarının, imparatorlukla bütünleştirilen devletlerin eski hâkim sınıflarına mensup üyelerin ve kentlerdeki eğitim görmüş nüfusun eline geçti. Ancak onaltıncı yüzyılda, komuta yerleri *-vezirler,* ordu şefleri, eyalet valileri esas olarak hükümdarın kendi ev halkından geliyordu. Ev halkı içinde yer alanlar *devşirme* usulüyle orduya alınanlar arasından, Kafkaslar'dan getirilen kölelerden ya da eski hâkim ailelerin üyelerinden oluşuyordu. Hükümette, ev halkı içinde yer almayı sağlayacak kadar önemli görev yerlerinde bulunanların oğulları için de bu yol açıktı. Ne var ki kökenleri ne olursa olsun bunların hepsi hükümdarın "köleleri" olarak görülüyorlardı. Saray hizmetleri için dikkatle eğitiliyorlar, daha sonra, sarayda, orduda ya da hükümette çeşitli görevlere getiriliyorlardı. *Terfi* kısmen hamiliğe (*intisâb*) bağlıydı: güçlü bir memur, aile, evlilik, etnik köken ya da başka yollarla bağlı olduğu kişilere mevki sağlayabiliyordu. Kâtiplerin ve maliye memurlarının, *medrese*'de bir temel resmi eğitim gördükten sonra bir çıraklık sistemiyle eğitildikleri görülür. *Kalemiye*'de kalıtsal bir unsur vardı; oğullar babaları tarafından hizmete alınırlardı.

Böylece hükümdar bütün hükümet sistemi üzerinde denetim kurabiliyordu. Ancak bu hükümdarın denetim kurma yeteneğine

bağlıydı ve onyedinci yüzyılın ilk yarısında hükümdarın sahip olduğu iktidarın zayıfladığı bir dönem yaşandı. Bunu hükümetin gücünde farklı biçimde olmakla birlikte bir canlanma izledi: *sadrâzam* daha güçlü hale geldi ve terfi yolları hükümdarın ev halkından çok *sadrâzam*'ın ve öteki yüksek memurların ev halkından geçmeye başladı. Bunun çeşitli nedenleri vardı. Bu nedenlerden biri, paranın değer kaybetmesinin ve Amerika'daki İspanyol sömürgelerinden değerli metallerin Akdeniz bölgesine ithal edilmesinin yol açtığı enflasyon idi. İmparatorluk bir otokrasiden çok, aynı ev halkına mensup olmanın getirdiği *asabiyye*'yle, ortak eğitim ve genellikle akrabalık ve evlilikle birbirine bağlanan güçlü bir memurlar oligarşisi haline gelme eğilimindeydi.

Hükümetin örgütlenmesi ve faaliyet tarzları Nizamülmülk ve bu türden başka yazarlar tarafından ifade edilmiş olan Fars krallık idealini yansıtıyordu. Adil ve zeki olan hükümdar, toplumun farklı gruplarından, onların faaliyetlerini düzenleyebilmek ve bütünün uyumunu muhafaza etmek için ayrı durmalıydı. İlkesel olarak Osmanlı toplumu hükümdarlar (*asker*) ile teba (*reâyâ*) arasında keskin biçimde bölündü. *Asker*, tanımı gereği, yüksek memurları, *tımar* sahiplerini ve gerek düzenli gerekse yedek çeşitli silahlı birliklere mensup olanları kapsıyordu. Bunlar zaman zaman yapılan ve bir tür kişisel vergi haline gelen zoralımların dışında tutuldular. Kendi adli rejimleri vardı. İlkesel olarak sadece bu statüye sahip olanlar hükümet görevlerine atanabiliyorlardı. Özellikle yeniçeriler katı biçimde ayrı bir rejim altında tutuldular. Faal hizmetteyken evlenmelerine ve ticaretle uğraşmalarına izin verilmezdi; emekliye ayrıldıktan sonra evlenirlerse, oğulları askeri birliklere giremezdi. Boğaziçi'ne yukardan bakan bir tepenin üzerindeki Topkapı sarayının iç avlularında koruma altında tutulan hükümdarın hayatında da bu ayrım görülüyordu. Osmanlı aileleriyle -Süleyman'ın saltanat döneminden (1520-66) sonra- asla evlilik bağı kurulamıyordu, çünkü bu yolla birilerinin çok fazla nüfuz elde edebileceği düşünülüyordu. Bu ayrım bir saray kültürünün varlığıyla da gösteriyordu kendini: inceden inceye düzenlenmiş davranış kuralları, Arapça'nın yanı sıra Farsça'dan alınan sözcüklerle zenginleştirilmiş bir Osmanlı Türkçesi, Arap din edebiyatının yanı sıra yüksek düzey Fars edebiyatını da kapsayan bir eğitim sistemi.

Ne var ki düzen, ya da *reâyâ*'nın işbirliği olmaksızın belirli bir düzeyde sürdürülemiyor vergi toplanamıyordu. Hükümdar ve onun *askeri, reâyâ*'yı doğrudan ilişki kurulan kişilerden oluşan bir tabaka olarak değil çeşitli gruplar (Türkçesi *tâife* ya da *cemâât*) olarak görüyordu. Vergilendirme ya da devlete verilen bir başka hizmet nedeniyle belirli bir teba kategorisiyle ayrı olarak ilgilenmek gerektiğinde, bunlar bir birim olarak görülüyorlardı. Birime mensup kişilerden biri aracı kabul edilir ve hükümet bir bütün olarak birimle bu aracıyı kullanarak ilişki kurabilirdi. Bu aracı doğal olarak hükümetin yanı sıra grup için de kabul edilebilir biri ve belirli bir eylem özgürlüğüne sahip olmalıydı. Hükümetin emirlerinin ve ihtiyaçlarının gruba iletilmesine aracılık eder ve şikâyetler ile ricaları hükümete bildirirdi. Aracı, grup içinde barış ve düzenin korunmasına yardımcı olur, tartışma ve anlaşmazlıklara hakemlik yaparak, bunları hükümetin müdahalesini gerektirecek noktaya gelmeden çözerdi.

Bu birimler farklı türdendi. *Sancak,* vergilendirme amacıyla daha küçük birimlere, küçük kasaba, köy ya da kırsal aşirete bölündü. Kentler semtlere (*mahalle, hara*) bölündü. Mahalle terimi değişik biçimlerde kullanılır: bir mahalle birkaç yüz ya da birkaç bin insanı kapsayabilirdi. Farklı işler ve zanaatlar gerek vergilendirme gerekse usta insan gücü bakımından ayrı ayrı örgütlendi; bazı devlet törenlerinde bunlar resmigeçit alayları oluştururlardı; Osmanlı döneminde, vergi toplama ya da usta işgücü sağlamanın ötesinde işlevleri olan bu zanaat gruplarının Ortaçağ Avrupası'ndaki loncalara kabaca eşdeğer olduğunu söylemek mümkündür. Bunlar özerk değildiler, Osmanlı onayı ile oluşturuluyorlardı.

Çeşitli Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerinin özel bir konumu vardı, çünkü bunlar kelle vergisi ödüyorlardı ve kendi özel hukuk sistemlerine sahiptiler. Hükümet onların sadakatini sağlamak durumundaydı. Başkent ve eyaletlerde hükümet, her cemaatin manevi başkanının belirli bir hukuksal yetkiye sahip olduğunu, *cizye* toplamaktan ve düzeni muhafaza etmekten sorumlu olduğunu kabul etti. Böylece gayri Müslimler siyasal yapıyla bütünleştirildiler. Bu yapıya tam olarak ait değildiler, ancak bir kişi güç ya da nüfuz kullanabileceği bir konuma gelebiliyordu: onaltıncı yüzyılda Yahudiler mali hizmetlerde önemliydiler ve onyedinci yüzyılın sonuna doğru Grekler *sadrâzam*'ın bürosunda baş tercü-

man ve iki Romen eyaletine, Eflak ve Moldavya'ya vali oldular. Tecrit durumunda ve baskı altında olmadıkları görülür: ticaret ya da zanaat *cemaatlerine* mensuptular, ibadet ve eğitimde belirli sınırlar içinde özgürdüler. Pek çok ekonomik faaliyeti sürdürebiliyorlardı: Yahudiler banker olarak, Grekler deniz ticaretinde önem kazandılar; Ermeniler de onaltıncı yüzyılda İran ipeği ticaretinde önem kazanmaya başladılar.

### *Osmanlılar ve İslam Geleneği*

Osmanlı hükümdarının taşıdığı *padişah* ya da sultan gibi unvanlar onun Fars krallık geleneğiyle ilişkisini gösteriyordu, ancak hükümdar aynı zamanda özgül olarak İslam geleneğinin mirasçısıydı ve İslami anlamda meşru otorite kullandığını iddia edebiliyordu. Bu çifte iddia resmi dokümanlarda kullanılan unvanlarda da görülür:

> Şevketli Efendimiz, muzaffer ve muvaffak sultan, Allah'ın yardım ettiği, şanı Cennet-i Alâ kadar yüce *padişah,* yıldızlar kadar çok olan kralların kralı, kraliyetin tacı, Yaradan'ın gölgesi, krallığın zirvesi, kutsal kitabın özü, adaletin ekseni, yücelerin yücesi, iyilik ve insanlık deryası, cömertlik mücevherlerinin cevheri, yiğitliğin kaynağı, saadet ışığı, İslam sancaklarını diken, tarihin sayfalarına adaleti yazan, iki kıtanın ve iki denizin sultanı, iki doğunun ve iki batının hükümdarı, iki kutsal mabedin hizmetkârı, insanların ve *cinlerin* resulünün adaşı, Sultan Muhammed Han.[3]

Osmanlılar zaman zaman halife unvanını da kullandılar, ancak bu unvanı, ilk halifelerin sahip oldukları kabul edilen evrensel ya da özel bir tür yetki iddiasında bulunmadan taşıdılar. Bu durum, Osmanlı sultanının daha çok yerel bir hükümdar olduğunu ve iktidarını dinin onayladığı amaçlar için kullandığını gösteriyordu. Osmanlı yazarları zaman zaman sultanın İslam dünyasına hâkim bir konumda, bir "yüce halife" olduğunu iddia ettiler.

Osmanlılar İslam'ın sınırlarını korudular ve mümkün olduğu kadar genişlettiler. Çeşitli yönlerden tehditle yüz yüze geldiler.

---

3 Alıntı, T. W. Arnold, *The Caliphate*, yeni bs. (Londra, 1965), s. 203.

Doğuda İranlı Safevilere direndiler; Osmanlıların ve Safevilerin Anadolu ve Irak'ı denetlemek için verdikleri mücadele zamanla dinsel renklere büründü, çünkü Safeviler Şiiliği hanedanın resmi dini ilan ederlerken, imparatorlukları İslam'ın yüksek kent kültürünün başlıca merkezlerini kapsayacak şekilde yayıldıkça Osmanlılar daha katı bir biçimde Sünni oldular. Öteki tarafta Hıristiyan Avrupa güçlerine karşı direndiler. Bizans İmparatorluğu 1453'de Konstantinopolis'in düşüşüyle birlikte yok olmuştu; Rusya'da gelişen ve Bizans'ın mirasçısı olduğunu iddia eden Ortodoks devlet onyedinci yüzyılın sonuna kadar güneye, Kara Deniz'e doğru ilerlemeye başlamadı. Esas meydan okuma buradan değil, Kuzey ve Batı Akdeniz havzasının üç büyük Katolik gücünden geliyordu: İspanya, güney uzantısı İtalya ile birlikte Kutsal Roma İmparatorluğu ve Doğu Akdeniz kolonileriyle Venedik. Onaltıncı yüzyılda Batı Akdeniz ve Mağrip'i denetlemek için İspanya ile, Doğu Akdeniz adaları için Venedik ile ve Tuna havzasının denetimi için Kutsal Roma İmparatorluğu ile bir mücadele oldu. Yüzyılın sonunda az çok istikrarlı sınırlar oluşturulmuştu: İspanya Batı Akdeniz'i (Mağrip kıyısında birkaç küçük nokta dışında) denetliyordu; Osmanlılar Tuna havzasına Macaristan'a kadar hükmediyorlardı; Venedik, Kıbrıs'ı ve öteki adaları kaybetmiş, ancak Girit'i elde tutmuştu. Bu denge onyedinci yüzyılda kısmen değişti: Osmanlılar son büyük Venedik ileri karakolu olan Girit'i fethettiler, ancak Karlofça Antlaşması'yla (1699) sonuçlanan bir savaşta Kutsal Roma İmparatorluğu'nu ve Avrupa'nın öteki bölgelerini Macaristan'a bırakmak zorunda kaldılar.

Sultan sadece İslam sınırlarının savunucusu değil, aynı zamanda kutsal yerlerin, Hicaz'daki Mekke ve Medine'nin, Filistin'deki Kudüs ve El Halil'in bekçisiydi. Mekke ve Medine'nin hükümdarı olarak sultan İki Mabet'in Hizmetkârı unvanıyla gurur duyuyordu. Aynı zamanda başlıca hac yollarını da denetliyordu. Yıllık haccı örgütlemek ve önderlik etmek başlıca işlevlerinden biriydi; büyük bir resmiyetle yürütülen ve büyük bir kamu faaliyeti olan hac, Müslüman dünyanın yüreğinde Osmanlı egemenliğinin her yıl onaylanması anlamına geliyordu.

Her yıl binlerce hacı İslam dünyasının her yerinden kutsal kentlere geliyordu; 1814 yılında yapılan hac sırasında Mekke'de bulunan Avrupalı bir gezgin burada yaklaşık 70.000 hacı bulun-

duğunu saptar. Hacı grupları kutsal kentlere Yemen'den, Sudan limanlarını kullanarak Orta Afrika'dan, Orta Arabistan'dan geçerek Irak'tan geliyordu, ancak başlıca örgütlü hacı kervanları Kahire ve Şam'dan gelmeye devam etti. Şam, Osmanlı döneminde daha büyük bir önem kazandı, çünkü büyük bir kara yoluyla İstanbul'a bağlanıyordu ve çok sıkı denetlenebiliyordu. Sultanın atadığı özel bir temsilci her yıl, yüksek memurlar ve Osmanlı ailesinin hac görevini yerine getirmek isteyen üyeleriyle birlikte Şam'a gitmek üzere İstanbul'dan ayrılır ve yanında kutsal kentlerde yaşayanların ihtiyaçlarını karşılamak için bir *surre* (para kesesi -çn.) taşırdı. Bu iş için ayrılan para ve tahsisatlar bu amaçla kurulmuş imparatorluk *vakıfları* tarafından karşılanırdı. (Onsekizinci yüzyıla kadar *surre,* Mısır'a deniz yoluyla gönderiliyor, oradan Kahireli hacılarca taşmıyordu. Heyet Şam'da kent valisinin örgütlediği hac kervanına katılır ve hac önderi olarak atanan bir memur *(emirül-hac)* tarafından sevkedilirdi. Onsekizinci yüzyılın başlarından itibaren bu görevi bizzat Şam valisi yerine getirdi. Yüzyıllar sonra, son Osmanlı çağında ve yeni ulaşım araçlarının hac yolunu değiştirmesinden kısa süre önce, bir İngiliz gezgin, C. M. Doughty, Şam'dan yola çıkışı betimlemiştir.

> Kalktığımızda henüz şafak sökmemişti. Güneş doğduğunda çadırlar söküldü, develer hazırlanmak üzere grupların yanına götürüldüler ve yüklerinin yanında durdular. O yılki hac dönemini açacak top atışını işitmek için bekledik. Top atışını işittiğimizde saat ona geliyordu. Sonra, herhangi bir karışıklık olmaksızın tahtırevanlar ansızın kaldırıldı, diz çökmüş develerin üzerine yerleştirilerek bağlandı ve hepsi kervan ülkelerinde doğmuş olan binlerce binici sessizce hayvanların sırtına tırmandı. Bütün develer doğrulduğunda, sürücüler ayakta kaldılar ya da son ana kadar topuklarının üzerinde çömelerek oturdular. Öteki kamp ve çadır hizmetkârlarıyla birlikte, yorgunluktan tükenseler de üç yüz fersahı çıplak ayakla yürümek ve kutsal yerlerden dönerken de aynı mesafeyi yıpranmış ayaklarıyla katetmek zorundaydılar. Az sonra ateşlenen ikinci topla birlikte Paşa'nın tahtırevanı yola koyuluyor ve kervan onun peşi sıra hareket ediyor. Bunu izleyen onbeş ya da yirmi dakika içinde geride kalan bizler uzun

konvoyun yola dizilmesini beklemek için duraklamak zorunda kalıyoruz. Sonra develerimizi sürüyoruz ve büyük hac başlıyor.[4]

Hacılar yanlarında işlemeli örtüyle kaplanmış bir çerçeve, *mahmel* ve Şam kalesinde muhafaza edilen Peygamber'in sancağı olduğu halde bir tören alayıyla kentten hareket ederler, Mekke'ye ulaşana kadar, kalelerden, ordugâhlardan oluşan ve erzak tedarik ettikleri bir dizi dinlenme yerinden geçerlerdi. Mekke'ye ulaştıklarında da Şam valisi bütün haccın genel denetleyicisi olarak kabul edilirdi. Hac kervanını örgütlemek ve ona önderlik etmek aslında en önemli görevlerden biriydi ve bunun masrafının esas olarak Şam ve öteki Suriye eyaletlerinin iratlarından karşılanması istenirdi. Kahire'den yola çıkan kervan bu kadar önemli değildi. Mısırlıların yanı sıra kara ya da deniz yoluyla Mısır'a gelen Mağripli hacıları kapsıyordu. Bu kervan da bir *emir el-hac*'ın önderliğinde, kendi *mahmel*'ini ve Kâbe'nin dış yüzeyini kaplayan *kisve* denilen bir örtüyü taşıyarak, Sina ve Batı Arabistan'dan geçip Mekke'ye giderdi. Yol boyunca aşiretlere para yardımı yapılırdı. Ne var ki, ya para yardımının ödenmemesi ya da bedevileri kervanların su depolarını ele geçirmeye zorlayan kuraklık nedeniyle kabilelerin bazı kervanlara saldırmalarını önlemek her zaman mümkün olmuyordu.

Bir Müslüman hükümdarın, Müslüman nüfusun ittifakını hem ifade eden hem de güçlendiren en temel görevi, *şerîat*'ı muhafaza etmekti. Osmanlı döneminde *şerîat*'ı koruyan kurumlar önceki dönemlere nazaran hükümdara daha yakındı. Osmanlılar Hanefi okulunu benimsediler. Bu okulun hukukçuları hükümet tarafından atanıyor ve kendilerine ücret ödeniyordu. Osmanlılar siyasal askeri ve bürokratik topluluklara paralel resmi bir *ulemâ* topluluğu (*ilmiye*) kurdular; farklı toplulukları oluşturan saflar arasında bir eşitlik vardı. Bu resmi *ulemâ* imparatorluğun yönetiminde önemli bir rol oynadı. Başlarında, sultanın *divân*'ının üyeleri olan iki askeri yargıç (*kazasker*) bulunuyordu. Bunların gerisinde büyük kentlerin, onların gerisinde de daha küçük şehir ve kasabaların *kadıları* yer alıyordu; adli nedenlerle bir vilayet her birinde bir *kadı*'nın bulunduğu *kazalar*'a bölünüyordu. *Kadı*'nın görevleri

4 C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, yeni bs. (Londra, 1921), s. 6-8.

adli olmanın ötesindeydi: anlaşmazlıkları çözümlemeye ya da karara bağlamaya çalışarak özel hukuk davalarına bakar, mali işlemleri -satışlar, borçlanmalar, armağanlar, sözleşmeler- kaydeder; miras işleriyle ilgilenir, mülkleri mirasçılar arasında *şerîat* hükümlerine göre bölüştürürdü. Aynı zamanda sultan ve valilerinin çıkardıkları emir ve duyurulara aracılık ederdi. (Çeşitli türden bütün belgeler dikkatle kaydedilir ve *kadı*'nın mahkeme arşivlerinde korunurdu; bunlar Osmanlıların hükmettiği bölgelerin idari ve toplumsal tarihi için en önemli kaynağımızdır ve tarihçiler bunları kullanmaya başlamışlardır.)

Hanefi *müftüler* hükümet tarafından yasaları yorumlamak için atanırlardı. Bunların başında, din işlerinde sultanın danışmanlığını yapan İstanbul *müftüsü, şeyhülislam* bulunurdu. *Şeyhülislam* bütün dinsel düzen içinde en yüksek şahsiyet olarak görülürdü. Sultan'ın yüksek memurlardan oluşan *divân*'ının bir üyesi olmaması, *şeyhülislam*'ın sahip olduğu yargı bağımsızlığının ve iktidar sahiplerini sınırlama ve onlara ihtarda bulunma yetkisinin bir belirtisi idi.

Meşru hiyerarşi içinde yüksek görev yerlerine atanan kişiler, özellikle başkentte bulunan imparatorluk okullarında eğitilirlerdi. Onbeşinci yüzyılda Konstantinopolis'i fetheden Sultan II. Mehmet büyük bir okullar kompleksi oluşturdu; bir başka kompleks, onaltıncı yüzyılda, Avrupalıların Muhteşem dedikleri Süleyman tarafından kuruldu. Hizmet veren neredeyse bütün yüksek memurlar bu okullardan mezundu. Öteki hizmetlerde olduğu gibi burada da, zaman geçtikçe daha da önem kazanan bir himaye ve kalıtsal bir imtiyaz unsuru vardı. Yüksek memurların oğullarının terfi aşamalarını atlamalarına izin veriliyordu. *İlmiye* sınıfında hizmet vermek için eğitilmiş kişilerin, himaye ya da başka yollarla bürokrasiye ya da siyasal-askeri hizmete geçmeleri de mümkündü.

İlkesel olarak sultan kendi iktidarını *şerîat*'ı ayakta tutmak için kullanırdı. Bunun bir ifadesi, kanunları uygulayan hâkim seçkinler ile mali ve adli imtiyazlara sahip olanların *asker* olarak görülmeleri idi; Peygamber'in torunları olarak kabul edilen, isimleri içlerinden birinin muhafaza ettiği bir kayıtta yer alan *seyyidler* ile sultan tarafından her büyük kente atanan "soylu müşir", *nakîbül-eşrâf* da vardı. *Seyyidler* grubunun başkam olan, İstanbul'daki *nakîb* imparatorlukta büyük bir önem taşıyordu.

Aslında *şerîat* imparatorluğun yegâne yasası değildi. Önceki hükümdarlar gibi Osmanlı sultanı da yetkilerini korumak ve adaleti gerçekleştirmek için kendi emirname ve yasalarını çıkarmayı gerekli gördü. Sultan bunu, bizzat *şerîat*'ın hükümdarlara, gene *şerîat*'ın sınırları içinde uyguladıkları sürece verdiği yetkiye dayanarak yaptığım iddia ediyordu. Bütün Müslüman hükümdarlar kurallar koymuş ve kararlar almışlardır, ancak Osmanlı sisteminde eşsiz olduğu görülen şey bunların birikerek bir gelenek oluşturmasıydı. Bu gelenek kanunlarda (*kanûn-nâme*) cisimleşiyor ve genellikle II. Mehmet'in ya da Osmanlı geleneğinde *Kanuni* (kanun koyucu) olarak bilinen Süleyman'ın ismiyle anılıyordu. Bu kanunların çeşitli türleri vardı. Bunların bazıları fethedilen çeşitli eyaletlerin geleneksel vergi sistemlerini düzenliyordu; bazıları ceza davalarıyla ilgiliydi ve fethedilen eyaletlerin yasa ve adetlerini tek bir Osmanlı yasasıyla uyumlu hale getirmeyi amaçlıyordu; gene bazıları yönetimde terfi sistemi, saray seremonisi ve hükümdar ailesinin işleriyle ilgiliydi. *Kadılar* bu türden kanunları uyguluyorlar, ancak daha önemli ceza davaları, özellikle devlet güvenliğiyle ilgili olanlar sultanın *divân*'ına veya onun eyalet valisine getiriliyordu. Son dönemlerde bu ceza yasasının uygulanamaz hale geldiği görülür.

### *Arap Eyaletlerinde Hükümet*

Osmanlı İmparatorluğu, üç kıtada da korunması gereken çıkarları ve düşmanları olan, Avrupalı, Asyalı ve Afrikalı bir güç idi. Varlığının uzun bir döneminde, kaynaklarının ve enerjisinin büyük bir bölümünü doğuya ve Orta Avrupa'ya doğru yayılmak ve imparatorluğun nüfusunun büyük bir kısmının barındığı ve iratlarının çoğunu sağladığı Avrupa eyaletlerini denetlemek için kullandı. Onyedinci yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu batıdan Avusturya'nın, kuzeyden ve Karadeniz çevresindeki bölgeden Rusya'nın yayılmasına karşı kendisini savunmaya çalıştı. İmparatorluktaki Arap eyaletlerinin yeri Balkanlar ve Anadolu'yla ilgili bu kaygılar bağlamında görülmelidir. Ancak bu eyaletlerin de önemi vardı. Batıdaki Cezayir İspanyol, doğudaki Bağdat ise Safevi yayılmasına karşı güçlü bir nokta idi. Suriye, Mısır ve Hicaz yabancı güçlerden gelen benzer tehditlere fazla maruz değildi. Portekizlilerin onaltıncı yüzyılda deniz güçlerini Kızıl Deniz'e yayma

girişimleri sona ermişti. Ancak bu eyaletler başka bakımlardan önemliydi. Mısır ve Suriye'nin iratları Osmanlı bütçesinin önemli bir bölümünü oluşturuyordu ve buraları her yıl Mekke'ye yapılan haccın başlangıç noktalarıydı. Kutsal kentlere sahip olmak Osmanlılara, hiç bir Müslüman ülkenin sahip olmadığı bir tür meşruluk ve İslam dünyasının ilgi merkezi olma iddiası sağlıyordu.

Bu nedenle Arap eyaletlerini denetim altında tutmak Sultan'ın hükümeti için önemliydi, ancak bunu yapmanın birden çok yolu vardı. İstanbul'dan başlayan uzun bir yolun sonunda ve imparatorluk ordularının düzenli biçimde gönderilemeyeceği kadar uzakta yer alan eyaletlerde, daha yakında ve büyük imparatorluk yolları üzerinde yer alan eyaletlerde geçerli olan yöntem uygulanamazdı. Zamanla, ilk fetihlerden sonra, merkezi denetim ile yerel iktidar arasındaki dengelerin değiştiği farklı hükümet sistemleri gelişti.

Halep, Şam ve Trablus gibi Suriye vilayetlerini, buralardan sağlanan vergi gelirleri, Halep'in uluslararası ticaret sistemi içindeki yeri, Şam'ın haccın örgütlendiği merkezlerden biri olması, Kudüs ile El Halil'in kutsal kentler olması gibi nedenlerle (Kudüs Peygamber'in göğe yükseldiğine inanılan yer, El Halil ise İbrahim'in mezarının bulunduğu yerdir) doğrudan denetlemek gerekiyordu. İstanbul'daki hükümet hem Anadolu'dan geçen kara yollarıyla hem de deniz yoluyla doğrudan bir denetim kurabildi, ancak bu denetim, büyük kentler, bunların çevresindeki tahıl üretim alanları ve kıyı limanlarıyla sınırlı idi. Dağlarda ve çölde denetim arazinin yapısı nedeniyle hem daha zordu, hem de toprağın daha az gelir sağlaması nedeniyle o kadar önemli değildi. İradı toplayıp iletmeleri, ticaret ve orduların geçişi için kullanılan yolları tehdit etmemeleri şartıyla yöredeki toprak sahibi aileleri tanımak Osmanlı hükümeti için yeterliydi. Aynı şekilde, Suriye çölündeki ve Mekke'ye giden hac yolundaki kırsal aşiretlerin reisleri de resmen tanınıyordu. Bir aileyi veya bir aile üyesini diğerinin karşısına çıkarma şeklindeki güdüm siyaseti genellikle imparatorluğun çıkarları ile yerel çıkarlar arasındaki dengeyi korumak için yeterliydi, ama zaman zaman çıkarlar tehdit altına girebiliyordu. Erken onyedinci yüzyılda isyancı Halep valisi ve Lübnan'daki Şuf dağlarının güçlü efendisi Fakr el-din el-Maani (ö. 1635), biraz da İtalyan hükümdarların teşvikiyle Osmanlı iktidarına bir süre meydan okuyabildiler. Fakr el-din sonunda yakalanıp idam edildi. Bu olaydan sonra

Osmanlılar Lübnan'daki güçlü kişileri gözetim altında tutmak için başkenti Sayda olan bir dördüncü vilayet kurdular.

Irak aslında İran'dan gelen istila [tehdidine] karşı bir tahkimat olarak önemliydi. Kırsal kesimin zenginliği sulama sisteminin zayıflamasıyla birlikte önemli ölçüde azaldı ve sadece Fırat'ın doğusu değil, Fırat ile Dicle arasındaki bölgenin geniş toprakları da kırsal aşiretlerin ve onların reislerinin denetimine geçti. Osmanlı denetimi, İran sınırının savunulmasının örgütlenebildiği merkez olan Bağdat'la İstanbul'dan Bağdat'a uzanan yol üzerindeki başlıca kentlerle, özellikle de yukarı Dicle'deki Musul'la sınırlıydı. Kuzeybatıda bir çok Kürt ailesi, İranlılara karşı sınırı tutmak için yerel valiler ya da vergi toplayıcılar olarak kabul edildi. Şehrizorlu [Kerkük] bir Osmanlı eyalet valisi bunlar üzerinde denetimi sürdürmek için muhafaza edildi. Güneyde Basra, Körfez'e yönelik bir Portekiz ya da Hollanda tehdidi devam ettiği sürece önemli bir deniz üssüydü, ancak daha sonra buradaki Osmanlı donanması zayıflamaya terk edildi. Ne var ki Osmanlı sisteminde bir zayıf nokta vardı: İran'ın Şii merkezleriyle yakın bağları olan ve Şiiliği çevre bölgelere yayan kutsal Şii kentleri Necef ve Kerbela.

Suriye gibi Mısır da stratejik, mali ve dinsel nedenlerle önemliydi: Doğu Akdeniz'deki Osmanlı denetiminin kalelerinden biri, büyük vergi gelirleri sağlayan bir ülke, İslam öğretisinin kadim bir merkezi ve haccın örgütlendiği bir nokta. Ne var ki, İstanbul'dan uzaklığı, Suriye'den geçen karayolunun uzunluğu nedeniyle ve bağımsız bir iktidar merkezini destekleyecek kaynaklara, hükümetin kullanımı için büyük bir ekonomik fazla üreten zengin bir kırsal kesime ve başkent olarak uzun bir geleneği olan büyük bir kente sahip olduğu için Mısır'ı elde tutmak Suriye'yi elde tutmaktan daha zordu. Başından itibaren Osmanlı hükümeti Kahire valisine fazla yetki vermekte duraksadı. Vali sık sık değiştirildi ve yetkileri kısıtlamalarla kuşatıldı. Osmanlılar Mısır'ı fethettiklerinde bir çok askeri birlik oluşturdular. Onyedinci yüzyılda bir ara bu birlikler Mısır toplumunun içine uzanmışlardı: askerler Mısırlı ailelerle evlilik bağı kurdular ve ticaret ya da zanaat alanına girdiler. Mısırlılar bu birliklere katılma hakkını kazandılar. Birlik komutanlarının İstanbul'dan gönderilmesine rağmen, öteki subaylar yerel dayanışmaya sahip yerli Osmanlılardan oluşuyordu.

Aynı şekilde bazı *memlük* grupları arasında da bir dayanışma ge-

lişti. Osmanlılar Kahire'yi işgal ettiklerinde, Memlük devletinin önceki askeri seçkinlerinden bir kısmını hükümet sistemleri içinde özümlediler. Bu *memlükler*'in Kafkaslar'dan yeni güçler getirerek kendi ailelerinin sürekliliğini sağlayıp sağlamadıkları veya benzer bir toplama ve eğitim sistemi kullanarak yeni aileler oluşturan kişilerin askeri memurlar olup olmadıkları açık değildir. Kökenleri ne olursa olsun, onyedinci yüzyılda, hükümette önderlik konumunu elde tutacak ve Mısır'ın kentsel ve kırsal servetinin büyük bir kısmını denetleyebilecek kadar güçlü olan, Kafkaslar'dan ve başka yerlerden gelen askeri *memlük* grupları oluşmuştu. Yaklaşık 1630'dan itibaren *memlük* aileleri üstün bir güce sahip oldu. 1660'larda valiler kendi durumlarını düzeltebildiler, ancak yüzyılın sonunda askeri birimlerden birinin, yeniçerilerin yüksek rütbeli subayları bu gelişmeye bir kez daha meydan okudular.

Bu nedenle iktidarın zayıflama süreci Mısır'da başladı ve imparatorluğun çevredeki bazı bölgelerine yayıldı. Hicaz'da, bir Osmanlı valisinin bulunduğu Cidde limanını denetlemek, yılda bir kez hac dönemi geldiğinde yüksek bir hükümet memurunun önderliğinde Mekke ve Medine'de yaşayanlarla yol üzerindeki aşiretlere yardım taşıyarak kutsal kentlerde otorite kurmak, Osmanlılar için yeterliydi. Vilayet İstanbul'a irat sağlayamayacak kadar yoksul, yakından ve sürekli olarak denetlenemeyecek kadar uzak ve çetindi; kutsal kentlerdeki yerel iktidar bir *şerifler* ya da Peygamber torunları ailesinin atanmış üyelerinin eline bırakıldı. Daha güneyde, Yemen'de de aynı düzeyde bir denetim sağlanamıyordu. Onyedinci yüzyıldan itibaren burada kahve ticareti bakımından büyük önem taşıyan kıyı limanlarında bile Osmanlı varlığı yoktu. Dağlarda Osmanlı iktidarının yokluğu Zeydi *imamları*n kendilerini kurumlaştırmalarını mümkün kıldı.

Merkezi hükümet ile yerel güçler arasındaki denge bir yüzyıl içinde ikincisinin lehine değişmeye başlamıştı. Trablus'ta yeniçeriler onyedinci yüzyılın başında etkin bir güce sahip oldular ve seçilmiş sözcüleri ya da *dayı*, iktidarı valiyle paylaştı. Ne var ki bu istikrarsız bir iktidardı. Eyaletteki hayat tarzı geniş çaplı, sürekli bir yönetim ve orduyu imkânsız kılıyordu: kentler küçük, yerleşime ve ekime açık kırsal kesim sınırlı idi. Hükümetin gemi kaptanlarını denetlemesi pek mümkün olmuyordu. Bunların hükümetin izniyle korsanlık yapmaları Trablus'un Avrupa donanmala-

rı tarafından bir çok kez bombalanmasına yol açtı.

Tunus'ta doğrudan Osmanlı hükümdarlığı daha da kısa sürdü. Onaltıncı yüzyıl sona ermeden küçük rütbeli yeniçeri subayları isyan ettiler, bir heyet kurdular ve iktidarı valiyle paylaşan bir önder (*dayı*) seçtiler. Onyedinci yüzyılın ortasında bir üçüncü kişi, vergi toplayan yeniçeri birliklerine komuta eden *bey,* iktidara ortak oldu; onsekizinci yüzyılın başında bunlardan biri Hüseyniler adıyla anılan bir *beyler* hanedanı kurmayı başardı. *Beyler* ve onların hükümeti yerel düzeyde kök salmayı ve oldukça büyük, zengin ve önemli bir kent olan Tunus halkıyla bir çıkar birliği kurmayı başardı. Başlıca siyasal ve askeri görevler genellikle, *bey*'in evinde eğitilmiş ve İslam'ı benimsemiş bazı Grek ve Batı Avrupalılarla birlikte Çerkes ve Gürcü *memlükler*den oluşan seçkinlerin elindeydi. Ne var ki bu seçkinler evlilik ilişkisi ya da başka yollarla Tunuslulaşma eğilimindeydiler. Yerel Tunuslu ailelerin üyeleri de kâtip ya da yönetici olarak görev yapıyorlardı. Gerek Türk-Tunuslu yönetici seçkinlerin gerekse süreklilik gösteren yerli ailelerin kırsal kesimin ve buradaki üretim fazlasının denetiminde ortak çıkarları vardı. Kolayca ulaşılabilen üretken bölge, Sahil, genişti ve *beyler*in her yıl bu bölgeden vergi toplayabilecekleri yerel orduları vardı. Hükümet ile kentin, korsanlık faaliyetinde de ortak çıkarları bulunuyordu. Kaptanlar ve denizciler esas olarak Avrupalı dönmelerden ya da imparatorluğun doğu vilayetlerinden geliyordu, fakat gemiler kısmen yerel hükümet kısmen de Tunus'un zengin aileleri tarafından tedarik edilip donatılıyordu.

Mağrip'te Osmanlı iktidarının üç merkezi içinde Cezayir en önemlisiydi. İspanyol yayılması döneminde batı sınırını güçlü biçimde korumak Osmanlı sultanı için önemliydi: İspanyolların ilgisi Akdeniz bölgesinden Amerika'daki kolonilere çekildiğinde bile, İspanya'nın Mağrip kıyısındaki limanları ele geçirme tehlikesi vardı. Vahran (Oran) 1509'dan 1792'ye kadar süren dönemin büyük kısmında İspanyol hâkimiyeti altındaydı. Cezayir, batı Akdeniz'de Osmanlı çıkarlarını savunan ve savaş zamanında Avrupa ticaret gemilerine karşı korsanlık yapan bir Osmanlı deniz gücünü barındırıyordu. (Avrupa devletleri de aynı şekilde korsanlık yaptılar ve ele geçirdikleri Cezayirlileri kadırgalarda köle olarak kullandılar.) Cezayir, aynı zamanda önemli bir yeniçeri gücünü de barındırıyordu. Bu belki de İstanbul dışında imparatorluğun en büyük yeniçeri gü-

cü idi. Cezayir valisi bu büyük güçlerle bütün Mağrip kıyılarında nüfuz kurabildi. Ne var ki burada da denge değişti. Onyedinci yüzyılın ortasına kadar iktidar, İstanbul'dan gönderilen ve birkaç yılda bir değiştirilen valinin elinde bulunuyordu. Ne var ki donanma kaptanları nadiren valinin denetimi altına girdiler ve yeniçeriler sadece vali vergi toplayabildiği ve onların ücretlerini ödeyebildiği ölçüde itaat gösterdiler. Onyedinci yüzyılın ortasında yüksek rütbeli yeniçeri subaylarından oluşan bir heyet vergi toplama faaliyetinin denetimini ele geçirmeyi, vergi toplamak için bir *dayı* seçmeyi ve kendi paylarına düşen miktarı güvence altına almayı başardı. Onsekizinci yüzyılın başmda süreç mantıksal sonucuna ulaştı ve *dayı* yetki ve valilik unvanını merkezi hükümetten aldı.

Trablus ve Tunus'ta olduğu gibi burada da yönetici seçkinler ile tüccarların ortak çıkarları vardı. Kaptanların korsanlık faaliyetlerini birlikte desteklediler, gasp edilen malların satışından sağlanan kârı ve esir alınanların fidyesini paylaştılar. Onyedinci yüzyılda Cezayir gemileri İngiltere kıyılarına, hattâ İzlanda'ya kadar gitti. Cezayir, Tunus, Kahire, Şam ya da Halep gibi, kadim bir kent kültürünün ve bir yerli burjuvazinin merkezi değildi. Hâkim durumda olan üç grup vardı: esas olarak Anadolu'dan ve imparatorluğun öteki doğu kesimlerinden gelen yeniçeriler; çoğu Avrupalı olan kaptanlar; İtalya'nın Livorno limanındaki bağlantıları sayesinde korsanların ele geçirdikleri malları pazarlayan çoğu Yahudi tüccarlar. Cezayir kent hayatının merkezleri iç bölgelerde, büyük platodaki kentlerde ve çevresinde yer alıyordu. Burada valiler Cezayir *dayısı* tarafından atanıyordu. Bunların Cezayirlilerden ya da Cezayir'deki yeniçeri birliklerine girmesine izin verilmeyen yeniçeri ailelerinden gelen kendi silahlı güçleri bulunuyordu. Burada da yerel burjuvazinin hükümetle yakın bağları vardı. Bu kentlerin arabölgelerinde Cezayir vergi toplayan ve yıllık vergi toplama seferleri için hasılat sağlayan kırsal reisler aracılığıyla yönetiliyordu. Ancak bu türden bir dolaylı denetimin bile olmadığı bölgeler vardı. Buralarda da Osmanlı Cezayir'inin ve İstanbul'un otoritesi genel kabul görüyordu. Bu türden bölgeler, Kabiliye dağlarındaki prenslikler, Sahra'nın deve besleyen göçerlerinin yaşadığı bölgeler, İbadilerin bilgili dindar yaşlılardan oluşan bir heyetin yönetimi altında yaşadıkları Mzab vahasındaki şehirler idi.

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

# Osmanlı Toplumları

## *İmparatorlukta Nüfus ve Servet*

Osmanlı İmparatorluğu ile, onun bürokratik denetim sistemi içinde ve tek bir hukuksal yetki altında yaşayarak bütünleşen pek çok ülke geniş bir ticaret bölgesi oluşturdu. Bu bölgede kişiler ve mallar, imparatorluk güçlerinin koruduğu ve *hanlar*'la donatılmış ticaret yolları boyunca, ödenmesi zorunlu çeşitli yerel resimlere rağmen gümrük vergisi ödenmeksizin görece güvenli bir biçimde taşınabiliyordu. Bu bölge bir yandan Safevi ve Moğol hâkimiyetinin istikrarlı bir hayatı muhafaza ettiği ve Avrupalıların -Portekizli, Flaman, Fransız ve İngiliz- geleneksel ticaret ve denizcilik modellerinin kabuğunu henüz kırmadıkları İran ve Hindistan ile bağlantılıydı. Batıda ise merkezileşmiş güçlü monarşilerin varlığı, nüfusun artması ve tarımın gelişmesi, değerli metallerin İspanyol ve Portekiz Amerika'sının yeni dünyasından ithal edilmesi nedeniyle ekonomik yayılma süreci içinde olan Batı Avrupa ülkeleriyle bağlantılıydı. Yüksek değere sahip yeni mal türleri, uluslararası ticaretin daha eski ürünlerine eklenerek uzun ticaret yolları boyunca taşınıyordu. Baharat ticareti onyedinci yüzyılın bir döneminde, Hollanda bu ürünün büyük bir bölümünü Ümit Burnu'nu dolaşarak taşınıaya başlayana kadar Kahire üzerinden nakledildi; İran ipeği İran'ın Safevi imparatorluğu'ndan başlayıp Anado-

lu'dan geçerek, İstanbul, Bursa ya da Halep'e kadar uzanan bir ticaret kentleri zinciri boyunca taşındı; ilk kez onaltıncı yüzyılda getirilen kahve Yemen'den Kahire'ye ithal edildi ve buradan bütün Akdeniz dünyasına dağıtıldı; Mağrip'te, köle, altın ve fildişi Sahra'nın güneyindeki otlaklardan getiriliyordu.

Osmanlı kentlerindeki manüfaktürler dünya pazarı için eskisi kadar önemli değildi, ancak Suriye tekstil ürünleri ile Tunus'ta imal edilen ve *şaşiye* denilen bir başlığa imparatorluk içinde talep vardı. Bu ticaretin bazı kesimlerinde Batı Avrupalı tüccarlar gittikçe artan önemli bir rol oynuyorlardı, ama gene de en önemli ticaret Hint Okyanusu ülkeleriyle yapılıyordu ve burada da Osmanlı tüccarları başı çekiyorlardı.

Güçlü hükümet, kamu düzeni ve gelişen ticaret Osmanlı iktidarı döneminin iki başka olgusuyla bağlantılıydı. Bunlardan biri nüfus artışıydı. Bu durum kısmen Kara Ölüm'ün neden olduğu uzun süreli nüfus azalmasından çıkılmasıyla, ama aynı zamanda dönemin başka değişiklikleri nedeniyle bütün Akdeniz dünyası için geçerliydi. Genel olarak kabul edilen kaba bir değerlendirme imparatorluk nüfusunun yüzyıl içinde yüzde elli civarında arttığını gösterir. (Anadolu'da, vergi ödeyen nüfus ikiye katlandı; ancak bu gelişme doğal artıştan çok, kayıt tutmayı ve halktan vergi toplamayı mümkün kılan katı bir denetimle açıklanabilir.) Yüzyılın sonunda toplam nüfus, imparatorluğun Avrupa, Asya ve Afrika kesimleri arasında az çok eşit bölünmüş olarak 20-30 milyona ulaşmış olmalı. Bu sırada Fransa'nın nüfusu muhtemelen 16 milyon, İtalyan devletlerininki 13 ve İspanya'nınki 8 milyon kadardı. İstanbul Osmanlı fethinden hemen önceki ve sonraki dönemde görece küçük bir kent iken onyedinci yüzyılda 700.000 kişilik bir kente dönüştü. Bu durumda İstanbul zamanın en büyük Avrupa kentleri olan Napoli, Paris ve Londra'dan daha büyüktü. Ne var ki bu artışın onyedinci yüzyılda Akdeniz havzasının Müslüman ya da Hıristiyan bölümlerinde devam etmediği görülür.

Kent nüfusunun yanı sıra kır nüfusu da arttı. Bu tür bulgular tarımın yaygınlaştığını ve en azından imparatorluğun bazı bölümlerinde kırsal üretimde bir artış olduğunu gösterir. Bu daha iyi bir düzenin, daha eşit bir vergilendirme sisteminin, kent nüfusundaki talep artışının ve kentlerin refahı sayesinde oluşan yatırım sermayesinin bir sonucuydu. Ne var ki onyedinci yüzyılda

yerleşik kırsal hayatta bir bozulma oldu. Yüzyılın başlarında Anadolu'nun bir bölümünde meydana gelen ve *celâlî* isyanları olarak bilinen karışıklıklar, hükümetin kırsal kesimde düzeni muhafaza etme yeteneğinde meydana gelen bir zayıflamanın yanısıra kırsal aşırı nüfusun bir belirtisi de sayılabilir.

Osmanlı düzeninden ve ekonomik büyümeden her zamanki gibi en çok kentler ya da en azından kentlerdeki bazı sınıflar yararlandı. II. Mehmet, Konstantinopolis'e girdiği zaman, büyük bir imparatorluk kentinden geriye pek az şey kalmıştı. II. Mehmet ve izleyicileri, Müslümanları, Hıristiyanları ve Yahudileri başka yerlerden gelerek buraya yerleşmeye teşvik ettiler, hattâ zorladılar ve yeni İstanbul'a büyük bina kompleksleri kazandırdılar. Altın Boynuz'a [Haliç] yukardan bakan bir tepenin üzerine Topkapı Sarayı kuruldu. Saray'ın dış bölümlerinde kamu işleri görülür, iç bölümlerinde ise sultan ve ev halkı yaşardı. İçinde binlerce kişinin yaşadığı, duvarlarla çevrili saray aslında bir iç kentti. Üretken kentin merkezi, pazar yerleri, imparatorluk vakıfları, cami, okul, han ve kütüphane kompleksleri Saray duvarlarının dışında yer alıyordu. Büyük Osmanlı kentinin karakteristik belirtileri imparatorluk *vakıfları* idi. Dükkânların ve pazarların gelirleri bu *vakıflar* sayesinde din ve hayır işlerine ayrılıyordu. Kent faaliyetinin üçüncü kutbu Haliç boyunca uzanıyordu. Burası yabancı tüccarların yaşadığı ve bir İtalyan kentini andıran Pera semti idi.

Hükümetin başlıca kaygısı kent için gerekli maddelerin tedariki idi. Kent nüfusu ekmek yapmak için un, et için koyun ve yaşamak için gerekli olan diğer maddeleri makul fiyatlarla tedarik etmek durumundaydı. İlkesel olarak tahıl üretildiği bölgede tüketilmekteydi, ancak büyük bir kente hizmet eden bölgelere ayrıcalık tanındı. İstanbul'un muazzam nüfusunu beslemek için, Avrupa'nın Karadeniz'e kıyı olan bölgeleri, Trakya ve Kuzey Anadolu özellikle önemliydi. Bazı tüccarlara tahıl ticareti yapma, *kadı*'nın gözetimi altında sabit fiyatlarla tahıl satın alma, alınan tahılı genellikle deniz yoluyla nakletme ve hükümetin belirlediği sabit fiyatlarla satma yetkisi verildi; gemiler ve limanlar tahılın başka yere gönderilmediğinden emin olmak için sıkı bir gözetim altında tutuluyordu.

İmparatorluğun geniş üretim ve ticaret bölgesinin serveti, kısmen orduyu ve bürokrasiyi besleyen hükümetin elinde irat olarak,

kısmen de özel ellerde toplanıyordu. Kente hâkim olan seçkinler, İslam dünyasındaki kentlerin ayırt edici bir özelliği olan büyük tüccarlar ve yüksek *ulemâ*'nın bileşiminden meydana gelmeye devam etti. Uzun mesafeli ticarete katılan tüccarlar, en iyi cins tekstil ürünü imalatçıları, hükümete ya da tüccarlara ödünç para veren *sarraflar* ya da bankerler daha büyük çaplı ve artık daha kolay yapılabilen ticaretten kazançlı çıktılar. Bunlar görece korunmuş ve ayrıcalıklı bir konuma sahiptiler, çünkü hükümet olağanüstü koşullarda daha fazla paraya ihtiyaç duyduğunda bunlara başvuruyordu. Yüksek *ulemâ* sadece sultandan aldığı maaş ya da pey akçesinden değil, bizzat yönettiği ve gelirlerini arttırdığı *vakıflar*'dan da kazanıyorlardı. Ne var ki, yüksek askeri ya da sivil memurların serveti *ulemâ* ve tüccarlarınkini aşıyordu; bunlar kendilerine tahsis edilen vergi birimlerinden kazanıyorlardı. Bunların serveti rizikoluydu, gözden düşmeleri halinde sultan tarafından gaspedilebilirdi, çünkü bu kişiler resmen sultanın köleleri olarak görülüyorlardı ve bu yüzden miras hakkına sahip olamıyorlardı. Ancak şanslı ve yetenekli olanlar serveti ailelerine geçirebiliyorlardı. Vergi mültezimliği sistemi getirildiğinde kırsal ve kentsel serveti elde tutanlar -memurlar, tüccarlar ve diğerleri- arasında vergi mültezimliklerinin kendilerine bağışlanmasını sağlayacak bir işbirliğinin geliştirildiği görülür. Onaltıncı yüzyılda *malikâneler*'i elde tutanlar -kendilerine hayat boyu iltizam bahşedilenler- ticari temelde tarım yapan yeni bir toprak sahibi sınıf haline gelmişlerdi.

### *Arap Eyaletleri*

İmparatorluğun Arapça konuşulan eyaletlerinin tarihi incelendikçe bu tarihin Avrupa ve Anadolu bölgeleriyle pek çok ortak özelliğe sahip olduğu görülür. Osmanlı fethinden hemen sonraki dönemin güvenliği ve imparatorluğun genel refahı nedeniyle nüfus artmıştır. Ancak bu dönemden sonra nüfus artışında bir duraklama hattâ biraz azalma oldu. İmparatorluğun en büyük kentleri İstanbul'dan sonra Arap kentleri idi. Kahire'nin nüfusu onaltıncı yüzyılın ortasında 200.000'e, onyedinci yüzyılın sonunda 300.000'e çıkmıştı. Aynı dönemde Halep yaklaşık 100.000 kişinin yaşadığı bir kentti; Şam ve Tunus birer çekim alanı olmakla birlikte muhtemelen daha küçüktü. Bağdat, Güney Irak sulama sis-

temindeki zayıflamanın, Moğol istilasının, Hint Okyanusu ticaretinin Körfez'den Kızıl Deniz'e kaymasının yarattığı etkilerden asla kurtulamamıştı. Bağdat artık büyük Suriye kentlerinden daha az nüfusa sahipti. Cezayir, İspanyollara karşı güçlü bir mevzi olarak, daha çok bir Osmanlı oluşumuydu; onyedinci yüzyılın sonunda burada 50.000 ilâ 100.000 kişi yaşıyordu.

Nüfus artışı fiziksel değişim ve kentlerin genişlemesiyle bağlantılıydı. Osmanlı hâkimiyeti gece ve gündüz görev yapan ayrı bir polis gücü, mahalle bekçileri, *kadı*'nın gözetimi altında kamu hizmetlerinin (su, sokakların temizlenmesi ve aydınlatılması, yangınla mücadele) dikkatle yerine getirilmesi ve caddeler ile pazarların denetlenmesi sayesinde kent düzeni muhafaza edildi. İstanbul'da yaşayan sultanın örneğini izleyen Osmanlı valileri ve askeri komutanlar özellikle onaltıncı yüzyılda kent merkezlerinde büyük kamu faaliyetlerine başladılar. Camiler ve okullar, sağladıkları gelirin onların muhafaza edilmesi için kullanıldığı ticaret binalarıyla birlikte inşa edildi: örneğin, büyük bir caminin masraflarını karşılamak için üç *keyseriyye,* dört *hân* ve dört *sûk* inşa eden Halep'teki Dukakinzade Mehmet Paşa vakfı; Şam'daki Takiyye, Muhteşem Süleyman tarafından hacılar için inşa ettirilen bir cami, okul ve han kompleksi; daha sonra Kahire'nin askeri yetkilisi Rıdvan Bey tarafından inşa ettirilen kompleks.

Büyük kentlerin çoğunun duvarları, hem Osmanlılar çevredeki kırsal kesimde düzeni sağladıkları, hem de topların gelişmesi bu duvarları etkisizleştirdiği için artık kullanışlı değildi. Bazıları yıkıldı, bazıları kullanılmadığı için çöktü; kentler artan nüfusu barındıran mahallelerle genişledi. Zenginler kentin merkezinde, iktidarın yakınında ya da etkili oldukları bir semtte veya havanın temiz, toprağın verimli olduğu dış kesimlerde yaşıyorlardı. Zanaatkârlar, küçük tüccarlar ve proletarya ticaret yolları boyunca yayılan halk mahallelerinde yaşıyorlardı: Halep'te, Hudeyde, Bab Nayrab ve Bankusa; Şam'da tahılın Havran'dan getirildiği ve hacıların kutsal kentlere gitmek üzere yola çıktıkları güneye giden yol boyunca sıralanan *Sûk* Saruya ve Meydan; Kahire'de Suriye kervanlarının gelip gittikleri hat boyunca eski kent merkezinin kuzeyine uzanan Hüseyniyye ve ırmak üzerindeki liman, Bulak.

Bu mahallelerde, yoksullar dışında ailelerin kendi evlerine sahip olduklarını ve bu nedenle nüfusun istikrarlı olduğunu gösteren ba-

zı bulgular vardır. Osmanlı döneminde mahallelerin dinsel ve etnik hatlar boyunca ayrışma eğiliminde oldukları görülür. Halep'teki Hudeyde esas olarak Hıristiyan idi; Şam'da bir Kürt semti vardı; Kahire'de İbn Tulun camisinin çevresinde yer alan semtte genellikle Mağrip'ten gelen insanlar yaşarlardı. Cami, çeşme ve küçük bir pazarın çevresinde oluşan mahalle orada yaşayanların hayatlarının merkezi idi. Bu insanlar ister kamusal (hacıların yola çıkışları, geçişleri ya da dönüşleri) ister özel (doğum, evlilik ve ölüm) olsun törenlerde biraraya gelirler, geceleri bekçiler ve kapılarla korunurlardı. Ancak insanlar ekonomik faaliyette bulundukça sınırları aşıyor ve halkın çeşitli kesimleri pazar yerinde buluşuyordu.

Osmanlı para politikası ve Avrupa ile ticaretin gelişmesi kentlerin hayatlarında Hıristiyanların ve Yahudilerin daha da önem kazanmalarına yol açtı. Yahudiler merkezi hükümete ya da eyalet valilerine borç veren tefeciler, bankerler ve vergi mültezimliklerinin yöneticileri, bir başka düzeyde ise değerli metal satıcıları olarak etkili idiler. Yahudi tüccarlar Bağdat'ın ticaret hayatında önem kazandılar. Çoğu İspanyol kökenli olan Tunus ve Cezayirli Yahudiler Kuzey ve Batı Akdeniz ülkeleriyle alışverişte öne çıktılar. İstanbul'un Fener semtinde yaşayan Grek aileler Karadeniz'le olan tahıl ve kürk ticaretinin büyük kısmını denetlediler. İran'la yapılan ipek ticaretinde Ermeniler önemli bir rol oynadılar. Avrupalı tüccarların yaşadıkları Halep ve öteki yerlerde Hıristiyanlar Avrupa'ya mal ihracatında ve oradan getirilen malların dağıtımında aracı rolü oynadılar; Suriyeli Hıristiyanlar Dimyat [Mısır] ile Suriye kıyısı arasındaki ticarette önem kazandılar; Kıpti Hıristiyanlar Mısır'daki memurlar ile vergi mültezimleri için muhasebeci ve yönetici olarak çalıştılar.

Bu yerli gruplar tüccarlar ve *ulemâ* ile ittifak kurdular. Kent servetinin en büyük sahipleri, tefeciler, bankerler ve uzun mesafeli ticaret yapan tüccarlar idi. Yabancı Avrupalı ve Hıristiyan ve Yahudi tüccarların önemindeki artışa rağmen, imparatorluğun farklı kesimleri arasında ya da Hint Okyanusu'ndaki ülkelerle yapılan en önemli ve kazançlı ticaret Müslüman tüccarların elinde idi. Bu tüccarlar Mekke'ye yapılan hacca eşlik eden Kahire'nin kahve ticaretini ve Suriye ile Sahra çöllerinden geçen kervan yollarını denetliyorlardı. Birkaç tüccarın kuşaklar boyunca servet sahibi olduğu görülür. Dinsel öğreti geleneği olan aileler daha da

sürekliydiler. Bunlar sayısal olarak da önemli bir sınıf oluşturdular: Mısır'da onsekizinci yüzyılda, hukuk, eğitim ve ibadet alanlarında görevli herkesi kapsayan en geniş anlamda *ulemâ*'ya dahil, 50.000 kişilik yetişkin erkek nüfus içinde yaklaşık 4.000 kişinin olduğu hesaplanmıştır. Arap kentlerinde bunlar İstanbul'dakinden farklı bir özelliğe sahiptiler. İstanbul'un yüksek *ulemâsı*, imparatorluk okullarında eğitim görmüş, imparatorluk hizmetine atanmış, yükselme beklentisi taşıyan bir kesim olarak hükümet mekanizmasının önemli bir parçasıydı. Oysa Arap kentlerindekiler yerel kökenliydiler. Bunların çoğu Memlüklere ya da daha eski dönemlere uzanan kadim bir soydan geliyordu; bazıları Peygamber'in torunu, *seyyid* olma iddiasını (her zaman yersiz değildi) taşıyorlardı. Genel olarak yerel okullarda (Kahire'deki Ezher, Tunus'taki Zeytuniye, Halep ve Şam okulları) eğitim görmüşler ve Osmanlıların gelişinden de eskilere uzanan bir dil ve kültür geleneğini devralmışlardı. Belirli bir bağımsızlığı sürdürmekle birlikte yerel düzeyde sultanın hizmetine girme konusunda istekliydiler. Büyük kentlerin Hanefi *kadısı* normal olarak İstanbul'dan gönderilirdi, fakat onun vekilleri, *müftüler*in, *nakîb-ül eşrâf*'ın ve *medreseler*deki öğretmenlerin çoğu esas olarak yerli *ulemâ* kurulundan atanıyordu. Müslüman nüfusun birden çok *mekteb*'e mensup olduğu kentlerde, bunların her birinin kendi *kadısı* ve *müftüsü* vardı. Tunus'ta, Türk kökenli olanların dışında bütün Müslüman nüfus *mektepli* Maliki idi ve Maliki *kadı* Hanefi *kadı*'nınkiyle kıyaslanabilecek bir resmi konuma sahipti.

Yerel Osmanlılar, tüccarlar ve yerel *ulemâ* arasında çeşitli düzeylerde varolan ilişkiler bu grupların her birine aksi halde sahip olamayacakları bir süreklilik ve statü kazandırdı. Bunlar bir ölçüde ortak kültüre sahiptiler. Tüccarların oğulları *medreseye* gönderilirdi. Memurlar ve askerler de oğullarını *medreselere* gönderdiler ve böylece onlara daha güvenli bir gelecek sağladılar: Tunus eyaletinde bir Türk subayı olan Bayram meşhur bilginlerden bir grup kurdu; onsekizinci yüzyıl Mısır tarihçisi el-Cabarti bir tüccar ailesinden geliyordu. Bu aileler kendi aralarında evlilik bağı oluşturdular; ticari ortaklığa girerek mali işlerde de ilişki kurdular. Vergi mültezimliği sistemi yayıldıkça memurlar ve tüccarlar fiyatların belirlenmesinde işbirliği yapabiliyorlardı. Bütünü ele alırsak, kırsal vergileri denetleyenler askerler ve memurlardı, çünkü bu ver-

giler valilerin gücü ve desteği olmadan toplanamıyordu. Tüccarlar ve *ulemâ* yerel vergi ve resimlerin toplanmasında önemli bir paya sahiptiler. *Ulemâ*ya mensup kişiler önemli *vakıfların* yöneticileriydi ve böylece ticari işlerde ve vergi mültezimliğinde yatırım için gerekli sermayeyi sağlıyorlardı.

Bir başka düzeyde farklı bir ittifak daha vardı. Sultanın kendi ordusunu yerel nüfustan ayrı tutma girişimine rağmen, bu ikisi zamanla karışmaya başladı. Onyedinci yüzyılın sonunda yeniçeriler zanaat ve ticaretle uğraşıyorlardı ve yeniçeri ortalarına mensubiyet, babadan oğula devredebilen ya da sivil halktan kişilerce satın alınabilen, çeşitli ayrıcalıkları ve emekli maaşı hakkını kapsayan bir tür mülkiyet halini aldı. Çıkar ittifakı zaman zaman şiddet hareketleriyle kendini gösteriyordu. Kahvehaneler eylem hazırlıklarının yapıldığı yerlerdi. Bu eylemler iki türlü olabiliyordu. Zaman zaman siyasal eylemler yapıldı. İstanbul'da, sarayda veya askeri ya da sivil hizmet alanında iktidar mücadelesi veren hizipler kentli bir kitleyi harekete geçirmek için yeniçerileri kullandılar. 1703'de ordunun bir kesiminin başlattığı isyan bir siyasal ayaklanma hareketine dönüştü. Bazı yüksek görevliler, yeniçeriler, *ulemâ* ve tüccarlar -her grup kendi çıkarını kolluyor ama hepsi adalet talebinde birleşiyordu- Sultan II. Mustafa üzerinde yarattığı etkiden hoşlanmadıkları *Şeyhülislam*'ı devirdiler, daha sonra da bizzat sultanı görevinden aldılar. Besin maddesi kıtlığı olduğunda, fiyatlar fazla yükseldiğinde ve valinin memurları ya da kırsal vergi mültezimliklerini elde tutanlar tahıl fiyatlar yükselene kadar piyasaya sürmeyerek yapay kıtlık yaratmakla suçlandıklarında, eyalet kentlerinde de benzer hareketler olabiliyordu. Bu tür hareketler, istenmeyen bir valinin ya da memurun değiştirilmesiyle hemen bir başarı kazanabiliyordu, ancak kent seçkinleri bu hareketleri karmaşık duygularla karşılıyorlardı. Yüksek *ulemâ* kent nüfusunun sözcüsü olarak protestoya katılabiliyordu, ancak kendi çıkarları ve duyguları eninde sonunda kurulu düzenden yanaydı.

### *Arap Eyaletlerinin Kültürü*

Osmanlı egemenliği Arapça konuşulan eyalet kentlerine büyük mimari anıtlarla damgasını vurdu. Bunların bazıları ihtişam ve dindarlıklarının işareti olarak sultanlar tarafından, bazıları güç ve

başarının tahrik ettiği bir taklit gücüyle hareket eden yerel efendiler tarafından yaratıldı. Eyalet başkentlerindeki camiler onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Osmanlı tarzında inşa edildi: geniş bir avlu, üzerinde bir, iki ya da dört tane ince, uzun ve sivri minarenin yükseldiği kubbeli bir ibadet salonuna açılıyordu. Salon Osmanlı sarayında çok tutulan İznik çinileriyle, yeşil, kırmızı ve mavi çiçek desenleriyle dekore edilebiliyordu. Başlıca örnekler, büyük Osmanlı mimarı Sinan tarafından tasarlanan Halep'teki Küşreviyye camisi, Kahire'nin Kale semtindeki Süleyman Paşa camisi; Tunus'taki Sidi Mahraz türbesi; ve Cezayir'deki "Yeni Cami" idi. Osmanlı eyaletlerindeki eserlerin en gösterişlisi, hac ihtiyaçları için gene Sinan tarafından tasarlanıp Şam'da inşa edilen büyük bir binalar kompleksi, Takiyye idi. İki büyük hac kervanından biri Şam'da kurulurdu. Bu kervan ötekinden belki daha önemliydi, çünkü bazen sultan ve onun aile fertleri bu kervanda yer alırlardı. İstanbul'dan Anadolu'ya, oradan Kuzey Suriye'ye uzanan hac yolu boyunca bir kervansaraylar dizisi vardı. Takiyye bunların en özenlisi idi: simetrik iki uzun minaresiyle, Suriye üslubunun eski bir özelliği olan şeritler halinde siyah beyaz taşlarla inşa edilmiş kubbeli bir cami; avlunun çevresinde hacılar için odalar, yemekhaneler ve mutfaklar. Sultan Süleyman Kubbetü's Sahra'nın dış duvarlarındaki kiremitlere ve kenti çevreleyen büyük duvarlara da damgasını vurdu. Büyük Osmanlı kentleri arasında sadece Bağdat'ta yeni üslubun etkisi oldukça az hissediliyordu; daha eski Fars üslubu buraya hâkim olmaya devam etti. Öteki kentlerde de küçük camiler ve kamu binaları, bazı Osmanlı unsurları yavaş yavaş dekorasyon tasarımına girse de, geleneksel üsluplarla inşa edilmeye devam etti.

Osmanlı hâkimiyeti altında Arap dilinin etkisi azalmadı, tam aksine güçlendi. Din ve hukuk bilimleri Kahire ve Şam'daki gibi, İstanbul'daki büyük okullarda da Arap diliyle öğretildi. Belirli türde kitaplar yazan Osmanlı yetkilileri daha çok Arapça kullandılar. Şiir ve seküler eserler bu dönemde bir yüksek kültür aracı olarak gelişen Osmanlı Türkçesi ile yazılıyordu, ancak din ve hukuk eserleri, hattâ tarih ve biyografilerde Arapça kullanılabiliyordu. Nitekim, İstanbul'da bir devlet memuru olan Hacı Halife (Kâtip Çelebi -çn.) (1609-57) her iki dilde yazdı, ancak en önemli eserlerini Arapça yazıyordu. Bu eserler, bir dünya tarihi ve Arap yazarla-

rını konu alan bir bibliyografik sözlük olan *Keşfü'z-Zünun* idi.

Büyük Arap kentlerinde yazı geleneği, şiir ve edebiyattan çok yerel tarih, biyografi ve *fıkıh* ile *hadîs* üzerine derleme eserlerle varlığını sürdürdü. Büyük okullar din bilimlerini araştırma merkezleri olmaya devam etti, ancak bir farkla. Bazı istisnalarla yüksek devlet memurları Ezher'den ya da Şam ve Halep'teki okullardan değil, İstanbul'daki imparatorluk vakıflarına ait okullardan mezun olanlardan çıkıyordu. Eyalet başkentlerinin Hanefi baş *kadıları* bile genellikle İstanbul'dan gönderilmiş Türkler idi. Yerel okullardan mezun olanların ulaşabildikleri en yüksek memuriyetler yargıç vekilliği (*nâib*) ya da *müftülük* idi. (Mamafih Tunus'ta yerel Maliki hukuk geleneğinin gücü nedeniyle biri Hanefi diğeri Maliki olan aynı derecede etkili ve yerel hükümdara aynı derecede yakın iki *kadı* vardı. İkincisi Tunus'un Zeytuniye camisine bağlı olan büyük okuldan mezundu.)

Osmanlıların gelişi Bazı Sufi tarikatlara cesaret verdi ama aynı zamanda onların üzerinde denetim sağladı. Suriye'nin işgalinden sonra Sultan I. Selim'in ilk eylemlerinden biri İbn Arabi'nin Şam'daki mezarının üzerine büyük bir türbe yaptırmak oldu. İbn Arabi'nin öğretisinden etkilenen tarikatlardan biri olan Halvetiyye Anadolu'dan bütün Osmanlı İmparatorluğu'na yayılarak Suriye, Mısır ve başka yerlere uzandı. Şaziliye de muhtemelen Mağripli Sufilerin etkisi nedeniyle yaygınlaştı. Kudüs'e yerleşen Faslı Alemi ailesinden bir kişi burada Şazili temsilcisi idi ve Zeytin Dağı'ndaki mezarı bir hac yeri oldu.

Onyedinci yüzyılın sonunda Doğu İslam dünyasından yeni bir etki geldi. Nakşibendi tarikati erken bir dönemden itibaren İstanbul'da ve başka yerlerde temsil edilmişti, ancak 1670'de ya da o civarlarda, Hindistan'da incelemelerde bulunmuş Semerkantlı bir Sufi öğretmen, Murad, önce İstanbul'a, daha sonra Şam'a yerleştiğinde, yüzyılın başlarında Kuzey Hindistan'da Ahmed el Sirhindi tarafından geliştirilen yeni Nakşibendi öğretisini de beraberinde getirdi. Sultan'dan teveccüh gördü ve Şam'da bir aile kurdu. Bu yeni Nakşibendi öğretisiyle temas kuran yazarların en tanınmışı, yazdığı eserler İbn Arabi'nin öğretisi üzerine yorumları ve ruhsal gelişmenin kayıtları olan türbe seyahatlerine dair bir çok betimlemeleri içeren bir Şamlı olan Abdülgani Nablusi (1641-1731) idi.

Osmanlı yetkilileri tarafından himaye edilen büyük kentlerdeki

Sünni kültürünün dışında, dinsel kültürün öteki biçimleri de varlığını sürdürdü. Osmanlıların daha katı bir biçimde Sünni olmasıyla, Şiiliğin Suriye'deki konumu daha zorlaştı. Şii öğreti geleneği Güney Lübnan'daki küçük kasaba ve köylere çekilmişti, ama hâlâ alim aileleri tarafından taşınıyordu. Erken Osmanlı dönemi yazarlarından Zeyn el-Din el-Amili (ö. 1539) İstanbul'a getirtilerek idam edildi. Kendisi Şii geleneği içinde "ikinci şehit" (*el-şehîd el-tânî*) olarak bilinir. Ne var ki Şii öğretisi, Osmanlıların doğrudan otorite alanının dışında kalan gelişimini Irak'ın kutsal kentlerinde ve Körfez'in batı yakasındaki el-Hasa ve Bahreyn bölgelerinde, sürdürdü. Şiilik Safevi İmparatorluğu'nun resmi dini ilan edildiğinde yeni bir güç kazandı. Şah hükümetinin yargıçlara ve öğretmenlere ihtiyacı vardı ve bunları İran'da bulamıyordu. Bu nedenle, Irak, Bahreyn ve Güney Lübnan'dan şahın sarayına bilginler getirildi, içlerinden bazılarına önemli görevler verildi. Bunlardan biri, Lübnan'dan gelen Nur el-Din Ali el-Karaki (y. 1466-1534), Şiiliğin bir devlet dini olarak kabul edilmesinin yarattığı sorunlar üzerine kapsamlı ve önemli eserler yazdı. Bu sorunlar, müminlerin hükümdara vergi ödemelerinin gerekli olup olmadığı, *ulemâ*'nın hükümdara hizmet etmek durumunda olup olmadığı ve Cuma namazının *imam*'ın yokluğunda kılınıp kılınamayacağına dairdi.

Onyedinci yüzyılda Şii alimliğinin dünyası, *ictihâd*'ın hukuk yapılanmasındaki yeri konusunda çıkan bir anlaşmazlık yüzünden bölündü. Kur'an ve Hadis ilkelerinin yorumlanmasında ve uygulanmasında akılcı argümana ihtiyaç olduğunu kabul eden Usuliler bu anlaşmazlıkta hâkim konumdaydılar. Bu sırada bir başka düşünce okulu, Ekberiler ortaya çıktı. Bunlar *kıyâs* (analoji) yoluyla akılcı yoruma başvurunun sınırlanmasını isteyerek, *imamların* oluşturdukları geleneğin anlamını olduğu gibi kabul etmek gerektiğini vurguladılar. Bu okul yüzyılın ikinci yarısında kutsal kentlerde hâkim oldu.

Dışardan gelen etkiler Osmanlı İmparatorluğu'nun Yahudi cemaatlerinde de hissedildi, ancak bu etkiler farklı türdendi. Endülüs'ün Hıristiyanlar tarafından yeniden fethedilmesi buradaki Yahudi cemaatlerinin yıkımına yol açtı. Bunlar, bazıları İtalya'ya, diğerleri Avrupa'ya, ancak çoğu İstanbul'a ve Osmanlı İmparatorluğu'nun öteki kentlerine olmak üzere sürgün edildiler. Bunlar Sefardik ve Endülüs Yahudiliğinin farklı geleneklerini ve özellikle burada geliş-

tirilmiş olan mistik inanç yorumunu, Kabala'yı da beraberlerinde götürdüler. Onaltıncı yüzyılın ortalarından itibaren mistik düşüncenin en yaratıcı merkezi Filistin'deki Safed idi. Özgün bir düşünür olan İsaac Luria (1534-72) hayatının son döneminde Safed'e geldi ve buradaki Kabala taraftarlarından derin biçimde etkilendi.

Evrene dair bir doktrin Luria öğretisinin başlıca özelliklerinden birini oluşturuyordu. Evrende bir düzensizlik vardı ve Allah'ın İradesi'ne uygun bir hayat yaşamak suretiyle gerçekleştirilecek kurtuluş için Allah'a yardımcı olmak insanların, ancak özellikle de Yahudilerin görevi idi. Bu öğreti apokaliptik (kıyamete dönük -en.) bir beklenti yarattı. Buna göre kurtuluş yakındı ve ortam bir kurtarıcının gelmesi için uygundu. İzmir'de doğan ve cezbe halinde iken garip eylemlere girişmesiyle tanınan Sabetay Sevi (1626-76) Kutsal Topraklar'ı ziyaret ettiği sırada yerel bir kâhin tarafından Mesih olarak kabul edildi. Şöhreti kısa süre içinde neredeyse bütün Yahudi dünyasına, hattâ Yahudi cemaatlerin Polonya ve Rus katliamlarının tedirginliğini yaşadıkları Kuzey ve Doğu Avrupa'ya yayıldı. Yahudilerin Kutsal Topraklara dönüşünün yakın olduğu görülüyordu, ancak umutlar bir kez daha kayboldu. Sultan'ın *divân*'ına çıkarılan Sabetay Sevi'den ölmek ile İslam'ı benimsemek arasında bir tercih yapması istendi. Sevi İslam'ı benimsemeyi tercih etti. Bazı taraftarları inançlarına bağlı kalmayı sürdürürken, çoğu artık ona inanmadı.

Arapça konuşulan eyaletlerin Hıristiyan nüfusları, özellikle de Suriye'de yaşayanlar arasında bu yüzyıllarda bazı fikir ve bilgi değişiklikleri oldu. Bu, Roma Katolik misyonlarının yayılmasıyla gerçekleşti. Bunlar uzun bir süredir kesintisiz olarak bölgede idiler; Fransiskenler onbeşinci yüzyıldan beri Kutsal Topraklar'daki Katolik türbelerinin bekçileri olarak burada bulunmuşlardı; Cizvitler, Karmelitler, Dominikanlar ve diğerleri daha sonra geldiler. Onaltıncı yüzyılın sonundan itibaren Roma'daki Papalık tarafından doğu kiliseleri için rahip eğitmek amacıyla bir çok kolej kuruldu: 1854'te Maruni ve Grek Kolejleri, 1627'de İman Yayma Cemaati Koleji. Onyedinci yüzyılda Ortadoğu ülkelerindeki misyoner rahiplerin sayısı arttı. Bu sürecin iki sonucu oldu. Papa'nın otoritesini kabul ederken kendi ayin kurallarını, adetlerini ve dinsel hukuklarını muhafaza etmek isteyen Doğu kiliseleri mensuplarının sayısı çoğaldı. Maruniler Haçlılar döneminden beri bu

konumda yer almışlardı ve onsekizinci yüzyılın başlarında Papalık ile ilişkilerini tanımlayan bir anlaşma yaptılar. Öteki kiliselerde Papalığın üstünlüğü sorunu daha bölücü bir etki yarattı; özellikle Kuzey Suriye'deki Halep'te Katolik ve Katolik olmayan gruplar arasında kiliselerin denetimi konusunda anlaşmazlıklar oldu. Onsekizinci yüzyılın başlarında fiili bir ayrılık meydana geldi. Bu tarihten itibaren Antakya Ortodoks Patrikliği içinde patrikler ve piskoposlar iki ayrı çizgi izlediler. Birisi, Konstantinopolis Ekümenik Patrikliği'nin üstünlüğünü kabul ederken, diğeri "Uniat"ı ya da "Grek Katolikliği"ni, yani [kendi törelerini muhafaza etmekle birlikte] Papa'nın otoritesini kabul etti. Osmanlı sultanının ondokuzuncu yüzyılın başlarına kadar Uniat'ları ayrı *milletler* ya da cemaatler olarak resmen kabul etmemesine rağmen, Nasturi, Suriye Ortodoks, Ermeni ve Kopt Kiliseleri'nde de farklı zamanlarda benzer gelişmeler oldu.

İkinci sonuç, Arapça ifade edilen ayrı bir Hıristiyan kültürünün gelişmesi idi. Bu uzun süredir varolan bir durumdu, ancak bu kez nitelik değişimine uğradı. Roma'daki kolejlerde eğitim gören rahipler Latince ve İtalyanca bilgisiyle geri döndüler; bazıları Arapçayı ciddi biçimde inceledi; bazıları özellikle Lübnan dağlarının hiç bir engelle karşılaşmadıkları ortamında Batı modeline uygun manastır tarikatları kurdular. Bunlar hem toprağın işlendiği, hem de teoloji ve tarih araştırmalarının yapıldığı merkezler haline geldi.

## *İmparatorluğun Ötesi: Arabistan, Sudan, Fas*

Arabistan'daki Osmanlı sınırlarının ötesinde küçük tüccar kasabalarının ya da limanların ve dağınık bir kırsal yerleşimin bulunduğu bölgeler yer alır. Buralarda kentlerin kullandıkları kaynaklar sınırlıydı ve sadece küçük ölçekli bir hükümet varolabiliyordu. Orta ve Doğu Arabistan'ın vaha şehirleriyle Körfez'in batı kıyısındaki limanlarda prenslikler vardı. Bunlardan biri diğerlerinden daha önemli idi. Yarımadanın güney ucundaki Umman'da Cebel Akhar'ın denize açılan bereketli dağ vadilerinde görece istikrarlı ve refah içinde yaşayan bir kırsal cemaat yaşıyordu: İbadiler. Bunların Ya'ribi aşiretinden gelen bir hanedanın yönetimi altında onyedinci yüzyılın başlarında yeniden kurulan *imamlık*ları, dağ vadilerinde yaşayan topluma istikrarsız da olsa belirli bir bir-

lik kazandırdı. Kıyıdaki Maskat limanı Hint Okyanusu ticaretinin önemli bir merkezi haline geldi. Liman onyedinci yüzyılın ortalarında Ummanlılar tarafından Portekizlilerden alındı ve Ummanlı tüccarlar Doğu Afrika kıyıları boyunca yerleştiler. Osmanlılar kenarlarda kalan bu Arap bölgelerinde süzerenlik uygulayamadılar, ancak Körfez limanlarından biri olan Bahreyn 1602'den 1783'e kadar İran hâkimiyetinde kaldı. Burada ve Körfez'in öteki kesimlerinde nüfusun çoğu Şii idi; Bahreyn'in kuzeyindeki el-Hasa bölgesi aslında Şii öğretisinin önemli bir merkezi idi. Yarımadanın güneybatısındaki Yemen artık Osmanlı denetiminde değildi; buralardaki limanlardan da Hindistan ve Güneydoğu Asya ile özellikle kahve ticareti yapılıyordu ve Güney Arabistan'dan göçenler Hintli hükümdarların ordularında hizmet ediyorlardı.

Osmanlı otoritesi Güney Mısır'da sınırlıydı: Nil Vadisi boyunca Üçüncü Çağlayan'a kadar yayılıyor, Kızıl Deniz kıyısında, Sevakin ve Mitsiva'da Cidde Valisine bağlı garnizonlar bulunuyordu. Bunların ötesinde, görece büyük bir gücü ve istikrarlı bir yapısı olan, Mavi ve Beyaz Nil arasında kalan yerleşik ekim alanında kurulmuş, Func sultanlığı yer alıyordu. Bu sultanlık varlığını üçyüz yıldan fazla (onaltıncı yüzyılın başlarından 1821'e kadar) sürdürecekti.

İmparatorluğun batı sınırının ötesinde, Mağrip'in uzak batısında farklı türden bir devlet, kadim Fas imparatorluğu yer alıyordu. Osmanlı deniz harekâtları Akdeniz'in ötesine, Atlantik sularına geçmedi ve Osmanlı hükümeti Fas'ın kıyı kesimlerine ulaşmadı, Rif ve Atlas dağları ile platosu üzerinde denetim kurmadı. Bazıları dinsel bir kutsallığa sahip olan yerel otoriteler buradaki yönetimlerini korudular; belirli koşullarda yerel güçlerin, dinsel kutsallığı olan bir önderliğin çevresinde toplanmaları daha geniş bir siyasal oluşumu üretebiliyordu. Onbeşinci yüzyılda bu tür hareketlerin niteliğini değiştiren yeni bir faktör oluştu: Fas'a yayılma tehdidinde bulunan ve aynı zamanda Müslümanların Endülüs'ten Fas kentlerine göç etmelerine yolaçan İspanyol ve Portekiz Hıristiyan fethi. Yeni haçlılara karşı ülkeyi savunmaya istekli ve bunu yapabilecek her hareket bu amaçla özel bir çağrı yaptı. Bu tür hareketler o zamandan itibaren Müslüman dünyanın merkezi ruhani soyu olma iddiasıyla ortaya çıkarak meşruluk iddiasında bulunma eğiliminde oldular. 1510'da Peygamber soyundan, Sa'di *şerif*lerinden geldiğini iddia eden bir aile Sus'un güneyinde, pazar

şehri Marakeş'in denetimini sağlayan ve bunu kuzeye doğru genişleten bir devlet kurmayı başardı. Sa'diler, sınırlı olsa da ülkenin büyük kısmına hükmedebilen bir hükümet sistemi yarattılar. Saray ve merkezi yönetim, *mahzen*, bir ölçüde Osmanlıların yönetimini model aldı. Sultan iki tür güce dayanıyordu: güney vahaları ve Nijer ırmağı vadisinin köle statüsü taşıyan sakini siyah derili askerlerden oluşan kişisel ordusu ve düzlüklerde yaşayan bazı Arap grupları, *ceyş* ya da "askeri" aşiretler. Bunlar vergi toplama şartıyla kendileri vergiden muaf tutuldular ve kırsal kesimde, bazen de kentlerde düzeni sağladılar. Refahın arttığı bir dönemdi: kuzeyin ticaret kentleri, Atlantik limanları ve içerlerdeki Fez ve Titvan kentleri, kısmen endüstriyel becerileri ile Akdeniz'in öteki kesimleriyle olan bağlantılarını da beraberlerinde getiren Endülüslülerin de sayesinde, canlandılar. Onaltıncı yüzyılın ortalarında İspanyol, Portekiz ve Osmanlıların ülkenin denetimi için mücadele ettikleri bir dönemin ardından Sa'diler belirli bir bağımsızlığı sağlayabildiler, hattâ güneye doğru yayıldılar. Sultanlar Marakeş'teki kalelerinden Batı Afrika altın ve köle ticaretini denetleyebiliyorlardı; onaltıncı yüzyılın sonunda Timbuktu'ya kadar Sahra ticaret yolu üzerindeki şehirleri bir süre için fethettiler.

Ne var ki, *şerifler*'in hükümeti Osmanlı hükümetinden hep daha zayıf oldu. Kentlerin zenginliği ve gücü daha sınırlı idi. En önemli kent merkezi olan Fez önemli bir kentli öğreti geleneğine sahip olmakla birlikte, Halep, Şam ve Tunus'un yarısı kadar büyüklükte, İstanbul ya da Kahire'den ise çok daha küçüktü. Atlantik kıyısında bulunan limanlar ticaret ve korsanlık merkezleri idi; Rabat ve Sale çifte limanlarının kaptanları bir süre için Cezayirli kaptanlarla rekabet ettiler. Ancak ne şehirlerdeki ticaret ne de kırsal kesimdeki üretim, sultanın gelişmiş bir bürokrasiyi ve bir sürekli orduyu muhafaza etmesine yeterli idi. Sultan belirli bölgelerin ötesinde bazen askeri seferler bazen de siyasal yönlendirmeyle ve Peygamber soyundan gelmenin sağladığı itibarla iktidarını sürdürdü. Sultan ve *mahzan*'ı Osmanlı İmparatorluğu'nun ve zamanın bazı Avrupa devletlerinin merkezi bürokratik hükümetlerinden çok, gezgin bir ortaçağ monarşisine benziyordu: hükümdar, sarayı ve bakanları, birkaç kâtibi, hazinesi ve kişisel birlikleriyle ülkenin yakınlarındaki bölgeye düzenli olarak akın ediyor, ordu için gerekli parayı topluyor ve mümkün olduğu kadar geniş bir

alan üzerinde nihai bir egemenlik sağlamak için ince siyasal manevralar yapmaya çalışıyordu. Sultanın kentlerdeki durumu da istikrarlı değildi. Hayatta kalabilmek için, Fez, Maknas ve öteki yerleri denetlemek zorundaydı. *Ulemâ* ona meşruluk sağlıyordu ve ticaret ve sanayiden alınan vergilere ihtiyacı vardı. Atanmış memurlarla ve imtiyazlar vererek veya kimi imtiyazları elinde tutarak bir şekilde hükümdarlığını sürdürüyordu, ama bir bakıma kentlerden dışlanmıştı. Kent halkı sultanın iktidarının tamamen ortadan kalkmasını istemiyordu, çünkü ticaret yollarını korumak ve bu yolları Avrupa'nın kıyıdan gelen saldırılarına karşı savunmak için ona ihtiyacı vardı. Ancak bu ilişkinin öne sürdükleri şartlara göre olmasını istiyorlardı: vergi ödememek, çevrelerindeki *ceyş* kabileleri tarafından korkutulmamak, kendi seçtikleri ya da en azından onayladıkları bir vali ve *kadı*'ya sahip olmak. Zaman zaman güçlerini bu amaçlara ulaşmak için harekete geçirebiliyorlardı.

Sa'di *şerifler* kaynakları ve iktidarları üzerindeki bu sınırlara rağmen, Osmanlıların ya da Safevilerinki gibi sürekli ve kendini sürdürebilen bir hükümet sistemi oluşturamadılar. Bir yüzyıl ya da daha fazla zaman geçtikten sonra, aile içinde bir bölünme oldu ve bir kez daha dinsel terimlerle meşruluk iddiasında bulunan önderlerin çevresinde yerel güç bileşimleri ortaya çıktı. Cezayir'deki Osmanhların ve limanlardaki Avrupalı tüccarların müdahale ettikleri bir çatışma döneminden sonra, bir başka *şerifler* ailesi, Tafilalt vahasından gelen Filaliler ya da Aleviler siyasal becerileri sayesinde ve bazı Arap aşiretlerinin yardımıyla bütün ülkeyi birleştirmeyi başardılar: önce, Osmanlı iktidarının yayılmasına muhalefet eden önderler olarak davrandıkları doğuda, daha sonra Fez ve kuzeyde ve nihayet 1670'de merkez ve güneyde. (Bu hanedan günümüze kadar Fas'ı yönetmeye devam etmiştir.)

Hanedanın ilk önderlerinden birinin, Mevlay İsmail'in (1672-1727) yönetiminde, yirminci yüzyılın başlarına kadar az çok muhafaza edilen bir hükümet biçimi oluştu: genellikle siyah derili kölelerden ve güneylilerden oluşan bir kraliyet saray halkı; Fez'in ve *ceyş* aşiretlerinin önde gelen ailelerinden bakanlar; Avrupalı mühtedilerden, köle kökenli siyah derililerden ve ovalardaki *ceyş* aşiretlerinden oluşan bir ordu; ve gerektiğinde toplanan para ve asker. Sultan iki tehlikeye karşı mücadele verdi: İspanya ve Portekiz'den gelecek bir saldırı ve Cezayir'deki Osmanlı iktidarının ya-

yılması. Ordu, dinsel meşruluk ve bu türden tehlikelere başarıyla gösterilen direnç sayesinde, hükümet ile kent arasında denge sağlayan iktidarı bir süre için yaymak ve kırsal kesimin büyük bir bölümünde siyasal denetim sağlamak mümkün oldu.

Endülüs'ün Hıristiyanlarca fethi Fas uygarlığım zayıflattı. Onyedinci yüzyılda Müslümanların Endülüs'ten nihai olarak sürülmeleri daha fazla Endülüs sakininin Fas'a yerleşmesini sağladı, ama bunlar artık Mağrip'i zenginleştiren bir kültürü beraberlerinde getirmiyorlardı. Aynı zamanda, Müslüman dünyanın doğu kesimleriyle kurulan ilişkiler aradaki mesafe ve Atlas dağlarının oluşturduğu engelle sınırlıydı. Aslında bazı Faslılar ticaret ve hac amacıyla doğuya doğru gittiler; Tafilalt vahasında toplanarak Kuzey Afrika kıyıları boyunca yayıldılar ya da deniz yoluyla Mısır'a geçerek Kahire'de toplanan hac kervanlarına katıldılar. Bazı tüccarlar buralarda tutunabildiler, bazı bilginler de Kahire, Medine ya da Kudüs cami ve okullarında inceleme yapmak için kaldılar. Bunların birkaçı öğretmen oldu ve âlim aileleri kurdu. Kuzey Fas'taki Cebel Alem'den gelen bir bilgin ve Sufi öğretmenin soyundan gelmekle tanınan Kudüs'teki Alemi ailesi buna örnektir. Doğudan gelen birkaç bilgin de uzak batıya seyahat ederek oralara yerleşti.

Bu dönemdeki Fas kültürü farklı ve sınırlı bir kültür idi. Şairler ve edebiyatçılar sayıca azdı ve temayüz etmiyorlardı. Bununla birlikte, yazılı tarih ve biyografi geleneği devam etti. On sekizinci yüzyılda, önemli görevlerde bulunan ve çok seyahat eden bir kişi olan el-Zeyyani (1734- y. 1833) bir evrensel tarih yazdı. İlk kez bir Faslı böyle bir tarih yazıyor ve Avrupa daha çok da Osmanlı tarihi üzerine bilgisini gösteriyordu.

Okullarda öğretilen başlıca disiplin yardımcı bilimleriyle birlikte Maliki *fıkhı* idi. Bu *fıkıh* Fez'deki büyük el-Karaveyin camisi ile ona bağlı *medreselerde* ve gene Marakeş ile diğer yerlerde öğretildi; Maliki hukukunun özeti olan *el-Halil Muhtasar*'ı özellikle önemliydi. Bu kentlerde ve İslam dünyasının başka yerlerinde yüksek öğretim geleneğini kuşaktan kuşağa ileterek koruyan büyük bilgin aileleri vardı. Bunlardan biri, Endülüs kökenli ama onaltıncı yüzyıldan beri Fez'e yerleşmiş olan Fasi ailesi idi.

Kentlerdeki hukukçuların etkisi bir ölçüde kırsal kesime yayıldı. Kırsal kesimdeki *ulemâ* sözleşmelere ve anlaşmalara resmiyet kazandıran noterler olarak davranabiliyordu. Ne var ki, entelek-

tüel gıdanın başlıca kaynağı, Sufi tarikatlarına mensup olanlar, özellikle de Şazeliye ile ilişkisi olan öğretmenler ve manevi rehberler idi. Şazeliye, Fas'ta doğup Mısır'a yerleşmiş olan el-Şazeli (ö. 1258) tarafından kurulmuştu. Bu görüş Mısır'da geniş çapta yayıldı ve onbeşinci yüzyılda el-Cazuli (ö.y. 1465) tarafından Fas'a getirildi. Şazeliye ve öteki tarikatların uyguladıkları öğretim tarzının etkisi toplumun her düzeyinde hissedildi. Şazeliye, öğretim görenlere Kur'an'ın içsel anlamına dair bir açıklama, deneysel Allah bilgisine giden yoldaki ruhsal durumlara dair bir tahlil sağlıyordu. Bir tarikata bağlı olsunlar ya da olmasınlar öğretmenler ve ruhani kişiler, yeryüzündeki hayatta erkeklere ve kadınlara yardımcı olması için Allah'a yakarmak gerektiğini savundular. Başka yerlerde olduğu gibi burada da evliyaların mezarları hac merkezleri idi. Bunların en tanınmışları arasında, Fez kentinin kurucusu olduğu kabul edilen Mevlay İdris'in ölümünden sonra onun adını alan türbe-kentteki mezarı ile, yine İdris adlı oğlunun Fez kentinin içindeki mezarıydı.

Başka yerlerde olduğu gibi burada da öğreti ve din adamları boşinançların aşırılıklarına ve dünyasal hırslara karşı adil bir Müslüman toplum fikrini korumaya çalıştılar. Bir Fransız bilgininin araştırması bunlardan birinin, el-Hasan el-Yusi'nin (1631-91) hayatını ve öğretisini aydınlatır. Güneyli el-Yusi bir tarikata girmiş, bir süre kadar Fez'de, ayrıca Marakeş ve başka yerlerdeki okullarda öğrenim görmüştü. Yazıları değişik konulardaydı ve bir dizi karşılıklı konuşmayı (*muhâdarât*) içeriyordu. Bu konuşmalarda, yazar, bilgili ve dindar *ulemâ*'nın zıt ayartmalar arasında tuttuğu orta yolu tanımlamaya ve muhafaza etmeye çalışıyordu. Bir yanda iktidar ayartmaları ve bunun getirdiği yozlaşmalar duruyordu. *Ulemâ*'nın oynadığı role ilişkin görüşlerini ifade ettiği meşhur bir makalede Sultan İsmail'i memurlarının onun adına uyguladıkları tiranlığa karşı uyarıyordu. Yeryüzü, diyordu, Allah'a aittir ve bütün insanlar O'nun köleleridir: eğer hükümdar halkına adil davranırsa, o Allah'ın yeryüzündeki vekili, Allah'ın O'nun köleleri üzerindeki gölgesi olur. Hükümdarın üç görevi vardır: adil olarak vergi toplamak, krallığın savunma gücünü koruyarak *cihâd* çizgisini izlemek ve güçlünün zayıfı ezmesini önlemek. Bunların üçü de İsmail'in krallığında ihmal edilmektedir: vergi toplayanlar baskın uygulamaktadırlar, savunma ihmal edil-

mekte ve memurlar halkı ezmektedir. Buradan bilinen bir ders çıkarmaktadır: peygamberlik sona erdiğinde hakikatin bekçisi olarak *ulemâ* kalır; sultan halifenin görevlerini üstlenmelidir ve ilahi hukukun güvenilir temsilcilerinin tavsiyesine uymalıdır.[1]

Orta yolun öteki tarafında kırsal kesimdeki sıradan insanların sahte ve cahil Sufi öğretmenler yüzünden uğradıkları manevi yozlaşma vardı:

> Erken dönemlerde Kadiri ve Şazeli tarikatlarına mensup kişiler gibi insanların ve manevi üstadların sözleri sıradan halkın kulağına girmiş ve kalbine değmiştir. Bu sözler, o kişileri taklit etmeye yönelen kalabalıkları büyülemiştir. Fakat kendi hayallerine kapılıp giden, ilahi hukukun dış yüzünü bile bilmeyen, sadece onun içsel anlamını kavrayan ve hiçbir ruhsal duraktan geçmemiş cahil bir adamdan ne bekleyebilirsiniz? Onu hem akılcı hem de ilham kaynaklı bilgiye başvurarak ateşli ateşli konuşurken görürsünüz. Bunu en çok ruhani kişilerin oğulları arasında bulursunuz. Bunlar babalarının itibarı nedeniyle kendilerine hayranlık duyulmasını isterler ve sadece dünyasal bir kibir uğruna hiçbir haklılık ya da hakikat gözetmeksizin taraftarlarını peşlerine takarlar... Böyle bir adam insanların birini Allah uğruna sevmesine ya da kendilerinin dışında herhangi birini saymasına veya izlemesine izin vermeyecektir. Bu kişi onlara davranışları ne olursa olsun şefaat edeceği için, Kıyamet Günü'nde cennet vaat edecektir... Cahil halk bununla tatmin olur ve babadan sonra oğulun da hizmetinde kalır.[2]

---

1 Ahmed el-Nasıri el-Salavi, *Kitab el-istiksâ* c. 7 (Kazablanka, 1956), s. 82-6; Fransızca çev. J. Berque, *Al-Yousi* içinde (Paris, 1958), s. 91-2.

2 *A.g.e.*, c. 4 (Kazablanka, 1955), s. 163-4; Fransızca çev. I. Hamet, *Archives Marocaines*, c. 33 (18934), s. 570-2.

ONBEŞİNCİ BÖLÜM

# Onsekizinci Yüzyılda Değişen Güçler Dengesi

## *Merkezi ve Yerel Otoriteler*

Onyedinci yüzyılda Araplar başka halkları da içine çeken yeni bir dünya yarattılar. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda bu kez kendileri Batı Avrupa'da yaratılan yeni bir dünyaya çekileceklerdi. Kuşkusuz bu çok karmaşık bir sürecin çok basit biçimde betimlenmesidir ve bununla ilgili açıklamalar da çok basit olabilmektedir.

Yaygın bir açıklama şu noktanın etrafında döner: onsekizinci yüzyılda Müslüman dünyanın kadim krallıkları ve bunların hükmettiği toplumlar zayıflarken, Avrupa'nın gücü artıyordu. Bu, Avrupa'nın denetimine geçen malların, fikirlerin ve gücün genişlemesini ve böylece Arap toplumlarının güç ve canlılığının yeni bir tarzda canlanmasını mümkün kıldı.

Ne var ki zayıflama fikrini kullanmak zordur. Buna bizzat bazı Osmanlı yazarları başvurmuştu. Onaltıncı yüzyılın sonundan itibaren kendi çevrelerinde gördükleri şeyi daha önce varolduğuna inandıkları şeyle kıyaslayanlar, hiçbir şeyin daha önceki adalet çağındaki gibi olmadığını ve Osmanlı gücünün dayandığı kurumlar ile toplumsal ahlak kurallarının zayıflamakta olduğunu sık sık söylediler. Bunlardan bazıları İbn Haldun'u okudu; onyedinci yüzyılda tarihçi Naima bu fikirlerin bazılarını yansıttı ve onseki-

zinci yüzyılda *Mukaddime*'nin bölümleri Türkçe'ye çevrildi.

Bu türden yazarlar için çare gerçek ya da hayal edilen altın çağın kurumlarına dönüşte yatıyordu. Onsekizinci yüzyılın başında yazan haznedar ya da *defterdar* Sarı Mehmet Paşa'ya (ö. 1717) göre, önemli olan, hükümdarlar ile hükmedilenler arasındaki eski ayrımın restore edilmesi ve hükümdarların adil davranmaları idi:

> *Reaya*'nın askeri sınıfa dahil olmasından dikkatle kaçınılmalıdır. *Sipahiler*in oğulları ve torunları olmayan kişiler hep birlikte *sipahi* yapıldıkları zaman karışıklıkların çıkacağı kesindir... [Memurlar] ne yoksul *reaya*'yı ezsinler, ne de alınması adet olmuş yıllık vergiye ek yeni yükümlülükler talep etmek suretiyle taciz edilmelerine sebebiyet versinler... Eyalet halkları ve şehirlerde oturanlar adaletsizlikler giderilerek korunmalı ve himaye edilmelidir ve tebanın durumunu iyileştirmek için çok büyük bir dikkat sarfedilmelidir... Ancak *reaya*'ya çok fazla hoşgörü de gösterilmemelidir.[1]

Zayıflamadan söz etmek yerine, olanların Osmanlı hükmetme yöntemlerinde bir düzenlemeden ve imparatorluk içinde güç dengesini değiştiren koşullardan ibaret olduğunu söylemek daha doğru olabilir. Onsekizinci yüzyılın sonunda Osmanlı hanedanının ömrü 500 yılı bulmuştu ve neredeyse 300 yıldır Arap ülkelerinin çoğuna hükmetmekte idi. Hükümet tarzlarının ve onun denetim kapsamının zamana ve yere göre değişiklikler geçirmesi gerekirdi.

Onsekizinci yüzyılda özellikle önemli iki tür değişim vardı. İstanbul'daki merkezi hükümette iktidar, sultanın saray halkından sadrazamın dairesinde ya da çevresinde yer alan bir yüksek sivil memurlar oligarşisine geçmeye yönelmişti. Bunların arasında farklı gruplar iktidar için rekabet etseler de, birbirlerine, hukuksal ve dinsel hizmet veren yüksek rütbelilere birden çok yolla bağlıydılar. İçinde Türkçe unsurların yanı sıra Arapça ve Farsça'nın da olduğu ortak bir kültürleri vardı. İmparatorluğun ve onun koruduğu toplumun gücü ve refahı hakkında ortak bir kaygıyı paylaşıyorlardı. Saray halkını oluşturan köleler gibi toplumdan uzak durmuyorlar, ancak dinsel bağışları ve vergi mültezimliklerini denetleyerek, tüccarlarla ticaret ve toprağa ortak yatırım

---

1 İng. çev. W. L. Wright, *Ottoman Statecraft* (Princeton, 1935), s. 117-18.

yaparak ekonomik hayata da katılıyorlardı.

Profesyonel ordu da toplumun içine çekilmişti; yeniçeriler tüccar ve zanaatkâr haline geldiler, tüccarlar ve zanaatkârlar yeniçeri birliklerine katıldılar ya da onlarla yakın ilişki kurdular. Bu süreç, sebepleri ve sonuçlarıyla birlikte, bir başka önemli değişiklikle bağlantılıydı: eyalet başkentlerinde yerel hâkim grupların oluşması. Eyalet başkentlerinin çoğunda İstanbul'dan kolayca denetlenemeyen böyle gruplar vardı. Farklı türden olabiliyorlardı. Bazı yerlerde kendi ev halkı ve adamlarıyla hüküm süren aileler vardı; bunların üyeleri kuşaktan kuşağa İstanbul'dan onay alabildiler. Öteki yerlerde, varlıklarını sürdüren *memlûk* grupları vardı. Bunlar bir kente askeri köleler ya da bir valinin veya ordu komutanının askeri köleleri ya da yardımcıları olarak Balkanlar'dan ya da Kafkaslar'dan geliyorlardı. Yerel hükümette ya da ordu içinde önemli görevlere yükselmişler ve kendi görevlerini grubun öteki üyelerine aktarabilmişlerdi. Bu türden yerel hükümdarlar tüccarlarla, toprak sahipleriyle ve kentin *ulemâsı* ile çıkar birlikleri kurabilmişlerdi. Kentin refahı için gerekli olan düzeni muhafaza ettiler ve bundan çıkar sağladılar.

İstanbul'dan kolayca ulaşılabilen eyaletler ile neredeyse Arap eyaletleri dışında Anadolu ve Avrupa'daki Osmanlı eyaletlerinin çoğunda durum buydu. İmparatorluğun ana yollarından biri üzerinde yer alan ve İstanbul'dan ulaşımın görece kolay olduğu Kuzey Suriye'deki Halep doğrudan denetim altında tutuldu; fakat Bağdat'ta ve Filistin kıyılarındaki Akra'da *memlûk* gruplarına mensup kişiler valilik görevini elde tuttular; Şam ve Musul'da Osmanlıların hizmetine giren aileler kuşaklar boyunca valilik makamında yer alabildiler. Hicaz'da Peygamber soyundan geldiğini iddia eden bir aile, Mekkeli *şerifler,* kutsal kentleri yönettiler. Gene de kıyıdaki Cidde'de bir Osmanlı valisi vardı. Yemen'de artık bir Osmanlı varlığı yoktu ve varolduğu kadarıyla merkezi otorite Zeydi nüfusun tanıdığı bir *imamlar* ailesinin elinde idi.

Mısır'daki durum daha da karmaşıktı. Burada hâlâ İstanbul'dan gönderilen bir vali vardı ve fazla güçlenmemesi için uzun süre bu görevde kalmasına izin verilmiyordu; ancak yüksek görev yerlerinin çoğu ve vergi mültezimliklerinin denetimi önce rakip *memlûk* gruplarının ve subayların, daha sonra da onlardan birinin eline geçmişti. Mağrip'teki üç Osmanlı eyaletinde yerel ordu önderleri

şu ya da bu biçimde iktidarı ele geçirmişti. Trablus ve Tunus'ta askeri komutanlar, İstanbul tarafından vali olarak kabul edilen fakat yerel düzeyde *bey* unvanını taşıyan hanedanlar kurdular. Cezayir'de askeri birlikler birbiri ardı sıra hükümdar (*dayılar*) atadılar; ancak zamanla *dayı* devamlılık sağlayabilen ve *dayılık* makamını elde tutan bir yüksek memurlar grubu oluşturabildi. Her üçünde de memurlar, subaylar ve tüccarlar, Osmanlı sultanının savaş halinde olduğu Avrupa ülkelerinin gemilerini ele geçirmek ve mallarını satmak için gerekli olan korsan gemilerinin donatımındaki ("barbar korsanlar") ortak çıkarlarda birleştiler; ancak bu uygulama onsekizinci yüzyılın sonunda fiilen sona ermişti.

Ancak bu değişikliklerin büyüklüğünü abartmamak gerekir. İstanbul'da sultan hâlâ nihai iktidara sahipti. En güçlü memur bile azledilebilir, idam edilebilir ve malları müsadere edilebilirdi; sultanın memurları hâlâ onun "köleleri" olarak görülüyordu. Bazı istisnalarla en güçlü yerel hükümdarlar bile Osmanlı sistemi içinde kalmaya razı idi; onlar bağımsız monarklar değil yerel "Osmanlılar" idi. Osmanlı devleti bunlar için yabancı değildi. Bu devlet hâlâ Müslüman cemaatin (en azından onun büyük bir kesiminin) cisimleşmiş hali idi. Yerel hükümdarlar dış güçlerle ayrı ilişki kurabiliyorlardı. Ancak kendi güçlerini âli çıkarlar ve imparatorluğun sınırlarını savunmak için kullanırlardı. Ayrıca merkezi hükümet hâlâ imparatorluğun pek çok kesiminde güçlüydü. Resmi onay verebiliyor ya da önceden verilmiş bir onayı sürdürebiliyordu; Tunus *bey*'i ve Cezayir *dayısı* bile sultan tarafından resmen vali olarak görevlendirilmek istiyorlardı. Merkezi hükümet farklı eyaletler arasındaki ya da bir ailenin veya bir *memlük* grubunun farklı üyeleri arasındaki veya eyalet hükümdarı ile yerel düzeyde önemli kişiler arasındaki husumetlerden yararlanabiliyor, büyük imparatorluk yollarını ya da Doğu Akdeniz'in deniz yollarını kullanabildiği sürece iktidarını yeniden kurmak için ordu gönderebiliyordu; böyle bir olay Mısır'da 1780'lerde gerçekleşmişti. Şam valisinin örgütlediği, bir Osmanlı gücünün savunduğu kutsal kent sakinlerine İstanbul'dan hediyeler götüren, Osmanlı ordugâhlarının koruduğu bir yolu izleyen hac [kervanı;] her yıl İstanbul'dan başlayan, Suriye ve Batı Arabistan'dan geçerek Müslüman dünyanın yüreğine uzanan bir yol boyunca Osmanlı egemenliğinin kanıtlanması idi.

İmparatorluk içinde yeni bir güçler dengesi oluşmuştu. Bu kararsız bir dengeydi ve tarafların her biri fırsat bulduğunda gücünü arttırmaya çalışıyordu. Ancak merkezi hükümet, eyalet Osmanlıları, servet sahibi ve itibarlı toplumsal gruplar, tüccarlar ve *ulemâ* arasında bir çıkar ittifakı korunabiliyordu. Bazı bölgelerde güçlü yerel hükümetler ile faal kentli seçkinlerin bileşiminin, tarımsal üretimi, kent refahının ve hükümetin sahip olduğu gücün temelini koruduğuna ya da geliştirdiğine dair bulgular vardır. Aynı şeyin Avrupa eyaletlerinde de olduğu görülür; Orta Avrupa'da nüfusun artması besin maddelerine ve hammaddelere olan talebi arttırdı, Balkan eyaletleri bu talebi karşılayabildi. Tunus ve Cezayir'de, Marsilya ve Livorno için tahıl ve hayvan derisi üretildi; Kuzey Filistin ve Batı Anadolu'da pamuk üretimi Fransa'nın bu mallara olan talebini karşılamak için arttırıldı. Ne var ki pek çok eyalette yerel hükümetin ve onun kentli müttefiklerinin denetimi kentlerin ötesinde fazla gelişmedi. Mağrip'te Osmanlı iktidarı yüksek platoların iç bölgelerine kadar yayılmadı. Bereketli Hilal'de deve besleyen bazı göçer aşiretleri Orta Arabistan'dan kuzeye taşınmışlardı; otlak olarak kullanılan bölge tarım için kullanılan bölge pahasına genişledi; geri kalan tarımcıları kent memurlarından çok aşiret önderlerinin denetlediği alanda da böyle oldu.

İmparatorluğun sınırlarının ötesindeki topraklarda da aynı türden süreçler işledi. Umman'da önce İbadiler adına *imamlık* iddiasında bulunan yeni bir hükümdarlık ailesi kıyıdaki Maskat'ta yerleşti ve bir hükümdarlar ile tüccarlar ittifakıyla Umman ticaretini Hint Okyanusu kıyıları çevresine yayabildi. Körfez'in öteki limanlarında, Kuveyt, Bahreyn ve daha küçük olanlarda hükümdarlık aileleri tüccar topluluklarıyla yakın bağlar kurdular. Mısır'ın güneyindeki Sudan'da uzun süre yaşayan iki sultanlık vardı: Mavi ve Beyaz Niller arasındaki, Mısır'dan Etyopya'ya, Batı Afrika'dan Kızıl Deniz'e uzanan ticaret yolları üzerindeki verimli topraklarda yer alan Func sultanlığı; ve Batı Afrika'dan Mısır'a uzanan ticaret yolu üzerinde, Nil'in batısında yer alan Darfur sultanlığı.

Mağrip'in en ucu olan Fas'ta Aleviler onyedinci yüzyılın ortalarından beri hüküm sürmekteydiler, ancak yerel Osmanlı hükümdarlarının bile temel alabilecekleri sağlam bir askeri ya da bürokratik güçten yoksundular. Öncekiler gibi onlar da, güçlü tüccar ailelerin, Karaveyin camisi çevresinde toplanan *ulemâ*'nın ve ata-

larının türbelerine bekçilik eden kutsal ailelerin bulunduğu Fez kentine asla tam olarak hâkim olamıyorlardı; kentlerin dışında en fazla siyasal yönlendirme ve atalarının itibarı sayesinde denetim uygulayabildiler. Güvenilir temellere dayanmadığı için, bu güçler inişli çıkışlı bir çizgi izlediler; onsekizinci yüzyılın başında büyüktüler, sonra zayıfladılar; ancak yüzyılın ikinci yarısında yeniden canlandılar.

### *Arap Osmanlı Toplumu ve Kültürü*

Osmanlı iktidarının ve kültürünün Arap eyaletlerine vurduğu damganın onsekizinci yüzyılda daha da derinleştiği görülür. Bu damga "yerel Osmanlı" aileleri ya da grupları denen unsurlar sayesinde kentlerde kök saldı. Askeri önderler ve sivil memurlar eyalet başkentlerine yerleşerek kuşaklar boyunca Osmanlı hizmetinde kalabilen aileler ya da ev halkları kurdular. Yerel hükümdar aileleri ve Memlük grupları öteki düzeylerde de varolan bir fenomenin daha üst düzeyini oluşturdular. Bunların bazıları yerel yönetimde görev aldı, bazıları vergi mültezimliklerini iktisap ederek servet biriktirdi ve bazıları da oğullarını önce yerel din okullarına gönderip ardından hukuk hizmetine soktu. Öte yandan bir dinsel öğreti geleneğine sahip olan yerel ailelerin üyeleri din ve hukuk işlerinde gittikçe daha fazla görev almaya, böylelikle *vakıflar* üzerinde denetim kurmaya başladılar. Bu *vakıflar* kutsal kentlerin ya da sultanların kurdukları kurumların yararına çalışan en kârlı *vakıflar* idi ve çoğu özgün amaçlarından saptırılarak özel amaçlar için kullanıldı. Onsekizinci yüzyılın başlarında Şam'daki dinsel hukuk sistemi içinde yetmişbeş resmi görev yeri varken, yüzyılın ortasında bu sayının üçyüzü aştığı hesaplanmıştır. Bu gelişmenin doğal bir sonucu olarak Şafii ya da Maliki *mekteplerin* geleneğine mensup olan pek çok yerel aile, Osmanlı sultanlarının resmen benimsedikleri Hanefi hukukunu kabul etmek zorunda kaldı. (Bu gelişmenin Mağrip'te olmadığı görülür; Türk kökenli olanlar dışında buradaki nüfusun büyük kısmı Maliki olarak kalmaya devam etti.)

Bu durumda onsekizinci yüzyılın sonunda en azından bazı büyük Arap kentlerinde, bazıları Türk bazıları Arap olan yerel düzeyde "önde giden kişiler"in kurdukları güçlü ve az çok sürekliliği olan aileler vardı. Bunların iktidar ve istikrarlarının bir ifadesi,

Cezayir, Tunus, Şam ve diğer yerlerde inşa edilen gösterişli evler ve saraylardı. Bunların en muhteşemlerinden biri, iki avlunun çevresinde, biri ailenin erkekleri ve misafirler, diğeri kadınlar ve ev hayatı için inşa edilen bir grup oda ve daireden oluşan, Şam'daki Azım sarayı idi. Avrupa ile artan ticaret sayesinde zenginleşen aileler tarafından Halep'in bir Hıristiyan mahallesi olan Hudeyde'de daha küçük ölçekte ama gene de muhteşem evler inşa edildi. Güney Lübnan dağlarında Lübnan *emir*'i II. Beşir'in sarayı Şam'dan gelen sanatkârlarca inşa edildi. Bu bina uzak bir tepenin üzerinde kurulu görülmemiş bir kent sarayı idi. Bu türden evler yerel mimarlar ve zanaatkârlarca inşa edildi. Mimari tasarım ve üslup yerel geleneklerin ifadesi idi, ancak burada da, camilerde olduğu gibi, özellikle kiremit kullanımında Osmanlı dekoratif üsluplarının etkisi görülmekteydi. Bu üslupla karışmış olarak Avrupa üslupları, duvar boyalarında olduğu gibi belirli bir biçimde taklit ediliyor, Bohemya kristali ve Ortadoğu pazarı için Avrupa'da imal edilmiş öteki mallar da kullanılıyordu. Bu yüzyılın başlarında bir Fransız gezginin Tunus'ta bulduğu, *beylere* ait kadim saray, Bardo, İtalyan üslubu mobilyalarla döşenmişti.

Önde giden kişilerin ailelerinin hayatları ve güçleri yerel okullara bağlıydı. Kahire için yapılan bir araştırma, erkek nüfusun önemli bir kesiminin -muhtemelen yarısı kadarının- kadınların ise pek azının okuryazar olduğunu göstermiştir. Bu durum ilk okulların, *küttâblar*'ın çok sayıda olduğunu ortaya koyar. Daha yüksek bir düzeyde, zamanın bir tarihçisi, yüksek öğrenim yapılan yirmi *medrese* ve bir o kadar camiden söz eder. Merkezi kurum olan Ezher camisinin daha küçük ve daha az gelir getiren cami ve *medreseler* pahasına geliştirildiği görülür. Bu camiye, Suriye, Tunus, Fas ve Yukarı Nil bölgelerinden öğrenciler geliyordu. Aynı tarzda Tunus'taki Zeytuniye camisi yüzyıl içinde gerek büyüklük gerekse önem bakımından gelişme gösterdi; kütüphanesi genişletildi, gelirleri gayri Müslimlerden alman kelle vergisi *cizye*'nin arttırılmasıyla sağlandı.

Daha yüksek okullarda hâlâ kadim müfredat izleniyordu. En önemli dersler, Kur'an yorumu, Hadis ve *fıkıh* idi. Bu son ikisinin öğretilmesinde, resmi tezlerin yanı sıra *fetvâ* derlemeleri kullanılıyordu; dilbilimsel konular bunlara giriş olarak inceleniyordu. Temel din doktrinleri daha sonraki dönemlerde yapılmış özetlerle

öğretildi. İbn Arabi ile öteki Sufilerin eserlerinin de geniş çapta okunduğu görülür. Matematik ve astronomi gibi mantık bilimleri genellikle resmi müfredatın dışında incelenip öğretildi, ancak bunlara da büyük bir ilgi gösterilmekte idi.

Daha katı ve değişmez bir müfredatın sınırları içinde hâlâ yüksek kaliteli edebi ürünlere yer vardı. Tunus'ta onaltıncı yüzyılda Osmanlı keşif güçleriyle birlikte ülkeye gelen bir Türk askerinin kurduğu bir ailenin yeni kuşaklarından, her biri tanınmış bilginler ve Hanefi *müftüleri* olan ve gene her birine Muhammed Bayram denilen, dört adam çıktı. Suriye'de orta Asyalı Nakşibendi Murat'ın kurduğu aile de Hanefi *müftülük* görevini kuşaklar boyunca sürdürdü. Bunlardan biri, Muhammed Halil el-Muradi (1760-91), tanınmış öğreti adamlarının biyografilerini derleyen özgül Suriye geleneğini sürdürdü. Hazırladığı biyografik sözlük onikinci İslam yüzyılını kapsar.

Murat biyografi derleme faaliyetinde yardım sağlamak için Mısır'da oturan tanınmış bir bilgine, Murtaza el-Zabidi'ye (1732-1791) başvurdu. Yazdığı mektup uzun bir geleneğin sonuncu temsilcisi olarak durumunun bilincinde olduğunu gösterir:

> İstanbul'da, orada yaşayan büyük adamlardan biriyle olduğum sırada... tarihten, tarihin çağımızdaki zayıflığından, bu çağın insanlarının, sanatların en büyüğü olmasına rağmen tarihe ilgisizliklerinden konuştuk; bu durum karşısında duyduğumuz üzüntüyü ifade ettik.[2]

Hint kökenli Zabidi bir süre kadar Yemen'deki Zabid'de yaşadı. Zabid Güney ve Güneydoğu Asya'dan kutsal kentlere uzanan yolda önemli bir durak ve zamanın önemli bir öğretim merkezi idi. Zabidi Kahire'ye taşındı; tavassut konusunda kazandığı şöhret ve yazıları sayesinde buradan etkisini daha uzak mesafelere ve daha geniş çapta yaydı. Eserleri arasında Hadis üzerine çalışmalar, Gazzali'nin *İhya-u Ulumi'd Din*'i üzerine bir yorum ve büyük bir Arapça sözlük bulunmaktadır.

Murtaza el-Zabidi genç bir bilgin olan Abd el-Rahman el- Ca-

---

2 Alıntı, Abd el-Rahman el-Cabarti, *Acâ'ib el-athar fi'l-terâcim ve'l ekber* (Kahire, 1965), c. 4, s. 214. Bu mektuba dikkatimi çektiği için Dr. K. Barbir'e teşekkür ediyorum.

barti'den (1753-1825) biyografik malzeme toplamada kendisine yardımcı olmasını istedi. Bu onun zihnini tarih yazıcılığına yönelten bir dürtü oldu; zamanla, sadece siyasal olayları değil, bilginlerin ve tanınmış kişilerin hayatlarını da kapsayan geleneksel tarzda son büyük vakayinameyi üretecekti.

Yüksek öğreti geleneği Şii dünyasında da devam etti, ancak bilginler keskin bir biçimde bölündüler. Yüzyılın büyük bir bölümünde Ekberi düşünce okulu kutsal kentlerdeki bilginlere hâkim oldu, ancak yüzyılın sonuna doğru, iki önemli bilginin, Muhammed Bekir el-Bihbihani (ö. 1791) ile Cafer Kâşif el-Gita'nın (y. 1741-1812) etkisi altında Usuli okulunda bir canlanma görüldü. Irak ve İran'daki yerel hükümdarlar tarafından desteklenen Usuliler'in esnekliği onlara avantaj sağlıyordu. Bu durum sözkonusu okulu bir kez daha öncü haline getirecekti. Ne var ki Ekberiyye bazı Körfez ülkelerinde güçlü olmaya devam etti. Yüzyılın sonuna doğru gerek Usuliler gerekse Ekberiler'e yeni bir hareket olan Şeyhilik meydan okudu. Bu hareket mistik gelenekten, Şiilik'te yaygın olan kutsal kitapların manevi yorumu geleneğinden kaynaklanıyordu. Bu gerek iki okul gerekse diğerleri tarafından mahkûm edildi ve *imam* Şiiliği'nin sınırlarının dışında görüldü.

