DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y



Daniel G. Bates - Amal Rassam

Ortadoğu Halkları ve Kültürleri

Çeviri: M. Barış Gümüşbaş

dipnot

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ortadoğu Halkları ve Kültürleri

Daniel G. Bates - Amal Rassam

dipnot

Daniel G. Bates - Amal Rassam

ORTADOĞU HALKLARI VE KÜLTÜRLERİ

*dipnot yayınları
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Daniel G. Bates: City University of New York, Hunter College ve Graduate School Antropoloji Bölümü'nde emeritus profesör ve öğretim üyesidir. Profesyonel çalışmalarının birçoğunu Türkiye'de ya da etnik Türklerle birlikte yapmıştır. Son yirmi yıldır Mısır, Kenya ve daha farklı yerlerde çalışmakta, aynı zamanda New York Hunter College'de antropoloji dersleri vermeye devam etmektedir.

Amal Rassam: Queens College, CUNY'de ders vermektedir. Başlıca ilgi alanları Müslüman toplumlar, toplumsal cinsiyet ve kültür, etnisite, din antropolojisi, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'dır.

Kitabın Özgün Adı
Peoples and Cultures of the Middle East, Second Edition
© Prentice-Hall International, 2001
© Dipnot Yayınları, 2016
Bu Kitabın Türkçe yayın hakları Dipnot Yayınları'na aittir.

ISBN: 978-605-2318-18-8
Dipnot Yayınları: 290
Sertifika No: 14999
1. Baskı, 2018/Ankara

Çeviri: M. Barış Gümüşbaş
Editör: Abdurrahim Özmen
Düzelti: İbrahim Yıldız
Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.
Baskı: Sözkesen Matbaacılık
İvedik O.S.B. 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40
Yenimahalle/ANKARA Tel: (0312) 395 21 10

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No. 82/24 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
e-posta: bilgi@dipnotkitap.com
www.dipnotkitap.com
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Daniel G. Bates - Amal Rassam

ORTADOĞU HALKLARI VE KÜLTÜRLERİ

İngilizceden çeviren
M. Barış Gümüşbaş

*dipnot yayınları

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Sophia, Nina ve Murat'a sevgiyle; bilimsel araştırmaları bizi hâlâ teşvik eden ve yaptığı birçok iyilik unutulmayan Eric R. Wolf'un anısına...

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 13
GİRİŞ 17
1 KONUM: BEŞERİ COĞRAFYA VE TARİHSEL ARKA PLAN .. 25
Merkezî Ortadoğu'nun Belli Başlı Çevresel Kuşakları 26
Denizler ve Suyolları 26
Jeolojik Temeller 27
İklim Rejimleri ve Su 31
Merkezî Ortadoğu'da Nüfus Dağılımı 36
Nüfus ve Yerleşim Örüntüleri 39
Tarihöncesi Çevreye Uyum Örüntüleri 43
Uygarlığın Doğuşu 48
Erken Tarihin Kültürel Mirası 51
İslam'ın Zaferi ve Sonrası 53
2 İSLAM: PEYGAMBER VE DİNİ 59
İslam'ın Kapsamı 61
İslam'ın Doğuşu 62
Hz. Muhammed: Kişiliği ve Peygamberliği 65
Ümmet: İslami İdare Şeklinin Kökenleri 68
Hz. Muhammed'den Sonra İslam Âlemi 71
İnanç Olarak İslam 74

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İslam'da Vecibeler ve Ritüel 76
İslam Hukukunun Kaynakları: Şeriat 83
3 KİMLİK OLARAK İSLAM, KÜLTÜR OLARAK İSLAM 91
İslamda Mezhepler: Şiilik 92
Şii İnançları: Bir Şehitlik ve Muhalefet Kültürü 94
Şii Dini Liderlik 98
Şiilikte Mezhepler 100
İslam Gizemciliği: Sufilik 104
Sufi Tarikatları ve Cemiyetleri 107
Popüler İnançlar: "Evliyalar," Şeyhler ve *Baraka* 108
Sufilik ve Sosyo-Politik Örgütlenme 112
Suudi Arabistanlı Vahabiler 113
Mısır'daki Şâzelî Tarikatı 115
Günlük Yaşamda İslam 116
Kadınlar ve Din 118
Genel Bakış 121
4 TOPLULUK KİMLİKLERİ VE ETNİK GRUPLAR 123
Etnisite: Kuramsal Bir Çerçeve 124
Gayrımüslim Dini Topluluklar: Museviler ve Hıristiyanlar 135
İslam'dan Türemiş Tarikatlar 148
Bölgesel Etnik Gruplar 150
Genel Bakış 155
5 ÇOBANLIK VE GÖÇEBE TOPLUM 157
Çobanlığın Ekolojik Temeli 159
Hayvanlar ve Göçebelik 161
Çobanlık ve Piyasa İlişkileri 164
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Devlet ve Göçebe Çobanlar 168
Güneydoğu Türkiye'nin Yörükleri 170
Güneybatı İran'ın Baserileri 174
Suudi Arabistan'ın El-Murraları 178
Genel Bakış 181
6 TARIM VE DEĞİŞEN KÖY 185
Toprağın Kullanımı ve Kırsal Yerleşimler 186
Geleneksel Toprak Kullanım Hakkı Sistemi 191
Yarıcılık ve Toprağa Erişim 195
Köy Siyasi Örgütlenmesi 196
Aşirete Dayanmayan Köyler 200
Hane İçi Örgütlenme 202
Kırsal Dönüşümler 205
Genel Bakış 214
7 KENTLER VE KENT YAŞAMI 219
Kentin Niteliği 221
Ortadoğu Kentine Bakış 223
Günümüz Kent Yaşamı 233
Bir Kahire Mahallesi: Bir Vaka Çalışması 237
İstanbul'un Gecekondu Yerleşimleri 242
Planlı Büyüme: Amman 246
Beyrut Tarzı Yeniden İnşa: "Geleceğin Antik Kenti" 249
Genel Bakış 251
8 AKRABALIK, EVLİLİK VE AİLE 255
Akrabalık Terimleri 256
Babasoyluluk ve Babasoylu Gruplar 261
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Aile ve Hane 262
Göç ve Hane 266
Evlilik 268
Evlilik Anlaşmaları ve Düğün Törenleri 273
İkamet 277
Evlilik Bağları Karşısında Soy Bağları 279
Genel Bakış 281
9 KADINLAR VE TOPLUMSAL DÜZEN 283
Toplumsallaşma ve Cinsiyet Rolleri 285
Örtünmenin Siyaseti 289
Şeref, Utanç ve İffet 293
Yasal Reform ve Kadınların Kişisel Statüsü 303
Genel Bakış 309
10 YEREL İKTİDAR ÖRGÜTLENMESİ:
LİDERLİK, HÂMİLİK VE AŞİRETÇİLİK 313
Siyasi Davranışın Koşulları 314
Toplumsal Ünsiyet Siyaseti 317
Aracılık ve Hâmilik 318
Köy Siyaseti Tarzları 320
Yerel İktidar Eksenleri 322
Siyasetin Ahlaki Temeli 323
Aşiretler ve Aşiretçilik 328
Aşiret Yapısı ve Parçalı Model 331
Otorite, Liderlik ve Aşiret Toplumu 335
Aşiretler ve Devletler 337
Genel Bakış 342

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

11 GÜÇLÜKLER VE İKİLEMLER:
GÜNÜMÜZDE ORTADOĞU 345
Siyasi Meşruiyet, Ahlaki Düzen ve Devlet 347
Ekonomik Dönüşümler 357
Değişimin Toplumsal ve Kültürel Boyutları 363
Sivil Toplumun Başarı Şansı 371
KAYNAKÇA 377

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

Elinizdeki çalışma, 1983 yılında ilk kez yayımlandıktan sonra yirmi baskı yapan bir kitabın ikinci basımıdır. İlk basımın yaşama gücü hoş olduğu kadar beklenmedikti de. Olayların normal seyrinde, bölgeler ve halklar üzerine çalışmaların raf ömrü nispeten kısadır. İlk basımın hala okunmaya devam ettiği gerçeği, en azından bize, sosyal bilimlerin bulgularının anlık modaların ötesine geçen, birikerek artan bir niteliği olduğunu göstermektedir. Ayrıca genel olarak yaklaşılabilir ve bilimsel dilin yükünden ve kuramsal ayrıntılardan nispeten arınmış, bilimsel raporlara ihtiyaç duyulduğu da görünüyor. İlk basım açık bir hedef olarak bunu koymuştu ve en azından bir ölçüde bunu başardı. Bu basımın da aynı ölçüde yararlı olmasını umuyoruz.

Bu antropolojik deneme her iki yazarın da Ortadoğu'nun çeşitli ülkelerinde ve Afrika'nın Ortadoğu'ya komşu ülkelerinde, Balkanlarda ve Orta Asya'daki yaklaşık otuz yıllık hocalık ve araştırmacılık deneyimine dayanıyor. Eski dost ve meslektaş olarak, antropoloji mesleği ve bu mesleğin Ortadoğu üzerine çalışan öğrencilere ne sunduğu üzerine kesintisiz bir diyalog sürdürdük. Farklı ama birbirini tamamlayıcı çıkış noktalarımız ve saha deneyimlerimiz, hissettiğimiz kadarıyla, tartışmalarımızın özellikle verimli olmasına yardımcı oldu. Bu kitabın kıdemli yazarı yoktur. Doğrusunu söylemek gerekirse, herhangi bir pasajı ya da bölümü herhangi birimize atfetmek olanaklı değildir; iş her bakımdan gerçek anlamıyla ortaklaşa kotarıldı. İlk basımda esaslı ve bazen yorucu yazma ve düzeltme süreci ortak oturumlarda yürütüldü; bu basım için nispeten kısa ama yoğun ortak çalışma oturumlarımız olduysa da, bölümlerin müsveddelerinin yazılmasının asıl süreci zorunlu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

olarak farklı kıtalarda, Bates genellikle Türkiye'de, Rassam ise New York'ta çalışırken gerçekleşti.

Başlıktan da anlaşılacağı gibi, bu kitabı sosyal antropolojide bir alıştırma olarak görüyoruz. Bu bağlamda, hedefimiz dünyanın bu önemli bölgesinin anlaşılmasına kendi alanımızın bizce koymayı başardığı katkının bir sentezini sunmaktır. Sosyal bilimlerde yaygın bir eğilim olan gizemli kılma ve böylece de ortak aklın zaten bildiğinden daha az açıklama yapma yönündeki eğilimden kaçınmak umuduyla, kuramsal tartışmalardan ve uzmanlık dilinden uzak durduk.

Çıkış noktamız—daha doğrusu sunduğumuz analizin altında yatan varsayım—kültürel kurumlar ve toplumsal süreçler hakkında yapılacak açıklamaların bireylerin davranışlarıyla, ihtiyaçlarıyla, değerleri ve dürtüleriyle ilişkilendirilebilir olması gerektiğidir. Bireysel kararlar ve eylemler, aslında her tür davranış, özgül toplumsal ve kültürel ortamlarda meydana gelir. Bu toplumsal ve kültürel ortamların kendileri özgül tarihin ivmesiyle biçimlenir. Arın maddi kısıtları yalnızca bugün bireylerin stratejilerini belirlemekle kalmaz, ama maddi sorunların ya da olanakların geçmişte özgül ele alınma biçimleri de şu anki seçenekleri belirler. Değer sistemleri, normlar ve dini inançlar da toplumsal sürecin bir parçasıdır. Bir düşünsel sistem bireylerin eylemlerine anlam vermekle kalmaz, aynı zamanda bu sistem bizzat bireyin ve toplumun yüz yüze kaldığı kısıtlamaların bir kaynağı olmasının yanı sıra insanların rekabet içinde olduğu bir arenadır. Bireyler ve gruplar güç elde etmek—kaynakları kontrol etmek, itibar kazanmak ve sonuçları etkilemek—için uğraşırken her türden ideolojiyi kullanırlar. Ulusal düzeydeki siyaseti ve ekonomiyi çok fazla dikkate almamış olsa da, analizimizi geliştirirken bu daha geniş ve önemli bağlamı hep göz önünde bulundurduk. Bugün en uzak köydeki insanların faaliyetlerinin tam olarak anlaşılmasının o topluluğunun ulusal, daha doğrusu, bir dünya ekonomik ve siyasi sistemine nasıl yerleştiğinin farkında olmayı gerektirdiğini söylemek abartı olmayacaktır.

Bize doğrudan ya da dolaylı olarak yardımlarından dolayı birçok kişiye teşekkür etmemiz gerekiyor. Her ikimizde entelektüel gelişimlerimizin önemli noktalarında Michigan Üniversite'sinde, William Schorger'ın öğrencisiydik. Kendisine, öğrencilerin hocalarına olan özel teşekkürü ifade etmeyi borç biliriz. Ayrıca, uzun yıllar boyunca öğretmen, arkadaş ve meslektaş olarak bizi teşvik eden ve zorlayan Eric Wolf'a özel bir entelektüel borcumuz ol-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://cantav.org

duğunu da dile getirmek isteriz. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu girişimin başlangıcında Wolf'un, Meksika vadisinin kültürel tarihini betimleyen *Sons of the Shaking Earth* (*Sarsılan Yerkürenin Oğulları*) başlıklı ilk kitabını örnek aldık. Bu kitap bizim için karmaşık bir tarihsel ve kültürel geleneği muhteşem biçimde ele alan, aynı anda hem mükemmel hem de samimi ve dürüst bir değerlendirmedir.

Elinizdeki kitabın taslağının bölümlerini eleştirel gözle okuyarak bize yardımcı olan birçok arkadaş ve meslektaş arasında Ayşe Akalın, Alan Duben, David Gilmore, Greg Johnson, Uğur Kömeçoğlu, Luci Saunders, Aseel Sawalha, Ali Murat Yel ve Judith Tucker'a ve kimliği belirsiz ama çok yapıcı iki okura teşekkür etmek istiyoruz. Eski dostumuz Luci Saunders'in girişimimiz gevşemeye başladığında, bu düzeltilmiş baskı konusunda bizi sıkıştırması özellikle yüreklendirici ve incelikli bir davranıştı. Ron ve Nancy Adams, Goble Messer ve Joe Morris ailesini ve komşularını ihmal ederken Bates'e çok gerekli desteği sağladılar. Ülkü Ülküsal, Marc de Clercq, Jonathon Shanon, Aseel Sawalha, Çağlar Keyder ve Harald Skogseid kullanmamız için fotoğrafları sunma iyiliğini gösterdiler. İstanbul Bilgi Üniversitesi'nden üç meslektaşımız Arus Yumul, Alan Duben ve Uğur Kömeçoğlu zamanlarını ve düşüncelerini bizimle paylaşmak konusunda özellikle cömerttiler. Bilgi Üniversitesi'ndeki diğer meslektaşlarımız arasında Didem Danış, Duygun Erim ve Aybike Hatemi fiili ve manevi desteklerini hiç esirgemediler.

Bir kişi özel teşekkürü hak ediyor. Judith Tucker tüm taslağı yalnızca bir kez değil çeşitli safhalarda birkaç kez okuyarak, taslağın entelektüel kapsamı ve gerek içerik gerekse sunum açısından geliştirilmesi için ayrıntılı önerilerde bulundu. Katkısına çok minnettarız. Birçok parçayı bir araya getirmeye uğraştığımız son dört ay boyunca diğer iki kişi bizimle yakın işbirliği yaptı. New York'taki araştırma asistanımız Christina Mitrakos Hunter College'da bulunduğu sırada Bates ve Rassam ile birlikte çalışarak kitapları ve diğer kaynakları aradı, bölümlerin bazıları için veri topladı ve rakamları, tabloları ve kaynakçayı hazırladı. Bates ile birlikte İstanbul'da çalışan Ayşe Akalın da çok sayıda kaynak sağladı, bol miktarda veri topladı ve internetten materyal indirdi. Her ikisinin de sosyal bilimlerde iyi kariyerleri olacağına eminiz. Ayrıca Prentice Hall adına taslağın ilk halini gözden geçirerek yararlı yorumlar yapan şu isimlere de teşekkür etmek istiyoruz: Northwestern Üniversitesi'nden William Irons ve Arizona Üniversitesi'nden Charles L. Redman.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

Kathleen Borowik tüm haritaları hazırladı, bunun için kendisine minnettarız. Kaynağı belirtilmemiş tüm fotoğrafları yazarların kendileri sağladı.

Genel olarak kullandığımız harf çeviri sistemi Uluslararası Ortadoğu Çalışmaları Dergisinin önerdiği sistemdir. Yine de, bazı yerlerde anlaşılırlık amacıyla sistemin dışına çıktık.

Daniel Bates, İstanbul
Amal Rassam, New York

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

GİRİŞ

Bu kitapta belli bir bölgeyi, Ortadoğu'yu, bölgenin halklarını ve kültürel mirasını, elde bulunan en iyileri olduğuna inandığımız kaynaklar ışığında ele alıyoruz. Başlıca hedefimiz bu geniş bölge üzerine kısa bir süre içinde makul bir biçimde sentezlenebilecek ve yorumlanabilecek en fazla bilgiyi sunmaktır. Dolayısıyla, kullandığımız materyaller karmaşık ve işlenmesi güç olsa da, kendimize koyduğumuz hedef açık. Bilgilerin ve olgusal materyalin sentezine yaptığımız vurgu bilinçli bir vurgu. Bilinçli tartışma ve analiz, ister sıradan gözlemlerden ister nispeten belirli bir kesime hitap eden bilgiden kaynaklansın, zorunlu olarak ortak bir kavramsallaştırmalar ve olgular yığınıyla başlar. İki antropoloğun ortaklaşa giriştikleri bu iş bilinçli tartışma ve görüşmelere uygun materyaller ve fikirler sağlama ve böylelikle de daha ileri sentez ve analiz için bir temel oluşturma yönünde bir çabadır. Sınırları nasıl çizilirse çizilsin, *Ortadoğu* terimi Yakın Doğu, Levant, Kutsal Topraklar gibi daha önceki adlandırmaların yerini alarak genel kullanıma girmiştir. Ortadoğu terimi başlangıçta bölge halkları tarafından kullanılmasa da, bölgenin yerlisi araştırmacılar, yazarlar ve siyasetçiler tarafından yaygın biçimde benimsenmiş ve kullanılmış olup, en geniş anlamıyla dünyanın Arap ülkelerinin tümünü, Türkiye'yi, İran'ı, İsrail'i ve Afganistan'ı kapsayan bölümüne atıfta bulunur. Bu haliyle, terim genellikle bir araştırma alanı olarak ele alınan en geniş kültürel bölgeyi oluşturur. Ortadoğu'yu tam anlamıyla neyin oluşturup oluşturmadığı üzerine yararsız bir tartışmaya girmeden, bu kitabın amaçları doğrultusunda biz Ortadoğu terimini Mısır, İsrail, Ürdün, Kuveyt, İran, Irak, Lübnan, Umman, Suriye, Suudi Arabistan, Türkiye, Katar, Bahreyn, Yemen ve Birleşik Arap Emirlikleri'ni kapsayan coğrafi ve kültürel bir bölgeye atfen kullanıyoruz. Dolayısıyla Kuzey Afrika'nın ulus devletlerini, Orta Asya'yı ve Afganistan'ı dışarıda bıraktık.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Terimin daha geniş çağrışımlarıyla kıyaslandığında, bizi ilgilendiren bölge, haklı olarak, Merkezî Ortadoğu olarak adlandırılabilir. Burada üzerine odaklanılan bölge diğer alanlardaki bir dizi sentezde benzer biçimde kullanılmıştır; örneğin bir kültür coğrafyacısı olarak yazan Colbert Held (2000), ekonomistler olarak Roger Owen ile Şevket Pamuk (1999) ve siyaset bilimciler olarak Naji Abi-Aad ile Michel Grenon (1997). Bu bölge içinde bile, ülke ülke tartışmayla ilgili değiliz; sunduğumuz bakış açısı daha geniş sorunlara, örüntülere ve kültürel süreçlere odaklanmaktadır. Bu basımı hazırlarken, taslağı okuyanlar kapsamımızı, özellikle Kuzey Afrika'yı da alacak biçimde, genişletip genişletmememiz konusunda bölünmüşlerdi. Birimizin Fas'ta uzun bir deneyimi olduğundan ve her ikimiz de bölgede epeyce seyahat ettiğimizden bunu yapmayı ciddi biçimde düşündük. Yine Rassam Orta Asya cumhuriyetlerinde, Bates de Türkmenler arasında yaşamış ve çalışmış olduğundan Orta Asya'yı dâhil etmeyi de düşündük. Sonunda böyle yapmamaya karar verdik, zira kaynaklarımız, zamanımız ve yayıncının kitabın boyutuyla ilgili sınırlamaları düşünüldüğünde, kapsamı bu şekilde genişletseydik Orta Asya'dan yalnızca öylesine söz edip geçmiş olacaktık.

Sınırlarını belirlediğimiz biçimiyle Merkezî Ortadoğu bir dizi perspektiften bakıldığında epeyce uyumlu hale gelir. Bu bölge tarihsel açıdan, Mısır ve Mezopotamya'nınkileri de kapsayan imparatorluklar ve kentlerin kadim merkezi, "uygarlıkların beşiğidir." Kent yaşamı ve siyasi örgütlenmenin devlet biçimleri ilk kez burada ortay çıkmıştır. Bin yıllar boyunca, sürekli değişen biçimlerde, bu bölgenin büyük bölümleri siyasi ve ekonomik bakımdan bütünleşmiştir. Bu bölge aynı zamanda üç ana tektanrıcı dinin de doğum yeridir: Musevilik, Hristiyanlık ve İslam. Bu dinlerin üçü de Ortadoğu uygarlığı bağlamında şekillenmişti ve hepsi de bu uygarlığın Ortadoğu halklarının yaşamlarında ve faaliyetlerinde sürmekte olan dışavurumuna katkıda bulunur.

Daha da dolaysız olan bir dizi jeopolitik olgudur. Sekizinci yüzyıldan itibaren, büyük İslam imparatorluklarının çoğu bu merkezi bölgede konumlanmıştı. İşin doğrusu, bunlardan en yakın geçmişte olanı, Osmanlı İmparatorluğu, bu bölgede neredeyse 500 yıl hüküm sürmüştü ve imparatorluğun hâkimiyet alanları arasında Kuzey Afrika'nın çoğu bölümü bulunsa da, Kuzey Afrika'nın önemi (Mısır haricinde) imparatorluk için ikincildi. Bu tür siyasi olgular, köklü kıyı ve kara iletişim ve ticaret rotalarının varlığıyla birlikte, Merkezî Ortadoğu'ya oldukça yüksek derecede bir kültürel bütünleşme

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

sağlar. Bugün Körfez bölgesi ve çevresinde bulunan petrol zenginliği ve Mısır, Türkiye ve İran'daki büyük nüfus yoğunlaşmaları bu merkez kuşağa büyük stratejik önem katar.

Fransızların sömürgeci deneyimi ile Berberice konuşan büyük nüfusun varlığının Kuzeybatı Afrika'yı ayırdığı kolaylıkla öne sürülebilir. Benzer biçimde, Afganistan daha çok Orta Asya'ya özgü kültürel deneyime ortaktır. Nispeten yakından ilişkili etnografik ve tarihsel veri kütlesinden yararlanmamızı sağlayarak daha sistematik bir genellemeler toplamını kolaylaştırdığı bu daha dar coğrafi perspektifi seçiyoruz. Kendi koyduğumuz bu sınırlama içinde bile, sunduğumuz yorumsal tartışmanın büyük bölümünün Kuzey Afrika, Orta Asya ya da Afganistan'la ilgilenenlere yararlı olabileceğine eminiz. Sentezin büyük bölümü İsrail toplumu için de, özellikle ülke nüfusunun Arapça konuşan bölümü için de geçerlidir. Burada İsrail'i diğer Ortadoğu ülkelerinden keskin biçimde ayıran kültürel ve siyasi özellikleri sistematik olarak araştırmaya girişmedik.

Nasıl tanımlanırsa tanımlansın Ortadoğu, antropologlar için nerdeyse benzersiz zorlukta bir görev sunar. Bölgenin uzun tarihsel geçmişi, okuryazar kültürleri ve gerek yerli gerekse yabancı yerleşik araştırma geleneği zengin bir materyal sunarken, aynı zamanda birey araştırmacıya büyük yükler getirir. Ayrıca, Akdeniz ve Balkanların kontrolü için Hıristiyan ve Müslüman devletler arasındaki rekabet, ve elbette daha yakın tarihte Batılı sömürgeci ve askeri girişimler bölgeyle ilgili her tartışmaya polemiksel bir boyut ekler. Charles Lindholm'un sözleriyle, "Ortadoğu etnografyasında derin bir kriz" olması şaşırtıcı değildir (1995, s. 805). Bu konu üzerinde yalnızca okurun kitabımızı nasıl kullandığını etkileyebileceği ölçüsünde yorum yapacağız.

Temel tartışma ya da anlaşmazlık, kuramın gözlemi ve deneysel araştırmayı yönlendirme konusundaki uygun rolü ve deneye dayalı çalışmalara dayanan genellemelerin yararı hatta geçerliliği üzerinedir. Bu genel anlamda antropolojide ortaya çıkan şeyin bir yansıması olsa da, en önemlisi Edward Said tarafından olmak üzere, Avrupa eğitimli araştırmacı kuşaklarının, münhasıran olmasa da özellikle tarihçilerin, topluca Oryantalizm olarak adlandırılan yıkıcı eleştirilerinin süregiden etkisi Ortadoğu çalışmalarına özel bir çeşni katar. Batılı araştırmacıların İslam'ı, Ortadoğu toplumuna özgü özellikleri, aile yaşamını, kentsel mekânları ve benzeri konuları tanımlama çabalarının, en kötü haliyle Batı değerlerinin ve ideallerinin dayatıldığı bir tür ente-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

lektüel saldırganlık, en iyi haliyle de "özcüleştirme" ya da klişeleştirme alıştırmaları olarak görülebileceği söylenir. Said'in ve diğerlerinin eleştirileri şimdiki birçok etnografın gerçek nesnelliğin olanaksız bir hedef olduğu ve genelleme yapmanın ele alınan popülasyonu insani niteliklerinden yoksun bırakmak olduğu yönündeki endişeleriyle çok iyi uyuşur. Bu yaklaşımlar yorumu çok kişiselleştirilmiş bir hedef yapacak biçimde kültüre farklı okurlar tarafından farklı biçimlerde okunabilecek bir tür metin olarak yaklaşmayı tercih ederler. Clifford Geertz tarafından güçlü biçimde dile getirilen postmodern ya da yorumlayıcı yaklaşım her kültürün "göreceli" olarak değerlendirilmesi gerektiğinden, antropoloğun genel davranış kalıplarını keşfetmeye ya da sistematik gözlem ve karşılaştırmalarla kuram inşa etmeye çalışmaması gerektiğini savunur. Bunun yerine, "temsil" önemlidir ve bu amaç doğrultusunda veriyi sunmak için genel bir teknik anlatısal biçim kullanmaktır—yani anahtar bireyler üzerine odaklanmak ve onları kendi sözcükleri aracılığıyla sunmak. Ayrıca muhatap rolünü oynayan antropolog kaçınılmaz olarak raporun önemli bir parçasıdır. Bilgi kaynaklarının ve antropoloğun ortak insanlığı bu tür çalışmaların daha ustalıklı yapılmış olanlarında gayet güçlü ve etkili bir biçimde ortaya çıkarken, bu yaklaşımın bazı belirgin kısıtları vardır. Bu yaklaşım az sayıda, dikkatle seçilmiş bilgi kaynağına ayrıcalık tanır ve genellemeyi bir kenara bırakır. Bizce, bu yaklaşıma bel bağlamak, alanı, genellikle çok ilginç ama garip biçimde birikimsel olmayan kavrayış kırıntılarına indirgeme tehlikesi taşır.

Oryantalizmin, ya da bu türün belli yazarlarının, İslam'ı ve Müslüman toplumu genellikle bu yazarların kendi Musevi-Hıristiyan deneyimlerine keskin bir tezatla tasvir edilmiş benzersiz ve muğlak bir hadise olarak görme eğiliminde olmaları olasıysa da, bu bilimsel geleneğin anlayışımıza çok değerli katkıda bulunduğunu düşünüyoruz ve uygun olduğu yerlerde bunların gözlemlerini kullanmaya çekinmiyoruz. Ayrıca dünya hakkında bilgi edinmeyi ve genellemeler yapmayı, yani kurumlar ve kültürlerdeki çeşitliliği evrensel insan zorunlulukları ve süreçleri bağlamında anlamaya çalışan temek antropolojik perspektifi, yalnızca makul değil aynı zamanda önemli görüyoruz. Antropologlar olarak, güncel postmodern araştırmaların yanı sıra Oryantalistlerin çalışmalarından da büyük ölçüde yararlanırken, kendi alanımızın en yararlı analitik araçlarını da unutmuyoruz. Bunun verimli bir yaklaşım olduğu konusunda bize güven veren şey çok pratik bir şeydir. Ortadoğu üze-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

rine güncel sosyal bilim çalışmalarını okurken aile yaşamı, dini inançlar ve pratikler, yerel siyasi süreçler ve sayısız diğer alanlar üzerine bugün geçmişe kıyasla daha fazla şey bildiğimiz hemen göze çarpıyor. Nesnellik ve ölçme konusundaki çok gerçek sorunlar bir kenara, birikimsel bir araştırma süreci olanaklıdır ve gerçekleşmektedir.

Bu kitabın bir sosyal antropoloji çalışması olması amaçlanmış olsa da, kendimizi o alanın geleneksel sınırları içine hapsetmedik. Dünyanın önemli bir parçasını oluşturan bir bölgenin kapsamlı bir resmini sunmak amacıyla tarihçilerin, ekonomistlerin, sosyologların, siyaset bilimcilerin ve coğrafyacıların çalışmalarından önemli ölçüde yararlandık. Mümkün olduğunca geniş ve çeşitlilik arz eden bir okur kitlesiyle bir tartışmaya olanak sağlaması amacıyla, kasıtlı olarak dolambaçsız bir üslup ve teknik olmayan bir dil benimsedik.

Bizden önceki çalışmaları temel alarak üzerine koysak da, Ortadoğu üzerine Batı bilimsel araştırmalarının entelektüel tarihi bu kitabın kapsamını aşmaktadır. Alan üzerine çağdaş sosyal bilim araştırmaları gerçek anlamda 1920'lerde başladı ve ancak II. Dünya Savaşı'ndan epey sonra, sistematik ve karşılaştırmalı araştırma üzerine birikimsel olarak yükselen bir veri ve kuram kütlesi buluruz. Bu Edward Lane, Richard Burton, Charles Doughty ve diğerleri gibi İslam toplumu üzerine daha erken dönem gözlemcilerin büyük değerini inkâr etmek değildir. Doğrusunu söylemek gerekirse, eğitimli sosyal bilimcilerin etnografik raporları, her ikisi de türünün gerçek klasikleri olan Lane'in *The Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Çağdaş Mısırlıların Örf ve Adetleri) ya da J. L. Burckhardt'ın *Notes on the Bedouins and the Wahabys* (Bedeviler ve Vahabiler Üzerine Notlar) başlıklı çalışmalarına kıyasla yetersiz kalırlar. Ortadoğu'da çalışan daha önceki antropologların dikkati en sıklıkla aşiret örgütlenmesi, evlilik ve akraba örüntüleri ve göçebe ile köylü toplulukları araştırmaları gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştı. Bu ilgi alanlarını önemini korumaktadır. Günümüzde, küçük toplulukların yakın biçimde gözlemlenmesinden hala öğrenecek çok şey olsa da, antropologlar araştırmalarını giderek artan biçimde onları yerel topluluğun ötesine götürecek kuramsal sorunlar ve konular bağlamında formüle etmektedir. Latin Amerika ve Güneydoğu Asya gibi dünyanın diğer bölgeleri için olduğu gibi Ortadoğu için de, toplumsal tarihçiler, siyaset bilimciler, kültürel coğrafyacılar ve antropologlar arasında alan sınırlarını ayırt etmek zordur. Hepsi de ortak bir

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

materyaller ve kavramsallaştırmalar havuzundan yararlanırken, beşeri durumu anlamakla ilgilenirler.

Bu noktada, aşağıdaki materyalin kısa bir özeti, başlıkların seçimi ve bunların düzenlenişinin arkasında yatan mantık bağlamında bu kitabı nasıl tasarladığımız hakkında okura yön gösterecektir. Bu kitap, her biri önceki üzerine kurulan ve onu genişleten üç genel kısım olarak düzenlenmiştir. İlk kısım, bölgedeki çağdaş yaşam ve kültür üzerine herhangi bir tartışmanın temeli olması gerektiğini düşündüğümüz şeyi inşa eder. Açılış bölümlerinde coğrafi ortamı tasvir edeceğiz ve çevresel kısıtlar ile toplumların bel bağladığı maddi kaynaklardan bir kısmını kabataslak çizeceğiz. Bunlar Ortadoğu toplumun anlaşılması için gerekli arka planı oluşturur.

Dolayısıyla düşünsel bir yapı olarak İslam'ın—yani ortak ama her zaman çekişmeli bir anlam kaynağı ve bir kültürel iletişim sistemi olarak İslam—dikkatle üzerinde durulmuştur. Bu haliyle İslam aynı zamanda siyasi eylem için bir araç olarak anlaşılmalıdır. 4. Bölüm özellikle din, mezhep bağları ve dil bakımından etnik ve toplumsal farklarının genel bir tasvirini sunmaktadır.

Etnisiteyi tartışmamızın ardından gelen üç bölüm ikinci kısım olarak kabul edilebilir. Bu üç bölüm, günümüzde toplumsal manzarayı şekillendiren, sürmekte olan toplumsal ve ekonomik süreçleri betimleme çabası yönünde kırsal ve kentsel toplumu ele alan etnografik bir gezinti oluştururlar. Aynı bölümler göçebe çobanlık, köy yaşamı ile tarımsal üretim ve kent toplumuyla ilgilidir. İnsanların kaynaklara nasıl erişim sağladıkları, nasıl liderlik yaptıkları ve toplumsal statü için nasıl rekabet ettiklerini ayrıntılı biçimde ele alırlar. Söz konusu üç bölümün birçok ortak konusu olsa da, tamamen benzer olmaları amaçlanmamıştır. Çobanlık üzerine olan bölümde belli halkların yaşamı ve toplumsal ya da siyasi örgütlenişi üzerine oldukça zengin kısımlar vardır. Bunun, etnografik çözümlemenin insan yönünü tanıtmanın bir yolu olduğunu umut ediyoruz. Köy yaşamı ve tarım üzerine olan bölüm toprak kullanımının ve yerleşimin değişen örüntülerinin uzun bir çözümlemesini içerir, zira bu konular ticari tarım ve makineleşmenin sonucu olarak Ortadoğu kırsalında sürmekte olan dönüşümle ilgilidir. Kent toplumuyla ilgili olan bölüm, bir ölçüde, kentsel büyümenin güncel örüntülerinin yanı sıra bununla ilintili sorunları anlamaya yöneliktir. Baştan sona hedefimiz literatürün kapsamlı etnografik değerlendirmesini sunmak değil ancak Ortadoğu toplumunun

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

tüm kesimlerinde iş başında olan süreklilik kaynakları ile değişim kaynaklarını betimlemektir. Araştırmamızı etrafında düzenlediğimiz üçüncü alan, genelleme ve senteze en az uygun olmasına rağmen, yine de Ortadoğu toplumunun ve yerel siyasetin anlaşılması için önemli bir dizi konuyu ele almaktadır. Bazılarının birincil toplumsal ve siyasi örgütlenme ve etkileşim sistemleri olarak adlandırdıkları şeylere, daha basitçe söylemek gerekirse, akrabalık, aile ve hanenin özellikle üzerinde duruyoruz. Ortadoğu toplumundaki bireye, davranışlarının kurumsal ve kültürel bir bağlam içinde ortaya çıktığı bir aktör olarak bakmaya çalışıyoruz. Kişisel kimliğin değişen kaynaklarını, toplumsal cinsiyet rollerini ve toplumsal gruplamaları oluşturma ve dönüştürmede aracı olan ilkeleri ele alıyoruz. Aslında güç ve rekabet ilişkileri olan siyasi liderliğin ve yerel örgütlenmenin niteliğini inceliyoruz. Bu analizde, aşiret tarzı siyasi eylem din, devlet ya da hatta kişisel karizma gibi diğer alternatif dahil etme ve seferberlik araçları bakımından ele alınmaktadır. Kitabı sürmekte olan dönüştürücü süreçler olduğunu düşündüğümüz şeylerle, bunların ekonomik ve toplumsal kaynaklarıyla ve ulusal entegrasyon ile sivil toplumun gelişimi açısından bazı sonuçları üzerine deneme niteliğinde bir taslakla tamamlıyoruz.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1
KONUM: BEŞERİ COĞRAFYA VE TARİHSEL ARKA PLAN

Su kaynakları Ortadoğu'da bizzat yaşamın kaynağıdır. Bu yaşamsal kaynağın güvence altına alınması ve kontrol edilmesindeki zorluklar insanların bölgedeki dağılımını, kurdukları yerleşimleri ve geçimlerini sağlama yollarını yakından biçimlendirir. Elbette suya erişim, bölgenin sakinlerini etkileyen çok sayıdaki çevresel değişkenden yalnızca bir tanesidir. Diğer değişkenler arasında, tarımsal ürünleri ve yaşamı tehdit eden hastalık taşıyıcılar, değişken toprak kalitesi, depremsel istikrarsızlık, aşırı sıcaklıklar ve giderek azalan odunsu yakıt kaynakları bulunur. Bununla birlikte, suyun önemini anlamak için yalnızca Avrupa'daki yağış haritasını Ortadoğu'nun yağış haritasıyla karşılaştırmanız yeterlidir. İşin aslı, coğrafyacılar, Ortadoğu'nun birçok bölgesini yağmur fakiri olarak sınıflandırmaktadırlar.[1]

İster yağışlardan ve nehirlerden ister yeraltı su tabakalarından gelsin, su insan yerleşimini belirleyen temel sınırlayıcı unsurdur. Tarım alanlarının sınırlarının ötesi terkedilmiş olup, Ortadoğu'nun kasaba ve köyleri, yağmurlu kıyılar ve dağ vadileri ile büyük akarsuların mecralarına ve dağınık vahalara sımsıkı sarılır. Arkeolog Robert Adams'ın, Mezopotamya'nın antik merkezi üzerine yazdığı gibi, ister tarımsal ve kırsal, ister kentsel olsun, insanların

[1] Örneğin, mükemmel bir kültürel ve fiziki coğrafi yorum için bkz. Colbert C. Held (2000).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

çevreye uyum sağlama biçimlerinin tümünün altında suyla ilgili geçerli belirsizlikler yatar. (1981)

Merkezî Ortadoğu'nun Belli Başlı Çevresel Kuşakları

Dolayısıyla, kültürel veya toplumsal süreçleri meydana geldikleri çevresel ortamdan ayırmak olanaksızdır. Jeolojik veya topografik biçimlenimler, iklim koşulları, su ile madenlerin dağılımı, bitki ve hayvan yaşamının bulunuşunun tümü insanların yaşama biçimlerini ve aslında toplumun nasıl geliştiğini etkiler. Ayrıca suyolları, büyük göller, denizler, limanlar ve nehir sistemleri iletişim hatlarını, ticareti, hatta iklimi biçimlendirir. Elbette, insan faaliyetinin kendisinin doğal yaşam alanı üzerinde derin bir etkisi olduğu için, bu iki yönlü bir süreçtir. Nehirlerin akışı engellenir veya yönleri değiştirilir, kanallar açılır ve zaman zaman kapatılır, toprak canlanır veya tükenir—kısacası, dinamik fiziksel ve kültürel süreçler iş başındadır. Ortadoğu için tanımladığımız fiziksel çevre ve manzara, insanın çevreye uyum sağlamasının uzun geçmişinin hem sahnesi hem de sonucudur. Bugün gördüğümüz Ortadoğu'nun yüzü tarihle olduğu kadar coğrafyayla da ilgilidir.

Denizler ve Suyolları

Ele aldığımız haliyle Merkezi Ortadoğu'yu beş deniz çevreler: Akdeniz (Ege dâhil), Körfez (Basra Körfezi veya Arabistan Körfezi olarak farklı adlarla anılır), Karadeniz, Hazar Denizi ve Arap ya da Hint Denizi. Dolayısıyla, çağdaş devletler ve ilk imparatorluklara suyoluyla kolayca ulaşılabiliyordu. Gerçekten de, bu sular dünyanın en erken deniz ticaret ve siyasi güçlerinden bazılarının doğuşuna tanıklık etmişti. Bu denizlerin ve bağlantı suyollarının varlığı, sıklıkla bölgenin Avrupa, Asya ve Afrika'yı birbirine bağlayan "kara köprüsü" olarak adlandırılmasına yol açmıştır. Kızıldeniz'in büyük bölümü dışında, bu su kütleleri insan yerleşimi için çok uygun yaşam alanları ve antik çağlardan beri ticaretin geliştiği çok sayıda liman sunmaktadır. İnsanların yerleştiği bu kıyı alanlarının tamamı, ticarete kaçınılmaz olarak eşlik eden temaslar sonucu olarak iç bölgelerden kültürel açıdan farklıdır.

Beş ana suyolundan ikisinin özellikle üzerinde durmaya değer: Süveyş Kanalı, Hint Okyanusu ve Güneydoğu Asya topraklarına Avrupa'dan kısa

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

bir geçiş sağlarken, İstanbul ve Çanakkale Boğazları da, Karadeniz'i Akdeniz'e bağlarlar. Süveyş Kanalı 1869'da açıldığından beri, İsrail ve Mısır arasındaki savaş nedeniyle 1967'den 1975'e kadar sekiz yıllık bir kapalı kalma dışında, işlemektedir. Şu anda, dünya ticaretinin yaklaşık yüzde 6'sı her sene Süveyş Kanalı'ndan geçer (Abi-Aad ve Grenon, 1997, s.2). Nispeten dar olan İstanbul Boğazının, 12 milyonu aşkın bir şehir olan İstanbul'un içinden geçmesi artan biçimde çekişmeli bir konudur, zira Türkiye özellikle de petrol taşımada sürekli yükselen tonajın büyük bir kaza potansiyelini arttırmasından endişe duymaktadır. Süveyş'ten farklı olarak, Boğazlar tüm sivil gemilerin serbest geçişini garanti altına alan anlaşmalara tabidir ve Rus ve Azerbaycan petrolünü taşıyan çok sayıda ağır yüklü ama yaşlı tankerler, bu zor geçişi kılavuz yardımı olmaksızın yaparlar.

Jeolojik Temeller

Bölgede yoğun olarak çalışmış bir antropolog olan Carleton Coon, "Jeolojik açıdan söylersek, dünyanın en eski uygarlıkları dünyanın en genç bazı bölgelerinde ortaya çıktı" der (1958, s.10). Ortadoğu'nun jeolojik gençliği, düz ovalara ve bozkırlara genellikle muhteşem bir arka plan oluşturan dik, engebeli dağ sıralarından bellidir. Yeni dağ oluşumu süreci, su ve maden kaynakları da dâhil olmak üzere bölgedeki yaşamsal önemdeki kaynakların dağılımını belirlemiştir. Ortadoğu dağları denizin çökelttiği kumtaşı ve kalker tabakalarından oluşur. Sonuç olarak, bunlar, toprağın kendisi dışında, bugün bölgede en çok kullanılan yapı malzemeleridir ve antik dönemin en iyi korunmuş anıtsal mimari yapıların bazılarının yapımında kullanılmışlardır. Ancak, kumtaşı ve kireç taşının bu yeni çökelleri metalik cevher içermez ve yalnızca dağların altta yatan daha eski tabakalar açığa çıkacak biçimde katlanarak kırıldığı yerlerde demir, bakır, kalay, gümüş, altın ve diğer mineraller bulunur. Bu mineraller nispeten az sayıda yerde bulunur; tarihsel açıdan en önemlileri doğu Anadolu'daki demir ve bakır madenleri, Zagros ve Sina'nın bakırı ve Toros'un gümüşü olmuştur. Günümüzde dışarı satılabilir miktarda maden üretimi neredeyse hiç yoktur; gerçekten de, önemli istisnalar petrol ve boksit dışında, Ortadoğu endüstriyel sınıf madenleri ithal etmektedir.

Bölgesel ve yerel topoğrafya insanların yerleşim yerlerini, şehirlerin nasıl geliştiğini, ticaret ve ticaret yollarının düzenlenişini ve hatta siyasi örgütlenmeyi önemli ölçüde belirler. Örneğin Nil Vadisi, topoğrafyası ve nehrin ko-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

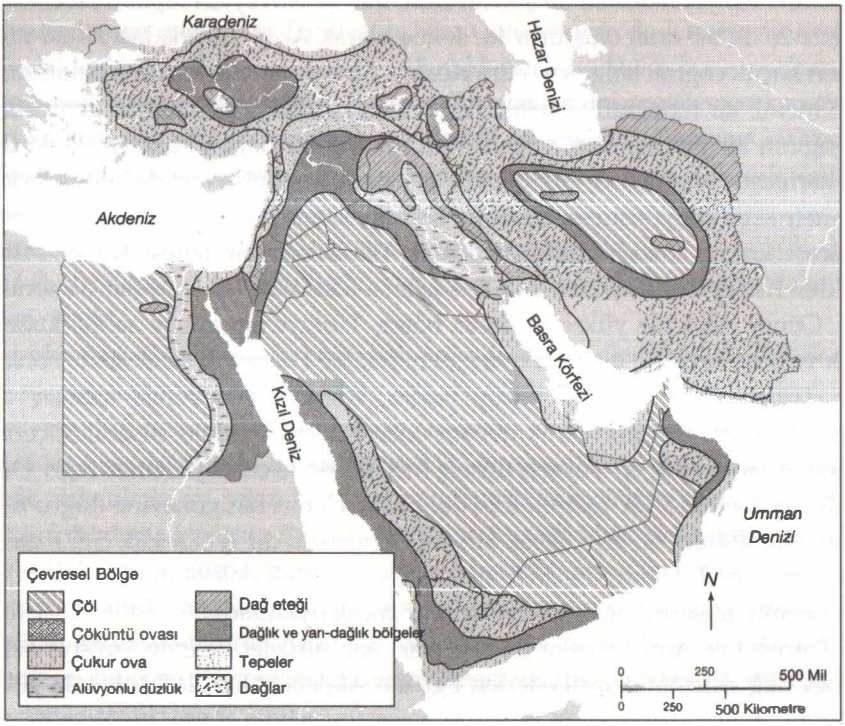
laylaştırdığı iletişim ve ulaşım nedeniyle birleşik siyasi kontrole olanak tanırken, Levant'ın sarp ve bölgeyi enine kesen dağları böyle bir kontrole izin vermez. Ayrıca topoğrafya yerel iklim rejimlerini doğrudan etkiler ve bu da insan ve hayvan yaşam potansiyelini belirler. Bölgenin üzerinden uçacak olsaydınız, ilk izleniminiz çöl ve ekili araziler arasındaki sınırların genellikle belirgin biçimde nakşedildiği, sarp dağlar ya da platolar ile ovalar arasında değişen bir manzara olurdu. Bu görüntü çoğu jeolog ve coğrafyacının bölgedeki arazi biçimlerini sınıflandırma ve tanımlama şeklini yansıtır. Bölgenin jeolojisi sıklıkla birbirinden farklı ve çarpışan üç tektonik sistemden oluşmuş olarak tanımlanmaktadır.[2] Bir taraftan, Arap Yarımadası'nı ve Mısır'ın büyük bölümünü oluşturan geniş ovalar, Afrika'dan Hindistan'a kadar uzanan, jeolojik açıdan istikrarlı ve çoğunlukla oldukça kurak kalkanın ya da masifin bir parçasıdır. Bu masif Arap Tabakası veya Kalkanı olarak bilinir. Bundan farklı olarak, Arap Kalkanı'nın doğusu ve kuzeyinde bulunan ikinci plaka sistemi, tekrarlayan depremlere maruz kalan, jeolojik açıdan aktif bir dağ bölgesidir. Bu kuşak büyük İran ve Anadolu platolarını kapsar. İran Platosu ve Arap Kalkanı arasında uzanan Mezopotamya'nın geniş ovaları ve bataklıkları, onları çevreleyen Dicle ve Fırat nehirlerinden gelen büyük çapta alüvyonlaşmalara maruz kalan sürekli bir çöküntü oluşturur. Uzun ve depreme yatkın Kuzey Anadolu fayını içeren ve "kıvrım kemeri" olarak adlandırılan komşu tabakaya karşı geldiği bölge boyunca sismik olarak son derece hareketlidir. Üçüncü plaka sistemi, Arap Kalkanı ile temas noktaları Kızıldeniz boyunca uzanan ve depremlere çok daha eğilimli olan Nubya veya Mısır plakasıdır.

Antik bir kıtayı oluşturmuş olması muhtemel ilk arazi biçimi sisteminin bütünlüğü, tabanı deniz seviyesinden 395 metre aşağıda kalan Ölü Deniz'i yaratmış olan yeni faylanma tarafından kesintiye uğratılmıştır. Bu geniş alan yatay tortul çökelti tabakalarının büyük ölçüde bozulmamış olarak uzandığı ve tepelerin nadiren 1000 metre yüksekliği aştığı bir yerdir. Eski tortul çökeltilerin açığa çıktığını görebildiğimiz bir yer Etiyopya, Victoria Gölü ve Afrika'daki Turkana Gölü'ndeki yaylalardaki subaşlarından çıkarak Akdeniz'e akan Nil nehrinin gücünün çeşitli katmanları ortaya çıkardığı Mısır'dır. Yukarı Mısır'ın eski başkenti olan Luksor'u (El-Uksur) ziyaret eden biri, günün son ışıklarının Firavunların kırmızı renkli kayalıklara oyduğu muhteşem mezarlarının üzerindeki oyunlarının etkisini hayatı boyunca unutamaz. "Nil'in

[2] Bölgenin jeolojisi ve olası kültürel sonuçları üzerine mükemmel bir betimleme için yine bkz. Held (1994, 2000).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - http://mantey.org

armağanı" olarak adlandırılan Mısır'ın üretken merkezi, Nil'in çölün çoraklığından oyup şekillendirdiği bu vadidedir.



Merkezi Ortadoğu'da belli başlı çevresel bölgeler

Doğuya doğru, büyük Arabistan Kalkanı, Dicle ve Fırat'ın ana nehir sistemiyle sınırlandırılmıştır. Mısır'da olduğu gibi burada da diğer antik uygarlıkların merkezlerini buluruz. Bununla birlikte Mısır'ın aksine, Türkiye'nin kuzeyindeki ve batısındaki dağlarındaki kaynaklardan Basra Körfezi'ne doğru geniş bir jeolojik çöküntü içinde akarken her ilkbaharda nehirlerin mecralarında meydana gelen düzenli kaymalarla Dicle ve Fırat Vadisi genişlemiştir. Adams'ın sözleriyle Fırat, "hayatın hediyesini taşıyan kahverengi, dolambaçlı bir atardamardır" (1981: 1).

Bölgenin petrol varlığını barındıran, antik denizlerin oluşturduğu Arap masifinin tortul katmanlarıdır. 1995 yılında dünyanın bilinen petrol rezervlerinin yüzde 65'ten fazlasının Ortadoğu'da olduğu ve üretilen petrolün yüzde 31'inin dünyanın bu bölgesinden çıktığı, dünya doğal gaz rezervlerinin yak-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

laşık yüzde 31'ini oluşturduğu tahmin ediliyordu (Abi-Aad ve Grenon, 1997, s.3). Yalnızca Suudi Arabistan'ın bilinen rezervleri, dünya toplamının şaşırtıcı bir oran olan yüzde 25'ini oluşturur. İran, Irak ve Kuveyt'in toplam rezervleri yüzde 25'lik bir oran oluşturur ki, sonuç olarak Arap Yarımadası'ndaki nispeten küçük coğrafi bölge ve Basra Körfezi dünya enerji piyasasına hâkimdir.

Önemli bir topografik özellik, Alpler'den Himalayalar'a ulaşan geniş dağ kuşağının bir parçası olan, yaygın ve karmaşık bir dağlık kuşaktır. Belki de bu karmaşık, engebeli ve çoğunlukla bağlantısı kesilmiş yerel dağ silsilelerini resmetmenin en iyi yolu, gözünüzün önünde kabaca birbirine paralel iki kıtalararası kıvrım kuşağı canlandırmaktır. Bunlardan bir tanesi Kuzey Alpler'den Kuzey Türkiye, İran ve Afganistan'a uzanarak Himalayalar'da sonlanır. Güney Alpler'le yükselen ikinci bölge, Türkiye'nin güney sahili, kuzey Irak ve İran boyunca uzanarak yine aynı şekilde Himalaya silsilesinde sonlanır. Türkiye'deki dağların kuzey yakası, Karadeniz boyunca uzanan ve İran'da Elburz Dağları olarak devam eden Kuzey Anadolu silsilesini içerir. Doğu Anadolu'da, en yüksek doruk İncil'de de geçmesiyle ünlü Ağrı Dağı'dır (yükseklik 5.137 metre). İran'da, Hazar Denizi'nin güneyine doğru devam eden Elburz'un en yüksek zirvesi Demavend'dir (yükseklik 5.671 metre). Demavend, Hindukuş'un batısındaki en yüksek dağ olup bölgedeki diğer önemli dağların çoğu gibi volkaniktir ancak uykudadır.

Toroslar ve Anti Toroslar (İç-Toroslar) ikiz silsileler halinde Türkiye'deki güney dağ sistemini temsil ederler. Ege'nin Akdeniz'i karşıladığı batıda yükselen bu dağlar, Türkiye'nin güney kıyı şeridine hâkim olacak bir biçimde ve nispeten dar bir kıyı şeridi bırakarak doğuya doğru ilerlerler. Toros sıradağları, oraya kadar dar olan kıyı şeridinin Türkiye'nin en büyük dördüncü şehri Adana'yı kuşatan geniş bir ovaya açıldığı Akdeniz'in kuzeydoğu ucuna ulaşıncaya kadar nispeten kesintisizdir. Platodan sahile ulaşımı sağlayan, Kilikya Kapısı adı verilen önemli bir geçitle bölünen sıradağlar daha sonra güneydoğu Türkiye'de Anti Toroslar ve Irak'ta ve İran'da Zagros olarak devam eder. Gerek Kuzey Anadolu-Elburz gerekse güney Toros-Zagros silsileleri, çoğu zaman zengin topraklara sahip ve nispeten iyi su alan çok sayıda alüvyonlu vadilerle bezenmiştir, ancak bunlar aralarında geçişin zor olduğu arazilerle birbirlerinden ayrılmıştır.

Türkiye ve İran'daki önemli dağ sistemleri, bu jeolojik bölgenin kara kütlesinin büyük bölümünü oluşturan iki büyük iç platoyu kuşatarak tecrit ederler. Anadolu ve İran platolarının yüksekliği 502 ile 1.508 metre arasında de-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://vanlev.org

gişmekte olup zirve yükseklikleri çoğunlukla 2.011 metreyi aşan dağ sıraları tarafından çevrelenir. Yüksek dağlarla çevrili olan bu iç yaylalar, iç drenaj özellikleri gösterdiğinden, bir dizi tuzlu veya alkalin göl ortaya çıkmıştır. Bunlardan en önemlileri Türkiye'de Van Gölü ve İran'da Urmiye Gölü'dür. Özellikle Van Gölü yeni jeolojik etkinliklerin büyüleyici bir armağanıdır. Volkanik faaliyetin yükseklerdeki önemli bir akarsuyu engellemesi sonucunda, etrafını yüksek karlı tepelerin çevrelediği, İsviçre'deki Cenevre Gölü'nden daha büyük bir göl oluştu. Gölü çevreleyen ovaların zengin volkanik toprakları, Ermenilerin ilk krallıklarını besledi. Türkiye'nin merkezindeki alanlar, örneğin Tuz Gölü, sulak tuzlu çanaklardır ve İran'daki daha da büyük alanlar Deşt-i Kebir ve Lut gibi tuzlu veya neredeyse çöl diyebileceğimiz alanlardan oluşur.

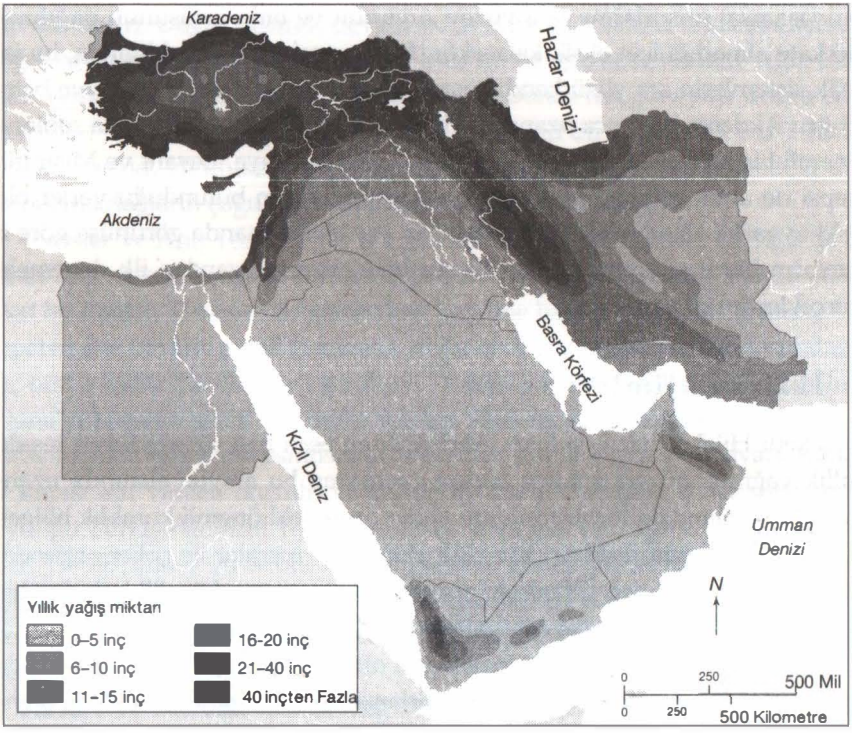
Her ne kadar Ortadoğu'nun geniş coğrafi ana çizgilerini bu zıt jeolojik sistemler açısından çizmek mümkün olsa da, böyle bir resim insan faaliyeti için en yaşamsal unsurlarını yani yüzey suyunun ve bitki örtüsünün dağılımını dikkate almadığı için eksik kalacaktır. Bu perspektiften bakıldığında, bu jeolojik sistemlerin ara yüzü kendi başına, Basra Körfezi'nden kuzeye ve batıya doğru Akdeniz boyunca uzanan ve kuzey veya alt Mısır deltasında sonlanan önemli bir alan oluşturur. Bu geniş yay Mezopotamya, Levant ve Mısır gibi, hepsi de antik çağdaki büyük tarım topluluklarının bulunduğu yerler olan eski uygarlık alanlarının çoğunu kapsar. Bu aynı zamanda görünüşe göre insanların bitki ve hayvanları evcilleştirilmesi üzerine yapılan ilk denemeleri gerçekleştirdiği yerdi.

İklim Rejimleri ve Su

Bereketli Hilal denilen ve kışın Akdeniz'den esen batı rüzgârlarının taşıdığı yıllık yağmur düzeni sonucu oluşan çayır step bu arayüz alanında uzanır. Ancak, bu alandaki hiçbir topluluk yakın çevredeki önemli kuraklık bölgelerinden çok uzakta değildir. İşte ekili alanlar ve meralar ile çöller arasındaki bu belirgin yerel tezat, Ortadoğu'nun en çarpıcı çevresel özelliklerinden biridir. Bu tezat genellikle, coğrafyacıların *orografik etki* olarak adlandırdıkları şeyin sonucudur: yani dağların mevsimsel olarak içerilere doğru hareket eden nemli rüzgârları aniden soğumaya zorlamasıyla, rüzgârların taşıdığı suyun büyük kısmını denize bakan yamaçlara boşaltmasıyla oluşan yağışın sonucu. Aslında, bir tek Lübnan'da aşırı kurak geniş alanlar bulunmaz.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

Arap Yarımadası'nın güney kesiminde, Hint Okyanusu'nu aşarak gelen yaz musonları yeşil dağla (Hadramevt'teki Jabal Akhdar) ve Yemen'in dağlarıyla karşılaşarak, Yemen dağlarını yarımadanın en verimli alanlarından bir bölümüne, ya da efsanevi *Mutlu Arabistan* (*Arabia Felix*), haline dönüştürür. Geçmişte, buradaki bol yağışlar, yerel halkın kaliteli kahve üretmesini sağlamış olsa da, bu artık bugün büyük oranda terk edilmiş bir uğraştır. Kahvenin uluslararası bir içecek olarak yayılması, kahvenin Yemen'deki kökenlerine ve kıyı kenti Muha'dan yapılan ihracatına kadar götürülebilir. Ne var ki, musonlarla sınırlıklam ve denize bakan bu sarplığın hemen ardında, Boş Bölge'yi ya da Rubülhali'yi çevreleyen, bazıları oldukça büyük bir takım vahalar ve derin suverenlerden su çekmek için açılmış kuyuları kullanan benzin istasyonları ile yakın tarihli yerleşimler dışında büyük ölçüde insan yerleşiminden yoksun, geniş bir kum çölü olan *Arabistan Çölü* başlar.



Yağış ve diğer su kaynakları tarım yapılabilir arazilerin sınırlarını ve yerleşim yerlerini belirler.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Ortadoğu'nun büyük bölümünde, Atlantik'ten ve Akdeniz'den yağmur getiren batı rüzgârları kış aylarında iç bölgelere doğru uzanır. Yaz sıcaklıklarının yüksek olduğu bu bölgede, kış yağmurları su kaybı açısından en ideal zamanda ulaşır.

Bu dönemde, bu kurak bölgede her zaman bir sorun olan buharlaşma nedeniyle daha az su kaybedilir ve arpa, buğday, mercimek ve nohut gibi birçok yerli bitki kışları büyümeye uygundur. Buna rağmen, kışın soğuğu olgunlaşmayı engellediğinden ve maksimum büyümenin gerçekleştiği ilkbahar mevsimi kısa olduğundan, bitkilerin büyümesi için koşullar oldukça kısıtlıdır. Ayrıca bu batı rüzgârları son derece istikrarsız olduğundan, yıllık yağış miktarı ve dağılımı öngörülemez. Bir yıl şiddetli kuraklık yaşayan köyler, ertesi yıl sel baskınıyla mücadele edebilirler. Güney Arabistan'ın durumu ile ilgili olarak da belirttiğimiz gibi, dağ topografyası, nemin çarpıcı derecede düzensiz dağılımını belirler. Hem yağmurlar hem de nehir taşkınlarındaki mekânsal ve zamansal değişkenlik, insanların baş etmesi gereken temel belirsizlikleri oluşturmaktadır.

Dağların genellikle yemyeşil, iyi su alan batı yamaçları ve plato kenarları, doğuya bakan yamaçların ve vadilerin kuraklığı ve çölleşmesiyle keskin bir tezat oluşturur. Örneğin, böyle bir yağmur gölgesi içinde yer alan Sina Yarımadası ve Ürdün'ün doğusu neredeyse hiç yağış almaz. Öte yandan, orografik etki nedeniyle yılda 76 santimetreden fazla yağış alan Levant'ın veya doğu Akdeniz kıyı şeridi, Britanya Adaları'nın bazı bölgelerinden daha fazla yağış alır. Bununla birlikte, Lübnan silsilesini geçerek içeri bölgelere doğru bir saatlik yolculuktan sonra ulaşılan Şam, yılda ortalama 25 santimetreden daha az yağış alır. Türkiye'nin Akdeniz ve Ege kıyı ovaları da benzer bir örüntü sergilemektedir. Sahil boyunca, zengin topraklar yemyeşil portakal bahçelerini, pamuğu ve hatta Alanya bölgesinde muz bahçelerini besler. Bununla birlikte, Toros Dağları'nın üzerinden kısa bir araba yolculuğu, sizi yağmura bağlı tarımın kuraklığa dayanıklı tahıl ürünleri ve baklagillerle sınırlı ve bazı yerlerde kuraklık ya da toprağın tuzluluk oranı nedeniyle tümüyle olanaksız olduğu Anadolu Platosuna ulaştırır.

Kuru tarımla buğday yetiştirmek için yıllık asgari 25 santimetre yağış gerekmesine rağmen, bölgedeki ortalama yağış miktarı tahminleri adeta anlamsızdır. Örneğin, Şam bölgesinde yağmura bağlı tarım olanaksızdır, çünkü yağmur miktarı yıldan yıla çok değişmekte ve yağışların büyük bir kısmı bir

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

veya iki sağanak şeklinde olabilmektedir. Dolayısıyla, Ortadoğu'nun iç kısımlarında, yağışa bağlı olduğu her yerde tarım riskli bir girişim haline gelir. Bu konuda ana istisnalar, Türkiye'nin Karadeniz kıyısı boyunca uzanan sınırlı alanlar, İran'ın Hazar kıyıları ve Yemen'in dağlık bölgelerinin bir kısmıdır. Arabistan'ın ve Mısır'ın çoğu yağmursuzdur; işin aslı, bu nedenden dolayı Ortadoğu'nun toplam kara kütlesinin en fazla yüzde 10'luk bölümü tarım yapmaya uygundur. Yağışa bağlı tarımın ekonomik açıdan mantıklı olduğu alanlarda arazi kullanımı konusunda en yaygın ve kalıcı strateji, yetersiz yağışa rağmen bir kısmının hasat zamanını görmesi umuduyla, uzun nadaslar ve farklı ürünlerin ekimiyle tarlaların çok yaygın biçimde kullanılmasını gözetmektir. Yüksek risk karşısında hane kaynaklarını daha da çeşitlendirmek için tarım genellikle hayvancılıkla birleştirilir. Hayvanlar, yiyecek üretiminin alternatif bir biçiminden daha fazlasıdır; onlar ihtiyaç duyulabilecek yiyecekleri canlı olarak saklamanın bir aracıdır. Aslında, ekonomist Roger Owen ve Şevket Pamuk, et ve tahılların günümüzde yaygın bir şekilde ithal edilmesini bir tür "su ikamesi" olarak adlandırırlar—yani ithal gıdalar, yerel olarak mevcut olmayan suyla yetiştirilmektedir (1998, s.242).

Ortadoğu'daki halkların ve yerleşimlerin dağılımı yağış dağılımını yakından yansıtmasına rağmen, bu durum ekilmiş alanların resmini tamamlamaz. Tarım düzenli su kaynaklarına bağımlı olmasına rağmen, bu kaynaklar yağışın dışındaki yollarla elde edilebilir. İlk kez Ortadoğu'da geliştirilen sulama tarımı, çok karmaşık bir toplumsal düzenin gelişmesine olanaklı kılan önemli bir teknolojik gelişmeydi. Antik dönemdeki iki büyük uygarlık olan Mısır ve Mezopotamya, parlaklıklarını Nil nehri vadileri ile Dicle-Fırat nehri boyunca geliştirilen sulama sistemlerine borçluydu. Adams, yatağının değişmesi, öngörülemeyen yıllık akış, düzenli aralıklarla görülen yıkıcı taşkınlar gibi kararsızlıklara rağmen Fırat hakkında, "insan başarısının muazzam bir sütununun çok önemli bir bölgede, emekle yüzlerce kuşak boyu yükselmesi için tek olanaklı temeli sağlamıştır" der (1981, s.1). Sulamanın gelişiminin erken uygarlığın seyrini tam olarak nasıl etkilediği karmaşık bir sorudur. Ancak kuşkusuz ki, suyu kontrol etme yönündeki ilk çabalar bile tarımsal üretkenliği arttırmış ve sonuçta nüfusun doğrudan tarımla uğraşmayan kesimlerin idamesi için gıda fazlasını yaratmıştır.

Genel olarak su kontrolü ve yönetimi bölgenin tümünde kadim bilimlerdendir. Su yaşam demek olduğundan, Ortadoğu halkı suyu korumanın ve

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

dağılımını yaygınlaştırmanın pek çok ustalıklı ve çeşitli yollarını geliştirmiştir. Barajlar ve sulama projeleri biçimindeki su kontrolü, bölge hükümetleri tarafından halen büyük kamu işleri projeleri olarak üstlenilmektedir. Mısır'daki muazzam Asvan Barajı böyle birçok projeden yalnızca biridir. Diğerleri Türkiye'nin doğusundaki büyük Güneydoğu Anadolu Projesi (GAP), Suriye'deki Fırat Barajı ve İran'ın güney-merkezindeki Kur Nehri projesidir. Bunların hepsi de, suyun Ortadoğu'da tarımı sınırlayan en önemli unsur ve belki de en kalıcı siyasi çatışma kaynağı olduğunu göstermektedir.

6669 km uzunluğundaki Nil Nehri dünyanın en uzun nehridir ve suyunun büyük bölümü, güney Sudan'da Sud'un geniş ve bitki örtüsü bakımından zengin bataklıklarını boşaltan Beyaz Nil'den gelir. Ancak tarihsel olarak Mısır'daki tarım sezonunu belirleyen, Etiyopya platosundan çıkan muson sularını taşıyan Mavi Nil'in yıllık taşkınları olmuştur. Zamanı her yıl biraz değişkenlik göstermekle birlikte, yıllık taşkınlar besin bakımından zengin suları yazları gürül gürül akıtırlar. Nehir son derece kurak topraklardan aktığı için, buharlaşma yüzünden önemli bir kayıp söz konusudur. 1980'lerde bu kayıpları azaltacak olan, kanal şeklinde (Sudan'daki Jonglee Kanalı) bir kestirme yol yaratma çabası vardı, ancak proje iç karışıklıklar yüzünden hiçbir zaman tamamlanamadı.

Nehir üzerinde çok sayıda baraj bulunmasına rağmen, 1970 yılında Yüksek Asvan Barajı'nın tamamlanması, 478 km uzunluğundaki büyük Nasır Gölü'nü yaratarak akışı tamamen değiştirdi. Alüvyonlar bakımından zengin taşkınlar artık nehrin alt sınırları ve kuzeydeki deltaya taşınmıyor. Her şeyi hesaba katınca tarım arazilerinin çoğalması ve daha fazla hidroelektrik üretime bağlı olarak daha fazla tarımsal üretim Mısır'a fayda sağlamışsa da, bunun maliyetleri de olmuştur.

Nasır Gölü'nde toplanan değerli suyun epey bir bölümü her yıl buharlaşmayla kaybolur. Nehrin taşıdığı besleyici maddeler şimdi gölün dibinde çökelti olarak birikmekte, bunların yerine mamul gübrelerin konulması gerekmektedir. Ayrıca yine bu besleyici maddelerin kaybı deltadaki ve bitişik Akdeniz'deki önemli balıkçılık endüstrisini de öldürmüştür.

Türkiye, bölgedeki en iddialı su kontrol programına sahiptir ve Türkiye'nin hidroelektrik üretimi Avrupa'da İsveç ve Norveç'ten hemen sonra gelmektedir. Bu programın ana bileşeni, daha önce sözü edilen, 22 baraj ve 19 hidroelektrik santrali içeren ve 4,2 milyon dönümlük bir araziyi sulamak üze-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

re tasarlanmış olan GAP'tır. Bu suyun tamamı ya da çoğu Dicle ve Fırat nehirlerinin kaynaklarından ve kollarından alınır ve 2006 yılına gelindiğinde GAP, bu nehirlerin Irak ve Suriye'ye akışının önemli bir bölümünü kontrol edecektir. Bu durumun önemli bir siyasi anlaşmazlık konusu olduğunu söylemeye gerek bile yoktur (bkz. Abi-Aad ve Grenon, 1997).

Merkezî Ortadoğu'da Nüfus Dağılımı

En çok ilgiyi büyük ölçekli hidrolik projelerin politikaları çekse de, Ortadoğu'nun kurak bölgelerindeki insanlar açısından çok daha büyük önem taşıyan şey su yönetimi konusunda oldukça farklılık gösteren yerel tekniklerdir. İran'ın *kehrizleri* (*kanat*) Güney Arabistan'ın *aflajları* yüksek rakımlı kaynaklardan su taşıyarak suni vahalar yaratan ve köy tarımını çöle yayan yeraltı tünelleridir. Bir dizi topluluğun tamamı tek bir su kaynağına bağımlı olabilir ve hane halkları bu kaynağın korunması için kaynağın kullanım haklarını ve sorumluluklarını paylaşabilirler. Büyük beceri gerektiren tehlikeli bir iş olan kehrizlerin yapımı, bir dağlık su kaynağında ana bir kuyu kazmayı, daha sonra bu kuyuyu eğimden aşağıya doğru, başka bir kuru kuyuya hafif eğimli bir yatay tünel ile bağlamayı gerektirir. Bu kuyu daha sonra eğimden aşağıya doğru başka kuyulara bağlanır. Böylece, düzinelerce su noktası yüksekteki tek bir su kaynağına bağlanabilir. Bu teknoloji, antik Pers döneminde dönemde gelişmiş ve Arap egemenliğindeki İspanya'ya kadar batıya doğru uzanmıştı (İspanyollar tarafından da Yeni Dünyaya aktarılmıştı). Bu *kehrizler* artık hızla kullanım dışı hale gelmekte ve bunların yerini mekanik yöntemlerle delinmiş kuyular ve boru hatları almaktadır.

Antik Mısırlılar suyu kanallar ve havzalardan tarlalarına kadar yükseltmek için üç araç geliştirmişlerdi: *Şadüf* ya da, ucunda bir kova ile ağırlık olan sırık; Arşimet vidası (Arşimet burgusu) ve hayvan çekişgücüyle işleyen su değirmeni.

Çok sayıda teknikten yalnızca birkaçı olan bu yöntemler bölgenin tarımla uğraşan halklarının ilk başarılarıydı. Suyu emniyete alma ve taşıma konusundaki geleneksel yöntemlerin yerini giderek çakma kuyular ve motor tahrikli pompalar almaktadır.

Bazen tarım için yeni alanlar açan sulama tekniklerinin çarpıcı bir şekilde iyileşmesine rağmen, çok eski bir sorun olan toprak tuzluluğu hala sürmek-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

tedir. Buharlaşmanın yüksek olduğu bu bölgede yüzey suyu yüksekliğinin yaklaşık 1,5 metreye yükseldiği yerlerde, doğal olarak toprakta oluşan tuzlar yukarı doğru çekilir. Toprağın tuzlanı bu şekilde kusması sonunda toprağı alınan ürünün azalması noktasına kadar kirletir, hatta ekim yapılmasını tamamen önleyebilir. Bu sorun Irak'ta ve başka yerlerde, yüzyıllar içinde, bu sorun olmasa ekilebilecek ancak bu haliyle ıslahı çok pahalıya mal olacak arazilerin terk edilmesine yol açmıştır. Modern pompaların kullanımı, özellikle de nehir suyunun mevcut olduğu durumlarda, aşırı sulamayı teşvik ettiği için tuzluluk sorununu daha da kötüleştirmektedir. Tüp kuyuları kullanılırken sıklıkla karşılaşılan bir başka sorun, bu yağmur yoksunu bölgede yağmurlar tarafından yenilenemeyen, depolanan su rezervlerinin tükenmesidir.

Ortadoğu'da insan hayatını etkileyen bir diğer faktör de sıcaklıktır. Ortadoğu'da yazlar genellikle sıcak ve kurak, kışlar serin ve nemli geçmekte olup, bölgenin büyük kısmında genelde Akdeniz iklimi görülür. Örneğin, 1.220 metre yükseklikte olan Tahran'daki ortalama kış sıcaklığı 2,7 santigrat ve üç ay boyunca günlük yaz ortalaması 30 santigrat derecedir. Kurak ve alçak bölgelerdeki bazı şehirler yıl boyunca sürekli olarak daha yüksek sıcaklıklara maruz kalmaktadır. Irak'ın başkenti olan Bağdat'ta sıcaklık, yedi aylık bir süre zarfında 38 santigrat dereceyi aşabilirken, Temmuz ayında bu sıcaklık 49 dereceye kadar çıkabilir. Suudi Arabistan'ın doğusunda, çölde petrol üreten bir merkezde Temmuz ve Ağustos aylarında ortalama sıcaklık 37 derece iken, öğleden sonraki ortalama yüksek sıcaklık 45 derecedir ve en yüksek sıcaklık 52 derece olarak kaydedilmiştir (Held, 1994, s. 49). Ortadoğu'nun birçok yerinde yaz sıcaklıkları *sirokko*, *samyeli* veya *hamsin* olarak bilinen sıcak, toz yüklü rüzgârlarla daha da kötüleşir. Güneyden ve güneydoğudan esen bu rüzgârlar, genellikle fırtına gücüne ulaşır ve toprağın üst tabakalarını süpürerek çölleşmeye katkıda bulunur.

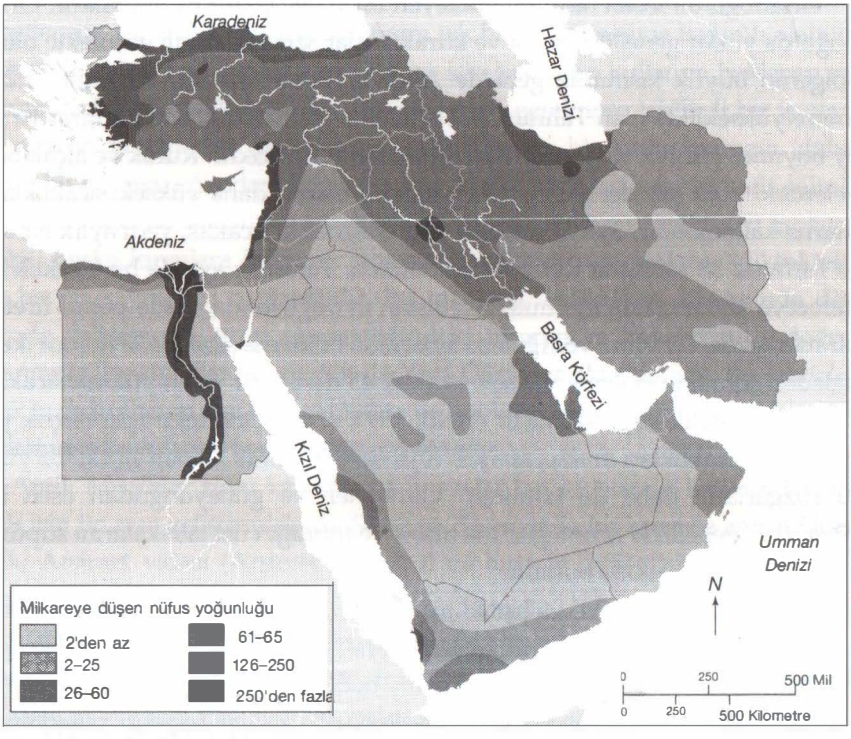
Her yerde sıcaklık ve yağıştaki aşırılıkları ile Ortadoğu'daki iklim rejimi, kent ve köy sakinlerinin barınma konusuna yoğun yatırım yapmalarını gerektirir. Geleneksel Irak evlerinde, geniş bodrumlar, hane halkı üyeleri için yaz günlerinde serin korunaklar sunarken, düz çatılar geceleri rahatlamak açısından çok kıymetlidir. Anadolu ve İran yaylalarında, çok şiddetli kar fırtınaları nadir değildir ve dağ geçitleri genellikle karla kapanır. İran, Türkiye ve Irak dağlarında her kış ve ilkbahar başında yoğun ve uzun süreli kar yağı-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

şı ile bunun ardından gelen eriyen kar suları yüzünden binlerce köylünün, dış dünya ile bağlantısı ile geçici olarak kesilebilir.

Yeryüzü şekilleri, iklim ve su bir araya gelerek doğal bitki örtüsünün dağılımını belirler. Yükseklikte, yağışta, sıcaklık aralığındaki küçük farklılıklar bile bitki yaşamı ve bunun sonucu olarak yiyecek üretimi, hatta yakıt ve yapı malzemelerinin bulunabilirliği açısından büyük sonuçlar doğurur.

Yakacak odun ve kereste bugün nispeten daralmış olan yüksek bölgelerde bulunur. Ancak bunlar da, yaygın aşırı otlatma ve hane kullanımı için yoğun kesim karşısında hızla azalmaktadır. Orman ve çalı örtüsü azalırken, kış yağmurları veya ilkbaharda karın erimesiyle üst toprak tabakası sürekli olarak artan miktarda taşınır; bu da çoğu ağaç türünün yayılımını daha da kısıtlar.



Ortadoğu'da nüfusun dağılımı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Türkiye'nin Karadeniz kıyılarında ve Hazar'ın güney kıyılarında çay ve fındık tarlaları arasında eskiden geniş alanı kaplayan, kışın yaprak döken ormanların son kalıntılarını görürüz. Toros silsilesinde, Zagros'un bazı kısımlarında ve dağınık olarak başka yerlerde, yeterli nemin bulunduğu bölgelerde kozalaklı ağaçlıklar bulunur. Yapraklı ormanlar gibi, bunlar da yakacak odun, odun kömürü ve yapı malzemesine duyulan büyük talep nedeniyle azalmaktadır. Başka yerlerde, bodur çalılar hâkimdir. Dağlık alanların daha geniş ve orman olmayan bölgelerinde, açık alanlar yükseklik ve yağışa bağlı olarak dağ veya alpin çayırlarını besler. Kurak alanlarda, ağaçlar genelde yalnızca insanlar tarafından yapı malzemesi veya yakacak amaçlarıyla yetiştirildikleri köy yerleşimlerinin etrafını, yeşil bir nöbetçi çemberi gibi çevirirler. Eskiden çöl ve stepte otlatma döngülerini belirleyen şey sürüler için suyun bulunma durumuydu. Günümüzde, hayvanların ve suyun mekanik yöntemlerle taşınmasıyla otlatma baskısı çok daha ağırdır. Aşırı otlatma, güney Arabistan, Suriye ve Ürdün'de çalı örtüsü de dâhil olmak üzere çöl bitki örtüsünün hızlı bir şekilde azalmasına neden olmaktadır.

Nüfus ve Yerleşim Örüntüleri

Yer şekilleri ve iklim çeşitliliği göz önüne alındığında, Ortadoğu'da nüfus oldukça dengesiz bir biçimde dağılmıştır. Genel olarak, bölge hala dünyanın en yoğun nüfuslu yerlerinden biridir. İran'daki çöl çöküntüleri, Arabistan'da Rubülhali ile Mısır, Libya ve Sudan'daki Sahra çölleri gibi bazı alanlar neredeyse tamamen insansızdır. Buna karşın, daha önce belirttiğimiz gibi, iyi sulanan alüvyonlu nehir vadilerinin özelliği yüksek nüfus yoğunluklarına sahip olmasıdır ki, Nil Vadisi ve deltası bunlar arasında nüfus bakımından en yoğun bölgedir. Bir tahmine göre, bu bölgede ekilebilir arazide kilometrekare başına 1775 kişi düşer. Böylelikle, Mısır nüfusu yüzde 99'u ülke toprağının yüzde 3-4'ünde yoğunlaşmıştır.

Çoğu Ortadoğu ülkesi kurak, tarın yapılmayan geniş topraklara sahip olduğundan, tarımsal nüfusun ekilebilir araziye oranının daha iyi bir yoğunluk endeksi olduğu düşünülmektedir. Bu tür rakamlar, standart yoğunluk ölçüleri ile (nüfusun toplam alana oranı) belirgin bir tezat oluşturur. Suudi Arabistan'da, tarımsal nüfusun 1999 yılı için ekilebilir araziye oranı kilometrekare başına 540 kişi iken, genel nüfus yoğunluğu oranı kilometrekare başı-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

na 4,0'dır; yani arada yüz kattan fazla bir fark vardır. Nüfus yoğunluğu açısından belki daha da doğru bir endeks olan, ekilebilir arazinin kilometrekare başına tarım dışı nüfusu da dâhil etseydik, bu fark daha da büyük olurdu. Çölde bile, vahalarda yoğun bir çiftçi ve petrol işçisi nüfusu vardır. Ürdün ve Irak'taki nüfusun yarısından fazlası, kendi arazilerinin, sırasıyla yüzde 14 ila 16'sında yaşamaktadır. Diğer ülkelerden daha eşit şekilde dağılmış bir nüfusa sahip olan Türkiye'de bile bölgesel olarak hesaplanan kırsal yoğunluklar kilometre başına 7 ile 127 kişi arasında değişmektedir.

Nüfus dağılımını çoğunlukla suyun bulunma durumu belirler. Bununla birlikte, bazı bölgelerin nüfus yoğunluğunun—örneğin Kuzey Lübnan'ın tepeler bölgesinin, aşağı Nil Vadisinin, kuzeybatı Ürdün'ün, Suriye'nin Asi Nehrinin doğusunda yer alan ve güneye uzanan yaylalarının, orta Anadolu'nun ve Yemen'in yaylalarının—benzer çevresel koşullara sahip komşu bölgelerden neden daha az olduğunu uygun bir biçimde açıklamak için ekonomik, tarihi ve politik faktörlerin incelenmesi gerekir.

Ortadoğu'yu ve onun insan coğrafyasını diğerlerinden ayıran yerel çevre ve yaşam biçimlerinin keskin zıtlıklara, insanların farklı şekillerde tepki verdiği çeşitli zorluklar ve sorunlar bağlamında bakılabilir. Günümüzde, göçebe çobanlar otlak ararken hala yer yer, çöllerde ve bozkırlarda, yalıtılmış, peş peşe kamplar kurarlar ve Mısırlı köylüler Nil deltasında her birinin nüfusu altı bine ulaşan büyük köylerde yoğunlaşır. Bu arada, Zagros yamaçlarında köylüler, taraçalardan büyük emekle oluşturdukları küçük parsellerden geçimlerini zar zor sağlarlar. Bugün bizi zaman ötesine aitmişçesine etkileyebilecek bu örüntülerin kökenleri belli dönemlere ve yerlere uzanır. Başka bir deyişle, bunların tarihçeleri vardır. Ve bugün Ortadoğu'yu anlamak için, bu tarihle ilgili bir şeyler bilmeliyiz, çünkü insan toplumları sadece mevcut sorunlara verdikleri yanıtlar aracılığıyla değil, aynı ölçüde geçmişin sorunlarını nasıl çözdükleriyle de şekillenir.

Bu "sorun çözme"nin bir kısmı hareket etmeyi gerektirir. Bizler tarımın ve kentsel yaşamın, insanları belirli yerlere bağladığını düşünsek de, aslında hareket Ortadoğu toplumsal manzarasının her zaman bir parçası olmuştur. Hareket insanların yeni köylere yerleşmesini, daha önce terkedilmiş yerlere tekrar yerleşilmesini, ya da köyleri terk ederek şehirlere yerleşmeyi (bazen bunun tersini) içerir. Bu nedenle, her ülkede hızla büyüyen ve bunlara kıyasla gerileyen bölgeler bulunur. Örneğin Türkiye'de, Orta Anadolu'daki köylerin

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

üçte ikisi, İslamî egemenliğin erken dönemlerinde köy yerleriydi; daha sonra terkedilen bu yerlere ancak on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda tekrar yerleşilmişti. Benzer yerleşim ve yeniden yerleşim biçimleri İran, Suriye stepleri, Filistin ve başka yerlerde de görülebilir. Bunda nüfus artışının başlı başına bir faktör olması muhtemelse de, harici güçler de iş başındadır. Örneğin, haberleşme güzergâhları ve yöntemleri yön değiştirir, piyasalar değişir, yatırım sermayesi akışları farklılaşır ve bunların hepsinin insanların geçimlerini en iyi şekilde nasıl garanti altına alabilecekleri üzerine etkileri vardır. Kişisel güvenlik başka bir faktördür. Bizim tanımladığımız biçimde Ortadoğu'da, yaklaşık 5.6 milyon insan bugün mültecidir (bu konuya daha sonra tekrar döneceğiz). Dolayısıyla güvenlik, insanların nerede yaşadıklarında ve geçimlerini nasıl aradıkları konusunda en az ekonomik güçler kadar belirleyici kabul edilmelidir.

Şimdi bazı temel nüfus parametrelerine bakacak olursak, birkaç olgusal gözlemle çok şeyi özetleyebiliriz: Ortadoğu nüfusu genel olarak şimdilerde düşüş gösteren yüksek bir büyüme oranı gösterir ve bu nüfus, artışın yavaşlamasıyla değişiyor olsa da, 15 yaşın altındaki bireylerin oranı düşünüldüğünde, genç bir nüfustur. Dahası, insan hareketliliği son derece yüksektir. İster kırsal kesimden şehre, ister mevsimlik göçmen işçi, ister uluslararası emek akışının bir parçası, ya da istemeden mülteci olarak olsun insanlar hareket halindedir. Ortadoğu demografisi üzerine herhangi daha detaylı bir inceleme, rakamların tahmini olduğu ve kaynaklar arasında belirgin bir farklılık bulunduğuna dikkat çekerek başlamak zorundadır. Unutmayın ki, ülkeler yalnızca nüfus sayım usullerinin güvenirliliği bakımından değil, aynı zamanda açıkladıkları sonuçların dürüstlüğü bakımından da farklılık gösterirler.

Bir bütün olarak ele alındığında, ilgilendiğimiz bölge, on dokuzuncu yüzyılın sonunda yaklaşık 43 milyonluk bir nüfusa sahipti ve yirminci yüzyılın sonunda bu sayı 325 milyona yükseldi ve 2050 yılına kadar da bu sayının iki katına çıkması bekleniyor (bkz. Tablo 1.1). Bu büyük artışın çoğu 1950'den itibaren gerçekleşti. Yıllık nüfus artış oranı yaklaşık yüzde 3.2'dir ve bölge bu açıdan Afrika'nın hemen ardından ikincidir (Abi-Aadve Grenon, 1997, ss. 149-150). Şu anda 66 milyon olan İran'ın nüfusu, olağanüstü bir hız olan yüzde 3.7-4.0 aralığında büyümektedir ve 2025 yılına kadar İran'ın nüfusunun 94 milyona ulaşması beklenmektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Tablo 1.1 Yıl Ortası Nüfus ve Tahminler (binlik olarak)

	Yıl		
Ülke	**1998**	**2025**	**2050**
Bahreyn	556	858	992
Mısır	65.978	95.615	114.844
İran	65.978	94.463	114.947
Irak	21.800	41.014	54.916
İsrail	5.984	8.277	9.440
Ürdün	6.304	12.063	16.547
Kuveyt	1.811	2.974	3.527
Lübnan	3.191	4.400	5.169
Umman	2.382	5.352	8.310
Katar	579	779	844
Suudi Arabistan	20.181	39.965	54.461
Sudan	28.292	46.264	59.176
Suriye	15.333	26.262	34.490
Türkiye	64.479	87.869	100.664
Birleşik Arap Emirlikleri	2.353	3.284	3.615
Yemen	16.887	38.985	58.801
Toplam	321.907	508.454	640.743

Kaynak: Birleşmiş Milletler kaynaklarından (1998, 1999) yararlanılmıştır.

Tüm bölge nüfusunun üçte ikisini barındıran Mısır, İran ve Türkiye nüfusu en fazla olan ülkelerdir. Nüfus tek başına politik etki anlamına gelmese de, bu üç ülkenin aynı zamanda bölgesel uluslararası sahnede ağırlıkları vardır. Doğum oranları genel olarak yüksek olsa da değişkenlik göstermektedir ve nüfusların yaş yapısına yansıdığı üzere düşüş eğilimindedir. Örneğin, İran 1980 yılından beri ve son zamanlara kadar, Irak ve İsrail gibi teşvikler yoluyla doğurganlığı destekleyen bir politika izlerken, Mısır ve Türkiye uzun yıllardır aile planlamasını teşvik etmişlerdir. Ortadoğu ülkelerindeki her ulusal nüfus, 15 yaşın altındaki bireyler açısından Kuzey Amerika ve Avrupa ülkelerinin çok üzerindedir, ancak bu da belli ki değişmektedir. Çoğu Ortadoğu ülkesinin sokaklarındaki gençlerin sayısı, Avrupa'dan veya Kuzey Amerika'dan gelen her orta yaşlı ziyaretçinin dikkatini hemen çekecektir. Artış oranındaki düşüşe rağmen, mutlak artış petrol zengini olanlar hariç tüm ülkele-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

rin altyapısı üzerinde çok fazla baskı yapmaya devam edecektir. 11. Bölüm'de bölgenin demografisinin siyasi sonuçlarına geri döneceğiz. Şimdilik derin geçmişe doğru hareket ediyoruz.

Tarihöncesi Çevreye Uyum Örüntüleri

İnsanlar Ortadoğu'da on binlerce yıl yaşadıysa da, tarih bir anlamda Neolitik Çağ ya da Yeni Taş Devri olarak bilinen dönemle başlar. Kabaca yaklaşık 10.000 yıl öncesine dayanan ve devlet ve şehirlerin ortaya çıktığı yaklaşık MÖ 3000 yılına kadar uzanan Neolitik Çağ, genellikle insan kültürünün gelişiminde bir dönüm noktası olarak görülür. İnsan toplumunda derin değişiklikleri harekete geçirecek olan bitki ve hayvanların evcilleştirilmesi bu çağda gerçekleşti. Aslında bazı arkeologlar bu gelişmeyi, son iki yüzyılda dünyayı çarpıcı bir biçimde dönüştüren Endüstri Devrimi'ne benzer bir devrim olarak nitelendirmiştir.[3] Neolitik Çağ'ın sonuçlarının baş göstermesinin birkaç bin yılı bulduğu gerçeğinden hareketle, arkeologların bir kısmı avcılık ve toplayıcılığın aksine gıda üretiminin başlamasının genellikle uygarlık olarak adlandırdığımız şeyin ön koşullarını oluşturduğunu kabul etmekle birlikte, devrim sözcüğünü kullanmaktan kaçınırlar.

Buğday ve arpa gibi evcilleştirilmiş tahıllar ve koyun ve keçi gibi hayvanlar, sonuçta insanlara arazi birimi başına daha fazla gıda enerjisi veren daha fazla sayıda kaynağa erişim olanağı sağlamıştır. Belki de daha önemlisi, gıda üretimi daha güvenilir hale geldiğinden, bu durum o zamana kadar yıl boyu yerleşime uygun olmayan alanlarda çok sayıda insanın yaşamasını olanaklı kıldı. İnsanlar artık genellikle dağınık olan yabani bitkilere ve av hayvanlarına bağımlı olmadıklarından, Ortadoğu'nun Merkez bölgesindeki insan nüfusu arttı.

Hemen ardından gelecek olan şehirler ve devletlerin habercisi olarak, köy hayatı daha düzenli bir örüntü olarak hızla ortaya çıktı, Bu anlamda Neolitik, Ortadoğu kültürünün şimdi bildiğimiz haliyle biçimlenmeye başladığı noktayı işaret eder. Bugün hala süren uyarlanmaların temelini atan bu gelişmeleri kısaca inceleyelim.

---

[3] Gayet kolay okunabilir bir klasik için bkz. V. Gordon Childe (1951); ayrıca güncel bir tartışma için konuları güzelce özetleyen ve ekim konusunda ilk çabaların ne zaman ve nerede olduğu üzerine açık bir hipotez sunan Joy McCorriston ve Frank Hole'e bakınız (1991).

Antropologlar insanların genellikle tarım gibi karmaşık bir şeyi "keşfetmediğini" kabul ederler; bunun yerine, bu durum birbiriyle bağlantılı uzun bir olaylar dizisinin, hatta tesadüflerin sonucu olarak görülmelidir. İnsanlar yavaş yavaş ve genellikle farkında olmadan belirli sorunlara, önemi ancak daha sonra anlaşılabilecek biçimde tepkiler verirler. Sormamız gereken soru, Ortadoğu'daki insanların geçim biçimlerini neden tarım ve evcil hayvancılığı öne çıkaracak şekilde değiştirdikleridir. Tarihöncesi dönemi inceleyen tarihçilerin söylediği gibi: "İnsanların yiyecek elde etme alışkanlıklarını değiştirmesinden önce ortada *fırsat* (yani gerekli bitkilerin yeterli miktarda bulunması), bitkileri etkili bir şekilde kullanacak *teknoloji*, 'vadeli getiri' ekonomisiyle başa çıkabilecek bir *toplumsal örgütlenme* ve *ihtiyaç* bulunması gerekiyordu" (McCorriston ve Hole, 1991, s. 46). Aslında Joy McCorriston ve Frank Hole, tarımı ortaya çıkarmak üzere bu koşulların tam olarak nerede ve ne zaman bir araya geldiğini ileri sürecek kadar kesin konuşurlar: 10.000 yıl önce, belki sadece birkaç yüzyıl daha erken ya daha geç ve Ürdün Vadisi'nde artan kuraklık nedeniyle suları çekilen göllerin etrafında (aynı yerde).

Buğday ve arpanın yabani atalarının doğal yaşam alanının ovalar değil Levant'ın yüksek bölgeleri ile Toros ve Zagros'ta bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu da, tahılları ilk evcilleştirme denemelerinin nehir kıyısındaki ovalardaki erken dönem uygarlık merkezlerinden uzakta gerçekleştiğini akla getirmektedir. Aslına bakılırsa, Zagros yaylalarında hala yabani arpa ve buğday bulunabilir. Botanikçi Jack Harlan, 1967'de Türkiye'nin güneydoğusundaki yabani buğdayın bolluğunu ve verimliliğini göstermişti. İlkel bir taş orak kullanarak, bir saat içinde 2.7 kilo yabani buğdayı elle biçmiş ve dört kişilik bir ailenin bir yıllık yiyecek stokunu yaklaşık üç hafta içinde toplayabileceğini hesaplamıştı.

Bölgedeki erken dönem avcı ve toplayıcılar bu tür yabani tahılların iyi bir besin kaynağı olduğunu düşünmüş olmalı ve bir takım ön-Neolitik avcı-toplayıcı popülasyonları için bu ürünlerin ana besin maddesi durumuna gelmiş olması olasıdır. Yakın zamanlardaki arkeolojik bulgular, vahşi tahıl ve hayvanlara dayalı, uzun bir tarım öncesi köy yaşamı geleneği bulunduğunu göstermektedir. Arkeologlar, bu kültürel dönemi *Natufian* olarak adlandırıyorlardı. İnsanlar bu dönemde çanak çömlek yapmaya ve kullanmaya, yılın en azından önemli bir bölümünde sabit konutlarda yaşamaya ve yabani tahıllardan un yapmak için taştan havanlar kullanmaya başlamışlardı.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

Bunun yanında, tüm popülasyonların doğal biçimde bol miktarda tahıl bulunan bu alanlara eşit biçimde erişememiş olmaları olasıydı. Bazıları, sınırlı veya düzensiz besin kaynağı olan bölgelerde yaşıyor olmalıydı. McCorriston ve Hole, aslında evcilleştirmede ilk deneylerin Ürdün Vadisinde, merkezden uzakta yerleşmiş olan bu popülasyonlar tarafından gerçekleştirilmiş olma olasılığının daha yüksek olduğunu öne sürerler. Evcilleştirilmiş tahıl asıl türden genetik bir farklılaşmanın ürünü olduğundan, bu değişikliği hızlandıran baskıların, tahılları normalde yetişmedikleri yerlerde kullanmayı deneyen insanlar tarafından istenmeden yapılmış olması olasıdır. Örneğin, Frank Hole, Kent Flannery ve James Neely (1969) güneybatı İran'da bulunan arkeolojik bir alan olan Ali Koş'ta bataklıkların sınırlarının yakınlarına buğday ve arpa ekimini anlatırlar.[4] Bu tahıllar normalde bataklık alanlarda kendi başlarına yetişmedikleri için, yerli bitki örtüsü bunlara yer açmak için temizlenmiş olmalıydı. Flannery (1999), burada Ortadoğu doğasını insan eliyle kasıtlı olarak değiştiren ilk adımların bazılarını gördüğümüzü öne sürer. Böylesi ilk çabalar sonunda insanların kendini tam zamanlı olarak tarıma vermelerine yol açmış olmalı.

Bölgede bitki ve hayvanların evcilleştirilmesine yol açan tüm olaylar hakkındaki bilgimiz hala oldukça sınırlı olsa da kesin olan, 1000 yıl içinde tarımın yaygınlaşmış ve MÖ 7000'e gelene kadar da evcil bitkilere ve hayvanlara dayanan köylerin giderek daha yaygın hale gelmiş olmasıdır. Bu döneme ait kanıtlar, erken dönem tarımcıların susuz tarım yaptıklarını ve evcilleştirilmiş koyun ile keçileri kullandıklarını düşündürmektedir. Kuşkusuz, MÖ 6.000'e kadar Ortadoğu'nun çoğu yerinde köy yaşamı baskın örüntü olarak göçebe avcılık-toplayıcılığın yerini almıştır. Irak'ın kuzeydoğusunda Robert Braidwood tarafından kazılan ve şu anda çok önemli olduğu kabul edilen Jarmo, her biri kendi avlusuna, saklama kuyusuna ve fırına sahip yaklaşık 25 kerpiç duvarlı evden oluşan bir köydü. Arpa ve buğday ile birlikte bulunan orak ağızları ve öğütme taşları tarımla düzenli olarak uğraştıklarının kanıtlarıdır. Başka yerlerdeki, örneğin Türkiye, İran, Suriye, İsrail ve Ürdün'deki bulgular, Jarmo'daki durumun benzersiz olmadığını düşündürmektedir.

Antik Jarmo'ya gidecek modern bir ziyaretçi, köyün sakinlerinin günümüz Ortadoğu'sunda yaşayan hiçbir gruba benzetemeyecek olsa da, oradaki yaşamın genel özelliklerini tanıdık bulurdu. Jarmo halkı, kırsal bölgelerde

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

[4] Ayrıca bkz. Charles Redman (1999).

yaşayan birçok çağdaş Ortadoğulu gibi tahıl üretimini hayvancılıkla birleştiren karışık bir ekonomi uyguluyordu. Öngörülemez iklimsel değişkenliklerin bulunduğu bir ortamda, insanların geçim dayanaklarını çeşitlendirerek kayıp olasılığını azaltmaları avantajlıdır. Dahası, Jarmo'da bireysel konutların ve tahıl ambarlarının varlığı, hanenin o zaman olduğu gibi şimdi de son derece önemli bir sosyal ve ekonomik birim olmasıyla modern çiftçilerle aralarındaki bir başka benzerliği akla getirir. Ortadoğu kırsalında her yerde hane halen üretim ve tüketimin esas birimi olmaya devam eder ki, bu konuya daha sonra tekrar döneceğiz.

Irak'ta Jarmo ve Ürdün'de Eriha (Eriha belki de dünyanın en eski sürekli yerleşim bölgesidir) gibi yerlerin gösterdiği üzere, kuru tarım hızla yerleşmesine rağmen, geçim ve güvenlikle ilgili tüm sorunları çözemedi. Büyük ölçüde tarıma bel bağladıkça, insanlar kendilerini giderek kırılgan bir konuma yerleştirdi. Örneğin, yağıştaki değişkenlik genellikle çiftçileri avcılara ve toplayıcılara göre daha ciddi biçimde etkiler. Avcı ve toplayıcılar çok geniş gıda kaynakları yelpazesinden yararlanırlar ve yerel koşullara göre dağılmakta ve bir araya gelmekte zorlanmayabilirler. Diğer yandan, köylerde yerleşmiş çiftçiler ektikleri arazilerine, evlerine ve araçlarına daha fazla emek harcarlar ve gıda üretimi konusundaki sorunlar açısından yerel çözümlere daha çok bağımlıdırlar. Toplanıp taşınmak ya da gıdanın tedariki için yöntemlerini değiştirmek onlar için daha zordur.

Bu nedenle, tarım için can alıcı değişkenin, yani suyun, kontrol edilmesi için çaba gösterilmiş olması şaşırtıcı değildir. Bu girişimler büyük ihtimalle sığ nehirlerin güzergâhları boyunca veya mevsimsel olarak taşkına uğrayan olan vadi tabanlarında ürün yetiştirmeyi içeriyordu. Sonunda kanallar açma yoluyla suyu kontrol edecek yöntemler mükemmelleştirildi. Bu iş çok fazla insan emeği gerektirdiği için, bunun üretimin arttırılması yönünde bir girişiminden ziyade ihtiyaçtan ortaya çıktığını varsayabiliriz, çünkü insanlar bugün olduğu gibi o zaman da, bir sistemi değiştirmek yerine onu korumak için çabalamaya daha fazla eğilimlidirler.

Ortadoğu'da su kontrol teknikleri, sulu tarımın istikrarlı bir yerleşik yaşamın anahtarı olduğu kurak arazilerde incelikli hale getirildi. Ovalık alanlara bugün bildiğimiz şekliyle yerleşilmesi ancak sulama ve kuraklığa dayanıklı ürünlerin geliştirilmesiyle mümkün oldu. MÖ 5000'e gelindiğinde, sulama tarımına bağımlı büyük ova köyleri ortaya çıkmıştı. Ayrıca, ilginçtir ki, ça-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

nak-çömlek ve metal işleri gibi el sanatlarında bir miktar uzmanlaşmanın kanıtları da görülmekteydi. Buna paralel olarak, dağlık bölgelerdeki yerleşimler boyutları ve sayıları bakımından büyüyerek, bu yerleşimler daha karmaşık hale geldi.

Orta Anadolu'da bulunan Çatalhöyük'ten gelen bol miktardaki arkeolojik materyal, bu erken dönemde yaşamın gelişmişliği ve karmaşıklığına işaret etmektedir. Yaklaşık olarak MÖ 6250'e tarihlendirilen Çatalhöyük o günün en büyük yerleşimlerinden (yaklaşık 13 dönüm) biriydi. Bölünmüş odaları, pencereleri, üzerinde uyumak için kürsüleri, ocakları ve fırınları olan iyi inşa edilmiş evlerde muhtemelen birkaç bin kişi yaşıyordu. Ayrıca birçok evde mezarlar, çok renkli duvar resimleri, ev mihrapları, kilden heykelcikler, özenle boyanmış çanak ve çömlekler hatta kilden mühürler bulunmaktaydı. Sepetçilik, dokuma eşyalar ve alet imalatıyla ilgili kanıtlar, bazı hanelerin esas olarak zanaatla uğraşmış olabileceğini düşündürmektedir. Topluluk hem içsel toplumsal farklılaşmanın, hem de yüksek düzeyde dini ve ayrıntılı ritüellerin varlığını gösterir. Birkaç bin kilometre uzaktaki Sina Yarımadası da dâhil olmak üzere, diğer bölgelerle yaygın ticaret ilişkilerinin belirtileri vardır. Bu kültürel gelişmeyi ayakta tutan ekonomi sulu tarım, hayvancılık ve ticaretin bir bileşimiydi.

Genel nüfusun artması ve büyük, kalabalık yerleşimlerin gelişmesiyle paralellik gösterdiği anlaşılan ovalarda ve nehir vadilerinde sulu tarıma geçiş olgusu, kent merkezlerinin ve ilk imparatorlukların oluşumun başlangıcı oldu. Böylece, MÖ 3000 yılına gelindiğinde Ortadoğu'nun kültürel görünümü, onu bugün bile diğerlerinden ayıran kendine has, karmaşık bir doku ve yerel tezata büründü. Ayrıca, bu erken dönem yaşam biçiminde, genellikle bölgede en belirgin olduğu düşünülen bir yaşam tarzı olan göçebe çobanlığın da izleri vardır.

İnsanların son derece uzmanlaşmış ve çoğunlukla riskli bir işe bel bağladığı göçebe çobanlığın ortaya çıkışını tümüyle belgelemek olanaksızdır. Kesin olarak bildiğimiz tek şey, hayvanlar ve bitkiler yaklaşık aynı zamanda evcilleştirilirken, uzmanlaşmış göçebe çobanlığın daha geç ortaya çıkan ve muhtemelen ovalara yerleşim ile kentleşmeye eşlik eden bir gelişme olduğudur. Bir olasılık, tarımsal uygulamalardaki değişikliklerin, özellikle kanal sulamasının artan öneminin, uzmanlaşmış çobanlık için ön koşulları yaratmış olmasıdır. Kanallar aracılığıyla sulama, verimliliği artırmış, bu da nüfus artışına ve yerleşimlerin büyümesine yol açmıştı. Bu, mantıklı bir biçimde, birçok

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rahley.org

köyün giderek kurak yerlerde, sulu otlak alanlardan uzakta kurulması anlamına geliyordu.

Tarımın yoğunlaşmasıyla otlatma için mevcut arazinin giderek daha sınırlı hale gelmiş olması da olasıdır. Hayvanlarına yeterli yiyecek bulabilmek için çobanlar muhtemelen daha uzak yerlere gitmek zorunda kalmışlardı. Bu da kayda değer bir zaman ve emek harcamak demekti ve insanların sulamayla birlikte daha zaman alıcı hale gelmiş olan tarımsal faaliyetleriyle bağdaşmamış olması mümkündü. Ekim ve hasat işlerine ek olarak kanallar kazılmalı, temizlenmeli, onarılmalı, suyun paylaştırılmasına göz kulak olunmalıydı. Zaman ve emek konusunda bu çatışan taleplerin, önce bazı hane halklarını, sonuçta da daha büyük grupları, giderek yoğunlaşan tarımda uzmanlaşmaya teşvik etmiş olması olasıyken, bazıları da dikkatlerini büyük kısmını hayvancılığa yöneltmişti. Doğrulanamasa da, Ortadoğu'da kırsal hayvancılığın tarımsal ürün fazlasına dayanan bir strateji olduğunu ve ekonomik açıdan çiftçi topluluklarıyla yakından ilintili olduğunu biliyoruz. Örneğin, Ortadoğu'nun her yerinde kırsal hanelerin gıda rejimi esas olarak tahıllara, baklagillere ve hurmaya dayanır.

Uygarlığın Doğuşu

Neolitik Çağ, Ortadoğu kültürel manzarasının hızla dönüşümünün zeminini hazırlamıştır. Aslında MÖ 3000 yılına ulaştığımızda tarih öncesi dönemden, yazılı kayıtları ve anıtsal mimarisiyle erken uygarlıkların dönemine geçeriz.

Mezopotamya ya da Mısır'dan kalan hikâyeleri okurken, ya da Luksor veya Mısır'da diğer yerlerdeki tapınak duvarlarına resmedilmiş günlük yaşamı betimleyen sahnelere baktığımızda edindiğimiz izlenim ayrıntıları açısından egzotik olabilir ancak genel resim son derece tanıdıktır. Betimlenen, *uygarlık* denilen kültürel bileşiğin, nitelik açısından kendinden önceki her şeyden farklı bir yaşam biçiminin değişik yüzleridir. Örneğin esnaf, tacir, rahip, asker ve kral gibi tarım dışı mesleklerin kanıtlarını görürüz. Toplumun bir dizi toplumsal sınıfa ayrıldığını ve geniş bir art bölge üzerinde birkaç büyük merkezin politik egemenliğini görürüz. Lüks ve geçimlik gıdaları içeren uzun mesafeli ticaretin önemi artmıştır.

Ancak uygarlığı niteleyen tüm özellikler arasında en önemli iki tanesi, *kentleşmenin* temelini oluşturan geniş ve yoğun yerleşimlerin gelişmesi ile devletin temeli olan merkezileşmiş siyasal kurumların ortaya çıkışıydı. Kent

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

nasıl Ortadoğu'da yeni bir insan yerleşimi ve toplumsal yaşam biçimine işaret ediyorsa, devlet de siyasi düzende bir dönüşüme işaret etmektedir. Bir siyasi örgütlenme biçimi olarak devlet siyasi gücün çok daha fazla yoğunlaşmasını ve üçten daha fazla kademeli, uzmanlaşmış bir idari hiyerarşinin varlığını gerektirir. Kent Flannery, ilk, ya da arkeologların deyişiyle, ari devletlerin, rakipleri bir araya getirmeyi başararak çok daha geniş bir yönetim biçiminin oluşturulduğu rekabetçi beylikler bağlamında kurulduğunu öne sürer (1999, s.3). Birleşik bir beyliğin—yani bey, beyin asıl yardımcıları olan alt beyler ve sıradan kabile üyeleri arasında halihazırda önemli rütbe ve yetki ayrımlarının bulunduğu bir beyliğin—başka beylikleri kendine katmak üzere genişlemesi durumunda, ihtiyaç duyulan idari kontrolün derecesi, kontrol alanlarında devlet benzeri bir uzmanlaşmaya yol açabilir. Bir yönetimin, coğrafi olarak yöneticiden bir günlük mesafeden öteye uzanması halinde, idari kontrolün astlara dayanacağı varsayılır (Spencer, 1998). Bu düşünce biçimini destekleyecek kanıt hem Ortadoğu'daki arkeolojik kaynaklardan, hem de Afrika, Pasifik ve Orta Asya'daki son devlet oluşumlarına ait tarihsel anlatılar tarafından desteklenmektedir. Burada vurgulanması gereken nokta, tanrının ve onunla ilintili olan yerleşikliğin itici gücü olmaksızın bu gibi süreçsel gelişmelerin gerçekleşemeyeceğidir.

Uygarlığın Ortadoğu'da doğuşunu ya da devletin oluşumuna yol açan özgül gelişmeleri muhtemelen hiçbir zaman tam olarak anlayamayacak olsak bile, kesin olarak bildiğimiz, MÖ 3000 yılına gelene kadar bölgenin ana hatlarının bugün bile varlığını sürdüren bir yaşam örüntüsü biçimi edindiğiydi.[5] Bu bileşim bir takım ana temalar üzerinden betimlenebilir: yönetenler ile yönetilenler, din ile devlet, aile ile toplum, çiftçiler ile kent sakinleri arasındaki ilişkiler.

Dikkate değer olan şey elimizde bu ilk dönemlerden kalan ve o zamanlar yaşamın nasıl olduğu hakkında bize bilgi veren, kile yazılmış belgeler olmasıdır. Bu belgeler arasında babanın oğula, valinin krala, kocanın karısına, kâhyanın yöneticiye yazdığı, hepsi de toplumsal yaşamın canlı bir resmini çizen mektuplar da bulunur. Bizzat içeriklerinin ilginç olması ve insani bir üsluba sahip olmaları nedeniyle aşağıdaki alıntıları seçtik.

[5] Yakın tarihli değerlendirmeler için bkz. G. S. Spencer (1998), H. T. Wright (1998), ve Kent Flannery (1999).

Üniversite Dışı Kitap Arşivi - http://kitap.tc/org

Yaklaşık MÖ 2500'e ait bir Sümer metninden yapılan ilk alıntı, bir baba ile oğlu arasında bir konuşmayı aktarıyor. Baba oğluna sorarak başlar:

"Nereye gittin?"

"Hiçbir yere gitmedim."

"Eğer bir yere gitmediysen neden boş dolaşıyorsun? Okula git, hocanın önünde dur, ödevini ezberden oku, okul çantanı aç, tabletini yaz, ağabeyinin yeni tabletini senin için yazmasına izin ver. Ödevini bitirip gözetmene bildirdikten sonra bana gel ve sokakta dolaşma. Hadi, ne söylediğimi anlıyor musun? " "Anlıyorum, size söyleyeceğim." "Gel, şimdi bana tekrar et." "Tekrarlayacağım." "Hadi, söyle bana." "Bana ağabeyimle okula gitmemi, ödevimi ezberden tekrar etmemi, okul çantamı açmamı, tabletimi yazarken ağabeyimin yeni tabletimi yazacağını, söylediniz. Ödevimi bitirdikten sonra, çalışmayı sürdürmem, gözetmene haber verdikten sonra size gelmem gerekiyormuş." "Aferin, adam ol. Meydanda aylaklık etme ya da caddede dolaşma. Sokakta yürürken, etrafa bakınma. Gözetmenin önünde mütevazı ve çekingen ol. Korktuğunu gösterirsen gözetmen seni sever."[6]

Bu konuşmadan açıkça görüleceği gibi, eğitim, burada muhtemelen bir kâtiplik görevi için eğitim, o zamanlarda bile okulun ve uzman öğretmenlerin sorumluluğundadır. Ayrıca, şehirli gençlerin, şimdi olduğu gibi o zaman da, babalarının kendilerine sağladığı olanakları mutlaka takdir etmedikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca bir öğrenciden bir öğretmene göstermesi beklenen saygı ve hürmetin bugün Ortadoğu'da hala gayet belirgin olduğuna da dikkat çekebiliriz.

Eğitim gibi tıp da, Ortadoğu'nun uzun zamandır meşhur olduğu uzmanlaşmış bir zanaattı. Sümer'de, doktorlar *a-zu* veya "su atıcı" olarak biliniyordu ve o günlerden kalan bir metin, cinsel hastalıklar için olduğu düşünülen şu tedaviyi kaydeder:

Kaplumbağanın kabuğunu ezdikten sonra . . . ve deliği [herhalde hasta organın] yağladıktan sonra, yüzükoyun yatan adamı [ezilmiş kabukla] ovuşturmalı [?]. . . ezilmiş kabukla ovduktan sonra (tekrar) halis birayla ovmalısınız; halis birayla ovuşturduktan sonra suyla yıkayacaksınız; suyla yıkadıktan sonra, (hasta noktayı) ezilmiş köknar ağacı odunuyla doldurmalısınız. Bu, tun'dan ve nu'dan rahatsız biri için (reçetedir).[7]

---

[6] Çeviren Michel Civil, alıntılayan Samuel Noah Kramer (1963, s. 244).

[7] Aynı eserde.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://kitaby.org

-*Tun* ve *nu*'nun ne olduklan henüz kesin olarak tanımlanmamıştır ve tedavinin etkisi de bilinmemektedir. Bununla birlikte, bira tıbbi özelliklerinin yanı sıra, yaygın şekilde tüketiliyordu ve muhtemelen tahıl üretiminin arkasındaki ana itici güçtü. Buğday ve arpadan biranın mayalanması, bu tahılların yiyecek olarak kullanılmasının başlıca bir yoluydu.

Erken Tarihin Kültürel Mirası

Yukarıdaki iki alıntı, Sümer'deki yaşama atıfta bulunsa da, çok rahatlıkla, hepsi de Ortadoğu'nun insani ve kültürel görünümünde silinmez izler bırakmış olan Akad, Babil, Asur veya Mısır'dan geliyor da olabilirdi.

Mısır'ın hanedanlık tarihi genellikle, Yukarı Mısır Kralı Menes'in Aşağı Mısır'ı fethederek birleşmiş ülkeyi yeni başkenti Teb'den yönettiği MÖ 3100'e kadar götürülür. Sonraki Firavunlar gibi Menes'in de, şahin tanrı Horus'un yaşayan bir biçimi olduğuna inanılıyor ve dolayısıyla kutsal sayılıyordu. Romalılar tarafından fethine kadar Mısır bir dizi hanedan tarafından yönetildi. Ayrıntılı ve karmaşık bir ruhban sınıfı ile memurlar, yazmanlar ve kâtiplerden oluşan bir bürokrasiyi kontrol eden Mısır Firavunları birçok istilaya rağmen ülkenin bütünlüğünü korumakta genellikle başarılı oldular. Bu bin yıllık birlik şüphesiz Mısır halkının İslam'ın ve pan-Arap milliyetçiliğinin savlarının ötesine geçen güçlü ulusal kimlik duygusuna katkıda bulundu.

Geleneğe göre, Hıristiyanlığı Mısır'a ilk tanıtan Aziz Markos'du. Bununla birlikte, Bizans kilisesinde ayrılıkçı bir hareketin sonucu olarak ayrı bir ulusal Kıptî kilisesinin kuruluşu beşinci yüzyılı bulmuştu. MS 639'da başlayan Müslümanların Mısır'ı istilası çok sayıda Arap yerleşimciyi ülkeye getirerek aynı zamanda kitleler halinde İslam'a geçişe ve Arap dilinin yaygınlaşmasına yol açtı. Sonuç, Hıristiyan Kıptilerin bugün Mısır'da bütün nüfusun yüzde 5 ila 7'sini oluşturacak biçimde bir azınlık oluşturmasıdır.

Kültür ve hanedanlıklar tarihi bakımından, Mezopotamya Nil Vadisi'nin aksine çok daha fazla çeşitlilik yaşamıştır. Nil'in coğrafi bütünlüğü ile iletişim ve ulaşım kolaylığından yoksun olan ve Dicle ile Fırat nehirleri arasında kalan topraklardaki Mezopotamya, aralarında Sümer, Akad, Babil ve Asur'un da bulunduğu bir dizi şehir devletine ev sahipliği yapmıştır. Sümerler hariç, bu devletlerin halkları Sami olarak sınıflandırılan, birbiriyle bağlantılı dilleri konuşuyorlardı ki, bu dil ailesi bugün modern Arapça ve İbraniceyi de kapsar.

Fenikeliler ve Kenanlılar gibi Sami dillerini konuşan diğer halklar, Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarının kültürel sınırlarının iki tarafında kalan doğu Akdeniz bölgelerinde yerleşmişti. Denizci ve tüccar olan Fenikeliler, kentlerini Akdeniz boyunca kurdular ve daha önceki hiyeroglifler ile çivi yazısının yerini alan fonetik bir alfabeye dayalı bir yazı sistemini zaman içinde geliştirdiler.

Antik İbraniler, köklerini önce doğu Akdeniz'e ve daha sonra Mısır'a göç ettikleri Mezopotamya'ya kadar götürürler. On üçüncü yüzyılda Mısırlıların boyunduruğundan göç ederek kurtulan İbraniler yerleştikleri Kenan ülkesinin bazı kısımlarını ele geçirmeyi başardılar. Çeşitli İbrani kabileleri Kral Davud'un (MÖ 1000-960) önderliği altında birleşerek başkenti yeni ele geçirdikleri Kudüs olan bir devlet kurdular. Ancak Süleyman'ın ölümünden sonra, krallık kuzeyde İsrail ve güneyde Yehuda olmak üzere iki ülkeye bölündü. İsrail MÖ 721'de Asurlular tarafından yıkıldı, fakat daha küçük olan Yehuda krallığı Babillilerin eline geçtiği MÖ 586'ya kadar yaşadı. Babilliler krallığı ellerine geçirdiklerinde Yahudilerin liderlerini bugünkü güney Irak'ta bulunan başkentleri Babil'e sürdüler. MÖ 539'da, Pers İmparatoru Kiros Babil'i fethetti; bir yıl sonra da Yahudilerin Kudüs'e dönmelerine ve Tapınaklarını yeniden inşa etmelerine izin verdi. Romalıların Tapınağı yıktıkları MÖ 63'a kadar Yahudiler birbiri ardına Fars, Yunan ve Romalı hükümdarların yönetimi altında özerk denilebilecek bir yapıyı sürdürerek Filistin'de kaldılar.

Sami dillerinden birini konuşan bir başka topluluk da Araplardı. *Arap* terimine ilk kez MÖ 853'den kalma bir Asur çivi yazısı tabletinde rastlanılır ve görünüşe göre terim göçebe çobanlara göndermede bulunmaktadır. Zamanla, terim en yaygın kullanımını edinerek, kuzey ve güney Arapça olmak üzere iki ana gruba ayrılmış Arapçanın birbirine yakın lehçelerinden birini konuşan kişileri tanımlar oldu. Güney Arapçasının lehçeleri bugün Hint Okyanusunda dağınık adalarda yaşasa da, Arap Yarımadası üzerinde bir iki topluluğun dili olmak dışında neredeyse kaybolmuştur.

Antik çağlardan beri Arap toplulukları Çin, Hindistan ve Doğu Afrika'ya kadar uzanan ticaret topluluklarıyla kara ve deniz ticaretinde etkindi. Suriye'nin bozkırlarından Yemen'in dağlık bölgelerine kadar uzanan geniş bir alana dağılmış olan Arapça konuşanlar, siyasi ve toplumsal örgütlenme bakımından büyük çeşitlilik sergiliyorlardı. Örneğin, Nebatiler topluluğu, bugünkü Ürdün'de, karmaşık yapıları kayalıkların pembe kum taşına oyulmuş

olan, zengin ticaret merkezi Petra'yı kurmuştu. Suriye stepinde doğuya doğru Palmira etkileyici mimarisi bugün çölde terk edilmiş halde olan bir diğer önemli Arap şehir devletidir. Palmira'nın son yöneticisi Kraliçe Zenobia MS 273 yılında Romalılara son kez yenilene kadar hâkimiyet alanını genişletmeyi başarmıştı.

İslam'ın bölgeyi fethinden önceki dönemde, zamanın egemen iki imparatorluğunu— Bizanslılar ve Sasaniler—ayıran tampon bölgeler boyunca birkaç küçük Arap devleti kurulmuştu. Suriye'nin Hıristiyan Gassanileri ve güney Irak'taki Lakhmidler gibi Arap krallıkları da bu devletlerden birine ya da diğerine bağlı olarak, Pers İmparatorluğu tarafından yutulana kadar ayakta kalmışlardı.

Hint-Avrupa dil ailesine ait bir dili konuşan Persler, büyük bir medeniyetin ve bir zamanlar Küçük Asya'dan Hindistan'a kadar uzanan güçlü bir imparatorluğun mirasçılarıdır. Gayrimüslim hanedanların sonuncusu olan Pers Sasani hükümdarları, Zerdüştlüğü ulusal din olarak benimsemişti. Bu durum, Müslüman Arapların Persleri yenilgiye uğratmasına kadar da yaklaşık 1000 yıl boyunca değişmeyecekti. Buna rağmen, Zerdüştlerin İslam'a dönüşü pek çok yerde yavaş ilerledi ve bugün bile İran'da küçük bir Zerdüşt cemaati bulunabilir. İyi ve kötünün birlikte var oluşunu ve insanlığın iyiliğin tarafında olması sorumluluğunu vurgulayan Zerdüştlüğün, erken dönem Yahudilik ve Hıristiyanlık ile İslam'ın gelişimini güçlü bir şekilde etkilediği düşünülmektedir.

İslam'ın Zaferi ve Sonrası

Yedinci yüzyılda başlayan Arap-İslam fetihleri, Ortadoğu'nun kültür tarihinde yeni bir sayfa açtı. Bu fetihler, bir Arap-İslam medeniyetinin oluşumuyla sonuçlanan bir kültürel sentez sürecini başlattı. Bu sentez Arapçanın ve İslam dininin yayılmasına dayanıyordu. Aslında, Hıristiyan ve Yahudi nüfusu varlığını sürdürmesine hatta zamanla gelişmesine rağmen, bir sonraki iki bölümde ele alacağımız gibi, tüm inanç toplulukları için kültürel temelin büyük bölümünü Arap-İslam kültürü oluşturdu. Fetih çok hızlı bir şekilde ilerleyerek, birkaç yıl içinde tüm Ortadoğu'ya yayıldı. Özellikle çarpıcı olan şey, İslam'ın antik uygarlıkların merkezinde inanç ve siyaset olarak ne kadar hızlı yerleştiğidir. Bunun anlaşılmasının bir yolu, Hz. Muhammed'in MS 570'de doğumundan önceki dönemde, hem Bizanslıların hem de Perslerin

büyük ölçüde zayıfladığını ve yerel halk üzerindeki hak iddialarının yıprandığını fark etmektir. Dolayısıyla İslam, siyasi bir boşluk olarak nitelendirilebilecek bir alanda, en azından güçlü merkezi devlet egemenliğinin yokluğu bağlamında, ortaya çıktı ve yayılmaya başladı.

Elbette, Arap Yarımadasında ortaya çıkan İslam'ın ilerleyişi, Müslüman ordular ile karşılaşan halk kitlelerinin hemen İslam'a dönüşüyle sonuçlanmadı. Arap fatihler, çoğunlukla, kendileri için fetheden elitlerin ayrıcalıklı statüsünü korumak isteyen Arap olmayan kişilerin İslam'a dönmesini reddettiler. Bununla birlikte, evrensel bir din olan İslam, hiçbir etnik sınırı kabul etmez ki, bu olgu zaman içinde Aramice, Farsça ve Yunanca konuşan nüfusun İslam'ı benimsemesini teşvik etti. Persler haricinde, İslam'a dönen nüfus, dinin yanı sıra idari dil olan Arapçayı da oldukça hızlı bir şekilde benimsedi. İran'da bile, eğitimli sınıflar Arapça yazdılar ve Arapça yazı, bizzat Farsçanın yazılmasında da kullanılır hale geldi. Aynı zamanda, bazı topluluklar Arapçayı kabul ederken yine de ayrı dini kimliklerini korudular; Hıristiyan ve Yahudi cemaatler İslami düzen içerisinde varlıklarını sürdürdüler.

İslam'ı benimserken dilini koruyan bir başka önemli topluluk da, dilleri Altay grubuna (Moğolca da dâhil) ait olan Türklerdir. Çin vakayinameleri, MÖ 1300 kadar erken bir dönemde Orta Asya'da yerleşik olan, Türk olması muhtemel göçebe çobanlardan söz eder. Ancak güneybatı Asya'da Türkçe konuşanların ortaya çıkışı nispeten yakın bir tarih olan MS 9. yüzyıldır. Başlangıçta Türk paralı askerler ya da savaşçı köleler Mısır Fatımilerinin, Bağdat Abbasilerinin ve diğer hanedanların saraylarında hizmet etmek üzere kullanılmıştı. Zamanla, bu kast benzeri askeri birlikler kendi başlarına önemli bir güç kazandılar ve Türkçe konuşan topluluklar giderek artan sayılarda Orta Asya'dan batıya göç ettikçe bu birliklerin safları kalabalıklaştı. Genellikle insanların bu hareketine Moğol fetihlerinin neden olduğu düşünülmektedir. Türklerin kendilerini önemli bir siyasi ve kültürel varlık olarak kabul ettirmelerindeki süreçler halen belirsiz olsa da, tarihçiler çoğunlukla iki ana fetih ve siyasi güçlenme dalgası saptarlar. Her güçlenme dönemini olanaklı kılan, Türkçe konuşan farklı gruplar ya da kabilelerin söz konusu bölgelere zaten önceden göç etmiş olmasıydı.

Türklerin büyük bir devlet ya da imparatorluk üzerindeki ilk siyasi hâkimiyetleri Selçuklu Türklerinin onuncu yüzyılda önceki Abbasi nüfuz alanlarının çoğunda üstünlüğünü kazanmasıyla gerçekleşti. MS 1071'e gelindiğin-

de Selçuklu hâkimiyeti ve başkenti, daha önce İkonyum olan Konya şehrinde kısa süre içinde kuruldu. 1071'de doğuda Bizanslılar kesin olarak yenilince, Türk yerleşimciler hem göçebe kabileler hem savaşçılar olarak günümüz Türkiye'sine kalabalıklar halinde geldiler. Sonunda Selçukluların hâkimiyetine Moğollar tarafından son verildi ve iktidar bazıları kabilelerden oluşan konfederasyonlardan daha büyük olmayan çok sayıda küçük Türk beylikleri veya ufak devletler arasında parçalandı.

On üçüncü yüzyılın ortalarında, bu beyliklerden biri olan Osmanlılar rakiplerine karşı egemenlik kurmayı başardı ve geri kalan Bizans topraklarının zararına olacak biçimde hükümranlık alanını genişletti. Bu durum, Türklerin, yani Osmanlı siyasi ve kültürel yayılışının ikinci döneminin başlangıcını, Osmanlı Türklerinin ortaya çıkmasını imliyordu. On dördüncü yüzyıla gelindiğinde Osmanlılar, Konstantinopolis hariç olmak üzere tüm Küçük Asya'nın efendisiydiler ve Avrupa'da azımsanmayacak miktarda toprak elde etmek üzere Boğazı geçmişlerdi. Yedinci yüzyılda ilk Arap ordularının başarısızlığa uğradığı yerde, Türkler 1453'te Kostantinopolis'i ele geçirmeyi başardı. Bunun ardından Trabzon'un ele geçirilmesiyle Bizans'ın siyasi varlığının son kalıntıları bölgeden uzaklaştırıldı.