Bu dönemde gerek Sünni gerekse Şii düşüncesine Avrupa'da oluşan yeni fikirlerin sızdığına dair hiç bir belirti yoktur. Latince, İtalyanca ya da Fransızca öğrenen bazı Suriyeli ve Lübnanlı rahipler Katolik teolojisinin ve yaşadıkları dönem Avrupa düşüncesinin farkındaydılar. Bunların bazıları Avrupa'da öğrenim gördü ve Avrupalı bilginler olarak şöhret kazandı. İçlerinde en tanınmışı, Lübnanlı bir Maruni, Süryanice ve Arapça elyazmaları öğrenimi gören ve Vatikan Kütüphanesi'nin başına geçen Yusuf el-Sim'ani'dir (Joseph Assemani, 1687-1768).

### *İslam Dünyası*

İster Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde ister onun sınırlarının dışında yaşıyor olsunlar, İslam'a inanan ve Arapça konuşanlar, siyasal bağlılık ya da ortak çıkarlardan daha derin bir ortaklığa sahiptiler. Bunların içinde ya da bunlarla Müslüman dünyanın Türkçe veya Farsça veya başka diller konuşan halkları arasında Hazreti Muhammed aracılığıyla Allah'ın insanlara ilettiği son va-

hiyle yaratılan kalıcı ve sabit bir dünyaya ortak aidiyet duygusu vardı. Bu dünya kendisini, Kur'an, Peygamber'in Sünneti, hukuk ya da ideal toplumsal davranış sistemi, gözleri kurucularının mezarlarına çevrili Sufi tarikatlar, okullar, bilginlerin öğrenmek için yaptıkları seyahatler, kitapların dolaşımı, bütün Müslümanlarca aynı zamanda ve aynı tarzda kutlanan Ramazan bayramı, Müslüman dünyanın her yerinden gelen binlerce kişinin yılın aynı ayında Mekke'ye yaptıkları hac gibi farklı düşünce biçimlerinde ve toplumsal faaliyetlerde ifade ediyordu. Bütün bu faaliyetler bu dünyada refah, öbür dünyada selamet için gerekli olan her şeyi içeren bir dünyaya aidiyet duygusunun devamını sağladı.

Bir kez daha, çağlar boyunca süren bir yapının değişmesi beklenmeliydi ve İslam'ın onsekizinci yüzyıldaki hali önceki dönemlerinden pek çok bakımdan farklı idi. Müslüman dünyanın uzak doğusundan, öteki büyük Sünni hanedanı Moğolların Müslümanları ve Hinduları yönettikleri Kuzey Hindistan'dan bir değişim dalgası geldi. Burada bir çok Müslüman düşünür vardı. Bunların en tanınmışı, Delhili Şah Veliyyullah (1703-62), hükümdarların İslam'ın kurallarına göre hükmetmeleri gerektiğini ve İslam'ın kendi *ictihâd*larını Kur'an ve Hadis temelinde kullanan öğretmenler tarafından saflaştırılması, farklı *mekteplerin* tek bir ahlak ve hukuk sistemi içinde birleştirilmesi ve Sufi düşüncesinin kendi sınırları içinde tutulması gerektiğini öğretiyordu. Hindistan'dan batıya taşınan bilginler ve fikirler büyük okullarda ve hac zamanında kutsal kentlerde başka bilginler ve fikirlerle karşılaştı, bunlarla karıştı ve bu Sufilik tarzı bu karışmadan güçlenerek çıktı. Sufiliğin bu türü, bir Müslüman'ın Allah'a giden yolda ne kadar ilerleyebileceği meselesine hiç önem vermeden *şeriat*'a vurgu yapıyor ya da onun kurallarını katı biçimde gözetiyordu. Nakşibendiyye daha erken bir dönemde Orta Asya ve Hindistan'dan Osmanlı ülkelerine yayılmıştı ve etkisi artıyordu. Bir başka tarikat olan Ticaniye Mekke ve Kahire'den gelen bir öğretmen tarafından Cezayir ve Fas'ta kuruldu ve Batı Afrika'ya yayıldı.

O sırada daha az önemli görülebilen ama daha sonra büyük önem kazanacak bir hareket daha vardı. Bu hareket onsekizinci yüzyılın başlarında Orta Arabistan'da, bir din reformcusu olan Muhammed ibn Abdülvahhab (1703-92), İbn Hanbel'in taraftarlarının anladıkları biçimiyle İslam öğretisine dönülmesi gerektiği-

ni vaaz etmesiyle gelişti. Buna göre, her kuşaktan sorumlu bilginlerin yorumladıkları şekliyle Kur'an ve Hadis'e katı biçimde itaat ve meşru olmayan yenilikler şeklinde değerlendirilebilecek her şeyin reddedilmesi gerekiyordu. Bu yenilikler arasında, ölmüş evliyalara Allah'ın aracıları olarak saygı gösterilmesi ve Sufi tarikatların özel ibadetleri yer alıyordu. Bu reformcu, küçük bir pazar kenti olan Deriye'nin hükümdarı Muhammed ibn Su'ud ile bir ittifak kurdu. Bu ittifak *şeriat*'ın rehberliği altında yaşama iddiasında olan ve çevredeki bütün kırsal aşiretleri bu rehberliğin çevresinde toplamaya çalışan bir devletin oluşmasına yol açtı. Bu yapılırken, vahalarda yaşayan ahlaken zayıf kent toplumunun çıkarları kırsal geri bölgelere karşı korunurken Osmanlıların otantik İslam'ın koruyucuları olma iddiaları da reddedildi. Ondokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında yeni devletin orduları gelişmişti; bunlar Güneybatı Irak'taki Şii türbelerini yağmalamışlar ve Hicaz'ın kutsal kentlerini işgal etmişlerdi.

### *Avrupa ile Değişen İlişkiler*

İslam dünyasına mensup olanların çoğu bu dünyayı canlı, gelişen, kendine yeterli ve karşı konulamayan bir dünya olarak görüyor olsalar da, onsekizinci yüzyılın son çeyreğinde en azından bazı Osmanlı seçkinleri çevrelerindeki dünya ile ilişkilerinde bir değişim gerçekleştirmekte olan güçlerin tehdidi altında olduklarını biliyorlardı. Osmanlı İmparatorluğu kendi dışındaki dünyanın daima farkındaydı: doğuda İran'ın Şii İmparatorluğu ve onun arkasında Moğolların imparatorluğu; kuzeyde ve batıda Hıristiyan devletler. Osmanlı İmparatorluğu erken bir dönemden itibaren Batı ve Orta Avrupa ile ilişki kurmuştu; Akdeniz'in doğu ve güney kıyılarını denetledi, Batı sınırını Tuna havzasına kadar genişletti. İlişkiler sadece düşmanca değildi. Osmanlı donanması Akdeniz'in denetimi için Venedikliler ve İspanyollarla savaştığında ve ordu Viyana kapılarına kadar geldiğinde kesinlikle böyle bir düşmanlık mevcuttu. Öyle ki, ilişkiler bir tarafta haçlılık, öteki tarafta *cihâd* terimleriyle ifade ediliyordu. Ancak başka türlü ilişkiler de vardı. Daha erken Osmanlı yüzyıllarında ticaret esas olarak Avrupalı tüccarlarla, Venedikliler ve Cenevizlilerle yapılıyordu, onsekizinci yüzyılda ise İngilizler ve Fransızlarla. Sultanla or-

tak düşmanları olan Avrupalı krallarla ittifaklar kurdular; özellikle Habsburglara ve İspanya'ya karşı. 1569'da Fransa'ya ayrıcalıklar (Kapitülasyonlar) tanındı. Tüccarların ve misyonerlerin faaliyetlerini düzenleyen bu ayrıcalıklar evvelki dönemlerde bazı İtalyan kentlerine, daha sonra öteki Avrupalı güçlere tanınan ayrıcalıkları model alıyordu. Belli başlı Avrupa devletleri Avrupa devletler sisteminin bir parçası haline gelen imparatorlukta sürekli elçiler ve konsoloslar bulunduruyordu. Bununla birlikte imparatorluk Avrupalı devletlere çok sonraki dönemlere kadar sürekli elçi göndermedi. (Aynı şekilde Fas ve İngiltere, her ikisi de İspanya'ya düşman olduklarında iyi ilişkiler geliştirdiler.)

Onsekizinci yüzyılın ortalarına kadar bu ilişki Osmanlılar tarafından genellikle bir eşit güçler ilişkisi olarak görülebiliyordu. Onbeşinci yüzyılın sonunda sultanın ateşli silahlar kullanan disiplinli profesyonel ordusu Avrupa'daki diğer ordularla eşit düzeye gelmişti. Onyedinci yüzyılda Osmanlılar son büyük fetihlerini yaparak Girit Adası'ın Venediklilerden aldılar. Onsekizinci yüzyılın başlarında erken dönemde sağlayabildikleri üstünlüğe rağmen Avrupalı devletlerle diplomatik eşitlik düzeyinde ilişki kuruyorlardı. Osmanlı ordusu artık örgütlenme, taktik ve silah kullanımı bakımlarından ötekilerin gerisinde görülüyordu. Bununla birlikte mevcut kurumlar sistemi içinde orduyu güçlendirmek için çaba gösteremeyecek bir durumda değildi. Ticaret Kapitülasyonların sınırları içinde hâlâ sürüyordu.

Ne var ki, yüzyılın son çeyreğinde, bazı Batı ve Kuzey Avrupa ülkelerinin teknik yetenekleri ile dünyanın geri kalan kısmı arasındaki uçurum genişledikçe durum hızla ve dramatik bir biçimde değişmeye başladı. Osmanlı hâkimiyeti ile geçen yüzyıllarda teknolojide bir ilerleme olmamış, bilimsel bilgi ve anlayış düzeyinde bir gerileme görülmüştü. Birkaç Grek ve İtalya'da eğitim gören başkalarının dışında Batı Avrupa dillerini ya da buralardaki bilimsel ve teknik ilerlemeleri bilen pek az kişi vardı. Kopernik'in ismiyle anılan astronomi teorileri onyedinci yüzyılın sonunda ilk kez ve sadece özet olarak Türkçeye çevrildi, Avrupa tıbbındaki gelişmeler ancak onsekizinci yüzyılda ve çok yavaş öğrenilmeye başladı.

Bazı Avrupa ülkeleri artık farklı bir iktidar düzeyine gelmişlerdi. Karantina sisteminin etkinliğiyle vebanın Avrupa kentlerini tahrip etmesi durdurulmuştu. Mısır ekimi ve tarımı açılan topra-

gın genişlemesi açlık tehdidine son verdi ve daha geniş bir nüfusun beslenmesini mümkün kıldı. Gemi inşasında ve denizcilik sanatında kaydedilen gelişmeler Avrupalı denizcilerin ve tüccarların dünyanın bütün okyanuslarına açılmalarını sağladı ve ticaret noktaları ile sömürgelerin oluşmasına yol açtı. Ticaret ile madenlerin ve sömürge topraklarının sömürülmesi yeni yöntemlerle ve daha büyük bir ölçekte manüfaktür mallarının üretilmesinde kullanılan bir sermaye birikimine yol açmıştı. Nüfus ve servet artışı hükümetlerin daha büyük ordu ve donanmaları muhafaza etmesini mümkün kıldı. Nitekim bazı Batı Avrupa ülkeleri -İngiltere, Fransa ve özellikle Hollanda- sürekli bir kaynak birikimi sürecine girmişti. Bu arada Osmanlı ülkeleri, tıpkı Asya ve Afrika'nın öteki bölümleri gibi, nüfusun hâlâ vebanın ve açlığın elinde olduğu bir vaziyette yaşamaktaydı. Bu yüzden nüfus bazı yerlerde azalmıştı ve üretim temel değişimler için gereken miktarda sermaye ya da hükümetin örgütlü gücünde bir artış sağlamıyordu.

Batı Avrupa'nın askeri gücündeki gelişme henüz doğrudan hissedilmiyordu. Batı Akdeniz'deki İspanyol gücü zayıfladı ve Cezayir *dayısı* İspanya'nın elinde olan Oran'ı 1792'de zaptetmeyi başardı. Doğu Akdeniz'de Venedik gücü zayıflıyor, İngiltere ile Fransa'nın gücü henüz hissedilmiyordu. Tehlike kuzeyden ve doğudan geleceğe benziyordu. Ordusu ve hükümeti batı sınırlarında yeniden örgütlenen Rusya güneye doğru ilerliyordu. Osmanlılarla belirleyici bir savaşta (1768-74) Rus komutasındaki bir donanma Doğu Akdeniz'e açıldı ve bir Rus ordusu birkaç yıl sonra Rus İmparatorluğu'na ilhak edilen Kırım'ı işgal etti. Bu andan itibaren Karadeniz artık bir Osmanlı gölü olmaktan çıktı; Odessa'daki yeni Rus limanı bir ticaret merkezi haline geldi.

Uzak Doğuda, Hindistan'da, daha az meşum olmayan bir şeyler oluyordu. Avrupa gemileri onbeşinci yüzyılın sonunda ilk kez Ümit Burnu'nu dolaştılar ve Hindistan kıyılarında, Körfez'de ve Güneydoğu Asya adalarında adım adım Avrupalılara ait ticaret noktaları oluşturuldu. Ancak bir sonraki yüzyılda ya da daha sonra buralarda yapılan ticaret sınırlandı. Ümit Burnu yolu uzun ve tehlikeli idi. Baharat ve öteki Asya malları Körfez ya da Kızıldeniz'den, uzak batı ve kuzeydeki yerel pazarlarda satılmak ve dağıtılmak üzere Ortadoğu kentlerine gönderiliyordu. Avrupa baharat satın almak ama karşılığında pek az şey vermek istiyordu

ve Hint Okyanusu'ndaki Avrupa gemileri ile tüccarları genellikle Asya limanları arasında alım satım işleriyle uğraşıyordu. Onyedinci yüzyılda baharat ticareti Hollanda tarafından Ümit Burnu yoluna saptırıldı; ancak Yemen'de yetiştirilen ve Kahire'deki tüccarlar tarafından Batı dünyasına dağıtılan kahve için yapılan yeni ticaret Osmanlı tüccarlarını bir ölçüde zarara uğrattı. Daha sonra Avrupa ticaret şirketleri kendi limanlarının ötesine yayılmaya başladılar, vergi topladılar ve fiilen geniş bölgelerin hükümdarları haline geldiler. Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'nin denetimini Endonezya'ya kadar genişletti ve Britanya şirketi 1760'larda Bengal Moğol İmparatorluğu'nun geniş bir bölgesinin yönetimini devraldı.

Onsekizinci yüzyılın son yıllarında Avrupa'nın Ortadoğu ve Mağrip ile yaptığı ticaretin niteliği açık bir biçimde değişiyordu. Bazı Arap tüccar ve gemici grupları Hint Okyanusu ticaretindeki, özellikle de faaliyeti ve gücü Doğu Afrika kıyısına yayılan Umman ticaretindeki konumlarını hâlâ koruyabilmekte idiler. Ne var ki genelde dünyanın farklı bölgeleri arasındaki alışveriş Avrupalı tüccar ve gemicilerin eline geçti; İngiliz gemileri kahve satın almak için Yemen kıyısındaki Moha'ya geldiler; Asya baharatları Avrupalı tüccarlar tarafından Ortadoğu'ya getirildi. Sadece tüccarlar değil, üreticiler de bu meydan okumayı hissettiler. Avrupa'da ya da Avrupa'nın denetimi altındaki Asya ve Yeni Dünya sömürgelerinde üretilen mallar hem Avrupa hem de Ortadoğu pazarında Ortadoğu mallarıyla rekabet etmeye başladı. Martinik kahvesi Yemen kahvesinden daha ucuzdu ve bu kahveyi elde eden tüccarlar Kahire tüccarlarınınkine kıyasla daha iyi ticari tekniklere sahiptiler; Avrupa pazarlarının tekeli de onlardaydı. Onsekizinci yüzyılın sonunda Moha kahvesi Avrupa pazarını fiilen kaybetmişti ve Antiller'den, Kahire, Tunus ve İstanbul'a gelen kahvenin rekabetine maruz kalıyordu. Antiller'den gelen ve Marsilya'da rafine edilen şeker Mısır'ın şeker endüstrisini tehdit ediyordu. Kaliteli Fransız tekstil ürünleri sarayların yanısıra sıradan kadınlar ve erkekler tarafından da satın alınıyordu. Karşılık olarak Avrupa genellikle hammadde satın alıyordu: Lübnan ipeği, Kuzey Filistin pamuğu, Cezayir ve Tunus tahılı, Fas hayvan derisi.

Avrupa ile yapılan ticaret söz konusu olduğunda Ortadoğu ve Mağrip ülkeleri esas olarak hammadde arzetme ve mamul mal satın alma konumuna gelmekteydi. Ne var ki bunun etkileri hâlâ

sınırlıydı. Avrupa ile yapılan ticaret, Arap ülkelerinin ekonomileri için, Uzakdoğu ülkeleri ya da Akdeniz kıyı bölgeleri ile Afrika arasındaki, Nil ya da Sahra yollarıyla yapılan ticaretten daha az önemli idi. Bunun başlıca etkisi, Avrupa için rekabet konusu olan mallarda Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı kesimleri arasındaki ticareti daraltması olmuş olabilir.

Sınırlı olmakla birlikte bu bir güç değişiminin belirtisi idi. Britanya gemileri Moha kadar uzağa gidiyor idiyseler, Kızıldeniz'e de ulaşabilirler, kutsal kentlerin güvenliğini ve Mısır'ın gelirlerini tehdit edebilirlerdi. Britanya gücünün, geniş bir Müslüman nüfusu olan ve Moğol İmparatorluğu'nun bir parçasını oluşturan Bengal'e kadar yayıldığı en azından Osmanlı hâkim grubunca biliniyordu. Rusya'nın, nüfusu esas olarak Müslüman olan, Osmanlılarla yakından ilişkili bir hanedanın yönettiği bir bölgeyi, Kırım'ı işgal etmesi ve Rus donanmasının Akdeniz'deki hareketleri daha kapsamlı olarak biliniyordu. Yüzyılın sonunda tehlikelerin daha çok farkına varıldı. Bu durum ifadesini, sıradan insanlar arasında Mehdici kehanetlerde, Osmanlı seçkinleri arasında ise bir şeylerin yapılması gerektiği fikrinde buldu. Zaman zaman Avrupa saraylarına gönderilen elçiler, Avrupalı diplomatlar ve gezginlerle yapılan görüşmeler Batı Avrupa'da meydana gelen değişiklikler hakkında bazı bilgiler sağlamıştı. Bazı yüksek Osmanlı görevlileri için, imparatorluğu savunmanın güçlü olmayı gerektirdiği açığa çıktı. Ordu ve donanmada modern eğitim görmüş ve modern donatımlı birlikler oluşturmak için bazı girişimlerde bulunuldu ve 1790'larda, yeni sultan III. Selim'in (1789-1807) inissiyatifiyle yeni bir örnek ordu kurmak için daha kalıcı bir çabaya girişildi; ama sonunda hiçbir şey yapılmadı, çünkü yeni bir ordunun kurulması ve bunun gerektirdiği parasal reformlar pek çok güçlü kişinin çıkarlarını tehdit ediyordu.

DÖRDÜNCÜ KISIM

# AVRUPA İMPARATORLUKLARI ÇAĞI

*(1800-1939)*

*Ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'nın dünyaya hâkim olduğu çağdı. Büyük ölçekli fabrika üretiminin gelişmesi ve ulaşım yöntemlerinde meydana gelen değişiklikler -buharlı gemi, demiryolu ve telgrafın gelişi- Avrupa ticaretinde büyümeye yol açtı. Büyük Avrupa devletlerinin silahlı güçlerindeki artış bu gelişmeye eşlik etti; ilk kez, Arapça konuşulan bir ülke, Cezayir, Fransa tarafından fethedildi (1830-47). Müslüman devletler ve toplumlar artık istikrarlı ve kendine yeterli bir kalıtsal kültür sistemi içinde yaşayamıyorlar, başkalarının hâkim olduğu bir dünyada hayatta kalmak için güç oluşturma ihtiyacı duyuyorlardı. Osmanlı hükümeti yeni askeri örgütlenme ve yönetim yöntemlerini benimsedi ve Avrupa'dan örnek alınan yasalar çıkarıldı. İmparatorluğun fiilen özerk iki eyaletinin, Mısır ve Tunus'un hükümdarları da aynı şeyi yaptılar.*

*Bu reformcu hükümetlerin başkentlerinde ve Avrupa ile artan ticaretin bir sonucu olarak büyüyen limanlarda, reformcu hükümetler, yabancı tüccarlar ve toprak sahipleri ile Avrupa ticaretine katılan tüccarlardan oluşan yerli seçkin zümre arasında yeni bir çıkarlar ittifakı oluştu. Ne var ki bu kararsız bir denge idi ve zamanla Mısır ile Tunus, ardından Fas ile Libya Avrupa denetimine girdi. Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa eyaletlerinin çoğunu kaybederek daha çok bir Türk-Arap devleti haline geldi.*

*İslam'ın dinsel ve hukuksal kültürü korunmaya devam ederken,*

*Avrupa'nın güçlenmesinin nedenlerini açıklamaya çalışan ve Müslüman ülkelerin kendi inançlarına uygun olmasa da Avrupalı fikir ve yöntemlerin benimsenebileceğini gösteren yeni bir düşünce türü oluştu. Bu düşünce türünü geliştirenler genellikle reformcu hükümetlerin ya da yabancı misyonerlerin kurdukları okullardan mezundular ve fikirlerini gazete ve dergilerden oluşan yeni medya aracılığıyla ifade ediyorlardı. Bunlara hâkim olan fikir İslam hukukunun reformdan geçirilmesi; Osmanlı İmparatorluğu için yeni bir temelin, eşit yurttaşlık temelinin yaratılması; ve -ondokuzuncu yüzyılın sonunda- ulusçuluk idi. Nadir ayaklanma anları dışında, bu yeni fikirler kırsal kesimde ve çölde yaşayan halklara pek ulaşmadı.*

*Birinci Dünya Savaşı Osmanlı İmparatorluğu'nun nihai olarak ortadan kalkmasıyla sona erdi. İmparatorluğun harabelerinden yeni bir bağımsız devlet, Türkiye doğdu, ancak Arap eyaletleri Britanya ile Fransa'nın denetimine girdi; Arap yarımadasının bazı kesimleri dışında Arapça konuşulan dünyanın tamamı artık Avrupa'nın hâkimiyeti altındaydı. Dış denetim idari yapıda değişime ve eğitimde bir ilerlemeye yol açtı, ama aynı zamanda özellikle toplumun eğitim görmüş tabakaları arasında ulusçuluğun gelişmesini teşvik etti. Bazı ülkelerde hâkim güç ile sınırlı özyönetimin kapsamı üzerinde anlaşmaya varıldı, ancak öteki ülkelerdeki ilişkiler bir muhalefet ilişkisi olarak kalmaya devam etti. Britanya hükümetinin Filistin'de bir Yahudi ulusal yurdunun kurulmasını teşvik etmesi Arapça konuşulan bütün ülkelerde ulusçuluk fikrini etkileyecek sonuçlar yarattı.*

ONALTINCI BÖLÜM

# Avrupalı Güçler ve Reform Hükümetleri (1800-1860)

## *Avrupa'nın Yayılması*

İmparatorluk hükümetine güç kazandırmak için yapılan ilk girişimler, önce Devrim, daha sonra Napolyon Fransa'sı ile öteki Avrupalı güçler arasındaki 1792'den 1815'e kadar Avrupa'yı sarsan savaşlarla zorunluluk haline geldi ve Avrupalı orduların gidip Avrupalı gemilerin seyredebildikleri her yerde gerçekleştirildi. Değişik zamanlarda, Fransız, Rus ve Avusturya orduları sultanın Avrupa eyaletlerinin çeşitli kesimlerini işgal etti. Doğu Akdeniz'de ilk kez Britanyalı ve Fransız deniz gücü boy gösterdi. Bir noktada Britanya donanması İstanbul'a giden boğazlara girmeye çalıştı. 1798'de Napolyon'un komuta ettiği bir Fransız keşif gücü İngiltere ile süren savaşın bir gereği olarak Mısır'ı işgal etti; Fransızlar üç yıl kadar Mısır'a hükmettiler, oradan Suriye'ye geçmeye çalıştılarsa da, Osmanlılar ile gayri Müslim ülkeler arasındaki ilk resmi askeri ittifakın ardından Britanya ve Osmanlı müdahalesiyle geri çekilmek zorunda bırakıldılar.

Bu dönem kısa sürdü ve bazı tarihçiler tarafından önemsenmedi. Bazı tarihçiler ise bu dönemi Ortadoğu'da yeni bir dönemin başlangıcı olarak gördüler. Bu dönemde ilk kez bir Avrupalı güç Müslüman dünyanın ortasındaki bir ülkeye saldırdı ve bu ülkede yaşayanlar ilk kez yeni bir askeri güç türüyle ve büyük Avrupalı

devletlerin rekabetiyle karşılaştılar. İslam tarihçisi el-Cabarti o sırada Kahire'de yaşıyordu ve işgalcilerin yaptıklarını kapsamlı biçimde ve ayrıntılarıyla, iki taraf arasındaki güç dengesizliğini ve Mısır hükümdarlarının meydan okumayı karşılamadaki yetersizliklerini vurgulayarak, kaydetti. El-Cabarti'nin anlattıklarına göre, Fransızların İskenderiye'de karaya çıktıkları haberi Kahire'deki Memlük önderlerine ulaştığında, bu önderlerin düşündükleri tek şey şu olmuştu: "Güçlerine güvenleri tamdı; Frenklerin tamamı da karşılarında duramayacaklar ve onları atlarının nalları altında ezeceklerdi."[1] Bunu, yenilgi, panik ve isyan girişimleri izledi. Ne var ki, Cabarti'nin yeni hükümdarlara muhalefete, onlarla birlikte gelen bilginlere ve bilimcilere duyduğu kesin bir hayranlık eşlik ediyordu:

> Bir Müslüman bakınmak için yanlarına gittiğinde en mahrem yerlere girmesine bile engel olmuyorlardı... ve bu Müslüman'da bilme isteği ve arzusu gördüklerinde ona dostluk ve sevgi gösteriyorlar, ona her türlü resim ve haritayı, hayvanları, kuşları ve bitkileri, eski çağların ve ulusların tarihlerini ve peygamberlerin öykülerini gösteriyorlardı... Sık sık yanlarına gittim ve bana bütün bunları gösterdiler.[2]

Bu tür olaylar Osmanlı ve Arap ülkelerindeki hayatı altüst etti. Akdeniz'deki Fransız orduları Cezayir'den, İspanya'daki Britanya ordusu Mısır'dan tahıl taşıyordu. Britanya ve Fransız ticaret gemileri Doğu Akdeniz'de kolay seyredemiyor ve bu durum Grek tüccarlara ve gemi sahiplerine bir fırsat sağlıyordu. Fransızların Balkanlar'ın bazı kesimlerinde cumhuriyetler yaratmalarına Grekler ve Sırplar kayıtsız kalmadılar; devrim retoriğinin bazı yankıları, Türk ya da Arap Müslümanlara pek ulaşmasa da, sultanın Hıristiyan tebasına tam olarak ulaştı.

Napolyon savaşları sona erdiğinde Avrupa'nın gücü ve etkisi daha ötelere yayıldı. Yeni imalat tekniklerinin ve yeni sanayi örgütü yöntemlerinin benimsenmesi savaşların yol açtığı ihtiyaçlar ve açığa çıkardığı enerji sayesinde hız kazanmıştı. Artık savaşlar sona ermişti, tüccarlar ve mallar serbestçe hareket edebiliyor, dünya

1 Cabarti, c. 4, s. 285.

2 *A.g.e.*, s. 348.

ucuz pamuklu ve yünlü yeni kumaşlara ve metal eşyalara açılıyordu. Bu mallar önce ve esas olarak İngiltere'de ama aynı zamanda Fransa, Belçika, İsviçre ve Batı Almanya'da üretiliyordu. 1830'larda ve 1840'larda buharlı gemilerin ve demiryollarının gelişiyle birlikte ulaşımda bir devrim başladı. Daha önce özellikle kara yoluyla yapılan ulaşım pahalı, yavaş ve riskli olmuştu. Ulaşım artık hızlı ve güvenilirdi; malların toplam fiyatlarında ulaşımın payı azaldı. Sadece lüks malların değil, uzak mesafelerdeki büyük pazarlar için çok yer kaplayan malların ulaştırılması mümkün oluyor, insanlar ve haberler de çok çabuk iletilebiliyordu. Bu gelişmeler bir uluslararası para piyasasının oluşmasını mümkün kıldı. Bankalar ve borsalar oluştu; bütün paralar değeri sterline göre saptanıyordu. Ticari kârlar yeni üretken faaliyetlere yatırılabiliyordu. Tüccar ve gemilerin ardında Avrupa devletlerinin silahlı güçleri duruyordu. Napolyon savaşları bu güçlerin üstünlüğünü göstermişti. Bu üstünlük sadece silah bakımından değildi, askeri teknolojide, örgütlenme ve silahların kullanılması bakımından meydana gelen büyük değişiklikler daha sonra gerçekleşecekti.

Bu değişimlerle birlikte nüfusta da sürekli bir artış oldu. 1800 ile 1850 arasında Büyük Britanya'nın nüfusu 16 milyondan 27 milyona çıktı ve bir bütün olarak Avrupa'nın nüfusu % 50 oranında arttı. Londra, 1850'de 2,5 milyonluk nüfusuyla dünyanın en büyük kenti haline geldi; öteki başkentler de büyüdü ve bürolar ile fabrikaların hâkim olduğu yeni türde bir sanayi kenti oluştu. Yüzyılın ortalarında İngiltere nüfusunun yarıdan fazlası kentli idi. Kentlerde meydana gelen bu yoğunlaşma sanayi ve ordular için insan gücü, ürünler ve fabrikalar için büyüyen bir iç pazar sağladı. Bu da toplumun hayatına daha doğrudan müdahale eden hükümetleri gerektirdi ve oluşmasını sağladı. Aynı zamanda okur yazarlığın ve gazetelerin yaygınlaşması Fransız Devrimi'nden kaynaklanan fikirlerin yayılmasına yardımcı oldu ve yeni tür bir siyaset yarattı. Bu siyaset kamuoyunu hükümeti fiilen desteklemek ya da ona muhalefet etmek üzere harekete geçirmeye çalışıyordu.

Avrupa enerjisinin ve güçlerinin bu yeni yayılmasının yarattığı yankılar dünyanın her yerinde hissedildi. 1830'lar ile 1860'lar arasında düzenli sefer yapan buharlı gemi şirketleri Güney ve Doğu Akdeniz limanlarını Londra, Liverpool, Marsilya ve Trieste'ye bağladı. Tekstil ürünleri ve metal eşyalar geniş ve gelişen bir pa-

zara kavuştu. Britanya'nın Doğu Akdeniz ülkelerine ihracatı 1815 ile 1850 arasında değer bakımından % 800 arttı. Bu sırada Suriye çölündeki Bedeviler Lancashire pamuğundan yapılmış gömlekler giyiyorlardı. Aynı zamanda, Avrupa'nın fabrikalara hammadde ve buralarda çalışan nüfus için besin maddesi ihtiyacı satış ve ihracat ürünleri üretimini teşvik etti: Rus tahıl ihracatının artmasıyla birlikte önemi azalsa da tahıl ihracatı devam etti; Tunus zeytinyağı sabun yapımında kullanılmak için, Lübnan ipeği Lyon fabrikaları için, Mısır pamuğunun tamamı Lancashire tezgâhları için talep ediliyordu. 1820'de bir Fransız mühendis, Louis Jumel, Mısır'da bir bahçede bulduğu, yüksek kalitedeki tekstile uygun uzun saplı bir pamuğun ekimine başlamıştı. O zamandan itibaren Mısır'ın ekilebilir topraklarının giderek artan bir bölümü, neredeyse tamamı, İngiltere'ye ihraç edilen pamuğun üretimine ayrıldı. Jumel'in yaptığı başlangıcın ardından gelen kırk yıl içinde Mısır'ın pamuk ihracatının değeri neredeyse sıfırdan 1861'de yaklaşık 1.5 milyon Mısır pound'una ulaştı. (Mısır pound'u İngiliz sterlinine aşağı yukarı eşitti.)

Avrupa'da meydana gelen bu enerji patlaması karşısında, Asya ve Afrika ülkelerinin çoğu gibi Arap ülkeleri de dengeleyici bir güç oluşturamadılar. Nüfus ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında fazla değişmedi. Veba, en azından kıyı kentlerinde, Avrupa denetimi altında uygulanan karantina sistemleri sayesinde dereceli olarak denetim altına alındı, ancak bu sefer de Hindistan'dan kolera geldi. Arap ülkeleri, Mısır ve Cezayir'de yapılan küçük başlangıçlar dışında demiryolu çağına girememişlerdi; iç ulaşım yetersizdi ve hâlâ açlık yaşanabiliyordu. Mısır'ın nüfusu 1800'de 4 milyondan 1860'da 5.5 milyona ulaşan bir artış gösterirken, öteki ülkelerin çoğunda nüfus artışı durmuştu ve özel nedenlerden ötürü Cezayir'de nüfus 1830'da 3 milyondan 1860'da 2.5 milyona inerek önemli bir düşüş gösterdi. Bazı kıyı limanları, özellikle Mısır pamuğunun ihraç edildiği başlıca liman olan ve nüfusu 1800'de 10.000'den 1850'de 100.000'e çıkan İskenderiye gelişti. Ne var ki kentlerin çoğunda büyüklük bakımından fazla değişiklik olmamış ve modern devletlerin gücünü yansıtan modern kentler özgül biçimiyle gelişmemişti. İhraç ürünlerinin üretildiği ürünlerden ayrı olarak tarımsal üretim geçimlik düzeyde kaldı ve üretken yatırım sermayesi birikimine yol açamadı.

Avrupa'nın tüccar ve gemi sahiplerinin ardında, büyük güçlerin, nihayetinde kendi hükümetlerinin silahlı kuvvetleri tarafından desteklenen büyükelçi ve konsolosları yer alıyordu. Ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında bunlar daha önce imkânsız olan bir tarzda çalışabiliyor, hükümetleri ve resmi görevlileri etkiliyor ve bu etkiyi kendi yurttaşlarının ticari, ülkelerinin ise belli başlı siyasal çıkarları için kullanıyor ve hükümetlerinin özel ilişki içinde olduğu cemaatlere yardım ve koruma sağlıyorlardı. Fransa'nın, Uniat Hıristiyanları, Doğu Kiliseleri'nin Papa'nın üstünlüğünü kabul eden kesimleri ve daha özgül olarak Lübnan'daki Maruniler ile geçmişi onyedinci yüzyıla kadar uzanan özel bir ilişkisi vardı; onsekizinci yüzyılın sonunda Rusya Doğu Ortodoks Kiliseleri'ni korumak için benzer bir iddiada bulunuyordu.

Yeni güçleri sayesinde sadece Fransa ve Rusya değil, genelde bütün Avrupa devletleri sultan ile onun Hıristiyan tebası arasındaki ilişkilere topluca müdahale etmeye başladılar. 1808'de günümüzde Yugoslavya olarak bilinen yerde Sırplar yerel Osmanlı hükümetine isyan ettiler ve sonuçta, pek çok olayın ardından 1830'da Avrupa'nın yardımıyla özerk bir Sırp devleti kuruldu. 1821'de daha genel düzeyde önem taşıyan bir şey oldu: Grekler arasında bir ayaklanma. Grekler teba durumundaki halklar arasında uzun süredir görece elverişli bir konumda olmuşlar, servetleri artmış ve Avrupa ile olan ilişkileri gelişmişti. Bu ayaklanma kısmen yerel hükümdarlara karşı bir dizi isyan hareketi, kısmen de Müslüman hâkimiyetine karşı bir dinsel hareket idi. Ama aynı zamanda yeni bir ulusçuluk ruhuyla harekete geçiyordu. Aynı dili konuşan ve aynı ortak anıları paylaşan kişilerin bir bağımsız siyasal toplumda birarada yaşamaları gerektiği fikri Fransız Devrimi tarafından yayılmıştı ve Greklerin kadim Yunanistan'a yeniden ilgi duymalarıyla bağlantılıydı. Burada da sonuç Avrupa'nın hem askeri hem de diplomatik müdahalesi ve 1833'de bir bağımsız krallığın kurulması oldu.

Avrupa devletleri bazı yerlerde doğrudan hâkimiyet kurabildiler. Bu, Osmanlı dünyasının orta kesimlerinde değil, bir Avrupa devletinin öteki Avrupa devletlerinin çıkarlarına zarar vermeksizin hareket edebildiği kenar bölgelerde gerçekleşiyordu. Rusya,

Kafkasya'da genellikle Müslümanların yaşadığı ve Osmanlı etki alanı içinde yeralan yerel hanedanların yönettiği bölgeleri kapsayacak şekilde güneye doğru yayıldı. Arap yarımadasındaki Aden limanı 1839'da Britanya tarafından Hindistan'dan gelinerek işgal edildi ve Hindistan'a giden buharlı gemi yolu üzerinde bir menzil noktası oldu; Körfez'de, deniz gücünü temel alan küçük liman hükümdarlarıyla bazı yerlerde yapılan ve denizde ateşkes sağlayan (Abu Dabi, Dubai ve Şaryah bu nedenle "Barışçı Devletler" olarak biliniyordu) resmi anlaşmalarda cisimleşen, giderek artan bir Britanya ağırlığı vardı.

Mağrip'te olanlar daha da önemliydi. 1830'da bir Fransız ordusu Cezayir kıyılarına çıkarak Cezayir'i işgal etti. Napolyon savaşları sırasında ve sonrasında yeniden canlanan korsanlığı durdurmak için Avrupalılar bir çok deniz seferi yapmıştı, ancak bu farklı türden bir olaydı. Kökenleri, kısmen restore edilen monarşi yönetimindeki Fransa'nın iç siyasetinde, kısmen de savaşlar sırasında Fransa'ya tahıl arzından kaynaklanan belirsiz bir borçlar sorununda, ama daha derin bir biçimde ekonomik büyümenin yarattığı yeni ve yaygın dinamizmde yatıyordu: Marsilyalı tüccarlar Cezayir kıyılarında güçlü bir ticaret noktası istiyorlardı. Önce Cezayir'e, hemen sonra öteki kıyı kentlerine yerleşen Fransa önceleri ne yapacağını bilmiyordu. Fransızların buralardan çekilmeleri güçtü, çünkü bir güç noktası kolayca teslim edilemezdi ve Fransızlar buralardaki yerel Osmanlı yönetimini dağıtmışlardı. Kısa süre içinde kaçınılmaz bir biçimde iç bölgelere yöneldiler. Memurlar ve tüccarlar toprağı gaspetmenin kârlı olduğunu gördüler; askerler daha güvenli bir konuma gelmek, iç bölgelerden besin maddesi tedarikini ve ticareti muhafaza etmek istediler; ve yerel Osmanlı hükümetinin çekilmesi yerel yetkililer arasındaki geleneksel ilişkiler sistemini zayıflattı. *Dayı*'nın hükümeti, her yerel yetkilinin iktidar alanının kapsamını düzenleyerek bu sistemin zirvesinde yer almıştı; sistem bir kez ortadan kaldırıldığında, çeşitli önderler kendi aralarında denge kurmak zorunda kaldılar ve bu da üstünlük mücadelesine yol açtı. En başarılıları Batı bölgesindeki Abdülkadir idi (1808-83). Kadiri tarikatıyla bağlantılı dinsel bir konumu olan bir aileye mensup olmanın sağladığı prestijden yararlanan Abdülkadir yerel güçlerin çevresinde toplanabildiği bir merkez haline geldi. Bir süre kadar, merkezi iç bölge-

lerde yer alan ve ülkenin batısından doğusuna doğru uzanan, fiilen bağımsız bir devleti yönetti. Bu durum onu ister istemez kıyıdan içerlere doğru yayılan Fransız gücüyle çatışmaya götürdü. Abdülkadir'in Fransa'ya direnişinin geleneksel sembolleri vardı - verdiği savaş bir *cihâd* idi; otoritesini *ulemâ*'nın tercihi ve *şeriat*'a saygı ile meşrulaştırıyordu- ancak kurduğu hükümet örgütünün modern yönleri de vardı.

Abdülkadir sonunda yenilgiye uğratıldı ve 1847'de sürgüne gönderildi; hayatının son yıllarını halktan saygı gördüğü, Fransa ve öteki Avrupalı güçlerin temsilcileri ile iyi ilişkiler kurduğu Şam'da geçirdi. Onun yenilgi sürecinde Fransız yönetimi Sahra'nın kıyısındaki yüksek platoyu aşarak güneye doğru genişlemiş ve bu arada yapısı da değişmişti. Fransızlar ve başka göçmenler bölgeye gelmeye, müsadere, devlet mülkünün satılması ve başka yollarla amâde hale getirilen toprağa el koymaya başlamışlardı. 1840'larda hükümet bir köyün göçmenlerin yerleşimine açılan ortak toprağı (*kolonlar*) olarak görülen araziyi daha sistematik olarak ele geçirmeye başladı. Toprak genellikle, İspanya'dan ya da İtalya'dan gelen göçmen köylüleri veya Arap işgücünü kullanarak toprağı işleyebilecek sermayeye sahip kişilerin eline geçti. Geri kalan toprağın köylülerin ihtiyaçlarına yeterli olduğu düşünüldü, ancak toprağın bölünmesi aslında kadim toprak kullanım usullerini tahrip etti ve küçük çiftçilerin mülksüzleşmesine, yeni mülklerde ortakçı ya da topraksız emekçi olmasına yol açtı.

1860'da Cezayir'deki Avrupalı nüfus, yaklaşık olarak 2.5 milyonu bulan (fetih savaşlarının, salgın hastalıkların, kötü hasat yıllarında açlığın yol açtığı kayıplar nedeniyle öncekinden daha az) Müslüman nüfus içinde neredeyse 200.000 kadardı. Cezayir ve öteki kıyı kentleri genellikle Avrupalı olmuştu ve tarımsal yerleşim, güneye doğru, kıyıdaki ovanın ötesine, yüksek platonun içlerine yayılmıştı. Ekonomik hayata, memurlar, ticari tarım yapabilecek sermayesi olan toprak sahipleri ve bazıları Avrupalı, bazıları yerli Yahudi olan, Fransa ile Cezayir arasında alışveriş yapmayı başaran tüccarlar hâkim olmaya başladı. Bu ekonomik sürecin pratik bir boyutu da vardı. Sömürgeciliğin gelişmesi, Fransa'nın Cezayir'de ne yapması gerektiği sorusunu acil bir biçimde gündeme getirdi. Bütünüyle fethedilmiş ve yoğun bir biçimde yerleşime açılmış bölgeler 1840'larda Fransız yönetim sistemi içinde özümlendi. Burala-

rı göçmen nüfusun elinde bulunan yerel hükümetin memurları tarafından doğrudan yönetilmeye başladı ve daha önce hükümet ile Müslüman nüfus arasında aracılık yapan yerli seçkinler tabi memurlar konumuna indirgendi. Yerleşimin bu kadar ileri gitmediği bölgeler askeri yönetim altında kaldı, ancak sömürgeleştirme yaygınlaştıkça bunlar görece küçüldü. Göçmenler bu durumun sürmesini ve ülkenin bütünüyle Fransızlaştırılmamasını istiyorlardı: "Artık bir Arap halkı yoktur, bizimkinden başka bir dili konuşan insanlar vardır." Bunlar sayıca fazlaydılar ve Fransız siyasetcileriyle, etkin bir lobi oluşturacak kadar iyi ilişkiler içindeydiler.

### *Reform Hükümetleri*

Avrupa siyasal ve ekonomik gücü Arap Müslüman dünyanın içlerine birkaç yönden sokuluyordu, ancak bu bölgelerde, kısmen Avrupa devletleri arasındaki çıkar çatışmalarının içlerinden birinin daha ileri gitmesine izin vermemesi nedeniyle, hâlâ bir tepki gösterme serbestisi vardı. Bu nedenle bir çok yerli hükümetin kendi çerçevelerini oluşturmaya çalışmaları mümkündü. Bu çerçeve içinde Avrupa kendi çıkarlarını kollayabilecek, ancak müdahaleleri sınırlı olacak ve ister Müslüman ister gayri Müslim olsun, tebaları, onların yönetimini kabul etmeye devam edecekti.

III. Selim'in tamamen sonuçsuz kalan deneme niteliğindeki girişimlerinin ardından 1820'lere kadar belirleyici bir karar alınmadı. Bu tarihte II. Mahmut (1808-39) ve yüksek rütbeli memurlardan oluşan küçük bir grup değişim ihtiyacına ikna oldu. İzledikleri yeni siyaset eski ordunun dağıtılmasını, zorunlu askerlik uygulamasıyla ve Avrupalı uzmanların sağladığı eğitimle yeni bir ordunun kurulmasını kapsıyordu. Bu ordu sayesinde Avrupa ve Anadolu'daki bazı eyaletler, Irak ve Suriye ve Afrika'daki Trablus üzerinde dereceli olarak doğrudan denetim kurmak mümkündü. Ancak reform planı daha da ileri gitti. Amaç sadece hükümete yeniden güç kazandırmak değil, onu yeni bir tarzda örgütlemekti. Bu amaç Mahmut'un ölümünden kısa süre sonra 1839'da çıkarılan bir resmi kararname ile (Gülhane Hatt-ı Şerifi) ilan edildi:

> Bütün dünyanın bildiği gibi, Osmanlı devletinin kuruluşundan beri Kuran'ın yüce hükümlerine ve *şeriat* yasalarına da-

> ima tam olarak uyuldu. Kudretli sultanlığımız en yüksek güç ve iktidar mertebesine ve onun tebası refah ve mutluluğa ulaştı. Ancak yüzelli yıldır karışıklıklar birbirini izledi ve çeşitli nedenlerle ne kutsal *şeriat*'a itaat edildi ne de hayırlı kararlar alındı; sonuç olarak, sultanlığın gücü ve refahı zayıflık ve yoksulluğa dönüştü. Şeriat ile yönetilmeyen ülkelerin hayatlarını sürdüremeyecekleri açıktır... Yüce Allah'ın yardımına ve Peygamberimizin desteğine sığınarak şimdiden sonra Osmanlı hükümetinin ve eyaletlerinin etkin biçimde yönetilmesini sağlamak üzere yeni yasalar çıkarmayı gerekli ve önemli görüyoruz.[3]

Memurların keyfi idam ve müsadere korkusundan kurtarılmaları gerekiyordu; divanda bir araya gelen yüksek memurların çıkardığı kurallara uygun biçimde yönetmeliydiler. Teba adalet ilkelerinden kaynaklanan ve serbestçe ekonomik faaliyette bulunmalarına izin veren yasaların koruması altında yaşamalıydı; yasalar, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi Osmanlılar arasında fark gözetmemeliydi. Yeni ticaret yasaları yabancı tüccarların ticaret yapmasını ve serbestçe seyahat etmesini sağlayacaktı. (Bu kararnameyi izleyen yeniden örgütlenme, Arapça ve Türkçe 'düzen' anlamına gelen Tanzimat sözcüğüyle tanındı.)

Merkezi denetim, uzlaştırıcı bürokrasi, yasaların hâkimiyeti, eşitlik: bu rehber fikirlerin ardında, Avrupa'nın modern uygarlığın bir örneği, Osmanlı İmparatorluğu'nun ise onun ortağı olduğuna dair bir başka fikir yer alıyordu. Reformcular Gülhane kararnamesini çıkarırlarken dost güçlerin büyükelçilerine danışmışlardı.

Yerel Osmanlı hükümdarları Arap eyaletlerinin ikisinde benzer siyasetleri başlattılar. Kahire'de Fransız istilasının yerel güç dengesinde yarattığı bozulma, Fransızlara karşı gönderilen Osmanlı güçleriyle birlikte Mısır'a gelen Makedonyalı bir Türk'ün, [Kavalalı] Mehmet Ali'nin (1805-48) iktidarı ele geçirmesine yol açtı. Mehmet Ali kent halkının desteğini sağladı, rakiplerini safdışı bıraktı ve kendisini Osmanlı hükümetine fiilen vali olarak kabul ettirdi. Çevresinde, Türklerden ve *memlükler*'den oluşan bir yerel Osmanlı hâkim grubu, bir modern ordu ve eğitim görmüş me-

3 İngilizce çev. H. İnalcık; J. C. Hurewitz (ed.), *The Middle East and North Africa in World Politics* içinde (New Haven, 1975), c. I, s. 269-71.

murlardan oluşan bir seçkinler zümresi oluşturarak bu çevreyi bütün ülkenin yönetimi ve vergi toplama faaliyeti üzerinde denetim kurmak ve bu denetimi Sudan, Suriye ve Arabistan'a yaymak için kullandı. Suriye ve Arabistan'daki Mısır hâkimiyeti çok uzun sürmedi. Mehmet Ali, Avrupalı güçlerin ortak çabasıyla çekilmek zorunda bırakıldı. Avrupalı güçler Osmanlı devletini zayıflatan fiilen bağımsız bir Mısır devleti istemiyorlardı. Ancak Mehmet Ali çekilirken ailesinin Osmanlı süzerenliği altında Mısır'ı yönetme hakkının (varislerinin de taşıyacakları *hıdivlik* unvanı) onaylanmasını sağladı. İlk kez tek bir siyasal birim oluşturan Sudan'da da Mısır hâkimiyeti devam etti.

Mehmet Ali'nin yapmaya çalıştığı şey, bazı bakımlardan, İstanbul'daki devlet adamlarının yapma girişiminde bulundukları şeyden daha basitti. Açık bir yurttaşlık fikri yoktu ya da hükümetin ahlaki temelinde değişiklik olmadı. Ne var ki, başka bakımlardan, Mısır'da meydana gelen değişiklikler imparatorluğun bütünündeki değişikliğin ötesine geçti. Bu andan itibaren Mısır ayrı bir gelişme çizgisi izleyecekti. Bir grup subay, doktor, mühendis ve memuru yeni okullarda ve Avrupa'da eğitme girişiminde bulunuldu. İmparatorluğun ana gövdesinden daha küçük ve daha basit bir toplumda, hükümdar, vergi mültezimliklerini ve dinsel vakıfları müsadere ederek bütün tarımsal toprakları denetimi altına almayı ve iktidarını pamuk ekimini yaygınlaştırmak, ürünü sabit fiyatlarla satın almak ve İskenderiye'deki ihracatçılara satmak için kullanmayı başardı; bu yeni türde bir sulama sistemini ve suyu nehirden alıp ihtiyaç duyulan yerde ve zamanda kullanılacak şekilde kanallara aktaran barajları gerektiriyordu. Mehmet Ali önce fabrikalarda tekstil ürünleri ve başka mallar imal etmeye çalıştı, fakat iç pazarın küçüklüğü, iktidarın yetersizliği ve teknik becerilerin yokluğu, bir süre için tekstil ürünleri ihracatı yapıldıysa da, bu girişimleri etkisizleştirdi. Saltanatının son yıllarında Avrupa'dan gelen baskı onu pamuk ve öteki ürünlerin satışı üzerindeki tekelden vazgeçmek zorunda bıraktı ve Mısır hammadde sağlayan ve dünya piyasasından sabit fiyatlarla nihai ürün ithal eden bir plantasyon ekonomisi durumuna düştü. Bu sırada toprak da hükümdar tarafından kendi ailesinin üyelerine ve çevresine ya da toprağı işleyip toprak vergisi ödeyen kişilere tahsis edildi ve böylelikle yeni bir toprak sahipleri sınıfı oluşmaya başladı.

Tunus'ta onsekizinci yüzyılın başlarından beri iktidarı elde tutan aileye mensup Ahmet Bey'in (1837-55) saltanatı altında bazı değişiklikler yapıldı. Türkler ve Memlüklerden oluşan hâkim grubun bazı üyelerine modern eğitim verildi, yeni bir ordunun çekirdeği oluşturuldu, doğrudan yönetimin ve vergilendirmenin kapsamı genişletildi, bazı yeni yasalar çıkarıldı ve hükümdar bazı mallar üzerinde tekel oluşturmaya çalıştı. Ahmet Bey'in halefinin yönetimi altında, 1857'de, bir reform tebliği çıkarıldı: güvenlik, insan hakları, düzenli vergilendirme ve zorunlu askerlik, Yahudilerin ve yabancıların toprak sahibi olma ve her türlü ekonomik faaliyette bulunma hakkı tanındı. 1861'de Müslüman dünyasında ilk kez bir tür anayasa yürürlüğe girdi: yasaların çıkarılması için onayı gereken altmış üyeli bir meclis olacak ve *bey* belirli sınırlar içinde hükümet etmeyi taahhüt edecekti.

Avrupalı güçlerin etkisi, imparatorluğun sınırlarının ötesinde, Arap yarımadasında pek hissedilmiyordu. Orta Arabistan'daki Vahabi devleti Mısır iktidarının yayılmasıyla bir süre için yıkıldıysa da, kısa müddet içinde daha küçük bir ölçekte yeniden canlandı; Umman'da, Muskat'a yerleşmiş olan hâkim aile, hükümdarlığını Zanzibar'a ve Doğu Afrika kıyısına kadar yayabildi. Avrupa ticaretinin yaygınlaştığı Fas'ta konsolosluklar açıldı ve düzenli buharlı gemi seferleri başladı. Hükümetin gücü bu değişimleri denetleyemeyecek kadar sınırlıydı. Sultan Abdürrahman (1822-59) ithalat ve ihracat üzerinde tekel kurmaya çalıştı, ancak ülke dış baskı altında serbest ticarete açıldı.

Yeni yönetim yöntemlerini benimsemeye ve bağımsızlıklarını korumaya çalışan yerli hükümetler en iyi durumda bile ancak dar sınırlar içinde hareket edebiliyorlardı. Bu sınırlar her şeyden önce Avrupalı devletler tarafından dayatıldı. Bu devletlerin, aralarındaki rekabete rağmen ortak çıkarları vardı ve bu çıkarları geliştirmek için birleşebiliyorlardı. Her şeyden önce kendi tüccarlarının faaliyet gösterdikleri alanı genişletmekle ilgilendiler. Hep birlikte hükümdarların ticari faaliyetler üzerinde tekel kurma girişimlerine karşı çıktılar. Bir dizi ticari antlaşmayla gümrük düzenlemelerinde bir değişiklik sağladılar: Osmanlı İmparatorluğu'nda bu anlaşmaların ilki 1838 tarihli Anglo-Osmanlı anlaşması idi; 1856'da Fas'ta da benzer bir anlaşma yapıldı. Bu anlaşmalar tüccarlara seyahat etme ve serbestçe ticaret yapma, üreticilerle doğrudan ilişki

kurma, ticari anlaşmazlıkların İslam hukukuna göre faaliyet gösteren İslam mahkemelerinde değil özel mahkemelerde karara bağlanması haklarını sağladı.

Büyük güçler, bunun ötesinde sultanın Hıristiyan tebasının durumuyla ilgilendiler. Gülhane kararnamesini izleyen yıllarda, sultanın gayri Müslimler için kabul ettiği taahhütleri yerine getirmesi için pek çok kez topluca müdahale ettiler. Ne var ki bu "Avrupa Anlaşması"* bu amaca ters düşecek şekilde çeşitli güçlerin etki sağlama mücadelesine dönüştü. 1853'de bu müdahaleler Osmanlıların Rusya'ya karşı İngiltere ve Fransa'dan yardım gördükleri Kırım Savaşı'na yol açtıysa da, bu savaş "Avrupa Anlaşması"nın yeniden onaylanmasıyla sona erdi. 1856 Paris Antlaşması sultanın tebasına sağladığı güvenceleri bir kez daha dile getiren bir ifadeye yer verdi. Böylelikle hükmeden ile hükmedilen arasındaki ilişki, bir bakıma, Avrupa'nın resmi denetimi altına alınmış oluyordu. Bu andan itibaren sultana resmen Avrupalı hükümdarlar topluluğunun bir üyesi olarak, ama biraz kuşkuyla davranıldı. İngiltere ve Fransa, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa çizgisinde modern bir devlet haline gelmesini mümkün görürken, Rusya bu konuda daha kuşkuluydu ve geleceğin, Osmanlıların Avrupa'daki Hıristiyan eyaletlerine geniş bir özyönetim verilmesinde yattığına inanıyordu. Ne var ki büyük güçlerin hiçbiri Avrupa barışı için yaratacağı sonuçlar bakımından imparatorluğun parçalanmasını fiilen teşvik etmek istemedi; Napolyon savaşlarının anısı henüz çok canlıydı.

Avrupa'nın dayattığı sınırlar içinde olsa da reformlar ancak sınırlı bir başarı kazanabilirdi. Bunlar, bazı yabancı büyükelçi ve konsolosların teşvik ettiği küçük danışman gruplarına sahip münferit hükümdarların eylemleriydi. Hükümdarların değişmesi, farklı memur grupları arasındaki dengede meydana gelen bir değişme, Avrupalı devletlerin çatışan fikir ve çıkarları siyaset çizgisinde değişikliğe yol açabiliyordu. İstanbul'da yüksek memurlardan oluşan seçkin zümre siyasette belirli bir süreklilik sağlayacak kadar güçlü, istikrarlı ve imparatorluğun çıkarlarına yeterince bağlıydı; ancak Kahire, Tunus ve Fas'ta her şey hükümdara bağlıydı; Mehmet Ali öldüğünde halefi I. Abbas (1849-54) yürütülen

(*) 1915 Avrupa Anlaşması'na atıfla... -en.

siyasetin bazı unsurlarını değiştirdi, ama bir sonraki hükümdar, Sa'id (1854-63) bunları yeniden yürürlüğe koydu.

Reformlar sürdükçe beklenmedik sonuçlar ortaya çıkabiliyordu. Hükümetlerin çalışma yöntemlerinde bazı değişiklikler oldu: memuriyetler yeni bir tarzda örgütlendi ve memurlardan yeni kurallara uygun biçimde hareket etmeleri istendi; bazı yeni yasalar çıkarıldı; ordular farklı yöntemlerle eğitildiler ve zorunlu askerlik getirildi; vergilerin doğrudan toplanması kararlaştırıldı. Bu tür önlemler daha fazla güç ve adalet sağlama amacım taşıyordu, ancak ilk aşamada bunlar toplumlar ile hükümetler arasındaki ilişkinin zayıflatılmasına da yolaçtı. Yeni usullerle eğitilen memurların uyguladıkları yeni yöntemler ve siyasetler tebayı daha az kapsıyordu ve uzun süredir kutsal kabul edilen bir ahlak sistemi içinde kökleri yoktu. Bunlar hükümetler ile toplumun bazı unsurları arasındaki kadim ilişkiyi de altüst etti.

Hükümetin uyguladığı yeni usullerden kârlı çıkan kimdi? Açıktır ki, hâkim aileler ve bu ailelere mensup yüksek rütbeli memurlar. Yaşama ve refah konusunda daha büyük bir güvence servet biriktirmeyi ve kişilerin bu serveti ailelerine devretmelerini mümkün kıldı. Daha güçlü ordular ve yönetimler bu kişilerin toprak ilişkilerini de hükümet iktidarının kapsamına almasını sağladı. Mısır ve Tunus'ta bu durum hâkim aile üyelerinin ya da onlara yakın kişilerin büyük mülkler edinmelerine yol açtı. Merkezi Osmanlı ülkelerinde de benzer bir süreç yaşandı. Yeni yönetim ve ordunun paraya ihtiyacı vardı, ancak doğrudan vergi toplayacak güç yoktu; eski vergi mültezimliği sistemi devam etti ve vergi mültezimleri kırsal ekonomik fazlalardan kendi paylarını alabildiler.

Yeni siyasetler, hâkim seçkinlerden başka Avrupa ile ticaret yapan tüccarların lehine idi. İthalat ve ihracat ticareti gelişiyordu ve bu ticarete katılan tüccarlar sadece ticarette değil, üretimin örgütlenmesinde de giderek artan önemli bir rol oynuyor, toprak sahiplerine ya da tarımcılara sermaye sağlıyor, onların ne üretmeleri gerektiğine karar veriyor, ürünü satıyor, işliyor -pamuğu ve ipeği- ve sonra ihraç ediyorlardı. En büyük tüccarlar, Avrupa pazarını bildikleri ve bankalardan kredi aldıkları için açık bir avantaja sahip olan Avrupalılar idi. Ötekiler yerli Hıristiyanlar ve Yahudiler idi: Grekler ve Ermeniler, Suriyeli Hıristiyanlar, Bağdatlı,

Tunuslu ve Fezli Yahudiler. Bunlar yerel pazarları tanıyorlar ve yabancı tüccarlara aracılık ediyorlardı. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında bunların çoğu yeni tip okullarda öğretilen yabancı dilleri biliyor, hattâ bazıları elçiliklerin ve konsoloslukların yerel tebaya mensup birçok kişiyi ajan ya da çevirmen olarak atama hakkının genişlemesi sayesinde yabancı tabiyete ya da himaye altına giriyordu. Birkaçının Avrupa'nın Manchester ya da Marsilya gibi iş merkezlerinde kendi büroları vardı. Bazı yerlerde, uzun süre yerleşik durumda olan Müslüman tüccar grupları yeni türden bir ticarete geçebildiler: Güney Arabistan'dan gelen Araplar Güneydoğu Asya'da faal idiler; Şam'dan ve Fez'den gelen Müslüman tüccarlar 1860'da Manchester'a yerleşmişlerdi; bazı Faslı Müslümanlar yabancı ülke konsolosluklarının himayesine girmişlerdi.

Öte yandan, hükümetlerin daha önce bağımlı oldukları ve çıkar ilişkileri kurdukları gruplar kendilerini bir iktidar payından giderek uzaklaşır buldular. Yeni yasaların çıkarılması ve mahkemelerin kurulması, bir zamanlar hukuk sistemini denetim altında tutan *ulemâ*'ya meydan okuyordu. Hükümet ile kent nüfusu arasında aracı olarak hizmet eden önde giden kentli aileler etkilerinin azaldığını görüyorlardı. Toprak sahipliğini muhafaza edenler bazı yerlerde satış ve ihracat için miktarı gittikçe artan ürünlerden kâr sağladılarsa da, konumları ve çiftçiler üzerindeki denetimleri, hükümetin etki alanının genişlemesi ve tüccarların limanlardaki faaliyetlerinin artması nedeniyle tehdit ediliyordu. Suriye'de tekstil dokumacılığı, Mısır'da şeker rafinasyonu gibi eskiden kurulmuş endüstriler ve Tunus'taki *şaşiye* denilen başlık imalatı, bazı durumlarda yeni koşullara uyum sağlayabildiler, hattâ gelişebildilerse de, Avrupa mallarının rekabetiyle karşılaştılar. Kırsal nüfusun durumu hakkında pek az şey bilinir, ancak buralarda bir iyileşme görülmez, bazı yerlerde durum kötüye gitmiş olabilir. Besin maddesi üretimi muhtemelen genel bir artış gösterdi, ancak kötü hasatlar ve yetersiz ulaşım, daha seyrek olmakla birlikte, hâlâ açlığa neden olabiliyordu. Kırsal kesimde yaşayanların içinde bulundukları durum iki şekilde kötüleşebiliyordu: gençlerin önemli bir bölümünün askere alınması; vergi ödeme koşullarının ağırlaştırılması ve vergilerin daha etkin bir biçimde yükseltilmesi.

Ekonomide meydana gelen değişiklik, güç ve etki kaybı, siyasal İslam dünyasının dışardan tehdit edildiği duygusu: bütün

bunlar, yüzyılın ortalarında, yeni siyasetlere, Avrupa'nın artan etkisine ve bazı yerlerde bu gelişmelerden kârlı çıkan yerel Hıristiyanlara yöneltilen bir çok şiddet hareketiyle kendini gösterdi. Bu hareketler Suriye'de 1860'da başgösterdi. Lübnan'ın dağ vadilerinde başlıca dinsel cemaatler, Maruni Hıristiyanlar ve Dürziler arasında bir kadim ortakyaşam vardı. Yerel bir aile olan Şihab'ın bir üyesi Osmanlılarca baş vergi mültezimi olarak kabul edildi ve Şihablar dağın kalıtsal prenslerine dönüştüler, aralarında ortak çıkarlar, ittifaklar ve resmi ilişkiler olan gerek Hıristiyan gerekse Dürzi toprak sahibi ailelerin oluşturduğu bir hiyerarşinin başı haline geldiler. Ne var ki 1830'lardan itibaren, nüfus ve yerel iktidardaki değişiklikler, köylülerin toprak ağalarından duydukları hoşnutsuzluk, Osmanlıların doğrudan denetim sağlama girişimleri, Britanyalıların ve Fransızların müdahaleleri nedeniyle ortakyaşama bozuldu. 1860'da Lübnan'da bir iç savaş oldu ve bu Şam'da bir Hıristiyan katliamını ateşledi. İç savaş bir ticari kriz anında Osmanlı reformlarına ve Avrupahların bu reformlarla bağlantılı olan çıkarlarına muhalefetin bir ifadesi idi. Bu gelişme Avrupalı güçlerin müdahalesine ve Lübnan Dağı'nda özel bir rejimin kurulmasına yol açtı.

Tunus'ta 1864'de bir kötü hasatlar ve salgın hastalıklar döneminde, *bey*'in hükümdarlığına ve bundan yararlanan sınıflara, *memlüklere* ve yabancı tüccarlara ve reformları finanse etmek için gereken vergi artışına karşı şiddetli bir isyan oldu. Aşiretler arasında başlayan isyan kıyıdaki zeytin yetiştirilen düzlükte, Sahil'de bulunan şehirlere yayıldı. İsyancılar vergilerin azaltılmasını, *memlük* yönetimine son verilmesini, adaletin *şeriat*'a göre uygulanmasını talep ettiler. *Bey*'in iktidarı bir an için tehdit altına girdi, ancak hükümet ile yabancı cemaatler arasındaki çıkar birliği sürdü ve *bey* isyancılar arasındaki ittifak dağılana kadar bekleyip sonra isyanı bastırmayı başarabildi.

ONYEDİNCİ BÖLÜM

# Avrupa İmparatorlukları ve Başat Seçkinler (1860-1914)

## *Bağımsızlığın Sınırları*

1856 Paris Antlaşması Avrupalıların reformlardan çıkarları ile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yerli hâkim grubun çıkarları arasında bir tür denge sağladı. Antlaşmayı imzalayan güçler sultanın reform kararnamesinin "yüksek değerini kabul ederler"ken imparatorluğun bağımsızlığına saygı gösterme vaadinde bulundular. Ancak gerçekte bu güçler, kendileri ile Osmanlılar arasındaki askeri güç dengesizliği, çeşitli memur gruplarının elçiliklerden yardım isteme tarzı, farklı devletlerin çeşitli Hıristiyan topluluklarıyla olan ilişkileri ve bunların Avrupa barışı için duydukları ortak kaygı nedeniyle imparatorluğun içişlerine müdahale etmekten kaçmamıyorlardı. 1860 iç savaşından sonra Lübnan'daki sorun onların müdahalesi sayesinde çözülmüştü. Birkaç yıl sonra, 1866'da, iki Romanya eyaleti birleşerek fiilen bağımsız oldu. Ne var ki bir sonraki on yılda, uzun süreli bir "Doğu" krizi etkin müdahalenin sınırlarını ortaya koydu. İmparatorluğun Avrupa eyaletlerindeki huzursuzluk şiddetli bir baskıyla karşılandı: Avrupa hükümetleri durumu protesto ettiler ve nihayet Rusya 1877'de savaş ilan etti. Rus ordusu İstanbul'a doğru ilerledi ve Osmanlılar imparatorluğun Bulgar bölgelerine özerklik veren bir barış antlaşması imzaladılar. Bu gelişme belli ki Rusya'ya güçlü bir konum

kazandırdı ve Britanya'nın şiddetli bir tepki göstermesine neden oldu. Bir süre için bir Avrupa savaşının çıkması mümkün göründü, ancak o sırada büyük güçler Berlin Antlaşması'nı (1878) müzakere ediyorlardı. Antlaşma'nın şartları gereğince iki ayrı Bulgar bölgesine farklı derecelerde özerklik verildi ve Osmanlı hükümeti kalabalık Hıristiyan nüfusu olan eyaletlerdeki koşulları iyileştirme vaadinde bulundu. Bunun üzerine büyük güçler imparatorluğun içişlerine müdahale etmemeyi bir kez daha taahhüt ettiler.

Hiçbir Avrupa devletinin, bir diğerinin İstanbul'u ve boğazları işgal etmesine izin vermeyeceği ve hiçbirinin imparatorluğun yıkımıyla sonuçlanacak bir riski göze almak istemediği açıktı. Sınır bölgelerinin ayrılma süreci aslında devam ediyordu. 1885'de iki Bulgar bölgesi özerk bir devlette birleşti; Girit adasına 1898'de özerklik verildi ve ada 1913'de Yunanistan'la birleştirildi. Aynı yıl içinde eski tebasının Balkan devletleriyle çıkardığı bir savaşın ardından imparatorluk Avrupa kesiminde kalan topraklarının çoğunu kaybetti. Öte yandan, Avrupalı hasımlar daha etkin biçimde geliştikçe ve Almanya artan gücüyle Avrupa dengesine yeni bir unsur eklendiğinde, Osmanlı hükümeti orta bölgelerinde biraz daha fazla eylem özgürlüğü kazandı. Bu durum 1890'larda görüldü. Bu sırada bir başka Hıristiyan cemaatin, Ermenilerin ulusçu partileri fiilen bağımsızlık için çalışmaya başladı. Osmanlılar bu hareketi büyük can kayıpları pahasına bastırabildi. Avrupa'nın bu konuda etkin bir girişimi olmadı. Buna rağmen Ermeni ulusçuluğu derinden derine güç kazanmaya devam etti.

Avrupa eyaletlerinin çoğunun kaybedilmesi imparatorluğun yapısını değiştirdi. Artık imparatorluk ister Türk ister Arap olsun Müslüman yurttaşlarına düşmanların kuşattığı bir Müslüman dünyanın siyasal bağımsızlığının son ifadesi olarak görünüyordu daha çok. Reform siyasetlerini sürdürmek her zamankinden daha acil idi. Bürokrasi ve ordu biraz daha modernize edildi: subaylar ve memurlar askeri ve sivil okullarda eğitildiler. Gelişen ulaşım olanakları doğrudan denetimin kapsamını genişletti. Buharlı gemilerin gelişiyle birlikte Osmanlı ordugâhları Akdeniz ve Kızıldeniz yakınlarındaki bölgelerde hızla güç kazanabildi. Önemli bir denetim kanalı olan telgraf 1850'lerde ve 1860'larda bütün imparatorluğu kapladı. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda Anadolu ve Suriye'de demiryolu inşa edilmişti. Yirminci yüzyılın

başlarında Hicaz demiryolu Şam'dan Medine'ye uzanıyordu; bu gelişme hacıların kutsal kentlere taşınmasını sağladı ve aynı zamanda Osmanlı hükümetinin Mekke *şerifleri* üzerinde daha fazla denetim kurmasını mümkün kıldı. İmparatorluğun Yemen'deki varlığı da bu sayede eski halini alabildi. Orta Arabistan'da Osmanlıların desteklediği bir hanedan, İbn Raşid hanedanı, Suudi devletini bir süre için sindirdi. O sırada Suudi devleti ailenin genç ve gayretli bir üyesi olan Abdülaziz tarafından canlandırıldı. Bu devlet 1914'te İbn Raşid'in iktidarına meydan okuyordu. Ne var ki Doğu Arabistan'da Suudi devletinin yayılması Britanya'nın siyasetiyle sınırlandı. Öteki devletlerin, Rusya, Fransa ve Almanya'nın artan etkisini önlemek için Britanya hükümeti Körfez'deki hükümdarlarla ilişkilerine daha resmi bir ifade kazandırıyordu; Bahreyn, Umman, "Barışçı Devletler" ve Kuveyt'in hükümdarlarıyla yapılan anlaşmalar bu devletlerin dış dünya ile olan ilişkilerinin Britanya hükümeti sayesinde yürümesini sağladı. Bu anlaşmalar Osmanlı yayılmasını önlemekte etkili oldu. Buna rağmen Osmanlılar Kuveyt üzerinde egemenlik iddiasını sürdürdüler.

İstanbul'un gücü, kendi dar sınırları içinde bile göründüğü kadar sağlam değildi. Hâkim seçkinler zümresi içindeki, reformu mümkün kılan güçler koalisyonu dağılıyordu. Divandaki memurlardan oluşan hükümete inanıp kendi vicdanları ve adalet ilkelerinin rehberliğinde hareket edenler ile halkın seçimlerle ifade edilen iradesine karşı sorumlu olan temsili hükümete inananlar arasında bir bölünme oldu; daha yaşlı memurların çoğu, eğitilmiş bir kamuoyu olmayan, farklı ulusal ve dinsel grupların siyasal özgürlüklerini imparatorluktan bağımsızlaşma için kullanabilecekleri bir devlette bu bölünmenin tehlikeli olacağını düşünüyorlardı. 1876'da, "Doğu krizi"nin en üst noktasında bir anayasa kabul edildi, bir parlamento seçildi, toplandı, ancak yeni sultan II. Abdülhamit (1876-1909) kendisini yeterince güçlü hissettiği anda parlamentoyu feshetti. O andan itibaren daha derin bir bölünme başladı. İktidar yüksek memurlardan oluşan seçkin zümreden sultan ile yakın çevresine geçti ve bu, hanedan ile imparatorluğun nihai olarak bağımlı olduğu Türk unsuru arasındaki bağı zayıflattı.

1908'de ordunun desteklediği bir devrim anayasayı iade etti. (Romanya ve Bulgaristan bundan yararlanarak bağımsızlıklarını ilan ettiler.) İlk başlarda bu devrim pek çok kişiye yeni bir özgür-

lük ve imparatorluğun halkları arasında kardeşlik çağının başlangıcı olarak görüldü. Beyrut'ta uzun süre kalan Amerikalı bir misyoner devrimin bir geçiş dönemini başlatacağını yazmıştı:

> (Bu geçiş) açgözlü ve rüşvetçi paşaların sorumsuz yönetiminden, imparatorluğun bütün bölgelerinden gelen, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerden, bütün mezheplerden insanların seçtiği temsilcilerden oluşan bir parlamentoya (geçiş olacaktı). Bütün imparatorluk genel bir sevinç patlaması yaşıyor. Basın serbestçe yazıyor. Mitingler yapılıyor, şehirler ve kasabalar süsleniyor, Müslümanların Hıristiyanları ve Yahudileri kucakladığı görülüyor.[1]

Ne var ki bunu izleyen birkaç yıl içinde, imparatorluğu artan bir merkezi denetimle güçlendirmeye çalışan bir grup Türk subay ve memuru (İttihat ve Terakki Komitesi ya da "Jön Türkler") hükümeti aşan bir iktidara sahip olacaklardı.

Osmanlı hükümeti siyasal eylem özgürlüğünü koruyabildiyse de, Avrupa'nın bir başka türde müdahalesi önem kazandı. 1850'lerden itibaren Osmanlı hükümeti, ordu, yönetim ve bazı kamu faaliyetleri için artan bir biçimde paraya ihtiyaç duymaktaydı ve Avrupa'da yeni bir para kaynağı bulmuştu. Avrupa'da sanayi ve ticaretin gelişmesi, yeni tip bir kurum olan bankalar aracılığıyla yatırım yapmak için dünyanın her tarafına aktarılan bir sermaye birikimine yol açmıştı. 1854 ile 1879 yılları arasında Osmanlı hükümeti büyük ölçüde ve uygun olmayan koşullarda borçlandı; nominal değeri 256 milyon Türk lirası (Türk lirası 0.9 sterlin'e eşitti) olan bir meblağın sadece 139 milyonunu aldı, geri kalan kısmı kırdırdı. 1875'de hükümet faiz ve geri ödemelerin yükünü kaldıramayarak 1881'de yabancı alacaklıları temsil eden bir Kamu Borcu Yönetimi [Düyun-i Umumiye] kuruldu. Bu kuruluş Osmanlı iratlarının büyük bir kısmını denetliyor ve böylelikle hükümetin mali sonuçlar yaratan eylemleri üzerinde fiilen denetim kuruyordu.

---

1 H. H. Jessup, *Fifty-three Tears in Syria*, c. 2 (New York, 1910), s. 786-7.

Mısır ve Tunus'ta da benzer bir süreç yaşandı, ancak bu süreç farklı bir biçimde, bir Avrupa devletinin doğrudan denetimiyle sona erdi. Bu iki ülke çeşitli nedenlerden ötürü tek bir devletin kararlı bir biçimde müdahale edebileceği bir vaziyette idi. Tunus'ta Avrupa bankalarına olan borçlanmadaki artış kısa süre içinde imparatorluğun borçlanmasıyla aynı sonucu verdi ve 1869'da bir uluslararası mali komisyon kuruldu. Bunu maliye reformu, adalet sisteminin yeniden düzenlenmesi ve modern eğitimin yaygınlaştırılması için yapılan girişimler izledi. Ne var ki ülke dış girişimlere ne kadar açıldıysa, yabancı hükümetlerin, özellikle de Cezayir'in batı sınırı boyunca yerleşen Fransa'nın çıkarlarına o kadar bağlandı. 1881'de bir Fransız ordusu kısmen mali nedenlerden, kısmen de İtalya'nın rakip etkisinin önünü almak ve kısmen de Cezayir sınırında güvenliği sağlamak için Tunus'u işgal etti. İki yıl sonra *bey* ile bir anlaşma yapıldı. Buna göre Fransa resmi koruma sağlayacak, yönetimin ve maliyenin sorumluluğunu üstlenecekti.

Mısır'da yabancı girişim için yapılan daha büyük açılımlar müdahaleye daha büyük teşvikler sağladı. Mehmet Ali'nin haleflerinin, özellikle de İsmail'in (1862-79) yönetimi altında modern bir toplumun kurumlarını yaratma girişimi sürdü. Mısır fiilen imparatorluktan bağımsız hale geldi. Eğitim yaygınlaştı, bazı fabrikalar açıldı ve en önemlisi ülkenin İngiliz pazarı için pamuk üreten bir plantasyon haline gelme süreci daha da ilerledi. Pamuk arzının bir süre kadar kesilmesine yol açan 1861-5 Amerikan iç savaşı üretim artışını teşvik etti. Bu durum savaştan sonra da devam etti ve sulama ile ulaşım alanlarında yatırımları gerektirdi; Mısır demiryolu çağına erken bir tarihte, 1850'lerden itibaren girdi. Bir başka büyük kamu tesisi çalışması başlatıldı: esas olarak Fransız ve Mısır sermayesi ve Mısır işgücüyle inşa edilen Süveyş Kanalı 1869'da açıldı. Kanal'ın açılışı ülkenin büyük olaylarından biriydi. Hıdiv İsmail, Mısır'ın artık Afrika'nın bir parçası olmadığını, uygar Avrupa dünyasına mensup olduğunu göstermek için bu fırsattan yararlandı. Açılışa katılan davetliler arasında, Avusturya İmparatoru, III. Napolyon'un karısı İmparatoriçe Eugénie, Prusya Veliaht Prensi, Fransız sanatçıları ve yazarları -Théophile Gautier, Émile Zola, Eugène Fromentin- Henrik Ibsen, tanınmış bilimciler

ve müzisyenler yer aldı. Törenleri Müslüman ve Hıristiyan din adamları yönetti ve İmparatoriçe bir kraliyet yatı ile yeni kanala ilk kez giren teknelerin başını çekti. Aşağı yukarı aynı saatlerde, Kahire'deki Opera Binası İsmail'in onuruna bir kantat ve Verdi'nin *Rigoletto* operasıyla açıldı. Kanal'ın açılışı Asya ile deniz ticareti olan ve Hindistan İmparatorluğu'nu savunmak durumunda bulunan Britanya'nın dikkatini kaçınılmaz olarak Mısır'a yöneltti.

Pamuk üretimi ve ihracatı Avrupalı bankerler için kârlıydı. Aynısı kanal ve öteki kamu çalışmaları için de geçerliydi. 1862 ile 1873 arasında Mısır 68 milyon sterlin borçlandı, ancak bunun sadece üçte ikisini aldı, geri kalanını kırdırdı. Kanal hisselerinin Britanya hükümetine satışı da dahil olmak üzere kaynaklarını artırma çabalarına rağmen Mısır yükümlülüklerini yerine getiremedi ve birkaç yıl sonra Anglo-Fransız mali denetimi dayatıldı. Dış etkinin artması, yabancı bankerlerin taleplerini karşılamak için vergi yükünün ağırlaştırılması ve başka nedenler *hıdiv*'in iktidarını sınırlamayı amaçlayan, ulusçu fikirlerden esinler taşıyan ve subay Ahmet Urabi'yi (1839-1911) sözcü olarak benimseyen bir harekete yol açtı; bir Temsilciler Meclisi'nin kurulması için 1881'de yasa çıkarıldı ve Meclis eylem bağımsızlığına sahip olduğunu göstermeye çalıştı. Yabancı çıkarlar konusunda fazla esnek olmayan bir hükümet ihtimali, önce Britanya ve Fransa'nın birlikte diplomatik müdahalesine, daha sonra, 1882'de Britanya'nın tek başına askeri müdahalesine yol açtı. Britanya işgalinin bahanesi, hükümetin meşru otoriteye isyan ettiği ve düzenin bozulduğu iddiası idi. Çağdaş tanıkların çoğu bu iddiayı desteklemez. Gerçek neden, devletlerin yayılma döneminde sahip oldukları, Avrupa mali çıkarlarının sözcüleri tarafından teşvik edilen iktidar içgüdüsü idi. Britanya'nın İskenderiye'yi bombalaması, ardından askeri birliklerin Kanal bölgesine çıkması ulusal olmaktan çok dinsel duyguları ayaklandırdı, ancak Mısır kamuoyu *hıdiv* ile hükümet arasında kutuplaştı ve Mısır ordusu etkin bir direniş gösteremedi. Britanya ordusu ülkeyi işgal etti ve bu andan itibaren Britanya Mısır'ı fiilen yönetmeye başladı. Ancak Britanya hâkimiyeti, dış politika çıkarlarının karmaşıklığından ötürü, resmen dillendirilmedi. Fransa, Britanya'nın buradaki üstün konumunu 1904'e kadar onaylamadı.

Tunus ve Mısır'ın işgali, Avrupa güçlerinin birbiriyle savaşmaya alternatif olarak birbirlerinin Afrika'daki ayrı ilgi alanlarını ta-

nımladıkları süreçte önemli adımlar oldu ve öteki adımlar için yolu açtı. Britanya hâkimiyeti güneye, Nil vadisi boyunca Sudan'a doğru yayıldı. Bu yayılmanın özel nedeni, bir din hareketinin, taraftarlarınca *mehdi* olarak görülen, İslam adaletinin hâkimiyetini yeniden kurmayı amaçlayan Muhammed Ahmed'in (1844-85) başlattığı hareketin gelişmesi idi. Mısır'ın ülke üzerindeki hâkimiyeti 1884'te sona erdi ve bir tür İslami hükümet kuruldu. Ancak bu hükümetin yayılmasından duyulan korku, öteki Avrupa hükümetlerinin bir Anglo-Mısır işgalinden duydukları korku kadar büyük değildi. Sonunda Anglo-Mısır işgali İslam devletini yıktı ve 1899'da yeni bir hükümet sistemi kurdu. Bu sistem resmen bir Anglo-Mısır "kondominyum"u (birkaç devletin ortak hâkimiyeti -çn.) ama aslında bir İngiliz yönetimi idi.

Kısa süre sonra Fas krallığında Avrupa etkisinin artması benzer bir sonuç yarattı. Sultanın ülkeyi müdahaleden koruma girişimleri 1860'da fiilen sona erdi. Bu tarihte İspanya kısmen yüzyıllardır elinde tuttuğu iki limanın, Ceuta ve Melilla'nın ötesine uzanan bir etki yaratmak, kısmen de Britanya'nın artan etkisine karşı durmak için ülkeyi işgal etti. İşgal, Fas'ın gücünü aşan bir mali tazminat ödemek zorunda kaldığı bir antlaşma ile sona erdi. Tazminatı ödeme çabaları ve Avrupa devletleriyle yapılan ticari anlaşmalar bu devletlerin faaliyetlerinde hızlı bir artışa yol açtı. Sultan Hasan'ın (1873-94) yönetimi altında hükümet, Avrupa nüfuzunu sınırlayabilecek bir çerçeve oluşturmak için öteki ülkelerdeki gibi reformlar -yeni bir ordu, idari reform, gelirleri arttırmak ve kullanmak için daha etkili araçlar- yapmaya çalıştı. Bu siyaset sınırlı bir başarı kazanabildi, çünkü hükümet ülke üzerinde bunu mümkün kılacak denetime sahip değildi. Konumları din ya da aşiret dayanışmasına dayanan kırsal kesimdeki toprak sahipleri fiilen bağımsızdılar ve güçleri güneyde artıyordu; kentlerde yeni vergilendirme ve yönetim önlemleri hükümdarın manevi otoritesini zayıflattı. Yerel şefler yabancı temsilcilerle doğrudan ilişki kurdular ve tüccarlar onların koruması altına girdiler. Hükümet hayatta kalabilmek için Avrupa bankalarından borç almaya başladı; bu ise yabancıların ülkedeki çıkarlarını arttırdı ve bunun mantıksal sonucu 1904'te gerçekleşti: Bu tarihte [ülkeye] derinlemesine nüfuz etmiş üç büyük gücün ikisi, İngiltere ve İspanya, üçüncü gücün, yani Fransa'nın üstün çıkarlarını kabul ettiler (bunun

karşılığında Britanya Mısır'da serbest kaldı, İspanya ise Fas'ın denetiminde bir paya sahip oldu). 1907'de başlıca Avrupa devletleri yönetim ve maliyede fiilen Fransız-İspanyol denetimi konusunda anlaştılar. Bu iki güç, İspanya kuzeyde, Fransa Atlantik kıyısı ve Cezayir sınırında olmak üzere ülkenin bazı bölümlerini işgal etti. Fransız korumasına giren sultana karşı bir isyan hareketi başladı, ancak Fransız iktidarının yayılması devam etti ve 1912'de yeni bir sultan Fransız himayesini kabul eden bir anlaşma imzaladı; güneydeki şefliklerin en önemlisi de bunu kabul etti. Fransız-İspanyol anlaşmasına göre kuzey kesimi İspanya tarafından yönetilecek ve yabancı çıkarların merkezi olan Tanca özel bir uluslararası rejim altında tutulacaktı.

Bu sıralarda Mağrip'in bölünmesi tamamlandı. "Afrika için Kapışma"ya geç katılan İtalya, 1911'de Osmanlı İmparatorluğu'na savaş ilan edip Trablus kıyılarına bir güç çıkardı ve Osmanlı direnişine rağmen limanları işgal etmeyi ve konumunu Osmanlı hükümetine onaylatmayı başardı.

### *Hâkim Çıkarlar İttifakı*

Birinci Dünya Savaşı patladığında Libya'daki İtalyan, Fas'taki Fransız ve İspanyol denetimi pek hissedilmedi, ancak Fransız hâkimiyeti Cezayir ve Tunus'ta, Britanya hâkimiyeti ise Mısır ve Sudan'da iz bırakmıştı. Bazı bakımlardan bunlar geçmişle ve Osmanlı İmparatorluğu'nda olanlarla bir kopuşu ifade ediyorlardı: tek bir Avrupa devletinin başlıca ekonomik ve stratejik çıkarları üstün tutuluyordu. Mısır, Tunus ve Fas'ta yerli hükümetler ismen varolmakla birlikte, Avrupalı görevlilerin etkisi yayıldıkça, iktidarı adım adım kaybettiler. Artık İstanbul'daki hükümetin bir gücü diğerine karşı oynamasını ve ulusal çıkar olarak gördüğü şeyi kollamasını sağlayacak sınırlı bir bağımsız eylem alanına bile sahip olamayacaklardı.

İngiltere ve Fransa'nın izlediği siyasetler, bazı bakımlardan yerli reformcuların izledikleri siyasetlerin daha etkin devamı olarak görülebiliyordu. Yerli hükümet paravananın ardında çok sayıda yabancı görevli yer alıyor ve bunlar gittikçe genişleyen bir denetim sağlıyorlardı; bunlarla yerli görevliler arasındaki denge değişiyordu. (Sudan'da böyle bir paravan da yoktu, sömürge tipinde doğrudan yönetim vardı; belli başlı bütün görev yerleri İngilizlerin, ikin-

cil görev yerleri ise Mısırlıların ve ötekilerin elindeydi.) Hükümetler daha etkin, ama aynı zamanda daha soğuk bir tavırla çalışıyorlardı. Yabancı ya da yabancı komuta altındaki yerli askerler ve disiplinli polis gücü hükümet denetiminin kırsal kesimi kapsamasını sağlıyordu. Daha iyi ulaşım koşulları, Tunus ve Mısır'daki demiryollarının yanı sıra Tunus'taki karayolları, eyaletleri başkente biraz daha yaklaştırdı: Avrupa tipi yasaları uygulayan seküler mahkemeler kuruldu ya da yaygınlaştırıldı. Daha sıkı mali denetim ve vergilerin daha etkin biçimde toplanması dış borçların münasip oranlara indirilmesine yol açtı. Daha canlı bir maliye ve daha uygun şartlarda yabancı sermaye girişi bazı kamu faaliyetlerinin gerçekleşmesini mümkün kıldı: özellikle, Nil vadisindeki, Yukarı Mısır'ın yıl boyunca sulanmasını sağlayan Assuan Barajı ile zirveye ulaşan sulama faaliyetleri. Sınırlı sayıda okul açılmış ya da önceki dönemden devralınmıştı. Bu okullar istihdam edilebilecek sayıda memur ve teknisyen yetiştirmek için yeterli, ama geniş bir hoşnutsuz entelektüeller sınıfı üretmek içinse yetersizdi.

İstanbul'dan yönetilen bölgelerde, Kahire, Tunus ve Cezayir'deki yeni tip hükümetlerin çevresinde oluşan çıkar ittifakları ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında gelişti ve güçlendi. Hükümetlerin siyasetleri memurlara ek olarak özellikle iki grubu kolluyordu. Birincisi ticaret ve maliye ile bağlantılı olan gruptu. Avrupa'da nüfusun artması ve sanayinin gelişmesi, limanların iyileştirilmesi, demiryolları ve (Lübnan, Cezayir ve Tunus'ta) karayollarının inşa edilmesi, depresyon dönemlerine rağmen, Orta Doğu ile Mağrip'in farklı kesimleri arasında yapılan ticaretin yanı sıra Avrupa ile yapılan ticaretin genişlemesine de yol açtı. Ticaret genellikle aynı çizgiyi izliyordu: Avrupa'ya hammadde (Mısır pamuğu, Lübnan ipeği, Mağrip yünü ve hayvan derisi, Tunus fosfatı) ve besin maddesi (Filistin'den portakal, Cezayir'den şarap, Tunus'tan zeytinyağı) ihracatı; tekstil ürünleri, metal eşyalar, çay, kahve ve şeker ithalatı. Genelde Avrupa ile dengesiz bir ticaret oranı vardı; bu fark genellikle kamu harcamaları için sermaye ithalatıyla ve bazı yerlerde, Yeni Dünya'ya göç edenlerin gönderdikleri paralar, altın ve gümüş akışı ile dengelendi.

Ticarette büyük pay, Avrupalı şirketlerin ve tüccarların, İngiliz ve Fransızların elindeydi. Almanya'nın nüfusu arttıkça ve sanayisi geliştikçe Almanların payı da artıyordu. Yerli tüccar grupları da

uluslararası ticarette önemli, yerel ticarette ise hâkim bir rol oynuyorlardı. Bu gruplar şunlardı: Ortadoğu'da Suriyeli ve Lübnanlı Hıristiyanlar, Suriyeli ve Iraklı Yahudiler ve Nil ticaretinde Mısırlı Koptlar [Kıptiler]; Mağrip'te yerel Yahudiler ve uzun bir ticaret geleneğine sahip olan diğerleri, Fas'taki Sus, Cezayir'deki Mzab vahası ve Tunus kıyısındaki Cerbe Adası tüccarları.

Avrupa'nın mali çıkarları ticaretin ötesine uzandı. İlk büyük yatırımlar hükümetlere verilen ve dış mali denetime yol açan borçlarla yapıldı. Hükümetler zamanla daha fazla borçlandılar, fakat yabancı denetimin varlığı bu borçlanmanın önceki kadar sıkıntılı olmamasını sağladı. Yatırımlar hükümetlere verilen borçların ötesine geçti. İmtiyazları yabancı şirketlere verilen kamu hizmetlerine yatırım yapıldı. Süveyş Kanalı'nın inşa edilmesinden sonra, çeşitli bölgelerde, limanlar, tramvaylar, su, gaz, elektrik ve en önemlisi demiryolları için imtiyazlar verildi. Bununla kıyaslandığında, Mısır ve Cezayir'de bazı ürünlere büyük ve düzenli talebin olduğu, yönetimin Avrupa'nın denetimi altında sağlandığı, büyük ve güvenli bir gelirin garanti altına alındığı kesimler dışında tarıma pek az yatırım yapıldı. Küçük ölçekli tüketim endüstrileri ve bir kaç yerde madencilik (Tunus'ta fosfat, Mısır'da petrol) dışında, sanayi alanında da pek az yatırım yapıldı.

Sadece bütün Avrupa bankaları ve şirketler değil, İstanbul, Kahire ve başka yerlerde kurulan Osmanlı Bankası gibi bankalar da yatırıma katıldı. Ne var ki yerel bankaların sermayesi genellikle Avrupa sermayesiydi ve yatırımdan sağlanan kârın büyük bir bölümü serveti ve ulusal sermayeyi çoğaltmak isteyen ülkelerde tutulmayıp sermayenin geldiği ülkelere ihraç edildi - bu ülkelerdeki servet ve sermayeyi arttırmak için.

### *Toprağın Denetimi*

Çıkarları yeni hükümetlerin çıkarlarıyla birleşen öteki gruplar toprak sahipleriydi. Hem Osmanlı İmparatorluğu'nun ana gövdesindeki hem de Mısır'daki yasal toprak sahipliğinin temeli ondokuzuncu yüzyılın ortalarında değişti. İmparatorlukta 1858 Toprak Yasası çeşitli toprak kategorilerini tanımlamıştı. En verimli tarımsal toprak, uzun süredir devam eden geleneğe göre devlete ait kabul ediliyordu, ancak bu toprağı işleyenler ya da işlemeyi taahhüt

edenler toprağı diledikleri gibi kullanmalarını, satmalarını ya da varislerine bırakmalarını sağlayan bir unvan edinebiliyorlardı. Yasanın çıkarılma amaçlarından birinin üretimi teşvik etmek, fiilen tarımla uğraşanların konumunu güçlendirmek olduğu görülür. Bazı yerlerde bu sonuca ulaşılabilmiştir: kısmen göçmenlerin ailelerine gönderdikleri paralar sayesinde, ipek üretimiyle uğraşan küçük işletmelerin bulunduğu Anadolu'nun bazı kesimleri ve Lübnan'da. Ne var ki pek çok yerde sonuçlar farklı oldu. Kentlerin ihtiyacı ve ihracat için besin maddesi ve hammadde üretimiyle uğraşan kentlere yakın bölgelerde toprak, kentli ailelerin eline geçmeye başladı. Bunlar unvan edinmek için idari mekanizmayı daha iyi kullanabiliyorlardı; ticari bankalardan ya da ipotek şirketlerinden ya da hükümetin tarım bankasından borç almak için daha uygun bir konumda bulunuyorlardı; köylülere vergilerini ödeyebilecekleri ya da faaliyetlerini finanse edebilecekleri parayı sağlayabiliyorlardı; ihracat için üretim yapılan bölgelerde dış pazarlarla bağlantıları olan kentli tüccarlar, ne yetiştirileceğine karar vererek, gerekli parayı sağlayarak ve ürünü satarak üretimi denetleyebiliyorlardı. Bazıları tekel konumundaydı: imparatorluğun her yerinden ipek ve tütün alımları yabancı sermayeye sahip imtiyazlı şirketlerin tekelinde idi. Böylelikle, üretimin yapıldığı alanda değil de esas olarak kentlerde yaşayan bir mülk sahipleri sınıfı yaratıldı. Bunlar hükümetten, üründen pay alma taleplerinin desteklenmesini isteyebilecek konumdaydılar. Toprağı işleyen köylüler, hayatta kalabilmeleri için yeterli ürünü sağlayan topraksız emekçiler ya da ortakçılardı. Bu özel mülklerin içinde belki de en büyük ve en iyi yönetilenler, bizzat Sultan Abdülhamit'e ait olanlardı.

Daha uzak kırsal kesimde, kentlerin etkin denetiminin ötesinde bir başka büyük toprak sahipliği türü ortaya çıktı. Özellikle otlak olarak kullanılan alanlarda, toprağın büyük kısmı, gerek hükümet, gerekse buralarda yaşayanlar tarafından daima kolektif olarak bir aşirete ait kabul edildi; bunların çoğu artık aşiretin önde giden ailesi tarafından kendi adına kaydediliyordu. Ancak alanın geniş olması halinde, toprak üzerindeki etkin denetim aşiret önderince değil, toprağa ve toprağı işleme sürecine kentte yaşayan bir toprak sahibinden ya da büyük bir aşiret *şeyh*inden daha yakın olan bir grup aracılığıyla sağlanabiliyordu.

Hıristiyan ve Yahudi tüccar ve tefecilerin, ancak imparatorlu-

gun çoğu yerinde birkaç yabancının da dahil olduğu bu yeni toprak sahipleri hâlâ İstanbul'dan yönetiyorlardı. Bunun başlıca istisnası, 1880'lerden beri yeni tarz bir Yahudi cemaatinin gelişmekte olduğu, Filistin idi. Bu cemaat uzun süredir bölgeye yerleşmiş bulunan Doğulu Yahudilerden değil, Orta ve Doğu Avrupa'dan gelen Yahudilerden oluşuyordu. Bunlar Kudüs'e araştırma yapmak, dua etmek ve ölmek için değil, bu topraklarda kökü olan Yahudi ulusunu yeni bir görüş ışığında yeniden kurmak için geliyorlardı. 1897'de bu özlem, Filistin'de hukuksal güvence altında Yahudi halkı için bir yurt kurulması çağrısında bulunan ilk Siyonist Kongresi'nin karar metninde ifade edildi. Osmanlı hükümetinin muhalefetine ve yerel Arap nüfusun artan endişesine rağmen, 1914'te Filistin'deki Yahudi nüfus yaklaşık 85.000'e ya da toplam nüfusun % 12'sine ulaşmıştı. Bunların yaklaşık dörtte biri, bir kısmı ulusal fonla satın alınmış ve üzerinde Yahudi olmayan hiç kimsenin istihdam edilemeyeceği, Yahudi halkının devredilemez mülkü olarak ilan edilen topraklara yerleşti. Bazıları ise üretimin ve komünal hayatın kolektif olarak denetlendiği yeni tür tarımsal yerleşim alanlarında (*kibbutz*) yaşıyordu.

Mısır'da Mehmet Ali'nin son yıllarında başlayan toprağın hükümdardan özel ellere geçme süreci 1858 ile 1880 yılları arasında bir dizi kararnameyle daha da ileri götürüldü. Bu süreç, sonunda Osmanlı yasalarının getirdiği sınırlamalar olmaksızın tam özel mülkiyetin kurumlaşmasıyla sonuçlandı. Burada da amaç belki büyük bir toprak sahipleri sınıfı yaratmak değildi, ancak birbiriyle ilişkili birçok süreç nedeniyle, gerçekleşen bu oldu. 1882'de Britanya işgaline kadar toprakların çoğu, *hıdiv*in ya da yapılan bağışlar sayesinde onun aile üyeleri ile hizmetindeki yüksek memurların eline geçti; toprakların büyük kısmı özel mülk olarak *hıdiv*'e aitti; önemli köy aileleri de pamuğa talep arttıkça topraklarını genişletebildiler. İşgalden sonra hükümdarın dış borçların ödenmesine tahsis ettiği toprak ile yakın zamanda tarıma açılan toprak büyük mülk sahiplerinin ya da tarım ve ipotek şirketlerinin eline geçti. Küçük mülk sahipleri kentli tefecilere borçlandılar ve topraklarını kaybettiler; toprağı muhafaza etmiş olsalar da, mali durumu düzeltmek için kolay kredi sağlayamıyorlardı; veraset yasaları mülklerin tek bir ailenin geçimini sağlayamayacak noktaya kadar parçalanmasına yol açtı. Birinci Dünya Savaşı sıra-

sında, ekime ayrılan toprağın % 40'mdan fazlası büyük mülk sahiplerinin (elli *feddan*'dan daha fazlasına sahiptiler) elindeydi ve yaklaşık % 20'si beş *feddan*'dan daha az olan küçük işletmelerin sahipliğindeydi (bir *feddan* yaklaşık 0.4 hektara eşittir). Büyük mülklerin yaklaşık beşte birine, özellikle kuzeyde, yabancı kişiler ya da şirketler sahipti. Toprağın, işgücü sağlayan, bir rant almasına ya da toprağın bir bölümünü kendi adına işlemesine izin verilen köylüler tarafından ekildiği büyük mülk sahipliği normal model haline gelmişti; bunun altında çalışan nüfusun yaklaşık beşte birini oluşturan, artan sayıda topraksız emekçiler bulunuyordu.

Toprağın yabancı mülk sahipleri tarafından ele geçirildiği Tunus'ta daha da ileri gidildi. Fransız işgali sırasında burada hâlâ büyük bir Fransız ve İtalyan topluluğu vardı. Yabancı devlet yönetimiyle geçen on yıl ya da daha fazla bir süre içinde, hükümetin aldığı önlemler toprak satın almak isteyen büyük çıkar gruplarının lehine oldu. Toprak davaları Avrupalıların da katıldığı karma mahkemelerle çözümleniyordu; *vakıf* toprağını kiralayanların bu toprakları satmalarına izin verildi. 1892'den itibaren, kısmen *kolonla*rın baskısı altında, kısmen de bunların içindeki Fransız unsurunu arttırmak amacıyla sulamayı ve yerleşimi teşvik eden yeni bir siyaset benimsendi. Geniş topraklar, vakıf toprakları, devlet mülkü, aşiretlerin kolektif toprakları, hepsi satışa çıkarıldı. Cezayir'de izlenen ve bölgede yaşayanları daha küçük bir toprak parçasına sıkıştırmayı amaçlayan siyaset buralarda da izlendi. Alıcılar için uygun koşullar yaratıldı: kırsal kredi, donanım, yollar. Ekonomik koşullar da uygundu: tahıl talebi sürüyor, şarap ve zeytinyağı talebi artıyordu. Böylece Avrupalının elindeki toprakların miktarı, özellikle kuzeyin tahıl, Sahil'in zeytin yetiştirilen bölgelerinde arttı. 1915'de *kolonlar* tarıma açılan toprağın yaklaşık beşte birine sahipti. Bunların bir kısmı diğerlerine kıyasla küçük işletmelerdi; tipik model, Sicilyalı, Güney İtalyalı ya da Tunuslu emekçilerin yardımıyla ekim yapan ya da Tunuslu çiftçilerden rant alan büyük toprak sahibi modeli idi. Toprak istimlakı sürecinin köylülerin durumunu kötüleştirmesi nedeniyle bol miktarda işgücü vardı; bunlar sermayeden ve yerli toprak sahiplerinin sağladığı korumadan yoksundular. Ekonomik değişiklik beraberinde siyasal iktidarda da bir değişikliği getirdi. *Kolonlar* siyasetin belirlenmesinde daha büyük bir pay talep ediyorlardı; Fransa'nın ülkeyi, yerli nüfusu

zorla hâkimiyet altına alıp onu iktidarın kullanılmasında önemli bir paya sahip olmaktan meneden geleneksel bir kültür ve hayat tarzı içinde muhafaza ederek ilhak etmesi yönünde hükümeti harekete geçirmek istediler. Bu yönde başarı kazanmışlardı: hükümet memurlarının büyük bir bölümü Fransızdı; mali ve ekonomik işler danışma konseyi esas olarak *kolonlar*'dan oluşuyordu. Öte yandan Paris'teki hükümet ve oradan gönderilen yüksek memurlar Fransızlar ile Tunuslular arasında işbirliği temelinde himayeciliğin muhafaza edilmesini istiyorlardı.

1914'de Tunus'taki Fransız siyaseti 1860'larda Cezayir'de olana benzer bir aşamaya ulaşmış, ancak bu arada Cezayir'de durum değişmişti. 1870-71 Fransız-Prusya savaşında Fransa'nın yenilgiye uğraması ve III. Napolyon'un devrilmesi Cezayir'deki hükümetin otoritesini zayıflattı. *Kolonlar* bir süre için iktidarı ele geçirdiler, ancak ülkenin doğusunda farklı bir şey oldu -Araplar ve Berberilerin çeşitli nedenlerden kaynaklanan yaygın isyanı. Bu nedenler şunlardı: soyluların, doğrudan yönetimin yaygınlaşmasıyla zayıflayan siyasal ve toplumsal konumlarını iyileştirme arzuları; köylülerin topraklarını kaybetmeleri, *kolonların* artan iktidarı, bir salgın hastalıklar ve kötü hasatlar döneminden sonra uğradıkları yoksulluk karşısında gösterdikleri muhalefet; nüfusun geniş kesimleri arasında henüz ulusçu terimlerle değil de daha çok dinsel terimlerle ifade edilen, Sufi tarikatlardan birinin önderliği ve yönetimi altında gelişen bağımsızlık arzusu. Ayaklanmalar Cezayirli Müslümanlar için ağır sonuçlar doğuracak şekilde bastırıldı. Toplu para cezaları verildi ve ayaklananların toprakları müsadere edildi. Ayaklanmaya katılan bölgelerin ellerindeki sermayenin %70'ini kaybettiği hesaplanmıştır.

Uzun vadeli sonuçlar daha da ağırdı. Yerli önderliklerin yıkıma uğraması ve Paris'teki rejim değişikliği Avrupalıların toprak sahipliğinin yayılmasının önündeki barikatları kaldırdı. Devlet mülkünün satılması ya da bağışlanması ve toprakların müsadere edilmesiyle, kolektif topraklara el konularak ve yasal hilelerle büyük toprak parçaları *kolonların* eline geçti. 1914'te Avrupalılar tarıma ayrılan toprağın yaklaşık üçte birine sahiptiler. Bu toprak, önceki gibi tahıl yetiştirilen ya da Cezayir şarabı Fransa'da büyük bir pazar bulduğu için üzüm bağlarını kapsayan en üretken topraktı. Üzüm bağı olarak işlenen toprakların çoğu, Avrupalı göç-

menler, Fransızların yanı sıra İspanyollar ve İtalyanlar tarafından yönetiliyordu, ancak bunlar esas olarak sermayesi olan görece zengin mülk sahiplerine aitti. Büyükbaş hayvan kaynakları azalan, elverişsiz küçük toprak parçalarıyla sınırlı Cezayirli sermayesiz küçük mülk sahipleri Avrupalılara ait mülklerde ortakçı ya da emekçi haline geliyor, gene de bazı yerlerde yeni bir Müslüman toprak sahipleri sınıfı oluşuyordu.

Kısmen toprakta yeni fırsatlar nedeniyle, Cezayir'in Avrupalı nüfusu, 1860'da 200.000'den 1911'de yaklaşık 750.000'e varan hızlı bir artış gösterdi; bu son sayı hepsine Fransız tabiyeti verilmiş Cezayirli Yahudileri kapsar. Yerli nüfus artık 4.740.000'e ulaşmıştı; bu durumda Avrupalılar yerli nüfusun % 13'ünü oluşturuyorlardı. Büyük kentlerde yerli olmayan unsur daha kalabalıktı: 1914'te Cezayir kentinde yaşayanların dörtte üçü Avrupalı idi.

Artan Avrupalı nüfus 1914'te yerel hükümeti fiilen denetlemekteydi. Bunların artık Fransız parlamentosunda temsilcileri vardı ve Paris'te önemli bir siyasal lobi oluşturuyorlardı. Cezayir'de zamanla yeni bir kuşak oluştu ve öteki ülkelerden gelen göçmenler de Fransız yurttaşlığına kabul edildiler. Bunlar ayrı bir kimlik geliştirdiler ve lobinin önderlik ettiği ayrı çıkarları vardı. Çıkarları, Fransa'nın Cezayir'i mümkün olduğu ölçüde asimile edilmesi, ama aynı zamanda yerel Fransız yönetiminin kendi denetimleri altında tutulması idi. Bu konuda bütünüyle başarılı oldular. Yerel memurların büyük çoğunluğu Fransız idi ve bunların hemen hepsi yüksek mevkilerde yer alıyordu. Fransızların çoğunlukta olduğu belediye meclislerinin yönettiği bölgeler genişledi. Bu bölgelerde yaşayan Müslümanların fiilen hiçbir yetkileri yoktu. Bunlar *kolonların* ödediklerinden daha yüksek vergi ödüyorlar, ancak iratlar genellikle Avrupalıların yararına kullanılıyordu; Fransız sulh hâkimince uygulanan özel bir ceza yasasına tabi idiler; eğitimleri için çok az harcama yapılıyordu. Yüzyılın sonunda Paris'teki hükümet "Arap sorunu"nun farkına varmaya başladı: yönetimin *kolonlar*dan gelen baskıdan bağımsız olmasını sağlamak ve bunların sahip oldukları yetkiyi "mağlupların şerefini korumak" için kullanmaları önemli idi.[2] İlköğretim düzeyinde Müs-

2 J. Cambon, alıntı, C. R. Ageron, *Les algériens musulmans et la France (1871-1919)* (Paris, 1968), s. 478.

lümanların eğitimini sağlamak için bazı şeyler yapıldı; ancak 1914'te orta ve yüksek öğrenim gören Cezayirlilerin sayısı binlerle değil düzinelerle ya da yüzlerle ifade ediliyordu.

### *Halkın İçinde Bulunduğu Koşullar*

Ortadoğu ve Mağrip'in hükümet denetiminin daha etkin olduğu kesimlerinde kamu hizmetleri başlatılmış, yeni toprak yasaları mülkiyet haklarını garanti altına almış, bankalar ya da toprak ipotek şirketleri sermaye sağlamış ve ürünler sanayileşmiş dünyada bir pazar bulmuştu. Ekime ayrılan alan genişledi ve 1860 ile 1914 yılları arasında üründe artış oldu. İstatistiklerin yetersizliğine rağmen, açıktır ki, ekilebilir alanın iki misli arttığı Cezayir ve Tunus'ta böyle bir gelişme olmuştu. Mısır'da koşullar özellikle elverişli idi. Bu sırada hükümet denetimine Yukarı Mısır'da bile meydan okunmuyor, pamuk pazarı çeşitli dalgalanmalara rağmen genişliyor ve büyük sulama faaliyetleri topraktan sağlanan ürünün artmasını mümkün kılıyordu. Ekime ayrılan alan 1870'ler ile 1914 arasında yaklaşık üçte bir oranında artış gösterdi. Bu artış risksiz değildi: ihracata ayrılan pamuk üretiminin kârlılığı öylesine büyüktü ki, gittikçe daha fazla toprak bu işe ayrılıyordu ve yaklaşık 1900 yılında Mısır mamul malların yanı sıra tam bir besin maddesi ithalatçısı haline gelmişti.

Suriye, Filistin ve Irak ile ilgili istatistikler mükemmel olmaktan daha da uzaktır, ancak eldeki göstergeler eğilimin aynı yönde olduğunu ortaya koyar. Suriye ve Filistin'de tepelerdeki köylerde yaşayan köylüler ekim alanlarını düzlüklere yaymayı ve dış dünyada piyasası olan tahıl ve diğer ürünleri üretmeyi başardılar. Bu ürünler, zeytinyağı, susam tohumu ve Yafa bölgesinin portakalları idi. Lübnan'da ipek üretimi yaygınlaştı. Irak'ta önemli faktör ne devlet iktidarının kapsamı ne de sulamanın geliştirilmesi idi; ilk büyük ölçekli tesis olan Fırat üzerindeki el-Hindiye barajı, 1913'e kadar açılmadı. Irak'taki önemli faktör toprak yasalarının uygulanma tarzıydı; aşiret reisleri toprağı kendi isimleriyle kaydettirdiklerinde aşiret halklarını çobanlıktan yerleşik tarıma, ihracat için tahıl ya da güneyde hurma üretimine teşvik etmiş oldular.

Yerleşik tarım ile göçebe çobanlık arasındaki dengede meydana gelen böyle bir değişim iki faktörün bir arada varolduğu her yer-

de gerçekleşti. Birincisi daima yerleşik köylüleri tercih eden hükümetin denetim alanındaki genişleme idi. Bu sayede hükümet vergi toplayabiliyor, siyasal topluluğun dışında yaşayan ve düzen için tehlike oluşturan göçerleri askere alabiliyordu. Bu genişleme hükümetlerin güçlü olduğu, ulaşımın yapılabildiği her yerde gerçekleşiyordu. Cezayir'de Fransız ordusu güneye doğru, yüksek platodan Sahra'daki vahalara, Tuareg aşiretinin yaşadığı topraklara doğru sarktı. Suriye'de demiryolları inşaatı ekim alanının steplere doğru kaymasını mümkün kıldı. Her demiryolu istasyonu, memurları, garnizonu ve pazarıyla, tarımın ve ticaretin yayıldığı bir merkez haline geldi. Nüfusun bazı unsurları kırsal kesimde düzeni sağlamak için kullanıldı: kuzeyde Kürt birlikleri askere alındı. Ruslar Kafkasya'yı fethettiklerinde yurtlarını terk eden Çerkesler Güney Suriye'deki köylere yerleştiler.

İkinci faktör başlıca step ürünlerine olan talebin ya da satış ve ihracat için yapılan üretimden sağlanan kâra kıyasla bu ürünlerden sağlanan kârın azalması idi. Modern ulaşım araçlarının gelişiyle birlikte (ancak kesin değişimi getiren motorlu taşıtların kullanılması, pek başlamamıştı) deve piyasası daralmaya başladı. Koyun talebi sürdü. Bu talep nüfus arttıkça yükseliyordu, ancak sermayenin tahıl üretimine yatırılması daha kârlı idi. Belirgin bir nokta hayvan sayısının nüfusa oranla azalması idi: 1885'de Cezayir'de kişi başına 2.8 koyun düşüyordu; otuz yıl sonra bu sayı 1.65'e inmişti.

Genelde bu dönem, nüfusun bir ülkeden diğerine değişen oranlarda arttığı bir dönemdi. En güvenilir istatistiklere sahip ve artışın en açık görülebileceği ülkeler Cezayir ve Mısır idi. Cezayir'de Müslüman nüfus, 1861'de 2 milyondan 1914'te 4.5 milyona çıkarak elli yıl içinde ikiye katlandı. Tunus'ta aynı şekilde 1 milyondan 2 milyona ulaşan bir artış oldu. Mısır'da artış ondokuzuncu yüzyıl boyunca devam etmişti: 1800'de 4 milyondan 1860'da 5.5 milyona ve 1914'de 12 milyona. Sudan'da nüfusun Britanya işgalinin başlangıcından itibaren sürekli arttığı görülür. Bereketli Hilal'de hâlâ sadece tahmin yürütebiliyoruz. Daha geniş anlamda Suriye'nin nüfusu 1860 ile 1914 arasında, 2.5 milyondan 3.5 milyona çıkarak yaklaşık % 40 oranında artmış olmalı; öte yandan Lübnan'dan Kuzey ve Güney Amerika'ya ve başka yerlere büyük bir akın vardı. 1914'te yaklaşık 300.000 Lübnanlı-

nın ülkesini terk ettiği söylenmektedir. Irak'taki artış da benzer bir ölçekte olmuş olabilir. Kaba bir değerlendirmeyle, bir bütün olarak Arap ülkelerinin nüfusunun 1800'de 18-20 milyondan 1914'te 35-40 milyona çıktığı söylenebilir.

Nüfus hâlâ esas olarak kırsal kesimde yaşıyordu. Özellikle Avrupa ile ticarette uzmanlaşmış bazı liman kentleri hızla gelişti. Bunlar Cezayir kıyı şehirleri, Beyrut ve İskenderiye (1914'te Arap ülkelerinin en büyük ikinci kenti) idi. Ötekiler, özellikle ulusal başkentler ve eyalet başkentleri kabaca toplam nüfus artışıyla orantılı gelişti. Örneğin Kahire büyüklük bakımından ikiye katlandı ve Arap kentlerinin en büyüğü olmaya devam etti, fakat bir bütün olarak Mısır'ın nüfusu da artıyordu; kentleşme hızı aşağı yukarı sabitti. Kırsal göçmenlerin kentlere akını henüz başlamamıştı.

Nüfus artışı bir çok faktörün sonucu idi. Mısır'da pamuk ekiminin yaygınlaşmasıyla bağlantılı olarak küçük yaştaki çocuklar tarlalarda çalışabiliyor ve bu durum erken evliliğe ve ailelerin genişlemesine yol açabiliyordu. Çoğu ülkede nüfus artışı, geçmişte nüfusu sınırlamış olan iki faktörün, salgın hastalıklar ve açlığın azalmasının bir sonucu oldu. Avrupalı hekimlerin denetimi altında ve yabancı hükümetlerin desteğiyle gelişen karantina anlaşmaları 1914'te Akdeniz ülkelerinde vebayı az çok durdurmuş ve kolera vakaları sınırlandırılmıştı. Artan besin maddesi üretiminin daha iyi ulaşım koşullarıyla birleşmesi, eski çağlarda açlığa neden olan kötü yerel hasatların telafisini mümkün kıldı. Bazı ülkelerde -Cezayir, Tunus ve Sudan- nüfus, daha önceki keskin azalmayı telafi edecek kadar yeni ve görülmemiş düzeylere ulaşmadı. Cezayir'de, fetih ve isyanlar, salgın hastalıklar ve açlık ondokuzuncu yüzyılın ortalarında nüfusu önemli ölçüde azaltmıştı; Tunus'ta uzun dönemde dereceli bir azalma olmuştu; Sudan'da Mehdi hareketinin yol açtığı karışıklıklar ve ardından gelen kötü hasat dönemleri 1890'larda şiddetli bir nüfus azalmasına yol açmıştı.

Kuşkusuz nüfus artışı zorunlu olarak hayat standartlarının yükseldiği anlamına gelmez. Tam tersi de olabilir. Bununla birlikte, bazı yerlerde standardın yükseldiğini düşünmek için neden vardır. Bu durum, yeni hükümetlerle ya da ekonominin gelişen sektörleriyle bağlantısı olan kent nüfusunun üst tabakası için kesinlikle geçerli idi; bunlar daha yüksek gelir elde ediyor, daha iyi konutlarda oturuyor, tıbbi tedavi görüyor ve çok çeşitli mallar sa-

tın alabiliyorlardı. Kırsal kesimde artan besin maddesi üretimi ve daha iyi ulaşım koşulları en azından bazı yerlerde daha iyi beslenmeyi sağladı. Bu gelişme, köylülerin en iyi toprakları kaybettikleri, Avrupa'nın sömürgesi durumundaki ülkelerde değil, üretim ile nüfus arasında bir dengenin olduğu Mısır'da ve Suriye'nin bazı bölgelerinde görüldü. (Ne var ki Mısır'da daha iyi beslenme nedeniyle sağlık koşullarının iyileşmesine karşılık, suyla bulaşan ve sulama sistemi genişledikçe artış gösteren, insanı zayıf düşüren bir enfeksiyon olan bilharzia [kanda bulunan bir asalak kurdun yol açtığı hastalık -çn.] yayıldı.)

En uygun koşullarda bile, tarımla uğraşanların daha iyi bir hayata ulaşma olanağı, sadece nüfusun sürekli artışıyla değil, toplumsal güç dengesinde toprağa sahip olanlar ya da onu denetleyenler lehine meydana gelen değişiklikle sınırlıydı. Bunlar, öne sürdükleri taleplerin hukuk ve hükümet tarafından desteklenmesini sağlayacak güce, üretimin onsuz yapılamayacağı ve ürünün pazara taşınamayacağı sermayeye sahiptiler. Genellikle bunlar kendileri ile yanlarında çalışanlar arasındaki ahlaki bir bağın kısıtlamaları içinde çalışmak zorunda değildiler: *kolon*un, kentli tefecinin, toprak sahibine dönüşen aşiret *şeyh*inin, yanlarında çalışan kişilerle ilişkisi atalarınınki gibi değildi. Bu koşullarda köylüler geçinmek için ihtiyaç duydukları asgari miktardan daha fazla kırsal ürün tedarik edecek güçten ve aynı zamanda baskı dönemlerinde ya da zor zamanlarda korumadan yoksun kaldılar.