Osmanlı İmparatorluğu zirvesindeyken batıda Macaristan'ın geniş ovalarından Balkanlar boyunca ve Karadeniz etrafından uzanarak, nerdeyse tüm doğu ve güney Akdeniz'i kapsayacak geniş bir yay biçiminde genişlemeye devam etmiştir. İran dışında bu kitapta ele aldığımız ülkeler, mirası hala gözle görünür olan Osmanlı İmparatorluğunun yeni ardıllarıdır. Üç asırdan fazla bir süre, dünyanın en büyük emperyal sistemlerinden biri olan Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'da da egemen güç olup, I. Dünya Savaşı'nın sonunda dağılışına kadar Ortadoğu'da bir siyasi güç olarak kalmıştır.

Türklerin deneyimi İslam'ın ideolojik cazibesi ile siyasi ve kültürel alanlardaki rolünün birçok bakımdan bir örneğidir. İlk Türk savaşçıları İslam'ı kabul ederek kendilerini İslam'ın sınırlarını genişletme görevine adamışlardı. Kendi başlarına güç kazanan Türk hanedanları kendi egemenliklerini meşrulaştırmak ve geniş, çok etnik yapılı bir imparatorluğu bir arada tutmak için İslami ideolojiyi ve kurumları kullandılar ve uyarladılar.

Neredeyse buna paralel bir durum Osmanlı'nın uzun zaman boyunca doğudaki rakipleri olan Pers Safevilerinde görülür. 1501'de Safevî bir Şah, kendine özgü bir İslam anlayışı olan Şiiliği devlet dini olarak ilan etti ve daha küçük ama aynı zamanda etnik açıdan aynı ölçüde çeşitli bir imparatorluk

üzerinde iktidarını pekiştirdi. Osmanlılarla uzun süren rekabete rağmen Persler Osmanlıların Zagros'un doğusuna saldırılarını başarıyla püskürttü ve bugünkü haliyle Türk-İran sınırı yedinci yüzyıldan kalmıştır.

Safevilerin halefi olan hanedanlar ve rejimler İran'ı nerdeyse şu andaki sınırları içinde yönetmeye devam ederken, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması siyasi manzarayı büyük ölçüde değiştirdi. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce bile, Avrupa'nın Büyük Güçleri, bugünkü olayları hala etkileyen biçimlerde imparatorluğa müdahale ediyordu. Batıda Osmanlıların çökmesinde etkili olan Rusya, imparatorluk sınırları içinde her yerde Slavlar ve Ortodoks Hıristiyanların koruyuculuğunu üstlenmişti. On dokuzuncu yüzyılın sonunda Sırbistan, Yunanistan, Romanya ve Bulgaristan'ın bağımsızlığının bir sonucu olarak, Balkanlardan bir milyondan fazla Müslüman mülteci doğuya doğru kaçarak günümüz Türkiye, Irak, Suriye ve Ürdün sınırları içinde yerleşti. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Mısır ve Sudan İngiliz mandası olarak kuruldular; Arap milliyetçiliğinin doğuşu bu sömürgeci karşılaşmayla yakından ilişkilidir. Fransa, Lübnan'daki Hıristiyanların koruyucusu rolünü üstlendikten sonra bu duruma dayanarak hem Suriye hem de Lübnan'da doğrudan egemenlik kurdu. Faaliyetlerini Britanya Hindistanı'ndan yürüten Britanya, tüm Körfez ülkelerine büyük nüfuz sahibi siyasi görevliler atamanın yanı sıra Aden'i de doğrudan yönetti. Bugün Kuveyt'in ulus devlet statüsü talebi, bir zamanlar kâğıt üzerinde Osmanlı yönetiminde iken fiilen İngiliz mandası olmasına dayanır; Irak'ın Kuveyt üzerindeki hak iddiası ise, Kuveyt'in Osmanlılar tarafından Basra'dan yönetilmiş olmasının mirasıdır.

Yoğun bir Avrupa milliyetçiliği döneminde, Arap milliyetçiliği, kısmen yetersiz liderlik ve çelişkili amaçlar, ama daha çok da sözde bir İslam imparatorluğu içindeki kararsız konumu yüzünden parçalı ve eşgüdümsüz bir biçimde gelişti. Avrupa anti-semitizm deneyimi içinde gelişen Yahudi milliyetçiliği ya da Siyonizm, 1880'den sonra hızla büyüdü. Hareketin Filistin'de bir Yahudi devleti kurma hedefi, arazi satın alacak parası olan güçlü destekçileri ve daha da önemlisi yerleşimcileri cezbetti. 1901'de, Filistin'in 400.000'den fazla Müslüman ve Hıristiyan Arap nüfusa sahip olduğu bir dönemde, Siyonist bir yazar o günden beri çok tekrarlanacak bir temayı kullanarak ve "ülkesi olmayan bir halk için halkı olmayan bir ülke" diyerek yerleşimi destekliyordu (Held, 1994, s. 183).

Birinci Dünya Savaşı sırasında Müttefikler, can çekişmekte olan Osmanlı İmparatorluğu'nun savaş sonrası siyasi kompozisyonu için özel planlar hazırladılar. 1916'da İngilizler, Arapları Türklere karşı ayaklanmaya teşvik etmek için çeşitli bölgesel liderlerle bağımsız bir Arap krallığını vaat eden bir anlaşma imzaladılar. Bu durum Mekke ve Medine'nin geleneksel yöneticileri olan Haşimi ailesini kabileleri ayaklandırmaya sevk etti. Neredeyse aynı günlerde, İngiliz ve Fransız bakanlar gizlice görüşerek Fransa'nın doğrudan Lübnan, Suriye ve bugünkü Türkiye'nin güneyinde ve İngilizlerin Irak'ta ve Filistin'de egemenliğini öngören Sykes-Picot Antlaşması'nı hazırladılar. 1917'de, etkili Siyonistlerin yürüttüğü yoğun lobi çalışmalarından sonra ve Alman ve Amerikan Yahudilerinin İngiliz Dışişleri Bakanına desteğini sağlamak amacıyla Lord Balfour, Filistin'deki Yahudilere ait bir ulusal yurt için tek cümlelik bir destek açıklaması yaptı:

> Majestelerinin Hükümeti, Filistin'de Museviler için bir milli yurt kurulmasını uygun karşılamaktadır ve bu hedefin gerçekleştirilmesini kolaylaştırmak için elinden geleni yapacaktır. Filistin'deki mevcut Musevi olmayan toplumların sivil ve dini haklarına ve başka ülkelerde yaşayan Musevilerin sahip oldukları hak ve politik statülerine zarar verecek hiçbir şeyin yapılmayacağı açıkça anlaşılmalıdır.

Balfour Deklarasyonu olarak bilinen kendi içinde çelişkili bu ifade, Arap liderleri ile yapılan önceki anlaşmaların lafzına olmasa da ruhuna aykırıydı.

Müttefikler Türkiye'nin batı Anadolu ve Karadeniz bölgesinde bir Yunan devleti kurulmasını, güneyde İtalyan ve Fransız yönetim bölgeleri bulunan planlıyorlardı. Görünüşe bakılırsa Ermeni ve Kürt özlemlerini de cesaretlendiriyorlardı; nitekim savaş sonrası yıllarda Fransızlar ve Ruslar Ermenilere maddi destek vermişlerdi. 1919'da Müttefikler İzmir'e bir Yunan ordusu çıkardılar. Bununla birlikte, Mustafa Kemal'in (Atatürk) liderliğindeki başarılı Türk milliyetçisi hareketi 1922'de Yunanlıları geri püskürttü ve Müttefikler daha sonra Rum, Kürt ve Ermenilerin Türkiye üzerindeki ulusal ya da bölgesel taleplerinden desteğini çekti. Bununla birlikte, Fransızlar Lübnan ve Suriye'de (1945 yılına kadar sürecek) bir manda yönetimi kurdular ve Ürdün ile Filistin'de Transürdün'ü (Mavera-i Ürdün) mandası altına almış olan İngilizler kâğıt üzerinde bağımsız Irak ve Kuveyt üzerinde de sıkı bir denetim kurdu.

Her ne kadar Avrupa'dan ve özellikle Rusya'dan Yahudi göçü 1880'lerde başlamış olsa da, Filistin üzerine birbiriyle çatışmalı Yahudi ve Arap talepleri

rinin ölümüne mücadeleye dönüşmesi Birinci Dünya Savaşı ve sonrasını bekleyecekti. Birinci Dünya Savaşı'na kadar Filistin Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçasıydı, ancak savaştan sonra 1922'de yeni Milletler Cemiyeti, ülkeyi yönetme yetkisini İngilizlere verdi. Bir Yahudi vatanının kurulmasını destekleyen 1917'deki Balfour Deklarasyonu açıklandığı zaman Filistin'de 84.000 Yahudi, 486.000 Müslüman ve 71.000 Hıristiyan vardı. İngiliz mandası döneminde "Yahudiler göçmenleri çekerek, arazi satın alarak ve yerleşimler kurarak hak taleplerini güçlendirmeye çalıştılar. Araplar göçü durdurmaya, Yahudilerin toprak alımlarını engellemeye ve İngilizlerden kurtularak kendi ulusal varlıklarını kurmaya çalıştılar. Bütün bunlar Arap tarafında bir dizi ayaklanmaya yol açtı. . . . Nihai ayaklanma. . . 1936-39 Arap İsyanı, bütün Filistin'e yayılmış geniş çaplı bir ayaklanmaydı" (Gorkin, 1993, s. 9). 1937'de ayaklanmaya tepki olarak kurulan Peel Komisyonu, Filistin'in Yahudi ve Arap olmak üzere iki devlete ayrılmasını öneriyordu. Yahudiler bazı ayrıntıları dışında planı kabul ettilerse de Araplar reddetti ve plan rafa kalktı. II. Dünya Savaşı sırasında çatışma yoğunlaşıp Birleşmiş Milletler tekrar bölünmeyi önerdiğinde, teklif bir kez daha Yahudiler tarafından kabul edildi ve Araplar tarafından reddedildi. "Birleşmiş Milletler, 29 Kasım 1947'de bölünmeyi kabul etmeyi oyladı. Sonuç savaştı" (s.10).

Yahudiler tarafından Bağımsızlık Savaşı ve Araplar tarafından Büyük Felaket (*Al nakba*) olarak anılan Yahudiler ve Filistinliler arasındaki iç savaş, savaşa beş Arap devletinin (Irak, Lübnan, Suriye, Ürdün ve Mısır) dâhil olmasıyla İngiliz kuvvetlerinin 15 Mayıs 1948'de Filistin'i boşaltmasına (İsrail devleti 14 Mayıs'ta ilan edildi) kadar sürdü. Nihayetinde Şubat ve Temmuz 1949 tarihleri arasında mütareke anlaşmaları imzalandı. "Savaşın bir sonucu olarak, yaklaşık 370 Filistin köyü ve kasabası yok edildi ve 600.000 ila 760.000 Filistinli, mülteci durumuna düştü. Bölünme önerisinde bir Filistin devleti için ayrılmış olan bölgenin batı kısmı yeni İsrail devletine dâhil edildi" (Gorkin, 1993, s. 103); doğu kısmı ise Ürdün tarafından ilhak edildi.

Böylelikle İsrail, 1947'deki orijinal BM bölünme planının ötesinde topraklarını büyük ölçüde genişleten ve ilk büyük Filistinli mülteci dalgasını tetikleyen zorlu bir savaş sonrasında 1948'de bağımsızlığını elde etti. Bugün, yaklaşık 5 milyon Filistinli İsrail'in ve Batı Şeria'nın dışında yaşamakta ve kendi diasporaları ile baş etmeye çalışmaktadır.

2

İSLAM: PEYGAMBER VE DİNİ

Avrupa'daki daha öncekileri epeyce anımsatan bir tartışmada, Batı uygarlığının antitezi olan militan İslam'ın hayaleti tekrar ön plana çıkmıştır. Kısmen, siyaset bilimci Samuel Huntington (1993) tarafından tartışmalı bir tezin ortaya konmasının harekete geçirdiği Batılı entelektüeller ve politikacılar, İslam'a korkuyla bakmaya başladılar. Huntington'ın tezi, komünizmin çöküşünün ardından, dünya siyasetinde insanlar arasındaki büyük bölünmeler ve çatışmaların ana kaynağının kültürler olacağı yeni bir safhanın ortaya çıktığıydı. Huntington'a göre, "Bireycilik, liberalizm, anayasacılık, insan hakları, eşitlik, özgürlük, hukukun üstünlüğü, demokrasi, serbest pazarlar ve kilise ile devletin ayrılması gibi Batılı fikirler genellikle İslam kültürlerinde çok az yankı bulur." Bu değerlere yabancı olanlar arasında Hinduizm ve Konfüçyüsçülük gibi diğer sözde uygarlıkları da saysa da, Huntington'ın argümanının ana hedefi olan dünyanın en hızlı büyüyen dini olan İslam'dır.[1]

Huntington'un tezinin olası sonuçları konusunda hemfikir olmamamıza rağmen, ana varsayımlarının çeşitli biçimlerde İslam'ın ve özellikle Ortadoğu'nun kitleler tarafından algılanma ve medyada temsil ediliş biçimlerine yansıdığını belirtmek önemlidir. Aslında Ortadoğu'daki yerel politikacılar da siyasi hedeflerini meşrulaştırmak için Batı kamuoyunun desteğini istedikleri durumlarda, benzer şekilde çarpıtılmış temsilleri içerdikleri örtük tehditlerle

[1] İtinalı ve ölçülü bir akademik cevap için bkz. Roy P. Mottahedeh (1995).

birlikte sıklıkla kullanırlar. İslam kadar karmaşık ve çeşitlilik gösteren herhangi bir ideoloji ve tarihi geleneği anlamak için, onun tarihi ve ilkeleri hakkında oldukça temel bir bilgiyle işe başlamak gerekir. Bu bölüm, İslam'ın temel inançlarını ve erken dönem tarihini kabataslak çizecektir. 3. Bölümde, yine İslam'a ait olan ve İslam kültürü olarak adlandırmanın yanlış olmayacağı, inanç ve uygulamalardaki çeşitliliği inceleyeceğiz. Unutulmaması gereken bir nokta, İslam'ın kökeni ve manevi kökleri Ortadoğu'da olduğu ve İslam'ın bu bölgeyi kültürel olarak herhangi başka bir unsurdan çok daha fazla tanımladığıdır.

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın ismiyle.

Hamd o âlemlerin Rabbi,

O Rahmân ve Rahim,

O, din gününün maliki Allah'ın.

Ancak sana ederiz kulluğu, ibadeti ve ancak senden dileriz yardımı, inayeti. (Ya Rab!).

Hidayet eyle bizi doğru yola,

O kendilerine nimet verdiğin mutlu kimselerin yoluna;

o gazaba uğramışların ve o sapmışların yoluna değil.

Bu dua, yani *Fatiha* ya da İslam'ın Kutsal Kitabı Kuran'ın açılışbölümü olup, dünyanın en çok okunan kutsal ayetlerinden biridir. İslam'a inanan yaklaşık bir milyar insan, günde beş vakit namazlarını kılmadan önce her sefer dört kere ve önemli bir işe girişmeden ya da yola çıkmadan önce bu duayı okuyarak Allah'a hamd ederler. Bu sözcükleri söyleyerek, Fas'ın Fas kentinden başlayarak doğuya Afganistan'a doğru yolculuk eden bir yolcu iklim, dil ve adetler bakımından farklı ülkelerden geçecek olsa da, bu sözcükleri söylediği zaman her yerde müminlerin evrensel topluluğunun, *ümmetin* bir üyesi olarak tanımlanacaktır.

Yol üzerindeki ülkelerin her birinde yolcu, caminin minarelerinden *müezzin* tarafından okunan ve günümüzde neredeyse her zaman hoparlörlerle güçlendirilmiş namaz çağrısını duyacaktır. Müminleri namaza çağıran çağrı, bütün Müslüman halklar için imanın temel şartını duyurur: "Allah'tan başka tanrı yoktur ve Muhammed onun Resulüdür." Bu basit ifade İslam inancının en temel kısmı olarak görülür. Haddi zatında, bu sözleri Arapça üç kere aleni biçimde okumak kişinin İslam'a dönmesi için yeterlidir. Bu sözcükleri ciddi-

yetle söyleyen biri, kanunlarına tabi olacağı ve desteğini alacağı geniş *ümmet* topluluğunun bir üyesi olur.

İslam'ın Kapsamı

Gerek ifade edilen inançta gerekse gözlemlenen uygulamalarda belirgin farklılıklara rağmen, İslam'a inanan kişiler böylece etnik ve ulusal sınırları aşan bir topluluğa üyeliklerini ilan ederler. Ebedi ve değişmez tek bir İslam hakkındaki ortak duygu kendi başına imanın ayırt edici ve temel bir özelliğidir, zira Tanrı'nın son vahyini kabul edenleri etmeyenlerden geri dönülemez bir biçimde ayırır. İslam, Hıristiyanlık ve Budizm gibi her insanın mensup olabileceği evrensel bir dindir. Dünya tarihinin en büyük ideolojik hareketlerinden biridir. Bir topluluk yaratmış ve üyelerine kendine has bir kimlik bahşetmiştir; aynı zamanda, ideal bir toplumu ve ütopik bir vizyonu öngören bir ideolojidir.

Tarihsel olarak bakıldığında, İslam'ın birçok inanç ve uygulama kaynağından yararlandığı açıktır. Elbette, yaşayan herhangi bir dinin inanç ve uygulamalarının kabul edilebilir bir evrensel tanımını vermeye kalkışmak beyhudedir ve evrensel geçerlilik iddiası olan bütün dinler gibi, İslam'a da en iyi biçimde süregiden, sürekli değişen, yaşayan canlı bir gelenek olarak bakılabilir. İslam'daki bu karmaşık geleneğin bir yönü, kuşaktan kuşağa aktarılan ve çoğaltılan kutsal metinlerde kaydedilen inanç ve tarihler dizisidir. İslam'ın Ortadoğu toplumlarındaki rolünü anlamak isteniliyorsa bu yöne ne kadar vurgu yapılsa azdır. Bu yazılı inanç ve tarih belleği, genel olarak bu sayede büyük bir güç ve otoriteyi kullanmanın yanı sıra önemli bir kültürel süreklilik kaynağı sağlayan din âlimlerinin ihtisas alanıdır. İslami metinler ve onların bilimsel yorumlarının, İslami geleneğin resmi ifadesini oluşturduğu düşünülebilir.[2]

Karmaşık okur-yazar toplumları analiz ederken, eğitimlilerin ya da seçkinlerin inanç ve uygulama sistemlerini, sıradan halkın anlayışlarından ayırmak genellikle yararlıdır. Eğitimli kesimlerin ve din uzmanlarının İslam'ı algılayışları bölgeye ve mezhebe göre değişiklik gösterirken, hatta belki tek bir ortak akideyi tesis etmeyi olanaksız kılarken, yine de eğitimlilerin İslam'ı

[2] İslam'a ve İslami kurumlara iyi bir giriş için bkz. Rahman (1979). Ayrıca bkz. John Esposito (1988) ve Ahmed Akbar (1999).

(ya da bazılarına göre İslam'ları) sıradan halkın inanç ve uygulamalarından daha az çeşitlilik gösterir. Bu analitik ayrım çoğunlukla Büyük veya Evrensel Gelenek ile Küçük veya Yerel Gelenek arasındaki ayrım olarak tanımlanır. Müslümanların kendileri tutuculuğu tartışmaya ve gerçek inanç ve pratiğin ne olduğunu tartışmaya devam etseler de, yaşayan bir dinde pratikte ve yorumda çeşitliliğin kaçınılmaz olması değişmeyen bir analitik olgudur. İnsanların İslam'ın ilkelerini nasıl anladıkları, yorumladıkları ve bunlara göre nasıl davrandıkları, herhangi bir zamanda belirli bir toplum için İslam'ın ne olduğunu belirler.[3]

Kuşkusuz, İslam'ın bu iki yönü veya geleneğinin her biri diğerinin niteliğini belirler. Resmi ya da kutsal kitabın İslam'ı, aynı zamanda hem ideal bir yasanın kaynağı, hem de insan davranışının gerçeğini ölçebilecek bir dizi kavram olarak görülebilir. Aslında, ileride göreceğimiz gibi, hukukun tesisi ve uygulanması için birincil kaynaktır. Aynı şekilde, bu ideal hukuk ya da resmi inanç sisteminin kendisi daima değişen bir tecrübeyi yansıtır.

İslam'ın Doğuşu

Dünyanın üç büyük tektanrıcı dininden biri olan İslam, tarihin aydınlığında ortaya çıktı. Hıristiyanlığın ardından altı yüzyıl boyunca gelişerek hızla inanılmaz bir başarı elde etti. İslam'ın kurucusu Hz. Muhammed MS 632 yılında öldüğünde Arabistan'ın büyük bölümünün tartışmasız hükümdarıydı. Aslında kurduğu devlet, kendi ölümünden yalnızca on yıl sonra bölgedeki iki büyük imparatorluğun, Bizans ve Sasani, ordularıyla karşı karşıya gelip onları yenilgiye uğrattı. Arap Müslüman ve Pers Sasani orduları ilk kez MS 626'da güney Irak'taki Kadisiye savaşında karşı karşıya geldiler; Fars imparatoru yenildi ve geri çekilmek zorunda kaldı. MS 651 yılında gerçekleşen ikinci ve belirleyici bir savaş Sasani İmparatorluğuna fiilen son vererek İran'ı ve ardındaki coğrafyayı Müslüman Araplara açtı. Hz. Muhammed'in ölümünden yüz yıl sonra, MS 732 yılına gelindiğinde, peygamberin haleflerinin Müslüman İmparatorluğu Fransa'dan Hindistan'a kadar uzanmıştı.[4] Taraftar ka-

[3] Bkz. D. F. Eickleman ve J. Piscatori (1996); ayrıca bkz. Reinhold Loeffler (1988).

[4] İslam'ın kökenleri, yayılışı ve gelişimi konusunda özgül olsa da ilginç bir genel tarihsel yaklaşım için bkz. Marshall Hodgson (1974). Bernard Lewis'in eseri de (1993) çok değerli bir el kitabıdır.

zanmaya devam eden İslam dünyada, özellikle de Afrika kıtasında, en hızlı büyüyen dindir.

İslam'ı dini, siyasi ve toplumsal bir güç olarak anlamak ve değerlendirmek için dikkatimizi kısaca altıncı yüzyıla ve Hz. Muhammed'in doğum yeri olan Arabistan'a çevireceğiz. Diğer ideolojik sistemlerde olduğu gibi, dinler de kendine özgü ekonomik ve politik bağlamlarda gelişirler. Yalnızca tarihsel anın toplumsal gerginliklerini yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda devam eden değişim süreçlerini de bizzat şekillendirirler. İslam'ın kökeni, altıncı yüzyılda Arap toplumunda yaşanmakta olan yaygın toplumsal ve ekonomik dönüşümlerde yatar. Aynı zamanda, İslam kendi başına toplumsal ve politik bir güç olarak Arap toplumunun ve sonrasında da diğer toplumların dönüşümüne katkıda bulundu.

Levant'ın topraklarını Hint Okyanusu'na bağlayan Arap Yarımadası, antik dönemden itibaren Akdeniz'in ve Uzakdoğu'nun büyük imparatorlukları arasında kavşak görevi görmüştür. Orta ve Kuzey Arabistan'ın ilk sakinleri hakkında pek az şey bilinmesine rağmen, çoğunun göçebe çobanlar oldukları ve bazen göçebeler ile vaha sakinlerini bir araya getiren kabileler ve konfederasyonlar biçiminde örgütlendikleri anlaşılıyor. Yalnızca yerel kaynaklar, daha önce güney Arabistan'da oluşan küçük ölçekli devletler ve krallıklar gibi daha büyük yönetim biçimlerinin gelişmesini sürdürmek için muhtemelen yeterli değildi.

Başlarda Levant'a hâkim olan Romalılar, Arabistan üzerinde doğrudan egemenliğini kurmak için hiçbir zaman uğraşmadılar, ama etkilerini kuzey Arabistan'ın çöl sınırında düzenli olarak ortaya çıkan, gelişen ve çöken birçok küçük bağımlı devleti veya beyliği dolaylı biçimde kontrol ederek göstermekle yetindiler. Bu Arap krallıklarının en ünlülerinden ikisi sırasıyla günümüz Ürdün ve Suriye'sinde bulunan Petra ve Palmira'ydı.

Romalılar yerlerini Bizanslılara bıraksa da, bölgedeki genel siyasi düzen MS dördüncü yüzyıla kadar büyük ölçüde aynı kaldı. Çoğu daha önceki çoktanrılı inançlarını korumasına rağmen, dördüncü yüzyıla kadar Arap kabilelerinin bir kısmı Monofizit Hıristiyanlığa dönmüştü. Ardından gelen iki yüzyılda, Arap Yarımadasında geniş kapsamlı ekonomik gerileme ve genel siyasi karışıklık yaşandığı anlaşılıyor. Bunun kesin nedenleri belirsiz olsa da, güney Arabistan monarşileri o sıralarda çöktü ve tarım ekonomileri o dönemde yıkıldı. Bu krallıklardan bazıları İranlı işgalcilere, diğerleri Habeşlilerin akınlarına boyun eğdi. Daha sonra Güney Arap kabilelerinin kuzeye doğru bir dizi

göç başlatması onları birbirleriyle ve kuzey kabileleriyle anlaşmazlıklara sürükledi. Bunun sonucunda, bir zamanlar kazançlı olan Arabistan aşırı ticaret durgunlaştı ve güzergâhlar kullanılmaz hale geldi.

Altıncı yüzyıla gelindiğinde, bu uzun ekonomik bozulma ve kabileler arası savaş dönemi kendiliğinden sona ermiş ve nispeten istikrarlı bir örüntü ortaya çıkmıştı. Arap göçebelerin birçoğu vahalarda yerleşmiş, bazıları bu süreçte yeni kentler kurmuşlardı. Diğer vahalarda Arapça konuşan Yahudi nüfus yaşıyordu ve göçebe kabileler arasında Hıristiyanların bulunması da nadir değildi. Hıristiyan manastırları, yarımadanın kuzey kesimine dağılmıştı; Sina'daki Azize Catherine gibi bazıları günümüze ulaşmıştır.

Ticaret yine önem kazanıyordu ve yerel nüfuslar kervancı, aracı ve tüccar olarak önemli roller oynadı. Önemli kervan güzergâhlarındaki kasabalar zenginleşti. Yeni kentler arasında en zengin olanlardan biri, MS 100. yıl civarında kuzeyli bir Arap kabilesi olan Kureyş tarafından, Zemzem kuyusunun çevresinde kurulmuş olan Mekke idi. Beşinci yüzyıla gelindiğinde, Mekke Arabistan'ın batı sahilindeki (Hicaz olarak bilinen bölgede) başlıca ticaret kenti olmuş ve kentin tüccarları hem Bizanslılarla hem Perslerle ticari ilişkiler sürdürmüştür. Kentin çoğunluğunu Kureyş kabilesine mensup önde gelen tüccarların oluşturduğu bir oligarşi tarafından yönetildiği anlaşılıyor.

Uzaklara ticaretin yanı sıra Mekkelilerin bir başka gelir kaynağı yerel mabetti. Bu mabet İslam'dan önce Araplar tarafından tapınılan birçok tanrı ve tanrıçanın imgesini barındıran, aşiretler üstü büyük bir tapınak idi. Tapınakta Hıristiyan ve Yahudi kutsal emanetlerinin bulunduğu bile söylenir. Tapınaktaki en kutsal nesne, Mekke'ye mabette ibadet etmeye ve yakındaki işlek pazar yerine alışverişe gelen farklı kabileler tarafından kutsal kabul edilen, ortasında bulunan kutsal siyah taşıyla (bir göktaşı parçası), küp benzeri bir yapı olan Kâbe'nin kutsal alanıydı. *Sukuaz* olarak bilinen bu pazar ününü ve başarısını büyük ölçüde tapınağın varlığına borçluydu. Yarımadadaki birkaç tapınaktan biri olan Mekke'deki mabet, *haram*, yani kan dökmenin ve yemin etmenin yasak olduğu kutsal bir bölge kabul ediliyordu. Tapınağın kutsallığı, ticari işlerde güveni temin etmek ve sürekli çatışma halindeki kabileler arasında geçici bir ateşkesi garanti altına almak amacıyla pazar alanını da kapsıyordu. Kureyş'in yaşça kıdemlileri Mekkeli seçkinler sıfatıyla hem tapınaktan hem de pazardan gelen gelirleri kontrol ediyor ve kazanç sağlıyorlardı.

Hz. Muhammed: Kişiliği ve Peygamberliği

Hz. Muhammed MS 570 civarında Kureyş kabilesinin bir mensubu olarak doğdu. Babası doğumundan önce ölmüştü; Mekke'nin kuzeydoğusunda bir kasaba olan Medine'den gelen annesi de Hz. Muhammed altı yaşındayken öldü. Hz. Muhammed önce dedesi, daha sonra da zengin bir tüccar ve Kureyş oligarşisinin saygın bir üyesi olan amcası Ebu Talib tarafından büyütüldü. Ebu Talib çocuğun zekâsını ve girişkenliğini görmüş olmalı ki, onu kuzeyle ticaret yapan kervanlarına eşlik etmesi için görevlendirmişti. Hz. Muhammed muhtemelen bu yolculuklarda Suriye ve Arabistan'daki Arapça konuşan çeşitli Yahudi ve Hıristiyan cemaatinin büyükleri ya da âlimleriyle tanıştı ve onların inançları hakkında bir şeyler öğrendi. Hz. Muhammed'in ilk yılları hakkında âlimlerin çoğunluğu tarafından sahih kabul edilen pek az hikâye vardır. Bunlardan biri, Hz. Muhammed ile bir tür tektanrıcı bir inancı vazettiği için Mekke'den sürüldüğü anlaşılan Zeyd adlı bir adamın karşılaşmasıyla ilgilidir. Hikâyeyi, Hz. Muhammed'in ilk biyograficisi olan İbn-i İshak aktarır:

> Bana Allah'ın Peygamberinin konuşurken şöyle dediği söylendi: "Mekke'nin dağlarında olan Emirin oğlu Zeyd'in yanından geçerken (...) El-Taif'ten geliyordum. Kureyşliler kendi dinlerinden çıktığı için ibreti âlem olsun diye Zeyd'i cezalandırmışlar, Zeyd de onların arasından ayrılmıştı. Onu yanına oturdum. Yanımda putlarımıza kurban kestiğimiz etin olduğu bir torba vardı (...) ve Zeyd'e sundum —o zamanlar daha çocuktum—ve 'Bundan biraz ye, amca' dedim. 'Bu onların putlarına sundukları kurbanların bir parçası, değil mi?' diye sordu. Öyle olduğunu söyleyince, 'Yeğenim, Abdülmuttalip'in kızlarına soracak olsaydın, bu kurbanlardan hiç yemediğimi söylerlerdi ve yemeye de niyetim yok.' Sonra beni puta taptığım için azarladı ve puta tapanları ve onlara kurban kesenleri kötüledi. 'Onlar değersiz; kimseye ne zararları ne yararları dokunur' dedi, ya da buna benzer sözler söyledi. Peygamber ekledi, "Ondan sonra da, Allah beni peygamberlikle onurlandırana kadar bilerek ne onların putlarından birini okşadım ne de onlara kurban kestim." (Guillaume'de, 1956, s. 26)

Yirmi yaşına geldiğinde Hz. Muhammed, bilge ve güvenilir olduğu yönünde ünlenmişti. Bu niteliklerinin, kendisini kervanlarını yönetmek ve işine göz kulak olmak için tutan zengin bir dul olan Hatice'nin dikkatini çektiği anlaşılıyor. Sonunda Hz. Muhammed'e evlenme teklif edince, Hz. Muhammed 25 yaşındayken kendisinden 15 yaş büyük olan Hatice ile evlendi. Mutlu bir

evliliklerinin olduğu anlaşılıyor. Hatice daha sonra Hz. Muhammed'in ilk kuzeni Ali ile evlenecek olan çok sevdiği kızı Fatıma da dâhil olmak üzere bir kaç tane çocuk doğurdu Hz. Muhammed'e. Fatıma ile Ali'nin soyundan gelen ve *seyyid* olarak bilinenler bugün dünya üzerinde Müslümanlar tarafından büyük bir saygı görür. Hatice'nin ölümünden sonra Hz. Muhammed, İslam hukukunda belirtilen dört kadından çok daha fazla sayıda kadınla evlendiyse de, ona bu ayrıcalığı tanıyan takdiri ilahiydi. Hz. Muhammed'in son ve gözde karısı Ayşe, Peygamber'e atfedilen iki binden fazla hadisi (veya sözünü) aktardığına inanıldığından Müslüman tarihinde eşsiz bir yere sahiptir.

Hz. Muhammed'in liderliğinden hemen önceki dönem hakkında pek az şey bilinmesine rağmen, akademisyenler Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ve kariyerinin gelişimini o günün sosyo-ekonomik dönüşümleri bağlamında anlamaya çalışmışlardır. Modern erken dönem Batılı araştırmacılar arasında, Hz. Muhammed'in misyonu ve taraftar toplamadaki başarısı ile batı Arabistan'da o dönem egemen olan toplumsal ve ekonomik koşullar arasındaki ilişkiyi göstermekle ilgilenen W. Montgomery Watt (1961) ve Maxime Rodinson'un (1971) yeri bizce ayrıdır. Watt ve Rodinson'a göre, İslam bir kez ayrı bir din olarak ortaya çıktıktan sonra siyasi bir harekete dönüşümü tarihsel olarak kaçınılmazdı. İslam hiziplere bölünmüş kabile toplumunda gelişmesine rağmen, evrensel bir hareket olarak bu bölünmeleri aşmayı ve toplumu yeni hatlar boyunca yeniden yapılandırmayı başardı.

Rodinson'un yorumunda, Hz. Muhammed'in Arap hemşehrilerinin pagan uygulamalarından erken yaşta duyduğu hoşnutsuzluk ile Mekke toplumundaki büyük servet farklılıklarından duyduğu rahatsızlık yakından ilişkilidir. O zamanlar Mekke nüfusu sadece Kureyş'in varlıklı tüccar ailelerini değil onların korumasında olanları, köleleri ve sakinlerin çoğunluğunu oluşturan yeni yerleşik göçebeleri de içermekteydi. Kabile bağının parçalanması ve toplumsal farklılaşmanın gelişmesi özellikle hızlanmış olmalıydı. Bireyler ticaretten zenginleştikçe, karşılıklı yardım ve koruma konusundaki geleneksel kabile normları giderek miadını doldurdu; yoksullar ve güçsüzler kabile tarafından terk edilmeye başlanarak ve koruyucu ağı dışında bırakıldılar. Oldukça eşitlikçi bir kabile topluluğunda etkin olan değerlerin yerini bireyciliği, maddi gösterişi ve rekabeti vurgulayan değerler alıyordu. Aslına bakılırsa, Mekke'deki zengin tüccarlar ticareti tekelleştirmek ve rakiplerini uzak tutmak amacıyla ticari birlikler kurmak için bir araya gelmişlerdi. Klan ve aşiret

alt bölümleri etrafında gevşek biçimde örgütlenmiş olan bu ticari birlikler şehrin hac, fuar ve ticaret faaliyetlerini yönetme ve denetleme hakkı için rekabet etikleri gibi siyasi hizip işlevi de görüyorlardı.

Mekke'de giderek artan toplumsal farklılaşmadan mutsuzluk duyan, yoksul ve ihmal edilmiş grupların durumuna duyarlı olan Hz. Muhammed tefekkür amacıyla şehirden uzaklaşıp yakındaki dağlara sığınmaya başlamıştı. Bu Arabistan'da alışılmadık bir davranış değildi ve Hz. Muhammed'in eylemi, en azından başlangıçta, merak ya da endişe uyandırmamış gibidir. İşte ilk kez Hira dağının yakınlarındaki mağaralardan birinde, Hz. Muhammed kendisinin insanlığa gerçeği açıklamakla görevli Tanrı'nın elçisi olmak için çağrıldığına inandığı derin bir dini deneyim yaşadı. Yıl MS 610 olup, Hz. Muhammed 40 yaşındaydı. Bu deneyim onun peygamberlik kariyerinin başlangıcı oldu.

Gelenek, bu ilk deneyimin ayrıntılarını saklamış ve aktarmıştır. Mağarada yalnız olan Hz. Muhammed, sesler duymaya ve hayaller görmeye başladı. Daha sonra Başmelek Cebrail olduğunu anladığı bir görüntü gördü. İlahi elçi korkmuş adama konuşmayı emretti, ancak Hz. Muhammed reddetti. Cebrail buyruğunu üç kez tekrarladı; üçüncü kez buyurduğunda Hz. Muhammed şu sözleri kendiliğinden okudu:

> Oku! (*iqra'*). Yaradan Rabbinin adı ile! O, insanı bir kan pıhtısından yarattı. Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemle yazmayı öğreten Rabbin en büyük kerem sahibidir.

Hz. Muhammed'e yaklaşık 22 yıllık bir dönem boyunca inmiş vahiylerden oluşan Kuran'ın ve İslam'ın başlangıcı işte bu sözlerdi. Kuran kelimesi, Arapça *qra'a* kökünden türemiş, "okumak ya da ezbere okumak" anlamına gelen ve ilk vahyin ilk sözcüğü olan ve *iqra'* dan gelir. İlk vahiyler Hz. Muhammed'e, Arabistan'da şairler ve kâhinlerin kullandığı yaygın ezbere okuma biçimi olan kafiyeli nesir halinde inmişti. Bu dini veya mistik deneyimi diğerleri izledi ve Hz. Muhammed yavaş yavaş Allah'ın sözünü alıp vazetmek üzere seçilmiş, Allah'ın elçisi olma rolünü kabul etti. Hem elçi (*resul*) hem peygamber (*nebi*) olarak Hz. Muhammed Max Weber'in "elçi peygamber" tipolojisine açıkça denk düşer. Temsilci ya da elçi bir peygamber ilahi bir mesajı, bu durumda Kuran ayetleri olarak kodlanmış olan mesajı iletir veya vahiy eder. Aynı zamanda Hz. Muhammed'in kendi hayatı, Müslümanlar ta-

rafından öykünülecek mükemmel bir örnekti. Hz. Muhammed bu yönüyle de "temsilci bir peygamber"dir.[5]

Hz. Muhammed'in İlâhî çağrısına inanan ilk kişiler onun en yakın aile bireyleri, özellikle de ilk karısı Hatice ve ilk kuzeni Ali'ydi. Hz. Muhammed, üç yıl boyunca vaaz ve takipçilerini gizli olarak toplanan ve çok yakınındakilerden oluşan küçük bir grupla sınırlamıştı. Ardından halka vaaz vermeye karar verdi ve grubuyla ibadet etmek için her gün buluşmaya başladı. Bu ibadetler sayesinde Hz. Muhammed ve grubu çok geçmeden Mekke'nin seçkinlerinin dikkatini çekti. Artık Hz. Muhammed'in takipçileri arasında bir sürü genç ve varlıklı erkek olsa da, çoğunluk şehrin düşkünleri, yoksulları ve güçsüzlerinden oluşuyordu. Başlangıçta Kureyşli egemenler, Hz. Muhammed ve takipçileriyle sadece alay ettilerse de, giderek daha fazla insanın Hz. Muhammed'in çevresine girdiğinin anlaşılması üzerine, kutsal alanların muhafızları olarak konumlarını ve kentteki siyasi otoritelerine karşı bir tehdit olarak algıladıkları bir hareketi sona erdirmek için adımlar attılar. Uyguladıkları yaptırımlar arasında, Müslümanları taciz etmek ve Hz. Muhammed'in Haşimi kabilesini boykot etmek de bulunuyordu; o kadar ki, diğer Kureyş kabileleri Haşimilerle evlilik yapmayı ya da onlarla herhangi bir iş ilişkisi kurmayı reddetti.

619'da Hz. Muhammed'in amcası ve koruyucusu olan Ebu Talib ölünce ve başka bir akrabası kabilenin lideri oldu. Yeni lider Hz. Muhammed'e pek iyi davranmadığı gibi, Hz. Muhammed ve yandaşları üzerindeki kabile korumasını çekti. Bu durum onların Mekke'de kalmalarını tehlikeli hale getirdi ve 622 yılında Hz. Muhammed yetmiş taraftarı ile birlikte, Mekke'nin 300 km kadar uzağında bir vaha kenti olan, annesinin doğduğu Yesrib'e (daha sonraki adıyla Medine) göç etti.

Ümmet: İslami İdare Şeklinin Kökenleri

Hicret olarak bilinen göç İslam toplumunun evriminde yeni bir evreye işaret eder. Dini hareket çok geçmeden Medine'de *ümmet* ya da topluluk halinde siyasi bir biçim aldı. Aslında göç Müslümanlar açısından o kadar önemliydi ki, göçün gerçekleştiği yılın ilk günü olan 16 Temmuz 622 tarihi, bir yılın on iki kamerî aya bölündüğü İslamî takvimin ilk gününü işaret eder.

---

[5] Bu kavramlar üzerine bir tartışma için bkz. Charles Lindholm (1996, ss. 36–40).

Geçimi ticarete bağımlı Mekke'nin aksine Medine, hurma ve tahıl yetiştirilen bir tarım kentiydi. Medine'de dağınık yerleşimlerde yaşayan ve aralarında her an kırılgan, zoraki bir uyum olan birkaç pagan Arap ve Yahudi kabilesi bulunuyordu. Görünüşe göre Yahudiler önceleri baskın olsalar da güçlerini yitirmişlerdi ve göç sırasında Medine, farklı gruplar arasında süregiden ve zorlu bir anlaşmazlık dönemi yaşıyordu. İşin aslı, Medineli bir grup saygın kişi esas olarak bu anarşik ve istikrarsız gidişata son vermek amacıyla Hz. Muhammed'i kentlerine davet etmişlerdi. Ondan arabulucu ve barıştırıcı olmasını istediler ve bunun karşılığında taraftarlarına vazetme özgürlüğü ve sığınma hakkı vaat ettiler. Anlaşılan, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve dini misyonu onları pek endişelendirmiyordu.

İslami hareket Medine'de tek bir şefin önderliğinde, siyasi çizgide örgütlenmiş yeni bir cemaat biçimini aldı. Mekke'de Hz. Muhammed ve onun takipçileri yeni bir dini mezhep kurmuşken, Medine'de bir yönetim oluşturdular. Bu noktadan sonra bir Müslüman olmak, aynı anda bir inancın ya da dinin takipçisi ve bir siyasi topluluğun üyesi olmak anlamına geliyordu. Dolayısıyla, İslam'ın ikili yapısı ilk andan itibaren oluşmuştu ve bu durum "İslam aynı anda hem bir din, hem de bir devlettir" anlamına gelen *"al-Islam din wadawla"* deyişinde ifadesini bulur. Başkaları gibi Talal Asad da, İslam'ın laikliğin hem bir ideoloji hem de uygulama olarak geliştiği Avrupa'dakinden farklı bir gelenek ve söylem üretmiş olduğuna dikkat çeker. İslami gelenekte ahlaki ve siyasi emirler iç içe geçmiştir ve kökleri ilahidir.[6] Nitekim önemli bir araştırmacı, müteveffa Ernest Gellner, tam da bu nedenlerle İslam'ın sekülerizme kapalı olduğunu söylemiştir (1994, s. 14). Gellner'e göre, İslami kurumlar yeni teknoloji, iletişim ve üretim biçimlerine uyum sağlamak konusunda herhangi bir zorluk çekmezler.[7]

Hz. Muhammed'in ilk işi, kendisiyle birlikte gelen göçmenler ile halihazırda kentte yerleşik ve kendisinin öğretilerini kabul eden sekiz grubu Müslümanlar olarak tanımlayan bir sözleşme hazırlayarak Medine'nin siyasi hayatını düzenlemek olmuştu. Bu grupların hepsi eşit kabul ediliyor, hakları ve görevleri sıralanıyor ve bunlara ortak savunma vaat ediliyordu. Anlaşma,

---

[6] Talal Asad (1993); ayrıca konu hakkında kavrayışlı bir tartışma için bkz. Charles Lindholm (1996).

[7] Karşıt bir görüş için, bkz. İlkay Savaş (1997, ss. 9–16) ve Saad Eddin Ibrahim (1997, ss. 33–44). Bu konuya 11. Bölümde döneceğiz.

Müslümanlar arasında kan dökülmesini yasaklıyor ve gayrimüslimler olarak *ümmetin* dışında bırakılan bölgedeki komşu Yahudi kabilelerin statüsünü belirliyordu. Bu dikkate değer belgeden çıkan şey, hepsi de öncelikle Hz. Muhammed'in peygamberi ve lideri olduğu kabul edilen İslam'a ortak bağlılık etrafında birleşen, birbirinden bağımsız grupların oluşturduğu yeni bir konfederasyon görüntüsüdür. Akrabalıktan ziyade din bağlarına dayanan bu yeni yönetim, daha sonra Arabistan'daki ilk devlet haline gelecek olan yapının çekirdeğini oluşturuyordu. Elbette, bu yönetim ve onun ideolojisi her ne kadar yeni olsa da, daha eski geleneklerle ister istemez bağlantıları bulunduğu gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Açıkçası bu bağlantılardan biri ilk taraftarların kabile olarak örgütlenmeleri olmakla birlikte, diğer bağlantılar en canlı biçimde Museviliğin ve Eski Ahit'in peygamberliği ve kurallarıyla süreklilik bağlamında görülür. Yine de Müslümanlar, *"al Jahiliyya"* ya da "Cahiliye Devri" olarak bilinen önceki dönemlerle kopuşun mutlak niteliğine vurgu yaparlar. Cehalet, karmaşa ve karanlık anlamına gelen *cahiliye* metaforuna, topluluğa yönelik var olduğu düşünülen hatalar ve tehditlere karşı yüzyıllarca başvurulmuştur ve aynı metafor "ahlaki bozulma" ve "toplumsal sapkınlık" üzerine güncel tartışmalarda da önemli bir rol oynar.

Hz. Muhammed Medine'de kendini kabul ettirir ettirmez, bir kez daha yüzünü Mekke'yi davasına kazanmaya çevirdi. Mekke, Batı Arabistan'ın tartışmasız ticari ve siyasi merkezi idi ve onun teslim olması İslam'ın konumunu büyük ölçüde yükseltmesinin yanı sıra varlığını sürdürmesini de garanti altına alacaktı. Peygamber Mekke'yi teslim olmaya zorlayana kadar askeri ve ekonomik baskıların ustaca bir bileşimi yedi yıl sürdürüldü. Silahlı mücadele, Medine'ye göçenlerin kendi ticari kervanlarını finanse etmeye başlaması ve bu durumun onları kısa zamanda Kureyşlilerle çatışmaya sürüklemesiyle patlak verdi. 624 yılında, Hz. Muhammed'in liderliğindeki 300'den fazla Müslüman Suriye'den gelen büyük bir Mekke kervanına pusu kurdu. Ardından çıkan Bedir Savaşı, tarihe Müslümanlar tarafından yapılan ilk askeri operasyon olarak geçti. Bu savaş İslam'a dönenlerin etkili bir askeri güç haline geldiğine işaret ediyor ve yeni dini cemaatin siyasi statüsünü teyit ediyordu.

Bedir Savaşı'nı Kureyş'lilerle girişilen bir dizi çatışma ve çarpışma izledi. Müslümanların istikrarlı askeri başarıları Arap kabileleri arasında itibarlarını artırınca, bu kabilelerin temsilcileri Müslüman toplumun büyüyen zenginlik

ve nüfuzundan pay almak ve Hz. Muhammed'e bağlılıklarını sunmak için Medine'de toplandılar. 630 yılına gelindiğinde Arabistan'ın çoğunun fiili hâkimi olan Hz. Muhammed 10.000 adamıyla Mekke'ye girmeyi başardı. Tapınaktaki tüm putları yıkmaya girişen Hz. Muhammed, siyah taşı, yani Kâbe'yi koruyarak onu Mekke'yi İslam'ın kutsal kentlerinden en önemlisi yapan hac ibadetinin bir parçası haline getirdi.

Hz. Muhammed ömrünün son iki yılını toplumunu güçlendirmeye adadı. Bu dönem, Hz. Muhammed'in Arabistan'daki etkisini genişletmeye çalıştığı ve taraftarları arasındaki anlaşmazlıklara ve çekişmelere aracılık yaptığı yoğun bir siyasi faaliyet dönemiydi. Ancak Hz. Muhammed kendi dini coşkusunu ve ahlaki kararlılığını aktarabilmiş olmalıydı ki, 632 yılında ölümünden hemen sonra en yakın dostları onun mesajını Arabistan sınırlarının ötesine taşıyan ve İslam'ı dünyanın en büyük dinlerinden biri haline getiren, adanmış bir hareketin merkezi haline geldiler. Hz. Muhammed'in yarattığı *ümmet* bugün taraftarları tarafından haklı olarak evrensel bir topluluk olarak görülen küresel bir olgudur. Çağdaş bir milliyetçilik uzmanı olan Benedict Anderson çağdaş "ulus" kavramını hayali bir cemaat olarak tanımlar. Gerçek olmadığı için hayali değil, ancak ulusun üyeleri yüz yüze ilişkilere dayalı gerçek bir toplulukta olduğu gibi birbirleriyle yakından bağlı ve yükümlü olduklarını hissettikleri için hayali. Bu duygu mitlerin, tarihin, sembollerin, eğitimin ve tabii ki medyanın yönlendirilmesiyle yaratılır. Aslında İslam da aynı anlamda bir "ulus ötesi bir topluluk"tur; taraftarları yalnızca ideolojinin ötesine geçen ortak, karşılıklı bir sorumluluk duygusuna sahiptir.

Hz. Muhammed'den Sonra İslam Âlemi

Hz. Muhammed kendisine bir halef atamadan öldü. En yakın arkadaşları kabilenin geleneğine uygun olarak şurayı topladılar aralarından birini Hz. Muhammed'in vekili ya da *halife* olarak seçmeye karar verdiler. Çoğunluk (artık Sünni olarak anılan), Peygamberin eski ve güvenilir bir dostu ve onun ilk taraftarlarından biri olan Ebu Bekir'i bu görev için seçti. Ancak Muhammed'in ilk kuzeni ve damadı Ali'yi destekleyen bir azınlık, toplumun liderliğinin Hz. Muhammed'in ailesinde kalması gerektiğinde ısrar ediyordu. Bu grup, *Şiat-ı Ali* ya da Ali'nin takipçileri olarak anılmaya başlandı. Bu olay, İslam'ın başına bela olacak olan ve yalnızca birkaç yıl sonraki ilk iç savaşını tetikleyecek olan bölünmenin ve hizipçiliğin başlangıcını haber veriyordu.

Bu bölünme, aynı zamanda, İslam'da birbiriyle rekabet halindeki iki siyasi meşruiyet ilkesi arasındaki temel bir gerilimi yansıtır. Bir yandan, meşruiyetin toplumun iradesinde bulunduğuna inanılırken; öte yandan da, soy hakkına içkin olduğu düşünülmektedir. Şiiler olarak anılacak azınlık grubu zaman içinde, İslam içindeki ana hizipçi bölünmeye dönüşmüştür (3. bölümde ele alınacaktır).

Halife olarak Ebu Bekir'in karşısına çıkan ilk zorluk, Peygamber'in ölümünü izleyen ilk dinden dönme dalgasıyla uğraşmak olacaktı. Arap kabilelerin bir kısmı, İslam'a olan bağlılıklarının Muhammed'in ölümüyle sona ermiş olduğunu hissederek sözlerinden döndüler ve ibadetleri yerine getirmeyi ya da vergilerini ödemeyi bıraktılar. Hz. Muhammed'in ölümünün ardından, Arabistan'daki Müslüman topluluğa yön vermeye talip olan bir takım sözde sahte peygamberlerin ortaya çıktığını gösteren kanıtlar da vardır. Bunlardan en bilineni, en sonunda yenilene kadar, yaklaşık 40.000 kişilik ordusuyla geleneksel Müslüman ordularını çeşitli kereler yenmeyi başarmış olan Müseyleme'ydi.

634 yılında Ebu Bekir'in yerine geçen ikinci halife Ömer, Müslüman ordularını Arabistan sınırlarının ötesine, Pers ve Bizans ordularıyla savaşa götüren başarılı seferleri yönetti. Ömer, son derece yetenekli bir yöneticiydi ve daha sonraki İslam hanedanları için bir örnek haline gelen idare sisteminin oluşumu genel olarak ona atfedilir. Bir Bizans veya İran vilayeti ele geçirildiğinde, Arap askeri komutanları mevcut hükümet kurumlarını devralıyor ve bu kurumlar nispeten oldukları gibi bırakılıyordu. Garnizon görevi görmeleri için mevcut yerleşim merkezlerinden biraz uzakta yeni şehirler kuruldu. Bunun amacı yeni fethedilen topraklarda Arap nüfuzunu pekiştirmekti; Müslüman hükümdarlar ve ordular başlangıçta küçük bir azınlık olduklarından bu çözülmesi gereken bir sorundu.

Yeni Arap devleti Bizans ve Pers hükümdarlıklarının topraklarına ve düşmanın önde gelenlerinin mal ve mülklerine el koyarken, gayrimüslim tebaanın çoğunun mülkiyet ve kişisel haklarını açıkça tanıyordu. Böyle yaparak, yeni idareleri için halkın etkin desteği olmasa da rızasını kısa zamanda elde ettiler. Ancak bu gayrimüslimlerin özel vergiler ödemeleri gerekiyordu. Bu ödeme biçimi, gayrimüslimler için farklı vergilendirme sistemi haline gelerek, bazı ülkelerde oldukça yakın zamana kadar uygulandı. Dolayısıyla, Müslüman devlet gayrimüslimlerin (*zimmiler*) haklarını tanısa da, vergilen-

dirme sistemi, fethedilen alanların çoğunda hızla süren İslam'a dönüşü büyük ölçüde teşvik etti. İlk olarak çözülmesi gereken sorunlardan biri, fetihlerin ardından İslam'a dönenlerin statüleriydi. Bu kişilerin başından beri Müslüman olan savaşçılarla eşit statüye sahip oldukları mı kabul edilecekti? Evrenselci eğilim ağır bassa da, asıl fatihler ile İslam'a sonradan dönenler arasındaki ayrım, bugün Irak'ta süregiden Sünni hâkimiyetini meşru kılmak üzere kullanılmaktadır.

Ömer 644'te suikasta kurban gidince atadığı bir konsey Ömer'in halefi olarak beklenilmedik bir kişiyi, egemen Kureyş oligarşisine mensup Osman'ı seçti. Dini bütün biri olarak ünlenen Osman bugün Müslüman tarihçiler tarafından Mekke aristokrasinin itibarını yeniden tesis eden kişi olarak kabul edilmektedir. Osman sürekli olarak akrabalarını etkili konumlara yerleştirirken, bunun sonucu olarak Müslüman toplumunun genelinde ortaya çıkan kırgınlığı göz ardı etti. Osman'ın 656 yılında öldürülmesinin hemen ardından, Peygamberin ilk kuzeni ve damadı Ali onun yerine geçti. Dördüncü halife olarak Ali'nin dönemi, halifeliğin ümmetin rızası ile gerçekleşen bir liderliği ifade edişinin sonuydu; aslında, Ali Müslümanların çoğunun gözünde adil biçimde seçilmiş olan son halifedir. Topluluk içi ayrışma, aşiretler arası ve iç savaş Ali'nin üç yıllık (656-659) halifelik dönemine damgasını vurdu. Bu çatışmanın ve Ali'nin nihai yenilgisinin önemli bir sonucu halifeliğin hanedanlığa ait haline gelmesi ve siyasi iktidarın Arabistan'ın dışına çıkmasıydı.

Osman'ın yeğeni ve Ali'nin uzun süredir siyasi rakibi olan Muaviye, bir hanedanlık (Emevîler) kuran ilk Müslüman hükümdarı oldu. Ali'nin askeri yenilgisinden iki yıl sonra, 661 yılına gelindiğinde, iktidarın merkezi Medine'den Şam'a geçmişti ve Şam önceki halifelik döneminin ilk ardıl devleti olan Emevi İmparatorluğunun yeni başkenti oldu. Bu değişim ile İslam, yarımadaya sınırlı olan sadece bir Arap olgusu olmaktan çıktı ve Akdeniz dünyasının göbeğinde Şam'a yerleşerek Batı ve Doğu'daki klasik Roma imparatorluklarının halefi haline geldi. Ortadoğu'nun uzak bir köşesinde Hz. Muhammed tarafından kurulan din artık geniş, etnik açıdan heterojen ve kentlerde egemen bir imparatorluğun yol gösterici ilkesi ve varlık nedeni haline gelmişti. Büyük ölçüde küçülmüş ve neredeyse İstanbul ve yakın çevresine sıkışıp kalmış olan Bizans İmparatorluğu, 1453'te Müslüman Osmanlılar tarafından nihai olarak yenilene kadar ayakta kalmayı başardı.

Hz. Muhammed'in yaşam öyküsü ve ölümünden sonraki tarihsel olaylar üzerinde durduk, zira bu noktalar az sonra ele alacağımız bir konu olan, İs-

lam'daki çağdaş mezhep ayrılıklarının temelini oluşturur. Dahası, çeşitli tutumları açıklama ve meşrulaştırmak için, değişik biçimlerde yorumlanan İslam'ın erken dönemlerine ait bu olaylara başvurulmaktadır. Örneğin Irak'ta *Şuubiye* terimi iktidardaki rejim tarafından, Şii Iraklıların Arap Sünni hâkimiyetindeki devlete sadakatleri üzerine gölge düşürmek için kullanılmıştır. *Şuubiye* teriminin tarihi, Bağdat'ta sarayda etkili olan, İslam'a dönmüş Pers Müslüman grupların Müslüman İmparatorluğu'ndaki daha ayrıcalıklı Arap gruplarıyla eşit haklar ve eş statü talep ettikleri sekizinci yüzyıla kadar gider (Jawad, 1997).

Aynı şekilde, İran'ın müteveffa Şiî lideri Ayetullah Humeyni rakibi İran'ın son müteveffa Şahı için, zorbalık ve hilekârlığı ifade eden için en güçlü Şii deyimi olan çağının "Yezid"i ifadesi kullanmıştı. Yezid olan halife, belki de Şii mezhebinin en saygın şehitlerinden olan, Ali'nin oğlu Hüseyin'in katlini emreden Emevî hükümdarıydı. Tarihsel olayları tekrarlayan temsillerin yanı sıra haclar da dâhil olmak üzere İslam'ın birçok ritüeli bu erken dönemde olanları canlandırma eğiliminde olup, inananlara İslam'ın yaşayan geleneğinin bir parçası olarak bunların büyük simgesel önemini aktarırlar.

Hz. Muhammed'in yaşam öyküsünün tarihi ve ondan sonraki politik gelişmelerin zemininde, artık İslam'ın ayırt edici belli başlı inanç ve ritüellerden bazılarına geçebiliriz.

İnanç Olarak İslam

İslam sözcüğü "boyun eğmek", yani benliğin Allah'ın iradesine teslim edilmesi anlamına gelir; sözcük bizzat Hz. Muhammed tarafından, vaaz ettiği, kendine has inancı ifade etmek üzere seçilmiş olup, Kuran'da sürekli karşımıza çıkar. Bu inanca iman etmiş kişi bir Müslüman'dır. Başlangıçta Hz. Muhammed'in temellerini attığı ve daha sonra Müslüman ilahiyatçılar tarafından yorumlanarak ayrıntılandırılan bu ideolojik sistemin bu kısa sunumda ele alınamayacak kadar geniş ve karmaşık olduğunu söylemeye gerek bile yok. Dolayısıyla, aşağıda sunulan olan İslam'ın yalnızca temel, özellikle de onu bölgedeki diğer iki tek tanrılı dinden, Hıristiyanlık ve Musevilikten, ayıran ilkeleri olacak. Aynı zamanda unutmamak gerekir ki, İslam daha önceki dönemde Musevilik ve Hıristiyanlığı ortaya çıkarmış ve beslemiş olan ortak bir Sami geleneğinden yararlanır.

İslam'ın temel akidesi Allah'ın Tekliği, yani *Tevhid*'dir:

De ki; Allah tektir. Allah eksiksiz, sameddir (Bütün varlıklar O'na muhtaç, fakat O, hiç bir şeye muhtaç değildir, Doğurmadı ve doğurulmadı. O 'na bir denk de olmadı. (112. Sure, Kuran)

Kuran tekrar ve tekrar, katı bir tektanrıcılık vaaz eder; nitekim İslam'daki en büyük günah Tanrı'ya şirk koşmaktır. Tanrı ebedi, her an her yerde ve gizemli kabul edilir; ancak, bu kadir-i mutlak olma durumunun adalet ve merhametle yumuşatıldığına inanılır. Kuran'da Allah'ın temel ve en sık rastlanan iki niteliği esirgeyen ve bağışlayan anlamında *Rahman* ve *Rahim* olmasıdır.

İslami kutsal metinler katı biçimde tek tanrıcı olmakla birlikte meleklerin varlığını da kabul ederler. Melekler Cennette yaşayan, kusursuz ve cinsiyetsiz yaratıklar olup, bazen Allah'ın habercileri olarak İlahi mesajları insanlara iletirler. *Şeytanın*, Tanrının emirlerine uymayı reddettiği için cennetten kovulmuş bir melek olduğuna inanılır. Rütbe olarak meleklerin altında ve insanların üstünde, Allah'ın "dumansız ateşten" yarattığı, erkek ve dişi, bir grup *cin* bulunur. Çöllerin ve karanlık ıssız yerlerin sakinleri olan cinler, insanların başını belaya sokmaktan keyif alan fesat yaratıklardır. Onları uzak tutmak için çeşitli muskalar kullanılır.

Müslümanlar Allah'ın iradesini kendilerine onun buyruklarını vahiy etmiş olan peygamberler yoluyla bildirdiğine inanırlar. Allah Musevilere Tevrat'ı, Hıristiyanlara İncil'i ve Hz. Muhammed de Kuran'ı vermiştir. Peygamberlerin ilki İbrahim, sonuncusu ise lakaplarından biri "peygamberlerin mührü" olan Hz. Muhammed'dir. Müslümanlar Hz. Muhammed'i Tanrının Resulü ve Peygamberi, tüm insanların en mükemmeli olarak görürler, ancak ona herhangi bir tanrısal nitelik atfetmezler. Bununla birlikte, bazı mutasavvıflar Peygamber'i ermiş mertebesinde ve neredeyse kutsal olarak görürler ki, bu düşünce biçimi genellikle Şiiler arasında daha belirgindir. Bir diğer temel inanç, Allah'ın tahtında görünerek insanlığın eylemlerini yargılayacağı gün olan, *yevmil kıyame*, yani Kıyamet Günüdür. Kuran, müminlere "iman edip iyi işler yapan ve namaz kılıp, zekât verenlerin, Rablerinin yanında, şüphesiz kendilerine ait mükâfatları vardır. Onlara bir korku yoktur ve hiç üzülmeyeceklerdir" der. Bu inançlar, tüm inananların yerine getirmekle yükümlü olduğu bazı özel ödevleri veya vecibeleri emreder.

İslam'da Vecibeler ve Ritüel

İslam, insan faaliyetlerinin çoğunu iki kategoriye ayırma eğilimindedir: izin verilen veya "yasalara uygun", yani *helal* olanlarla ve yasak, yani *haram* olanlar. Genel anlamda bu karşıtlık, kirleten ya da lekeleyen eylemlerle, bunların tersine manevi bir erdeme veya saflığa katkıda bulunan eylemler arasındaki ayrıma benzetilebilir. Hareketin bağlamı, helal mi yoksa haram mı olduğunun belirlenmesinde önemlidir. Örneğin, belli talimatlara göre kesilen bir hayvan helal olarak kabul edilir ve tüketime uygundur; değilse haramdır ve bir mümin tarafından yenilmemelidir. İnancının kurallarını uygulayan bir Müslüman için tüm eylemler, Hz. Muhammed'e bildirilen Allah'ın yasalarına uyarak yerine getirilmelidir. Bu durum bir eylemin ahlaki ve yasal yönleri arasında bir yarım yapmayı neredeyse anlamsız kılar; günah olan şey aynı zamanda suçtur.

Hiç bir Müslümanın davranış bakımından *helal* kurallarının tüm gereklerini yerine getiremeyeceği kabul edilse de, kıyafetler, yiyeceklerin hazırlanma ve sunuluş biçimleri ile sakal, tırnaklar ve bunun gibi fiziksel görünüş ayrıntılarına dikkat edilmesinin hepsi de simgesel açıdan çok önemlidir. Bunlar asgari olarak bireylerin İslam toplumuna aidiyetlerini ifade ederler; bu kurallara ne kadar dikkatle uyulduğunun derecesi inanca bağlılığın derinliğini gösterir. Bu anlamda günlük ve sıradan eylemlerin bile ritüel olarak anlamı ve önemi vardır.

İslam'ın Beş Şartı

Bir müminin en önemli görevi, hepsi birlikte Müslüman inancını ifade eden şu eylemlerdir. Bunlara genellikle İslam'ın Beş Şartı (*arkan*) denilir:

Kelime-i Şehadet, ya da imanın beyanı. Daha önce belirtildiği gibi, basit bir ifade olan, "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed onun Resulüdür" sözlerinin sesli olarak söylenmesi, söyleyen kişinin İslam'ı resmen kabul etmesi anlamına gelir. Bu cümle genellikle yeni doğmuş bir bebeğin kulaklarına fısıldanan ilk sözcükleri oluştururken, ölmekte olan bir kişinin de dudaklarından dökülen son sözler olmalıdır.