### *İkili Toplum*

1914'te Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Mağrip'in Arap ülkelerinde, değişen ölçülerde, yeni türde bir tabakalaşma başladı: Hükümetlerinin nüfuzuyla korunan ve gücüyle kayırılan Avrupalı ticari ve mali gruplar ve bazı yerlerde Avrupalı yerleşik topluluklar; çıkarları bir ölçüde yabancı topluluklarının çıkarlarıyla bütünleşmiş olan, fakat bazı koşullarda onlarla rekabet edebilen yerli tüccar ve toprak sahibi sınıflar; ve kentlerdeki, iktidara ulaşma olanakları sınırlı, idari, hukuksal ve ekonomik değişimin sağladığı yararlardan büyük ölçüde dışlanmış, büyüyen bir kırsal nüfus ve kentlerde yaşayan yoksul halk.

Değişen toplumsal güçler ilişkisi ondokuzuncu yüzyılın ikinci

yarısında kent hayatında başlayan değişimlerle kendini gösterdi. Ekonomik faaliyet ve güç iç bölgelerdeki büyük kentlerden sahildeki, özellikle Akdeniz kıyısındaki limanlara kaydı. Bu limanlar sadece malların gemilerle taşındığı yerler değil, malların iç bölgelerden getirilerek toplandığı ve ithalatın yapıldığı, ithalat ve ihracat işlerinin ve büyük ölçekli tarımsal üretimin örgütlenip finanse edildiği başlıca mali ve ticari merkezler haline geldi. Bazı limanlar büyüyen ve yeni bir önem kazanan kadim kentler idi: Güney Suriye'nin ana limanı olarak Sayda ve Akra'nın yerini alan Beyrut; Avrupa ile ticaret artar Anadolu ve Suriye kıyısıyla azalırken, Mısır'ın deniz ticaretinde Dimyat ve Rosetta'nın [Raşid] yerini alan İskenderiye; Irak hurma ve tahılının başlıca ihracat yeri olan Basra; Hicaz'ın ana limanı olan ve Batı Arabistan'a yabancı mallar Suriye'den kervanlarla değil de deniz yoluyla gelirken daha da önem kazanan Cidde; Cezayir limanları ve Tunus. Ötekiler uluslararası trafik merkezleri olarak fiilen yeni oluşumlardı: Süveyş Kanalı'nın kuzey ucundaki Port Said; Kanal'dan geçerek Avrupa'dan Hindistan'a uzanan bir konaklama ve kömür ikmal limanı olan Aden; Fas'ın Atlantik kıyısındaki Kazablanka [Darülbeyzâ].

Liman merkezlerine, ambarlar, bankalar, gemicilik şirketlerinin büroları, Güney Avrupa'nın anıtsal üsluplu binaları hâkimdi; buralarda bahçelerle çevrili villaları olan yerleşim yerleri vardı. Bu merkezler, halka açık bahçelere, meydanlara, otellere, lokanta ve café'lere, mağaza ve tiyatrolara yer verecek şekilde planlanmıştı. Ana caddeler, tramvayların, at arabalarının ve 1914'te ilk motorlu araçların geçişine izin verecek genişlikte idi. İçerlerdeki kentlerin görünümü de aynı şekilde değişiyordu. Önce eski kentlerin merkezine yeni caddeler açmaya ve binalar yapmaya girişildi: Kahire'nin içinden geçip Kale'nin eteklerine kadar uzanan geniş bir bulvar açıldı; Şam'daki pazarlar düzeltilip genişletilerek Suk Hamidiye ve Suk Mithat Paşa isimlerini aldı. Ancak uzun vadede yeni mahalleler eski kent duvarlarının (hâlâ duruyorlarsa) dışında, binalar ve mülkiyet haklarıyla kısıtlanmamış topraklarda boy attı, bu nedenle de belirli bir plana göre geliştirilebildi. Yeni Şam, eskinin doğusuna, Cebel Kaysun tepeliklerine doğru yayıldı; yeni Kahire önce eski kentin kuzeyinde, daha sonra Nil'e doğru uzanan toprakların, bir zamanlar bataklık olan ama daha sonra temizlenerek inşaata uygun hale getirilen batı kesiminde inşa edil-

di; yeni Tunus kısmen batıdaki gölden kazanılan topraklar üzerinde gelişti; önce Mısırlıların daha sonra Kondominyum'un yönetimi altındaki Sudan'ın başkenti Hartum, Mavi ve Beyaz Nillerin buluştukları noktaya yakın, caddeleri simetrik bir biçimde uzanan yeni bir kentti. Dönemin sonunda, Fas'ta da benzer değişiklikler oluyordu: himaye altındaki devletin başkenti ve sultanın ikâmetgahı, Rabat'ın kıyıdaki yeni kesiminde yer alıyordu; eski kentin dışında yeni bir Fez, kent duvarlarının içine taşmasından özenle kaçınılarak tasarlanıyordu.

Yeni kentler zamanla eski hayat tarzlarından uzaklaştı. Buralarda bankalar ve şirketler büro açtı, saraylar ve hükümet binaları inşa edildi. Kahire'de batı semtlerinde yeni bakanlık binaları yapıldı. Buralarda yabancı konsoloslukların ikâmetgahları vardı ve *hıdiv* kaleden, Avrupa tarzında inşa edilmiş yeni bir saraya taşındı. Britanya ordusu Nil'in setleri üzerindeki Kasr el-Nil kışlalarından Kahire'yi denetliyordu.

Yeni kent ve mahallelerdeki nüfusun büyük bir bölümü yabancı idi: memurlar, konsoloslar, tüccarlar, bankerler, çeşitli meslek sahipleri. Cezayir'in en büyük kentleri olan Cezayir ve Oran'da çoğunluk Avrupalı idi; Kahire'de nüfusun % 16'sı, İskenderiye'de % 25'i yabancıydı. Avrupalı konsolosluk görevlilerinin yargıçlık yaptığı karma ya da kendilerine ait mahkemeleri olan, ekonomik çıkarları konsolosluklar ya da Avrupa'nın denetimindeki ülkelerde hükümet tarafından korunan bu unsurlar, kendi okulları, hastaneleri, dinlenme yerleriyle, güvenli ve ayrıcalıklı bir hayat sürüyorlardı. Güç ve yeni hayat tarzının cazibesi uluslararası ticarete katılan yerli tüccarları da - esas olarak Hıristiyan ve Yahudi- yeni kentlere çekiyordu. Bunların bazıları yabancı korumadan yararlanıyor ve fiilen yabancı topluluklar içinde özümleniyordu. 1914'te Müslüman hükümet memurlarının ve toprak sahiplerinin aileleri yeni semtlerdeki hoş hayat uğruna eski semtlerdeki babadan kalma evlerini terk etmeye başladılar.

Yeni kentlerde Avrupa hayatını yansıtan farklı bir hayat tarzı gelişti. Kadınlar ve erkekler farklı biçimde giyiniyorlardı. II. Mahmut zamanının modernleştirici reformlarının önemli bir yönü resmi giyimde yapılan değişiklik olmuştu. Sultan ve memurları atalarının giydiği uzun cüppeleri ve sarıkları terk ederek Avrupa tipi redingot ve yeni bir başlık, kırmızı püsküllü kırmızı fes giymeye başla-

dılar. Yeni ordunun Osmanlı, Mısırlı ve Tunuslu askerleri Avrupa tarzında üniformalar giydiler. Seyahatler, gözlemledikleri yabancı kent sakinleri ve yeni okullar, tüccarları, çeşitli mesleklerden kişileri ve ailelerini yeni giysilere alıştırdı. Yahudiler ve Hıristiyanlar bu giysileri Müslümanlardan daha önce benimsediler. Yüzyılın sonunda bu Yahudilerin ve Hıristiyanların karıları ve kızları da resimli dergilerden, yeni kentlerdeki mağazalardan, çıktıkları seyahatlerden ve okullardan öğrendikleri Fransız ya da İtalyan tarzı giysiler giyiyorlardı. Ancak 1914'te yüzünü veya sırf başını örtmeden sokağa çıkan çok az Müslüman kadın vardı.

Evler de hayat tarzında meydana gelen değişikliğin görünür ifadeleri idi. İster işyeri ister ikâmetgah olsun, yeni kentlerdeki binalar genellikle Fransız ve İtalyan mimarları tarafından ya da Fransız ve İtalyan tarzında tasarlandı: taş binalar, kum ve kireç karışımı duvar sıvası, dövme demirle yapılan zengin süslemeler. Kamu binaları dış dünyaya görüntü sunma kaygısını temsil ediyordu ve bunların bazıları yeni toplumun hayat görüşünün ifadesiydi: Kahire'de Opera Binası, müze, Hıdivlik Kütüphanesi. Evler de farklı bir aile hayatı tarzını temsil ediyordu. Zemin katındaki oturma odaları ile üst katlardaki yatak odalarının ayrılmasını, aile erkeklerinin misafirleri kabul ettikleri salonlar ile aile hayatının yaşandığı *harem* arasındaki daha eski ve katı ayrımla bağdaştırmak zordu. Ekonomik hayat ve toplumsal adetlerdeki değişmeler, bunun yam sıra köle ticaretine karşı Osmanlı, Mısır ve İngiliz eylemleri, 1914'te ev içi köleliğe az çok son verinişti ve bazı saraylarda *harem*in kutsallığının bekçileri olan kara derili hadımlar neredeyse tamamen ortadan kaybolmuştu. Onsekizinci yüzyıl Fransız tarzının taklidi olan masa ve sandalyeler farklı bir misafir kabul etme tarzını yansıtıyor ve birlikte yemek yeme alışkanlığını getiriyordu. Evler artık iç avluların çevresinde inşa edilmiyor, bahçelerle çevreleniyordu. Evlerin pencereleri caddeye bakıyor, içerden bakan dışarıyı, dışardan bakan içeriyi görebiliyordu. Daha geniş caddelerde ya da şehrin eteklerinde iyi aile kadınları atlı arabalarla dolaşmaya çıkabiliyorlardı. Tiyatrolar, -kadınlar için- görünme biçimleri olmasa da yeni görme biçimleri sundu; 1914'te Kahire'nin aristokrat bayanları, Opera Binası'nın yüksek localarında tül perdelerin ardına gizlenerek Fransız klasik drama ya da İtalyan operası topluluklarının temsillerini izleyebiliyorlardı.

ONSEKİZİNCİ BÖLÜM

# Emperyalizm Kültürü ve Reform

## *Emperyalizm Kültürü*

Yeni kentlerde ve özellikle Avrupa işgalindeki ülkelerde Avrupalılar ve Araplar artık yeni bir tarzda karşılaştılar ve birbirleriyle ilgili görüşleri değişti. Onsekizinci yüzyılda Avrupa zihniyetine duyulan merak, seyahat ve ticaretin etkisiyle, bütün dünyayı kapsayacak şekilde yayılmıştı. Ondokuzuncu yüzyılda bu merak derinleşti; ticaret, ikâmet ve savaş artan sayıda Avrupalı ve Amerikalıyı Ortadoğu ve Kuzey Afrika'ya taşırken daha da serpildi. Örgütlü turizm yüzyılın ortalarında Kutsal Topraklar'a yapılan hac ve Nil'e düzenlenen turlarla başladı.

Evrensel merak yeni bir bilim türünde ifadesini buldu. Bu bilim türü Asya toplumlarının bünyesini ve tarihini, bu toplumlardan kalan yazılı kayıtlar ve eserlerin incelenmesiyle anlamaya çalışıyordu. Kuran'ın ilk kez Avrupa dillerine çevrilmesi çok daha gerilere, onikinci yüzyıla gider, ancak bu erken çaba geride pek az şey bırakmıştı. Müslüman inancı ve tarihine dair temel metinleri kavramak için sistematik girişimler onyedinci yüzyılda, Paris ve Leiden, Oxford ve Cambridge üniversitelerinde Arapça kürsülerinin kurulmasıyla, elyazmalarının büyük kütüphaneler için toplanmasıyla, bunların özenle yapılan ilk baskı ve çevirileriyle başlar. Edward Gibbon *Decline and Fall of the Roman Empire*'ı

(Roma İmparatorluğu'nun Gerileyişi ve Çöküşü) (1776-88) yazdığı sırada, önemli miktarda kaynağa ve bunları kullanmak için gerekli bilgiye sahipti.

Arap ve İslami olanın örgütlü bir biçimde incelenmesi, öğretilmesi ve varılan sonuçları bir kuşaktan diğerine iletebilecek kurumların oluşturulması daha sonra başladı. Bengal'in Britanya'ya ait yeni bölgesinde, Sir William Jones (1746-94) Hindistan'daki Hindu kültürünün yanısıra Müslüman kültürünü araştırmak için pek çok örneğin ilkini oluşturan bir Asya Derneği kurdu. Paris'te, Fransız bilgini Silvestre de Sacy (1758-1838) bir öğretmenler ve araştırmacılar silsilesini başlattı. Bu çizgi havarivâri izleyiciler aracılığıyla öteki kuşaklara ve ülkelere yayıldı. Almanya ve Habsburg İmparatorluğu'ndaki Almanca konuşan bilginler bu geleneğin gelişmesinde özel bir rol oynadılar. Bunlar İslam din ve kültürüne yaşadıkları dönemin büyük entelektüel disiplinleriyle oluşmuş zihniyetler çerçevesinde bakıyorlardı: kültürel tarih, insanlığın bir çağdan ve halktan diğerine gösterdiği gelişmenin sürekliliğinin incelenmesi; doğal tarihi, dillerin, kültürlerin ve bunlarla ifade edilen kolektif kimliklerin akrabalık ilişkilerini izlemeye çalışan kıyaslamalı filoloji; dinsel geleneklerin ilk dönem gelişmesini açıklamak için eleştirel yöntemlerin kutsal metinlere uygulanması. Artık Avrupa'nın seyahat ve ilgi alanı içinde yer alan Asya ve Afrika halklarının hayat, adet ve inançlarının kaydedilmesi ve yorumlanması antropoloji biliminin gelişmesine yol açtı. Yüzyılın sonunda bir başka bilim türü metinlerin incelenmesine ışık tuttu: insanların yerleşim yerlerindeki kalıntıları keşfetme ve yorumlama çabası. Böylelikle Arapların yaşadıkları ülkelerin, özellikle Mısır ve İran'ın tarihine dair bilgiler İslam'ın doğuşundan önceki dönemleri kapsar hale geldi.

Romantik düşgücü, seyahatlerin ve bilimin sağladığı bilgilerden ya da bilgi eksiklerinden kaynaklanan, geçmiş, uzak ve garip diyarlar kültü, gizemli, heyecan verici ve tehditkâr, mucizelerin ve masalların beşiği [olarak tasavvur edilen] bir Doğu görüşü oluşturdu ve [bu imge] sanatları besledi. *Arap Geceleri*'nin [Binbir Gece Masalları] çevirileri Batı mirasının bir parçası haline geldi. Bu ve başka kitaplardan alınan imgeler Avrupa edebiyatında ikincil temalar oluşturdu: Goethe, *Westöstliche Diwan*'da [Batı-Doğu Divanı] İslam temaları üzerine şiirler yazdı; Sir Walter Scott

*The Talisman*'de [Tılsım] Selahaddin'i orta çağ şövalyeliğinin bir örneği haline getirdi. Görsel sanatlar üzerindeki etki daha büyüktü. Bazı binaların tasarım ve dekorasyonunda İslam motifleri görüldü. Resimde "oryantalist" bir üslup, tanınmamış sanatçıların yanı sıra, Ingres ve Delacroix gibi büyük sanatçılar tarafından uygulandı. Bu sanatçıların eserlerinde belirli imgeler tekrarlanıyordu: vahşi kahraman Arap süvarisi, *harem*'deki baştan çıkarıcı güzeller, pazar yerinin çekiciliği, kadim ihtişamın yıkıntıları arasında sürüp giden hayatın hüznü.

Bilme arzusu ve gizemli çekiciliğin imgesel uyarıcılığı ile dokunmuş bir başka tema daha vardı. Yenilgi insan ruhunu zaferden daha derin etkiler. Bir başkasının yönetimi altında olmak evrenin düzeni hakkında kuşkulara yol açan bir bilinç deneyimidir. Buna karşılık yönetenler bunu unutabilirler ya da bunu doğal düzenin bir parçası olarak görebilir ve iktidarda olmalarını meşrulaştıran fikirler bulabilir ya da böyle fikirleri benimseyebilirler. Ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında, özellikle Araplar üzerinde en fazla hâkimiyet kuran iki ülke olan Britanya ve Fransa'da bu türden meşrulaştırıcı fikirler öne sürüldü. Bu fikirlerin bazıları, Batılı Hıristiyanların Müslüman iktidarla ilk yüzyüze gelişlerinden beri İslam ve Müslümanlar konusunda takındıkları daha seküler tutumu yansıtıyordu. Buna göre İslam gerek ahlaki gerekse askeri bakımdan karşı çıkılması gereken bir tehlike olarak görülüyordu. Seküler terimlere çevrildiğinde bu hem yönetimin meşrulaştırılmasını hem de bir uyarıyı içeriyordu: Britanyalı ve Fransız yöneticilerin zihinleri, bir "İslam ayaklanması"ndan, yönettikleri ama tanımadıkları insanların aniden harekete geçmelerinden duydukları korku ile doluydu. Aynı tarzda Haçlıların hatırası da yayılmacılığı meşrulaştırmak için kullanılabiliyordu.

Öteki fikirler çağın entelektüel havasından geliyordu. Hegel'in tarih felsefesindeki bakış açısından Araplar beşeri tinin gelişiminde geçmiş bir momente aittiler: Grek düşüncesini koruyarak misyonlarını yerine getirmiş ve uygarlık meşalesini başkalarına devretmişlerdi. Kıyaslamalı filoloji açısından bakıldığında Semitik dilleri kullananların Aryenlere açık olan rasyonellik ve daha yüksek uygarlık yeteneğini taşımadıkları sonucuna varıldı. Darwin'in evrim teorisinin belirli bir yorumu, varolma mücadelesi içinde yaşayanların daha üstün oldukları ve bu nedenle tahakküm hak-

kına sahip oldukları iddiasını desteklemek için kullanılabildi. Öte yandan iktidarın beraberinde yükümlülükler getirdiği düşünülüyordu. "Beyaz Adam'ın sorumluluğu" deyişi, şu ya da bu biçimde, memurlara, hekimlere ve misyonerlere, hattâ uzaktan Asya ve Afrika hakkında okuyanlara bile esin veren bir ideali ifade ediyordu. Dünya çapında bir sorumluluk duygusu, ifadesini felaket kurbanlarına yardımın başlamasıyla buldu; 1860 Lübnan iç savaşının kurbanlarına Avrupa ve Amerika'nın sağladığı ve konsolosluklar tarafından dağıtılan para, örgütlü uluslararası yardımın ilk örneklerinden biri idi.

İnsani kimlik ve eşitlik fikri zaman zaman bütün farklılıkları yarıp geçiyordu. Ondokuzuncu yüzyılın başlangıcında Goethe, "Doğu ve Batı artık birbirinden ayrılamaz,"[1] diyordu; ancak yüzyılın sonunda hâkim olan ses, "Doğu Doğudur, Batı da Batı,"[2] diyen Kipling'e aitti (kendisi bu sözlere, onları okuyanlarla aynı anlamı vermiş olmasa da).

### *Entelijansiyanın Yükselişi*

Bu tür tartışmalara kulak tıkamak mümkün değildi. Ondokuzuncu yüzyılın daha sonraki döneminde, o sırada mevcut yönetici Osmanlı seçkinleri arasında Avrupa'nın gücü giderek daha çok fark ediliyordu. Kendisine ve dünyaya Batılı öğretmenlerin keskinleştirdiği gözlerle bakıp gördükleri yenilikleri aktaran, eğitim görmüş yeni bir sınıf gelişmişti.

Birkaç istisna dışında bu sınıf yeni tür okullarda biçimlendi. Bunların içinde en etkili olanlar reformcu hükümetler tarafından kendi amaçları için kurulmuş olanlardı. Başlangıçta bunlar, İstanbul, Kahire ve Tunus'ta, memur, subay, hekim ve mühendis yetiştiren uzmanlaşmış okullardı. Yüzyılın sonunda ise resmi sistemler gelişti. Osmanlı eyalet kentlerinde ilk ve orta okullar vardı. Ulaşım olanaklarının iyileşmesi bu eyalet okullarında okuyan erkek çocukların İstanbul'daki liselere gelmelerini ve buraları bitirip imparatorluk hizmetine girmelerini mümkün kıldı. İstanbul'da bir de üniversite kurulmuştu. Mısır'da resmi okul ağının

1 J. W. van Goethe, "Aus dem Nachlass", *Westöstliche Divan*.

2 R. Kipling, "A Ballad of East and West".

dışında bazı gelişmeler oldu. Kahire'de avukatlara karma mahkemelerde görev yapmak üzere eğitim veren bir Fransız hukuk okulu açıldı ve ilk üniversite özel girişim tarafından kuruldu. Sudan'da bir hükümet koleji, *Gordon College,* erkek çocukları yürütmede ihtiyaç duyulan küçük görevler için eğitiyordu. Tunus'ta aynı şekilde hükümetin bu konudaki yüreklendirmesi sınırlıydı. Burada "Fransız-Arap" ilkokulları ve öğretmenler için bazı yüksek okullar vardı; *lycée* (lise) modeline göre kurulan bir ortaokul olan Sadıkiyye Fransızlar tarafından yeniden biçimlendirildi ve denetlendi. Cezayir'de ilkokullar 1890'lardan itibaren Cezayirli Müslümanların Fransızcayı ve bu dille ifade edilen fikirleri öğrenmelerini istemeyen *kolonların* iradesi karşısında yavaş ve alt düzeyde de olsa adım adım yaygınlaştı. Ortaokul düzeyinde hem modern hem de geleneksel konularda öğretim yapan üç *medrese* muhafaza edildi. Pek az Cezayirli Fransız ortaokullarına ya da Cezayir Üniversitesi'nin hukuk, tıp ve edebiyat bölümlerine girebiliyordu. Bunun nedeni kısmen çok azının bunun için gerekli düzeye ulaşabilmesi, kısmen de Cezayirlilerin oğullarını Fransız okullarına göndermekteki tereddütleri idi.

Hükümet okullarıyla yan yana yerli kuruluşlarca kurulan az sayıda okul vardı. Avrupalı ve Amerikalı misyonlar tarafından kurulan çok sayıda okul muhafaza edildi. Lübnan, Suriye ve Mısır'da bazı Hıristiyan cemaatlerinin, özellikle uzun bir yüksek öğrenim geleneğine sahip olan Marunilerin kendi okulları vardı. Müslüman gönüllü örgütleri tarafından da birkaç modern okul kuruldu. Katolik misyon okulları Fransız hükümetinin sağladığı mali destekle ve koruması altında yaygınlaştı. 1875'de Cizvitler Beyrut'ta kendi üniversitelerini, *Université St-Joseph*'i kurdular. Bir Fransız tıp fakültesi 1883'de bu kuruma eklendi.

Bir Yahudi örgütü olan *Alliance Israélite*'nin kurulmasını sağlayan bir Fransız inisiyatifi, Yahudi cemaati için Fas'tan Irak'a kadar uzanan okullar kurdu. Yüzyılın başından itibaren Katolik misyonlarının faaliyeti esas olarak Amerikan Protestan misyonları tarafından bir bakıma tamamlandı bir bakıma da bunların meydan okumasıyla karşılaştı. Bu misyonlar küçük bir protestan cemaati kurdular, ancak öteki Hıristiyanlara, daha sonra Müslümanlara da eğitim verdiler. Protestan okullarının en yükseği, Beyrut'taki Suriye Protestan Koleji, 1866'da kuruldu ve daha sonra Beyrut

Amerikan Üniversitesi adını aldı. Emperyal Rus Ortodoks Filistin Derneği tarafından, Doğu Ortodoks Kilisesi'nin üyeleri için Rus okulları da kuruldu.

Bütün bu sistemlerde, henüz erkek okullarınınki kadar yüksek bir standarda ulaşamayan, ancak kadınlar arasında okuryazarlığı ve üretkenliği arttıran kız okulları da vardı. Bu okullara giden kadınlar, öğretmenlik ya da hemşirelik ve nadiren gazetecilik ve yazarlık gibi birkaç meslek edinerek geçimlerini sağlayabiliyorlardı. Bunların birkaçı hükümet, çoğu misyon okulu idi; Katolik hemşire okulları kızlarına Fransızca, görgü, kadınlara özgü beceriler ve koruma sağladığı için Müslüman aileler arasında çok tutuluyordu.

Okuma alışkanlığı olan yeni bir kuşak yetişti. Bunların çoğu yabancı dillerde okuyordu. Ondokuzuncu yüzyılın ortasında Fransızca, ticaretin ve kentlerin *lingua francası** olarak İtalyanca'nın yerini almıştı. Mağrip'te İngilizce pek bilinmiyordu ve Uzakdoğuda Fransızca kadar yaygın değildi. İki dillilik yaygındı. Özellikle Kahire, İskenderiye ve Beyrut'taki bazı ailelerde Fransızca ya da İngilizce, aile fertleri arasında konuşulan dil olarak Arapça'nın yerini alıyordu. Arap diliyle yüksek düzeyde öğrenim görenler için yeni bir edebiyat oluşuyordu. Ondokuzuncu yüzyıldan önce Arapça neşriyat nadirdi, ancak yüzyılın içinde, özellikle başlıca neşriyat merkezleri olmaya devam eden Kahire ve Beyrut'ta yaygınlaştı. Bu dönemde okul kitapları dışındaki kitaplar, 1860'larda ve 1870'lerde önemli bir rol oynamaya başlayan gazete ve süreli yayınlar kadar önemli değildi. Batının kültür, bilim ve teknolojisine kapı açan süreli fikir yayınlarının ikisi Kahire'deki Lübnanlı Hıristiyanlarca çıkarılıyordu: Ya'kub Sarruf ile Faris Nimr'in *el-Muktataf*'ı (1852-1917) ve Corci Zeydan'ın *el-Hilâl*'i (1861-1914). Benzer bir girişim, Butros Bostani (1819-83) ve ailesinin çıkardığı, ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde Beyrut ve Kahire'de neyin bilindiğini ve anlaşıldığım gösteren bir modern bilgi özeti, bölümleri süreli olarak yayımlanan bir ansiklopedi idi. Ansiklopedideki modern bilim ve teknoloji maddeleri doğru ve açık bir biçimde yazılmıştı; Grek tarihi, mitoloji ve edebiyat maddeleri erken dönemin İslam kültüründeki klasik antik çağ bilgisi-

(*) Belirli bir bölgede ve tarihsel dönemde yoğun ilişki içinde yaşayan farklı topluluklar arasında ortak dil işlevi gören diller- e.n.

nin ötesine geçiyordu; esas olarak Arap Hıristiyanlar tarafından hazırlanan ve yazılan bir eser İslami konulardan kayıtlarla ya da korkuyla gölgelenmeyen bir dille söz ediyordu. Kanun ve kararname metinlerini ve bunların açıklanmasını içeren ilk gazeteler, İstanbul, Kahire ve Tunus'ta resmi himaye altında yayımlandı. Resmi olmayan fikir gazeteleri, daha sonra, yeni bir okurlar kuşağı dünyada olanları bilmek istediğinde ve telgraf onların merakını gidermeyi mümkün kıldığında, gelişti. Çok sayıda insanın okuması ve entelektüel özgürlüğün kapsamının daha genişlemesi Kahire'yi günlük basının merkezi haline getirdi. İlk başarılı gazeteciler gene Lübnan'dan gelen göçmenlerdi. Takla ailesi tarafından 1875'de kurulan *el-Ahram* daha sonra Arap dünyasının en tanınmış gazetesi olacaktı.

### *Reform Kültürü*

Kitaplar, süreli yayınlar ve gazeteler yeni Avrupa ve Amerika dünyasının bilgisini Araplara taşıyan kanallardı. Yayınlananların çoğu Fransızca veya İngilizce'den çeviri ya da uyarlamaydı. Çeviri hareketi memur ve subaylar için el kitaplarına, okullar için ders kitaplarına ihtiyaç duyan Mehmet Ali yönetiminde başladı. Avrupa'da eğitim gören, Fransızca ya da başka bir dil öğrenen bazı kişiler, yazılarında görüp işittiklerini betimlediler. Mehmet Ali tarafından eğitim görmesi için Paris'e gönderilen Rifa'a el-Tahtavi (1801-73) bu kenti ve orada yaşayanları şöyle betimliyordu:

> Parisliler Hıristiyan alemindeki halklar arasında zekâlarının keskinliği, anlayışlarının berraklığı ve zihinlerinin derin meselelere nüfuz edişi ile ayırt edilirler... geleneğe mahkûm değildirler, fakat daima şeylerin kökenini ve kanıtlarını bilmek isterler. Sıradan insanlar bile nasıl okunup yazılacağını bilirler ve her insan kendi kapasitesine göre önemli konularla meşgul olur... Yeni olana merak ve coşku duymak, değişimi ve eşyaların, özellikle de giysilerin değiştirilmesini sevmek Fransızın tabiatında vardır... Değişim ve kapris de onların tabiatında vardır; neşeden hemen üzüntüye, ciddiyetten şakacılığa geçiverirler ya da bunun tam tersi olur. Öyle ki, kişi bir gün içinde birbiriyle çelişen her şeyi yapabilir. Ancak bü-

tün bunlar sadece küçük meselelerde olur; büyük meselelerde, siyasetle ilgili görüşlerinde değişme olmaz; herkes kendi inançlarını ve fikirlerini muhafaza eder... Cömertlikten çok cimriliğe yakındırlar... Mucizeleri reddederler ve doğal yasaları ihlal etmenin mümkün olmadığına inanırlar ve dinler insanları hayır işlerine yöneltir... fakat çirkin inançları arasında, zekâ ve zeki insanların faziletinin peygamberlerin bilgisinden daha büyük olduğu inancı da vardır.[3]

Zaman geçtikçe, Arap yazarlarının kendi haklarındaki bilinçlerini ve modern dünya içindeki yerlerini Arapça ifade etmeye çalıştıkları yeni türde bir edebiyat oluştu. Yeni edebiyatın başlıca ilgi alanlarından biri Arap dilinin kendisi idi. Avrupa'daki yeni öğreti ve edebiyatın yayılma alanı içinde yer alanlar geçmişlerine yeni bir tarzda bakmaya başladılar. Klasik Arapça eserlerin metinleri Avrupa'nın yanı sıra Kahire'de de basıldı. Eski edebi tarzlar yeniden canlandırıldı; zamanın en tanınmış Lübnanlı yazarı Nasif el-Yazıcı (1800-71) *makamât* tarzında bir eser, becerikli bir kahraman hakkında uyaklı nesirle anlatılan bir dizi öykü ve fıkra yazdı. Başka yazarlar Arap diline öylesine uyum sağladılar ki, yeni fikirleri ve sanatsal duyarlığın yeni biçimlerini ifade edebildiler. Butros Bostani ve onun yetiştirdikleri, Arap gramerinin temel kurallarından ayrılmayan ama ya Arap dilinin kendi kaynaklarından alınıp geliştirilmiş ya da İngilizce veya Fransızca'dan uyarlanmış daha basit anlatım tarzları, yeni sözcükler ve fiillerle yeni türde bir izahçı nesir kullandılar. Hâlâ klasik ölçü ve uyak sistemini kullanan ancak giderek yeni duygu ve fikirleri ifade etmeye yönelik Arap şiirinde de bir canlanma oldu. Ahmet Şevki (1868-1932), halkı ilgilendiren olayları anlatmak ya da ulusal duyguları ifade etmek ya da hükümdarları övmek için yüksek bir dil kullanan bir geç dönem klasik şairi olarak görülebilir. Kendisi, Mısır sarayı çevresinde toplanan Türk-Mısırlı seçkinlerden geliyordu. Onun çağdaşları arasında yer alan Halil Mutran (1872-1949), geleneksel biçimlerin ve dilin sadece sanat için değil, ister dış dünyayla ister yazarın duygularıyla ilgili olsun bir gerçekliği ifade etmek için kullanıldığı şiirler yazdı. Hafız İbrahim (1871-1912) da-

3 Rifa'a Rafi'i el-Tahtavi, *Teklîs el-ibriz ilâ telkîs Bariz*, M. F. Hicazi (ed.), *Usûl el-fikr el-arâbî el-hadis'in el Tahtavi* (Kahire, 1974), s. 208 vd.

ha avam bir duyarlılıkla kendi zamanındaki Mısırlıların siyasal ve toplumsal fikirlerini ifade etti ve Şevki'den daha büyük ilgi gördü. Tamamen yeni bir yazı türü oluşmaya başladı: drama, kısa öykü ve roman. İlk önemli roman olan Hüseyin Heykel'in *Zeyneb*'i 1914'te yayımlandı, kırsal kesime yeni bir bakış tarzı getirdi, insan hayatının köklerinin doğada olduğunu ifade etti ve kadın erkek ilişkilerine yer verdi.

Yeni yazıcılığın öteki kaygısı, Avrupa'nın yayılan toplumsal ve entelektüel gücü idi. Bu güç sadece rakip olarak değil, bir meydan okuma olarak görülüyor ve bazı bakımlardan da cezbedici bulunuyordu. Avrupa'nın gücü ve büyüklüğü, modern bilim ve teknoloji, Avrupa devletlerinin siyasal kurumları ve modern toplumların toplumsal ahlakı gözde konulardı. Bu tür yazıcılıkta temel bir sorun ortaya atılıyordu: Arap Müslümanlar ve Osmanlı Müslüman devleti denen yapı Avrupa'nın karşısında nasıl güçlenebilir ve modern dünyanın parçası olabilirdi?

Böyle bir soruya yanıt vermek için yapılan ilk girişimler İstanbul, Kahire ve Tunus'ta yüzyılın ortasında gerçekleştirilen reformla ilgili memurların yazılarında görülür. Bunların bazıları Türkçe, birkaçı da Arapça yazıldı. Fransız işgalinden önce Tunus hükümetinde son kez reform yapma girişiminde bulunan önder, Hayreddin'in (ö. 1889) bir eseri özellikle önemlidir. Kitabının giriş bölümünde Hayreddin kitabın amacını şöyle açıklıyordu:

> Önce, devlet adamları ve din adamları arasında gayretli ve azimli olanları, bilim ve öğrenim sınırlarının genişletilmesi, bolluğa götüren yolların hazırlanması gibi İslam cemaatinin refahı ve İslam uygarlığının geliştirilmesine yardımcı olacak her şeyi, ellerinden geldiği kadar benimsemeye zorlamak... bütün bunların temeli iyi hükümettir. İkinci olarak, genelde Müslümanlar arasında takdire layık olana, öteki dinlere bağlı olanların uygulamalarında bizim dinimize uygun olana, sadece kafalarındaki, Müslüman olmayanların bütün davranış ve kurumlarından sakınılması gerektiği doğrultusundaki sabit fikir nedeniyle gözlerini kapayan düşüncesizleri uyarmak.[4]

4 Hayr el-Din el-Tunısi, *Akvâm el-mesâlik fi mâ'rifat ahvâl el- memâlik* (Tunus, 1867-8), s. 5; İng. çev. L. C. Brown, *The Surest Path* (Cambridge, Massachusetts, 1967), s. 74.

Bu tür yazarlara göre, Osmanlı İmparatorluğu, yasalarda, idari yöntemlerde ve askeri örgütlenmede değişiklikler yaparak bir modern devlet olarak güçlenmeli; sultan-teba ilişkisi modern hükümetin yurttaşlarıyla ilişkisine dönüştürülmeli; bir hükümdarlık ailesine gösterilen sadakat, Müslümanları ve gayri Müslimleri, Türkleri ve Türk olmayanları kapsayan bir ulusun, Osmanlı ulusunun üyesi olma duygusuna evrilmeli idi. Bütün bunlar, doğru anlaşılınaları halinde, İslam'a ya da imparatorluğun geleneklerine sadakatsizlik gösterilmeksizin uygulanabilirdi.

Yüzyıl geçip giderken, 1860'lar ile 1870'lerde eğitim görmüş yeni sınıfın yükselişiyle birlikte, reformları destekleyenler arasında bir bölünme meydana geldi. Bu bölünme, otoritenin temelinin kendi adalet anlayışlarına ve imparatorluğun çıkarlarına göre sorumlu olan memurlara mı, yoksa seçimlerle kurulmuş bir temsili hükümet mi olduğu üzerine bir fikir ayrılığından kaynaklandı.

Ne var ki kuşaklar arasındaki bölünme bundan daha derindi. Her üç ülkede ikinci kuşak, meydana gelmekte olan değişimlerde saklı olan sorunun farkında idi. Kurumlarda reform, bir tür ahlâki dayanışmada köklenmedikçe tehlikeli olacaktı: bu nasıl olmalıydı ve İslam'ın öğretilerinden ne ölçüde türetilebilirdi? Yeni okullar, geleneksel İslam öğretisini temel almayan, Batı'dan esen öğreti rüzgârlarına açılan bir kuşak üretirken böyle bir sorunun baskısı daha çok hissediliyordu.

Sorun, kuşkusuz, Lübnan ve Suriye'nin Arapça konuşan ve bu dönemin entelektüel hayatında önemli rol oynayan Hıristiyanları için söz konusu değildi. Batı uygarlığı bunların çoğuna tamamıyla yabancı görünmüyordu; sadakatsizlik duygusu taşımaksızın bu yönde hareket edebiliyorlardı. Mamafih onların da aynı ağırlıkta kendi sorunları vardı. Devlet tarafından tanınan ve desteklenen Kilise hiyerarşilerinin gücü onların düşünmelerine ve kendilerini diledikleri gibi ifade etmelerine engel olabiliyordu. Bazıları sekülarizm ya da Protestanlığa yöneldiler. Protestanlık, kimliğin bir dinsel cemaat üyeliğine göre ifade edildiği bir toplumda onlara sekülarizm kadar yakındı.

Ne var ki Müslümanlar için sorun kaçınılmazdı. İslam bu sorunların en derini idi. Modern dünyada yaşamak Müslümanların toplumu örgütleme tarzlarında değişiklik gerektiriyor idiyse, bunu meşru bir tarzda yapmaya çalışmaları gerekiyordu; ve bu an-

cak İslam'ın dünyada varkalma, güçlenme ve ilerleme ile bağdaşabilecek şekilde yorumlanması halinde mümkün olacaktı. "İslam modernistleri" denebilecek kişilerin kalkış noktası buydu. Bunlar İslam'ın sadece akılla değil, modern uygarlığın temelleri olan ilerleme ve toplumsal dayanışmayla da bağdaşabileceğine inanıyorlardı; uygun biçimde yorumlanması halinde İslam katiyetle bunları emrederdi. Bu tür fikirler, yazıları çapraşık, ama kişisel etkisi önemli ve yaygın olan bir İranlı, Cemaleddin Afgani (1839-97) tarafından öne sürüldü. Bunlar daha tam ve açık bir biçimde, yazıları bütün Müslüman dünyada büyük ve kalıcı bir etki yaratan bir Mısırlı, Muhammed Abduh'un (1849-1905) yazılarında geliştirildi. Muhammed Abduh'un hayatının amacı, kendi sözleriyle, şuydu:

> düşünceyi taklidin prangasından kurtarmak ve dini cemaatin ihtilaftan önce anladığı haliyle anlamak; dinsel bilgi edinme konusunda ilk kaynaklara dönmek ve bunları, Allah'ın aşırılıkları ya da dinde saflığın bozulmasını önlemek için yaratmış olduğu insan aklının ölçüsüyle tartmak, ki Allah'ın bilgeliği böylelikle tecelli edebilir ve beşeri dünyanın düzeni korunabilir; ve bu ışık altında dinin, insanı varlığın sırlarını araştırmaya iten, onu bilinen doğrulara saygı göstermeye davet eden bir bilim dostu olarak görülmesi gerektiğini kanıtlamak ve insanın ahlaki hayatım ve gidişatını bunlara bağımlı hale getirmek.[5]

Abduh'un eserinde İslam'ın başlıca doktrinleri ile onun toplumsal öğreti ve yasaları arasında bir ayrım yapılır. Doktrinler merkezi bir düşünürler çizgisi, "takva ehli ecdat" (*el-selefü's-salih* veya bundan hareketle bu düşünce türü için sık kullanılan isimle, *selefiyye*) tarafından iletilmiştir. Bu doktrinler basittir -Allah'a, sonuncusu Muhammed olan bir peygamberler çizgisi boyunca vahye, ahlaki sorumluluğa ve kıyamete inanmak- ve akılla eklemlenip savunulabilirler. Öte yandan, yasa ve toplumsal ahlak, Kuran'da yer alan ve insan aklı için kabul edilebilir olan bazı genel ilkelerin özel koşullara uygulanmasıdır. Koşullar değiştiğinde

---

5 Raşid Rida, *Tarîk el-ûstâd el-imam el-şeyh Muhammed Abduh*, c. I (Kahire, 1931), s. 11.

bunlar da değişmelidir; modern dünyada Müslüman düşünürlerin görevi değişen yasaları ve adetleri değişmez ilkelerle ilişkilendirmek ve böylece sınırlarını belirleyip bunlara bir yön vermektir.

Böyle bir İslam anlayışı eğitim görmüş pek çok Arap ve Arap dünyasının uzağındaki Müslümanın zihinsel donanımının bir parçası haline gelecekti. Ne var ki bu anlayış birden çok çizgi boyunca geliştirildi. Abduh'un en önde giden taraftarı, Suriyeli Raşid Rıza (1865-1935) bir süreli yayın olan *el-Manar*'da ustasının geliştirdiği öğretinin her iki yanına da bağlı kalmaya çalıştı. Reşid Rıza, İslam'ın değişmez doktrinlerini bütün saldırılara karşı savunurken İslam'ın Hanbeli yorumuna, daha sonra Vahabiliğe yaklaşacaktı. Ayrıca bir dizi *fetvâ* ile yasaları, yeniden düzenlenmiş bir *şeriat* çerçevesinde modern dünyaya uyumlu hale getirmeye çalıştı.

### *Ulusçuluğun Doğuşu*

Hem Abduh hem de Rıza, sadece değişimi haklı çıkarmakla kalmayıp, onun sınırlarını belirleyen, geleneksel eğitim görmüş *ulemâ*'dandı. Ancak modern okullarda eğitim görenler için, Abduh'un İslam anlayışının cazibesi, geçmişlerine herhangi bir ihanet duygusu taşımaksızın modern Batının fikirlerini kabul etme serbestisine kavuşmaktı. Bazıları Abduh'a bağlılık iddiasını taşıyan bir dizi yazar, toplumun ve devletin örgütlenme tarzı hakkında yeni fikirler öne sürmeye başladılar. Ulusçuluk fikri bu kuşak içinde, Türkler, Araplar, Mısırlılar ve Tunuslular arasında açığa çıktı. Daha önce ulusal bilinçlilikte bazı canlanmalar olmuştu ve bunun ardında daha eski ve daha güçlü bir şeyler, uzun süredir kurulu toplumların varlıklarını kesintiye uğramaksızın sürdürme arzusu yatıyordu. Ancak siyasal hareketlere hayatiyet kazandıran belirtik bir fikir olarak ulusçu düşünce ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki son yirmi yılda önem kazandı.

Çeşitli ulusal hareketler farklı meydan okumalara tepki olarak yükseldi. Türk ulusçuluğu Avrupa'dan sürekli gelen ve artan baskıya ve Osmanlı ulusçuluğu idealinin geçersiz kalmasına bir tepki idi. İmparatorluğun Hıristiyan halkları birer birer ayrılırken Osmanlı ulusçuluğu İslami renkten daha öte özellikler kazandı, ancak bir Türk ulusu fikri Abdülhamit yönetiminde payitaht ile yönetici Türk seçkinleri arasındaki ittifak bozulduğunda ortaya

çıktı. Buna göre imparatorluk ancak ortak bir dilin birleştirdiği bir ulusun dayanışması temelinde hayatta kalabilirdi.

Bu andan itibaren imparatorluk daha çok bir Türk-Arap devleti haline gelmişti. Türk unsurun üstünlüğünü vurgulamaya yönelik her girişim Türkler ile Araplar arasındaki dengeyi bozuyordu. Arap ulusçuluğu tepki yoluyla adım adım açığa çıktı. İlk aşamada bu, Suriye'de, esas olarak Şam'daki eğitim görmüş bazı Müslümanlar ile birkaç Suriyeli ve Lübnanlı Hıristiyan yazar arasında yayılan duygularla oluşan bir hareketti. Hareketin kökleri Arapların geçmişine dair bilincin yeni okullarda yeniden canlanmasında yatıyordu ve İslam reformcuları İslam tarihinin ilk dönemini, Arapların üstün oldukları dönemi vurguluyorlardı. [Ulusçuluk] ancak 1908 devriminin, sadakatin geleneksel odağı olan sultanın konumunu zayıflatmasından sonra önemli bir siyasal güç haline geldi ve sonunda "Jön Türkler"in iktidarı ele geçirmelerine yol açtı. Bunlar merkezi denetimi güçlendirme, imparatorluğun ulusal birliğini vurgulama siyaseti izledikleri için, sonuç Türk ulusçuluğu yönünde oldu. Çeşitli nedenlerden ötürü bu gruba muhalif olan, esas olarak Şamlı Suriyelilerden oluşan bazı Arap subaylar ve memurlar, henüz bağımsız bir Arap devleti talebini değil, imparatorluk içindeki Arap eyaletlerinin daha iyi bir konuma getirilmesini talep ederek özerkliğe kadar varan bir ademi merkeziyetçilik istediler. Arapça konuşulan bölgelerde bazı Lübnanlı Hıristiyanlar bir Avrupa gücünün koruması altında daha büyük ölçüde bir Lübnan özerkliği ummaya başladılar.

Bu aşamada Türk ve Arap ulusçuluğu, öncelikle Avrupa gücünün tecavüzlerine karşı bir yönelime girmedi, daha çok imparatorluğun kimlik ve siyasal örgütlenme sorunlarına yöneldi: Osmanlı Müslüman cemaatinin varlığını sürdürebilmesinin koşulları neydi? Bu özünde [kimlik] imparatorluğun ötesine uzanabiliyor, Türkçe ya da Arapça konuşan herkesi kapsayabiliyordu. Mısır, Tunus ve Cezayir ulusçuluğu bu bakımlardan farklı idi. Bunların üçü de Avrupa hâkimiyetinin özgül sorunlarıyla yüz yüzeydi ve üçü de bu sorunlarla sınırları açıkça belirlenmiş bir ülke çerçevesinde ilgileniyorlardı. Mısır ve Tunus uzun bir süre, önce kendi hanedanlıkları, daha sonra Britanya ve Fransız hâkimiyeti altında fiilen ayrı siyasal varlıklar teşkil etmişlerdi. Cezayir de ayrı bir Osmanlı bölgesi olmuş ve artık Fransa ile fiilen bütünleşmişti.

Böylece Mısır ulusçuluğu oluştuğunda, Britanya işgalini sınırlamak ya da bu işgale son vermeye dönük bir girişim olarak yükseldi ve Arap, Müslüman veya Osmanlı içeriğinden çok özgül bir Mısırlı içeriğine sahip oldu. 1882 Britanya işgaline direniş kendi içinde bir ulusçu unsur taşımış, ancak bu henüz tam olarak ifadesini bulmamış ve yeni yüzyılın ilk yıllarına kadar etkin bir güç, toplumun hangi tarzda örgütlenmesi gerektiğine dair fikirler için bir odak haline gelmemişti. Bu birleşik bir güç değildi: Britanya'nın çekilmesi için çağrıda bulunanlar ile İslam modernizminin etkisi altında önce toplumsal ve entelektüel gelişmenin gerektiğini ve Mısır'ın bu bakımdan Britanya varlığından yararlanabileceğini düşünenler bölünmüştü. Benzer biçimde Tunus'ta da 1881 Fransız işgaline direniş sırasında ulusçu duygular taşıyan bir fikir mevcuttu ancak açıkça ayırtedilebilen ilk ulusçu grup, Fransız eğitimi görmüş az sayıda kişiden oluşan "Jön Tunuslular" 1907 dolaylarında ortaya çıktı. Burada da hâkim duygu, Tunusluların daha fazla Fransız eğitimi görmelerini ve Tunuslulara hükümet hizmetleri ile tarım alanında daha çok fırsat tanınmasını sağlayan Fransız siyasetinde derhal bir değişiklik yapılması yönünde değildi; bu, siyasete karşı çıkanlar, *kolonlar* idi. Cezayir'de de Fransız sömürgeciliğine yönelik derin ve sürekli direnişin yüzeyinde esas olarak geleneksel terimlerle kendini ifade eden küçük bir "Jön Cezayirli" hareketi, aynı "modernist" fikirlerle, Fransızca eğitim, mali ve adli reformlar ve mevcut çerçeve içinde daha geniş siyasal haklar talebiyle ortaya çıktı. Fas'ta ise kent ve kırsal kesimde yaygın olan Fransız himayesine muhalefet, önderlerini hâlâ kentli ulemâ ve onun geleneksel İslam düşüncesi içindeki sembollerinde buluyordu.

### *İslam Geleneğinin Sürekliliği*

Osmanlıcılık, İslam reformculuğu ve ulusçuluk, devlet ile dış dünya arasındaki ilişkiyi yeni terimlerle ifade eden eğitim görmüş kentli bir azınlığın fikirleri idi. Bu azınlığın ötesinde, bir sonraki kuşakta ulusçuluk olarak ifade edilecek ve ulusçu hareketlere yeni bir güç kazandıracak bir düşünce ve duygu hareketi olabiliyordu; ancak insanları eyleme zorlayabilen motifleri ve insanların anlam verdikleri sembolleri genellikle hâlâ geleneksel kavranışıy-

la İslâm sağlıyordu. Ne var ki "gelenek" denilen şey de değişmez değildi, o da kendi süratiyle kendi yolunda ilerliyordu.

Eski okullar sistemi toplum içindeki konumundan bir şeyler kaybetmişti. Bu okullarda eğitim görmek artık hükümet hizmetinde yüksek memuriyet sağlamıyordu; yeni idari yöntemler uygulandıkça, yeni bir uzmanlık türüne ihtiyaç duyuluyor ve bir Avrupa dili bilgisi zorunlu hale geliyordu. Adli sistemi artık bu eski okullardan mezun olanlar denetlemiyordu. Batı Avrupa'dakileri örnek alan yeni ceza ve ticaret yasaları *şeriat*'ın uygulama alanını sınırlıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun, temeli hâlâ şeriatta olan medeni kanunu da yeniden biçimlendi. Yeni yasalarla birlikte yeni mahkemeler kuruldu: yabancılarla ilgili davalara bakan karma mahkemeler ya da yabancı mahkemeler, yerel sorunlar da dahil çoğu davaya bakan yeni türde mahkemeler -ve Cezayir'deki Fransız mahkemeleri. *Kadı*'nın mahkemesi kişisel statü sorunlarıyla sınırlıydı. Bu nedenle yeni türden yargıçlara ve avukatlara ihtiyaç vardı ve bunlar yeni bir tarzda eğitiliyorlardı. Mısır ve Cezayir'de öğrencilere modern konularda geleneksel tarzda eğitim verme girişiminde bulunuldu ve Cezayir'deki medreseler ile Mısır'daki Darülulum bu amaca hizmet etti. Ne var ki, zengin ve seçkin aileler oğullarını giderek yeni tip okullara gönderiyorlardı.

Bununla birlikte eski okulların faaliyeti sürdü ve böylece İslam öğretisi geleneğinin birikimi içinde teoloji ve hukuk eserlerinin üretimine devam edildi. Bu okullara devam eden öğrencilerin en uyanık olanları gördükleri öğrenimin yarattığı düşkırıklığını ifade etmeye başlıyorlardı. Bunlardan birinin yazdıklarına göre öğrenci hayatı şöyleydi:

> Yılın başından sonuna kadar hiç bir değişiklik olmadan süren tekrar... [Öğrencinin] işittikleri sadece, duygularına hitap etmeyen, onda öğrenme isteği uyandırmayan, zihnini beslemeyen ve bildiklerine yeni bir şey eklemeyen, sürekli tekrarlanan sözcükler ve konuşmalardan ibaretti.[6]

Bu okullarda, özellikle Abduh'un etkisi altında Ezher'de bazı reform girişimleri olduysa da büyük bir başarı kazanılamadı. Ne

6 Taha Hüseyin, *el-Eyyâm*, c. 3, 19. bs. (Kahire, 1972), s. 3-4; İng. çev. K. Cragg, *A Passage to France* (Leiden, 1967), s. 1-2.

var ki bu okullar, kırsal yoksul ailelerden gelen zeki erkek çocukların sayesinde yükselebildikleri kanallar olarak ve bir tür kolektif bilinci biçimlendirip ifade etmeleriyle toplum içinde hâlâ büyük güce sahiptiler. Bu nedenle reformcu hükümetler bunları daha yakından denetlemeye çalıştılar. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda Ezher'in başkanına bu okulun öğretmen ve öğrencileri üzerinde öncekinden daha büyük bir otorite verilmiş, ancak kendisi de *hıdiv*'in daha sıkı denetimi altına alınmıştı; Tunus'taki Fransız yetkilileri Zeytuniye'yi kendi denetimleri altına almaya çalışıyorlardı.

Sufi tarikatların etkisinde henüz görülebilir bir zayıflama yoktu. Vahabilerin bunlara muhalefeti Orta Arabistan dışında pek etkili olamadı. Bazı modernistler Sufiliğin istismarı olarak gördükleri şeyi -Sufi ustaların öğrencileri üzerindeki otoritesi, "Allah dostları"nın gerçekleştirdikleri mucizelere inanç- eleştirdiler, ancak çoğu, saflaştırılmış bir Sufiliğin mümkün ve aslında cemaatin sağlığı için zorunlu olduğuna inanıyordu. Genelde, nüfusun büyük bir bölümü tarikatlardan birine ya da diğerine yönelik belirli bir eğilim taşımaya devam etti. Şazeliye ya da Kadiriye gibi daha eski tarikatlar bünyelerinden alt-tarikatlar çıkarmaya devam ettiler. *Şeriat*'ın gözetilmesi gerektiğini vurgulayan Nakşibendiyye ve Ticaniyye gibi tarikatların yayılması da sürüyordu. Fez ve Mekke'de eğitim gören bir Cezayirli tarafından 1840'larda Berka'da (Sirenaik) kurulan Sunusilik gibi benzer türde bazı yeni tarikatlar da ortaya çıktı.

Memurlar, polis ve garnizonlarla (Mısır ve Mağrip'te yabancı) kent düzenini korumak için uygulanan yeni yöntemler kentlerdeki tarikatların ve aslında halkın hoşnutsuzluğunu tahrik ya da ifade edebilecek bütün güçlerin toplumsal etkisini sınırlandırdı. 1860'lar ve 1870'lerdeki büyük ayaklanmalardan ve yabancı istilâların üzerine gelen karışıklıklardan sonra, 19. yüzyılın son yılları, kentlerde düzensizliklerin pek görülmediği bir dönem oldu. Mamafih kırsal kesimde, manevi otorite iddiasında bulunan öğretmenler eskisi kadar otorite kullanabiliyorlardı. Emperyal yayılma çağında, kırsal direnişin sözcüleri ve önderleri genellikle din adamlarından çıktı. Cezayir'de Abdülkadir'in Kadiri tarikatı içindeki konumu ona iktidarını genişletebileceği bir başlama noktası sağlamıştı; daha sonraki 1871 ayaklanmasında Rahmaniyye tari-

katı önemli bir rol oynadı. Aynı şekilde, Mısır, Tunus ve Fas'ta da Avrupa'nın artan etkisine direniş İslam sembollerinin kullanılmasıyla seferber edilebildi ve İtalya'nın Libya'yı fethetme girişimi başlıca muhalefeti Sunusiyye tarikatından gördü. Bu sırada Sunusiyye Berka çölünün vahalarında yerel merkezlerden oluşan bir şebekeye sahipti. Mamafih bütün Sufi tarikatlar direniş yolunu tutmadı: Cezayir'de Ticaniyye Fransızlarla barış yaptı; Mısır'da tarikatların çoğu 1882 krizi sırasında *hıdiv*'in yanında yer aldı.

Bir dinsel önderin siyasal iktidarının en çarpıcı örneği Sudan'daydı. Burada ortaya çıkan bir hareket 1880'lerde Mısır hâkimiyetini sona erdirdi. Hareketin gücü yabancı valilere gösterdiği muhalefetten geliyordu, fakat daha derin köklere sahipti. Hareketin kurucusu Muhammed Ahmed Sufi eğitiminden esinlenmişti ve taraftarlarınca, Tanrı'nın rehberliğiyle yeryüzünde adaleti yeniden tesis edecek *mehdi* olarak kabul ediliyordu. Hareket, hükümet denetiminin sınırlı, kentlerin küçük ve *ulemâ* İslamı'nın kırsal bir öğretmenin etkisini denetleyemeyecek kadar zayıf olduğu ülkede hızla yayıldı. Mısır hâkimiyetinin sona ermesiyle birlikte Muhammed Ahmed kendi yorumladığı şekliyle İslam öğretisi temelinde ve Peygamber ile Sahabe'nin ideal cemaatini bilinçli olarak model alan bir devlet kurmayı başardı. Bu devlet Ahmed'in ölümünden sonra onun *halife*si tarafından sürdürüldü, ancak yüzyılın sonunda bir İngiliz-Mısır işgaliyle sona erdi.

Bu türden hareketler reformcu ve yabancı hükümetlerin hissettikleri "İslam isyanı" korkusunu alevlendirdi ve buna engel olma, en azından denetleme girişimlerine yol açtı. Mısır'da Mehmet Ali'nin zamanından itibaren, Sufi tarikatlarını, bunlardan biri olan Bekriyye'ye mensup bir aile reisini lepsinin başkanlığına atayarak denetleme yönünde bir girişim olmuştu. Bu reisin yetki ve görevleri daha sonra o yüzyıl içinde resmen tanımlandı. Tarikat önderliği hükümetin resmen tanıdığı bir görev haline geldi ve bu önderler sayesinde, halk hareketinin eleştirelliğinin artmasıyla ortaya çıkan bazı aşırılıklar sınırlanabildi. Cezayir'de, 1871 isyanından sonra tarikatlar Fransızlar tarafından kuşkuyla karşılandı ve düşman görülen tarikatları ezip diğerlerinin önderlerini kayırarak kazanma girişimi oldu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda sultan halkın dinsel duygularını kendi çıkarlarına uygun biçimde kanalize edebilecek konumday-

dı. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren hükümet, siyasal iktidarın ve Sünni İslam'ın bağımsızlığının son dayanağı olan devletin savunucusu olarak sultanın oynadığı rolü vurgulamaya çaba gösterdi. Sultanın halifelik iddiası o zamana kadar fazla vurgulanmamıştı. Bir bakıma her kudretli Müslüman hükümdara halife denebiliyordu. Ondokuzuncu yüzyıldan itibarense gerek imparatorluğun içindeki gerekse dışındaki Müslümanlara Osmanlı tahtının çevresinde toplanma çağrısı yapılarak sistemli bir baskı başlatıldı. Milyonlarca kişiden oluşan Müslüman tebaya sahip olan Avrupalı devletler uyarıldı. Sultan Abdülhamit, Sufi sırdaşları ve himayesindeki kişileri kendi dinsel iddialarını vurgulamak için kullandı; Hicaz demiryolunun Müslüman sermayesiyle ve hacıların kutsal kentlere ulaştırılması amacıyla inşa edilmesi aynı siyasetin bir ifadesi idi. İslam modernistleri, sultanın teşvik ettiği İslam türünün gerçek İslam olmadığını öne sürerek bu siyaseti eleştirdiler; bunlar aynı zamanda sultanın halifelik iddiasına da karşı çıkabiliyor ve halifeliğin Araplara döneceğini umut ediyorlardı. Bununla birlikte, bu siyaset, İslam, Arap ve Türk dünyasında ve bu dünyanın ötesinde, 1857 "Hint Ayaklanması"ndan sonra Moğol İmparatorluğu'nun nihayet yok edildiği Hindistan'da, yayılan Rus gücünün kadim monarşileri tahrip etmekte olduğu Kafkaslar ve Orta Asya'da ve Britanya ile Fransa'nın Kuzey Afrika'da denetlediği bölgelerde, [İslami] duyguların canlanmasına ve sadakatin güçlenmesine yol açtı.

ONDOKUZUNCU BÖLÜM

# Avrupa Gücünün Zirvesi (1914-1939)

## *Büyük Britanya ve Fransa'nın Üstünlüğü*

1914'te Avrupalı güçler arasındaki rekabet, ortak kader duygusu ve Napolyon savaşlarının hatırasının koyduğu sınırları aşıyordu ve Osmanlı İmparatorluğu, zayıflığı ve o sırada toprakları üzerindeki çıkarların taşıdığı önem nedeniyle bu rekabetin en keskinleştiği noktada bulunuyordu. Bazı bölgelerde, demiryolu imtiyazları çıkar alanlarında bir tür bölünme yaratmıştı, ancak diğer bölgelerde Balkanların çeşitli kesimleri, İstanbul ve Boğazlar, ve Filistin- büyük güçlerin çıkarları birbiriyle doğrudan çatıştı. Avusturya ile Rusya'nın Balkanlar'daki rekabeti 1914'de Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesine neden oldu ve Osmanlı İmparatorluğu Kasım ayında Almanya ve Avusturya'nın yanında, İngiltere, Fransa ve Rusya'ya karşı savaşa girince toprakları bir savaş alanı haline geldi. Müttefikleri tarafından desteklenen Osmanlı ordusu kuzeydoğu sınırında Rusya ve Arap eyaletlerinde önemli bir Britanya gücü ile savaşmak zorunda kaldı. Başlangıçta Osmanlı ordusu Britanyalıların Mısır'daki konumunu tehdit ediyordu, ancak daha sonra Britanya ve müttefik ordusu Filistin'e doğru ilerledi ve savaşın sonunda Suriye'nin tamamını işgal etti. Bu sırada Britanyalı ve Hintlilerden oluşan bir başka güç Körfez burnundan Irak'a çıkmıştı. Savaş zamanla Irak'ın tamamının ele geçirilmesiyle sonuçlandı.

1918'de Britanya ve Fransa'nın Ortadoğu ve Mağrip'teki askeri denetimi öncekinden daha güçlüydü. Daha da önemlisi, Arap ülkelerinin çoğunun yüzyıllardır denetimi altında yaşadıkları Avrupa hâkimiyetine karşı bir tür koruma hizmeti sunan büyük imparatorluk hükümeti zayıflayarak kısa süre içinde yok oldu. Osmanlı hükümeti Arap eyaletlerini kaybetmiş, Anadolu ve Avrupa'nın küçük bir bölümüyle sınırlı kalmıştı; sultan kendi başkentinde müttefik donanmaları ve temsilcilerinin denetimi altındaydı ve hükümetini fiilen yabancı vesayeti altına alan elverişsiz bir barış antlaşmasını (1920 Sèvres Antlaşması) imzalamak zorunda kaldı. Ancak Müttefiklerin Grekleri Anadolu'nun batı kesimlerini işgale teşvik etmeleri üzerine güçlenen, Anadolu'nun Türk nüfusunun başlattığı ve subayların önderlik ettiği ret hareketi, bir Türk cumhuriyetinin kurulması ve sultanlığın ilgasıyla sonuçlandı. Bu değişiklikler müttefikler tarafından, Osmanlı İmparatorluğu'nun resmen sona ermesi olarak görülebilecek Lozan Antlaşması (1923) ile kabul edildi.

Çoğu Arabın dört yüzyıldır içinde yaşadığı siyasal yapı dağılmıştı; yeni Türk devletinin başkenti artık İstanbul değil Anadolu dağlıklarındaki Ankara idi ve uzun süre iktidar merkezi olan o büyük kent cazibesini kaybetmişti. Halifelik iddiaları kabul edilsin ya da edilmesin, arda kalan gücün ve Sünni İslam'ın bağımsızlığının bekçisi olarak kabul edilen hanedan tarihe karışmıştı. Bu değişiklikler siyasal bakımdan bilinçli ve siyasal kimliklerini tanımlamaya çalışan Araplarm kendilerine dair düşüncelerini derin bir biçimde etkiledi. Bu gelişme Araplarm siyasal bir cemaat içinde birarada nasıl yaşayacaklarına dair sorulara yol açtı. Savaşlar o zamana kadar tam olarak ifade edilemeyen duyguları bilince çıkaran ve değişim beklentileri yaratan katalizörlerdi. Ulusal oluşumlarm kendi kaderlerini tayini temelinde yeniden oluşacak bir dünya fikri, Birleşik Devletler Başkanı Woodrow Wilson ve öteki müttefik önderlerinden oluşan devlet adamları tarafından teşvik edilmiş ve savaş sırasında meydana gelen olaylar bazı Arap halklarının bazı tabakaları arasında bir siyasal statü değişikliği arzusunu canlandırmıştı. Mağrip'te, çoğu gönüllü olan Cezayirli ve Tunuslu askerler Batı cephesinde Fransız ordusunda savaşmışlardı ve yaptıkları şeyi kabul edilebilir kılacak değişikliklerin gerçekleşmesini bekliyorlardı. Savaşa doğrudan katılmış olmasalar da Mısırlılar büyük zorluklar yaşamışlardı: zorunlu çalışma, yüksek fiyatlar ve besin maddesi kıtlığı, yabancı

bir ordu tarafından işgal edilmiş olmanın getirdiği utanç. Oysa Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap bölgelerinde gerçekleşen değişiklik farklı türden bir değişiklik oldu. 1916'da Haşimi ailesinden Mekke *şerifi* Hüseyin (1908-24) Osmanlı sultanına isyan etti ve kısmen Batı Arabistan'daki bedevilerden, kısmen de mahkûmlardan ve Osmanlı ordusundan kaçan askerlerden oluşan bir Arap gücü Filistin ve Suriye'nin işgali sırasında müttefik güçlerin yanında savaştı. Bu hareketi, Britanyalılar ile Arap ulusçu gruplarıyla ilişkisi olan Hüseyin arasında yapılan görüşmeler izledi. Bu görüşmelerde Britanyalılar Arapların bağımsızlık umutlarını teşvik etmişti (McMahon- Hüseyin görüşmeleri, 1915). Britanya'nın bu eylemine yol açan muhtemel akıl yürütme çizgisi, adı sık sık bu eylemle birlikte anılan bir kişi, T. E. Lawrence tarafından şu şekilde açıklanmıştır:

> Doğu'da sayı, randıman ve zihinsel faaliyet bakımlarından Türkleri dengeleyecek bir güç ya da ırkın, yeni bir faktörün gerekli hale geldiğini görebiliyorduk. Bu niteliklerin Avrupa'dan hazır olarak tedarik edilebileceği konusunda tarih bizi hiçbir şekilde cesaretlendirmiyordu... Bazılarımız, Arap halkları içinde yeterli ve yedek bir gizil gücün, dinsel düşünce bakımından gelişmiş, makul ölçüde endüstriyel, ticari ve siyasal, nitelik bakımından baskın olmaktan ziyade çözücü bir doğurgan Semitik nüfus yoğunlaşmasının mevcut olduğu kanaatinde idi.[1]

Lawrence kendi rolünü muhtemelen abartarak şu iddiada bulunuyordu: "Kaybolan bir etkiyi yeniden tesis etmek için yeni bir ulus oluşturmak niyetindeydim."[2] Herhangi bir vaatte bulunulup bulunulmadığı ya da ne için bulunulduğu, *şerif*'in isyanının müttefiklerin zaferinde önemli bir rol oynayıp oynamadığı tartışma konusudur. Ancak açık olan şey şudur ki, ilk kez Arapça konuşanların bir ulus oluşturma ve bir devlete sahip olma talebi büyük bir güç tarafından bir ölçüde kabul edilmişti.

Umutlar, şikâyetler ve bir kimlik arayışı, savaşı izleyen yıllarda İngiltere ve Fransa'nın güç ve siyasetleriyle karşı karşıya geldi. Cezayir'de Fransız hükümeti bazı değişiklikler yaptı; bundan böyle Müslümanlar buradaki Avrupalı sakinler gibi bazı vergiler ödediler

---

1 T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, yeni bs. (Londra, 1940), s. 56.

2 *A.g.e.*, s. 23.

ve yerel meclislerde daha çok temsilci bulundurdular; ancak Abdülkadir'in önderlik ettiği ve Müslümanların İslami kişisel statü yasalarını terk etmeksizin Fransız parlamentosunda temsil edilmelerini isteyen bir hareket bastırıldı. Fas'ta, Kuzey Fas'ın İspanyol bölgesinde eskiden yargıçlık yapan Abdülkerim el-Hattabi'nin (1882-1963) önderliğinde, Fransız ve İspanyol hâkimiyetine karşı kuzeydeki Rif dağlarında gelişen bir silahlı direniş hareketi 1926'da yenilgiye uğratıldı ve Fransızların bütün ülkeyi fethi nihayet 1920'lerin sonunda tamamlandı. Aynı şekilde, İtalyan Hâkimiyeti 1934'te Libya kıyılarından çöle kadar yayıldı. Mısır'da Britanya'nın bir beyannamesi 1914'te Osmanlı egemenliğine son vermiş, ülkeyi Britanya himayesine sokmuş ve *hıdiv* sultan unvanını almıştı. 1919'da Britanya hükümetinin, barış konferansında bağımsızlık sorununu dile getirecek bir Mısır hükümetine izin vermemesi, merkezi olarak örgütlenen ve halk desteğine sahip yaygın bir ulusal ayaklanmaya yol açtı. Bu ayaklanma bastırıldı, ancak önderi Sa'd Zaglul (1857-1927) olan bir ulusçu partinin, Vafd'ın kurulmasına ve daha sonra Britanya'nın 1922'de, stratejik ve ekonomik çıkarların denetimini iki ülke arasındaki anlaşma yoluyla Britanya'nın denetimine veren bir "bağımsızlık bildirgesi" yayınlamasına yol açtı. Bildirge bir Mısır anayasasının ilan edilmesini mümkün kıldı; sultan bir kez daha unvan değiştirip kral oldu. Güney'de, Sudan'da ordu içinde gelişen bir muhalefet hareketi bastırıldı ve kondominyum anlaşması gereğince ülkenin denetimini Britanyalılarla birlikte sağlayan Mısırlı asker ve memurlar azledildiler.

Osmanlı İmparatorluğu'nun öteki Arap eyaletlerinde durum daha da karmaşıktı. 1916 tarihli bir Anglo-Fransız anlaşması, *şerif* Hüseyin ile yapılan görüşmelerde belirlenen Arap bağımsızlığı ilkesini kabul ederken, bölgeyi daimi etki alanlarına böldü (Sykes-Picot Anlaşması, Mayıs 1916); ve 1916 tarihli bir Britanya tebliği, Balfour Bildirgesi, hükümetin ülkenin öteki sakinlerinin medeni ve dinsel haklarını ihlal etmemesi şartıyla Filistin'de bir Yahudi ulusal yurdunun kurulmasından yana olduğunu belirtti. Savaşın bitiminden sonra Versailles Antlaşması, daha önce Osmanlı hâkimiyetinde olan Arap ülkelerinin bağımsızlıklarının şartlı olarak tanınabileceğini, bu ülkelerin onlara "mandalık" yapmayı yükümlenen bir devletin yardım ve tavsiyelerine tabi olacaklarını kayda bağladı. Bu belgeler ve onlara yansıyan çıkar-

lar bu ülkelerin siyasal kaderini belirledi. 1922'de Milletler Cemiyeti tarafından resmen taahhüt altına alınan manda şartlarına göre Britanya, Irak ve Filistin'den, Fransa ise Suriye ve Lübnan'dan sorumlu olacaktı. Suriye'de Hüseyin'in isyamnı destekleyenlerin - Britanyalılardan geçici bir destek görerek- başlattığı Hüseyin'in oğlu Faysal yönetiminde bağımsız bir devlet kurma girişimi Fransızlar tarafından bastırıldı ve iki siyasal varlık oluşturuldu: Suriye devleti ve 1861'de oluşturulan imtiyazlı bölgenin bir uzantısı olarak Lübnan devleti. 1925'de Suriye'nin Dürzi bölgesindeki Fransız yönetimine karşı özgül şikâyetlerin Fransız varlığına karşı ulusçu muhalefetle birleşmesi zorlukla bastırılan bir isyana yol açtı. Fransız mandasındaki güney bölgesinde, Filistin ve Filistin'in doğusundaki bölgede, Britanya mandası sürdü. Balfour Bildirgesi'nde üstlendiği ve manda anlaşmasında tekrarlanan bir Yahudi ulusal yurdunun kurulmasını kolaylaştırma yükümlülüğü nedeniyle Britanya, Filistin'i doğrudan yönetiyordu; ancak Filistin'in doğusunda Hüseyin'in öteki oğlu Abdullah'ın (1921-51) yönetimi altında ve Britanya mandasında, Yahudi Ulusal Yurdunun kurulmasına ilişkin hiçbir yükümlülük üstlenmeyen Maverayı Ürdün prensliği kuruldu. Üçüncü bölgeyi oluşturan Irak'ta Britanya askeri işgaline karşı 1920'de ulusçu renkler taşıyan bir aşiret isyanını Britanya'nın denetiminde bir hükümet kurma girişimi izledi. Fransızlar tarafından Suriye'den sürülen Faysal, Britanya gözetimi ve manda çerçevesi içinde Irak kralı (1921-33) oldu; manda şartları Anglo-Irak antlaşmasında cisimleşti.

Bütün Arap ülkeleri içinde sadece Arap yarımadasının bazı bölümleri Avrupa hâkimiyetinin dışında kaldı. Yemen, Osmanlı İmparatorluğu sona erdiğinde Zeydi *imamı* Yahya'nın yönetimi altında bağımsız bir devlet haline geldi. Hicaz'da *şerif* Hüseyin kendisini kral ilan etti ve yıllarca ülkeye hükmetti. Ancak 1920'lerde Hüseyin'in hükümdarlığı, Britanya desteğinin etkisiz kalması ve kesilmesi üzerine, Suudi hükümdarı Abdülaziz'in (1902-53) Orta Arabistan'daki iktidarının yayılmasıyla sona erdi. Böylece Hicaz Körfez'den Kızıldeniz'e uzanan yeni Suudi Arabistan Krallığı'nm bir parçası haline geldi. Ne var ki burası da güneyde ve doğuda Britanya gücüyle karşı karşıya kaldı. Körfez'in küçük devletleri üzerindeki himayecilik sürdü; Britanya'nın koruması altındaki bölge Aden'den doğuya doğru ve yarımadanın güneybatı köşesin-

de Britanya'nın Muskat'taki Umman sultanına yaptığı yardım sayesinde İbadi *imam*ının aleyhine olarak iç bölgelere doğru yayıldı.

Bilinen kaynakları olmayan, dış dünyayla pek az bağlantısı bulunan ve her yandan Britanya iktidarınca kuşatılmış olan Yemen ve Suudi Arabistan ancak sınırlı bağımsızlığa sahip olabilirlerdi. Eski Osmanlı bölgelerinde, savaştan gerçek anlamda bağımsız olarak çıkan yegâne devlet Türkiye oldu. Osmanlı idari sistemi ve ordusunun çevresinde inşa edilen ve ölümüne kadar dikkate değer bir önder, Mustafa Kemal (1881-1938) tarafından yönetilen Türkiye, geçmişinden ve geçmişte çok sıkı bağlara sahip olduğu Arap ülkelerinden uzaklaşan bir yol izledi. Bu yol, ulusal dayanışma temelinde toplumu yeniden yaratmayı, din ve toplum arasında katı bir ayrımı, Ortadoğu dünyasından bilinçli bir uzaklaşma girişimini ve Avrupa'nın parçası haline gelmeyi amaçlıyordu. Türkler ile Araplar arasındaki kadim bağ, her iki taraf için de acı olan, bir süre İran ve Suriye ile çıkan sınır anlaşmazlıklarının ağırlaştırdığı koşullarda çözüldü. Bununla birlikte, Avrupa'ya başarıyla meydan okuyan ve ulusunu yeni bir yola sokan Atatürk örneği, bütün Arap dünyasındaki ulusal hareketler üzerinde derin bir etki yaratacaktı.

### *Britanya ve Fransız Çıkarlarının Üstünlüğü*

1920'lerdeki muhalefet hareketleri durdurulduktan sonra, Britanya ve Fransa Ortadoğu ve Mağrip'teki iktidarlarına içerden gelen ciddi bir meydan okumayla karşılaşmadılar. Birkaç yıl kadar dışardan da hiç bir meydan okuma olmadı. Öteki büyük Avrupa devletleri -Rusya, Almanya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu- savaşın sonunda çökmüşler ya da kendi içlerine çekilmişlerdi. Bu, uzun süre beş ya da altı Avrupa gücünün ortak eylem ya da rekabet alanı olan Ortadoğu'nun artık Britanya ve Fransa'nın mülkü olduğu anlamına geliyordu -savaştan resmen galip fakat zayıflamış olarak çıkan Fransa'dan çok da Britanya'nın, Fransa gene de Mağrip'te ağırlıklı bir güç olmaya devam ediyordu.

Britanya ve Fransa için Arap ülkeleri üzerinde denetim kurmak, sadece bu bölgede çıkarları olduğu için değil, dünyadaki konumlarını güçlendirdiği için de önemli idi. Britanya'nın Ortadoğu'da büyük çıkarları vardı: Lancashire fabrikaları için pamuk,

önce İran'da daha sonra Irak'ta petrol üretimi, Mısır ve diğer yerlerde yatırım, mamul mallar için pazarlar, bir Yahudi ulusal yurdunun kurulmasına yardım yükümlülüğü çevresinde gelişen ahlaki çıkarlar. Daha geniş kapsamlı çıkarlar da vardı: Britanya'nın Ortadoğu'daki varlığı bir Akdeniz gücü ve bir dünya gücü olarak konumunu muhafaza etmesine yardımcı oldu. Hindistan'a ve Uzak Doğu'ya giden deniz yolu Süveyş Kanalı'ndan geçiyordu. Ortadoğu'dan geçen havayolları 1920'lerde ve 1930'larda gelişmekteydi; Mısır yoluyla Irak ve İran'a ve gene aynı yoldan güneye, Afrika'ya gitmek mümkündü. Bu çıkarlar takviye edilen bir dizi üsle ve Akdeniz havzası ile Hint Okyanusu'ndaki başka üslerle korundu: İskenderiye limanı ve kullanılabilecek durumdaki öteki limanlar, Mısır ve Filistin'deki askeri üsler ve bu ülkelerle Irak ve Körfez'deki havaalanları.

Aynı şekilde Mağrip de sadece kendisi uğruna değil, Fransız emperyal sistemi içindeki yeri nedeniyle Fransa için önemli idi. Mağrip orduya insan gücü, endüstriye mineral ve başka maddeler sağlıyordu; geniş bir yatırım alanı ve bir milyondan fazla Fransız yurttaşının yurduydu. Batıdaki ve Orta Afrika'daki Fransız mülklerine giden kara, deniz ve havayolları buradan geçiyordu. Bu çıkarlar Mağrip'e yayılan Fransız ordusu ile Bizerte, Kazablanka ve daha sonra Mars el-Kebir'deki donanma tarafından korunuyordu. Bununla kıyaslandığında [Fransa'nın] Ortadoğu'daki çıkarları sınırlı, ama gene de önemliydi: Mısır ve Lübnan'da yatırımlar; Irak'tan gelen ve 1939'da Fransa'nın ihtiyacının yarısını karşılayan petrol; bir ölçüde de manda bölgesindeki Hıristiyanlara duyulan ahlâki bağlılık. Ayrıca, Fransa'nın Suriye ve Lübnan'daki askeri varlığı bir Akdeniz gücü ve bir dünya gücü olarak konumunu güçlendiriyordu; Fransız ordusu bölgenin toprağını, donanması limanlarını kullanabiliyor ve bir askeri hava yolu Lübnan üzerinden Çin Hindi'ndeki Fransız imparatorluğuna ulaşıyordu.

1930'lara kadar bu konumlarda fiilen hiç bir değişiklik olmadı. İlk ciddi meydan okuma -ne kadar ciddi olduğunu söylemek zordur İtalya'dan geldi. 1918'de İtalya Oniki Adalar'a (1912'de Osmanlı İmparatorluğu'ndan alındı) ve Libya kıyısına yerleşmiş bulunuyordu. İtalya 1939'da Libya'nın tamamını, Akdeniz'deki Arnavutluk'u ve Doğu Afrika'daki Etyopya'yı [Habeşistan] işgal etti; böylece, Avrupalı sakinlerinin çoğu İtalyan kökenli olan Tunus'ta-

ki Fransız konumunu ve Mısır'daki Britanya konumunu, Sudan ve Filistin'i tehdit eder hale geldi. İtalya, Britanya ve Fransız hâkimiyetine muhalif olan Arap hareketleri üzerinde bir etki yarattı. 1939'da aynı şeyi Almanya yaptı, ancak Almanya'nın buradaki Britanya ya da Fransız çıkarlarına doğrudan meydan okuduğuna dair açık belirtiler yoktu. Rusya ise, Britanyalı ve Fransız memurlar komünist etkisi nedeniyle karşılaştıkları zorlukları betimleme eğiliminde olsalar da, 1917 Devrimi'nden beri varlık göstermek için pek az şey yapmıştı.

Kendi iktidar konumlarına sıkıca yerleşen Britanya ve Fransa 1918-39 döneminde denetimlerini bölgenin ticaret ve üretimini kapsayacak şekilde genişletebildi. Arap dünyası bir hammadde kaynağı olarak Avrupa için hâlâ öncelikle önemliydi ve Britanya ile Fransız yatırımlarının büyük bir bölümü bu hammaddeleri çıkarmaya ve ihraç etmeye hasrediliyordu. Bu dönem, her iki ülke için de bir sermaye kıtlığı dönemiydi. Ancak Fransız sermayesi ekonomik hayatın altyapısını - sulama, demiryolları, karayolları, elektrik üretimi (suyun olduğu yerde sudan veya ithal kömür veya petrolden)- geliştirmek ve yeraltı kaynaklarını, özellikle Mağrip ülkelerinin en büyük ihracatçıları arasında yer aldıkları fosfat ve manganezi sömürmek için Mağrip'e gidiyordu. Britanya yatırımları Mısır'da ve Sudan'ın Mavi ve Beyaz Nil arasında kalan kesimlerinde ihracat için pamuk üretimini kapsıyordu. Filistin'de Hayfa limanını geliştirdiler. Bir Yahudi ulusal yurdu kurmakla ilgilenen Yahudi kurumlarının büyük bir sermaye ithalatı vardı.

Sanayiye yatırılan Avrupa sermayesi tarım ve madenciliğe yapılan yatırıma kıyasla küçüktü ve genellikle inşaat malzemelerini, besin maddesi imalatını ve tekstil ürünlerini kapsıyordu. Bunun başlıca istisnası petrol endüstrisi idi. Daha 1914'te İran'da ve küçük bir ölçekte Mısır'da petrol çıkarılıyordu. 1939'da Irak'ta büyük miktarda petrol çıkarılıyor, biri Lübnan'daki Trablus'ta, öteki Filistin'deki Hayfa'da Akdeniz kıyısına ulaşan iki boru hattıyla Avrupa ülkelerine -esas olarak Fransa'ya- ihraç ediliyordu. Suudi Arabistan ve Bahreyn'de de küçük ölçekte petrol üretiliyordu. Şirket sahipleri genellikle Britanyalı, Fransız ve Hollandalı idi. Bunların üretici ülkelerle yaptıkları anlaşmalar, Britanya'nın nihayetinde şirketlerin tutumunu desteklemesi nedeniyle, sadece mali değil aynı zamanda siyasal güçlerde de bir dengesizliği yansıtıyor-

du; şirketlerin faaliyet göstermelerini sağlayan imtiyazlar onlara, geniş bölgelerde ve uzun sürelerle keşif, üretim, işleme ve ihracatın denetimini, krallıklara ve ev sahibi ülkelere sınırlı miktarda ödeme yapma ve kullanımlarına sınırlı miktarda petrol tahsis etme imkânı veriyordu.

Bu istisna dışında Arap ülkeleri mamul malların çoğunda, sadece tekstil ürünlerinde değil, akaryakıt, metal ve makinede de hâlâ Avrupa'ya bağımlıydı. İthalat ve ihracat esas olarak Britanya ve Fransız gemileriyle yapılıyordu. Ancak Mısır gümrük tarifeleri üzerinde daha büyük bir denetimi güvence altına aldı. Fransa, Fas'ta Avrupalı devletlerin 1906'da bir "açık kapı" bırakmak için yaptığı anlaşmayla bağlıydı.

### *Göçmenler ve Toprak*

Büyük nüfuslarla göç ettikleri ülkelerde Avrupalılar, sadece maliye, endüstri ve ticareti değil, büyük çapta toprağı da denetliyorlardı. Cezayir *kolonları* 1914'te oluşturuldu, ancak savaşı izleyen yıllarda Fransız hükümeti daha fazla göçü ve Tunus ile Fas'taki toprakların yerleşime açılmasını teşvik ettiler. Fas 1920'lerde aşama aşama Fransa'nın denetimine girerken kollektif tasarrufa tabi devlet mülkü ve topraklar yerleşmek için gelenlere açıldı. Bu çabalar, büyük bir göçe ve ekili alanla ürünün, artmasına yol açma anlamında başarılı oldu, ancak göçmenlerin çoğunun toprakta kalmasını sağlama bakımından başarılı olmadı. 1929'dan itibaren Mağrip besin maddesi fiyatlarını düşüren dünya ekonomik krizinin etkisi altına girdi. Üç ülkenin hükümetleri ve Fransız bankaları toprak sahiplerine sağladıkları krediyi arttırmak için anlaştılar, ancak bu krediden yararlanabilenler sadece büyük toprak sahipleri oldu. 1939'da yerleşim modeli, traktörün ve yeni tekniklerin kullanıldığı, İspanyol, Berberi ya da Arap emekçilerin istihdam edildiği, Fransız pazarı için tahıl ve şarabın üretildiği büyük mülklere dayalıydı. Bir yazar "kırmızı damlı çiftlik evi sembolü"nün[3] Avrupalı nüfusun kendi hakkındaki imgesinde önemli bir rol oynadığını söylemişse de, tipik göçmen, bir küçük tarımcı

3 J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres* (Paris, 1962), s. 60; İng. çev. *French North Africa* (Londra, 1967), s. 63.

değil, bir hükümet memuru, bir şirket çalışanı, bir dükkâncı ya da bir teknisyen idi. Avrupalılar toplam nüfusun %10'undan daha azını oluşturuyorlardı (kabaca 17 milyonun 1.5 milyonunu), ama büyük şehirlere hâkim durumdaydılar: Cezayir ve Oran'da çoğunluk Avrupalıydı; Tunus nüfusunun yarısını ve Kazablanka'nın yarıya yakınını Avrupalılar oluşturuyordu.

Öteki iki ülkede toprağın göçmenlere tahsis edilmesi 1918-39 döneminde önem kazandı. Libya'nın doğu kesimi, Berka'da, bilinçli bir biçimde ve İtalyan hükümetinin sağladığı fonlarla istimlak edilen topraklarda resmi kolonileştirme uygulandı. Burada da Mağrip'in öteki kesimlerindeki deneyim tekrarlandı. 1939'da 110.000 kişi olan İtalyan nüfusunun sadece % 12'si toprakta yaşıyordu. Tipik Libyalı İtalyan, Trablus'ta ya da bir başka kıyı şehrinde oturan biriydi.

Filistin'de ondokuzuncu yüzyılın sonunda gelmeye başlayan Avrupalı Yahudi göçmenler için toprak tahsisi, mandater hükümet olarak Britanya'nın kurduğu yeni yönetim sistemi içinde devam etti. Yahudi göçü, kısmen herhangi bir anda hükümetin özümleyebileceği göçmen sayısının hükümetçe hesaplanmasıyla kısmen de Siyonistlerin veya Arapların Londra'daki hükümete yapabildikleri baskıyla belirlenen sınırlar içinde teşvik edildi. Bu dönemde ülke nüfusunun yapısı önemli ölçüde değişti. 1922'de Yahudiler 750.000 kişilik toplam nüfusun yaklaşık % 11'ini oluşturuyorlardı. Nüfusun geri kalan kısmı esas olarak Arapça konuşan Müslüman ve Hıristiyanlardan oluşuyordu. 1949'da Yahudiler ikiye katlanan bir nüfusun %30'undan fazlasını oluşturuyorlardı. Bu sırada gerek tek tek Yahudiler gerekse ulusal yurdun kurulmasına yardımcı olmak için oluşturulan kurumlar tarafından önemli miktarda yatırım yapılmıştı. Bu yatırımların çoğu göçmenlerin acil ihtiyaçları, bir kısmı da elektrifikasyon (bu iş için bir Yahudi şirketine özel imtiyaz verildi), inşaat malzemeleri, besin maddesi imalatı gibi sanayi projeleri için kullanıldı. Çoğu da toprak satın alımına ve tarımsal projelere ayrıldı. 1940'ların başında Yahudiler ekilebilir toprağın muhtemelen % 20'sine sahiptiler ve bu toprakların büyük bir bölümünün sahibi Yahudi Ulusal Fonu idi. Bu Fon toprağı Yahudi halkının devredilemez mülkü olarak elde tutuyordu ve buralarda Yahudi olmayan kişiler istihdam edilemiyordu. Mağrip'te olduğu gibi, göçmenlerin tasarruf ettikleri ve işledikleri topraklar en

verimli alanların büyük kısmını kapsıyordu; ancak gene Mağrip'teki gibi göçmen nüfus esas olarak kentli olmuştu. 1939'da Yahudi nüfusun sadece % 10'u toprakta yaşıyordu, çünkü o sırada göç tarımın özümleyemeyeceği kadar büyüktü. Tipik Filistinli Yahudi, üç büyük şehirden birinde, Kudüs, Hayfa ya da Tel Aviv'de yaşayan bir kentliydi; ancak kolektif kuruluşlarda, *kibbutz*'da yaşayan çiftçi, önemli bir sembol oluşturuyordu.

### *Yerli Seçkinlerin Gelişmesi*

Yerleşik topluluklar ve Avrupa hükümetleri için kendi çıkarlarını savunmak amacıyla güç kullanmak esastı. Ancak iktidar kendisini meşru otoriteye dönüştürmedikçe rahat değildir. Arap ülkelerine hükmeden ya da buralarda işlerini yürüten Avrupalılar arasında, uygarlaştırma misyonunu yerine getirmek için orada bulundukları fikri güçlüydü. Bu fikir, üstün bir uygarlığın düşük düzeyde ya da ölüm halinde olan bir uygarlığı kendi düzeyine taşıması ya da adalet, düzen ve refahı sağlama [misyonu] ya da bir dilin ve kültürün aktarılması fikri olabiliyordu. Mantıksal sonucu, Arapların yeni ve birleşik bir dünyaya eşit düzeyde özümlenmesine varan bu tür fikirler başka fikirlerle karşı karşıya geliyordu: giderilemez bir farklılık, yönetme hakkı veren doğal bir üstünlük fikri ve göçmen gruplar arasında görülen daha başka fikirler. Mağrip'te göçmenler neredeyse ayrı bir ulus oluşturdular: yüksek seçkinler toplumsal ve kültürel olarak kendilerini metropolitan Fransa'ya ait görebiliyorlardı, fakat *petit blanc* (sıradan kişiler-çn.) farklıydı. İtalyan, İspanyol ve Fransız karması bir kökenden gelip genellikle Mağrip'te doğan, Fransa'dakinden farklı kendine özgü bir Fransızca konuşan, hem cazip buldukları hem de nefret ettikleri yabancı ve düşman bir dünya ile kuşatıldıklarının bilincinde olan bu kişiler, çıkarlarını koruması için Fransa'ya güveniyorlardı. Çıkarları Fransa'nın daha büyük çaplı çıkarlarından farklı olsa da bu durum değişmiyordu. Aynı şekilde Filistin'de de, göç nedeniyle geride bıraktıklarından bilinçli olarak farklı, gündelik hayatın dili olarak yeniden canlandırılan İbraniceyi kullanan, bir kültür ve toplumsal adetlerle, tamamen Yahudi olan bir şey yaratma arzusuyla, Avrupa'daki Yahudilerin kaderi hakkında artan endişeleriyle Arap nüfustan farklılaşan yeni bir Yahudi ulusu oluşuyordu. Bu ulus çı-

karlarını bizzat koruyabilecek duruma gelene kadar savunmak için İngiltere'ye güveniyordu.

Göçmen halklardan gelen baskının yanı sıra büyük çaplı çıkarlar, İngiltere ve Fransa'nın denetimi sürdürme kararlılığını güçlendirdi. Ama öte yandan bu kararlılık, emperyal yönetimin ahlakiliği hakkında değilse de en azından maliyeti hakkında ortaya çıkan kuşkulardan etkileniyordu. Fransızlar arasında başından beri Suriye mandasının kârlılığı hakkında kuşkular vardı, ancak Mağrip'ten herhangi bir biçimde çekilmeyi pek azı düşünebiliyordu. Fransız komünistleri bile, Müslümanlarla farklı bir ilişki umudu taşıyabilmelerine ve bazı haksızlıkları protesto etmek için ağırlık koyabilmelerine rağmen, Cezayir'i başka bir Fransa'ya daha tam ve eşit biçimde özümlemenin şartlarına kafa yoruyorlardı. İngiltere'de emperyal yönetimin adaletini sorgulama ve Britanya'nın hayati çıkarlarının, yönetilen halkların emperyal yöneticiyle uzlaşmaya istekli unsurlarıyla anlaşmaya vararak bir başka tarzda korunabileceğini tartışma yönünde giderek artan bir eğilim mevcuttu.

İlişkinin değişmesi yönünde daha büyük bir dürtü vardı, bu da karşı safta görünenlerin tavrıydı: emperyal güçlerin hayati çıkarlarını savunabilecek durumdaki üyeleri olan bir yeni seçkinler zümresi, çıkarları ya da zihniyeti nedeniyle, modern dünyada yaşamak için zorunlu olduğu düşünülen siyasal ve toplumsal örgütlenme tarzını savunmaktaydı.

1920'lerde çoğu Arap ülkesinde çıkarları ihracat için hammadde üretimine ya da emperyal yönetimin sürmesine bağlı olan bir toprak sahipleri sınıfı vardı. Kırsal kesimdeki bazı toprak sahipleri onlardan destek isteyen yabancı yöneticilerin yardımıyla modern toprak sahipliğine geçebilmişlerdi. Fas'ta, Fransız denetiminin iç kesimlere yayılma tarzı ve kırsal kesimin niteliği, Yüksek Atlas Dağlarının bazı güçlü toprak sahipleriyle, özellikle Marakeş'in doğusundaki dağlık bölgeyi denetleyen Berberi reisi Tami el-Glavi ile anlaşmaya varılmasını çare haline getirdi. Irak'ta, ondokuzuncu yüzyılda başlayan, aşiret topraklarının aşiretin önde giden ailelerinin mülkü olarak kaydedilmesi süreci Britanya mandater hükümeti tarafından daha da ileri götürüldü. Sudan'da, hükümet yıllardır kırsal kesimin iktidarı resmi destekle değişime uğratılarak ve arttırılan aşiret önderleri aracılığıyla denetlenmesine dayalı bir "dolaylı yönetim" izliyordu. Başka yerlerdeyse top-

rak sahipleri genellikle yeni ticari tarım koşullarının yarattığı yeni bir sınıftı. Mısır'ın pamuk yetiştiren toprak sahipleri bu türden ilk sınıfı oluşturuyordu. Bu sınıfın mensupları ulusal hayatın en zengin, en geniş ve en etkili kesimini oluşturmaya devam ettiler. Benzer gruplar Suriye ve Irak'ta da vardı. Hattâ Mağrip'te Avrupalı göçmenlerin bulunduğu ülkelerde yeni bir yerli toprak sahipleri sınıfı oluşum halindeydi: Sahil'de zeytin ağacı yetiştiren Tunuslular ve *kolonlar*dan toprak satın alarak kentleri terk ederek benzer ekonomik özlemler geliştiren Cezayirliler.

Uluslararası ticaret genellikle Avrupalıların ya da onlarla yakın ilişki içinde olan Hıristiyan ve Yahudi cemaat üyelerinin elindeydi, ancak bazı istisnalar da vardı. Bazı Mısırlı toprak sahipleri pamuk ihracatına girdiler; bazıları artık Kazablanka'ya yerleşen Fezli tüccarlar hâlâ İngiltere'den tekstil ürünü ithalatım ellerinde tutuyorlardı. Endüstrinin Avrupalıların elinde olması genel kuralının da bazı istisnaları vardı. Bunların en önemlisi, 1920'de sanayi girişimlerine finansman sağlamak için kurulan bir bankanın bulunduğu Mısır idi. *Banque Misr*'in sermayesi esas olarak tarımdan daha kârlı bir yatırım alanı arayan büyük toprak sahiplerinden geliyordu. Sonraki birkaç yıl içinde bu sermaye, özellikle gemicilik, film yapımcılığı, pamuk eğirme ve dokuma alanlarında bir grup şirketin kurulması için kullanıldı. Bu tür kuruluşlara duyulan ihtiyaç çeşitli değişikliklerin bir belirtisiydi: yatırım arayan ulusal sermaye birikimi, toprağa yapılan yatırımın sağladığı kazançta meydana gelen azalma, ulusal güç ve bağımsızlık arzusu. Ne var ki yeni koşullar istikrarsızdı; 1930'ların sonunda Misr grubu zorluklarla karşılaştı ve ancak hükümetin müdahalesiyle kurtarılabildi.

Daha az önemli olmayan bir başka seçkin zümre daha vardı: Avrupa tarzı eğitim görmüş kişiler. Bu dönemde okullar esas olarak gücü yetenlere ya da başka avantajları olanlara açıktı. Bu grupta bile eğitim, toplumun, ailelerine ve geleneklere yabancılaşacakları için erkek çocukları (hattâ kızları) okula göndermekteki tereddüdü ya da yabancı yöneticilerin hükümet hizmeti içinde özümlenemeyecek ve belki de muhalefete geçebilecek bir sınıfı eğitmekteki tereddüdüyle sınırlı olabiliyordu. Bununla birlikte eğitim farklı ülkelerde farklı hızlarla yayıldı.

Fas'ta modern okullar bir çok "Franko-Müslüman" orta okulunun ve Rabat'ta bazı yüksek öğrenim kurumlarının açılmasıyla

henüz kurulmaktaydı. Cezayir'de 1939'da ortaokul diploması alanların sayısı hâlâ yüzlerle ifade ediliyordu. Üniversite mezunlarının sayısı daha da azdı. Fransız okullarının önde gelenlerinden biri olan Cezayir Üniversitesi esas olarak Avrupalılar içindi. Gene de artan sayıda Müslüman, Paris, Tunus ya da Kahire'ye gitmenin bir yolunu buluyordu. Tunus'ta da Fransız tipi *lycée*lere gidenlerin sayısı artıyordu ve daha sonra ulusun önderleri olacak bir grup, daha yüksek öğrenim görmek için Fransa'ya gidiyordu. Mısır'da ortaokul öğrencilerinin sayısı 1913-14'te 10.000'den, otuz yıl sonra 60.000'e çıktı; yüzyılın ilk yıllarında kurulan bir küçük özel üniversite 1925'de hükümetin finanse ettiği, sanat, bilim, hukuk, tıp, mühendislik ve ticaret bölümleri olan daha büyük Mısır Üniversitesi ile birleştirildi. Süreç daha alt bir düzeyde başlasa bile aynı şey Irak için de geçerliydi.

Mısır'da orta ve daha yüksek düzey öğretim kurumlarının çoğu Avrupalı ve Amerikalı dinsel ya da kültürel misyonların elindeydi. Bu durum, Suriye, Lübnan ve Filistin için de geçerliydi. Şam'da küçük bir devlet üniversitesi, Kudüs'te bir öğretmen koleji vardı, ancak ana üniversiteler özel ellerdeydi: Beyrut'ta Fransız hükümetinin desteklediği *Jesuit Université St. Joseph* ve Amerikan Üniversitesi; Kudüs'te yeni İbranice ulusal kültürün başlıca merkezi olan ve o sırada Arap öğrencileri pek cezbetmeyen İbrani Üniversitesi. Bu ülkelerde orta öğretim yabancıların, Lübnan'da esas olarak Fransızların elindeydi.

Pek çok yüksek öğretim kurumunun yabancıların elinde olması çeşitli sonuçlar doğurdu. Bir Arap erkek ya da kızın bu okullarda eğitim görmesi başlıbaşına bir toplumsal ve psikolojik değişime yol açıyordu. Çocuk içinden geldiği toplumun geleneklerine yabancı bir yöntem ve müfredata göre eğitiliyor ve bu eğitim çocuğun belirli konuları düşünebileceği ve bazı meslekleri uygulayabileceği ilk ve belki de yegâne dil haline gelen bir yabancı dil aracılığıyla veriliyordu. Bir başka sonuç, orta ya da yüksek öğrenim gören kız öğrenci sayısının, öğretimin devlet okullarıyla sınırlı kalması halinde gerçekleşecek olandan daha fazla olmasıydı. İlkokul düzeyinde devlet okullarına giden pek az kız öğrenci vardı; çoğu Fransız Katolik rahibelerin ya da Amerikan Protestan öğretmenlerin bulunduğu okullara gidiyordu. Misyon okullarının sayıca az ve göçmen nüfusla yakın ilişki içinde olduğu Mağrip'te

kızların ilkokul düzeyinin ötesinde eğitim görmesi yeni yeni başlıyordu. Arap dünyasının doğusunda, yabancı okullara Müslümandan çok Hıristiyan ve Yahudi kızları gidiyordu; bunlar yabancı kültüre daha tam olarak özümlenme eğilimindeydiler ve toplumlarının geleneklerine yabancılaşıyorlardı.

Yeni okullardan mezun olanları, değişmekte olan toplumlarında yerine getirilmesi gereken bazı görevler bekliyordu. Kadınlar, öğretmenlik ya da hemşirelik dışında pek kamu görevi bulamıyorlardı ama erkekler, genellikle mühendis ya da teknisyen olamasalar da, avukat ya da doktor olabiliyorlardı. Bilimsel ve teknolojik eğitim geriydi. Daha alt düzeyde, çiftçilerin ya da zanaatkârların eğitimi de böyleydi. En önemlisi, okullara gidenler toplumun üzerindeki yabancı denetiminin derecesine ve niteliğine göre değişen düzeylerde hükümet memuru olma umudunu besleyebiliyorlardı. Bu umutlar Mısır ve Irak'ta en yüksek; azı yüksek görevlerin farklı nedenlerle Britanyalıların Filistin ve Sudan'da ve Fransa'dan gelen memurların görev yerlerini denetledikleri, orta ve alt memuriyetlerin genellikle yerel Avrupahlar tarafında işgal edildiği Mağrip'te en düşüktü.

Yerli toprak sahiplerinin ve tüccarların hükümet mekanizmasını çıkarlarına uygun biçimde denetlemeye ihtiyaçları vardı. Eğitim görmüş genç erkekler hükümet memuru olmak istiyorlardı. Bu özlemler yabancı hâkimiyetine karşı bu döneme damgasını vuran ulusal muhalefet hareketlerine güç ve yön kazandırdı, ancak bunlarla harmanlanmış bir başka şey daha vardı: toplumda yeni bir hayat tarzına duyulan arzu ve ihtiyaç.

### *Siyasal Anlaşma Girişimleri*

Eğitim görmüş erkekler ve kadınlar devlet hizmetlerinde ve mesleklerde daha fazla yer istiyorlardı; toprak sahipleri ve tüccarlar hükümet mekanizmasını denetleme ihtiyacı duyuyorlar, zaman zaman, pratik konulardaki şikâyetlere ya da cemaatin tehlikede olduğu duygusuna hitap edebildiklerinde, kentli kitlelerden gördükleri desteği harekete geçirebiliyorlardı. Bu türden ulusçuluk, yabancı yöneticilere bir uzlaşma imkânı da sağlayabiliyor ve onları bunu düşünmeye zorlamak için gerekli desteği seferber edebiliyordu.

Çoğu ülkede, ya emperyal güçlerin kendi konumlarına yönelik

ciddi bir tehdidin doğmasına izin vermek istememeleri ya da geleneksel siyasal davranış kalıplarının direnci nedeniyle yüksek düzeyde bir siyasal örgütlenme yoktu. Fas'ta, genellikle Fez burjuvazisinden gelen eğitim görmüş bir grup genç adam 1934'de bir "reform planı" hazırlayarak Fransız himayesinde değişiklik yapılmasını talep etmeye başladılar. Cezayir'de Fransızca eğitim görmüş meslek sahibi sınıfın bazı üyeleri Fransız Cezayir'inde daha iyi bir konum istemeye ve bağımsızlık henüz uzak bir umut olsa da kültürlerinin korunmasını talep etmeye başladılar. Ülkenin Fransızlarca işgalinin yüzüncü yılı olan 1930'da yapılan halka açık kutlamalar bu grubun başlattığı harekete yeni bir hız kazandırdı. Suriye, Filistin ve Irak'ta, bazıları kentli önde gidenlerin, bazıları Osmanlı ordusunda yükselmiş kişilerin köklü ailelerine mensup olan, Osmanlı hizmetinde çalışmış eski memur ve subaylar daha geniş bir özyönetim talebinde bulundular; daha yakın zamanda hâkim seçkinler zümresine henüz dahil olan bu kişilerin konumlarını kabul ettirmeleri daha da zordu. Sudan'da yüksek okul mezunu küçük bir grup 1939'da yönetimde daha büyük pay talep etmeye başlıyordu.

İki ülkenin önderleri daha yüksek düzeyde örgütlü siyasal partiler kurmayı başardılar. Bunlar Tunus ve Mısır idi. Her iki ülke de yerleşik kırsal kesim üzerinde bir büyük kent hâkimiyeti kurma geleneğine uzun süredir sahipti. Tunus'ta, öteki ülkelerdeki gibi gevşek önderler gruplaşması biçimindeki Düstur Partisinin yerini, 1930'larda başka biçimde bir parti olan Yeni Düstur Partisi aldı. Habib Burgiba'nın (d. 1902) kurduğu bu partiye yüksek düzeyli Fransız eğitimi görmüş genç Tunuslular önderlik ediyordu. Ancak parti, eyalet şehirlerinde ve zeytin yetiştirilen kıyı düzlüğü Sahil'in köylerinde de derin kökler salmayı başardı. Aynısı Mısır için de geçerliydi. Burada savaştan sonra Britanya siyasetine karşı mücadele içinde oluşan Vafd Partisi bütün ülkeyi kapsayan sürekli bir örgütlenme oluşturdu. Parti, meslek sahibi seçkinlerden ve burjuvazinin öteki kesimlerinden, toprak sahibi sınıfın bütün değilse de bazı kesimlerinden ve kriz zamanlarında bir bütün olarak kentli nüfustan destek gördü. Zaglul'un karizması 1927'de ölümüne kadar sürdü. Önderlik içinde meydana gelen bölünmeye rağmen, Vafd 1939'da hâlâ ulus adına konuştuğunu öne sürebiliyordu.

Bu tür grup ve partilerin nihai beklentileri ne olursa olsun, do-

laysız amaçları, henüz devirmeyi düşünemedikleri emperyal sistem içinde daha geniş bir özyönetim sağlamaktı. Bu dönemin siyasal ve resmi görüşü, Fransa'dan çok Britanya'da, yavaş yavaş çıkarlarını bu tür gruplarla anlaşma yoluyla korumaya çalışma yönünde gelişti. Nihai denetim Britanya'nın elinde kalacak, ancak sorumluluk yerel hükümette olacak, ulusçu düşünceyi temsil eden hükümetlere sınırlı düzeyde bir uluslararası bağımsız eylem yetkisi verilecekti.

Irak ve Mısır bu siyaseti izlediler. Irak'ta Britanya'nın manda denetimi neredeyse başından itibaren Kral Faysal ve hükümeti aracılığıyla yürütülmüştü. Hükümetin eylem alanı 1930'da bir Anglo-Irak Antlaşması ile genişletildi. Bu anlaşmayla Irak'a, dış siyasetini Britanya'nınkiyle eşgüdümlü hale getirmesi, bu ülkeye iki hava üssü tahsis etmesi ve gerektiğinde haberleşme şebekesini kullandırması karşılığında resmi bağımsızlık verildi. Irak eşitliğin ve uluslararası topluluğa katılmanın bir sembolü olarak Milletler Cemiyeti üyeliğine kabul edildi. Mısır'da, bir yanda iyi örgütlenmiş bir ulusçu partinin ve bu partinin arkasında güçlü bir toprak sahibi sınıfın ve zor yoluyla değişim kaygısı gütmeyen gelişen burjuvazinin varlığı, öte yanda Britanyalıların İtalya'nın hırslarından duydukları korku, 1936 Anglo-Mısır Antlaşması ile benzer bir uzlaşmaya varılmasını mümkün kıldı. Mısır'ın askeri işgalinin sona erdiği ilan edildi, ancak Britanya gene de Süveyş Kanalı çevresindeki bölgede silahlı güçlerini muhafaza edebilecekti. Kısa süre sonra bir uluslararası anlaşmayla kapitülasyonlar kaldırıldı ve Mısır Milletler Cemiyeti'ne girdi. Her iki ülkede de sağlanan denge oldukça hassastı: Britanya, özyönetimi, ulusçuların her zaman için benimsedikleri sınırlardan daha dar bir kapsamda tutmak istiyordu; Irak'taki hâkim grup küçük ve istikrarsızdı ve üzerinde durabileceği hiç bir sağlam iktidar zemini yoktu. 1940'larda Mısır'da, Vafd'ın ülkedeki bütün siyasal güçleri denetleyip önderlik edemeyeceği bir dönem başlayacaktı.

Fransız hâkimiyeti altındaki ülkelerde, göze görünen çıkarlar uyumu böylesine hassas bir dengenin korunmasını mümkün kılacak türde değildi.Irak ve Mısır'da denetim gevşetildiğinde bile, bu ülkeler hâlâ Britanya askeriyesi ve mali gücü tarafından dört bir yandan kuşatılmış durumda kalacaktı. Lancashire pamuk imalatçıları ve *City of London* [Londra Kenti] bu ülkelerin ekonomik ha-

yatına hâkim olmaya devam edecekti. Parası istikrarsız, ekonomisi durgun ve silahlı güçleri doğu sınırında yoğunlaşmış olan Fransa ise, bağımsız ülkeleri kendi etki alanında tutabileceğinden emin olamazdı. Bu ülkenin Mağrip'teki başlıca çıkarları Britanya'nın Mısır'daki çıkarlarından farklıydı. Avrupalı nüfusun Fransız hükümeti üzerinde bir iddiası vardı ve bu iddiayı kabul ettirecek konumdaydı: Cezayir ve Tunus'ta, Avrupalı işadamı ve toprak sahiplerinden oluşan geniş bir kesim hükümetlere bütçe ve öteki mali meselelerde tavsiyede bulunan yerel meclisleri denetliyordu; Paris'te Cezayirli Fransızların parlamentodaki temsilcileri ve Mağrip'teki bankaları, sanayi kollarını ve ticaret şirketlerini denetleyen büyük mali çıkarları, dönemin zayıf Fransız hükümetlerinin karşı duramayacakları kadar güçlü bir lobi oluşturuyordu. 1936 Halk Cephesi hükümeti tavizler vermeye çalıştığı zaman bu durum açıkça görüldü. Bu hükümet, Cezayirli Müslümanlardan oluşan sınırlı bir seçmen kitlesinin parlamentoda temsil edilmesini, Tunus ve Fas'taki ulusçu önderlerle görüşmelere başlanmasını önermişti; ancak lobiden gelen muhalefet değişimi engelledi ve bu dönem bütün Mağrip'te karışıklıklar ve baskıyla sona erdi.

Değişime muhalefet eden güçlü lobilerin etkisi Suriye ve Lübnan'daki Fransız manda bölgelerinde de hissedildi. 1936'da Halk Cephesi hükümeti bu ülkelerle Britanya'nın Irak'ta yaptığına benzer antlaşmalar yapmak için müzakerelerde bulundu: bunlar bağımsız olacaklardı, ancak Fransa Suriye'deki iki hava üssünü yirmi beş yıllığına kullanacak ve Lübnan'da askeri olanaklardan yararlanacaktı. Bunlar Suriye'deki hâkim ulusçu önderler ittifakı ve Lübnan'ın esas olarak Hıristiyan siyasal seçkinleri tarafından kabul edildi. Ne var ki bunlar Fransa tarafından asla onaylanmadı, çünkü Halk Cephesi hükümeti dağıldı ve bunu izleyen zayıf koalisyonlar Paris'teki çeşitli lobilerin baskısı altında kaldı.

Filistin'de de aynı şekilde tutarlı bir güçler dengesi yoktu. Britanya manda yönetiminin erken bir döneminden itibaren, gerek yerli Arap sakinlerin gerekse Siyonistlerin çıkarlarını bağdaştıracak bir tür yerel hükümet yapısı oluşturmanın zorluğu açıkça ortaya çıktı. Siyonistler için önemli olan kapıları göçe açık tutmaktı ve bu, Yahudi cemaatinin yeterince büyümesine ve ülkenin ekonomik kaynaklarını kendi çıkarlarını gözetebilecek ölçüde güvence altına almasına kadar Britanya'nın doğrudan denetiminin

muhafazasını gerektiriyordu. Araplar için önemli olansa, Arap topluluğunun ekonomik gelişmesini, nihai olarak kendi kaderini tayin etmesini sağlamak ve varlıklarını tehlikeye sokan Yahudi göçünü bir ölçüde engellemek idi. Britanya hükümetinin bu iki baskı arasında sıkışıp kalan siyaseti, doğrudan denetimi sürdürmek, göçe sınırlı olarak izin vermek, Yahudi cemaatinin ekonomik gelişmesini kollamak ve Yahudilere tabi olmalarına yol açacak gelişmelere izin verilmeyeceğine dair zaman zaman Araplara güvence vermekti. Bu siyaset Araplardan çok Siyonistlerin çıkarınaydı, çünkü ne kadar teminat verilirse verilsin Yahudi topluluğunun büyümesi, bu topluluğun yönetimi bizzat ele alacağı zamanı yakınlaştırmaktaydı.

1930'ların ortasında Britanya'nın dengeyi muhafaza etmesi daha da zorlaşıyordu. Almanya'da Nazilerin iktidara gelmesi, Yahudi topluluğunun ve İngiltere'de bu topluluğu destekleyenlerin, daha fazla göçe izin verilmesi için yaptığı baskıyı arttırdı. Bu arada göç Filistin'deki nüfus ve güç dengesini değiştiriyordu. 1936'da Arapların muhalefeti silahlı ayaklanma biçimini almaya başladı. Siyasal önderlik, başta Kudüs *müftüsü* Emin el-Hüseyni olmak üzere önde giden kentlilerin oluşturduğu bir birliğe bırakıldı. Bir popüler askeri önderlik oluşmaya başlıyor, hareket çevredeki Arap ülkelerinde yankılar uyandırıyordu. Bu sırada İtalya ve Almanya'nın Britanya'nın çıkarlarına yönelttiği tehdit Britanya için Arap devletleriyle iyi ilişkiler kurmayı istenir hale getirdi. Bu durum karşısında Britanya hükümeti sorunu çözmek için iki girişimde bulundu. 1937'de bir Kraliyet Komisyonu'nun (Peel Komisyonu) yaptığı incelemeden sonra Filistin'i Yahudi ve Arap devletlerine bölmek için hazırlanan bir plan ortaya atıldı. Bu plan Siyonistler için ilke olarak kabul edilebilir, Araplar içinse kabul edilemez idi. 1939'da bir hükümet kararnamesi çoğunluğunu Arapların oluşturduğu bir hükümetin kurulmasını, Yahudi göçünün ve toprak satışlarının sınırlandırılmasını sağladı. Araplar bazı değişikliklerle bu kararı benimseyecekler, ancak Yahudi topluluğu, Filistin kapılarını Yahudi göçüne kapatacak ve bir Yahudi devletinin oluşumunu önleyecek bir çözümü kabul etmeyecekti. Yeni bir Avrupa savaşının patlak vermesi resmi siyasal faaliyetleri bir süre için durdurduğunda, silahlı Yahudi direnişi kendini göstermeye başlıyordu.

YİRMİNCİ BÖLÜM

# Değişen Hayat ve Düşünce Tarzları (1914-1939)

## *Nüfus ve Kırsal Kesim*

Emperyal güçler ile yerel ulusçular arasındaki anlaşmalar, en güçlü ve en başarılı olduğunda bile ancak sınırlı bir çıkar birliğini ifade ediyordu ve 1930'larda Arap toplumlarında zamanla siyasal sürecin yapısını değiştirecek değişiklikler meydana gelmekteydi.

Sayım yapılabilen her yerde, hızlı bir nüfus artışının olduğu saptanıyordu. Nüfus artışının muhtemelen fazla olduğu ve bunu güvenilir biçimde hesaplamanın en mümkün olduğu yer Mısır idi. Burada nüfus 1917'de 12.7 milyondan 1937'de 15.9 milyona çıktı. Yıllık artış % 12 idi. Kaba bir hesaplamayla, Arap ülkelerinin toplam nüfusu 1939'da 55-60 milyon kadarken 1914'te bu sayı 35-40 milyon olmuştu. Göç artışın küçük bir bölümünü oluşturuyordu: Fas ve Libya'da Avrupalılar, Filistin'de Yahudiler, Suriye ve Lübnan'da Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Türkiye'den göçen Ermeniler. Bölgeden dışarıya gidenler bu göçü dengeliyordu: Batı Afrika ve Latin Amerika'ya gidenler (ancak yeni Amerikan göçmen yasaları nedeniyle, Birleşik Devletler'e 1914'ten önce olduğu gibi büyük sayılarla göç olmuyordu) ve geçici olarak Fransa'ya giden Cezayirli işçiler. Artışın esas sebebi doğaldı. Burjuvazinin doğum kontrolü uygulayan kesimleri ve yüksek hayat standardı beklentisinde olanlar bir yana bırakılırsa

doğum oranında azalma görülmez. Çoğu insan için, çocuk, özellikle de erkek çocuk sahibi olmak hem kaçınılmazdı -doğum kontrol araçları genellikle bilinmediği için- hem de bir gurur kaynağıydı. Bu gurur aynı zamanda bir çıkarın ifadesiydi, çünkü çocuk küçük yaştan itibaren tarlada çalışabiliyordu ve hayat süresi ile ilgili beklentinin düşük olduğu ve hiçbir ulusal refah sisteminin bulunmadığı bir toplumda çok çocuklu olmak bir güvence sağlıyordu: çocuklardan hayatta kalanlar yaşlanan anababalarına bakarlardı. Hepsinden önemlisi ölüm oranında da, salgın hastalıkların denetimi ve daha tıbbi bakımın iyileşmesi nedeniyle nüfus artışına yol açan bir azalma oldu. Toplumun bütün kesimleri için geçerli oldu bu durum, özellikle salgın hastalıkların kitleleri zaman zaman yok eden tarihsel rollerini artık oynayamadıkları kentler için önemliydi.

Kısmen nüfus artışının bir sonucu olarak, ama başka nedenlerle de toplumun farklı kesimleri arasındaki denge değişti. 1920'ler ve 1930'lar, göçebe çobanların Arap toplumunda önemli bir faktör olmaktan fiilen çıktıkları dönemdi. Demiryolunun ve motorlu taşıtların gelişi, uzun mesafeli kırsal ekonominin bağımlı olduğu bir faaliyeti, ulaşım için deve besiciliğini vurdu. Hâlâ en iyi otlakların bulunduğu ya da bunların sadece seyrek bitki örtüsü ve kıt su kaynakları nedeniyle kullanıldığı bölgelerde bile, bedevinin hareket özgürlüğü bizzat göçebeler arasından toplanan silahlı güçler aracılığıyla kısıtlandı. Koyun için hâlâ pazar vardı, ancak dağların meyilli yüzeylerindeki ya da step eteklerindeki koyunculuk bölgelerinde hükümetlerin denetiminde meydana gelen artış ve kentlerden gelen talepteki değişiklikler, esasen göçebe ya da kırsal nitelikli olan grupların daha yerleşik çiftçilere dönüşmelerine neden oluyordu. Örneğin, Dicle ve Fırat ırmakları arasında uzanan Cezire bölgesinde gelişme böyleydi.

Silahlı göçebe güçleri siyasal süreçte bu dönemde belki de son kez kullanıldı. *Şerif* Hüseyin Türklere isyan ettiğinde topladığı ilk güçler batı Arabistan'daki bedevilerden geliyordu, ancak hareketin daha sonraki aşamalarında her türlü etkin askeri eylem Osmanlı ordusuna hizmet vermiş subaylardan ya da erlerden kaynaklandı. Abdülaziz ibn Suud'un, sayesinde Arabistan'ın büyük kısmını fethettiği güçler, dinsel bir doktrinin harekete geçirdiği bedevilerdi;, ancak onlara önderlik eden kişi bir kentli aileye mensuptu ve izle-

diği siyasetin önemli bir unsuru bedevileri yerleşik olmaya ikna etmekti. Irak'ta kentli politikacı grupları arasında 1930'larda meydana gelen bir çatışma hâlâ Fırat vadisindeki isyan eden aşiretler aracılığıyla yürütülebiliyordu, ancak vali de havadan bombardıman gibi yeni bir yöntemi bunlara karşı kullanabiliyordu.

Nüfusun yerleşik olduğu kırsal kesimde meydana gelen değişiklikler, otlak olarak kullanılan bölgelerde olduğu gibi, ekonomik temelde meydana gelen bir zayıflamadan kaynaklanmıyordu. Pek çok ülkede ekime ayrılan alan genişledi; bazılarında -Fas ve Cezayir, Mısır ve Sudan, Irak- sulama şebekeleri geliştirildi. Mısır'da en verimli toprakların tarıma açıldığı ve daha marjinal topraklara doğru bir yayılma olduğu doğrudur, ancak bu durum öteki ülkelerin çoğu için geçerli değildi; topraktan sağlanan ürünü arttırmak ancak sermaye olan yerlerde mümkündü. Bazı ülkelerde, genişletilen tarım alanı bile kırsal nüfusu artık geçindiremiyordu. Bunun sebebi sadece doğal nüfus artışı değil, en verimli toprakların artık fazla işgücü gerektirmemesiydi. Büyük toprak sahipleri sermaye kaynakları sağlayıp bunları makineleşme için kullanabilmekteydi ve bu daha az iş gücüne ihtiyaç duyulması anlamına geliyordu. Bazı yerlerde (Fas ve Filistin) sermaye ithalatı yabancı işçilerin toprağa yerleşmesiyle bağlantılıydı.

Bu nedenle birçok ülkede kırsal kesimde bir kutuplaşma süreci meydana geldi. Bir yanda, ihracat için üretim yapılan (pamuk, tahıl, şaraplık üzüm, zeytinyağı, portakal ve hurma), traktör ve gübrenin kullanıldığı, ücretli emekçiler (ortakçılık artık bir miktar azalıyordu) tarafından işlenen büyük mülkler vardı; bunların büyük bir bölümünün sahibi yabancı şirketler ya da kişilerdi ve Filistin'de, daha az ölçüde de Mağrip'te, işgücünü göçmenler sağlıyordu. Öte yanda, bir köyün ortaklaşa sahip olduğu, genellikle verimsiz, yeterince sulanmayan, sermaye kaynağı olmayan ve kredi bulamayan yerli küçük çiftçilerin geri yöntemlerle ya tüketim ya da yerel pazar için, tahıl, meyve sebze ürettikleri, nüfus artışının toprağın işgücüne oranında ve kişi başına düşen gelirde azalmaya neden olduğu küçük işletmeler ya da topraklar vardı. Küçük işletmeleri daha da küçük parçalara bölen miras sistemi bu çiftçilerin durumunu daha da kötüleştirdi. 1930'larda tarımsal ürün fiyatlarının düşmesine yol açan dünya ekonomik krizi de onlara zarar verdi. Bu gelişme bütün çiftçileri etkiledi, ancak en

kötü etkilenenler en zayıf durumda olanlardı. Hükümetler ya da bankalar, siyasal nüfuzu olan ya da uluslararası ekonomiyle bağlantılı olarak üretim yapan büyük toprak sahiplerini kurtarmak için harekete geçtiler.

Kırsal kesimdeki nüfus fazlası büyük kentlere taşındı. Bu her zaman olmuştu, ancak bu kez daha hızlı ve büyük ölçekli oldu ve farklı sonuçlara yol açtı. Önceki çağlarda, şehirlere taşınan köylüler salgın hastalıkların kırdığı kent nüfusunu yenilemişti. Artık kırsal göçmenler, halk sağlığındaki gelişmeler nedeniyle zaten artmakta olan bir kent nüfusunu daha da çoğaltıyordu. Kentlerde, özellikle de istihdam olanağının en yüksek olduğu kentlerde nüfus bir bütün olarak kırsal kesimdekinden daha hızlı artıyordu; büyük kentlerde yaşayan nüfusun oranı öncekinden daha fazlaydı. Kahire, 1917'de nüfusu 800.000 olan bir kent iken, 1937'de 1.300.000 nüfusa sahipti. 1900'de Mısır'ın toplam nüfusunun %15'inden daha azı, nüfusu 20.000'den büyük olan kentlerde yaşıyorken; 1937'de bu oran % 25'i aştı. Aynı şekilde, Filistin'de de en büyük beş kentin Arap nüfusu yirmi yıl içinde iki katını aştı. Mağrip'in karma nüfuslu kentlerinde de Arap unsuru hızla arttı.

### *Yeni Kentlerde Hayat*

Sonuçta kentlerin yapısında ve biçiminde bir değişiklik oldu. 1914'ten önce başlayan bazı değişiklikler savaştan sonra daha da ileri gitti. *Medine*'nin dışında yeni burjuva semtleri gelişti. Bu semtlerde sadece zenginlerin villaları değil, büyüyen orta sınıfların barındığı apartman blokları ve hükümet büroları yeralıyor, meslek sahipleri ve kırsal kesimden göçen nüfuzlu kişiler yaşıyordu. Bu semtler bazı yerlerde planlı olarak geliştirildi, bazı yerlerde ise eskinin yıkımı pahasına alelacele inşa edildi. En özenli planlama Fas'ta yapıldı. Burada zevk sahibi bir Fransız sömürge generali, Lyautey, yeni Fez'i vadi içindeki eski kentten biraz daha uzağa yerleştirdi. Amacı eski kentin de yaşamasını sağlamaktı. Ancak sonunda planlanandan farklı bir durum ortaya çıktı. Zengin ve yerleşik aileler, yeni semtlerin sağladığı rahatlık uğruna *medine*deki eski evlerini terk etmeye başladılar ve bıraktıkları yerlere kırsal göçmenler ve yoksullar yerleşti. Bu nedenle *medine*nin fiziksel görünüşünde ve hayat düzeyinde bir düşme oldu.Göç-

menlerin hepsi *medine*ye sığınmadı. Yeni halk mahalleleri de vardı. Buralara yerleşenlerin çoğu Arap ya da Mağrip'te Berberi idi, ancak başkaları da vardı: Cezayir'de sermaye bulup geliştiremedikleri topraklardan uzaklaşan *petits blanc*lar, Beyrut ve Halep'te Türkiye'den sürülen Ermeniler, Filistin'de Yahudi göçmenler. Bu mahallelerin bazıları, işyeri ve fabrikaların istihdam sağladığı kent eteklerinde gelişti. Kahire'de burjuva mahallelerinin batıya, Nil'e doğru yayılması ve Nil'in ötesine geçmesi, yoksul mahallelerinin, 1937'de nüfusun üçte birinden fazlasının yaşadığı kuzeye doğru yayılmasıyla dengelendi. Kazablanka'da yoksul mahalleleri kenti çepeçevre kuşatarak, ama özellikle sanayi bölgelerinde gelişti. Buralarda olduğu gibi başka kesimlerde de *bidonville*ler (gecekondular-çn.), neresi boşsa orada ortaya çıkan, evleri kamış ya da ince tenekeden (Fransızca *bidon* denilmesi bu yüzdendir) yapılmış köyler vardı.

Büyük bir yabancı nüfusun yaşadığı kentlerde, Avrupalıların ve yerlilerin barındığı mahalleler, birbirine yakın olmakla birlikte ayrışma eğilimi gösterdi. Bu dönemde, küçük bir limandan Mağrip'in en büyük kentine dönüşen Kazablanka'da *medine*nin çevresinde Avrupalı bir kent vardı. Bu kentin çevresinde *medine*nin, *sûk*lar, camiler, hükümdar sarayı, burjuvazinin villaları ve halk konutları gibi özelliklerini taşıyan yeni bir Müslüman kenti vardı. Ortadoğu'da kentte meydana gelen bölünme, burjuvazinin esas olarak yerli ve yabancı nüfusun az olduğu Suriye ve Lübnan'da pek belirgin değildi; fakat Filistin'de, Arap mahallelerini Yahudi mahallelerinden ayıran keskin bir hat vardı ve bütünüyle Yahudilere ait bir kent olan Tel Aviv Arap kenti Yafa ile yanyana gelişiyordu.

Kırsal göçmenler hemşehrilerinin yanma yerleşme ve en azından ilk aşamada kendi toplumsal tarzlarını muhafaza etme eğilimi gösterdiler. Başlangıçta ailelerini köyde bırakıyorlardı; onları getirebilecek kadar iyi duruma gelirlerse, kentteki hayatları geride bıraktıkları hayatın devamı veya yeniden inşası haline geliyordu. Bunlar, Nil deltasındaki hayatı Kahire'ye, Dicle vadisindekini Bağdat'a, Kabiliye dağlarındaki Cezayir'e, Şaviye ve Anti-Atlas dağlarındakini Kazablanka'ya taşıdılar.

Ne var ki göçmenler sonunda sadece köydekinden değil, *medine*dekinden de farklı bir hayat tarzına çekileceklerdi. Kişisel ilişkinin mümkün olduğu küçük dükkânları tercih etseler de dükkâ-

na gitmek *sûka* gitmekle aynı şey değildi. Lokantalar, caféler ve sinemalar yeni bir eğlenme tarzı ve yeni buluşma yerleri sağlıyordu; kadınlar serbestçe sokağa çıkabiliyor ve daha genç kuşaktan eğitim görmüş Müslüman kadınlar peçesiz ya da biraz örtünerek sokağa çıkmaya başlıyorlardı. Ev hayatı daha rahattı. Modern su ve drenaj sistemleri, elektrik ve telefon 1920'lerde yaygınlaştı; gaz daha önce gelmişti. Ulaşım araçları değişti. Bir Belçika şirketi on-dokuzuncu yüzyılın sonunda bazı kıyı kentlerine tramvay getirmiş, daha sonra motorlu taşıtlar ortaya çıkmıştı. Kahire sokaklarında ilk motorlu taşıt 1903'de görüldü; öteki kentlere daha sonra geldi. 1930'larda özel arabalar, taksiler ve otobüsler yaygındı. At arabaları küçük eyalet kentleri dışında tamamen ortadan kalktı. Motorlu taşıt trafiği daha iyi yol ve köprüleri gerektiriyor, bunlar da kent alanlarını genişletmeyi mümkün kılıyordu. Bağdat, Dicle setleri boyunca kilometrelerce yayıldı; Kahire, Nil'deki iki adayı, Ravda ve Cezire'yi içine alarak ırmağın batı kıyısına sarktı.

Bu ulaşım araçları kent nüfusunu yeni hayat tarzlarıyla bütünleştirdi. Erkekler ve kadınlar artık sadece tek bir mahallede yaşamıyorlardı. İşyerlerine gitmek için uzak mesafeler katediyor, geniş aile bütün kente yayılabiliyordu; belirli bir etkin kökenden ya da dinsel cemaatten gelen insanlar başka kentlerden olanlarla aynı mahallede yaşayabiliyordu; evlilik seçenekleri de geniş bir yelpazeyi kapsayabiliyordu. Ne var ki hâlâ gözle görülebilir bölünme hatları vardı; dinsel cemaatler arası evlilikler zordu ve nadiren görülüyordu; yabancı hâkimiyetindeki kentlerde sadece dinsel ve ulusal farklılıklar değil, iktidar ve iktidarsızlık bilinci de engeller oluşturuyordu. Engeller bazı bakımlardan öncekilerden daha yüksekti: Avrupalı topluluklar büyüdükçe, kendi ülkelerindekine benzeyen ayrı bir hayat yaşama imkânları da artıyordu. Gittikçe daha çok Arap Fransızca ve İngilizce öğrenirken, pek az Avrupalı Arapça biliyor ya da İslam kültürüne ilgi duyuyordu. Yurt dışından dönen pek çok Arap öğrenci, cemaat içinde asla tam olarak benimsenmeyen yabancı fikirleri de beraberinde getiriyordu.

Burjuvazi kendi mahallesinde yaşama ihtiyacı duymadığı gibi, artık kendi kentiyle de sınırlı değildi. Ulaşımda meydana gelen değişiklikler kenti kente, ülkeyi ülkeye yeni bir biçimde bağlıyordu. Daha 1914'te mevcut olan demiryolu şebekesi bazı ülkelerde daha da ileriye götürüldü; çoğu ülkede kaliteli yollar ana kentleri

ilk kez birbirine bağladı. En büyük değişiklik motorlu aracın çölü fethetmesiydi. Savaşın Ortadoğu'ya sürüklediği iki Avustralyalı kardeş, 1920'lerde Şam ve Kudüs yoluyla Akdeniz kıyısından Bağdat'a önce taksiyle, sonra yolcu otobüsüyle düzenli seferleri başlattılar. Irak'tan Suriye'ye savaştan önce bir ay süren yolculuk artık bir günden daha az sürede yapılabiliyordu. 1920'lerin başında Hindistan yoluyla Beyrut Amerikan Üniversitesi'ne seyahat eden Kuzey Iraklı bir öğrenci artık buraya kara yoluyla [doğrudan] ulaşabiliyordu. Aynı şekilde kamyonlar ve otobüsler Akdeniz kıyısından Sahra'ya geçebiliyordu.

İlişkiler sadece daha geniş bir alana yayılmakla kalmadı, daha derin bir düzeye indi. Yeni kitle iletişim araçları eğitim görmüş Arapları hacıların ya da bilginlerin yaptıkları seyahatlerden daha bütünlüklü biçimde birleştiren evrensel bir söylem yaratıyordu. Gazeteler çoğaldı. Kahire gazeteleri Mısır dışında da okunuyordu. Mısır'ın daha eski süreli kültür yayınları sürdü. Özellikle edebiyat alanında, şairlerin ve eleştirmenlerin çalışmalarını yayımlayan *el-Risâle* ve *el-Takvâ* gibi yenileri çıktı. Kahire ve Beyrut'taki yayınevleri sayıları gittikçe artan öğrenciler için ders kitapları, aynı zamanda Arapça okunan her yerde şiir, roman, popüler bilim ve tarih eserleri ürettiler.

1914'de Kahire'de ve başka kentlerde sinemalar da vardı; 1925'de ilk özgün Mısır romanı *Zeynep*'i temel alan ilk özgün Mısır filmi yapıldı. 1932'de Mısır'da ilk sesli film yapıldı ve 1939'a gelindiğinde Mısır filmleri bütün Arap dünyasında gösteriliyordu. Gene bu sırada, söyleşi, müzik ve haber yayını yapan yerel radyo istasyonları vardı ve bazı Avrupa ülkeleri birbiriyle rekabet halinde Arap dünyasına yayın yapıyordu.

Seyahat, eğitim ve yeni kitle iletişim araçları müşterek bir zevk ve fikirler dünyasının yaratılmasına yardımcı oldu. İki dillilik olgusu en azından Akdeniz kıyısındaki ülkelerde yaygındı; Fransızca ve İngilizce işte ve evde kullanılıyor; Fransız rahibe okullarında eğitim gören kadınlar arasında Fransızca, ana dil Arapça'nın yerini alıyordu. Dünya haberleri gazetelerden ya da radyo yayınlarından alınabiliyordu; entellektüellerin ve bilim insanlarının Arapça'dan çok İngilizce ve Fransızca okumaları gerekiyordu; yaz tatillerini Avrupa'da geçirme alışkanlığı, özellikle aylarca oralarda kalabilen zenginler arasında yayıldı; Cezayirliler, Mısırlılar ve Filistinliler,

Avrupalı ve Amerikalı turistlerle görüşme ve birarada olma alışkanlığı geliştirdiler. Bu tür hareketler ve ilişkiler her zaman kolayca tanımlanamayan zevk ve tutum değişikliklerine yol açtı: odaları farklı biçimde döşeme, duvarlara resim asma, masada yemek yeme, arkadaşlarla birarada eğlenme; özellikle kadınlar için Paris modasını yansıtan farklı giyim modelleri. Farklı eğlence türleri vardı: büyük kentlerde koşu alanları bulunuyordu ve bu bir bakıma eski bir spor dalından yararlanmanın yeni biçimiydi, ancak bir burjuva sporu olan tenis ve herkesin hoşlandığı ve pek çok kişinin oynadığı futbol da yeni eğlence türleri arasında yer alıyordu.

Avrupa örneği ve yeni kitle iletişim araçları da sanatsal ifade biçimlerinde değişikliklere yol açtı. Bütün görsel sanatlar eski ile yeni arasında bir ara aşamadaydı. Zanaatkârlık standartlarında, gerek kitlesel olarak üretilen yabancı malların rekabeti, gerekse içsel nedenler, ithal hammadde kullanımı, turistleri de kapsayacak şekilde yeni zevklere hitap etme ihtiyacı gibi nedenlerle, düşme oldu. Bazı ressamlar ve heykeltraşlar dış dünyada fazla ilgi uyandırmasalar da Batı tarzında çalışmaya başladılar; beğenilerin biçimlendirilebileceği sanat galerileri yoktu, daha sonra ortaya çıkan resim kitapları da o sırada pek yaygın değildi. Hükümet binalarının yapımı için oluşturulan büyük komisyonlara genellikle Britanyalı ya da Fransız mimarlar atandı; bunların bazıları (özellikle Mağrip'teki Fransızlar) hoşa giden "oryantal" üslubu taklit ettiler. Ülke dışında eğitim gören bazı Arap mimarlar da Akdeniz üslubunda villalar, Kahire'deki *Garden City*'de *art nouveau* evler ve o sırada "modern" bulunan [stilde] ilkokul binalarını inşa etmeye başladılar.

Arap müziğinin ilk gramofon kayıtları yüzyılın başlarında Mısır'da yapıldı. Radyo yayınları ile müzikal filmlerin rağbet görmesi müzik geleneğinde değişikliklere yol açtı. Müzikal filmler doğaçlamadan, yazılı ve provası yapılmış temsillere dönüştü, eskiden alkışlayan ve teşvik eden bir izleyici kitlesinden esinlenen oyuncu stüdyonun sessizliğine geçti. Şarkıcılar Batılı müzik aletlerini geleneksel olanlarla birleştiren bir orkestra eşliğinde söylediler; söyledikleri bazı müzik parçaları, 1930'larda, geleneksel müzikten çok İtalyan ya da Fransız café müziğine yaklaşmıştı. Ancak daha eski üsluplar da varlıklarını sürdürdüler: Kahire, Tunus ve Bağdat'ta bunları incelemeye dönük girişimler oldu. Geleneksel tarzda söy-

leyen büyük şarkıcı Ümmü Gülsüm Kur'an'ı okudu. Şevki ve öteki şairlerin yazdıkları şiirleri şarkı biçiminde söyledi ve yeni iletişim araçları onu baştan başa bütün Arap dünyasına tanıttı.

### *Ulusçuluk Kültürü*

Batılı ve yerli unsurların en başarılı birleşimi edebiyatta gerçekleştirildi. Gazeteler, radyolar ve filmler edebi Arapça'nın modern ve basitleştirilmiş bir biçimini bütün Arap dünyasına yaydılar; bu sayede Mısırlı sesleri ve entonasyonları her yerde tanınır hale geldi. Bağdat, Şam ve Kahire'de dil mirasını korumak için üç akademi kuruldu. Birkaç istisna dışında edebi dilin önceliğine meydan okuyan olmadı, ancak yazarlar bu dili yeni bir tarzda kullanıyorlardı. 1890'larda ya da yakın yıllarda doğan bir Mısırlı şairler okulu, "Apollo" grubu, geleneksel vezin ve dili kullandı, ancak kişisel duyguları şiire bütünlük sağlayacak bir tarzda aktarmaya çalıştı. Zeki Ebu Şadi (1892-1955) bu şairlerin en tanınmışları arasında yer alır. Bu şairlerin ve bir kuşak sonraki grubun eserlerinde İngiliz ve Fransız şiirinin etkisi görülebilir: bir sonraki kuşağın şairler grubunu, şiirin duyguları içtenlikle ifade etmesi gerektiğine inanan, Arap şiirinde geleneksel olmayan bir biçimde doğal dünyaya ilgi gösteren, Kuzey ya da Güney Amerika'ya göç eden Lübnanlı şairlerin eserlerinde ise kayıp dünya için nostaljiye yönelen Romantikler oluşturdu. Şiir anlayışlarında dışardan gelen esinle kavranan doğruları seslendiren gözlemciler durumundaki Romantikler de vardı. Geçmişe isyan, bu tarzda yazanlar içinde en özgün olanlardan birinin, Tunuslu Ebu'l-Kasım el-Şabbi'nin (1909-34) yazılarında geçmişi toptan reddetmeye kadar gidebildi: "Tarihinin bütün dönemlerinde Arap zihniyetinin ürettiği her şey tekdüze ve şiirsel esinden tamamen yoksundur."[1]

Geçmişe kurulan köprü klasik edebiyatta neredeyse hiç bilinmeyen bazı edebi tarzların gelişmesinde de görüldü. Ondokuzuncu yüzyılda da oyunlar yazılmıştı ve bu dönemde daha fazlası yazıldı, ancak bu oyunları sahneleyecek tiyatrolar hâlâ azdı. Bunun istisnası Necip Rihani'nin Kahire'deki toplumsal hiciv tiyatrosu

1 Ebu'l-Kasım el-Şabbi, alıntı, M. M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry* (Cambridge, 1975), s. 159.

ve yarattığı "Kiş-Kiş Bey" tiplemesi idi. Daha önemlisi roman ve kısa öykünün en üstün biçimleriyle, ondokuzuncu yüzyılın son ve yirminci yüzyılın ilk onyılında doğan bir çok yazarın toplumun ve bireyin çözümlenmesi ve eleştirisi için yeni araçlar yarattığı Mısır'da gelişmesiydi. Bu yazarlar öykülerinde, köy ve kentteki yoksulluğu ve yoksulların ezilmesini, bireyin onu sınırlamaya çalışan bir toplumda kendisi olma mücadelelerini, kuşaklararası çatışmayı, Batılı hayat tarzı ve değerlerin bozucu etkisini anlattılar. Mahmut Teymur (1894-1973) ve Yahya Hakkı (d. 1905) bu yazarlar arasında yer alır.

Kendi kuşağının sorunlarını ve umutlarını en iyi ifade eden yazar Mısırlı Taha Hüseyin (1889-1973) idi. Kendisi bu yazarların sadece temsilcisi değil, onların belki de en özgün olanıydı; aynı zamanda, eserlerinden biri büyük ihtimalle dünya edebiyatının bir parçası olarak yaşayacak yazarlardan biriydi. Bu eser, Taha Hüseyin'in kör bir çocuğun kendisinin ve dünyanın nasıl farkına vardığını anlatan otobiyografisi, *el-Ayyâm*'dır. Taha Hüseyin'in yazdıkları, romanları, denemeleri, tarih eserlerini, edebiyat eleştirilerini ve önemli eseri *Mûstakbelu's-Sekâfe fi Mısr*'ı (Mısır'da Kültürün Geleceği) içeriyordu. Bu eserlerde, yazarın anlayışına göre, ayırt edici bir Mısır kültürünü oluşturan üç esas unsuru dengede tutmak için kalıcı bir çaba görülür: en önemlisi Arap unsuru ve her şeyin üstünde klasik Arap dili; farklı dönemlerde dışardan taşınan unsurlar, en önemlisi Grek rasyonalizmi; ve tarih boyunca varlığını koruyan temel Mısır unsuru:

> Üç unsur, Araplaşmasından bu yana Mısır'ın edebi ruhunu biçimlendirmiştir. Bunların birincisi, bize kadim Mısırlılardan miras kalan... Mısır'ın toprağından ve göğünden, Nil'inden ve çölünden sürekli aldığımız saf Mısırlı unsurdur. İkinci unsur, dili, dini ve uygarlığıyla bize ulaşan Arap unsurdur. Ne yaparsak yapalım, bundan kaçamayız ya da zayıflatamayız ya da hayatımızdaki etkisini azaltamayız, çünkü bu (unsur) Mısır'ı bir biçimde oluşturan ve kişiliğini biçimlendiren hayatla kaynaşmıştır. Bunun yabancı bir unsur olduğunu söylemeyin... Arap dili bizim için yabancı bir dil değildir, *bizim* dilimizdir ve bize kadim Mısırlıların dilinden bin kez daha yakındır... Üçüncü unsura gelince, bu Mısır hayatını

daima etkilemiş olan yabancı unsurdur ve etkilemeye devam edecektir. Bu unsur Doğu ve Batıdaki uygar halklarla kurulan ilişkilerle Mısır'a gelmiştir... Kadim zamanlarda Grekler ve Romalılar, Yahudiler ve Fenikeliler, Ortaçağ'da Araplar, Türkler ve Haçlılar, modern çağda Avrupa ve Amerika... Mısır eğitiminin kesinlikle bu üç unsur arasında belirli bir uyumu temel almasını isterdim.[2]

Taha Hüseyin'in, Mısır'ın Grek düşüncesinin oluşturduğu kültür dünyasının bir parçası olduğu iddiası o sırada büyük ilgi uyandırdı. Ancak herhalde en kalıcı katkısı, Arap diline gösterdiği özende, bu dilin modern zihniyet ve duyarlığın bütün ayrıntılarını ifade etmek için kullanılabileceğini kanıtlamasında yatıyordu.

İslam hakkında da yazdı, ama en azından 1920'lerde ve 1930'larda yazdıkları Peygamber'in hayatının düşsel biçimde, sıradan insanların duygularını tatmin edebilecek bir tarzda yeniden kurgulanmasıydı. Daha sonra farklı bir damardan yazacaktı; ancak bir süre kadar, düşüncesinin birleştirici ilkesi, İslamdan ziyade Mısır ulusunun kolektif kimliği oldu. Bu eğilim şu ya da bu biçimde onun kuşağından gelen Arapların özelliği olacaktı. Merkezi tema, ulus teması, sadece ulusun nasıl bağımsız olacağı değil, aynı zamanda modern dünyada başarılı olmak için nasıl güçlü ve sağlıklı olabileceğiydi. Ulus tanımı değişebiliyordu: her Arap ülkesi kendi Avrupalı hâkimleriyle ilişkide farklı bir sorunla yüz yüze olduğu için, en azından siyasal önderler arasında, her Arap ülkesinde ayrı bir ulusal hareket ve onu meşrulaştıracak bir ideoloji geliştirme eğilimi vardı. Bu özellikle Mehmet Ali zamanından beri kendi siyasal kaderini yaşayan Mısır için geçerliydi. Bazı durumlarda, ayrı bir varlık olma olgusuna bir tarih teorisiyle meşruluk kazandırıyordu. Ulusçu hareketler şimdiki zamana ve yakın geçmişe yönelik isyanlardı ve bunlar, arkeologların bulgularının ve müzelerde sergilenenlerin görülebilir bir gerçeklik kazandırdığı, daha uzak ve İslam öncesi bir geçmişin anısına hitap edebiliyorlardı. 1922'de Tutankamon'un mezarının bulunması büyük ilgi uyandırdı ve Mısırlıları, Mısır'ın hayatının firavunlar zamanından beri süreklilik taşıdığım vurgulama konusunda cesaretlendirdi.

---

2 Taha Hüseyin, Tevfik el-Hâkim'e yanıt- *el-Risale*, 15 Haziran 1933, s. 8-9; yeniden bs. *Fusul fi'l-adâb ve'l-nakd* (Kahire, 1945), s. 107-9.

Mısır sarayında şair olarak bulunmuş Ahmet Şevki, 1920'lerde, Mısır'ın ölümsüz geçmişinin abidelerinden esin ve umut alan bir Mısır ulusçuluğunun sözcüsü olarak ortaya çıktı. Kahire'deki bir halk bahçesinde bir anıtın açılışı için yazdığı şiirde Sfenks'i hiç değişmeden Mısır tarihine tepeden bakan haliyle resmetti:

> Konuş! Belki sözlerin bize rehber olur ve belki söyleyeceklerin bizi teselli eder. Sen güneş ve aydan geldiğini iddia eden, gölgesi atalarımızın uygarlığına, yüce yapılara ve büyük emanetlere vuran, kudretli Firavun'u görmedin mi?... Bize tiranlık eden, bizi köleleştiren, adamları bizi eşek sürer gibi önüne katıp süren ve sonra soylu fatihlerden oluşan küçük bir birlik tarafından yenilgiye uğratılan Sezar'ı görmüşsündür... [Sfenks dile gelir:] Sizi güçlendirecek bir şeyi sizin için muhafaza ettim, güzelliği taştan iyi muhafaza eden bir şey yoktur... Umudun sabahı umutsuzluğun karanlığını silip süpürür, uzun zamandır beklenen şafak vaktidir şimdi.[3]

İster açık ister kapalı olsun, bir Arap unsuru bu tür hareketlere derinlemesine kök saldı. Ulusçu hareketlerin hedefi özerk ve gelişen bir modern toplum kurmak olduğu için, Arap dilinin bir modern ifade aracı ve birleştirici bir bağ olarak yeniden canlandırılması merkezi tema oldu.

Aynı nedenle ulusçulukta kaçınılmaz olarak bir İslami unsur vardır. Bu unsur, gerek dinin siyasal hayattan ayrılması modern dünyada başarılı ulusal hayatın bir koşulu olarak görüldüğü için gerekse bazı Doğu Arap ülkelerinde -Suriye, Filistin, Mısır- Müslümanlar ve Hıristiyanlar birlikte yaşadıkları ve ortak ulusal bağlılıkları vurgulandığı için, eğitim görmüş sınıflar arasında bu dönemde, zımnen ve üstü örtülü olarak varoldu. (Lübnan buna kısmi bir istisnadır. Fransa'nın kurduğu büyük Lübnan, imtiyazlı Osmanlı bölgesinden daha çok sayıda Müslüman'ı barındırıyordu. Nitekim Müslümanların çoğu daha büyük bir Arap ya da Suriye oluşumu içinde özümlenmesi gerektiği inancıyla bu büyük Lübnan'a katılmışlardı. Hıristiyanların çoğu için bu oluşum esas olarak bir Hıristiyan devleti idi. Ancak 1930'ların sonuna doğru çeşitli Hıristiyan ve Müslüman cemaatler arasında uyumu temel

3 Ahmed Şevki, *el-Şevkiyyat*, c.1 (Kahire, tarihsiz), s. 153-66.

alan bir devlet fikri yeniden güç kazanmaya başladı.)

Bir insan grubunun bir ulus oluşturduğu ve ulusun bağımsız olması gerektiği fikri basit bir fikirdi- tek başına toplumsal hayatın örgütlenmesine rehberlik edebilmek için çok basit bir fikir. Ne var ki bu fikir bu dönemde bir başka fikirler kümesine bir odak olarak hizmet etti. Bu dönemin ulusçuluğu genelde sekülarist idi, farklı okul ve inançlardan gelen kişileri kucaklayabilecek bir bağa, devlet ve toplumun çıkarlarını temel alan bir siyasete inanıyordu ve anayasacıydı, ulusun iradesinin seçilmiş meclislere karşı sorumlu olan seçilmiş hükümetlerle ifade edilmesi gerektiğini savunuyordu. Ulusun kendi kolektif hayatına daha tam olarak katılmasını sağlayabilecek halk eğitimi ihtiyacı büyük çapta vurgulanıyordu. Sanayileşme güç kaynağı olarak görüldüğü için ulusal sanayinin gelişmesi savunuluyordu.

Modern uygarlık örneği olarak, önceki yüzyılın reformcu hükümetlerine canlılık kazandıran bir Avrupa fikri bu ulusçu hareketlerde güçlüydü. Bağımsız olmak Avrupah devletlerce eşit bir düzeyde kabul edilmek, kapitülasyonların ve yabancı uyruklulara tanınan hukuksal imtiyazların feshedilmesi, Milletler Cemiyeti'ne kabul edilmek anlamına geliyordu. Modern olmak batı Avrupa ülkelerininkine benzer bir siyasal ve toplumsal hayata sahip olmak demekti.

Bu fikirler kümesinin bir başka bileşeni geçerken değinilmekten daha fazlasını hak eder. Ulusçuluk kadınların kurtuluşu hareketine hız kazandırdı. Hükümetler ve yabancı misyonlar tarafından kız okullarının açılması ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında bu gelişme için bir dürtü olmuştu; seyahatler, Avrupa basını ve Avrupah kadınlar örneği bu gelişmeyi teşvik etmiş ve İslami reform hareketiyle bağlantılı birkaç yazarın (hepsi değil) yazıları kadınların kurtuluşu hareketine teorik meşruiyet kazandırmıştı.

Beyrutlu önemli bir Sünni ailenin üyesinin otobiyografisi değişimin mayalanması hakkında bir fikir verir. Ondokuzuncu yüzyılın son yıllarında doğan, geleneksel bir aile hayatının sıcak ve güven dolu ortamında büyüyen, yirmili yaşlarına kadar umumi yerlerde peçe takan Anbara Selam, tam anlamıyla modern bir eğitim görmüştü. Annesi ve büyükannesi okuryazardı, din ve tarih kitapları okurlardı. Anbara Selam da okula gönderildi. Bir süre rahibelerin tevazu ve yumuşaklıklarımn anısını hep muhafaza ettiği

bir Katolik okuluna, daha sonra bir Müslüman hayır derneğinin kurduğu bir başka okula gitti. Bu arada zamanın önde gelen bir bilgininden Arapça dersleri aldı. 1912'de Kahire'ye yaptığı bir ziyaret modern uygarlığın, elektrik lambası, asansör, otomobil, kadınlara mahsus yerleri olan sinema ve tiyatrolar gibi bazı harikalarını tanımasını sağladı. Daha ondokuz yaşına varmadan basında yazmaya, kadın toplantılarında konuşmaya ve yeni bir bireysel bağımsızlık fikri edinmeye başladı. Küçük yaşta nişanlanmayı reddetti ve tanımadığı biriyle evlenmemeye karar verdi. Daha sonra, Kudüs'ün önemli bir ailesine mensup olan Arap eğitiminin geliştirilmesinde önderlik yapan Ahmed Salih el- Halidi ile evlendi ve Arap kadınının kurtuluşu mücadelesindeki rolünü sürdürürken, onunla Filistinli Arap halkının hayatını ve talihsizliklerini paylaştı.[4]

Ulusun bütün potansiyel gücünü açığa çıkarma arzusu kadınların kurtuluşuna yeni bir anlam kazandırdı: potansiyelinin sadece yarısını kullanan bir ulus nasıl gelişebilirdi; haklar ve görevlerde eşitsizlik olduğu sürece, bu ulus özgür bir toplum olabilir miydi? Ulusçu faaliyetin verdiği heyecan yeni tarz bir cesarete yol açıyordu. Zamanının önde gelen feministi Hüda Şaravi (1878-1947) 1923'de Roma'da yapılan bir kadın konferansından dönüşünde, Kahire garına vardığında trenin merdivenlerinde durdu ve yüzündeki peçeyi çıkardı. Kadınların onu coşkuyla alkışladıkları ve bazılarının onu izlediği söylenir. Aynı kuşaktan bazı kadınlar Şaravi'yi örnek aldılar. Bir sonraki kuşaktan gelenler istemedikleri taktirde asla peçe takmamışlardır.

Ne var ki 1939'da değişiklikler çok derine ulaşmamıştı. Okullarda ve birkaç üniversitede daha çok kız öğrenci, toplumsal ilişkilerde daha geniş özgürlük vardı, ancak kadının yasal statüsünde önemli bir değişiklik olmadı; bazı kadınlar siyasal faaliyetlere, Mısır'da Vafd hareketine, Filistin'de Britanya siyasetine karşı direnişe katıldılar, ancak kadınlara açık pek az meslek vardı. Mısır, Lübnan ve Filistin bu yolda daha ileri gitmişti. Fas, Sudan ve Arap Yarımadası ülkelerinde ise bu alanda neredeyse hiç bir değişiklik görülmez.

---

4 Anbara Selam Halidi, *Cevelan fi'l zikrâyat beyn Lübnan ve Filistin* (Beyrut, 1978).

Kentlerin yerleşik ahalisi, gelir düzeyi ne olursa olsun, uzun süredir kentsel cemaat içinde birarada yaşama deneyimiyle şekillenmişti. Bir adetler sistemi, kutsal kabul edilen şeylerin paylaşımı, bu insanları birarada tutmuştu; zanaatkârlar ve dükkân sahipleriyle birarada yaşayan soylular ve burjuvazi onların üretimini denetlemişler ve onların koruyucuları olarak hareket etmişlerdir. Kentin ve kırsal kesimin dini, aradaki farklara rağmen, ortak ibadetle, ramazan ve hacla, ibadet yerlerine gösterilen saygıyla birbirine bağlanmıştır. Çoğu kentli *ulemâ* mensubu, dalları bütün kırsal kesime yayılan şu ya da bu Sufi tarikata mensuptu. Köylüler kendi adetleriyle yaşıyorsalar da ilkesel olarak *şeriat*'a saygı duyuyorlar ve onun biçimlerini önemli anlaşmaları ve ortak yükümlülükleri ifade etmek için kullanabiliyorlardı. Ne var ki artık iki düşünce ve tecrübe dünyası birbirinden biraz daha uzaklaşmaktaydı. Yeni kentlerdeki fiziksel bölünme, tutumlar, zevkler, alışkanlıklar ve inançların daha derin ayrışmasının bir belirtisiydi

1930'larda, eğitim görmüş seçkinlerin büyük bir bölümü artık *şeriat*'ın sınırları içinde yaşamıyordu. Yeni Türk cumhuriyetinde *şeriat* resmen ortadan kaldırılmış ve yerine Avrupalı modellerden türetilen pozitif hukuk kuralları getirilmişti. Hiç bir Arap ülkesi ve Araplara hükmeden hiç bir Avrupalı güç bu kadar ileri gitmedi; ancak ondokuzuncu yüzyılın reformlarından etkilenen ülkelerde, ister reformcu otokratlar ister yabancı yöneticiler tarafından getirilmiş olsun, artık ikili bir hukuk sistemi oluşuyordu. Ceza, ticaret davaları ya da medenî haklarla ilgili davalar Avrupa'da geçerli kanunlara ve prosedürlere göre hükme bağlanıyordu. *Şeriat*'ın ve onu uygulayan yargıçların otoritesi kişisel statü meseleleriyle sınırlı kaldı. Bunun başlıca istisnası Arap Yarımadasıydı: Suudi Arabistan'da, Hanbeli şeriat'ı yegâne devlet hukuku idi; dinsel yükümlülükler, namaz ve oruç, devlet memurlarınca güçlü bir biçimde teşvik ediliyordu. Değişimin hızlı gittiği ülkelerde *şeriat*'ın dinsel emirleri bile eskisinden daha az gözetildi. Bunlar gene insan hayatının önemli olaylarına -doğum ve sünnet, evlilik sözleşmesi, ölüm ve miras- hâkim oldular, ancak yeni burjuva mahallelerinde minarelerden yapılan çağrıyla günde beş vakit namaz ritüeli bir hayat ve zaman ölçüsü olarak önemini yitirdi; hayat herke-

sin komşusunu gözlediği *medine*nin toplumsal baskısından kurtulduğunda, belki Ramazan da geçmişteki kadar önemli olmamaya başladı; alkollü içki kullanımı yayıldı. İslam'ı bir hayat kuralı olmaktan çok bir kültürel miras olarak anlayanların sayısı arttı.

İslam'ı hâlâ yaşayan bir inanç olarak kabul eden eğitim görmüş seçkinler arasında onu yeni bir tarzda yorumlama eğilimi vardı. *Ulemâ*'nın yüksek kent toplumu içindeki konumu değişmişti. Artık hükümet sistemi içinde önemli görevleri işgal etmiyorlardı; burjuvazinin özlemlerinin sözcüleri artık onlar değil siyasal parti önderleriydi. Bunlara verilen eğitim de artık seçme olanağına sahip genç ve hırslı kişiler için cazip değildi. *Ulemâ*'dan olmak hükümet hizmetinde ilerlemeyi sağlamıyordu ve modern dünyayı anlamaya ve ona hâkim olmaya yardımcı olmadığı da görülüyordu. Suriye, Filistin ve Lübnan'da, Mısır ve Tunus'ta, iyi aileden gelen genç erkek (ve bir ölçüde genç kadın) resmi ya da yabancı bir modern ortaokula, Kahire ya da Beyrut üniversitelerine ya da Fransa, İngiltere veya Amerika Birleşik Devletleri'ne gidiyordu. Değişimin yavaş olduğu Fas'ta dahi, Fez kentinde Fransızlar tarafından açılan yeni bir okul, *Collège Moulay Idris,* Karaveyyin'den bile öğrenci çekmekteydi.

Yeni tarz eğitim görenlerin İslam'ı, artık Ezher ya da Zeytuniye'nin değil, Abduh okulundan gelen reformistlerin İslam'ı idi. Abduh'un düşüncesini din ve toplumsal hayat arasındaki *de facto* bir ayrım yönünde yorumlayanlar, 1920'lerde yeni bir tartışma konusu buldular: yeni Türk Cumhuriyetinin Osmanlı halifeliğini ilga etmesi siyasal otoritenin niteliği hakkında düşüncelere yol açtı ve Abduh'un taraftarlarından biri, Ali Abdurrazık (1888-1966) *el-İslâm ve usul el-hükm* (İslam ve Siyasal Otoritenin Temelleri) başlıklı bir kitap yazdı. Abdurrazık bu kitapta, halifenin ilahi bir kökten gelmediğini, Peygamber'in bir devlet kurmak için gönderilmediğini ve gerçekte de bir devlet kurmadığını öne sürdü:

> Gerçekte, Müslümanların halifelik olarak bildikleri şeyle ilgili İslam dininin bir kabahati yoktu... Bu dinsel bir kurum değildir, bir yargılama makamı veya bir devlet kurumu da değildir... Bunlar saf anlamda siyasal görevlerdir. Dinin bunlarla hiç bir ilişkisi yoktur; bunları ne tanır ne de reddeder, bunları ne emreder ne de yasaklar, bu konuda aklın ilkeleri-

ne, ulusların deneyimine ve devlet yönetmenin yasalarına göre nasıl davranacağımız bize kalmıştır.[5]

Dinsel tutucular Abdurrazık'ın fikirlerini kötü bir biçimde karşıladılar, ancak bu fikirlerin sonucu, yani halifeliğin yeniden getirilmemesi gerektiği, genel olarak kabul edildi.

Abduh'dan kaynaklanan öteki düşünce çizgisi, inancın temellerine geri dönme ve akıl yürütme yoluyla bu temellerden modern zamanlarda kabul edilebilecek bir toplumsal ahlak çıkarma ihtiyacının vurgulanmasıydı. Cezayir'de 1931'de Muhammed Ben Badis tarafından İslam'ın ve onunla birlikte Arap dilinin ahlaki üstünlüğünü yüzyıl süren Fransız hâkimiyeti sırasında köklerinden koparılan bir halk arasında yeniden kabul ettirme amacıyla Cezayirli Ulema Derneği kuruldu. Dernek kuran ve Hadis'i temel alan bir İslam yorumu öne sürerek ve farklı mezhepler ile hukuk okulları arasındaki engelleri kaldırmaya çalışarak, Arapça öğretim yapan ve hükümete bağlı olmayan okullar kurarak ve İslam kurumlarının devlet denetiminden kurtarılmasına çalışarak bu amaca ulaşmaya çabaladı. Bu faaliyet Sufi önderlerin düşmanlığına ve Fransız hükümetinin kuşkulanmasına yol açtı. 1939'da siyasal hayata tam olarak katılan Dernek Müslümanların kendi hukuk kurallarından ve toplumsal ahlaklarından vazgeçmeksizin Fransız sistemi içinde eşit haklara sahip olmaları gerektiği doğrultusundaki ulusçu taleple özdeşleşti.

Fas'ta da reformist öğretiler 1920'lerde benzer sonuçlara yol açarak kök saldı. Fas İslamını daha sonraki zamanların yol açtığı yozlaşmalardan temizlemeye çalışma çabası zımnen, Sufi tarikatlarının önderlerinin Fas toplumu içindeki konumlarına saldırıyı getiriyordu. Reformdan geçirilmiş bir *şeriât*'ı temel alan bir toplum ve devlet için çağrıda bulunmak, ülkeyi işgal eden yabancıların yönetimine karşı çıkmak oluyordu. Bu tür öğretiler siyasal eylem yolunu gösteriyordu ve ulusçu bir hareket oluştuğunda buna reformcuların bir müridi, Allal el-Fasi (1910-74) önderlik etti. Eylem anı 1930'da geldi. Bu tarihte Fransızların Berberi bölgelerinde *şeriat*'ın yerine göreneksel hukuku geçirme girişimi olarak görülen düzenlemesi, ulusçular tarafından Berberileri Araplardan

5 Ali Abd el-Razik, *el-İslâm ve usûl el-hükm*, 2. bs. (Kahire, 1925), s. 103.

ayırma girişimi olarak yorumlandı ve böylece kentli kamuoyunu harekete geçirecek bir konu bulunmuş oldu.

Bunlar eğitim görmüş seçkinlerin hareketleriydi, fakat kentli kitleler ve kent nüfusunu şişirmekte olan kırsal nüfus hâlâ geleneksel inanç ve davranış tarzlarını sürdürüyordu. Namaz, bayram ve hac hâlâ yılların ve günlerin akışını biçimlendiriyordu. Cumaları camide konuşan vaiz ve bir evliyanın türbesini koruyan Sufi öğretmen hâlâ güncel sorunlarda kamuoyunu oluşturan ve dillendiren kişilerdi. Sufi tarikatlar kent ve kırdaki kitleler arasında hâlâ yaygındı, ancak bunların niteliği ve rolü değişmekteydi. Reformculuğun ve Vahabiliğin etkisi altında, *ulemâ*dan ve eğitim görmüş sınıftan onlara katılanların sayısı azaldıkça Sufi düşünce ve pratiği artık yüksek kent kültürünün sınırları içinde tutulamadı. Hükümet kırsal kesimi sıkı bir denetim altına aldıkça Sufi önderin siyasal rolü daha da sınırlandı, ancak bu tür denetimin zayıf ya da eksik olduğu yerlerde Sufi önder hâlâ bir siyasal hareketin başı olabiliyordu. İtalyanların Libya'yı fethi sırasında Doğu bölgesi Berka'daki direnişe Senusi tarikatının reisleri önderlik etti ve hareket bu reislerce yönlendirildi.

Avam İslam'ının dünyasında bile İslam'ın daha eylemci ve siyasal bir biçimi yaygınlaşıyordu. Fransa'daki Cezayirli işçiler arasında ve bizzat Cezayir'de 1930'larda bir halk hareketi gelişti. Messali Hacc'm önderlik ettiği *Étoile Nord-Africaine* [Kuzey Afrika Yıldızı] Fransız eğitimi görmüş seçkinlerin hareketinden daha açık bir biçimde ulusçu idi ve İslami duygulara daha açık biçimde hitap ediyordu. Mısır'da öteki Müslüman ülkelerdeki benzer gruplara bir prototip olarak hizmet edecek daha önemli bir hareket ortaya çıktı: Müslüman Kardeşler Cemiyeti [İhvan-ı Müslimin]. Bir ilkokul öğretmeni olan Hasan el-Benna (1906-49) tarafından 1928'de kurulan Cemiyet özgül anlamda ya da yalnızca siyasal değildi:

> Siz bir hayır derneği değilsiniz, sınırlı amaçları olan bir siyasal parti ya da bir yerel örgüt de değilsiniz. Siz, daha ziyade, bu ulusun kalbinde, Kur'an aracılığıyla ona hayat veren yeni bir ruhsunuz... Size ne istediğiniz sorulduğunda, istediğimiz şey İslam'dır, Muhammed'in çağrısıdır, kendi içinde hükümeti de kapsayan ve yükümlülüklerinden biri özgürlük olan dindir, diye karşılık veriniz. Eğer size siyasi olduğunuz söy-

lenirse, İslam'da böyle bir ayrımın olmadığı karşılığını veriniz. Devrimci olmakla suçlanırsanız, deyiniz ki, "Biz doğrunun, samimiyetle inandığımız barışın sesiyiz ve bundan gurur duyarız. Bize karşı çıkarsanız ya da tebliğimizin yolunu keserseniz Allah yaptığınız haksızlığa karşı kendimizi savunmamız için bize izin verir."[6]

Müslüman Kardeşler, Müslüman toplumlarındaki hataların tahlilini temel alan ve kısmen türetildiği Selefiye'nin görüşlerini andıran bireysel ve toplumsal bir ahlak reformu hareketi olarak başladı. Müslüman Kardeşler'in inancına göre İslam, kör bir taklitçilik ruhunun hâkim olması ve Sufiliğin aşırılıkları nedeniyle zayıflamıştı. Buna, toplumsal meziyetlerine rağmen yabancı değerleri, ahlaksızlığı, misyonerlik faaliyetini ve emperyal hâkimiyeti getiren Batı etkisi eklenmişti. Müslümanlar için tedavinin başlangıcı hakiki İslam'a, sahih *ictihâd*ın yorumladığı Kur'an gerçeğine dönmek ve Kur'an'ın öğretilerini hayatın her alanında izlemeye çalışmak idi; Mısır reformdan geçirilmiş bir *şeriat*'ı temel alan bir İslam devleti haline gelmeliydi. Bunun sonuçları hayatın her alanında görülecekti. Kadınlar eğitim görmeliydi ve çalışmalarına izin verilmeliydi, ancak onlarla erkekler arasında bir toplumsal mesafe muhafaza edilmeliydi; eğitim dini temel almalıydı; ekonomi de Kur'an'dan çıkarılan ilkelerin ışığında reformdan geçirilmeliydi.

Bu öğretinin siyasal sonuçları da oldu. Kardeşler [İhvan] kendi kendini yönetme talebini ilk kez öne sürmüyorlardı gerçi; ancak onlar meşru yöneticiler olarak sadece *şeriat*'a göre hareket edenleri ve *şeriat*'ı ve müminler cemaatini tehdit eden yabancı yönetimine karşı çıkanları kabul edeceklerdi. Öncelikle Mısır'la ilgilendiler, ancak görüşleri bütün Müslüman dünyaya yayıldı. Siyasete fiilen ilk girişleri 1930'larda Filistinli Arapların isyanıyla aynı zamana rastladı. On yıl sonra hesaba katılan bir siyasal güç oldular ve kent nüfusu içinde, yoksullar ya da yüksek öğrenim görmüş kişilerden çok ara konumda bulunanlar arasında yayılmaya başladılar. Yayıldıkları kesim, yani hâkim seçkinlerin çekim alanının dışında kalan zanaatkârlar, küçük tüccarlar, öğretmenler ve meslek sahipleri, İngilizce ve Fransızca'dan çok Arapça eğitim görmüşlerdi ve hareketin metinlerini basit bir tarzda, yorumlamadan okuyorlardı.

6 Alıntı, R. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Londra, 1969), s. 30.

Müslüman Kardeşler gibi hareketlerin, İslam öğretileri ve kurallarının modern dünyada toplumun temellerini oluşturabileceği inancı, böyle bir temele sahip bir devletin, Suudi Arabistan'ın kurulmasıyla güçlendi. Kral Abdülaziz'in ve Vahabi taraftarlarının üstünlüğünü, bir yandan aşiret töresine öte yandan Batı'dan gelen yeniliklere karşı Hanbeli *şeriat*'ını muhafaza etme girişimleri, daha sonraki bir dönemde krallık dünyada daha önemli bir konuma geldiğinde daha büyük bir etki yaratacaktı- ancak bu dönemde [30'larda] bile belirli bir yankı uyandırdı. Yoksul ve geri de olsa İslam'ın kutsal kentleri Suudi Arabistan'da bulunuyordu.

## BEŞİNCİ KISIM
# ULUS-DEVLETLER ÇAĞI
*(1939'dan itibaren)*

*İkinci Dünya Savaşı dünyadaki iktidar yapısını değiştirdi. Fransa'nın yenilmesi, savaşın mali yükleri, ABD ve SSCB'nin süper güçler olarak ortaya çıkması ve düşünce ikliminde belirli bir değişim, sonraki yirmi yıl içinde Arap ülkelerinde Britanya ve Fransız hâkimiyetinin sona ermesine yol açacaktı. 1956 Süveyş krizi ve 1954-62 Cezayir savaşı iki büyük gücün konumlarını güçlendirmek için yaptıkları son büyük girişimleri belirledi. Bir yerde, Filistin'de, Britanya'nın çekilişi, İsrail devleti kurulurken Arapların yenilgiye uğramasına yol açtı. Başka yerlerde, önceki hükümdarların yerini ulusçuluk çevresinde toplanan fikirler kümesine şu ya da bu biçimde bağlı rejimler aldı. Bu fikirler kümesi, ulusal kaynakların geliştirilmesi, yaygın eğitim ve kadınların özgürleşmesinden oluşuyordu. Bunlar kendi siyasetlerini hızlı değişim süreci içindeki toplumlarda uygulamaya çalışmak zorunda kaldılar: ülke nüfusları hızla artıyordu; kentler, özellikle başkentler büyüyordu; toplumlar farklı tarzlarda tabakalaşıyorlardı; ve yeni kitle iletişim araçları -sinema, radyo, televizyon ve kaset- farklı bir seferberlik türünü mümkün kılıyordu.*

*1950 ve 1960'lara hâkim olan fikir, Arap ülkeleri arasında sıkı bir birliğe, süper güçlerden bağımsızlığa ve daha büyük eşitlik yönünde toplumsal reformlara özlem duyan Arap ulusçuluğu fikriydi. Bu fikir bir süre için, Mısır'a hükmeden Cemal Abdül Nasır'ın kişiliğinde cisimleşti. Ne var ki, Mısır, Suriye ve Ürdün'ün 1967'de İsrail ile sa-*

*vaşta yenilgiye uğraması bu fikrin ilerlemesini durdurdu ve ABD'nin üstünlük kazanmasıyla birlikte, birliğin bozulduğu, süper güçlerden birine ya da ötekine bağımlılığın arttığı bir dönemi başlattı. Öteki düzeylerde Arap halkları arasında gittikçe daha yakın ilişkiler kuruluyordu: fikir ve imgeleri bir Arap ülkesinden diğerine ileten gerek eski gerekse yeni kitle iletişim araçları; bazı Arap ülkelerinde petrol kaynaklarının sömürülmesi, hızlı ekonomik büyümeyi mümkün kıldı ve öteki ülkelerden göçmenleri cezbetti.*

*1980'lerde, bir faktörler bileşimi, ulusçuluk ve toplumsal adalet fikirlerine, rejime meşruluk kazandırabilecek, ama ona muhalif hareketleri de canlandırabilecek bir güç olarak üçüncü bir fikri ekledi. Kökünden kopmuş kentli nüfusların hayatları için sağlam bir temel bulma ihtiyacı, batı dünyasından gelmekte olan yeni fikir ve adetlere duyulan nefret ve 1979 İran devrimi örneği, hep birlikte, İslami duyguların ve bağlılıkların hızla büyümesine yol açtı.*

YİRMİBİRİNCİ BÖLÜM

# İmparatorlukların Sonu (1939-1962)

## *İkinci Dünya Savaşı*

İkinci Dünya Savaşı, Britanya ve Fransız emperyal sistemlerine sıkı bir biçimde bağlanmış görünen bir Arap dünyasının üzerine geldi. Ulusçular bu sistemlerin içinde daha uygun bir konum elde etmeyi umabiliyorlardı, ancak İngiltere ve Fransa'nın askeri, ekonomik ve kültürel üstünlüğü sarsılmaz görülüyordu. Amerika Birleşik Devletleri'nin ve Sovyetler Birliği'nin Ortadoğu ve Mağrip'e gösterdikleri ilgi sınırlı kalmıştı. Alman ve İtalyan gücü ve propagandası daha genç kuşak üzerinde bir etkiye sahipti, ancak savaş patlak verene kadar, temeli çok sağlam olan yapının meydan okumaya karşı direnebildiği görüldü. Ne var ki, bir kez daha savaş, iktidarda, toplumsal hayatta ve etkilediği kişilerin fikir ve umutlarında hızlı değişiklikler yaratan bir katalizör oldu.

İlk birkaç ay için savaş, Mağrip'teki Fransız, Ortadoğu'daki Britanya ve Fransız ordularının alarm durumunda oldukları ama katılmadıkları bir Kuzey Avrupa savaşıydı. 1940'da Fransa'nın yenilgiye uğrayıp savaştan çekilmesi ve İtalya'nın savaşa girmesiyle durum değişti. İtalyan orduları Mısır'ın batısındaki çölde ve Sudan'ın güney sınırı üzerinde, Etyopya'da, Britanya'nın konumunu tehdit ediyordu. 1941'in ilk aylarında Almanya'nın Yugoslavya ve Yunanistan'ı işgal etmesi, Almanya'nın daha doğuya doğru, Fran-

sa'dan emir alan bir Fransız yönetiminin bulunduğu Suriye ve Lübnan'a ve iktidarın Raşid Ali el-Geylani'nin (1892-1965) başkanlığında Almanya ile bazı ilişkileri olan bir grup subay ve politikacının eline geçtiği Irak'a doğru ilerleyebileceğine dair korkulara yol açtı. Mayıs 1941'de Irak Britanya yanlısı bir iktidarı işbaşına getiren bir Britanya askeri gücü tarafından işgal edildi. Haziran'da Suriye, General de Gaulle'ün, Fransa'nın savaşı kaybetmediği ve Fransızların savaşı sürdürmeleri gerektiği çağrısına uyanlardan oluşan bir Fransız gücüyle birlikte hareket eden Britanya ve emperyal güçler tarafından işgal edildi.

1941'den itibaren Avrupa devletleri arasındaki savaş bir dünya savaşı halini aldı. Almanya'nın Rusya'yı işgal etmesi, bu ülkeye Kafkasya ve Türkiye üzerinden Ortadoğu'ya ilerleme imkânının önünü açtı ve Rusya'ya Britanya ve Amerikan yardımı gönderme arzusu İran'ın Britanya ve Sovyet orduları tarafından ortaklaşa işgal edilmesini getirdi. O yılın sonunda Japonların Amerikan donanmasına saldırmaları Birleşik Devletler'in Japonya'nın yanı sıra Almanya ve İtalya'ya karşı da savaşa girmesine yol açtı. 1942-43 yılları Ortadoğu için dönüm noktası oldu. Bir Alman ordusu Libya'da İtalyanları takviye etmişti. Temmuz 1942'de bu ordu Mısır'a doğru ilerleyerek İskenderiye yakınlarında durdu. Ancak çöl savaşı bir hızlı manevra savaşıydı ve o yıl sona ermeden gerçekleştirilen bir karşı saldırı Britanya güçlerini batıya, Libya'ya kadar taşıdı. Neredeyse tam o sırada, Kasım ayında, Anglo-Amerikan orduları Mağrip'e çıktılar ve Fas ile Cezayir'i hızla işgal ettiler. Almanlar Tunus'taki son tahkimatlarından çekilmek zorunda kaldılar, ancak burayı nihai olarak Mayıs 1943'de hem doğudan hem de batıdan gelen saldırı altında terk ettiler.

Fiili savaş Arap ülkelerini ilgilendirdiği kadarıyla artık az çok sona ermişti ve Britanya ile Fransa'nın yeniden üstünlük sağladıkları görülüyordu. Daha önce Britanya denetiminde olan bütün ülkeler aynı durumda kaldılar. Britanya orduları Suriye ve Lübnan'ın yanı sıra Libya'da bulunuyordu. Fransız hâkimiyeti, Fransız ordusunun Avrupa'daki savaşın son aşamalarına fiilen katılmak için yeniden oluşturulduğu yerlerde, Suriye ve Lübnan'da ve Mağrip'te varlığını resmen sürdürdü.

Ne var ki aslında Fransa ve Britanya'nın iktidar temelleri sarsılmıştı. 1940'da Fransa'nın çöküşü bu ülkenin konumunu yönetti-

ği ülkelerin gözünde zayıflatmıştı; galiplerin safında yer almasına ve resmen büyük güç statüsüne sahip olmasına rağmen, istikrarlı bir ulusal hayatı yeniden kurma ve tahrip olmuş bir ekonomiyi restore etme sorunları Fransa'nın, Fas'tan Çin Hindi'ne kadar uzanan bir imparatorluğu elde tutmasını daha da güçleştirecekti. Britanya'da savaş için harcanan çabalar, ancak zaman içinde ve Birleşik Devletler'in yardımıyla üstesinden gelinecek bir ekonomik krize yol açmıştı; yorgunluk ve bağımlılık bilinci böylesine geniş bir imparatorluğu eskisi gibi yönetmenin mümkün ve istenir olup olmadığına dair kuşkuları güçlendirdi. Britanya ve Fransa'yı gölgede bırakan iki büyük güç savaştan potansiyel olarak güçlenerek çıkmışlardı. Birleşik Devletler ve Sovyetler Birliği öteki ülkelerden daha büyük ekonomik kaynaklara ve insangücüne sahiptiler ve savaşın gidişatı içinde dünyanın pek çok kesiminde bir varlık oluşturmuşlardı. Bundan sonra kendi çıkarlarının her yerde hesaba katılması gerektiğini talep etme konumunda olacaklardı ve Avrupa'nın Amerikan yardımına ekonomik bağımlılığı Birleşik Devletler'e Avrupalı müttefikleri üzerinde güçlü bir baskı aracı sağlayacaktı.

Arap halkları arasında, savaşın yol açtığı olaylar yeni bir hayat kurma umutlarını yükseltti. Orduların (özellikle çölde hızlı ve yaygın) manevraları, işgal ve kurtuluş korkuları ve beklentileri, rakip propaganda servislerinin yaydığı umutlar, bizzat Avrupa'nın parçalanmasının yarattığı dehşet duygusu, muzaffer Anglo-Amerikan ittifakının yüksek ilke bildirgeleri, komünist Rusya'nın bir dünya gücü olarak ortaya çıkması: bütün bunlar hayatın artık farklı olabileceği inancını güçlendiriyordu.

Pek çok başka değişikliğin yam sıra, savaş koşulları Arap ülkeleri arasında daha yakın birlik fikrini güçlendirdi. Britanya'nın Ortadoğu için verilen mücadeleyi ve aynı zamanda bölgenin ekonomik hayatını örgütlediği merkez Kahire idi. Denizciliği koruma ihtiyacı, ithalatı düzenlemenin ötesine geçerek, tarım ve sanayide Ortadoğu'yu daha fazla kendine yeterli hale getirecek olan değişiklikleri teşvik eden Ortadoğu İaşe Merkezi'nin (önce Britanyalı, daha sonra Anglo-Amerikan bir örgüt) kurulmasına yol açtı. Kahire'nin askeri ve ekonomik karar oluşturma merkezi olması Mısır hükümetine (Britanya'dan gelen zayıf bir teşvikle) Arap ülkeleri arasında daha yakın bağlar kurma inisiyatifini kazandırdı.

1942 başlarında Mısır kralına verilen bir Britanya ultimatomu kralı, Vafd'ı bir hükümet kurmaya davet etmeye zorladı. Savaşın bu kritik anında Britanya'nın ülkeyi denetim altında tutabilecek, kral ve çevresinden çok Britanya ile işbirliği yapmaya hazır bir Mısır hükümeti istediği görülüyordu. Bu gelişmenin Vafd hükümetine sağladığı otorite onun öteki Arap ülkeleriyle daha yakın ve daha resmi bir birlik kurma imkânı hakkında tartışmalara girmesini sağladı. Duygu ve çıkar farklılıkları vardı: Suriye ve Irak'taki önderlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun sağladığı birliğin kaybıyla ilgili anıları hâlâ tazeydi ve kendi aralarında daha yakın bir bağ kurmak istiyorlardı. Lübnan, kendilerini Arap olarak görenler ile Lübnan'ı batı Avrupa ile yakın bağları olan ayrı bir ülke olarak gören Hıristiyanlar arasında hassas bir dengede bulunuyordu. Mısır, Suudi Arabistan ve Yemen hükümetleri bir Arap dayanışması duygusuna, ancak bunun yanısıra kendi ulusal çıkarları hakkında güçlü bir kavrayışa sahipti. Bunların hepsi Filistinli Araplara güçlü bir destek sağlamak istiyorlardı. 1944'de İskenderiye'de ve 1945'de Kahire'de toplanan iki konferans Arap Devletleri Birliği'nin kurulmasıyla sonuçlandı. Bu kuruluş belirli bir eylem serbestisine sahip yedi ülkeyi (Mısır, Suriye, Lübnan, Mavera-i Ürdün, Irak, Suudi Arabistan ve Yemen) Filistinli Arapların bir temsilcisiyle birlikte ve bağımsız olmaları halinde katılmaları için öteki Arap ülkelerine açık kapı bırakarak, biraraya getirdi. Ülkeler birbirinin egemenliğine müdahale etmeyeceklerdi, ancak ortak meselelerinde -özellikle Filistinli Arapların ve Mağrip'in savunulması- uluslararası örgüt savaştan nasıl çıkarsa çıksın, birlikte hareket edeceklerdi. Birleşmiş Milletler 1945'de kurulduğunda, bağımsız Arap devletleri bu kuruluşa üye oldular.

### *Ulusal Bağımsızlık*

Savaş sona erdiğinde, bir kuşak boyunca iki Avrupa ülkesinin neredeyse özel etki alanı olmuş Ortadoğu ve Mağrip, dört ya da daha fazla büyük gücün etkileyebildiği ve bunlar arasındaki ilişkilerin "Avrupa Anlaşması" (1815 tarihli -çn.) dönemindeki kadar istikrarlı olmadığı bir bölge haline geldi. Bu durumda ulusçu partilerin ve bunların temsil ettiği yerel çıkarların ülkelerinde statü değişikliği için baskı yapmaları mümkün oldu.

Fransa Britanya'dan daha zayıf bir konumdaydı ve üzerindeki baskı daha büyüktü. Savaşın bitiminde Çin Hindi ve Mağrip'teki konumunu, 1945'de doğu Cezayir'de meydana gelen karışıklıkları şiddetle bastırdıktan sonra yeniden elde edebildi, fakat Suriye ve Lübnan'ı terk etmek zorunda kaldı. Britanya ve Özgür Fransa güçleri 1941'de ülkeyi işgal ettiklerinde Fransa'nın idari yetkiye, Britanya'nın stratejik denetime sahip olduğu bir anlaşma yapıldı. Britanya, Fransa'nın üstün Avrupa gücü olarak iki ülkeye bağımsızlık vermesini kabul etti. Çıkar çatışması ihtimalleri güçlüydü. Özgür Fransızlar hemen öz-yönetim garantisi verme konusunda istekli değildiler; "gerçek Fransa" olma iddiaları, bir Fransız toprağının orada yaşayan insanlara değil de Britanya'nın etki alanına terk edilmesi halinde, Fransızların gözünde kabul edilebilir olmayacaktı. Öte yandan Britanya'nın bağımsızlık taahhüdünü yerine getirmesi, Filistin'de izlediği siyasete düşman olan Arap ulusçularına avantaj sağlayacaktı. Beyrut ve Şam'daki siyasetçiler bu anlaşmazlığı savaş sona ermeden bağımsızlığı elde etmek ve Fransa'nın sınırsız yönetiminden kurtulmak için kullanmayı başardılar. Birincisi Lübnan hükümetinin Fransız otoritesini sınırlamaya çalıştığı 1943'de ve ikincisi Suriyelilerin Fransızların Şam'ı bombalamasına, bir Britanya müdahalesine ve müzakere sürecine yol açan benzer bir girişimde bulundukları 1945'de olmak üzere iki kriz yaşandı. İkincisi, Fransa ve Britanya'nın 1945'in sonunda aynı anda ve bütünüyle çekilmelerini sağlayan bir anlaşmayla sona erdi. Böylece Suriye ve Lübnan, Britanya ile yapılan antlaşmaların Mısır ve Irak'a dayattığı sınırlamalar olmaksızın tam bağımsızlığa kavuştular. Bundan böyle ulusçu bir parti için daha azına rıza göstermek zor olacaktı.

Britanya'nın Ortadoğu'daki konumunun sarsılmadığı ve savaş sona erdiğinde bazı bakımlardan güçlendiği görülüyordu. Çöl seferleri Libya'yı, yani bir Arap ülkesini daha, Britanya yönetimine sokmuştu. Ortadoğu'nun Arap kesimlerinde Birleşik Devletler'in üstün güç olarak Britanya'nın yerini almak istemediği görülüyordu. Bununla birlikte, pazarlar ve petrol üretiminin denetimi için bir rekabet havası vardı. Ne var ki "Soğuk Savaş"ın başlaması Amerika'nın bölgeye daha fazla karışmasına yol açtı. 1947'de Birleşik Devletler Yunanistan ve Türkiye'yi Rus tehdidine karşı savunma sorumluluğunu yüklendiğinde bunun daha güneydeki

Arap ülkelerinde yarattığı sonuç, Britanya'nın Batının siyasal ve stratejik çıkarlarını Soğuk Savaş'ın yeni bölgesinde koruma sorumluluğunu üstlenmesi olacaktı.

Bu üstü kapalı anlaşma on yıldan fazla sürdü ve bu dönemin ilk bölümünde Britanya'daki İşçi Partisi hükümeti Arap ülkeleriyle ilişkileri yeni bir zemine yerleştirmek için sürekli bir çaba gösterdi. Britanya'nın 1947'de Hindistan'dan çekilmesi Ortadoğu'da kalmayı daha da önemsiz hale getirmiş olabilirdi, ancak hükümet bu görüşte değildi; yatırımlar, petrol, pazarlar, ulaşım, Batı ittifakının stratejik çıkarları ve Ortadoğu ile Afrika'nın Britanya'nın dünyada inisiyatif kurabildiği yegâne bölgeler olarak kalması, Britanya'nın bu bölgedeki konumunu korumasını, ancak bunu yeni bir temelde yapmasına daha büyük önem kazandırdı.

Britanya'nın genel çizgisi, başlıca stratejik çıkarları dostluk anlaşmalarıyla korurken, Arap bağımsızlığını ve daha geniş bir birliği destekleme ve Arap ülkelerinin kendilerini savunma sorumluluklarını yüklenebilecekleri noktaya kadar ekonomik gelişmelerine ve teknik becerileri kazanmalarına yardımcı olmaktı. Bu siyaset iki varsayıma dayanıyordu: Arap hükümetleri bellibaşlı çıkarlarının Britanya ve Batı ittifakının çıkarlarıyla özdeş olduğunu anlayacaklardı; ve Britanya ile Amerika'nın çıkarları o ölçüde çakışacaktı ki, güçlü olan taraf kendi çıkarlarının savunulmasını daha zayıf olan tarafa bırakmaya istekli olacaktı. Ne var ki, bir sonraki on yıl içinde her iki varsayımın da geçersiz olduğu görüldü.

Bir karar almayı gerektiren ilk ülke Libya oldu. Savaşın sonunda ülkenin üç bölgesinin ikisinde, Berka ve Trablusgarp'da bir Britanya askeri yönetimi, üçüncü bölge, Fizan'da ise bir Fransız yönetimi vardı. Doğu bölgesi Berka'da Senusi tarikatının reisine sadık olan güçler Britanya işgaline yardımcı olmuşlardı ve kendilerine geleceğe dönük vaatlerde bulunulmuştu. Başlıca güçler ve öteki ilgili taraflarla ve Birleşmiş Milletler'de yapılan tartışmalarda Libya'nın, yeni bir kavramın, "daha ileri" ülkelerce "vekâleten yönetim" kavramının uygulanacağı bir ülke olabileceği fikri öne sürüldü. Birleşmiş Milletler'in belirgin özelliklerinden biri haline gelecek olan emperyal hükümete düşmanlığın ilk ifadelerinden biri [olan müzakerelerde], çoğunluk, Britanya ya da Fransa'nın Libya'da kalması ya da İtalya'ya vekâlet verilmesi konusunda duraksadı. Çeşitli yerel gruplar, üç bölge arasında gelecekte kurulacak

ilişki hakkında anlaşamasalar da bağımsızlık istediler. 1949'da Birleşmiş Milletler bağımsızlığı destekleyen bir karar metnini kabul etti ve iktidarın devrini gözetim altında tutacak bir uluslararası komisyon kurdu. 1951'de ülke, Senusi tarikatının reisi Kral İdris'in yönetimi altında bağımsız oldu, ancak Britanya ile Birleşik Devletler buradaki askeri üslerini birkaç yıl muhafaza ettiler.

Bir başka ülkede, Filistin'de, çıkar çatışmalarını çözmenin imkânsız olduğu görüldü ve bu, Arap ülkeleri ile Batılı güçler arasındaki ilişkilerin uzun süre zarar görmesine neden oldu. Savaş sırasında Filistin'e Yahudi göçü fiilen imkânsızlaşmış ve siyasal faaliyet baskı altına alınmıştı. Savaşın sonuna doğru, güçler ilişkisinin değiştiği açıkça ortaya çıktı. Filistin'deki Arapların bir birleşik cephe kurma yetenekleri, 1936-9 isyanı sırasında ve sonrasında bazı liderlerin sürülmesi ya da hapsedilmesi ve şiddet hareketlerinin getirdiği gerilim ve düşmanlıklar nedeniyle azalmıştı. Filistinlilere destek taahhüdünde bulunan Arap Birliği'nin kurulmasının onlara sonunda yanılsama olduğu ortaya çıkan bir güç desteği vaadettiği görülüyordu. Filistinli Yahudiler ise güçlü belediye kurumlarda birleştirilmişti; çoğu askeri eğitim görmüş ve savaş sırasında Britanya güçlerinde deneyim kazanmıştı. Bunlar öteki ülkelerdeki Yahudilerden, Avrupa'daki Yahudi katliamlarının harekete geçirdiği geniş ve daha kararlı bir destek sağlıyor ve çözümü sadece hayatta kalanlar için bir sığınağa sahip olmakta değil, bu tür olayları gelecekte imkânsız hale getirecek güçlü bir konum edinmekte görüyorlardı. Hızlı ve büyük ölçekli Yahudi göçünü destekleyen argümanların farkında olan Britanya hükümeti, bu gelişmenin bir Yahudi devleti talebine varacağını ve tabi olmaktan veya mülksüz kalmaktan korkan Arapların ve Arap devletlerinin güçlü muhalefetine yol açacağını biliyordu. Birleşik Devletler ile yakın ilişkileri ve ona ekonomik bağımlılığı nedeniyle Britanya artık 1939'dan önce olduğu gibi serbestçe hareket edemiyordu. Ortadoğu'da henüz daha küçük çıkarları olan, geniş ve siyasal olarak faal Yahudi cemaatinin baskısı altında bulunan Amerikan hükümeti etkisini Siyonist göç ve yerleşim talepleri lehine kullanma eğilimindeydi. Filistin sorunu artık Anglo-Amerikan ilişkilerinde önemli bir mesele haline gelmişti. Bir Anglo-Amerikan araştırma komitesi (1945-6), ardından ikili tartışmalar aracılığıyla bir ortak siyasette anlaşma girişimleri sonuç vermedi, çünkü hem

Yahudilerin hem de Arapların onaylayacağı bir siyaset önerilemedi ve Britanya hükümeti onaylanmayan bir siyaseti yürütmek istemiyordu. Britanya'nın üzerindeki Amerikan baskısı artarken Filistin'deki Britanya subaylarına ve tesislerine yönelik Yahudi saldırıları açık isyan noktasına yaklaşıyordu.

1947'de Britanya, sorunu Birleşmiş Milletler'e götürmeye karar verdi. Özel bir Birleşmiş Milletler komitesi sorunu incelemeye başladı ve 1937 planına kıyasla Siyonistlerin daha lehine olan bir bölünme planı oluşturdu. Plan, Britanya'nın Filistin'den çekilmesini isteyen Birleşik Devletler ile Rusya'nın aktif desteğiyle Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından Kasım 1947'de kabul edildi. Birleşmiş Milletler'in Arap üyeleri ve Filistinli Araplar bunu reddettiler ve bir kez daha hem Arapların hem de Yahudilerin kabul edeceği bir siyaset bulmanın imkânsızlığıyla karşı karşıya kalan Britanya belirli bir tarihte, 14 Mayıs 1948'de, Filistin'den çekilmeye karar verdi. Britanya bu gelişmeden önce de Hindistan'dan çekilmişti ve bu ani çekilmenin, Hindistan'da olduğu gibi, iki taraf arasında bir tür anlaşma sağlayacağı umuluyordu. Çekilme tarihi yaklaştıkça Britanya'nın otoritesi kaçınılmaz olarak azaldı ve Yahudilerin kısa süre içinde üstünlük kazandıkları bir çatışma patlak verdi. Bunu komşu Arap devletlerinin müdahale kararı izledi ve böylece bir dizi yerel çatışma savaşa dönüştü. 14 Mayıs'ta Yahudi cemaati İsrail devleti olarak bağımsızlığını ilan etti ve bu, Birleşik Devletler ile Rusya tarafından hemen kabul edildi. Mısır, Ürdün, Irak, Suriye ve Lübnan güçleri ülkenin başlıca Arap bölgelerine doğru harekete geçtiler. Sabit sınırların halklar arasında ya da belirgin coğrafi ayrımların olmadığı koşullarda yeni İsrail ordusu ile Arap devletlerinin orduları arasındaki savaşta İsrail ateşkesle kesintiye uğrayan dört askeri harekâtla ülkenin daha geniş bir kesimini işgal etmeyi başardı. Başlangıçtaki ihtiyatlılığa karşılık daha sonraki panik ve İsrail ordusunun bilinçli siyaseti nedeniyle Arap nüfusun neredeyse üçte ikisi evlerini terk etti ve sürgün haline geldi. 1949'un başında İsrail ile Arap komşuları arasında Birleşmiş Milletler'in gözetimi altında bir dizi silah bırakma anlaşması yapıldı ve istikrarlı sınırlar oluşturuldu. Filistin'in yaklaşık % 75'i İsrail sınırları içinde kaldı; güney kıyısında, Gazze'den Mısır sınırına kadar uzanan bir toprak şeridi Mısır yönetimine verildi, geri kalan kısımsa Ürdün Haşimi Krallığı

(1946'da Britanya ile iki ülke arasındaki ilişkileri yeniden tanımlayan bir antlaşmadan sonra Mavera-i Ürdün bu ismi aldı) tarafından ilhak edildi. Kudüs, pek çok ülke resmen kabul etmese de İsrail ile Ürdün arasında bölündü.

Arap ülkelerindeki kamuoyu bu olaylardan çok etkilendi. Bunu Arap ülkelerinin yenilgisi olarak gördüler. Bu gelişme, daha sonraki birkaç yıl içinde bir dizi ayaklanmaya yol açacaktı. Bu durum Britanya için bir yenilgi olarak görüldü. Britanya subay ve askerlerini kayıp vermeden ülkeden çekmeyi başarmış, ama bu, her iki tarafta da kuşku ve düşmanlığa yol açan koşullarda gerçekleşmişti. Arap ülkelerindeki hâkim fikir Britanya'nın aslında Siyonistlere yardımcı olduğu şeklindeydi. Yahudi göçünü teşvik eden Britanya hükümeti bu gelişmenin Araplar açısından yaratacağı sonuçları kaale almamış, Arapların boyunduruk altına girmelerine ve mülksüzleşmelerine yol açana kadar bu gelişmeyi durdurmamış ya da en azından gelişmenin neden olacağı zararı sınırlamaya çalışmamıştı. Birleşik Devletler'in ise baştan sona Siyonistleri destekleyecek şekilde hareket ettiği düşünülüyordu.

Bununla birlikte Britanya ve Amerika'nın konumları gücünü korudu. Hâkim siması David Ben Gurion (1886-1973) olan İsrail hükümeti çok sayıda Arap sürgünü geri almayı reddetti; ancak Britanya, Amerikan ve İsrail hükümetleri, sürgünlerin er ya da geç bulundukları ülkelerin nüfusları içinde özümleneceğini, barış olmasa bile en azından İsrail ile komşuları arasında geçici bir *modus vivendi*'nin [geçici anlaşma] sağlanabileceğini genel olarak kabul ettiler. Bu sırada İsrail hükümeti bütün enerjisini, sadece Doğu Avrupa'dan değil, Arap ülkelerinden de gelen çok sayıda Yahudi göçmeni özümlemek için kullanıyordu. Bu gelişme nüfusun yapısını değiştirdi; 1956'da 1.6 milyonu bulan toplam nüfus içinde Arap Müslüman ve Hıristiyanların sayısı 200.000 ya da yaklaşık % 12.5 idi. Araplara ait olan toprakların büyük kısmı, farklı yasal araçlarla, Yahudi yerleşimine ayrıldı. İsrail'in Arap yurttaşları yasal ve siyasal haklara sahip olsalar da, biçimlenmekte olan ulusal topluluğa tam anlamıyla mensup değildiler. İsrail'e yönelen nüfus hareketi Arap devletlerini de etkiledi. 1948'den sonraki kuşakta Arap ülkelerindeki *ancient* Yahudi cemaatlerinin varlığı fiilen son buldu; Yemen ve Irak'takiler esas olarak İsrail'e, Suriye, Mısır ve Mağrip'tekiler İsrail'in yanı sıra Avrupa ve Kuzey Ameri-

ka'ya yerleştiler; sadece Fas'taki Yahudi cemaati önemli bir büyüklükte olmaya devam etti.

Daha sonraki birkaç yıl içinde siyasal çatışma ve tartışmanın merkezini Arap-İsrail çatışması değil, Britanya'nın hâlâ özel bir konumda bulunduğu öteki ülkeler oluşturdu. Bu ülkeler, Arap dünyasının doğu sınırının ötesinde yer alan ve Britanya'nın petrol şirketinin ulusallaştırılmasının uluslararası bir krize neden olduğu İran ve Mısır idi. Britanya burada da büyük bir hareket serbestliğine sahipti. Filistin siyasetinde Britanya'dan ayrılan Birleşik Devletler, bu ülkenin Arap dünyasının öteki kesimlerinde Batı dünyasının çıkarlarının bekçisi olarak oynadığı rolü feda etmek istemiyordu. Buna rağmen Suudi Arabistan'ın petrol alanlarına yapılan büyük Amerikan yatırımları burada Amerikan nüfuzunun Britanya nüfuzunun yerini almasına yol açtı. Sovyetler Birliği ise başka bölgelerle, Arap ülkelerinde faal bir siyaset izleyemeyecek kadar meşguldü. Arap devletleri, Filistinlilerin çıkarlarını ilkesel olarak savunmalarına rağmen, esas olarak kendi sorunlarıyla ilgilendiler.

Ortadoğu'daki Britanya gücünün temelini daima Mısır'daki askeri varlık oluşturmuştu. Britanya'nın en ağır sorunla yüz yüze geldiği yer de burasıydı. Savaş sona erdikten hemen sonra Mısır hükümeti 1936'da varılan anlaşmada bir değişiklik talep etti. İki hükümet arasında 1946'da başlayan müzakereler ancak iki noktada başarısız oldu: birincisi, Mısır'ın Sudan üzerindeki egemenlik iddiasıydı ve Britanya hükümeti çoğu Sudanlının bunu kabul etmediği ve Britanya'nın bu insanlara karşı yükümlülükleri olduğu inancıyla bu iddiayı reddetti; ikincisi, Britanya'nın bu ülkede sahip olduğu stratejik konumla ilgili sorun idi. 1938 anlaşması uyarınca Britanya güçleri Kahire ve Delta'dan çekildiler, ancak Kanal bölgesinde bir kilitlenme oldu. Britanyalı devlet görevlileri ve stratejistler Kanal Bölgesi'nde güç bulundurmanın gerek Ortadoğu'daki Batı çıkarlarını, gerekse Akdeniz ve Afrika'daki Britanya çıkarlarını savunmak için gerekli olduğunu düşünüyorlardı. 1951'de Britanya güçleri ile Mısırlı gerillalar arasmda şiddetli bir çatışma oldu ve bu gelişme, Ocak 1952'de Kahire'de patlak veren bir halk hareketini ateşledi. Britanya'nın varlığıyla özdeşlenen tesisler tahrip edildi. Ülkede düzenin bozulması, başlangıçta anonim bir önderliği olan, daha sonra Cemal Abdül Nasır'ın (1918-

70) hâkimiyeti altına giren, orta rütbeli Mısırlı subaylardan oluşan bir gizli örgüte iktidarı ele geçirme fırsatı sağladı. Kralın görevden alınması ve cumhuriyetin ilan edilmesi, etkisini pek çok alanda gösteren geçmişten kopuşu simgeliyordu.

Ülkenin önceki hükümetlerden daha sıkı bir denetim altına alınmasına rağmen, askeri yöneticiler Britanya ile müzakerelere yeniden başlayabildiler. Mısır hükümetinin 1953'te Sudan'ın belli başlı partileriyle doğrudan bir anlaşmaya varmasıyla, iki önemli sorundan biri olan Sudan sorunu çözümlendi. Sudan'daki siyasal hareketler, 1947'den sonra bir Yasama Meclisi'nin seçimle kurulmasından sonra kendilerini daha özgür bir biçimde ifade edebilmekteydiler. Başlıca üç güç ortaya çıktı: bağımsızlık ve Britanya ile bir bağlantının muhafaza edilmesini isteyenler; bağımsızlık ve Mısır ile yakın bir ilişki isteyenler; güneyin Arap olmayan ve gayri Müslim halkları adına konuşanlar. Mısır ile yapılan anlaşma bunların ilk ikisini kapsıyordu ve biraz duraksamayla Britanya tarafından da kabul edildi. İktidarın Anglo-Mısır kondominyumundan uluslararası gözetim altında Sudanlılara aktarılması kararlaştırıldı. Aynı yıl içinde seçimler yapıldı ve 1955'te süreç tamamlandı; yönetim Sudanlıların eline geçti, Britanya ve Mısır silahlı kuvvetleri çekildi. Geleceği karartan en büyük gölge güney eyaletlerinde isyan ve gerilla savaşının başlamasıydı. Buralarda ne Arap ne de Müslüman olan nüfus Britanya yönetiminden Arap yönetimine geçilmesinin yaratttığı sonuçlardan rahatsızdı.

Sudan sorununun çözümlenmesiyle birlikte, öteki sorunla, yani Britanya'nın stratejik konumuyla ilgili müzakerelere devam edildi ve 1954'te antlaşmaya varıldı. Britanya güçleri Kanal Bölgesi'nden çekilecekler ve yetmiş yıldan fazla süren Britanya işgali sona erecekti; ancak buradaki askeri üssün, Mısır'a, bir başka Arap devletine ya da Türkiye'ye bir saldırı olması halinde kullanılması kararlaştırıldı. Burada Türkiye'nin işin içine katılması Ortadoğu'daki Batı çıkarlarının Rusya'dan gelecek muhtemel bir tehdide karşı savunulması konusunda Britanya ve Amerika'nın taşıdığı kaygının bir ifadesiydi. Ortadoğu savunma paktı için çeşitli planlar tartışılıyor ve Mısır'ın Türkiye'nin de antlaşmada yeralması için gösterdiği istek, bu ülkenin söz konusu pakta katılmaya da istekli olabileceğine dair bir belirti olarak görülüyordu.

Suriye, Lübnan, Mısır ve Sudan'da yabancı işgalinin sona erme-

si, Irak ve Ürdün'ün, bu ülkelerin elde ettiklerinden daha azına razı olmalarını zorlaştırdı. Irak'ta 1941 Britanya müdahalesiyle yeniden kurulan rejim Batılı güçlerle stratejik bir bağlantıyı muhafaza etme endişesi taşıyordu; Rusya'ya öteki Arap ülkelerinden daha yakın olduğunun farkındaydı. 1948'de, 1930 tarihli Anglo-Irak Antlaşması'nın bu çizgide yeniden müzakere edilmesi için bir girişim oldu, ancak Irak'ın Batı ittifakına daha az bağlı olmasını isteyenlerin muhalefeti yüzünden başarısızlığa uğradı. Bunun üzerine hükümet 1955'te Türkiye ile bir savunma ve ekonomik işbirliği paktı (Bağdat Paktı) kurmak için bir anlaşma yaptı. Pakistan, İran ve Britanya Pakt'a katıldı, Birleşik Devletler ise daha sonra Pakt'ın çalışmalarına katılmaya başladı. Bu pakt bağlamında Britanya ile bir anlaşma yapıldı. Bu anlaşmaya göre iki Britanya hava üssü Irak'a teslim edildi, ancak Britanya, Irak'a bir saldırı olması ya da bir tehdide maruz kalması halinde, bu ülke eğer isterse, yardım yapmayı kabul etti.

Ürdün'de de benzer bir durum vardı; dışardan -Arap komşulardan ya da İsrail'den- gelecek tehlikelere karşı yardım sağlama endişesi taşıyan, ancak ulusçu kamuoyunun baskısı altında olan bir rejim. 1948'den sonra ülkede Filistinli bir çoğunluk vardı. Bunlar İsrail'i başlıca düşman olarak görüyorlar ve rejimin bu düşmana taviz verdiğini gösteren her belirtiyi gözlüyorlardı. 1951'de Kral Abdullah öldürüldü. Bu olay, Kral'ın İsrail ve onun Batılı kefilleriyle makul ve haklı görülebilecek bir düzeyin ötesinde uzlaştığına dair beslenen ulusçu kuşkunun bir işaretiydi. Kararsız denge bir süre için tam bağımsızlık lehine değişti. 1957'de Britanya ile yapılan antlaşmanın süresi doldu ve Britanya güçleri işgal ettikleri üslerden çekildiler. Ancak aynı yıl içinde Britanya ve Amerikan hükümetlerinin, bu ülkenin bağımsızlık ve bütünlüğünün kendi hayati çıkarları bakımından önemli olduğunu ilan etmeleri, Ürdün ve Haşimi rejiminin içinde bulunduğu müşkül durumun bir belirtisiydi.

Mağrip'te Fransa'nın bağımsızlık talepleriyle uzlaşması daha da zordu. Fransa'nın buradaki varlığı sadece ordularla ve metropolün ekonomik çıkarlarının ağır basmasıyla değil, orada yaşayan, ekonominin kârlı sektörlerini denetleyen, en alt düzeydekiler dışında hükümette pek çok görevi elde tutan geniş bir Fransız topluluğuyla ilgili bir meseleydi. Fransızlar ile Araplar arasındaki ilişkide herhangi bir değişiklik yapmak için büyük bir çaba harca-

mak ve çok güçlü bir direnişe karşı durmak gerekiyordu. Savaş sona erer ermez Tunus ve Fas'ta gayretler başladı. Tunus'ta Yeni Düstur partisi, savaş sırasında sürgünde ve hapisteyken özgür Fransızlar ve müttefiklerden açık destek sağlayan bir öndere, Burgiba'ya ve savaştan sonra Tunusluların ilk kez sendikalı olmalarına izin verilmesi üzerine kurulan sendikalar federasyonu ile partinin bileşiminden meydana gelen bir maddi gücün sağladığı avantaja sahipti. Fas'taki güç de çeşitli unsurların bileşiminden geliyordu. 1930'larda ortaya çıkan küçük ulusçu gruplar bağımsız bir partide (İstiklal Partisi) içinde örgütlendiler ve Fransız himayesinin sona ermesini basiretli bir tutumla talep etmeye başlayan sultan V. Muhammed (1927-62) ile ilişki kurdular. Bağımsızlık fikri toplumun geniş bir kesimini etkilemeye başladı; bir sendikalar federasyonu kuruldu ve İstiklal Partisi bu federasyonun denetimini ele geçirmeyi başardı; Kazablanka ve öteki kentlere kırsal göç, kent ile kırsal kesim arasında güçlü bağlar oluşturdu ve ulusçu fikirlerin yayılmasını teşvik etti. Yabancı ticari çıkarların varlığı yüzyılın başından beri uluslararası antlaşmayla korunuyordu ve yeni devreye giren Amerikan stratejik çıkarları, ulusçulara dışardan belirli bir sempati desteğine dönük umut aşıladı.

Değişik koalisyonlara yaslanan, yenilginin yolaçtığı utançtan çıkamayan kamuoyuna karşı duyarlı, Savaş sonrası dönemin zayıf Fransız hükümetleri, baskıdan ya da "ortak egemenlik"ten fazlasını veremezlerdi. Bu ikincisi, Avrupalı topluluğun yerel kurumlarda yerli halkla eşit ağırlığa sahip olması ve son sözün gene de Fransız metropoliten hükümetine ait olması anlamına geliyordu. 1952'de Burgiba pek çok kişiyle birlikte Tunus'ta tutuklanınca Avrupalı göçmenler arasında da benzer bir şiddet hareketini kışkırtan fiili bir direniş hareketi başladı. Bir sonraki yıl Fas'taki sorunlar krize dönüştü. Saray ile İstiklal Partisi arasındaki ilişkiler daha da yakınlaştı ve sultan tam egemenlik talebinde bulundu. Karşılık olarak Fransız yetkililer, belki de son kez, geleneksel bir siyasal eylem modelini kullandılar. Ulusçuların geleceğe dönük bakışında üstü kapalı biçimde varolan daha merkezi denetimin tehdidi altında olan kırsal şefleri güçlendirdiler. 1953'de sultan görevinden alınıp sürgüne gönderildi; bunun sonucu sultanın çoğu Faslı için birleştirici bir sembol haline gelmesi ve silahlı ayaklanma kışkırtmalarının başlaması oldu.

Ne var ki 1954'te Fransız siyaseti değişti. Fransa'nın Çin Hindi'ndeki konumu yeni türden bir silahlı ulusçu halk hareketinin ağır tehdidi altındaydı. Cezayir'de de benzer bir hareket oluşuyordu. Yeni ve daha kararlı bir Fransız hükümeti, Yeni Düstur Partisi ve sürgünden getirilen Fas Sultanı ile müzakerelere başladı. 1956'da her iki ülkeye de bağımsızlık verildi. Fas'ta İspanyol mıntıkası ve uluslararası Tanca kenti bağımsız devletle tam olarak bütünleştirildi. Bağımsızlık sultanın (1957'de kral oldu) durumunu güçlendirdi. Tunus'ta ise siyasal süreçte önemsiz bir rol oynayan *bey* görevinden alındı ve Burgiba devlet başkanı oldu. Ne var ki, her iki ülkede de bağımsızlık ve Fransa ile ilişkiler birkaç yıl daha istikrarsızlığını korudu, çünkü bu sırada Cezayir bağımsızlık savaşına girmişti: ilk silah sesleri Kasım 1954'te işitildi ve kısa süre içinde bütün Mağrip'te yankılandı.

### *Süveyş Krizi*

1950'lerin ortasında, Avrupa'nın hâkimiyeti altındaki çoğu Arap ülkesi resmen bağımsız olmuştu; bazılarında yabancı askeri üsler kaldıysa da, bunlar kısa süre içinde ortadan kaldırılacaktı. Fransız hâkimiyeti sadece Cezayir'de, ulusçu bir halk hareketinin fiili meydan okuması altında, sürdü. Britanya hâkimiyeti ya da himayesi Arap Yarımadasının doğu ve güney eteklerinde devam etti. Yarımadadaki başlıca devlet, Suudi Arabistan, asla bir yabancı hâkimiyet dönemi yaşamamış, ancak Britanya'nın kayda değer bir nüfuzu olmuştu. Petrolün bulunması ve çıkarılması Britanya'nın nüfuzunun yerini Amerikan nüfuzunun almasına yol açtı, ama bu aynı zamanda Suud ailesinin patriyarkal yönetiminin daha gelişmiş bir hükümet sistemine dönüşme sürecini mümkün kıldı; Kral Abdülaziz 1953'de öldüğünde, kurduğu devlet, bölgenin siyasal hayatında daha merkezi ve önemli hale gelmekteydi. Öte yandan Yemen, Arap Birliği'nin bir üyesi olmasına rağmen, *imam*ının yönetimi altında öteki ülkelerden tecrit olmuş durumda kaldı.

Irak ve Ürdün'deki siyasal belirsizlikler -Britanya güçlerinin varlığına son verme, ama aynı zamanda Batılı güçlerle askeri ilişkiler kurma arzusu- yabancı askeri güçlerin resmen çekilmesinin eski emperyal yöneticilerle farklı bir ilişki kurmak için şart olmadığını, daha çok bağımsızlık sorununu yeni bir biçimde tekrar or-

taya çıkardığını gösterdi. Arap ülkeleri kendilerini bir başka Batılı devletin, Birleşik Devletler'in ekonomik ve siyasal hayatın bütün alanlarında artan gücü ve nüfuzuyla yüz yüze buldular. Birleşik Devletler, Soğuk Savaş ve ekonomik büyüme döneminde, Ortadoğu'daki çıkarlarını ancak siyasetlerini Batılı müttefiklerin siyasetlerine bağlamaya hazır yerel hükümetlerle yakın ilişkiler kurarak koruyabileceğine inanıyordu. Buna karşılık pek çok siyasetçi ve siyasal grup, sömürgecilik sonrası dünyada bağımsızlığın yegâne garantisinin iki askeri kamp arasında tarafsızlığın korunmasında bulunacağını öne sürüyordu. Batı kampı emperyal yönetimin anılarıyla ve hâlâ kanayan Filistin ve Cezayir sorunlarıyla bağlantılı olduğu ve savunma anlaşması yapmak için esas baskı bu taraftan geldiği içindir ki, tarafsızlık arzusu, öteki kampa daha fazla yönelme eğilimini beraberinde getirdi.

Batı ve Doğu blokları arasındaki kutuplaşma ve tarafsızlık siyaseti ile Batı ittifakı siyasetlerinin çatışması, Arap devletleri arasındaki ilişkilere yeni bir boyut kazandırdı. Bu devletler arasında daha yakın bir birlik kurma arzusu, Arap siyasetinin ortak dilinin bir parçası haline gelmişti. Artık mesele, böyle bir birliğin Batılı güçlerle yakın bir ittifak çerçevesinde mi, yoksa onlardan bağımsız olarak mı gerçekleştirileceği idi.

Arap devletleri ile İsrail arasındaki ilişkilerin geleceği de genel ittifaklar meselesiyle bağlantılı hale geldi. 1950'lerde Britanya ve Amerikan hükümetleri sorunun çözümü için çeşitli planları tartıştılar: 1949 sınırlarında Araplar lehine bir düzenleme yapılması, bazı sürgünlerin evlerine dönmeleri ve çoğunun çevre Arap ülkelerinde özümlenmesi. Eğer Arap devletleri Batılı güçlerle yakın bağlara sahip olurlarsa, bu, böyle bir çözümün benimsenmesi ve İsrail'in varlığının da bir biçimde kabulü anlamına gelecekti. Öte yandan, Doğu ve Batı bloklarıyla olumlu ilişkileri olan bir grup tarafsız Arap devletinin oluşması Arap ülkelerinin siyasal ağırlığını arttırmak ve onların silahlı kuvvetlerini güçlendirmek için kullanılabilir, böylelikle 1949 silah bırakma anlaşmalarının yarattığı durumda radikal bir değişiklik sağlanabilirdi.

Bu yaklaşım ve siyaset farklılıkları keskinleştikçe, Mısır'ı yönetmekte olan askeri grubun önderi Cemal Abdül Nasır'ın kişiliğiyle bağlantılı hale gelmeye başladı. Britanya güçlerinin Kanal Mmtıkası'm terk etmesi için yapılan anlaşmanın imzacısı aslında

Mısır'ı Batı savunma sistemine girmeye yöneltmemişti. Tam aksine, Mısır'a bir bağlantısızlık siyaseti izleyerek kendi çevresinde diğer tarafsız Arap devletlerinden dış dünya ile bir bütün olarak ilişki kuran bir blok oluşturma özgürlüğü sağladı. Bu siyasetin bir ifadesi bağlantısızlık fikrinin önde giden taraftarlarıyla, Hindistan ve Yugoslavya ile kurulan yakın ilişkilerdi. Bir başka ve daha çarpıcı belirti 1955'de Sovyetler Birliği ve müttefiklerinin Mısır'a silah satmalarını sağlayan anlaşmaydı. Bu anlaşma İsrail'e ve Arap komşularına gönderilen silahlar üzerinde, Birleşik Devletler, Britanya ve Fransa'nın sürdürmeye çalıştığı denetimi kırdı.

Tarafsızlık siyaseti Mısır ve müttefiklerini neredeyse kaçınılmaz biçimde bu siyasetten etkilenenlerle düşmanlığa sürükledi. Batılı güçler siyasal ve ekonomik çıkarlarını kollarlarken en azından engellemeler ve sınırlamalarla karşılaşacaklarını düşündüler. Artık İsrail sorununun seyrini ya da öteki sorunları istedikleri gibi denetleyemiyorlardı. Birleşik Devletler hükümetinin gözünde, Soğuk Savaş döneminde Ortadoğu'da bir Batılı savunma ittifakına katılmayı reddetmek aslında Doğu blokuna katılmaktı. Tarafsızlık çağrısı ya da Abdül Nasır'ın hükümet başkanlarını aşarak Arap halklarına yaptığı, Mısır önderliği altında daha yakın birlik çağrısı farklı siyasetlerden yana olan bu Arap rejimlerine yönelik bir tehdit idi. Özellikle Irak rejimi Bağdat Paktının kurulmasından sonra Batı ittifakının başlıca savunucusu haline geldi; Irak'ın bu dönemdeki siyasal hayatına Birinci Dünya Savaşı sırasında patlak veren Arap isyanından bu yana Arap ulusçu siyasetlerinde önemli bir rol oynamış bulunan Nuri el-Said hâkim idi. Güçlü bir Mısır hükümetinin, kendi silah kaynaklarına sahip olarak ve Filistinliler ile diğer Arapların duygularına güçlü biçimde hitap ederek gelişmesi, İsrail tarafından kendi konumuna yönelik bir tehdit olarak görüldü. Bu yerel uzlaşmazlıklar da Batılı güçlerin [Mısır'a] düşmanlığını derinleştirdi: Birleşik Devletler İsrail ile kendi bağlarından, Britanya Bağdat Paktı üyesi olmasından, Fransa ise, bağımsızlık ve bağlantısız Arap dünyası görüşü nedeniyle Mısır'ın Cezayir devrimine yaptığı düşünülen yardım ve teşvikten ötürü.

1955 ile 1961 arasında bütün bu etkenlerin içinde yer aldığı bir dizi kriz oldu. 1956'da, Mısır'ın çok büyük bir sulama projesi (Assuan Barajı) için mali yardım umutlarını canlandıran Birleşik Devletler, yaptığı teklifi ansızın geri çekti. Buna tepki olarak Mısır

hükümeti, Süveyş Kanalı Şirketi'ni aynı çabuklukla ulusallaştırarak Kanal yönetimine el koydu. Bu gelişme, kanaldan yararlanma özgürlüğünün siyasal kaygılara tabi kılınabileceğinden korkan tarafların alarma geçmesine yol açtı. Britanya ve Fransız hükümetleri, gerek kanalı inşa eden ve onun sahibi olan şirkette hisseleri bulunduğu, gerekse bu eylem Abdül Nasır'ın Arap ülkeleri nezdinde önemini arttırdığı için bunu bir düşmanlık eylemi olarak değerlendirdiler. İsrailliler ise bu eylemi, bir süredir sınır sorunu yaşadıkları güçlü ve düşman bir komşu ülkeyi zayıflatma fırsatı olarak gördüler. Sonuçta, Fransa, Britanya ve İsrail arasında Mısır'a saldırmak ve Abdül Nasır yönetimini devirmek için gizli bir anlaşma yapıldı.

Ekim'de İsrail güçleri Mısır'a girerek Süveyş Kanalı'na doğru ilerlediler. Kendi aralarında daha önce yaptıkları anlaşmaya göre Britanya ve Fransa hem İsrail'e hem de Mısır'a Kanal mıntıkasından çekilmeleri için bir ultimatom gönderdiler. Abdül Nasır'ın bunu reddetmesi, Britanya ile Fransa'ya Kanal bölgesine saldırma ve işgal etme bahanesi sağladı. Ne var ki bu eylem sadece Mısır'a ve onu destekleyen Arap ülkelerine değil, aynı zamanda, Birleşik Devletler ve Sovyetler Birliği'ne yönelik bir tehdit idi. Bu iki ülke, büyük güçler olarak, çıkarlarının söz konusu olduğu bir bölgede, bu çıkarlar hesaba katılmaksızın böyle tayin edici adımların atılmasını kabul edemezlerdi. Amerikan ve Sovyet baskısı altında kalarak dünya çapında düşmanlık ve mali çöküş tehlikesiyle yüz yüze gelen üç güç geri çekildi. Bu gelişme, dünyadaki güç yapısının açık bir biçimde ortaya çıktığı nadir olaylardan biriydi: yerel güçler arasındaki düşmanlık, kendi çıkarlarını kollayan ikinci sınıf dünya güçlerini işin içine çekmiş ve bunlar büyük güçlerin çıkarlarına meydan okuduklarında kuvvetlerinin sınırlarıyla çarpıcı bir biçimde karşı karşıya gelmişlerdi.

Bu krizin sonuçları çevre ülkeler nezdinde Abdül Nasır'ın gücünü arttıracaktı, çünkü krizden siyaseten galip çıktığı ve aynı zamanda onu destekleyenler ile siyasetlerini tehlikeli bulanlar arasındaki çatlağın derinleştiği düşünülüyordu. Şimdi öteki Arap ülkelerinin içişlerine yeni bir faktör olarak bu bölünme giriyordu. 1958'de bu bölünme yerel rekabetlerle birleşerek Lübnan'da bir iç savaşın patlak vermesine yol açtı. Aynı yıl içinde Suriye'deki siyasal güçler arasında çıkan bir iktidar mücadelesi bunlardan birinin Mı-

sır ile birlik çağrısı yaparak inisiyatifi ele geçirmesine yol açtı. Birlik gerçekleşti ve Şubat'ta bu iki ülke Birleşik Arap Cumhuriyeti adı altında birleşti. İki Haşimi Krallığı, Irak ve Ürdün, bir rakip birlik kurdular; ama aynı yıl Temmuz ayında, ülkedeki hoşnutsuzlukların Mısır'ın yeni bir Arap dünyasına önderlik etmesinin yükselttiği umutlarla birleşmesi, Irak'ta bir grup subayın iktidarı ele geçirmesine yol açtı. Kral Nuri Said ve aile üyelerinin çoğu öldürüldü. Irak cumhuriyet oldu. Haşimi hanedanı (öteki kolu Ürdün'de yönetmeye devam etse de) artık Arap siyasetinde öncü rol oynama umudu taşıyamazdı. Devrim haberleri, belirsiz durum karşısında istikrarı sağlamak üzere Amerikan birliklerinin Lübnan'a, Britanya birliklerinin ise Ürdün'e gönderilmesine yol açtı. Ancak birlikler kısa süre içinde çekildiler ve bu gelişme Britanya'nın Arap siyasetinde oynadığı fiili ve önemli rolün sonunu belirledi.

İlk başta devrimin Irak'ın Mısır - Suriye birliğine katılacağı umudunu doğurduğu görüldü, ancak kısa süre içinde Bağdat ile Kahire arasında bir çıkar çatışması kendini gösterdi. Bizzat Birleşik Arap Cumhuriyeti içinde, Şam ile Kahire arasında meydana gelen çıkar çatışması 1961'de Suriye'de bir askeri darbeye ve birliğin dağılmasına yol açtı. Yine de bu engellere rağmen Abdül Nasır, çoğu Arabın ve dış dünyanın büyük bir kısmının gözünde hâlâ daha büyük bir birliğe ve gerçek bağımsızlığa yönelik Arap halkları hareketinin sembolü olarak görülüyordu.

### *Cezayir Savaşı*

Ortadoğu'daki kriz yılları aynı zamanda Mağrip'teki emperyal yönetimin nihai kriz yıllarıydı. Burada Cezayirli Araplar Fransa'dan bağımsız olmak için sonunda başarıya ulaşan uzun bir savaş verdiler.

Cezayirliler verdikleri bağımsızlık mücadelesinde öteki Arap halklarının çoğuna nazaran daha büyük zorluklarla karşılaştılar. Ülkeleri resmen bir sömürge değil, metropoliten Fransa'nın ayrılmaz bir parçasıydı ve bu ülkeden ayrılma talebi Fransa toprağının bölünmez olduğunu düşünenlerin direnişiyle karşılaştı. Ayrıca kökleri nüfuslarının % 80'inin doğduğu Cezayir'de bulunan Avrupalı göçmenler, neredeyse başlıbaşına bir ulus haline gelmişlerdi. Bunlar sahip oldukları güçlü konumdan vazgeçmek istemeye-

ceklerdi: makineleşmeyle ıslah edilen ve hâlâ genişlemekte olan en bereketli toprakları ve en verimli tarım alanlarını denetliyorlardı; başlıca kentlerde, Cezayir ve Oran'da, Cezayirli Müslümanlardan çok Fransızlar yaşıyordu; bunlar hükümet görevlerinin ve mesleklerin çoğunu elde tutuyorlardı; sahip oldukları güç ve yerel yönetim ile Paris'teki hükümet üzerinde uzun süredir devam etlen nüfuzları sayesinde kendileri için dezavantajlı olan her türlü değişikliği engelleyebiliyorlardı. Eğitim görmüş bir grup Cezayirlinin 1943'de yayımladığı, Fransa'ya bağlı bir özerk cumhuriyet olma çağrısmda bulunan manifesto bazı hukuksal dezavantajların ortadan kaldırılması dışında hiç bir tepki görmedi; 1945'de daha şiddetli bir hareket amansızca bastırıldı. O sırada bazı değişiklikler yapıldı: Cezayirli Müslümanlar Fransız parlamentosunda temsil edileceklerdi ve bunların sayısı Cezayir Meclisi'ndeki Avrupalıların sayısı kadar olacaktı; ancak Meclis seçimleri yönetim tarafından uysal bir çoğunluk sağlama amacıyla yönlendirildi.

Ne var ki yüzeydeki sarsılmaz Fransız denetiminin ardında Cezayir toplumu değişiyordu. Müslüman nüfus yüksek bir oranda artıyordu; 1954'te Müslüman nüfus, yarıdan fazlası yirmi yaşın altında olan yaklaşık 9 milyon kişiye çıkmıştı; Avrupalı nüfus yaklaşık bir milyondu. Müslüman nüfusun büyük kısmı, toprağın daha az verimli, hükümetin ıslah girişimlerinin yetersiz ve gecikmiş olduğu, gelişme için gerekli sermayeden yoksun, kredi olanakları sınırlı bölümünde toplanıyordu. Sonuç olarak, hayat standartları düşük, kırsal işsizlik oranı yüksekti. Nüfus fazlasını barındıran yoksul kırsal kesimden, Avrupalılara ait çiftliklerde işçi olarak çalışmak için düzlüklere ve kalifiye olmayan düşük istihdamlı bir proletaryanın oluştuğu kıyı kentlerine doğru artan bir köylü göçü vardı. 1954'te Cezayir'deki Müslümanların yaklaşık beşte biri şehirlerde yaşıyordu ve yaklaşık 300.000'i Fransa'ya gitmişti. Eğitim fırsatları geçmiştekinden daha fazla ama hâlâ yetersizdi; nüfusun % 90'ı okuryazar değildi. Sadece birkaç bin kişi ilkokuldan sonra ortaokullara devam ediyordu; yüksek öğrenim görenler sadece birkaç düzine idi; 1954'te Müslüman doktor ve eczacı sayısı 200'den az, mühendis daha da azdı.

Yabancı kentlerde, ailelerinden uzakta yaşayan göçmenler, Fransız ordusundaki askerler ve imkânları sınırlı öğrenciler arasında, dünyada meydana gelen büyük değişikliklerin farkında

olanlar vardı: Fransızların savaşta ve Çin Hindi'nde uğradıkları yenilgi, Asya ve Afrika ülkelerinin bağımsızlığı, sömürge yönetimine dair fikirlerde meydana gelen değişiklikler. Bağımsızlık artık mümkün görünüyordu, ancak bir bedeli vardı: 1945'te çıkan karışıklıkların bastırılması bağımsızlığın kolayca verilmeyeceğini göstermişti. 1945'den sonraki yıllarda Fransız siyasal sistemi içinde daha iyi bir konuma yerleşmeye hazırlananların partisi büyük bir nüfuz kaybına uğradı. Bu sırada ulusçu parti içinde yavaş yavaş oluşan bir devrimci grup vardı. Bu grup genellikle yetersiz eğitim görmüş, ancak Fransız ordusunda askeri deneyim kazanmış kişilerden oluşuyordu. Bununla birlikte grup, daha sonra eğitim görmüş seçkinleri de cezbedecekti. Bunlar 1954'te Ulusal Kurtuluş Cephesi'ni (FLN- *Front Libération Nationale*) kurdular ve aynı yılın Kasım ayında devrimin ilk silahını ateşlediler.

Hareket başlangıçta sınırlı, başarı şansı kuşkuluydu. Ancak devrimin gelişimi ve Fransız hükümetinin eylemleri bu hareketi adım adım dünya çapında geniş destek sağlayan bir ulusal harekete dönüştürdü. Hükümetin ilk tepkisi askeri baskı oldu; iktidara gelen bir hükümet ne kadar sol eğilimliyse taviz vermeye o kadar hazır oluyordu, ancak o zaman da ordunun ve Cezayirli Avrupalıların muhalefetiyle karşılaşıyordu. 1956'nın sonunda Fas ve Tunus'un yardımıyla anlaşma sağlamak için yapılan bir müzakere girişimi, Rabat'tan Tunus'a uçan bazı Cezayirli önderlerin bindikleri uçağın zorla Cezayir'e indirilerek önderlerin tutuklanması üzerine sonuçsuz kaldı. Fransız hükümeti yerel inisiyatiften geldiği anlaşılan bu eylemi sineye çekmişti.

Artık fiili iktidar Paris'teki hükümetten orduya ve Cezayirli Avrupalılara geçmişti; öteki tarafta, Cezayirli Müslüman nüfusun büyük bir bölümü FLN'ye akın etmişti. Konuyu iyi bilen ve harekete sempati duyan bir Fransız bilimadamı savaşın ilk iki yılından sonra şu gözlemde bulundu: "Müslüman toplumun neredeyse tamamı kendisini gizli bir yapı tarafından güçlü ve etkin bir biçimde desteklenir durumda buldu... hareketi kontrol edenler sadece devrimci saflardan gelmiyorlardı...bunlar Cezayir'in seçkin nüfusunun tamamını temsil ediyorlardı."[1] Gelecekteki bağımsız Ceza-

1 G. Tillion, *Les ennemis complemantaires* (Paris, 1960); İng. çev. France and Algeria: complementary enemies (New York, 1961), s. 9.

yir'in ana hatları, toplumsal eşitliğe ve toprağın yeniden tahsis edilmesine yönelen devrimin yaygınlaştırdığı şevkle birlikte görünmeye başladı. Savaş 1957'de askeri bakımdan en yüksek noktaya ulaştı. Bu sırada bizzat Cezayir kentinin denetimi için şiddetli ve uzun süreli bir mücadele oldu. Ordu başkent üzerinde yeniden denetim kurdu ve kırsal kesimde büyük ölçekli bir yer değiştirtme siyaseti izledi. Çatışmanın niteliği giderek değişti: faaliyetini Fas, Tunus ve Kahire'den yürüten FLN kendisini 1958'de "Cezayir Cumhuriyeti'nin Geçici Hükümeti" ilan etti; dünyanın her tarafında destek aldı ve müzakereler yürüttü, aynı zamanda Fransa'daki bazı radikal unsurlardan da destek gördü. Fransız ordusunun savaşı Tunus'a yaymak için yaptığı bir girişim Amerika'nın ve öteki ülkelerin itirazları üzerine durduruldu. Uluslararası baskının savaş sonrası Fransa'sının zayıf hükümetini bunaltmasından duyulan korku yüzünden, ordu, Avrupalılar ve Fransa'daki taraftarları fiilen bir rejim değişikliğini dayattılar; Dördüncü cumhuriyet sona erdi ve 1958'de De Gaulle, cumhuriyetin başkanına daha geniş yetkiler veren bir anayasayla yeniden iktidara geldi.

De Gaulle'ü iktidara getirenler onun kendi konumunu Cezayir üzerindeki Fransız nüfuzunu güçlendirmek için kullanacağını umuyorlardı. Ne var ki De Gaulle'ün örtülü ve dolaylı yollardan Cezayirlilerle anlaşma yönüne gittiği kısa süre içinde açıkça ortaya çıktı. Bununla birlikte De Gaulle'ün tam bağımsızlık verme düşüncesinde olduğu kesin değildir. İlk aşamada izlediği siyaset isyanı bastırmak için alınan askeri önlemleri sürdürmek, Müslümanların içinde bulundukları koşulları iyileştirmek için ordudan ve Cezayirli Avrupalılardan bağımsız hareket etmekti. Bir ekonomik gelişme planı açıklandı: sanayi teşvik edilecek, toprak dağıtımı yapılacaktı. Cezayir Meclisi için seçimler düzenlenecekti. Bunların alternatif bir önderlik oluşmasını sağlayacağı ve Fransa'nın bu önderlikle FLN ile anlaşmayı gerektirmeden müzakerelere gidebileceği umuluyordu. Ne var ki bu umut söndü. FLN ile görüşmenin alternatifi yoktu. 1960'da yapılan ilk görüşmeler hiç bir sonuç vermedi. Bir sonraki yıl De Gaulle daha geniş bir manevra özgürlüğüne sahipti: Fransa'da yapılan referandum çoğunluğun Cezayir'e kendi kaderini tayin hakkının verilmesinden yana olduğunu ortaya koydu. Cezayir'deki ordunun De Gaulle'e karşı bir hükümet darbesi yapma girişimi bastırıldı. Müzakereler

yeniden başladığında iki sorunu çözmenin çok zor olduğu anlaşıldı. Bu sorunlar Avrupalı topluluk ve Cezayir Sahrası ile ilgiliydi. Fransa, Cezayir Sahrası'nı, burada keşfedilen ve bir Fransız şirketi tarafından işletilen önemli bir petrol ve doğalgaz kaynağı nedeniyle elde tutmak istiyordu. Sonunda Fransa iki noktada uzlaşmayı kabul etti: Avrupalılar kendi mülklerinde kalmak ya da buraları terk etmekte özgür olacaklardı; Sahra dahil olmak üzere Cezayir'in tamamı Fransa'dan yardım gören egemen bir devlet haline gelecekti. Mart 1962'de bir anlaşma imzalandı. Bağımsızlık garanti altına alınmış, fakat büyük bir insani bedel ödenmişti. Müslüman nüfusun büyük bir kısmı yerinden edilmiş, 300.000'i ya da daha fazlası öldürülmüştü. Fransa'nın safında yer alan binlerce kişi öldürüldü ya da bağımsızlıktan sonra sürgüne gönderildi. Fransa yaklaşık 20.000 ölü verdi. Verilen garantilere rağmen, yerleşik nüfusun büyük çoğunluğu ülkeyi terk etti; unutulmayacak kadar çok kan akmıştı; göçmenlerden oluşan bir eylemci grup savaşın son aşamalarında şiddet eylemlerine başlaması da Avrupalıların durumunun tehlikeye girmesine yardımcı oldu.

YİRMİİKİNCİ BÖLÜM

# Değişen Toplumlar (1940'lar ve 1950'ler)

## *Nüfus ve Ekonomik Gelişme*

Bu siyasal gerilim yıllarında toplumlar da hızlı bir değişim geçiriyorlardı. Her şeyden önce, nüfusun artması ve bu artışın geçinme koşulları üzerinde yarattığı baskı hemen her yerde gözlemlenmekteydi ve artık pek çok sorunun kaynağı olarak görülüyordu.

Mısır'da artış bir yüzyıldan fazla bir süredir hızlanarak devam etmekteydi. 1930'larda nüfus artış oranı yıllık %1'den biraz daha fazla olmuştu, 1960'da % 2.5 ile 3 arasındaydı; toplam nüfus 1937'de 16 milyondan 1960'da 26 milyona çıktı. Değişime esasen ölüm oranındaki azalma neden oldu. Bu oran, 1939'da % 27'den 1960'da % 18'e düştü. Özellikle bebek ölümleri bu dönemde binde 160'dan 109'a inmişti. Bununla kıyaslandığında doğum oranında pek az değişiklik olmuştu. Sürecin Mısır'dakinden daha sonra başlamış olmasına rağmen, öteki ülkelerde de benzer büyüme oranları vardı. Fas'ta 1940'dan önce pek az doğal artış olduğu görülür, ancak yirmi yıl kadar sonra nüfus 7 milyondan 11.5 milyona çıktı. Tunus'ta bu yıllarda nüfus artışı 2.6 milyon'dan 3.8 milyona, Suriye'de 2.5 milyondan 4.5 milyona ulaştı; Irak'ta 3.5 milyondan 7 milyona çıktı.

Böylesine hızlı bir artış nüfusun yaş dağılımında da bir değişikliğe yol açtı; 1960'da, çoğu ülkede nüfusun yarıdan fazlası yirmi

yaşın altındaydı. Nüfus yapısında başka değişiklikler oldu. Modern ekonomi sektöründe çok önemli bir rol oynamış olan yabancı unsur, siyasal koşulların değişmesi ve ekonomik imtiyazların azalmasıyla sayıca azaldı. Mısır'da yaşayan yabancıların sayısı 1937'de 250.000'den 1960'da 143.000'e indi; Libya'da aynı dönemde 100.000'den bu sayının yarısına, Tunus'ta 200.000'den 100.000'e, Fas'ta 350.000'den 100.000'e, Cezayir'de yaklaşık bir milyondan 100.000'in altına düştü. Buna karşılık, gerek Avrupa'dan gerekse Ortadoğu ülkeleri ve Mağrip'ten yeni İsrail devletine büyük bir Yahudi göçü oldu. İsrail'de Yahudi nüfus 1948'de 750.000'den 1960'da 1.9 milyona çıktı; Arap ülkelerinin kadim Yahudi cemaatleri, İsrail, Avrupa ve Amerika'ya göç nedeniyle, aynı ölçüde azaldı.