Kelime-i Şehadetin basitliği, yerel özel ve mirasın büyük çeşitliliklerini kolayca barındıran bir süreç olan İslam'a geçişi kolaylaştırır. Akide ve ilmihal ikincildir ve dünyanın birçok yerinde, İslam'a yeni dönenler bu birkaç sözcük

dışında İslam inancı hakkında çok az şey biliyor gibidir. Ancak, bir kez İslam'ı kabul ettikten sonra, İslam'ın kural ve ritüellerini öğrenmek artık kişinin yükümlülüğüdür; dolayısıyla, eğitim genellikle inancın benimsenmesinden önce verilmekten ziyade sonrasında yapılır.

Namaz. Müslümanlara günde beş vakit emredilmiştir: sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı. Namaz kılanlar, yüzlerini Mekke yönüne dönerler ve belirtilen pozisyonlarda dualarını ederler. Abdest ritüeli tamamlandıktan sonra namaz her yerde kılınabilir. Kuran iki kez sabah, iki kez akşam olmak üzere dört vakit namazdan söz eder; öğle namazı daha sonradan, Peygamber'in uygulamasını örnek alan hukukçular tarafından eklenmiştir. Müslümanların gün ortasında kılınan Cuma namazlarına katılması da teşvik edilmiştir. "Ey İman edenler! *Salat al jumm'a* (Cuma namazı) çağrısı geldiğinde, Allah'ı anmaya gelin ve ticareti bırakın (ve her şeyi). Bunu yapsanız daha iyi olur" (Kuran-ı Kerim 62: 9).

Birçok Müslüman, zorunlu günlük namazları kılmaz. Bununla birlikte, her gün namaz kılmaya başladıktan sonra, namaz kılmayı bırakan bir yetişkin ihmalkâr olarak görülür. Namaz, kişi namaz saatinde kendini nerede bulursa orada kılınmalıdır. Bu nedenle şehirlerarası otobüsler ve kamyonlar yol kenarında durabilir ve yolcular, kadınlar ve erkekler ayrı gruplar halinde, namaz kılmak için inebilirler. Çiftçiler, tarlada namaz kılmak için tarladaki işlerine ara verirler. Gösteriş derecesinde sofular yanlarında bir seccade taşıyabilirler ama çoğu kişi yalnızca namaz kılarken alınları değecek biçimde, önlerine temiz bir mendil sererler.

Birkaç erkek bir araya gelip namaz kılabilirse de, başlarında bir liderin namaz kıldıracağı büyüklükte bir cemaat oluşturacak sayıda değillerse, namazlarını birbirlerine göre ayarlamazlar. Resmi namaz, ritüel bakımından değişmez olsa da, bireyin kendi kişisel yakarışlarını ya da şükür dualarını sunmasına engel değildir.

Esas toplu namaz Cuma günleri öğle vakti camide kılınır. Cemaat hilal biçiminde bir girinti olan ve Mekke'nin yönünü (kıbleyi) gösteren *mihraba* yüzler dönük olacak biçimde düz sıralar halinde saf tutar. Namazın lideri olan *imam* arkası cemaate dönük biçimde önde durur. Hz. Muhammed'in devrinde kadınlar Cuma namazlarına katılıyor ancak erkeklerin arkasında duruyorlardı; daha sonra kadınlar bir perdenin arkasında namaz kılmaya başladılar. Günümüzde kadınlar genelde toplu namazlara katılmazlar.

Her gün namaz kılmayan birçok erkek yine de düzenli olarak Cuma namazı için camiye gidebilir. Küçük kasabalarda ya da köylerde Cuma namazına gitmemek topluluğun kamusal hayatından geri durmak anlamına gelecektir. Her ne kadar cami ve cemaatin birçok kişinin gözünde İslam'ın birliğini ve Allah'ın önünde eşitliği örneklediği düşünülürse de, fiiliyatta şehir camilerinin, hatta bazen küçük kasaba ve köylerinin, cemaatleri toplumdaki toplumsal ve ekonomik bölünmeleri yansıtır. Türdeş olmayan topluluklarda farklı etnik grupların, kabilelerin hatta mesleklerin kendilerine ait camileri olabilir. Ayrıca, her cemaatte, örtük bir toplumsal hiyerarşi bulunur, zira toplumun önde gelen ve güç sahibi erkekleri topluluğun okumuş yazmışları ile birlikte genelde ön sıralarda namaz kılarlar.

Cuma namazları başka açılardan da önemlidir. Namazın ardından, önde gelen din görevlisi ya da orada bulunan bir din âlimi genellikle bir vaaz, *hutbe*, verir ki, bu hutbe sıklıkla basit bir ahlaki öğüdün ötesine geçer. Hutbenin topluluğu etkileyen güncel konuları ele alması kuvvetle muhtemeldir. Hutbeler zaman zaman siyasi duyurular yapmanın aracı olarak da kullanılabilir; hatta adil olmadığı düşünülen yöneticilere karşı başkaldırmaya bile çağırabilirler. Bu durum tarihte sıklıkla görülmüştür, en yakın zamanlarda ve dikkat çekici biçimde İran ve Mısır'da olduğu gibi.

Zekât ve sadaka. Kuran dindarlığın bir ifadesi ve selamete ulaşmanın bir yolu olarak inananların sadaka vermesini ister. *Zekât* küçük Müslüman topluluğu içinde gönüllü bir takva ve paylaşma eylemi olarak başlamıştı. Medine'ye göçten (Hicretten) sonra, görevlendirilmiş aracıların düzenli olarak topladığı ve devletin idare ettiği, tüm Müslümanlara konulmuş zorunlu bir vergi halini aldı. Günümüzde çoğu Müslüman ülkede *zekât* tekrar gönüllü hale gelmiştir.

Zekât vermek diğer İslami görenekleri sıkı sıkıya bağlı kalmayanlar için bile cemaatle/toplulukla özdeşliklerini vurgulamanın önemli bir aracıdır. Çoğu toplulukta *zekât* bir Müslümanın yıllık net varlığının yüzde 2.5'i olarak hesaplanır. Zekâtın yanı sıra, Kuran ve Peygamberin hadisleri inananları topluluğun hastaneler, okullar, yetimhaneler kurmasına yardımcı olmak *sadaka*, yani gönüllü hayır amaçlı katkı, vermesi için teşvik eder. Günümüzde hükümetler tarafından toplanıldığı yerlerde *zekât* katkıları düzenli olarak, merkezi Suudi Arabistan'ın Cidde kentinde bulunan Uluslararası İslami Yardım Örgütü gibi hem devlet destekli İslami yardım kuruluşlarına, hem de İslami

gruplar tarafından yönetilen ve yerel sosyal yardım hizmetleri sağlayan İslami yardım kuruluşlarına aktarılır (bkz. Benthamlar, 1998, s. 13).

***Savm* ya da *oruç*.** Müslümanlara, Kuran'ın Hz. Muhammed'e indiği, İslami kamerî takvimin dokuzuncu ayı olan, Ramazan ayında oruç tutmaları emredilmiştir. Ramazan'ın yaz mevsimine geldiği yıllarda, özellikle Körfez bölgesi ve Arabistan gibi çok sıcak bölgelerde, oruç tutmak epeyce zorluğa katlanmayı ve nefse hâkim olmayı gerektirir. Müslümanlar bireysel olarak oruç tutmamayı seçebilirse de, Ramazan'ın gereklerinin yerine getirilmesi yönünde güçlü bir kamusal duyarlılık, hatta açık baskı vardır. Topluluğa uyma konusunda bu duyarlılığın derecesi bir topluluktan diğerine, bir ülkeden başka bir ülkeye değişir. Türkiye'de restoranlar Ramazan boyunca açık kalmaya ve pek çok Türk kınanma ya da cezalandırılma korkusu duymadan toplum içinde yemek yemeye, içki ve sigara içmeye devam ederken, Körfez ülkelerinde tüm restoranlar kapalıdır.

Şafaktan gün batımına kadar tutulan oruç süresince, kişi bir şey yiyemez ya da içemez. Ergenlik çağına ulaşmamış çocuklar dışındaki herkesin oruç tutması emredilmiştir. Hamile kadınlar, hasta olanlar, aktif görevdeki askeri personel ve seyahatte olanlar oruçtan muaftır, ancak oruç tutmadıkları günleri daha sonra telafi etmelidirler. Bununla birlikte oruç tutanlar günbatımından sonra istedikleri zaman yemek konusunda özgürdürler ve Ramazan geceleri genellikle karşılıklı ziyaretler yapılan ve konukseverlik gösterilen, mutlu toplumsal ortamlar haline döner. Ramazan ayının sonu üç gün süren bir bayramla kutlanır. İnsanlar bayramı yeni kıyafetler satın alarak, karşılıklı eğlencelerle ve mezarlıklardaki ölülerini ziyaret ederek kutlarlar.

Ramazan aynı zamanda da inancın tekrar teyit edildiği bir zamandır; her gün radyo ve televizyon üzerinden Kuran'dan okumalar ve dini vaazlar yayınlanır ve insanlar dua etmeye ve imanlarını tazelemeye teşvik edilir. Topluluk üyelerinin oruç disiplinine uyma konusundaki ortak deneyim, dayanışma duygusunu daha da güçlendirir. İman tazeleme zamanı ve Müslümanlara ait benzersiz bir kutlama olarak Ramazan yönetimi seküler ya da Müslüman olmayan ülkelerde özel bir önem kazanır. Böylesi şartlarda, oruç tutmak bir kültürel gururu ve örtük olarak da yabancı idareye karşı muhalif bir tavrı dile getirir. Sevilmeyen sömürgeci ya da yerli seküler rejimler iktidardayken, Ramazan benzer biçimde potansiyel bir siyasi önem taşır, zira siyasi muhalefetin araçları olarak iş görebilecek olan, aynı anda hem İslami birliği hem de iman gücünü açığa vurur.

Hac, ya da Mekke'yi ziyaret. Kişinin bunu yapabilecek durumda olması şartıyla her yetişkin Müslümanın yaşamı boyunca bir kere Mekke'ye hac yolculuğu yapması beklenir. Kamerî takvime göre on ikinci ayın ilk yarısında yapılan hac sırasında, dünyanın dört bir yanından gelen hacılar, aralarında Kâbe'yi yedi kez dönmeyi, yani tavaf etmeyi, içeren karmaşık bir ritüele katılma üzere Mekke'de toplanırlar. Kadınlar yanlarında kocaları ya da kendilerine koruyucu olarak eşlik edebilecek bir başka yetişkin erkek bulunması koşuluyla hacca giderler. Çeşitli koşullarda, kişiler kendi adlarına hacca katılması için birine vekâlet verebilirler.

Geçmişte Mekke'ye zorlu çöl geçişini yapmak için Mısır, Suriye ve Irak'ta uzun kervanlar oluşturulurdu.[8] Güzergâh boyunca yiyeceklerle dolu ara duraklar olsa da, yolculuk yine de genellikle tehlikeliydi. Günümüzde çoğu hacı uçaklarla gelir, temiz konaklama yerlerinde kalır ve yılda bir milyondan fazla hacıya hizmet etmekle yükümlü olan Suudi hükümetinin sağladığı modern tesislerden faydalanır. Hacılar, geçici olarak kendi topluluklarından ve rutin faaliyetlerinden çekilirler; yurtdışına bir yolculuk olduğu kadar bir ruh yolculuğuna da çıkarlar. Daha evden ayrılmadan önce günlük görevlerini askıya alıp yolculuğa çıkmaya hazırlanan bir hacının özel statüsünü elde ettikleri için bir anınma ve kendilerini hacca vakfetme süreci yaşarlar. *Hacc*ı başlatan törenler, cinsel perhiz de dâhil olmak üzere, belli tabulara ve kısıtlamalara uyarak ulaşılan kişisel bir törensel bir anınma ile gerçekleştirilir. Hacılar törensel bir biçimde banyo yapar, tıraş olur, sakallarını kısaltır ve tırnaklarını keserler. Daha sonra her biri *ihram* olarak bilinen, dikişsiz iki parça beyaz bezden oluşan özel bir giysiyi giyinirler. Günümüzde Müslümanlar bu basit giysinin İslam'ın birliğini ve Allah'ın önünde tüm inananların eşitliğini temsil ettiğini düşünürler.

Mekke'ye girdikten sonra, hacılar kendilerini hac ritüeli boyunca yönlendirecek ve özellikle de Arapça bilmeyen hacılara başka bakımlardan yardım edecek yerel rehberleri alabilirler. İlk görev Kâbe'yi tavaf etmektir; daha sonra, Mescid-i Haram'da eğitici vaazları takip ettikten sonra, hacılar Mekke'den ayrılarak Hz. Muhammed'e peygamberliğin indiği Arafat Dağı'na giderler.

---

[8] Ünlü İngiliz kâşif-araştırmacı Richard Burton'un 19. Yüzyılın ortasında yaptığı bir hac ziyaretinin büyüleyici bir kişisel anlatısı için bkz. Burton'ın *Personal Narrative of a Pilgrimage to al- Madinah and Meccah* (New York: Dover, 1964).

Bundan sonraki birkaç gün, Hz. Muhammed'in hayatındaki olayları yineleyen törenler, vaazlar ve dualarla geçer.

Hac ritüeli ayın onuncu gününde, hacının adak olarak adadığı bir hayvanı (genellikle bir koyun veya keçi) kurban etmesiyle sona erer. Bu kurban töreni aynı gün tüm Müslüman dünyasında her bir aile reisinin bir hayvan kurban etmesiyle yeniden canlandırılır. Bu bayram Ortadoğu'da *kurban bayramı*, *'id al-kabir*, ya da *'id al-adha*, olarak bilinir. Kendi adına mülk sahibi olan kadınlar da dâhil olmak üzere, bir hayvan almaya gücü yeten herkesin kurban kesmesi beklenir. Etin bir kısmı aile içinde tüketilir, ama bir kısmı topluluktaki yoksullara dağıtılır. Bu şekilde, İslam'ın en kutsal alanında bulunmayanlar bile, yıllık hac ile bağlantılı olan bu önemli ritüele katılırlar. Müslümanlar, koşulları izin verdiği takdirde, süresi dışında da hacca gidebilirler. Bu *hac* türü *umre* olarak anılır.

İslam öncesi gibi ticaretle yakından bağlantılı olan *hac* her zaman pratik anlamda ekonomik öneme sahip olagelmiştir. Geleneksel olarak, birçok hacı ticaret amacıyla yanlarında mal getirir ve Mekke kentinde bir fuar havası eserdi. Günümüzde çok az kişi ticari amaçlı mal getirse de, çoğu hacı her türlü ithal lüks mal satan bir sürü dükkândan yararlanır. Daha da önemlisi, hacın her zaman için Müslüman bireyleri dinlerinin kaynağına götürmeye ve onları Mekke'de yaşayan ve eğitim veren ilahiyatçı ve âlimlerle karşı karşıya getirmeye hizmet etmiş olduğu gerçeğidir. Hac tecrübesinden esinlenen Afrikalı, Asyalı ve Ortadoğulu birçok hacı İslami reformist olarak siyasete girmişlerdir. Mekke ve çevresinde gerekli ritüeli tamamlayan yolcu, evine yeni ve saygıdeğer bir unvanla, hacı olarak döner. Mısır'da ve başka yerlerde de, köyde yaşayan bir *hacı* ziyaret ettiği yerleri, yolculuk biçimini ve hepsinden önemlisi Mescid-i Haram ve Kâbe'yi evinin beyaz duvarına rengârenk resmetmesi için bir ressam bile kiralayabilir. Hacdan sonra bir süre boyunca hacının evi, hepsi de hacının deneyiminin inayetini, ya da *bereketini* paylaşmak isteyen arkadaşlarının ve komşularının yoğun ziyaretlerinin odak noktası haline gelir. Hacılar ziyaretçilere, özellikle de yolculuğa hazırlanmalarında kendilerine yardımcı olan kişilere, vermek üzere tespihler, kokulu yağlar ve hatıralık eşyalar getirirler. Sıradan bir *hacı* gördüğü özel itibarın tadını çıkarırken çok geçmeden normal işlerine geri döner. Ancak bazıları için, haccın tamamlanmış olması bu kişilerin ister dini ister siyasi alanlarda olsun, kamusal yaşamda halihazırda var olan kariyerlerine bir ivme kazandırır.

Mekke'ye yapılandan daha az önemli bir hac yolculuğu da, ünlü tapınak-camii Kubbet-üs Sahra'nın bulunduğu yer olan Kudüs'e yapılır. Camii başlangıçta, halife Ömer tarafından Hz. Muhammed'in Miraç'a çıktığına inanıldığı noktayı kutsamak için inşa edilmiştir. Tüm İslam dünyasında iyi bilinen bu efsane şiir ve sanatın konusu olmuştur. Bir yoruma göre, Peygamber bir gece Mekke'den Kudüs'e insan yüzlü ve beyaz kanatlı bir atla (Burak) taşınmıştır. Hz. Muhammed Kudüs'te İbrahim, Musa ve İsa'yı birlikte dua ederken görmüştür. Daha sonra yedinci kata ulaşana kadar göklere çıkmış ve ardından at Hz. Muhammed'i Mekke'ye geri götürmüştür. Sünni Müslümanlar Kubbet-üs Sahra'ya Kâbe'den sonra ikinci en kutsal yer olarak kabul ederler.

Yiyecekler

Musevilikte olduğu gibi, İslam da yiyecekler konusunda bazı kurallar ve yasaklar getirir; yasak kabul edilen besinler arasında domuz eti, kan ve tüm alkolü içecekler de bulunur. Ölü hayvanların eti de yasaklıdır; yalnızca ritüele uygun olarak boğazı kesilerek öldürülen hayvanlar yenilmeye uygundur. Çoğu durumda yiyeceklere dokunma ve sunma biçimleri de törensel bir anlam kazanır. Örneğin bir Müslüman ekmeğe, suya ve tuza saygıyla yaklaşmalı ve yiyeceği uzatırken ya da ortak bir pişirme kabından ya da servis kâsesinden yerken sol elini kullanmaktan kaçınmalıdır; sol el abdest alma ve kirli eylemlerle ilişkilendirilir. Yemeklere Allah'a şükrederek oturulur, kalkılır ve yiyeceklerin herkesin önünde sunulma, paylaşılma ve tüketilme biçiminin yalnızca basit görgü kurallarının ötesine geçen bir anlamı vardır.

Sünnet

Doğrudan Kuran'da emredilmeyen hatta söz edilmeyen ancak inancın temel şartı olarak kabul edilen başka bir törensel eylem de erkeklerin ergenlik öncesi sünnet edilmesidir. Müslümanlar arasında evrensel olan bu uygulama, İbrahim'in amellerine uyulmasını öneren Kuran ayetiyle meşru kılınır: "O halde hakperest bir hanif olarak İbrahim milletine tabi' olun, o hiç bir zaman müşriklerden olmadı" (Kuran 3:95). Kuran herhangi bir özel uygulamadan söz etmese de, İbrahim'in Rab'la olan antlaşması ve erkeklerin törensel sünneti tüm Müslümanlarca tanınır ve kabul edilir. Bu tören ailenin elinden geldiğince büyük bir ortak kutlama ve şölen ile gerçekleştirilir.

Genellikle dört ile yedi yaş arası (ve artık giderek artan biçimde doğumdan birkaç gün sonra) yapılan Sünnet bir erginliğe geçiş törenidir, erkek çocuğun ailenin özel alanından topluluğun kamusal alanına geçişini imler. Aynı zamanda, genç oğlanın annesinden ayrılışına ve erkeklerin dünyasına girişine işaret eder. Bu noktada oğlan çocuğu muhtemelen resmi din eğitimine başlayacaktır ve ondan giderek artan bir biçimde erkek davranışının kurallarıyla özdeşleşmesi ve bunlara uyması beklenir.

Ölüm

Ölülere karşı görevler ayrıntılıdır ve dini yasalar ile gelenekler tarafından sıkı sıkıya düzenlenmiştir. Uygulamalar bir yerden diğerine farklılık gösterse de, bazı törenler neredeyse evrenseldir. Ölünün bedeni aynı cinsiyetten kişilerce yıkanır, tek parça bir kefene sarılır ve mümkünse gece olmadan ya da ölümün ikinci gününü geçmeyecek biçimde toprağa verilir. Mezarlar ölünün yüzü Mekke'ye doğru yan yatacak biçimde kazılır ve ölünün doğrudan yüzüne toprak dökülmeyecek olmasına dikkat edilir. Mezarın basit olması ve bir mezar taşı veya başka bir işaretle süslenmesi durumunda, ölünün hemen üstündeki zeminin açık bırakılması konusunda genel bir mutabakat vardır. Cenaze hiç bir koşulda caminin içine sokulmaz ise de, son bir dua için tabut içinde caminin bahçesine getirilebilir. Sıklıkla cami avlusunun iç duvarına yaslanmış olarak görülen şey ölüyü mezara taşımak için kullanılan tahta bir sedyedir.

İnanç ve törensel uygulamalar konusunda daha ayrıntılı bilgi verebilirdik, ancak Müslüman Ortadoğu toplumuna ilişkin kısa tartışmamızın İslam dininin, onun ritüellerinin ve törenlerinin bireyin günlük etkinlikleriyle nasıl iç içe geçtiğini gösterdiğini umuyoruz. Kişinin yıkarken ellerini tutma şekli, elbise ve saç tarzları, yiyecek sunma biçimi, bir yolculuğa başlarken bir gezginin dudaklarından dökülen dualar—bunların hepsi de İslam'ı halkın yaşayan kültürüyle iç içe dokuyan eylemlerdir.

İslam Hukukunun Kaynakları: Şeriat

İslam, Müslüman âlim-hukukçular ve Batı eğitimli oryantalistler tarafından sıklıkla sert bir biçimde resmî, hatta katı bir hukuk geleneği olarak betimlenir. Hukukun kaynağı olmasına ve bu haliyle neredeyse her duruma uygun hu-

kuki anlamlılığını vurgulayan bilimsel bir gelenek yaratmış olmasına rağmen, İslam bundan çok daha geniş ve zengindir. Ahlaki bir düzenin temelidir. Neyin doğru ve yanlış olduğu, neyin bir kişiyi ahlaklı, "iyi bir Müslüman" yaptığı sorularını cevaplar. Ritüelleri kurallara bağlanmış, kutsal kitabı olan tüm dinler gibi, İslam da öncelikli olarak dinin kurallarına uygun yaşayan mümin ile İslam'ın ahlaki yapısının şekillendirdiği ahlaklı kişiyi birbirinden ayırır. Şimdi bir Müslümanın Allah ve diğer insanlarla olan ilişkisini düzenleyen bu inanç, ritüel ve görevler sisteminin kaynaklarına bakacağız.

Temelde iki kaynak vardır: Kuran ve Hadis, yani Peygamberin Sünnetleri. Müslümanlar için Kuran Allah'ın sözüdür; *Kuran* sözcüğü "ezberden okuma" anlamına gelir ve Tanrı'nın sözlerini sadece "nakletmiş" olan Hz. Muhammed'e sözcüğü sözcüğüne vahiy edildiği inancını vurgular: "Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed ve takipçilerinin doğrudan vahiy edildiğini kabul ettikleri sözlerin ve söylemlerin bir kaydıdır. Dolayısıyla Müslüman gelenek, bunları Melek Cebrail aracılığıyla ulaştırılan Allah'ın Sözü olarak görür "(Gibb, 1958, s. 36).

Kuran'ın ilahi biçimde yazılmış ve Cennette saklanan bir tabletin doğrudan bir sureti olduğuna inanılır. Bu yüzden, Allah'ın harfi harfine sözü olarak, Kuran aynı doğruluğu muhafaza edecek biçimde, Arapçadan başka dile tercüme edilemez.[9] Bu da, Arap olmayan Müslüman ülkelerde görülen, bazı inananların söyledikleri sözcüklerin anlamını ille de anlamaksızın Kuran'ı fonetik olarak ezberleyip okumaları olgusunu açıklar. Kutsal ve mucizevi kabul edilen Kuran, birçok kişi tarafından kem gözlerden korunmak için bir muska olarak kullanılır. Kurandaki ayetler metal veya deri mahfazalar içine konularak kötülüğü ve hastalıkları uzak tutmak, sağlık ve uğur getirsin diye bedende taşınır.

Hz. Muhammed hayatta iken Kuran'ın büyük kısmı ezberleniyor ya da parşömen veya kemik parçaları üzerine yazılıyordu. Kuran'ın tam metni ilk halife Ebu Bekir tarafından bir araya getirildi, ancak Kuran'ın nihai bir versiyonunun bir kurulca onaylanması ancak üçüncü halife Osman'ın döneminde

---

[9] Kendisini Müslüman kabul edip Kuran'ın standart versiyonunu kabul etmeyen neredeyse yoktur. Bazı Aleviler (bkz. 3. Bölüm) Kuran'ın yalnızca Hz. Muhammed'in ölümünden sonra iktidardaki güçleri yansıttığını ve Ali ile Peygamberin ailesinden söz etmesi gereken çok sayıda bölümün Halife Osman zamanında çıkarıldığını öne sürerler. Bkz. Faruk Bilici (1998, pp. 54, 62). Bu görüş hem Sünni hem Şiiler tarafından kâfirlik olarak görülür.

gerçekleşti. Tüm diğerleri imha edilmiş olduğundan, bu standart nüsha günümüze ulaşmış olan tek parçadır.

Sure olarak anılan Kuran'ın bölümleri uzunluklarına göre uzundan kısaya doğru düzenlenmiştir, ancak bunun bir istisnası ilk sırada gelen *Fatihadır*. İlk yarısı içerik bakımından ilham verici ve teşvik edici nitelikte, üslup açısından şiirsel, sonraki yarısı yasaları ve kuralları bildiren toplam 114 sure vardır. Güzel, şiirsel ve uyaklı nesir olarak yazılmış olan Kuran, herkesin önünde okunduğunda, dinleyenin kulağına estetik açıdan hoş geldiği düşünülen, melodik bir tilavet biçiminde, yavaş ve makamlı olarak okunur. Kuran okuma konusunda özel eğitim verilir.

Müslümanlar Kuran'a ek olarak Hz. Muhammed'in hayatını da rehber alırlar. Hz. Muhammed'in söyledikleri ve yaptıkları toplu biçimde Hz. Muhammed'in Sünnetleri (davranış şekli ya da hayat tarzı) olarak anılan, bir toplumsal ve hukuki görenekler sistemi oluşturur. Sünnet, Hz. Muhammed'in çeşitli zamanlarda söylediklerini ve yaptıklarını anlatan kısa hikâyeler ve menkıbeler biçiminde korunmuştur. Bu menkıbeler İslam'da *Hadis*, sözler veya Sünnet, olarak bilinen, kapsamlı ama yazılı olmayan bir literatür oluştururlar.

Kuran ve Hadis, Şeriat veya İlahi Kanun olarak bilinen İslam hukuk sisteminin başlıca kaynaklarıdır. "Diğer Sami dinlerinde de olduğu gibi hukuk, insan zekasının ve değişen toplumsal ihtiyaç ve ideallere uyumun bir ürünü olarak değil, ilahi ilhamın bir ürünü ve değişmez olduğu düşünülür" (Gibb, 1958, s.73). Fakat ne Kuran ne de Sünnet kapsamlı ve birleşik bir hukuk sistemi sağladığı için, ilgili metinleri yorumlama, ayrıntılandırma ve *Şeriatı*, hukukun gövdesini oluşturma işi Müslüman ilahiyatçı-hukukçu uzmanlara, ulemaya bırakılmıştır.[10]

İslam'ı kapsamlı bir yaşam biçimi olarak belirleme konusunda Şeriat iman ve uygulamayı birleştirir. Nathan Brown'ın belirttiği gibi, tartışma ve çekişme konusu olsa da, Müslümanların çoğunun kafasında Şeriat İslam'ın esasıdır ve aslında toplumsal ve hukuki referans noktası olarak önemi azalmakta değil artmaktadır (1997, s. 360). Şeriat yalnızca Batılı hukuk anlamında sınırlı bir kanunname değil bir müminin tüm hayatını olanaklar dâhilinde düzenleyen bir dizi kurumsal süreç ve uygulamadır. Standart metinler ve anlaşmalar

[10] İslam hukuku üzerine yeni iki kitap için bkz. R. Gleave ve E. Kermeli (1997) ve Rodolphe de Seife (1995).

mevcut olsa da, Şeriat yasaları devletin yasalaştırdığı metinlerden türetilmiş ve düzenlenmiş değildir. Tarihsel olarak avukatların bulunmadığı Şeriat mahkemeleri "taraflar arasındaki şahsi anlaşmazlıklar" içindi (Brown, 1997, s. 363). Cinayet bile devlete karşı bir suç değildi.

Şeriatın yorumlaması ve uygulanması son yıllarda Ortadoğu'daki her ülkede dönüşüm geçirmiş olsa da, devletin yaptığı yasalar ile Şeriat arasındaki uygun denge konusunda tartışmalar devam etmektedir. Brown'a göre, devlet tarafından tesis edilen bir mevzuata ihtiyaç duyulmasına rağmen, bu yasanın Şeriatın daha geniş sınırları içinde olması gerektiği yönünde bir fikir birliği vardır. Şeriatın İslam ahlakının ve toplumsal düzeninin tam merkezinde olması, Ortadoğu'daki her seküler siyasi hareketin karşısına çıkan bir engeldir. Şeriat kendisine referans vermeden yasa yapanlara sorunlar çıkarmıştır; bu durum özellikle şahsın hukuku alanında ya da evlilik, boşanma ve miras konularını etkileyen yasalarda özellikle geçerlidir. Fakat şahsın hukuku haricinde, her ülkede farklı derecelerde ve farklı takvimler çerçevesinde yapılan reformlar, Avrupa modellerine dayalı sivil ve ceza kanunlarının getirilmesine yol açmıştır. Sadece Türkiye Cumhuriyeti Şeriatı hukuki rehberlik kaynağı olarak tamamen reddetmiştir; nitekim kamusal alanda Şeriat çağrısı suç teşkil etmektedir.

Şeriat, İslami egemenliğin başında hızla genişleyen ve heterojen Müslüman topluluğunu yönetecek olan hukukun kaynakları üzerine canlı tartışmalar ve müzakereler döneminde gelişti. Tartışmalar deneyime, akılcılığa ve yerel geleneklere verilecek göreceli ağırlık üzerinde yoğunlaşmıştı. Zaman içinde, İslam'ın Sünni olarak bilinen egemen mezhebi içinde dört farklı fıkıh ekolü (*madhab*) belirginleşti; bu ekollerden her biri diğerlerinin "inancının tamlığına" saygı duyar. İslam'ın diğer ana mezhebi olan Şiiliğin kendine has yorumları vardır.

Dört Sünni fıkıh ekolü, ya da *madhab*'i, öğreti ve inanç konularında hemfikir olduklarından dört ayrı mezhep oluşturmazlar. Bunlardan her biri kendi hukukçu-kurucusunun adıyla anılır ve her birinin farklı bir bölgede ağırlığı vardır. Hanefilik esas olarak önceden Osmanlıların yönettiği bölgelerde görülür: Türkiye, Irak, Suriye, Lübnan ve Mısır'ın aşağı bölgelerinin yanı sıra Orta Asya ve Hindistan'ın bazı kısımlarında. Malikilik kuzey ve batı Afrika'da, Mısır'ın yukarı kısmında ve Sudan'da ağırlıktadır. Şafiilik Suriye, Irak ve Türkiye'nin bazı bölümlerinde ama özellikle de Endonezya'da temsil edilir.

Arabistan'da egemen olan Hanbeli "aklın" ya da yerel geleneğin kullanılmasına neredeyse hiç alan açmadığı için bunlar arasında en tutucusu olarak kabul edilir.

Hukuk için evrensel bir temel olma iddiasına rağmen, bugün uygulamada şeriat esas olarak şahsın hukukuyla ilgili konularda öne çıkar. Bunlar aile hukuku ve vesayet mahkemelerinin yetki alanına girdiğini düşünebileceğimiz davalardır. Daha önce söylediğimiz gibi, yalnızca Türkiye Şeriatın ulusal yasaların temeli olmasını bütünüyle reddetmiştir. Buna rağmen Türkiye'de bile, Şeriata dayalı bir hukuk sistemine dönüşü isteyen din temelli, aşırı sağ bir hareket vardır. Diğer yerlerde Şeriat temelli yasalar evlilik, boşanma, çocuğun velayeti, miras, evlat edinme ve kamusal davranış ile ilgili konuları hükme bağlar. Çoğu ülkede, ticaret ve ceza hukuku örtük olarak Şeriatı görmezden gelir ve bu tür yasalar Avrupa kaynaklıdır. Bu konuda iki önemli istisna, en azından ilkesel olarak, hem medeni hem de ceza yasalarının Şeriata uygun olduğu İran ve Suudi Arabistan'dır. Günümüzde tüm Ortadoğu'da Şeriatla ilgili önemli bir tartışma, daha sonraki bölümlerde ele alacağımız konular olan, Şeriatın cinsiyetlerin hızla değişen göreceli konumu ve aile hayatının değişen kalıpları ile olan ilişkisidir.

Dini Liderlik: Ulema

Şeriatı ve onun İslam'daki merkezi konumu üzerinden üstünkörü geçişimiz akıllara ideal Müslüman devleti ya da toplumunun bir teokrasi olacağı düşüncesini getirebilir. Ancak bu yanlış ve tarihin desteklemediği bir çıkarım olacaktır. Sünni İslam'ın bir çelişkisi Şeriatın her yere nüfuz eden kapsamına yaptığı önemli vurgunun dinsel ve dinsel olmayan alanlar arasında herhangi bir temel ayrımı reddetmesidir. Bir Hristiyan'ın hayatın seküler ve dinsel olduğunu düşünebileceği alanları İslami düşüncede birbirinden ayırt edilemez; bu açıdan bakıldığında, *seküler* ve *teokratik* terimleri anlamsız hale gelir. Aslında, ideal İslami toplumu tanımlamak için bu terimler kullanılacak olsaydı, bu *seküler teokrasi* olurdu. Zira tüm meşru iktidar Allah'a ait olsa da, Hz. Muhammed'in ölümünden bu yana ne Allah'ın ölümlü bir sözcüsü olmuştur, ne de özel bir kast ya da rahipler sınıfı ona hizmet etmiştir. İlke olarak, her Müslüman aynı ölçüde bir aracı olmaksızın Allah ile iletişime geçebilir ve her Müslüman toplumda herhangi bir makamı isteyebilir. Şiilikte durum oldukça farklıdır ki, bunu önümüzdeki bölümde ele alacağız.

Sünni Ortadoğu toplumu için, dini rütbeler, eğitim, hatta kurumsal açısından farklılıklar değil bir örgütlü din oluşturmak, tek bir birleşik hiyerarşi bile oluşturmazlar. Örneğin en yüksek dini makam olan, Kahire'deki El Ezher Şeyhinin, Sünni İslam'ın en itibarlı cami-üniversitesinin başının, en sıradan köy şeyhinin üstünde hukuki otoritesi yoktur. Bir din örgütü olmadığında, "doğru inancın" tanımı sorunlu hale gelir. Örneğin, kıdemli *ulema fetva*, ya da hukuki belirsizlik içerebilecek belli sorulara "yanıtlar," verebilir. Son yıllarda kürtaj, doğum kontrolü, kadın sünneti, dine küfür edildiği kuşkusu gibi konularda birbirinden farklı, sıklıkla birbiriyle çelişen *fetvalar* verilmiştir. Hatta devlet politikalarının uygun olup olmadığı konusunda bile *fetva* verilir; örneğin El Ezher Şeyhinin 1977 yılında Başkan Enver Sedat'ın İsrail parlamentosu Knesset'i ziyaret etmesinin şeriata aykırı olmadığı yönündeki fetvası gibi. Genellikle fetvanın ağırlığı, fetvayı veren kişinin otoritesi ya da konumu ile doğru orantılıdır. 1989 yılında müteveffa İranlı Şii Ayetullah Humeyni tarafından verilen çok tartışmalı bir fetva, Britanya vatandaşı, Hint asıllı Müslüman yazar Salman Rüşdi'yi, kitabından dolayı (*Şeytan Ayetleri*) kâfir ilan etmiştir.

Şeriat konusunda nihai karar merciinin bulunmaması bu durumu daha da karmaşıklaştırır. Bu da başka bir çelişkiye daha yol açar. Bir taraftan sonsuz ve değişmez olarak görülürken, Şeriat aynı zamanda sürekli olarak değişir. Bu çelişki hepsi de İslam tarihinin bir parçası olan reformcu ideolojiler, gizemci hareketler ve hizipçi başkaldırılar için verimli bir zemin oluşturur.

Kilisenin ve rahipler sınıfının olmadığı düşünüldüğünde, toplum içinde dinsel hayat nasıl yapılandırılır? Gençleri kim eğitir, Şeriatı kim yorumlar ve cemaate namaz için liderlik eder? Ayrıca farklı dini şahsiyetler arasındaki rütbe ve etki açısından açık seçik eşitsizlikler nasıl açıklanabilir?

Çok yakın zamana kadar, Ortaçağ Avrupa'sında olduğu gibi, resmi eğitimin büyük kısmı dinsel bir bağlamda verilmekteydi. Eğitimli kişiler, yani *ulema*, ister Kuran ve onun yorumlanmasıyla, ister astronomi ya da tıpla ilgilensinler, tanımları gereği din âlimleriydi. Bunlar kendilerini eğitmiş ya da kendini kanıtlamış herhangi bir âlimin müritleri olabilirlerdi. Zaman içinde, ulema ayırt edici sarıkları, giysileri ve az çok üzerinde mutabık kalınmış kıdem ve aralarına yeni üye kabulü konusunda usulleri ve kurallarıyla özel bir grup haline geldi.

Statü farklılaşması bireyin karakteri, emsallerinin onayı ve topluluğun genel desteğini de içeren çeşitli faktörlerin bir bileşimi üzerine kuruluydu. Belli âlimler belli alanlarda otorite haline gelmiş, ün kazanmış ve taraftar toplamışlardı. Resmi hiyerarşinin yokluğu terminolojiye de yansır. Her düzeyden ulema için aynı biçimde *şeyh* terimi kullanılabilir. Bu durum, din adamlarının derecelerine göre daha dikkatli biçimde birbirinden ayrıldığı Şii uygulamasına zıttır.

Ulema bir grup olarak öğretmenleri, vaizleri ve topluluktaki bürokratları eğitirdi ve bazı dönemlerde bizzat kendileri etkili bir yüksek sınıf oluşturmuştu. Ulemanın öğrencileri belli bir ustanın vesayeti altında, eğitim yerleri olan medreselerde değişen süreler boyunca kişisel eğitim alırlardı. Başarılı olanlar geleceğin âlimleri ve hukukçuları, hâkimleri, devlet danışmanları, hatta bakanları oluyorlardı. Ulemalar geçmişte ve hala da, Şeriatın kendi kendilerini tayin etmiş muhafızları ve uygulayıcılarıdırlar. Geçmişte ve bazı ülkelerde hala, bir yöneticiyi nihayetinde meşrulaştıranlar onlardır ve bu rol onlara dolaylı yoldan olsa da önemli bir güç verir. Bazı ülkelerde ulema, esas olarak *kadı*, yani hâkim ve okul yöneticileri olarak devlet bürokrasinin bir parçasıydılar.

Geleneksel olarak *ulema* gelirini ve bazen de önemli ölçüde gücünü, zengin bağışçıların kurdukları vakıf (*waqf*) denilen arazi ve kentsel mülklerin yöneticileri ve yararlanıcıları olmaktan elde ederdi. Bazı bölgelerde ekilebilir arazinin önemli bir bölümü vakıftı ve büyük şehirlerin büyük cami kompleksleri yalnızca inananların bağışlarıyla değil, şehirde sahip oldukları çok sayıda dükkân ve diğer mülklerin kira gelirlerinin yanı sıra kırsal bölgelerdeki mal-mülkün gelirine sahip vakıflar tarafından destekleniyordu.

On dokuzuncu yüzyılda Avrupa tarzı eğitimin yayılması ve bilimsel müfredatın yaygınlaşması ulemanın eğitim üzerindeki tarihsel tekeline ciddi bir meydan okumaydı. Günümüzde ulema terimi yalnızca dinsel gelenek içinde eğitilmiş olanlar için kullanılır ve çoğu ülkede bu gruba dâhil olmak ulemanın modern toplumda giderek daralan rolünü yansıtır. Yönetici seçkinler ve hali vakti yerinde olanlar nerdeyse her zaman için çocuklarını batı tarzı okullarda ve üniversitelerde eğitirler. Kuran kurslarına esas olarak, dinin esaslarını ve Kuran'ın bölümlerini ezberlemek için gelen küçük yaştakiler devam ederler. Neredeyse her irice köy topluluğun desteklediği kendi Kuran kursuna sahip olmayı arzular; bunun olmaması durumunda, aileler bir araya gele-

rek çocukları için bir din öğretmeni (*molla, fakih*, ya da *hoca*) tutarlar. Ancak bu eğitim genellikle seküler eğitime ek olarak verilir.

Ulema ile devlet arasındaki ilişki gerek Sünni gerekse Şii İslam'da çok karmaşık bir konudur ve bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Şunu söylemek yeterlidir ki, genelleyecek olursak, Sünni ülkelerde *ulema* yönetici çevrelerle yakın işbirliği yapma eğiliminde olmuştur. Örneğin Osmanlı idaresi altında sultan önemli dini makamları atama ya da onaylama yetkisine sahipti; hatta en üst düzey şeyhlik makamı olan *şeyhülislamlığı* yaratma yoluyla dini liderliği merkezileştirme ve kontrol etmeyi denemişti. İran'da Şii ulema makamı genellikle, en azından on sekizinci yüzyıldan itibaren, devlete muhalif olmuştur. Ancak 1979 devriminden sonra İran'da *ulema* devletteki ana iktidar ve otorite konumuna ulaşmıştır.

Ulema dinsel bilginin sürekli değişen sınırlarına tabidir. Okuryazarlığın yaygınlaşmasından önceki çağda, ulemanın neredeyse her alanda metne dayanan bilgi üzerinde tekele yaklaşan bir hâkimiyeti vardı. On dokuzuncu yüzyılda, Avrupa'nın kitleler üzerinde basılı materyal yoluyla yayılan etkilerine karşı koymaya çabalarken ellerinde olmadan kendi kontrollerini zayıflattılar. Bugün İslam ve *ulema* İslam'ın dijital çağı ile karşı karşıyadır. CD-ROM'lar ve elektronik kasetler hem reformcu hem de tutucu retoriği yayarlar ve internette de bir sürü İslami Web sitesi bulunur. Bu değişikliklerin tüm dünyadaki İslam cemaati ve İslami dinsel söylem üzerindeki etkilerini görmek için henüz erkendir ama genel olarak kitlelerin bireysel olarak artık doğrudan metinsel ve yazılı İslam'a erişimi vardır.

Bu bölümde İslam'ın ortaya çıkışına ve gelişimine, temel ilkelerine ve kurallarına vurgu yaptık. Bir sonraki bölümde, önemli mezhepsel bölünmelerin, özellikle de Şiiliğin, ilkesel ve tarihsel temellerinin yanı sıra İslam'da gizemciliğin gelişimi ve günümüzdeki popüler ifadeleri üzerinde duracağız.

3
KİMLİK OLARAK İSLAM, KÜLTÜR OLARAK İSLAM

Bu önemli dönüm noktasında, Ortadoğu'daki her ülke İslam'ın bir kültür, kişisel kimlik için bir dizi yol gösterici değer ve kaynak olarak mevcut ya da arzu edilen siyasi yapılar ve kurumlarla nasıl uzlaştırılacağı konusunda ciddi ve sıklıkla sert tartışmalar yaşanmaktadır. Bu yeni bir olgu olmasa da, Hz. Muhammed'in 632 yılında ölümünden hemen sonra başlayan çözülmemiş bir ikilem olarak varlığını sürdürmekte ve bir anlamda, bugün Cezayir ve Afganistan'da kanlı çatışmalar biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu durumun aynı zamanda İran İslam Cumhuriyeti'nde yerleşik, tutucu bir ruhban sınıfıyla daha geniş, katılımcı bir yönetim arayışında olanlar arasında devam eden bir iktidar kavgasını şekillendirdiğini görmekteyiz. Türkiye'de bu çatışmanın başka bir türevi kararlı biçimde seküler olan askeri yapı, İslamcı siyasi partiler ile sağ ve soldaki çeşitli partiler arasında yaşanmaktadır. Açık ya da örtük bir başka çekişmeli konu da, bireysel özerklik ile grup ya da topluluğun sorumlulukları ve toplumsal kontrol arasındaki dengedir. Bu bölüm ağırlıklı olarak hem değerlerin, normların ve beklentilerin bir bağlantı noktası, hem de bir kimlik kaynağı olarak İslam'ın gelişimi üzerine odaklanacaktır.

Peygamberin tek bir Allah'a inanç etrafında toplanan bir müminler topluluğu hayali, Peygamberin ömrü süresince İslami devlette vücut bulmuştu. Ne var ki, bu yönetim şeklinin birliği, önemli toplumsal ve ekonomik gerilimler ile temel anlaşmazlıkları gizleyen, gerçek olmaktan çok bir görüntüydü.

Kısacası her dinsel ve ideolojik hareket gibi erken dönem İslam toplumu da, mevcut toplumsal ve siyasi gerçekliklere uyum sağlamak zorundaydı. Erken dönem İslami hareket aslında kuzey ve güney Arabistan'dan birbirinden oldukça farklı toplumları, farklı hayat tarzları olan ve farklı lehçeler konuşan ama hepsi de kendilerini ifade etmeye çalışan hatta doğmakta olan İslam devleti içinde iktidar kavgası veren halkları bir araya getiriyordu. Hz. Muhammed'in ölümünün hemen ardından, cemaat diğer sözde "sahte peygamberlerin" peşine düşmeyi deneyen bazı kabilelerin cemaatten ayrılışını da içeren bir dizi siyasi güçlükle karşılaştı. Ancak ilk halifeler cemaati bir arada tutmayı ve hızla genişleyen bir imparatorluğu oluşturmayı başardılar. Bu imparatorluğun sınırları çok geçmeden batıda Pirene dağlarına ve doğuda Afganistan'a kadar ulaştı. İskender'in fethettiğinden çok daha büyük olan bu geniş bölgenin fethine bu bölgelerin birbirinden farklı halklarının hızla İslam'a dönüşü eşlik etti ki, bu olgu yeni İslami düzenin gücünün kanıtıydı.

Yalnızca Küçük Asya'da Bizans'ın merkezi ve başkenti olan Konstantinopolis ilk Arap ordularının güçlerine karşı direndi. İran'daki büyük Sasani imparatorluğu 651 yılına gelindiğinde ordularının yenilmesiyle ve başkenti Tizpon'un tahrip edilmesiyle hızla dağıldı. Belki de İslami hareketin büyük ve hızlı başarısı nedeniyle aynı ölçüde etkili güçler çok geçmeden onu tehdit etmeye başladılar. Hz. Muhammed'in ölümünün ardından bir çeyrek yüzyıl içinde, İslam'ın dilini kullanan muhalif siyasi hareketler Müslümanların ana gövdesinden kopmuştu. Ardından gelen tüm Ortadoğu tarihi boyunca, devrimci bir güç olarak İslam yerleşik bir siyasi ve toplumsal düzen olan İslam'a karşı bir denge oluşturdu.

En erken dönemlerden itibaren İslami hareketlerin kaynağı, meşruiyet iddialarını her zaman dinsel bir dille ifade etmiş olan siyasi protestolardı. Bu durum din ile siyaset arasında kuramsal bir ayrıma izin vermeyen bir görüşle uyumludur. Dolayısıyla devlete karşı her siyasi meydan okuyuş istisnasız olarak dini ünlüler taşır ve öğretiyle ilgili herhangi bir anlaşmazlık kolaylıkla potansiyel bir siyasi tehdit anlamına gelebilir.

İslamda Mezhepler: Şiilik

İslam'da kendi başına en önemli mezhepsel hareket, bugün takipçilerinin İran, güney Irak, Türkiye'nin bazı bölümleri, Suriye ve Lübnan'da ağırlıkta olduğu Şiiliktir. Yakın zamanlara kadar, Suriye ve Lübnan'da kırsal Şii toplu-

lukları, aralarında Sünni, Hıristiyan ve Şii ailelerin de bulunduğu büyük toprak sahiplerinin üzerlerinde feodal tarzda egemen olduğu yoksul ve bastırılmış bir nüfus oluşturuyorlardı.

Daha önce betimlediğimiz üzere, Şii bölünme Peygamberin ölümünün ardından yerine kimin geçeceği konusundaki bir anlaşmazlıktan ortaya çıkmıştı. Müslümanların azınlıkta olan bir bölümü Peygamberin ilk kuzeni ve damadı olan Ali'yi destekliyordu; Şii olarak (yani, "Ali'nin yandaşları") anılacak olan bu grup, aslında, meşru silsileyi doğrudan Hz. Muhammed'in soyundan Ali ve onun karısı, Hz. Muhammed'in kızı olan Fatıma'ya kadar olacak biçimde sınırlandırıyordu. Bu tavır, Peygamberden sonra gelecek olan halifenin seçilmesi gerektiğine inanan çoğunluğun tutumu ile çatışıyordu. Ali zaman içinde dördüncü halife oldu ama halihazırda yerleşik bir Müslüman liderlik kadrosu ve en önemlisi de, güçlü Emevi kabilesinin mensubu olan Suriye'nin yeni valisi Ali'ye karşı çıkıyordu. Bunun üzerine çıkan ve sonunda Ali'nin yenilerek öldürüldüğü iç savaş İslam toplumunu parçaladı. Emevilerin Ali'ye karşı başarılı muhalefeti birçok yönden siyasi iktidarın merkezinin artık Arabistan'dan Suriye ve Irak'a kaydığını yansıtıyordu. O andan itibaren Mekke artık siyasi gücün merkezi değildi ve bu rolü önce Şam daha sonra Bağdat oynayacaktı.[1]

İç savaşın ve Ali'nin yenilgisinin Ortadoğu için birçok önemli sonucu oldu. Şiiliğin ayrı bir siyasi hareket olarak ortaya çıkmasının yanı sıra, bu durum nüfusun coğrafi ve etnik dağılımını da etkiledi. Örneğin, Ali'nin taraftarlarının önemli bir bölümü güney Irak'taki Kufe bölgesine yerleşmeye gelen Yemenli kabilelerdi. Yemenliler kültürel açıdan kendilerini kuzeydeki Arap kabilelerinden üstün görüyorlar ve kendilerinin siyasi açıdan egemen Emevi aristokrasisi tarafından dışlandıklarını hissediyorlardı. Bunların Ali'ye ilk destek verenler arasında olması Irak'ta önemli bir Şii varlığının başlangıcına işaret ediyordu.

Bu dönemde kurulan diğer bir mezhepsel hareket Hâricîler ya da Ali'nin Emevilerle savaşı sırasında Ali'nin yanından çekilen, "ayrılanlar"dı. Hâricî hareketi Suriye ve Irak'taki yerel ayaklanmalar için bir araç olarak hatırı sayılır bir önem kazandı ama bu hareketin siyasi önemi sekizinci yüzyıldan sonra zayıfladı. Hâricîlerin soyundan gelenler bugün İbadiler olarak anıldıkları Umman, Zanzibar ve Doğu ve Kuzey Afrika'nın bazı bölgelerinde bulunur-

[1] Şiilik üzerine mükemmel bir giriş için, bkz. Richard Yann (1995).

lar. Bunlar Medine'deki ilk Müslüman toplumundaki basitlik ve demokrasiyi savunan asıl hareketin ılımlı bir kolunu temsil ederler. İbadiler aynen 1950'lerin ortasına kadar Zanzibar'da olduğu gibi, Umman'da egemen oligarşiyi oluştururlar. Bununla beraber, Hâricîler İslami muhalefetin büyük bölümüne niteliğini veren ayrıştırıcı bir teamülü yerleşik kılarlar. Kendi inançlarını desteklemeyen Müslümanları "mürted" olarak tanımlayarak, bir İslami toplumu oluşturan şeyin tanımının kendisine meydan okumuşlardır.

Emevilere başkaldırılarında yenilen ve İslam dünyasının her yerinde baskıya uğrayan Şiiler çok geçmeden yeraltına inmek zorunda kaldılar. Gizli ama etkin bir biçimde, inaçlarına taraftar toplayayacak bir şevkle sayılarını ve etkilerini arttırarak muhalifleri bir araya getirmeye başladılar. Irak, Suriye ve İran'da Arap olmayan nüfusların bölümleri giderek artan bir biçimde Şiilerin saflarına katıldılar. Bazı tarihçiler Şii hareketinin, yerel halk üzerinde egemenlik kurarak ayrıcalıklı bir savaşçılar sınıfı oluşturmaya yönelen fetihçi Arap kabilelerinin uyguladığı dışlama ve ayrımcılığa karşı popülist etnik bir tepkiyi temsil ettiğini düşünür. Yerel halklar büyük kalabalıklar halinde İslam'a dönmüş ve en azından ilkesel olarak Araplarla eşit olmuş olsalar da, Arap fatihlerle İslam'a sonradan dönen nüfuslar arasındaki toplumsal ve siyasi ayrımlar önemini korumuştu. Siyasi muhalefetin bir aracı olmasının yanı sıra, Şiilik Sünniliğin kurallarına aykırı yerel inançların ve uygulamaların sürdürülmesine de olanak tanıyordu. Şiilik, hala sıklıkla düzen karşıtı olarak görülen günümüzün çoğu mistik tarikatların ve kültlerin olduğu gibi bir folk kültü ya da popüler kült olarak gelişti.

Onuncu ve on ikinci yüzyıllarda Mısır'da bir Şii hanedanı iktidarı elde etmeyi başardıysa da, Şiiliğin en önemli ve kalıcı siyasi başarısı Şah İsmail'in İran tahtını ele geçirdiği ve Şiiliği devletin resmi dini yaptığı 1502 yılında gerçekleşti. Uzun süre mücadeleden sonra İran'da iktidarın resmen ele geçirilmesi, Şii İslam'ı inanç ve örgütlenme yönünden Sünni İslam'da olduğundan epeyce farklı yönlerde biçimlendirdi.

Şii İnançları: Bir Şehitlik ve Muhalefet Kültürü

Şiiler Hz. Muhammed'in ailesinin özellikle de Ali'nin ve onun Peygamberin kızı Fatıma ile evliliğinden gelen erkek soyunun doğaüstü güçlere ve halifelik ve İslam toplumunun liderliği için eşsiz niteliklere sahip olduklarına inanırlar. Bu nedenle, Hz. Muhammed'in tek meşru halefini, yani ilk *imam* olarak

kabul edilen Ali'yi yerinden ettikleri için ilk üç halife ve onların ardından gelenlerin hepsi de mütecaviz olarak görülürler. Sünniler için *imam* terimi yalnızca Cuma namazlarının lideri anlamına gelse de, Şiiler için bu terimin çok özel bir anlamı vardır. Doğrusunu söylemek gerekirse, Şiiler için imama duyulan inanç, daha önceki bölümde söz edilen beş şarta ek olarak dinin altıncı şartı ya da direğini oluşturur.

İmamlık ilkesi imamın İlahi Aydınlanmanın aracısı ve İlahi Vahyin aracı olduğuna inanır. Şii imamların günahsız ve kusursuz olduğu düşünülür, dolayısıyla imamlara kesin fikir beyan etme yetkisi verilmiştir. Bu yetkinin ve buna ek olarak Başlangıçta Ali'ye bahşedilmiş olduğuna inanılan bir "batınî bilgi" birikimi Ali'den sonra onun erkek soyuna aktarılmıştır. Bununla birlikte, çeşitli Şii mezhepleri imamlığın kime geçeceğinin sırası konusunda farklı düşünür ve Ali'nin soyundan gelenler arasında farklı kişileri desteklerler.

Ali'yi ve onun soyundan gelenleri özel kişiler olarak gören bu inanç, Müjdeci Muhammed'in insanlığı ve Peygamberlerin sonuncusu olarak rolü üzerinde ısrarcı olan ana akım Sünnilik ile taban tabana zıttır. Bu inanç ayrıca tüm Ali'nin soyundan gelenleri kast benzeri bir gruba dönüştürür ki, bu kişiler bugün bile toplu olarak *seyyid* olarak anıldıkları Şiiler arasında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.

Seyyidler (Arapça çoğul hali sadda) kendi aralarında evlenme eğilimindedirler ve genellikle bunların şahıslarına ya da mallarına zarar verilmemesi konusunda özel bir dikkat gösterilir; istemeden bile olsa böyle bir eylem küfür olarak kabul edilir. Bazı *seyyidlerin* kutsal olduğu düşünülür ve inancında sofu olanlar öşür vergisi olarak *seyyide* para verebilirler. Sünni topluluklarda bile, Peygamber ailesinden gelenlere özel bir hürmet gösterilir. Burada vurgulanması gereken, *seyyid* statüsünün kişiye kendi başına zenginlik, güç ya da hatta önemli toplumsal etki sağlamadığıdır. Bazı topluluklarda, *seyyidler* aşağı yukarı hayırla geçinen, topraksız ve toplumsal olarak marjinal dilenciler olarak tanımlanabilecek bir grup oluştururlar. Başka yerlerde, örneğin yakın zamana kadar güney Arabistan'da, *seyyidler* bir grup olarak mülk ve iktidar üzerinde kontrollerini kıskançlıkla koruyan, varlıklı ve egemen bir oligarşiyi oluştururken aynı zamanda kutsal konum konusunda soykütüksel iddialarını sürdürdüler.

Şiilikte bir diğer ayırt edici tema da Ali'nin iki oğlundan biri olan ve ağabeyinin kısa süren yönetiminden sonra imamlığa gelen, üçüncü imam Hüseyin'in karakterini temel alan şehitliktir. 680 yılında İmam Hüseyin ailesinin

üyeleri ile birlikte, güney Irak'taki Kerbela şehri yakınlarında Emevi askerlerince pusuya düşürülerek katledildi. Ali'nin Hâricî bir fanatik tarafından öldürülmesine çok benzeyen bu trajedi, Şii İslam'a özellikle trajik bir renk ve şehitlik kültüne belirgin bir yatkınlık verdi. Şiilerin kendilerini Hüseyin'in trajik karakterine ve yine çoğu vahşi biçimde öldürülen Hüseyin'in soyunun üyelerine adamaları Şiiliğe Sünni İslam'da bulunmayan bir boyut ekler.

İmam Hüseyin'in ihanete uğraması ve şehit düşmesi her sene Muharrem ayının onuncu, yani *aşure*, gününde, trajediyi çok duygulu ve acılı biçimde temsil eden törenlerle dramatik biçimde canlandırılır. *Taziye*, yani yas tutma, olarak bilinen bu törenler Şii toplulukları arasında hatta İran'da bile büyük çeşitlilik gösterir. Muhtemelen Şii olmayan birini başka hiçbir toplu gösteri *aşure* töreniyle sonlanan, tarihsel olayların canlandırıldığı temsillerdeki duygu yoğunluğu kadar etkilemez. Daha sonra Hüseyin ve ailesinin üyelerinin katledilmeleri canlandırılır. Hüseyin'in kesik başının topluluğa hitap ettiği bu canlandırmalarda genellikle yerel *seyyid* başrolleri oynar. Halka açık yürüyüşler ve acının dışavurumlarına bazen kendilerini döven izleyiciler de katılır. Öne çıkan mesaj dünyanın adaletsizliği, dünyadaki gayrimeşru yöneticilerin uyguladığı zulüm ile doğruluğun ve adaletin ilahi zaferidir. Oyunlar özellikle Arap ve Türk halifeler olmak üzere yöneticilerin gaddarlığını ve zorbalığını dramatik biçimde canlandırır. Hıristiyanlar ve Yahudiler bazen zalimlerin işbirlikçileri olarak temsil edilirler. Mevcut ve sevilmeyen liderler ile hükümetler, oyunlarda Hüseyin'in düşmanlarıyla özdeşleştirilerek yerilebilir. Böylece, Hüseyin'in ihanete uğraması ve katledilmesi topluluk adına kendini feda etmeye dönüştürülür ki, bu da o zamandan beri ona eşlik eden Cennet'te bir ödül vaadiyle şehitliğin simgesi haline gelmiştir.

Daha sonra gelen imamların Bağdat, Kum, Meşhed ve başka yerlerde bulunan mezarları gibi Hüseyin'in Kerbela'daki ve Ali'nin Necef'teki mezarları da türbe olarak kutsal sayılır ve hacılar tarafından düzenli olarak ziyaret edilir. Kerbela ve Necef tapınakları kutsal yerler olarak görülür ve dindarlar tapınakların civarına gömmek üzere ölülerini getirmek için çaba gösterirler. Hacılar tarihsel olarak büyük zenginliklerle donatılmış önemli tapınaklara bağış olarak altın, değerli mücevherler, halılar getirirler. Şahlar, sultanlar, imparatorlar ve diğer yöneticiler hepsi de saygılarının bir göstergesi olarak, belki de meşruiyet peşinde olduklarından, armağanlar vermişlerdir. Hatta öyle

aşırı inançlı olmayan, İran'ın önceki imparatoriçesi Farah Pehlevi bile Kerbela'daki tapınağa iki adet büyük altın ve mücevher işli kapı hediye etmiştir.

Önemli tapınakların kubbeleri altınla varaklanmıştır ve içerideki duvarlar renkli mozaiklerle, aynalarla ve altın ve gümüş kaligrafilerle süslenmiştir. Bunların ziyaretçiler üzerinde etkisi çok güçlü olabilir. On dokuzuncu yüzyıl seyyah ve âlimi Alman Nöldeke Kerbela'daki Hüseyin'in türbesi üzerine şöyle yazmıştır:

> İçerisinin yarattığı genel etkiye peri masalı gibi denmelidir. Alacakaranlıkta, hatta gündüz bile içerisi loştur—gümüş mihrabın etrafındaki sayısız lamba ve mumun sayısız küçük kristal yüzeylerden binlerce ve binlerce kez yansıması hayalgücünün alamayacağı, büyüleyici bir etki yaratır. Kubbenin çatısında, ışık gücünü yitirir; yalnızca yer yer az sayıda kristal yüzey, gökyüzündeki yıldızlar gibi parıldar.[1]

Şiilerin çoğunluğu günümüzde İmami, ya da Onikiciler mezhebine mensuptur. Şiiler Ali ile başlayıp, 874 yılında Irak Samarra'da daha çocukken bir camide ortadan kaybolan Muhammed el-Mehdi ile son bulan kesintisiz bir 12 İmam zincirine inanırlar. Söylentilere göre Muhammed el-Mehdi o zamanlar iktidardaki hanedan olan Abbasiler tarafından gizlice öldürülmüştür. El-Mehdi'nin gizlendiğine ya da cismanî olmayan bir varlık halinde görünmez olduğuna inanılır ve bir gün *Mehdi*, ya da Hidayete ermiş Kişi, olarak dönerek günah ve haksızlıkla dolu dünyayı adalet ve barışın hüküm sürdüğü bir döneme sokması beklenir. Böylelikle Şiiler Musevi ve Hıristiyanlarla birlikte, muhtemelen İran'ın erken dönemdeki Zerdüştlük dininde öncülleri bulunan Mesihçi kavrama ortak biçimde inanırlar.

Şehitlik kültü ve Gizli imamın dönüşüne duyulan Mesihçi inanç Şii dünya görüşünün özünü oluşturur. Dahası, batınî bilginin (*nass*) Muhammed'den Ali'ye, oradan da sonraki imamlara geçirilmiş olduğuna inanılmasıyla Şii İslam'ı Sünni İslam'da nerdeyse tümüyle eksik olan bir gizemcilik biçimi geliştirmiştir. Dahası, Şiiler'in zulüm karşısında gizli dinsel bilgiyi korumak için gerçek duygu ve düşüncelerini gizlemelerine ya da inkârdan (takiyye olarak bilinen ilke) yararlanmalarına izin verilir. Uzmandan yardımcıya aktarılan gizemli ya da batınî kutsal bilgi fikri dinsel rütbe açısından önemli bir ölçüttür (Lindholm, 1996).

---

[1] H. A. R. Gibb ve H. H. Kramers'da alıntılandığı şekliyle A. Nöldeke, (1955, ss. 360–361).

Mehdi kavramı Sünni halk arasında da, *Mehdi* gibi bir liderin "Gerçek İslam'ı" tekrar canlandırmak ve haksızlıkla zulmü ortadan kaldırmak için ortaya çıkacağı yönünde yaygın bir halk inancında karşılık bulur. Bu antropologların *binyılcılık* dedikleri, ideal ancak kaybedilmiş bir toplumsal düzene olan inancın bir türevidir. *Binyılcı* hareketler sıklıkla yabancıların istilası ya da sömürgecilik ortaya çıkardığı türden ciddi kültürel kopuşlar tarafından tetiklenir. Böyle bir İslami vaka Sudan'da on dokuzuncu yüz yılın sonunda İngiliz-Mısır'ını protesto eden *Mehdi* ayaklanmasıydı. Kanlı bir çatışmadan sonra bastırılmış olsa da *Mehdi* hareketi Sudan milliyetçiliğinin başlangıcına işaret eder.

Şii Dini Liderlik

Sünni emsallerine kıyasla, Şii din adamları daha hiyerarşik ve merkezi olarak örgütlenmişlerdir; tarihsel olarak da, yönetimle olan ilişkilerinde çok daha muhalif tutumlar takınma eğilimde olmuşlardır. Yetki talepleri kayıp imamın yardımcıları olma rollerinden kaynaklanır. Muhalefet liderleri olarak İranlı ulema üzerine etkili bir makalesinde, Hamid Algar İran Şahının sevilmeyen yönetimine karşı ulemanın halkı harekete geçirmekteki önemini kâhince öngörmüş, hatta Ayetullah Humeyni'nin liderliğini bile tahmin etmiştir (1972, ss. 211–231). Algar'ın işaret ettiği gibi, imamın dönüşüne yaptığı vurgu ile imamlık ideolojisinin kendisi tüm yönetimi, hatta resmen Şiilikle bağlantılı olanları bile tecavüzkâr kılar. Kuşaklar boyunca Şii *ulema*, Hüseyin'in şehitliğini geçici adaletin sağlanması için bir fedakârlık örneği olarak zorba yöneticilerin sultasına karşı tepki göstermişlerdir.

Şiilikte açık seçik rütbelerle ayırt edilen daha üst düzeydeki din adamları sınıfı, imamın otoritesinin hakemleri ve onun iradesinin yorumlayıcıları olma rolünü oynamışlardır. *Müçtehit* sıfatına sahip olanlar, yani hukuku yorumlayabilenler, genellikle topluluğun lideri olarak hizmet ederler. Manevi öğretmenler sıfatıyla, özellikle de *Ayetullah* denilen yüksek rütbedekiler, kendilerini ahlaki ve manevi rehber olarak sunarlar. Ayetullah rütbesine (sözcüğün tam anlamıyla "Allah'ın işareti") kendini Allaha adama, bilgi ve âlimlik yoluyla ulaşılır. Herhangi bir anda sayıları genellikle otuz civarında olan Ayetullahlar zaman zaman saflarına yeni üyeler katarlar. Sırayla, toplu olarak aralarından birini *al-Uzma*, ya da Büyük Ayetullah olarak atanmasını onaylarlar. Ayetullah Humeyni'nin daha ateşli destekçilerinden bazıları onu ger-

çekten hiç kimsenin talip olamayacağı bir mevki olan imam rütbesiyle anıyorlardı. İlkesel olarak her Şii özendiği ve taklit ettiği belli bir *müçtehidi* seçerek, onu ahlaki ve dini konularda kendisinin kişisel otoritesi olarak kabul eder. Elbette bu sıradan bir insanın kendini manevi rehberin görüşlerine teslim etmesine yol açar. *Müçtehidlere* yaşamın tüm alanlarıyla ilgili öğüt vermeleri ve yargıda bulunmaları için başvurulabilir ve onların beyanları bariz önem taşır.

Şii topluluklarda gerek *müçtehidlere* gerek *molla* denilen daha alt düzeydeki ruhani görevlilere, gayet şahsi konularda rehberlik sunmaları için başvurulduğundan, bunlar kitlelerle yakın ilişki içindedirler. Bu Sünni ulemanın genellikle oynadığı bir rol değildir. Yine de, Sünniler arasında bile, geleneksel öğreti tarafından onaylanmasa bile manevi rehberler–*şeyhler*–benzer bir rol oynarlar. Erkekler ve kadınlar, hastalar, sağlıklılar, zenginler ve fakirler benzer biçimde düzenli olarak manevi danışmanlarını armağanlar götürerek arar sorarlar, onların dua toplantılarına katılırlar, dini metinlerini okur ve başlarına talihsiz bir şey geldiğinde onlarda teselli ararlar. İnsanlar, hükümet yetkilileri ile olan işlerinde—oğullarını hapishaneden çıkarmak, işlerini güvence altına almak, bürokratik istismarı düzeltmek gibi—yardım isteyen dilekçeleri taşıyan önde gelen müçtehidlerin huzurunda toplanırlar ve böylelikle din adamlarının itibarını ve nüfuzunu pekiştirirler.

İran'da, dindar nesillerin kuşaklar boyu yaptığı bağışlar din adamlarının, türbelerin, camilerin ve dini okullarının desteklenmesi için ayrılmış geniş mülk parçaları yaratmıştır. Dahası, takipçilerin seçtikleri akıl hocalarına doğrudan bağışta bulunmaları, ulemaya geleneksel olarak bağımsız bir ekonomik temel sağlamıştır. Hem İran Şahı hem de onun önce babası, bu mülkleri ele geçirmeye ve ulemanın gücünü kırmaya çalıştılarsa da, ikisi de başarısız oldu. İranlı ulema, ülkenin dört bir yanından öğrencileri çeken medreseler aracılığıyla Sünni emsallerine çok benzer bir biçimde kendilerini idame ettirirler. Maddi durumu iyi olmayan öğrenciler medresenin gelirlerinden desteklenirler. Hazır oldukları düşünüldüklerinde, öğrenciler kendi topluluklarına dönerler; seçilmiş birkaç kişi daha fazla araştırma yapmak için kalabilir ve kendileri de *müçtehid* olurlar. Irak'taki Necef şehri de, İran'daki Kum kenti de Şii çalışmalarının önemli merkezleri olarak kabul edilir ve ileri düzeydeki âlimleri okullarına ve kütüphanelerine çekerler.[2]

---

[2] Kum'daki medreseler İran'daki din eğitimi kültürü üzerine mükemmel bir çalışma için, bkz. Michael Fischer (1980).

Şiilikte Mezhepler

Şiiliğin kendisi Sünni gelenekte görülmeyen bir biçimde bölünmüştür. Bazı hizipler inancın temel meselelerinde o kadar farklı düşünürler ki, birbirlerinin görüşlerinin meşruiyetini nerdeyse hiç kabul etmezler. Baskın hizipsel bölünmeler imamlığın niteliği ve haleflerin sırasıyla ilgilidir. Şiilik içindeki bölünmeler, hepsinin de paylaştığı, takiyye, ya da "inanıyormuş rolü yapma" ilkesi tarafından daha da karmaşık hale gelir. Bir inanana tehdit altındayken ya da düşman bir ortamdayken, inanıyormuş gibi yapma ya da gerçek inancını gizleme izni veren bu faydacı yaklaşım, ayrıca, aynı adı taşıyan hizipler arasında bile farklı törenlerin ve inançların çoğalmasını korumaya hizmet etmiştir. Bu durum, bir kilisesi olmayan bir dinde "doğru inancın" tanımı hakkında da ortaya zor sorular koyar.

Şiilik tarafından izlenen farklı yönleri örnekledikleri ve kendi başlarına etnografik önem taşıdıkları için burada dört Şii ya da Şii kökenli gruptan söz etmeye değer. Bu dört grup İsmaililer (ya da bazen anıldıklan biçimiyle Yediciler), Suriye'de ve Türkiye'de Aleviler, Dürziler ve Zeydiler.

Bugün Ortadoğu'da belki de en önemsiz grup olan İsmaili mezhebi, 765 yılında altıncı imamın halefinin seçimi konusunda ana akımdan koparak ortaya çıkmıştır. İsmaililere göre, imamlar sırasında son olacağına ve *Mehdi* olarak tekrar geleceğine inandıklan İsmail'in (ö. 760), meşru yedinci imam olması gerekiyordu. İsmaililer, bir dizi yerel isyanın başını çektiler; hatta onuncu yüzyılda Suriye ve Bahreyn'de kısa ömürlü devletler kurmayı bile başardılar. Fakat siyasi başarılarının zirvesi İsmaili Fatımî hanedanının onuncu ve on birinci yüzyıllar süresince Mısır'da iktidara gelmesiydi. Daha sonra İran'da Kazvin yakınlarındaki Alamut dağı kalesinde güçlü ve iyi örgütlenmiş bir İsmaililer topluluğu kuruldu. Dağdaki kalelerinden, yöneticilere karşı siyasi sabotaj ve suikast eylemleri gerçekleştirmek üzere casuslar gönderildi. Mezhep ayinlerinde haşhaş kullanmakla ünlendiğinden, Alamut İsmailileri Haşhaşiler (haşhaş içenler) olarak anılmaya başlandı ki, İngilizce "assassin" (katil) sözcüğü buradan gelmektedir.

İran'daki İsmaili kalesi, Moğollar tarafından 1250'de tahrip edildikten sonra İsmaililerin Ortadoğu'da siyasi bakımdan önemi kalmadı. Bugün İsmaililer Hindistan, Pakistan, Suriye, Basra Körfezi bölgesi ve Orta Asya ve Doğu Afrika'nın bazı bölümlerinde bulunurlar. Aralarından Nizariler adlı bir grup, ailesinin "yaşayan imam" olarak gördüğü yedinci imamdan geldiğini iddia

eden Ağa Han'a özel hürmet gösterirler. Bugün bile İsmailileri ayıran şey, Kuran'ın alegorik ve batınî yorumlanması konusundaki ısrarlarıdır. Bu uygulama, yeni üyeyi sıradan bir kişiden Müslümanların çoğunluğu arasında bulunmayan bir şekilde ayırır. İsmaililerin durumundaki çelişki açıktır. Sünni oligarşiye ve onun egemen kurumlarına karşı popülist, neredeyse devrimci bir hareket olarak başlayan şey zamanla liderlik konumlarında ve Allah ile arabuluculuk konusunda ayrıcalıklı bir azınlığı onaylayan bir ideolojiyi yaratmıştır.

Dürziler, İsmaili hareketinin bir koludur. Mezhebin kökenleri, İran'lı İsmaili bir ilahiyatçı olan Hamza'nın daha sonra yeni bir dine dönüşen bir öğretiyi vazetmeye başladığı on birinci yüzyıla kadar uzanır. Hamza'nın halefi olan ve harekete adını veren al-Darazi güney Lübnan'ın ve Suriye'nin dağlarında yerleşmiş nüfusları arasında yeni bir din kurmayı başardı. Gizli ve birbirine kenetlenmiş bir grup olan Dürzilerin, yine büyük ölçüde Kuran'ın batınî bir yorumundan gelen, farklı dini inançları vardır. Dinleri gizlidir yalnızca aydınlanmış, ya da *uqqal*, olarak bilinen az sayıda insan tarafından bilinir. Dinin gizemleri hakkında tamamen eğitilmemiş ama yine de onun katı ahlaki ve etik kurallarına uymaları konusunda eğitilen geri kalanlar, *cuhal*, cahiller, denilen ikinci bir kategori oluştururlar. Hem erkekler hem de kadınlar derslerini çalışarak *uqqal* saflarına katılmayı seçebilirler. Her Dürzi topluluğunun işleyişi, yaşça büyük bir şeyhin başında olduğu bir meclis tarafından düzenlenir; Meclis, haftada bir kez Perşembe akşamları dua etmek ve topluluk ile ilgili konuları görüşmek üzere toplanır.

Genel olarak Dürzi topluluklarının en üst toplumsal noktasında, bulundukları kademeye dindarlıkları ve âlimlikleriyle erişen ve topluluk için ahlaki rehber rolü oynayan bir avuç şeyh vardır. Taç şeklindeki özel yün türbanlarıyla ayırt edilen şeyhler, dini araştırmalara ve günümüzde Suriye, Lübnan ve İsrail'e dağılmış bulunan daha geniş Dürzi topluluğunun manevi ihtiyaçlarına hizmet etmeye adanmış bir keşiş hayatı sürerler. Müslüman ve Hıristiyan Arap-İsrail topluluklarının aksine, İsrailli Dürziler İsrail Devleti ile ilişkilerinde ayrıcalıklı bir statüye sahiptirler; hatta Dürzi erkekler İsrail savunma güçlerinde görev yaparlar.[3]

---

[3] Dürziler üzerine genel bir çalışma için, bkz. Robert Brenton Betts (1988). İsrail'deki Dürziler üzerine etnografik bir çalışma için bkz. Aharon Layish (1982).

Suriye ve Lübnan'daki Aleviler ve Nusayriler, Türkiye'deki Aleviler ve Irak'taki Şabaklar Şiilikten türeyen birbiriyle yakından ilişkili mezheplerdir.[4] Diğerleri gibi, ağırlıklı olarak kırsal nüfusa dâhil olan Aleviler, yabancılardan dikkatle gizlenen bir dini uygularlar; Dürziler gibi, onların öğretileri ve ritüelleri de Kuran'ın batınî bir yorumundan kaynaklanmaktadır. Suriye'de uzun süredir hor görülen ve dışlanmış bir kırsal azınlık olan Aleviler günümüzde ülkedeki siyasi liderlerin çoğunluğunu oluştururlar. Bu liderler başlangıçtaki güçlerini Fransızlar tarafından silahaltına alındıkları Suriye ordusundaki rollerine borçludurlar.

Türkiye'de Alevilerin durumu oldukça farklıdır. Geçmişte Aleviler, Bektaşi dervişlerinin tarikatı ile yakından ilişkiliydi. Bektaşi tarikatı da Yeniçerilerle yakından ilişkiliydi. Bu nedenle, Suriye Alevilerine pek çok açıdan benzemekle birlikte, entelektüel kökleri ve yakın tarihleri oldukça farklıdır. Uzun süre boyunca Sünni ulemanın tarafından kuşku ve düşmanlıkla yaklaşılan Aleviler ancak son zamanlarda siyasi olarak hareketlenmeye başlamışlardır. Sıklıkla çeşitli sol partilere üye olup, en azından doğudaki iki önemli şehirde, Sivas ve Maraş'ta, toplu halde silahlı saldırılara maruz kalmışlardır. Alevilerin bölgesel ve ulusal düzeyde siyaset sahnesindeki yeni görünürlükleri, uzun süredir Alevileri küçümseyerek onların demografik varlıklarını azımsayan Sünni *ulema* müessesesinin güçlü bir karşı tepkisine yol açmıştır. 1993 gibi yakın bir tarihte, Alevi ermiş ve mistik şair Pir Sultan Abdal'ı anmak üzere toplanan bir grubun 35 üyesi, bulundukları oteli ateşe veren bir kalabalık tarafından katledilmiştir.

Aleviler ait oldukları bölgeye bağlı olarak Türkçe, Kürtçe veya Arapça konuşurlarken Anadolu genelinde yaygın bir şekilde dağılmışlardır. Geçmişte büyük ölçüde kırsalda yerleşiklerken, İstanbul'da Alevilerin yoğunlaştığı en az bir mahalle vardır ve daha küçük şehirlerde de durum aynıdır. Törenleri ve inançları, cinsel ayrımcılığa daha az vurgu yapan toplumsal ve eşitlikçi bir ahlakı vurguladığından Aleviler sola eğilimli entelektüeller tarafından bir dereceye kadar kucaklanmıştır. Dahası, dini bir direniş aracı olarak seçen ezilmiş bir halka örnek oluşturduğundan Aleviler seküler entelektüeller tarafından temsil edilmişlerdir. Bazı Aleviler Kuran'ın ve Şeriatın önceliğini reddederler; ancak yine de herhangi basitleştirici bir nitelendirmeden sakınılmalıdır. Aleviler kendi sözleriyle, "Biz farklı yollar izleriz" derler. Alevilerin

[4] Aleviler üzerine en iyi kaynak, Tord Olsson ve diğerleri. (1998).

grup dayanışmasını ve grup içi uyuşmazlığın en aza indirgenmesini vurgulayan ortak ritüelleri erkekleri ve kadınları kapsar. Alevilerin eskiden toplumsal olarak görünmez olan sözcüleri günümüzde ulusal sahnede giderek öne çıkmaktadır.

Bununla birlikte az sayıda yerel grup ya Sünni İslam'a ya da ılımlı Şiiliğe dâhil edilecek kadar batınî ya da aykırı tarikatlarla özdeşleştirilir. Kuzey Irak'taki Kürtçe konuşan Şabaklar, başka yerlerde de benzerleri olmasına rağmen, dini açıdan içine kapalı bir topluluğun aşırı bir örneğidir (Rassam, 1974).

Şabaklar 1960'lara kadar, kentli Sünni toprak sahiplerinin tarlalarında çalışan topraksız marabalardı. *Pirler* olarak adlandırılan dini liderleri, yerel topluluğun manevi rehberleri ve liderleri olarak görev yaparlarken, etnik açıdan farklı ve güçlü toprak sahipleri ulusal hükümetlerle ilişkilerde halkın hamisi ve temsilcisiydi. Diğer gizli Müslüman mezhepleriyle ortak olarak Şabaklar, özel ve kamusal itiraflar, alkollü içeceklere karşı hoşgörü ve Müslümanlığın törensel gereklerini yerine getirmede genel bir gevşeklik de dâhil olmak üzere ayırt edici özellikleri olan, kendi yorumlarını ve ritüellerini geliştirmişlerdi. Topluluk içinde toplumsal entegrasyonun ana mekanizması, yetişkin erkekler ile onların manevi rehberleri olan *pirler* arasındaki ilişkidir. *Pirler*, tarikatın en üst düzeyde başkanı olan *Baba*'nın önderliğinde, birkaç kademe halinde sıralanır. Şabak dini takvimi, toplu kurban kesimi ve hep birlikte yemeklerin paylaşımına katılmak üzere akrabaları ve komşuları bir araya getiren, *pirlerin* başkanlık ettiği özel ve halka açık törenlerle doludur.

Şabakların yabancılar tarafından sapkın olarak görülen gizli inançları, kendi aralarında evlenme konusundaki ısrarları ve kırsal yalıtılmışlıkları, onları toplumun daha geniş kesiminden ayıran sınırları belirler. Zaman içinde kimliklerini korumalarına yardım etmiş olan gizli toplumsal-dinsel sistemleri de onların güçsüz ve sömürülmüş bir azınlık olarak kalmalarına neden olmuş ve toprak sahiplerine bağımlılıklarını arttırmıştır. Bununla birlikte, Şabakların koşulları 1960'ların sonunda, Irak'ın Baas yönetimi tarafından gerçekleştirilen toprak reformu tedbirleri ve okuma yazma kampanyalarının doğrudan bir sonucu olarak değişmeye başlamıştır. Çoğu Şabak artık eski toprak ağalarından istimlak edilen kendi topraklarına sahiptir; bazıları yakınlarındaki şehirlere taşınmıştır ve yine bazıları yeni kurulan fabrikalarda çalışmaktadır.

Bugün ağırlıklı olarak Yemen'de bulunan Zeydiler, belki de Şii mezheplerinin en az aykırı olanıdır. İmamlığı Hüseyin'in torunu olan Zeyd'in torunları ile sınırlandırırlarken, imamı bir dizi nitelikli rakip arasından seçen topluluktur. Zeydi imamları, dini bilgileri, siyasi becerileri ve komuta etme yetenekleri temel alınarak seçilir. Zeydilerin Yemen'deki varlığı, Yemen kabilelerinin savaşan kabileler arasındaki uzun zamandır devam eden anlaşmazlıkları çözmesi için İmam el-Hadi Yahya'yı Mekke'den Yemen'e davet ettikleri dokuzuncu yüz yılın sonlarına kadar uzanır. Dokuzuncu yüzyılın sonundan başlayarak, görevden alındıkları 1960'lı yıllara kadar Zeydi imamlar, kabilelere bölünmüş bir ülkede bir siyasi meşruiyet konumu ve bir uzlaşma yolu sağlayarak Yemen'i yönettiler. Bugün bile, sayısal olarak azınlığı oluşturan Zeydiler, Yemen'deki siyaset ve ekonomi sahnesine hâkim olmaya devam etmektedir. Zeydilerin durumu, kutsal köken ve dini liderlik iddiasını siyasi otorite ve meşruiyet için bir kaynak olarak kullanan küçük bir oligarşinin etnik köken ve kabileler olarak parçalanmış bir nüfusu yönetmeyi nasıl başarabildiğinin bir örneğidir.[5]

İslam Gizemciliği: Sufilik

İslami dini tecrübenin dokusu, gizemcilikle daha da zenginleşmiştir. Ortadoğu'nun ister kırsal ister kentsel, tüm bölgelerinden gelen insanları, İslam'ın başlangıcından beri, kişisel takva ile duygusal arınmanın bir bileşimi olan uzun bir tarihe sahip gizemcilik ve çilecilik geleneğinin mirasçıları olmuşlardır. İslam gizemciliğinin yaygın olarak adlandırıldığı biçimiyle Sufilik (Arapçası *tasavvuf*) inançlar, törenler ve hatta tarikatlar ve cemiyetler (ihvan) gibi resmi kurumlar da dâhil geniş bir yelpazeyi kapsar. Tasavvuf birçok açıdan, İslam'ın zamanın değişen ruh hallerine ve zorunluluklara uyum sağlayan bir yönünü temsil eder. Açıklık ve bireyselleşmiş niteliğiyle Tasavvuf, Sünni ve Şii geleneklerini büyük bir reformu doğurabilecek birçok zorluk ve baskıdan koruyan bir tampon görevi görmüştür. Aslında, İslam'da yinelenen yeniden canlandırma ve reform hareketlerinin birçoğu tasavvuftan çıkmış ve kendilerini resmi dinin yapısına benzerlik gösteren, hatta bazen ona meydan okuyan ama onun yerini almayan tarikatlar ve cemiyetler aracılığıyla ifade etmişler-

[5] Dürziler, Aleviler ve Zeydiler de dâhil olmak üzere, Müslüman mezhepçiliğinin siyasi rolü üzerine bilgilendirici bir tartışma için, bkz. Fouad I. Khouri (1990).

dir. Tasavvufun Hindistan, orta ve Güneydoğu Asya ve Afrika'da İslam'ın yaygınlaşmasını kolaylaştırmak açısından önemi küçümsenemez. Tasavvuf her yerde popüler yerel inanç ve uygulamaların bir aracıdır ve bu yönüyle farklı alanlarda farklı şekilde ifade edilme eğiliminde olup, siyasi rolü kitlelerin duygularını harekete geçirme potansiyeli açısından gücünü korur. Bu nedenle tasavvufun hem mahrem kişisel dini deneyimden kaynaklanan şahsa özel boyutu, hem de siyasi açıdan önemli hareketleri örgütleme açısından kamusal boyutu vardır.

Sufi teriminin kökeni belirsizdir. Genel varsayım, Bağdat'taki ilk mistikler tarafından giyilen kaba, boyanmamış yün (veya *suf*) giysilerinden geldiğidir. Daha sekizinci yüzyılın başlarında bu insanlar kasaba kasaba dolaşarak çileciliği, manevi disiplini ve Allah ile esrik bir ilişkiyi vazediyorlardı. Sufiler duygusal kendilendiliği vurguluyorlar ve dini deneyimi Şeriatın kuralcı taleplerinden özgürleştirmeyi amaçlıyorlardı. Her bireye kendi manevi yolunu, ya da *tarikini*, aramaya izin vererek Sufilik giderek daha katı ve kuralcı olan din kurumuna karşı popüler bir tepkiyi temsil eder hale geldi.

Sufilikte nihai amaç, bireysel kimliğin yitirilmesi ve "Gerçek" veya "Nihaî Gerçek" ile tam bir birlikteliktir. Gizemciler bu duruma akıl yürütme yoluyla değil sezgi yoluyla ulaşılabileceğine inanır. Gizemciler hedeflerine dünyevi kaygılardan vazgeçerek ve çeşitli manevi ve fiziksel alıştırmalarla ulaşmaya çalışırlar. Allah'a giden Sufi yolu, yeni üyelerin geçmeleri gereken bir dizi aşamadan oluşur. Bu yolda yeni üyeler, kişisel eğitmenlerden-şeyhler ya da *pirlerden* yardım alırlar. Yeni üyeler bütün aşamalardan başarıyla geçtikten sonra nihai hedeflerine ulaşacaklar, *marifet* (bilgi) ve *hakikatten* (doğruluk) oluşan yeni bir bilinç türüne kavuşacaklardır. Bu mistik ilerleme bir Türk deyişiyle açıklanmaktadır:

> Şeriat der ki: Seninki senin, benimki benim. *Tarikat* der ki: Seninki senin, benimki de senin. *Marifet* der ki: Ne benimki var ne seninki.

Sufiliğin başlangıcından itibaren ve tarihi boyunca, şiir Sufi duygularını ifade etmede önemli bir araç olmuştur ve Sufiliğin önde gelen gizemcilerinin çoğu aynı zamanda ünlü şairlerdi. Dokuzuncu yüzyılda Sufi şehidi olan Hallac-ı Mansur İran'da doğdu, ancak yetişkin hayatının çoğunu Bağdat'ta ders vererek ve yazarak geçirdi. Hallac-ı Mansur büyük bir şair ve ikna gücü yüksek bir öğretmen olarak pek çok kişiyi cezbederek o kadar etkili oldu ki, kendilerine karşı bir tehdit oluşturduğunu düşünen ulema sonunda Hallac-ı

Mansur'u idam ettirmek için yönetimdeki hanedanla ona karşı bir komplo kurdu. Hallac-ı Mansur zındıklıkla suçlandı. Belki de erken dönem Sufiliğin en ünlü söyleminde, Hallac-ı Mansur "En el-Hakk", yani "Ben Hakk'ım" demişti.

Hallac-ı Mansur şiirinde mistik aşkı ve Allah ile tam bir birliğin ardından gelen uyumu över:

> Sevdiğim ben kendim, ben sevdiğimim
>
> Biz aynı bedende iki canız
>
> Beni görürsen O'nu,
>
> O'nu görürsen, ikimizi birden görürsün.[6]

Hallac-ı Mansur'dan önce bile, sınırsız, koşulsuz Allah aşkı Sufi inancının ayrılmaz bir parçası haline gelmişti. Irak'ta yaşayan, azad edilmiş bir kadın köle olan Rabia el-Adeviyye (ö. 801), dini inancın nedeni olarak korkunun yerini sevginin alması gerektiğini öğretiyordu. Hikâyeye göre, bir keresinde Rabia bir elinde meşale ve diğerinde su sürahisi ile sokaklarda yürürken görülür. Bunu nedeni sorulduğunda, "Bu iki örtü ortadan kalkabilsin ve kimin Allah'ı cehennem korkusundan ya da Cennet umudundan değil sevdiği için taptığı belli olsun diye ateşi Cennete atmak ve suyu cehenneme dökmek istiyorum" der (Schimmel, 1975, s. 98).

Ortadoğu'da en popüler halk karakterlerinden biri olan Molla Nasreddin (Nasreddin Hoca), aynı zamanda Sufi öğretisinin bir aracıdır. Fıkralar ya da ders niteliğinde kıssalar olarak anlatılan Molla Nasreddin hikâyeleri, bu görünüşte basit hikâyeler birçok düzeyde yorumlanabildiğinden, mistik bilginin inceliğini ifade etmek için Sufilerin kullandığı ayrı bir edebi tür oluştururlar. Geniş bir repertuardan seçilen aşağıdaki iki örnek, hem Sufilerin öğretim tarzını örneklemeye hem de Ortadoğu'daki popüler kültürün en ünlü karakterlerinden birini tanıtmaya yarar. Bu örnekler, Sufiliğin Batıdaki güncel popülerliğinde önemli ölçüde pay sahibi olan, Pakistanlı Sufi İdris Şah'ın (1964) eserinden alınmıştır.

> Molla Nasreddin bir gün bir ara sokaktan geçerken bir çatıdan bir adam Molla Nasreddin'in tepesine düştü. Düşen adama bir şey olmamıştı ama Molla Nasreddin şifahaneye kaldırıldı.

---

[6] Dizelerin çevirisi G. Ahmetcan Asena; Annemarie Schimmel, *Hallac: Kurtarın Beni Tanrıdan*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2009, syf. 71. Çev. N.

Öğrencilerinden biri hocaya "Bu olaydan ne ders çıkarıyorsunuz, üstadım?" diye sordu.

"Sebep ve sonuç mukadderat gibi görünse bile, mukadderata inanmaktan kaçının! "Bir adam düşerse boynu kırılır mı?" gibi sorulardan uzak durun. İşte, görüyorsunuz; o düştü, ama benim boynum kırıldı." (s. 59)

Şah'ın açıkladığı üzere, bu hikâye Sufi ustaları tarafından, yeni üyelere basit neden ile sonuç ilişkisine olan inancı sorgulamayı ve bir şeye kesin gözüyle bakmaktan kaçınmayı öğretmek amacıyla kullanılıyordu.

Diğer bir hikâye, insanların yeni bakış açısı kazanmalarına engel olabilecek alışılmış kalıplarla düşünme eğilimini örneklemektedir:

Nasreddin eşeklerini her gün saman ile doldurulmuş küfelerle sınırdan geçirirdi. Her gece eve yorgun argın eve yürürken bir kaçakçı olduğunu itiraf ettiği için, sınır muhafızları didik didik arıyorlardı. Hocanın üstünü başını arıyorlar, samanı elekten geçiriyorlar, suya batırıyorlar, hatta zaman zaman samanı yakıyorlardı. Bu arada, hoca giderek gözle görünür biçimde daha zenginleşiyordu. Daha sonra emekli oldu ve başka bir diyarda yaşamaya başladı. Burada gümrük memurlarından biri yıllar sonra hocaya rastladı.

"Artık bana söyleyebilirsin Nasreddin," dedi, "sen ne kaçırıyordun da, biz bir türlü yakalayamadık?"

"Eşekleri," dedi Nasreddin. (s. 59)

Sufi Tarikatları ve Cemiyetleri

Kökeni yalıtılmış, bireysel dini deneyimlere dayanan Sufilik on üçüncü yüzyıla gelindiğinde kitlesel bir harekete dönüşmüştü. İçinde tam zamanlı öğretmenlerin sıradan insanlara ya da yeni üyelere ders verdiği kurumsal bir yapı haline geldi. Önemli mistiklerin farklı öğretileri bugün hala var olan ve genellikle kurucularının adıyla bilinen tarikatların veya cemiyetlerin temelini oluşturdu. Her cemiyet, insanlarla Allah arasında aracılık yaptığı düşünüldüğünden genellikle bir ermiş olarak görülen ünlü bir mistik tarafından kuralları ortaya konan belirli bir *tarikat* etrafında toplanır. Bu tarikatlardan herhangi birine bağlılık sınıf ya da etnik köken üstüdür. Kadınlar da tarikata katılabilse de, genellikle onların ayrı grupları vardır. Bazı tarikatlar düzenin bazı bölümleriyle yakından ilişkili olabilir; örneğin, daha önce sözünü ettiğimiz erken dönem Osmanlı ordusunun Bektaşi tarikatı dervişleriyle işbirliği yap-

masında olduğu gibi. Diğerlerinin üyeliği toplumdaki marjinal gruplarla sınırlı kalabilir.

Şeyhler, ya da üstadlar, çalışma ya da ruhani alıştırmalar yapmak için takipçileriyle düzenli olarak *zaviyelerde* (*tekkelerde*) toplanırlar. Tüm zamanlarını tarikata adayanlar kendileri eğitici olabilir ve tarikata gevşek bir bağı olan kendi tekkelerini kurabilirler. Bu yolla Sufi tarikatları ve cemiyetleri, göçebe kampının köyle, köyün de şehirle bağlantısını sağlar hale gelmişlerdir. Dağınık olmalarına rağmen, tarikatlar farklı bölgeleri ve nüfusları birbirine bağlayan, hatta ulusal sınırları bile aşan hayati bir ağ oluştururlar. Örneğin, Bağdat'ın Kadiriye tarikatının, aralarında Türkiye gibi gizlice faaliyet gösterdikleri bazı ülkeler de olmak üzere Hindistan'dan Senegal'e kadar tekkeleri bulunur. Geçmişte ve bugün Ortadoğu'nun bazı bölümlerinde *zaviyeler* hacılar ve yolcular için konukevi, çocuklar için okul ve topluluk merkezleri olarak hizmet görür. Yerel ermişlerin türbelerini barındıran *zaviyeler*, and içilebilecek ve derbederlerin sığındığı tapınaklar ve kutsal alanlar olarak görülür.

Popüler İnançlar: "Evliyalar," Şeyhler ve *Baraka*

Sufi tarikatlarının başarısı kuşkusuz ki, büyük ölçüde, yerel inançları ve uygulamaları popüler İslam'ın genel bir sentezine dâhil etme yeteneğinden kaynaklanıyordu. Dahası, *zaviyeler* ve yerel topluluk arasında yakın ilişki olması ve zaviyelerdeki eğitmenlerin genellikle yerel kökenli olması ve yörenin dilini konuşması gerçeği İslam'ın yerel topluluğun yaşamıyla bütünleştirmede önemli ölçüde yardımcı oldu. Sufilikte kendine yer bulan ve popüler İslam'da sürdürülen iki İslam-öncesi inanç evliyalar kültü ve *baraka* (bereket) kavramıdır.

Mısır'da dinin dışavurumunu uzunca bir süre izleyen Valerie Hoffman, evliyalara ya da doğaüstü güç sahibi insanlara olan inancın her yerde bulunduğunu yazar. Sözcük anlamıyla "yaşça büyük kimse" anlamına gelen Şeyh terimi, dini otoriteye sahip olan, hoca ve üstad olarak kabul edilen insanlara atfen kullanılır. Derin bir maneviyata ve karizmaya sahip bir Şeyhe, "Allah'ın dostu" anlamına gelen ve İngilizce'de genellikle "aziz" sözcüğüyle karşılanan *"veli"* denir. Bu kişilerin karizmaya ya da *baraka*'ya, ilahi nimete sahip olduklarına inanılır. Afrika'nın kuzeybatısında, bu kişiler genellikle *marabut* olarak anılırlar."Ermişler için tipik olarak zorunlu olduğu düşünülen nitelikler dindarlık, Şeriata uyma, Allah bilgisi ve mucizelerin gerçekleştirilmesini içerir. . .

. Ermişler hakkındaki Sufi yazıları bize ermişlerin tüm ülkelerde var olduğunu ve dünya var olduğu sürece var olmaya devam edeceklerini garanti eder; gerçekten de ermişler dünyanın iyiliği için vazgeçilmezdir" (Hoffman, 1999, s. 19; ayrıca bkz. Hoffman, 1995).

İslam'da ermişleri tanımlayan ya da listeleyen resmi bir mekanizma ya da bürokrasi yoktur; hangi şeyhlerin kutsallaştırılacağı genellikle yerel bir onaylama meselesidir. Bazıları takva ve mucize yaratma yeteneklerinden ötürü yaygın biçimde övülebilir, ancak ermiş olarak tanımlanma karmaşıktır; çünkü ermişliğin niteliklerinin, *vilaya*, bazen gizli olduğu ve genellikle kişinin ölümünden sonra ortaya çıktığı düşünülür. Örneğin, Hoffman (1999), Kahire'de, ancak ölümünden sonra hiç tanımadığı bir adama rüyasında kendisinin ermiş olduğunu açıklayan küçük bir oğlanın mezar yerine dikilen bir türbeden söz eder. Adamın sonradan inşa ettirdiği türbe bugün birçok insan tarafından ermiş oğlanın *barakasını* ya da lütfunu isteyenlerce ziyaret edilir.

Diğer uğraşlarda olduğu gibi, oğullar sık sık babalarının izinde yürüyebilir ve şeyh olabilirler. Hem kadınların hem erkeklerin babalarının manevi özünü *(asrar/esrar)* miras almış olduğu kabul edilebilir; ancak kadınlar ilke olarak ermiş olabilirlerse de, Mısır'ın Yüksek Sufi Tarikatlar Konseyi kadınların hayattayken liderliklerini tanımaz. Hem kadın hem erkek ermişlerin mahallede ve bölgede bulunan türbeleri, o çevrenin önemli özelliklerinden, hastalık zamanında ve ilahi yardım için ziyaret edilecek yerlerdir. Reformcu ya da muhafazakâr özleştirmeciler bunların önemini küçümseyebilir ya da aykırılıkları için bunları kınayabilirlerse de, ermişlere ve şeyhlere olan inanç günlük dindarlığın önemli bir unsuru olmaya devam eder.[7]

"Bereket ya da rahmet" olarak çevrilebilecek olan *Baraka*, aslında aynı zamanda kutsallık veya ilahi lütuf niteliği anlamında da gelebilen çok karmaşık bir kavramdır. Kavramın Hıristiyanlıktaki karşılığı ilahi lütuf kavramı ve bir ölçüde yaygın seküler bir kavram olan iyi talihtir. Daha önce de söylediğimiz gibi büyük *baraka*'ya sahip bir kişi ermiş, *veli* ya da *marabut* olarak görülebilir. Hem erkekler hem de kadınlar *baraka*'ya sahip olabilir ve bu karizmatik, muhtemelen mucizevi güç, kalıtımla ya da sonradan edinilebilir.

Hz. Muhammed'in ya da onun birinci derece akrabalarının soyundan gelenlerin, bazıları diğerlerinden daha fazla olmak üzere, peygamberin *bara-*

---

[7] Sufi tarikatlar üzerine biri tarihsel, diğeri antropolojik olmak üzere iki klasik çalışma için bkz. John Kingsley Birge (1937) ve E. E. Evans Pritchard (1949).

ka'sının bir kısmını miras aldığına inanılır. Ancak baraka, özellikle Allah'ın kayırdığı kişiler tarafından da edinilebilir. Bu bireyler, yaşamlarında aşırı derecede dindarlığı ve ilahi lütfu örnekleyen yaşayan ermişler haline gelirler; iyi şans getirme, hastaları iyileştirme ve mucizeler yaratma yetenekleri yoluyla *baraka*'larını sergilerler. Sufi tarikatlarının kuruculanının ve liderlerinin çoğu ermiş sayılır. Ermiş kültleri, tek ayırt edici özellikleri savaşta ya da olağanüstü koşullarda ölen kişiler etrafında da gelişebilir ki, bunların *baraka*'sı ölümlerinden sonra ortaya çıkar. Hıristiyan azizlerin aksine, Müslüman ermişler genellikle yaşarlarken tanınırlar ve onların bu şekilde adlandırılmaları, daha önce söylediğimiz gibi, herhangi dini bir kurum tarafından resmi bir beyanla ya da ermişlik mertebesine yükseltilmelerinden gelmez.

Ortadoğu'nun her yerinde ermişlerin türbeleri hem şehirlerde hem de kırsal bölgede bulunur. Genellikle yontulmuş taştan yapılan bu mezarlar yoldan geçenler için bir durak noktasını belirtmek üzere sıklıkla ana yollar boyundaki tarlalarda yükselir. Daha küçük, badanalı ve yeşil kubbeli yapılar çevredeki köylüler tarafından yapılan düzenli ziyaretlerin odak noktası olabilirken, daha büyük ve bazen anıtsal yapılar daha geniş bir alandan ziyaretçileri çeker. Güzel bir günde, kadın grupları ve çocuklar sosyalleşmek için sık sık yerel türbelerde vakit geçirirler. Gerçekten de, ailelerin toplu halde bir türbeye mevsimlik geziler düzenleyerek, yanlarında getirdikleri yiyecekleri diğer ziyaretçilerle ya da büyük türbelerin çevresinde sıklıkla bulunan dilencilerle paylaşmaları alışılmadık bir durum değildir.

Bu mezar-türbeler, özellikle önemli türbelere bitişik camilerden her zaman ayırt edilir. Ziyaretçiler ermişin mezarını ararlar, etrafını dolaşır, dua eder ve tefekküre dalar, ermişten özel taleplerde bulunmak için odanın duvarlarına mum, kumaş ya da çakıl taşı parçaları yapıştırırlar. Kutsal su kaynaklarının ya da korulann yakınlarında bulunan ve bazen alçak duvarlarla çevrilmiş birçok mezar, genellikle ormansızlaşmış manzarada benzer bir yeşilliğin bulunmaması nedeniyle daha da çarpıcı hale gelir. Önemli Sufi tarikatlarının kurucularının mezarları genellikle büyük türbe komplekslerinin merkezinde bulunur.

Farklı ermişlere, kadınlarda kısırlığı iyileştirme, çocukluk hastalıklarını tedavi etme, aşkta başarı sağlama ya da akıl hastalarını iyileştirme gibi farklı özel güçler atfedilebilir. Türbelerin *baraka*'sına kadınlar erkeklerden daha fazla başvururlar. Muhtemelen genellikle camide namazlara katılmaktan men

edilmeleri yüzünden, kadınlar ermişlerle olan ilişkilerinde özel bir anlam bulma eğilimindedirler.

İran'da kadınlar *imamzadelerin*, 12 imamın soyundan olan erkek ve kadın ermişlerin yerel türbelerine yönelmektedir. *İmamzadeler* Allah'a yakın oldukları için saygı görürler ve türbeleri düzenli olarak manevi rehberlik ve kişisel sorunlarına yardım arayan erkekler ve kadınlar tarafından ziyaret edilir. Şiraz şehrinde özellikle popüler bir türbe olan Qadamagh üçüncü imam Hüseyin'in üvey kardeşi Abbas'la ilişkilendirilir. Anne Bettridge (1993), türbe binasını ve avluyu kadınların doldurduğu bir cumartesi akşamını anlatır. "Yan tarafta bir grup kadın dua ederken, diğerleri yerde oturmuş çocuklarla oynar ve haber alışverişinde bulunurlar. Birkaç kadın yalnız oturmak ve ağlamak isteyebilir. . . [D]ışarıdaki avluda insanlar yerde oturmuş yemek yer, çay içer ve dualarının adaklarını yerine getirmek için yaptıkları *helvayı* paylaşırlar "(s. 241).

Bir kadın ile bir *imamzade* arasındaki ilişki çok kişisel olabilir; bir kadının özellikle de anlayışlı olduğuna ve ihtiyaçlarına karşılık verebileceğine inandığı, belirli bir ermiş ile ömür boyu ilişki kurması alışılmadık bir durum değildir. Kadınlar, yardım isterlerken en sevdikleri *imamzadelere* yalvarır, dırdır eder, onları tehdit ederler. Bettridge'in belirttiği üzere, yerel türbeler kadınların evden uzaklaşarak birlikte sosyalleşmeleri için kabul gören bir ortam sağlamanın ötesinde, onların duygularını ifade etmelerine ve kendi yaşamlarını kontrol etmelerine olanak tanır:

> Müslüman İran'daki kadınların yerel hac yolculuklarıyla ilişkilendirilmesi ne rastlantısal ne de önemsizdir. Erkekler camiyle, dini metinlerle, mantıklı ilahiyat tartışmalarıyla, resmi törensel toplantılarla, kısacası dinin entelektüel yönleriyle ilişkilendirilir. Kadınların yerel hac yolculuklarıyla bağlantılandırılması bu ilişkinin kalple ilgili şeylerle, yaşamın sorgulayan, rahatsız eden ve dolaylı olarak yanıtlayan sıkıntılı yönleriyle ilgili olduğuna işaret eder. *Ziyaret* yaşamın kişisel ve zor yönlerini kolaylaştırır ve erkekler ile kadınların ve özellikle de kadınların duygusal yanlarını ifade etmelerine, onaylanmış bir ortamda üzülmelerine ve ağlamalarına, başkalarıyla birlikte neşe içinde kutlama yapmalarına olanak tanır. (s. 247)

Ermişlerle ilgili *barakanın*, halk kavramı olan "kötü niyet," "kem göz" veya "*ayn*"da (göz) olumsuz karşıtı bulunur. Bu gücün hastalık ve kötü şans getirdiğine inanılır ve bir tür büyücülük olarak düşünülebilir. Nasıl bazı insanlar doğal olarak berekete sahipse, bazıları da *ayn* gücüne sahiptir. Bu insanla-

nın yalnızca bakışlarıyla kötü şans getirebildiklerine inanılır. Bir kişi kasıtlı olarak kem gözünü düşmanlarına veya onların malına-mülküne karşı yönlendirebilir, ancak bunu bilinçaltındaki kıskançlıkla farkında olmadan da yapabilir. Kem gözlerden korunmak için, özellikle de en savunmasız olduğu düşünülen çocuklara çeşitli muskalar ve nazarlıklar takılabilir. Sığır, deve, at ve koç gibi değerli hayvanlar genellikle mavi boncuklarla korunur. Kadınların yaygın biçimde taktıkları bir nazarlık altından, gümüşten veya metal bir telkâriden yapılma bir eldir. Kâğıda yazılmış ve bir madalyon içinde vücutta taşınan Kuran'dan ayetlerin mavi boncuklar, kehribar, deniz kabukları ve demir gibi özellikle güçlü olduğuna inanılır. *Bismillah* (Allah'ın adıyla) ve *maşallah* (Allah'ın dilediği şey) gibi dini sözler otobüsleri ve duvarları süsler ve sürekli olarak insanların dudaklarındadır. İster yemek, ister yolculuk ya da başka bir görev olsun, herhangi bir işe başlarken, *bismillah* denilirken, özellikle de yabancılar tarafından çocuklara ya da diğer aile bireylerine yöneltilen övgülere *maşallah* diyerek girilir. Bu durumda, farkında olmadan haset etme olasılığı etkisizleştirilmek ve övülen kişiye kem gözle bakmamak için Allah'ın adı anılır.

Ancak birine, örneğin bir çocuğa, kem göz değerse, birçok dini geleneğin parçası olan bir çözüm vardır: duayla kötü ruhların kovulması. Tüm bölgede uygulanan ve Türkçede *Kurşun Dökme* olarak bilinen böyle bir kötü ruh kovma işleminde nefes, dua, kaşık üçlüsü ve eritilmiş kurşunla su kullanılır. Erimiş kurşun, ilk olarak "hasta"nın başı, daha sonra göğsü, en son olarak da bacaklarının üstünde tutulan soğuk su tepsisine dökülür. Her seferinde kurşunu döken kişi (çoğunlukla bir kadın) yeniden biçim alan kurşunun şeklini dikkatlice inceler. Küçük çıkıntılar, kesinlikle kem göze maruz kalındığını, kurşunun içine yerleşen küller de uğursuzluğun hastanın kalbine ulaştığını gösterir. Kurşun döken daha sonra üç dua okur ve her bir duanın arasında duraklayarak hastaya hafifçe üfler. Dualardan sonra, hastaya tepsiden üç kaşık su içirilerek, her bir kaşıktan içildiğinde kurşun döken kaşıkları omzunun arkasından yere atar.

Kaşıkların yere düştüğünde birbirlerine değmesi özellikle iyiye işarettir.

Sufilik ve Sosyo-Politik Örgütlenme

Sufi tarikatları ve Sufilikten ilham alan kitlesel hareketler birçok biçimde görülür ve farklı işlevler yerine getirirler. Bazıları kendilerini hastaları iyileştir-

meye adamışken, diğerleri bireysel mistik tecrübeyi vurgular ve kamusal rolleri pek yoktur. Yine bazıları kitleleri siyasi eyleme geçirirler ve bu halleriyle Sufi köklerinden çok uzak görünürler. Yüzlerce tarikatın hedefleri ve işlevleri o kadar çeşitlidir ki, bazı bilim adamları hepsini tek bir etiket altında toplamanın yararını sorgular.[8] Burada Sufilikten esinlenen hareketler arasındaki tüm farklılıkları ayrıntılı olarak açıklayamayız, ancak bu olgunun kapsamının genişliğini göstermek için iki örnek seçtik.

İlk örnek Suudi Arabistan'ın Vahabileridir. Yerleşik otoriteye karşı şiddetle muhalefet ettiği çalkantılı tarihinin ardından, püriten reformcu bir hareket olan Vahabilik bugün Suudi Arabistan'ın resmi, devlet destekli öğretisi haline gelmiştir. İkinci örneğimiz olan, Mısır'ın Hamidiye-Şâzelî tarikatı Vahabilik örneğiyle keskin bir tezat teşkil eder. Herhangi bir militan işlevden ya da siyasi duruştan kaçınan Şaziliyye, temelde kentsel tabanlı, derli toplu örgütlenmiş bir tarikat olup birincil işleviyle kardeşliğe dayalı bir dini kulüp ve zaman zaman da üyeleri için sığınma ve maddi destek sağlayan bir yerdir.

Suudi Arabistanlı Vahabiler

Vahabiliğin kökeni, kurucusu Muhammed Bin Abdulvahhab (1703-1787) tarafından ilan edilen özel bir *tarikata* dayanır. Sufiliğin bir öğrencisi ve yorumcusu olan, Abdulvahhab, Irak'ta ve İran'da okumak ve ders vermek üzere Arabistan'dan ayrılmıştı. Uzun yolculuklardan sonra vatanına geri döndü ve Hz. Muhammed'in ölümünün ardından inanç ve ritüellerdeki tüm yenilikleri reddeden, İslami metinlerin son derece bağnaz bir yorumuna dayalı, kendi *tarikatını* vazetmeye başladı. Başka şeylerin yanı sıra, ermişler ve türbelerinin ululaştırılmasını da yasakladı.

Kendi doğup büyüdüğü bölgeden kovulan Abdulvahhab, yeni öğretiyi benimseyen ve propagandasını üstlenen bir kabile şefi olan Muhammed İbn-i Suud'a sığınmaya çalıştı. Giderek daha fazla sayıda kabilenin katıldığı hareketin etkisi kısa sürede büyüdü; bazıları barışçıl biçimde katıldı, diğerleri savaşla fethedildi. On dokuzuncu yüzyılın başlarına gelindiğinde Vahabiler o kadar güçlenmişti ki, Irak'ta Kerbela'ya, Mekke'ye ve hatta Şam'a saldırdılar. Endişeye kapılan Osmanlı yönetimi özel bir sefer düzenledi ve Vahabi'leri

[8] Türkiye 1920'lerde tüm tarikatları ve tekkeleri yasaklamıştı. Bugün bu aşırı konumdan fiili bir geri adım söz konusudur. Bu yasadan sonra varlıklarını yeraltında sürdüren Sufi tarikatlarının faaliyetleri artık daha açıktır.

yenilgiye uğratarak doğu Arabistan'daki asıl bölgelerine geri çekilmeye zorlamayı başardı.

Daha sonra hareket, Muhammed İbn-i Suud'un soyundan gelen Abdülaziz'in (bundan böyle İbn-i Suud olarak anılacaktır) küçük bir Bedevi kuvvetine komuta ederek Suudi Arabistan'ın bugünkü başkenti Riyad vahasını ele geçirmeyi başardığı 1901 yılına kadar bir küçülme ve genel bir düşüş dönemine girdi. İbn Suud, Riyad'daki üssünden kendi etki alanını genişletip sağlamlaştırmaya başladı ve 1915'e gelene kadar Arabistan'ın çoğunun hâkimi oldu. 1932'de İbn-i Suud kendisini ailesinin adıyla anılan, yeni kurulmuş Suudi Arabistan krallığının kralı ilan etti ve katı, son derece muhafazakâr Vahabilik ülke sınırları içinde hoş görülen tek İslam öğretisi haline geldi. İbn-i Suud 1952'de öldüğünde ardında 37 oğul ve modern bir hükümet ve yönetimin çekirdeğini bıraktı. Bugün, İbn-i Suud'un oğulları önemli tüm siyasi ve ekonomik mevkileri ellerinde tuttukları gibi, petrol zengini ülkenin kontrolü tamamen onların elindedir. Şeyh olarak bilinen Muhammed İbn-i Abdülvahab'ın torunları da hukukçu, dini lider ve Suudi klanının danışmanı olarak ayrıcalıklı konuma sahiptir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra ve özellikle 1970'lerin ortalarından itibaren petrolden elde edilen büyük servet, Suudi Arabistanlı olmayan ve diğer yabancıların ülkeye akın etmesi ile birlikte hayal edilmesi güç bir boyutta toplumsal ve politik çelişkiler yarattı. Materyalist olmayan, neredeyse çileci bir yaşam biçimini benimseyen Vahabilik ile tüm Suudilerin yaşamlarını değiştiren ve kraliyet ailesinin elinde eşi görülmemiş bir zenginliğin toplanmasına yol açan tüketimciliği uzlaştırmak gittikçe zorlaşmaktadır. Suudi klanı politik, askeri ve bürokratik iktidarın tüm kaynakları üzerinde neredeyse tüm kontrolü elinde bulundururken, klanın meşruiyet iddiası, çelişkili bir biçimde, bağnaz Vahabi inancının desteklenmesine ve propagandasına dayanmaktadır. Bu meşruiyet giderek daha fazla insanın gözünde kuşkulu hale gelmektedir. 1979'da bir grup bağnaz Müslüman tarafından tüm İslam'da en kutsal kabul edilen Mekke'deki Büyük Camiinin ele geçirilmesi Suudi Arabistan'daki ideoloji ve uygulama arasındaki büyüyen uçurumun kanıtıydı. Daha yakınlarda, Londra merkezli bir Suudi muhalif grup, muhalif Suudi *ulemanın* vaazlarının dağıtıldığı bir Web sitesi kurdu.[9]

---

[9] Suudi Krallığının oluşumu üzerine artık klasikleşmiş bir çalışma için, bkz. H. Philby (1928). Günümüz Suudi devleti üzerine mükemmel bir makale için, bkz. (1993, ss. 579–601).

Mısır'daki Şâzelî Tarikatı

Şâzelî örneğini anlamanın en iyi yolu, Mısır toplumundaki dinsel tarikatların genel bağlamında yaklaşmaktır. Aşağıdaki açıklama Michael Gilsenan'ın (1973), Mısır'daki dini tarikatların tarihini ve evrimini, özellikle de bir kentli *tarikat* olan Hamidiye- Şâzelî'yi incelediği kitabına dayanmaktadır. Gilsenan'ın yazdığı gibi, dini tarikatlar her zaman kent toplumunun ayrılmaz bir parçası olmuştur ve birçoğu Sünni İslam'ın ana akımları içinde kabul edilerek *ulema* tarafından hoş görülür. Bu tarikatlar o kadar önemliydi ki, tarikatların liderleri gerek gençlerin eğiticisi, gerekse sıradan insanlar ile çoğunluğu Türk, Arnavut ve Çerkez gibi Mısırlı olmayan yöneticiler arasında arabuluculuk yapmak gibi çifte rolleriyle büyük bir etki gücü edinmişti. Toplumsal dokuya örülmüş olan dini tarikatlar on dokuzuncu yüzyıla kadar Mısır ortak hayatının bir parçasıydı.

On dokuzuncu yüzyılda Mısır toplumunu dönüştüren derin değişiklikler Sufi tarikatlarını da etkiledi. Yirminci yüzyıla gelindiğinde, tarikatların çoğu can çekişir ve marjinal durumdaydı. Gilsenan Mısır'daki tarikatların çöküşünü, geleneksel işlevlerini kaybetmelerine ve hızla değişen bir toplumsal sistemin zorluklarına yapıcı bir şekilde yanıt verememelerine bağlar. Hızlı şehirleşme, geçimlik tarımdan peşin para ile satılan ürünlere geçme ve dünya pazarlarına bağımlılığın artması, topraksız bir köylülüğün ortaya çıkmasına ve ücretli bir sınıfın oluşmasına yol açtı. Devlet eğitim yükümlülüğünü üzerine aldıkça ve işçi sendikaları yavaş yavaş eski zanaatkâr loncalarının yerini almaya başladıkça, Sufi tarikatlarının liderleri ahlaki etki ve güç dayanaklarını kaybetmeye başladılar. Tarikatlar artık eğitimde önemli bir rol oynamıyorlardı ve zanaatkâr loncaları ile olan eski bağları önemini yitirmişti. Mülklerinin çoğuna el koyan toprak reformu yasaları uyarınca gelirlerini kaybetmeleri nedeniyle güçleri daha da zayıflamıştı.

Salama Musa (1867-1939) tarafından kurulan Hamidiye-Şâzelî tarikatı, tarikatların genel çöküşünün bir istisnası gibi görünmektedir. Tarikat üye sayısını arttırmayı ve Şeriata dayalı İslami bir devlet kurmaya çalışan, kendisine rakip eylemci bir dini hareket olan Müslüman Kardeşler karşısında üye sayısını korumayı başardı. Gilsenan, Şaziliyye'nin başarısını çeşitli etmenlere bağlar. Birincisi, bizzat kurucusunun yeni bürokrasinin bir mensubu olması ve İslami gelenek hakkında bilgili olmasıdır. Musa tarikatını kurarken, her bir tekkeyi eğitilmiş ve son derece disiplinli bir takipçi kadrosunun kontrol ettiği,

etkili bir örgütlenme yaratmak için idari deneyiminden yararlandı. Karizmatik bir karakter olan ve yarattığı mucizelerle ünlenen Musa çağdaş sektördeki büro çalışanlarına, ücretli işçilere ve köylülere aynı anda hitap edebiliyordu.

Mısır'ın kent yaşamının zorlu ortamında, tarikat "işbirliği ve eşitlik üzerine kurulmuş bir kardeşlik ortamında, psikolojik ve maddi güvenlik, karşılıklı destek ve yarar" sunar (Gilsenan, 1973, s. 206). Karşılıklı yardım ve kişisel disipline yaptığı güçlü vurguyla tarikat, çağdaş Mısır toplumunun zorlu ortamında bireye bir kimlik ve güvenlik hissi sağlar. İyi örgütlenmiş tekkeler ağı, kendilerini sıklıkla akrabalarından ve topluluklarından uzakta, kafa karıştırıcı ve kişiliksiz bir ortamda bulan işçi ve alt düzey büro elemanlarının ihtiyaçlarıyla uyuşuyordu.

Günlük Yaşamda İslam

Bu ve önceki bölümde, Batı Arabistan'da İslam'ın kökeni ile inancının ve ayırt edici ritüelinin temelini tartıştık. Ayrıca, farklı halkların ve çeşitli kültürel gelenekleri kucaklayan bir dünya dinine dönüşmesinin tarihini de ana hatlarıyla çizdik. İslam'daki hizipleşmeler ile siyasi ve toplumsal alanlarda kendini ifade edişindeki çeşitliliğe dikkat çektik. Ancak elinizdeki ne İslam medeniyeti üzerine, ne de Ortadoğu'nun çağdaş tarihi hakkında bir kitaptır. Aktarmayı umduğumuz şey insanların günlük yaşamının bir parçası olarak İslam ve onun Ortadoğu toplumundaki rolü hakkında bir duygudur. Kısacası, İslam'la öncelikle yaşayan bir kültürel gelenek olarak ilgileniyoruz.

2. Bölümün başında belirttiğimiz gibi, çok geniş bir yelpazedeki olguları "açıklamak" için *İslam* ve *İslam Medeniyeti* terimlerine gereğinden daha sık başvurulmaktadır. Bu olgular arasında siyasi istikrarsızlık, kadınların ezilmesi, ekonomik geri kalmışlık, ulusal yabancı düşmanlığı ve kadercilik, katı muhafazakârlık ve bağımlılık gibi bir dizi varsayılan psikolojik tutumu içerir. Böyle basit bir bakış açısı, bizi Hıristiyanların ve Müslümanların Akdeniz'i kontrol etmek için birbirleriyle çekiştikleri ve birbirlerini basmakalıp dinsel terimlerle algıladıkları tarihin eski bir dönemine götürür.

Nasıl ki sömürgecilik, ırkçılık ve Soykırım gibi Batılı toplumların özelliklerini açıklamak için Hıristiyanlığa başvurulmuyorsa, İslam'ın da Ortadoğu'daki toplumların tüm özelliklerini belirlediği düşünülemez. Bununla birlikte, İslam da Hıristiyanlık ve Musevilikte olduğu gibi, kendilerini tanımlamaları, yaşamlarına anlam katmaları ve bazı özlemlerini ifade etmeleri için

kullanmak üzere insanlara bir dizi ortak semboller ve anlamlar sağlar. Dolayısıyla İslam bölgeyi diğerlerinden ayırt eden değerler sistemi için en önemli kaynak olma özelliğini korur ve bölgenin şaşırtıcı derecedeki karmaşıklığına ve çeşitliliğine bir ölçüde bütünlük ve kültürel benzerlik katar. Bu açıdan bakıldığında, Müslüman vaizin (imam) din bilgisi ve değerlerinin aktarıcısı olarak rolü özel bir önem taşır.[11]

Richard Antoun'a göre imamın rolü,

> daha az bilgili yoldaş dindarlar için muazzam bir dini etik külliyattan seçim yaparak bunları yorumlayan bir kültür aracısının rolüdür; ama diğer taraftan, ... izleyicilerinin kabul ettiği yerel gelenekler tarafından kısıtlanmıştır ve bunların arasından seçtiklerini de kullanır. (1993, s. 607)

Antoun, Ürdün'ün bir köyünde dini hayatı otuz yıllık bir süre boyunca incelemiş ve yerel camide imamın verdiği dini derslerin içeriğini analiz etmiştir. Dersler gayrı resmî bir biçimde, her cuma günü (Cuma namazı öncesi), yerde oturarak bir çember halinde etrafına toplanan dinleyicilere Kuran ya da Hadislerden esinlenen bir konuyla ilgili bir konuşma yapan vaiz tarafından yürütülür. Ders yaklaşık yirmi dakika sürer; dersi izleyenler araya girip soru sorabilirler. Antoun'dan alıntıladığımız aşağıdaki örnekte görüleceği gibi, İslam ritüelini, ahlakını ve tarihini öğretirken vaizler Müslüman toplumunun, ya da *ümmetin*, normatif bütünlüğüne vurgu yaparak onun ortak değerler sisteminin altını çizerler:

> Vaiz bir ders boyunca eşitlikten bahsetti ve adil lideri, herkese eksiksiz ve eşit biçimde adil davranılmasını güvence altına alan *el-imam el-âdil* olarak tanımladı ve kanıt olarak da Kuran'dan ve hadislerden alıntı yaptı:
>
> Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli ve en üstününüz O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdar olandır. (Kuran 49:13)
>
> "Arabın Arap olmayana takva dışında bir üstünlüğü yoktur." (Hadis)

Vaiz dersin geri kalanını, onlara öykünmenin kişiyi kurtuluşa götüreceği örnek Müslümanların diğer özelliklerini anlatarak geçirdi.

İki hafta sonra vaiz yine adaletten bahsetti: "Adalet karşıtları barıştırmayı, aleyhlerine olacak olsa bile kendine ve yakınlarına karşı dürüstçe tanıklık yapmayı ve hakkı eksiltmeden sahibine vermeyi gerektirir." Adil yönetici ezi-

---

[11] Ayrıca bkz. Patrick Gaffney (1994).

lenlerin davasını (kendisininki gibi) savunur ve çocukları ile kanları arasında ayrım yapmaz. Örnekleri yine hadislerden ve Kuran'dandı:

> Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Eğer adil olursa, mükâfat kazanır, topluma da teşekkür düşer. Baskı yapar, zulüm veya hıyanet ederse, günah kazanır, halka da sabretmek düşer. Yöneticiler zulmederse, yağmurlar kesilir, kıtlık olur...Eğer zina başgösterirse, açlık ve yoksulluk görülür. Eğer [yöneten ile yönetilenler] arasında güven anlaşması bozulursa kafirler kazanır. (Hadis)

> Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse aralarını adaletle düzeltin ve (her işte) adaletli davranın. Şüphesiz ki Allah, adil davrananları sever. (Kuran 49: 9)

Kadınlar ve Din

Geleneksel olarak, kadınların dini faaliyetleri, Kuran'ı ve Hadisleri okumak kendi aralarında toplanmak ve türbelerle mezarlıklara yapılan düzenli ziyaretler etrafında yoğunlaşır. Son yıllarda, kentli genç kadınlar çağdaş Müslüman bir kadın kimliğini inşa etmeye ve bugünkü küresel dünya bağlamında dinsel geleneklerini yeniden biçimlendirmeye katılmaya çalışarak, dinde daha görünür ve etkin bir rol aramaya başlamışlardır. Geçmişte kadınların İslam düşüncesinin ve ritüelinin gelişimine katkısı büyük oranda görmezden gelinmiş ve kaydı tutulmamış olsa da, bu durum değişmeye başlamıştır:

> Bir kadın İslami hareketi ve kadınların katılımında görünür olan, kadınlarla bağlantılı olarak gelişmekte olan yeni bir İslami şevk vardır. Kadınların yaşam koşullarının pek çok yönü, eğitim aracılığıyla kontrol ve dini müdahale yoluyla İslamcıların ilgi alanı haline gelmiştir. . . . Bu durum, geleneksel dini ritüellerin sahnesini, yeni kuşağın dini açıdan sosyalleşmesini ve gençler için eğitim fırsatlarını etkilemiştir. (Kamalkhani, 1998, s. 178)

1990'ların ortalarında, Zahra Kamalkhani, 1979'da İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasından bu yana kadınların dini eğitiminde yer alan dönüşüm üzerinde çalışmak için bir İran şehrinde bir saha çalışması yapmıştı. İran İslam Devleti İran toplumunu yeniden şekillendirme çabasında, kızların din eğitimini İslami değer ve normların aktarılması için önemli bir mekanizma olarak görüyordu. Bu amaçla devlet, kadın vaizler ve ayin liderleri yetiştirmek için 1994 yılında bir ilahiyat yüksekokulu açtı. Bugün tüm İran'da bir İslami üniversiteler, yüksekokullar ve okullar sistemi mevcuttur. Bu durum, şimdiye

kadar seçkin dindar erkeklerin alanı olan İslam'ın metinsel ve normatif geleneğiyle yaşanan bir gelenek olarak İslam'ın pratik veya popüler anlayışları arasındaki geleneksel sınırları bulanıklaştıran yaygın bir "İslami okuryazarlık" ile sonuçlanmıştır.

> Sıklıkla sıradan Müslümanlar arasında yaygın (özellikle kadınlar arasındaki) inançların niteliğiyle özdeşleşmiş olan ve İslam'ın "popüler" olarak adlandırılan biçimi, örgütlü yükseköğrenimle iç içe geçmiş ve hem yerel hem de ulusal bağlamda yeniden ifade edilmiştir. Yeni ilahiyat okullarının ve dini müfredatların oluşturulması ve geleneksel dini alanlar ve etkinlikler haricinde kadınları her zamankinden daha faal olarak dini alana sokmuştur. (s.189)

Kamalkhani, "*rowzeh*" adı verilen ve yalnızca kadınların katıldığı bir toplantı olan, yeni gelişen bir dini faaliyet türünü betimler. Zengin bir kadın tarafından yaptırılan ve *vakıf* olarak bağışlanan, yeni açılan bir kamusal dini salonda (*hosyneh*) düzenlenen, çok sayıda izleyicinin ve Kamalkani'nin katıldığı böyle bir toplantıyı farklı kıdemlere sahip üç kadın vaiz yönetiyordu. Bir vaiz kadınlara İslami törenler konusunda ders vermiş, ikincisi *tefsir* olarak da bilinen Kuran yorumları üzerine konuşmuştu. Bir dini yüksekokuldaki çalışmalarının son aşamasında genç bir kadın olan üçüncü vaiz ise şehit olan imamlardan birini öven, bir dizi dini ağıt, *noneh*, icra etmişti.