Daha büyük önem taşıyan bir değişim nüfusun topraktan uzaklaşma hareketiydi. Bu gelişme esas olarak kırsal nüfusun, toprağın bu nüfusu besleme kapasitesinin üzerinde artmasının bir sonucu idi. Ancak bazı yerlerde buna sadece tarımsal tekniklerde meydana gelen değişiklikler neden oldu: tahıl üretimi yapılan topraklara traktörün gelişi daha az işgücüne ihtiyaç duyulması anlamına geliyordu; ticari amaçlarla yoğun tarım yapan toprak sahipleri kalifiye emekçileri ortakçılara tercih ediyorlardı. Bir ülkede, Filistin'de, nüfusun yer değiştirmesi doğrudan siyasal değişimlerin bir sonucu oldu. 1948'de Arap köylerinde kırsal nüfus fazlası görülmekteydi, ancak o yıl meydana gelen olaylar köylülerin yarıdan fazlasının mülksüzleşmesine yol açtı ve bunların çoğu, Ürdün, Suriye ve Lübnan'daki kamplarda ya da gecekondu mahallelerinde topraksız sürgün haline geldi.

İktidar ve ticaret merkezleri köylerde yaşayamayan köylüler için cazipti: ekonominin gelişen sanayi ve hizmet sektörlerinde iş bulmayı, daha yüksek bir hayat standardı ve çocuklarının eğitimi için daha iyi fırsatlar umabiliyorlardı. Cezayir'deki Kabiliye'den, Fas ve Tunus'tan binlerce köylü ülkelerinden Fransa'nın ve daha küçük ölçüde Almanya'nın büyük kentlerine göçtü. 1960'da Fransa'da yaklaşık yarım milyon Kuzey Afrikalı vardı. Ancak kırsal göçmenlerin çoğu kendi ülkelerindeki ya da komşu ülkelerdeki köylere gittiler. Fas'ta Kazablanka öteki kentlerden daha hızlı gelişti: 1836'da çeyrek milyonluk bir kent iken, 1960'da bir milyonluk bir kent haline geldi. Kahire'de 1937'de 1.3 milyon kişi

yaşıyordu; 1960'da bu sayı 3.3 milyona çıktı ki bu nüfusun yarıdan fazlası kentin dışında doğmuştu. Bağdat'ın nüfusu 1940'larda yarım milyondan 1960'larda 1.5 milyona çıktı. En büyük artış Amman'da oldu: 1948'de 30.000 olan nüfus 1960'da çeyrek milyona çıktı; büyüme genellikle Filistin'den gelen göç hareketinin sonucuydu.

Bu iç göçler nedeniyle, Arap ülkelerinin çoğu kırsal toplum olmaktan çıkarak, nüfusun geniş ve artan bir kesiminin birkaç büyük kentte yoğunlaştığı toplumlara dönüşmekteydiler. Mısır'da nüfusun yaklaşık % 40'ı 1960'da kentlerde, yaklaşık % 13'ü Kahire'de (şimdi bu kentle bütünleşmiş olan Gize kasabası hesaba katılırsa daha da çoğu) yaşıyordu. Kazablanka bütün Faslıların % 10'unu, Bağdat bütün Iraklıların % 20'sini barındırıyordu.

Artan nüfus beslenecek ve hayat standartları iyileştirilecekse kırsal kesimde ve kentte daha fazla üretim yapılması gerekiyordu. Bu ihtiyaç, hükümetleri başka nedenlerle de cezbeden ekonomik büyüme fikrine zorunluluk kazandırdı. Emperyal yönetimin son aşamasında, gerek Britanya gerekse Fransa yönetenler ile yönetilenler arasında ortak çıkarlar oluşturma imkânı olarak gördükleri hızlı ekonomik büyümeye dikkat etmeye başlamışlardı. Ulusçu hükümetler de yönetimi devraldıklarında, ekonomik gelişmeyi, ulusların onsuz gerçekten bağımsız olamayacakları gücü ve kendine yeterliliği kazanmanın yegâne yolu olarak gördüler.

Dolayısıyla bu dönem, hükümetlerin büyümeyi teşvik etmek için ekonomik sürece daha güçlü biçimde müdahale ettikleri bir dönem oldu. Kırsal kesimde bu dönem, bir çok ülkede, Fas, Cezayir, Tunus, Suriye ve daha çok Mısır ve Irak'ta, büyük ölçekli sulama faaliyetlerinin yapıldığı bir dönemdi. Mısır'da sulama sisteminde bir yüzyıldan fazla süren değişiklikler 1950'lerin sonunda neticelendi. Bu tarihte, Birleşik Devletler'in çekilmesiyle birlikte bölgeye giren Sovyetler Birliği'nden sağlanan mali ve teknik yardımla Assuan Barajı'nın inşasına başlandı. Daha önce Nil vadisindeki sulama projeleri yıllık taşkınlara set çekmeyi ve suyu yıl boyunca daha geniş bir alanı sulayacak tarzda dağıtmayı, böylelikle yıllık üretimi arttırmayı amaçlıyordu, ancak Assuan Barajı bundan daha fazlasını sağlayacaktı. Bu baraj inşaatının amacı birbirini izleyen taşkın sularını geniş bir gölde toplayarak ihtiyaç duyulan yere ve ihtiyaç duyulan zamanda salıvermekti. Böylelikle

su hacminde yıllara göre meydana gelen dalgalanmalar önlenebilecek ve Nil vadisindeki yerleşik hayatın uzun tarihinde ilk kez taşkınlar yılın en önemli olayı olmaktan çıkacaktı. Bu yolla tarım alanlarının 1 milyon *feddan* kadar arttırılması ve halen ekime açılmış toprakların yıl boyunca daha çok sulanması sayesinde rekoltenin yükselmesi bekleniyordu. Baraj aynı zamanda elektrik üretiminde kullanılacaktı ve gölde balıkçılığı geliştirme imkânı vardı. Mamafih bilançonun öteki tarafında, suyun buharlaşma oranı yüksek olacak ve bir iklim değişikliği yaşanabilecekti; suyun gölde tutulması, taşıdığı kum ve çamurun Mısır'ın kuzey bölgelerinde değil gölün içinde birikmesi anlamına gelecekti.

Irak'ta daha fazla petrol üretimi nedeniyle hükümet gelirlerinde meydana gelen artış, sulama ve taşkın önleme çalışmalarının ilk kez büyük ölçekte ve bir plana göre yapılmasını mümkün kıldı. 1950'de, petrolden sağlanan gelirlerin daha büyük bir kısmını denetleyen bir kalkınma örgütü kuruldu. Bu örgüt Dicle ve Fırat üzerinde büyük bir taşkın önleme projesi ile Dicle'nin kuzey kolları üzerinde baraj inşa projesini planladı ve gerçekleştirdi.

Bu aynı zamanda traktörün büyük çapta kullanıldığı bir dönemdi. 1939'da Mağrip'te Avrupalılara, Filistin'de Yahudilere ait topraklarda traktör kullanılmaktaydı, ancak başka yerlerde pek kullanılmıyordu. Artık Irak, Suriye, Ürdün ve Mısır'a traktör ithal ediliyor ve buralarda 1959'da 10.000 kadar traktör bulunuyordu. Mısır, Lübnan ve Suriye'de ne kimyasal gübrelerin kullanılması yaygındı ne de tohum ıslah çalışmaları yapılıyordu.

Bu değişikliklerin sonucu birkaç ülkede ekime ayrılan alanların genişlemesi ve rekoltenin yükselmesi oldu. Pek çok yerde yerel tüketim için tahıl üretiminden ürünlerin kentlerde peşin parayla pazarlanmasına ya da ihraç edilmesine geçildi. Fas'ta Fransız yetkililer yönetimlerinin son döneminde "köylülüğün modernleştirilmesi" için sistemli bir çaba harcadılar: büyük birimler içinde gruplaştırılan yerli çiftçiler yeni yöntemleri kullanmayı ve pazar için üretim yapmayı öğrendiler; bunlara kredi ve pazarlama konularında kooperatif olanakları sağlandı. Suriye ve Kuzey Irak'ta yapılan değişiklikleri özel sektör sağladı. Dicle ve Fırat ırmakları arasında uzanan bölgede, sermaye sahibi tüccarlar aşiret *şeyhleri*nden toprak kiralamaya ve traktör kullanarak tahıl üretmeye başladılar. İstikrarsız yağış alan bu bölgede ilk kez büyük

ölçekli tarım yapılabiliyor ve insan gücü kâra elveren bir ölçekte kullanılabiliyordu. Sonuç, yerleşik tarım ve hayvancılık -daha önce toprağın en güvenilir ve en kârlı kullanım biçimi olmuştu- arasındaki dengede önemli bir değişiklik ve ekime ayrılan alanın genişlemesi oldu: Suriye'de tahıl üretimine ayrılan alan 1934'de 748.000 hektardan 1954'te 1 890.000 hektara çıkarak yirmi yılda, iki katını aştı. Fırat vadisinde ve Suriye'nin bazı yerlerinde de pamuk ekimi arttı.

Tarımın gelişmesi, önemli olmakla birlikte, yatırım kaynaklarına sahip pek çok hükümetin birinci önceliği değildi. Sanayide hızlı gelişmeye daha fazla önem verildiği görülüyordu. Çoğu hükümet altyapı oluşturmaya yöneldi. Karayolları, demiryolları, limanlar, telekomünikasyon ve hidroelektrik tesisleri olmadan sanayi gelişemezdi. Fransızlar üç Mağrip ülkesinde ulaşım ve telekomünikasyonu, elektrik üretimi ve sulama faaliyetlerini iyileştirmek için sistemli çaba harcadılar.

Hükümetlerin ve daha küçük ölçüde özel girişimcilerin (esas olarak Mağrip'teki Avrupalılar ve daha doğuda harcayacak parası olan toprak sahipleri) yaptıkları yatırım sanayide gelişmeye yol açtı. Bu daha çok bir tüketim endüstrisi idi: işlenmiş besin maddeleri, inşaat malzemeleri, özellikle pamuğu bizzat üreten Mısır ve Suriye'de tekstil ürünleri. Maden yatakları olan ülkelerde madencilik, özellikle Ürdün, Fas ve Tunus'ta fosfat üretimi, önem kazandı. Ekonomik büyüme bazı bakımlardan çoğu Arap devletinin sanayileşmiş ülkelere bağımlılığını arttırdı. Yatırım için ulusal sermaye birikimi bu ülkelerin ihtiyaçlarını karşılayacak ölçüde değildi ve büyüme dış yatırım ve yardıma bağımlıydı. İkinci Dünya Savaşı'm izleyen yıllarda bazı ülkeler savaş sırasında orduların harcamalarından kalan sterlin bakiyelerini çekip kullanabilmekteydiler ve Mağrip'teki ülkeler Marshall Planı uyarınca Fransa'ya verilen yardımın dışında, Fransız hükümeti tarafından sağlanan fonlara sahipti. Savaş sonrası yıllarda Fransız kapitalistlerini cezbeden Fas dışında pek az ülkede özel dış yatırım vardı, çünkü Fransa'da olabileceklerden korkuluyordu. Daha sonra, izledikleri siyaset Birleşik Devletler'inkiyle uyum içinde olan ülkelere Amerikan kredisi verildi. 1950'lerin sonunda Ruslar, Mısır ve Suriye'ye kredi veriyorlardı.

Dış yardım en azından kısmen siyasal nedenlerle verildi ve bu

yardım kendi aralarında karmaşık ve genellikle düşmanca ilişkiler içinde olan bağımsızlığını yeni kazanmış ülkelerin silahlı kuvvetlerini geliştirmek için kullanılmadığında, esas olarak sermaye malları ithalatını ya da altyapıyı iyileştirmek veya endüstriyi geliştirmek için ihtiyaç duyulan malzemenin ithalatım finanse etmek için kullanıldı. Sonuç, yardım alınan ülkelere daha fazla bağımlılık oldu. Yardım alan ülkeler bu yardımı veren ülkelere borçlu kaldılar ve başlıca ticari ilişkileri Avrupa'nın sanayileşmiş ülkeleriyle ve artan bir ölçüde Birleşik Devletler ile olmaya devam etti. 1950'lerin sonunda ihracatının % 50'sinden fazlasını ve ithalatının yaklaşık % 30'unu Doğu Bloku ülkeleriyle yapan Mısır bu durumun istisnası oldu. Ticaret modeli eskisi gibiydi: hammaddeler ihraç, imal edilmiş mallar ithal ediliyordu. Ancak iki önemli değişiklik oldu: yerel tekstil fabrikaları kuruldukça tekstil ürünleri ithalatı önemini kaybetti; tahıl ithalatı arttı, çünkü yerel üretim kentlerin artan nüfusunu artık besleyemiyordu.

Bu yıllarda bir ihracat türünün önemi hızla arttı. Bu ihraç ürünü petrol idi ve petrole sahip ülkeler ile sanayileşmiş dünya arasındaki karşılıklı ekonomik bağımlılığın en çarpıcı örneğini oluşturuyordu. İkinci Dünya Savaşı öncesindeki küçük başlangıcın ardından, Ortadoğu ve Mağrip'teki petrol kuyrukları dünyanın en önemlileri arasına girmişti. 1960'da bu ülkeler dünya ham petrolünün % 25'ini üretiyorlardı ve - iç pazarın darlığı nedeniyle- topluca dünyanın en büyük petrol ihracatçılarını oluşturuyorlardı. En çok üretim İran'da, Arap ülkeleri arasında ise Irak, Kuveyt ve Suudi Arabistan'da yapılıyordu, ancak Körfez ülkeleri ile Mısır'da da üretim vardı ve 1960'da Libya ile Cezayir'de büyük petrol yatakları bulundu. Ortadoğu petrolünün gelecekte daha da önemli olacağı görülüyordu: 1960'da bölgedeki petrol rezervlerinin dünyanın bilinen rezervlerinin % 60'mı oluşturduğu hesaplandı.

Petrol arama, bulunduğunda çıkarına ve ihraç etme imtiyazları her yerde Batılı şirketlere verildi. Bu şirketler genellikle kendi aralarında bu endüstri üzerinde fiili bir tekel kurmuş olan az sayıdaki büyük petrol şirketi tarafından denetleniyordu. Irak'ta petrol çıkarına imtiyazı, Britanya, Fransız, Hollanda ve Amerikan ortak mülkiyetindeki bir şirketin; Suudi Arabistan'da bir Amerikan şirketinin; Kuveyt'te Britanya ve Amerikan şirketlerinin; Libya'da çok sayıda şirketin; Cezayir'de yatırım için hükümet fonlarını

kullanan bir Fransız şirketinin elindeydi. Bu şirketlerin sermayesi çoğunlukla Batılı özel yatırımcılardan geliyordu ve bu dönemde Arap ülkelerine yapılan Batılı özel yatırımın en önemli örneğini oluşturuyordu. Yüksek teknoloji de esas olarak Avrupalı ve Amerikalı görevlilerce sağlanıyordu. Petrolün büyük bir kısmı Batılı ülkelere ihraç ediliyordu. Ev sahibi durumundaki ülkelerin petrol dışındaki katkısı alt düzeyde kalifiye ya da kalifiye olmayan işgücü idi. Bu işgücü sınırlı miktarda sağlanıyordu, çünkü petrolü çıkarma ve işleme faaliyetleri fazla işgücü gerektirmiyordu.

Ne var ki 1960'ların başında durum değişmekteydi. Yöre insanları yüksek beceri gerektiren işlerde daha çok sayıda istihdam ediliyordu ve toplam işgücü hâlâ fazla olmamakla birlikte, sanayide eğitilenler ekonominin öteki sektörlerine geçiyorlardı. Daha önemlisi, şirketler ve evsahibi ülkeler arasındaki kâr dağılımı değişiyordu. 1948'de brüt sanayi hasılasının % 65'i şirketlere gidiyordu ve ülkelerin payı, bizzat şirketlerin belirlediği sabit fiyat üzerinden hesaplanan bir payla, küçük bir yüzdeyle sınırlıydı. 1950'den itibaren üretici ülkelerden gelen baskı anlaşmalarda değişikliklere yol açtı. Böylece ülkelerin payı şirketlerin net gelirlerinin % 50'sine ulaştı. 1960'da başlıca üretici ülkeler (sadece Ortadoğu'dakiler değil) Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü'nde (OPEC) biraraya geldiler. Bu ittifak, yakın işbirliği içinde çalışan büyük petrol şirketleriyle yapılan müzakerelerde bir ortak cephe oluşturma amacını taşıyordu. Böylece petrol ihraç eden ülkelerin, şirketlerin en azından üretim alanındaki işlevlerini devralacakları yeni bir sürece yol açılmış oluyordu.

### *Büyümeden Yararlananlar: Tüccarlar ve Toprak Sahipleri*

Bağımsızlığın gelişiyle birlikte yerli tüccarlar ve toprak sahipleri ekonomik büyümenin sağladığı kârların büyük kısmını aldılar. Tüccarlar ithalat-ihracat ticaretinden daha büyük bir pay almak için bağımsız hükümetlerle olan ilişkilerini kullanıyorlardı. Çok uzun bir süre yabancı firmaların ve bankaların elinde olan Mısır'daki pamuk ticaretinde bile, siyasetçilerle yakın işbirliği içinde çalışan bazı çok büyük Mısır şirketleri önemli bir rol oynadılar. Irak'ta, İngiltere ve Hindistan ile yapılan ticarette öne çıkan Yahudi

burjuvazisinin büyük bir kısmı, İsrail devletinin kurulmasıyla birlikte durumları zorlaşınca ülkeyi terk etti ve yerlerini esas olarak Iraklı Şii tüccarlar aldı. Yeni sanayi dallarının çoğu, tüccar ve toprak sahipleri belirli bir sermaye birikimine sahip oldukları için, ama aynı zamanda genç sanayi dallarının hükümetle ilişki ihtiyacından ötürü, yerel ellerdeydi. Bazı ülkelerdeyse yerli ve yabancı kapitalistler arasında işbirliği vardı. Karma Franko-Fas şirketlerinin bağımsızlıktan sonra da önemlerini korudukları Fas ve belirli bir tarihe kadar da Mısır için bu durum geçerliydi. Yerli ya da karma bankalar da önem kazanıyordu; petrol endüstrisinden sağlanan payların ya da özel kârların tasarruf ve yatırımı genellikle Beyrut'taki Lübnanlıların ve Filistinlilerin yönettiği bankaların elindeydi.

Pek çok yerde, savaş sonrası yıllarda tarımda görülen gelişme, öncelikle toprağa sahip olan ya da toprağı denetleyenlerin, özellikle de bankalardan ve ipotek şirketlerinden kredi alabilen ve yatırım için sermaye biriktirebilen büyük toprak sahiplerinin çıkarına uygun düşüyordu. Fas ve Tunus'ta, yabancı mülk sahiplerinin elinde bulunan toprak bağımsızlıktan sonra ya yerli kapitalistler ya da hükümet tarafından satın alındı. Mısır'da büyük toprak sahipleri 1952'ye kadar güçlerini korudular. 400 üyesiyle Kraliyet ailesi ortaklaşa en büyük toprak sahibi durumundaydı. Bunların çevresinde yaklaşık 2500 Mısırlı aile ve şirketten ve her biri 100 *feddan*dan daha fazla toprağa sahip 200 kadar yabancıdan oluşan bir grup vardı. Büyük mülk sahipleri ekili toprağın % 27'sini elde tutuyordu. Bunlar hükümeti de fiilen denetliyorlardı. Bakanların, senatörlerin ve milletvekillerinin takriben yarısı bu sınıftan geliyordu. Dolayısıyla bunlar sulama sisteminden yararlanabiliyor ve vergi sistemini kendi lehlerine kullanabiliyorlardı. Birikmiş sermayeleri ve kredi bulma olanakları sayesinde fırsat düştüğünde toprak satın alabiliyorlar ve en iyi toprakları denetledikleri için buralarda tarım yapan kiracılara yüksek kiraları dayatabilmeleri mümkün oluyordu. Bazı ekonomistler toprak imtiyazında reform gereğini savunuyorlardı ve çiftçiler arasında adaletsizlik duygusu güçlüydü, ancak 1952'den önce ulusal halk meclislerinde reform lehine pek bir ses yükselmedi.

Bu dönemde Suriye ve Irak'ta da toprak sahiplerinin gücü arttı. Suriye'de ülke içindeki tahıl üretimine ayrılan geniş düzlükler daima önde giden kentli ailelerin mülkiyetinde olmuştu. Ama artık

büyük mülk sahipleri sınıfına Fırat vadisinin sulak topraklarında pamuk yetiştirenler ile Cezire'de tahıl yetiştirenler de (mülk sahibi ya da kiracı olarak) katılıyordu. Irak'taki büyük toprak sahipleri sınıfı büyük ölçüde ondokuzuncu yüzyıldan beri meydana gelen değişikliklerle yaratıldı: traktör, su pompası ve sulama faaliyetlerinin yardımıyla çiftçiliğin geliştirilmesi, göçerlikten yerleşik tarıma geçilmesi, toprağın tapu kaydının yapılması ile. Britanya mandater hükümetinin, daha sonra bağımsız hükümetin izlediği siyaset, toprak sahiplerinin, özellikle de aşiret *şeyhi* olup otoritesini Britanya ve monarşinin yararına kullanabilenlerin lehine işledi. 1958'de özel mülkiyet altındaki toprağın % 60'ından fazlası toprağı 1000 *dönüm*den fazla olanların ve her biri 30.000 *dönüm*den fazla toprağa sahip 49 ailenin elindeydi (Irak *dönümü* yaklaşık olarak 0.25 hektara eşittir). Tarım yaygın ve toprak bol olduğu için buradaki holdingler Mısır'dakinden daha büyüktü ve aşırı tuzluluk toprağın hızla tükenmesine yol açıyordu. Aşiret *şeyhlerinden* ayrı olarak toprak sahibi sınıf, hükümet hizmeti ya da dinsel prestij sayesinde toprak edinen kentli soyluların ve yatırım yapacak sermayesi olan Müslüman tüccarların ailelerini kapsıyordu. Mısır'da olduğu gibi, burada da toprak sahipleri, bakanlar kurulu ve parlamento üyeliği aracılığıyla ve monarşi ile hâkim grup onlara ihtiyaç duyduğu için güçlü bir siyasal konuma sahipti.

### *Devletin Gücü*

Ulusçuluğun zaferi bu nedenle ilk bakışta yerli mülk sahibi sınıfların zaferi olarak görülebilir. Ancak bu zafer çoğu ülkede kısa ömürlü oldu ve galipler, bizzat devletin kendisi, hükümeti denetleyenler ve iktidarın yürütülmesine aracılık eden askeri ve sivil görevliler idi. Hükümetin bütün bölgelerde denetimi sağladığı sivil toplumsal süreç çoğu ülkede, hatta kentli hükümetlerin o zamana kadar zayıf oldukları Fas gibi ülkelerde bile, yabancı yöneticiler ülkeyi terk ettiklerinde tamamlanmıştı. Bağımsız hükümetler buralarda denetim araçlarını, orduları, polis güçlerini ve bürokrasileri devralmışlardı. Suudi Arabistan'da Abdülaziz'in oğullarına miras bıraktığı daha güçlü ve daha iyi örgütlü hükümetler birçok farklı bölgeyi birleşik bir siyasal toplum halinde tuttu. Ancak yarımadanın güney kıyılarında süreç hâlâ tamamlanmamıştı.

Yemen'de *imam*'ın yönetimi henüz ülkenin tamamını kaplayamamıştı. Aden'deki Britanya yönetimi çevredeki kırsal kesimde himayesi altında küçük aşiret reislerinden oluşan gevşek bir grup oluşturmuştu, ancak onları doğrudan yönetmiyordu. Umman'da da hükümdarın Britanya tarafından desteklenen iktidarı, kıyıdaki başkent Muskat'tan iç bölgelerin tamamına ulaşmadı.

Hükümetlerin faaliyetleri artık yasa ve düzeni muhafaza etmenin ötesinde, vergilerin toplanmasını ve bazı temel hizmetlerin yerine getirilmesini kapsamaya başladı. Hemen her yerde, ihtisas bankaları, demiryolları, telefon, su, gaz ve elektrik tesisleri gibi kamu işletmeleri kamu mülkiyetine devredildi. Bu gelişme dünyanın her yerinde olanlarla uyumluydu, ancak burada özel bir neden de vardı: çoğu ülkede, kamu işletmelerine yabancı şirketler hâkim olmuştu ve ulusallaştırma özel mülkiyetten kamu mülkiyetine, yabancılardan yerlilere doğru bir değişimi ifade ediyordu.

Ulusallaştırma hareketinin kendine özgü bir hareket mantığı vardı. Yeni hükümetler, siyasal iktidardan ya da eski yöneticilerle olan bağlantıdan kaynaklanabilecek bağımsız ekonomik güç merkezlerinin sürmesinden ya da gelişmesinden korkuyordu. Ayrıca, hızlı sanayileşme özel girişime bırakılması halinde zor yürüyecekti: yatırımlar için özel sermaye birikimi yabancı hâkimiyeti altında sınırlandırılmıştı ve hâlâ yetersizdi. Sanayileşmenin üretken yatırıma yönelmesi örgütlü para piyasası olmadığı sürece zordu; özel yatırımcılar paralarını kent inşaatları ya da topraktan çok yeni ve denenmemiş sanayilere yatırmakta duraksayabiliyorlardı; bu yönde hareket etseler bile, kurdukları fabrikalar ulusal planın öncelik verdiği fabrikalar olmayabiliyordu.

Bunlar hükümetin ekonomik sürece müdahalesi için gerekli argümanları oluşturdu. Böyle bir müdahale, kaynaklar hükümetin elinde biriktiği için artık mümkündü. Yabancı yöneticilerin çekilmesi, vergilerden sağlanan gelirlerin artık bütünüyle hükümetlerin denetimi altında olması ve yabancı şirketlerin yararlandıkları mali imtiyazlar kesildiği için iratların daha fazla olması anlamına geliyordu. Bazı ülkelerde yatırım kaynakları artık petrolden sağlanan artan gelirlerle karşılanıyordu; petrolü olmayan ülkeler bile şirketlerin transit geçiş hakları için yaptıkları ödemelerden ya da daha zengin ülkelerin verdiği borç ya da bağışlardan kâr sağlayabiliyorlardı. 1960'da Irak'ta hükümet gelirlerinin %

61'i, Suudi Arabistan'da % 81'i, Körfez'deki küçük ülkelerde neredeyse % 100'ü petrolden sağlanıyordu; Suriye'de gelirin % 25'i, Ürdün'de ise % 15'i, Irak ve Arabistan'dan Akdeniz kıyısına petrol taşıyan boru hatlarından sağlanıyordu. Sanayileşmiş ülkeler ve uluslararası kuruluşlar kalkınma için borç da veriyordu.

Bağımsızlıktan önce bile bazı ekonomik faaliyetler devlet denetimine alınmıştı. Fas'ta fosfat işletmeleri, önem kazandığından beri bir hükümet kuruluşunun denetimi altında olmuştu. Sudan'da Cezire bölgesinde pamuk ekimi için Britanya şirketlerine verilen imtiyaz 1951'de sona erdirildi. Bağımsızlıktan sonra süreç hızlandı. Tunus fosfat endüstrisini devraldı, Ürdün'de de hükümet fosfat şirketine büyük bir payla katıldı. Mısır'da 1952'de yönetimi devralan askeri hükümetin siyaseti giderek fabrikaları ulusallaştırma yönünde gelişti. Bu çizgi 1961'de devlet bütün bankaları, sigorta şirketlerini ve büyük sanayi şirketlerinin neredeyse hepsini devraldığında en yüksek noktaya ulaştı. Bir önceki yıl, hükümet denetimi altında hızlı sanayi ve tarımsal büyümeyi hedef alan birinci beş yıllık plan hazırlanmıştı. Bu eğilimin başlıca istisnası Fas idi. Burada 1960'da hızlı sanayileşmeci ve tüketimi kısıtlayan denetimli bir ekonomi ile özel girişim ve özel yatırıma bağımlı bir ekonomi arasında açık bir seçim yapıldığı görülmüştü. Seçim, hızlı değişim için baskı yapan bir ulusçu parti ile kralın çevresinde toplanan daha tutucu güçler arasında bir iktidar mücadelesiyle içiçeydi. Mücadele kralın iktidarı doğrudan üstlenmesi ve özel girişim lehine bir seçimle sonuçlandı.

Ekonomik süreçlerde devlet müdahalesinin en gösterişli örneği sanayi değil toprak sahipliği sisteminde yapılan reform oldu. Siyasal ve toplumsal önemi en büyük olan gelişme buydu, çünkü Arap ülkelerinde yaşayan nüfusun çoğu hâlâ kırsal kesimdeydi ve toprak sahipleri hemen her yerde en güçlü ve sermayenin büyük kısmı üzerinde en büyük nüfuza sahip sınıfı oluşturuyordu. Bu sınıfın mülkiyetine darbe indirmek hükümeti denetleyebilecek bir gücü tahrip etmek ve sermayeyi başka alanlara yatırım yapması için serbest bırakmak olacaktı.

İlk ve en geniş kapsamlı toprak reformu tasarısı 1952'de iktidarı aldıktan hemen sonra Mısır'daki yeni askeri hükümet tarafından ilan edildi. Sorunun önceki hükümetlerce ya da parlamentoda pek az tartışılmasına rağmen, iktidarın ele geçirilmesinden çok

kısa süre sonra bu kadar ayrıntılı bir planın öne sürülebilmesi, hem hükümetin bağımsız gücünün hem de yerini aldığı hâkim sınıftan çok farklı fikirleri olan yeni bir hâkim grubun oluşmasının belirtisiydi. Planın en önemli bölümü mülklerin azami büyüklüğünün bir kişi için 200 *feddan*, çocukları için ek olarak 100 *feddan* ile sınırlandırılmasıydı. Bu azami miktar 1961'de 100 *feddan*'a, 1969'da ise 50'ye düşürüldü. Azami miktarın üzerinde olan topraklar hükümet tarafından sabit fiyatlar üzerinden hükümet bonosuyla satın alınacak ve küçük çiftçilere dağıtılacaktı. Ek olarak kraliyet ailesine ait topraklar tazminat ödenmeksizin müsadere edildi. Bir mülk sahibinin kiracıya yükleyebileceği kira miktarı sınırlandırıldı. Kira anlaşmaları en az üç yıl sürecekti. Kiracılara ve küçük mülk sahiplerine kredi bulmaları ve ürünlerini hükümetin kurduğu kooperatifler aracılığıyla pazarlamaları için yardım edilecekti. Bunu izleyen on yıl içinde, yaklaşık yarım milyon *feddan* devlet tarafından zorla satın alındı ve bu toprakların bir kısmı dağıtıldı. Bunun etkileri uzun vadeli oldu, ama her zaman umulan sonucu vermedi: siyasal olarak büyük toprak sahiplerinin ve kraliyet ailesinin gücü kırıldı; ekonomik olarak, gelir büyük mülk sahiplerinden küçük mülk sahiplerine ve kiracı-çiftçilere dağıtılırken, bir ara grubu oluşturan orta büyüklükteki mülk sahiplerine pek dokunulmadı.

Suriye'de 1958'de benzer bir önlem yürürlüğe konuldu: işletmelerin azami büyüklüğü sınırlandırıldı, tarımsal sözleşmeler kiracıların ya da ortakçıların çıkarlarına uygun biçimde yeniden tanımlandı ve tarım emekçileri için bir asgari ücret belirlendi. Bu program ilk yıllarda Mısır'daki kadar etkin biçimde uygulanamadı, çünkü bürokrasi bu görev için yeterli değildi, kadastro çalışmaları tam olarak yapılmamıştı ve toprak sahiplerinin siyasal iktidarı henüz kırılmamıştı. Irak'ta da 1958'de yapılan askeri darbeden sonra benzer bir önlem kabul edildi, ama bu, devrimin, toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiğine dair açık ve kararlaştırılmış fikirleri olan istikrarlı bir hâkim grup yaratmasından önce kararlaştırılmıştı. İlk birkaç yıl boyunca yöneticiler arasında, devletin devraldığı toprakların devlet tarafından elde tutulup geliştirilmesi mi, yoksa küçük mülk sahiplerine dağıtılması mı gerektiği konusunda anlaşmazlık oldu.

### *Kentteki Zengin ve Yoksul*

Artan nüfus, kırdan kente göç, ulusal burjuvazinin -toprak sahipleri, tüccarlar, fabrika sahipleri ve yöneticileri, kamu görevlileri ve subaylar- artan sayısı ve gücü kent hayatının niteliğini çeşitli bakımlardan etkiledi. Bağımsızlığın sağlanmasıyla birlikte, yerli orta sınıf daha önce esas olarak Avrupalıların oturduğu mahallelere taşındı. Kırsal göçmenlerse onların terk ettikleri veya yeni kurulan mahallelere taşındılar. Her durumda, adetlerde ve hayat tarzında bir değişiklik oldu: orta sınıf daha önce yabancı sakinlere özgü olan bir tarzda yaşamaya başladı, kırsal göçmenler de kentli yoksulların tarzını benimsediler.

Mağrip'te modern eğitim görmüş sınıfların kentlerinin merkezlerini yabancılardan devralma süreci bağımsızlıktan önce, 1940'larda ve 1950'lerin başında başlamıştı. Fas'taki Fransız himayeciliğinin izlediği siyaset olan, Cezayir'de ve daha küçük bir ölçüde Tunus'ta da varolan, kent halkı içindeki ayrışma sürdürülemez hale geliyordu ve bağımsızlığın gelişiyle bu süreç daha da gelişti. Avrupalılar başkentlerini terk ettiler, yeni yöneticiler, memurlar, toprak sahibi ve tüccar sınıflar onların yerini aldı. Kahire ve İskenderiye'de asla bu kadar büyük bir ayrım yapılmamış, ancak buralarda da Mısırlılardan çok Avrupalıların yaşadığı mahalleler oluşmuştu. Bunların yapısı değişti. Cezire Spor Kulübü'nün Mısırlılara daha çok açılması, Kahire'de yabancılara ait bazı binaların 1952 isyanları sırasında ateşe verilmesi bir toplumsal değişimin sembolleriydi. Lübnan, Suriye ve Irak'ta yabancı koloniler asla böylesine geniş ve özel olmamıştı. Ancak Filistin'de Arap çoğunluğun büyük bir kısmının 1948'de mülksüzleşmesi, daha önce karma nüfuslu olan kentlerin esasen Avrupa kökenli Yahudilerin yaşadığı kentler haline gelmesi demekti. Arap ülkelerinden gelen Yahudi göçmenler esas olarak yeni kasaba ve köylere yerleştiler. Artık İsrail ile Ürdün arasında bölünen Kudüs'te, kentin Eski Kent'i de kapsayan Ürdünlü yarısı, neredeyse tamamen Arap idi. Ancak Kudüs'ün Arap burjuvazisinin büyük bir bölümü, Hayfa ya da Yafa'da olduğu gibi, Filistin'in dışındaki kentlere yerleşti ve onların sermayeleri ve enerjileri Amman'ın hızlı büyümesinin esas nedenini oluşturdu.

Burjuvalar yeni semtlerinde daha önce Avrupalıların yaşadıkla-

rı gibi, aynı türden evlerde ve aynı türden giysiler giyerek yaşıyorlardı. Bununla birlikte eski ve yeni hayat tarzları arasında bazı uzlaşmalar olabiliyordu. Kazablanka'da bir Faslı, işyerinde Avrupalı giysileri giyebiliyor, ancak cumaları camiye giderken geleneksel kıyafet *cellebe*'ye bürünebiliyordu. Modern bir evde, alçak divanları, bakır tepsileri ve duvar halılarıyla oryantal tarzda döşenmiş bir oda olabiliyordu. Bazı yeni semtlerde farklı dinsel cemaatlere mensup kişiler *medine*dekinden daha karışmış olarak yaşıyorlardı. Bunlar aynı apartman bloklarında ya da sokaklarda yaşıyorlar ve çocukları aynı okullara gidiyordu. Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında evlilikler ise hâlâ az sayıdaydı ve geçmişe nazaran muhtemelen daha da azalmıştı.

Yeni açılan semtlerde servet, hükümdardan ya da komşulardan duyulan korkunun insanları varlıklarını gizlemeye yönelttiği eski kentlerdekinden daha fazla dışa vuruluyordu. Evlerin ön cephesi caddeye daha açık oluyor, odalar daha savurganca döşeniyor, mücevherler daha açık biçimde sergileniyordu. Bu dönemde belirli bir statü sembolü önem kazandı: özel otomobil. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce görece nadir olan otomobil daha yaygın hale geldi; Kahire'de otomobil sayısı 1945 ile 1960 arasında ikiye katlandı. Otomobilin yanı sıra kamyon ve otobüs sayısındaki artış kentte ve kırda yeni ve daha geniş yolları gerektirdi. Eski kentin bir mahallesinden geçen geniş bir bulvarda araba sürmek neredeyse sembolik bir modernlik ve bağımsızlık eylemi haline geldi. Bu ilk kez 1870'lerde, İsmail Paşa Kahire'deki Mehmet Ali Caddesi'ni yaptırdığında olmuştu ve şimdi Mağrip'te değilse de Ortadoğu'nun başka yerlerinde tekrarlanıyordu. Özel otomobiller ve bunlar için yapılan yollar daha zengin sınıfların hayat tarzlarını değiştirdi. Yaşadıkları hayat artık kendi semtleriyle sınırlı değildi; bütün kente ve kentin kırsal ardalanlarına hükmedebiliyorlar ve işyerlerinden uzakta yaşayabiliyorlardı.

Burjuvazinin terk etmekte olduğu mahalleleri kırsal göçmenler devralıyordu. Bunların bazıları, tanınmış bir türbenin ya da caminin cazibesine kapılarak ya da ehven meskenlerin varlığı nedeniyle *medine*'ye gittiler: karma kentlerde, bazıları Kahire'deki Şubra gibi daha önceleri Avrupalı küçük burjuvazinin yaşadığı semtlere yerleştiler. Bazı kentlerde halen var olan *bidonville*ler (Fr.; teneke mahalle -en.) nerede boş toprak varsa orada gelişti ve çoğal-

dı. Ancak Kahire'de böyle bir gelişme olmadı; "Ölüler Kenti"nde, eski kentin dışındaki geniş mezarlıkların bulunduğu yer nüfus akınına mesken oluşturma amacına hizmet etti. *Bidonville*ler yetkililerce bir yerden diğerine sürülüp durdu, ancak zamanla bunların bazıları kentin sürekli binaları ve özellikleri haline geldi. Beyrut, Şam ve Amman'ın dış mahallelerindeki Filistinli sürgün kampları fiilen kentin semtleri haline geldi. Birkaç ülkede hükümetler kentin dış semtlerinde ya da yeni sanayi mıntıkalarının yakınlarında düşük maliyetli halk konutları inşa etme programlarına başladılar. Fas'ta Fransız hâkimiyetinin son on yılı içinde yetenekli bir kent plancısı bu türden bir program hazırlamaya çalıştı; Mısır'da Kahire yakınlarında yeni bir uydu kentin, Medineti Nasr'ın inşasını da kapsayan beş yıllık bir konut planı 1960'da ilan edildi. Bu yıllarda bir Mısırlı mimar, Hasan Fethi (1900-89) bu tür projeleri hazırlama ve gerçekleştirme tarzları hakkında önemli sorular soruyordu. Hasan Fethi, Batı mimarisinin geçerli yöntem ve biçimlerini benimseme yerine İslami şehir plancılığı ve inşaat geleneklerinden daha çok şey öğrenmenin mümkün olduğunu öne sürmekteydi.

Kahire, Beyrut ve diğer birkaç kentte, karakteristik "modernlik" biçimleri ve bunları sağlamak için gerekli olan gelir küçük bir sınıfın ötesine yayılıyor ve zengin semtleri ile yoksul semtleri arasında orta sınıf standartlarını korumaya çalışan, dükkâncılardan, küçük memurlardan ve kalifiye zanaatkârlardan oluşan bir "geçiş kuşağı" yer alıyordu. Ne var ki çoğu kentte zenginler ile yoksullar arasında uçurum vardı. Kırsal göçmenler, kentli kitlelerin alışkanlıklarını kent sakinlerinin onlardan vazgeçtiği noktada benimseme ve böylelikle geleneksel hayat tarzını sürdürme eğilimindeydiler. Kırsal kesimde tarlalarda çalışırken ya da kuyulardan su çekerken peçesiz olan kadınlar artık peçe takıyor ve örtünüyorlardı. Ancak toplumun bu düzeyinde bile bazı değişiklikler oldu. Bazı toplumsal tabakaların uyguladığı çokeşlilik, küçük apartmanlarda yaşamanın zorlukları ya da bir aile anlayışının farklılaşması nedeniyle azaldı. Boşanma oranı yüksekti, ancak düşüyordu. Doğum oranı sanayileşmiş ülkelerinkiyle kıyaslandığında yüksek olmakla birlikte kentte kırsal kesimdekinden daha düşüktü, çünkü okula giden kızlar genellikle geç evleniyorlar ve erkekler sürekli bir iş bulmaya ve evlenmeden önce biraz para biriktirmeye çalışıyorlardı; doğum

kontrolü de yaygınlaşıyordu. 1950'lerin sonunda Mısır'da, yüksek öğrenim görenlerin % 50'den fazlası, kent yoksullarının ise yaklaşık % 10'u doğum kontrol yöntemlerini uyguluyordu. Ancak kırsal yoksulların neredeyse hiçbiri bu yöntemleri kullanmıyordu. Bu sırada nüfus patlaması sorunları Mısır'da geniş çapta biliniyor ve tartışılıyor, *ulemâ*'dan bazıları doğum kontrolünün meşru olduğunu ilan ediyordu.

Kentli yoksullar için hayat gene de zordu. Bunların büyük bir bölümü işsizdi. 1960'da Kahire nüfusunun % 7.5'inin sanayide, % 23'ünün hizmet sektöründe çalıştığı ve % 66'smın sabit ya da düzenli bir işi olmadığı tahmin ediliyordu. Nüfusun büyük kısmının yaşadığı kalabalık apartmanlarda ya da kulübelerde hastalık hüküm sürüyordu. Geçmişte kent nüfusunu büyük çapta yok eden büyük veba ve kolera salgınları artık az çok ortadan kalkmıştı, ancak tüberküloz, tifo, malarya ve göz hastalıkları yaygındı. Bebek ölümleri yüksekti; Bağdat'ın teneke mahallelerinde bebek ölüm oranının 1956'da binde 341 olduğu tahmin edilmekteydi.

Ne var ki, en azından bazı yoksulların hayat şartlarının iyileşmekte olduğunu gösteren bazı bulgular vardır. Daha önce yoksulların ulaşamadıkları çay ve şeker Fas ve Irak'ta artık sürekli tüketilen ürünler haline gelmişti. Mısır'da besin maddesi tüketimi 1950'lerin başında günde ortalama 2300 kaloriden on yıl sonra 2500 kaloriye çıktı. Sosyal hizmetler yaygınlaşıyor, klinikler sağlık hizmetleri veriyor, su kullanımındaki artış bazı hastalık vakalarını azaltıyor, bazı kentlerde kamu ulaşımı geliştiriliyor, çocuklar daha büyük oranda ilkokula gidiyor ve cehalete karşı kampanyalar açılıyordu. Daha çok kadın ev emekçisi olarak ya da fabrikalarda çalışıyordu. Bunlar genellikle genç, evli olmayan ve aile evinde yaşayan kadınlardı. Bunların evin dışında çalışmaları ve para kazanmaları aile hayatında henüz büyük bir değişikliğe neden olmuyor; ailenin gelirini arttırıyor, ancak kadın emekçileri mutlaka daha müreffeh ve bağımsız hale getirmiyordu.

Bu türden değişimler nüfusun bazı tabakalarını diğerlerinden daha fazla etkiledi. Sanayi işçileri ile kalifiye olmayan işçiler arasındaki uçurum muhtemelen daha genişledi. Hükümetler sanayiye daha aktif biçimde müdahale etmeye ve çalışma koşullarını düzenlemeye başladılar; Mısır'da günlük ve haftalık azami çalışma süresi yasayla belirlendi. Çoğu ülkede sendikalara yetki veril-

di; bu değişim daha çok 1940'larda, Britanya'da İşçi Partisi hükümetinin yönetime geldiği ve Fransız koalisyon hükümetlerinde sol partilerin yer aldığı savaş sonrası dönemin etkisi altında gerçekleşti. Sendikalara kaydolan işçi sayısı sanayi geliştikçe arttı. Fas ve Tunus'taki sendikalar ulusçu hareketin bütünleyici bir parçasını oluşturdular. Mısır'da da işçi örgütleri 1945'den sonra Britanya'nın denetimine fiilen muhalefet ettiler. Bağımsızlık bir kez kazanıldığında hükümetler sendikaların siyasal faaliyetlerini sınırlamaya çalıştılar, ancak bazı yerlerde daha iyi çalışma koşulları sağladılar.

Kent ile kır arasındaki eşitsizlikler kent içindeki eşitsizlikten daha da büyüktü. Bütün kentli sınıflar kent hayatının değişen koşullarından bir ölçüde yararlandılar, ancak gelişmeler köylerdeki hayatı pek etkilemedi. Arap ülkelerinin pek çok kesiminde yaşayan köylülerin çoğu, çocuk doğurarak ancak çocuklarının çoğunun bebeklik ya da gençlik çağında öldüğünü görerek, tıbbi bakım olmaksızın, sadece temel eğitim görerek, elektriksiz, tarımsal üretim fazlasının toprak sahipleri ya da vergi toplayanlar tarafından alındığı bir sistemin ağına düşmüş durumda ve onları güçlü bir pazarlık konumundan yoksun bırakacak kadar fazla bir nüfusun yarattığı koşullarda yaşıyorlardı. 1940'larda hükümetler koşulları toplumsal ilişkiler modelini değiştirmeksizin iyileştirmeye dönük bazı girişimlerde bulundular. Özellikle Mısır'da kurulan "kırsal kombine birimler" köy gruplarına sağlık hizmetleri ve başka hizmetler sağladı. Kırsal sınıf ilişkilerini değiştirmek ve tarımdan sağlanan geliri yeniden dağıtmak için yapılan ilk ciddi girişimler 1950'lerde bazı ülkelerde toprak reformu önlemleri uygulanana kadar görülmedi. Ne var ki bazı şeyler değişiyordu: kente gelen göçmenler geride bıraktıkları ailelerine para gönderebiliyorlardı ve kentlere doğru hareket, araba ve kamyonlar için açılan yolların artması, gazetelerin dolaşımı, radyo ve ilkokulların yayılması, köy hayatının ufuklarını genişletiyordu.

YİRMİÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# Ulusal Kültür (1940'lar ve 1950'ler)

## *Eğitim Sorunları*

Toplumun değişmesi ve yerli seçkinlerden oluşan bir zümrenin iktidara gelmesi eğitimin hızla yaygınlaşmasına yol açtı. Kent hayatının gerekleri okuryazarlığı ve çeşitli becerilerin kazanılmasını iyice zorunlu hale getirdi; ulusçu hükümetler güçlü uluslar oluşturma idealine bağlandılar. Bu ideal bütün insan potansiyelinin kullanılmasını gerektiriyordu. Modern ve merkezileştirilmiş hükümetlerin uyruklarıyla iletişim kurmaları geçmiştekine nazaran daha zorunlu bir ihtiyaç haline geldi.

Yüksek eğitim görmüş bir seçkin zümrenin oluşturulması kuşkusuz bazı Arap ülkelerinde çok önceden başlayan bir süreçti, ancak bu süreç bağımsızlığın kazanılmasıyla birlikte hızlandı. 1939'da, çoğu küçük ve yabancıların denetimi altında olan yarım düzine kadar üniversite vardı; 1960'da ise dörtte üçü ulusal olan yirmi kadar tam teşekküllü üniversite ve çeşitli yüksek öğretim kurumları. Üniversite öğrencilerinin sayısı, Avrupa ve Amerika'da özel öğrenim görenler dahil 100.000 kadardı. En fazla öğrenci Mısır'daydı, bunu Suriye, Lübnan ve Irak izliyordu. Ne var ki Mağrip'te artış daha azdı. Fransızlar Tunus'u terk ettiklerinde sadece 143 yerli hekim ve 41 mühendis vardı; Fas'ta sadece 19 Müslüman ve 17 Faslı Yahudi hekim, 15 Müslüman ve 15 Yahudi

mühendis, ama daha çok avukat, öğretmen ve memur vardı. Bu nedenle seçkin bir zümre yetiştirmeye daha alt düzeyden başlamak gerekiyordu.

Ulusçuluğun mantığı seçkinlerin ötesinde bütün bir halkın eğitilmesini gerektiriyordu. Kitlesel eğitim, yeni hükümetlerin belirledikleri ve gelirlerinin büyük bir bölümünü ayırdıkları ilk görevlerden biriydi. Hemen her yerde, şehirlerin yoksul semtlerinde ve bazı köylerde, okullar açıldı. 1960'da Mısır'da ilkokul çağındaki öğrencilerin % 65'i okula gidiyordu ve 200.000'i ortaokullarda olmak üzere 3 milyon öğrenci vardı. 1954'te Fas'ta, himayeciliğin son yıllarında Fransızların gösterdikleri çabalara rağmen Müslüman çocukların sadece % 12'si okula gidiyordu. Ancak 1963'de bu sayı % 60'a ulaşmış ve yedi yaşındaki çocukların neredeyse % 100'ünü kapsamıştı. Tunus'ta aynı dönemde meydana gelen artışla bu oranlar % 11'den, % 65'e çıktı. Öğrenci sayısındaki bu artış, yetişkin eğitimi için gösterilen çabalarla birlikte bazı ülkeleri, henüz uzak olmalarına rağmen, tam okuryazarlık oranına biraz daha yaklaştırdı. Mısır'da 1937'de erkeklerin % 76'sı okur yazar değildi. 1960'da bu sayı % 56'ya indi. Ne var ki Arap yarımadasındaki ülkelerde bu değişim daha yavaş oldu. Suudi Arabistan ve Yemen'in dinsel kurallarla yönetilen rejimleri yeni türde okullar açma ve öğrencileri yeni fikirlerin rüzgârına açma konusunda diğer ülkelerden daha ihtiyatlı idi. Kutsal Mekke ve Medine kentleri dışında, kent edebiyat kültürünün kırsal kesime yayılabildiği büyük kent merkezleri yoktu. Britanya'nın denetimi ya da koruması altında olan kıyılardaki devletlerde kaynaklar yetersizdi ve buralarda ne Britanyalılar ne de onların himayesindeki yöneticiler, beraberinde bir dizi sorun getirecek hızlı bir değişimi arzuluyorlardı. Bunun istisnası, artan petrol gelirlerinin modern bir toplum kurmak için kullanılmakta olduğu Kuveyt idi.

Eğitim görmemiş ve okuryazar olmayan kadınların oranı erkeklerinkinden daha yüksekti. Mısır'da 1937'de nüfusun % 94'ü, 1960'da % 83'ü okuryazar değildi; bu sayı çoğu ülkede daha da yüksekti. Ancak ulusal hükümetlerin hedefi erkek çocukların yanı sıra kız çocukları da eğitmekti. Aksi halde ulusun potansiyel gücünün yarısı ücretli ekonomide kullanılmamış olacaktı. Mısır'da okul çağına gelmiş kızların % 50'si 1960'da okula gidiyordu. Bu oran Tunus'ta yaklaşık % 30 idi. Orta ve yüksek öğretim-

deki kızların oranı daha azdı, ancak artıyordu: 1960/61'de Bağdat Üniversitesi'nde öğrencilerin % 22'si, Rabat'takilerin % 14'ü, Tunus'ta % 23'ü kızdı. Kadın eğitiminin daha sonra başladığı Sudan'da kadınlar için özel bir kolej kurulmuştu ve 1958/60'da birkaç kız öğrenci Hartum Üniversitesi'nde öğrenim görüyordu.

Eğitimin hızla yaygınlaşmasının getirdiği sorunlar, değişme ve büyüme aşamasındaki bütün ülkelerde yaygın olan sorunlardı. Hızlı nüfus artışı, okula giden öğrenim çağına gelmiş çocukların oranı artsa bile, hâlâ okula gitmeyen çocukların toplam sayısının azalmadığını gösteriyordu. Mümkün olduğu kadar çok sayıda öğrenciyi yerleştirmek için hızla okullar açıldı. Ancak sınıflar etkin öğretim için çok kalabalıktı ve öğretmenlerin çoğu yeterli mesleki eğitim görmemişti. Bunun sonuçları her düzeyde görüldü; özellikle ortaokul düzeyinde Arapça eğitim yetersizdi ve üniversiteye giden öğrenciler genellikle yüksek öğrenimin gerektirdiği düzeyde eğitim görmemişlerdi. Teknik ya da mesleki eğitimden çok, hükümet hizmetine ya da serbest mesleklere girmeyi sağlayan akademik eğitim üzerinde yoğunlaşma eğilimi vardı. Kafa emeğinin yanı sıra el emeğinin kullanılması öteki modern-öncesi kültürlerin çoğunda olduğu gibi İslam'da da eğitim anlayışına yabancıydı. Ne var ki petrol endüstrisinin gelişmesi bir farklılık yaratıyordu; bu sektördeki Arap emekçiler, ekonominin öteki sektörlerinde de kullanabilecekleri beceri ve bilgileri kazandılar.

Mamafih Arap toplumlarının özgül tarihsel deneyimlerini yansıtan bazı sorunlar da vardı. Bu toplumlar bağımsız olduklarında çok çeşitli okulları devraldılar: bazıları devlete bağlı, bazıları özel okullar; bazıları modern, bazıları geleneksel İslami okullar; bazıları Arapça, bazıları bir Avrupa diliyle, genellikle İngilizce ya da Fransızca eğitim yapan okullar. Bağımsız hükümetlerin eğilimi sistemleri birleştirmek ve hepsini devletin denetimi altına almaktı. Geleneksel İslami okullar ya kapatıldı ya da devlet sistemiyle bütünleştirildi. Kahire'de kadim bir öğrenim kurumu olan Ezher camisi modern bir üniversitenin bölümü haline geldi; Tunus'taki Zeytuniye, Tunus Üniversitesi'nin *şeriat* okulu oldu; Fez'deki Karaveyin'in bir öğrenim kurumu olma özelliği sona erdi, ancak Medine ile Irak'taki Şii türbe kentlerinde bulunan okullar fazla değişmeden faaliyetlerini sürdürdüler.

Bazı ülkelerde yabancı okullar devlet denetimine alınarak öğre-

tim buralarda ulusal okul programına göre yürütüldü, ancak istisnalar da vardı: Lübnan'da iki yabancı üniversite, Amerikan ve Fransız üniversiteleri, yanı sıra kurulan bir devlet üniversitesine rağmen gelişmesini sürdürüyordu. Mısır'da, Kahire'deki Amerikan Üniversitesi ile Vatikan'ın diplomatik himayesi altındaki Katolik misyon okulları bağımsızlıklarını korudular. Ana eğilim okulları Araplaştırmak idi: yabancı dilde öğretim yapan yabancı okulları artık büyük ölçüde Arapça kullanıyorlardı. Bu uygulama ilkokul düzeyinde genel kural haline gelerek Suriye'de onbir yaşın altındaki çocuklara yabancı dil öğretilmemesi noktasına vardı ve ortaöğretim ile yüksek öğretimi etkiledi. Ne var ki, hükümeti ve ekonomiyi denetleyen geniş bir yabancı nüfusun bulunduğu ve ekonominin Fransızca bilgisini Maşrık'takine göre toplumun daha alt düzeylerine kadar nüfuz ettirdiği Mağrip'te bağımsız hükümetler, Arapça'nın önemini vurgularken bir yandan da iki dilli olmayı kültürel sermayenin parçası olarak gördüler. Bazı üniversitelerde doğa bilimleri dahil bütün konuları Arapça öğretmek için girişimlerde bulunuldu, ancak zorluklarla karşılaşıldı: Arapça ders kitapları üretilebiliyordu, ancak bilimsel çalışmaları bunların yazıldığı ana dilde okuyamayan bir öğrenci dezavantajlı oluyordu. Binlerce öğrenci yönetim bilimleri alanında eğitim görmek üzere yurt dışına gönderildi. Bunların yabancı bir dili iyi derecede bilmeleri isteniyordu.

Bütün toplumlarda olduğu gibi, serveti olanlar, iktidar çevrelerine katılanlar ya da geleneksel kültüre sahip bir aileye mensup olanlar bu sorunların üstesinden gelebiliyor ya da bunlardan kaçınabiliyorlardı. Her ülkede, Mağrip'te, Mısır ve Lübnan'da öğretmenlerini Fransız hükümetinin temin ettiği *lycée*ler örneğinde olduğu gibi, diğerlerinden yabancı ya da özel örgütler tarafından denetlenen, daha az kalabalık sınıfları ve daha iyi öğretmenleri olan iyi okullar vardı. Bu okulları bitiren öğrenciler ailelerinin ya da hükümetin parasıyla ülke dışında başarıyla öğrenim görebiliyorlardı. Sonuç olarak iki kültür arasında, daha öncekinden farklı bir biçimde sürekli uçurum oluşmaktaydı. Konumunu sürdürme eğiliminde olan seçkin bir zümre, bir İngiliz, Amerikan ya da Fransız kültürel ortamında değil, bir Anglo-Arap ya da Franco-Arap ortamda, iki ya da üç dili gayet iyi bilerek, evde Arapça konuşarak, fakat İngilizce ve Fransızca aracılığıyla (ve Mağrip dışm-

da giderek İngilizce ile) yüksek kültür ve dünya hakkında bilgi edinerek yaşıyordu -bir önceki kuşağın yaptığı gibi. Daha geniş bir sınıf ise evde sadece Arapça konuşuyor ve dünya siyasetine dair bilgisini, topluma dair fikirlerini ve bilim anlayışını Arapça kitaplar, gazeteler ve radyo yayınlarından ediniyordu.

### *Dil ve Kendini İfade Etme*

O zamana kadar dünyayı Arap dili aracılığıyla anlayanların zihinlerini besleyen, giderek çoğalan bir malzeme kütlesi vardı ve bunun büyük bir kısmı bütün Arap ülkelerinde yaygın biçimde bulunabiliyordu.

Bu çağ sinemanın büyük çağıydı. 1960'ların başında televizyon yayınları Arap ülkelerinde henüz başlıyordu, ancak çok sayıda sinema vardı: Mısır'da 1949'da 194, 1961'de 375 sinema. Artış öteki ülkelerde de aynı düzeydeydi. Amerikan filmleri, dünyanın her yerinde olduğu gibi popülerdi. Mağrip'te ise Fransız filmleri daha çok biliniyordu. Ancak Mısır'da yapılan filmler de geniş çapta gösteriliyordu. 1959'da Kahire'de altmış kadar önemli film yapıldı. Bunların çoğu sinemanın başlangıcından beri yapılan türden müzikal filmlerdi, ancak birkaç tane daha ciddi toplumsal gerçekçi film de vardı. Bunlar, bir imge stokunu, Mısır seslerini, Mısır konuşma dilini, Mağrip'teki Endülüs müziğinin yerini almakta olan bir popüler Mısır müziğini her yere yayarak ortak Arap bilincini geliştirdiler.

Bu aynı zamanda radyo çağıydı. 1940'larda ve 1950'lerde radyo setleri geniş çapta ithal edildi. 1959'da Mısır'da 850.000, Fas'ta yarım milyon kadar radyo vardı ve bunlar halk tarafından kahvelerde ya da köy meydanlarında dinleniyordu; savaş ve savaş sonrası dönemin olayları, zaferler ve yenilgiler, vaatler, umutlar ve korkular daha geniş çapta ve öncekinden daha hızlı biçimde öğreniliyordu. Her hükümetin radyo istasyonu olduğu gibi Arap ülkelerinde çıkarları olan büyük güçlerin de Arapça yayın yapan kısa dalga radyo yayınları vardı. Programların büyük bir bölümü -söyleşi, müzik ve oyunlar- bütün Kahire istasyonlarından yayımlanıyor ve bunlar Mısır ve Mısırlı konuşma tarzı hakkında bilgi de yayıyorlardı. Bu dönemde bütün istasyonların en etkili olanı, Mısır'dan çevre ülkelere yayın yapan, Mısırlıların anladığı biçi-

miyle Arapların özlemlerini cızırtılı bir tonla dile getiren "Arapların Sesi" idi. Bazı Mısırlıların, ülkenin yöneticisi Cemal Abdül Nasır'ın, en tanınmış Mısırlı şarkıcı Ümmü Gülsüm'ün sesleri artık her yerde tanınıyordu. Ümmü Gülsüm şarkı söylediğinde bütün Arap dünyası dinliyordu.

Okuryazarlığın ve kamu meselelerine duyulan ilginin artmasıyla birlikte gazetelerin dolaşımı arttı ve kamuoyu oluşturma bakımından daha büyük önem kazandı. Gene en çok okunan ve etkili gazeteler Kahire gazeteleriydi. *El-Ahrâm* yüzbinlerce dağıtılan en tanınmış gazete olmaya devam etti. Asker siyasetçiler 1952'de iktidara gelene kadar Mısır basım görece özgürdü. Bu olaydan sonra öteki büyük kuruluşlarla aynı anda ulusallaştırılana kadar devlet denetiminde kaldı. Mısır gazeteleri bu dönemde bile geniş çapta okundu, çünkü ülkeyi yönetenlerin dünyayı nasıl gördüklerini ortaya koyuyordu. *El Ahrâm*'ın editörü Hasaneyn Heykel'in makaleleri başlıbaşına önemli siyasal vakıalardı. Öteki ülkelerin çoğunda da gazeteler haberler ve öne sürülen görüşler bakımından sıkı biçimde denetleniyordu, ancak haberleri özgürce veren ve her türlü fikri ifade eden birkaç gazete de vardı. En özgür basın Beyrut'ta idi. Buradaki eğitim görmüş kamuoyu geniş ve çeşitliydi, Lübnan'ın yanısıra başka ülkelerde de ilgiyle izleniyordu ve hassas siyasal güçler dengesi güçlü ve baskıcı bir hükümeti imkânsız hale getiriyordu. Beyrut'ta çıkan gazeteler ve süreli yayınlar ülke sınırlarının ötesinde de okunuyordu.

Kahire ve Beyrut aynı zamanda Arap ülkeleri için kitap yayınlayan başlıca merkezler idi. Her iki kentte de, öğrencilerden ve okurlar kitlesinden müteşekkil büyüyen bir kamuoyunu beslemek için çok sayıda kitap basıldı ve bol miktarda dağıtıldı. 1960'larda Mısır'da yılda yaklaşık 3.000 kitap yayımlanıyordu. Her türlü kitap vardı: her düzeyde ders kitabı, popüler bilim kitapları ve edebi eserler, özel bir çocuk edebiyatının ilk örnekleri (Avrupa'da ondokuzuncu yüzyılda formüllendirilen bir çocuk dünyası kavramı artık evrenselleşiyordu) ve gerçek anlamda edebi eserler.

En büyük etkiyi yaratan kitaplar, Arap yazarların toplumları ve geçmişleriyle ilişkilerini açıkladıkları kitaplardı. O zamana kadar bazı üniversitelerde -Tunus, Kahire ve Beyrut Amerikan Üniversitesi- yerleşik bir tarih araştırmaları geleneği vardı. Abdülaziz Du-

ri'nin (d. 1919) *Neş'et ilm ilâ tarîk'ind el-arab* (Araplar Arasında Tarihsel Yazının Yükselişi) ve Abdullah Laroui'nin (d. 1933), Mağrip tarihinin yorumunu, bu tarihin özünü anlayamadığını düşündüğü Fransız yazarlarından geri alma girişimi olan *Histoire du Magreb*'i (Mağrip Tarihi) gibi bazı özgün Arap ve İslam tarihi yorumları üretildi. Abdullah Laroui kitabında şöyle diyordu:

> Magrib'in saf bir nesne olduğu ve ancak yabancı fatihlerin gözüyle görülebildiği uzun bir dönemi ayırdedebiliriz...bu dönemin tarihi Afrika toprağındaki yabancıların tarihinden başka şey değildir. Çeşitli sebeplerle [bu] toplumsal mekanizma Mağrip'te durmuştur. Kişiler ve gruplar kaderle ayrı ayrı barışmışlardır. Sömürgeciliğin sona ermesi artık bize yeni bir başlangıç fırsatı verdiğine göre, bunun bir kez daha olmasını önlemek için ne yapabiliriz?... Bugün her birimizin bilmek istediği şey, kendimizden nasıl kurtulacağımız, dağlarımızdan ve kum tepelerimizden nasıl kaçacağımız, kendimizi başkalarının değil de kendi kavramlarımızla nasıl tanımlayacağımız, ruhsal sürgünler olmaya nasıl son vereceğimizdir.[1]

Roman ve kısa öykü Arap yazarların toplumlarıyla olan ilişkilerini açıkladıkları başlıca biçimler olmaya devam etti. Ulusçu temaları, eğitim görmüş Arabın miras aldığı kültür ile Avrupa kültürü arasındaki bölünme halini ifade eden romana artık toplumsal tahlil ve üstü kapalı eleştiricilik ekleniyordu. Daha önce olduğu gibi, en ilginç kurgu Mısır'da üretildi. Kahire'de yaşayan, 1940'larda ve 1950'lerde yazan Necib Mahfuz (d. 1911) kent hayatına dair bir dizi romanda Mısır küçük burjuvazisinin hayatını, kendisine yabancı gelen bir dünyadaki endişelerini, ve şaşkınlıklarını birlikte anlattı; 1988'de Nobel Edebiyat Ödülü aldı. Abdurrahman el-Şarkavi (d. 1920) romanı *el-Arz*'da kır yoksullarının hayatını anlattı. Bu tür eserler en azından dolaylı olarak toplumun gerek yöneticilere gerekse bireyin topluma yabancılaşmasını açıklamaya yardımcı oldu. Bir çok kadın romancının ortaya çıkmasıyla birlikte yeni bir ses işitildi. Bunların eserleri kadınların daha özgür yaşama ça-

---

1 Abdullah Laroui, *L'histoire du Maghreb: un essai de synthèse* (Paris, 1970), s. 15, 353-4; İng. çev. R. Manheim, *The History of the Maghreb: an interpretive essay* (Princeton, 1977), s. 10, 384-5.

balarıyla ilgiliydi. Leyla Ba'albaki'nin ilk romanının başlığı, *Anâ Ahyâ* (Ben Yaşıyorum), bu romancıların amaçları bakımında sembolik idi. Bazı romancılarda yeni tür bir isyan gözlemlenebiliyordu: modern hayatın insanlara yönünü kaybettirmesinden önceki "otantik" bir geçmiş adına şimdiki zamana karşı çıkış, kendini göstermeye başlamıştı. Bu türden yazarlar dine farklı bir ışıkta bakıyorlardı. Onların ortaya koydukları İslam ne modernistlerin İslam'ı, ne de gerçek ya da düşsel olan ilk çağındaki saf İslam değil; geliştirilmiş haliyle evliyalar kültünün, evliya türbelerine saygının, köylerdeki Sufi yaşantılarının İslamı idi.

Mısır'da ve daha az bir ölçüde öteki ülkelerde bu tür temalar görece yeni bir araçla, dramayla da ifade edildi. Oyunlar popüler bir eğlence biçimi haline geliyordu: sinema ve radyo, izleyicileri, insan ilişkilerindeki sözler ve jestlerle ifade edilen gerilimi görüp işitmeye alıştırdı ve aynı zamanda oyun yazarlarının himaye edilmesini sağladı. Yüksek bir klasik dille yazılan ve oynanmasından çok okunması için tasarlanan şiirsel drama hâlâ yazılıyordu- örneğin Tevfik el-Hâkim (1899-1987) tarafından. Ancak bunun yanında oynanmak için yazılan ve Kahire ile öteki kentlerin küçük tiyatro salonlarında temsil edilen modern toplum draması ortaya çıktı. Bu oyunlar giderek daha çok konuşma diliyle ya da buna yakın bir dille yazıldılar. Bunun nedenleri bir edebiyat bilgini tarafından açıklanmıştır. Klasik dil dramatik aksiyondan çok statik belâgate uygundur; bu, kişinin mizacını kolayca dile getiremeyen bir kamu dilidir; özgül bir ortama gönderme yapmaksızın soyuttur. Buna karşılık, konuşma dili dramatik ya da trajik bir anın gerektirdiği etkileme gücünden yoksun olabilir.

Klasik dilin donmuş gayrışahsî niteliği ile bununla birleşen ifade biçimlerinden duyulan hoşnutsuzluk bu dönemin şiirinde de bulunabilir. 1940'ların sonundan itibaren, daha çok Bağdat ve Beyrut'ta yaşayan, özellikle Lübnan, Suriye, Filistin ve Iraklı genç şairler bir şiir devrimi yaptılar; sözcüleri *Şi'r* dergisiydi. Şiirin amaç ve içeriğinde bir değişiklik meydana geldi. Önceki kuşağın Romantikler'i, retorik ve gündelik olaylar şiirini kişisel duyguları ifade eden bir şiirle değiştirmeye çalışmışlar ve doğal dünyayı bu duygunun dışsal bir belirtisi olarak görmüşlerdi. Yeni şairler artık Romantikler'in öznelciliğinden, onlardan öğrendiklerini muhafaza ederek kopmaya çalışıyorlardı. Şiir gerçekliği ifade etmeliydi,

fakat gerçeklik sadece zihinsel yolla öğrenilemezdi; şairin kişiliği, zihninin yanısıra hayalgücüyle oluşmalıydı. Tek tek şairler çok yanlı gerçekliğin çeşitli yönlerini farklı biçimlerde vurguladılar. Bazıları endişe çağı olarak tanımlanan çağda kendi kimlik sorunlarıyla ilgilendiler. 1950'lerin Fransız edebiyatı tartışmalarından, yazarın "[bir davaya] bağlanması" gerektiği fikrini alan bazıları, Arap ulusu ve onun zayıflığı temasıyla ilgilendiler. Yeni bir Arap ulusunun, yeni bir Arap bireyinin varolması gerekiyordu ve şair "bir yeni dünyanın yaratıcısı" olmalıydı. Bu grubun önde giden bir şairi, Adonis ismiyle yazan Suriyeli Ahmed Said (d. 1929) şairin "nesnelerin düzeninde bir değişiklik" yapması gerektiğini söylüyordu.[2]

Bedr Şakir el-Seyyab'ın (1926-64) şiirinde, doğup büyüdüğü Irak köyü, insan ruhunun kısır hapishanesi olan kentin sokaklarında sıkışıp kalmış hayatın -sadece kişisel hayatın değil, Arap halkının yaşadığı hayatın- sembolü haline gelir:

> Öyküleri ocakbaşında anlatılan sokaklar der ki, ölümün kıyısından nasıl dönülemezse bu sokaklardan da öyle dönülemez...Çevresinde köylerimizi inşa edeceğimiz suyu kim çıkaracak baharda?... Jaykur'un kapılarını onun kapıları çalan oğluna kim kapatmıştır, kim yolların yönünü değiştirmiştir? Öyle ki, o nereye giderse gitsin kent onu takip eder?... Jaykur yeşildir; alacakaranlık palmiye ağaçlarının uçlarına kederli bir güneşle dokunmuştur. Yolum bir ışık pırıltısı gibi uzandı ona; önce parladı, sonra söndü, sonra döndü kenti aydınlatana kadar, ve onu da parlattı.[3]

Yeni bir dünya yeni bir dili gerektiriyordu ve bu şairler, şiirin nasıl yazılması gerektiğine dair kabul edilmiş görüşlerden kopmaya çalıştılar. Şiir dilinin temel birimi sabit sayıda olmayıp tek mısra olmalıydı; kabul edilen kafiye sistemi -bizzat kafiyenin kendisi- terk edilebilirdi; sözcükler arasındaki katı sözdizimsel ilişkiler daha gevşek gruplaşmalara izin verebilirdi. Tekrarlama

---

2 Adunis (Ali Ahmed Sa'id), alıntı, S. K. Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry* (Leiden, 1977),c. 2, s. 572.

3 Bedr Şakir el-Sayyab, *Enşudat el-matar* (Beyrut, 1960), s. 103-7; İng. çev, S. K. Jayyusi (ed.), *Modern Arabic Poetry* (New York, 1987), s. 432-5.

yoluyla anlamları boşaltılan sözcükler ve imgeler değiştirilmeli ve yeni bir semboller sistemi oluşturulmalıydı. Bunların bazıları özeldi, diğerleri modern Fransız ya da İngiliz şiirinin ortak sembollerinden alındı.

Grubun ayırdedici özelliklerinden biri, şiirsel zekâ ve duyarlıklarının oluşumunda Avrupa şiirinin kapsamlı etkisiydi. Arap okurunun şiirsel algılama yeteneğini bütün dünya kültür mirasını kapsayacak şekilde genişletmeye çalıştılar: Eliot'un *The Waste Land*'inden [Çorak Toprak] alman doğurganlık imgeleri, Tammuz'dan alınan (Adonis) ölüm ve yeniden dünyaya geliş imgeleri, klasik mitolojiden alınan imgeler- arna bu şiirin Suriye kırsal kesimiyle yakınlığı nedeniyle hepsinin yerel bir yankısı vardı Ahmed Said'in müstear ad olarak Adonis'i* benimsemesi anlamlıydı).

Bu sırada Mağrip'te Fransızca romanlar, oyunlar ve şiirler yayımlayan, ancak özgül bir duyarlık ve düşünce tarzını ifade eden bir grup yazar ortaya çıktı. Cezayir'de, Kâtip Yasin (1929-89), Mouloud Faravun (1913-62) ve Mouloud Mamıneri (1917-88) gibi "1952 kuşağı"ndan gelen yazarlar, bireysel kurtuluş ve ulusal kimlik sorunlarını açıklamak için çok iyi bildikleri Fransızca'yı kullandılar. Fransızca yazmakla köklerinden koptuklarını göstermek istiyor değildiler; bu onların gördükleri eğitimin, içinde bulundukları toplulukların konumunun bir sonucuydu; Cezayirlilerin bazıları evde Arapça'dan çok Fransızca konuşan Kabiliyeli Berberiler idi. Bazıları ulusal kurtuluş mücadelesine katıldı ve bu mücadeleyle belirlendi; Fransa'da en çok tanınan Kâtip Yasin 1970'den sonra Fransızca yazmaktan vazgeçti ve kendisini Arapça konuşma diliyle dramalar yaratmaya adadı.

### *İslami Hareketler*

Yeni şiir, okunması ve üzerinde düşünülmesi için yazıldı ve zamanının ayırdedici özelliği olan, şiir şenliklerinde geniş dinleyici kitlelerine ezbere okunmak için yazılan şiirden birçok bakımdan ayrıldı. Bu şiir, onun inceliklerini anlayabilecek bir azınlık tarafından okundu, arna gene de genel bir *malaise*'yi, Arapların kendilerinden ve dünyadan duydukları bir hoşnutsuzluğu ifade etti.

---

(*) Adonis: Yunan mitolojisinde Zeus'un gözdesi yakışıklı oğlan -en.

Bu tür duygular ve değişim arzusu halkın daha geniş tabakalarında İslam ile, onun çeşitli biçimlerinden biriyle birleşen sözcükler ve imgelerle ifade edildi. İslamı modern hayatın taleplerine geçerli bir karşılık verecek şekilde yeniden formüle etmek için yapılan modernist girişim, ulusçu hareketlere önderlik etmiş ve artık yeni hükümetlere hâkim olan eğitim görmüş seçkinler arasında İslam'ın belki de hâlâ en yaygın biçimiydi. Bu şiar entellektüel bakımdan pek güçlü olmayan bir keskinlikle, çok okunan popüler yazarlar tarafından daha geniş bir izleyici kitlesi için dile getirildi: örneğin, yaptığı formülasyon Ezher'de öğretilen dinin keskin bir reddine varan Mısırlı Halid Muhammed Halid (d. 1920). Halid Muhammed Halid, "papazların" İslam'ının, insan zekâsının özgürlüğüne saldıran, güçlü ve zengin olanın çıkarlarını kollayan ve yoksulluğu haklı çıkaran bir gericilik dini olduğunu öne sürüyordu. Gerçek din, akılcı, insancıl, demokratik ve ekonomik ilerlemeye adanmış idi; meşru hükümet, dini hükümet değil, ulusal birliği temel alan, refah ve adaleti amaçlayan hükümetti. Bu dönemde, çağın önde gelen bazı yazarları daha bariz bir İslami üslupla yazmaya başladılar ve burada da esas olarak toplumsal adaleti vurguladılar; Taha Hüseyin'e göre Halife Ömer, fikirleri modern çağın fikirlerine benzeyen bir toplumsal reformcu idi.

Bu seslere, toplumsal adalete ancak İslam'ı kendi siyaset ve yasalarının temeli olarak kabul eden bir hükümetin önderliği altında erişilebileceğini ilan eden başka sesler de karışıyordu. Savaştan sonra Müslüman Kardeşler [İhvan-ı Müslimin] hareketi Mısır'da başlıca siyasal faktör, Suriye ve bazı başka ülkelerde önemli bir hareket haline geldi. 1945 ile 1952 arası, Mısır siyasal sisteminin çözüldüğü yıllarda, İhvan'ın yaydığı öğretilerin birleşik eylem için bir ilkesel temel sağladığı görüldü. Buna göre Britanya'ya ve çürümeye karşı mücadele birlik ve inançla verilebilirdi. 1952'de subayların iktidarı ele geçirmelerinden sonra, bazı subayların yakın ilişki içinde oldukları İhvan'ın, yeni hükümetin izlediği siyasetlerin yönelebildiği bir hedef sunduğu görüldü. Müslüman Kardeşler siyasal partileri kapatan kararnamenin muaf tuttuğu yegâne siyasal örgütlenmeydi. Ne var ki bu ilişki kısa süre içinde düşmanca bir ilişkiye dönüştü ve 1954'te Abdül Nasır'a yönelik bir suikast girişimi üzerine İhvan'ın bazı önderleri idam edildi. Bu örgüt daha sonra gizli muhalefetin en etkin kanalı işlevi gördü ve

alternatif bir adil toplum modeli sunmaya devam etti.

Örgütün kurucusu Hasan el-Benna savaş sonrası yılların karışıklıkları sırasında katledilmişti. Hareketle ilişkisi olan öteki yazarlar artık özgül olarak İslami bir adil toplum fikrini ifade ediyorlardı. Bu yazarlar, Suriye'de Mustafa el-Sibai, Mısır'da Seyyid Kutub (1906-66) idi. *Adâlet el- içtimâiyye fi'islâm* (İslam'da Toplumsal Adalet) başlıklı tanınmış kitabında Seyyid Kutub İslam'ın toplumsal öğretisine güçlü bir yorum getirdi. Müslümanlar için, Hıristiyanlardan farklı olarak, iman ile hayat arasında bir uçurum olmadığını öne sürdü. Bütün insani eylemler ibadet eylemleri olarak görülebilirdi ve eylemde temel alınması gereken ilkeleri Kur'an ile Hadis sağlıyordu. İnsan ancak Allah'tan başka güçlere tabi olmaktan kurtulması halinde özgürdü; papazlığın gücü, korku, toplumsal değerlerin, insan arzu ve isteklerinin hâkimiyeti gibi güçlerdi bunlar.

Seyyid Kutub Kur'an'dan türetilen ilkeler arasında, insanların toplum içinde taşıdıkları karşılıklı sorumluluk ilkesine de yer veriyordu. İnsanlar Allah'ın gözünde temelde eşit olmakla birlikte, toplum içindeki konumlarına göre farklı görevlere sahiptiler. Kadınlar ve erkekler ruhsal olarak eşit, ancak görev ve yükümlülüklerinde farklıydılar. Yöneticilerin de özel sorumlulukları vardı: insanların haklarını ve hayatlarını korumak için titizlikle uygulanması gereken yasaları üstün tutmak; ahlakı güçlendirmek; adil bir toplumu desteklemek. Bu, mülkiyet hakkının korunmasını da gerektiriyordu, ancak bu hakkın toplumun iyiliği için kullanıldığından emin olunmalıydı: mülkiyet hakkı, servet, lüks ya da tefecilik maksadıyla ya da dürüst olmayan tarzlarda kullanılmamalıydı; vergi toplumun yararı için alınmalıydı; cemaat hayatının ihtiyacı olan şeyler bireylerin ellerinde olmamalı, bunlara topluca sahip çıkılmalıydı. Yöneticilere, adil bir toplumun dokusunu muhafaza ettikleri sürece itaat edilmeliydi; bundan vazgeçmeleri halinde itaate son verilmeliydi. Büyük İslam adaleti, İslamın ilk çağında yaşanmıştı; ondan sonra halkın onaylamadığı yöneticiler birbiri ardısıra Müslüman toplumuna felaket getirmişlerdi. Gerçek bir İslami toplum ancak münasip eğitim araçlarıyla, yeni bir zihniyetin yaratılmasıyla yeniden kurulabilirdi.

Bu tür hareketlerin önderleri Mısır'da ve başka ülkelerde genellikle yüksek eğitim görmüş, toplumda bir mevkii olan insanlar-

dan oluşuyordu, ancak bunları izleyenler genellikle daha alt tabakalardandı. Bunlar Fransızca ya da İngilizce değil daha çok Arapça eğitim görmüşlerdi. Kent toplumu içinde ara konumları tutuyorlar, ancak daha üst saflara geçmeleri engelleniyordu. Bu tip hareketler, onlara modern dünyada yaşamayı mümkün kılan bir ahlaki temel sağlıyordu. Bunlar, yapısı gereği belirli bir yer ve bir grupla sınırlı evliyalar ve türbe İslammdan ayrı olarak, bütün toplumsal sorunlarla ilgili olan, bütün erkekleri ve kadınları kapsayan bir ilkeler sistemi sağlıyordu. Bu nedenle toplumsal ve siyasal eylemin bütün ulusal topluluğu kapsadığı bir topluma uygun düşüyor, hattâ ulusal sınırları aşıp bütün İslam dünyasını kapsama umudunu bile taşıyabiliyordu.

Toplumun hâlâ yeni hayata ancak sınırlı ölçekte dahil olabilmiş geniş bir tabakası vardı. Köylüler ve kırsal kesimden göçen yeni kent proletaryası için yöredeki yatır, hayatın anlamlılığına dair bir teminatın cisimleşmesi olarak önemini koruyordu. Kentlere gelen kırsal göçmenler için büyük ziyaret yerleri -Fez'de Mevlay İdris, Kahire'de Seyyide Zeynep, Şam'da İbn Arabi- yabancı bir dünyadaki aşinalık belirtileriydi. Türbedar bazı toplumsal işlevlerini, hekime, jandarmaya ya da hükümet memuruna kaptırarak kaybetmiş olabilirdi, ama gene de, talihsiz insanlar, çocuksuz kadınlar, hırsızların ve komşu gazabının kurbanları için gündelik hayatın sorunlarında etkin bir aracı olabiliyordu. Kutsal bir kişinin anısıyla serpilen *tarîkat*ın kent burjuva toplumunun çatlakları arasında modern örgütlenme yöntemlerini kullanarak nüfuzunu arttırması mümkündü.

YİRMİDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

# Arabizmin Zirvesi (1950'ler ve 1960'lar)

## *Popüler Ulusçuluk*

Çağın popüler ulusçuluğunu oluşturan fikirler bileşiminde, yüksek eğitim görmüş seçkinlerin ötesine, genellikle kentlerde yaşayan, eğitim ve kitle iletişim araçları tarafından bir tür siyasal katılıma sevkedilen kişilerin oluşturduğu, daha geniş tabakaya yayılan belirli bir İslami unsur önemini daima koruyacaktı. Mamafih ister modernistlerin ister Müslüman Kardeşler'in İslamı olsun, bu unsur sistemin içinde genellikle ikincil bir unsur olarak kaldı. Popüler ulusçuluğun rengini oluşturan ana unsurlar başka kaynaklardan geliyordu. Bu dönem, genellikle eski sömürge imparatorluklarına ait olan, iki blokun, "Batı" ya da komünist "Doğu" bloklarının hiç birine bağlı olmayan ve birlikte hareket ederek, özellikle de Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda bir çoğunluğa komuta ederek sahip oldukları belirli bir kolektif gücü kullanan gelişme sürecindeki ülkeler arasında ortak bir cephe oluşturma düşüncesinin, yani "Üçüncü Dünya" düşüncesinin önem kazandığı bir dönemdi. Bir ikinci unsur Arap birliği düşüncesiydi: yakın zamanda bağımsız olan Arap ülkeleri ortak çıkarların yanısıra epeyce ortak bir kültürü ve tarihsel deneyimi paylaşıyorlar, bu da aralarında daha yakın bir birlik kurmalarını mümkün kılıyordu. Böyle bir birlik onlara daha büyük bir kolektif güç kazandırmakla

kalmayacak, halk ile hükümet arasında, hükümeti meşru ve istikrarlı hale getiren bir moral birlik oluşturacaktı.

Şimdi bu unsurlara bir başkası ekleniyordu -sosyalizm: yani, kaynakların hükümet tarafından toplumun çıkarı için denetlenmesi, devlet mülkiyeti, üretimin yönlendirilmesi ve sosyal hizmetlerin gerçekleştirilmesi düşüncesi. Bu düşüncenin giderek güçlenmesi kısmen dünyanın başka yerlerinde olanların bir yansımasıydı: Batı Avrupa'da sosyalist ve komünist partilerin güçlenmesi, SSCB ve müttefiklerinin dünya düzeyinde artan nüfuzu, Çin'de Komünist Partisi'nin iktidara gelmesi, Asya'daki bağımsızlığını yakın zamanda kazanmış devletlerde iktidarda olan partilerin programlarında ulusçu ve sosyalist düşüncelerin harmanlanması. Bu gelişme özgül olarak Marksist fikirlerin Arapça dillendirilişiyle ortaya çıktı. Bu faaliyetin merkezi de Mısır idi. Tarihçiler Mısır tarihini Marksist terimlerle yorumlamaya başladılar. Öyle ki, ulusçu hareket olarak ortaya çıkan akım artık kendi çıkarlarını kollayan belirli sınıfların hareketleri olarak görülüyordu. Mahmud Amin el-Alim ve Abdül Azim Anis sosyalist bir Mısır kültürü eleştirisi yazdılar. Kültürün bütün toplumu ve toplumun içinde bulunduğu durumu yansıtması, edebiyatın da birey ile onun içinde yaşadığı toplumun deneyimi arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışması gerektiğini öne sürdüler. Bu deneyimden kaçan bir edebiyat boştu; nitekim burjuva ulusçuluğunu yansıtan yazın artık anlamdan yoksundu. Yeni edebiyat, Mısır hayatının temel gerçeği olan "emperyalizm ahtapotu" ile mücadeleyi yeterince ifade edip etmediğine, işçi sınıfının hayatını yansıtıp yansıtmadığına göre yargılanmalıydı. Bu ışık altında ifade biçimleri sorunu önem kazandı. Bu edebiyatı savunanlar, ifade ile içerik arasındaki kopukluğun gerçeklikten kaçışın bir belirtisi olduğunu öne sürdüler. Halk hayatını yansıtan ama Arapça günlük konuşma dilini kullanmaktan kaçınan Necip Mahfuz onlara göre gerçek hayat karşısında belirli bir yabancılaşmayı sergilemekteydi.

Bu unsurların halk hareketleriyle eklemlenme tarzları ülkeden ülkeye değişiyordu. Mağrip'te Fransız yönetimine karşı verilen mücadelenin koşulları Doğudakinden daha geniş bir halk desteğine ve daha iyi bir örgütlenmeye sahip ulusçu hareketlerin oluşmasına yol açmıştı. Fransızlar sadece yabancı bir hükümet olarak değil, ülke içinde yaşayıp üretici güçleri denetleyen imtiyazlı bir

grup olarak göründükleri için, onlara başarılı biçimde karşı çıkmanın yegâne yolu, çok iyi örgütlenmiş, kentlerden kırlara yayılan bir halk isyanı olmuştu. Tunus'ta bağımsızlık kazanıldığında yeni hükümete sendikalar ile Yeni Düstur Partisi'nden oluşan bir bileşim hâkim olmuştu. Bu partiye genellikle, kökleri Sahil'in küçük kasaba ve köylerinde bulunan eğitim görmüş bir seçkin zümre önderlik ediyor ve partinin kolları bütün ülkeye yayılıyordu. Cezayir'de de aynı durum vardı: 1954'de Fransız yönetimine karşı isyanı başlatan örgüt, *Front de Libération Nationale*'e (FLN-Ulusal Kurtuluş Cephesi) mütevazı kökenli ama askeri eğitim görmüş kişiler önderlik etti ve örgüt zamanla savaşın baskısı altında toplumun her tabakasından geniş bir destek topladı. Örgüt devrimci bir güçten hükümete dönüştüğünde, önderliğini, devrimin tarihsel askeri şefleri ile modern bir hükümetin onlar olmadan yapamayacağı, yüksek eğitim görmüş teknokratların bir karması oluşturuyordu. Bu yapı gücünü küçük tüccarların, toprak sahiplerinin ve öğretmenlerin rol aldıkları parti birimlerinden oluşan ulus çapında bir şebekeden alıyordu. Fas'ta benzer bir çıkarlar ittifakıyla -kral, İstiklal Partisi ve sendikalar arasında- bağımsızlık kazanılmış, ancak kendisini öteki Mağrip ülkelerindeki kadar istikrarlı ve birleşik bir güç olarak ortaya koyamamıştı. Kral, İstiklal Partisi'ne karşı, ulusal topluluğun otantik temsilcisi olduğunu iddia edebiliyordu ve yeni orduyu denetim altına almayı da başarmıştı. İstiklal Partisi ortak ulusal iradeyi temsil etme iddiasının genel olarak kabul edilmesinden kaynaklanan bir halk desteği olmaksızın, sınıfsal çizgiler boyunca hiziplere bölünme eğilimi gösterdi ve bu bölünmeden, kırlardan ve dağlardan gelen ve kent proletaryasının çıkarlarını dile getirdiğini idda eden yeni bir hareket, *Union Nationale des Forces Populaires* (Ulusal Halk Güçleri Birliği) çıktı.

Ortadoğu ülkelerinin çoğunda bağımsızlık gerek iç gerekse dış siyasal güçlerin yönlendirmesiyle ve halkın zaman zaman hoşnutsuzluğa kapılmasına rağmen görece barışçıl müzakerelerle kazanılmıştı. Yeni bağımsız olan devletlerde iktidar, ilk anda toplumsal mevki ve siyasal beceri sahibi egemen ailelerin ya da eğitim görmüş seçkinlerin eline geçti. İktidarın el değiştirmesi sırasında bunlara ihtiyaç duyulmuştu. Ne var ki bu gruplar genellikle bağımsızlığın yarattığı yeni koşullarda halkın desteğini seferber

etmek ya da tam anlamıyla bir devlet kurmak için gerekli beceri ve cazibeye sahip değildiler. Temsil etme iddiasında bulundukları kişilerle aynı siyasal dili konuşmuyorlardı ve çıkarları, daha fazla toplumsal adalet yönünde değişimler yaratmaktan çok mevcut toplumsal doku ile servet dağılımının muhafaza edilmesinde yatıyordu. Bu ülkelerdeki siyasal hareketler bağımsızlıktan sonra dağılma eğilimi gösterdiler ve böylece ulusçuluk, din ve toplumsal adalet unsurlarını daha cazibeli bir tarzda harmanlayacak yeni hareket ve ideolojilere yol açtı. Özellikle Mısır, Sudan ve Suriye'de Müslüman Kardeşler bu türden bir hareketti. Komünist ve sosyalist gruplar da gerek son aşamasındaki emperyalist yönetime gerekse bunun yerini alan yeni hükümetlere muhalefette önemli bir rol oynamaya başladılar.

Mısır'daki komünist hareket belirli kriz anlarında bir rol oynamayı başaran küçük gruplara bölündü. Özellikle savaşın bitimini izleyen yıllarda, Britanya ile çatışma sırasında, komünistlerin hâkim olduğu İşçi ve Öğrenci Komitesi o sırada canlanan halk güçlerine önderlik ederek bu güçleri yönlendirdi. Irak'ta hükümeti 1948'de Britanya ile imzalanan savunma anlaşmasından vazgeçmeye zorlayan komünistler de hükümet içinde benzer bir rol oynadılar. Bu anlaşma yerleşik siyasal önderlerin çoğunun desteğine sahipti ve orduya silah ve Filistin'de başlayan mücadelede Britanya'dan destek imkânı sağlaması nedeniyle Irak için bazı bakımlardan avantajlıydı. Ancak Irak ile Britanya arasında sürekli bir bağ oluşturuyor ve bu nedenle, son tahlilde, Irak'ın Britanya'nın çıkarlarına sürekli boyun eğmesi anlamına geliyordu. Buna muhalefet bir dizi farklı çıkar grubunun çevresinde birleşebileceği bir mihrakın oluşmasına hizmet etti. Bu çıkar grupları, toprak sahipleri haline gelmiş *şeyh*lerine yabancılaşmış köylüler, yüksek gıda maddesi fiyatlarıyla karşı karşıya kalan kent proletaryası, öğrenciler ve değişik renklerde ulusçu önderler idi. Bu durumda Komünist Parti farklı gruplar arasında bağlantı kurma bakımından önemli bir rol oynadı. Gene Sudan'da Britanya'nın konumunu devralan hâkim grup, ikisi de geleneksel dinsel önderliklere sahip Sudan ile Mısır'ın birleşmesini farklı derecelerde istemelerine rağmen, benzer toplumsal bileşime sahip iki partiyle bağlantılıydı. Bu partilerin oynayamadıkları popüler rolü genellikle Mısır'da okuyan öğrencilerden oluşan Komünist Parti oynamaya çalıştı.

Siyasal güçlerin bu şekilde bölünmesi karşısında bütün önemli unsurları birleştirebilecek yeni türde hareketler yaratma girişimleri oldu. 1950'lerde ve 1960'larda bunların ikisi özellikle önemliydi. Birisi Suriye'de gelişen Baas (Diriliş) Partisiydi. Bu parti, Suriye'nin siyasal hayatına az sayıda kentli büyük ailenin ve bunların çıkarlarını dile getiren partilerin ya da önderlerin oluşturdukları gevşek birliklerin hakim olmasına karşı bir meydan okumayı temsil ediyor; eğitimdeki hızlı gelişmenin ortaya çıkardığı, toplumda hakim konumda olmayan sınıflardan ve büyük ölçüde, Aleviler, Dürziler ve Hıristiyanlar gibi Sünni Müslüman çoğunluğun dışındaki cemaatlerden gelen, eğitimini henüz tamamlamış bir zümreyi cezbediyordu. Partinin kökeni Suriyelilerin ulusal kimliği ve bu kimliğin Arapça konuşan cemaatlerle ilişkisi hakkında yapılan entelektüel tartışmalarda yatar. Bu tartışma Suriye'de diğer yerlere nazaran daha acildi, çünkü burada Britanya ile Fransa'nın kendi çıkarlarına uygun biçimde çizdikleri sınırlar doğal ve tarihsel ayrımlara çoğu Ortadoğu ülkesinden daha az tekabül ediyordu.

Baas'ın başlıca teorisyeni olan, Şamlı Hıristiyan Mişel Eflak'ın (1910-89) bu soruya verdiği yanıt kesinlikle Araplara özgü bir anlayışı ifade ediyordu. Tek bir Arap ulusu vardı ve birleşik bir devlet içinde yaşama hakkına sahipti. Bu ulus büyük bir tarihsel deneyimle, İslam dininin Muhammed tarafından yaratılması ile ve bu dini cisimleştiren toplum tarafından oluşturulmuştu. Bu deneyim sadece Arap Müslümanlara değil, onu benimseyen ve dünyada özel bir misyona, bağımsızlık ve birlik hakkına sahip olma iddialarının temeli olarak gören bütün Araplara aitti. Bu hedefe ancak bir çifte dönüşüm aracılığıyla ulaşabilirlerdi: önce zekâ ve hissiyatla -bir Arap ulusu fikrinin anlayış ve sevgiyle oluşturulması-, sonra da siyasal ve toplumsal sistemle.

Bu fikirler sistemindeki toplumsal reform ve sosyalizm unsuru başlangıçta pek önemli değildi, ancak 1950'lerin ortasında Baas Partisi daha açık biçimde sosyalist bir parti niteliği kazandı ve bu haliyle etkisini Suriye'ye, Lübnan, Ürdün ve Irak gibi çevre ülkelere ve aynı zamanda Arap yarımadasındaki ülkelere yaydı. Partinin etki alanı kimlik sorunları olan öğrencilerin ve entelektüellerin ötesine uzandı. Özellikle köken olarak mütevazı bir taşra ortamından gelen subaylar kuşağı ve kırsal kesimden göçen kentli

işçi sınıfı arasında büyük bir etki yarattı. 1950'lerde Suriye'de askeri yönetim ile parlamenter hükümet arasında gidip gelmeler oluyordu. İktidarın parçalandığı bu durumda belirgin bir politika izleyen ve kitlelere hitap edebilen bir parti sayısal gücünün ötesinde bir rol oynayabiliyordu. Baas hem 1958'de Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin oluşumuna yol açan hareket içinde, hem de 1961'de bu hareketin dağılmasında ağırlıklı oldu. Irak'ta da hareket 1958 devriminden sonra nüfuzunu arttırdı.

Baas siyasal güç haline gelen bir ideoloji idi. Beri yanda, onu meşrulaştıracağı düşünülen terimlerle adım adım bir fikirler sistemi geliştirerek dönemin öteki önemli hareketini oluşturan bir rejim vardı: 1952'de iktidarı ele geçiren ve Abdül Nasır'ın kısa süre içinde tartışılmaz biçimde önderliğini ele geçirdiği Mısırlı subaylar başlangıçta sınırlı bir eylem programına sahiptiler. Hareketin, partilerin ve hiziplerin çıkarlarının üstünde yer alan ulusal çıkarlara hitap etmenin ve hepsinin değilse de çoğunun içinden çıktığı köylü kitlelerle bir dayanışma duygusunun ötesinde hiçbir ortak ideolojisi yoktu. Ne var ki zamanla genellikle Abdül Nasır'm kişiliğiyle özdeşlenen karakteristik bir ideolojik yapı oluştu. Bu Nasırist ideolojide bir fikir hareketi oluşturabilecek güçte bir çok unsur mevcuttu. Önderlerin kitlelere hitap ederken kullandıkları doğal dil İslam'ın dili idi. Bu önderler genelde İslam'ın reformist bir tarzını savundular. Bu tarz gerçekleştirmekte oldukları seküler ve modern değişim türlerine ters düşmüyor, onlarla uyum içinde gelişiyordu. Bu dönemde Ezher daha sıkı biçimde hükümet denetimine girdi.

Ne var ki İslam, Arap ulusçuluğu ve birliğinden genellikle daha az vurgulanıyordu. Arap birliği, önceki Mısır hükümetleri tarafından dış siyasette önemli bir tutum olarak benimsenmişti, ancak Mısır'ın Nil vadisinden serpilen farklı tarihsel gelişimi ve ayırt edici kültürü bu ülkeyi komşularından duygusal bakımdan bir ölçüde uzak tutmuştu. Ne var ki Abdül Nasır'm rejimi artık ülkeyi Arap dünyasının parçası ve onun doğal önderi olarak düşünmeye başlıyordu. Bu önderliğin toplumsal devrim yönünde kullanılması gerektiğine inanıyorlardı. Üretim araçlarında devlet mülkiyeti ya da denetimi ve gelir dağılımının yeniden düzenlenmesi, ulusal gücü en yüksek noktaya çıkarmak ve rejime kitle desteği sağlamak için gerekliydi.

Toplumsal reform programı, sınıflar çatışmasını savunan Marksizm ile kişisel çıkarların üstünlüğü ve üretim araçlarına sahip sınıfların hâkimiyeti anlamına gelen kapitalizm arası bir sistem olan, özgül bir "Arap sosyalizmi" fikrine dayanarak meşrulaştırıldı. "Arap sosyalizmi"nde toplumun tamamının herkesin çıkarını kollayan bir hükümetin çevresinde toplanacağı düşünüldü. Bu düşünce 1962'de çıkarılan "Ulusal Sözleşme"de şu şekilde öne sürüldü:

> Devrim Arap ulusunun kendisini prangalardan ve üzerine yüklenen karanlık mirastan kurtarabilmesinin yoludur... [Bu yol] baskı ve sömürüyle ona dayatılmış olan azgelişmişliğin üstesinden gelmenin, Arap uluslarını ve öteki azgelişmiş ulusları bekleyen meydan okumayı cesaretle karşılamanın yegâne yoludur. Bu meydan okuma ileri ve geri ülkeler arasındaki uçurumun genişlemesine yardımcı olan şaşırtıcı bilimsel buluşlardan gelmektedir. Acı ve umut çağları nihayetinde Arap mücadelesinin belirgin hedeflerini üretmiştir. Arap bilincinin hakiki ifadesi olan bu hedefler, özgürlük, sosyalizm ve birliktir...Günümüzde özgürlük, ülkenin ve yurttaşların özgür olması anlamına gelir. Sosyalizm hem bir araç hem de bir sonuç haline gelmiştir: araç olarak kendine yeterliliği, sonuç olarak adaleti sağlar. Birliğin yolu, halkı tek bir ulusun doğal düzenini yeniden kurmaya çağırmaktan geçer.[1]

Toplumsal demokrasi olmadan siyasal demokrasinin olamayacağı ilan edildi. Bu da, iletişim araçları ve öteki kamu hizmetlerinde, bankalar ve sigorta şirketlerinde, ağır ve orta endüstride ve -en önemlisi- dış ticarette kamu mülkiyetini gerektiriyordu. Erkek-kadın ayrımı yapılmaksızın herkese fırsat eşitliği, sağlık hizmeti ve eğitim olanakları sağlanmalıydı. Aile planlaması teşvik edilecekti. Sınıf ayrımları ulusal birlik içinde eritilmeliydi; Arap ülkeleri arasındaki ayrımlar da ancak bu şekilde ortadan kaldırılabilirdi. Mısır, gerçekleşmesi halinde öteki ülkelerin içişlerine müdahale edeceği savını kabul etmeksizin Arap birliği için çağrı yapmalıydı. Bunu izleyen birkaç yıl içinde toplumsal reform ön-

1 Enformasyon Bakanlığı, Kahire, *Meşru el-mithak* (Kahire, 1962), s. 13 vd.; İng. çev. S. Hana ve G. H. Gardner (eds.), *Arab Socialism* (Londra, 1969), s. 344-5.

lemleri kararlılıkla yürürlüğe konuldu: çalışma saatlerinin sınırlanması, asgari ücret, kamu sağlık hizmetlerinin genişletilmesi, sanayi kârlarının bir bölümünün sosyal sigorta ve refah hizmetlerine ayrılması. Bu önlemler 1960'ların başında Mısır'da hızlı büyümeyi mümkün kıldı. Ne var ki 1964'te büyüme durmuştu ve kişi başına tüketim artık artmıyordu.

"Nasırizm" öteki Arap ülkelerinin kamuoyunda geniş kapsamlı ve sürekli bir onay gördü. Abdül Nasır'ın kişiliği, rejiminin başarıları -1956 Süveyş Krizinin siyasal zaferle sonuçlanması, Assuan Barajı'nın inşa edilmesi, toplumsal reform önlemleri- ve güçlü bir önderliğin Filistin davasını savunma vaadi: bütün bunların, farklı bir dünya, gerçek bir toplumsal devrimin gençleştirdiği birleşik bir Arap ulusu ve bu ulusun dünyada hak ettiği yeri alması umudunu canlandırdığı görülüyordu. Öteki Arap hükümetlerinin başkanlarının ötesinde "Arap halkı"na hitap eden radyo ve basın bu tür umutları beceriyle teşvik etti. Bu hitap şekli Arap ülkeleri arasındaki anlaşmazlıkları derinleştirdi ve Beyrut'ta kurulup Filistinli sürgünler arasında yayılan Arap Ulusçuları Hareketi gibi geniş bir alanı kapsayan siyasi hareketlerde cisimleşti.

### *Nasırizm'in İtibarı*

1960'lar boyunca Arap ülkelerinin kamu hayatına, Abdül Nasır'ın önderi ve sembolü olduğu bu sosyalist ve tarafsız Arap ulusçuluğu fikri hâkim olmaya devam etti.

Cezayir'in 1962'de bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte Avrupa imparatorlukları çağı fiilen sona erdi, ancak Ortadoğu'nun bazı bölgelerinde Britanya'nın gücü hâlâ hükümet yapılarında cisimleşmiş ve son kertede silahlı güç kullanma imkânında temellenmişti. Aden'de ve çevredeki himaye bölgesinde Britanya çıkarları 1950'lerde daha da önem kazandı. SSCB'nin Afrika Boynuzu'nda, Kızıldeniz'in öteki kıyısında denetimini kurabileceği korkusu Aden'deki petrol rafinerisi ile buradaki deniz üssüne önem kazandırdı. Çevre bölgedeki gevşek himaye giderek daha resmi bir denetim sistemine dönüştürüldü.

Aden'de, "Nasırizm"in yükselişinin ve Yemen'de meydana gelen bazı değişikliklerin teşvik ettiği siyasal bilinç canlanması Britanya'nın hükümete yerel katılımını genişletmesini gerektirdi.

Aden'de bir yasama meclisi oluşturuldu ve himaye altındaki çevre devletler Aden'in de dahil edildiği bir federasyonda birleştirildi. Ancak bu yapıya tanınan yetkilerin sınırlılığı Aden'deki eğitim görmüş dar zümrenin, işçilerin ve Mısır'ın teşvikiyle egemen güçlerin federasyondaki hâkimiyetlerine karşı çıkanların yeni taleplerine yol açtı. Karışıklıklar başladı ve 1966'da Britanya hükümeti çekilmeye karar verdi. Bu sırada muhalefet iki gruba ayrılmıştı ve 1967'de, çekilme gerçekleştiğinde, Marksist eğilim taşıyan bir kentli grup iktidarı ele geçirmeyi başardı.

Körfez'de Britanya'nın çekilmesine, yerel baskıdan çok bu ülkenin dünyadaki değişen konumu yol açtı. 1961'de Kuveyt'e tam bağımsızlık verildi: bir yönetici ailenin çevresinde kümelenen tüccar ailelerinden oluşan istikrarlı bir hâkim sınıf, ülkedeki petrolün işletilmesi sayesinde yeni tür bir hükümet ve toplum kurmayı başardı. Körfez'in daha aşağısında kaynaklarını ve stratejisini gözden geçiren Britanya, 1968'de askeri güçlerini ve böylelikle 1971 itibarıyla bütün Hint Okyanusu bölgesindeki siyasal denetimini geri çekme kararı aldı. Bu karar bir bakıma Britanya'nın yöredeki çıkarlarına ters düşüyordu. Körfez'in çeşitli bölgelerinde petrol bulunması ve Abu Dabi'de büyük ölçüde işletilmesi bu çok yoksul bölgeye önem kazandırdı ve Britanya denetiminin kıyıdaki küçük limanlardan sınırların artık önem kazandığı iç bölgelere doğru genişlemesine yol açtı. Yine Britanya'nın etkisiyle, gevşek bir federasyon olan Birleşik Arap Emirlikleri, Britanya'nın oynadığı birleştirici rolü devralmak üzere kuruldu. Birleşik Arap Emirlikleri yedi küçük devletten (Abu Dabi, Dubai, Şaryah ve diğer dördü) oluşuyordu, ancak Bahreyn ve Katar birliğe katılmadılar. Bahreyn'in bağımsızlığı bir süre için İran'ın, tarihsel argümanları temel alan ama 1970'de geri çektiği egemenlik iddialarının tehdidi altında kaldı.

Ondan sonra Yarımadada bir Britanya varlığının devam ettiği yegâne bölge, daha önce bu gücün resmen hiçbir zaman mevcut olmadığı bir yer oldu. Umman hükümdarı bir süre için az sayıda Britanyalı subayın fiili denetimi altında kalmıştı. Yönetimi, iktidarın İbadi tarikatı *imam*ının elinde bulunduğu iç bölgelere pek uzanmamıştı. Ne var ki 1950'lerde iç bölgelerde petrol bulma umudu sultanın iktidarının Britanya desteğinde genişlemesine neden oldu. Bu gelişme bölgede iddiaları olan Suudi Arabistan'ın

desteklediği bir yerel isyana yol açtı. Bu çatışmanın gerisinde Britanya ve Amerikan petrol şirketlerinin çatışan çıkarları vardı. Ayaklanma Britanya'nın yardımıyla bastırıldı ve *imamlık* yok edildi, ancak 1965'de ülkenin Batı kesimi Dofar'da daha tehlikeli bir isyan patlak verdi. Bu isyan gene dış destek sayesinde 1970'lere kadar devam etti. Sultan değişim yönünde taviz vermek istemiyordu ve 1970'de Britanya'nın tahrikiyle oğlu lehine tahttan indirildi.

1960'larda bir Arap ulusunun oluşumu olarak görülen gelişmelerle ilgilenenlerin dikkati artık emperyal yönetimin işlerine değil, farklı türden iki çatışmaya yöneliyordu: [birincisi] iki "süper güç" arasındaki çatışma; [ikincisi], geniş anlamda Nasırist çizgide hızlı değişime ya da devrime bağlı olan grupların yönetimindeki devletler ile siyasal ve toplumsal değişim konusunda daha ihtiyatlı ve Nasırist etkinin yayılmasına daha düşmanca yaklaşan hanedan ya da grupların yönettiği devletler arasındaki çatışma. Suriye'de iktidar 1963'de Baas Partisi, önce bu partinin sivil önderleri, daha sonra partiyle yakın ilişkisi olan subaylar tarafından ele geçirildi. Irak'ta 1958 devrimiyle kurulan subaylar hükümeti 1963'de Baasçılığa ve Nasırizm'e daha yatkın subaylar tarafından devrildi. Ancak Irak, Suriye ve Mısır arasında birlik oluşturma tartışmalarında bu ülkeler arasında çıkar ve fikir farklılıkları olduğu görüldü. Sudan'da 1958'de bir askeri darbe oldu ve kurulan hükümet, parlamenter hükümetin 1964'te halkın baskısıyla yeniden tesisine kadar bir tarafsızlık ve ekonomik kalkınma siyaseti izledi. Cezayir'de bağımsızlıktan sonra Ahmed Bin Bella başkanlığında kurulan ilk hükümetin yerine 1965'de Huari Bumedyen'in başkanlığında sosyalizme ve tarafsızlığa daha bağlı bir başka hükümet geçti. Öteki tarafta, Fas, Libya, Ürdün ve Suudi Arabistan monarşileri yer alıyordu. Kapsamlı reformlardan yana, ama Mısır etkisinin yayılmasına ve zamanın Arap ulusçuluğu fikirlerinin pek çoğuna düşman olan Habip Burgiba gibi bir önderin yönettiği Tunus belirsiz bir konumdaydı.

Bu dönemde petrolün işlenmesiyle ortaya çıkan yeni servet ve öteki değişiklikler, bir ulusun oluşmakta olduğu duygusunu güçlendirdi. Arap ülkelerinin ve öteki Ortadoğu ülkelerinin petrol kaynakları artık dünya ekonomisi için önemli hale gelmişti ve bu durum petrol üreten ülkelerin toplumları üzerinde derin bir etki yaratıyordu. 1960'ların ortasında petrol üreten en büyük beş Arap ülkesi -Irak, Kuveyt, Suudi Arabistan, Libya ve Cezayir- yılda yaklaşık 2

milyar dolar hükümet gelirine sahipti. Bu gelirler -Irak, Kuveyt, Libya ve Cezayir'de daha büyük, babasının ölümü üzerine kral olan Abdülaziz'in en büyük oğlu Suud'un yerine daha yetenekli erkek kardeşi Faysal'ın (1964-75) geçtiği aile-içi devrime kadar Suudi Arabistan'da daha az sorumlulukla- modern toplumların altyapısını inşa etmek, sosyal hizmetleri geliştirmek, ama aynı zamanda daha gelişmiş idari yapılar kurmak ve bunların temeli olarak savunma ve güvenlik güçlerini oluşturmak için kullanılıyordu.

Bu gelişmeler Arap Yarımadasının Arap dünyası içindeki yerini iki farklı biçimde değiştirmeye başlıyordu. Bir yanda, Suudi Arabistan'ın ve Körfez ülkelerinin yöneticileri servetlerini Arap sorunlarında daha büyük bir nüfuz edinmek için kullanabildiler; bu dönemde yoksul ülkelere daha büyük ölçüde yardım sağlamaya başladılar. Öte yandan, bu ülkelerin hızla değişen toplumları öteki Arap ülkelerinden çok sayıda göçmeni cezbetmeye başladı. Bu durum, nüfusları büyük olan ve kendi eğitim görmüş kalifiye emekçilerini yetiştirebilen Cezayir ve Irak için daha az geçerliydi. Ancak Suudi Arabistan, Kuveyt ve öteki Körfez ülkeleri ile Libya'da nüfus, kaynakları geliştirme ihtiyacını karşılayamayacak kadar küçük, eğitim görmüş sınıflar ise daha zayıf idi. Göçmenler genellikle Filistinliler, Suriyeliler ve Lübnanlılardan oluşuyordu. Libya hariç, Mısır'dan giden göçmen azdı. Mısır'da kalabalık bir daimi ordunun ve devlet denetiminin arttığı bir ekonominin ihtiyaçları hükümetin büyük çaplı göçe izin vermesini önlüyordu. 1970'lerin başında göçmen sayısı yarım milyonu bulmuş olmalı. Bunların çoğu eğitim görmüş ya da ustalaşmış emekçilerdi ve göçtükleri ülkelere kendi ülkelerinde geçerli olan Nasırist devrim ya da Baasçı ulusçuluk fikirlerini ve Filistinlilerin ülkelerini geri almak için bitmeyen özlemlerini de götürdüler. Bu emekçilerin fikir ve özlemleri Abdül Nasır Mısır'ının çıkarını destekliyordu. Abdül Nasır petrol devletlerinin ellerindeki serveti Mısır önderliğinde güçlü bir Arap ülkeleri bloku oluşturmak için kullanmalarını istiyordu.

### *1967 Krizi*

Daha 1960'ların başında Nasırizm'in talep ve görüşlerinin kendi gücünü aştığını gösteren belirtiler vardı. Mısır ile Suriye arasındaki birliğin 1961'de dağılması ve daha sonraki birlik görüşmeleri-

nin başarısızlığa uğraması Abdül Nasır önderliğiyle Arap devletlerinin ortak çıkarlarının sınırlarını gösterdi. Yemen'de meydana gelen olaylar daha da önemliydi. Ülkenin hükümdarı *imam* Zeydi 1962'de öldükten kısa bir süre sonra halefi sürgündeki eğitim görmüş liberallerin, yeni kurulan düzenli ordunun sınırlı aşiret desteğine sahip subaylarıyla birleştiği bir hareket tarafından azledildi. Kadim *imamlık* "Yemen Arap Cumhuriyeti" oldu (burası günümüzde resmen Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti olarak bilinen ama genellikle Güney Yemen diye anılan ve Britanya'nın çekilmesinden sonra onun himayesinde kurulan devletten ayırdetmek için genellikle Kuzey Yemen diye anılır).* İktidarı ele geçiren grup derhal Mısır'dan yardım istedi ve Mısır ordu birlikleri gönderildi. Ne var ki bu destekle bile, doğrudan denetlenen ama ancak yılların yönetim hüneri birikimiyle ve *imamlık*'ın ilişkileriyle birarada tutulabilen bir ülkeyi yönetme görevini yeni hükümetin yerine getiremeyeceği görüldü. Kırsal kesimin hâlâ *imam*ın otoritesini kabul eden ya da hükümetin kurmaya çalıştığı denetime karşı çıkan bölgeleri isyan etti. İsyancılar Suudi Arabistan'dan destek gördüler. Ardından yıllarca süren, yerel gruplar arasındaki ve Mısır ile geleneksel Arap monarşileri arasındaki çatışmaların içiçe geçtiği bir iç savaş oldu. Tarafların hiçbiri diğerinin üstesinden gelemedi; Mısırlıların desteklediği kesim başlıca kentleri ve bunları birleştiren yolları denetleyebiliyor, fakat ülkenin daha büyük bölümünü denetleyemiyordu. Tanımadığı bir ortamda savaşan büyük bir Mısır ordusu yıllarca burada tutuldu.

Mısır'ın ve Arap gücünün sınırları, 1967'de meydana gelen, Mısır ve öteki Arap devletlerini İsrail ile doğrudan ve felaketli bir çatışmaya sokan daha büyük kriz sırasında iyice belirginleşti. Nasırist siyasetin taşıdığı dinamiklerin Abdül Nasır'ı Arapların öncüsü durumuna getirmesi kaçınılmazdı. Arapların çoğu için merkezi sorun İsrail ile olan ilişkileriydi. Başlangıçta soruna ihtiyatla yaklaşan Mısır'daki askeri hükümet 1955'te önderliğini kabul ettirmeye başlamıştı. 1956 olayları ve onu izleyen yıllar Abdül Nasır'ı Arap ulusçuluğunun sembolik figürü haline getirdi, bunun gerisinde Mısır siyasetinin belirli bir çizgisi yer alıyordu: Mısır'ı bir Arap blokunun önderi haline getirmek. Bu blok öyle sıkı bir

(*) Bugün iki Yemen devleti birleşmiş bulunuyor. -e.n.

birlik sağlamalıydı ki, dış dünya onunla ancak Kahire ile uzlaşarak ilişki kurabilmeliydi. Filistin davasının önderi ve sözcüsü olarak davranma görevi apaçık tehlikeler taşıyordu ve 1964'e kadar Mısır bu görevi dikkatle yerine getirdi. Ancak o yıl içinde, İsrail'in Ürdün sularını kendi sulama sistemi için kullanma planları konusunda İsrail ile bir çatışmaya girmeye yanaşmadı ve o andan itibaren Abdül Nasır her yönden baskıya maruz kaldı. Mısır'ın Yemen'deki iç savaş nedeniyle çatışma halinde olduğu "tutucu" rejimler, bu ihtiyatlı yaklaşımı, Nasır'ın destekleme iddiasında bulunduğu davaya gerçekte inanmadığını gösteren bir belirti olarak yorumladılar. Suriye'de de iktidar Filistin sorununun ancak toplumsal devrim ve İsrail ile doğrudan çatışma yoluyla çözümlenebileceğine ve yeni bir Arap ulusunun ancak bu yolla kurulabileceğine inanan bir grup Baasçı'nın eline geçmişti.

Araplar arası ilişkilerin kumaşı artık yeni bir iplikle dokunuyordu. Filistinliler 1948'den beri kendi kaderleri hakkında yapılan tartışmalarda bağımsız bir rol oynayamamışlardı: önderlikleri çökmüştü, çeşitli ülkelere dağılmışlardı, evlerini ve işlerini kaybedenler yeni bir hayat kurmak zorundaydılar. Ancak Arap devletlerinin denetimi altında ve onların izniyle bir rol oynayabilmişlerdi. Arap Birliği 1964'te onlar için ayrı bir oluşum yarattı: Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ). Ancak bu örgüt Mısır'ın denetimi altındaydı ve örgütle bağlantılı olan silahlı kuvvetler, Mısır, Suriye, Ürdün ve Irak ordularının bir bölümünü oluşturuyordu. Bu sırada, sürgünde yaşayan ama Filistin'in anısını taşıyan, eğitim gördükleri Kahire ve Beyrut'taki düşünce akımlarından etkilenen yeni bir Filistinliler kuşağı yetişiyordu. 1950'lerin sonunda Filistinlilikleri öne çıkan iki tür siyasal hareket oluşmaya başladı: Filistinlilerle aynı çıkarlara sahip olmayan -Arap rejimlerinden tamamen bağımsız kalmaya ve İsrail ile doğrudan askeri çatışmaya kararlı olan El Fetih; Beyrut'taki Nasırizme yakın Arap ulusçu gruplarından husule gelen, giderek Marksist bir toplum ve toplumsal eylem tahliline yönelen ve Filistin'i kurtaracak yolun Arap ülkelerinde gerçekleştirilecek köklü bir devrimden geçtiğine inanan çok sayıda küçük hareket.

Bu tür gruplar 1965'de İsrail içlerinde doğrudan eyleme, İsrailliler de Filistinlileri desteklemekte olan Suriye Baasçılarına değil de Ürdün'e karşı misillemelere başladılar. Bu İsrail eylemleri sa-

dece Filistinlilerin yaptıklarına bir yanıt değildi, İsrail siyasetinin dinamiklerinden kaynaklanıyordu. İsrail'in nüfusu esas olarak göç nedeniyle artmaya devam etmişti; 1967'de İsrail'in nüfusu, Arapların kabaca % 13'ünü oluşturdukları, 2,3 milyona ulaştı. Ülkenin ekonomik gücü, Birleşik Devletler'in yardımı, dış dünyadaki Yahudilerin katkısı ve Batı Almanya'dan alman tazminatlarla artmıştı. Silahlı kuvvetlerinin, özellikle de hava kuvvetlerinin gücü ve uzmanlığı da geliştirilmekteydi. İsrail askeri ve siyasal olarak Arap komşularından daha güçlü olduğunu biliyordu; bu komşulardan gelen tehdit karşısında izleyebileceği en iyi rota gücünü göstermesiydi. Bu rota İsrail'i o zamana kadar gerçekleştirilebilmiş olanlardan daha kalıcı bir anlaşmaya götürebilirdi; ancak bunun gerisinde aslen Filistin'in geri kalan kısmım fethetme ve bitmeyen 1948 savaşını sona erdirme umudu yatıyordu.

Bütün bu çizgiler 1967'de birleşti. İsrail'in öteki Arap devletlerine karşı giriştiği misillemeler ve bu ülkenin Suriye'ye saldırmak üzere olduğuna dair raporlar (bunlar pekâla asılsız olabiliyordu) karşısında Abdül Nasır, Birleşmiş Milletler'den, 1956 Süveyş savaşından sonra İsrail sınırına yerleştirilen güçleri çekmesini istedi ve istek yerine getirildiğinde Akabe boğazını İsrail gemilerine kapattı. Böyle yapmakla kaybedeceği bir şey olmadığını düşünmüş olabilir: ya Birleşmiş Milletler onun için zafer anlamına gelecek bir siyasal çözümü müzakere etmek için son anda müdahale edecekti; eğer savaş çıkarsa da donanımlı ve SSCB tarafından eğitilmiş silahlı kuvvetleri savaşı kazanacak kadar güçlüydü. Amerika Birleşik Devletleri İsrail siyaseti üzerinde tam bir denetime sahip olsaydı Nasır'ın hesapları doğru çıkabilirdi, zira o sırada Amerikan hükümeti içinde sorunu barışçı yollarla çözme yönünde bir hareket vardı. Ne var ki büyük güçler ile müvekkilleri arasındaki ilişkiler asla basit değildir. İsrailliler Mısır'a bir siyasal zafer kazandırmaya hazır değildiler. Böyle bir zafer İsrail ile Mısır arasındaki güçler dengesine uygun değildi ve onların da kaybedecek bir şeyleri yoktu. Silahlı kuvvetlerinin daha güçlü olduğuna inanıyorlardı ve işlerin ters gitmesi halinde Birleşik Devletler'in desteğinden emin olabilirlerdi. Gerilim tırmanırken, Ürdün ve Suriye Mısır ile askeri anlaşmalar yaptılar. 5 Haziran'da İsrail Mısır'a saldırarak hava kuvvetlerini imha etti. Savaşın ilk birkaç gününde İsrailliler, savaşı sona erdiren ateşkes anlaşması Birleşmiş Millet-

ler'de imzalanmadan önce, Sina'yı, Süveyş Kanalı, Kudüs, Ürdün'ün Filistin kesimi ve Güney Suriye bölgesine (Cevlan ya da "Golan Tepeleri") kadar işgal ettiler.

Savaş pek çok bakımdan bir dönüm noktası oldu. Kudüs'ün İsrailliler tarafından fethedilmesi ve Müslümanlarla Hıristiyanların kutsal yerlerinin Yahudi denetimine geçmesi çatışmaya bir başka boyut ekledi. Savaş Ortadoğu'daki güçler dengesini değiştirdi. İsrail'in Arap devletlerinin herhangi bir bileşiminden daha güçlü olduğu artık açıktı ve bu durum tarafların her birinin dış dünya ile olan ilişkisini değiştirdi. Olanlar, doğru ya da yanlış, Avrupa ve Amerika'da sempati uyandıran İsrail'in varlığına yönelik bir tehdit olarak görüldü. Buralarda Yahudilerin İkinci Dünya Savaşı'nda uğradıkları akıbetin anıları hâlâ güçlüydü. İsrail'in kazandığı ani zafer aynı zamanda bu ülkeye Amerika'nın gözünde de değer kazandırdı. Arap devletleri ve özellikle Mısır için, bütün olup bitenler, bu ülkelerin askeri ve siyasal kapasitelerini her bakımdan ortaya koyan bir yenilgi oldu. Bu SSCB için de bir tür yenilgiydi, ancak bu yenilgi, müvekkillerinin aynı büyüklükte bir başka yenilgiye uğramalarını önleme konusunda Rusları daha kararlı hale getirdi. Daha derin bir düzeyde savaş bütün dünyada kendisini Yahudi ya da Arap olarak gören herkesi etkiledi ve yerel bir çatışma dünya çapında bir çatışma haline geldi.

Uzun vadede en önemli sonuç İsrail'in Arap Filistin'inin geri kalan kısmını, Kudüs, Gazze ve Ürdün'ün batısını (genellikle "Batı Yakası" olarak bilinir) işgal etmesiydi. Sürgündeki ve İsrail yönetimindeki Filistinlilerin sayısı arttı. Bu gelişme Filistinli kimliğini ve Filistinliler arasında kendilerinden başkasına güvenemeyecekleri kanaatini güçlendirdi. Filistinliler aynı zamanda, İsrailliler, Arap devletleri ve büyük güçler için de bir sorun oluşturdular. İsrail fethettiği bölgeyi işgale devam mı etmeli, yoksa Arap devletleriyle bir barış anlaşması karşılığında bu toprakları geri mi vermeliydi? Filistinlilerin bir siyasal kimliği olmalı mıydı? Arap devletleri kaybettikleri toprakları nasıl geri alabilirlerdi? Büyük güçler, içine çekilebilecekleri başka bir savaşla sonuçlanmayacak bir anlaşmayı nasıl gerçekleştirebilirlerdi?

Galiplerin gösterecekleri bir inisiyatifin bu sorulardan bazılarının yanıtlanmasını sağlaması mümkündü. Ancak bu inisiyatif, muhtemelen İsrail'in böylesine ani ve kusursuz bir zaferi hazmet-

mesi ve bütün tarafların yeni konumlarını sağlamlaştırmaları biraz zaman aldığı için gerçekleşmedi. Kendilerini çoğunlukla İsrail yönetimi altında birleşmiş durumda bulan Filistinliler ayrı ve bağımsız bir ulusal varlık talep ettiler. İsrailliler işgal ettikleri bölgeleri fiilen İsrail toprakları gibi yönetmeye başladılar. Nihayet, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi, Kasım ayında 242 Sayılı Karar üzerinde anlaşmaya varmayı başardı. Bu anlaşmaya göre, güvenli ve kabul edilmiş sınırlar içinde barış olacak, İsrail işgal ettiği topraklardan çekilecek ve mültecilerin ihtiyaçları karşılanacaktı. Ne var ki bu anlaşmanın yorumlanma tarzı hakkında anlaşmazlık çıktı: İsrail bölgelerin tamamından mı, yoksa bir kısmından mı çekilmeliydi; Filistinliler bir ulus olarak mı, yoksa sürgünlerden oluşan bir kitle olarak mı görülmeliydi? Arap devletlerinin başkanları 1967'de Hartum'da toplanan bir konferansta İsrail'in işgallerinin hiç bir şekilde kabul edilemeyeceği ve bu konunun hiçbir şekilde müzakere edilemeyeceği kararını aldılar. Ne var ki, burada da farklı yorumlar olabiliyordu: en azından Mısır ve Ürdün için müzakereyle çözüme varma yolu hâlâ açıktı.

YİRMİBEŞİNCİ BÖLÜM

# Arap Birliği ve Uyumsuzluk (1967'den itibaren)

## *1973 Krizi*

Abdül Nasır yenilgiden sonra üç yıl yaşadı. Bütün dünyada itibarı kötü biçimde sarsılmıştı; Birleşik Devletler ve Britanya ile olan ilişkileri, bu ülkelerin savaş sırasında İsrail'e askeri bakımdan yardımcı oldukları doğrultusundaki inancı ve suçlamaları yüzünden ve Amerika'nın İsrail'in işgal edilmiş bölgelerden ancak barış karşılığında çekilebileceğinde ısrar etmesi üzerine, bozuldu. Gücünün sınırları ortaya çıktıkça, Nasır'ın öteki Arap yöneticilerin gözündeki itibarı da zayıfladı. 1967 savaşının doğrudan bir sonucu, Nasır'ın Yemen'de uğradığı kayıplara son vererek Suudi Arabistan ile Yemen'deki güçlerini çekeceğine dair bir anlaşma yapmasıydı.

Mamafih Mısır'ın içinde Nasır'ın itibarı hâlâ güçlüydü. Haziran 1967'de yaşanan kader haftasının sonunda istifasını ilan etti, ancak bu, Mısır'da ve öteki Arap ülkelerinde, belki becerikli bir örgütlenme, belki de istifanın daha derin bir yenilgi ve utanca yol açacağı duygusu nedeniyle yaygın protestolara yol açtı. Öteki Arap ülkelerinde de halk Nasır'a güçlü duygularla bağlıydı. Gerek kişiliği gerekse Mısır'ın kabul edilmiş konumu nedeniyle Nasır Filistinliler ile Filistinlilerin yaşadığı ülkeler arasında tartışılmaz bir arabulucu oldu. 1967'den sonraki yıllarda Filistinlilerin ulusal

duygularının gelişmesi ve 1969'dan itibaren FKÖ'yü denetleyen El Fetih'in artan gücü İsrail'e karşı bir çok gerilla eylemine ve Filistinlilerin belirli bir hareket özgürlüğüne sahip oldukları bölgelerde İsrail'in misillemeye girişmesine yol açtı. 1969'da Mısır'ın müdahalesi Lübnan hükümeti ile FKÖ arasında bir anlaşmaya yol açtı. Bu anlaşma FKÖ'nün Güney Lübnan'da serbestçe hareket edebileceği sınırları belirledi. Bir sonraki yıl, 1970'de, Ürdün'de ordu ile ülkede iktidarı alma noktasına geldiği görülen Filistinli gerilla grupları arasında şiddetli çarpışmalar oldu. Ürdün hükümeti otoritesini kurdu, Filistinli grupların hareket serbestliğine son verdi ve bir kez daha Abdül Nasır'ın aracılığıyla taraflar arasında barış sağlandı.

Bu olayın hemen ardından Nasır öldü. Cenaze töreninde yaşanan olağanüstü sahneler, milyonlarca insanın caddelerde ağlaması elbette ki anlamsız değildi: en azından o anda, Mısır'ı ya da Arap dünyasını onsuz düşünmek zordu. Nasır'ın ölümü bir umut çağının, birleşmiş ve yenilenmiş bir Arap dünyası umudunun sonu oldu.

Abdül Nasır'ın yerine uzun süredir onunla birlikte çalışan Enver Sedat (1918-1981) geçti. İlk başlarda Mısır'ın eskisi gibi devam edeceği görülüyordu. Öteki Arap ülkelerinde de 1969 ve 1970'de kabaca Nasırizm'in izlediğine benzeyen ya da onunla tutarlı bir siyaseti izlediği görülen kişiler iktidara geldiler. Bu sırada Fas ve Tunus'ta hiçbir temel değişiklik olmadığı doğrudur: Kral Hasan ile çevresindekiler ve Burgiba ile Yeni Düstur Partisi iktidarda kaldı. Cezayir'de de yönetimdeki grupta birkaç yıl önce değişiklik olmuştu. Daha doğuda, Suudi Arabistan'da Kral Faysal'ın, Ürdün'de Kral Hüseyin'in ve Körfez ülkelerindeki hanedanların yönetimi devam etti. Ancak Libya'da subaylardan ve radikal entelektüellerden oluşan o malum bileşim 1969'da monarşiyi devirdi; bir süre sonra yeni yönetici grup içinde bir subay, Muammer Kaddafi önder olarak ortaya çıktı. Sudan'da Cafer el-Numeyri'nin önderliğinde benzer bir grup 1969'da anayasal rejimi devirdi. Suriye'de 1967 yenilgisinden derin biçimde etkilenen Baasçı rejimin yerini 1970'de gene Baas'a mensup ama siyasette daha ihtiyatlı olan Hafız Esad'm önderliğindeki subaylardan oluşan bir grup aldı. Irak'ta da subaylardan ve sivillerden oluşan koalisyonların oldukça zayıf bir yönetim dönemi, Baas ile bağlantılı daha tutarlı

bir grubun 1968'de iktidarı ele geçirmesiyle sona erdi; Saddam Hüseyin zamanla bu grubun en güçlü siması olarak ortaya çıktı. 1969 Güney Yemen için de kritik bir yıldı. Bağımsızlıkla birlikte iktidarı ele geçiren koalisyon güçlerinin yerini daha katı bir Marksist grup aldı. Kuzey Yemen'de ise bu yıllar kesin bir değişime damgasını vurmadı: iç savaşın sona ermesi, aralarındaki ilişkinin hâlâ tanımlanması gereken iki taraftan unsurların oluşturduğu bir ittifakı iktidara getirdi. Ordunun ve bazı güçlü aşiret önderlerinin desteğiyle az çok istikrarlı bir rejimin oturtulması 1974'e kadar sürdü.

1973'de 1967'deki kadar dramatik olaylar meydana geldi ve bu olayların Arap birliği ve büyük güçlere karşı bağımsızlığın yeniden kanıtlanması yolunda yeni bir aşamayı belirlediği görüldü. İsrail ile bir kez daha çatışma çıktı. Abdül Nasır'ın ölümünden hemen önce 1967 yenilgisini telafi etme arzusu, Süveyş Kanalı boyunca süren "yıpratma savaşı"nda Mısır ile Suriye ordularının SSCB tarafından silahlandırılmasında kendini göstermişti. Mısır'ın yeni yöneticisi Sedat Rus danışman ve teknisyenlerinin çekilmesini isteyerek belirli bir siyaset değişikliği yaptı. Ancak Ruslar orduyu donatmaya ve eğitmeye devam ettiler. Ekim 1973'de Süveyş Kanalı'nın doğu yakasındaki İsrail güçlerine karşı ansızın saldırıya geçildi. Aynı anda Suriye ordusu da, anlaşma gereği, Cevlan'daki [Golan] İsraillilere saldırdı.

İlk saldırıda Mısır ordusu kanalı geçip bir köprübaşı kurmayı, Suriyeliler de Cevlan bölgesini işgal etmeyi başardılar; Ruslardan sağladıkları silahlar 1967 zaferini kazanan İsrail hava kuvvetlerini etkisiz hale getirmelerini sağladı. Ne var ki bunu izleyen birkaç gün içinde askeri durum değişti. İsrail güçleri kanalı geçtiler ve Batı Yakası üzerinde kendi köprübaşlarını kurdular ve Suriyelileri Şam'a doğru çekilmeye zorladılar. İsraillilerin başarısı, kendi yeteneklerinin yanısıra kısmen Amerikalıların kısa süre içinde gönderdikleri donanım kısmen de Mısır ile Suriye arasında hemen açığa çıkan siyaset farklılıkları sayesinde gerçekleşmişti. Harekâtlar bir kez daha İsraillilerin askeri üstünlüğünü gösterdi, ancak bu savaş Arapların gözünde de dünyanın gözünde de bir yenilgi olarak görüldü. Saldırılar dikkatle planlanmış ve kararlılıkla uygulanmıştı; Arap ülkelerince sadece sempatiyle karşılanmamış, mali ve askeri yardımla da desteklenmişti. Savaş büyük güçlerin

dayattığı bir ateşkesle sona erdi. ABD İsrail'in yenilmesine izin vermezken, ne ABD ne de SSCB savaşın kendilerini de içinde çekecek şekilde tırmandırılmasını istiyordu.

Büyük güçlerin müdahalesinin bir nedeni de Arap devletlerinin ellerindeki en güçlü silahı -petrol ihracına ambargo koyma gücü- kullanmalarıydı. Bu silah belki de ilk ve son kez başarılı biçimde kullanıldı. Petrol üreten Arap ülkeleri, İsrail Arap topraklarını işgal etmeye devam ettiği sürece üretimlerini kısmaya karar verdiler. Suudi Arabistan, Birleşik Devletler ile batı Avrupa ülkeleri içinde İsrail'e en yakın ülke olarak görülen ve aynı zamanda serbest petrol piyasasının merkezi olan Hollanda'ya tam bir ihracat ambargosu koydu.

Petrol ihraç eden ülkelerin bir süredir yöneldikleri bir başka değişiklikle az çok çakıştığı için bu kararların yarattığı etkiler daha da büyük oldu. Ortadoğu petrolüne talep, sanayileşmiş ülkelerin ihtiyaçları üretimden daha hızlı arttığı için yükselmekteydi. Petrol ihraç eden ülkeler örgütü (OPEC) güçleniyordu ve kâr payını arttırmada daha kararlıydı. Bu kâr payı fiyatın, petrol ithal eden tüketici ülkelerin vergi olarak aldıkları miktardan daha küçük bir oranını oluşturuyordu. 1973'ün sonunda OPEC petrolün satış fiyatını % 300 kadar arttırmaya karar verdi. İran ve Arap ülkeleri bu kararın alınmasında önemli bir rol oynadılar. (Mamafih tüketicinin ödediği fiyattaki artış bu orandan daha az oldu, çünkü vergiler ve öteki masraflar fazla yükselmedi.)

### *Amerikan Etkisinin Üstünlüğü*

Ne var ki, bir siyasal ve ekonomik bağımsızlık bildirgesi olarak görülen şeyin aslında Amerika Birleşik Devletleri'ne daha fazla bağımlılık yönünde atılmış bir adım olduğu birkaç yıl içinde açığa çıktı. Bu adım da, yaklaşık son yirmi yıldır her Arap girişiminde olduğu gibi Mısır tarafından atıldı. Sedat için 1973 savaşı askeri zafer kazanmak için değil, süper güçler üzerinde bir şok yaratmak için başlatılmıştı. Böylelikle süper güçler İsrail ile Araplar arasındaki sorunların müzakereler yoluyla çözümlenmesini sağlayacaklardı ve böylece daha büyük bir kriz ve tehlikeli bir çatışma önlenmiş olacaktı. Sahiden de olan budur- ancak süper güçlerden birinin, ABD'nin gücünü ve katılımını arttıracak bir tarzda. Ame-

rika, İsrail'e silah sağlayarak ve onun yenilgiye uğramasını önleyerek, daha sonra çözüme yardımcı olabilecek güçler arasında bir denge sağlayarak savaşa kararlı bir biçimde müdahale etmişti. Daha sonraki iki yıl içinde Amerikan arabuluculuğu İsrail-Suriye anlaşmasına yol açtı. Bu anlaşmayla İsrail 1967 ve 1973'de fethettiği Suriye topraklarının bir bölümünden çekildi. İsrail ile Mısır arasında benzer iki anlaşma yapıldı. Süper güçler ile İsrail ve Arap devletlerini, Birleşmiş Milletler'in gözetimi altında toplanacak bir konferansta biraraya getirmek için yapılan kısa ömürlü ve erken bir girişiminde bulunuldu. Bu arada Amerikan siyasetinin ana çizgisi Rusya'yı mümkün olduğu kadar Ortadoğu'dan dışlamak, İsrail'i siyasal ve askeri olarak desteklemek ve barış karşılığında işgal edilmiş bölgelerden çekilmesini sağlayacak şekilde Arap ülkeleriyle anlaşma yapmasını sağlamak, ancak İsrail'in isteklerine uyarak, İsrail'i tanımadığı sürece FKÖ'yü tartışmaların dışında tutmak idi.

Bu siyaset 1977'de, yeni Amerikan Başkanı Jimmy Carter ABD ile SSCB'nin soruna ortak yaklaşımını formüle etmeye ve Filistinlilerin de müzakere sürecinde yer almalarını sağlayacak bir yol bulmaya çalıştığında, bir süre için değişikliğe uğradı. Ne var ki bu çabalar şu iki nedenden ötürü sonuç vermedi: İsrail'de Menahem Begin'in başbakan olduğu daha güçlü biçimde ulusçu bir hükümetin iktidarı almasıyla artan İsrail muhalefeti; ve Kasım 1977'de Sedat'ın aniden Kudüs'e giderek İsrail'e doğrudan müzakereler yoluyla barış yapma önerisinde bulunmaya karar vermesi.

Sedat'ın düşüncesi, Arapların kazanamayacaklarına inandığı bir savaşlar dizisine son vermeye çalışmak idi; ama daha geniş görüş açıları da vardı: ABD'nin himayesinde yapılacak doğrudan müzakereler Sovyetler Birliği'ni Ortadoğu'da bir faktör olmaktan çıkartacaktı; İsrail ile bir kez barış yapıldığında Mısır Amerika için daha önemli bir müttefik haline gelebilecekti. Bu gelişme bütün sonuçlarıyla birlikte, hem ekonomik desteğe hem de Filistinlilerin taleplerine yönelik daha olumlu bir Amerikan tutumuna yol açabilecekti. Zamanın İsrail hükümetinin hedefi ise farklıydı: en büyük düşmanı Mısır ile Sina'dan çekilme pahasına barış yapmak ve böylelikle başlıca siyasal amacına ulaşmak, Batı Yakası'ndaki işgal edilmiş topraklara Yahudi göçmenleri yerleştirmek, buraları aşamalı olarak ilhak etmek ve Suriye ile FKÖ'den gelen

her türlü muhalefetle etkin biçimde uğraşabilmek için serbest kalmak. Bu nedenle Sedat'ın seyahatini izleyen tartışmaların merkezi sorusu, bir İsrail-Mısır barışı ile Batı Yakası'mn gelecekteki statüsü arasında kurulabilecek bağlantıyla ilgiliydi. Sonunda 1978'de Amerikan arabuluculuğuyla anlaşmaya varıldığında (Camp David Anlaşması) bu önemli meselede İsrail görüşünün, Mısır'a ve bir noktaya kadar Birleşik Devletler'e rağmen muhafaza edildiği açığa çıktı. Anlaşmaya göre Mısır ile İsrail arasında resmi bir barış yapılacaktı ve Batı Yakası ile Gazze'ye daha sonra tanımlanacak şekilde -bölgenin kesin statüsünü belirleme tartışmaları beş yıl sürecekti- bir tür özerklik verilecek, ancak bu iki bölge arasında resmi bir bağlantı olmayacaktı. Daha sonraki özerklik tartışmalarında, İsrail görüşlerinin Mısır ve Amerika'nın görüşlerinden çok farklı olduğu kısa süre içinde ortaya çıktı ve İsrail işgal altındaki bölgelerde Yahudiler için yerleşim yerleri kurma siyasetini askıya almayı reddetti.

Başkan Sedat, izlediği siyasete karşı çıkan ve Mısır toplumunu İslami temelde yeniden kurmak isteyen bir grubun üyeleri tarafından 1981'de öldürüldü, ancak izlediği siyasetin ana hatları yerine geçen Hüsnü Mübarek tarafından sürdürüldü. Daha sonraki birkaç yıl içinde Mısır'ın Birleşik Devletler ile ilişkisi daha da yakınlaştı ve Mısır büyük miktarda mali ve askeri yardım sağladı. Ne var ki İsrail ile yapılan anlaşma sadece Filistinliler tarafından değil, öteki Arap ülkelerinin çoğu tarafından da reddedildi ve Mısır, karargâhını Kahire'den Tunus'a taşıyan Arap Birliği'nden resmen ihraç edildi. Bununla birlikte, Birleşik Devletler'in izlediği siyasete yaklaşmanın sağladığı avantajlar öylesine büyük ve aşikârdı ki, Fas, Tunus ve Ürdün gibi çok sayıda Arap devleti ve özellikle Arap Yarımadasının petrol üreten ülkeleri de aynı yönde hareket etti; çünkü bu ülkelerin 1973'de yarattıkları etki en yüksek noktaya ulaştıktan sonra, petrolden kaynaklanan servetin güçten çok zayıflık getirebileceği çok geçmeden açığa çıkmıştı.

Önceki standartlarla bakıldığında bu servet aslında çok büyüktü. 1973 ile 1978 arasında, petrol üreten başlıca Arap ülkelerinde petrolden sağlanan yıllık gelir muazzam bir artış gösterdi: Suudi Arabistan'da 4.35 milyar dolardan, 36.0 milyar dolara; Kuveyt'te 1.7 milyar dolardan 9.2 milyar dolara; Irak'ta 1.8 milyar dolardan 23.6 milyar dolara; Libya'da 2.2 milyar dolardan 8.8 milyar dola-

ra. Öteki ülkelerin bazılarında da, özellikle Katar, Abu Dabi ve Dubai'de üretim büyük çapta arttı. Bu ülkelerin kaynakları üzerindeki denetimleri arttı. 1980'de başlıca üretici ülkelerin hepsi ya petrol üretimini ulusallaştırmışlar ya da, büyük çokuluslu şirketler hâlâ ulaşım ve satışta güçlü bir konumda olsalar da, petrol işleyen şirketlerde büyük hisseler edinmişlerdi. Servet artışı sanayileşmiş ülkelere bağımlılıkta bir artışa yol açtı. Üretici ülkeler petrollerini satmak zorundaydılar ve petrolün başlıca alıcıları sanayileşmiş ülkelerdi. 1970'ler boyunca talebin arzdan fazla olması yönündeki eğilim, ekonomik durgunluk, yakıt tüketiminde ekonomik davranma girişimleri ve OPEC üyesi olmayan ülkelerin üretimindeki artış nedeniyle sona erdi; OPEC'in pazarlık imkânı ve birliği daha da zayıfladı, yüksek ve birörnek bir fiyat düzeyi muhafaza edilemedi. Nüfusları ve doğal kaynakları sınırlı olduğu için kalkınma amacıyla harcayabildikleri miktardan daha fazla gelir elde eden ülkeler ellerindeki ekonomik fazlaları bir yerlere yatırmak zorunda kaldılar ve bu yatırımı genellikle sanayileşmiş ülkelere yaptılar. Ekonomik kalkınma ve kendi silahlı güçlerini oluşturmak için ihtiyaç duydukları sermaye malları ve teknik uzmanlık için de bu ülkelere başvurmak zorundaydılar.

Artan bağımlılığın bir başka yönü vardı. Arap ülkelerinin 1973'de ambargo silahını kullanmaları sanayileşmiş ülkelerin Ortadoğu petrolüne ne kadar bağımlı olduklarını anlamalarına yol açmıştı. Bu on yıl içinde, üretici ülkelerde devrimler veya Körfez ülkelerinde Sovyet nüfuzunun artması gibi tehlikeler -Amerikalılara göre- nedeniyle petrol arzının bir kez daha kesintiye uğraması halinde Birleşik Devletler'in müdahale edebileceğini gösteren belirtiler ortaya çıktı. Ancak müdahale son çare olacaktı ve Birleşik Devletler petrol konusunda genellikle Körfez bölgesindeki başlıca müttefiklerine, Suudi Arabistan ve İran'a bağımlıydı. Ancak 1970'lerin sonunda durum değişti. 1979'da Rusların Afganistan'ı işgal etmesi, meşru olsun olmasın, SSCB'nin denetimini Hint Okyanusu dünyasına doğru genişletmeyi tasarladığına dair korkulara yol açtı. 1978-9 İran devrimi Birleşik Devletler'in en güçlü müttefiği olan şahın devrilmesine yol açtı ve buradaki hükümetin yerini, öteki Müslüman ülkelerde de benzer bir değişiklik yönünde atılan ilk adım olarak İran'ı hakiki bir İslami devlete dönüştürmek isteyen bir komite aldı. Devrimin batıdaki komşu ülkelere

doğru yayılma tehlikesi vardı. Böyle bir gelişme Körfez ülkelerindeki siyasal sistemi ve bu ülkelerin Birleşik Devletler ile olan ilişkilerini kesintiye uğratacaktı. Bu tür kaygılar, Amerika'nın işbirliğine hazır Ortadoğu ülkeleriyle anlaşarak, gerektiğinde Körfezi savunmaya yönelik planlar geliştirmesine yol açtı. Ancak Körfez devletlerinin çoğu tam bir Amerikan ittifakıyla aralarına mesafe koymaya çalıştılar ve 1981'de Suudi Arabistan ve daha küçük devletler Körfez İşbirliği Konsey'lerini kurdular.

Batıya açılma dış ve askeri siyasette bir değişiklik yapmanın ötesindeydi: bu aynı zamanda çoğu Arap hükümetinin ekonomiye yönelik tutum ve siyasetlerinde de değişiklik olduğunu gösteriyordu. 1974'te çıkarılan bir yasadan sonra Mısır'da *infitah* (açılma siyaseti) olarak bilinen siyaset bu türden bir değişikliği yansıtıyordu. Buna yol açan bir çok neden vardı: Birleşik Devletler'in 1973 savaşında ve sonrasında görülen gücü; kaynakları geliştirmek ve güç kazanmak için dış borç ve yatırımlara duyulan ihtiyaç; belki de ekonomi üzerindeki devlet denetiminin sınırlarının giderek daha çok farkına varılması; ve özel çıkar gruplarından gelen baskılar.

*İnfitah* birbirine sıkıca bağlı iki süreçten ibaretti. Bir yanda ekonominin kamu ve özel sektörleri arasındaki dengede bir değişiklik vardı. Kamu sektörü olmayan Lübnan dışında, özel girişime en çok bağlı ülkeler bile bazı alanlarda kamu denetimini elde tutuyorlardı, çünkü devlet yatırımı ve yönlendirmesi olmadan hızlı kalkınma imkânı yoktu; örneğin Suudi Arabistan'da petrol endüstrisi ulusallaştırıldı ve en büyük yeni sanayi girişimleri devlet mülkiyetindeydi. Mamafih çoğu ülkede artık özel girişime, tarım, sanayi ve ticarette daha geniş bir alan açılıyordu. Bu gelişme en çok Mısır'da dikkat çekiciydi. Burada 1970'lerde 1960'ların devlet sosyalizminden hızlı ve geniş kapsamlı bir uzaklaşma görüldü. Tunus'ta ithalat - ihracat, sanayi üretimi ve gelir dağılımında devlet denetimi kurma girişimi zorluklarla karşılaştı ve 1969'da sona erdi. Suriye ve Irak'ta da, Baas Partisi'nin sosyalist ilkelerine rağmen, benzer bir değişiklik meydana geldi.

İkinci olarak *infitah* dış yatırımlara, özellikle de Batı yatırımı ve girişimine açılma anlamına geliyordu. Petrol üretiminin sağladığı sermaye birikimine rağmen, çoğu Arap ülkesinin sermaye kaynakları, çoğu hükümetin istediği hızlı ve uzun vadeli kalkınma için yeterli değildi. Birleşik Devletler ve Avrupa ile uluslararası

kuruluşlardan gelen yatırım çeşitli teminatlar ve vergi imtiyazlarıyla teşvik edildi ve ithalata getirilen kısıtlamalar azaltıldı. Sonuçlar genellikle umulduğu gibi olmadı. Rejimlerin istikrarsız ve kâr etme şanslarının belirsiz olduğu ülkelere çok fazla dış sermaye gelmedi. Yardımların çoğu hükümetlerden ve uluslararası kuruluşlardan geldi ve bunlar, silahlanma, altyapı, pahalı ve fazla iddialı projeler için kullanıldı. Bazı yardımlar, üstü kapalı ya da açık bir biçimde şartlı verildi. Uluslararası Para Fonu'nun bütçe açıklarını azaltması için Mısır'a yaptığı baskı, gıda maddeleri fiyatlarını yükseltme girişimlerine yol açtı ve 1977'de bu yüzden ciddi karışıklıklar çıktı. Ayrıca ithalata getirilen kısıtlamaların azaltılması genç yerli endüstrileri, en azından yüksek düzede teknik uzmanlık ve deneyim gerektiren üretim alanlarında, Amerika, Batı Avrupa ve Japonya'nın oturmuş endüstrilerinin rekabetiyle karşı karşıya bıraktı. Sonuç, Arap ülkelerinin, Üçüncü Dünya'nın çoğunda olduğu gibi, iç piyasa için tüketim malları üreten, ama daha yüksek teknoloji gerektiren ürünleri ithal etmeye devam eden ülkeler durumunda kalması olacaktı.

### *Arap Ülkelerinin Birbirine Bağımlılığı*

Abdül Nasır'ın ölümü ve 1970'lerde meydana gelen olaylar, bağımsızlık ve aynı zamanda birlik hayalini zayıflattı, ama değişik Arap ülkeleri arasındaki bağlantılar bu dönemde bazı bakımlardan daha da sıkılaştı. Daha çok Arap ülkesinin katıldığı örgütler önceki döneme nazaran çoğaldı ve bunlardan bazıları etkili oldu. Arap Birliği, Mısır'ın ihraç edilmesinden sonra, zaten daima sınırlı olan otoritesinin büyük bir kısmını kaybetti, buna karşılık üye sayısı arttı. Batı Afrika'daki Moritanya ile Doğu Afrika'daki Cibuti ve Somali, daha önce Arap ülkesi olarak kabul edilmedikleri halde, üyeliğe alındılar. Bunların Arap Birliği'ne girmeleri "Arap" terimindeki belirsizliğin bir işareti oldu. Birlik üyeleri, Birleşmiş Milletler'de ve öteki uluslararası kuruluşlarda, özellikle Filistin sorunuyla ilgili ortak bir siyaset izlemeyi başardılar.

Petrol kaynaklarına sahip olan devletler ile olmayanlar arasındaki çıkar farklılıkları, zengin ülkelerin ellerindeki servetin bir bölümünü yoksul olanlara bağışlayabildiği ya da borç olarak verilebildiği ekonomik kurumlarla da azaltılmış olmadı. Bu kuruluş-

ların bazıları uluslarüstüydü: OPEC'in özel fonuyla kurulan, Petrol İhraç Eden Arap Ülkeleri Örgütü (OAPEC), Arap Ekonomik ve Toplumsal Kalkınma Fonu. Öteki kurumlar tek tek ülkeler, Kuveyt, Suudi Arabistan ve Abu Dabi tarafından kuruldu. 1970'lerin sonunda yardımın hacmi çok büyüktü. 1979'da petrol üreten ülkeler gelişmekte olan öteki ülkelere çeşitli kanallardan yaklaşık 2 milyar dolar verdiler. Bu miktar, söz konusu ülkelerin GSMH'lerinin % 2.9'u kadardı.

Başka türden bağlantılar daha da önemliydi, çünkü bunlar toplumlar arasında olduğu kadar, bu toplumların bir parçasını oluşturan tek tek insanlar arasında da kuruluyordu. Ortak bir kültür oluşum sürecindeydi. Eğitimin, ülkeler bağımsız olduklarında başlayan hızlı yayılması, bütün ülkelerde şu ya da bu ölçüde hızlanarak devam etti. 1980'de ilkokul çağına gelmiş erkek çocukların okula gitme oranı Mısır'da % 88 ve Suudi Arabistan'da % 57 idi; kızların oranı Irak'ta % 90 ve Suudi Arabistan'da % 31 idi. Mısır'da okur yazarlık oranı erkekler için % 56.8, kadınlar için % 29 idi. Mısır ve Tunus'ta üniversite öğrencilerinin yaklaşık üçte biri kadın idi; bu oran Kuveyt'te % 50'yi aşıyordu; Suudi Arabistan'da bile oran neredeyse dörtte bir kadardı. Okulların ve üniversitelerin kalitesi değişikti; mümkün olduğu kadar çok kişiye mümkün olduğu kadar kısa süre içinde eğitim verme ihtiyacı, sınıfların kalabalık, öğretmenlerin yeterince eğitilmemiş ve binaların uygunsuz olması anlamına geliyordu. Okulların çoğunda ortak bir faktör Arapça öğretime ağırlık verilmesi ve öteki konuların da Arap diliyle öğretilmesiydi. Okulları bitirenlerin ya da üniversite diploması alanların çoğu için Arapça evde konuştukları yegâne dil ve dünyayı sayesinde tanıdıkları araç idi. Bu durum Arapça konuşan herkesin paylaştığı bir ortak kültür bilincini güçlendirdi.

Bu ortak kültür ve bilinç artık yeni bir araçla yayılıyordu. Radyo, sinemalar ve gazeteler önemlerini korudular, ancak bunlara televizyonun etkisi eklendi. 1960'lar Arap ülkelerinin televizyon istasyonları kurdukları, çok yoksul olanlar ya da henüz elektriğin ulaşmadığı köylerde yaşayanlar dışında bütün sınıflar açısından TV setinin ev halkı için fırın ya da buzdolabı kadar önemli olduğu bir on yıldı. 1973'de Mısır'da 500.000, Irak'ta buna yakın bir sayıda ve Suudi Arabistan'da 300.000 TV seti olduğu tahmin ediliyordu. Televizyon yayınları, hükümetin siyasetine destek sağla-

yacak şekilde haberlere, ülkelerin çoğunda az ya da çok dinsel programlara, Avrupa ya da Amerika'dan getirtilen filmler ya da dizilere, Mısır ve Lübnan'da yapılmış oyun ve müzik programlarına yer veriyordu. Oyunlar fikirleri, imgeleri, en hassas konuları ve mizahı Arap devletlerinin sınırları boyunca yayıyordu.

Bireylerin hareketliliği bu on yıl içinde Arap ülkelerini birbirine biraz daha yaklaştıran bir bağlantı sağladı. Bu dönemde hava ulaşımı nüfusun geniş bir tabakası için olanaklı hale geldi. Havaalanları inşa edildi, ülkelerin çoğu kendi uçak şirketlerine sahip oldu, havayolları Arap başkentlerini birbirine bağladı. Karayolları iyileştikçe bu yolla yapılan seyahat arttı, otomobiller ve otobüsler yaygınlaştı: Sahra, Suriye ve Arap çölleri çok iyi bakılan yollarla aşıldı. Sınırların kapanmasına, yolcu ve mal akışının kesintiye uğramasına yol açabilen siyasal çatışmalara rağmen, bu yollar artan sayıda turist ve işadamını taşıyordu. Arap Birliği'nin ve öteki kuruluşların Arap ülkeleri arasındaki ticari ilişkileri güçlendirmek için harcadıkları çabalar, bu ülkeler arasındaki ticaret 1980'de hâlâ Arap ülkeleri dış ticaretinin % 10'undan az olsa da, başarılı oldu.

Ne var ki, hava ve karayolları ile gerçekleşen en önemli hareket mal hareketleri değil, yoksul Arap ülkelerinden petrol zengini Arap ülkelerine göçmen akışıydı. Göç hareketi 1950'lerde başlamıştı, ancak 1960'ların ve 1970'lerin sonunda bu akış farklı türden iki faktör nedeniyle daha da arttı. Bir yanda, petrol kârlarında büyük bir artış ve iddialı kalkınma projelerinin hazırlanması petrol üreten ülkelerin işgücü taleplerini arttırdı ve bu ülkelerin çoğu gelişti; Cezayir ve Irak dışında bunların hiçbiri kaynaklarını geliştirmek için çeşitli düzeylerde gerekli olan insan gücüne sahip değildi. Öte yandan, daha yoksul ülkelerde nüfus baskısı gittikçe artıyor ve göç cazip hale geliyordu. Bu özellikle 1967'den sonra Mısır için geçerliydi; ekonomik gelişme düşüktü ve hükümet *infitah* döneminde göçü teşvik etti. Esas olarak eğitim görmüş gençlerin oluşturduğu göç hareketi artık, sadece kamu hizmetinde ya da çeşitli mesleklerde değil inşaat işçisi olarak ya da ev içi hizmetlerde çalışmak üzere her beceri düzeyinden emekçinin kitlesel göçü haline geldi. Bu daha çok ailelerini geride bırakan tek tek erkeklerin ya da giderek kadınların göçüydü; ancak yurtlarını kaybeden Filistinliler göç hareketine ailece katılma ve göçtükleri ülkelere sürekli yerleşme eğilimindeydiler.

İşçilerin toplam sayısı hakkında kesin bir rakam verilemez; ancak 1970'lerin sonunda, muhtemelen yarısı Suudi Arabistan'da, gene büyük kısımları Kuveyt, öteki Körfez ülkeleri ve Libya'da olmak üzere 3 milyon kadar Arap göçmen olduğu söylenebilir. Muhtemelen toplamın üçte birine ulaşan en büyük grubu Mısır'dan gelenler oluşturuyordu. İki Yemen için de benzer bir sayı verilebilir. Yarım milyon kadar Ürdünlü ve Filistinli (aileleriyle birlikte) göçmen vardı. Suriye, Lübnan, Sudan, Tunus ve Fas'tan gelenlerin sayısı daha azdı. Daha yoksul ülkeler arasında da göç vardı: Ürdünlülerin Körfez ülkelerine taşınması, Mısırlıların Ürdün ekonomisinin bazı alanlarında kendilerine yer bulmaları gibi.

Büyük ölçekte göç sayesinde halkların birbirini, adetlerini ve lehçelerini giderek daha iyi tanıması, Arapların içinde görece serbest biçimde hareket edebilecekleri ve birbirlerini tanıyabilecekleri tek bir Arap dünyasının varolduğu duygusunu derinleştirmiş olmalı. Mamafih bu duygu daha yakın bir birlik oluşturma arzusunu kaçınılmaz biçimde arttırmadı; aradaki farklılıkların da farkına varıldı ve göçmenler yerleştikleri yerel toplumlardan dışlandıklarını gördüler.

### *Araplararası Uyumsuzluk*

Bu türden bağların güçlenmesine rağmen, siyasal alanda 1970'lerin ana eğilimi, daha büyük bir birlikten çok, farklılaşma, hattâ düşmanlık yönündeydi. Abdül Nasır'ın kişiliği düşmanlıklara, Arap devletleri arasında bölünmelere, hükümetler ile halklar arasında çatışmalara yol açmış olsa da, bir tür dayanışma sağlamış, Arap ulusunun oluşmakta olduğuna dair bir duygu yaratmıştı. Nasır'ın ölümünü izleyen ilk birkaç yıl bu duygu devam etti ve son dışavurumu 1973 savaşında, Arap devletleri bir süre için rejimlerine bakmaksızın ortak bir cephe kurduklarında gerçekleşti. Ne var ki ortak cephe kısa süre içinde dağıldı; iki ya da daha fazla Arap devleti arasında birlik kurma girişimleri hâlâ tartışılıyor ve zaman zaman ilan ediliyor olsa da, Arap devletlerinin 1970'lerin sonunda kendi halklarına ve dünyaya verdikleri genel izlenim zayıflık ve uyumsuzluk idi.

Zayıflık en bariz biçimde bütün Arap halklarının ortak sorunları olarak gördükleri konuda açığa çıktı: İsrail ve Filistinlilerin

kaderi sorunu. 1970'lerin sonunda İsrail'in 1967 savaşında işgal ettiği bölgelerdeki durum hızla değişiyordu. Yahudi göçmen siyaseti 1967 savaşından hemen sonra, kısmen stratejik nedenlerden ötürü, yeni bir anlam kazandı. Bu sırada Begin'in önderliğinde daha katı bir ulusçu hareket İsrail'de iktidara gelmişti. Göç artıyor, bölgedeki Arapların toprak ve suyuna el konuyordu. Nihai amaç bölgenin İsrail tarafından ilhak edilmesiydi. Kudüs'ün Arap kesimi ve Suriye'den alınan Cevlan bölgesi aslında fiilen ilhak edildi. Bu tür önlemler karşısında gerek Filistinlilerin gerekse Arap devletlerinin güçsüz kaldığı görüldü. FKÖ ve onun başkanı Yaser Arafat işgal altındaki bölgelerde yaşayan Filistinliler adına konuşabiliyor ve uluslararası destek sağlıyor, ancak durum istenen yönde değişmiyordu. Arap devletlerinin teorik olarak izleyebilecekleri eylem yollarının da hiçbir yere götürmediği görülüyordu. Bu ülkenin silah üstünlüğü ve Arap devletlerinin tehlikeye atmak istemedikleri farklı çıkarları nedeniyle İsrail'e karşı aktif muhalefet imkânsızdı. Mısır'ın Sedat yönetimi altında denediği yol İsrail'in Sina'dan çekilişiyle sonuçlandı; ancak kısa süre içinde Mısır'ın İsrail üzerinde bir siyaset değişikliği sağlayacak ya da ABD'yi resmî açıklamaların ötesinde İsrail siyasetine karşı çıkmaya ikna edecek kadar etkili olmadığı açıkça ortaya çıktı.

Askeri zayıflık, farklı çıkarların ve ekonomik bağımlılığın gelişmesi 1973 savaşına kadar var olduğu görülen ortak cephenin dağılmasına yol açtı. Cephenin dağılması sırasında ortaya çıkan hat, nihayetinde ABD'ye, İsrail ile siyasal uzlaşmaya ve serbest kapitalist ekonomiye eğilim duyanlar ile tarafsızlık siyasetine bağlı olanları birbirinden ayırdı. İkinci kamp, Arap devletleri tarafından resmen hükümet statüsünde görülen FKÖ ile birlikte, Cezayir, Libya, Suriye, Irak ve Güney Yemen'i kapsıyordu.

Ne var ki uygulamada bu hat belirgin bir biçimde çizilmedi, tekil ülkeler arasındaki ittifaklar bu hatları yatay kesebiliyordu. Kamplar içindeki ilişkiler zorunlu olarak yakın ve kolay değildi. Mısır'ın İsrail'e yaklaşımında benimsediği bağımsızlık siyaseti, "Batı yanlısı" olanlar arasında tereddüt ve sıkıntıya neden oldu ve neredeyse bütün Arap devletleri, göçmenlerden ailelerine giden para akışını kesmemekle birlikte, Mısır ile ilişkilerini sertleştirdiler. Diğer kampta, öteki süper güçle çeşitli ilişkiler vardı; Suriye, Irak ve Güney Yemen SSCB'den askeri ve ekonomik yardım alı-

yorlardı. Suriye ve Irak'ın iki Baasçı rejimi arasında, gerek bir ara beliren [Arap birliği umudunun] önderliğini güçlü ve gelişen bir parti olarak ele geçirme arzusunun yol açtığı rekabetin, gerekse ortak sınırı olan ve Fırat sularını paylaşan iki ülke arasındaki çıkar farklılıklarının neden olduğu derin bir uzlaşmazlık vardı. Ayrıca Libya ile bitmek bilmez bir sürtüşme de mevcuttu. Bu ülkenin önderi Kaddafi'nin paranın sağlayabildiği güç dışında hiçbir temele sahip olmaksızın zaman zaman Abdül Nasır'ın postuna bürünmeye çalıştığı görülüyordu.

Bu dönemde meydana gelen üç silahlı çatışma Arap devletleri arasındaki ilişkileri tehlikeli biçimde etkiledi. Birincisi Arap dünyasının uzak batısında gerçekleşti. Bu çatışma, Sahra çölünün Fas'ın güneyine, Atlantik kıyısına doğru uzanan, seyrek nüfuslu, Batı Sahra olarak bilinen bölgesiyle ilgiliydi. Bölge ondokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren İspanyollarca işgal altında tutulup yönetilmiş, 1960'larda önemli fosfat yatakları bulunana kadar stratejik ve ekonomik bakımdan pek önem taşımamıştı. Fosfatı bir İspanyol şirketi çıkarıyordu. 1970'lerde Fas, daha önceleri sultanın yetki alanında yer aldığı gerekçesiyle bölge üzerinde bazı taleplerde bulunmaya başladı. İspanya ve Moritanya bu taleplere karşı çıktı. Hemen güneyde yer alan ve yirminci yüzyılın başlarından beri Fransız yönetiminde bulunan Moritanya 1960'da bağımsız olmuştu ve bölgenin en azından bir bölümünün kendisine ait olduğunu iddia ediyordu. Uzun bir diplomatik sürecin ardından 1975'te, İspanya, Fas ve Moritanya anlaşmaya vardılar. Buna göre İspanya çekilecek ve bölge iki ülke arasında paylaşılacaktı. Ne var ki anlaşma krize son vermedi; bu kez bölge halkı kendi siyasal hareketlerini örgütledi. 1975 anlaşmasından sonra bu hareketlerden biri, "Polisario" olarak bilinen hareket, Faslıların ve Moritanyalıların taleplerine karşı çıkarak bağımsızlık istedi. Moritanya 1979'da iddialarından vazgeçti, ancak Fas Polisario'ya karşı uzun bir mücadeleye girdi. Bu mücadelede Polisario, bölgeyle sınırı olan ve Fas'ın fazla güçlenmesini istemeyen Cezayir'den destek gördü. Çeşitli biçimlerde yıllarca süren, sadece Fas ile Cezayir arasındaki ilişkileri değil her iki kesimin örgütleri olan Arap Birliği ile Afrika Birliği Örgütü arasındaki ilişkileri de zorlaştıran bir çatışma başladı.

Aşağı yukarı aynı zamanda Lübnan'da patlak veren öteki çatış-

ma Ortadoğu'daki başlıca siyasal güçleri, Arap devletleri, FKÖ, İsrail, Batı Avrupa ve süper güçleri, şu ya da bu biçimde içine çekti. Çatışmanın kökenleri Lübnan toplumundaki, siyasal sistemin sorgulanmasına yolaçan bazı değişikliklerde yatar. Lübnan 1940'larda bağımsız olduğunda farklı halkları ve hükümet gelenekleri olan üç bölgeyi kapsıyordu: kuzeyde esas olarak Maruni Hıristiyanların, güneyde Dürzi ve Hıristiyanların yaşadığı Lübnan Dağı bölgesi; Müslüman ve Hıristiyanların oturduğu kıyı kentleri; ve nüfusu esasen Şii Müslüman olan, Lübnan Dağı'nın doğusuna ve güneyine düşen bazı kırsal bölgeler. Bu bölgelerin birincisi önce kendi hükümdarları altında, daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun imtiyazlı bir bölgesi olarak, uzun bir ayrı yönetim geleneğine sahipti; ikinci ve üçüncü bölgeler imparatorluğun parçaları olmuş ve Fransız mandater hükümeti tarafından Lübnan ile bütünleştirilmişti. Yeni devletin bir demokratik anayasası vardı. Fransızlar ülkeyi terk ettiklerinde Maruni ve Sünni Müslüman önderler arasında bir anlaşma yapıldı. Buna göre cumhurbaşkanı hep bir Maruni, başbakan bir Sünni olacak, hükümet ve yönetimdeki öteki görevler farklı dinsel cemaatler arasında, ancak fiili iktidar daima Hıristiyanların elinde kalacak şekilde paylaştırılacaktı.

1945 ile 1958 arasında sistem farklı cemaatlerin önderleri arasında bir dengeyi ve bir ölçüde işbirliğini korumayı başardı, ancak sistemin temelleri bir kuşak içinde zayıflamaya başladı. Demografik bir değişiklik oldu: Müslüman nüfus Hıristiyan nüfustan daha hızlı artıyordu. 1970'lerde topluca Müslüman olarak kabul edilen üç cemaatin (Sünniler, Şiiler ve Dürziler) sayıca Hıristiyan cemaatlerden daha fazla olduğu genel olarak kabul ediliyordu. Bu cemaatlerin bazı önderleri devlet başkanlığı ve nihai iktidarın Hıristiyanların elinde olduğu bir durumu kabul etmeye artık pek istekli değildiler. Ayrıca, ülkede ve Ortadoğu'da meydana gelen hızlı ekonomik değişiklikler Beyrut'un, nüfusun yarısının yaşadığı ve yarıdan fazlasının çalıştığı büyük bir kent haline gelmesine yol açtı. Lübnan genişleyen bir kent-devleti haline gelmişti; güçlü ve etkin bir hükümet tarafından denetlenmesi gerekiyordu. Zenginler ile yoksullar arasındaki uçurum artmıştı ve yoksullar esas olarak Sünni ve Şii Müslümanlar idi; bunların vergilendirme ve sosyal hizmetler yoluyla servetin yeniden dağıtımına ihtiyaçları vardı. Önderler arası zayıf bir anlaşmayı temel alan hü-

kümet gerekenleri yapabilecek durumda değildi, çünkü bu hükümet güçlü çıkar gruplarını rahatsız etmeden ancak kendi hayatını sürdürebiliyordu.

1958'de denge bozuldu ve aylarca süren, "ne galip var, ne mağlup" sloganıyla dengenin yeniden kurulması ile sona eren bir iç savaş oldu. Ne var ki dengenin bozulmasına yol açan belirleyici koşullar varolmaya devam etti ve bunu izleyen onbeş yıl içinde bunlara bir başka faktör eklendi -Lübnan'ın Filistinliler ile İsrail arasındaki çatışmada daha büyük bir rol oynaması. El Fetih'in ve öteki gerilla örgütlerinin gücü 1970'de kırıldıktan sonra çabalar esas olarak Güney Lübnan'da yoğunlaştı. Bölgenin İsrail ile olan sınırı bu örgütlerin serbestçe hareket edebilecekleri ve kalabalık Filistinli sürgün nüfustan destek görebilecekleri yegâne geçidi oluşturuyordu. Bu durum Hıristiyanlar arasındaki önemli unsurların, özellikle de bunların en iyi örgütlenmiş siyasal partisi olan Kata'ib'in (Falanjistler) endişelenmesine yol açtı. Gerek güneydeki Filistin faaliyetlerinin ülkenin bağımsızlığını tehdit edecek kadar güçlü bir İsrail tepkisine yol açması, gerekse Filistinli varlığının, iktidarın esas olarak Hıristiyanların elinde olduğu siyasal sistemi değiştirmek isteyen Müslüman ve Dürzi gruplarına destek sağlaması bu endişenin nedenlerini oluşturuyordu.

1975'de güçler arasında tehlikeli bir çatışma oldu ve bütün taraflar, Falanjistler ve İsrailli müttefikleri ile Filistinliler ve onların Suriyeli müttefikleri, dışardan silah sağladılar ve destek gördüler. Aynı yılın baharında şiddetli çatışmalar patlak verdi ve 1976'nın sonuna kadar çeşitli biçimlerde devam etti. Bu tarihte az çok kalıcı bir ateşkes üzerinde anlaşmaya varıldı. Bu anlaşmanın başlıca mimarı, savaş döneminde siyasetini değiştiren Suriye idi. Suriye başlangıçta Filistinlileri ve müttefiklerini destekledi, ama daha sonra kaybetme tehlikesi karşısında Falanjistler ve müttefiklerine yaklaştı. Suriye'nin çıkarları, Filistinlileri durduracak ve onların Güney Lübnan'da Suriye'yi İsrail ile savaşa çekebilecek bir siyaset izlemelerini zorlaştıracak bir güçler dengesinin muhafaza edilmesinde yatıyordu. Suriye kendi çıkarlarını korumak için, öteki Arap devletleri ve ABD'den bir tür onay alarak silahlı kuvvetlerini Lübnan'a gönderdi ve bu kuvvetleri savaş bittikten sonra da bölgede tutmaya devam etti. Bunu beş yıl süren huzursuz bir barış dönemi izledi. Maruni gruplar kuzeyi yönetiyor, Suriye ordusu

doğuda bulunuyor, FKÖ güneye hâkim oluyordu. Beyrut Falanjistlerin denetimindeki Doğu kesimi ile FKÖ ve müttefiklerinin denetlediği Batı kesimi arasında bölündü. Hükümetin otoritesi neredeyse ortadan kalkmıştı. Güneyde serbest kalan FKÖ İsrail ile aralıklı olarak süren çatışmalara girdi. Bu çatışmalar 1978'de bir işgale yol açacak şekilde tırmandı. Çatışmalar uluslararası baskıyla durduruldu, ancak geride sınır boyunca uzanan bir şeritte, İsrail'in denetimi altında bir yerel hükümet bıraktı. Güneydeki işgal ve karışıklıklar bölgenin Şii sakinlerinin kendi siyasal ve askeri güçlerini, Emel'i kurmalarına yol açtı.

1982'de durum daha tehlikeli bir boyut kazandı. Mısır ile yapılan barış anlaşması sayesinde güney sınırını güvence altına alan İsrail'deki ulusçu hükümet artık Filistinliler sorununda kendi çözümlerini dayatmaya çalışıyordu. Bu girişim FKÖ'nün Lübnan'daki hem askeri hem de siyasal gücünü yok etmeyi, buralarda dost bir rejim kurarak etkin Filistin direnişinden kurtulmayı ve işgal edilmiş Filistin'in yerleşime açılması ve ilhak edilmesi siyasetini izlemeyi kapsıyordu. Bir ölçüde ABD'nin onayı ile İsrail Haziran 1982'de Lübnan'ı işgal etti. İşgal, Beyrut'un esas olarak Müslümanların yaşadığı ve FKÖ'nün hâkim olduğu Batı kesimine uygulanan uzun bir kuşatmayla devam etti. Kuşatma, müzakereleri Birleşik Devletler hükümeti aracılığıyla yürütülen bir anlaşmayla sona erdi. Bu anlaşmaya göre FKÖ Batı Beyrut'u boşaltacak, Lübnan ve Birleşik Devletler hükümetleri Filistinli sivillerin can güvenliğini garanti edeceklerdi. Bu arada yapılan bir başkanlık seçimi Falanjistlerin askeri şefi Beşir Cemayel'in başkan olmasıyla sonuçlandı. Beşir Cemayel kısa süre sonra katledildi ve yerine erkek kardeşi Emin seçildi. Bu cinayet İsrail'e Batı Beyrut'u işgal etme fırsatı verdi; bu da Falanjistlerin Sabra ve Şatila sürgün kamplarındaki Filistinlileri büyük çapta katletmesine imkân sağladı.

FKÖ'nün çekilmesi, savaşın bir süre durmasını sağlarken, çatışmayı daha tehlikeli bir aşamaya kaydırdı. Yerel gruplar arasındaki uçurum gittikçe büyüyordu. Falanjistlerin hâkim olduğu ve İsrail'in desteklediği yeni hükümet kendi çözümünü dayatmaya çalıştı: iktidarın kendi elinde toplanması ve İsrail ile bir anlaşmaya varılması. Bu anlaşmaya göre İsrail güçleri ülkenin fiili siyasal ve stratejik denetimini sürdürerek çekileceklerdi. Bu anlaşma Suriye'nin desteklediği öteki cemaatlerin, Dürzi ve Şiilerin güçlü

muhalefetine yol açtı. İşgal, Suriye ve öteki Arap ülkelerinin kararlı ve etkin bir eylemde bulunma konusunda ne kadar güçsüz olduklarını göstermiş olsa da, ülkenin bazı kesimlerinde hâlâ Suriye birlikleri vardı ve Suriye hükümete muhalif olanlarla birlikte güçlü bir etkiye sahipti. Suriye ve müttefikleri SSCB'den destek alabiliyorlar, bu arada ABD Falanjistler ile onun İsrailli taraftarlarına hem askeri hem de diplomatik destek verebilecek konumda bulunuyordu. FKÖ'nün Beyrut'u terk etme koşullarından biri olarak, Amerikalıların etkin biçimde katıldıkları bir çokuluslu güç Lübnan'a gönderilmişti. Bu güç kısa süre içinde çekilmiş, ancak Sabra ve Şatila katliamından sonra geri dönmüştü. Bu andan itibaren çokuluslu gücün Amerikalı bileşeni, işlevlerini, sivil nufusun savunulmasından yeni Lübnan hükümetine ve 1983'te yapılan müzakerelere yardımcı olacak bir Lübnan-İsrail anlaşmasına destek olma yönünde dereceli olarak genişletti. Aynı yılın daha sonraki aylarında bu güç Lübnan hükümetinin desteğiyle askeri operasyonlara girişti, ancak Birleşik Devletler deniz piyadelerine yapılan saldırılar ve Amerikan kamuoyundan gelen baskılar karşısında, bu güçler geri çekildi. Etkin Amerikan ya da İsrail desteğinden yoksun kalan Lübnan hükümeti, Dürzi ve Şiiler ile Suriye'nin güçlü direnişi karşısında İsrail ile yaptığı anlaşmayı iptal etti. Bu olayın bir sonucu, Emel ve öteki Şii gruplarının Lübnan siyasetinde başlıca faktörler olarak ortaya çıkmalarıydı. 1984'de Emel Batı Beyrut'ta sıkı bir denetim sağladı. Kısmen Emel'in baskısı altında, İsrail güçleri, güney sınırı boyunca uzanan bir şerit dışında bütün Lübnan'dan çekildiler.

Bu yıllarda bir Arap devleti ile Arap olmayan bir devlet arasında çıkan bir üçüncü çatışma, öteki Arap devletlerini de kendi içine çekme tehdidini içeriyordu: bu, Irak ile İran arasında 1980'de başlayan savaştı. İki ülke arasında bazı sınır sorunları vardı ve bunlar 1975'de İran'ın lehine çözümlenmişti. O sırada şah dünya çapında sahip olduğu nüfuzun en yüksek noktasında bulunuyordu. İran devrimini izleyen karışıklıklar ve zayıflama dönemi Irak'a dengeyi düzeltmek için bir fırsat sağladı. Ancak burada daha da önemli olan bir şey vardı. Yeni İran rejimi bütün Müslümanlara toplumda İslam'ın otoritesini yeniden kurmaları için çağrıda bulundu. Bu çağrının Irak'taki Şii çoğunluğu özel olarak cezbettiği görülebiliyordu. Irak rejimi bir seküler ulusçu hükü-

met ve Sünni Müslümanların hâkim olduğu bir ülke olarak çifte meydan okumayla yüz yüze geldi. 1980'de Irak ordusu İran'a girdi. Ne var ki ilk başarılardan sonra ordu ülkenin herhangi bir kesimini sürekli olarak işgal etmeyi başaramadı ve bir süre sonra bu kez İran saldırıya geçerek Irak topraklarına girdi. Iraklı Şiiler hareketsiz kaldıkları için savaş Irak toplumunun bölünmesine yol açmadı, ancak Arap dünyasını bir ölçüde böldü. Suriye, Irak ile anlaşmazlığı nedeniyle İran'ı destekledi, ancak öteki Arap devletlerinin çoğu Irak'a mali ya da askeri yardım sağladılar; çünkü bir İran zaferi Körfez'deki siyasal sistemi altüst edecek ve aynı zamanda Müslümanlığın ve özellikle de Şiiliğin güçlü olduğu ülkelerde toplum düzenini etkileyebilecekti.

Savaş nihayet 1988'de Birleşmiş Milletler'de müzakere edilen bir ateşkes anlaşmasıyla sona erdi. Tarafların hiçbiri toprak kazanamamış ve ikisi de ağır insan ve ekonomik kaynak kaybına uğramıştı. Ancak her iki ülkenin de bir anlamda kurtardığı bir şey vardı: savaşın baskısına rağmen ikisinin de rejimi çökmemiş, İran devrimi de Irak'a ya da Körfez'e yayılmamıştı.

Irak ile İran arasındaki savaşın sona ermesi Arap ülkeleri arasındaki ilişkilerde bir değişiklik umuduna yol açtı. Irak'ın serbest kalan enerjisi ve savaş deneyiminden geçmiş ordusuyla öteki alanlarda, Körfez'de ve Arap dünyasının genel siyasetinde, daha faal bir rol oynayacağı görülüyordu. Irak'ın Mısır ve Ürdün ile olan ilişkileri savaş sırasında bu ülkelerin sağladığı yardım nedeniyle güçlenmişti; Suriye ile ilişkileri kötüydü, çünkü bu ülke İran'a yardım etmişti ve Irak, Suriye'nin bir muhalifi olarak Lübnan'daki çapraşık meselelere daha faal biçimde müdahale edebilirdi.

Filistin sorunu da 1988'de yeni bir aşamaya ulaştı. Bir önceki yılın sonunda, İsrail işgali altındaki bölgelerin, Batı Yakası ve Gazze'nin nüfusu, ateşli silah kullanmaktan kaçınmakla birlikte bazen barışçı, bazen şiddet eylemleriyle süren neredeyse toyekûn bir direniş hareketi ile ayaklanmıştı. Yerel önderliğin FKÖ ve öteki örgütlerle bağlantıları vardı. Bu hareket, *intifada,* Filistinlilerin birbiriyle ve işgal edilmiş bölgelerde dış dünya ile ilişkilerini değiştirerek 1988 yılı boyunca devam etti. *İntifada* birlik halinde bir Filistin halkının varolduğunu gösterdi ve İsrail işgali altındaki bölgeler ile bizzat İsrail arasında yeniden bölünme yarattı. İsrail hükümeti ayaklanmayı bastıramadı; dışardan gelen eleştirilere

karşı gittikçe daha savunmacı bir tutum aldı ve derin bir biçimde bölünmüş bir kamuoyu ile karşı karşıya kaldı. Ayaklanmayı denetlemeyi ya da Filistinliler adına konuşmayı başaramayan Ürdün Kralı Hüseyin barış sağlama çabalarından fiilen çekildi. FKÖ oluşan boşluğu doldurma konumundaydı ve kendi yapısı da değişiyordu. İşgal edilmiş bölgelerde yaşayanların düşüncesini ve işgalin sona ermesi isteklerini hesaba katmak zorunda kaldı. Filistinlilerin temsili organı olan Filistin Ulusal Konseyi, Cezayir'de toplanarak İsrail'in varlığını kabul etmeye ve nihai barışı müzakereye istekli olduğunu ilan eden bir bildirge hazırladı. Bu gelişmeler yeni bir bağlamda meydana geliyordu: sorunla ilgili olarak Arap birliğinin belirli bir biçimde yeniden sağlanması, Mısır'ın Arap meselelerine aktif bir katılımcı olarak geri dönmesi ve Birleşik Devletler ile SSCB ilişkilerinde bir değişiklik. Birleşik Devletler ilk kez FKÖ ile doğrudan görüşmelere istekli olduğunu ilan etti ve SSCB Ortadoğu meselelerine daha faal bir biçimde müdahale etmeye başladı.

YİRMİALTINCI BÖLÜM

# Manevi Karmaşa (1967'den beri)

## *Etnik ve Dinsel Bölünmeler*

Lübnan ve Irak'taki çatışmalar devletler arasındaki düşmanlıkların, bir ülke içindeki hoşnutsuz unsurlar arasındaki düşmanlıklarla nasıl kolayca iç içe geçebileceğini gösterdi. Bu dönemde bütün ülkelerde varolan bazı iç huzursuzluklar daha da önem kazandı. Irak'ta Arapların ve Kürtlerin muhalefeti vardı. Ülkenin kuzeydoğusundaki Kürt azınlığı daha çok büyük kentlere yakın bölgelerde gerçekleştirilen ekonomik ve toplumsal değişim düzenlemelerinde uzun süre ihmal edilmişti. Dağ vadilerinin sakinleri ya da göçer aşiretlerin mensupları gibi, onlar da kent bürokrasilerinin sıkı denetimini istemiyorlardı. Osmanlı'nın son döneminden beri etkili olan Kürt bağımsızlığı fikrinin de etkisi altındaydılar. Britanya'nın manda yönetiminden itibaren kesintisiz Kürt isyanları olmuş, bunlar daha iyi önderlik edilen, daha örgütlü hareketler haline gelmiş ve 1958 devriminden itibaren Irak'a düşman devletlerden daha fazla destek görmüşlerdi. İsyan birkaç yıl kadar İran'dan destek görmüştü, ancak iki ülke 1975'de çeşitli sorunlarıyla ilgili anlaşmaya vardığında bu destek geri alındı. Bundan sonra isyan sona erdi ve hükümet Kürt bölgelerine özel bir yönetim statüsü ve bir ekonomik kalkınma programı sağlamak için bazı önlemler aldı. Ancak durum istikrarsızlığını koru-

du ve isyan 1980'lerin sonunda, Irak - İran savaşı sırasında bir kez daha alevlendi.

Cezayir'de de potansiyel olarak benzer bir durum vardı. Fas'ta Atlas'ın ve Cezayir'de Kabiliye'nin dağlık bölgelerinde yaşayan nüfusun bir bölümü, Arapça'dan farklı bir dilin lehçeleriyle konuşan ve uzun bir yerel örgütlenme ve önderlik geleneğine sahip bulunan Berberilerden oluşuyordu. Fransız yönetimi döneminde hükümet bunlarla Arapça konuşan nüfus arasındaki farklılıkları, kısmen siyasal nedenlerle, ama aynı zamanda yerel memurların yönettikleri toplulukların özel bünyesini muhafaza etme yönündeki doğal eğilimleri nedeniyle de idame ettirmişti. Bağımsızlıktan sonra ulusçu hareketler iktidara geldiklerinde izledikleri siyaset, merkezi hükümetin denetim alanını ve Arap kültürünün etkisini genişletmek oldu. Bu siyaset Fas'ta iki faktörle, uzun ve güçlü sultan egemenliği geleneği ve büyük kentlerde Arap kültürünün prestijiyle güçlendirildi. Bir yüksek yazılı kültür dili olmayan Berberi köylüler kent hayatının etki alanına girdiklerinde Arapça konuşma eğilimi gösterdiler. Ne var ki Cezayir'de durum farklıydı: Arap kültürü geleneği daha zayıftı, çünkü Cezayir'in ne büyük kentleri ne de büyük okulları vardı, Fransız kültürünün geleneği daha güçlüydü ve alternatif bir gelecek beklentisi sunduğu görülüyordu. Hükümetin otoritesi de çok sağlam biçimde kökleşmiş değildi. Hükümetin meşruluk iddiası bağımsızlık mücadelesindeki önderliğini temel alıyordu ve Kabiliyeli Berberiler de bu mücadelede önemli bir rol oynamışlardı.

Bu durumda etnik farklılıklar çıkar farklılıklarına ve böylece de din farklılıklarına yeni bir derinlik kazandırabiliyordu. Lübnan örneği iktidar mücadelesinin dinsel terimlerle nasıl kolayca ifade edilebildiğini gösterdi. Sudan'da da benzer bir durum vardı. Ülkenin güney kesimlerinde yaşayanlar ne Arap ne de Müslüman idi; bunların bazıları Britanya yönetimi sırasında misyonerler tarafından ihtida ettirilmiş Hıristiyanlardı. Bunlar kölecilerin kuzeyden gelen baskınlarına maruz kaldıkları bir dönemin anılarını taşıyorlardı ve bağımsızlıktan sonra iktidarın esas olarak Arap ve Müslüman bir hâkim grubun eline geçmesi üzerine gelecek hakkında endişeye kapılmışlardı: yeni hükümet İslam ve Arap kültürünü güneye doğru yaymaya çalışabiliyor, başkenttekilere yakın dinsel çıkarlara daha duyarlıydı. Ülke bağımsız olduktan hemen

sonra güneyde bir isyan patlak verdi ve 1972'ye kadar devam etti. Bu tarihte güneye büyük ölçüde özerklik kazandıran bir anlaşma isyanı sona erdirdi. Ne var ki karşılıklı gerilimler ve kuşkular devam etti ve 1980'lerin başında, hükümet daha açık bir İslami siyaset izlemeye başladığında yüzeye çıktı. Hartum'daki yönetime karşı isyan 1980'ler boyunca büyük ölçüde devam etti, hükümet bu isyanı ne bastırabildi ne de onunla uzlaşma sağlayabildi.

Kalabalık bir Şii nüfusu olan ülkelerde, Irak, Kuveyt, Bahreyn, Suudi Arabistan, Suriye ve Lübnan'da daha büyük bir tehlike ve karmaşık bir durum vardı. İran devriminin Şii kimliğinin daha güçlenmesine yol açtığı görüldü. Bu durum iktidarın sıkı bir biçimde Sünnilerin elinde olduğu ülkelerde siyasal sonuçlar doğurabiliyordu. Öte yanda, bir ortak ulusallık ya da ortak ekonomik çıkar duygusu ters yönde etki yapabiliyordu. Suriye'de en azından geçici olarak farklı bir durum hüküm sürdü. 1960'lardan beri iktidarı elde tutan Baasçı rejime, 1970'den itibaren daha çok Şiilerin muhalif bir kolu olan Alevi cemaatinden gelen, başlarında Esat'ın bulunduğu bir grup subay ve siyaset adamı hâkim olmuştu; bu nedenle hükümete muhalefet, Müslüman Kardeşler veya benzer kuruluşların güçlü bir Sünni İslam savunusuna dönüşme eğilimindeydi.

### *Zengin ve Yoksul*

Çoğu Arap ülkesinde bir başka uçurum giderek daha çok açılmaktaydı. Bu, zenginler ile yoksullar arasındaki uçurumdu. Kuşkusuz bu uçurum her zaman varolmuştu, ancak hızlı ekonomik değişim sırasında farklı bir anlam kazandı. Bu bir temel yapısal değişiklikten çok bir büyüme dönemiydi. Esas olarak petrolden sağlanan kârların artışından ötürü büyüme oranı, sadece petrol üreten ülkelerde değil, borç ve bağışlardan, göçmen işçilerin yaptıkları yatırımlar ve gönderdikleri paralardan yararlanan öteki ülkelerde de yüksekti. Yıllık büyüme oranı 1970'lerde Birleşik Arap Emirlikleri ve Suudi Arabistan'da % 10'un, Suriye'de % 9'un, Irak ve Cezayir'de % 7'nin, Mısır'da % 5'in üzerindeydi. Ne var ki ekonominin bütün sektörlerinde eşit bir büyüme olmadı. Hükümet gelirlerindeki artışın büyük bir bölümü silah alımları (daha çok ABD ve batı Avrupa'dan) ve yönetim mekanizmasının genişletil-

mesi için harcanıyordu. Ekonominin en hızlı büyüyen kesimi hizmet sektörü, özellikle hükümet işleriydi. 1976'da kamu görevlileri Mısır'da ekonomik olarak faal nüfusun % 13'ünü oluşturuyordu. Büyümenin öteki önemli alanı tüketim endüstrileriydi: tekstil, gıda, tüketim malları ve inşaat malzemeleri. Bu dönemde meydana gelen iki gelişme bu büyümeyi teşvik etti: çoğu ülkede özel girişime getirilen kısıtlamaların, küçük şirketlerin çoğalmasıyla sonuçlanacak şekilde gevşetilmesi ve göçmenlerin gönderdiği paraların hacminde büyük bir artış. 1979'da, bütün bölgede bunların toplam hacmi yılda 5 milyar doları buldu. Bu gelişme, ödemeler dengesi sorununu azalttığı için hükümetler tarafından teşvik edildi. Gelirler daha çok gayri menkul ve dayanıklı tüketim malları için kullanıldı.

Genellikle özel yatırımcıların paralarını ağır sanayiye yatırmaları için hiçbir neden yoktu. Bu alanda sermaye giderleri ve riskler yüksek, yabancı yatırımlar sınırlıydı. Yeni ağır sanayiler hükümetlerin gerekli kaynaklara sahip olmaları halinde yatırım yapmayı tercih ettikleri alanlarla sınırlıydı. Petrol üreten ülkelerin bir çoğu petrokimya, aynı zamanda çelik ve alüminyum endüstrilerini geliştirmeye çalıştı. Bu gelişmeler genellikle piyasanın kaldırabileceğinden daha büyük ölçekliydi. En iddialı endüstriyel planlar Suudi Arabistan'da geliştirildi. Burada biri Kızıldeniz kıyısında, diğeri Körfez kıyısında olmak üzere iki büyük kompleks inşa edildi. Cezayir'de, Bumedyen yönetimindeki hükümetin izlediği siyaset doğrultusunda kaynakların büyük bir bölümü, ülkeyi sanayileşmiş güçlü ülkelerden bağımsızlaştırarak daha sonraki aşamada tarımı ve tüketim malları üretimini geliştirmek için yeni teknoloji ve ağır sanayi ürünleri kullanmak umuduyla çelik gibi ağır sanayi kollarına ve yüksek teknoloji gerektiren endüstrilere ayrıldı. Mamafih Bumedyen'in 1979'da ölümünden sonra bu siyaset değiştirildi ve tarım ile toplumsal hizmetlere daha fazla ağırlık verildi.

Hemen her yerde en çok ihmal edilen sektör tarımdı. Bunun başlıca istisnası, özellikle 1968'de SSCB'nin yardımıyla inşasına başlanan ve 1970'lerin sonunda ırmak yatağındaki sulama sisteminin genişletilmesiyle birlikte hidroelektrik enerjisi de sağlayan Fırat üzerindeki Tabka Barajı'na ve tarım sektörüne yatırımlarının yarıdan fazlasını ayıran Suriye idi. Tarımın genel olarak ihmal edilmesi, her ülkede nüfusun büyük bölümünün köylerde yaşı-

yor olmasına rağmen tarımsal üretimin çoğu ülkede artış göstermemesi, bazılarında ise azalması sonucunu verdi. Suudi Arabistan'da ekonomik olarak faal nüfusun % 58'i kırsal kesimde yaşıyor, ancak bu nüfus GSMH'nin sadece % 10'unu üretiyordu. Buranın koşulları aşırı petrol üretimi nedeniyle istisnai idi, ancak Mısır'da da oranlar çok farklı değildi: nüfusun kırsal kesimde yaşayan % 52'si GSMH'nin % 28'ini üretiyordu. 1970'lerin sonunda Arap ülkelerinde tüketilen gıda maddelerinin büyük bir bölümü ithal edilmekteydi.

Ekonomik büyüme, gerek nüfusun daha hızlı artması ve gerekse çoğu Arap ülkesindeki siyasal ve toplumsal sistemlerin üretimden sağlanan gelirlerin daha eşit dağılımını sağlamaması nedeniyle, hayat standardını beklendiği ölçüde yükseltmedi. Arap ülkeleri bir bütün olarak ele alındığında 1930'da yaklaşık 55-60 milyon, 1960'da ise 90 milyon olan toplam nüfus 1979'da yaklaşık 179 milyona ulaşmıştı. Çoğu ülkede doğal büyüme oranı % 2 ile 3 arasındaydı. Bunun nedeni esas olarak doğum oranındaki artış değildi, çünkü doğum oranı doğum kontrol yöntemlerinin yaygınlaşmaya başlaması ve kent koşullarının genç insanları daha geç evlenmeye itmesi nedeniyle azalıyordu. Esas neden hayat süresi beklentisindeki artış ve özellikle de bebek ölümlerindeki azalmaydı.

Daha önce olduğu gibi, nüfus artışı, gerek sağlık koşulları iyileşirken kent nüfusundaki doğal artış öncekinden daha yüksek olduğu için gerekse kırsal kesimden göç nedeniyle kentleri kalabalıklaştırdı. 1970'lerin ortasında çoğu Arap ülkesinde nüfusun aşağı yukarı yarısı kentlerde yaşıyordu: Kuveyt, Suudi Arabistan, Lübnan, Ürdün ve Cezayir'de % 50'den fazlası, Mısır, Tunus, Libya ve Suriye'de % 40 ile 50 arası. Büyük kentlerde olduğu gibi, küçük kentlerde de nüfus artışı vardı, ancak artış en çok başkentlerde, başlıca ticaret ve sanayi merkezlerinde dikkati çekiyordu. 1970'lerin ortasında nüfusu bir milyonun üzerinde olan sekiz Arap kenti vardı. Kahire'de 6.4, Bağdat'ta 3.8 milyon kişi yaşıyordu.

Ekonomik büyümenin ve hızlı kentleşmenin niteliği toplumun geçmişe göre daha kapsamlı ve daha bariz biçimde kutuplaşmasına yol açtı. Büyümeden yararlananlar en başta, hâkim grupların üyeleri, subaylar, yüksek mevkilerdeki hükümet memurları, inşaat, ithalat - ihracat ya da tüketim endüstrilerinde iş yapan ya da çokuluslu şirketlerle bağlantısı olan teknisyenler ve işadamları idi.

Kalifiye endüstri işçileri de, özellikle siyasal koşullar etkin biçimde örgütlenmelerine izin verdiğinde bazı yararlar sağladılar. Halkın öteki katmanları büyümeden daha az yararlandı ya da hiç yararlanamadı. Kentlerde küçük işlerle uğraşanlardan, küçük tüccarlardan ve zenginlere hizmet verenlerden oluşan bir nüfus mevcuttu ve bunların çevresinde gezgin satıcı ya da mevsimlik işçi olarak "kayıt dışı (enformel) sektör"de çalışan büyük bir nüfus ya da hiç bir iş yapmayan insanlar bulunuyordu. Kırsal kesimlerde orta büyüklükte toprak sahipleri ya da toprak reformu yapmayan ülkelerde büyük toprak sahipleri kredi alma olanaklarına sahip oldukları için daha kârlı tarım yapabiliyorlardı; ancak daha az toprağı olan ya da hiç toprağı olmayan daha yoksul köylülerin durumlarını iyileştirme umutları pek yoktu. Petrol üreten ülkelerde göçmen işçiler kendi ülkelerinde umabileceklerinden daha fazlasını kazanabiliyorlardı, ancak bunların ne sosyal güvenlikleri ne de eylem yaparak durumlarını iyileştirme imkânları vardı. Bunlar işlerinden keyfî biçimde uzaklaştırılabilirlerdi, başkaları onların yerini almak için bekliyordu. 1970'lerin sonunda bu işçiler daha da güçsüz bir durumdaydılar; bunların çoğu artık Arap ülkelerinden değil, geçici ya da sözleşmeli olarak daha doğudan, Güney Asya, Tayland, Malezya, Filipinler ya da Kore'den geliyordu.

Dış dünyada geçerli fikirlerin etkisi altında kalan bazı hükümetler gelirin bir ölçüde yeniden dağıtılmasıyla sonuçlanan sosyal hizmetler yaratıyorlardı: halk konutları, sağlık ve eğitim hizmetleri, sosyal sigorta sistemleri. En zengin ülkelerde bile halkın tamamı bunlardan yararlanamıyordu. Kuveyt'te nüfusun tamamı bu avantajlara sahipti, ancak nüfusun Kuveytli olmayan kesimi bunlardan çok daha az yararlanıyordu; Suudi Arabistan'da büyük şehirlerin çevresinde *bidonville*ler [teneke mahalle] vardı ve köyler zengin değildi. Göç ve doğal artış nedeniyle hızla büyüyen kentlerde durum çok zordu. Buradaki *bidonville*ler tasfiye edilecek olduğunda da bunların yerini alan ucuz konutlar daha iyi olmuyor, sakinleri maddi imkânlardan ve *bidonville*lerdeki cemaat duygusundan yoksun kalıyordu. Kamu ulaşım olanakları hemen her yerde yetersizdi ve özel ulaşım araçlarına sahip olanlar ile olmayanlar arasında belirgin bir ayrım vardı. Çoğu kentte su tesisatları ve drenaj sistemleri daha küçük topluluklar için inşa edilmişti ve daha kalabalık nüfusların taleplerini karşılayamıyordu.

Kahire'deki drenaj sistemi fiilen çökmüş durumdaydı. Kuveyt ve Suudi Arabistan'da su ihtiyacı deniz suyunun pahalı ama etkili bir yöntemle tuzdan arındırılmasıyla karşılanıyordu.

### *Kadınların Toplumdaki Yeri*

Bu dönem aynı zamanda toplumdaki bir başka ilişki türünün açıkça sorun haline geldiği bir dönemdi. Kadınların değişen rolü ve aile yapısında meydana gelen değişiklikler sadece güçlü ve sağlıklı bir ulusal topluluk inşa etmek isteyen erkekler için değil, durumlarının bilincine varan kadınlar için de sorunlara yol açtı.

Önceki kuşaklarda kadınların toplum içindeki konumlarını etkileyen çeşitli değişiklikler meydana gelmişti. Bunlardan biri eğitimin yaygınlaşmasıydı: bütün ülkelerde, Arap Yarımadasının en tutucu ülkelerinde bile kızlar artık okula gidiyorlardı. Bazı ülkelerde ilkokul düzeyinde okula giden kızlar erkekler kadar çoktu. Daha yüksek eğitim düzeylerinde de bu oran hızlı bir artış gösteriyordu. Kadınlar arasında okur yazarlık oranı, erkeklere nazaran daha yavaş olmakla birlikte artıyordu; bazı ülkelerde genç kuşaktan neredeyse bütün kadınlar okur yazardı. Kısmen bu nedenle, kısmen de başka nedenlerle kadınların çalışabilecekleri işler arttı. Erkeklerin kentlere ya da petrol üreten ülkelere göç ettikleri kırsal kesimde, aile erkekleri uzaktayken kadınlar toprak işleriyle uğraşıyor ve hayvanlara bakıyorlardı. Kentte modern fabrikalar kadınları istihdam ediyordu, ancak buralarda yapılan iş istikrarsızdı. Kadınlar erkek işçi noksanı varsa işe almıyor ve kriz ya da istihdam fazlası koşullarında işine ilk son verilenler kadınlar oluyordu. Kalifiye olmayan kadın işçiler daha çok ev hizmetçisi olarak iş bulabiliyorlardı; bunlar daha çok köyden gelmiş ve henüz evlenmemiş kızlardı. Eğitim görmüş kadınlar, hükümet bürolarında, özellikle masabaşı işlerde gittikçe daha fazla çalışıyorlar ve avukat, hekim ya da sosyal hizmet görevlisi olarak çalışan meslek sahibi kadınların sayısı artıyordu. Bazı ülkelerde hükümette daha yüksek sorumluluk gerektiren düzeylerde az da olsa giderek artan sayıda kadın vardı. Bu durum özellikle Tunus, Güney Yemen ve Irak gibi geçmişten koparak bir "modern toplum" kurmak için bilinçli çaba harcayan ülkelerde geçerliydi. Ne var ki, bu değişikliklere rağmen, kadınların sadece küçük bir oranı ev dışında is-

tihdam edildi. Onlar da hemen hemen her düzeyde erkeklerle yarışmanın getirdiği engelle karşılaştılar.

Kentte hayat koşulları ve ev dışında yapılan çalışma aile hayatı ve kadının aile içindeki yeri üzerinde bazı etkiler yarattı. Köyde, erkek işçilerin göç etmesi, eşlerinin aile için daha büyük sorumluluklar yüklenerek daha önce kocanın aldığı bir dizi kararı almak zorunda kalması anlamına geliyordu. Kasabada yaşayan geniş ailenin gerçeği köydekinden farklı olabiliyordu. Buralarda kadın artık kayınvalidesinin hâkimiyeti altında görümcelerden ve eltilerden oluşan kalabalık bir kadın topluluğunun içinde yaşamıyordu; karı koca birbiriyle daha doğrudan ilişki kuruyorlardı; çocuklar sosyal hayat için artık geniş aile içinde eğitilmiyorlar, evin yanısıra okulda ve sokakta biçimleniyorlardı. Fikirler akışı ve tıp hizmetlerinin yaygınlaşması doğum kontrol yöntemlerinin yaygınlaşmasına yol açtı; kentli aileler ekonomik zorunluluk ve yeni imkânlar nedeniyle genellikle kırsal ailelerden daha küçüktü. Eğitim ve istihdam nedeniyle kızlar, onüç onbeş yaşında değil de onsekiz, ondokuz ya da yirmi yaşında evleniyorlardı. Sokaklarda ve işyerlerinde örtünme kaçınılmaz olarak azalıyordu. Sadece peçe kullanımı geçmişe nazaran azalmakla kalmıyor, kadınlarla erkekleri birbirinden ayıran öteki biçimsel yapılar da ortadan kalkıyordu. Suudi Arabistan'da bu gelişmeyi önlemek için bir rejim vardı: sokaklarda hâlâ yaygın bir biçimde peçe takılıyor, eğitimde katı bir ayrım yapılıyor ve kadınlara ayrı çalışma alanları tanımlanıyordu -öğretmen olarak ya da kadın kliniklerinde çalışabiliyorlar, ancak erkeklerle birlikte olacakları hükümet bürolarında ve başka yerlerde çalışamıyorlardı.

Ne var ki bu değişiklikler, hâlâ büyük ölçüde değişmeyen ve erkeğin üstünlüğünü savunan hukuksal ve etik bir çerçeve içinde gerçekleşiyordu. Aslında kişisel statüyle ilgili İslami yasaların yorumlanma tarzlarında bazı değişiklikler oluyordu. Arap ülkeleri arasında sadece Tunus çokeşliliği kaldırmıştı, ancak bu uygulama başka yerlerde de azalıyordu. Bazı ülkelerde, örneğin Tunus ve Irak'ta evliliğin sona ermesini talep etmek kadınlar için daha kolay hale gelmişti, ancak kocanın sebep göstermeksizin ve hukuksal bir süreç olmaksızın karısını boşama hakkı her yerde korundu; boşanmış kocanın belirli bir yaşın üstündeki çocukların vesayetini alma hakkına da dokunulmadı. Bazı ülkelerde evlenme yaşı yük-

seltilmişti. Bazılarında, mirasla ilgili yasalar da yeniden yorumlanmıştı, ancak bunların hiç birinde seküler bir miras hukuku yoktu. Türkiye'de olduğu gibi seküler kişisel statü yasalarını *şeriat*'tan kaynaklanan yasaların yerine geçiren hiçbir Arap ülkesi yoktu.

Yasalar değiştiğinde bile, sosyal adetlerin bunlarla birlikte değişmesi gerekmiyordu. Çıkarılan yeni yasalar da, özellikle bunlar erkeğin hâkimiyetini savunan ve koruyan derin biçimde kökleşmiş sosyal adetlere ters düştüğünde, uygulanmıyordu. Kızların erken yaşta evlenmesi, evliliğin aile tarafından düzenlenmesi ve eşlerin kolayca reddedilebilmesi, bizzat kadınlar tarafından da savunulan katı biçimde kökleşmiş fikirlerdi; sistemin dayanakları genellikle anne ile kayınvalide idi. Çok sayıda kadın bu sistemi ilkesel olarak hâlâ kabul ediyor, ancak erkekleri az çok yönlendirerek bu sistem içinde kendilerine daha iyi bir konum sağlamaya çalışıyorlardı. Bu kadınların tutumları, örneğin Mısırlı kadın yazar Elife Rifaat'ın öykülerinde anlatılır. Bu öykülerde Müslüman kadınların yaşadıkları hayatın hâlâ günde beş vakit ezanla kesintiye uğraması betimlenir:

> ...elini dudaklarına götürdü, Allah'ın cömertliğine şükretmek için avucunu ve elinin üstünü öptü. Ancak Yaradana şükranlarını bu tür jestlerle ve birkaç basit yakarışla ifade edebildiği için müteessirdi. Ahmet hayattayken, onun arkasında namaza durur, onun eğilme ve yere kapanma hareketlerini tekrarlar, onun mırıldandığı duaları saygıyla dinler, kocasının da namaz kıldıran adamın arkasında durduğunu ve onun hareketlerini tekrarladığını bilirdi... O öldükten sonra her gün namaz kılmaktan vazgeçmişti.[1]

Ne var ki, sistemi kabul etmeyen çok sayıda kadın vardı ve bu kadınlar kendi kimliklerini tanımlama hakkını ve toplumsal statülerinde bu yeni tanımı yansıtan değişikliklerin gerçekleşmesini talep ediyorlardı. Henüz iktidar konumunda değildiler; kadın bakanlar ya da parlamento üyeleri, salt sembolik bir değişimden pek fazlasına işaret etmiyordu. Kadınlar görüşlerini örgütleri ve basın aracılığıyla ifade ediyorlardı. Kadın romancılar bir yana,

---

1 A. Rifaat, *Distant View of a Minaret*, İng. çev. D. Johnson-Davies (Londra, 1983), s. 109.

eserleri başka dillere çevrilerek Arap ülkelerinin yanısıra dış dünyada da geniş çapta yayılan bir çok tanınmış polemikçi yazar vardı. Faslı Fatma Mernissi, *Beyond the Veil*'de (Peçenin Ötesi) cinsel eşitsizliğin, özgül olarak İslam'ın kadınları kısıtlanması gereken tehlikeli bir güce sahip olarak görmesini temel aldığını ya da en azından bu görüşle meşrulaştıldığım öne sürdü. Mernissi bu görüşün modern dünyada bağımsız bir ulusun ihtiyaçlarıyla bağdaşmadığını öne sürüyordu.

1970'lerin sonunda ve 1980'lerin başında ters yönde bir eğilimi gösteren bir görüngünün ortaya çıktığı doğrudur. Sokaklarda, işyerlerinde ve özellikle okul ve üniversitelerde gittikçe daha fazla genç kadın yüzlerini değilse de saçlarını örtüyor ve erkeklerle sosyal ve mesleki hayatta birarada bulunmaktan kaçınıyordu. Bir paradoks olarak görünse de, bu, erkeklerin gücünden çok kadınların kendi kimliklerini kanıtlamalarının bir belirtisiydi. Bu yolu tutanlar genellikle ayrımın kural olduğu ailelerden gelmiyorlar, bir İslam toplumunun nasıl olması gerektiğine dair bir görüşten hareketle bunu bilinçli bir seçim olarak benimsiyorlar ve bir ölçüde İran devriminden etkileniyorlardı. Ne var ki, saikleri ne olursa olsun böyle bir tutum, uzun dönemde, kadının toplum içindeki yerine dair geleneksel bir bakışı yeniden güçlendirmeye yönelecektir.

### *Bir Miras ve Mirasın Yenilenmesi*

1967 olayları ve bu olayları izleyen değişim süreçleri, manevi karışıklığı, 1950'lerin ve 1960'ların şiirinde ifade edilen, dünyanın kötüye doğru gitmekte olduğu duygusunu daha da şiddetlendirdi. 1967 yenilgisi sadece askeri bir aksilik olarak değil, aynı zamanda bir tür ahlaki hüküm olarak görüldü. Araplar bu kadar kısa süre içinde böylesine topyekun ve aleni bir yenilgiye uğradılarsa, bu, kendi toplumlarında ve ahlak sistemlerinde çürümüş bir şeyler olduğuna dair bir belirti değil miydi? Bağımsızlık mücadelesinin kahramanlık çağı kapanmıştı. Mücadele artık Arap ülkelerini ya da ülke halkını birleştiremiyordu. Başarısızlıklardan ve yetersizliklerden ötürü geçmişte olduğu gibi iktidar ve yabancı müdahalesi de suçlanamazdı.

Eğitim görmüş, duyarlı kadın ve erkekler arasında toplumlarında meydana gelen geniş ve hızlı değişikliklere ve bunların ken-

di konumlarını etkileme tarzlarına dair gelişen bir bilinç vardı. Nüfusun artması, kentlerin büyümesi, kitlesel eğitimin ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması kamusal sorunların tartışılmasına, kamunun kanaatlerini, şikâyet ve umutlarını geleneksel bir dille ifade eden yeni bir ses getiriyordu. Bu durum aynı zamanda eğitim görmüşlerin kendileriyle kitleler arasındaki uçurumun farkına varmalarını sağlıyor ve bir iletişim sorununa yol açıyordu: eğitim görmüş seçkinler kitlelerle ya da onların adına nasıl konuşabilirlerdi? Bunun gerisinde bir başka sorun, kimlik sorunu yatıyordu: kitlelerle aralarında, ortak bir toplum ve bir siyasal topluluk oluşturduklarını iddia edebilecekleri manevi bağ neydi?

Kimlik sorunu büyük ölçüde geçmişin mirası ile bugünün ihtiyaçları arasındaki ilişkiye dayanılarak dile getirildi. Arap halkları kendileri için dışardan belirlenen bir yolu mu izlemeliydiler, yoksa taşıdığı değerlerle onlara modern dünya içinde bir yön verebilecek olan, miras aldıkları inanç ve kültürleriyle kendi yollarını bulabilirler miydi? Böyle bir soru kimlik sorunu ile bağımsızlık sorunu arasındaki yakın ilişkiyi açığa vuruyordu. Eğer toplumun yaşamak için sahip olduğu değerler dışardan getirilecek idiyse, bu, dış dünyaya ve daha özgül olarak Batı Avrupa ile Kuzey Amerika'ya sürekli bir bağımlılık anlamına gelmez miydi? Ve bu kültürel bağımlılık beraberinde ekonomik ve siyasal bağımlılığı da getirmez miydi? Bu görüş Mısırlı ekonomist Celal Amin'in (d. 1935) *Mihnet el-iktisad ve'l-takafa fi Mısır* (Mısır'da Ekonomi ve Kültürün İçinde Bulunduğu Kötü Durum) başlıklı kitabında güçlü bir biçimde savunuldu. Bu kitap *infitah* ile bir kültür krizi arasındaki bağlantıları göstermeye çalışıyordu. Celal Amin, Mısır halkı ve öteki Arap halklarının kendilerine olan güvenlerini kaybettiklerini öne sürüyordu. *İnfitah* ve aslında 1952 Mısır devriminden beri olaylara yön veren bütün bir hareket sağlıksız bir temele dayanmıştı: ekonomik hayatta bir tüketim toplumunun sahte değerleri, gerçek yurtsever sadakati yerine bir yönetici seçkin zümrenin hâkimiyeti. Mısırlılar yabancıların onları istemeye ikna ettikleri her şeyi ithal ediyorlardı ve bu durum sürekli bir bağımlılık yaratıyordu. Sağlıklı olmak için, Mısırlıların siyasal ve ekonomik hayatlarını kendi ahlaki değerlerinden türetmeleri gerekiyordu. Bu değerlerin temeli dinin dışında hiç bir yerde bulunamazdı.

Bir başka Mısırlı yazar, Hasan Hanefi, miras ile yenilenme ihti-

yacı arasındaki ilişki hakkında benzer şeyler yazdı. Araplar da öteki insanlar gibi, bir "beşeri devrim" olmaksızın gerçekleştirilemeyecek bir ekonomik devrime kalkışmışlardı. Bu durum geçmişin mirasını terk etmeyi gerektirmiyordu. Araplar bu mirasa karşı, "halk ve toprak ve refah"a karşı olduklarından daha az sorumlu değildiler. Bu mirası "çağın ihtiyaçlarına uygun biçimde" yeniden yorumlamaları ve onu bir siyasal harekete yol açabilecek bir ideolojiye dönüştürmeleri gerekiyordu. Hem geleneğe hem de yeniliğe körü körüne bağlılık yetersizdi, çünkü birincisi şimdiki zamanın sorularına yanıt vermiyordu, ikincisi ise kitlelerin anlamadıkları yabancı bir dille ifade edildiği için onları harekete geçiremezdi. Gerekli olan, dinsel düşüncenin halk kitlelerine yeni bir kimlik kazandıracak şekilde yeniden biçimlendirilmesi ve bir ulusal kültür yaratacak, böylelikle de kolektif davranış tarzlarını değiştirecek bir devrimci parti idi.

Çağdaş Arap düşüncesi genellikle geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki bu ikilem çevresinde dönüyordu ve bazı yazarlar bu ikilemi çözümlemek için cesur girişimlerde bulunuyorlardı. Suriyeli felsefeci Sadık el-Azm'ın (d. 1934) verdiği yanıt dinsel düşüncenin tamamen reddedilmesine dayanıyordu. El-Azın dinsel düşüncenin kendi içinde yanlış olduğunu ve otantik bilimsel düşünceyle, bu düşüncenin bilgi anlayışı ve doğruya ulaşma yöntemleriyle bağdaşmadığını iddia etti. Bu ikisi hiç bir şekilde bağdaştırılamazdı. Kur'an'da yazılanlara kelimesi kelimesine inanmak imkânsızdı; eğer Kur'an'ın bazı bölümleri bir yana bırakılacak olursa da bu kitabın Allah Kelamı olduğu iddiasını reddetmek gerekecekti. Dinsel düşünce sadece yanlış değil, aynı zamanda tehlikeliydi. Mevcut toplum düzenini ve düzeni denetleyenleri destekliyor ve böylece gerçek bir toplumsal ve siyasal kurtuluş hareketini engelliyordu.

Birkaç yazar daha bu tutumu alacaktı, ancak dinsel inancı miras alınan bir kültürün içinde eriterek onu bir eleştirel ele alışın konusuna dönüştürme yönünde daha yaygın bir eğilim vardı. Tunuslu Hişam Djait'e (d. 1935) göre ulusal kimlik dinsel kültür terimleriyle tanımlanamazdı. Bu kimliğin korunması gerekiyordu; Hazreti Muhammed beşeri hayata dönük bir bakışa aracılık etmişti; yüzyıllarca ona yönelen sevgi ve bağlılık aziz tutulmalı ve devlet tarafından himaye edilmeliydi. Mamafih toplumsal kurumlar ve yasalar dinden tamamen ayrılmalı ve "hümanist" ilkeleri

temel almalıydı; yurttaş eğer istiyorsa, miras aldığı imanı terk etmekte özgür olmalıydı.

Biz laisizmden, ancak İslam'a düşman olmayacak, motivasyonunu İslam karşıtı duygulardan almayan bir laisizmden yanayız. Acılı yolculuğumuz sırasında, imanın özünü, bu dinin çocukluğumuzu aydınlatan ve Doğru'ya, Sonsuz'un keşfine yönelirken ilk rehberimiz olan derin ve sarsılmaz merhametini muhafaza ettik... Bizim laisizmimiz, sınırlarım, devlet, ahlaksal ve toplumsal davranışın belirli unsurları, kollektif kişiliğin yapısı ve İslami inanç arasındaki özlü ilişkinin tanınmasında ve bu inancın muhafaza edilmesinden ve reforma tabi tutulmasından yana olan varlığımızda bulur. Reform dine karşı yapılmamalıdır, hem din tarafından, hem de dinde ve dinden bağımsız olarak yapılmalıdır.[2]

Bir başka Mağripli yazar, Abdullah Laroui'ye göre hem geçmişin hem de şimdiki zamanın yeniden tanımlanması gerekliydi. "Geçmişimize sahip çıkmak" için ihtiyaç duyulan şey, sebep sonuç ilişkisini, olayların birbiri ardısıra gelişme tarzını kavrayan gerçek tarihsel anlayış idi. Bunun gerisinde, gerçek bir "historisizm" (tarihsicilik) gerekliydi. Bu da, geçmişi aşma, gerekli olanı "radikal (bir) kültür, dil ve gelenek eleştirisi" yaparak geçmişten çıkarıp alma ve bunu yeni bir geleceği kurmak için kullanma anlamına geliyordu. Bu eleştirel anlayış süreci tek başına geleceğe yön veremezdi. Doğru anlaşılması şartıyla çağın yaşayan düşüncesinin, özellikle Marksizm'in rehberliğine ihtiyaç vardı. Bu anlayışa göre tarihin bir yönü vardı ve bir hedefe doğru aşamalar halinde hareket ediyor, geçmişin yeni bir düşünce ve eylem sistemiyle bütünleştirilebildiği öngörüleri sağlayabiliyordu.[3]

Yelpazenin öteki ucunda, bizzat İslami mirasın şimdiki hayata temel oluşturabileceğine ve Allah Kelamından türetildiği için buna muktedir olan tek güç olduğuna inananlar vardı. Bu, Mısır'da ve başka yerlerde Müslüman Kardeşler olarak anılan kişilerin gittikçe daha sert terimlerle ifade ettikleri tutumdu. 1960'larda bu tür hareketlerde bir tür kutuplaşma oldu; bazı önderler ve bu ha-

---

2 Hichem Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques* (Paris, 1974), s. 140.

3 A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes* (Paris,1974), Ing. çev. *The crisis of the Arab intellectual* (Berkeley, 1976); ve *L'idéologie arabe contemporaire*, yeni bs. (Paris, 1977).

reketlere mensup kişiler, siyasette etkili olacakları umuduyla iktidarı elde tutanlarla bir uzlaşma yapmaya ve mevcut rejimleri en azından şimdilik kabul etmeye istekliydiler. Ne var ki diğer bazı önderler ters yönde hareket ettiler: İslami toplum biçimi dışında, bütün öteki toplum biçimlerinin toptan reddi. Daha erken bir tarihte, 1964'de yayımlanan, *Ma'âlim fi'l-tarik* (Yoldaki İşaretler) başlıklı eserinde Seyyid Kutub gerçek İslami toplumu uzlaşmaz terimlerle ifade etmişti. Bu Allah'ın egemenliğini kabul eden bir toplumdu. Burada Kur'an insan hayatına her bakımdan rehberlik eden kaynak olarak görülüyordu, çünkü yalnızca o gerçekliğin doğasına uygun düşen bir ahlak ve hukuk sistemi sağlayabilirdi. Bütün öteki toplumlar, ilkeleri ne olursa olsun *câhiliyye* (dinsel hakikati bilmeyen) toplumlarıydı: ister komünist, ister kapitalist ya da ulusçu olsunlar sahte dinleri temel alıyorlar ya da Müslüman olduklarını iddia etseler de *şerîat*'a itaat etmiyorlardı:

İnsani dünyada Batılıların önderliği, sadece Batı uygarlığı maddi olarak çöktüğü ya da ekonomik veya askeri gücünü kaybettiği için değil, aynı zamanda Batı düzeni rolünü tamamladığı, ona üstünlük kazandıran değerler "stoku"na artık sahip olmadığı için sona eriyor... Bilimsel devrim, o çağda gelişen "ulusçuluk" ve coğrafi sınırları olan topluluklar gibi, rolünü tamamlamıştır... Sıra İslam'a gelmiştir.[4]

Seyyid Kutub, hakiki bir Müslüman toplum kurma yolunun kişisel ikna ile başladığım, kalpte yaşayan bir imgeye dönüştüğünü ve bir eylem programı içinde cisimleştiğini ilan etmişti. Bu programı kabul edenler, *cihâd* dahil her türlü aracı kullanan adanmış savaşçılardan bir öncü oluşturacaklardı. Savaşçılar içsel saflık kazanana kadar *cihâd* gerçekleştirilmemeli, ama gerektiğinde sadece savunma için değil, sahte tanrılara tapınmaya son vermek ve insanların İslam'ı kabul etmelerini yasaklayan bütün engelleri ortadan kaldırmak için sonuna kadar sürdürülmeliydi. Mücadele, ırk ayrımı olmayan, dünya çapında, evrensel bir Müslüman toplum kurmayı hedeflemeliydi. "Batı çağı kapanmıştır". Batı artık yeni maddi uygarlığı desteklemek için gerekli değerleri sağlayamıyordu. Sadece İslam dünyaya umut veriyordu.

Böyle bir öğretinin etkileri, ciddiye alındığında çok kapsamlı

4 Seyyid Kutub, *Maâlim fi'l-tarîk* (Kahire, 1964), s. 4-5.

idi. Bu öğreti Müslüman Kardeşler'in Seyyid Kutub'u destekleyen kesimini, Abdül Nasır rejimine muhalefet etmeye yöneltti. Kutub tutuklandı, yargılandı ve 1966'da idam edildi. Bir sonraki on yıl içinde Müslüman Kardeşler'den kaynaklanan gruplar Kutub'un öğretisini tam bir bağlılıkla izlediler. Bir İslam toplumunun kurulması yönünde ilk aşama *câhiliyye* toplumundan *şerîat*'a göre yaşamaya geçiş, kalp temizliği ve adanmış savaşçılardan oluşan bir çekirdek oluşturmak idi. Bu tür gruplar şiddet kullanmaya ve şehadete hazırdılar. Hazır oldukları, bu gruplardan birine mensup kişiler 1981'de Sedat'ı katlettiklerinde ve Suriye'deki Müslüman Kardeşler bir sonraki yıl Hafız Esat rejimini yıkmaya çalıştıklarında, görülecekti.

Yelpazenin ortalarında bir yerde İslam'ın sadece bir kültür olmadığına inanmaya devam edenler yer alıyordu: İslam Allah Kelamı'm açığa çıkarıyordu, ancak doğru anlaşılmalıydı ve ondan türeyen toplumsal ahlak ile hukuk, modern toplumun ahlak temelini oluşturmaya müsait hale getirilebilirdi. Bu reformcu tutumun pek çok biçimi vardı. Suudi Arabistan'da ve başka yerlerde Vahabi okulundan gelen tutucular mevcut yasanın yavaş ve ihtiyatlı bir biçimde modern hayatın ihtiyaçlarına uygun bir sisteme dönüştürülebileceğine inanıyorlardı. Bazıları sadece Kur'an'ın kutsal olduğunu, yeni bir hukukun temeli olarak rahatlıkla kullanılabileceğini düşünüyordu. Bazıları da, Kur'an'ın hakiki yorumunun Sufilere ait olduğuna ve özel hayattaki mistik ibadetin az çok seküler bir toplumsal örgütlenmeyle bağdaşabildiğine inanıyordu.

Yeni ahlak ve hukuk sistemini, sorumluluk duygusuyla ama cesur bir tarzda Kur'an ve Hadis'ten çıkarmaya dönük birkaç girişim yapıldı. Sudan'da, ondokuzuncu yüzyılda yaşamış bir dinsel önderin torunu ve kendisi de önemli bir siyasal önder olan Sadık el-Mehdi (d. 1936) Kuran ve Hadis'ten çıkarılacak, modern dünyanın ihtiyaçlarına uyumlu bir *şerîat*'ın gerekli olduğunu öne sürdü. Yeni bir hukuk biliminin ilkelerini belirlemek için belki de en etraflı düşünce Arap dünyasının dışından, Pakistanlı alim Fazlur Rahman'dan (1919-88) geldi. Müslümanların günümüzde yaşadıkları "ruhsal panik" duygusuna bir çare bulmaya çalışan Fazlur Rahman, İslam'ın ruhuna sadık kalacağım, ancak modern hayatın ihtiyaçlarını karşılayacağını iddia ettiği bir Kur'an yorumlama yöntemi önerdi. Buna göre Kur'an, "Peygamber'in zihni aracılığıy-

la, Peygamber dönemindeki Arabistan'ın içinde bulunduğu ahlaksal-toplumsal duruma ilahi bir tepki" idi. Kur'an'ın öğretisini farklı bir çağın ahlaksal ve toplumsal durumuna uygulamak için bu "ilahi tepki"den, içindeki genel ilkeyi çıkarmak gerekiyordu. Bu ancak tepkinin açığa vurulduğu özgül koşulları inceleyerek ve bunu bir bütün olarak kavranacak Kur'an'ın ışığında yaparak gerçekleştirilebilirdi. Bir kez ortaya çıkarıldığında genel ilke, rehberlik gerektiren özel durumu aynı derecede açık ve titiz bir biçimde kavrayarak kullanılmalıdır. Nitekim İslam'ın tam yorumu, tam bir açıklıkla günümüzden geçmişe ve tekrar günümüze yönelen tarihsel bir yorumdur ve bu yeni türde bir dinsel eğitimi gerektirir.[5]

### *Rejimlerin İstikrarı*

1980'lerde Arap ülkelerini gözlemleyenler, güçlü ve belki daha da güçlenen kültür bağlarının siyasal birliğe yol açmadığı toplumlarla karşılaşacaklardı. Bu ülkelerde servetin artışı ve eşitsiz yayılması bir tür ekonomik büyümeye, ama aynı zamanda, kalabalıklaşan kentlerde ve kırsal kesimde bu gelişmeden en çok kârlı çıkanlar ile kaybedenler arasında genişleyen bir uçuruma yol açmıştı. Bazı kadınlar özel hayat ve kamu hayatındaki ikincil konumlarının daha fazla bilincine varıyorlardı; kentli kitleler, miras aldıkları kültürün derinliklerinden toplumsal düzenin adaletini ve hükümetlerin meşruluğunu sorgulama çağrısım çıkarıyorlar ve eğitim görmüş seçkinler derin bir manevi karmaşa içinde bulunuyorlardı.

Gözlemcilerin dikkatini çekecek ve her halükârda onları şaşırtacak bir başka şey siyasal rejimlerin görünüşteki istikrarı. Arap ülkelerinin siyasal olarak genellikle istikrarsız oldukları düşünülse de, 1960'ların sonundan itibaren rejimlerin genel niteliğinde ve izlenen siyasetin yönünde, kişilerin değişmesine rağmen, pek az değişiklik olmuştu. Suudi Arabistan, Körfez devletleri, Ürdün, Tunus ve Fas'ta bir ya da daha fazla kuşak boyunca hiç bir kalıcı değişiklik olmamıştı. Cezayir'de asli değişiklik 1965'de gerçekleşmişti, Libya, Sudan, Güney Yemen ve Irak'ta 1980'lere kadar iktidarda kalacak olan grup 1969'da, Suriye'de ise 1970'de iktidara gelmişti; Mısır'da 1970'de süreklilik kazanmış bir hâkim grup içinde kişisel

5 F. Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, 1982).

bir değişiklik gibi görülen Abdül Nasır- Sedat geçişi, çok geçmeden bir yön değişikliği işareti vermişti. 1970'ler sadece üç ülkede karışıklıklarla geçen bir on yıl olmuştu. Bu ülkeler, iktidardaki parti içinde çatışmaların olduğu Güney Yemen, 1974'de rejimde belirgin bir değişikliğin olduğu Kuzey Yemen, 1975'ten itibaren bir iç savaş durumunun ve karışıklığın yaşandığı Lübnan idi.

İçten içe rahatsız toplumlarda rejimlerin istikrarlı ve kalıcı olmasındaki paradoks sonunda bunun bir paradoks olmadığı görülecek olsa da, üzerinde düşünmeye değer bir paradokstur. İbn Haldun'un bir fikrini ödünç alıp güncelleştirerek, bir siyasal rejimin istikrarının üç faktörün bileşimine bağlı olduğu öne sürülebilir. Tutarlı bir hâkim grup çıkarlarını toplumdaki güçlü unsurların çıkarlarına bağlayabiliyor ve çıkarlar ittifakı, hükmedenlerin gücünü toplumun ya da en azından toplumun önemli bir kesiminin gözünde meşru olan bir siyasal fikirle ifade ediyorsa, toplum istikrarlıydı.

Rejimlerin tutarlılığı ve sürekliliği bilinen yöntemlerle kısmen açıklanabilir. Artık hükümetler geçmişte sahip olmadıkları kadar denetim ve baskı aracını ellerinde bulundurmaktadırlar: istihbarat ve güvenlik servisleri, ordular, bazı yerlerde dışardan getirtilen paralı güçler. Bu hükümetler isterlerse ve baskı araçları ellerinden gitmezse, her isyan hareketini maliyeti ne olursa olsun bastırabiliyorlardı. Bunun yegâne garantisi baskı araçlarının, 1979-80'de İran'da muazzam bir halk ayaklanması karşısında olduğu gibi bütünüyle pasif kalmaması, yöneticilere karşı dönmemesi veya dağılmaması idi. Bu hükümetler toplumun bütünü üzerinde geçmişte hiçbir hükümetin sahip olmadığı kadar doğrudan bir denetime de sahiptiler. İlk Osmanlı reformcuları ve daha sonra Avrupalı sömürge yöneticileri hükümetin iktidarını kentlerin ötesine, onların arka bölgelerine, kırsal kesimin en uzak yerlerine, dağ vadilerine ve steplere yaymıştı. Geçmişte bu uzak bölgelerde otorite, ara güçlerin, vadilerdeki ağaların, aşiret şeflerinin ya da evliya soylarının siyasal yönlendirmesiyle kurulabilmişti. Artık bu otorite, hükümetten her köye ve hemen her eve ya da çadıra uzanan doğrudan bürokratik denetimle sağlanıyordu. Hükümetin gelmesi artık geçmişte olduğu gibi sadece kentlerin, yolların ve sınırların savunulması, vergilerin toplanması demek değil, modern hükümetlerin yerine getirdiği, asker alma, eğitim, sağlık, kamu hizmetleri ve ekonominin kamu sektörünü yönetme işlevleri demek oluyordu.

Ne var ki, hükümetlerin güçlenmesinin, bu bilinen nedenlerinin ötesinde başka nedenler de vardı. Hâkim gruplar kendi *asabiyyelerini* ya da iktidarı kazanma ve elde tutmaya yönelik dayanışmayı kurmakta ve muhafaza etmekte başarılı olmuşlardı. Bazı ülkelerde -Cezayir, Tunus, Irak- bu bir partinin dayanışmasıydı. Öteki ülkelerde, Mısır ve Suriye'deki askeri siyasetçiler örneğinde olduğu gibi erken kurulan ve ortak deneyimle güçlendirilen bağlar sayesinde birarada duran bir grup siyasetçinin dayanışmasıydı. Başka ülkelerde, bu, ortak çıkarların yanısıra kan bağlarıyla birarada duran bir hâkim ailenin ve bu aileyle yakın bağları olan kişilerin dayanışmasıydı. Çeşitli türden olan bu gruplar birbirlerinden göründüğü kadar farklı değildiler. Bunların hepsinde, çıkar bağları, komşuluk, hısımlık ya da evlilikle güçlendirildi. Ortadoğu ve Mağrip toplumunun geleneği, öteki ilişki türlerinin hısımlık bağlarıyla ifade edilmesi halinde daha güçleneceği toplumlardı.

Ayrıca hâkim gruplar da artık geçmiştekinden daha geniş ve daha karmaşık bir hükümet mekanizmasına sahiptiler. Çok sayıda erkek ve kadın bu mekanizmayla bağlantılı ya da ona bağımlıydı; bu nedenle iktidarın muhafaza edilmesi için bu mekanizmaya yardımcı olmaya (en azından bir noktaya kadar) istekliydiler. Daha eski dönemlerde hükümetin yapısı basit ve sınırlı olmuştu. Fas sultanı ondokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar, kişisel bir ordusu, birkaç düzine sekreteri olan, vergi toplayan ve otoritesini kendi etki alanını daha da genişletmek için kullanan bir gezgin hükümdar idi. Ortadoğu'nun gördüğü belki de en yüksek düzeyde bürokratik hükümete sahip olan Osmanlı İmparatorluğu'nda bile memur sayısı görece azdı. Ondokuzuncu yüzyılın başlarında merkezi yönetimde yaklaşık 2000 memur vardı, ancak yüzyılın sonunda bu sayı tahminen 35.000'e ulaşmıştı. 1980'lerde Mısır'da hükümet memurlarının sayısı sanayide istihdam edilen işçilerin neredeyse iki katıydı. Öteki ülkelerde de benzer oranlar vardı. Bu kalabalık memurlar alayı toplumun çeşitli kesimlerini denetleyen birçok farklı yapı arasında dağılıyordu: ordu, polis, istihbarat servisleri, planlama örgütleri, sulama sistemleriyle ilgili yetkiler, maliye, endüstri, tarım ve sosyal hizmetler bakanlıkları.

Kişisel çıkarlar rejimlerin muhafazasını gerektiriyordu. Bunlar, sadece yöneticilerin çıkarları değil, subayların, yüksek düzeyde memurların, kamu sektöründeki işletme yöneticilerinin ve mo-

dern bir hükümetin onlar olmadan yapamayacağı daha yüksek düzeydeki teknisyenlerin çıkarlarıydı. Bu rejimlerin çoğunda izlenen siyasetler toplumun öteki güçlü kesimlerinin de lehine idi: ekonominin bazı özel kesimlerini, özel mülkiyet altındaki endüstri dallarını, ithalat ve ihracatı denetleyenler, *infitah* döneminde önemi artan büyük çokuluslu şirketlerle bağlantıları olanlar. Büyük sanayi kollarında çalışan işçiler de daha küçük ölçüde olmakla birlikte bunlara eklenebilir. İşçiler bazı ülkelerde kolektif güçlerini hükümetin genel siyasetini etkileyecek şekilde kullanamasalar da sendikalarda etkin biçimde örgütlenebilmişlerdi ve daha iyi çalışma koşulları ve ücretler için pazarlık yapabilmekteydiler.

Son on ya da yirmi yıl içinde yeni bir toplumsal grup oluşmuş, petrol ihraç eden ülkelere göç bu grubun refahını arttırmıştı. Üç milyon ya da daha fazla göçmenin çoğu, Mısır, Ürdün, iki Yemen ve başka yerlerden, Libya, Suudi Arabistan ve Körfez'e sürekli yerleşme niyeti olmaksızın gitti. Dolayısıyla bunların çıkarları, kolayca gidip gelmelerine, evlerini kendileri için güvenli yerlere taşımalarına, genellikle toprağa, inşaata ve dayanıklı tüketim mallarına yatırım yapmalarına ve sahip oldukları mülklerin güven içinde olmasına izin verecek istikrarlı hükümetlerin varlığını gerektiriyordu.

Subaylar, hükümet memurları, uluslararası tüccarlar, sanayiciler ve yeni rantiye sınıfı, hep birlikte, yeterince istikrarlı, düzeni muhafaza edebilecek yetenekte, birbirleriyle işçi ve para akışının serbestçe gerçekleşmesine izin verecek kadar iyi ilişkiler içinde olan, özel sektörden yana ağır basan bir karma ekonomiyi muhafaza eden ve tüketici malları ithalatına izin veren rejimler istiyorlardı. 1970'lerin sonunda çoğu rejim bu nitelikteydi. Güney Yemen katı biçimde denetlenen ekonomisiyle bir istisnaydı. Cezayir Bumedyen'in ölümünden sonra değişimin çok fazla vurgulanmasına rağmen kısmi bir istisna oluşturuyordu.

Çıkarları aynı ölçüde hükümet siyasetleriyle uyum içinde olmayan ancak hükümet üzerinde etkin bir baskı da oluşturamayan başka toplum kesimleri de vardı. Kentte yaşayan, kredi olanaklarına sahip büyük toprak sahipleri tarımdan kâr sağlayabiliyorlardı, ancak küçük mülk sahipleri, ortakçılar ve topraksız köylüler zayıf bir konumdaydı. Bunlar hâlâ önemli olmakla birlikte kentlere göç nedeniyle nüfusun öncekinden daha küçük bir

oranını oluşturuyor, her ülkenin GSMH'sinin daha küçük bir bölümünü üretiyorlar ve artık gıda ithalatına bağımlı olan kent halkının ihtiyaç duyduğu gıda maddelerini sağlayamıyorlardı. Çoğu rejimin yatırım programlarında ihmal edilmişlerdi. Genel olarak güç koşullarda yaşıyorlardı, etkin bir eylem için köylüleri seferber etmeleri de zordu.

Kentlerde yarı kalifiye ya da kalifiye olmayan geniş emekçi tabakaları vardı: alt düzeyden devlet görevlileri, kalifiye olmayan fabrika işçileri, yan sanayilerde çalışanlar, gezici satıcılar ya da mevsimlik işçiler, ekonominin "kayıt dışı" kesiminde çalışanlar ve işsizler. Bunların konumu temelden zayıftı: gün be gün varolma mücadelesi veriyorlar, arz talebi büyük ölçüde aştığı için birbirleriyle rekabet ediyorlar, büyük, anonim ve düşman bir kentin içinde kaybolmamak için küçük gruplara -geniş aile, aynı bölgeden veya aynı etnik ya da dinsel cemaatten gelenler- bölünüyorlardı. Ancak özel koşullarda, 1977'de Mısır'da ekmek isyanları ya da 1979-80 İran devriminde olduğu gibi, hükümetin denetim sistemi bozulduğunda, doğrudan doğruya kendi ihtiyaçlarını ya da derin bağlılık duygularını etkileyen bir sorun olduğunda etkin bir biçimde ve topluca eyleme geçebiliyorlardı.