Bir hoparlörle yayınlanan ağıtlar salonun dışındaki sokakta açıkça duyulabiliyordu. Bu İslami geleneksel öğretinin, erkeklerin Kuran'ı veya diğer dini metinleri okuyan kadınların seslerini dinlemesini yasaklayan geleneksel İslami öğretinin açık bir ihlaliydi. Kamalkani, kadın vaizin sesinin sokaktaki insanlar tarafından duyulabileceği yönündeki şaşkınlığını dile getirdikten sonra, genç kadın "bu kadar kutsal bir günde tüm dinleyicilerin bunu hak ettiğini" söylemiş ve vazettiği dini mesaj, toplumsal cinsiyet ayrımcılığının ve kadınların dini seslerinin kamuoyunda duyulması konusundaki yasağın önüne geçmişti (s.181).

Kamalkhani'nin belirttiği gibi, dini eğitim almış kadınların kamusal alanlara girişi İslami bilginin evriminde yeni bir çağa işaret etmektedir. İyi eğitimli ve belagati güçlü kadın vaizler ve öğretmenler, her yaştan ve sınıftan kalabalık kadın izleyicileri cezbetmektedir. Bu vaizlerden bazıları devlet tarafından onaylanmış mesajları yaygınlaştırmak ve güçlendirmek için konumlarını kullanabilirken, bazıları da inançlı Müslüman kadınların rollerinin ve davranışlarının ne olması gerektiği konusunda alternatif yorumlar sunmak için siyasi olarak tarafsız bir konumdadır. Her iki durumda da, akılda tutulması

gereken önemli şey, İran İslam rejiminin dini alanının, ister istemez, kadınlar için genişlemiş olduğudur.

Kadınların dine katılımına bir başka örnek de Türkiye'den gelmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, 1925 yılında Türk hükümeti Sufi tarikatlarını yasaklamış, bunların tekkelerini ve ermişler ile ünlü şeyhlerin türbelerini kapatmıştı. 1950'lerin ortalarından itibaren hükümet tarikatlar üzerindeki kısıtlamaları hafifletmeye başladı ve bazı türbelerin yeniden açılmasına izin verildi. Catharina Raudvere (1998), 1990'ların ortalarında İstanbul'da Sufi Halveti-Cerrahi tarikatına kadınların katılımını inceledi. On sekizinci yüzyılda kurulan tarikat, "Geleneksel Türk Müziği ve Folklor Derneği" adı altında olsa da, resmen tanınmasıyla bugün Türkiye'de eşsiz bir konuma sahiptir. Aşağıdaki tartışma Raudvere'nin anlatısına dayanmaktadır.

1960'lı ve 1970'li yıllarda tarikat güç kaybetmekteydi, üyeleri haftalık *zikir* için bir araya gelen birkaç yaşlı erkekle sınırlıydı. Bu durum 1980'lerde değişti; karizmatik ve dinamik bir şeyhin liderliğinde ve İslamcı hareketlerin artan etkisiyle tarikat bir canlanma ve büyüme yaşadı. Tarikatın kadın ve erkek *müritleri*, bağlılık ve sosyal etkileşim mekânı işlevi gören tekkede haftanın üç günü buluşurlar. Raudvere, *zikir* ayinine düzenli olarak katılan iki grup kadın arasında ayrım yapar. Birinci grup, uzun zamandır var olan aile geleneğinin bir parçası olan zikre katılan yaşlı ve orta yaşlı kadınlardan oluşur. Yakın zamanlarda ise bunlara genç, üniversite öğrencisi ve profesyonel, eğitimli kadınlardan oluşan bir grup da katılmıştır. Bu kadınlar, tıpkı mütevazı başörtüsü ve uzun bir eteği kıyafet olarak benimsedikleri gibi, tarikata da kişisel tercihleriyle katılmışlardır. Her perşembe gecesi, kadınlar erkeklerden ayrı bir kapıdan tekkeye girer ve doğrudan üst balkonda kendilerine ayrılmış bölüme giderlerken, erkekler ana katta toplanırlar. Erkekler ve kadınlar aralarında mesafe bulunur halde *zikir* çekerler. *Zikir* sırasında kadınlar oturmaya devam ederlerken, erkekler ayağa kalkarak bir sarmal oluşturabilir ve daire halinde hareket edebilirler. Ayda bir kez, kadınlar erkek olmaksızın kendi törenleri için bir araya gelirler. Bu törenlere, tarikat şeyhi tarafından atanan iki kadın liderlik eder. Bu toplantılarda, ibadet sırasında okunan dualar çok duygusaldır ve dualara genellikle vücut hareketleri ve hatta dans eşlik eder. Törenden sonra kadınlar konuşmaya, çay içmeye ve bir şeyler atıştırmaya devam eder (s. 136).

Sufi tarikatlarına katılan yeni kadın üyeler ve diğerleri Türkiye'de genelde hem İslamcılar hem de laikler tarafından eleştirilen bir dindarlık türünü dışa vurur. İslamcılar Sufi tarikatların "batıl inançları" ve İslam dışı davranışları teşvik ettiğini düşünürken, laikler ise tarikatların ağ ve örgütsel kapasitelerinden korkmakta ve onları siyasi faaliyet için potansiyel araçlar olarak görmektedir. Raudvere şu sonuca ulaşır:

> Çağdaş İstanbul'da genç bir derviş (Sufiliğe aday üye) olmak hem geleneğe hem de modernliğe sahip çıkmaktır. Kuran'ın ve Hadis'in tesis ettiği normatif söylemler, çeşitli konumları savunmak için kullanılan tarihötesi iddialar sunmaktadır. Bununla birlikte, hızla değişen bir sosyal bağlamda— toplumsal ve siyasi karmaşayla birlikte giderek büyümekte olan metropol—kutsal metinlerin yorumlanması, kentli bir Müslüman kimliğini inşa edebilmek için mutlak bir gerekliliktir. ... Bunun ortasında kadınların yaşamları vardır. Bununla birlikte, dini bir kadın olmak artık cehalet ve güçsüzlükle eşdeğer değildir. Kesinlikle, otoriter İslam'a karşı direniş anlamına gelebilir. (ss. 140-141)

Genel Bakış

Burada İslam'ın özü gereği ister otoriter bir hükümet biçimi ya da demokratik bir devlet, ister sosyalist ya da serbest piyasa ekonomisi olsun herhangi belli bir hareket ya da gelişim biçimi adına bir güç olmadığını vurgulamalıyız. İslam'ın yaptığı şey, Hıristiyanlık ya da herhangi bir evrensel inancın yaptığı gibi, aktörlerin sayısız davranışsal seçenek arasından seçim yapabileceği, entelektüel ve kültürel bir ortam oluşturmaktır. Irk, din, uygarlık ya da halklar gibi soyut kategorilere kolektif özelliklerin, eğilimlerin ve tutumların yüklenmesine karşı dikkatli olunmalıdır. Ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın Ortadoğu'da İslam kültürü, bölgelere göre çeşitlilik gösteren tarihinin yanı sıra bugünün gerçekleri tarafından biçimlendirilmiştir. Bu düzlemde, zaman ve mekâna bağlı farklılıkların altını çizmek için bazı araştırmacılar "İslam" yerine "İslamlar"dan söz etmenin yararlı olduğunu düşünmüşlerdir. İran'daki İslam kültürü nasıl Mısır ya da Malezya'daki İslam kültüründen farklıysa, İran içinde de İslam ister bölgesel, etnik kökensel ya da sınıfsal açıdan tanımlansın, toplumun farklı kısımları arasında farklı biçimde ifade edilir ve farklı roller oynar. Kültür olarak İslam üzerine antropolojik perspektifin sunabileceği en iyi şey, sonuç itibarıyla, pratikteki İslam'ın karşısına normatif İslam'ı koyma eğilimlerinde olan daha ileri analitik ayrımlar değildir. Onun ye-

rine, bu perspektif bizi İslam'ı yalnızca ona iman eden insanların inandıkları ve yaptıkları şey olarak görmeye teşvik etmelidir. Bu açıdan, nasıl bu insanlar soyu tükenmekte olan insanlar ya da geçmişten bir kalıntı değillerse, İslam da değildir. İslam muhafazakârlığın olduğu kadar devrimin bir biçimi de, adalet için bir güç olduğu kadar baskı için bir araç da olabilir. Özgürleştirici olabileceği kadar kısıtlayıcı da olabilir. İran'da 1979 yılında baskıcı bir rejim, Şii ulemanın toplumun tamamen farklı bölümleri arasında ortak İslami simgeler aracılığıyla oluşturduğu birlik tarafından devrildi. Bugün İslam devriminin geleceği ve ülkenin gelişiminin izleyeceği yol geniş biçimde paylaşılan demokratik arzuyu ifade eden yeni çıkarlar ve güçler tarafından biçimlendiriliyor.

4
TOPLULUK KİMLİKLERİ VE ETNİK GRUPLAR

Ortadoğu'nun tüm çağdaş toplumları, halkların kendilerinin gayet güçlü biçimde bilincinde oldukları uzun ve çeşitlilik gösteren tarihsel süreçler tarafından biçimlendirilmişlerdir. Tarihe yapılan göndermeler genellikle şimdiyi meşru kılmanın yanı sıra, birlik ve dayanışma için de ideolojik bir temel sağlamaya yarar. Çelişkili olarak, böylesi bir tarihsel bilinç aynı zamanda bir bölgedeki bir grubu diğerlerinden ayırmaya hizmet eder ve böylelikle kültürel çeşitliliğe ve bölünmüşlüğe katkıda bulunur. Bazen görsel olarak kıyafetler, ritüeller ve kamusal davranış tarzlarında ifadesini bulan bu çeşitlilik, eğer Ortadoğu toplumunu anlamak istiyorsak, doğru bir şekilde değerlendirilmelidir. İslam üzerinde dururken İslami gelenek içinde grupları farklılaştırmış olan tarihi süreçlerinden bazılarını gördük; bizzat bu farklılıklar günümüzde gruplar arasındaki sınırlara ve ilişkilere paralellik gösterir, onları güçlendirir, hatta bunları tanımlar ve biçimlendirir. Bunun yanı sıra, İsrail'deki Yahudi devleti bir yana, birçok ülkede Müslüman olmayan, yerli halklar bulunur.

Bu çeşitlilik, tanımlanabilir her grubun üyelerinin ortak ve kendilerine has kimliklerini sembollerin bir biçimde düzenlenmesi yoluyla vurguladıkları bir "insan mozaiğine" benzetilmiştir. Bu semboller giysiler, yerleşim tarzları ya da dil veya lehçe biçiminde maddi olabilir; ancak, daha da önemlisi, bunların altındaki davranış, değerler ve inanç sistemleri örüntüleridir. Etnik ya da toplumsal farklılıkların tanınması ve kabul edilmesi tarihsel olarak Ortadoğu toplumsal örgütlenmesinin temel bir ilkesi olagelmiştir. Ne var ki, insan mo-

zaiği benzetmesinin kendi sınırları vardır. Bu benzetme çağdaş örüntüleri tarif etse de, grup kimliklerinin oluşumunun altında yatan birçok sürece, bunların zaman içinde nasıl değiştiğine ve daha da önemlisi, insanların kaynaklara ve güce erişmek için bunları nasıl kullandıklarına dair pek az fikir verir.

Milliyetçiliğin yükselişine kadar çoğu yönetim biçimi, çoğunlukla hanedan geleneğinin bir arada tuttuğu kabileler ya da mezhep toplulukları olan, sınırlı toplumsal gruplamaların kümelerinden oluşuyordu. İster ortak bir amaç etrafında, ister zor tehdidiyle bir araya gelmiş olsunlar, bireysel ya da yerel gruplaşmaların ayırt edici özelliğini muhafaza eden şey ortak sorumluluk ilkesiydi. Türk, Arap ve İran milliyetçiliği hareketlerinin bir yüz yılı aşkın süredir, birey açısından daha dar biçimde tanımlanmış etnik ve aşiret kimliğinin önemini aşamadığını fark etmek ilginçtir. Bu bölümde, etnik kökene ilişkin genel hatları ve bireysel ve grup kimliklerinin kaynaklarını ele alacağız.

Ortadoğu'daki her ülke ve bölge, bir bütün olarak toplumdan farklı olup kendileri ve başkaları tarafından da böyle tanınan yerel gruplaşmalar veya nüfuslar içerir. Yani, insanlar daha büyük bir nüfus içinde kendilerini kendine özgü herhangi bir gruplaşmaya ait olarak görürler. Etnik grupların kimliğini işaret eden unsurlar arasında dini aidiyet, dil veya lehçe, kabile üyeliği veya ortak soy, bölgesel veya yerel gelenekler bulunur.

Etnisite: Kuramsal Bir Çerçeve

Ortadoğu'da etnisite üzerine düşünürken, hem etnik köken ve hem etnik grup ilişkileri olgusunun anlaşılması için birlikte bir çerçeve oluşturan birkaç noktayı akılda tutmalıyız. Etnisite, bir kişinin kendisine atfettiği ve diğerleri tarafından da kabul gören bir toplumsal ya da grup kimliğini ifade eder. Köken, dil ve/veya din bakımından toplumsal olarak algılanan farklılıklar üzerine kurulu kategorilerin oluşumunun temelidir. Etnik köken birçok açıdan soy ideolojisini andırır: kişinin toplumsal kimliğinin bir parçası olarak kişinin kökenine veya soyuna vurgu yapar ve bireye genellikle doğumunda atfedilir. Geçmişe dair böyle bir bilinç bir birlik kaynağı olsa da, potansiyel olarak nüfusun bir bölümünü diğerlerinden ayıran şeye de vurgu yapar. Daha önce üzerinde durduğumuz Türkiye Alevileri buna bir örnektir. Şiiliğin gizemci bir biçimine bağlı olan Aleviler, Anadolu'da Türkçe ve Kürtçe konuşanlar

arasında, dilden ziyade dini pratikle tanımlanan, kendine özgü ve topluluk içi evlilik yapan bir grup oluştururlar (Shankland, 1993 a ve b).

Etnik kategoriler kültürel olarak tanımlandığından manipüle edilebilir ve değiştirilebilirler. Örneğin, bir kişi bir durumda kendisini Kürt olarak tanımlarken, bir başkasında, büyük Kürt nüfuslu ülkelerdeki siyasi olarak egemen kimlikler olan, Türk, Fars ya da Arap olarak tanımlayabilir. Çok dilli bölgede iki dillilik oranı yüksektir ve bölgesel veya ulusal azınlıklar içinde, en azından erkeklerin çoğu, kendilerini siyasi olarak egemen olan dil içinde kendilerini evlerindeymiş kadar rahat hissederler. İnsanlar, bağlarının oldukça uzak olduğu hatta hiç olmadığı özel bir gruplaşmanın dilini, sembollerini ve kodlarını benimseyebilirler. Bu bakımdan, etnik kimlik kişisel bir strateji, istenen bir hedefi gerçekleştirmenin bir aracı olarak görülebilir. Örneğin İran'da, Kaşkay veya Azeri gibi, Farsça konuşmayan, eğitimli ve hali vakti yerinde grupların üyeleri, Farsçanın üst sınıfa ait üsluplarını ve toplumsal kodları kullanarak ulusal seçkinler sınıfıyla kaynaşmışlardır. Buna rağmen, kendi halklarıyla olan kültürel özdeşleşmeyi genellikle korumuşlardır. Bu durumun tersi de görülür: anadilleri Türkçe, Arapça veya Farsça olabilen Kürt aydınlar o dilde akıcılıkları daha az olmasına rağmen Kürtçeyi kullanmayı bir mesele haline getirebilirler (Mango, 1995).

Etnik kimlik, yeni milliyetçiliklerin ortaya çıkması, yaygınlaşması ve zamanla ortadan kaybolabilmesine çok benzer bir biçimde düzenli aralıklarla yeniden formüle edilir veya "yeniden keşfedilir." Yine de, ortak akrabalık, tarih, kültür ve dil kavramlarına dayanan etnik köken ya da yerel düzeydeki ortak örgütlenme ve kimlik birçok açıdan milliyetçiliğe benzese de, milliyetçiliğin yalnızca küçük ölçekli veya iptidai bir temsili değildir (Smith, 1986, s. 13). Devlet ideolojisi olarak kutsallaştırıldığında, örneğin Siyonizm'in yaptığı gibi, milliyetçilik nasıl bir toprağın ve halkın ebedi birliğini ilan ediyorsa, milliyetçiliğin böyle formülleştirilmesinin kafalarındaki çıkarlarına ve kimliklerine tehdit oluşturduğunu düşünenler tarafından da farklı bir etnisitenin savunulması buna verilen güçlü bir karşılık olabilir. İşte yine burada da, Filistinliler gibi, Türkiye, İran ve Irak Kürtleri de bu duruma iyi bir örnektir. Bugün Kürtlerin hepsi olmasa bile çoğu Kürdistan'ın geleneksel merkezleri dışında yaşasa da, etnik terimlerle ifade edilen göndermelere güçlü bir biçimde tepki verirler. Milliyetçilik ile etnisite arasında yapılması gereken en önemli ayrım sınırların nasıl kavramsallaştırıldığı ve işlevsel kılındığıdır. Etnisitede

sınırlar köken algılarına dayanır ve bölgesel ifade veya hak talepleriyle sınırlı değildir.

Sırf bu tür ifadeler genellikle etnisite ve milliyetçilik söyleminin temeli de olduğu için etnik siyaset, eski çağlardaki, halledilmesi güç husumetlerle özdeşleştirilmemelidir. Bilakis, etnisite söylemi, "ulus" ya da "kabileye" yapılan göndermeler gibi, belirli bağlamlarda veya ortamlarda işlev görür. Siyasi davranışa şeklini ve sürekliliğini veren şeylere ideolojik veya ahlaki modeller denilebilir ve bunlar çoğunlukla aşiret, etnik ve ulusal söylemlere çarpıcı biçimde benzer kavramlara dayanır: bunlar ahlak, akrabalık, aileye ve tarihe ilişkin inançlardan kaynaklanan duygu bağlarından yararlanırlar ve dil ile dini de içeren, tanınabilir kodlar ve sembollerle ifade edilirler.

Bununla birlikte, etnik kurgulamaların bölgesel hükümranlık bileşenine sahip olması ya da milliyetçiliğin kalıcı sorunu olan, kimin dâhil olup kimin dâhil olmadığını uzlaştırma sorunuyla ilgilenmesi zorunlu değildir. Etnik sınırlar, bireyin kendine atfettiklerinin yanı sıra ona başkaları tarafından atfedilenlere dayanır ve dolayısıyla bunlar bağlama göre değişken ve esnek olup, topluluğu diğerlerinden neyin ayırdığı konusunda belli bir dizi fikre dayanmazlar. Etnik seferberliğin olağan söylemleri "hayatta kalma" ve "adalet", sonuç itibarıyla bir "biz-onlar" ayrımı yaratan, kafalardaki ortak korkular ve yanlışlardır. Dolayısıyla, en azından önemli bir açıdan kadim etnik düşmanlıklardan ve başlangıçtan beri var olan etnik nefretlerden bahsetmek doğru olmayabilirse de, ne yazık ki Ortadoğu söz konusu olunca bu durum sıklıkla görülmektedir. İncelendiğinde görülür ki, ne kadar çok akrabalık, topluluk ve kültür söylemlerine başvurulsa da, belirli anlaşmazlıkların gayet belli nedenleri vardır ve tarihe bir bakış her zaman için oldukça farklı gruplaşma örüntülerini ve topluluk sınırlarına dair oldukça farklı görüşleri su yüzüne çıkaracaktır.

Asimile olmayı veya deyim yerindeyse, "kendini olduğundan farklı göstermeyi" istemeyen kişiler bile, iletişim kurmayı kolaylaştırmak veya yalnızca saygı göstermek için diğerlerinin kodlarını ve sembollerini sıklıkla kullanır. Kuşkusuz, insanların etnik veya diğer grup kimlik biçimlerini nasıl kullanabileceği veya manipüle edebileceği konusunda hem psikolojik hem de sosyal sınırlar vardır. Bireyler, yakın akrabaları ile bağlı oldukları sembollere ve değerlere psikolojik bir sadakati teşvik edecek biçimlerde birincil gruplara doğru toplumsallaştırılırlar. Bireyler bu birincil bağları nadiren reddederler. Dahası, kimlik kaynaklarının manipüle edilmesine ilişkin pratik kısıtlamalar da

vardır. Böyle bir kısıtlama, başkalarının belirli bir kimliğin kullanılmasını kabul etme konusunda istekli olmasıyla ilgilidir.

Etnik kimlik niha olarak bireysel bir stratejisi olmasına rağmen, asıl toplumsal önemi siyasi ve ekonomik örgütlenmenin temeli olarak hizmet etmesi ölçüsünde ortaya çıkar. Ortadoğu'nun tamamında tarihsel olarak mesleki uzmanlaşmanın belirli etnik gruplarla ilişkilendirilmesi yönünde güçlü bir eğilim vardı. Örneğin, İsfahan'daki Yahudi cemaatinin birçok ailesi geleneksel olarak ince metal işleri ve altın ve gümüş ticaretinde uzmanlaşmıştır; çarşılarda hamallık yapmak, mevsimsel olarak geçici ikametgâh edindikleri şehirlere taşınan İstanbul ve Ankara'daki Kürtlerin neredeyse tekelindeydi; Irak'taki otellerin ve restoranların çoğunun işletmecileri ve personeli Süryani Hıristiyanlarıydı; İran'ın uzun yol kamyon şoförlerinin ve otomobil tamircilerinin çoğu Azeri Türkleriydi ve Mısır'daki profesyonel aşçıların çoğu Nebati'ydi. Bugün kitlesel eğitim, hareketlilik ve yeni mesleklerin yaygınlaşması gibi bir dizi etmene bağlı olarak bu durum hızla değişmekte, hatta kaybolmaktadır.

Bugünlerde belli görevleri veya meslekleri yalnızca belirli gruplarla özdeşleştirmek mümkün değilse de, hala bazı yaygın çağrışımlar var. Örneğin, Çingeneler, hayvan postu ticareti yapmak ve halkı eğlendirmek gibi kirli veya aşağılayıcı olduğu düşünülen işlerle yakından özdeşleştirilirler. Hıristiyanlar ve Yahudiler eskiden beri, dini veya diğer kültürel nedenlerden ötürü Müslümanlar için uygun olmadığı düşünülen ticaret ve alım-satım işleriyle ilişkilendirilmiştir. Bu tür işlemlere dayanan tefecilik veya sarraflık ve ithalat-ihracat faaliyetleri, yüzyılın ortasına kadar gayrimüslimlerin elindeydi. 1913-15 yılları arasını kapsayan Osmanlı nüfus sayımında dökümü verilen işletmelerin sadece yüzde 20'si Müslümanlara aitti (Keyder, 1999). Elbette gayrimüslimlerin ticaretteki rolü, bu kişilerin bölge dışındaki kendi dindaşlarıyla olan bağlantılarını kullanma becerileri nedeniyle de ilerledi.

Neredeyse her bölge veya toplum için evrensel olan şey, etnik gruplara göre belirlenmiş ve yerel olarak kendine has işbölümü modellerine sahip olmasıdır. Babadan oğula geçen beceri ve mesleklere sahip olmanın örgütsel avantajları olduğu gibi, birbirine yakın akraba olan bireylerin aynı zanaat ya da meslek kolunu takip etmelerinin de avantajları vardır. Eğitimi kolaylaştırmanın da dışında, akrabalar genellikle kişisel güven ve itibar temelinde verilen kredi veya sermaye kaynaklarıdır. Genel olarak iletişim de akrabalar arasında daha kolaydır ki, bu da muhtemelen belli bir işte bir grubun diğer

bir grup üzerindeki yerel üstünlüğünü kolaylaştırır. Himaye ve karşılıklı koruma hatları genelde birincil grup bağlarını yansıttığından, yeni iş ve istihdam olanakları ortaya çıktıkça, bunların muhtemelen toplumsal ya da etnik bir kimliği paylaşan kişiler tarafından doldurulması da şaşırtıcı değildir.

Etnik grup mensubiyeti kaynaklara ve gruplar arası ilişkilere erişimi düzenleyebilir. Başka bir deyişle, Fredrik Barth'ın (1969) çok hoş bir şekilde dikkat çektiği gibi, etnisitenin kültürel içeriği, yani onu tanımlayan semboller ve kodlar, insanların kaynaklarına erişimini kolaylaştırabilir veya engelleyebilir. Barth'a göre, etnik grupların toplumsal manzarada kendine has yerleri tuttuğu düşünülebilir. Herhangi bir grubun yeri ya da mevkii, geçinmek için yaptıkları şeyler, toplumsal ve politik örgütlenmeleri ve çevrelerindeki diğer gruplarla olan ilişkileri tarafından belirlenir. Ayrıca bu yaklaşım, bir grubun tamamının meslek ya da üretim açısından uzmanlaşmasının, emek ve edinilmiş beceriler de dâhil olmak üzere mevcut kaynakları kullanmada etkili bir araç olabileceğine dikkat çekmektedir.

Bu model, birbirleriyle etkileşime giren farklı grupların görev ve rollerinin tamamlayıcılığını vurgular. Örneğin, Türkiye'nin güneydoğusundaki Yörükler (bkz. Bölüm 5) geleneksel olarak göçebe çobanlar olmuştur. Bununla birlikte, Yörükler mera sahibi değildir ve sürülerini otlatma haklarını yerel toprak sahipleri ile köylerden almak zorundadırlar. Dolayısıyla, onların konumu hayvanlarının ihtiyaçları ve onları hayatta tutan otlaklar kadar başka grupların faaliyetleri tarafından da belirlenir. Yörükler, yerel çiftçilerin tam olarak kullanabilecek donanıma sahip olmadıkları kıyıda köşede kalmış alanları ve dağlardaki otlakları kullanırlar. Yörükler arasındaki yakın iletişim ve karşılıklı destek hatları, yabancıların için otlak elde etmek, hayvan ürünlerinin satışını örgütlemek ve sürüleri hareket ettirmek konusunda Yörüklerle etkili bir şekilde rekabet etmesini zorlaştırır. Kendine has ortak toplumsal özelliklere vurgu yapan etnik köken, böylece bazı kaynaklara erişimi, hatta bunların başkalarına karşı savunulmasını kolaylaştırır. Sonuç olarak, belirli kaynaklar veya onları kullanma yöntemleri, birçok bölgede belli halklarla özdeşleştirilmiş hale gelebilir.

Ancak hatırlamamız gereken, birbirini tamamlayıcılık ya da karşılıklı yararın gruplar arası ilişkilerin yalnızca bir yönü olduğudur. Gruplar sıklıkla diğer gruplarla, etnik kimliğin eşitsizliği örgütlemeye ve sürdürmeye hizmet edebileceği istismara dayanan ilişkiler kurarlar. Örneğin, Kuzey Irak'taki Şabaklar, siyasi ve toplumsal açıdan egemen durumdaki kentli Araplara bağım-

li, tanımsal marabalardan oluşan kast benzeri bir gruptu. Farklı bir dilleri ve dini pratikleri olan Şabaklar, uzun süre güçsüz ve sömürülmüş bir gruptu. Şabak olduklarından, kendi toplulukları dışında daha iyi işlere erişimleri engellenmişti ve kendilerine toprak satacak birilerini bulmak zordu. Şabak etnik etiketi yerel olaral açlık, geri kalmışlık ve aşağı bir konum anlamına geliyordu. Şabak bir aile zenginleşip kasabaya taşınacak olsa, dillerini ve geleneksel uygulamalarını da içerecek biçimde, kendilerini hızla kırsal topluluktan ayrıştırmaya çabalardı.

Birbirleriyle etkileşime giren gruplar arasında üst düzeyde bir ekonomik karşılıklılık olduğu zamanlarda bile, aralarında önemli ölçüde karşıtduygu bulunabilir. Arabistan'ın Çingenelere benzer biçimde göçebe halkları olan ve daha önce metal işlerinde, müzikte ve eğlencede uzmanlaşmış olan Sulubbalar buna örnektir. Sulubbalar işlerini yaparak köyler arasındaki bir Bedevi kampından diğerine gidiyorlardı. Ev sahipleri ve müşterileri ile aralarındaki yakın işbirliğine rağmen, Sulubbalar hor görülmekte ve toplumsal olarak dışlanmaktaydı. Zaman zaman belli bir etnik grubun mensupları tarafından diğerlerine yönelik değerler ve tutumların kendileri aleni düşmanlığa ve çatışmaya neden olabilse de, bu duruma bir genellemeye dönüştürecek biçimde aşırı vurgu yapılmamalıdır. Karşılıklı uyum hoş görü toplumsal etkileşimin çok daha yaygın bir temelidir. Etnik gruplar arasındaki şiddetin tehlikeli biçimde patladığı 1970'li yılların ortalarına gelen kadar Lübnan en az iki kuşak boyunca etnik gruplar arası uyumun ve hoşgörünün bir örneği olarak gösteriliyordu. İktidarın paylaşılması konusunda kabul edilebilir bir düzenleme yapmış olan Lübnan bugün yeniden terörizm ve toplum içi kavgadan büyük ölçüde uzaktır.

Etnisitenin birey ya da grup kimliğinin çeşitli yönlerini tanımlamak ve anlamak için kullanılan analitik bir kavram olduğunu tekrar vurgulamalıyız. Belli etnik gruplar ve onların kültürel sınırlarından rahatlıkla söz etsek de, etnik etiketlerin ima ettiği etkili toplumsal eylem öğelerinin sürekli değiştiğini akılda tutmalıyız. Belli bir etnik halk kategorisinin ya da tanımlanabilir bütünlüğün anlamlı olabilecek biçimde bir "grup" olarak düşünülüp düşünülemeyeceği özgül koşulların bilgisine bağlıdır. Örneğin, Ortadoğu'daki Arapları etnik bir grup gözüyle bakmak işe yaramaz. Ne var ki, Farsça konuşan bir topluluk içinde, Arapça konuşan küçük bir alt popülasyon, Barth'ın ileri sürdüğü biçimde sınırlandırılmış bir grup olarak etkileşimde bulunabilir. Aşağıdaki bölümlerde, herhangi bir zamanda etnik-grup sınırlarını tanımla-

mak için kullanılabilecek, kültürel farklılaşma kaynaklarına bakacağız. Farklılaşma için bu kaynaklar etnik kimlik ve grup formasyonu için hammaddeleri teşkil ederler.

Irk

Grupları ya da toplumsal kategorileri tanımlamak için kullanılabilecek unsurlar arasında soytürel ırk ya da biyolojik farklılık, Mısır'dan Afganistan'a kadar insanların aynı ırksal sınıflama altında, genellikle "Akdenizli" olarak anıldıkları, Ortadoğu'da en az önemli olanıdır. Suudi Arabistan'ın *'abidler*'i ya da siyahileri, Mısır'ın Nebatileri, ya da göze çarpan Moğol özellikleriyle İran Türkmenleri gibi, belirgin biçimde farklı bir nüfusun olduğu yerlerde, bu türden soytürel farklılıklar yerel olarak tanınır ama mutlaka etnik bir kimlikle ilişkilendirilmezler. Bölgenin büyük bölümünde açık tene güzelliğin ve yüksek statünün bir göstergesi olarak bakılsa da, ten rengini temel alan yaygın bir ırk ideolojisi yoktur. Örneğin, çoğu kişi Çingeneleri belirgin bir "ırksal" grup olarak tanımlayacak olsa da, aslında böyle bir kimlikleme soytürel olmaktan çok giyim tarzı, meslek, davranış biçimi ve benzerleri gibi büyük ölçüde kültüreldir.

Tarihsel olarak İslam dünyası boyunca kölelik uygulaması var olmasına rağmen, kölelik yalnızca Afrikalılarla ya da başka belli bir grupla özdeşleştirilmemişti. Coğrafya gereği beklenebileceği üzere, Arap Yarımadasındaki kölelerin çoğunluğu köken olarak Doğu Afrikalıydı ve bunların soyundan gelenler Arap Yarımadası toplumu içinde hala oldukça farklı gruplandırmaları oluştururlar. Müslümanlar ile "pagan" ya da animistik halklar arasında hala devam eden bir çekişmenin sınırı Sudan'ın güneyinden geçer. 40 yılı aşkın bir süredir bu bölgede, tüm devlet kurumlarına egemen olan kuzeyli Araplar ile çoğu Hıristiyan ya da animistik olup Sudan dillerini konuşan güneyli grupları karşı karşıya getiren ve iç savaşa kadar varan bir mücadele sürmektedir. Elbette bu uyuşmazlık burada ele alınamayacak kadar karmaşık olsa da, bu durumun yarattığı kargaşanın acı bir yan ürünü, gerek Hıristiyanları gerekse animistiklerin mağduru olduğu köleleştirmenin yeniden canlanmasıdır.

Osmanlılar köleleri hem Doğu Avrupa'dan hem de Kafkasya'dan topluyorlardı. Genelde, bu kölelerin soyundan gelenler bugün ırksal ya da etnik olarak ayrı gruplar oluşturmazlar. Bunun nedeni "kölelerin" yüksek idari pozisyonlarda ve askeriyede istihdam edilmeleriydi. Aslında bunlar menkul

anlamda köleler olmayıp Sultan'ın maiyetinin ve idari kadrosunun parçasıydılar. Bir kez İslam'ı benimsediklerinde, bu kişiler imparatorluğun her yerinde devlete hizmet ediyorlar, evleniyorlar ve mülk ediniyorlardı. Bu durumda kölelik "sultanın hizmetkârı" olmaktan daha fazla bir şey ifade etmiyordu. İslam hukuku ırk, etnisite, sınıf, rütbe ya da aile farklılıklarına ayrıcalık tanımaz ve hangi kökenden olursa olsun kölelerin de, sonradan İslam'a dönenlerin torunları da dışlanmazlar. Güney Arabistan'da birkaç kent dışında, Ortadoğu'da kölelik hiç bir zaman vasıfsız işlerin örgütlenmesinin asıl aracı olmamıştır. Belki de bunun bir sonucu olarak, sınıf ile ırkın ya da etnisite ile ırkın ilişkilendirilmesi bölgede çok gelişmiş değildir.[1]

Dil

Daha önce belirttiğimiz gibi, çeşitli durumlarda, dilsel farklılıklar etnik göstergeler haline gelebilir. Ama daha da önemlisi, dil çok daha geniş bir ölçekte sınırları koymaya yarar. Modern Ortadoğu'da üç ana dil grubu Sami, Hint-Avrupa ve Altay ya da Türki dil aileleridir. Bunlar geniş sınıflamalardır ve her biri çok sayıda önemli dili ve pek çok farklı lehçeyi kapsar. Arapça ve İbranice Sami dilleridir. İbranice yalnızca İsrail'de konuşulurken, Arapça Kuzey Afrika ülkelerinin, Mısır'ın, Lübnan'ın, Suriye'nin, Ürdün'ün, Irak'ın ve Arap Yarımadasındaki daha küçük devletlerin ulusal dilidir. Bölgede Hint-Avrupa dil ailesi Farsçanın birçok lehçesi, Kürtçe, Lurca, Belucice ve daha küçük Yunanca ve Ermenice konuşan gruplarca temsil edilir. Önemli Türk dil ailesine ait diller ve lehçeler batı ya da standart Anadolu Türkçesi, İran Azericesi, Türkmence ve Tatarlar ile Kazaklar gibi, Orta Asya kökenli, doğu Türkçesi konuşan, daha küçük grupların dilleridir. Kuzeybatı Afrika'da, bir Afrika-Asya dili olan Berberice, özellikle de Fas, Cezayir ve Tunus'un dağlık ve çöl bölgeleriyle daha az ölçüde olmak üzere Libya'da çok sayıda insan tarafından konuşulur. Berberice bir dizi farklı ve bazı durumlarda karşılıklı olarak anlaşamayan lehçelere bölünmüştür. Ancak Kuzeybatı Afrika boyunca Arapça resmi dildir ve Berberilerin çoğunluğu iki dilli olma eğilimindedir. Berberice konuşanlar kendilerine "Berberi" değil "Imazighen" derler.

Bizatihi dil genellikle grup mensubiyeti konusunda sadece en uzak parametreyi oluştursa da, lehçe farklılıkları kişinin hangi bölgeden ya da kabile-

[1] Bernard Lewis (1990, 1979).

den olduğunu kesin olarak saptayabilir. Örneğin Bağdat'ta Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanların hepsi de, Mısır ve Suriye'deki günlük konuşma dilinden farklı bir lehçe olan Irak Arapçası konuşurlar. Bununla birlikte, üç grup birbirinden farklı konuşma üslupları, sözdizimi ve dilbilgisi temelinde birbirinden ayırt edilebilir.

Konuşma Arapçası bölgesel olarak çeşitlilik gösteren bir takım farklı dilsel topluluğu temsil eder. Mısır, Suriye, Irak ve Suudi Arabistan'ın dilsel toplulukları oldukça belirgindir. Ülkelerin içlerinde bile bölgesel çeşitlilik vardır; örneğin Aşağı ve Yukarı Mısır arasında olduğu gibi. Arabistan Yarımadasının en güney bölümünde, az sayıda topluluk Güney Arapçası olarak tanımlanan, Arapçanın oldukça değişik bir lehçesini konuşurlar. Bununla birlikte, Arapçanın önemli lehçeleri genellikle karşılıklı olarak anlaşabilirler ve hepsi de aynı biçimde yazılırlar. Kitle iletişiminin hızlı gelişimi ve kamusal eğitimin yaygınlaşması lehçeler arasındaki engellerin ortadan kalkmasını kolaylaştırmakta ve ortak, standartlaşmış bir Arapçanın her yerde yapılan yayınlarda yayılmasını teşvik etmektedir.

Bir Hint-Avrupa dili olan Farsça İran'ın ulusal dili olup İran'da yaklaşık 50 milyon ve komşu Afganistan'da 5 milyondan fazla insan tarafından ilk dil olarak konuşulan, birbiriyle ilişkili birçok lehçeyi kapsar. Farsça Arapça yazıyla yazılır ve Türkçe'de olduğu gibi zengin bir Arapça söz dağarcığına sahiptir. Arapçanın Farsçaya nüfuz etmesi kısmen Arap Müslümanların erken dönemde İran üzerindeki siyasi-dinsel egemenliğine ve yine en azından aynı ölçüde Arapçanın Ortaçağ İran âlimleri ve yazarları tarafından kullanılmasına bağlanabilir. Arapça'da olduğu gibi Farsça'daki lehçe farklılıkları da sınıfsal ve bölgesel mensubiyetleri ayırt etmeye yarar.

Ortadoğu'daki üçüncü ulusal dil Türkçe'dir. Dünyada 150 milyondan fazla Türkçe konuşan halkların, 55 milyondan fazlası (2001 yılı itibariyle), diğer ana dil aileleriyle kıyaslandığında lehçe farklılıklarının daha ufak olduğu Türkiye'de yaşar. Belli bölgesel farklılıklar, örneğin Karadeniz kıyısı ile Akdeniz bölgesi arasında olduğu gibi, kolaylıkla ayırt edilebilse de, kentsel-kırsal konuşma farklılıklar bölgeler arası dilsel farklılıkları gölgede bırakır. Atatürk dönemi reformlarına kadar Türkçe Arap alfabesiyle yazılıyordu, ama Türkçe 1928 yılından beridir Latin alfabesini kullanmaktadır. Latin alfabesinin Türkçeye uyarlanmış haliyle farklı biçimleri giderek artan biçimde Orta Asya Türki Cumhuriyetlerinde kullanılmaktadır ki, bu durum siyasi ve kültürel açıdan Rusya'dan uzaklaşmaya işaret etmektedir.

Her devlette azımsanamayacak miktarda iki dillilik olduğu gibi, ulusal dillerden başka diller konuşan önemli topluluklar da bulunur. Bu durum dile siyasi bir boyut katar ve dilin etnik sınırların tanımlanmasında en dikkat çekici boyutunu oluşturur. Örneğin Türkiye'de yaklaşık 10 ya da 12 milyon insan anadili olarak Kürtçe, birçok diğer daha ufak grup da Ermenice, Rumca, Ladino (Sefarad Yahudilerinin konuştuğu bir İspanyol lehçesi), Tatarca, Çerkezce, ya da Bulgarca konuşmaktadır. Türkiye'de neredeyse 100,000 kişi Arapça konuşur. Ancak az sayıda belirlenmiş yabancı ya da dini okul dışında okullarda ve mahkemelerde yalnızca standart Türkçe kullanılabilir.

Bir zamanlar Kürtçe gazeteler, kitaplar ve plaklar yasadışıydı. Bugün Türkiye'de çok sayıda Kürtçe yayın olduğu gibi, yarı-yasal TV ve radyo yayıncılığı da vardır. Ulusal bir örgüt olan Mezopotamya Kültür ve Basın Merkezi'nin ülke sathında ofisleri bulunur ve merkez müzik ve edebiyat etkinliklerine destek sağlar. Eski, örtmece "dağ Türkü" tabiri artık kullanılmamakta ve Kürt kimliğinden açıkça söz edilse de, "etnik bir grup" gibi yeni örtmecelerin kullanıldığı da gözden kaçmamalıdır. Yetkililerin "bölücü" ya da "ayrılıkçı" olarak yorumlayabileceği herhangi bir şeyi savunmak hala yasadışıdır ki, bu durum ifade özgürlüğü ve hatta müziksel ve yazınsal ifadenin önünde, çok öfke uyandıran ve caydırıcı bir etmendir. Ancak, 4 ila 5 milyon Kürdün ulusal nüfusa oranla daha da büyük bir azınlık oluşturduğu komşu Irak'ta, Kürtlerin ağırlıkta olduğu bölgelerde, Kürtçe eğitim dilidir. Kuzeybatı sınırında yaklaşık 5 milyon Kürdün yaşadığı İran'da durum farklıdır. Bir Hint-Avrupa dili olmasına rağmen Kürtçe dilbilgisel ve sözcüksel açıdan Farsçadan farklıdır. Kamusal eğitim yalnızca Farsça yürütülür ve kamusal medyada Kürtçenin kullanımı sınırlıdır.

Kürtçe konuşanlar gibi, Beluciler de da birkaç ulus devlet arasında bölünmüştür: İran, Pakistan ve Afganistan. Sayıları 3 milyon civarında olan Beluciler, bir Hint-Avrupa dili olan Beluci'nin son derece yerelleşmiş değişkelerini konuşurlar. Asya'nın en kurak ve dağlık bölgelerinden birinde yerleşmiş olan Beluciler çoğu göçebe çobanlık, kıyı balıkçılığı ve çiftçilik yaparak zar zor geçinirler.

Kürtler, Beluciler, Türkmen, hatta Türkiye ve İran'da belli bir bölgeye sıkışmış Arapça konuşan topluluklar gibi, dilsel açıdan çeşitlilik gösteren bu geniş azınlıkların varlığının önemli siyasi sonuçları vardır. Her ülkede kayda değer ve kökü derinlerde yatan kültürel çeşitlilik karşısında birliği teşvik etmek amacıyla belli dillerin ya da lehçelerin kullanımını destekleyen güçlü bir

milliyetçi hareketin bulunduğunu kaydetmek de önemlidir. Sözünü ettiğimiz türden yerel nüfusların mensupları için bu durum sıklıkla önemli bir ikilem oluşturur. Ulusal ekonomiye tam olarak katılmak, çocuklarını eğitmek ve ulusal kültürde tam anlamıyla pay sahibi olmak için bu insanlar ikinci bir dil edinmek ve ana topluluklarından kendilerini bir ölçüde ayrıştırmak zorundadırlar. Ortadoğu'daki çoğu ülkenin eğitimli seçkinleri neredeyse her zaman ikinci dil olarak bir Avrupa dili bilmelerine rağmen, kitleler arasında ulusal bir dilin teşvik edilmesine büyük vurgu yapılır. İkinci dil olarak İngilizcenin ve daha az bir ölçüde Fransızca bilmek yalnızca bir eğitim ve statü göstergesi olmayıp, yükselen küresel piyasada iş bulabilmek için giderek daha gerekli bir araç haline gelmektedir.

Din

Dil ve yerel lehçeler halkları birbirlerinden ayırt etmekte önemli olsa da ve kendine özgü toplulukları ayırt etse de, din bireysel ve grup kimliği, dolayısıyla toplumsal ayrımlar yönünden tek başına en önemli kaynaktır. Bir kişinin diğeriyle ilişkisinde var olduğu düşünülen haklar ve yükümlülükler, büyük ölçüde söz konusu kişilerin aynı dine mensup olup olmamaları tarafından belirlenir. Bir bireyin son tahlilde kendi inancını paylaşanların yardımını isteyeceği ve onları kayıracağı varsayımı toplumsal etkileşimin temel bir ilkesini oluşturacak kadar yaygındır. Tutucu biçimde dışavurumlarının çoğunda din, kişilerarası davranışın en önemli sınırlarından bir kısmını belirler. Ortadoğu dinlerinin dile getirdiği evlilikle ilgili emirlerden tüm dinler için en temel olanı, evliliğin aynı dinden kişiler arasında olması zorunluluğudur.

Bu dini ilişkilerin ya da bağların kaçınılmaz olarak diğer tüm ilişki ve bağların üstüne çıktığı anlamına gelmez. İşin aslı, sınıfsal farklar, aşiretsel ve etnik bölünmeler ve benzerleri insanlar ortak eylem için örgütlendiklerinde sıklıkla herhangi dinsel bir talebin önüne geçer. Din daha çok azami sınırların ya da içericiliğin bir belirleyicisi olup, yerel örgütlenmenin temeli olma durumu daha az yaygındır. Örneğin bir köyün sakinleri hem Sünni hem de Alevilerden oluşabilir (Shankland, 1993a, 1993b). Bu ayrım neredeyse kaçınılmaz olarak yerleşimle ilgili gönüllü bir ayrışma olarak yansır. Ancak, her mahallede, siyasi eylem ya da başka amaç için örgütlenen grupların mensubiyet için daha özel ölçütler kullanması çok olasıdır. Siyasi eylem için destek toplamanın ortak soy ve aşiretsel bağlantılar çerçevesinde olması daha uy-

gundur. Sürmekte olan mezhepler arası anlaşmazlıklar için, İran'da Şii Azerilerle Şii İranlılar arasındaki ya da Irak'ta Sünni Kürtler ile Sünni Araplar arasındaki çatışmalara bakılsa yeter. Dahası, yakın dostluk bağları, sözleşmeden doğan ahbaplıklar ve siyasi ittifaklar her yerde insanları mezhep sınırlarının ötesinde bir araya getirir. Kasaba ve şehirlerdeki yerleşimler, bir miktar mezhep hatları boyunca kümelenme gösterse de, nadiren homojendir. Neredeyse her büyük kentte Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlar dip dibe yaşarlar ve apartmanlar ile siteleri paylaşırlar.

Toplumsal etkileşim örüntülerinin tümünü hatta çoğunu açıklamak için dine başvurulamazsa da, mezhepçilik yine de bölgedeki her ülke için önemli siyasi ve toplumsal sonuçları olan bir unsur olmayı sürdürür. Gerek ülkelerin içindeki milliyetçi hareketler, gerekse devletlerin sınırlarını aşan pan-Arap milliyetçiliği gibi hareketler mezhepçilik ile kendilerinin daha kapsayıcı ve ulusötesi siyasi hedeflerini bağdaştırmada sürekli zorluk yaşamışlardır. İslamcı siyasi hareketler de Müslüman mezhepçiliği ile rekabet etmek zorundadır.

Gayrımüslim Dini Topluluklar: Museviler ve Hıristiyanlar

Ortadoğu'daki dini farklılıkların niteliği ve kendine has dini toplulukların gelişiminin kökleri İslam'ın oluşum döneminde yattığından, mezhepçiliğin siyasi ve toplumsal alanlardaki direngenliği ancak tarihsel bağlamda ele alındığında anlaşılabilir. Üstelik tüm ardıl devletler ve yönetimler, şu ya da bu şekilde, toplumun parçası anlamında dini topluluk fikrini sürdürmüşlerdir.

Ortaya çıkışından itibaren, İslam bir inanç olarak siyasi eylemin açık bir biçimde temeli olmuştur; daha kurucusu hayattayken bile yeni bir yönetim biçiminin oluşumu ve örgütlenmesi için bir araç haline gelmiştir. Siyasi topluluğun sınırları yalnızca hükümranlık alanı ile ilgili olmayıp dini topluluğun, yani ümmetin sınırlarıyla kesişiyordu. Gerek yöneticinin meşruiyeti gerekse yönetilenlerin hakları ve sorumlulukları dini topluluğa ortak mensubiyetlerinden kaynaklanıyordu; tam anlamıyla bir vatandaş olmak demek Müslüman olmak anlamına geliyordu. Yüzyıllar boyunca birçok Müslüman devlet kurulmuş olsa da ve birçok Müslüman grup gayrimüslim devletlerin içinde kendilerine ait bir alanda sıkışmış olsa da, tek bir ümmete ya da Müslüman

topluluğuna mensup olmanın farkındalığı etkili bir ideolojik güç olma özelliğini korur.

Peki, öyleyse erken dönem İslam imparatorluklarına ve onların ardılı olan devletlere katılan gayrimüslimleri ne yapacağız? Hz. Muhammed Hıristiyanları ve Musevileri "ehl-i Kitap," yani geçerli ama eksik, bu nedenle de kusurlu bir vahyin alıcıları olarak görüyordu. Her iki topluluğun üyelerinin de, kelle vergisi ödemek kaydıyla dinlerini tatbik etme, kurumlarını ve mülklerini koruma hakları vardı. Orduda hizmet edemiyor ya da Müslümanlar üzerinde doğrudan yetki kullanamıyorlardı. Bunun bir sonucu olarak, Hıristiyanlar ve Museviler *Ahl al-dhimmi* (*zimmi*), yani Müslüman topluluğun hoşgörülen tebaası—kendilerine has dinsel kimliklerini ve toplumsal örgütlenmelerini sürdürme hakkı ve korunmaları karşılığında belli toplumsal-politik engellere katlanan tebaa—konumunu elde ettiler.[2]

Önemli ayrım Müslümanlarla gayrimüslimler arasında olsa da, altta yatan ilke daha geniş biçimde uygulanır. Bizzat İslam'ın içinde ortaya çıkan mezhepler tarafından tanımlandığı dar biçimiyle bile dinsel kimlik siyasi anlam kazanır. Toplumsal ve dinsel kimliğin sistematik biçimde kaynaşması sürmektedir; hatta bu kaynaşma zaman içinde, örneğin Mısır'daki Kıpti-Müslüman toplumsal bölünmesinde olduğu gibi, daha kurumsal hale gelmiştir.

Burada ele aldığımız çağdaş devletlerinin çoğunun siyasi önceli olan Osmanlı İmparatorluğu içinde bu sistem özellikle gelişmişti ve imparatorluğun örgütlenmesinin bir ilkesini oluşturuyordu. 1453 Mayıs ayında, Sultan II. Mehmet'in komutasındaki ordular Konstantinopolis şehrini Bizanslılardan aldılar. Osmanlılar Avrupa ve Anadolu'da Hıristiyan tebaanın bulunduğu geniş toprakları zaten yönetiyor olsalar da, *millet* adını alacak bir yönetim sistemini ancak Konstantinopolis'in düşüşünden sonra kurumsallaştırdılar. Sultan seçilmiş Hıristiyan dini liderlerin desteğini aradı ve Rum Ortodoks ruhban sınıfına imparatorluk içinde sivil ve dini yetkiyi sürdürebileceği teminatını verdi. Hatta fetih zamanı gerilemekte olan şehri yeniden iskân edilmeye yardımcı olmaları amacıyla Rum yerleşimcileri getirmek için ruhban sınıfından yararlandı.

---

[2] Ortadoğu'daki Hıristiyan ve Musevi toplumları üzerine mükemmel bir çalışma için bkz. Y. Courbage ve P. Fargues (1998).

Topluluğa ve dini liderlere hatırı sayılır ölçüde yetki devri uygulaması *millet* sisteminin temeli olup, daha sonra Ermenileri, Yahudileri ve diğerlerini de kapsayacak biçimde genişletilmişti. Gayrimüslimleri idare etmenin etkili bir yolu olmasının ötesinde, millet sisteminin mezhepsel kimliğin siyasi ve toplumsal önemini pekiştirme etkisi oldu. Evlilik, boşanma ve şahsın hukuku ile ilgili tüm diğer yönler millet sistemi aracılığıyla düzenleniyordu. Ayrıca *millet* kendi iç uyuşmazlıklarından çoğunu çözmekle ve topluca bazı vergileri ödemekle yükümlüydü. 19. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı yönetimi 17 farklı *milleti* tanımıştı. Dini ya da toplumsal bölünmelerin Ortadoğu'nun siyasi yaşamının yapısının esası olduğu ve bunların yalnızca anomaliler ya da yetersiz asimilasyonun sonucu olmadığı açıktır. Yüzyıllar içinde çeşitli Hıristiyan mezhepleri ve Museviler kendilerini Müslümanların idaresine uydurdular, Müslüman çoğunluk da bunların ayrı bir toplumsal düzen sürdürme haklarını tanıdı. Benzer biçimde İslam'ın içinde de çeşitli mezhepler gayrimüslim azınlıklarınkine benzer ayrı bir toplumsal düzeni genellikle korudular.

Ancak on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda milliyetçi ideolojilerin yükselişiyle bu toplumsal ve mezhepsel ayrışma sorgulanmaya ve sınanmaya başlandı. Ulusu ve tam anlamıyla vatandaşlığı neyin oluşturduğu ve mezhepsel farklılıkların nasıl uzlaştırılacağı meseleleri bölgedeki devletlerin çoğunda hala çözülmeyi bekliyor. İşin ilginci, bu durum diğer devletler için olduğu kadar İsrail için de geçerlidir. Ortadoğu toplumunun ve siyasetinin bu yeni boyutunu anlamak için, bölgedeki Musevi ve Hıristiyan topluluklarının tarihsel gelişimini kısaca betimleyeceğiz. Tartışmamıza, bölgede varlığını hala sürdüren en eski etnik-dinsel toplumlardan biri olan Yahudilerle başlayacağız.[3]

Musevi Toplulukları

Siyasi yapının zaman içinde değiştiği ve idari uygulamaların bölgeden bölgeye farklılık gösterdiğini unutmadan denilebilir ki, Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğundaki konumlarının bir değerlendirmesi gayrimüslimlerin toplum içindeki daha geniş anlamdaki yapısal konumlarını örnekler.[4] 1492

---

[3] Bkz. Bernard Lewis (1984).

[4] Aşağıdaki bölüm Avigdor Levy'nin yayına hazırladığı, Osmanlı İmparatorluğundaki Yahudiler üzerine yeni ve yetkin derlemesinin yanı sıra Eleazar Birnbaum'un söz konusu derleme üzerine mükemmel değerlendirmesinden alınmıştır.

yılında, Kolomb'un Yeni Dünya'ya seferinin hemen öncesinde İspanyol Ferdinand ve İsabella daha yeni birliğini sağlamış krallıklarından tüm Yahudileri süren bir ferman çıkarmışlardı.

Sefaradlar, yani İspanya Yahudileri, Osmanlı İmparatorluğuna sığınmak istediler ve kabul edildiler. Bu kitlesel akının başlamasından önce de, Eşkenazi dilini ve Rumca konuşan önemli sayıda Yahudi imparatorluk boyunca kırsal ve kentsel topluluklarda yaşıyordu. Şimdi Yunanistan'ın kuzeyinde bulunan Selanik'teki vergi kayıtlarını inceleyen tarihçi Heath Lowry, 1480 yılında sıfır olan Yahudi vergi mükellefi sayısının 1530 yılında şehir nüfusunun yüzde altmış oranına yükseldiğini saptadı (alıntılayan Birnbaum, 1997, s. 213). Yine ilginçtir ki, on yedinci yüzyılda Yahudilerin sayısında ani bir düşüşe paralel olarak Müslüman hanelerin sayısında bir artış gördü. Lowry'e göre bu durum "Sabetay Sevi'nin Yahudi taraftarlarının resmen İslam'ı benimsemesinden kaynaklanıyordu" (s. 213). (Ancak bu tür dönmeler nadirdi.) İmparatorluğun ikinci büyük, dünyanın ise en büyüğü olan Selanik Yahudi toplumunda *kehillah* olarak bilinen cemaat üstü bir kurum vardı. Bu kurum vergilendirmenin yanı sıra, bir Torah okulunun idaresi ve bir hastanenin, yolcular için bir yurdun ve bir akıl hastanesinin işletilmesi amacıyla cemaatleri yetkililere karşı temsil ediyordu. Ticaret, zanaat, sanat ve tıp alanlarında Yahudiler imparatorluğun zenginliğine büyük katkıda bulundular. Haham lığın liderliğinde tek tek topluluklar ve cemaatler hatırı sayılır ölçüde özerkliğin tadını çıkarıyorlardı. Aslında, on sekizinci yüzyılın sonuna kadar Ladino (Yahudi İspanyolcası konuşan) nüfusunun önemli bir bölümü Türkçe ya da Rumca konuşma ya da yazma ihtiyacı hissetmiyordu ve Yahudi mahallesinde günlük yaşam yıllık dini törenler ve kutlamalar etrafında dönüyordu.

1835 yılında zaten fiilen var olan Yahudi *milleti* sultanın hahambaşını atamasıyla resmiyet kazandı. Yaklaşık bu tarihten sonra, seçkin tüccar sınıfı başta olmak üzere, seküler ve reform yanlısı örgütler yazılı Türkçenin kullanılmasının yanı sıra Fransızca eğitim ve Avrupa tarzı kıyafet ve davranış biçimlerini teşvik etmeye başladı. Osmanlının son döneminde, 1911 yılında resmi nüfus sayımı kayıtlarında 375.000 Yahudi vatandaş olarak görülmekteyse de, imparatorlukta ikamet eden çok sayıda Yahudi, dönemin gayrimüslimleri arasında yaygın olduğu biçimde yabancı pasaporta sahip olduklarından, sayılmamışlardı (Birnbaum, 1997, s. 450). İmparatorluk çökerken, Müslüman emsalleri gibi, Balkanlarda yaşayan önemli sayıda Yahudi imparatorluğun geriye kalan merkezine göç ettiler. 1948 yılında İsrail devletinin kuru-

luşunun ardından çoğu Iraklı, Türk, Suriyeli, Mısırlı ve Kuzey Afrikalı Yahudi İsrail'e taşınsa da, Türkiye'nin durumunda, bir ölçüde geriye göç yaşandı. 1948 yılındaki 90.000 Yahudiden, bugün Türkiye'de yaklaşık 20.000 Yahudi kalmıştır (de Lange, 1999).

Sözünü ettiğimiz gibi, 1948 yılında İsrail devletinin kurulmasına kadar, Ortadoğu boyunca oldukça büyük bazı Yahudi toplulukları bulunuyordu. Açıkçası, 1940'lı yılların ortalarında yalnızca Mısır, Lübnan, Suriye, Irak ve Yemen gibi Arap ülkelerinde 400.000 Yahudi nüfusu olduğu tahmin edilmektedir.[5] Bugün Suriye'de yalnızca 300 kadar, Mısır, Ürdün, Irak ve Yemen'de bu sayıdan da az Yahudi bulunur. Bu topluluklar kuzey Irak ve Yemen gibi birkaç kırsal istisna dışında genelde kentli olma eğilimindeydi. Irak'ta Yahudiler İbranicenin bir lehçesi olan *targum* konuşuyorlardı ve bölgedeki güçlü Kürt reislerin himayesi altındaydılar. Uluslararası bağlantıları olan çok varlıklı kentli bankerler ve tüccarlardan yoksul küçük esnaf ve zanaatkâra kadar, kentli Yahudi topluluklarının üyeleri yaşadıkları yörelerin farklı kültürel geleneklerini kendi yaşam tarzlarında yansıtıyorlardı. Kendi içlerinde dil ve kültür bakımından büyük bir çeşitlilik sergilerlerken, I. Dünya Savaşı'ndan önce Ortadoğu'da ikamet eden Yahudilerin çoğu ya eski Yahudi topluluklarının kalıntıları ya da, daha önce söz edildiği gibi, çoğunlukla Hıristiyanların baskısından kaçarak Osmanlı ve diğer Müslüman topraklarına sığınmış Sefarad topluluklarıydı. Yer yer Sefarad Yahudileri, İspanyolcanın bir lehçesi olan Ladino'yu kullanmayı sürdürerek İspanyol miraslarını korudular. Ladino konuşan Sefaradlar çoğunlukla kentli olup Türkiye'de İstanbul ve İzmir'de yoğunlaşmışlardı.

Mısır'da 1947 yılı nüfus sayımı, çoğu Kahire'de, küçük bir grup da İskenderiye'de olmak üzere 65.639 Yahudi'yi kaydetmişti. Bağdat gibi Kahire'de de büyük bir yerli Yahudi nüfusu bulunmaktaydı ve Kahire hala varlığını sürdüren dünyadaki en eski sinagoglardan birine sahip olmakla övünür. Yine burada da, sınıfsal farklılıklar göstermelerine rağmen, Yahudi toplumu esas olarak şehrin belli bir mahallesinde ikamet ediyor ve ticaretle, zanaatla ve seyyar satıcılıkla uğraşıyordu. Suriye ve Irak'taki Yahudilerinki gibi Mısır'daki Yahudilerin durumu da 1948 yılındaki Bağımsızlık savaşı sırasında ve savaş sonrasında İsrail'in kurulmasıyla son derece sıkıntılı hale geldi. Dahası, Yahudiler İngilizler, Fransızlar, İtalyanlar, Rumlar ve diğer yabancı top-

[5] American Jewish Yearbook (1985).

luluklarla yakın işbirliği halindeydiler. İsrail ve Batıya karşı milliyetçi duygular kabardığında, aynı duygular Yahudi toplumuna da karşı alevlenerek sonunda 1956 yılındaki İngiliz, Fransız ve İsrail işgalinden sonra kitlesel bir göçe neden oldu.

İran'da çok eski zamanlardan beri Yahudiler yaşamaktadır ve anadilleri Farsça olmasına rağmen kendi aralarında yapılan yakın evlilikler, mahallelerinin ayrı olması ve İran'da, özellikle de Yezd, İsfahan ve Hemedan'daki, bir dizi mabete ve hac merkezine odaklanarak güçlü bir farklı kimlik duygusunu korurlar; önemli bir tapınak Şuş'da Danyal Peygamberin mezarıdır.

1979 yılındaki İran devriminin ardından önemli derecede baskı görmeye başlayan İran'daki Yahudi toplumunun önde gelen üyeleri medyada İsrail'le bağlantıları olmakla suçlandılar. 1999 yılında 13 önemli Yahudi İsrail adına yapmakla suçlanarak soruşturmaya uğradılar. Bunun sonucunda ülkeden hem İsrail'e hem Kuzey Amerika'ya büyük bir göç yaşanmış olsa da ülkede hala 30.000 (1979'da 80,000) Yahudi bulunmaktadır (de Lange, 1999).

Bu kitabın kapsamı ülke ülke Yahudilerin durumunu ele almaya izin vermese de, dünyadaki tek Yahudi devleti olan İsrail'i özel olarak ele almak gerekir. Toplam 6 milyon nüfusu olan İsrail'de yüzde yetmiş altısı Müslüman, geri kalanı Hıristiyan olan yaklaşık bir milyon Arap yaşar. Yahudi ulus inşasının en önemli ve kendine has özelliği göçtür (Goldscheider, 1996). Etiyopya ve Rusya'dan gelen göçle Yahudi nüfusu beş yüz binden daha fazla artmıştır. Bunun tersine, Filistinlilerin nüfusunun artışının nedeni yeniden yerleşim değil doğum oranıdır. Ortadoğu kökenli çeşitli Yahudi toplulukları İsrail toplumunun kendine özgü bir bölümünü oluştururlar ve toplu olarak *mizrahim*, ya da Doğulu Yahudiler olarak anılırlar. Bunlar İsrail nüfusunun büyük bir yüzdesini oluştursalar da, devletin, ordunun ve bürokrasinin üst kademelerinde yeteri kadar temsil edilmezler. Dahası, önceki Sovyetler Birliği'nden yakın zamanlarda gelen Yahudilere kıyasla hükümet programları ve istihdama erişim bakımında haksız biçimde dezavantajlı durumda olduklarını düşünmektedirler.

Ortadoğu'da Hıristiyanlar

Ortadoğu'daki Hıristiyan toplumlarının uzun ve çalkantılı bir tarihi vardır.[6] Başlangıçta bölgedeki tüm Hıristiyanlar Doğu törenlerini izleyen yerli kiliselerden bir ya da diğerine bağlıydılar. Bizanslıların resmi kilisesi olan Rum Ortodoks kilisesi dışında diğerlerinin kökenleri beşinci ve altıncı yüzyılların hizipçi "sapkın mezheplerine" kadar gider. En büyük Hıristiyan topluluğu olan Mısırlı Kıptiler ve Süryani Nasturilerin kökenleri beşinci yüzyıla ve Kalkedon (Kadıköy) Konsili ile sonuçlanan dinsel anlaşmazlıklara kadar uzanır (451). Görünüşte anlaşmazlıkların nedeni dini inançlar, özellikle de İsa'nın niteliğiyle ilgiliydi. Ancak, bu ayrılıkçı hareketler Bizanslıların kültürel ve siyasi tahakkümünden kendilerini kurtarmak isteyen yerel halkları çabalarını da temsil ediyordu. İşin doğrusu, Bizans yönetiminin zalimliği Müslüman ordularının erken ve hızlı başarısını büyük ölçüde kolaylaştırmış olmalı. Mısır'daki Kıpti toplumunun durumu böyleydi. Kiliselerini hizipçi olarak gören Bizanslıların zulmüne uğrayan Kıptiler on yedinci yüzyılın ortasında Müslüman ordularını sıcak karşıladılar. Bizanslıları yendikten sonra Müslümanlar Kıpti Patriği ile bir barış anlaşması yaptılar. Bugün Kıptiler Ortadoğu da tek başlarına en büyük Hıristiyan toplumunu oluştururlar.