Arap toplumlarındaki hükümetlerin edindikleri yeni baskın konumun bir belirtisi, zihinleri ve hayalgücünü harekete geçirebilen ve bunlardan bir meşru otorite iddiası çıkarabilen fikirlere kendilerini uydurabilmeleriydi. Bu sırada, hayatını sürdürmek isteyen her Arap hükümeti üç siyasal dile göre meşruluk iddiasında bulunabilmek durumundaydı. Bu diller, ulusçuluğun, toplumsal adaletin ve İslam'ın dilleriydi.

Güçlü bir dil olarak ilk ortaya çıkan ulusçuluk diliydi. 1980'lerin başında varolan bazı rejimler bağımsızlık mücadelesiyle iktidara gelmişlerdi ya da bağımsızlık mücadelesi verenlerin halefi olma iddiasında bulunabiliyorlardı. Bu türden meşruluk iddiası, mücadelenin daha sert ve mücadele ile ilgili anıların henüz taze olduğu Mağrip'te özellikle güçlüydü. Neredeyse bütün rejimler farklı türde bir ulusçu dil de kullandılar. Bu, Arap birliğinin diliydi. Arap rejimleri bu dile bir tür resmi bağlılık gösterdiler ve bağımsızlıktan tam bir birliğin değilse de yaklaşan bir birliğin ilk adımıymış gibi söz ettiler. Planlı bir hareketle Filistinlilerin desteklenmesi de birlik fikriyle bağlantılıydı. Son yıllarda ulusçuluk

fikrinin bir uzantısı ortaya çıkmıştı; rejimler ortak sonuçlara ulaşmak için ekonomik gelişmeyi ya da gerek beşeri gerekse doğal kaynakların topyekun kullanılmasını temel alarak meşruluk iddiasında bulunuyorlardı.

İkinci dil, toplumsal adaletin dili, 1950'lerde ve 1960'larda ortak bir siyasal kullanım kazandı. Bu dönem, Cezayir devrimi ve Nasırizm'in, 1962 Ulusal Sözleşmesi'nde ifade edilen özgül bir Arap sosyalizmi fikriyle birlikte yayıldığı dönemdi. Sosyalizm ve toplumsal adalet gibi terimler özgül bir anlamda kullanılmaktaydı. Bunlarla toprak imtiyazlarının reforma tabi tutulması, sosyal hizmetlerin ve erkek çocukların yanısıra kızlar için de genel eğitimin yaygınlaşması kastediliyordu. Ancak birkaç ülkede yüksek gelir vergisi almak suretiyle servetin yeniden dağıtılması için sistematik girişimler de yapıldı.

Güçlenen dillerin sonuncusu İslam'ın diliydi. Bu, bir bakıma, yeni bir dil değildi kuşkusuz. İslam dinini miras alanlar arasında ortak bir kader duygusu her zaman varolmuştu. Bu, tarihsel anılarla zenginleştirilmiş bir inançtı; Kur'an, Peygamber Sünneti ve *şerîat* faziletli bir hayat için uyulması gereken ilkeleri sağlıyordu. Ne var ki bu dil 1980'lerin siyasal söyleminde on ya da yirmi yıl öncesine nazaran daha hâkim bir konuma geldi. Bu iki faktörün birleşmesinden kaynaklanıyordu. Bir yanda, nüfusun ve kentlerin büyümesinden, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasından ötürü siyasal katılımda geniş ve hızlı bir artış vardı. Kentlere gelen kırsal göçmenler siyasal kültürlerini ve dillerini de beraberlerinde getirdiler. Göçmenler kentlileştiler, ama aynı zamanda kentlerde de bir "kırsallaşma" vardı. Köylerde hayatı kolaylaştıran akrabalık ve komşuluk bağlarından kopan göçmenler dışsal özelliklerin kendilerine yabancı olduğu bir toplumda yaşıyorlardı. Yabancılaşma duygusu evrensel bir İslam cemaatine mensup olma duygusuyla dengelenebiliyordu. Bu cemaat bazı ahlak değerlerini bünyesinde taşıyor ve bu da göçmenlere şikâyet ve özlemlerini ifade edebilecekleri bir dil sağlıyordu. Onları harekete geçirmek isteyenler de aynı dili kullanmak zorundaydılar. İslam etkili bir muhalefet dili sağlayabiliyordu. Bu muhalefet Batının gücüne ve nüfuzuna, onlara boyun eğdirdikleri için suçlu sayılanlara, çürümüş ve yetersiz görülen hükümetlere, özel çıkar gruplarının araçlarına ya da ahlak çöküntüsüne, ahlak ilkeleri ve yönelimiyle bir-

likte birliğini kaybettiği görülen bir topluma, yöneltiliyordu.

Önderleri düşüncelerini rahatça ifade edebilen ve eğitim görmüş kişiler olan, ancak yeni toplumların iktidar kaynaklarından ve refahından dışlanan insanlarına hitap eden Müslüman Kardeşler gibi hareketleri üreten faktörler bu türdendi. Çoğu Arap rejiminin dinsel dili öncekinden daha fazla kullanmaya başlaması kısmen bu hareketlere karşı kendini savunma ya da uluslarının daha geniş bir kesimine hitap etmek içindi. Bazı rejimlerin, özellikle, insan toplumlarında Allah İradesi'nin üstünlüğünü yeniden gerçekleştirmekten yana olan bir hareketin kurduğu Suudi Arabistan'da, İslam dilini kendiliğinden ve sürekli olarak kullandığı doğrudur. Ancak öteki rejimlerin de bu yöne sevkedildikleri görülüyordu. Hâkim grupların en sekülaristleri bile, örneğin Suriye, Irak ve Cezayir'deki gruplar, bu dili çeşitli tarzlarda ve oldukça ikna edici biçimde kullanmışlardı. Arapların İslam'ın taşıyıcısı olarak gösterildiği tarihsel temalara başvurabiliyorlardı. Irak'ın yöneticileri, İran'la girdikleri mücadele sırasında, Arapların son Sasani hükümdarın yenilgiye uğratarak İran'a İslam'ı getirdikleri Kadisiyye savaşının anısına başvuruyorlardı. Farklı halkların yaşadığı ülkelerin çoğunda anayasa devlet başkanının Müslüman olmasını öngörüyor, böylece İslam dini ile meşru otorite arasında bağlantı kuruyordu. Hukuk kurallarında Kur'an ve *şerîat*'a meşrulaştırma amacıyla gönderme yapılabiliyordu. Bu yolu tutan hükümetlerin çoğu, toplumların modern dünyada yaşamaları için kaçınılmaz olan yenilikleri meşrulaştırmak için *şerîat*'ı az çok modernist bir tarzda yorumlama eğilimindeydiler. Suudi Arabistan'da bile Hanbeli hukukunun ilkeleri yeni ekonomik düzenin gerektirdiği yeni yasaları ve kuralları meşrulaştırmak için kullanıldı. Ancak bazı rejimler şerîat'ı tam olarak uygulamak için bazı uygulamalara başvurdular: Suudi Arabistan ve Kuveyt'te alkollü içki satışı yasaklandı; Sudan'da sürekli hırsızlık yapan kişilerin ellerinin kesilmesini düzenleyen *şerîat* hükmü Numeyri yönetiminin son dönemlerinde yeniden canlandırıldı. Bazı ülkelerde Ramazan döneminde katı uygulamalar hükümet tarafından teşvik edildi. Daha önceleri, Tunus hükümeti, ekonomik kalkınmanın gerektirdiği çabaları engellediği için bu gelişmeye müdahalede bulunduğunda kapsamlı bir muhalefetle karşılaşmıştı.

### *Rejimlerin Kırılganlığı*

Kendi içinde tutarlı yönetici grupları, hâkim toplumsal sınıflar ve güçlü fikirler: bu faktörlerin bir araya gelmesi, rejimlerin 1970'li yıllar boyunca neden istikrarlı olduklarını açıklamaya yardımcı olabilir, ancak bu üç faktör daha yakından incelendiğinde zayıflığın kaynakları da görülebilir.

Yönetici gruplar sadece çatışan hırslardan ya da siyasal anlaşmazlıklardan kaçınılmaz bir biçimde kaynaklanan kişisel düşmanlıklara değil, aynı zamanda hükümet mekanizması genişleyip daha karmaşık hale gelirken görülen yapısal bölünmelere de maruzdular. Hükümetin farklı unsurları -parti, ordu, istihbarat servisleri- ayrı iktidar merkezleri haline geldi. Yönetici grubun hırslı üyeleri birbiri üzerinde denetim kurmaya çalışabiliyordu. Böyle bir süreç bütün karmaşık hükümet sistemlerinde olabiliyordu, ancak bazı ülkelerde süreç istikrarlı bir kurumlar ve köklü siyasal adetler çerçevesi içinde tutulabildi. Süreç bu şekilde sınırlanmadığında siyasal hiziplerin oluşmasına, siyasal iktidar mücadelesine yol açabiliyor ve bu mücadele içinde hizip önderleri rakiplerini tasfiye etmeye ve en yüksek makama geçmek için uygun koşulları hazırlamaya çalışıyorlardı. Böyle bir mücadele ancak hükümet başkanı tarafından siyasal yönlendirme sanatlarının sürekli uygulanmasıyla sınırlanabiliyordu.

Rejim ile hâkim toplumsal gruplar arasındaki bağlantı da kırılgan olabiliyordu. Ortadoğu tarihinde sürekli tekrarlanan bir örüntü gözlemlenebilirdi burada. Kentlerde servet ve toplumsal güce hâkim olan sınıflar, barış, düzen ve ekonomik faaliyet özgürlüğü istiyorlar ve rejimi onlara istediklerini verdiği sürece destekliyorlardı. Ancak rejimi kurtarmak için parmaklarını bile kımıldatmıyorlar ve benzer bir siyaset izlemesi halinde yeni bir rejimi de kabul edebiliyorlardı. 1980'lerin ortasında bazı rejimlerde istikrarsızlık başgösterdi. Petrol fiyatları 1981'de en yüksek noktaya ulaşmıştı. Ardından fiyatlar hızla düştü. Bunun nedeni üretim fazlası, sanayi ülkelerinde daha dikkatli enerji kullanımı ve OPEC'in fiyatlar ile üretim hacmi konusunda birleşik cepheyi muhafaza edememesi idi. Petrolden sağlanan gelirin azalması, İran - Irak savaşının etkileriyle birleşince zengin ya da yoksul bütün Arap ülkelerini etkiledi.

Toplumun güçlü katmanlarının hükümetlere verdikleri desteğin pasifliği, kısmen bu kesimlerin karar oluşturma süreçlerine fiilen katılmamasından kaynaklanıyordu. Çoğu rejimde karar süreçlerine yüksek düzeyde katılan küçük bir grup vardı ve sonuçlar geniş çapta duyulmuyordu. Yöneticilerin -bir kez iktidara yerleştikten sonra- daha ağzı sıkı ve mesafeli olma -güvenlik servisleri tarafından korunma ve onlara ulaşma yollarını denetleyen çevre ve memurlar tarafından kuşatılma- eylemlerini açıklamak ve meşrulaştırmak için nadiren uysal dinleyicilerin karşısına çıkma yönünde bir eğilimi vardı. Mamafih hükümet ile toplum arasındaki bu mesafenin bir başka nedeni de bunları birbirine bağlayan inancın zayıflığıydı.

Siyasal fikirler hükümetler tarafından bir kez benimsendiklerinde, anlamlarını kaybetme tehlikesiyle karşılaşıyor, tekrarlanarak bayatlayan sloganlar haline geliyorlardı. Artık bu fikirler başka fikirleri güçlü bir küme halinde çevrelerinde toplayamıyor, toplumsal güçleri eyleme geçiremiyor ya da iktidarı meşru bir otoriteye dönüştüremiyorlardı. Ulusçuluk fikrinin de aynı kaderi yaşadığı görülüyordu. Bu fikir dış tehdide karşı anında ve doğal bir tepki olarak daima varolacaktı. Bu İran-Irak savaşı sırasında, Irak halkının hükümete düşman olması beklenen kesimleri ona destek verdiklerinde görüldü. Ne var ki, ulusçuluk fikrinin eyleme geçirici bir güç olarak ya da toplum hayatının örgütlenebileceği bir fikirler sisteminin merkezi olarak hizmet edip edemeyeceği kuşkuluydu. "Arabizm", yani siyasal olarak birleşmiş bir Arap ulusu fikri İsrail ile Arap komşuları arasındaki ilişkilerde çıkabilecek yeni bir krizle hâlâ harekete geçirilebilirdi. İsrail işgali sırasında Arap devletlerinin suskunluğu Lübnan'daki durumun karmaşıklığıyla kısmen açıklanabiliyor ve İsrail'in öteki komşularıyla bir savaşa girmesi halinde olabileceklerle ilgili bir önbilgi sunmuyordu. Mamafih genelde Arabizm'in başlıca işlevi, Arap ülkeleri arasındaki çatışmalarda bir silah ve bir devletin bir başkasının içişlerine karışması için bahane olmasıydı. Abdül Nasır'ın hükümetleri aşarak Arap halklarına hitap edişi unutulmamıştı. Öte yandan, eğitim, göç ve kitle iletişim araçları sayesinde Arap halkları arasındaki insani bağların güçlendirilmesi uzun vadede bir etki yaratabilirdi.

Öteki öncü fikirler, toplumsal adalet ve İslam hakkında bunun tam aksi söylenebilir: bunlar anlamlarını kaybetmemişler, ancak

çok fazla anlamla yüklenmişler ve eylem saikleri olarak herhangi bir rejimin amaçlarına uzun sürede zarar verecek kadar büyük bir güç kazanmışlardı. Bunların kökleri tarihin derinliklerine uzanıyor, vicdanları etkiliyor ve böylece bu fikirler hükümetlerin rahatça kullanabilecekleri araçlar haline geliyordu.

Böylesine derin biçimde kök salmış güçlü fikirlere başvuran hükümetler kendi durumlarını tehlikeye atıyorlar, belirsizliklere düşüyor ve uzlaşmalar yapmak zorunda kalıyorlardı. Böylesine güçlü bir dili kullanmaları halinde, muhalifleri de hükümetin söyledikleri ile yaptıkları arasındaki kopukluğu göstermek için aynı dile müracaat edebiliyorlardı. Bütün İslam tarihi boyunca işitilen, zalimlik ve riyakârlık gibi sözcükler öldürücü bir güçle kullanılabiliyordu. 1981'de Sedat'ın öldürülmesi ve 1979'da Suudi Arabistan'da bir grup inançlı Müslümanın Mekke'deki Büyük Cami'yi işgal etmesiyle meydana gelen olay bu tür muhalefet hareketlerinin gücünü gösteren belirtilerdi. Bu hareketler toplumsal adalet ve İslam çağrısını birlikte yapabiliyorlardı.

O halde en istikrarlı ve en uzun süreli rejimler bile kırılgan olabiliyorlardı. Ölüm ya da saray darbeleri nedeniyle hâkim gruplar içinde iktidar değişiklikleri olabiliyordu. 1985'de Sudan hükümdarı Numeyri yaygın karışıklıklarla birleşen bir askeri darbeyle tasfiye edildi. 1988'de Burgiba'nın Tunus'un siyasal hayatına uzun süren hâkimiyeti görevinden alınması ve yerine bir subayın, Zeynel Abidin Bin Ali'nin getirilmesiyle sona erdi. Bu türden olaylar Sedat'ın Abdül Nasır'ın yerini almasında olduğu gibi siyasetin yönünde değişikliklere yol açabiliyordu. Ancak buralarda daha şiddetli ve radikal değişikliklerin olma ihtimali var mıydı?

Bazı ülkelerde, karar alma süreçlerine katılımın kapsamını genişleten daha kalıcı ve resmi kurumların kurulması imkânı doğdu. Eğitim görmüş sınıflar arasında bu yönde genel bir arzu vardı ve bazı rejimler bunun kendi çıkarlarına uygun olduğunu düşünebiliyorlardı. Bir ölçüde katılım olmaksızın etkin toplumsal ve ekonomik gelişme sağlanamıyordu ve kurumlar -yani iktidarın elde edilme, kullanılma ve devredilme tarzı hakkında bilinen ve kabul edilen anlaşmalar- olmadan gerçek bir istikrar imkânsızdı.

Böyle bir değişikliğin olup olmaması, eğitim düzeyine, orta sınıfların büyüklüğüne ve gücüne, rejimin güvenilirliğine bağlı olacaktı. Çoğu Arap ülkesinde böyle bir ihtimal yoktu, ancak bunun

bazı ülkelerde gerçekleştiğini gösteren belirtiler vardı. Kuveyt'te parlamento yıllar süren bir boşluktan sonra 1981'de yeniden açıldı ve bağımsız fikirlere ve hükümetin bunları dikkate almasını sağlayacak bir güce sahip olduğunu gösterdiyse de 1986'da dağıtıldı. Ürdün'de bir süredir kapalı olan parlamentoyu yeniden canlandırmak için 1984'te bir girişim yapıldı. Lübnan'da iç savaşa rağmen, farklı fikirlerin sonunda uzlaştırılabileceği ve meşruiyetin temelini anayasal egemenliğin oluşturduğu fikri hâlâ canlılığını koruyordu.

Anayasal düzenin yeniden uygulanma ihtimalinin en yüksek olduğu ülke, geniş bir eğitim görmüş sınıfa sahip ve siyasal bilinç bakımından çoğu Arap ülkesinin üzerinde yer alan Mısır idi. Mısır toplumsal ve kültürel bir birliğe, fikirlerin belirli sınırlar içinde özgürce ifade edilebildiği otuz yıl süren bir anayasal dönemin canlı anılarına sahipti; bu anılar son yıllarda Abdül Nasır ve Sedat dönemlerinde siyasal özgürlüğün göreli eksikliğine ters düşecek şekilde yeniden canlandırılmıştı. Sedat'ın halefi Hüsnü Mübarek yönetimi altında ihtiyatlı bir değişim başladı. 1984'te Meclis seçimleri yapıldı; seçim sistemi hükümete büyük çoğunluk sağlayacak şekilde tasarlandıysa da seçimler görece özgür bir tartışma ortamında gerçekleşti ve bir muhalefet partisinin, canlandırılan Vafd'ın bazı üyeleri parlamentoya seçildi. Bu gelişme Mısır'ın, parlamenter yönetim ile askeri diktatörlüğün dönüşümlü uygulanıp daima yeniden kurulan anayasal hayatın daima da tehdit altında tutulduğu Türkiye ya da bazı Latin Amerika ülkeleri gibi bir konuma geçmekte olduğunu gösteren bir belirti olabilir.

1980'li yıllarda saf anlamda seküler bir idealden çok Allah'ın dünyadaki adaletine dair İslami bir fikir adına radikal değişikliklerin meydana gelmesi daha muhtemel görünüyordu. Tek bir İslam fikri değil, bir fikirler yelpazesi vardı. "İslam" sözcüğü tek ve basit bir anlam değil, Müslümanların ona yükledikleri anlamları taşıyordu. "Geleneksel" köylüler için İslam, düşündükleri ve yaptıkları her şey, anlamına gelebiliyordu. Daha ilgili ve duyarlı Müslümanlar için, sayesinde hayatlarını biçimlendirdikleri ve eylemlerini yargılayabildikleri bir norm oluşturuyordu, ancak normlar da birden fazlaydı. Yaygın biçimde kullanılan "fundamentalizm" terimi çeşitli anlamlar taşıyordu. Bununla Müslümanların Peygamber ile onun ilk kuşaktan izleyicilerinin öğreti ve uygulamalarına dönmeye çalışmaları gerektiği fikri ya da sadece Kur'an'ın

insan hayatının normunu oluşturduğu fikri kastedilebiliyordu. Bu fikir, Müslümanlar Kur'an'ı özgürce yorumlama hakkına sahip olduklarını öne sürdüklerinde -Libya önderi Kaddafi'nin yapmaya çalıştığı gibi-, devrimci bir fikir olabiliyordu. Kelâm "tutucu" denebilecek bir tarzda da kullanılabiliyordu. Bu da geçmişten miras aldıkları şeyi, geliştirildiği kadarıyla İslam'ın bütün gelenek birikimini kabul etmek, korumak ve onu ancak ihtiyatlı ve sorumlu bir tarzda değiştirmek isteyenlerin tutumuydu. Bu aynı zamanda, kabul ettikleri gelenek birikimi birbirinden çok farklı olsa da, Suudi rejimi ve onu destekleyenler ile İran'daki devrimci rejimin tutumuydu.

Farklı Arap ülkelerinin içinde bulundukları koşullar çok değişkendi. Bir ülkedeki İslam hükümeti, bir başka ülkede onun aynısı sayılan bir hareketten çok farklı bir anlam taşıyabiliyordu. Örneğin, Suriye'deki Müslüman Kardeşler Mısır'dakilerle aynı role sahip değildi; büyük ölçüde, Sünni kent halkının Alevi cemaatiyle özdeşlenen bir rejimin hâkimiyetine gösterdiği muhalefetin aracı olarak hizmet ediyordu. Aynı şekilde İran devriminin belirli bir biçim alması devrimin başka ülkelerde de aynı biçimi alacağı anlamına gelmiyordu. Devrim en azından kısmen İran için özgül olan faktörlere göre açıklanabiliyordu: bazı güçlü toplumsal sınıflar dinsel dil ile ifade edilen çağrılara özellikle yanıt veriyorlardı ve bütün muhalefet hareketleri için birleşme noktası olarak hizmet edebilen bir dinsel önderlik vardı. Bu oluşum hükümetten görece bağımsızdı, dindarlığına ve bilgisine genellikle saygı duyuluyordu ve daima kolektif bilincin sözcüsü olarak davranmıştı.

Arap ülkelerinde böyle bir durum yoktu. Şiilerin çoğunluğu oluşturdukları Irak'ta Şii din adamları İran'da olduğu gibi kentli kitlelerle yakın bağlara ya da hükümet üzerinde etkiye sahip değildiler. Sünni *ulemâ*'nın konumu daha az bağımsızdı. Bunlar Osmanlı yönetimi altında hükümete yakın ve onunla uzlaşmış devlet görevlileri haline gelmişlerdi; büyük kentlerin üst burjuvazisi ile gelenek ve çıkar bağları vardı. Bu nedenle İslami hareketlerin önderliği, ulemadan olmayan eğitim görmüş modern seçkinlerin dine dönmüş üyelerinin elinde olma eğilimindeydi. Bu türden hareketler miras alınmış ve kabul edilmiş dindarlık ve öğreti önderlerine atfedilen kutsallığa sahip değildiler; bunlar birbiriyle rekabet eden siyasal partilerdi. Genellikle açık toplumsal ve ekono-

mik siyasetleri yoktu. Muhtemelen önemli muhalefet güçleri teşkil edecekleri, ancak hükümet kurabilecek konumda olmayacakları görülüyordu.

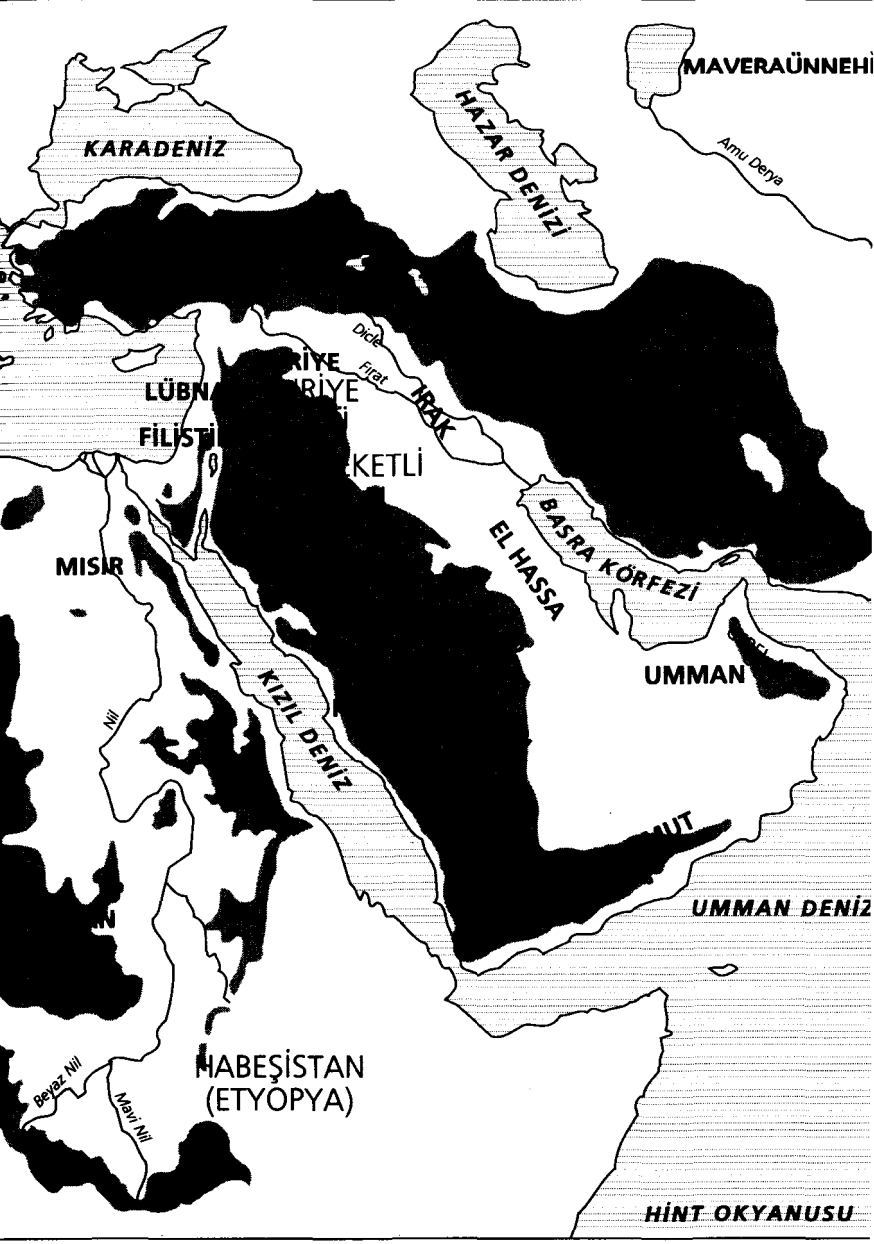
Arap ülkelerini ya da öteki pek çok Müslüman ülkeyi 1980'lerin ortasında inceleyen bir gözlemci bu ülkelerin gelecekte İran'ınkine benzer bir yol izleyeceği sonucuna varabilirdi; ancak bu, bizzat İran konusunda bile, aceleyle varılmış bir sonuç olurdu. Din adamlarının yönetimi bir anlamda geleneğin bir kez daha doğrulanmasıydı, ama başka bir anlamda geleneğe ters düşüyordu. *Ulemâ*'ya miras kalan bilgelik, dünyevi hükümetle çok yakın bağ kurmamalarını gerektiriyordu. *Ulemâ*'nın yöneticilere ulaşma ve onları etkileme olanağını muhafaza ederken hükümetle manevi bir mesafeyi koruması gerekiyordu: İslam'ın sonsuz çıkarlarını gelip geçici bir dünyevi yöneticinin kaderine bağlamak tehlikeliydi. Bu yaklaşım, dünyevî işlerde fazla öne çıkan din adamlarına dönük popüler şüphede yansımasını buluyordu; iktidar ve servetin onları da diğerleri kadar yozlaştıracağı kuşkusu mevcuttu ve belki onların da yönetici olarak çok iyi olmayacağı sezinleniyordu.

Ulusal gelişmenin belirli bir aşamasında dinsel fikirlerin -en azından gelenek birikiminin kutsallaştırdığı fikirler- cazibesi, öteki fikirler sistemi kadar, yani temelde seküler olan ancak Kur'an'da yer alan genel toplumsal adalet ilkeleriyle de ilişkilendirilebilen bir toplumsal ahlak ve hukuk bileşimi kadar güçlü olmayabilecektir.

# HARİTALAR

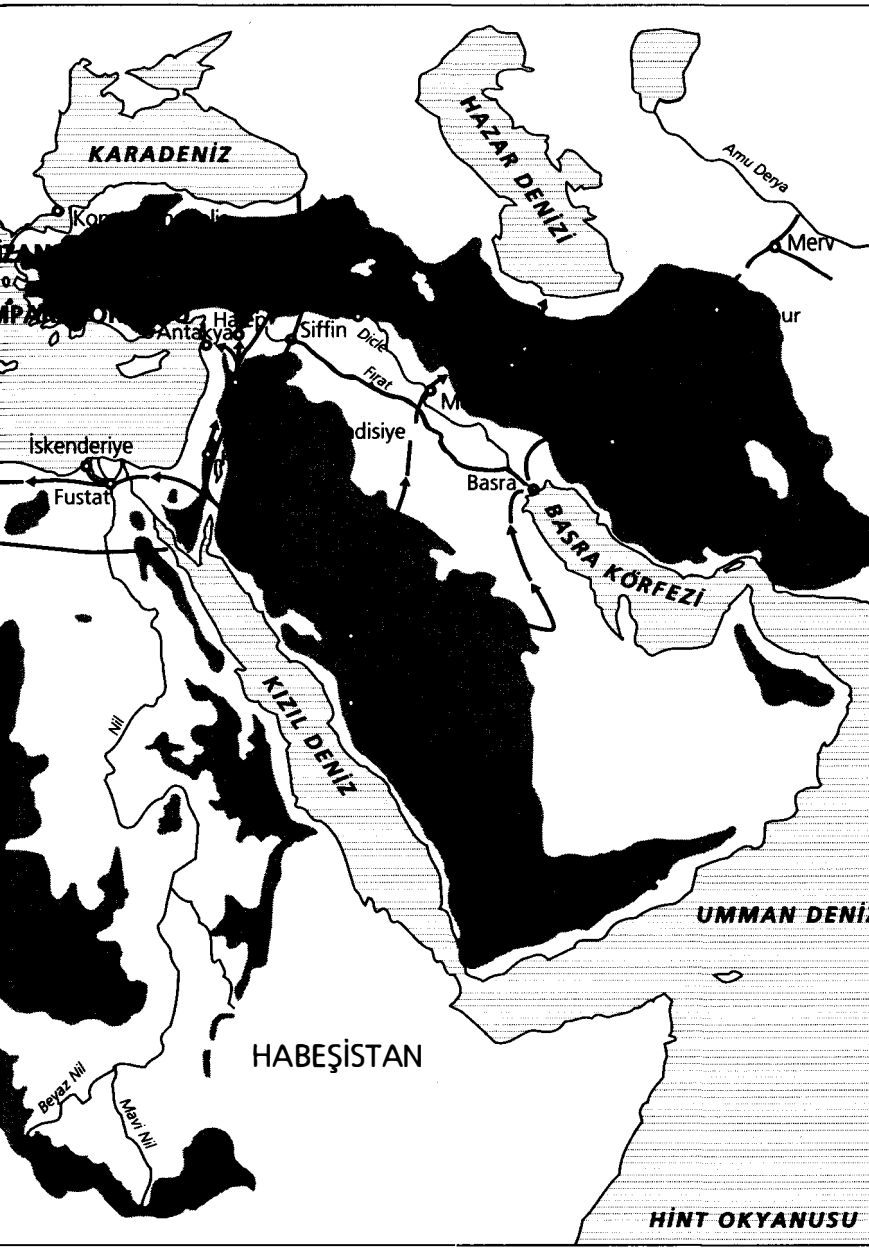


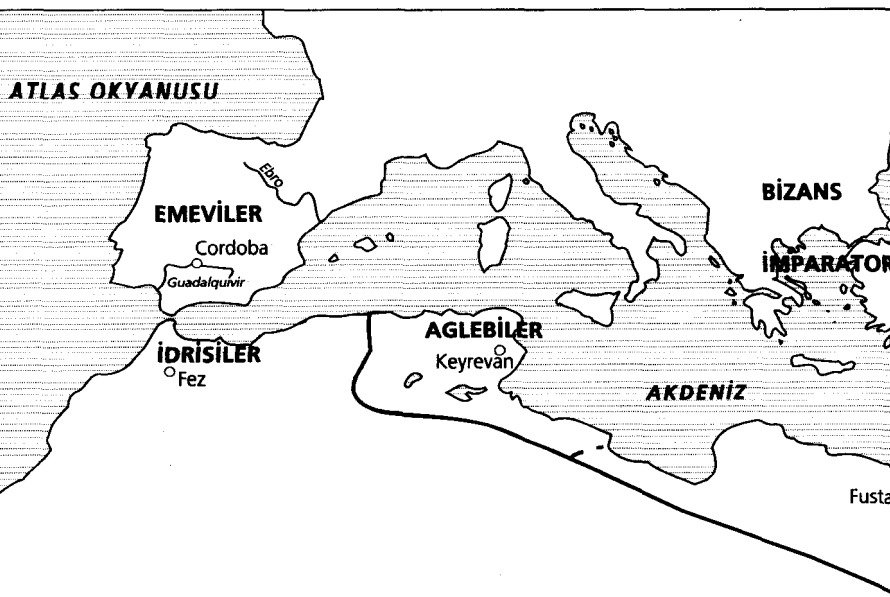

*1. Kitabın konusunu oluşturan alan; coğrafi özellikler ve metinde sık kullanılan isimler.*


MAVERAÜNNEHİ
Amu Derya
HAZAR DENİZİ
KARADENİZ
Dicle
Fırat
IRAK
FİLİSTİ
KETLİ
BASRA KÖRFEZİ
EL HASSA
MISIR
UMMAN
KIZIL DENİZ
Nil
UMMAN DENİZ
HABEŞİSTAN
(ETYOPYA)
Beyaz Nil
Mavi Nil
HİNT OKYANUSU




*2. İslam imparatorluğunun yayılması.*

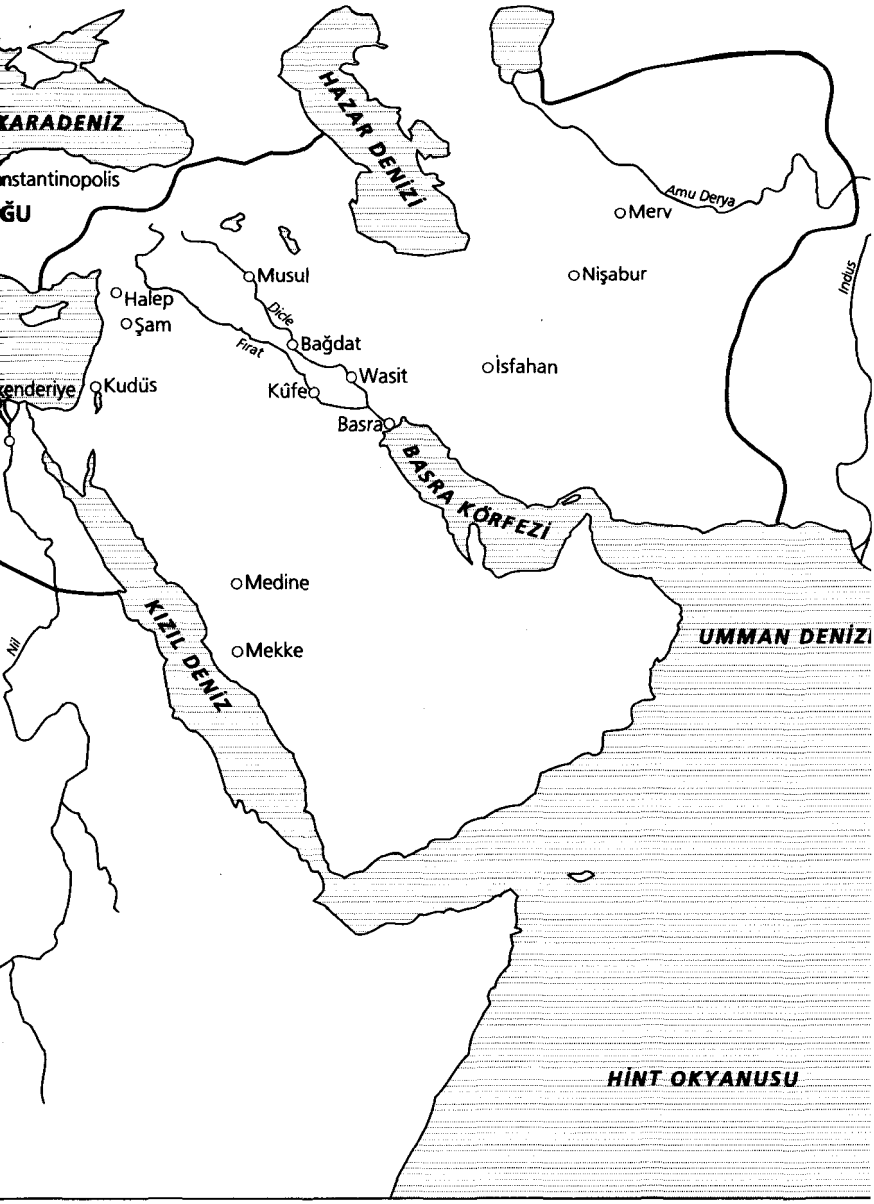

KARADENİZ
HAZAR DENİZİ
Amu Derya
Merv
Siffin
Dicle
Fırat
İskenderiye
Fustat
Basra
BASRA KÖRFEZİ
KIZIL DENİZ
Nil
UMMAN DENİ
HABEŞİSTAN
Beyaz Nil
Mavi Nil
HİNT OKYANUSU

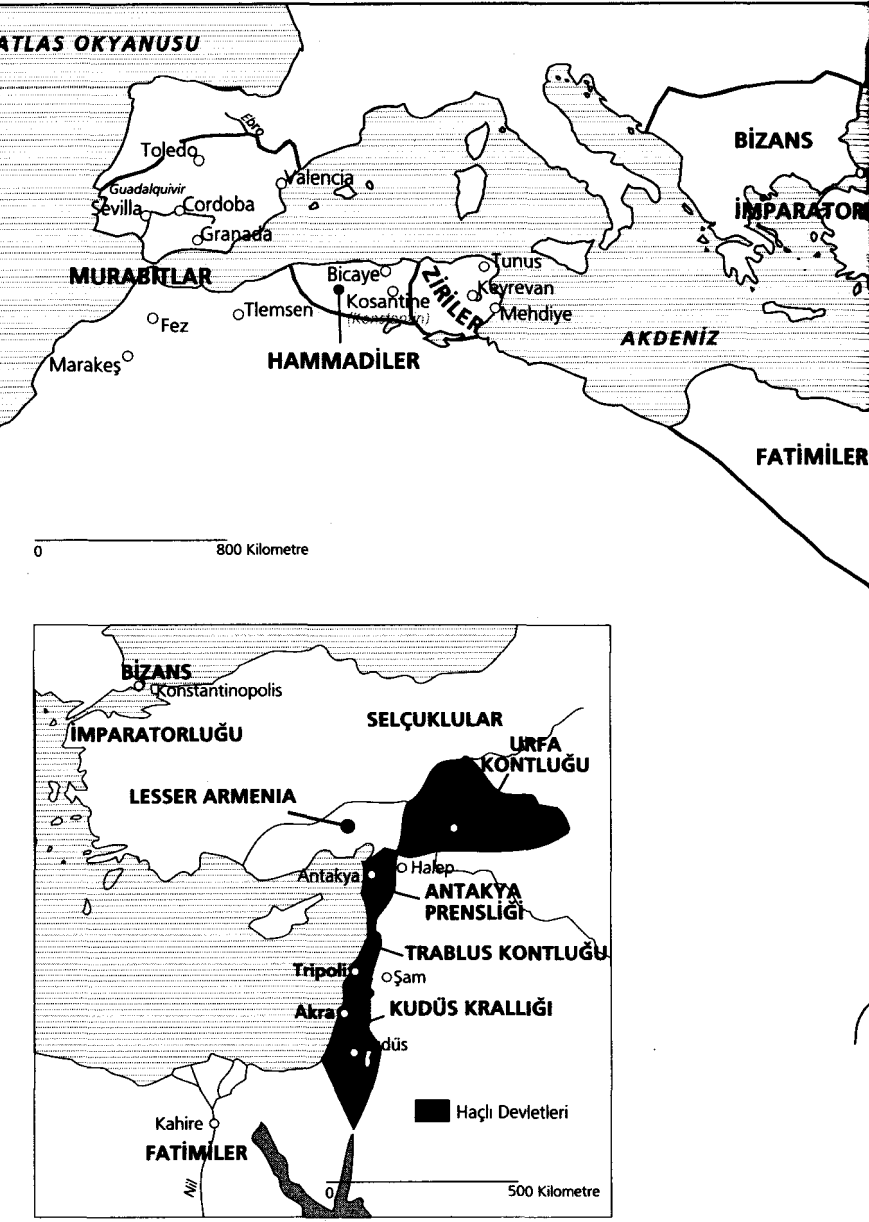



Abbasilerin yaklaşık sınırları

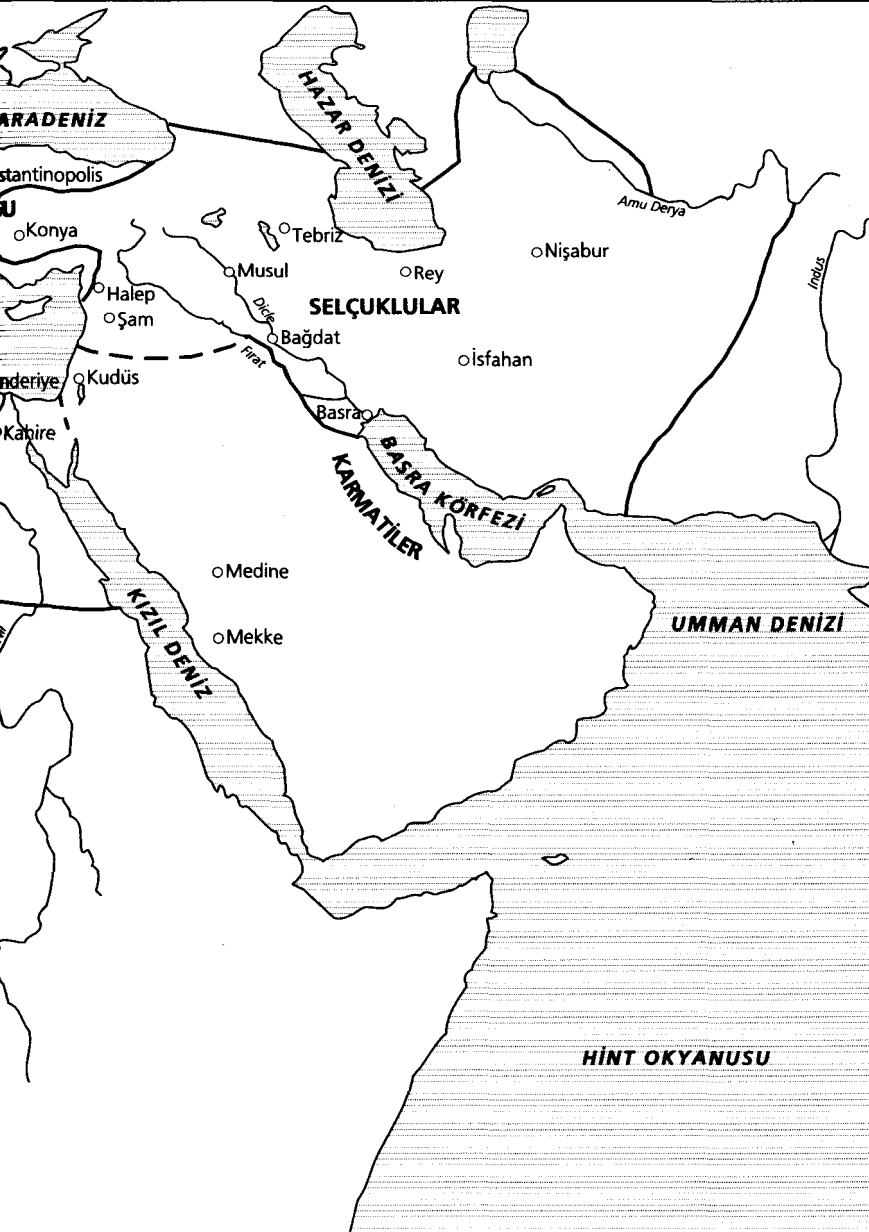
0 800 Kilometre

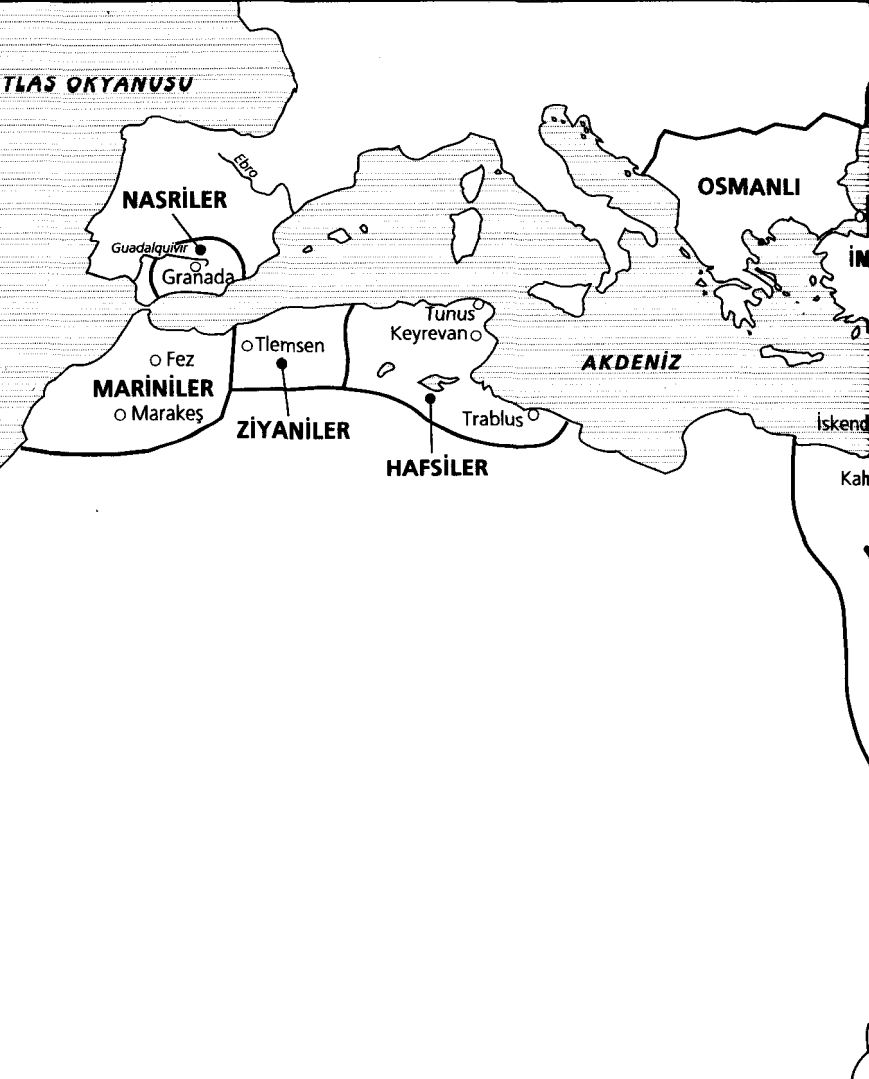
*3. Dokuzuncu yüzyılın başında Abbasi halifeliği.*


KARADENİZ
nstantinopolis
ĞU
HAZAR DENİZİ
Amu Derya
Merv
Nişabur
Indus
Musul
Halep
Şam
Dicle
Fırat
Bağdat
İsfahan
Wasit
enderiye
Kudüs
Kûfe
Basra
BASRA KÖRFEZİ
Medine
Mekke
KIZIL DENİZ
Nil
UMMAN DENİZİ
HİNT OKYANUSU

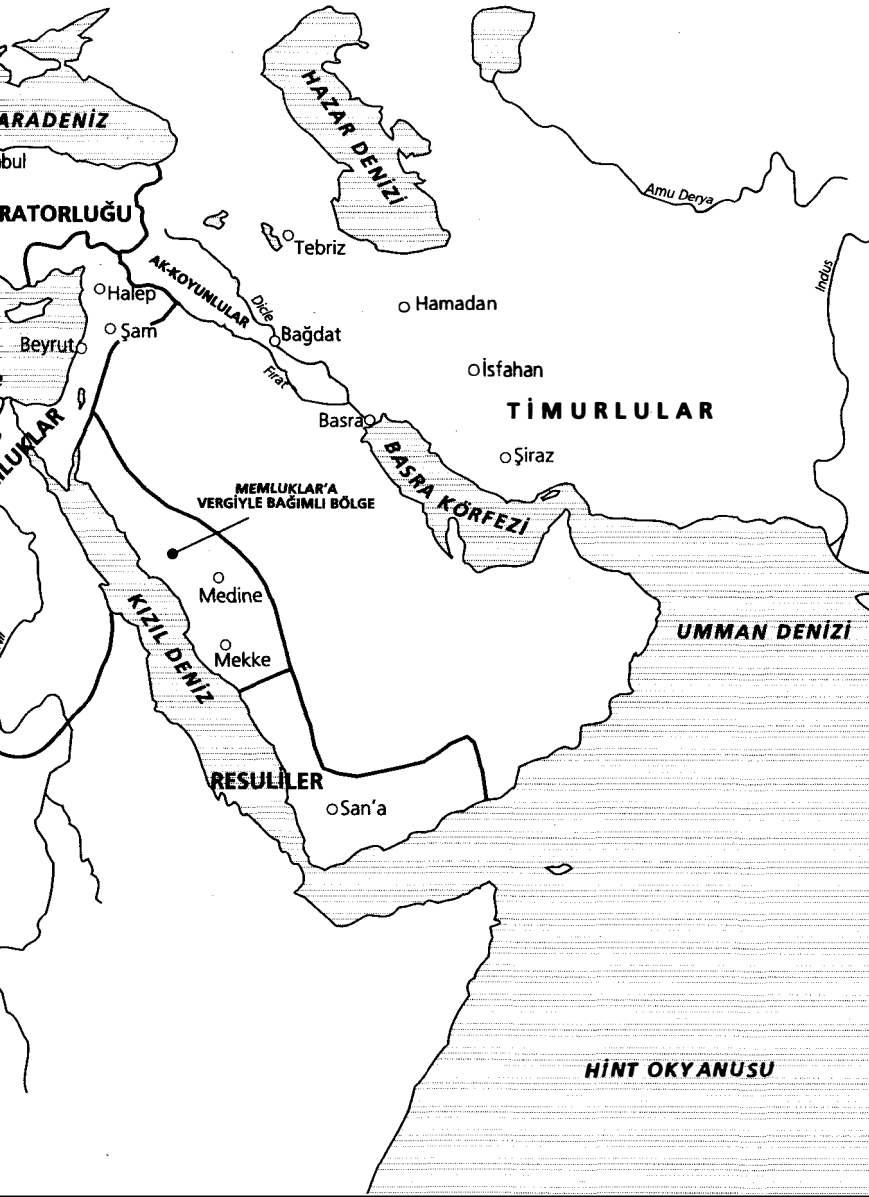


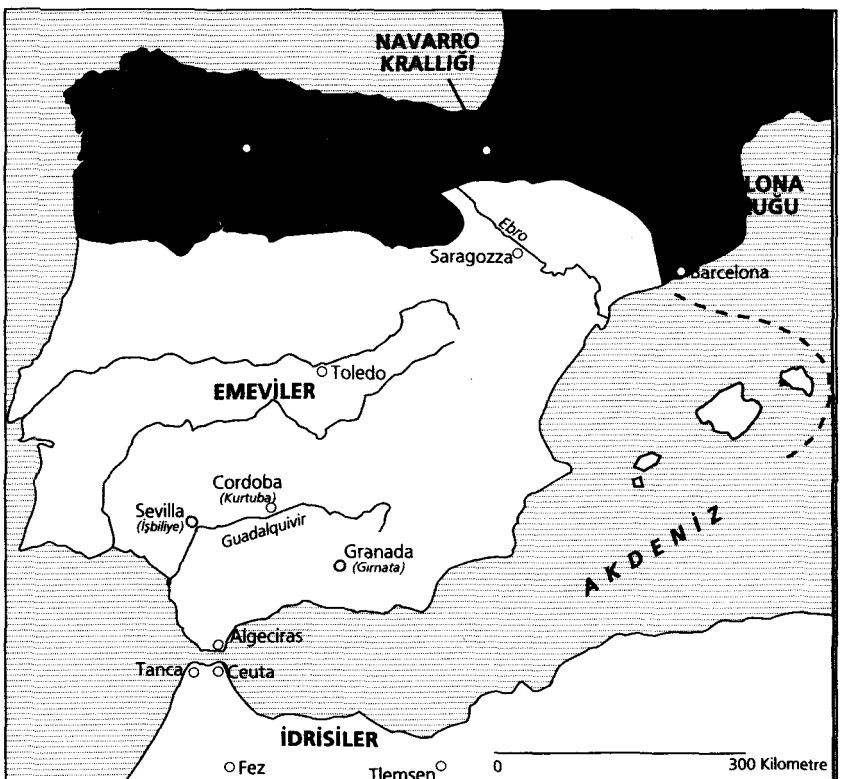

*4. Onbirinci yüzyılın sonuna doğru Ortadoğu ve Mağrip.*


ARADENİZ
stantinopolis
U
Konya
HAZAR DENİZİ
Tebriz
Musul
Rey
Halep
Şam
Dicle
SELÇUKLULAR
Bağdat
Fırat
İsfahan
nderiye
Kudüs
Kahire
Basra
KARMATİLER
BAŞRA KÖRFEZİ
Medine
KIZIL DENİZ
Mekke
UMMAN DENİZİ
HİNT OKYANUSU
Amu Derya
Nişabur
İndus

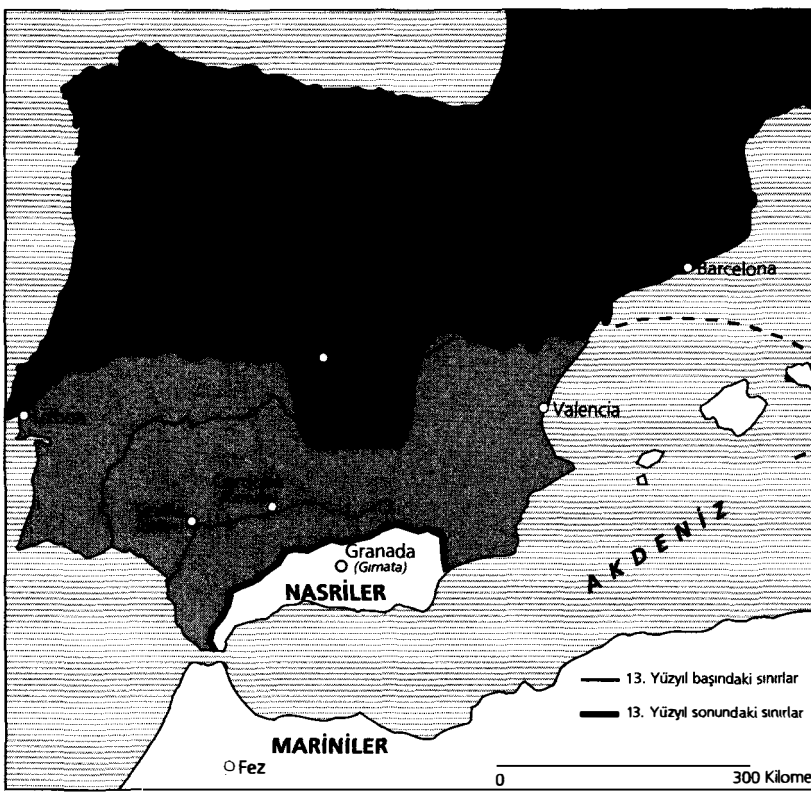


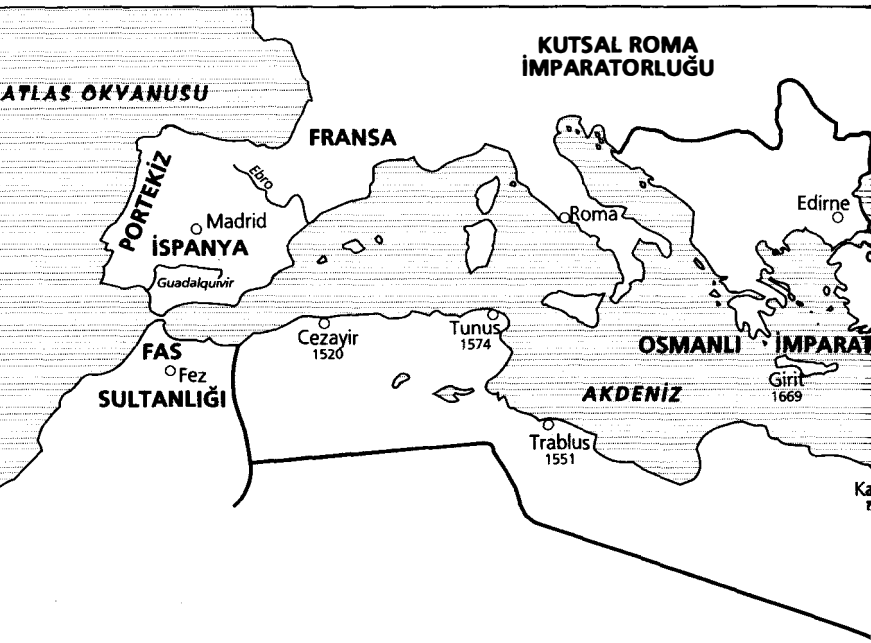

*5. Onbeşinci yüzyılın sonuna doğru Ortadoğu ve Mağrip.*


ARADENİZ
bul
RATORLUĞU
HAZAR DENİZİ
Tebriz
Amu Derya
Indus
AK-KOYUNLULAR
Dicle
Halep
Hamadan
Şam
Bağdat
Beyrut
Fırat
İsfahan
TİMURLULAR
Basra
LUKLAR
Şiraz
BASRA KÖRFEZİ
MEMLUKLAR'A
VERGİYLE BAĞIMLI BÖLGE
Medine
KIZIL DENİZ
UMMAN DENİZİ
Mekke
RESULİLER
San'a
HİNT OKYANUSU




*6. Müslüman İspanya.*

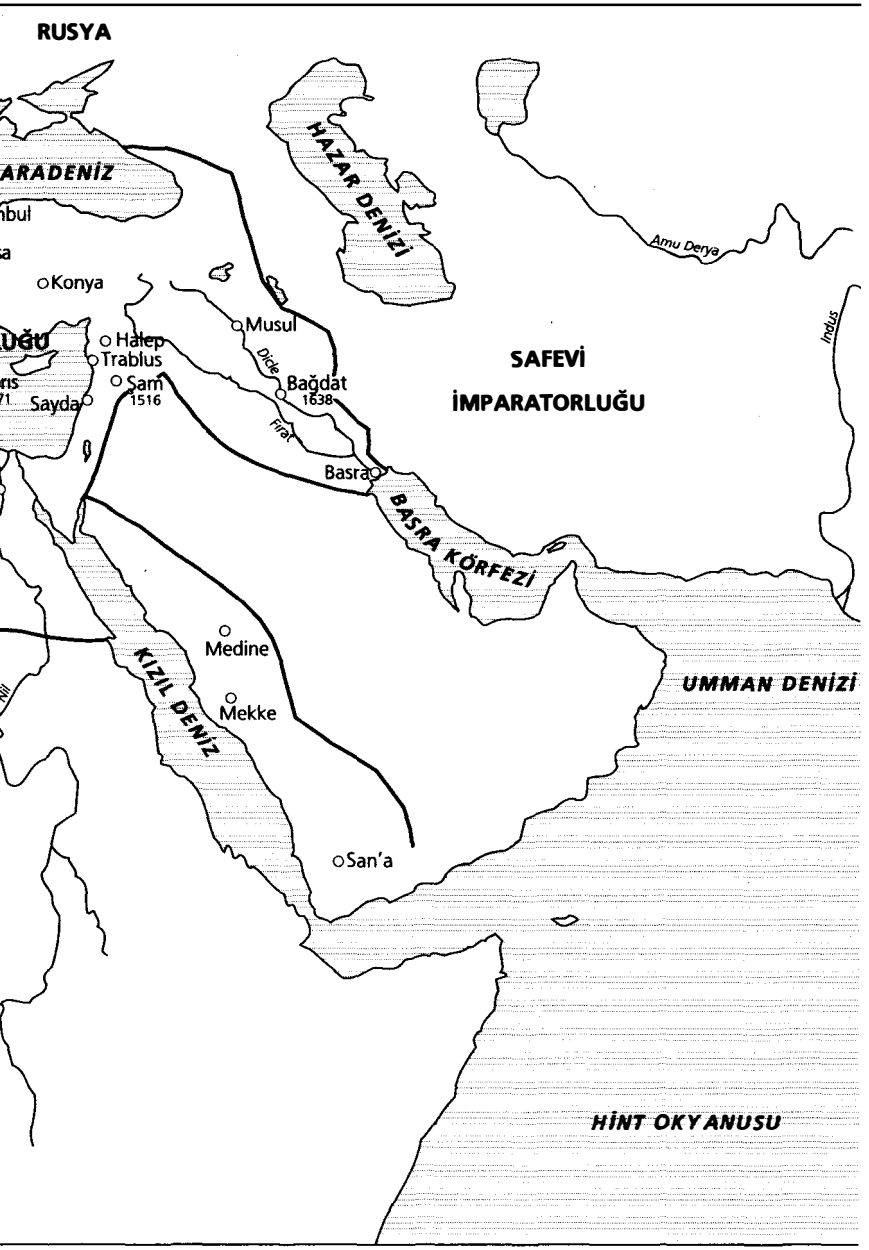

Barcelona
Valencia
AKDENİZ
Granada
(Gırnata)
NASRİLER
MARİNİLER
Fez
13. Yüzyıl başındaki sınırlar
13. Yüzyıl sonundaki sınırlar
0
300 Kilometr

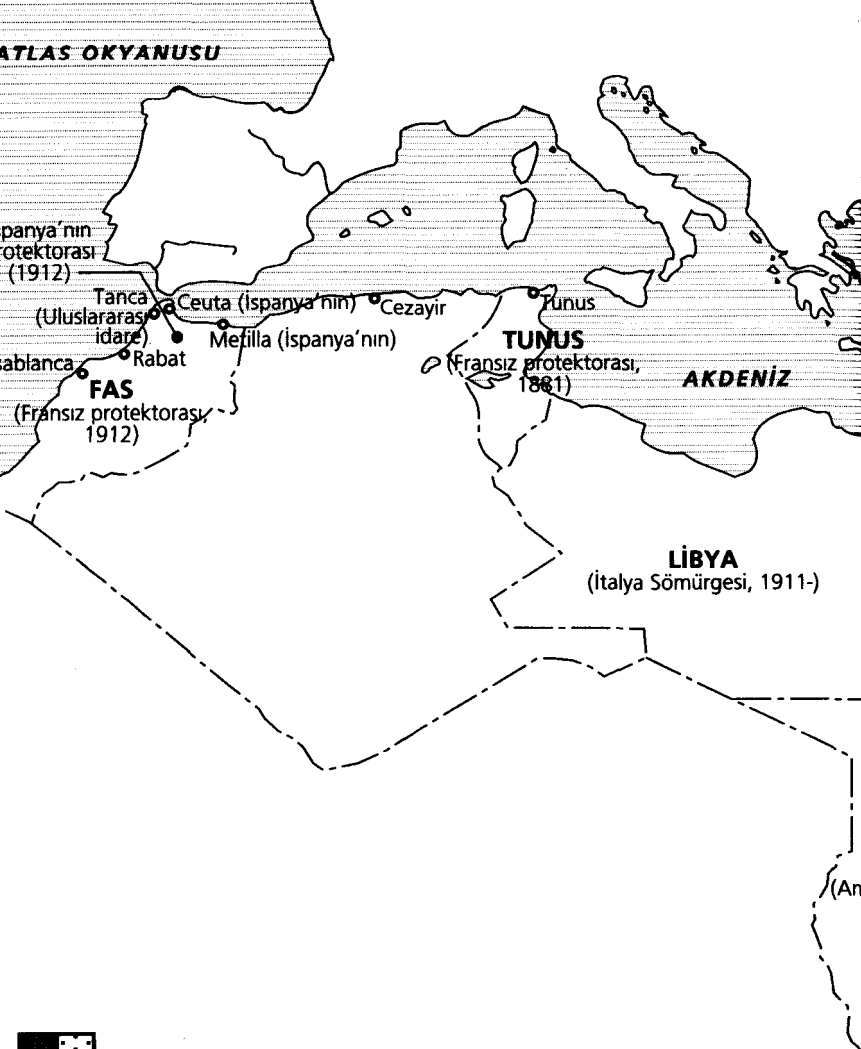



Kentlerin yanındaki tarihler, Osmanlı egemenliğine geçiş tarihleridir.

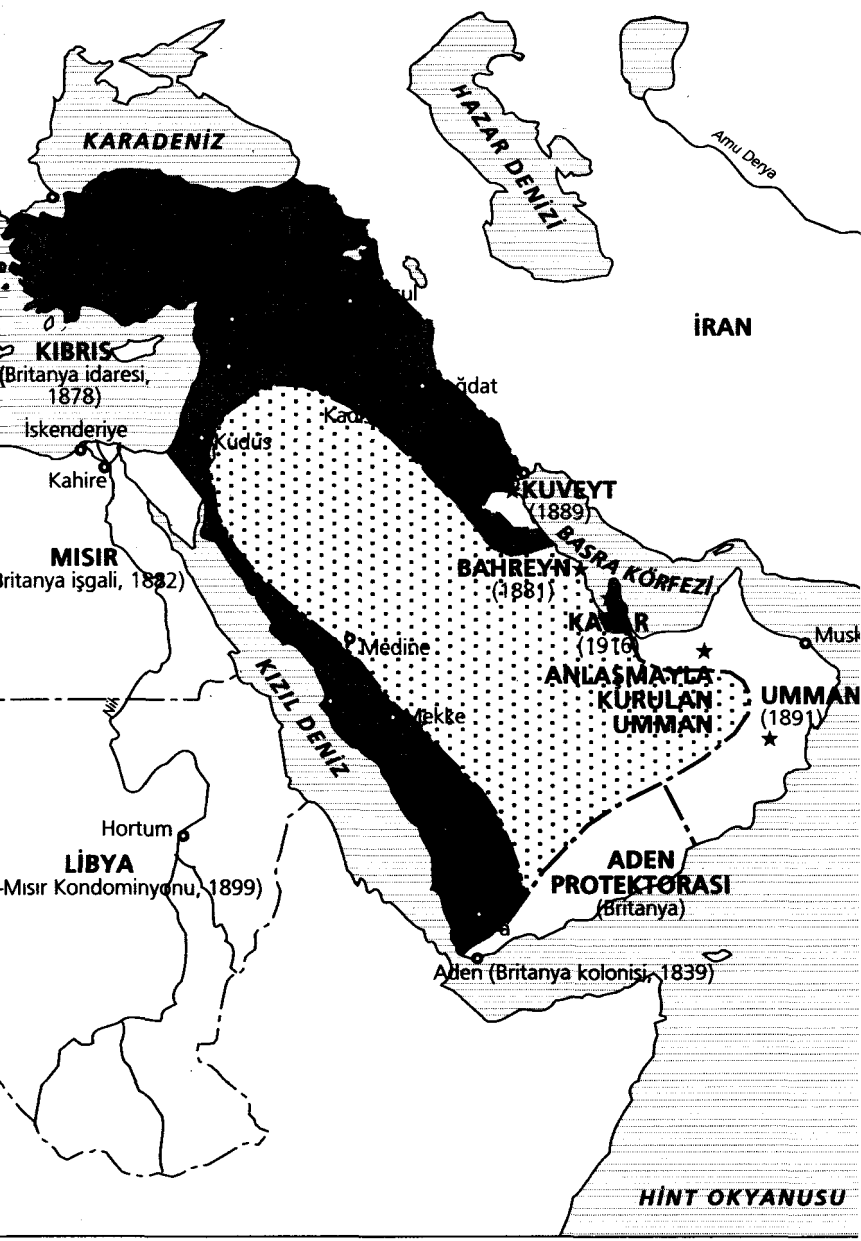
0 800 Kilometre

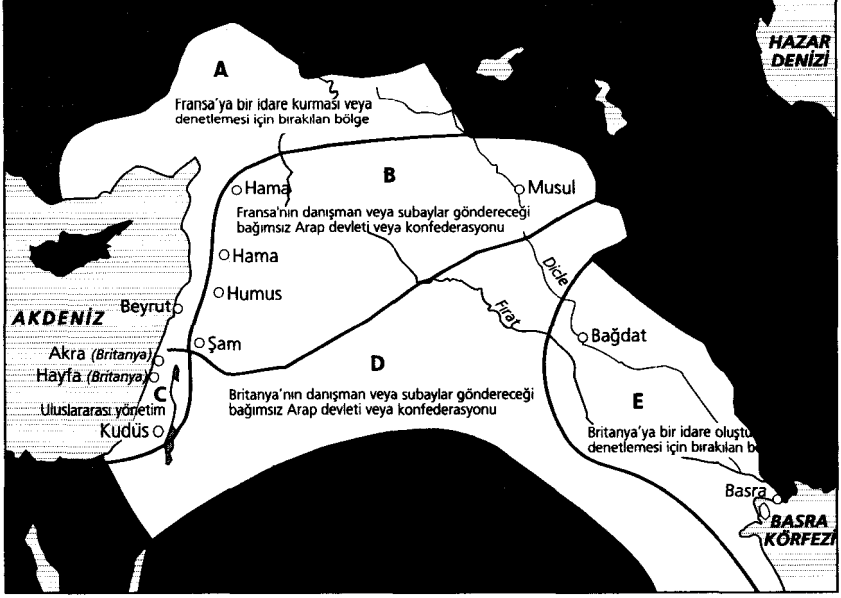
*7. Onyedinci yüzyılın sonuna doğru Osmanlı İmparatorluğu.*

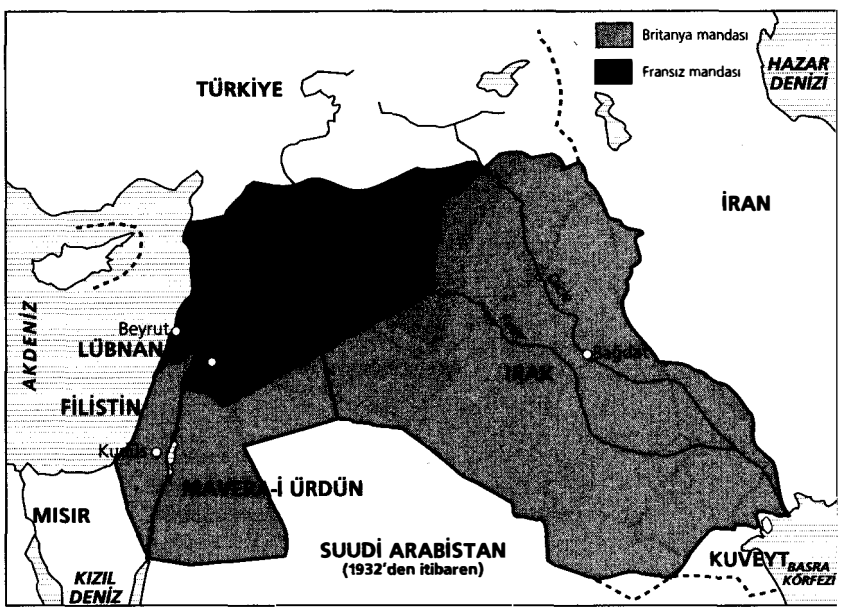

RUSYA
ARADENİZ
HAZAR DENİZİ
Amu Derya
Konya
Musul
Halep
Trablus
Sam
1516
Sayda
Dicle
Bağdat
1638
SAFEVİ
İMPARATORLUĞU
Indus
Fırat
Basra
BASRA KÖRFEZİ
Medine
KIZIL DENİZ
Mekke
UMMAN DENİZİ
San'a
HİNT OKYANUSU



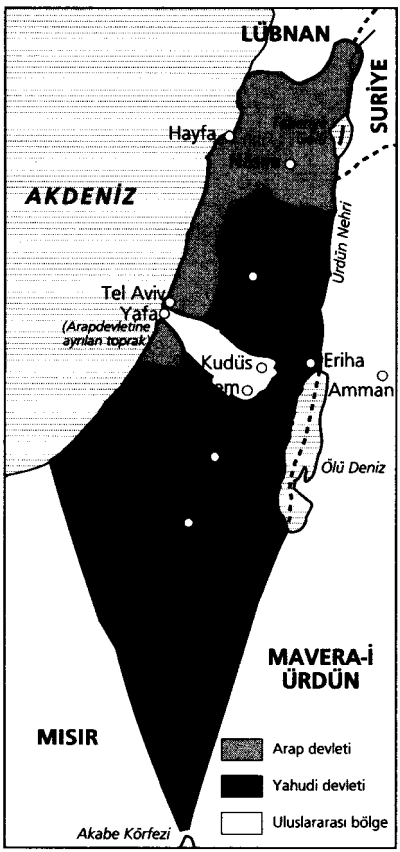

*8. 1914'e kadar Avrupa imparatorluklarının yayılması.*


KARADENİZ
HAZAR DENİZİ
Amu Derya
İRAN
KIBRIS
(Britanya idaresi, 1878)
İskenderiye
Kahire
Kudüs
KUVEYT
(1889)
BAHREYN
(1881)
BASRA KÖRFEZİ
MISIR
(Britanya işgali, 1882)
Medine
KIZIL DENİZ
ANLAŞMAYLA KURULAN UMMAN
UMMAN
(1891)
Hortum
LİBYA
(Mısır Kondominyonu, 1899)
ADEN PROTEKTORASI
(Britanya)
Aden (Britanya kolonisi, 1839)
HİNT OKYANUSU



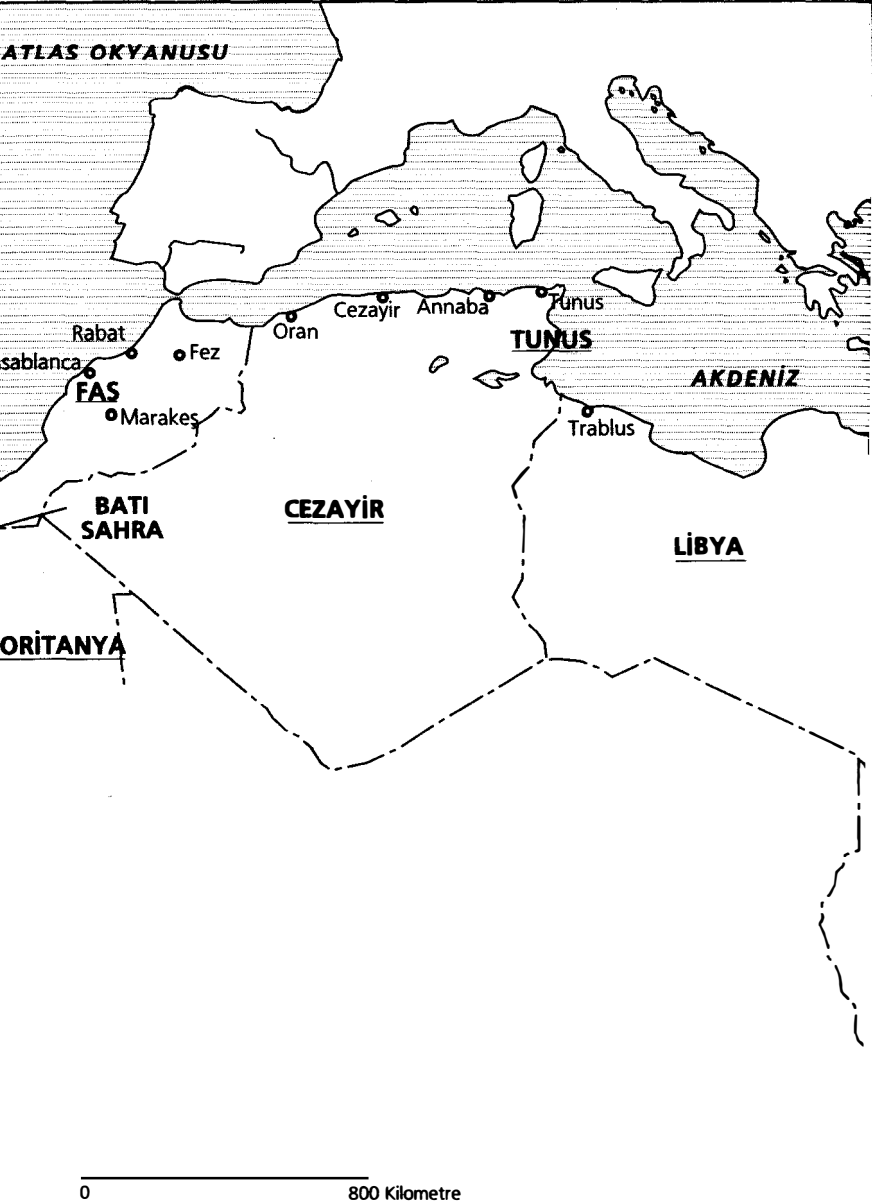

*9. Savaş sonrası yapılan anlaşmalar, 1918-1923: (üstte) Sykes-Picot anlaşması, 1916. (altta) Manda yönetimleri.*



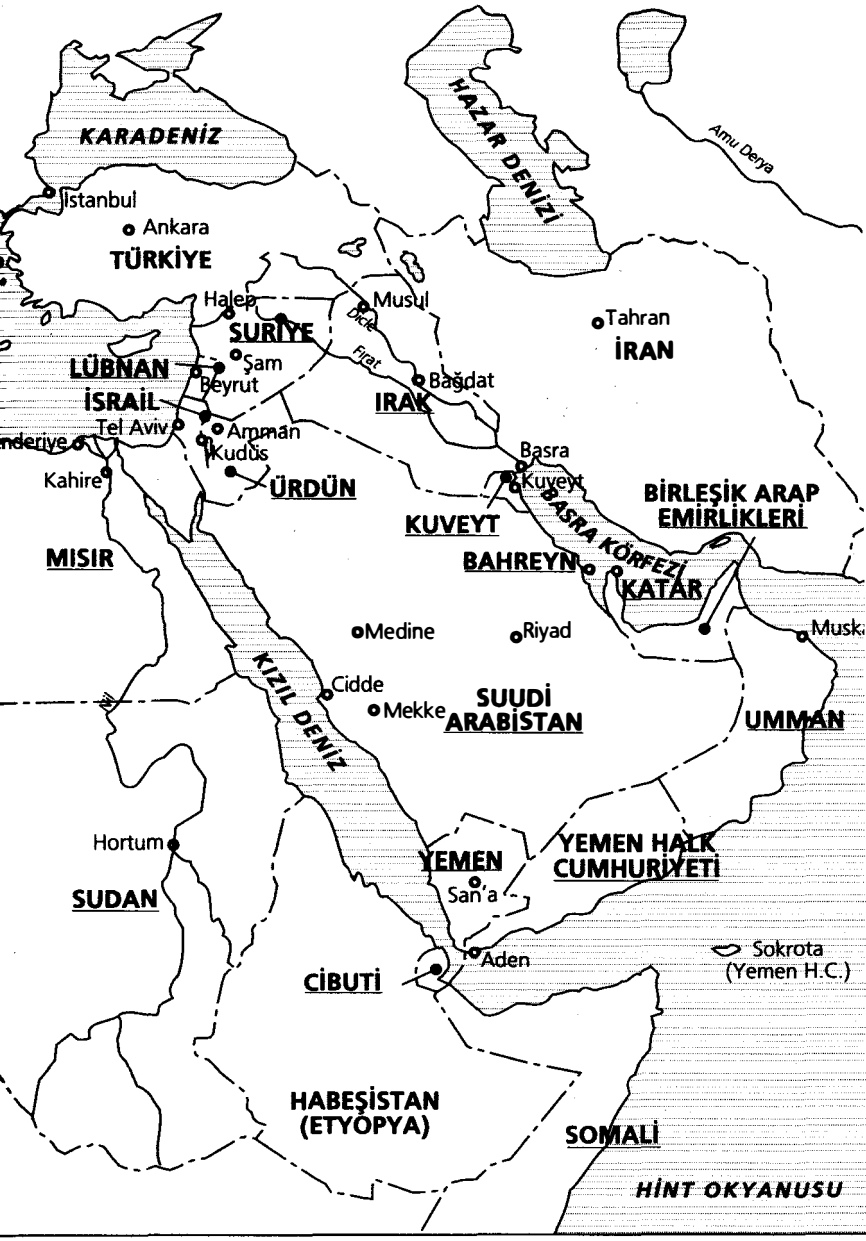




*10. Filistin'in bölünmesi: (solda) Kraliyet Komisyonu'nun bölme planı, 1937. (sağda) Eteşkes hatları, 1949 ve İsrail işgali, 1967.*

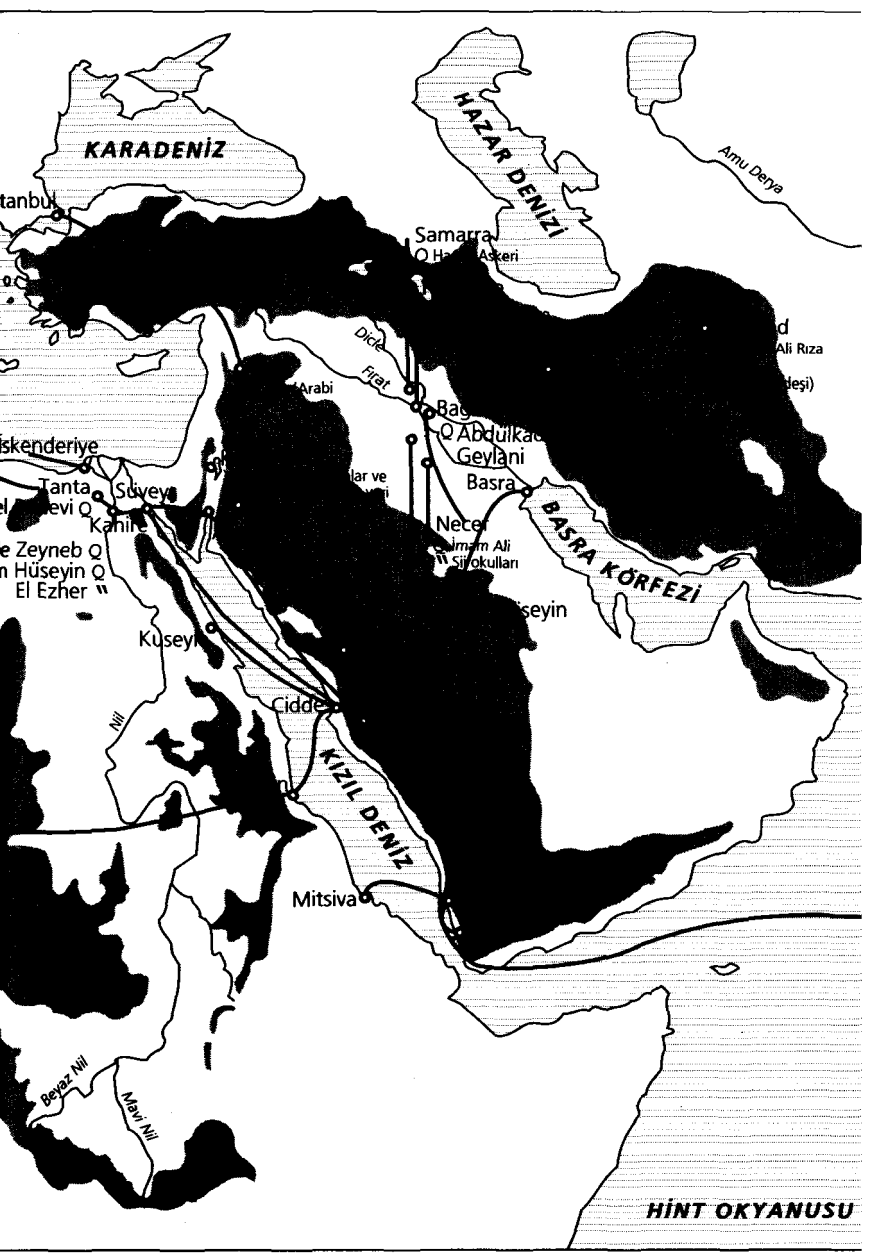



*11. 1988'de Ortadoğu ve Mağrip.*

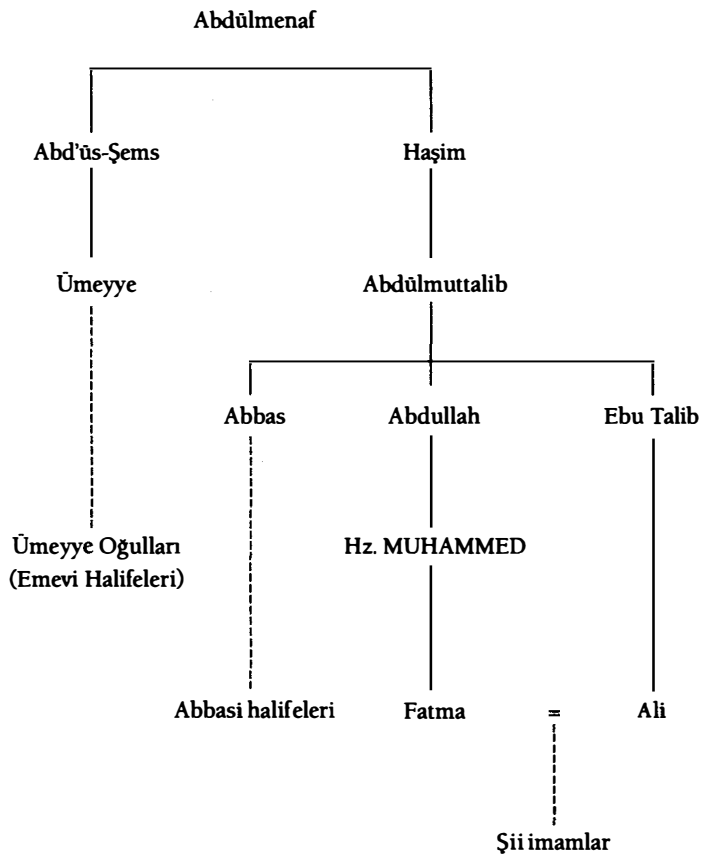

KARADENİZ
HAZAR DENİZİ
Amu Derya
İstanbul
Ankara
TÜRKİYE
Halep
SURİYE
Musul
Dicle
Fırat
Tahran
İRAN
LÜBNAN
Şam
Beyrut
İSRAİL
Tel Aviv
Amman
Kudüs
Bağdat
IRAK
Basra
Kuveyt
ÜRDÜN
KUVEYT
BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ
BASRA KÖRFEZİ
MISIR
Kahire
BAHREYN
KATAR
Medine
Riyad
Muska
KIZIL DENİZ
Cidde
Mekke
SUUDİ ARABİSTAN
UMMAN
Hortum
YEMEN
YEMEN HALK CUMHURİYETİ
San'a
SUDAN
Aden
Sokrota (Yemen H.C.)
CİBUTİ
HABEŞİSTAN (ETYOPYA)
SOMALİ
HİNT OKYANUSU




*12. Hac yolları, türbeler ve öğretim merkezleri.*

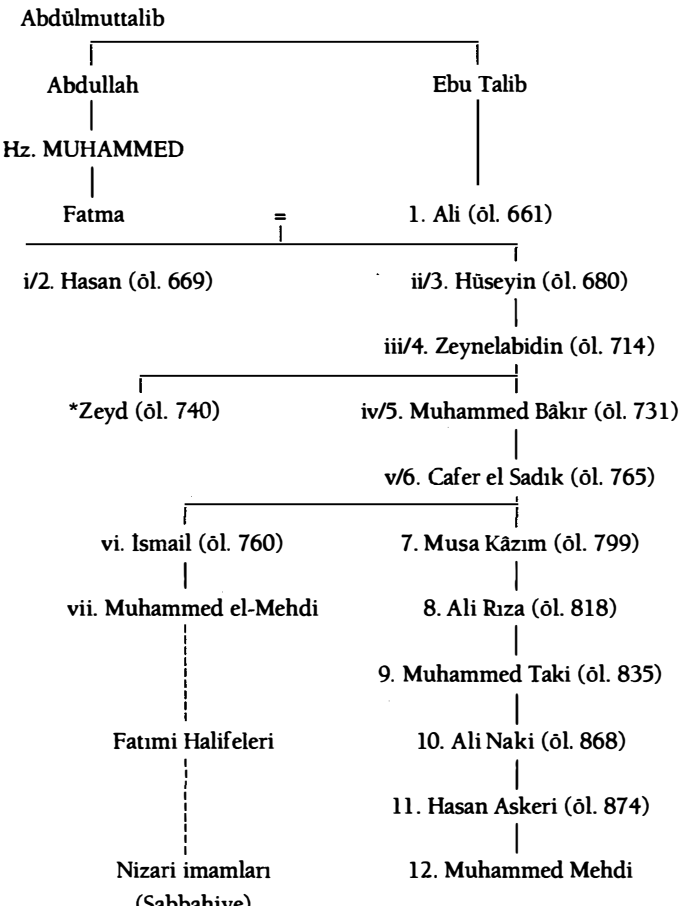

KARADENİZ
HAZAR DENİZİ
Amu Derya
Samarra
Askeri
Dicle
Fırat
Arabi
Bağ
Abdulkad
Geylani
Basra
BASRA KÖRFEZİ
Necef
İmam Ali
Şifokulları
Kuseyn
Cidde
Nil
KIZIL DENİZ
Mitsiva
Beyaz Nil
Mavi Nil
HİNT OKYANUSU
Ali Rıza
Süveyş
Kahire
Tanta
El Ezher

# PEYGAMBER AİLESİ




Kaynak: J. L. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook* (Seattle, 1984).

# Şii İmamları




Arap rakamları, Oniki İmam Şiiliğinin inancına göre imam silsilesini gösterir. Roma rakamları, İsmaililerin inancına göre imam silsilesini gösterir.

(*) Zeydiler tarafından imam kabul edilir.

Kaynak: J. L. Bacharac, *A Middle East Studies Handbook* (Seattle, 1984), s. 21.

HULEFA-İ RAŞİDİN
Ebubekir, 623-4
Ömer, 634-44
Osman, 644-56
Ali, 656-61

EMEVİLER
Muaviye I, 661-80
Yezid I, 680-3
Mervan I, 684-5
Abdülmalik, 685-705
El Velid I, 705-15
Süleyman, 715-17
Ömer bin Abdülaziz, 717-20
Yezid II, 720-4
Hişam, 724-43
El Velid II, 743-4
Yezid III, 744
İbrahim, 744
Mervan II, 744-50

ABBASİLER
Ebu'l-Abbas es-Seffah, 749-54
Mansur, 754-75
Mehdi, 775-85
Hadi, 783-6
Harun Reşid, 786-809
Amin, 809-13
Me'mun, 813-33
Mutasım, 833-42
Vâsık, 842-7
Mütevekkil, 847-61
Muntasır, 861-2
Mustain, 862-6
Mutez, 866-9
Mühtedi, 869-70
Mutemid, 870-92
Mutezid, 892-902
Müktefî, 902-8
Muktedir, 908-32
Kahir, 932-4
Razi, 934-40
Mütteki, 940-4
Müstekfi, 944-6
Muti, 946-74
Tâi, 974-91
Kadir, 991-1031
Kaim, 1031-75
Muktedir, 1075-94
Mustezhir, 1094-1118
Müsterşid, 1118-35
Reşid, 1135-6
Müktefî, 1136-60
Müstencid, 1160-70
Mustazi, 1170-80
Nâsır, 1180-1225
Zâhir, 1225-6
Mustansır, 1226-42
Mustasım, 1242-58

Kaynak: C. E. Bosworth, *The Islamic Dynasties* (Edinburg, 1967).

Abbasiler, 749-1258. Evrensel hâkimiyet iddiasında olan Halifeler; başkent (esasen Bağdat).
Aglebiler, 800-909. Tunus, doğu Cezayir, Sicilya.
Aleviler, 1631-günümüze kadar. Fas.
Anadolu Selçukluları, 1077-1307. Orta ve Doğu Türkiye.
Büveyhiler, 932-1062. İran, Irak.
Emeviler, 661-750. Evrensel hâkimiyet iddiasındaki Halifeler; başkent Şam.
Eyyubiler, 1169-1260. Mısır, Suriye, Batı Arabistan'ın bazı kısımları.
Fatımiler, 909-1171. Magrib, Mısır, Suriye. Halifelik iddiaları vardı.
Hafsiler, 1228-1574. Tunus, Doğu Cezayir.
Irak Haşimileri, 1921-58. Irak.
İdrisiler, 789-926. Fas.
İlhanlılar, 1256-1336. İran, Irak.
İspanya Emevileri, 756-1031. Halifelik iddiaları vardı.
Mariniler, 1196-1464. Fas.
Mehmet Ali ve Ahvadı, 1805-1953. Mısır.
Memlukler, 1250-1517. Mısır, Suriye.
Moğollar, 1526-1858. Hindistan.
Murabıtlar, 1056-1147. Mağrib, İspanya.
Muvahhitler, 1130-1269. Mağrib, İspanya.
Nasriler, 1230-1492. Güney İspanya.
Osmanlılar, 1281-1922. Türkiye, Suriye, Irak, Mısır, Kıbrıs, Tunus, Cezayir, Batı Arabistan.
Resuliler, 1229-1454. Yemen.
Rüstemiler, 779-909. Batı Cezayir.
Sadiler, 1511-1628. Fas.
Safeviler, 1501-1732. İran.
Saffariler, 867-15. yüzyıl sonu. Doğu İran.
Samaniler, 819-1005. Kuzeydoğu İran, Orta Asya.
Selçuklular, 1038-1194. İran, Irak.
Suudiler, 1746-günümüze kadar. Orta Arabistan, sonra Batı Arabistan.

Tavaif-i Mülûk, 11. yüzyıl. İspanya.
Timurlular, 1370-1506. Orta Asya, İran.
Tuluniler, 868-905. Mısır, Suriye.
Ürdün Haşimileri, 1923-günümüze kadar. Mavera-i Ürdün, Filistin'in bazı kısımları.
Zeydiler, 9-13. yüzyıl, 16. yüzyıl sonu-1962. Yemen.

# ONDOKUZUNCU VE YİRMİNCİ YÜZYILDA HÜKÜMDAR AİLELERİ

OSMANLI SULTANLARI
Selim III, 1789-1807
Mustafa IV, 1807-8
Mahmud II, 1808-39
Abdülmecid I, 1839-61
Abdülaziz, 1861-76
Murad V, 1876
Abdülhamid II, 1876-1909
Mehmed V Reşad, 1909-18
Mehmed VI Vahideddin, 1918-22
Abdülmecid II, (halifeliği tanınıyordu ama Sultan olarak kabul edilmiyordu), 1922-4

SUUDİ ARABİSTAN KRALLARI
Abdülaziz, 1926-53
Suud, 1953-64
Faysal, 1964-75
Halid, 1975-82
Fahd, 1982-

MISIR'DA MEHMED ALİ HANEDANI
Mehmed Ali, Mısır Valisi, 1805-48
İbrahim, Vali, 1848
Abbas I, Vali, 1848-54
Said, Vali, 1854-63
İsmail, Hıdiv, 1863-79
Tevfik, Hıdiv, 1879-92
Abbas II Hilmi, Hıdiv, 1892-1914
Hüseyin Kâmi, Sultan, 1914-17

# BİBLİYOGRAFYA

Bu ayrıntılı bir bibliyografya değildir. Ne başvurduğum bütün kitap ve makaleleri ne de özel bir konuyla ilgilenen okurların bilmesi gereken kaynakları kapsama amacını taşıyor. Bu bibliyografya ile yapmaya çalıştığım şey, ileri okuma için ipuçları vermek ve çeşit sunmaktır. Bu parçaların çoğu İngilizcedir, ancak Fransızca ya da Arapça, az sayıda da Almanca, İtalyanca ya da Türkçe olanlar var. Tadına varmak isteyebilecek okurlar için Arapça özgün kaynaklara birkaç göndermede bulundum. Aşağıdaki liste, bu kitabın kısım ve bölümlerine göre ve her bölüm içinde de kabaca bu bölümlerin içerdiği konuların dizilişine göre düzenlenmiştir. Bu birikimli bir bibliyografyadır: bir konuyla bağlantılı olarak ifade edilen parçalar kuşkusuz daha sonra ele alınan bir başka konuyla da ilgili olabilir, ancak bunları tekrarlamak listeyi çok uzatabilirdi. Burada sadece, okurun, parçaları bir kütüphane kataloğunda tanımasını sağlayabilecek türdeki ayrıntılara yer verdim. Kitapların alt başlıklarına, konuyu başlıktan daha tam olarak gösterdiklerinde yer verilmiştir. Kitap Birleşik Krallık'ta basıldıysa doğal olarak İngilizce basımın başlık, yer ve tarihini verdim: Amerikan basımının ayrıntıları kuşkusuz farklı olabilir.

*Çevirenin notu:* Bibliyografyanın ana ve alt başlıkları çevirideki Türkçe sözcüklerle verildi. Kaynakların isimleri kitaptan olduğu gibi alınıp, aralara eklenecektir.

### *Başvuru Kitapları*

*The Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı (Leiden, 5 cildi 1960-86 yılları arasında basıldı. Yayını devam ediyor).

J.D. Pearson ve diğerleri (yayına hazırlayanlar), *Index Islamicus 1906-1955* ve düzenli ekler (Cambridge, 1958-).

W.H. Belan, *Index Islamicus 1665-1905* (Millersville, Pennsylvania, 1988).

D. Grimwood-Jones ve diğerleri, *An Islamic Bibliography* (Hassocks, Sussex, 1977).

J. Sauvaget ve C. Cahen, *Introduction to the History of the Muslim East: a bibliographical guide,* İngilizce çevirisi. (Berkeley, 1965).
J. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook,* gözden geçirilmiş baskı (Cambridge, 1984).
C.E. Bosworth, *The Islamic Dynasties* (Edinburgh, 1967).
G.S.P. Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars* (Londra, 1967).

*Coğrafya*
R. Roolvink, *Historical Atlas of the Muslim Peoples* (Amsterdam, 1957).
F. Robinson, *Atlas of the Islamic World since 1500* (Oxford, 1982).
P. Birot ve J. Dresch, *La Méditerranée et le Moyen-Orient* (Paris, 1956).
J. Despois, *L'Afrique du nord* (Paris, 1964).

*Tarihi Araştırmalar*
M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam,* 3 cilt. (Chicago, 1974).
I.M. Lapidus, *A History of Muslim Societes* (Cambridge, 1988).
U. Haarmann (yayma hazırlayan), *Geschichte der arabischen Welt* (Münih, 1987).
J.M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge, 1987).

*İslam*
H.A.R. Gibb, *Islam,* 2. Baskı (Oxford, 1969).
F. Rahman, *Islam,* 2. Baskı (Chicago, 1979).
M. Ruthven, *Islam in the World* (Harmondsworth, Middlesex, 1984).
J.A. Williams (yayma hazırlayan), *Themes of Islamic Civilization* (Berkeley, 1971).

*Uygarlık ve Kültür*
J. Schacht ve C.E. Bosworth (yayma hazırlayanlar), *The Legacy of Islam,* 2. Baskı (Oxford, 1974).
B. Lewis (yayına hazırlayan), *The World of Islam* (Londra, 1976).
H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Londra, 1962).
T. Khalidi, *Classical Arab Islam* (Princeton, 1985).
H.A.R. Gibb, *Arabic Literature,* 2. Baskı (Oxford, 1963).
G. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur,* 2 Cilt ve 3 ek (Leiden, 1938-49).
E Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 9 cildi 1967-84 yılları arasında basıldı. Yayını devam ediyor. 1967-84).
R. Ettinghausen ve O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam* (Londra, 1987).
D. Eickelman, *The Middle East; an anthropological approach* (Englewood Cliffs, New Jersey, 1981).
A.L. Udovitch (yayına hazırlayan), *The Islamic Middle East 700-1900: studies in economic and social history* (Princeton, 1981).

*Süreli Yayınlar* (1. baskı tarihleri)
*Arabica* (Leiden, 1954).
*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londra, 1917).
*Der Islam* (Berlin, 1910).

*International of the Economic and Social of the Orient* (Leiden, 1957).
*Middle East Journal* (Washington, 1947).
*Middle Eastern Studies* (Londra, 1964).
*Oriente Moderno* (Roma, 1921).
*Revue des Études Islamiques* (Paris, 1927).
*Studia Islamica* (Paris, 1953).

## GİRİŞ

*İbn Haldun'un Mukaddimesi*

Metin: E. Quatremère (yayına hazırlayan), *Les prologomènes d'Ebn Khaldun*, 3 cilt (Paris, 1858); *Muqaddimat Ibn Khaldun* (Bulak, 1857; yeni baskılar Kahire ve Beyrut).

İngilizce çevirisi F. Rosenthal, *Ibn Khaldun: the Muqaddimah*, 3 cilt (Londra, 1958).

*İbn Haldun'un Tarihi*

Metin: *Kitab al-'ibar wa diwan al-mubtada wa'l-khabar*, 7 cilt (Bulak, 1867-8); yeni baskısı *Tarikh al-'allama Ibn Khaldun*, 7 cilt (Beyrut, 1956-61).

Kısmen Fransızca'ya çevrilen. M. de Slane, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 2 cilt (Cezayir, 1847-51).

*Otobiyografi*

Metin: M. al-Tanji (yayına hazırlayan), *Al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa rihlatuhu gharban wa sharqan* (Kahire, 1951); Fransızca çevirisi. A. Cheddadi, *Ibn Khaldun: le voyage d'occident et d'orient* (Paris, 1980).

*Araştırmalar*

A. al-Azmeh'in bibliyografisinde, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship* (Londra, 1981), sayfa 231-318.

A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun: an essay in reinterpretation* (Londra, 1982).

M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Londra, 1957).

M.A. al-Jabiri, *al-'Asabiyya wa'l-dawla* (Kazablanka, 1971).

## BİRİNCİ KISIM:
## BİR DÜNYANIN OLUŞMASI (Yedinci Yüzyıldan Onuncu Yüzyıla)

*Vakayinameler*

Ahmad ibn Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-ashraf*: Kudüs baskısı, Cilt 4. 4A, 4B, 5 (Kudüs, 1936-); Yay. Haz.: A. Duri, Cilt 3, 4i (Wiesbaden, 1978-).

al-Baladhuri, *Futuh al-buldan*, Yay. Haz.: S. Munajjid, 3 cilt (Kahire, 1956-7); İngilizce çevirisi P.K. Hitti ve F.C. Murgotten, *The Origins of the Islamic State*, 2 cilt (New York, 1916-24).

'Ali ibn al-Husayn al-Mas'udi, *Muruj al-dhahab*, Yay. Haz.: C. Pellat, 7 cilt (Beyrut, 1966-79); Fransızca çevirisi C. Barbier ve P. de Courtelle, 9 cilt (Paris, 1861-77).

Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Kitab tarikh al -rusal wa'l-muluk:* Yay. Haz.: M.J. de Goeje ve diğerleri, *Annales,* 15 cilt (Leiden, 1879-1901); Yay. Haz.: M.A. Ibrahim, *Tarikh al-Tabari,* 10 cilt (Kahire, 1960-9); İngilizce çevirisi, *The History of al-Tabari* (Albany, New York, 20 cildi 1985-89 yılları arasında basıldı. Yayını devam ediyor).

*Yazıtlar*

M. van Berchem ve diğerleri, *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicorum,* Bölüm 1 (Mısır), Bölüm 2 (Suriye), Bölüm 3 (Anadolu) (Paris, 1903-54), Bölüm 4i (Arabistan) (Kahire, 1985).

E. Combe ve diğerleri, *Répertoire chronologique d'épigiraphie arabe* (Kahire, 17 cildi 1931-82 yılları arasında basıldı. Yayını devam ediyor).

*Sikkeler*

M. Broome, *Handbook of Islamic Coins* (Londra, 1985).

*Araştırmalar*

H. Kennedy, *The Propheet and the Age of the Caliphates* (Londra, 1986).

C. Cahen, *L'islam dès origines au début de l'empire ottoman* (Paris, 1970).

*D.* ve J. Sourdel, *La civilisation de l'islam classique* (Paris, 1968).

C.A. Julien, *Histoire de l'Afrique du nord,* Cilt 2, yeniden yayına hazırlayan R. Le Tourneau (Paris, 1956); İngilizce çevirisi *History of North Africa* (Londra, 1970).

E. Lévi Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane,* gözden geçirilmiş baskısı, 3 cilt (Paris, 1950-3).

W.M. Watt ve P. Cachia, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh, 1965).

M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia,* yeniden yayına hazırlayan C. Nallino, 3 cilt, (Katanya, 1933-9).

## Birinci Bölüm: ESKİ BİR DÜNYADA YENİ BİR GÜÇ

*İslam'dan önce Ortadoğu*

P. Brown, *The World of Late Antiquity* (Londra, 1971).

P Brown, 'The rise and function of the holy man in late antiquity', *Journal of Roman Studies,* Cilt 61 (1971), sayfa 80-101.

J. Herrin, *The Making of Christendom* (Oxford, 1987).

J.M. Cook, *The Persian Empire* (Londra, 1983).

R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Londra, 1961).

I. Shahid , 'Pre-islamic Arabia" in P.M. Holt ve diğerleri (yayına hazırlayanlar), *The Cambridge History of Islam,* Cilt 1 (Cambridge, 1970), sayfa 3-29.

I. Shahid, *Rome and the Arabs* (Washington, 1984).

I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Washington, 1984).

I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington, 1989).

J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'islam* (Louvain, 1951).

G. Ryckmans, 'Les religions arabes preislamiques', *le Muséon*, Cilt 26 (1951), sayfa 6-61.
H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* (Paris, 1937); İngilizce çeviri *Mohammed and Charlemagne* (Londra, 1939).
D. Whitehouse ve R . Hodges, *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe* (Londra, 1983).

*İslam öncesi şiir*
*The Mu'allaqat*, muhtelif baskıları; İngilizce çevirisi A.J. Arberry, *The Seven Odes* (Londra, 1957).
R. Blachère ve diğerleri (yayına hazırlayanlar), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983).
M. Zwettler, *The Oral Tradition of Claassical Arabic Poetry* (Columbus, Ohio, 1975).
T. Husayn, *Fi'l-adab al-jahili* (Kahire, 1927).
A.A. Sa'id (Adunis), *Diwan al-shi'r al-'arabi*, Cilt 1-3 Beyrut, 1964-8).

*Muhammed*
'Abd al-Malik ibn Hisham, *al-Sira al-nabawiyya*, 2 Cilt (Kahire, 1955); İngilizce çevirisi A. Guillaume, *The Life of Muhammad* (Londra, 1957).
W.M. Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953).
W.M. Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956).
M. Rodinson, *Mahomet*, 2. Baskı (Paris, 1968); İngilizce çevirisi *Mohammed* (Londra, 1971).
M. Cook, *Muhammad* (Oxford, 1983).
Muhammad ibn 'Umar al-Waqidi, *Kitab al-maghazi*, yayına hazırlayan J.M.B. Jones, 3 cilt (Londra, 1955).
A. Caetani, *Annali dell'Islam*, 10 cilt (Milano, 1905-26).
M.J. Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam* (Londra, 1980).
P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton, 1987).
R.B. Serjeant, *'Haram* and *hawta*: the sacred enclave in Arabia' in A.R. Badawi (yayına hazırlayan), *Mélanges Taha Hussein* (Kahire, 1962), sayfa 41-58.
S.P. Brock, 'Syriac views of emergent Islam' in G.H.A Juynboll (yayına hazırlayan), *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale, Illionis, 1982), sayfa 9-21.

*Kuran*
İngilizce çevirisi A.J. Arberry, *The Koran Interpreted*, 2 cilt (Londra, 1961).
Tefsirler: 'Abd Allah ibn 'Umar al-Baydawi, *Anwar al-tanzil*, 2 cilt (Kahire, AH 1330/1912).
Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an*, yayına hazırlayan M.M. ve A.M. Shakir, Cilt 1-16 (Kahire, 1955-69); İngilizce çevirisi J. Cooper, *Commentary on the Qur'an*, Cilt 1 (Oxford, 1987).
W.M. Watt (yayına hazırlayan), *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh, 1970).
T. Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Qur'an* (Montreal, 1966).
F. Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1980).

J. Wansbrough, *Quranic Studies* (Oxford, 1977).
J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu* (Oxford, 1978).

## İkinci Bölüm: BİR İMPARATORLUĞUN OLUŞUMU

*Raşidin ve Emeviler*

J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902); İngilizce çevirisi *The Arab Kingdom and Its Fall* (Kalküta, 1927).
F.M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, 1981).
G.H.A. Juynboll (yayına hazırlayan), *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale, Illinois, 1982).
H. Lammens, *Études sur le siècle des Omayyades* (Beyrut, 1975).
G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: the Umayyad Caliphate M.S. 661-750* (Londra, 1986).
P. Crone, *Slaves on Horses* (Cambridge, 1980).
T. Nagel, *Rechtleitung und Califat* (Bonn, 1975).

*Abbasiler*

M.A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970).
H. Kannedy, *The Early Abbasid Caliphate* (Londra, 1981).
J. Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule* (Princeton, 1980).
D. Sourdel, *Le vizirat 'abbasid de 749 à 936*, 2 cilt (Şam, 1959-60).

## Üçüncü Bölüm: BİR TOPLUMUN OLUŞUMU

*Siyasal birliğin sona ermesi*

H. Busse, *Chalif und Grosskönig: die Buyiden in Iraq 945-1055* (Beyrut, 1969).
W. Madelung, 'The assumption of the title Shahanshah by the Buyids and "the reign of Daylam" ', *Journal of Near Eastern Studies*, Cilt 28 (1969), sayfa 84-108, 168-83.
G. Hanotaux (yayına hazırlayan), *Histoire de la nation égyptienne*, Cilt 4: G. Wiet, *L'Egypte arabe* (Paris, 1937).
M. Canard, *Histoire de la dynastie des Hamdanides* (Paris, 1953).
M. Talbi, *L'emirat aghlabide 184-296/800-909* (Paris, 1960).

*Ekonomik ve toplumsal değişim*

M. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, 1984).
H. Djait, *Al-Kufa: naissance de la ville islamique* (Paris, 1986).
J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (Detroit, 1970).
S. al-'Ali, *al-Tanzimat al-ijtima'iyya wa'l-iqtisadiyya fi'l-Basra* (Bağdat, 1945).
Ya'qub ibn Ibrahim Abu Yusuf, *Kitab al-kharaj* (Kahire, 1933); Fransızca çevirisi E. Fagnan, *Le livre de l'impot foncier* (Paris, 1921).
M.A. Cook, 'Economic developments' in J. Schacht ve C.E. Bosworth (yayına hazırlayanlar), *The Legacy of Islam*, 2. Baskı (Oxford, 1974), sayfa 210-43.
A.M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge, 1983).

R.W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, Massachusetts, 1979).
R.W. Bulliet, *The Camel and the Wheel* (Cambridge, Massachusetts, 1975).

*Binalar*
O. Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, 1973).
K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Cilt 1, 2. Baskı (Oxford, 1969), Cilt 2 (Oxford, 1940).
R.W. Hamilton, *Khirbat al-Mafjar* (Oxford, 1959).
O. Grabar ve diğerleri, *City in the Desert: Qasr al-Hayr East*, 2 cilt (Cambridge, Massachusetts, 1978).

*Coğrafya*
A. Miquel, La géographie humaine du monde musulman jusq'au milieu du IIe siècle, 2. Baskı, 3 cilt (Paris, 1973-80).
'Ali ibn al-Husayn al-Mas'udi, *Kitab al-tanbih wa'l-ashraf*, yayma hazırlayan M.J. de Goeje (Leiden, 1894/Beyrut, 1965).
Abu'l Qasim ibn 'Ali ibn Hawqal, *Surat al-ard* (Beyrut, 1979).

*Tarih*
A. al-Duri, *Bahth fi nash'at 'ilm al-tarikh 'ind al-'arab* (Beyrut, 1960); İngilizce çevirisi *The Rise of Historical Writing Among the Arabs* (Princeton, 1983).
T. Khalidi, *Islamic Historiography: the histories of Mas'udi* (Albany, New York, 1975).
F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden, 1952).
Muhammad Abu Rayhan al-Biruni, *Tahqiq ma li'l-Hind* (Hyderabad, 1958); İngilizce çevirisi E. Sachau, *Alberuni's India*, 2 cilt (Londra, 1888).

*Edebiyat*
J. Pedersen, *The Arabic Book* (Princeton, 1984).
A. Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature* (Princeton, 1974).
I. 'Abbas, *Fann al-shi'r* (Beyrut, 1959).
J.E. Bencheikh, *Poétique arabe: essai sur les voies d'une création* (Paris, 1975).
Abu Tayyib al-Mutanabbi, *Diwan* (muhtelif baskıları), İngilizce çevirisi A.J. Arberry, *The Poems of al-Mutanabbi* (Cambridge, 1967).
T. Husayn, *Ma' al-Mutanabbi* (Kahire, 1962).
R. Blachère, *Un poète arabe du 4e siècle de l'Hegire: Abou-t- Tayyib al-Mutanabbi* (Paris, 1935).
C. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz* (Paris, 1953).
C. Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, İngilizce çevirisi (Londra, 1969).

*Dinsel kimlik*
U. Haarmann, 'Regional sentiment in medieval Islamic Egypt', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Cilt 43 (1980), sayfa 55-66.
A. al-Duri, *al-Takvim al-tarikhi li'l-umma al-'arabiyya* (Beyrut, 1984); İngilizce çevirisi.

A. A. Duri, *The Historical Formation of the Arab Nation* (Londra, 1987).

## Dördüncü Bölüm: İSLAM'IN EKLEMLENMESİ

*Halife ve imamlık*

T.W. Arnold, *The Caliphate*, 2. Baskı (Londra, 1965).

W. Madelung, Imama', *Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı, Cilt 3, sayfa 1163-9.

A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Londra, 1965).

T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft in Islam*, 2 cilt (Zürih, 1981).

P. Crone ve M. Hinds, *God's Caliph* (Cambridge, 1986).

J.C. Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman* (Cambridge, 1987).

*Teoloji*

I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910); İngilizce çevirisi A. ve R. Hamori, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton, 1981).

H. Laoust, *Les schismes dans l'islam* (Paris, 1965).

W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973).

A.J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1982).

J. Van Ess, *Anfänge Muslimische Theologie* (Wiesbaden, 1977).

M.A. Cook, *Early Muslim Dogma* (Cambridge, 1981).

L. Gardet ve M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 2. Baskı (Paris, 1970).

J. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (Londra, 1985).

R.J. McCarthy, *The Theology of Al-Ash'ari* (Beyrut, 1953).

G. Makdisi, 'Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious thought', *Studia Islamica*, Cilt 17 (1962), sayfa 37-80; Cilt 18 (1963), sayfa 19-39.

*Şiilik ve İsmaililik*

M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven, 1985).

S.M. Stern, *Studies in Early Isma'ilism* (Leiden, 1983).

W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1971).

W. Madelung, 'Isma'iliyya', *Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı, Cilt 4, sayfa 198-206.

*Hadis*

Muhammad ibn Isma'il Bukhari, *al-Jami' al-sahih*, 8 cilt (Bulak, AH 1296/1879), 3 cilt (Kahire, AH 1348/1930).

I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Cilt 2 (Halle, 1890); İngilizce çevirisini yayına hazırlayan S.M. Stern, *Muslim Studies*, Cilt 2 (Londra, 1971).

G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition* (Cambridge, 1983).

W.A. Graham, *Divine World and Prophetic World in Eary Islam* (Lahey, 1977).

*İctihad ve hukuk*

J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950).

J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964).

P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law* (Cambridge, 1987).

N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh, 1964).
Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risala*, yayına hazırlayan A.M. Shakir (Kahire, AH 1357/1938); İngilizce çevirisi, M. Khadduri, *Islamic Jurisprudence* (Baltimore, 1961).
E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, 2 cilt (Paris, 1938-43).

*Sufilik*
M. Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, 1965).
J. Baldick, *Mystical Islam* (Londra, 1989).
A.M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, Kuzey Carolina, 1975).
R.A. Nicholson, *The Mystic of Islam* (Londra, 1914).
R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921).
M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (Londra, 1950).
L. Gardet ve G.C. Anawati, *Mystique musulmane* (Paris, 1961).
Harith ibn Asad al-Muhasibi, *Kitab al-nufus* (Beyrut, 1984).
J. van Esse, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi* (Bonn, 1961).
Muhammad ibn 'Ali al-Tirmidhi, *Kitab Khatm al-awliya*, yayına hazırlayan U. Yahya (Beyrut, 1965).
Ahmad ibn 'Abd Allah al-Isbahani, *Hilyat al-awliya*, 10 cilt (Kahire, 1932-8).
L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922).
L. Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansour Hallaj, martyr mystique de l'islam*, 2. Baskı, 4 cilt (Paris, 1975); İngilizce çevirisi H. Mason, *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, 4 cilt (Princeton, 1982).

*Felsefe*
F. Rosenthal, *Das Frotleben der antike in Islam* (Zürih, 1965); İngilizce çevirisi *The Classical Heritage in Islam* (Londra, 1975).
R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, 1962).
M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 2. Baskı ( Londra, 1983).
G.F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge, 1985).

## İKİNCİ KISIM:
## MÜSLÜMAN ARAP TOPLUMLARI (Onbirinci ilâ onbeşinci yüzyıllar)

*Vakayinameler*
'Izz al-Din 'Ali al-Athir, *al-Kamil fi'l-tarikh*, 12 cilt (Kahire, 1884-5).
Ahmad ibn 'Ali al-Maqrizi, *Kitab al-suluk li ma'rifat duwal al-mulak*, 8 kısım (Kahire, 1934-72).
Muhammad Lissan al-Din al-Khatib, *Kitab a'mal al-'alam:* Cilt 3, *Tarikh al-Maghrib al-'arabi fi'l-'asr al-wasit* (Kazablanka, 1964).

*Coğrafyacılar ve gezginler*
Muhammad ibn 'Abd Allah Ibn Battuta, *Tuhfat al-nuzzar fi ghara'ib al-amsar*

*wa'aja'ib al-safar,* yayına hazırlayan T. Harb, *Rıhlat Ibn Battuta* (Beyrut, 1987); İngilizce çevirisi H.A.R. Gibb, *The Travels of Ibn Battuta,* 3 cilt (Cambridge, 1958-71).

Yaqut ibn 'Abd Allah al-Hamawi, *Mu'jam al-buldan,* 10 cilt (Kahire, 1906-7).

Leo Africanus, Fransızcadan çevirisi A. Epaulard, *Jean Leon, l'Africain, Description de l'Afrique,* 2 cilt (Paris, 1956); İngilizce çevirisi J. Pory, *The History and Description of Africa,* 3 cilt (Londra, 1896).

*Dokümanlar*

S.M. Stern (yayına hazırlayan), *Fatimid Decrees* (Londra, 1964).

S.M. Stern (yayına hazırlayan), *Documents from Islamic Chanceries* (Oxford, 1965).

D. Little, *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram al-Sarif in Jerusalem* (Beyrut, 1984).

*Araştırma*

G.E. Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago, 1953).

## Altıncı Bölüm: KIRSAL KESİM

*Tarımsal üretim ve sulama*

R.M. Adams, *Land behind Baghdad* (Chicago, 1965).

J.C. Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia* (Oxford, 1977).

J. Weulersse, *Paysans de Syrie et du proche-orient* (Paris, 1946).

H.M. Rabie, *The Financial System of Egypt A.H. 564-741/1169-1341* (Londra, 1972).

T.F. Glick, *Irrigation and Societe in Medieval Valencia* (Cambridge, 1970).

M. Mundy, 'The Family, Inheritance and Islam' in A. al-Azmeh (yayına hazırlayan), *Islamic Law: Social and Historical Contexts* (Londra, 1988).

*Aşiretler ve yetki*

R. Montagne, *La civilisation du désert* (Paris, 1947).

C. Cahen, 'Nomades et sédentaires dans le monde musulman du moyen âge' in Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Şam, 1947), sayfa 423-37.

P. Dresh, *Tribes, Government and History in Yemen* (Oxford, 1989).

J. Berque, *Structures sociales du Haut Atlas,* 2. Baskı (Paris, 1978).

E.E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford, 1949).

A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins* (New York, 1928).

W. Lancaster, *The Rwala Bedouin Today* (Cambridge, 1981).

J. Pitt-Rivers (yayma hazırlayan), *Mediterranean Countrymen* (Paris, 1963).

J.G. Peristiany (yayına hazırlayan), *Honour and Shame* (Londra, 1965).

L. Abu Lughod, *Veiled Sentiments* (Berkeley, 1986).

*Genel olarak kentler*

A.H. Hourani ve S.M. Stern (yayına hazırlayanlar), *The Islamic City* (Oxford, 1970).

I.M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Massachusetts, 1967).

*Kentlerin büyüklüğü*

A. Raymond, 'La population du Caire de Maqrizi à la description de l'Egypte', *Bulletin d'Études Orientales,* Cilt 28 (1975), sayfa 201-15.

J.C. Russell, *Medieval Regions and their Cities* (Bloomington, Indiana, 1972).

M. Dols, *The Black Death in the Middle East* (Princeton, 1977).

*Kentlerin gelişmesi ve biçimlenmesi*

*Kahire* J. Abu Lugod, *Cairo: 1001 years of the City Victorious* (Princeton, 1971).

J.M. Rogers, 'al-Kahira', *Encyclopaedia of Islam,* 2. Baskı, Cilt IV, sayfa 424-41.

*Şam* J. Sauvaget, 'Esquisse d'une histoire de la ville de Damas', *Revue des Études Islamiques,* Cilt 8 (1934), sayfa 421-80.

*Halep* J. Sauvaget, *Alep* (Paris, 1941).

H. Gaube ve E. Wirth, *Aleppo: historische und geographische Beitrage* (Wiesbaden, 1984).

*Kudüs* M. Burgoyne ve D.S. Richards, *Mamluk Jerusalem: an architectural study* (Londra, 1987).

*Bağdat* G. Makdisi, 'The topograpy of eleventh century Baghdad', *Arabica,* Cilt 6 (1959), sayfa 178-97, 281-309.

*Kûs* J.C. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Egypte médiéval: Qus* (Kahire, 1976).

*San'a* R.B. Serjeant ve R. Lewcock (yayma hazırlayanlar), *San'a, an Arabian Islamic City* (Londra, 1983).

*Fas* R. Le Tourneau, *Fez in the Age of the Marinids* (Norman, Oklahoma, 1961).

R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat* (Kazablanka, 1949).

*Bir büyük kentte hayat: Kahire*

Ahmad ibn 'Ali al-Maqrizi, *al-Mawa'iz wa'l-i'tibar fi dhikr al-khitat wa'l-akhbar,* yayına hazırlayan G. Wiet, 5 cilt (Kahire, 1911) indeks: A.A. Haridi, *Index analytique des ouvrages d'Ibn Duqmaq et de Maqrizi sur le Caire,* 3 cilt (Kahire, 1983-4).

S.D. Goitein, *A Mediterranean Society,* 5 cilt (Berkeley, 1967-88).

E.W. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Londra, 1836 ve yeni baskıları).

*Ticaret ve pazarlar*

G. Wiet ve A. Raymond, *Les marchés du Caire* (Kahire, 1979).

E. Wirth, 'Zum probleme des bazars', *Der Islam,* Cilt 51 (1974), sayfa 203-60; Cilt 52 (1975), sayfa 6-46.

S.Y. Habib, *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalten 1171-1517* (Wiesbaden, 1965).
R. Lopez, H. Miskimin ve A.L. Udovitch, 'England to Egypt: long-term trends and long-distance trade' n M.A. Cook (yayına hazırlayan), *Studies in the Economic History of the Middle East* (Londra, 1970), sayfa 93-128.
A.L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton, 1970).
M. Rodinson, *Islam at capitalisme* (Paris, 1966); İngilizce çevirisi *Islam and Capitalism* (Londra, 1974).

*Nüfusu oluşturan unsurlar*
B. Musallam, *Sex and Society in Islam* (Cambridge, 1983).
B. Lewis, *The Jews in Islam* (Londra, 1984).
R. Brunschvig, "Abd', *Encyclopaedia of Islam,* 2. Baskı, Cilt 1, sayfa 24-40.
G. Rotter, *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischer Gesellschaft bis zum 16ten Jahrhundert* (Bonn, 1967).

*Evlerde hayat*
J.C. Garcin ve diğerleri, *Palais et maisons du Caire: L'époque mamelouk (13e-16e siècle)* (Paris, 1982).
D. Waines, 'Cuisine' in T. Mostyn ve A. Hourani (yayına hazırlayanlar), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988), sayfa 240-3.

## Sekizinci Bölüm: KENTLER VE HÜKÜMDARLARI

*Ordular*
V.J. Parry ve M.E. Yapp (yayma hazırlayanlar), *War, Technology and Society in the Middle East* (Londra, 1975).
D. Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom* (Londra, 1956).
D. Ayalon, *The Mamluk Military Society* (Londra, 1979).

*Aidiyetler*
R. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, 1980).
C. Cahen, 'Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge', *Arabica:* Cilt 5 (1958), sayfa 225-50, Cilt 6 (1959), sayfa 25-56, 23-65.

*Yönetim*
C.F. Petry, *The Civilian Élite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton, 1981).
J.P. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: mazalim under the Bahri Mamlukes* (Leiden, 1985).
R. Brunschvig, 'Urbanisme médiéval et droit musulman', *Revue des Études Islamiques* (1947), sayfa 127-55.
B. Johansen, *'Amwal zahira wa amwal batina:* town and countryside as reflected in

the tax-system of the Hanafite School' in W. al-Qadi (yayına hazırlayan), *Studia Arabica and Islamica* (Beyrut, 1981), sayfa 247-63.
B. Johansen, 'The all-embacing town and its mosques', *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, Cilt 32 (1981), sayfa 139-61.
A. Raymond, 'Escapes publics et espaces privés dans les villes arabes traditionelles', *Maghreb Mashrek*, No. 123 (1989), sayfa 194-201.

*Toprağın denetimi*
C. Cahen, 'L'évolution de l'iqta' d 9e au 13e siècle' in Cahen, *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Şam), 1977), sayfa 231-69.
A.K.S. Lambton, 'The evolution of the *iqta'* in medieval Iran', *Iran*, Cilt 5 /1967), sayfa 41-50.

*Siyasal teori*
'Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *al-Ahkam al-sultaniyya* (Kahire, AH 1298/1881); Fransızca çevirisi E. Fagnan, *Les status gouvernementaux*, reprint (Paris, 1982).
Husayn ibn 'Ali, Nizam al-Mulk, *Siyaset-name*; İnglizce çevirisi H. Darke, *The Book of Government, or Rules for Kings*, 2. Baskı (Londra, 1978).
Ahmad Ibn Taimiyya, *al-Siyasa al-shar'iyya fi islah al-ra'y wa'l-ra'iyya* (Bağdat, n.d.); Fransızca çevirisi H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya* (Beyrut, 1948).
Muhammad al-Farabi, *Ara ahl al-madina al-fadila*; texts and English trans. R. Walzer, *Al-Farabi on the Pefect State* (Oxford, 1985).

## Dokuzuncu Bölüm: İSLAM'IN YOLLARI

*İslam'ın temel ilkeleri*
G.E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals* (New York, 1951).
M. Gaudefroy-Demombynes, *Le pélerinage à la Mekke* (Paris, 1923).
J. Jomier, *Le mahmal et la caravanne égyptienne des pélerins de la Mecque 13e-20e siècle* (Kahire, 1953).
'Ali ibn Abi Bakr al-Harawi, *Kitab al-isharat ila ma'rifat al-ziyarat* (Şam, 1957); French trans. J. Sourdel-Thomine, *Guide des lieux de pélerinage* (Şam, 1957).
R. Peters, *Islam and Colonialism: the doctrine of jihad in modern history* (Lahey, 1979), sayfa 9-37.

*Azizler ve Sufiler*
J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971).
C. Padwick, *Muslim Devotions* (Londra, 1961).
J.A. Williams (hazırlayan), *Themes of Islamic Civilization* (Berkeley, 1971), 'The friends of God', sayfa 307-70.
I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Cilt 2 (Halle, 1890), sayfa 277-378; İngilizce çevirisi S.M. Stern, *Muslim Studies*, Cilt 2 (Londra, 1971), 'Veneration of saints in Islam', sayfa 255-341.
T. Canaan, *Mohammadan saints and sanctuaries in Palestine* (Londra, 1927).

J.S. Macpherson, *The Mawlids of Egypt* (Kahire, 1941).
E.A. Westermarck, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization* (Londra, 1933).

*Mehdilik*
W. Madelung, 'al-Mahdi', *Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı, Cilt 5, sayfa- 1230-8.
I. Goldziher (hazırlayan), *Le livre de Mohamed ibn Tumart, mahdi des Almohades* (Cezayir, 1903).

## Onuncu Bölüm: ULEMA KÜLTÜRÜ

*Hukuk kuralları*
L. Milliot, *Introduction à l'étude du d roit musulman* (Paris, 1953).
'Abd Allah ibn Abi Zayd al-Quayrawani, *Risala;* metin ve Fransızca çevirisi L. Bercher, *La Risala ou Epitre sur les éléments du dogme et de la loi de l'islam selon le rite malekite* (Cezayir, 1949).
'Abd Allah ibn Ahmad ibn Qudama, *Kitab al-'umda fi ahkam al-fiqh* (Kahire, 1933); Fransızca çevirisi H. Laoust, *Le précis de droit d'Ibn Qudama* (Beyrut, 1950).
J. Berque, "Amal', *Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı, Cilt I, sayfa 427-8.
A. Layish ve A. Shmueli, 'Custom and *shari'a* in the Beduin family according to legal documents from the Judaean desert', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Cilt 42 (1979), sayfa 29-45.

*Medreseler*
G. Makdisi, *The Rise of Colleges: institutions of learning in Islam and the West* (Edinburgh, 1981).
J. Berque, 'Ville et université: aperçu sur l'histoire de l'école de Fès', *Revue Historique du Droit Français et Etranger,* Cilt 27 (1949), sayfa 64-117.

*Biyografik sözlükler*
H.A.R. Gibb, 'Islamic biographical literature' in B. Lewis ve P.M. Holt (yayma hazırlayanlar), *Historians of the Middle East* (Londra, 1962), sayfa 54-8.
Ahmad ibn Muhammad Ibn Khallikan, *Wafayat al-a'yan wa anba abna al-zaman,* yayma hazırlayan I. 'Abbas, 8 cilt (Beyrut, 1968-72).

*El-Gazzali*
W.M. Watt, *Muslim Intellectual* (Edinburgh, 1963).
Muhammad al-Ghazali, *Ihya 'ulum al-din,* 4 cilt (Kahire, 1916).
G.H. Bousquet, *Ihya ouloum ed-din ou vivification des sciences de la foi: analyse et index* (Paris, 1955).
Muhammad al-Ghazali, *al-Munqidh min al-dalal,* yayına hazırlayan J. Saliba ve K. 'Ayyad (Şam, 1939); İngilizce çevirisi R.J. McCarthy, *Freedom and Filfilment* (Boston, 1980).
F. Jabr, *La notion de la ma'rifa chez Ghazali* (Beyrut, 1958).

*Felsefe*

L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris, 1955).

W.E. Gohlman (yayına hazırlayan ve çeviren), *The Life of Ibn Sina* (Albany, New York, 1974).

al-Husayn ibn 'Abd Allah ibn Sina, *Kitab al-isharat wa'l-tanbihat*, yayına hazırlayan S. Dunya, 4 cilt (Kahire, 1957-60); Fransızca çevirisi A.M. Goichon, *Livre des directives et remarques* (Paris, 1951).

A.M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (Paris, 1938).

Muhammad al-Ghazali, *Tahafut al-falasifa*, yayına hazırlayan S. Dunya, 3. Baskı (Kahire, 1964).

Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd, *Tahafut al-thafut*, yayına hazırlayan S. Dunya (Kahire, 1964); İngilizce çevirisi S. van den Bergh (Londra, 1954).

Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd, *Fasl al-maqal*, yayına hazırlayan G.F. Hourani (Leiden, 1959); İngilizce çevirisi G.E Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (Londra, 1961).

*İbn Arabi*

Muhyi al-Din ibn 'Arabi, *Fusus al-hikam*, yayına hazırlayan A. 'Afifi (Kahire, 1946); İngilizce çevirisi R.J.W. Austin, *The Bezels of Wisdom* (Londra, 1980).

A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi* (Cambridge, 1939).

O. Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*, 2 cilt (Şam, 1964).

T. Izutsu, *Sufism and Taosim: a comparative study of key philosophical concepts*, gözden geçirilmiş baskı (Berkeley, 1984).

*İbn Teymiye*

H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya* (Kahire, 1939).

*Şii düşüncesi*

H. Modaressi Tabataba'i, *An Introduction to Shi'i Law* (Londra, 1984).

D.M. Donaldson, *The Shi'ite Religion* (Londra, 1933).

E. Kohlberg, 'From Imamiyya to Ithna'ashariyya', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Cilt 39 (1976), sayfa 521-34.

*Dürziler*

M.G.S. Hodgson, 'Duruz', *Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı, Cilt 2, sayfa 631-4.

D. Bryer, 'The origins of the Druze religion', *Der Islam*: Cilt 52 (1975), sayfa 47-84, 239-62; Cilt 53 (1976), sayfa 5-27.

N.M. Abu Izzeddin, *The Druzes* (Leiden, 1984).

*Hıristiyanlar ve Yahudiler*

A.S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (Londra, 1968).

G. Graf, *Geschichte der christliche arabischen Literatur*, 5 cilt (Vatikan, 1944-53).

N. Stillman (yayına hazırlayan), *The Jews of Arab Lands* (Philadelphia, 1979).

*Ortak kültler*

F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt (Oxford, 1929).

N. Slousch, *Travels in North Africa* (Philadelphia, 1927).

Onikinci Bölüm: SARAY KÜLTÜRÜ VE HALK

*Endülüs toplumu ve kültür*

E. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne* (Kahire, 1938).

T.F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (Princeton, 1979).

R.I. Burns, *Islam under the Crusades: colonial survival in the thirteenth-century kingdom of Valencia* (Princeton, 1973).

*Sanat ve mimarlık*

K.A.C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, 2 cilt (Oxford, 1952-9).

G. Marçais, *L'architecture musulmane de l'occident* (Paris, 1954).

O. Grabar, *The Alhambra* (Londra, 1975).

R. Ettinghausen, *Arab Painting* (Lozan, 1962).

O. Grabar, *The Illustrations of the Maqamat* (Chicago, 1984).

A. Lane, *Early Islamic Pottery* (Londra, 1947).

A. Lane, *Later Islamic Pottery*, 2. baskı (Londra, 1971).

J.W. Allan, *Islamic Metalwork: the Nuhad es-Said collection* (Londra, 1982).

J. Lehrman, *Earthly Paradise: garden and courtyard in Islam* (Londra, 1980).

J. Dickie, 'The Hispano-Arab garden', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Cilt 31 (1958), sayfa 237-48.

*Edebiyat*

I. 'Abbas, *Tarikh al-adab al-andalusi*, 2. Baskı, 2 cilt (Beyrut, 1969-71).

S.M. Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry* (Oxford, 1974).

Ahmad ibn 'Abd ibn Zaydun, *Diwan*, yayına hazırlayan K. al-Bustani (Beyrut, 1951).

Abu Bakr ibn al-Tufayl, *Hayy ibn Yaqhdan*, yayına hazırlayan J. Saliba ve K. 'Ayyad, 5. Baskı (Şam, 1940); İngilizce çevirisi L.E. Goodman, *Hayy ibn Yaqzan* (New York, 1972).

D. Goldstein (yayına hazırlayan), *The Jewish Poets of Spain 900-1250* (Harmondsworth, Middlesex, 1971).

M.M. Badawi, 'Medieval Arabic drama: Ibn Daniyal', *Journal of Arabic Literature*, Cilt 13 (1982), sayfa 83-107.

Y. Eche, *Les bibliothèques arabes* (Şam, 1962).

*Halk edebiyatı ve romans*

P.J. Cachia, *Narrative Ballads of Modern Egypt* (Oxford, 1988).

H.T. Norris, *The Adventures of Antar* (Warminster, Wiltshire, 1988).

H.T. Norris, *Sharan Myth and Saga* (Oxford, 1972).

A. Miquel ve P. Kemp, *Majnun et Layla: l'amour fou* (Paris, 1984).

M. Mahdi, *Kitab alf layla wa layla* (Leiden, 1984).

D.B. Macdonald, 'The earlier history of the Arabian Nights', *Journal of Arabic Literature:* Cilt 18 (1987), sayfa 1-21; Cilt 19 (1988), sayfa 1-26.

*Müzik*

H.G. Farmer, *A History of Arabian Music* (Londra, 1929).

Abu'l-Faraj al-Isbahani, *Kitab al-aghani,* 30 cilt (Kahire, 1969-79).

Muhammad al-Ghazali, *Ihya 'ulum al-din* (Kahire, 1916), Cilt 2, sayfa 236-69; İngilizce çevirisi D.B. Macdonald, 'Emotional religion in Islam as affected by music and singing', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1901), sayfa 198-252, 705-48; (1902), sayfa 1-28.

O. Wright ve diğerleri, 'Arabic music' in S. Sadie (yayma hazırlayan), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (Londra, 1980), Cilt 1, sayfa 514-39.

E. Neubauer, 'Islamic religious music' in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians,* Cilt 9, sayfa 342-9.

O. Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music M.S. 1250-1300* (Oxford , 1978).

*Bilim ve tıp*

A.I. Sabra, 'The scientific enterprise' in B. Lewis (yayına hazırlayan), *The World of Islam* (Londra, 1976), sayfa 181-200.

A.I. Sabra, 'The exact sciences' in J.R. Hayes (yayına hazırlayan), *The Genius of Arab Civilization* (Londra, 1976).

J. Vernet, 'Mathematics, astronomy, optics' in J. Schacht ve C.E. Bosworth (yayına hazırlayanlar), *The Legacy of Islam* (Oxford, 1974), sayfa 461-89.

M. Ullmann, *Islamic Medicine* (Edinburgh, 1978).

M. Ullmann, *Die Medizin in Islam* (Leiden, 1970).

P. Johnstone, 'Tradition in Arabic Medicine', *Palestine Exploration Quarterly,* Cilt 107 (1975), sayfa 23-37.

*Büyücülük*

L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science,* Cilt 1, Kısım 1 ve 2 (New York, 1934).

M. Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften in Islam* (Leiden, 1972).

G.E. von Grunebaum ve R. Caillois (yayına hazırlayanlar), *The Dream and Human Societies* (Berkeley, 1966).

## ÜÇÜNCÜ KISIM:
## OSMANLI ÇAĞI (Onaltıncı-Onsekizinci yüzyıllar)

*Genel tarihler*

P. Kinross, *The Ottoman Centruries: the rise and fall of the Turkish empire* (Londra, 1977).

S. J. ve E. Shaw, *A History of the Ottoman Empire and Turkey,* 2 cilt (Cambridge, 1976-7).

R. Mantran (yayına hazırlayan), *Histoire de l'empire ottoman* (Paris, 1989).

I.H. Uzunçarsılı, *Osmanlı Tarihi,* Cilt 1-4, yeni baskı (Ankara, 1982-3).

E.Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, Cilt 6-8, yeni baskı (Ankara, 1983).
A.K. Rafiq, *Bilad al-Sham wa Misr 1516-1798*, 2. Baskı (Şam, 1968).

## Onüçüncü Bölüm: OSMANLI İMPARATORLUĞU

*Osmanlı gücünün yükselişi*

P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (Londra, 1971).
R.P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia* (Blomington, Indiana, 1983).
A. Hess, *The Forgotten Frontier: a history century Ibero-African frontier* (Chicago, 1978).
A. Hess, 'The evolution of the Ottoman seaborne empire in the age of the eoceanic discoveries, 1453-1525'", *American Historical Review*, Cilt 75 (1970), sayfa 1892-1919.
R.H. Savory, *Iran under the Safavids* (Londra, 1980).
F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditarranéen à l'époque de Philippe II*, 2. Baskı, 2 cilt (Paris, 1966); İngilizce çevirisi *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 cilt (Londra, 1972-3).

*Hükümetin yapısı*

H. İnalcık, *The Ottoman Empire: the classical age, 1300-100* (Londra, 1973).
H. İnalcık, *The Ottoman Empire: conquest, organization and economy* (Londra, 1976).
A.D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (Oxford, 1956).
İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, 2 cilt (Ankara, 1943-4).
İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı* (Ankara, 1945).
N. İtzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition* (New York, 1972).
C. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire* (Princeton, 1986).
M. Kunt, *The Sultan's Servants: the transformation of Ottoman provincial government, 1550-1650* (New York, 1983).
O.G. de Busbecq, *The Turkish letters of Ogier Chiselle de Busbecq*, İngilizce çevirisi (Oxford, 1927).
P. Rycaut, *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, 4. Baskı (Londra, 1675).

*Osmanlı dokümanlarından örnekler*

Ö.L. Barkan, *Kanunlar* (İstanbul, 1943).
R. Mantran ve J. Sauvaget, *Règlements fiscaux oottomans: les provinces syriennes* (Beyrut, 1951).
R. Mantran, 'Règlements fiscaux: la province de Bassora', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Cilt 10 (1967), sayfa 224-77.
U. Heyd, *Documents on Palestine 1552-1615* (Oxford, 1960).
R. Mantran, *Inventaire des documents d'archive turcs du Dar -el-Bey (Tunus)* (Paris, 1961).
A. Temimi, *Sommaired es registres arabes et turcs d'Alger* (Tunus, 1979).

*Dinsel ve hukuksal örgütlenme*

İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara, 1965).

U. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford, 1973).

U. Heyd, 'Some aspects of the Ottoman fetva', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Cilt 32 (1969), sayfa 35-56.

R.C. Repp, *The Müfti of Istanbul* (Londra, 1986).

R.C. Repp, 'Some observations on the development of the Ottoman learned hierarchy' in N. Keddie (yayına hazırlayan), *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley, 1972), sayfa 17-32.

*Arap eyaletlerinde yönetim*

A. Raymond, 'Les provinces arabes 16e-18e siècle'in R. Mantran (yayına hazırlayan), *Histoire de l'empire ottoman* (Paris, 1989), sayfa 341-420.

P.M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922* (Londra, 1962).

P.M. Holt, *Studies in the History of the Near East* (Londra, 1973).

S.H. Longrigg, *Tarikh al-'Iraq bayn ihtilalayn*, 5 cilt (Bağdat, 1935-56).

A. Abu-Husayn, *Provincial Leadership in Syria 1575-1650* (Beyrut, 1985).

K.S. Salibi, *The Modern History of Lebanon* (Londra, 1965).

A. Cohen ve B. Lewis, *Poulation and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century* (Princeton, 1978).

W.D. Hütteroth ve K. Abdelfattah, *Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the Late 16th Century* (Erlangen, 1972).

**Ondördüncü Bölüm: OSMANLI TOPLUMLARI**

*Nüfus*

Ö.L. Barkan, 'Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'empire ottoman aux 15e et 16e siècles', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Cilt 1 (1958), sayfa 9-36.

M.A. Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1600* (Londra, 1972).

D. Panzac, *La peste dans l'empire ottoman* (Louvain, 1985).

*Ticaret*

S. Faroghi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: trade, crafts and food-production in an ur ban setting 1520-1620* (Cambridge, 1984).

S. Faroghi, *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire* (Londra, 1986).

R. Mantran, 'L'empire ottoman et le commerce asiatique aux 16e et 17e siècles' in D.S. Richards (yayına hazırlayan), *Islam and the Trade of Asia* (Oxford, 1970), sayfa 169-79.

*İstanbul*

H. İnalcık, 'İstanbul', *Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı, Cilt 4, sayfa 224-48.

R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du 17e siècle* (Paris, 1962).

L. Güçer, 'Le commerce intérieur des céréales dans l'empire ottoman pendant la seconde moitié du 16e siècle', *Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istanbul*, Cilt 11 (1949), sayfa 163-88.

L. Güçer, 'L'approvisionnement d'Istanbul en cérécales vers le milieu du 18e siècle', ibid., sayfa 153-62.

*Arap kentleri*

A. Raymond, *The Great Arab Cities in the 16th-18th centuries* (New York, 1984).

A. Raymond, *Les grandes villes arabes a l'époque ottomane* (Paris, 1985).

A. Tamimi (yayma hazırlayan), *al-Hayat al iqtisadi li'l-wilayat al-'arabiyya wa masadiruha fi'l-'ahd al-'uthmani,* 3 cilt: Cilt 1 ve 2 Arapça Cilt 3 Fransızca ve İngilizce (Zaghouan, Tunus, 1986).

A. Abd el-Nour, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane* (Beyrut, 1982).

*Binalar*

G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture* (Londra, 1971).

J. Revault, *Palais et demeures de Tunis, 16e et 17e siècles* (Paris, 1967).

B. Maury ve diğerleri, *Palais et maisons du Caire: époque ottomane, 16e-18e siècle* (Paris, 1967).

*Din ve edebiyat*

N. Keddie (yayına hazırlayan), *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley, 1972).

L.W. Thomas, *A Study of Naima* (New York, 1972).

A. Abdesselam, *Les Historiens tunisiens des 17e, 18e et 19e siècles* (Paris, 1973).

J. Berque, *l'intérieur du Maghreb 15e-19e siècles* (Paris, 1978).

J. Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb* (Paris, 1982).

B. Braude ve B. Lewis (yayına hazırlayanlar), *Christians and Jews in the Ottoman Empire,* 2 cilt (New York, 1982).

S. Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge, 1968).

G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676* (Londra, 1988).

*Sudan*

P. M. Holt ve M. W. Daly, *A History of the Sudan,* 4. baskı (Londra, 1988).

*Fas*

*Ahmad al-Nasiri al-Salawi, Kitab al-istiqsa li akhbar duwal al-maghrib al-aqsa,* 9 cilt (Kazablanka, 1954-9); Fransızca çeviri 'Histoire des dynasties du Maroc', *Archives Marocaines,* Cilt 9 (1906), 10 (1907), 30 (1923), 31 (1925), 32 (1927), 33 (1934).

H. de Castries, *Les sources de l'histoire du Maro de 1530 à 1845,* 25 cilt (Paris, 1905-60).

E. Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfa* (Paris, 1922).

J. Berque, *Al-Yousi: problèmes de la culture marocaine au 17e siècle* (Paris, 1958).

*Genel giriş*

T. Naff ve R. Owen (yayına hazırlayanlar), *The Islamic World in the 18th Century* (Carbondale, Illinois, 1977).

*Merkezi hükümet*

I. Moradgea d'Ohsson, *Tableau générale de l'empire ottoman*, 7 cilt (Paris, 1788-1924).

H.A.R. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Cilt 1, Kısım i (Londra, 1950).

N. Itzkowitz, 'Eighteenth century Ottoman realities', *Studia Islamica*, Cilt 16 (1961), sayfa 73-94.

R.A. Abou-el-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics* (İstanbul, 1984).

M. Aktepe, *Patrona İsyanı 1730* (İstanbul, 1958).

*Arap eyaletleri*

P. Kemp, *Territoires d'Islam: le monde vu de Mossoul au 18e siècle* (Paris, 1982).

H.L. Bodman, *Political Factors in Aleppo 1760-1826* (Chepel Hill, Kuzey Carolina, 1963).

A. Russell, *The Natural History of Aleppo*, 2. Baskı, 2 cilt (Londra, 1794).

J.L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land* (Londra, 1822).

A.K. Rafeq, *The Province of Damascus 1723-1783* (Beyrut, 1966).

K.K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus 1708-1758* (Princeton, 1980).

K.K. Barbir, 'From pasha to efendi: the assimilation of Ottomans into Damascene society 1516-1783', *International Journal of Turkish Studies*, Cilt 1 (1979-80), sayfa 63-83.

A. Cohen, *Plestine in the Eghteenth Century* (Kudüs, 1973).

A. al-Budari al-Hallaq, *Hawadith Dimashq al-yawmiyya* (Kahire, 1959).

A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire aux 18e siècle*, 2 cilt (Şam, 1973-4).

A. Raymond, 'Problèmes urbains et urbanisme au Caire aux 17e et 18e siècles' in A. Raymond ve diğerleri, *Actes du colloque internationale sur l'histoire du Caire* (Kahire, 1973), sayfa 353-72.

A. Raymond, 'Essai de géographie des quartiers de résidence aristocratique au Caire au 18e siècle', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Cilt 6 (1963), sayfa 58-103.

*Decscription de l'Egypte*, 9 cilt. text 14 cilt plates (Paris, 1809-28).

C.F. Volney, *Voyages en Syrie et en Egypte*, 2 cilt (Paris, 1787); İngilizce çeviri *Travels through Syria and Egypt*, 2 cilt (Dublin, 1793).

'Abd al-Rahman al-Jabarti, *'Aja'ib al-athar fi'l-tarajim wa'l-akhbar*, 4 cilt (Bulak, 1879-80).

*Arabistan*

C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien*, 3 cilt (Kopenhag, 1774-8); İngilizce çeviri *Travles through Arabia*, 2 cilt (Edinburgh, 1792).

*Mağrip*

L. Valensi, *Le Maghreb avant la prise d'Alger 1790-1830* (Paris, 1969); İngilizce çeviri *On the Eve of Colonialism* (New York, 1977).

M.H. Chérif, *Pouvoir et société dans la Tunisie de Husain bin 'Ali*, 2 cilt (Tunus, 1984-6).

Muhammad ibn Tayyib al-Qdiri, yayma hazırlayan N. Cigar, *Nashr al-mathani* (Londra, 1981).

*Ekonomik değişim*

A. Raymond, 'L'impact de la pénération européenne sur l'économie de l'Egypte au 18e siècle', *Annales Islamologiques* 18 (1982), sayfa 217-35.

R. Paris, *Histoire du commerce de Marseille*, Cilt 5: *Le Levant* (Paris, 1957).

R. Davis, *Aleppo and Devonshire Square* (Londra, 1967).

M. von Oppenheim, *Die Beduinen*, 4 cilt (Leipzig/Wiesbaden, (1939-67).

A.A. 'Abd al-Rahim, *al-Rif al-misri fi'l-qarn al-thamin 'ashar* (Kahire, 1974).

K.M. Cuno, 'The origins of private ownership of land in Egypt: a reppraisal', *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 12 (1980), sayfa 245-75.

L. Valensi, *Fellahs tunisiens: l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18e et 19e siècles* (Paris, 1977); İngilizce çeviri *Tunisien Peasants in the 18th and 19th Centuries* (Cambridge, 1985).

*Mimarlık ve sanat*

J. Revault, *Palais et demeures de Tunis: 18e et 19e siècles* (Paris, 1971).

J. Carswell ve C.J.F. Dowsett, *Kütahya Tiles and Pottery from the Armenian Cathedral of St James, Jerusalem*, 2 cilt (Oxford, 1972).

J. Carswell, 'From the tulip to the rose' in T. Naff ve R. Owen (yayma hazırlayanlar), *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbandole, Illinois, 1977), sayfa 325-55.

*Din ve edebiyat*

H.A.R. Gibb v H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Cilt 1, Bölüm ii (Londra, 1957).

J. Heyworth-Dunne, *Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (Londra, 1939).

A. Hourani, 'Aspects of Islamic culture: introduction' in T. Naff ve R. Owen (yayına hazırlayanlar), *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbondale, Illinois, 1977), sayfa 253-76.

N. Levztzino ve J.O. Voll (yayına hazırlayanlar), *Eighteenth Century Revival and Reform in Islam* (Syracuse, New York, 1987).

J.O. Voll, *Islam: continuity and change in the modern world* (Londra, 1982).

Muhammad Khalil al-Muradi, *Silk al-durar fi a'yan al-qarn al-thani 'ashar*, 4 cilt (Bulak, 1883).

M.H. Chérif, 'Hommes de religion et de pouvoir dans la Tunisie de l'époque moderne', *Annales ESC*, Cilt 35 (1980), sayfa 580-97.

*Vahabizm*

H. St J. Philby, *Saudi Arabia* (Londra, 1955).

H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din b. Taimiya* (Kahire, 1939), sayfa 506-40.

## DÖRDÜNCÜ KISIM: AVRUPA İMPARATORLUKLARI ÇAĞI (1800-1939)

*"Doğu Sorunu"*

M.S. Anderson, *The Eastern Question 1774-1923* (Londra, 1966).

J.C. Hurewitz (yayına hazırlayan), *The Middle East and North Africa in World Politics*, 2 cilt (New Haven, 1975).

L.C. Brown, *International Politics and the Middle East* (Londra, 1984).

*Genel Araştırmalar*

M.E. Yapp, *The Making of the Modern Middle East 1798-1923* (Londra, 1987).

B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra, 1961).

W.R. Polk ve R.L. Chambers (yayına hazırlayanlar), *Beginnings of Modernization in the Middle East* (Chicago, 1968).

Groupes de recherches et d'Études sur le Proche-Oriente, *L'Egypte au 19e siècle* (Paris, 1982).

*Ekonomik ve toplumsal değişim*

C. Issawi, *An Economic History of the Middle East and North Africa* (New York, 1982).

C. Issawi (yayına hazırlayan), *The Economic History of the Middle East 1800-1914* (Chicago, 1966).

C. Issawi (yayına hazırlayan), *The Fertile Crescent 1800-1914* (New York, 1988).

R. Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914* (Londra, 1981).

S. Pamuk, *The Ottoman Empire and World Capitalism 1820-1913* (Cambridge, 1987).

G. Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt* (Chicago, 1969).

A. Barakat, *Tatawwur al-milkiyya al-zira'iyya fi Misr wa atharuha 'ala al-harakat al-siyasiyya 1813-1914* (Kahire, 1977).

*Entelektüel değişim*

N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964).

A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, gözden geçirilmiş yeni baskı (Cambridge, 1983).

### Onaltıncı Bölüm: AVRUPALI GÜÇLER VE REFORM HÜKÜMETLERİ (1800-1860)

*Avrupa'nın yayılması*

F. Charles-Roux, *Bonaparte Governor d'Egypte* (Paris, 1936); İngilizce çevirisi *Bonaparte Governeur of Egypt* (Londra, 1937).

H.L. Hoskins, *British Routes to India* (New York, 1928).
J.B. Kelly, *Britain and the Persian Gulf 1795-1880* (Oxford, 1968).
C.A. Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Cilt 1 1827-71 (Paris, 1964).
R. Danziger, *Abd al-Qadir and the Algerians* (New York, 1977).

*Tanzimat ve yerel hareketler*
Turkish Ministry of Education, *Tanzimat* (İstanbul, 1940).
Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 4 cilt (Ankara, 1953-67).
C.V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire* (Princeton, 1980).
U. Heyd, 'The Ottoman 'ulama and westernization in the time of Selim III and Mahmud II' in Heyd (yayına hazırlayan), *Studies in Islamic History and Civilization* (Kudüs, 1960), sayfa 63-96.
R. Clogg (yayına hazırlayan), *The Movement for Greek Independence 1770-1821* (Londra, 1976).
L.S. Stavrianos, *The Balkans since 1453* (New York, 1958).
M. Maoz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861* (Oxford, 1968).
A. Hourani, 'Ottoman reform and the politics of notables' in Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* (Londra, 1981), sayfa 36-66.

*Mısır*
A. Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egyp in the Reign of Muhammad 'Ali* (Cambridge, 1984).
E.R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge, 1990).
A.Ral-Rafi'i, *Tarikh al-haraka al-qawmiyya waa tatawwur nizam al-hukm fi Misr*, 14 cilt (Kahire, 1929-51).

*Tunus*
L.C. Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey 1837-1855* (Princeton, 1974).

*Fas*
J.L. Miège, *Le Maroc et l'Europe*, 4 cilt (Paris, 1961-3).
J.L. Miège (yayna hazırlayan), *Documents d'histoire économique et sociale marocaine au 19e siècle* (Paris, 1969).

## Onyedinci Bölüm: AVRUPA İMPARATORLUKLARI VE BAŞAT SEÇKİNLER (1860-1914)

*"Doğu Sorunu"*
W.l. Langer, *The Diplomacy of Imperialism 1890-1902*, 2. Baskı (New York, 1951).
E.M. Earle, *Turkey, the Great Powers and the Baghdad Railway* (New York, 1966).

*Osmanlı hükümeti ve eyaletler*
R.H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (Princeton, 1963).
R. Devereux, 'Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies 15* (1979), sayfa 131-53.

C. Findley, *Ottoman Civil Officialdom* (Princeton, 1989).
E.E. Ramsaur, *The Young Turks: prelude to the revolution of 1908* (Princeton, 1957).
W. Ochsenwald, *Religion, Society and the State in Arabia: the Hejaz under Ottoman control 1840-1908* (Columbus, Ohio, 1984).
L. Nalbandian, *The Armenian Revolutianory Movement* (Berkeley, 1963).

*Siyonist göçün başlaması*
W.Z. Laqueur, *A History of Zionism* (Londra, 1972).
N. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I* (Berkeley, 1976).

*Mısır*
R. Hunter, *Egypt under the Khedives 1805-1879* (Pittsburgh, 1984).
Nubar Pasha, *Mémoires* (Beyrut, 1983).
D. Landes, *Bankers and Pashas* (Londra, 1958).
J. Marlowe, *The Making of the Suez Canal* (Londra, 1964).
A. Schölch, *Ägypten den Ägyptern!* (Zürih, 1972); İngilizce çevirisi *Egypt for the Egyptians!: the socio-political crisis in Egypt 1878-1882* (Londra, 1981).
Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2 cilt (Londra, 1908).
J. Berque, *L'Egypte, impérialisme et révolution* (Paris, 1963); İngilizce çevirisi *Egypt, Imperialism and Revolution* (Londra, 1972).
A. Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer* (Londra, 1968).
T. Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge, 1988).

*Sudan*
P.M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898* (Oxford, 1958).
M.W. Daly, *Empire on the Nile: the Anglo-Egyptian Sudan 1898-1934* (Cambridge, 1986).
Abu Bakr (Babikr) Badri, *Tarikh hayati*, 3 cilt (Omdurman, 1959-61); İngilizce çevirisi *The Memoirs Babikr Badri*: Cilt 1 (Londra, 1969), Cilt 2 (Londra, 1980).

*Fransa ve Mağrip*
J. Ganiage, *Les Origines du protectorat français en Tunisie 1861-1881* (Tunus, 1968).
C.R. Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Cilt 2: 11871-1954 (Paris, 1979).
C.R. Ageron, *Les algériens musulmans et la France 1871-1919* (Paris, 1968).
E. Burke, *Prelude to Prtectorate in Morocco* (Chicago, 1976).
D. Rivet, *Lyautey et l'instituiton du protectorat français au Maroc 1912-1925*, 3 cilt (Paris, 1988).

*Nüfus ve ekonomik değişim*
A. Jwaideh, 'Midhat Pasha and the land system of lower Iraq' in A. Hourani (yayına hazırlayan), *St Antony's Papers: Middle Eastern Affairs 3* (Londra, 1963), sayfa 106-36.
N. N. Lewis, *Nomads and Settlers in Syria and Jordan 1800-1980* (Cambridge, 1987).
R. Aboujaber, *Pioneers over Jordan* (Londra, 1989).

A. Schölch, *Palästina im Umbruch 1856-1882* (Stuttgart, 1986).
B. Labaki, *Introduction à l'histoire économique du liban: soie et commerec extérieur... 1840-1914* (Beyrut, 1984).
D. Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe* (Paris, 1971).
E.J.R. Owen, *Cotton and the Egyptian Economy 1820-1914* (Londra, 1962).
G. Baer, *Introduction to the History of Landownership in Modern Egypt 1800-1950* (Londra, 1962).
J. Poncet, *La colonisation et l'agriculture européenne en Tunisie depuis 1881* (Paris, 1962).
X. Yacono, *La colonisation des plaines du Chelif*, 2 cilt (Cezayir, 1955-6).
X. Yacono, 'Peut-on évaluer la population de l'Algérie vers 1830?' *Revue Africaine*, Cilt 98 (1954), sayfa 277-307.
J. Ruedy, *Land Policy in Colonial Algeria* (Berkeley, 1967).

*Toplumsal değişim*
D. Quaetaert, *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire 1881-1908* (New York, 1983).
L.T. Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut* (Cambridge, Massachusetts, 1983).
L. Schatkowski Schilcher, *Families in Politics: Damascus factions and estates of the 18th and 19th centuries* (Stuttgart, 1985).
R. Tresse, 'L'évolution du coutume syrien depuis un siècle' in Centre d'Études de Politique Étrangère, *Entretiens sur l'évolution des pays de ccivilisation arabe*, Cilt 2 (Paris, 1938), sayfa 87-96.
A. Mubarak, *al-Khitat al-tawfiqiyya*, 4 cilt (Kahire, 1887-9).
J.P. Thieck, 'Le Caire d'après les *Khitat* de 'Ali pacha Mubarak' in Groupe de Recherche et d'Étuds sur le Proche-Orient, *L'Egypt au 19e siècle* (Paris, 1982), sayfa 101-16.
A. Berque, 'Fragments d'histoire sociale' in Berque, *Écrits sur l'Algérie* (Aix-en-Provence, 1986), sayfa 25-124.
K. Brown ,*Peole of Salé: tradition and change in an Moroccan city 1830-1930* (Manchester, 1976).

## Onsekizinci Bölüm: EMPERYALİZM KÜLTÜRÜ VE REFORM

*Oryantalizm*
M. Rodinson, *La fascination de l'islam* (Paris, 1980); İngilizce çevirisi *The Mystique of Islam* (Londra, 1989).
E. Said, *Orientalism* (Londra, 1978).
A. Hourani, *Europe and the Middle East* (Londra, 1980).
N. Daniel, *Europe, Islam and Empire* (Edinburgh, 1966).

*Eğitim*
A.I. 'Abd al-Karim, *Tarikh al-ta'lim fi Misr*, 3 cilt (Kahire, 1945).

A.L. Tibawi, *British Interests in Palestine 1800-1901* (Oxford, 1961).
A.L. Tibawi, *American Interests in Syria 1800-1901* (Oxford, 1966).
A.L. Tibawi, *Islamic Education: its traditions and modernization into the Arab national systems* (Londra, 1972).
D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914* (Oxford, 1969).
H. Charles, *Jésuites missionaires dans la Syrie et le Proche-Orient* (Paris, 1929).
A. Chouraqui, *L'Alliance Israélite Universelle et la renissance juive contemporaine 1860-1960* (Paris, 1965).

*Gazetecilik*
P. de Tarazi, *Tarikh al-sahafa al-'arabiyya*, 4 cilt. in 3 (Beyrut, 1913-33).
I. 'Abduh, *Tarikh al-tiba'a wa'l-sahafa fi Misr* (Kahire, 1949).
N. Farag, 'The Lewis affair and the fortunes of *al-Muqtataf*', *Middle Eastern Studies*, Cilt 8 (1972), sayfa 74-83.

*Edebiyat*
M.M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry* (Cambridge, 1975).
S.K. Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, 2 cilt (Cambridge, 1975).
S.K. Jayyusi (yayma hazırlayan), *Modern Arabic Poetry: an anthology* (New York, 1987).
A. Shawqi, *al-Shawqiyyat*, 4 cilt (Kahire, 1961).
I. Shahid, *al-'Awda ila Shawqi* (Beyrut, 1986).
A. Boudot-Lamotte, *Ahmad Sawqi, l'homme et l'oeuvre* (Şam, 1977).
M.M. Badawi, *Early Arabic Drama* (Cambridge, 1988).
M.M. Badawi, *Modern Arabic Drama in Egypt* (Cambridge, 1987).

*İslam'da reform*
C.C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (Londra, 1933).
N. Keddie, *Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'* (Berkeley, 1972).
N. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Berkeley, 1968).
M. 'Abduh, *Risalat al-tawhid* (Kahire, numerous editions); İngilizce çevirisi *The Theology of Unity* (London, 1966).
M.R. Rida, *Tarikh al-ustadh al-imam al-shaykh Muhammad 'Abduh*, 3 cilt (Kahire, 1906-31).
J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar* (Paris, 1954).
A.H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915* (Leiden, 1978).
F. de Jong, *Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt* (Leiden, 1978).
B. Abu Manneh, 'The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman lands in the early 19th century', *Die Welt des Islams*, Cilt 22 (1982), sayfa 1-36.
O. Depont ve X. Coppolani, *Les confrèries religeuses musulmanes* (Cezayir, 1897).
C.S. Hurgronje, 'Les confrèriges, la Mecque et le pan-islamisme' in Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Cilt 3 (Bonn, 1923), sayfa 189-206.
C.S. Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*; İngilizce çeviri (Leiden, 1931).

J.M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: a Sufi order in the modern world* (Cambridge, 1965).

*Ulusçuluk*

Ş. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1964).

Ş. Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908* (Ankara, 1964).

Z. Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, yayına hazırlayan ve çeviri N. Berkes (Londra, 1959).

W.L. Cleveland, *the Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the life and thought of Satiʿ al-Husri* (Princeton, 1971).

W.L. Cleveland, *Islam against the West: Shakib Arslan and the campaign for Islamic nationalism* (Londra, 1985).

S. al-Husri, *Al-Bilad alʿ arabiyya waʾl-dawla al-ʿuthmaniyya* (Beyrut, 1960).

G. Antonius, *The Arab Awakening* (Londra, 1938).

S. Haim (yayına hazırlayan), *Arab Nationalism: an anthology* (Berkeley, 1962).

C.E. Dawn, *From ottomanism to Arabism* (Urbana, Illinois, 1973).

Z.N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism* (Beyrut, 1966).

P.S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: the politics of Damascus 1860-1920* (Cambridge, 1983).

J.M. Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (Londra, 1960).

I. Gershoni ve J.,P. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: the search for Egyptian nationhood 1900-1930* (New York, 1986).

L.C. Brown, 'Stages in tbe process of change' in C.A. Micaud (yayına hazırlayan), *Tunisia: the politics of modernization* (Londra, 1964), sayfa 3-66.

A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocaine 1830-1912* (Paris, 1977).

## Ondokuzuncu Bölüm: AVRUPA GÜCÜNÜN ZİRVESİ (1914-1939)

*Birinci Dünya Savaşı ve barış*

E. Monroe, *Britain's Moment in the Middle East 1914-1956* (Londra, 1963).

B. C. Busch, *Mudros to Lausenne: Britain's frontier in Asia 1918-1923* (Albany, New York, 1976).

T.E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom* (Londra, 1935).

E. Keedourie, *England ad the middle East: the destructino of the Ottoman Empire 1914-1921*, 2. Baskı (Londra, 1987).

M. Vereté, 'The Balfour Declaration and its makers", *Middle Eastern Studies*, Cilt 6 (1970), sayfa 48-76.

A.J. Toynbee, *Survey of International Affairs 1925*, Cilt 1: *The Islamic World after the Peace Conference* (Londra, 1927).

C.M. Andrew ve A.S. Kanya-Forstner, *France Overseas: the Great War and the climax of French imperial expansion* (Londra, 1981).

P. Kinross, *Atatürk: the rebirth of a nation* (Londra, 1964).

A. Kazancıgil ve E. Özbudun (yayına hazırlayanlar), *Atatürk, Founder of a Modern State* (Londra, 1981).

*Manda yönetimleri ve batının çıkarları*

E. Monroe, *The Mediterranean in Politics* (Londra, 1938).

S.H. Longrigg, *Iraq 1900-1950* (Londra, 1976).

M. Khadduri, *Independent Iraq 1932-1958*, 2. Baskı ( Londra, 1960).

P.S. Khoury, *Syria ahd the French Mandate* (Londra, 1987).

M.C. Wilson, *King Abdullah, Britain and the Making of Jordan* (Cambridge, 1987).

L. Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East* (Londra, 1966).

*Filistin sorunu*

W.Z. Laqueur (yayma hazırlayan), *An-Israel-Arab Reader* (Londra, 1969).

J.C. Hurewitz, *The Struggle for Palestine* (New York, 1950).

Palestine Royal Commission, *Report*, Cmd 5479 (Londra, 1937).

W. Khalidi, *From Haven to Conquest* (Beyrut, 1971).

F.R. Nicosia, *The Third Reich and the Palestine Queiston* (Londra, 1985).

K. Stein, *The Land Question in Palestine 1917-1936* (Chapel Hill, Kuzey Carolina, 1984).

Y.M. Porath, *The Emergence of the Palestinian National Movement 1918-1929* (Londra, 1974).

Y.M. Porath, *The Palestinian Arab National Movement 1929-1936* (Londra, 1977).

*Mısır*

A. Lutfi al-Sayyid-Marsot, *Egypt's Liberal Experiment 1922-1936* (Berkeley, 1977).

M. Anis, *Dirasat fi thawrat sanat 1919* (Kahire, 1963).

M.H. Haykal, *Mudhakkirat fi'l-siyasa al-misriyya*, 33 cilt (Kahire, 1951-78).

M. Deeb, *Party Politics in Egypt: the Wafd and its rivals 1919-1939* (Londra, 1979).

*Mağrip*

J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres* (Paris, 1962); İngilizce çevirisi *French North Africa: the Maghrib between two world wars* (Londra, 1962).

R. Le Tourneau, *Évolution politique de l'Afrique du nord musulmane 1920-1961* (Paris, 1962).

A. al-Fasi, *al-Harakat al-istiqlaliyya fi'l-maghrib al-'arabi* (Kahire, 1948).

*Ekonomik ve toplumsal değişim*

H. Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq* (Princeton, 1978).

C. Issawi, *Egypt, an Economic and Social Analysis* (London, 1947).

R.L. Tignor, *State, Private Enterprise and Economic Change in Egypt 1918-1952* (Princeton, 1984).

A. Dasuqi, *Kibar mallak al-aradi al-zira'iyya wa dawruhum fi'l-mujtama' al-misri* (Kahire, 1975).

S.B. Himadeh (yayma hazırlayan), *The Economic Organization of Syria* (Beyrut, 1936).

S.B. Himadeh (yayına hazırlayan), *al-Nizam al-iqtisadi fi'l-'Iraq* (Beyrut, 1938).

E. Davis, *Challenging Colonialism: Bank Misr and Egyptian Industrialization 1920-1941* (Princeton, 1983).

J. Beinin ve Z. Lockman, *Workers on the Nile: nationalism, communism, Islam and the Egyptian working class 1882-1954* (Londra, 1988).
R. Montagne, *Naissance du proletariat marocain* (Paris, 1951).

## Yirminci Bölüm: DEĞİŞEN HAYAT VE DÜŞÜNCE TARZLARI (1914-1939)

*Kent Hayatı*

M. Wahba, 'Cairo memories', *Encounter,* Cilt 62 v (Mayıs 1984), sayfa 74-9.
A. Adam, *Casablanca,* 2 cilt (Paris, 1968).
J. Abu Lughod, *Rabat: urban apartheid in Morocco* (Princeton, 1980).
R.D. Matthews ve M. Akrawi, *Education in Arab Countries of the Near East* (Washington, 1950).
R.F. Woodsmall, *Muslim Women Enter a New World* (Londra, 1936).
S. Graham-Brown, *Images of Women.... 1860-1950* (Londra, 1988).

*Edebiyat ve sanat*

P. Cachia, *Taha Husain* (Londra, 1956).
T. Husayn, *al-Ayyam,* 3 cilt (Kahire, 1929-73); İngilizce çevirisi Cilt 1: *An Egyptian Childhood* (Londra, 1932); Cilt 2: *The Stream of Days* (Londra, 1948); Cilt 3: *A Passage to France* (Londra, 1976).
T. Husayn, *Mustaqbil al-thaqafa fi Misr,* 2 cilt (Kahire, 1938).
A. Shabbi, *Diwan* (Beyrut, 1971).
G. Sadoul (yayına hazırlayan), *The Cinema in the Arab Countries* (Beyrut, 1966).
J. Racy, 'Arabic music and the effets of commercial recording', *The World Music,* Cilt 20 (1978), sayfa 47-55.
J. Racy, 'Music' in T. Mostyn ve A Hourani (yayına hazırlayanlar), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988), sayfa 244-50.
J. Dickie, 'Modern Islamic Architecture in Alexandria', *Islamic Quarterly,* Cilt 13 (1969), sayfa 183-91.

*Islami hareketler*

H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, 1947).
C. Geertz, *Islam Observed* (New Haven, 1968).
R.P Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Londra, 1969).
A. 'Abd al-Raziq, *al-Islam wa usul al-hukm* (Kahire, 1925); Fransızca çevirisi 'L'islam et les bases du pouvoir', *Revue des Études Islamiques:* Cilt 7 (1933), sayfa 353-91; Cilt 8 (1934), sayfa 163-222.
A. Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940* (Paris, 1967).
W. Bennabi, *Mémoires d'un témoin du siècle* (Cezayir, n.d.).
E. Gellner, 'Thu unknown Apollo of Biskra: the social base of Algerian puritanism' in Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, 1981), sayfa 149-73.
K. Brown, 'The impact of the *Dahir Berbère* in Salé' in E. Gellner ve C. Micaud (yayına hazırlayanlar), *Arabs and Berbers* (Paris, 1967), sayfa 201-15.

*Başvuru kitapları*

Europa Publications, *The Middle East and North Africa* (Londra, annual 1948-).

Centre de Recherches et d'Études sur les Sociétés Méditerranéennes, *Annuaire de l'Afrique du Nort* (Paris, annual 1962-).

T. Mostyn ve A. Hourani (yayına hazırlayanlar), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988).

P. Mansfield, *The Middle East: a political and economic survey*, 4. Baskı (Londra, 1973).

W. Knapp, *North-west Africa: a political and economic survey*, 3. Baskı (Oxford, 1977).

*İstatistikler*

United Nations, Department of Economic Affairs, *World Economic Survey* (New York, annual).

United Nations, Statistical Office, *Statistical Year-book* (New York, annual).

United Nations, Food and Agriculture Organization, *Production Year-book* Roma, annual).

United Nations Educational, Social and Culturel Organization (UNESCO), *Statistical Year-book* (Paris, annual).

*Ülkeler ve dinler*

P. Sluglett ve D.M. Farouk-Sluglett, *Iraq since 1958* (Londra, 1987).

P. Marr, *The Modern History of Iraq* (Londra, 1985).

A.J. Cottrell ve diğerleri, *The Persian Gulf States* (Baltimore, 1980).

R.S. Zahlan, *The Making of the Modern Gulf States* (Londra, 1989).

F. Heard-Bey, *From Trucial States to United Arab Emirates* (Londra, 1982).

P. Gubser, *Jordan* (Londra, 1983).

H. Cobban, *The Making of Modern Lebanon* (Londra, 1985).

N. Lucas, *The Modern History of Israel* (Londra, 1974).

Groupe de Recherches et d'Études sur le Proche-Orent, *L'Egypte ed'aujourd'hui* (Paris, 1977).

D. Hopwood, *Egypt: politics and society 1945-1984*, 2. Baskı (Londra, 1986).

Centre de Recherches et d'Études sur les Sociétés Méditerranéennes, *Introduction à l'Afrique du nort contemporaine* (Paris, 1975).

M.K. ve M.J. Deeb, *Libya since the Revolution* (New York, 1982).

J.-C. Vatin, *L'Algérie politique: histoire et société*, 2. Baskı (Paris, 1983).

## Yirmibirinci Bölüm: İMPARATORLUKLARIN SONU (1939-1962)

*İkinci Dünya Savaşı*

I.S.O. Playfair ve diğerleri, *History of the Second World War: the Mediterranean and the Middle East*, 6 cilt (Londra, 1954-73).

C. de Gaulle, *Mémoires de guerre*, 3 cilt (Paris, 1954-9); İngilizce çevirisi 3 cilt (Londra, 1955-60).

E.L. Spears, *Fulfilment of a Mission: the Spears Mission in Syria and Lebanon 1941-1944* (Londra, 1977).
H. Macmillan, *War Diaries: politics and war in the Mediterranean 1943-1945* (Londra, 1984).
Y. Porath, *In Search of Arab Unity 1930-1945* (Londra, 1986).

*Britanya ve Ortadoğu*
W.R. Louis, *The British Empire in the Middle East 1935-1951* (Oxford, 1984).
W.R. Louis ve J.A. Bill (yayına hazırlayanlar), *Musaddiq, Iranian Nationalism and Oil* (Londra, 1988).
W.R. Louis ve R. Owen (yayına hazırlayanlar), *Suez 1956: the crisis and its consequences* (Oxford, 1989).

*Filistin sorunu*
W.R. Louis ve R .W. Stookey (yayına hazırlayanlar), *The End of the Palestine Mandate* (Londra, 1986).
M.J. Cohen, *Palestine and the Great Powers* (Princeton, 1982).
B. Morris, *The Birth of the Palestine Refugee Problem 1947-1949* (Cambridge, 1987).
A. Shlaim, *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist movement and the partition of Palestine* (Oxford, 1988).
M. 'Alami, *'Ibrat Filastin* (Beyrut, 1949); İngilizce çevirisi 'The lesson of Palestine', *Middle East Journal*, Cilt 3 (1949), sayfa 373-405.

*Fransa ve Mağrip*
C.-A. Julien, *L'Afrique du nord en marche*, 3. Baskı (Paris, 1972).
M. Bourguiba, *La Tunisie et la France* (Paris, 1954).
A. Nouschi, *La naissance du nationalisme algérien* (Paris, 1962).
M. Lacheraf, *L'Algérie, nation et société* (Paris, 1965).
A. Horne, *A Savage War of Peace: Algeria 1954-1962* (Londra, 1977).
J. Daniel, *De Gaulle et l'Algérie* (Paris, 1986).

**Yirmiikinci Bölüm: DEĞİŞEN TOPLUMLAR** (1940'lar ve 1950'ler)

*Ekonomik büyüme*
Y. Sayigh, *The Arab Economy: past performance and future prospects* (Oxford, 1982).
D. Warriner, *Land Reform and Development in the Middle East* (Londra, 1957).
Lord Salter, *The Development of Iraq* (Londra, 1955).
C. Issawi, *Egypt at Mid-century* (Londra, 1954).
C. Issawi, *Egypt in Revolution* (Londra, 1963).
R. Mabro, *The Egyptian Economy 1952-1972* (Oxford, 1974).
A. Gaitskell, *Gezira: a study of development in the Sudan* (Londra, 1959).
S. Amin, *L'économie du Maghreb*, 3 cilt (Paris, 1966).
G. Leduc (yayına hazırlayan), *Industrialisation de l'Afrique du nord* (Paris, 1952).

W.D. Swearingen, *Moroccan Mirages: agricultural dreams and deceptions 1912-1986* (Londra, 1986).

*Kentleşme*

L.C. Brown (yayma hazırlayan), *From Madina to Metropolis* (Princeton, 1973).

P. Marthelot, 'Le Cairo, nouvelle métropole', *Annales Islamologiques*, Cilt 8 (1969), sayfa 189-221.

A. Raymond, 'Le Caire' in Centre de Recherches et d'Études sur le Proche-Orient, *L'Egypte d'aujougrd'hui* (Paris, 1977), sayfa 213-41.

*Mimarlık*

H. Fathy, *Architecrute for the Poor: an experiment in rural Egypt* (Chicago, 1973).

S.S. Damluji, 'Islamic architecture en the modern world' in T. Mostayn ve Hourani (yayına hazırlayanlar), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988), sayfa 232-6.

**Yirmiüçüncü Bölüm: ULUSAL KÜLTÜR (1940'lar ve 1950'ler)**

*Eğitim*

J.S. Szyliowicz, *Education and Modernization in the Middle East* (Ithaca, New York, 1973).

B.G. Massialas ve S.A. Jarrar, *Education in the Arab World* (New York, 1983).

J. Waardenburg, *Les universités dans le monde arabe actuel*, 2 cilt (Paris, 1966).

A.B. Zahlan, *Science and Science Policy in the Arab World* (Londra, 1980).

*Historiografi*

A. Laroui, *L'histoire du Maghreb: un essai de synthèse* (Paris, 1970); İngilizce çevirisi *The History of the Maghrib* (Princeton, 1977).

C. Zurayq, *Nahnu wa'l-tarikh* (Beyrut, 1959).

*Edebiyat*

J. Stetkevych, 'Classical Arabic on stage' in R.C. Ostle (yayma hazırlayan), *Studies in Modern Arabic Literature* (Warminster, Wiltshire, 1975), sayfa 152-66.

Adunis (A.A. Sa'id), *al-athar al-kamila*, 2 cilt (Beyrut, 1971).

B.S. al-Sayyab, *Diwan*, 2 cilt (Beyrut, 1971-4).

D. Johnson-Davies (yayına hazırlayan ve çeviri), *Arabic Short Stories* (Londra, 1983).

N. Mahfuz, *Zuqaq al-midaqq* (Kahire, 1947); İngilizce çevirisi *Midaq Alley* (Londra, 1974).

N. Mahfuz, *Bayn al-qasrain, Qasr al-shawq, al-Sukkariyya* (The 'Cairo Trilogy"; Kahire 1956-7); 1. Cild'in İngilizce çevirisi *Palace Walk* (Londra, 1990).

A. al-Sharqawi, *al-Ard* (Kahire, 1954).

L. Ba'labakki, *Ana ahya* (Beyrut, 1963).

J. Dejeux, *Littérature maghrebine de langue française*, 3. Baskı (Sherbrooke, Quebec, 1980).

J. Dejeux ve A. Memmi, *Anthologie des écrivains maghrebins d'expression française*, 2. Baskı (Paris, 1965).
K. Yacine, *Nedjma* (Paris, 1956).
M. Feraoun, *Le fils du pauvre* (Paris, 1954).
A. Djebar, *Les alouettes naïves* (Paris, 1967).

*İslami hareketler*
K.M. Khalid, *Min huna nabda* (Kahire, 1950); İngilizce çevirisi *From Here We Start* (Washington, 1953).
T. Husayn, *al-Fitna al-kubra*, 2 cilt (Kahire, 1947-56).
O. Carré ve G. Michaud, *Les frères musulmans: Egypt et Syrie 1920-1982* (Paris, 1983).
O. Carré, *Mystique et politique: lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb* (Paris, 1984).
S. Qutb, *Al-'Adala al-ijtima'iyya fi'l-islam*, 4. Baskı (Kahire, 1954); İngilizce çevirisi S. Kotb, *Social Justice in Islam* (New York, 1970).
M. Gilsenan, *Saint and sufi in Modern Egypt* (Oxford, 1973).

## Yirmidördüncü Bölüm: ARABİZMİN ZİRVESİ

*Abdül Nasır ve Nasırizm*
P. Mansfield, *Nasser* (Londra, 1969).
R. Spethens, *Nasser* (Londra, 1971).
H. Heikal, *The Sphinx and the Commissar: the rise and fall of Soviet influence in the Middle East* (Londra, 1978).
H. Heikal, *Cutting the Lion's Tail: Suez through Egyptian eyes* (Londra, 1986).
M. Kerr, *The Arab Cold War 1958-1970*, 3. Baskı (Londra, 1971).
E. O'Ballance, *The War in the Yemen* (Londra, 1971).
E. O'Ballance, *The Third Arab-Israeli War* (Londra, 1972).

*Siyasal fikirler*
J. 'Abd al-Nasir, *Falsafat al-thawra* (Kahire, 1955); İngilizce çevirisi *The Philosophy of the Revolution* (Kahire, 1955).
Egypt, Department of Information, *Mashru' al-Mithaq al-watani* (Kahire, 1962).
S.A. Hanna ve G.H. Gardner (yayına hazırlayanlar), *Arab Socialism: a documentary survey* (Londra, 1969).
S. Botman, *The Rise of Egyptian Communism* (Syracuse, New York, 1988).
J.F. Devlin, *The Ba'th Party* (Stanford, California, 1966).
M. 'Aflaq, *Fi sabil al-ba'th* (Şam, 1959).
M. 'Aflaq, *Ma'rakat al-masir al-washid* (Beyrut, 1958).
M.A. al-'Alim ve A. Anis, *Fi'l-thaqafa al-misriyya* (Beyrut, 1955).
L. 'Awad, *Thaqafatuna fi muftaraq al-turuq* (Beyrut, 1974).
A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes* (Paris, 1974); İngilizce çevirisi *The Crisis of the Arab Intellectual* (Berkeley, 1974).
A. Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, gözden geçirilmiş yeni baskı (Paris, 1977).

*İsrail ile savaş ve barış*

E. O'Ballance, *No Victor, No Vanquished: the Yom Kippur war* (Londra, 1968).

W.B. Quandt, *Decade of Decision: American policy towards the Arab-Israeli conflict 1967-1976* (Berkeley, 1977).

W.B. Quandt, *Camp David: peacemaking and politics* (Washington, 1986).

H. Kissinger, *Years of Upheaval* (Londra, 1982).

J. Carter, *The Bloom of Abraham* (Boston, 1985).

M. Riyad, *Mudhakkirat 1948-1975* (Beyrut, 1985); İngilizce çevirisi M. Riad, *The Struggle for Peace in the Middle East* (Londra, 1981).

H. Heikal, *The Road to Ramadan* (Londra, 1975).

P. Seale, *Asad af Syria: the struggle for the Middle East* (Londra, 1988).

*İnfitah*

J. Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat* (Princeton, 1983).

R. Hinnebusch, *Egyptian Politics under Sadat* (Cambridge, 1985).

H. Heikal, *Kharif al-ghadab*, 2. Baskı (Beyrut, 1983); İngilizce çevirisi *Autumn of Fury* (Londra, 1983).

Y. Sayigh, *The Economies of the Arab World*, 2 cilt (Londra, 1975).

J.S. Birks ve C. Sinclair, *Arab Manpower: the crisis of development* (Londra, 1980).

M. Bennoune, *The Making of Contemporary Algeria* (Cambridge, 1988).

*İşgal altındaki Filistinliler*

H. Cobban, *The Palestinian Liberation Organization* (Cambridge, 1984).

M. Benvenisti ve diğerleri, *The West Bank Handbook* (Kudüs, 1986).

D. MacDowell, *Palestine and Israel* (Londra, 1989).

*Lübnan iç savaşı*

K. Salibi, *Cross-roaads to Civil War* (Londra, 1976).

K. Salibi, *A House of Many Mansions* (Londra, 1988).

E. Picard, *Liban: état de discorde* (Paris, 1988).

Z. Schiff ve E. Ya'ari, *Israel's Lebanon War* (Londra, 1985).

R. Khalidi, *Under Siege: P.L.O. decision-making during the 1982 war* (New York, 1986).

*Irak İran savaşı*

S. Chubin ve C. Tripp, *Iran and Iraq at War* (Londra, 1988).



*Toplumsal bölünmeler*

S. Ibrahim, *The New Arab Social Order: a study of the social impact of oil wealth* (Londra, 1982).

R. Owen, *Migrant Workers in the Gulf* (Londra, 1985).

D. MacDowell, *The Kurds* (Londra, 1985).

*Erkekler ve kadınlar*

E. Fernea (yayına hazırlayan), *Women and the Family in the Middle East* (Austin, Texas, 1985).

L. Beck ve N. Keddie (yayına hazırlayanlar), *Women in the Muslim World* (Cambridge, Massachusetts, 1978).

N. Hijab, *Womanpower: the Arab debate on women at work* (Cambridge, 1988).

F. Mernissi, *Beyond the Veil: male-female dynamics in a modern Muslim society*, gözden geçirilmiş yeni baskı (Londra, 1985).

N. Abu Zahra, 'Baraka, material power, honour and women in Tunusia', *Revue d'Histoire Maghrébine*, Nos. 10-11 (1978), sayfa 5-24.

*Fikir hareketleri*

G.A. Amin, *Mihnat al-iqtisad wa'l-thaqafa fi Misr* (Kahire, 1982).

H. Hanafi, *al-Turath wa'l-tajdid* (Kahire, 1980).

S.J. al-'Azm, *Naqd al-fikr al-dini* (Beyrut, 1969).

H. Djaït, *La personalité et le devoir arabo-islamique* (Paris, 1974).

M.A. al-Jabiri, *al-Khitab al-'arabi al-mu'asir* (Kazablanka, 1982).

M.A. al-Jabiri, *Takwin al-'aql al-'arabi*, 2. Baskı (Beyrut, 1985).

F. Ajaıni, *The Arab Predicament* (Cambridge, 1981).

*İslam'a dönüş*

H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Londra, 1982).

R. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet* (Londra, 1985).

F. Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, 1982).

J. Piscatori (yayına hazırlayan), *Islam in the Political Process* (Cambridge, 1981).

J. Piscatori, *Islam in a World Nation-States* (Cambridge, 1986).

J.R. Cole ve N. Keddie (yayına hazırlayanlar), *Shi'ism and Social Protest* (New Haven, 1986).

G. Kepel, *Le prophète et Pharaon* (Paris, 1984); İngilizce çevirisi *The Prophet and Prahaoh* (Londra, 1985).

M. Gilsenan, *Recognizing Islam* (Londra, 1982).

S. 'Uways, *Rasa'il ila'l-imam al-Shafi'i* (Kahire, 1978).

S. Qutb, *Ma'alim fi'l-tariq* (Kahire, 1964).

## A

Abbas I. 326
Abbasîler 57, 61, 62, 64, 65, 66, 96, 106, 113, 114, 115, 118, 123, 135, 150, 179, 180, 208, 230, 233, 255
ABD 389, 411, 425, 476, 479, 482, 483, 484, 485, 486, 491, 494, 496, 498, 501
Abd el-Rahman el-Cabarti 305
Abduh, Muhammed 362, 404, 405
Abdullah b. Hüseyin 374
Abdullah b. Muhammed 57
Abdullah Laroui 511
Abdurrahman III 68
Abdurrahman, Sultan 325
Abdurrazık 405
Abdûl Aztm Anis 464
Abdülaziz 332
Abdülaziz b. Suud 390
Abdülaziz Duri 455
Abdülaziz, Kral 408
Abdülcebbar 208
Abdülgani Nabulsi 288
Abdülhamid II. 332, 340, 363, 369
Abdülkadir 196, 320
Abdülkadir Geylani 193
Abdüllatîf 206
Abdülmelik 51
Abdünnâsır, Cemal 420, 425, 427, 428, 460, 468, 470, 473, 474, 475, 476, 479, 480, 481, 487, 490, 492, 513, 515, 522, 523, 524
ablak 235
Abu Dabi 320, 471, 485
*Adalet el-içtimaiyye fi'islâm* 461
Adem, Peygamber 220
Aden 349, 374, 442, 470, 471
âdet 203
Adonis (Ahmed Said) 458, 459
Afgani, Cemaleddin 362
Afganistan 485
Afrika 117, 121, 122
Afrika Birliği Örgütü 492
Aglebiler 63
Ahdal 75
abiret 103
Ahmed b. Bella 472
Ahmed b. Hanbel 62, 93
Ahmed el-Bedevî 196
Ahmed el-Serhendî 288
Ahmed Salih el-Halidî 402
Ahmet Bey 325
Ahmet Şevkî 359, 400
Ahmet Urabı 335
aile 506
Akdeniz 121, 124, 144, 152, 349
Akka 300
akl 227
Akra 349
âlem el-misâl 220
Alemî ailesi 295
Alevî 229
Alevîler 116, 117, 294, 302, 501, 525
Ali Abdurrazık 404
Ali b. Ebu Talib 48, 49, 55, 56, 57, 62, 83, 88, 89, 159, 192, 225, 227, 229
Ali el-Rida 62
âlim 88, 167, 207
Allah 39
Allal el-Fasî 405
Alliance Israélite 356
Almanya 331, 332, 370, 375, 377, 411, 476
Amalfi 71, 145
amel 203
âmm 218
Amman 435, 447
*Anâ Ahyâ* 457
Anadolu 22
Anbara Selam 401
Ancak 485
ancient 419
Anglo-Osmanlı Anlaşması 325
Ankara 371
Antakya 28, 32
Antakya Ortodoks Patrikliği 291

Antar b. Şaddad 240
Antüller 311
antropoloji 353
apokaliptik 290
Apollo Grubu 397
Arabistan 21, 23, 37, 40, 44, 53, 241
Arabizm 522
Arafat 190
Arami dili 30, 34
Aramice 75, 128
Arap 487
Arap Birliği 417, 424, 463, 468, 469, 475, 481, 484, 487, 489, 492, 498
Arap Devletleri Birliği 414
Arap Ekonomik ve Toplumsal Kalkınma Fonu 488
*Arap Geceleri* 241, 353
Arap müziği 396
Arap Sosyalizmi 369, 519
arap el-tebâ 175
Arapça 13, 20, 23, 3, 31, 34, 36, 43, 50, 51, 53, 68, 74, 75, 76, 78, 84, 85, 87, 98, 105, 106, 107, 108, 113, 117, 118, 119, 120,
127, 128, 129, 137, 185, 205, 232, 235, 239, 241, 248, 266, 287, 357, 359, 395, 398, 407, 453, 454, 459, 462, 500
Araplar 37, 47, 54, 86, 233, 490, 499, 508, 509, 510, 514, 525, 526
Aristoteles 106, 108, 214, 215
Arnavutluk 376
asabiyyet 21, 140, 141, 256, 266, 516
Asir 120
asker 266
askeriye 272
Assuan Barajı 338, 426, 435, 470
astroloji 250
astronomi 248
Asya Derneği 353
aşiret 137, 140
aşûrâ 228
Atatürk, M. Kemal 375
Atina 28
Avrupa 298, 501
Avrupa Antlaşması (1815) 414
Avusturya 370
Avusturya-Macaristan İmp. 375
Ayşe 45, 48
ayyârûn 158
Azm Sarayı 304

**B**

Baas Partisi 467, 468, 472, 486
Baasçılık 473, 475, 480, 492, 501
Babil 123
Bağdat 58, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 76, 77, 79, 105, 113, 114, 115, 123, 135, 144, 145, 165, 179, 180, 183, 204, 208, 222, 233, 235, 241, 259, 261, 273, 275, 282, 283, 287, 300, 428, 435, 448, 503
Bağdat halifeliği 180
Bağdat medresesi 210
Bağdat Paktı 422, 426
Bahreyn 289, 292, 302, 332, 377, 471
Bakil 140
Balfour Bildirgesi 373, 374
Balkanlar 300, 316
Banque Misr 382
Banu Hilal 136, 140, 240
Banu Kalb 54, 77
basın 455
Basra 47, 49, 55, 59, 70, 76, 79, 96, 123, 144, 275, 349
başkadı 61, 171
Batı Almanya 317
Batı Arabistan 114, 115
Batı Roma İmp. 51
Baybars 240
bedevî 31
bedeviler 390
Bedr Şakir el-Seyyab 458
bekâ 221
Bekriyye 368
Belçika 317
Belh 54
Bengal Moğol İmp. 311
Berberiler 21, 64, 66, 68, 115, 119, 135, 137, 140, 202, 233, 259, 500
Bereketli Hilâl 346
Berka 126, 367, 379, 406, 416
Berlin Antlaşması *(1878)* 331
Beşir Cemayel 495
Beşir II. 304
bey 277, 301, 329
beyân 172
Beyazıd Bistamî 194
*Beyond the Veil* 508
Beyrut 333, 347, 349, 357,383, 415, 447, 455, 457, 493, 495, 496
Beyrut Amerikan Üniversitesi 356, 383, 455

Beyt el-hikmet 245
bidonville 393, 446, 504
bimârîstân 248
*Binbir Gece Masalları* 241
Birinci Dünya Savaşı 337, 370, 426
Birleşik Arap Cumhuriyeti 428, 468
Birleşik Arap Emirlikleri 471
Birleşmiş Milletler 414, 418, 463, 487, 497
Bizans İmparatorluğu 29, 31, 32, 36, 46, 50, 74, 83, 114, 231, 261
Bizerte 376
BM Güvenlik Konseyi 478
Boğazlar 370
Britanya 315, 317, 318, 320, 335, 354, 365, 369, 374, 381, 386, 388, 411, 466, 470, 479
Britanya İşçi Partisi 449
Buharî 101
Bulak 283
Bulgar 330
Bulgaristan 332
Bumedyen 502, 517
Burgiba, Habib 385, 423, 424, 523
burjuvazi 347, 389, 445
Butros Bostani 357, 359
Buyîler 64, 65, 179
büyücülük 251
Büyük Cami işgali (Mekke) 523
Büyük İskender 30, 240

## C

Cafer el-Sadık 62, 65, 228
Cafer Kâşif el-Gita 306
cahiliyye 512, 513
Cambridge 352
Camî 234
cami 82, 246
Camp David Anlaşması 484
Carba 145
Cebrail 189
Celal Amin 509
celâlî 281
cellebe 446
cemaat 96, 99, 203, 267
Cenevizliler 308
Cennet 102
Cenova 116, 145
Cerir 75
Ceuta 336
Cevlan 477, 481
Ceyhun 118
ceyş 176, 294
Cezayir 14, 20, 115, 125, 126, 273, 278, 283, 294, 302, 304, 311, 316, 318, 320, 321, 334, 343, 344, 346, 349, 350, 356, 364, 368, 379, 381, 383, 391, 405, 415, 424, 425, 426, 429, 430, 431, 432, 434, 435, 465, 470, 472, 498, 500, 514, 517
Cezayir devrimi 519
Cezire 33, 49, 390, 441
Cibuti 487
Cidde 300, 349
cihad 95, 102, 190, 200, 227, 296, 308, 321, 512
cinler 251
Cizvitler 290, 356
cizye 60, 151, 265, 267, 304
coğrafya 247
Collège Moulay Idris 404
Corci Zeydan 357
Cordoba (Kurtuba) 52, 67, 68, 73, 82, 113, 115, 143, 144, 165, 234, 235, 236, 238, 259
Cudeyde 304
Cüneyd-i Bağdadi 194

## Ç

Çerkesler 277, 346
çeşme 235
Çin 70, 71, 76
Çinliler 81

## D

Damietta 145
Dar el-ilm 245
Darfur sultanlığı 302
darü'l ulûm 366
darü'l-harp 85
darü'l-İslâm 85
Darwin 354
David Ben Gurion 419
dayı 276, 277, 278, 301, 320
De Gaulle 431
*Decline and Fall of the Roman Empire* 352
Delacroix 354
Delhi 117
*Delil ül-Hâirîn* 231
Delta 420
demokrasi 469
denizgücü 277
Derîye 308
devşirme 263, 265

Deyrülzefaran 232
dîvân 60, 264, 271, 273
dîvân el-inşâ 167
Dicle 58, 122, 123, 131, 135, 275, 290, 436
Dimyat 284, 349
*Divan* 35
Dofar 472
Doğu Kiliseleri 319
Doğu Ortodoks Kilisesi 128, 357
Dominikanlar 290
drama 457
duâ 186
Dubai 320, 471, 485
duhûl-i hicce 188
Dukakinzade Mehmet Paşa Vakfı 283
Dürziler 127, 229, 329, 374, 494, 495
Dürzilik 230, 493
Düyun-ı Umumiye 333

## E

Ebu Bekr el-Razî 108
Ebu Bekr Muhammed el-Razî 248
Ebu Hanife 96
Ebu Hayyan el-Tevhidi 79
Ebu Midyan 196
Ebu Müslim 56, 58
Ebu Talib 39
Ebu Zeyd el-Kayrevanî 200
Ebu'l Abbas 56, 57
Ebu'l Ala el-Maarri 77
Ebu'l Kasım el-Şabbi 397
Ebubekir, Halife 45, 46, 49, 192
edebiyat 464
eğitim 450, 451, 453
ehl-i akit 73
ehl-i kitap 73
Ekberîler 289
Ekberîlik 306
ekonomi 501, 502, 503
El Ezher 285, 366, 367, 404, 460, 468, 475, 480, 494
*el-Ahram* 358, 455
el-Allame el-Hillî 226
el-Amin 60
el-Antakî 103
*el-Arz* 4 56
*el-Ayyâm* 398
el-Baladhuri 80
el-Biruni 81, 86
el-Bistamî, Ebu Yezid 104
el-Buharî 100
el-Cabartî 285, 316
el-Cahiz 79
el-Cazuli 193, 296
el-Cilî 220
el-Cüneyd 104
el-Eş'ari 93, 94, 104
el-Farabî 108, 109, 182, 214
*el-Fütuhat el-Mekkiyye* 219
el-Gazzâlî 180, 216, 209, 210, 213, 218, 244, 255, 305
el-Geylani, Raşid Ali 412
el-Hakim b. Emrullah 229
el-Halil 22, 83, 269, 274
*el-Halil Muhtasarı* 295
el-Hallac 105
el-Hamadyani 80
el-Harezmî 107
el-Harirî 80, 237
el-Hasa 121, 289, 292
el-Hasan el-Basri 102
el-Hasan el-Yusi 296
*el-Hilâl* 357
el-Hindiye barajı 345
el-insan el-kâmil 220
*el-İslâm ve usul el-hükm* 404
el-Kâtip el-Bağdadî 59, 207
el-Kindî 107, 214
el-Makrızî 246
*el-Manar* 363
el-Mansur 58
el-Matürîdî 208
el-Maverdi 179
*el-Medîne el-fâzıla* 182
el-Memun 60, 62, 79
el-Mesudi 81
el-Muhakkık 226
el-Muhasîbi 104
el-Mukaddesi 247
*el-Muktataf* 357
el-Muktedir 59
*el-Munkızu mine'd-Dalâl* 210
el-Murtaza 226
el-Mutadit 61
el-Mutasım 61
el-Müfîd 226
el-Mütenebbi 77
el-Nasır 180
*el-Risale* 395
el-selef el-Sâlih 362
el-Suhreverdî 218
el-Şarani 174
el-Şarkavî Abdurrahman 456

el-Şazeli 296
el-şehîd el-tânî 289
el-Tabari 56, 58, 81
*el-Takvâ* 395
el-Tanuki 79
el-Tirmizî 103
el-Yakut 247
el-Zeyyanî 295
Elhamra 236
Elife Rifaat 507
Eliot, T.S. 459
Emel 496
Emevî Camisi 84
Emevîler 49, 50, 51, 53, 56, 57, 61, 68, 72, 75, 89, 95, 179
emîn el-umanâ 170
Emîr el-Hüseynî 388
emîr el-hac 270, 271
emir 179
Endonezya 311
Endülüs 14, 67, 68, 114, 128, 150, 216, 219, 231, 232, 233, 236, 239, 240, 289, 295
Endülüs Emevileri 179
Endülüs müziği 454
enflasyon 266
*Enneadlar* 215
Enver Sedat 480, 483, 484, 491, 513, 515, 523, 524
Ermeni Kilisesi 29, 291
Ermenice 28
Ermeniler 268, 284, 327, 331
Eş'ârîlik 208, 209
Étoile Nord-Africaine 406
Etyopya 124, 145, 376, 411
Eugénie, İmparatoriçe 334
Eyyubîler 115, 127, 151, 166, 167, 168, 172, 176, 204, 229, 260
ezân 186
Ezher Camii 159, 304

## F

Fakr el-dîn el-Razî 218
Fakr el-din el-Maanî 274
Falanjistler 494, 495, 496
fânî 221
Faris Nimr 357
Farsça 30, 74, 75, 117, 118, 119, 266
Farslar 81
Fas 50, 66, 67, 74, 75, 115, 117, 125, 126, 149, 158, 174, 203, 232, 234, 262, 292, 294, 295, 296, 302, 309, 311, 326, 337, 365, 378, 381, 382, 385, 391, 392, 401, 405, 420, 423, 424, 431, 434, 435, 437, 441, 443, 447, 448, 449, 465, 492, 500, 514
Fas Krallığı 336
Fasî ailesi 295
*Faslü'l Makal* 217
Fatımîler 65, 66, 90, 109, 114, 118, 151, 172, 179, 228, 229, 245
Fatına binti Muhammed 48, 89, 225, 226
Fatma Mernissi 508
Faysal b. Abdülaziz 473
Faysal b. Hüseyin 374
Faysal, Kral 386
Fazlurrahman 513
feddan 440, 444
felsefe 108
Ferezdak 75
fes 350
fetva 148, 201, 204, 221
Fez 126, 143, 158, 159, 160, 165, 196, 236, 293, 294, 296, 303, 350, 385, 392, 452, 462
fıkıh 20, 98, 201, 203, 204, 205, 208, 214, 288, 304
Fırat 34, 58, 122, 123, 131, 275, 345, 390, 391, 436, 502
Fîzan 416
Filaliler 294
Filipinler 504
Filistin 22, 114, 116, 122, 153, 290, 311, 341, 345, 370, 373, 376, 379, 382, 387, 388, 391, 392, 393, 407, 417, 418, 420, 422, 425, 434, 435, 466, 470, 475, 476, 477, 487, 497
Filistin Ulusal Konseyi 498
Filistinliler 478, 479, 490, 494, 518
Firdevsî 118
fityan 158
FKÖ (Filistin Kurtuluş Örgütü) 475, 480, 483, 491, 493, 495, 496, 497, 498
FLN (Ulusal Kurtuluş Cephesi) 430, 431, 465
Floransa 144
Fransa 280, 302, 309, 310, 317, 319, 320, 326, 332, 334, 336, 337, 354, 365, 369, 370, 376, 380, 381, 411, 431, 432, 500
Fransız Devrimi 317, 319
Fransızca 357, 359, 395, 407, 453, 459, 462
Fransızlar 308

Fransiskenler 290
Fromentin, Eugène 334
Func Sultanlığı 292, 302
fundamentalizm 524
fundug 160
Fustat 47, 48, 143, 159, 259
*Füsûsü el-hikâm* 220

## G

Galien 248
Gassaniler 33, 47
Gassanlar 52
Gautier, Théophile 334
gayb-ı mutlak 226
gayb-ı muzaf 225
Gazze 418, 477, 497
gelenek 366
Gibbon, Edward 352
Girit 269, 309, 331
Gize 435
gizemcilik 101
gizli imam 90, 225
Goethe 353, 355
Golan 477
göç 434, 445, 447, 517
göçmenler 378, 380, 489
Granada 20, 116, 143, 234, 236
Grek 107, 116, 215
Grek düşüncesi 243, 248, 354, 399
Grek Katolikliği 291
Grekçe 50, 106, 231
Grekler 21, 28, 47, 81, 82, 93, 105, 250, 251, 267, 268, 284, 316, 319, 327
Gülhane Hatt-ı Şerîfi 322
Gülhane Kararnamesi 326
Güney Asya 504
Güney Yemen 514, 515, 517
Gürcüler 277

## H

Habeşistan 31, 145
Habib Burgiba 472, 480
Habsburglar 309
hac 52, 83, 95, 105, 135, 187, 188, 189, 190, 211, 269, 301
Haccac 50
Hacer 189
hâcib 167
Haçlılar 115, 116, 290, 308, 354
hadis 80, 84, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 207, 227, 288, 304
hadrâ 194
Hadramut 120
Hafız Esad 480, 501, 513
Hafız İbrahim 359
Hafsîdiler 136
Hafsîler 115, 117, 160, 166, 168, 167, 180, 204, 259
hakîkat 225
hâl 192
Halep 52, 77, 144, 158, 274, 278, 282, 284, 287, 291, 300, 304
Haliç 281
halife 45, 66, 88, 90, 268, 281, 371, 404
Halil Mutran 359
halvet 230
Halvetiyye 288
Hamad 122
hamam 157
Hamdaniler 65
Hamza b. Alî 229
han 160, 283
hân-ı gâh 193
Hanbelîlik 98, 198, 199, 208, 222, 223, 224, 363, 403, 408, 520
hanedan 165, 256
Hanefî 305
Hanefîlik 98, 198, 199, 202, 204, 208, 209, 271, 285, 303
haraç 60
harem 40, 103, 154, 166, 189, 351, 354
Hâricîler 55, 64, 127
Hartum 350, 478, 501
Harun el-Reşid 58, 60, 241
Hasan b. Ali 49
Hasan el-Benna 406, 461
Hasan Fethi 447
Hasan Hanefî 509
Hasaneyn Heykel 455
hâss 218
hastane 235
Haşâşînler 127
Haşid 140
Haşimîler 57, 372, 428
hat 84
hatîb 187
Hatice 37, 38, 42
Hattabî, Abdülkerim 373
Havara 175
*Hâvî* 248
Hayfa 377, 380, 445
*Hayy b. Yakzan* 241
Hegel 354
Helenistik 105

herce 237
Hıdiv İsmail 334
hıdiv 324, 341, 368
Hıristiyanlık 102
Hıristiyan 191, 284
Hıristiyan felsefesi 218
Hıristiyanlar 38, 39, 41, 44, 51, 116, 151, 153, 170, 178, 186, 231, 233, 259, 267, 281, 284, 290, 327, 331, 333, 340, 351, 361, 376, 379, 382, 400, 446, 461, 493
Hıristiyanlık 28, 34, 36, 52, 53, 73, 74, 82, 87, 106, 230, 232, 234, 260
Hicaz 33, 57, 92, 102, 120, 269, 273, 276, 300, 308, 332, 349, 374
Hicaz demiryolu 369
hicret 40, 45, 55, 80, 174
hidr 232
Hindistan 50, 71, 81, 106, 117, 118, 121, 144, 310, 318, 320
Hindular 82
Hint ayaklanması 369
Hint Okyanusu 70, 123
Hintliler 81
Hira 34
*Histoire du Magreb* 456
historisizm 511
Hişam Djait 510
hiyel 202
hizb 194
Hollanda 279, 310, 311, 482
Horasan 47, 54, 56, 57, 76, 227, 259
Huari Bumedyen 472
hubus 149
Hunyan b. İshak 106
hutbe 187
hüccet 225
Hüda Şaravî 402
hükümdar 165, 255, 256, 263
Hüseyin 55, 227, 228
Hüseyin Heykel 360
Hüseyin, Şerîf 372, 390
Hüseynîler 277
Hüseyniyye 283
Hüsnü Mübarek 484, 524

## I

İbsen, Henrik 334
İngua franca 357
ıktâ 176
IMF (Uluslararası Para Fonu) 487
Ingres 354
Irak 29, 37, 47, 48, 50, 53, 55, 57, 64, 65, 66, 73, 74, 82, 87, 88, 102, 105, 106, 114, 115, 118, 119, 121, 123, 135, 193, 227, 230, 233, 275, 345, 370, 374, 376, 381, 382, 391, 412, 414, 418, 419, 422, 424, 428, 435, 436, 440, 448, 450, 452, 466, 467, 468, 472, 496, 499, 514
Irak-İran Savaşı 500, 521, 522

## İ

îd-i adhâ 190
îd-i fıtr 188
ibadet 200
İbadîler 64, 89, 127, 174, 291, 302
İbadîlik 98, 178, 230, 471
İbn Arabî 218, 220, 223, 224, 225, 234, 288, 305, 462
İbn Battuta 164, 189, 247
İbn Danyal 240
İbn Ebu Useybî 107
İbn el-Athır 246
İbn el-Hac 154
İbn el-Kâtip 249
İbn el-Meyınun 153
İbn el-Mukaffa 78
İbn Haldun 19, 20, 22, 27, 136, 246, 249, 250, 251, 298, 515
İbn Hallikan 207
İbn Hanbel 208, 222, 223, 307
İbn İyas 246
İbn Kuteybe 76
İbn Raşid hanedam 332
İbn Rüşd 216, 217, 218, 234
İbn Sina 214, 215, 216, 223, 224, 226, 243
İbn Teymiye 181, 222, 223, 224, 225
İbn Tufeyl 241
İbn Tulun Camii 284
İbn Tumart 197, 199, 208, 234
İbn Zeydun 238
İbrahim, Peygamber 41, 42, 189
İbrani Üniversitesi 383
İbranice 30, 75, 128, 231, 239, 380
icâzet 205, 207
icmâ 96, 97, 199, 227
ictihad 97, 98, 201, 205, 223, 224, 226, 289, 307, 407
ideoloji 468
İdris, Kral 417
İdrisiler 67
ihrâm 188

ihtida 72
İhvan-ı Müslimîn 406, 407, 460, 463, 466, 501, 511, 513, 520, 525
*İhya-u Ulumi'd-Dîn* 209, 210, 211, 244, 305
İkinci Dünya Savaşı 411
ilmiye 271, 272
İmam 52, 55, 64, 65, 66, 88, 90, 98, 174, 178, 225, 227, 228, 229, 230, 289, 302, 442, 471, 472
İman Yayma Cemaati Koleji 290
İmrü'l Kays 35
İncil 44
infitah 486, 509, 517
İngilizce 357, 359, 395, 407, 453, 462
İngilizler 308
İngiltere 309, 310, 317, 326, 336, 370, 381, 411
intifada 497
intisâb 265
İran 30, 47, 50, 53, 66, 71, 73, 92, 105, 114, 115, 117, 118, 135, 144, 153, 182, 233, 237, 275, 376, 377, 400, 412, 420, 471, 485, 496
İran devrimi 485, 508, 518, 525
İran Körfezi 120
İsa 29, 52, 74, 128
Isaac Luria 290
İshak, Peygamber 52
İskandinavya 72
İskenderiye 19, 21, 28, 32, 105, 145, 316, 318, 335, 347, 349, 357, 412, 414
İslâm 404, 457, 460, 467, 513, 514, 519, 524, 525
İslâm dini 64, 109, 127, 130
İslâm doğuşu 87
İslâm dünyası 114
İslâm felsefesi 107, 109, 214, 218, 231
İslâm hukuku 201
İslâmi ismi 439
İslâm kimliği 85
İslâm kökenleri 37, 52
İslâm modernistleri 362, 369
İslâm reformcuları 364, 365
İslâm tarihi 102
İslâm toplumu 132, 143, 512, 461
İslâm'ın şartları 95
İsmail 334
İsmail, Peygamber 189
İsmaililer 65, 66, 90, 109, 114, 127, 228, 229, 246
İsna Aşeriye 90
isnâd 100
İspanya 19, 21, 50, 66, 67, 70, 71, 73, 74, 75, 116, 126, 127, 230, 262, 269, 280, 294, 309, 321, 336, 337, 492
İspanyollar 234, 277, 308
İsrail 418, 419, 422, 426, 434, 440, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 483, 490, 491, 495, 496, 522
İstanbul 117, 282, 288, 289, 332, 341, 355, 358, 370
istıslah 199
istihsân 199
İstiklal Partisi (Fas) 423, 465
İsviçre 317
işçi örgütleri 449
işrâk 218
İtalya 127, 146, 321, 337, 376, 411
İtalyan 280
İtalyanca 357
İttihat ve Terakki 333
İzlanda 278
İznik 287

## J

Jesuit Université St. Joseph 383
Jimmy Carter 483
Jön Cezayirli 365
Jön Tunuslular 365
Jön Türkler 333, 364
Judah Halevî 239

## K

ka'ide 163
Kabala 290
Kâbe 37, 83, 189, 195, 219, 271
Kabiliye 278, 434
Kaddafi, Muammer 525
kadı 61, 95, 96, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 157, 168, 169, 203, 255, 271, 272, 273, 281, 283, 285, 288, 294, 366
kadınlar 154, 505, 506, 507
Kadir Gecesi 38
Kadiriyye 193, 297, 320, 367
Kadisiyye Savaşı 520
Kafkaslar 276, 300, 320, 369
Kahire 21, 22, 66, 70, 77, 113, 114, 118, 124, 143, 144, 145, 146, 159, 165, 180, 188, 222, 228, 230, 231, 235, 260, 275, 276, 278, 279, 280, 283, 284, 305, 311, 316, 323, 326, 347, 349, 350, 351, 356, 357, 358, 359,

383, 392, 393, 394, 395, 413, 414, 420, 428, 431, 434, 447, 454, 455, 475, 503
Kahire Amerikan Üniversitesi 453, 455
kale 235
kalemiye 263, 265
Kalsedon ( Kadıköy) Konseyi 29
kanunname 273
Karaveyin 452
Karaveyin Camii 302
Karayitler 128, 230
Karlofça Antlaşması 269
Karmelitler 290
Karmetiler 65
kasîde 34, 237
Kata'î 159
Kata'îb 494
Katar 471, 485
Kâtip Çelebi 287
Kâtip Yasin 459
Katolik 128, 291
Kavalalı Mehmet Ali Paşa 323, 368, 399
Kayrevan 49, 52, 65, 73, 126, 143, 165, 230, 259
Kays 55
kaza 271
Kazablanka 349, 376, 379, 382, 393, 423, 434
kazasker 271
Kâzımiye 227
kelâm 93, 208, 209, 218, 222, 226, 231, 525
Keldaniler 81
*Kelile ve Dimne* 78, 237
Kemal Paşazade 221
kentleşme 449, 504
kerâmet 195
Kerbelâ 56, 159, 227, 228, 275
Kerkûk 275
kervansaray 235
*Keşfü'z-Zünûn* 288
keyseriyye 160, 283
kıble 235
Kıbrıs 269
Kıptiler 151, 284
Kırım 310, 312
Kırım Savaşı 326
kıyamet 95
kıyas 97, 289
Kızıldeniz 66, 70, 120, 122, 123, 144
kibbutz 341, 380
Kilise 29
kimlik 509, 510
Kipling 355
kisve 271
*Kitab el-egani* 243
kitap 245
kolonlar 342, 343, 365, 378
kondominyum 336
Konstantinopolis 27, 28, 70, 117, 261, 272, 281
Konstantinopolis Ekümenik Patrikliği 291
Kopernik 309
Kopt (Kıptî) 128, 168
Kopt Kilisesi 291
Koptça (Kıpti dili) 30, 31, 75, 128, 231
Kordoba 126
Kore 504
köle 150
Körfez 123, 376, 471, 473, 480, 485, 497, 502, 514
Körfez İşbirliği Konseyi 486
Kral Abdullah 422
Kral Abdülaziz 424, 473
Kral Hasan 480
Kral Hüseyin 480, 498
Ktesiphon 123
Kubbetü's Sahra 52, 83, 84
Kudüs 22, 23, 32, 41, 52, 102, 232, 235, 269, 274, 341, 380, 388, 419, 445, 477, 483
Kûfe 47, 48, 55, 56, 59, 76, 77, 96
Kur'an 40, 43, 44, 52, 55, 62, 74, 75, 78, 83, 84, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 108, 148, 155, 156, 179, 185, 190, 216, 223, 304, 307, 352, 362, 407, 510, 513, 520, 524, 525
Kur'an-Hadîs 20, 36, 37, 89, 199, 200, 202, 204, 209, 220, 222, 226, 249, 289, 308, 205, 405, 461, 513, 519
Kureyş 37, 39, 40, 48, 179
Kureyşliler 89
Kusreviyye Camii 287
kutb 195, 220
Kutsal Roma Imp. 269
Kuveyt 302,332, 451,471, 472, 488, 504, 524
Kuzey Afrika 369
Kuzey Yemen 515
Kuzistan 65
Kürdistan 123
Kürtçe 129
Kürtler 166, 499
küttab 204, 304

kütüphane 245
kütüphaneler 246

## L

Lahmiler 33, 47
laisizm 511
Latin Amerika 389
Latince 231, 239
Lawrence, T.E. 372
Lebid 35
Leiden 352
Leo Africanus 146
Leyla Ba'albaki 457
Libya 125, 126, 376, 412, 415, 416, 434, 472, 473, 480
Liverpool 317
Londra 280, 317, 379, 386
Lozan Antlaşması 371
Lübnan 74, 122, 274, 275, 304, 311, 318, 319, 329, 330, 346, 355, 358, 364, 374, 383, 387, 393, 400, 414, 415, 418, 434, 450, 453, 480, 486, 494, 499, 515, 522
lycée 453
Lyon 318

## M

*Ma'âlim fi'l-tarik* 512
ma'rifet 192, 213, 220
Mağrip 13, 19, 23, 36, 37, 50, 52, 57, 70, 83, 85, 114, 116, 117, 118, 125, 127, 128, 132, 136, 137, 140, 145, 150, 193, 202, 203, 219, 233, 236, 303, 320, 337, 345, 348, 357, 371, 375, 376, 378, 379, 380, 382, 384, 387, 412, 414, 419, 422, 434, 436, 438, 445, 446, 453, 516, 518
mahalle 267
mahmal 271
mahmel 271
Mahmud Amin el-Alim 464
Mahmut II. 322
Mahmut Teymur 398
mahzan 293
makam 191, 212
*Makâmat* 80, 237, 359
Maknas 294
malaise 459
Malezya 504
Malik, Imam 96
malikane 282
Malikîler 200, 208, 234
Malikilik 98, 198, 199, 285, 295, 303
Manchester 328
Mandayya 229
Mandeistler 127
Manişeizm 30, 44
Mar Mattai 232
Marakeş 126, 143, 293, 381
Marksizm 464, 469, 471, 475, 481, 511
Mars el-Kebir 376
Marshall Planı 437
Marsilya 311, 317, 328
Marunîler 128, 204, 290, 319, 329, 356
Marunîlik 493
Maşrık 453
Matüridîlik 209
Mavera-i Ürdün 419
Mazdekçilik 30, 34
meclis 230
Medîne el-Zahra 160
medîne 156
Medine 17, 39, 40, 41, 47, 49, 50, 52, 67, 83, 87, 96, 121, 144, 159, 189, 196, 227, 228, 276, 332, 392, 451, 452
Medineti Nasr 447
medrese 147, 204, 207, 208, 235, 246, 265, 285, 304, 366
mehdî 55, 62, 197, 226, 229, 336, 368
Mehdîcilik 312
Mehdi hareketi 347
Mehmed II. 272, 281
mehr 155
Mekke 17, 19, 23, 36, 37, 40, 41, 42, 50, 83, 87, 96, 105, 121, 135, 144, 187, 189, 219, 228, 269, 274, 276, 284, 332, 451
mekteb 98, 200, 204, 205, 285
Melametîler 105
Melâmilik 194
melik el-tavaif 68
Melilla 336
memlûk 115, 166, 171, 172, 176, 258, 275, 276, 300, 329
Memlûkler 116, 117, 118, 119, 147, 150, 151, 152, 153, 160, 167, 168, 172, 176, 204, 230, 235, 260, 316
Menahem Begin 483, 491
Meriniler 115, 116
*Merv* 54
Mervan II 56
mescit 51
Mesih 29, 290
Messali Hac 406

Meşhed 227
Mevlay İdris 196, 296, 462
Mevlay İsmail 294
Mevleviyye 193
mevlîd 196
Meymun 245
mezâlim 168
Mezopotamya 122
Mısır 22, 47, 56, 59, 65, 66, 67, 73, 74, 85, 86, 105, 114, 115, 124, 127, 128, 138, 153, 233, 237, 273, 274, 275, 276, 285, 300, 315, 318, 327, 334, 337, 345, 346, 348, 355, 364, 365, 368, 376, 377, 382, 383, 385, 386, 389, 391, 392, 398, 399, 407, 411, 418, 419, 420, 421, 426, 427, 428, 433, 435, 437, 439, 440, 441, 443, 444, 447, 448, 450, 457, 461, 464, 468, 469, 473, 474, 475, 476, 478, 479, 480, 481, 482, 488, 491, 498, 502, 503, 514, 516, 518, 524
Mısır devrimi 509
Mısırlı Halid Muhammed Halid 460
Mısırlılar 81
*Mihnet el-iktisad ve'l-takafa fî Mısır* 509
mihrâb 52, 235
Milano 144
Milletler Cemiyeti 374, 386, 401
Mimar Sinan 287
Mina 190
minber 52, 187
mishâk 219
mistisizm 101
Mişel Eflâk 467
modernizm 463
modus vivendi 419
Moğollar 115, 117, 118, 135, 144, 180, 259, 262, 307, 308
Moha 311
monarşi 472, 474, 480
Monofizit 29
Monofizitler 74, 128, 231
Monotelit 29, 74, 128
Moritanya 487, 492
Mouloud Faravun 459
Mouloud Mammeri 459
Mu'tezile 92, 93, 208
muaccel 155
muallakât 35
muamelât 200
Muammer Kaddafi 480
Muaviye 52, 54, 55
Muaviye b. Ebu Sûfyan 49
mudarebe 145
muhâdarât 296
Muhammed 226
Muhammed Ahmed 336
Muhammed b. Abdülvahhab 307
Muhammed b. İsmail 90
Muhammed b. Mekki el-Amilî 226
Muhammed b. Nusayrî 229
Muhammed b. Su'ud 308
Muhammed Bayram 305
Muhammed Bekir el-Bihbihani 306
Muhammed el-Bekr 65
Muhammed Halil el-Muradî 305
Muhammed ibn-ül Hanefiyye 56
Muhammed V., Sultan 423
Muhammed, 12. imam 225
Muhammed Ben Badîs 405
Muhammed, Peygamber 17, 20, 36, 37, 51, 52, 55, 72, 83, 87, 88, 99, 100, 102, 185, 186, 189, 192, 196, 198, 210, 219, 220, 223, 306, 362, 399, 467, 510, 513, 514, 524
*Mukaddime* 20, 299, 427
Murabıtlar 115, 136, 197, 199, 208, 231, 234, 259
Murtaza el-Zabidî 305
Musa b. Meymun 231
Musa el-Kazım 65, 228
musa sistemi 139
Musevîlik 36, 52, 87
Muskat 292, 325, 375
Mustafa el-Sıbaî 461
Musul 144, 275, 300
mut'a 155
Mutezile 226
Muvahhidler 115, 208, 234, 241, 259
muvaşşah 237, 242
muzârîat 177
müctehid 226
müderris 204, 205
müftü 148, 168, 169, 201, 205, 201, 205, 272, 285
müftülük 288
mülûk el-tavâif 234
mürşid 192
Müslim 100, 101
Müslümanlar 233
*Müstakbelu's Sekâfe fî Mısr* 398
müvellâ 54
müzik 242, 243, 244, 245
Mzab 145, 278

## N

nagid 153
nâib 288
Naima 298
nakîb 272
nakîb-ül eşrâf 272, 285
Nakşibendî Murat 305
Nakşibendiyye 193, 222, 225, 288, 307, 367
namaz 95, 211
Napoli 280
Napolyon savaşları 316
Nasırizm 470472, 473, 474, 475, 480, 519
Nasîf el-Yazıcı 359
Nasturîlik 105, 231, 232
Nasturiler 29, 30, 74, 128, 152, 291
nâtık 228, 229
Necd 121, 123
Necef 83, 227, 275
Necib Mahfuz 456, 464
Necip Rihani 397
Neo-Platoncu 215, 226
*Neş'et ilm ilâ tarîk'ind el-Arab* 456
Nijer 125
Nil 66, 116, 124, 131, 145, 350, 436, 468
Niş 70
Nişabur 54, 70
Nizamülmülk 183, 204, 210, 256, 266
Normanlar 116
Nubî dili 129
Numeyri 520, 523
Nur el-Dîn Alî el-Karakî 289
Nuri el-Saîd 426, 428
Nusayrîlik 127, 229, 230
nüfus 429, 433, 445, 503, 509, 519

## O

OAPEC (Petrol İhraç Eden Arap Ülkeleri Örgütü) 488
Odessa 310
Oniki Adalar 376
Onikici Şiîler 98, 225
OPEC (Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü) 439, 482, 485, 488, 521
Oran 310, 350, 429
Orta Asya 369
Ortadoğu 13, 83, 132, 137, 311, 345, 371, 376, 412, 413, 414, 415, 416, 420, 426, 428, 438, 446, 465, 467, 470, 472, 483, 493, 498, 516
Ortodoks Kilisesi 29
oruç 95, 211
Osman b. Affan 44, 48, 49, 55, 88
Osmanlı Bankası 339
Osmanlı İmp. 261, 262, 308, 516
Osmanlıca 266, 287
Osmanlıcılık 365
Osmanlılar 117, 119
Oxford 352

## Ö

Ölü deniz 122
Ömer el-Farîz 239
Ömer ibnü'l Hattab 46, 48, 52
örf 147, 202, 203, 460

## P

padişah 268
Papa 28, 290, 319
Paris 144, 280, 344, 358, 383, 387, 429, 430
Paris Antlaşması (1856) 326, 330
patrik 153
Pehlevî dili 30, 50, 106, 118, 241
Pera 281
Persler 21
petit blanc (sıradan kişiler) 380
petrol 438, 471, 472, 482, 484, 485, 486, 487, 501, 521
piskopos 153
Platon 106, 108
Polisario 492
Port Said 349
Portekiz 116, 294
Protestanlık 361

## R

Rabat 293, 350, 382, 430
radikalizm 524
radyo 454
Rahmaniyye 367
Ramazan 187
raşidîn 49, 89
râvî 34
reâyâ 266, 267, 299
reformistler 404, 406, 515
reîs el-tüccar 170
reîs el-yahud 153
Reşid Rıza 363
riddet 46
Rifa'a el-Tahtavi 358
Rifaiyye 193
Rigoletto operası 335

Roma İmparatorluğu 27, 28, 232
Roma Katolik Kilisesi 74
romans 240
Romanya 330, 332
Rosetta 145, 349
Rusya 310, 312, 319, 326, 330, 332, 370, 375, 377
Rusya Ortodoks Kiliseleri 319
rüya 251

## S

Sa'dîler 116, 293
Sa'di şerîf 292
Sabetay Sevi 290
Sabra 495, 496
Saddam Hüseyin 481
Sadık el-Azm 510
Sadık el-Mehdî 513
sadrazam 263, 264, 266, 267
Safed 290
Safevîler 63, 117, 118, 261, 262, 269, 279, 289
sahabe 47, 48, 89, 100
Sahra 125
salâ 186
Sale 293
Samaniler 63
Samariyeliler 230
Samarra 61, 83, 159, 227
sancak 264, 267
Sanhaya 140
Sanskritçe 78
saray 235
Sarı Mehmet Paşa 299
sarraf 282
Sasani İmparatorluğu 29, 30, 31, 32, 36, 46, 51
Sasaniler 53, 105, 117, 180
Savad 123
savm 187
Sayda 275, 349
sec 240
Sefardik 289
sekülerizm 507
Selahaddin Eyyubî 114, 115
Selçuklular 114, 116, 118, 119, 127, 166, 168, 176, 204, 209, 261
selefiyye 362, 407
Selim I 221
Selim II. 288
Selim III. 322
Semerkant 118, 144
Senusîlik 406, 416, 417
Sevil 20, 68, 126, 143
Sevr Antlaşması 371
seyahat 247
Seyfü'd-Devle 77, 78
Seyyid Kutub 461, 512, 513
seyyid 149, 272, 285
Seyyide Zeynep 462
Sfenks 400
Sıffiyn 49, 55, 127
Sırplar 316, 319
Sibeveyhi 76
Sicilya 63, 115, 116
Sidî Mahraz 196
Sidî Mahraz türbesi 287
Silvestre de Sacy 353
simya 250
Sina 477
sinema 454
sipahi 263
Sir Walter Scott 353
Sir William Jones 353
Siraf 70
Siyasal İslâm 87, 406
siyaset-i şer'iyye 202
*Siyasetnâme* 183
Siyonist Kongresi 341
Siyonistler 417, 418
Slavlar 145, 234
Soğuk Savaş 425
Somali 487
sosyalizm 464, 472
Sovyetler Birliği 411
SSCB 464, 470, 476, 477, 481, 482, 483, 485, 491, 496, 498, 502
St. Damiana 232
Sudan 125, 145, 302, 324, 336, 337, 347, 358, 368, 381, 391, 411, 420, 421, 443, 466, 472, 500, 514, 520
sûf 101
Sufilik 101, 103, 104, 105, 109, 191, 204, 207, 212, 215, 218, 221, 288, 307, 367, 403, 405, 406, 407, 457, 513
sûk 157, 158, 159, 160, 173, 283
sûk el-arba'â 142
sulama 505
Sultan Hasan 336
Sultan Hasan Camii 235
Sultan Hasan Medresesi 204
sultan 114, 268, 301
Sunusiyye 367, 368
Suriye 14, 22, 31, 37, 36, 50, 48, 52, 55,

57, 59, 65, 66, 71, 73, 77, 87, 92, 96, 102, 105, 114, 115, 116, 118, 121, 122, 123, 127, 153, 220, 233, 237, 273, 274, 275, 283, 318, 329, 345, 348, 370, 374, 381, 382, 383, 387, 393, 414, 415, 418, 428, 433, 434, 435, 437, 440, 443, 444, 450, 467, 468, 472, 473, 475, 476, 481, 494, 496, 502, 514
Suriye Ortodoks Kilisesi 291
Suriye Protestan Koleji 356
surre 270
Sus 145
Suud b. Abdülaziz 473
Suudî Arabistan Krallığı 332, 374, 377, 403, 408, 414, 424, 441, 443, 471, 472, 473, 474, 479, 485, 488, 514, 520
Suveyke 157
Sühreverdiyye 193
Süleyman 272
Süleyman Paşa Camii (Kahire) 287
sünnet 61, 93, 95, 96, 97, 99, 199, 225
Sünnîlik 62, 89, 90, 93, 94, 98, 104, 114, 127, 152, 156, 178, 198, 203, 208, 209, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 260, 269, 289, 306, 369, 371, 493, 497, 501, 525
Süryanice 28, 29, 30, 75, 106, 128, 231
Süveyş Kanalı 334, 339, 376, 427, 477, 481
Süveyş Krizi 470
Sykes-Picot Antlaşması 373

## Ş

Şafiî, İmam 96, 97, 98
Şafiîlik 98, 198, 199, 208, 303
Şah Veliullah 307
şahadet 98, 186
Şam 22, 51, 52, 49, 52, 75, 122, 143, 144, 188, 208, 222, 259, 270, 271, 274, 278, 282, 284, 287, 288, 300, 303, 321, 329, 332, 349, 364, 383, 415, 447
Şaryah 320, 471
şaşîye 280, 328
Şatıla 495, 496
Şazeliyye 193, 222, 288, 296, 297, 367
şehînşah 179
*Şehname* 118
şerîf 149, 174, 293, 294, 300
şeriat 94, 98, 104, 109, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 155, 156, 171, 174, 177, 180, 181, 193, 199, 201, 202, 203, 210, 212, 224, 225, 256, 260, 271, 272, 273, 307, 308, 321, 322, 329, 363366, 367, 403, 405, 407, 452, 507, 512, 513, 519, 520
Şevkî 397, 360
şeyh 141, 167, 192, 194
Şeyhîlik 306
şeyhülislâm 272, 286
şeytanlar 251
Şi'r 457
Şihablar 329
Şiîlik 56, 62, 65, 89, 90, 93, 101, 114, 155, 156, 164, 178, 208, 210, 223, 226, 227, 228, 269, 275, 289, 292, 306, 308, 493, 495, 497, 501, 525
şiir 237, 245, 457, 458, 459
Şiraz 77
Şu'ûbiyye 118
şurta 169

## T

Tabka Barajı 502
Taba Hüseyin 398, 399, 460
*Tahkikî ma li'l-Hind* 81
Taif 47
tâife 267
Takiyye Camii 283, 287
Takla ailesi 358
Talmud 128, 230
Tami el-Gavi 381
Tanca 337, 424
Tankiziyye medresesi 204
Tanzimat 323
tarım 502, 503
tarîk 192
tarîkat 192, 193, 194, 462
tarih yazıcılığı 246
tasavvuf 101
Tayland 504
*Tehafütü'l Tehafüt* 216
*Tehafütü'l-Felasîfe* 216
Tel Aviv 380, 393
televizyon 488
teosofi 218, 224
teslis 29
Tevfîk el-Hakîm 457
Tevrat 230
*The Talisman* 354
*The Waste Land* 459
tıb-ü nebevî 249
tımar 263, 266
tıp 248

Ticaniyye 307, 367, 368
ticaret 338, 339
Tihama 120
Tihert 64
Timbuktu 293
Timurlenk 22, 117, 232, 261
Titvan 293
Toluniler 63
Topkapı Sarayı 266, 281
toplumsal gruplar 516, 517, 521
toprak reformu 443
Trablus 274, 276, 278, 301, 337, 379, 416
Trabzon 70
Trieste 317
Tuaregler 346
Tunus 19, 20, 22, 49, 66, 73, 115, 125, 126, 136, 143, 144, 277, 278, 280, 282, 301, 302, 304, 305, 311, 318, 325, 326, 327, 329, 334, 342, 346, 349, 350, 356, 358, 360, 364, 365, 378, 383, 385, 423, 424, 430, 431, 433, 434, 435, 437, 443, 449, 451, 452, 472,484, 486, 488,514, 520
Tunus Amerikan Üniversitesi 455
Tunuslu Hayreddin 360
turizm 352
Tutankamon 399
türbe 235
Türkçe 119
Türkiye 375, 507
Türkler 21, 61, 81, 119, 166, 259

## U

Ubeydullah 65
udûl 147, 149
ulemâ 88, 90, 98, 101, 148, 149, 152, 165, 171, 172, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 198, 255, 271, 282, 284, 285, 286, 289, 294, 295, 297, 300, 321, 328, 363, 403, 404, 448, 526
Ulusal Sözleşme 469
ulusallaştırma 442
ulusçuluk 363, 365, 401, 451, 463, 472, 518, 522
Umman 64, 121, 174, 291, 302, 325, 332, 375, 442, 471
Umman Denizi 120
umre 188
Uniat Kilisesi 319
Union Nationale des Forces Populaires (Fas) 465
Université St. Joseph 356
usûl-i din 205
usûl-i fıkıh 98, 199, 205
Usuliler 289, 306

## Ü

Üçüncü Dünya 463
Ümit Burnu 279
ümmet 85, 179, 185, 190
Ümmü Gülsüm 397, 455
Ürdün 374, 414, 418, 422, 424, 434, 437, 443, 475, 476, 477, 478, 514, 524

## V

Vadi Natrun 232
Vafd Partisi 373, 385, 414, 524
vaftiz 229
Vahabîlik 224, 325, 363, 367, 406, 408, 513
vahdet-i vücûd 221
Vahran 277
vakıf 149, 150, 171, 177, 200, 204, 235, 246, 270, 281, 282, 286, 303
vasî 228, 229
Vatikan 453
veba 257, 260, 309, 318
velâyet 195
velî 196, 226
Venedik 71, 116, 144, 145, 269
Venedikliler 308
Verdi 335
vergi 176, 177
Versailles Antlaşması 373
vezîr 60, 167, 179, 204, 210, 256
vikâle 160
vird 194
Viyana 308
vuzû 186

## W

*Westöstliche Diwan* 353
Wilson, Woodrow 371

## Y

Ya'kub Sarruf 357
Yafa 345, 393, 445
Yahudi göçü 379, 434, 445
Yahudiler 38, 39, 40, 41, 51, 68, 70, 72, 73, 74, 87, 128, 145, 151, 152, 153, 158, 168, 170, 178, 186, 233, 239, 267, 268, 278, 281, 284, 289, 290, 325, 327, 328, 333, 340, 351, 379, 380, 382, 388, 417, 418, 446, 477

Yahudilik 102, 106, 230, 231
Yahya Hakkı 398
Vâkubiler 29
Yaser Arafat 491
yatır 195
yayın 455
Yedi Imam 229
Yemen 31, 33, 55, 65, 66, 74, 120, 121, 174, 229, 276, 280, 292, 300, 305, 311, 332, 414, 419, 424, 442, 470, 474, 475, 479
Yemen Arap Cumhuriyeti 474
Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti 474
Yeni Cami (Cezayir) 287
Yeni Dûstur Partisi 423, 424, 465, 480
Yeniçeri 263, 266, 277, 286, 300
Yesrib 39
yeşhivot 230
Yezîdilik 127, 229
yönetici gruplar 521
Yugoslavya 319
Yunanistan 331
Yundişapur 105
Yusuf el-Sim'anî 306

## Z

Zaglul, Sa'd 373
Zahirîlik 199, 208, 220, 234
Zanata 140
Zanc isyanı 61
Zanzibar 325
Zâr 251
zâviye 193, 194, 235
zecal 238, 240
zekât 95, 187, 211
Zeki Ebu Şadi 397
Zerdûşt 30
Zerdûştîlik 106, 118
Zerdûştiler 53, 73, 75, 87
Zeyd 65
Zeydî 174, 300
Zeydîlik 98, 230, 276, 474
Zeydiler 65, 89
*Zeyneb* 360, 395
Zeynel Abidin b. Ali 523
Zeynel-dîn Amilî 289
Zeytuniye 285, 367, 404, 452
Zeytuniye Camii 304
Zîriler 136
zikr 103, 194, 224, 244
zimme 153
Zola, Emile 334
zû'ar 158
Zûbeyir 35

Gerek tarihî gerekse meşhur "jeopolitik konumu" ile -bizzat Ortadoğulu sayılmayacaksa- Ortadoğu ile yakın bağları bulunan Türkiye'de, bu beşerî coğrafyayla ilgili büyük bir bilgi ve ilgi boşluğu olduğu ortada. Yakın çağlarda Ortadoğu'nun nüfusça en büyük etnik bileşeni olan Araplar hakkında ise bu tutum küçümseyici, kimi zaman da aşağılayıcı bir kayıtsızlık boyutuna ulaşmakta. Modern Arap tarihinin ve düşüncesinin öndegelen uzmanı Albert Hourani'nin bir kaynak eser niteliği taşıyan *Arap Halkları Tarihi* adlı kitabı, bu nedenle Türkiyeli okurlar açısından özel bir değer taşıyor. Hourani'nin kapsamlı çalışması, Arap halklarının çağlar boyu hikâyesi üzerinden, bir Ortadoğu tarihi olarak da okunabilir. Ama o kadar değil: Kitap, Arap dünyasının sadece Maşrık'ını değil Mağrib'ini de içeriyor. Ve elbette İslâm dünyasının tarihî gelişmesi içindeki önemli bir tarih ve coğrafya kesitine bakıyor. İslâm'ın oluşumundan 1980'lerin sonuna kadar uzanan uzun dönemde, imparatorluk ve devlet haritalarıyla özetlenemeyecek düşünsel, toplumsal, kültürel haritaların oluşumunu ve değişimini önümüze seren Hourani, resmi ve dar siyasî tarihçiliğe sıkışmayan tarih yazımının imkânlarını gösteriyor: Sadece Emevi halifelerinden değil, Endülüs'ten Bağdat'a şehir hayatından da, sadece cihad ve gazâdan değil sınıf oluşumlarından da, sadece Panarabizm'in simge önderi Abdül Nasır'dan değil efsanevî şarkıcı Ümmü Gülsüm'den de bahseden bir tarih. ■

İLETİŞİM 428
ARAŞTIRMA İNCELEME 65
9 789754 706130