Kırsal bölgede yaşayan Kıptiler, Yukarı Mısır'da, küçük bir kilisenin varlığı dışında Müslüman komşularınınkinden pek farkı olmayan küçük köylerde bulunurlar. Kendine has oruç ve bayram dönemleriyle Kıptiler kendi dini takvimlerini izlerler. Evlenmelerine izin verilen Kıpti din adamları, lider rolü oynadıkları topluluklarında epeyce nüfuzludur. Daha geniş Müslüman toplumunda olduğu gibi, Kıptiler yakın akrabalar arasında, örneğin bir oğlun amcasının kızıyla evlenmesi gibi, görücü usulüyle evlenmeyi tercih ederler. Kıptiler Mısır Arapçası konuşurlar ve kültürel açıdan aynı toplumsal sınıfa ve eğitim geçmişine sahip Müslüman Mısırlılara çok benzerler.

Kıptiler gibi Irak, Suriye ve Türkiye'deki Süryani Hıristiyan toplumları gibi bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu içinde bir *millet* oluşturuyorlardı. Bugün bunların çoğunluğu Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'da görülebilirse de (ayrıca yakın zamanlarda İsveç'e göç edenler de vardır), sözü edilen ülkelerde hala belirgin azınlıkları oluşturdukları Mezopotamya ovalarında ve dağlık bölgelerinde yeteri sayıda kalmışlardır. Bu topluluklardan en

[6] Yine, bölgedeki Hıristiyan toplumlarının tarihi üzerine bir özet için bkz. Y. Courbage ve P. Fargues (1998).

büyüğü Irak'tadır. Süryanilerin çoğu başlangıçta ülkenin kuzey bölümünde kentlerde yaşıyorlardı; bugün en yoğun olarak başkent Bağdat'ta olmak üzere, Irak'ın her yerindeki kentlerde ve kasabalarda bulunurlar. Süryanilerin çoğunluğu Nasturi kilisesine bağlı olup, küçük bir grup Katolik ve Protestan kiliseleri arasında bölünmüştür. Nasturi kilisesinin merkezi ilkin güney Irak'ta idi ve cemaatleri, bir kısmı Orta Asya hatta Çin'e uzanacak kadar, geniş bir alana yayılmıştı. Aramice'nin bir lehçesini konuşan Süryaniler yakın zamana kadar Hakkâri'nin (Irak-Türkiye sınırında) dağ köylerine ve Urmiye Gölünün doğusundaki vadilere dağılmış, tarımla uğraşan bir halktı. I. Dünya Savaşının ardından kendilerini bölgedeki çalkantılı siyasete kaptıran Süryani liderler İngilizlerle ittifak yaptılar ve Irak'ta özel askerler olarak İngiliz ordusuna katıldılar. İngiltere'nin yardımıyla, bir grup Süryani kuzey Irak'ta Süryaniler için bağımsız bir devlet kurmayı umut ediyordu. Ne var ki, İngiltere'nin politika değişikliği ve Irak'ta bir Arap monarşisi kurma yönünde çıkarları Süryani liderleri arasında fikir ayrılığı ile birleşince, bu umutlar acı biçimde son buldu. Süryaniler yalnızca bağımsızlık çabalarında hayal kırıklığına uğramakla kalmadılar, ayrıca 1933 yılında Irak'tan Fransızların kontrolündeki Suriye'ye kaçmaya çalışırken yüzlercesi katledildi.

Kıpti ve Süryanilerin yanı sıra, Ortadoğu'da başka önemli Hıristiyan mezhepleri de vardır. Böyle gruplardan bir tanesi, Lübnanlı Marunîlerin en büyük cemaatini oluşturduğu Uniat (Doğu Katolik) kiliseleridir. Uniate terimi Papa'nın otoritesini ve Latin ayinlerini benimsemiş olan Doğu kiliselerinin cemaatlerine verilen addır. Ancak bu kiliselerin kendi piskoposları ve iç özerklikleri vardı. Örneğin Irak, Suriye ve İran toplamında sayıları yaklaşık 160.000 olan Keldani Hıristiyanları, 1750 yılında Nesturî kilisesinden kopmuş ve Dominiken misyonerlerinin baskısıyla Katolik kilisesine katılarak inanç konusunda Papa'nın otoritesini kabul etmişlerdir. Yörede girişimcilikleri ve çalışkanlıklarıyla bilinen Keldaniler özellikle de hotel ve restoran işi olmak üzere Irak kentlerinde servis sektörüne hâkim olmuşlardı. II. Dünya Savaşının ardından, çok sayıda Keldani, aynı Süryani komşuları gibi, Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'ya göç etmeye başladılar ki, bu süreç bugün de devam etmektedir. Lübnan'daki siyasi atmosferden söz etmeden Marunî Hıristiyanlarını tartışmak olanaksızdır. Lübnan'ın yakın tarihi hem siyaseti mezhepçiliğe yerleştiren o tarihsel süreçlerin sonuçlarını hem de Batı sömürgeciliğinin ve uluslararası güç savaşlarının yerel siyaset üzerindeki etkisini örnekler.

Lübnanlı Marunîler

Marunî Uniat kilisesi çoğunlukla Lübnan'la sınırlı olmasından dolayı ulusal bir kilisedir. Kendi başına Ortadoğu'da, Mısır dışındaki en büyük Hıristiyan cemaatini oluşturur. Kökeni Suriye'ye dayanan Marunîler, günümüz Türkiye'sindeki Antakya yakınlarında doğmuş ve vaaz vermiş Aziz Jean Marun'un (ö. 410) izleyicileridir. Beşinci yüzyılda Bizanslıların zulmüne uğrayan Marunîler kuzey Lübnan dağlarına sığınmışlar ve daha sonra da hala kaleleri sayılan kuzey-orta Lübnan'a yayılmışlardır. 1516 yılından 1920'li yıllarda Fransız Mandasının kuruluşuna kadar doğrudan ya da dolaylı olarak Osmanlılar tarafından yönetilen Marunîler büyük ölçüde Avrupalı güçlerden aldıkları desteğe verdikleri karşılığa bağlı olarak değişkenlik gösterecek biçimde bir bağımsızlık düzeyini korumayı başarmışlardır. On dokuzuncu yılın ikinci çeyreğine gelindiğinde Marunîler Fransızlarla çoktan ittifak haindeydiler ve en önemli yerel mezhepsel güç olarak ortaya çıkmışlardı. Bu durum onları yalnızca Osmanlı yetkililerle değil, doğrudan bölgelerindeki Dürziler ve diğer Müslüman gruplarla da anlaşmazlığa sürükledi. Lübnan'daki bir dizi ayaklanmanın ardından 1843 yılında Osmanlılar idareleri altındaki çeşitli gruplara, farklı mezhepsel valilikler yaratma yönünde Avrupa'dan gelen baskılara yanıt verdiler. İngilizlerin desteklediği Dürziler ve Fransızların desteklediği Marunîler arasında yaşanan bir dizi katliamın ardından 1864 yılında Osmanlılar, esas olarak bugünkü Lübnan devletinin temeli olan bir başka yönetim aygıtı yarattılar. Bu atanmış bir Marunî'nin vali olarak başında bulunduğu bir mezhepsel temsil sistemini temel alan Lübnan valiliğiydi. Marunî toplumunun o sıralarda kurumsallaşan siyasi ve ekonomik egemenliği, Lübnan'da 1975 yılındaki iç savaşta sınanıp yıkılana kadar sürdü.[7]

Anayasanın yürürlüğe girdiği 1926 yılında Lübnan'da Cumhuriyet ilan edilse de, gerçek iktidarın dizginleri Fransızların elinde kalmaya devam etti. 1943 yılında çeşitli Lübnanlı liderler ve fraksiyonlar bir araya gelerek bağımsızlık talebinde bulundular. Fransızlar cumhurbaşkanı ve başbakanı devirdiklerinde Lübnanlılar bir direniş hükümeti oluşturarak, aralarında Marunîlerin çoğunluğu oluşturduğu farklı mezhepsel cemaatler arasındaki ilişkileri düzenleyen bir Ulusal Anlaşma ilan ettiler. Tam bağımsızlığın elde edilmesi, son Fransız askerinin ülkeden ayrıldığı ve Lübnan'ın Arap Birli-

---

[7] Bkz. Samir Khalaf (1993).

ği'nin ve Birleşmiş Milletler'in bir üyesi haline geldiği 1946 yılını buldu. Modern Lübnan, çeşitli dini grupların ve dini mezheplerin kamusal alanda eşit haklara ve statüye sahip farklı tüzel birlikler olarak tek bir idare altında birleşecekleri varsayımı üzerine kuruldu. Dolayısıyla Lübnan'da vatandaşlık resmen tanınmış on yedi dini cemaat ya da mezhepten biri ya da diğeri ile tanımlanmayı gerektiriyordu. Bu on yedi cemaat içinde önde gelen yedi tanesi Marunî, Sünni Müslüman, Şii Müslüman (bugün tek başına en büyük mezheptir), Rum Ortodoks, Rum Katolik, Dürzi ve Ortodoks Ermeni (Gregoryen) cemaatleridir. Daha küçük mezhepler arasında Jacobit Hıristiyanlar, Suriyeli Katolikler, Yahudiler ve Protestanlar bulunur ki, bunların tümü üç milyondan daha az bir nüfus oluşturur.

Lübnan'daki farklı dini gruplar ortak bir dil olarak Arapça konuşurlar ve karşılıklı bağımlılıklarını tanırlar. "Nazik bir denge" ya da muhtemelen daha uygun bir deyişle "bir korku dengesi" yoluyla korunan devletin varlığını tehlikeye atmadan hiçbir topluluk diğeri üzerinde egemenlik kuramaz. Bir zamanlar Ortadoğu'da çoğulcu ve demokratik bir toplum için örnek olarak övülen Lübnan bölgede kilit bir işlev görüyordu. Geçmişte Lübnan zulme uğrayan dini azınlıklar için bir sığınaktı ve modern zamanlarda tüm inançlardan siyasi mülteciler için bir barınak haline geldi.

1975 yazında, bu "nazik denge" aniden ve şiddetli bir biçimde sonlandı. Lübnan'ın hassas siyasi dokusu çözülmeye başladı ve iç savaş çıktı. Açık bir biçimde Hıristiyanlar Müslümanlara karşı karşıya getirildiyse de, Lübnan'daki "Hıristiyan-Müslüman" çatışmasını kaçınılmaz bir etnik hesaplaşma olarak aşırı basitleştirici bir biçimde yorumlamayı düzeltmek için bazı noktaları açıklığa kavuşturmak gereklidir. Çoğu etnik karşılaşmada olduğu gibi, Lübnan'daki de büyük ölçüde dış güçlerin ve yabancı çıkarların alevlendirdiği derin siyasi ve sosyo-ekonomik altüst oluşların bir belirtisiydi.

Doğru biçimde dikkat çekildiği üzere, iç savaşın katalizörü, gerek Beyrut'un kalbinden güney sınırlarına kadar uzanan kamplarda yaşayan mülteciler sıfatıyla, gerekse devlet içinde bir devlet oluşturan silahlı bir grup olarak büyük bir Filistinli nüfusun varlığıydı. 1970'li yılların ortalarında Lübnan'da yaklaşık yarım milyon Filistinli olduğu tahmin ediliyordu. Mültecilerin varlığı Lübnan ekonomisi üzerinde ciddi bir baskı oluşturuyor ve iyi silahlanmış Filistinli milisler siyasi sahneyi gerek ülke içinde gerek uluslararası düzeyde karmaşık hale getiriyordu. Filistinlilerin güney Lübnan'daki varlığı ve bölgeyi operasyonlar için bir üs olarak kullanmaları İsrail güçlerinin düzenli ve

şiddetli misilleme saldırıları yapmalarına neden oluyordu. Bu saldırıların etkisi Lübnan toplumunda yankı buluyor ve farklı gruplar arasında zaten var olan gerilimleri daha da arttırıyordu.

Filistinlilerin varlığının krizi derinleştirdiği açıktı ama altta yatan başka etmenler de vardı. Bir etmen mezheplerin ve etnik grupların ülkedeki dağılımıyla ilgiliydi. Lübnan'da resmen tanınan on yedi mezhebin ya da etnik grubun her birinin nispeten belli bir yerel tabanı vardır ve bu grupların liderleri bu tabana dayanarak ulusal sahnede iktidar için rekabet ederler. Çatışmanın altında yatan bir başka neden de, kaynaklara erişimdeki farklılıklardır. 1940'lı ve 50'li yıllarda önde gelen bir ticaret ve bankacılık merkezi olmanın sonucu olarak ülkenin yaşadığı zenginlik farklı gruplar arasında eşitsiz bir biçimde bölüşülüyordu: Şiiler gibi bazıları, ticaretle uğraşan Hıristiyan toplumlarının çoğunun faydalandığı ekonomik büyümenin faydalarından dışlanmıştı.[8]

Anlaşıldığı kadarıyla, II. Dünya Savaşı'ndan önce çeşitli dini cemaatler arasındaki ekonomik eşitsizlikler nispeten yumuşatılmış olup, iyi yapılandırılmış ve genellikle kabul edilebilir hatlar boyunca kanalize edilmişti. Ne var ki, 1970'li yılların ortalarına gelindiğinde, nüfusun tarımla uğraşan çoğunluğu gayrı safi milli hasılanın yalnızca yüzde on beşini alırken, nüfusun ticaret ve ticaretle bağlantılı faaliyetlerle uğraşan yüzde on dörtlük kesimi GSMH'nin yüzde kırk altısını alıyordu. Marunîler bu gelişmeden orantısız biçimde yararlandılar. Ayrıca, 1932 yılından beri nüfus sayımı yapılmamış olmasına rağmen Marunîlerin artık ülkede en inanç grubunu, toplam nüfusun yaklaşık yüzde yirmi beşini, oluşturmadığı ve siyasi güçlerinin zenginliklerini yansıtmasına rağmen sayılarını yansıtmadığı, ki bu da ayrı bir kızgınlık nedeniydi, yönünde yaygın bir inanç vardı (Awad, 1991, p. 85).

Daha önceki yıllarda, dini kimliğin ekonomik sınıf açısından pek bir sonucu olmasa da, 1975 yılına gelindiğinde artık durum böyle değildi. Marunî tekne sahipleri adına çalışan Şii balıkçılar büyük bir grev yaptılar; balıkçıların şiddetli protestolarına çok geçmeden Filistinliler ve diğerleri de katıldı. Filistinli mültecilerin katılımıyla sayıları epeyce artan, toplam nüfusun artık yaklaşık yüzde altmışını oluşturan, çeşitli Müslüman gruplar ekonomiden daha büyük pay, devletin sekülerleşmesi ve kitlesel seçimlerin yapılmasıyla birlikte siyasi sistemin yeniden düzenlenmesini talep ediyorlardı. Siyasi egemenli-

[8] Bkz. Joseph Suad (1978) ve Joseph Suad ile Barbara Pillsbury (1978).

ği elinde tutan Hıristiyanların üstünlüklerini kaybetme korkusuyla ve ister Hıristiyan ister Müslüman, devrimci Filistinlilerin yabancı olarak oradaki varlığına öfkelendiklerinden siyasi sistemde esaslı bir yenilenme yapmayı reddetmeleri üzerine silahlı bir çatışma çıktı. Ama çok geçmeden anlaşılacaktı ki, Lübnan Amerika, Suriye, İsrail ve benzeri yabancı çıkarlar arasında güç gösterisinin mücadele alanı haline gelecekti. Dışarıdan müdahalenin ve topluluklar arası şiddet eylemlerinin yarattığı istikrarsızlık, çok geçmeden zaten güçten düşmüş merkezi devlet kurumlarını daha da zayıflatarak bir iç savaş dönemini tetikledi.

Savaşın ortaya çıkardığı ittifaklar şaşırtıcı olsa da, bu ittifaklar etnisite ya da dini söylemlerle ifade edilen çatışmaların hiçbir zaman göründüğü kadar net olmadığı konusunda yararlı bir hatırlatmadır. Olayları çok yakından izleyenler bile rakip birçok grubun arasındaki kısa vadeli ittifakların altında yatan ilkeler konusunda farklı düşünüyorlardı: Şiiler Filistinlilerle işbirliği yapıyor; Suriye ordusu sağ kanat Falanjist Hıristiyanları destekliyor; İsrail (hala bir ölçüde yaptığı gibi) güneydeki belli silahlı Hıristiyan milislere yardım ediyordu. Davalarına dini ya da siyasi inançlara dayanarak destekçi toplayanların kafasında—daha sonra Yugoslavya'nın dağılışındaki duruma çok benzer bir biçimde—eşkıyalıktan daha fazlası yok gibiydi. Yol açtığı yıkımın sonuçları herhangi bir sınıfın ya da mezhebin kendi çıkarlarının ötesine geçtiği çok açık bir çatışmaydı. Tüm bunların hizmet ettiği bir çıkar var idiyse, bu kesinlikle Lübnanlıların çıkarı değildi.

Ardında ülkeyi terk eden yarım milyona ek olarak 150.000'den fazla ölü ve 300.000'den fazla yersiz yurtsuz kalmış kişi bırakan 13 yıllık iç savaştan sonra 1988 yılında Taif Anlaşması olarak bilinen siyasi bir uzlaşmaya ulaşıldı. Resmi görüşmelerin yapıldığı kentin adıyla anılan Taif Anlaşması Suudi Arabistan'ın himayesinde ve Suriye'nin onayıyla (Amerika'nın teşviki ve söylemeye gerek yok ki baskısıyla) kaleme alındı ve siyasi anlaşmazlığa olmasa da Lübnan savaşına bir son verdi (Kisirwani, 1997). Anlaşma Marunî devlet başkanının çoğu idari yetkisini elinden alarak yeni ve güçlü bir bakanlar kurulu oluşturdu ve Sünnilerin başbakanın makamını kontrolünü, meclise Şii bir sözcü atayarak dengeledi. Kısacası Marunîler siyasi egemenliklerini kaybettiler ancak güçlü bir inanç grubu olarak varlıklarını korudular. İki yıl sonra, Lübnan hükümeti Ufuk 2000 olarak anılacak olan kapsamlı bir iyileşme planını ilan ettiğinde, muazzam ve zorlu bir yeniden inşa süreci başladı.

Günümüzde Lübnan diğer sorunların yanı sıra ulusal uzlaşmanın, ekonomik toparlanmanın ve güvenilir bir bürokrasiyi yeniden tesis etmenin sorunlarıyla uğraşmaya devam etmektedir.

Ermeniler

Bölgedeki bir diğer Hıristiyan toplumu da, Türkiye ve Lübnan da önemli sayılarda bulunan Ermenilerdir. Lübnan'da esas olarak Beyrut'un Burç Hamut bölgesinde olmak üzere yaklaşık 180.000 Ermeni yaşar. Birçok Ermeni iç savaş sırasında Kuzey Amerika'ya, Avrupa'ya, ya da Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından kurulan, bağımsızlığını yeni ilan etmiş Ermenistan Cumhuriyeti'ne gittiler. Ermenilerin çoğunluğu Ermeni Ortodoks kilisesine bağlıyken, daha küçük gruplar Roma Katolik ve Protestan kiliselerine mensuptur. I. Dünya Savaşı sonrasında Lübnan'dan sığınma talebinde bulunan Ermenilere Fransız manda yönetimi altında 1939 yılında vatandaşlık verilmiştir. Lübnan'ın Ermeni nüfusu ve 50.000'inin İstanbul'da yaşadığı Türkiye'nin yaklaşık 60.000 Ermeni asıllı vatandaşı, yaklaşık 3,5 milyonun yeni bağımsızlığına kavuşan Ermenistan Cumhuriyetinde, 1 milyon Amerika Birleşik Devletleri ile Kanada'da ve yaklaşık 400.000'inin Fransa'da yaşadığı bir diasporanın parçasıdır.

Ermeni toplumu önceden Osmanlı İmparatorluğunun en önemli ve etkili *milletiydi* ve uzun tarihi boyunca Osmanlı sarayına danışmanlar vermiş ve imparatorluğun ticari ve entelektüel yaşamına etkin biçimde katkıda bulunmuştu. Yüzyılın sonunda, çoğunluğu ülkenin orta ve doğu bölgelerinde yaşayan Anadolu'daki Ermeni nüfusunun 1.8 milyon olduğu tahmin ediliyordu. Anadolu'nun bozkırlarında ve dağlarında, Ermeni köyleri Kürt, Türkmen ve diğer Müslüman ve Hıristiyan grupların köyleriyle iç içeydi. Bizzat milletin başında geleneksel olarak Osmanlı sultanının onayladığı ve genellikle etkili papazlar ile bazı varlıklı kentli ailelerin seçtiği bir Patrik bulunuyordu.

On dokuzuncu yüzyılda Ermeni milleti de Osmanlı toplumunun geri kalan bölümünü sarsan, yarımadadaki Rumların ve Balkanlardaki Hıristiyanların ayrılıkçı hareketlerin kıvılcımını çakan milliyetçiliğin yükselişini de içeren aynı ekonomik ve siyasi değişikliklerden payını aldı. İngiliz-Rus rekabeti ile birçok Ermeninin dâhili reform arzusu arasına sıkışan *millet* hiziplere bölünerek son derece politize oldu. Avrupalı güçlerden birinin ya da diğerinin desteğini arayarak daha fazla siyasi avantaj elde etmek, hatta bağımsız bir Erme-

nistan kurmak isteyenler geleneksel liderliğe muhalefet ediyorlardı. Fransız Devriminden, özellikle de Avrupa'daki 1830 ve 1848 devrimci hareketlerinden etkilenen genç Ermeni eylemciler Hınçak ve Taşnak isimli iki sosyalist, devrimci parti kurmuşlardı. 1887 yılında Cenevre'de kurulan Hınçak tam bir siyasi bağımsızlık çağrısı yapıyordu; 1890 yılında Tiflis'te kurulan Taşnak ise Osmanlı İmparatorluğunun çerçevesi içinde reformları savunuyordu.

Ermeni devrimci hareketlerin tehdidine karşı şiddetli tepki gösteren hükümet destekli milisler bazı Ermeni topluluklarına saldırdılar. Mezhepler arası yoğun çatışmalar, Ermeni köylerine tekrarlanan saldırılar ve Ermenilere yönelik katliamlar 1894 ile 1916 arası döneme damgasını vurdu. Avrupalı güçlerin sürekli olarak Osmanlıların içişlerine müdahale etmesi Müslüman ve Hıristiyan toplulukların arasındaki ihtilafı daha da büyüttü. Fransız, İngiliz ve Rus konsoloslukları Osmanlı İmparatorluğunun Hıristiyan uyruklarına düzenli olarak pasaport veriyorlar, muhaliflere para sağlıyor, Rum ve Ermeni milliyetçilerin amaçlarını yüreklendiriyorlardı. I. Dünya Savaşı sırasında ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılışının hemen ardından, kitlesel sürgünler, tehcirler ve hatta çok sayıda insanın açlıktan ölmesi en sonunda neredeyse tüm Ermenilerin kırsal Anadolu'dan çıkarılmasıyla sonuçlandı. I. Dünya Savaşı'nın ardından Türkiye'nin güneydoğusunda bir Ermeni cumhuriyeti kurulması yönündeki düşüncesizce girişim katliamlarla ve kırsal bölgelerde kalan son Ermeni topluluklarının Türkiye'den tehciri ile sonuçlandı. Binlerce Ermeni Lübnan ve Suriye'ye kaçtı. II. Dünya Savaşı'nın ardından yaklaşık 40.000 Ermeni Lübnan ve Suriye'den ayrılarak Sovyet Ermenistanı'na göç ederken, geri kalanlar bugün güçlü ve içlerinde uyumlu bir etnik topluluk oluşturdukları Lübnan'da kaldılar.

İslam'dan Türemiş Tarikatlar

Gayrimüslim toplulukların ve onları oluşturan toplumsal grupların niteliği hakkında daha çok şey söylenebilirse de, Ortadoğu'da neredeyse her ülkede ortak bir örüntüye benzer bir şey gördük. Bu örüntü sınırlarını dinin belirlediği toplulukların asimile olmalarından ziyade tarihsel olarak bir alana kısıtlanmışlığıdır. 2. ve 3. Bölümlerde anlatıldığı gibi, çok sayıda Müslümanlıktan türeyen topluluk da vardır. Yapısal bir anlamda, dışarı kapalı dini azınlıklar oluşturan bu gruplar gayrimüslim topluluklara çok benzer. Bu dışarı kapalı gruplardan daha önce sözü edilen üç tanesi Suriye, Lübnan ve İsrail'deki

Dürziler, Suriye ve Türkiye'deki Aleviler ve İran'ın kuzeyindeki Şabaklardır. Dürzi ve Aleviler ayrı bir kimliği ifade etme ve daha geniş toplumun içinde kapalı toplulukları muhafaza etme sonucunu verecek biçimde kendine has bir İslami ideolojiyi kullanmanın ve uygulamanın örnekleridir.[9] Bu gruplar ile Umman'ın İbadileri ve Lübnan ile Suriye'nin Metvali Şii topluluklarının ortak noktası, siyasi muhalif olmalarının ve zulüm görmelerinin tarihidir. Bu hareketlerin taraftarları İslam toplumunun periferisinde güçsüz azınlıklar olarak hayatta kalmışlardır; tümü de kırsal, ekonomik açıdan verimsiz, yönetilmesi zor bölgelere ya da "iltica bölgelerine" sığınmışlardır. Bunun sonucu olarak bu toplulukların siyasi ve toplumsal yaşamı son derece içeri dönük, yabancılara kapalı ve sırlarla örülüdür. Liderlik genellikle dini liderler ya da yaşça büyüklerden oluşan bir oligarşinin elindedir. Dahası, bunlar metne ya da yazıya dayanan gelenekler olduklarından, inanç ve uygulama yönünden kendi içlerinde epeyce çeşitlilik vardır. Milliyetçiliğin yayılması ve devlet çapında kurumların, özellikle de kamusal eğitime, müdahalesi bu dini grupları ayıran sınırların bir kısmını aşındırmıştır. Türkiye'de Alevilerin bir kısmı siyasi iktidardan ve ekonomik kazanımlardan pay almak istediklerinden parti siyasetine katılırlar ve genellikle seküler entelektüeller, özellikle de solda olanlar tarafından gözetilirler (bkz. Mango, 1993, 1994). Suriye'de bir zamanlar yoksul ve yalıtılmış durumda olan Aleviler ya da Nusayriler, orduda aşırı oranda temsilleri sayesinde ülkenin yönetiminde neredeyse tekel denebilecek bir konuma erişmeyi başarmışlardır.

Yakın dönem İslam tarihi içinde sonucu benzersiz olan bir dini muhalefet örneği Bahai hareketidir. Juan Cole'un ustalıklı çözümlemesinde (1999), Bahai inancı Ortadoğu modernitesinde bir vaka incelemesi olarak yorumlanabilir. Modernleştirici hareketler neredeyse tamamıyla Batı etkilerine atfedilir. Ama Bahai hareketinde durum böyle değildir. Bir dizi önemli dönüşüm geçiren hareket, biri çok ünlü, en hızlı büyüyen ve hoşgörü ile evrenselliğe vurgu yapan, diğeri yine barışçıl, teokrasiye ve metinlerin aslına uygun yorumlanmasına vurgu yapan iki kanadıyla yerleşik bir din haline gelmiştir. 1844 yılında genç bir adamın kendisini Bab, ya da "Cennet Kapısı" ve Hz. Muhammed'in yeni tezahürü olarak ilan etmesiyle, İran'ın Şiraz kentinde doğmuştu. O günün İran'ındaki ruhani ve idari düzenin yozlaşmasına karşı vaaz veren

[9] Alevi toplulukları üzerine karşılaştırmalı perspektiften yazılmış mükemmel bir betimleme için bkz. David Shankland (1993a ve b).

genç adam hızla taraftar topladı. Bunu yaparken, kurduğu hareket siyasi ve toplumsal protestoda dini reform söylemini kullanan tanıdık bir örüntü izledi. Ancak liderinin 1850 yılında katledilmesiyle ve taraftarlarının şiddetli zulme uğramasıyla, Babilik olarak bilinen hareket radikal bir dönüşüm geçirdi. Hareketin kurucusunun üvey kardeşi Baha'allah Babilik'i evrenselci bir inanç olarak yorumlamaya başlayarak, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın en iyi yönleri olduğunu düşündüğü şeyleri İslam'la uzlaştırmaya çabaladı. En sonunda, onun kurduğu inanç olan Bahailik İslam'dan koptu. Kısacası, bu yeni din Hıristiyanlık tarihinde her gelişmenin yaptığı kadar kendi geçmişinden bir kopuşu temsil eder. Günümüzde bu inancın taraftarları dünyanın her yerinde bulunur. Örneğin önemli tapınaklarından bir tanesi Illinois eyaletinin Evanston şehrindedir ve Baha'allah'ın soyundan gelen ruhani liderleri İsrail'in Hayfa kentinde yaşamaktadır.

Ortadoğu'daki küçük Baha'i topluluğunun çoğunluğu, yakın zamanlara kadar nispeten durumlarının iyi olduğu, iş ve ticaretle uğraştıkları ve söylendiğine göre Şah'ın ailesiyle yakın bağlarının olduğu İran'da bulunur. İslam devriminin ardından, Bahailer yine baskıya uğramış, dinden dönme ve ihanetle suçlanmışlardır; birçoğu yurtdışına sığınma talep ettiğinden sayıları azalmaya devam etmiştir.

Bölgesel Etnik Gruplar

İslam'ın ve gayrimüslim inançlar içindeki muhalif görüşlerin etnik ve kültürel çeşitliliğin önemli kaynakları olduğunu vurguladık. İnanca göre tanımlanan gruplamalara ek olarak, ortak kimlik konusunda çeşitli örtüşen talepler tarafından ayırt edilen önemli Müslüman toplulukları da bulunur. Bunlar arasında en önde gelen ortak bir tarih anlayışı, dil ve yöre ya da doğum yeri ile ilişkilendirilen kültürel mirastır. Bu tür gruplar sağlam bölgesel temellere sahip Beluciler, Kürtler ve Filistinliler gibi geniş nüfuslardan, Çerkezler gibi daha küçük ve dağınık olanları da kapsar. On dokuzuncu yüzyılda Kafkasya'dan kaçan Müslüman Çerkezler bugün Golan Tepelerinde, Ürdün'de, Suriye'de, Irak ve Türkiye'nin batısında bulunurlar. Küçük ve epeyce dağınık bir grup olan Çerkezlerin yaşadıkları ülkelerin ulusal düzenine katılmanın ötesinde siyasi bir amacı olmadığı görülmektedir. Birçoğu, belki de çoğunluğu, kendilerine özgü bir dile sahip değildir.

Balkanlar da Müslümanların terk edip göçtükleri bir başka yerdi. Osmanlı İmparatorluğunun dağılması ve Yunanistan, Sırbistan ve Bulgaristan'ın kuruluşuyla bazıları Türkçe, bazıları başka diller konuşan 1 milyon Müslüman küçülen imparatorlukta kalmak üzere doğuya göç ettiler. Türkiye'ye yerleşenlerin birçoğu asimile oldular ama bazı köy toplulukları hala kendilerine has bir kimliği korumayı sürdürür (Palaczek, 1993). Bugün Kürtler, Beluciler ve Filistinliler birkaç farklı ulus devlet arasında dağılmışlardır. Sovyetler Birliğinin yıkılmasının ardından bağımsız Azerbaycan ve Türkmenistan cumhuriyetleri kurulmuş olsa da, bu cumhuriyetlerin epeyce sayıda potansiyel vatandaşı onların sınırları dışında, İran'dadır. Oluşmaya başlayan Filistin devleti de "devletin ulusu hayal kırıklığına uğratmasının" bir örneği olacaktır. Çoğu Filistinli kuşkusuz hiçbir zaman ne bir Filistin devletinin sınırları içinde, ne de tarihsel olarak bulundukları toprakların büyük bölümünde yaşayacaklardır. Anayurtlarındaki sayıları ve köklü tarihi varlıkları düşünüldüğünde, bu halklar devletleri olmayan, başlangıç aşamasındaki uluslar olarak görülebilir. Dolayısıyla tüm bu grupların, ya bağımsız ulus-devletler ya da konfederе devletler içinde tanınan oluşumlar biçiminde siyaseten kendilerini ifade peşinde olan, az çok etkin milliyetçi hareketlere sahip olmaları şaşırtıcı değildir. Tek başlarına yerel ya da ulusötesi en büyük etnik grubu oluşturdukları ve dönem dönem silahlı mücadeleye başvurdukları için Kürtlerin durumuna kısaca bakmak istiyoruz.

Kürtler ve Kürdistan

Irak, Türkiye, İran, Suriye ve Azerbaycan'ın komşu bölgelerinin Kürt nüfusları tarihsel olarak Kürdistan olarak bilinen, çoğunlukla dağlık bir bölgede yaşarlar. Kürt nüfuslara baktığımızda hepsi de sürmekte olan tartışmalara ve çatışmalara katkıda bulunan kimlik siyaseti, dinsel ya da kabile kaynaklı liderlik ve uzun bir yabancı müdahale ve yönlendirme geçmişi görürüz. Ama bunun yanında ulusal ve uluslararası emek göçü ile eğitim ve kaynaklara farklı ölçülerde erişimden kaynaklanan ekonomik ve toplumsal ayrımlar gibi, Ortadoğu toplumlarını genelde dönüştüren güçleri de iş başındadır.

Kürtler I. Dünya Savaşı sonunda ulus devletlerin kuruluşuna davet edilmiş olsalar da aslında kapıdan içeri hiçbir zaman giremediler. Sonunda, Büyük Güçlerin amaçları ile Türkiye ve İran'ın kaygıları devlet statüsünün önünü kapadı. Tek modern Kürt devleti, Sovyetlerin II. Dünya Savaşı sonrası

İran'ı kısa süreli işgali sırasında kurduğu, kısa ömürlü Mahabad Cumhuriyeti'ydi. Hiçbir zaman birleşik bir Kürt devleti olmadıysa da, bizzat Kürdistan genellikle hatırı sayılır büyüklükte Türk, Arap, İranlı, Lur ve Türkmen nüfusunun da yurdudur; milliyetçi emelleri bölgesel olarak Kürtlerinki ile çatışan Ermenileri söylemeye bile gerek yok. Doğu Anadolu ve Van Gölünün kuzeyindeki yaylalar tarihsel olarak Ermenilerin yoğunlukta olduğu yerler olup, Kürtlerin bölgeye girişi nispeten daha yenidir. İran ve Osmanlı İmparatorlukları arasında uzun bir tarihi olan savaşlar İran'ın Türkiye ve Irak'la bugünkü sınırlarını çizerken, I. Dünya Savaşı sonrası İngiliz güçlerinin Musul ve Kerkük'teki petrol sahalarını kontrol amacıyla bölgeyi işgali bugünkü Türkiye-Irak sınırını yarattı. 1950'den beri Türkiye'deki Kürtler yoğun biçimde batı illerine ya da yurtdışına göç etmektedir. Avrupa'da, özellikle de Almanya'da, 750.000 Kürt yaşamaktadır ve bu sayı hala devam etmekte olan yasadışı göç ve iltica başvurularıyla her ay artmaktadır. Bugün kentli Kürt nüfusu en fazla İstanbul'da yoğunlaşmıştır.

Irak'ın sıkı kontrolü altındaki petrol sahaları dışında, bölge gelişmeyi sürdürmek için pek az doğal kaynağa sahiptir ve çoğu yabancı gözlemci söz konusu ulus-devletlerin Kürt bölgelerini "sömürmekten" ziyade siyasi kontrolü sağlamak ve göçü kısıtlamak için bu bölgeleri sübvanse ettiği konusunda hemfikir olacaktır (Mango, 1993, s. 736). Nüfus tahminleri güvenilir değildir ama genellikle kullanılan kestirimler Türkiye'de 10 milyon, İran'da 4 milyon, Irak'ta 4 milyon, eski SSCB devletlerinde 1 milyon ve Suriye'de 500.000 Kürt bulunduğunu kaydeder. Kürtçe İran dil ailesine ait bir dil olup Kırmançi, Sorani ve Farsça'ya en yakın olan Kirmanşahi olmak üzere üç ana lehçe grubu içerir. Bunlara ek olarak Zazaca ve Goranice olmak üzere iki daha küçük lehçe grubu daha vardır. Kirmanşah'ın İranlı Kürtleri çoğunlukla Şii, Türkiye'dekiler Sünni, Zaza'ca konuşanların çoğu Alevidir. Bu dilsel ve dinsel ayrım siyasi birliğin ve ortak bir söylemin önünde engel olagelmiştir.

Toplumsal örgütlemenin benzersiz ya da özü itibarıyla Kürt özellikleri olmasa da, bazı örüntüler öne çıkmaktadır. Kırsal Kürt toplumunu anlamak için son zamanlardaki en iyi antropolojik kaynak Martin van Bruinessen'dir (1992). Bruinessen eski bağlılıkların direngen kalıntılarının yeni toplumsal anlamlar yüklendikleri durumları bile tasvir eder: siyasi partilerde ve hizipçilikte olduğu gibi ve genellikle toprak ve sürü sahibi kabile ağaları, şeyhler ya da dini liderler ve yerel ermişler ve bu liderlerin aileleri ve hizmetlileri kalıcı geleneksel liderlik kalıpları biçiminde (bkz. 3. Bölüm). Milliyetçiliğin yayılması

bile, van Bruniessen'e göre, milliyetçi ve Marksist ideolojide olduğu gibi, Molla Mustafa Barzani benzeri geleneksel aşiret liderlerinin aldığı pozisyonlarla çok ilgilidir. Sıklıkla aşirete bağlı olmayan kırsal Kürt nüfus bile koruyucu rolündeki aşiret toprak ağalarıyla yakın işbirliği yaparlar. Örneğin Türkiye'deki siyasi partiler özellikle Kürt kimliğiyle özdeşleşmiş olsunlar olmasınlar, bu geleneksel liderlerle müzakere ederek güneydoğudaki oylar için yarışırlar.

Martin van Bruinessen Kürt milli kimliğinin Osmanlı'nın son döneminde diğer milliyetçiliklerle birlikte nasıl başa baş geliştiğini ve II. Dünya Savaşı'nın sonuna gelindiğinde, Kürt nüfusun olduğu her ülkede, bu halkların kesinlikle tek ses halinde konuşmuyor olsa da, ulusal özerklik çabalarının nasıl sürmekte olduğunu betimler. Türkiye'nin Kemalist yönetimine karşı dikkat çeken ve hala siyasi yankıları olan bir başkaldırı, 1925 yılında Nakşibendi *tarikatının* karizmatik şeyhi Şeyh Said'in başını çektiği ayaklanmadır. Şeyh Said dini bir söylemle milliyetçi duyguyu harmanlamış ve taraftarları bastırılana kadar kısa bir süreliğine bazı idari merkezlerin kontrolünü ele geçirmişti. Nakşibendilere bağlı başka bir hareket de diğer bir şeyh olan Said Nursi'nin kurduğu Nur Hareketidir. Ömrünün sonlarına doğru modern ya da reformcu bir İslamcı sentezi savunarak başlı başına milliyetçiliği reddetmiş olsa da, Nursi'nin çoğu 1920'lerden kalan yazıları Kürtler ve diğerleri arasında hala popülerliğini korur.

Kürt milli kimliğinin yükselişinin karmaşık tarihini ve farklı ülkelerde aldığı çok sayıdaki siyasi biçimleri gözden geçirmek bu kitabın kapsamını aşar. Şu anda Türkiye'deki çatışma bir istikrarsızlık ve şiddet kaynağı olarak hemen Filistin sorununun ardından gelir. PKK ya da Kürdistan İşçi Partisinin (Partiya Karkeren Kurdistan) silahlı mücadele başlattığı 1984 yılından beri 20.000'i Kürt militan olmak üzere 30.000'den fazla canın yanı sıra, Türkiye'nin yıllık gayrisafi milli hasılasının tahminen yüzde onuna karşılık gelen bir maddi kayba neden olmuştur. Ek maliyetler içinde yöredeki altyapıdaki ve yatırım getirilerindeki kayıplar, hayvancılık sektörünün tamamen durması ve vatandaşlarının önemli bir bölümünün Türkiye'ye yabancılaşmasının uzun vadeli maliyeti de bulunur.

Kürt nüfusun farklı kesimlerinin geleceğe dair birbiriyle çelişik hayallerini de içermek üzere çatışmanın birçok boyutu varken, anlaşmazlığın kökenleri Türkiye cumhuriyetinin kendisini imparatorluğun yıkıntılarından oluşturmasında yatar. İmparatorluğun son yılları ve ardından gelen Yunan işgali

karşısında bağımsızlık mücadelesi Anadolu'nun her yerinde kitlesel nüfus hareketlerine ve dinler arası çatışmalara neden oldu ve rekabet halindeki milliyetçilikleri karşı karşıya getirdi. Bu arka plan bağlamında, yeni bağımsızlığını kazanmış devletin benimsediği bir ilkenin Türkiye'nin, en azından Müslüman nüfusları söz konusu olduğunda, tek kültürlü bir oluşum olması şaşırtıcı değildir. Yunanlılar, Yahudiler ve Ermenilerin kendi okullarını ve kurumlarını muhafaza etmesine izin verildi,[10] ama hangi dilsel, mezhepsel ya da etnik geçmişten gelirse gelsin Müslümanların "Türk ulusuna" ait olduğu iddia edildi.

Bu ulusal görüş o günün egemen milliyetçilikleriyle ve Balkanlardaki ve Yunanistan'da geçmişin mirasçısı rejimlerle tamamen uyumluydu. Bu durum ilk başta ulusun inşası işini kolaylaştırmış olması muhtemelse de, ulusun birleşmesi ve gelişmesi ile başa baş büyüyen geniş Kürt azınlık arasında bir dargınlığa ve siyasi yabancılaşmaya katkıda bulunmuştur. Ulusal simgelerin kültürel yayılması, medya ve etkili kültür sayesinde birçok kişi neyin bastırıldığının farkındaydı. Ayrıca, Irak ve İran Kürtlerinin milliyetçi çabaları Türkiye'deki Kürt entelektüelleri etkilemiştir. Türkiye'deki Kürtler, örneğin Romanlar ya da Çingeneler gibi, ırkçı ya da etnik damgalanmaya maruz kalmazlar; daha ziyade kültürel mirasları baskı altında altındadır ya da el konulmuştur.

İddialarına rağmen PKK Kürtlerin azınlıkta olan bir bölümünden fazlasını hiçbir zaman temsil etmemişse de, çok yaygın olan bir öfkenin kaynağını kullanmakta başarılı olmuştu (Mango, 1993, 1995; Barkey ve Fuller, 1999; de Bellaigue, 1999). PKK'yı bastırmak için genelde acımasızca yapılan askeri ve idari hamleler hareketin esrarlı havasını ve cazibesini hareketin faaliyette olduğu nispeten yerel sahaların dışına doğru yaymaya hizmet etti. Kürt nüfusunun çoğunluğu artık ülke geneline dağılmıştır ve PKK'nin bağımsız (ancak yoksul) bir Kürdistan yönündeki erken dönem hedefleri pek yankı bulmamaktadır. PKK'nin lideri ve kurucusu Abdullah Öcalan'ın 1999 yılında yakalanması, yargılanması ve mahkûm edilmesinin ardından çatışma muhtemelen kendi başına kültürel ve siyasi haklar üzerine odaklanan yeni bir safhaya girmektedir. Birçok önde gelen Türk siyasetçisinin (şimdiki meclisin yaklaşık yüzde yirmi beşlik bölümü), iş dünyası liderinin ve eğlence dünyası mensubunun Kürt kökenine sahip çıktığı ve toprak talebinin yalnızca küçük bir azınlık ta-

[10] 1924 yılındaki Lozan Anlaşması ile.

rafından dile getirildiği gerçeği kültürel açıdan daha kucaklayıcı bir topluma geçişin mümkün olabileceği konusunda bir parça umut vermektedir. Ancak bu, Kürt medya ve kültürünün gelişebileceği ve siyasi partilerin yasaklanma korkusu duymadan Kürtlerin sorunlarına doğrudan değinebilecekleri önemli bir politika değişikliğini gerektirecektir.

Genel Bakış

Çatışmanın söz konusu olduğu durumlarda din, aşiretçilik ve etnisiteye başvurmak özgül siyasi koşullar içinde değerlendirilmelidir. Güçlü bir devlet kontrolünün bulunmadığı, kontrolün gevşediği zaman siyasileşmiş etnisite ya da dinin aniden patladığı, yani "cinin şişeden çıktığı" zamanlar, Ortadoğu'da gruplar arası çatışmanın çıkmasının örneklerini kolaylıkla bulabiliriz. Elbette, tarihe sığınmak ve başlangıçtan beri var olan bağlara dayanan bir topluluk iddiaları, "ulusu" hayal etmek için yaşamsal olduğu kadar ortak bir kimlik duygusu oluşturmak için de elzemdir. Bununla birlikte bu herhangi belli bir dâhil etme yönteminin siyasi belirginliğinin sürekli ve zorla olması gerektiği anlamına gelmez; çoğu yorumcunun deyişiyle, güçlü bir merkez zayıfladığında su yüzüne çıkacak biçimde bekler. Türkiye, Iran, Irak ve başka yerlerde birçok kişi devlet politikasını meşrulaştırmak için bu argümanı kullanırlar. Aslında bu argüman güçlü, merkezi hükümet kontrolünün, özellikle de buna tek parti yönetimin ya da sert merkezi idarenin eşlik ettiği yerlerde, çok sıklıkla siyasileşmiş seçeneklerin ortaya çıkmasının önkoşullarını hazırladığı gerçeğinin genellikle üstünü örter. I. Dünya Savaşı'ndan beri bölgede deneyimlendiği biçimiyle ulus inşası genelde iktidarın ve otoritenin merkezileşmesinin yanı sıra, bazı azınlıkların dışlayan ya da marjinalleştiren siyasi söylem biçimlerinin üretimini içermiştir. Ama dilsel, dinsel ve kültürel olarak kendini ifadeye oldukça sert sınırlamalar getirmenin bile otomatik olarak toplu biçimde örgütlenmiş siyasi tepkiler ortaya çıkarması gerekmez. Tepkilerin maliyetini arttırması muhtemel açık zorlama bir kenara bırakılacak olsa bile, dağınık azınlıkların kendilerini ortak çıkarlara sahip, birleşik bir topluluk olarak kafalarında canlandırmayı başarmaları kolay değildir. Yine de, bireyler ulus-devletin kültürüne katılma umutları kalmayacak biçimde asimile olmaya zorlandıklarında, aşırı güç kullanımı bile yalnızca kimliğin siyasi önemini alevlendirir. Ulusal azınlıkların simgelerini ve kodlarını şiddetle bastırma ya da karalama çabalarının azınlığın muhalefetini güçlendirmesi büyük

olasılıktır. Büyük ölçüde merkezileşmiş bir siyasi ortamda ya da kolonyal ya da yabancı bir rejimin kucağında, etnisiterin (alternatif siyasi kurumların yokluğunda), örneğin İsrail'de Filistinlilerin arasında olduğu gibi, yerel çıkarların ifade edilmesinde başvurulan son araç haline geldiği farz edilir. Diğer taraftan, etnisite (siyasi bir güç olarak) "uykuda" ya da "bastırılmış" olmaktan ziyade, bazı siyasi ortamlarda özellikle geçerli olmaktan uzaktır.

5
ÇOBANLIK VE GÖÇEBE TOPLUM

Arap Yarımadasının halkları arasında temel bir popüler sınıflama *bedu* ya da göçebeler ile onlardan farklı olan *hadar*, yani köy ve kasabaya yerleşik ahali arasındadır. On dördüncü yüzyıl tarihçisi İbn-i Haldun bile bu ayrımı, özel bir enerjiye, dayanışmaya ve saldırganlık potansiyeline sahip çoban göçebelerin "çürümekte olan" kentsel rejimleri dönem dönem yenilgiye uğrattığı döngüsel bir dinamik değişim temeli olarak kullanmıştı. Bu teorinin faziletleri ne olursa olsun, göçebe çobanlar, belki de her şeyden önce, Ortadoğu'yu Batılıların gözünde temsil eden bir yaşam biçimini sürdürürler. Çölün at üzerindeki kabile insanları imgesi, belki bazen kovboyların Amerika'ya has toplumsal değerleri ve dünya görüşünü somutlaştırdığının söylenmesinde olduğu gibi, gereğinden fazla biçimde tüm Ortadoğulular için bir metafor olarak kullanılır. Gerçek tabii ki daha karmaşıktır. Ortadoğu önemli sayıda insanın hayvancılıkta uzmanlaşarak yaşadığı dünyadaki az sayıdaki yerlerden biri olsa da, tarım açık ara daha önemlidir. Çobanlık tüm besin üretiminin küçük bir yüzdesinden sorumludur ve çoğu bölgede tüketilen et ve süt ürünlerini çoğunu bile sağlamaz.

Yine de, göçebe çobanlık birçok kişinin kendine has bir kültürel geleneği ve yaşam biçimidir. Daha da önemlisi aşiret bazında örgütlenmiş olan göçebe çoban halklar siyasi ve tarihsel açıdan sayılarının da ötesinde bir öneme sahip olmuşlardır. Erken dönem İslam'ın yükselişi ve yayılışı olgularını kabataslak çizerken bunun nedenlerinden bazılarını zaten görmüştük. İlk Arap imparatorlukları ve kent devletlerinin göçebe-çoban olduğu varsayılan değerleri ör-

neklediklerini hiçbir şekilde söyleyemezsek de, Arap kabilelerinin hareketliliği ve askeri becerilerinin Bizans ve Fars bölgelerinin ilk fetihlerinde önemli bir rol oynadığını biliyoruz. Dahası bir ticaret merkezi olarak Mekke'nin öneminin büyük ölçüde uzun mesafe ticaret rotalarının işletilmesi ve korunması için göçebe kabileleri kontrol etme ve kullanma yeteneğine dayandığını da biliyoruz.

Öyleyse, Ortadoğu'nun göçebe çobanları kimlerdir? Bunlar Ortadoğu toplumunun dokusunda niçin bu kadar kendine özgü bir yer işgal ederler? Bu halklar yirmi birinci yüzyıl karşısında hangi sorunlarla karşı karşıyadır ve gelecekte onları bekleyen nedir? Bu ve benzeri soruları yanıtlamak için Türkiye'deki Yörükleri, İran'daki Baserileri ve Suudi Arabistan'ın El-Murra'larını da kapsayan bazı gruplara bakacağız. Bunlardan hiçbiri, sabit kalıpları temsil etmesi anlamında "tipik" değildir ya da şablon olarak alınamazlar. Daha ziyade, her bir grup tüm halkların paylaştığı sorunları çözme çabalarında bir dizi kendine özgü durumla karşı karşıya olup, bunları idare etmeye çalışan çağdaş bir popülasyondur.

Bazı açılardan, Ortadoğu'nun göçebeleri kadim ve değişmez bir yaşam biçiminin post-endüstriyel bir çağda devam etmesini temsil eder gibidir. Yüzeysel olarak bakıldığında bu yeterince doğrudur, çünkü ele aldığımız insanların daha fazlası Avrupa'daki kamp alanlarındaki ya da ordudakilere benzer branda çadırlar kullansalar da bazıları yüzyıllardır neredeyse hiç değişmemiş, örme keçi kılı çadırlarda yaşamayı sürdürürler. Bu grupların hayvanlarına otlak bulmak için yıllık rutin mevsimsel hareketleri bizzat tarım kadar eski bir olgudur. Ama günümüzde hayvanlar genellikle kamyonlarla taşınır ve her an tetikte olan çobanın irtibat kurmak ve emniyet amaçlı bir cep telefonuna sahip olması olasıdır. Çadır gruplarının ve aşiretlerin toplumsal örgütlenme tarzı İslam tarihinin ilk vakayinamelerinde betimlenen ilkelere uygundur. Ama göreceğimiz gibi, bugün çağdaş çobanların evlerine davet edilecek kadar şanslı ziyaretçiler, geçmişte yaşayan insanlar değil çağdaş toplumun birçok sorunuyla baş ederken onun açık maddi avantajlarından yararlanmaya çalışan, bugünün dünyasında kendilerini evlerinde hisseden insanlar bulurlar. İster bir çadır, ister bir ev ya da mevsimsel bir barınak olsun, ailenin yaşadığı yerin önünde park etmiş olan Toyota kamyon, bugün at üstündeki sığırtmaçtan daha yaygın bir görüntüdür.

Belli gruplara ve yerlere dönmeden önce, Ortadoğu'nun kendisi kadar karmaşık ve çeşitlilik gösteren bir bölgedeki çobanlık hakkında yapılabilecek daha genel gözlemlerin bir kısmının üzerinden geçelim.

Çobanlığın Ekolojik Temeli

Göçebe çobanlar bazı ortak özelliklere sahip olsalar da, göçebe-çoban topluluklar tanımla uğraşan toplulukların birbirine benzediğinden daha fazla birbirlerine benzemezler. Her popülasyonun dili, dinsel mensubiyeti ve geleneksel davranış biçimlerini içeren kendine özgü bir tarihi ve kültürel mirası vardır. Güneydoğu Anadolu'da Türkçe, Arapça ve Kürtçe konuşan göçebe ve yerleşik topluluklar ortak bir alanı paylaşırlar. Benzer biçimde, güneybatı İran'da büyük bir çok etnisiteli kabile konfederasyonu olan *hamse*, ya da "Beş", Farsça, Türkçe ve Arapça konuşan çiftçileri ve göçebe çobanları kapsar. Aynı dili ve ortak genel bir adlandırmayı paylaşan gruplar arasında bile önemli mezhepsel ya da dinsel ayrımlar olması olasıdır. Huzistan'ın Arapça konuşan kabileleri, bazı Kürt çoban gruplarının olduğu gibi Sünni-Şii bağları boyunca bölünmüşlerdir. Kuzey-orta İran'ın başlıca Türkmen kabilelerinde bile, kutsal soydan geldiklerini iddia edenlerle gelmeyenler arasında temel bir ayrım vardır.

Göçebe gruplar arsındaki büyük kültürel çeşitlilik göçebeler ve yaşamları hakkında kolay genellemeler yapmamaya dikkat etmemiz konusunda bizi uyarır. Yine de, bir üretim biçimi olarak çobanlıkla ilgili toplumsal ve ekonomik örgütlenmede belli süreklilikleri belirleyen bir takım değişkenler vardır. Önemli değişkenler arasında hayvanların bakım sistemi ile bütünleşmiş hareketliliğin ya da çobanlığın derecesi ve türleri de bulunur. Diğer değişkenler bakılan hayvanların türleri, onların özel yem ve su ihtiyaçları ile onları gütmeye harcanan emekle ilgilidir. Yine önemli bir nokta ailenin yediği hayvanların nasıl besine dönüştürüldüğü ve ailenin satın aldığı mallar, diğer bir deyişle insanların daha geniş mübadele ve ticaret sistemi içinde hayvanlarından nasıl yararlandığıdır.

Ortadoğu'nun arazi görünümü, arazi kullanım potansiyeli bakımından üç ana bölgeye bölünebilir. Dağılım açısından en sınırlı olan ilki köy tarımına ve kent yerleşimine uygun arazidir. Daha önce 1. Bölümde dikkat çektiğimiz gibi, burada kritik değişken sudur. İkinci bölge insan yerleşimi için nerdeyse tamamen elverişsiz topraklardan oluşur; örneğin, İran'daki Deşt-i Kebir ve

Lut çölleri ie Arabistan'ın Rubülhali çölü. Üçüncü ve en büyük bölge, kuraklık ya da yükseklik nedeniyle tarım açısından verimsiz toprakları kapsar. Ancak bu bölge büyük emek yatırımı yapılarak ya da mevsimsel açıdan kısıtlı olarak kullanılabilir. Çöllük alanlar, İran, Afganistan, Irak ve Türkiye'deki yüksek vadiler ve geniş steplerde olduğu gibi dönemsel olarak doğal çayırları ve bitkileri besler. İşte çobanlık bu tür verimsiz alanlarda çiftçiliğe karşı pratik bir seçenek ya da onun tamamlayıcısıdır. Gerek suyu bol gerekse verimsiz alanlarda çoğu çiftçi evsel kullanımları ya da satmak için hayvan yetiştirseler de, yerleşik halklar uzmanlaşmış hayvan yetiştiriciliğiyle nispeten çok az uğraşırlar. Elbette bu durum, Avrupa ve Ortadoğu arasında önemli bir farktır. Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi Avrupa'da da, uzmanlaşmış mandıracılık ve yerleşik hayvan yetiştiriciliği, toprakların kullanımının önemli biçimleridir.

Mandıracılık ve çiftlikçiliğin Ortadoğu'da gelişmemiş olmasının nedenleri hem ekolojik hem de ekonomiktir. Nispeten yüksek yoğunlukta bir nüfusu ve kent merkezlerinde büyük insan kitlelerini besleyen kurak bir bölgede, ekilebilir alanın ve çayırların yalnızca hayvanların yetiştirilmesi için kullanılması bir lükstür. İnsanların tüketimi için tahıl ürünleri yetiştirmek, tahılları ve çayırları hayvansal ürünlere dönüştürmekten çok daha verimlidir. Ortadoğu'daki gıda rejimi bunu yansıtır. Sebze ve tahıl kullanılan yemeklerle birlikte ekmeğe çok önem verilir. Genellikle et suyuna çorba ve yahnide olmak üzere et sıklıkla idareli kullanılsa da, modern mutfak sanatı, belki de ne yazık ki, etin daha çok ızgara ve kızartma olarak hazırlanmasına doğru hızla evrilmektedir.

Esas ya da uzmanlaşmış bir strateji olarak hayvancılık yalnızca değerli proteinlerin net gıda üretimini arttırdığında masrafı çıkarır. Bu da genellikle hayvanların çok kurak, çok engebeli, ya da düzenli ekim için çok yüksek alanlarda otlatılabildiği yerlerde mümkündür. Bunun bir sonucu olarak, otlatma alanları mevcut yemin kısıtlı olduğu genelde yabani bitkilerin bulunduğu alanlardır. Hayvanlar düzenli olarak bir otlaktan diğerine güdülmek zorundadır. Bu da genellikle yıllık olarak birkaç yüz kilometrelik bir otlatma mesafesi boyunca hareket etmektir ki, üretimsel öğenin göçebe niteliği de buradan kaynaklanır.

Bazen çiftçiler ve çobanlar iki gruba da yarar sağlayan bir ödünleşim gerçekleştirirler. Geleneksel olarak Akdeniz kıyı şeridi boyunca ve Suriye steplerindeki gibi, çiftçiliğin olanaklı ama toprağın verimliliği için uzun nadas dö-

nemlerinin gerekli olduğu bölgelerde, göçebe çobanlar göç programlarını sürülerini nadasa bırakılmış tarlalarda otlatacak biçimde ayarlayabilirler. Bu durumun tarla sahipleri için avantajı hayvanların toprağa değerli gübre sağlamasıdır. Bu düzenlemenin karşılıklı faydaları olsa da, kesinlikle ciddi çıkar çatışmalarını da beraberinde getirir. Hayvanlar sıklıkla ekili alanlara girip ürünlere zarar verebilirler. Ayrıca köylülerin kendileri de yöredeki otlakları tamamıyla kullanmaya yetecek sayıda hayvan yetiştiriyor olabilirler ve bu durumda göçebe çobanlar doğrudan bir tehdit oluşturabilirler. Günümüzde Ortadoğu hükümetleri böylesi köylü-göçebe etkileşimini dikkatle düzenlerler. Örneğin Türkiye'de, göçebeler çok sıklıkla köy arazilerini kullanmak için kiralama ücreti ödeyebilirler. Suriye'de, hükümet göçebelerin otlatma ve göç rotalarını sıkı biçimde kontrol eder; İranlılar da daha büyük göçebe kabilelerle ilgili olarak aynısını yaparlar.

Hayvanlar ve Göçebelik

Göçebelerin hareketindeki ve toprak kullanımındaki çeşitliliği özetlemenin pratik bir yolu birbirine zıt iki örüntüden geçer: yaylacılık, ya da dikey göç ile ovalar ya da yatay göç. Yaylacılık dünyanın dağlık bölgelerinde bulunan bir hayvan yetiştiriciliği modelidir. Sürülerin farklı iklim kuşakları arasında hareket ettirilmesini içerir. Baharda göçebeler ve köylüler sürülerini düzlük arazilerden dağlardaki otlaklara sürdükçe Zagros, Toros ve Elbruz silsilelerinin yolları ve patikaları sürülerle dolar. Sonbaharda, göç modeli tersine döner ve sürüler kış aylarını daha sıcak kuşaklarda geçirmek üzere dağlardan aşağıya indirilir. Kürdistan'da bazı aşiretler arasında kış mevsiminde köylerde kalıcı evlerinin olması eskiden beri yaygındır. Toros ve Zagros'ların bazı kısımlarında büyükbaş hayvanlar yetiştirilse de, Ortadoğu'daki yaylacıların çoğunluğu koyun ve keçide uzmanlaşır. Günümüzde hareketin temel örüntüsü hala sürse de, hayvanların çoğu otlaklar arasında kamyonlarla taşınır.

Yatay göçebelik genellikle gerek sürülerin gerekse hanelerin daha büyük bir hareketini içerir. Bunun nedeni farklı otlak kuşaklarının düzlük bölgelerde birbirlerinden dağlık bölgelerdekinden genelde daha uzak olmalarıdır. Yalnızca otlakların bulunma durumu değil, su da kaç hayvana bakılabileceğini ve insanların nerede kamp kurabileceklerini belirler. Bu tür göçebelikte kat edilen daha uzun mesafeler deve gibi daha büyük yük hayvanlarına daha fazla bağımlılığı büyütür. Deve ve at kullanan göçebeler bulundukları yer-

lerde tarihsel olarak önemli bir askeri rol oynamışlardır. Sürekli binek olduklarından ve araziyi bildiklerinden, bunlar bir çatışmada, hatta hükümetin sayıca üstün askerlerine karşısında bile genellikle askeri üstünlüğü koruyabiliyorlardı. Ayrıca aşiret örgütlenmeleri bölgesel savunmayı kolaylaştırıyor ve tamamıyla olmasa da kısmi özerkliklerini sürdürmelerine olanak tanıyordu. Bugün bile, Şah'ın siyasi olarak baskı altına aldığı güneybatı İran'daki, Türkçe konuşan Kaşkay konfederasyonu yerel iktidara yeniden talip olmaktadır. Daha önceden yerleşik yaşama zorlanmış birçok göçebe terk etmeye zorlandıkları topraklara geri dönmüşlerdir ve aşiret grupları olarak topraklarını yeniden istemektedirler (Beck, 1990).

Hareketlilik ve bağımsız eylem eskiden beri göçebe çobanların karakteri olmuştur. Lâle Yalçın-Heckmann, komşu Irak'a yaptıkları hayvan ve hayvan ürünleri kaçakçılığının ekonomilerinin temelini oluşturduğu Türkiye'nin engebeli Hakkâri ilindeki Kürt çobanları anlatır (1994). Göçerlerin yetkilileri atlatma yeteneği bu konuda işe yaradığından, hayvan ya da diğer malların kaçakçılığı çoğu göçer ekonomisinin eskiden beri bir yönü olagelmiştir (bkz. Marx, 1999).

Çobanların yetiştirdiği hayvan türü ya da türler karışımı araziye ve piyasanın taleplerine göre çeşitlilik gösterir. Yetiştirilen hayvanlar arasında deve, sığır ve keçi bulunur. Arap Yarımadasından söz ettiğimizde aklımıza genellikle deve gelse de, aslında özellikle kurak çöller dışında orada bile en yaygın yetiştirilen hayvan koyun ve keçidir. Sığır yarımadanın güneydeki en uç alanlarında olduğu gibi Ortadoğu'nun dağlık bölgelerinde de bayağı yaygındır. İran'da Beluciler gibi birkaç grup çok sayıda deve yetiştirse de, çoğu koyun ve azalan bir oranda keçi de göçebe-çoban yaşamının temel geçim kaynağıdır. Türkiye'nin dağlık doğusunda ve İran'da bazı Kürt aşiretler büyükbaş hayvanda uzmanlaşmış olsa da yine de çobanlık üretiminin ağırlığı taşlık ve engebeli arazide otlatmaya gayet uygun küçük hayvanlardır.

Arabistan'da Rubülhali çölünün sınırlarındaki kurak topraklarda, Körfez ülkelerinde ve Suriye steplerinin güney kenarı boyunca, develer eskiden beri insanın çevreye uyum sağlamasının anahtarı olmuştur. Orada oldukça engebeli otlaklar, büyük ısı değişkenlikleri ve uzun süren kuraklıklar, su kaynakları arasındaki uzun mesafeleri kat etme gereği ile birlikte bu yavaş büyüyen hayvanı Bedevilerin, ya da daha doğru söylenişiyle Beduların (tekil Bedevi), çöl ortamı için son derece uygun kılar. *Bedu/Bedevi* terimi genellikle çölün gö-

çebe aşiretleri için kullanılır ve deve çobanları ile sınırlıdır. *Bedu/Bedeviler* genelde Arap soyundan olduklarını iddia ederler ve Arapça konuşurlar.[1]

Bedeviler geleneksel olarak, değerli yarış ve binek atları dışında, neredeyse yalnızca deve yetiştiriyorlardı.[2] Yaygın olarak *şaviya* olarak anılan koyun çobanları genellikle pek az deve bakarlar. Her iki grup da yıl boyunca keçi kılından örülmüş kara çadırlarda kalırlar; farklı göç örüntüleri izlerler ve aralarında oldukça büyük bir toplumsal uçurum vardır. Deve çobanları kendilerini koyun çobanlarından daha yüksek konumda görürler ve kendi aralarında da, bazı sülalelerin daha saf bir soydan, *asilin*, ve geri kalanlardan daha soylu olduğu düşünülür. Bu çekirdek sülaleler geleneksel olarak farklı aşiretlerin ve konfederasyonların liderlerini ve en önemli şeyhlerini sağlamışlardır.

Develere neredeyse her gün su verilmesi gereken Temmuzdan Eylülün sonuna kadar süren sıcak yaz aylarında, orta Arabistan'ın *asilin* deve çobanları zorunluluk nedeniyle kuyuların yanı sıra diğer daimi su kaynaklarının etrafında toplanırlar. Nemin bir yıllık ömrü olan bitkilerden elde edilebildiği diğer aylarda, develer su içmeden uzun süreler boyunca dayanabilirler; kışları develer hiç sulanmazlar ve göçebeler kurak kuşağın içlerine kadar yol alırlar. Son yıllarda asil denilen aşiretler (*asilin*) törensel amaçlarla kullanım için baktıkları az sayıda deve dışında büyük ölçüde koyun yetiştirmeye kaymışlardır, çünkü koyun çok daha kolaylıkla satılabilir ve şimdilerde taşıma amaçlı olarak genellikle kamyonlar kullanılmaktadır (Chatty, 1996).

Koyun güden *şaviyalar* hala göçebe olup, yazları çölün kıyısında kamp kurar ve kuyuların etrafında toplanırlar: kışın sürülerini, güz hasadından sonra onların kullanımına sunulan nadasa bırakılmış tarlaları kullanarak köy arazilerinden geçirirler. Geleneksel olarak koyun ve keçilere bağımlı olma durumu bunların hareketliliklerini kısıtlıyordu, zira tüm mevsimlerde sulanması gereken bu hayvanlar kayda değer bir hızla hareket edemiyorlardı. Günümüzde herkes geleneksel menzilleri dışındaki uzak otlatma alanlarına erişmek için kamyonları kullandığından, bu durum önemli ölçüde değişmiştir.

---

[1] Bir Bedevi aşireti olan, kuzey Arabistan çölündeki Rwalalar üzerine mükemmel bir etnografi için, bkz. William Lancaster (1997). Ayrıca bkz. Lila Abu-Lughod (1986).

[2] İlginç bir istisna, Umman'ın dağlık Dofar Vilayetinde yaşayıp yine de bir güney Arap lehçesi konuşan ve büyükbaş hayvan yetiştiriciliği yapan, göçebe Shahra aşiretidir. Gazeteci ve film yapımcısı Nicholas Clapp, bu aşiret arasında çalışması üzerine çok nadir ve ilginç bir anlatı sunar (1999).

Değişen bir başka şey de, iç bölgelerdeki *Bedu*ların daha az güçlü komşularından haraç ya da "vergi" koparma biçimindeki eski kalıptır. Geçmişte Arabistan Yarımadasının deve yetiştiren Bedevi aşiretleri, savaş sanatlarına son derece saygı duyulduğundan, bizim "çöl savaşçısı" imgemize daha fazla uyuyorlardı. Diğer göçebelerin kamplarına ya da köylülere karşı düzenledikleri meşhur akınlar (ghazzu) onlara ürkütücü bir şöhret kazandırmıştı. Gerçek şu ki, daha büyük aşiretler için akınlar düzenlemek ya da savaşmak çevreye uyumlarının önemli bir parçasını oluşturuyordu. Birçok aşiret kolu kendilerine bağımlı yerleşimlerdeki nüfusları kontrol ediyor, sınır köylerinden koruma parası (*khuwwa*) topluyor, genelde yalnızca rehber sağlamak ve geçen kervanlara saldırmamak anlamına gelen ticaret rotalarının gözetimi ve korunması için düzenli para alıyorlardı. Çöldeki bazı göçebe aşiretler varlıklıların evlerine bağlı olan köleler bulunduruyorlardı.

Çobanlık ve Piyasa İlişkileri

Hayvan yetiştiriciliğinde uzmanlaşan herkes gibi deve çobanları da bağımsızlıklarına her ne kadar değer verirlerse versinler, daha geniş anlamda topluma bir takım ekonomik ve toplumsal bağlarla yakından bağlıdırlar. İster köylere yakın yaşayıp hayvanlarını buralarda yetiştirsinler, ister kalıcı biçimde ikamet etmedikleri uzak bölgelere yol kat etsinler, aynı durum tüm çobanlar için geçerlidir. Ortadoğu'da çobanlar hayvanlarını, tükettikleri yiyeceklerin çoğunu ve elbette hane halkının ve kendilerinin kullandıkları giyecekleri, mutfak aletlerini, silahları, ziynet eşyalarını ve daha birçok malı edindikleri pazarda satmak amacıyla yetiştirirler. Çobanların daha geniş anlamda piyasa ekonomisine eklemlenmelerine ne kadar vurgu yapılsa azdır. Aslında, uzmanlaşmış çobanlığın varlığı ve herhangi bir zamanda bu uğraştan geçimini sağlayabilen insanların sayısı, doğrudan göçmenlerin yerleşik topluluklarla ticaret yapabilme ya da onlardan ürün edinebilme yeteneklerine bağlıdır. Dahası, bu alışverişler çoğunlukla peşin parayla yapılır.

Batı İran'da çobanlar ve çoban olmayanlar arasındaki alışveriş dengesi üzerine yeni ve çok etkileyici belgeleme çalışmaları vardır. Dan Bradburd 160 yılı kapsayan ticaret ve üretimi içeren verileri toplamış ve titizlikle çözümlemiştir (1996; ayrıca bkz. 1990 ve 1994). Bradburd haklarında veri bulunan bir takım grupları incelerken 100 koyundan oluşan bir sürünün verimlilik oranını hesaplamayı başarmıştı. Kendisini şaşırtacak biçimde, satın alınan metala-

rın değerlerinin değiştikleri durumlarda aslında çobanların yararına, özellikle de yirminci yüzyılda, değiştiğini gördü. Bunun anlamı son yirmi otuz yılda, özellikle de şeker, tütün, çay ve kahve olmak üzere, çobanların kişisel tüketimi de artmış olsa bile, bir önceki yüzyıldan daha fazla mal alabildikleri anlamına gelmektedir. Bradburd, bu bulgu düşünüldüğünde, göçmenlerin yerleşik düzene geçme oranlarını açıklamak için, hükümet politikaları, siyasi ortam ve değişen istihdam olanakları gibi başka etmenlere bakılması gerektiğine işaret eder (1996).

Necef üzerine iki çalışma bu diğer etmenlerin neler olabileceğini gösterir (Ginguld ve diğerleri, 1997; Marx, 1999). İsrail'de, kuzey Necef'te Bedeviler, bazen yalnızca toprak üzerinde hak iddialarını sürdürmek amacıyla olsa da aslında kültürel kimlik nedeniyle ve tabii geçimlerini sağlamak için çobanlık üretimine devam ederler. Ancak bu durum hayvanların hala değerli ürünler olmaması nedeniyle değil, çobanlık faaliyetlerine hükümetin koyduğu düzenlemeler nedeniyle giderek zorlaşmaktadır. Ucuz emek kullanıldığında çobanlık karlı olabilirken, hane halkı için en iyi ekonomik strateji açık alanda otlatmaya ek olarak besi hayvancılığı yoluyla üretimi "yoğunlaştırmak". Bununla beraber, İsrail ordusu ile ilişkiler, kısıtlayıcı ya da ayrımcı toprak kullanım yasaları ve benzerleri, yanı kısaca siyaset nedeniyle kaynaklara erişimi büyük ölçüde engellenmektedir.

Necef'teki Bedevi liderler İsrail'in yeniden yerleşim politikasına giderek daha fazla öfke duyar hale gelmişlerdir. Necef'te 120.000 Bedevi bulunmaktadır ve hükümet onları kendilerine ayrılan yedi kasabadan çıkarmak için büyük çaba harcamaktadır. Ama nüfusun yaklaşık yarısı direnmektedir. İbrani Üniversitesi Truman Barış Enstitüsü'nden Clinton Bailey'nin raporuna göre, "yetkililer yıllardır onları taciz etmekte, geleneksel otlatma alanlarından ve tarım arazilerinden çıkarmakta, [koruma adına] keçi sürülerine el koymakta ve bazılarının aileleri için yaptığı evleri yıkmaktadır (alıntılayan Kalman, 1999). Bailey devamında, "hükümetin inkâr ve tacizinin sabırlı, tarafsız ve anlayışlı bir grubu huzursuz, hasım ve keskin bir gruba dönüştürdüğünü" öne sürer. Avinoam Meir'in belgelediği üzere (1997) 1951 yılında paramiliter bir komando birliği olan Yeşil Devriye'nin uygulamaya koyduğu "keçi yasası" çoğu Bedevinin keçilerini otlatmasını engellemiştir. 1954 yılında hükümet Necef topraklarına el koymayı dener ve Bedevileri belirlenen yerlere sürerken, 1966 yılından beri aşiretlerin otlatma alanları üzerinde yeni İsrail şehirleri kurulmuştur. Bedevilerin sürüler için yaşamsal olan kuyuları kamunun

kullanımına açılırken, Bedevilerin kuyulara erişimi evlerinin "yasadışı" olması gerekçesiyle engellenmiştir. Ancak, Bedeviler geleneksel toprakları üzerindeki hak iddialarından vazgeçmeyi reddetmektedirler. 1999 yılında Knesset'in (İsrail Parlamentosu) tek Bedevi üyesi Talab al-Sanah Bedevilerin kayıplarını geri kazanmak ve haklarını kabul ettirmek için yasal bir mücadelenin başını çekiyordu (Kalman, 1999).

Birçok Necef'li ve Sina'lı erkek ücretli bir iş aradıklarından, işbölümü ilginç bir dönüşüm geçirmiştir. Sürülerle giderek artan biçimde kadınlar ve genç kızlar ilgilenmektedir. Bedevi antropolog Aref Abu-Rabia çağdaş Bedevi çobanlığını çok ayrıntılı olarak ve kişisel bir bakış açısıyla betimler (1994). Necef'in Bedevileri, geçmişte çok daha fazla hareketlilik içindeyken, günümüzde zorunlu olarak koyun sürülerini evlerinin yakın çevresinde otlatmaktadırlar. Çobanlık genelde erkeklerin ve oğlan çocuklarının işi olarak görülse de, erkeklerin çoğu dönemsel olarak inşaat işinde çalıştıklarından genç kızlar bile koyun çobanlığı yaparlar. Aslında kadınlar kızların koyunlara bakma konusunda erkekler ya da oğlanlardan daha iyi olduklarını zamanla anlamışlardır; sonuçta, geleneksel rolü içinde, bir kız zaten dişi koyunları sağmaktaydı ve kendini sürüye adamıştı. Kadınlar sabah ilk kalkıp gece en son yatanlardır; kızlara yakacak odun toplamak, yün eğirmek ya da nakış işlemek için sürülerle vakit geçirmelerinin avantajları öğretilir. Sürüye iki ya da daha fazla kız göz kulak olduğundan, bu durum Bedevi kadınlara has, titrek sesle şarkı söyleme tarzının alıştırmasını yapmak için de bir fırsattır. Bedevi kadınların sürüyle olan bağları şu şarkıda ifade edilir: "Ah, özgürlüğümü dile getiren ben çoban, mutluyum. Beni ve sürünün kaderi birbirine bağlıdır" (Abu-Rabia, 1994, s. 62).

Ancak erkeklerin çobanlığıyla kızların faaliyetleri arasında bir fark vardır. Aile şerefini ilgilendiren katı kurallar nedeniyle, akrabaları olmayan erkeklere eşlik etme riskine giremezler. Bunun bir sonucu olarak sürüleri, akrabaları tarafından görülebilecek biçimde evlerinin yakınında gütmek zorundadırlar. Daha genç kadınlar tarlalara genellikle çiftler halinde giderler ve sürü otlaktayken sürüleri görebilecekleri bir tepenin üzerinde otururlar. Bu gözetlemenin muhafaza sürdürülmesinin nedeni kadınların gözlerden uzak olmasının her iki cinsiyetçe de paylaşılan bir inanç olan aile şerefi anlayışı için esas olmasıdır. "Erkekler ve kadınlar bu konuyu sürekli konuşurlar ve böylelikle kadınların şerefi konusunda bilinci yükseltirler" (s. 60). Aile şerefi kavramı

kadınların faaliyetlerini sınırlandırırken onların ev ekonomisindeki üretken rollerini engellemez. Kadınlar bu ekonominin merkezindedir.

Çobanların gıda rejimi ve genel tüketim biçimleri herhangi bir diğer kırsal aileden farklı değildir, belki daha fazla et ve diğer hayvani ürünler tüketmelerinin dışında. Ekmek neredeyse her yerde esas üründür ve buğday ya da arpa unu edinmek için çoban aileleri düzenli olarak hayvanlarını ya da sürünün ürünlerini satmak zorundadır. Ortadoğu'da hiçbir hane kendi başına yeterli değildir ve göçebe çobanlardan daha fazla uzmanlaşmış, dolayısıyla da onlar kadar bağımlı pek kimse yoktur.

Kamyonların ortaya çıkmasından önce bile Arabistan'daki Bedevi kamplarını düzenli olarak ziyaret eden iki tür tüccar vardı. Adını Irak'taki bir kasabadan alan ve *Kubaysat* denilen bir sınıf satıcı çöldeki kış kamplarını, develere yükledikleri kumaş, şeker, pirinç ve ufak ev eşyalarıyla ziyaret ederlerdi. Göçebelerin kara çadırlarından ayırt edilsin ve bir akın sırasında kendilerine yanlışlıkla saldırılmasın diye dükkânlarını beyaz bir çadıra kurarlardı. Tüccarların göçebe çobanların hayatlarını idame ettirebilmeleri için o kadar önemli bir işlevleri vardı ki, aşirete dâhil olmayan bu tüccarlara saldırılması ya da soyulmaları çöl savaşını düzenleyen kuralların ciddi ihlali olarak görülürdü. *Kubaysatlar* kampa katılma ayrıcalığını elde etmek ve liderin koruması altında olmak için çadır gruplarının şeyhine ya da liderine sabit bir ücret öderlerdi.

Arap Çölündeki ikinci tip gezgin tüccar Kahire, Şam, Basra ve başka yerlerdeki ticarethanelerin aracıları görevi gören *Aqail* aşireti üyeleriydi. Bu aracılar deve alıp bunları damgalayarak kent pazarlarına götürürlerdi. Yine bu tüccarlar yerleşik savaş kuralları tarafından korunurlar ve develerine bir akında el konulması durumunda, hayvanlar kendilerine geri verilir.

Donald Cole, Emanuel Marx, Dawn Chatty ve Bedevi yaşamı üzerine çalışan diğer araştırmacıların dikkat çektiği gibi bugün durum elbette farklıdır. Her kamptaki tüm ailelerin düzenli olarak pazar kurulan kasabalara ve uzaklara yayılmış sürülere gidip gelirken kullandıkları cipleri ya da kamyonları veya bunlara erişimi vardır. Bedeviler arasında, motorlu ulaşım deveye olan bağlılığın tamamen yerine geçmiştir ve pazarlara her gün kolaylıkla erişilebilir (Chatty, 1996). Durum bölgedeki diğer çobanlar arasında da çok benzerdir. ABD'deki çiftlikçiler gibi çobanlar da, canlı hayvan fiyatlarını yakından takip ederler ve canlı hayvan simsarlarına danışmak ve hayvanlar için son fiyatları

öğrenmek için kasabalara giderler. Hızlı ulaşım çobanlara pazar seçenekleri ve şehirdeki tüketici mallarına çabuk erişim sunar.

Çobanların tüccarlar ve zanaatkârlarla iş yapması çobanlık yapılan bölgelere yakın birçok pazar kasabasında sıklıkla görülen bir sahnedir. Her hane halkı her yıl birkaç yüz kilo tahıl ve tabii ki çay, tütün, şeker ve kumaş tükettiğinden bu alışverişler yüklü miktarda para anlamına gelebilir. İş genellikle uzun vadeli ilişkiler kurulmuş olan tüccarlarla yürütülür. Tüccar-müşteri ilişkileri sıklıkla kredinin bir mevsimden diğerine uzatılmasını içerir ve bu türden karşılıklı güven bir kuşaktan diğerine aktarılabilir.

Çobanlıkla uğraşan hane halkları, belki de yerleşik emsallerinden daha fazla olmak üzere, yedikleri yiyecekler için diğerlerine doğrudan bağımlıdır. Bu durum onları hayvan ürünlerinin değişen piyasa fiyatlarına karşı daha kırılgan hale getirir ve birçoğunu alternatif besin ya da gelir kaynağı aramaya zorlar. Dolayısıyla sıklıkla ticaret, yarı zamanlı tarım ya da kentlerde ve çiftliklerde mevsimlik işçi gibi diğer işlerle uğraşırlar. Sonuç olarak, piyasanın gariplikleri havanın gariplikleri kadar önemlidir. İranlı Yarah-mozadi Belucileriyle yoğun olarak birlikte çalışmış olan Philip Salzman "çok yönlü becerikliliğin" Belucilerin, aslında çoğu çobanın, çevreye uyumunu niteleyecek uygun sözcükler olduğunu söyler (1972). Belucilerin göç döngüsü yalnızca kısmen hayvanlarının ihtiyaçları tarafından belirlenir. Hasat tarihlerinde ya da tarlaları sürmek için işçi olarak çalıştıklarında, hatta kaçakçılık yapmak için de yine belli bir programa göre yer değiştirirler.[3] Tekrar edersek, yerel olarak bunlar birbiriyle ilişkili olsa da, etnik ya da aşiret etiketleri belli ekonomik faaliyetlerle karıştırılmamalıdır. Umman'da *Bedeviler* çobanlık, tarım, ticaret ve balıkçılıkla uğraşırlar; benzer bir faaliyetler yelpazesi daha önce belli bir yaşam biçimiyle yakından bağlantılı tüm grupların da niteliğidir (Chatty, 1996).

Devlet ve Göçebe Çobanlar

Çobanlığın çevreye uyumunun ekonomik yönlerini daha önce vurguladık ama dahası da vardır. Hiçbir yaşam biçimi yalnızca ekonomik zorlamaların sonucu değildir. Her yerel topluluk yakınındaki gruplarla, bazen da önemli bir kaynak ya da teknolojik bir mal için doğrudan bağımlı olduklarıyla etkile-

[3] Geriye dönük bir anlatı için ayrıca bkz. Salzman (1999).

şim içindedir. Yine sıklıkla, komşu grup gerçek ya da potansiyel bir rakip hatta hasımdır. Herhangi bir çoban grubunun örgütlenmesi hatta onun hareket etme örüntüsü grubun bulunduğu siyasi ortama —komşu popülasyonlara ve tüm toplumu kapsayan yönetimin iktidarına— karşı verilen yanıtlardır.

Ortadoğu'daki yönetimler genellikle iktidar merkezlerinden uzak bölgelerde bile toprak kullanımının yerel örüntülerini ve yerel toplulukların etkileşim biçimlerini belirlemede çok önemlidir. Bir yönetim ulusal sınırları içindeki belli bölgeleri günbegün etkili biçimde idare etmeyi başaramayabilir, ama genelde yerel anlaşmazlıklara bunların sonucunu belirleyecek bir biçimde müdahale edebilir. Çobanlar en yaygın olarak kent merkezlerinden uzak ve askeri olarak kontrolü güç arazilerde, düşük nüfus yoğunluğu düşük olan bölgelerde bulunduğundan, bazen ulusal siyasetin burada konuyla ilgisiz olduğu varsayılır. Ama durum böyle değildir ve hiçbir zaman da böyle olmamıştır. Necef'li Bedevileri uzun süredir izleyen İsrailli bir coğrafyacının yakın tarihli kitabı, İsrail'in politikalarının ve değişen piyasa ortamının çifte etkisiyle baş ederken bir Bedevi popülasyonunun nasıl dönüştüğünü açık biçimde örnekler. Daha önce belirttiğimiz üzere, Meir'in çalışması Bedeviler ile İsrailli yöneticiler arasındaki sıkıntılı ilişkiyi ve Bedevilerin tecridine ve marjinalleşmesine neden olan süreçleri belgeler.

Elbette modern teknoloji çobanların geleneksel olarak yararlandıkları hareketlilik avantajını büyük ölçüde azaltmıştır. Modern yönetimler askeri silahlanmanın tekelini korumaya dikkat ederler ve aşiret gruplarının iyi silahlanmış olabileceği yerlerde bile, bu gruplar genellikle hava saldırısı ve hükümetin kamyonlarla çok sayıda asker yığabilme yeteneği karşısında kırılganlardır. Baseri, Türkmen ve Kaşkay gibi büyük aşiret toplulukları özerk siyasi oluşumlar olmaktan çok uzaktır. Ne var ki, bu tür çoban toplulukları bürokrasiyle aralarına mesafe koymayı başardıkları zaman bile, liderlerini birbirlerine düşüren, hizipler arası anlaşmazlıklara müdahale eden ve zaman zaman geniş çaplı cezalandırıcı seferlere girişen bir devletle uğraşmak zorundadırlar.

Kuzeydoğu İran'daki Yomut Türkmenleri arasında yoğun biçimde çalışan William Irons çobanlığın büyük ölçüde İran yönetiminin Türkmenlerin arazileri üzerinde kontrol kurma girişimine karşı verilen siyasi bir tepki olduğunu söyleyecek kadar ileri gider. Yomutlar obalarını, yani kamplarını, yalnızca sürülerini beslemek için değil devletin askerlerine karşı askeri yeteneklerini

arttırmak için de taşımışlardır. Bu strateji İranlı Kaşkaylar tarafından da uygulanmıştır.

Güneydoğu Türkiye'nin Yörükleri

Halklar ve grupların kısıtlı kaynaklar, iktidar hatta itibar gibi tanımlanması zor toplumsal ödüller için bile mücadele ederken girdikleri karşılıklı etkileşim, insanların yaşadıkları topraklan nasıl kullanacakları konusunda bir üretim biçiminin dayattığı zorunluluklar kadar önemli olabilir. Güneydoğu Anadolu'nun göçebe çobanları üzerine bir vaka çalışması grup içi ilişkilerin dâhili örgütlenmenin yanı sıra yerel toprak kullanma örüntülerini nasıl etkilediğinin iyi bir örneğini sunar. Yörüklerin modern tarihini kabataslak çizdikten sonra, bir halk olarak onların daha ayrıntılı bir portresini çizmeye başlayabiliriz.[4]

Ortadoğu'da nüfus hareketleri öyle bir biçimde olmuştur ki, herhangi belli bir grubun "her zaman" için orada bulunduğunu söyleyemeyiz. Yörükler Suriye sınırındaki Gaziantep bölgesine nispeten yeni gelenlerdendir ve günümüzde bu bölgede hayvancılıkta uzmanlaşmış tek halktır. Tüm aşiret kolları bölgeye aynı anda varmamış olsalar da, hiçbirinin 1900'den önce oraya yerleşmemiş olduğu açıktır. Ayrıca, gruplar güneydoğuya Anadolu'nun çeşitli yerlerinden gelmiş olsalar da, tümü de on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında çıkarak dağıldıkları batı kıyı şeridi kökenlidir. Dolayısıyla, Yörüklerin, ve tabii birçok başka grubun da, neden bugün bulundukları yerde oldukları üzerine düşünmek karşılaştıkları bazı sorunlar ve bunlarla nasıl baş ettiklerini anlamak için iyi bir yol olabilir.

Türkçe konuşan bir halk olan Yörükler geleneksel olarak Türkiye'nin Ege ve batı Akdeniz kıyılarında göçebe çobanlardı. Belirgin bir etnik grup ya da aşiret olarak ne zaman ortaya çıktıkları belli olmasa da, yirminci yüzyıl metinlerinde isimleriyle anılırlar. Bizzat Yörükler kökenlerini kuzey İran'a götürürler ve kendilerini Türkmenlerin soyundan görürler. Bu halleriyle, kendilerini Anadolu'nun en erken Türk yerleşimcileri arasında sayarlar. Elbette günümüzde bu atalarından çok gurur duyan, her eğitim düzeyinde her türden işle uğraşan Yörük aileleri vardır. Ülkenin her yerine yayılmış olan aileler için aşiretin geçmişi toplumsal bir gerçeklik olmaktan çok folklora aittir.

---

[4] Tartışmamız, kitabın ortak yazarı Daniel Bates'in saha araştırmasına dayanmaktadır.

Yaylacı çobanlar olan Yörükler batı Anadolu'nun dağ silsilelerindeki yabani otlaklardaki kuşaksal ve mevsimsel farklılıktan yararlanmak için yer değiştiriyorlar ve dolayısıyla yıl boyunca tek bir yerde beslenemeyecek sayıda hayvandan oluşan sürülere bakıyorlardı. Küçük kamp grupları halinde hareket ederek, kışı kıyılardaki ovalarda geçirip, sürülerini nadasa bırakılmış ya da ekilemeyen topraklarda otlatıyorlardı. Baharda, klasik yaylacılık modelinde olduğu gibi, sürüler giderek daha yükselen otlatma alanlarına götürülüyordu. Yaz gelene kadar, daha yükseklerdeki otlaklara, Toros yaylalarına ulaşıyorlar ve sonbahara kadar burada kamp kuruyorlardı. Havanın soğumasıyla birlikte bu sefer aynı rotayı izleyerek aşağı iniyorlardı. O zaman gelene kadar, Torosların denize bakan yamaçlarının ortalarında ya da alt bölümlerindeki köyler tahıl hasadını bitirmiş olduklarından, Yörüklerin sürüleri ürünlere zarar verme riski olmadan, anızlarda otlayarak ve dışkılarıyla tarlaları gübreleyerek geçebiliyorlardı. Araziyi farklı biçimlerde kullanan çeşitli popülasyonlardan biri olan Yörüklerin özel bir konumu vardı. Yörüklerin otlatma konusundaki özel hakları hükümet tarafından tanınıyor, başları, köy muhtarlarına benzer biçimde, lider olarak kabul ediliyor ve daha önceki dönemlerde ulaştırmacı ve istihkâmcı olarak askerlik yapıyorlardı.

Göç izlencesi, Yörüklerin diğer gruplarla doğrudan rekabete girmesine gerek kalmayacak biçimde, dönemsel olarak kullanılabilir otlakları birbirine bağlıyordu. Dolayısıyla, Yörüklerin yerel ekonomideki yerleri farklı popülasyonların birbiriyle etkileşiminin bir sonucuydu. Doğrusu, bu etkileşim örüntüsü tüm taraflar için yararlıydı. Yörükler köylülerin kullanamadığı arazileri kullanıyor ve çobanların sürüleri köylülere hayvan ürünleri sağlıyordu. On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında, Türkiye'nin batı sahil şeridi Avrupa'dan ve ülke içinden yapılan yatırımların teşvikiyle ve yeni bir demiryolu bağlantısının açılmasıyla yoğun tarımsal üretimin odağı haline geldi. Bataklıklar kurutuldukça önceden Yörüklerin kışın kullandıkları otlaklarda, genellikle ya doğrudan hükümet tarafından ya da onun teşvikiyle, yeni köyler kuruldu. Sürülerine bakmak için Yörükler açısından işe yarar stratejiler daha kısıtlı hale geldi. Artık bazıları hükümet tarafından desteklenen gruplar arasında yalnızca kıt kaynaklar için değil ama güç için de doğrudan rekabet vardı.

Bu baskıların, özellikle de otlak alanların azalmasının, bir sonucu olarak Yörük aileleri sürülerine bakma ve göç örüntülerini, hatta geçimlerini sağlama biçimlerini değiştirmek zorunda kaldılar. Çobanlık yapan ailelerin önemli

bir bölümü çiftçiliğe başlamayı ve köylere yerleşmeyi seçti. Diğerleri göç rotalarını değiştirdi. Bazıları kıyı şeridindeki daha az gelişmiş, ama otlaklar açısından daha yoksul alanlara, bazıları iç Anadolu'ya, bazıları da Türkiye'nin güneybatısına taşındılar. Geri kalan Yörük popülasyonlarının neredeyse tamamı bugün yerleşik yaşama geçmiş olduğundan, bu sonuncu grup hala çobanlık yapan tek, en geniş Yörük ailelerinden oluşur. Ortadoğu'daki birçok etnik ve aşiret grubu gibi Yörüklerde yaygın biçimde dağılmışlardır.

Güneybatıya göç etmiş olanların göçebe çobanlığı sürdürebilmelerinin tek nedeni, diğer göçebe grupların ovalardaki ve yüksek yaylalardaki otlakları terk etmeye zorlanmış olmalarıdır. O zaman kadar, devlet göçebe Kürt, Arap ve Türkmen aşiretlerini yerleşik yaşama zorlamıştı. Daha büyük ve güçlü Kürt ve Türkmen gruplarının aksine siyasi bir tehdit olarak algılanmadıklarından, Yörüklerin bölgeye girişine izin verilmiş, hatta teşvik edilmişti. Bu durum Osmanlıların yerel kimliğin göze çarpan bir siyasi güç olarak ortaya çıkmasını önlemeye yönelik olarak etnik grupları birbiriyle karıştırma biçimindeki iyice yerleşik uygulamasının parçasıydı.

Çobanlık yapmayı sürdüren Yörük aileleri çok geçmeden keçiden koyun üretimine geçtiler ve bugün hala sürmekte olan, yıllık bir göç rutini oluşturdular. Bakılan hayvanların değişmesinin nedeni dağdaki otlaklara çıkan yolların devlet tarafından kontrol edilmesiydi. Bu yollar ormanlık alanlardan geçtiği için, ormanların tahrip olmasını yavaşlatmak amacıyla hala muhteşem çam ve sert ağaç topluluklarına tehdit olan keçilerin bu yolları kullanması yasaklanmıştı. Ayrıca bugün keçi üretimi neredeyse her yerde arz-talep nedeniyle gerilemiştir; kentli nüfus çoğunlukla koyunu tercih etmektedir.

Ağırlığın keçi yetiştiriciliğinden koyuna kayması Yörüklerin yaşamındaki tek değişiklik değildi. 1949 ve 1959 yıllarında, Türkiye'deki diğer kırsal topluluklarda olduğu gibi Yörükler de ulusal çapta belli ekonomik ve siyasi gelişmelerden etkilenmişlerdi. Kırsal yatırım ve tarımsal gelişimle ilgilenen yeni bir hükümet tarımsal kredileri büyük ölçüde ulaşılabilir kılmıştı. Kışın otlak olarak kullanılan alanlara her havaya uygun yollar uzanmıştı ve bunun sonucunda yayılan tarım mevcut otlaklarda bir gerilemeye neden olmuştu. Dahası, nadasa bırakılan tarlaların sahipleri göçebelerden artık daha fazla ücret istemeye başlamıştı. Çoğunluğu köy ortak arazilerinde bulunan yazlık otlaklar için bile kira isteniyordu. Bu gelişmeler alternatif geçim yolları arayan Yörük hanelerini büyük ölçekli bir yerleşime zorladı. Bazıları çiftçi, bazıları İslahiye kasabası içinde ve çevresinde esnaf ve tüccar oldu.

Göçebe kalanlar için çobanlık artık daha büyük sürüler ve büyük miktarda nakit paraya ve/veya krediye düzenli erişim gerektiriyordu. Önceden bir hane kendini 20 ya da 30 yetişkin koyunla ayakta tutabilirken, çok geçmeden 100 koyun bile küçük bir sürü olarak görülmeye başlandı. Bugün geçimini esas olarak hayvancılıktan sağlayanlar için 150 hayvandan az bir sürü nadiren görülür. Tamamıyla nakit paraya dayalı ekonomi veteriner bakımına, tahıl yeme ve bazen de sürülerini kışın barındırmak için brandadan çadırlara yatırım yapabilen hanelerin tarafındadır. Hayvan bakıcılığı hızla uzmanlaşmış bir ticari girişim haline gelmiştir. Bu bağlamda, aşiretin bazı girişimci mensuplarının gezici mandıralar kurmuş olması şaşırtıcı değildir. Bu mandıralar hayvanların bahar ve yaz otlaklarında otladıkları yerlere kamyonlarla taşınırdı. Koyunlardan alınan sütten her gün peynir yapılır, tenekelere paketlenir ve Kayseri ile Ankara'daki toptancılara satılırdı. Diğer Yörükler canlı hayvan simsarı olarak hayvan ve yün alıp sattılar. Toplumsal ve ekonomik farklılaşma hala göçebe olan haneler arasında hiç bir zaman çoğu köyde görülen düzeye ulaşmadıysa da, tabakalaşmanın işaretleri ortaya çıkmaya başlamıştı. Bazı aileler sahip oldukları hayvan sayısını ya da diğer varlıklarını arttırmayı başarırken, bazıları da borca girmek zorunda kalmışlardı.

Bugün ancak pek az Yörük çadırda yaşayan çobanlar anlamında göçebeliği sürdürür. Çobanlık yapan aileler genelde kasabada sabit bir eve sahiptir ve hayvanları yükleyip uzaktaki otlaklara götürmek için bir iki aile üyesine yardımcı olmak üzere çoban kiralarlar. Aslında, Yörük çobanlığı neredeyse tamamıyla bir dönüşüme uğramıştır ve sermaye ile emeğin kullanılması bakımından ABD'deki çiftlikçilik denilen şeye benzer. Özgün bir yaşam biçimi ve kültürel kimlikle özdeşleştirilmekten ziyade çobanlık artık sadece çeşitli yatırım stratejilerinden biridir. Son yıllarda, çobanlar çok ciddi siyasi sorunlara uyum sağlamak zorunda kalmışlardır. 1970'lerin sonlarında ve 1980'li yıllarda otlakları muhalif siyasi gruplar ile devlet arasında şiddetli çatışmalara sahne olmuştu, ayrıca hayvan hırsızlığı da alıp yürümüştü. 1985 yılında ayrılıkçı Kürt militanların aynı bölgede faaliyet göstermeye başlamaları mal ve can güvenliğine karşı aynı biçimde bir tehdit oluşturarak çobansal üretime büyük ölçüde zarar verdi. Yükselen hayvan fiyatlarının körüklediği bir tepki, ovalardaki ve daha güvenli otlakları daha yoğun biçimde kullanmak, tarlaları otlatma için yıllık olarak kiralamak ve pek az yer değiştirmekti. Bu sıcağa dayanıklı hayvan soylarını getirilmesi anlamına geliyordu. 1990'lı yılların sonunda, güneydoğuda sulamanın yayılmasının ardından, kent kaynaklı ser-

mayeyi kullanan yatırımcılar, taşlı arazileri makineli tarıma elverişli verimli tarlalara hale dönüştürmek için ovalarda dev iş makinelerini kullandılar. Doğal olarak bu, kiraların yükseldiği anlamına gelir.

Güneybatı İran'ın Baserileri

1950'li yıllarda yürütülmüş olsa da, ikinci bir vaka çalışması güneybatı İran'da büyük bir aşiret grubunun liderliğinin toplumsal yapısı ve örüntüleri üzerine fikir verir; ayrıca bu çalışma bir çoban topluluğunda üretim ve mübadele ekonomisi üzerine iyi bir taslak sunar. Fredrik Barth'ın (1961) Baseriler üzerine çalışması çoban toplumunu ve ekonomisini biçimlendirdiği anlaşılan temel ilkelerden bazılarını anlaşılır biçimde özetlemesiyle hala bir klasik olarak kabul edilir. Tarihsel olarak Baseriler büyük bir ölçüde siyasi özerkliğe sahiptiler ki, bu durum güneybatı İran'daki diğer aşiret toplulukları için de alışılmadık değildi. Barth'ın araştırmasını 1950'li yılların ortasında yaptığını unutmadan, Baseri hane ve toplumsal yaşamının bazı yönlerini ele alacağız.

Lurca, Arapça ve Türkçe dillerini konuşan aşiretlerin olduğu bir bölgede Farsça konuşan bir halk olan Baseriler *hamse* olarak anılan ve dağılana kadar Arap ve Türk aşiretlerini de içeren bir aşiret konfederasyonunun lider grubuydular. Bu büyük konfederasyonun önemi, 1930'lu yıllarda göçebe gruplarını silahsızlanmaya ve yerleşime zorlayan Rıza Şah'ın yönetiminden beri çok azalmıştır. Baserilerin yerleşimi bir noktada nerdeyse tamamlanmış olsa bile, Rıza Şah'ın 1941 yılında tahttan çekilmesiyle birçok aile göçebe yaşama geri döndü. Bartu'n saha çalışması sırasında Baseriler oldukça dağınık durumdaydılar ve aşiret hâlihazırda birçok yerleşik topluluğa sahipti.

Baseri göçebeler özel bir bölgeyi işgal etmezler. Barth'ın belirttiği gibi, Fars bölgesinin her bir önemli aşireti yıllık göç döngüsünde izlediği bir rotanın, ya da *il rah*'ın, haklarına "sahiptir." Geçtikleri ve sürülerini üzerlerinde otlattıkları araziye sahip olmaktan ziyade, Baseriler *il rah* programını kendi geçiş hakları olarak görürler. *İl rah* geçitlerin ve yolların uygunluğuna ve otlatılacak çayırların olgunlaşmanın belirlediği sıraya bağlı olarak her yıl değişiklik gösterir. Baserilerin yıllık göçlerinin karmaşık programı, rütbece en üstteki reis olan *han* tarafından koordine edilip yönetilir.

Baserilerin rotaları (*il rah*) onları güneydeki kurak ovalardan ya da çöllerdeki kış otlaklarından 1.800 metreye kadar varan yüksekliklerdeki uzak yaz otlaklarına götürür. Kuzeye ve yukarı doğru bahar göçünün yanı sıra sonba-

harda ayrı yoldan geri dönüşte sıklıkla kamp yeri değiştirilir. Ne var ki yaz ve kış otlatmaları çok daha az yer değiştirmeyi gerektirir. Baseriler esas olarak koyun ve keçilere bel bağlarlar ve Türkiyeli Yörükler gibi onlar da ulaşım için deve, at ve eşek beslerler.

Barth kamp gruplarını, köylüler arasında mezra ve köylerde olduğu gibi, Baseri göçebe toplumunun birincil toplulukları olarak görür. Şunu da ekleyebiliriz ki, bu grupları diğerlerinden ayıran şey mensuplarının beraber hareket etme ve çalışmaya karar verdikleri sürece var olmalarıdır. Hayvanların nerede otlatılacağı ve belli bir yerde ne kadar kalınacağı gibi önemli konularda her gün uzlaşma sağlanmalıdır. Barth bu ortak kararların alınma süreçlerini ve kampın birliğinin nasıl sağlandığını analiz eder.

Kampta liderlik iki şekilde ifadesini bulur. Bir tür liderlik *kethüda* denilen, Baseri'lerin en üst reisi tarafından resmen tanınan yöneticiler tarafından uygulanır. Görüş birliği ile topluluk adına doğal karar alıcılar oldukları kabul edilen ve "beyaz sakallılar" (*riz safid*) denilen yaşlıların sahip olduğu ikinci tür bir liderlik gayrı resmîdir. *Kethüda* yetkisini kısmen en üst şeften ya da han'dan, kısmen İranlı aşiretleri kontrol etmekte önemli bir rol oynayan İran yönetiminden alır. Kethüda hanın ve hükümetin talimatlarını aktarır ve onlara geri bildirimde bulunur. Kampın günlük idaresi kampın "beyaz sakallılarının" ya da hane reislerinin sorumluluğundadır. Barth'ın çalışmasını yaptığı sırada, en büyüğü 124 en küçüğü 13 çadıra sahip, farklı adla bilinen 24 *oulad*, ya da sülale bulunuyordu. *Ouladların* kendileri *tira* denilen daha geniş soy bölümlerine ayrılıyordu ki, bunlardan 15 tanesi Baserilere aitti. *Ouladlar* kontrol ettikleri ortak bir otlatma alanına ve bir göç rotasına sahiptir. Ancak bu sülalelerden birinin onaylanmış bir mensubu olmak kişiye otlaklara erişim hakkı verir. *Ouladların* liderleri (*kethüdalar*) doğrudan hana geri bildirimde bulunurlar ve kendi gruplarındaki üyelerin davranışı konusunda hana karşı sorumludurlar. Dolayısıyla bu *kethüdalar* kendi toplumlarında önemli ölçüde otoriteye sahiptir.

Baseri siyasi hiyerarşisinin tepesinde en üst reis ya da han bulunur. 1950'li yıllarda hanların son üç kuşağı tek aileden geliyordu; bu durum aşiret içinde yönetici hanedana benzer bir şey oluşturuyordu. Han ailesinin çoğu mensubu İran'ın seçkin ulusal tabakasının mensupları olarak incelikli ve kültürlü yaşamlara sahiptiler. İran hükümeti ile ilişkilerinde ve yerleşik gruplarla anlaşmazlıklarında Baserileri han temsil ediyordu. Toprak ve sürü bakımından büyük varlığa sahip olduğundan, han ülkenin güç sahipleri ve seçkinleri ara-

sında rahatça hareket ediyordu. Bunların yörenin başkenti Şiraz'da evleri vardı ve çocuklarını eğitim için yurtdışına gönderirlerdi. Han müsrifçe kullandığı büyük bir güce ve ayrıcalığa sahipti ve zaman zaman aşiretin tüm mensupları üzerinde neredeyse mutlak otorite kullanırdı. Hanın gücü İran hükümeti tarafından kırılana kadar, yönetimdeki han para cezaları ve vergi koyabiliyor, mahkemedeki duruşmaları yönetebiliyor, bedensel ceza hatta ölüm cezası verebiliyordu. Hanla yakın bağlantıda olan özel bir grup *Darbar* olarak bilinirdi. Aşiretin bu bölümünün mensupları hanın özel milisleri, hizmetkârları ve refakatçıları olarak hizmet ederlerdi. Darbarlar da sürülere, çadırlara ve mülke sahip olabilseler de Baseri aşiretinin dışında olarak görülüyorlardı.

Baseriler arasında üretimin örgütlenmesini betimlerken Barth hane halkı ve varlık birikimi ve dağılımı örüntüleri üzerinde yoğunlaştı. Bir Baseri grubunun 32 çadırını araştırdı ve ortalama hane büyüklüğünün, İran'ın kırsal bölümünün çoğuna benzer bir sayı olan 5,7 kişiden oluştuğunu buldu. Bu çadırların çoğu çekirdek ailelerdi. Hane halkı mülk sahibi bir birim olmasının yanı sıra toplumsal bir gruplamadır; her biri kendi araç-gereçlerine, hayvanlarına ve genellikle kendi işgücüne sahiptir.

Ortalama hane başına düşen sürü yaklaşık 100 koyundan oluşuyordu; tipik bir aile 60 hayvandan az, en azından çalışmanın yapıldığı 1958 yılı için, altmıştan daha az hayvanla geçinemezdi. Barth ortalama bir hanenin üretici sermayesinin ya da yetişkin hayvanlarının değerinin en fazla yüzde 40 ya da 50'ye kadar olan miktarını yiyecek ya da diğer ihtiyaçları için harcadığını hesaplamıştı. Bu kadar yüksek verim nasıl mümkün olmuştu? Sürüler ağırlıklı olarak dişi hayvanlardan oluşuyorlardı ve yetişkin bir dişi koyun yıllık olarak kendisinin toplam piyasa değerine eş ürün verir. Tabii, hayvanların yenileriyle değiştirilmesi ve işçi kiralanması gerektiğinden, hayvanları kaybolabildiğinden ya da çalınabildiğinden bunun hepsi kar değildi. Yine de, bu verim ortalama Baseri ailesine çoğu çiftçi popülasyonlarına kıyasla daha yüksek bir yaşam standardı sağlamak için yeterlidir.

Barth kariyerine 15 yaşındayken, muhtemelen mirastan payına düşen 20 kadar koyunla başlayan 55 yaşında, varlıklı bir adamı anlatır. Adamın sürüsü doğal yollardan artarak büyümüş ve çok geçmeden senede yaklaşık 20 koyun satar hale gelmiştir. Bu parayla ve hayvan derilerini satmaktan kazandığı parayla sonunda toprak satın alıp bir köye yerleşebilmiştir. Bunu yapana kadar sürüsü birkaç yüz koyuna ulaşmıştı ve kendisine yardımcı olarak birkaç

çoban tutmuştu. Bu varlık birikimi örüntüsü, toprağa yapılan yatırım ve sonunda yerleşik yaşama geçmek alışılmadık değildir. Sürüleri büyüyen göçebe aileler normalde başka kaynaklara yatırım yaparak ani kayıp ve yoksulluk riskini azaltmaya çalışırlar. Barth birçok hanenin yalnızca kariyerleri boyunca bir kaç kez çobanlığa kaldıkları yerden devam etmek üzere varlık edinip yerleşik yaşama geçtiğine dikkat çeker. Diğer taraftan, sürüleri yetersiz olan ve azalan yoksul aileler zaman içinde yancılıktan ve ücretli işçilikten yeterince para biriktirip çobanlığa devam edebilmek umuduyla zorunlu olarak yerleşik yaşama geçerler. Gerek zenginlerin gerekse yoksulların düzenli olarak çobanlık kesiminden ayrılması çobanlar arasında aşırı gelir farklılığını sınırlar.

Barth hayvan sayısı olarak varlık birikiminin bir kısıtlamasının, hayvanlar açısından en iyi olanın sahipleri tarafından bakılmak olduğunu söyler. Bakım konusunda kiralanmış çobanlara bel bağlamak yetersiz bakım ya da hırsızlık nedeniyle daha yüksek oranda kayıp anlamına gelir ve ihtiyaç fazlası zenginliğin toprağa yatırılmasını teşvik eder. Baseriler arasında nispeten türdeş olduğu belirtilen gelir düzeyi hiçbir şekilde diğer gruplarda da aynı değildir. Komanchi ve Kaşkay aşiretleri arasında ayrı ayrı araştırma yapan Daniel Bradburd (1996) ve Lois Beck (1991) zenginlik ve toplumsal sınıf açısından çok büyük farklılıklar olduğunu bildirirler. Aslında her iki toplumda da yoksul erkekler varlıklı sürü sahipleri tarafından çoban olarak istihdam edilirler.

Elimizde Baserilerin şu anki durumu hakkında yeni bildirimler olmasa da, Beck İran Devriminden sonra Kaşkayları ziyaret etmişti. Devrimin hemen arifesinde daha geniş aşiret yapısı devlet tarafından çoktan büyük ölçüde zayıflatılmıştı ve daha küçük aşiret bölümleri kendi refahları ve güvenlikleri için daha fazla sorumluluk yüklenmişlerdi. Toprak reformu tedbirleri, toprak kullanımının değişen örüntüleri ve ücretli emeğin bulunabilir oluşu, hep birlikte çobanlığın ve aşiretin öneminin azalmasına katkıda bulundu. Beck (1991) 1979 devriminin yarattığı kargaşanın aşiretçilik gibi çobanlığın da yeniden canlanmasına neden olduğunu ileri sürer. Hükümet aracılarının yokluğunda, aşiret liderleri geleneksel rollerinden bazılarını yeniden üstlenmektedirler.

Dan Bradburd'un (1990, 1996) güney-orta İran'daki Komançi çobanlar üzerine yaptığı çalışma göçebe çobanları doğal olarak eşitlikçi ya da çatışmasız bir aşiret yaşamının örneği olarak görme yönündeki herhangi bir yanlışa karşı yararlı bir düzeltmedir. Bradburd kendileri yalnızca çok az sayıda hayvana sahip olduklarından başkalarının hayvanlarına çobanlık yaparak iki ya-

kalarını bir araya getirmeye çalışan ailelerin zenginlik, toplumsal statü ve genel yaşam olanaklarındaki sistemik farklılıkları belgeler. Çobanlık için anlaşma yapan erkekler yalnızca uzun süreli ve emeklerinin karşılığını alamadıkları bir taahhüdün altına girmekle kalmazlar, ama kanları ve çocukları da işveren hanenin her arzusunu yerine getirmeye hazırlardır ki, Bradburd bu ilişkiyi yapısal bir eşitsizlik olarak tanımlar. Ailelerin şecerelerine ve tarihlerine bakan Bradburd çobanlık yapan ailelerin nadiren sürü sahibi konumuna geldiklerini ve aslında çoban ve işvereninin ayrı ve genellikle birbiriyle çatışan ekonomik ve toplumsal dünyalarda hareket etiklerini bulmuştur. Komançiler arasındaki bir başka anlaşmazlık kaynağından da söz etmeye değer; akrabalık ve evlilik haklı olarak aşiret örgütlenmelerinin temel taşları olarak görülse de, Bradburd akrabalar arasındaki uyuşmazlıkların yöreye özgü olduğunu ve çoğunun da evlilik anlaşmaları odaklı olduğunu bulmuştur.

Suudi Arabistan'ın El-Murraları

Suudi Arabistan'da Boş Bölge'nin El-Murraları bizim klasik çöl göçebesi, Bedevi, anlayışımıza en yaklaşandır (Cole, 1975). Gerçekten de, El-Murralar kendilerine *Bedu al-Bedu*, yani kelimesi kelimesine, "göçebeler göçebesi" derler. El-Murralar Arap Yarımadasının son kalan önemli deve çobanı halkları arasındadır.

Amerikalı bir antropolog olan Donald Cole 1968 yılında çağdaş Bedeviler ve onların petrol zengini Suudi Arabistan'a nasıl uyum sağladıkları üzerine bize elimizdeki en iyi verileri sunan, iki yıllık bir çalışma başlattı. O tarihten beri Cole ülkeye birçok kez gidip gelmiş ve oradaki dönüşümleri raporlamaya devam etmektedir.

Yaklaşık 15.000 nüfuslu El-Murra kabilesi, Cole kendilerini ziyaret ettiğinde Suudi Arabistan'ın o günlerde göçebe olan toplam nüfusunun yaklaşık yüzde yirmisini oluşturmaktadır. El-Murra'lar dünyanın en sert ve tehlikeli çöl bölgelerinden birinde yaşarlar. Cole'un üzerinde çalıştığı grup olan El-Azab'lar deve beslerken (ya da eskiden beslerlerdi), diğer El-Murra grupları koyun ve keçi de yetiştirirler. Deve yalnızca üretim için yetiştirilen bir hayvandan çok daha fazla bir şeydir. Bu Cole'un sözcükleriyle, gözde develeri hakkında hikâyeler anlatan ve şarkılar yazan "aşiret üyelerinin bitmez tükenmez tutkusudur." Aşiretin develeri hurma, pirinç ve ekmeğin yanı sıra gıda rejiminin önemli bir öğesi olan sütleriyle ünlüdür. Süt dışındaki bu

ürünlerin hepsi pazar kurulan kasabalardan, özellikle de Hofuf vahasından satın alınır. Petrol ekonomisinin gelişmesi ve yayılmasından sonra El-Murra'lar yiyeceklerinin çoğunu ticaret ya da baç (vergi) yoluyla sağlamışlardır. Günümüzde, Suudi Ulusal Muhafız Ordusu'nun mensupları olarak El-Murra aşiretinin üyeleri devletten maaş almaktadır. Diğer bir nakit gelir kaynağı petrol sahalarında işçi olarak çalışmaktan gelen ücretlerdir.

El-Murrah *dira* denilen ve Rubülhali'nin batı ve orta sınırları arasında bir yay biçiminde uzanan bölge üzerinde hak iddia etmektedirler. Necran ve al-Hasa da dâhil olmak üzere birkaç vaha *dira* içinde kalır. El-Murra'lar bu bölgenin merkezindeki bazı kuyular üzerinde de özel haklar iddia ederler. *Dira*'nın dış sınırları açık seçik çizilmemiştir ve bu sınırlar diğer aşiretlerin sınırları ile çakışır.

Arabistan'da göçebe çobanlık yıllık yağış döngüsü ile seyrek kuyuları besleyen ve hangi otlakların kullanılabileceğini belirleyen yeraltı kaynaklarına bağımlıdır. Yaz ayları süresince develer neredeyse başıboş kalırken, develerin sahipleri kuyular yakınında kamp kurarlar. Uzak mesafelerde otlayan hayvanlar dört günde bir su için kendi başlarına geri gelirler ve geldiklerinde sütleri de sağılır. Ortalama bir yılda, El-Murra'ların Al-Azab kolu yaklaşık 2.000 kilometre yol kat eder ki, bu da onların yıllık göç döngüsünü oluşturur. Bahar ve sonbahardaki iki ana göçten baharda yapılanında daha fazla sayıda çadır, dolayısıyla daha fazla toplumsal etkileşim bulunur. Şölenler ve evlilik kutlamaları o zamanlarda yapılır ve önemli şeyhler ya da Suudi kraliyet ailesinden prensler kampı ziyaret ederler ve ağırlanırlar. El-Murra'ların bir kampı birkaç haneden, ya da *beit*'den oluşur. Her bir *beit*'in, *dar* denilen, kendine özgü ve mahrem evsel mekâna sahip olduğu ya da bu mekânı paylaştığı düşünülür. Bazen iki ya da daha fazla *beit* tek bir *dar*'ı paylaşırlar; örneğin ikisi de evli iki erkek kardeşin düzenli olarak beraber kamp kurmaları ve hareket etmeleri gibi. Günün ana yemeğini *dar* üyeleri birlikte yeseler de, çobanlığı ve hayvanların bakımını her hane kendi başına yapar.

Her bir çadır diğer herhangi bir çadırla birlikte hareket etme ve işbirliği yapma konusunda özerk bir toplumsal ve ekonomik grup olma eğilimindedir. Bu birliktelikler genelde akrabalık temelli olsa da, arkadaşlık bağları ya da çıkarlar öyle gerektirdiği için de kurulabilir. Bazen çadırlar komşuların adet olarak birbirlerini koruyup kollamasından yararlanmak için diğerlerine bitiştirebilirler. *Dira*, ya da aşiret kademesinin, onun kuyularının ve diğer kaynaklarının El-Murra'nın müstakil sülaleleriyle ilişkilendirilmesi gerçeği ço-

ğu kamp grubunun yakın soydaş akrabalardan oluştuğu anlamına gelir. El-Murra sülalesi ya da *fakhd* ayrı baba soyundan geldiğini iddia eden ve çeşitli hak ve sorumlulukları paylaşan birkaç gruptan oluşur. *Fakhd* kuyuların sahibidir ve *dira* kademesi bir cinayet işlenmesi durumunda kan parasını toplamak ya da ödemekle yükümlüdür. *Fakhd* üyelerinin sürüleri, *wasm* denilen, geometrik bir simge olan ve develerin yan tarafına vurulan ayrı damgayı taşırlar. Eski günlerde *fakhd*, savunma ve akınları da içeren askeri muharebeler için önemli bir örgütlenmeydi.

Bazı sülaleler daha büyük, *gabila*, ya da kabile denilen bölümler halinde gruplaşırlar. El-Murra içinde yedi kabile bulunur. Günümüzde böyle adlandırılan gruplar El-Murra yaşamında pek söz sahibi değildir, zira ortak kaynaklara sahip değillerdir ve gerçek anlamda sorumluluk paylaşmazlar. Bunlar esas olarak bağlantılı sülaleleri tanımlayan referans grupları olarak görev görürler. Her birinin başında, özel asker konumunu yansıtacak biçimde *emir* denilen bir lider bulunur. Büyük ölçekli savaş zamanlarında, kabileler emirlerinin arkasında, zaman zaman da tüm Murralar emirlerden birinin komutasında birleşirdi.

Bütün kabile ya da tüm El-Murra halkı birlikte, soyun ötesine geçen güçlü bir ortak miras duygusuna sahiptir. Aynı lehçeyi konuşurlar, kendilerine özgü biçimde giyinirler, çadırlarını kendi tarzlarında döşerler. Evlilik neredeyse her zaman için kabile içinden yapılır. Kendi söyledikleri gibi: "*Al-Murra, kuluna wahid, biyutuna wahid, kuluna ikhwan*" —"Murra halkı hepsi birdir, çadırlarımız birdir, hepimiz kardeşiz."

On dokuzuncu yüzyılın sonunda Suudi ailesinin hâkimiyetine kadar, El-Murra akınlar düzenleyebilen ve savaşabilen etkili bir askeri gruptu. Günümüzde Suudi Arabistan Ulusal Muhafızları içinde yedek bir birliktir. Bu yüzyılda aşiretin en üst düzey liderleri olan emirler aynı klandan gelmişlerdir. Şimdiki emir siyah bir çadırda yaşar (en azından 1970 yılında böyleydi) ve yıllık göçe nadiren katılır. Emirin çadır topluluğu aynı zamanda bir evinin bulunduğu kasabadan pek uzakta değildir. İnsanlar kasabaya gidip gelirlerken kolaylıkla emiri bulabilirler. Baserilerin harı gibi, o da sürülerinin bakımını kendi aşiretinden insanlara emanet eder.

Emir Murra Yedek Muhafız Birliğinin komutanıdır; devletin verdiği maaşları aşiret mensuplarına o dağıtır. Ayrıca aşiret içindeki anlaşmazlıklarda arabuluculuk yapar ve araba kazaları, saldırı, cinayet gibi olaylardan kaynaklanan sorunları çözmeye çalışır. Aşiret üyelerinin polis tarafından tutukları-

dığı her olaya müdahale eder ve bu tür davaların çözümü için yüksek düzeydeki devlet yetkilileriyle ya da kraliyet sarayının üyeleriyle görüşür.

Çadır yaşamı Yörük ve Baserilerinkine benzer. Çadır kadınların etkinlik alanıdır ve erkekler giderek daha fazla biçimde çalışmak üzere kasabalara gittiklerinden, kadınlar hanenin kalıcı unsurunu oluştururlar. Bir çadırın içi kadınlar ve erkekler için bölümlere ayrılmıştır. Misafirler yokken kadınlar özgürce erkeklerin bölümüne girip çıkabilir ve vaha kasabalarında pazarları ziyaret edebilirler. Evdeki işbölümü, süt sağma işini El-Murra erkeklerinin yapması dışında, Ortadoğu'nun diğer yerlerindekinin aynısıdır.

Cole El-Murraların da Yörükler gibi en çok yakın akrabalarla evlenmeyi istediklerini, tercih edilen evliliğin bir erkekle onun *bint 'amm'ı*, yani amcakızı arasında olduğunu yazar. Ancak Cole bu tür evliliklerin aslında ne kadar sıklıkla gerçekleştiği üzerine istatistiki bilgi vermez. Evliliklere çiftlerin babaları karar verir ancak görüşmeyi anneler başlatabilir. Aradaki akrabalığın derecesi ve ailelerin toplumsal konumuna göre değişen gelinin serveti ya da *mehir* üzerine karar vermesi gereken erkeklerdir.

Genel Bakış

Göçebe çobanlık ve üç vaka çalışması üzerine tartışmamızda, çobanlık yaşamının birçok yönünün yanı sıra, belli çoban topluluklarının ekonomik ve siyasi örgütlenmelerine de değindik. Hep klişelerden uzak durmaya ve göçmen-çoban halklar arasındaki çeşitliliği ve farklılığı göstermeye çalıştık. Ortadoğu'nun çoban halklarının günümüzde ve tarihsel olarak daha geniş bir toplumsal ve ekonomik dünyanın parçası olduğunu vurguladık. Ekonomik olarak, bu gruplar her zaman daha geniş mübadele sistemlerinin parçasıydılar. Siyasi olarak, egemen hanedanların kurulmasında ya da yıkılmasında tarihsel bir rol oynamışlardır. Bu yüzden, ister aşiretçiliği ister göçebe çobanlığı geçmişin bir kalıntısı olarak tanımlamak isteyen her yaklaşım yanıltıcıdır.

Göçebe çobanlıktan tamamen farklı bir konu olan aşiretçiliğin siyasi niteliği başka yerde ele alınmıştır. Burada vurgulanması önemli olan göçebe halklar arasında, hatta Yörük ve Baseri gibi görünüşte siyasi özerkliğe benzer bir şeyi kaybetmiş olanlar arasında bile, aşiretçilik birçok açıdan etnisiteye benzer biçimde bireysel ve grup kimliğinin ifade edilmesinde önemini koruyan bir araçtır.

Çobanların günümüzde, modern toplumun tüm sorunları ve olanaklarıyla karşı karşıya olan, basbayağı yirmi birinci yüzyıl insanları olduklarını da vurguladık. Bu açıdan, geçimlerini sağlama ve toplumsal, siyasi örgütlenme yolları son yirmi otuz yılda hızla değişmiştir.

Antropolog Dawn Chatty orta Umman'da küçük bir Bedevi aşiretinin dönüşümünü incelemek üzere 12 yıl geçirmiştir (1996). Chatty'e göre "göçebe çoban aşiretleri en çok etkileyen gelişme yerel altyapının kurulmuş olmasıydı." Fransızlar ve İngilizler tarafından savaşlar arasındaki dönemde başlatılan göçmenlerin askeri bakımdan kontrolünü kolaylaştırmayı amaçlayan yol ağı kısa zamanda deveyi işe yaramaz hale getirmişti. Bedevilerin bu duruma verdikleri yanıt deve çobanlığı yerine koyun çobanlığını koymak oldu. "Bedevilerin son zamanlarda esas otlatma hayvanı olarak koyuna yaptıkları vurgu ve buna eşlik eden, yük hayvanı olarak deveden kamyona geçişleri çobanlığın modern bir biçimini temsil eder." Koyunları uzak pazarlara ve yarı zamanlı işler için Bedevileri çevre kasabalara taşımak amacıyla kamyonlar kullanılır. Suudi Arabistan, Irak, Suriye ve Ürdün'deki Bedeviler için de gözlemlenen çevreye uyumun bu yeni yönünün sonucu, şimdilerde çeşitli hükümetlerin kalkınma ajanslarıyla işbirliği halinde üzerine eğildikleri meralardaki aşırı otlatmadır.

Diğer kırsal halklar gibi, çobanlar da giderek artan biçimde mekanize ulaşıma, uzak endüstriyel mal kaynaklarına, pazar ve başka konularda bilgi için hızlı telefon (genellikle cep telefonu) ve elektronik iletişime bağımlı hale gelmiştir. Elbette farklı halklar bunlara farklı biçimde yanıt vermişlerdir. Güneydoğu Anadolu'daki bazı Yörükler, doğrudan başka yerlerdeki çiftlikçilerin davranış biçimlerini benzer davranan, küçük ölçekli çiftlikçiler olmuşlardır. Piyasa fiyatlarını öğrenmek için canlı hayvan simsarlarına telefon ederler, hayvanların kamyonla taşınmasını ayarlarlar, kredi için bankalara giderler hatta henüz yetişkin olmayan hayvanlar için vadeli işlemler yaparlar. Öte yandan, petrol zengini bir devlette yaşayan El-Murra'lar devletten aldıkları maaşlara bel bağlarlar ve muhtemelen bir ekonomik yatırım olarak hayvanlarına olan bağımlılıklarını azaltmışlardır. Necef'teki Bedeviler görünüşe göre hayvan sürülerine enflasyona karşı bir yatırım olarak bakmaktadırlar ve esas olarak ücretli işçiliğe ya da çiftçiliğe bağımlıdırlar.[5]

---

[5] Bkz. E. Marx (1999), Avinoam Meir (1997), William Lancaster (1997).

Ortadoğu'da göçebe çobanlığın geleceği var mıdır? Eğer bununla kast edilen sürüler ve çadırların birlikte hareketiyle kendine özgü asırlık bir yaşam biçimiyse, verilecek yanıt "hayır"dır. Bir zamanlar hem çiftçiler hem çobanlar tarafından birlikte kullanılan verimsiz tarlalar artık genellikle yoğun biçimde ekilmektedir. Sulama, modern tohumlar, makineler ve gübreler bunu olanaklı kılar. Zagros, Toros ve diğer sıra dağlardaki otlaklara giden rotaların birçoğu artık ulusal sınırlar, yoğun ekim alanları ya da hareketi engelleyen siyasi kısıtlamalarla yasaklıdır. Çoğu bölgede, herhangi bir mevsimde birlikte kamp kurabilecek insanların sayısı artık bir haneyi geçindirebilecek hayvan sayısının daha fazla olması ve otlakların azalması nedeniyle düşmüştür. Tabii bu durum özel bir yaşam tarzı olarak çobanlığın niteliğini etkiler. Ayrıca, çoğu grup için mekanize ulaşım, ailelerin büyük ölçekli göçleri ve onun yarattığı ortak deneyim duygusunu artık yaşayamadığı anlamına gelir. Birçok zorluklarına rağmen görünen o ki, çoğu Yörük kamp yaşamında dost ve akraba çadırları arasındaki rahat sosyalleşmenin değerli bir şey olduğunu hissetmektedir. Hayvanlar insanların geçimine destek olmaya devam etse de, kendine özgü toplulukların ya da yerel kültürlerin geçimine giderek daha az destek olmaktadırlar.

6
TARIM VE DEĞİŞEN KÖY

Ortadoğu, yaklaşık 10.000 yıl kadar önce, dünyada tarımın en erken geliştiği bölgelerden biridir. Tarihsel olarak, bölgede yerleşik insanların çoğu kırsal kesimde yaşıyor ve geçimlerini tarımdan sağlıyorlardı. Günümüzde durum büyük ölçüde değişmiştir. Örneğin, 1940'lı yılların başlarında, Mısırlıların tahmini olarak yüzde 75'i doğrudan tarımla uğraşan kırsal nüfustu. 1980'lerin ortalarına gelindiğinde, Mısır'ın işgücünün yüzde 35'i çiftçi, ya da *fellah* idi. 2000 yılında, bölgedeki insanların çoğu kentsel topluluklarda yaşıyor ve kentlerde çalışıyordu. Bu değişime rağmen, tarım hala önemini korumaktadır ve özellikle birçok kentli köylerde ev sahibi olmayı sürdürüp tarıma yarı zamanlı iş olarak yaklaştıklarından, köy yaşamı ve toplumu Ortadoğu'nun toplumsal manzarasında önemini korumaktadır.

Bu bölümde ilerledikçe, kırsal toplumun ve ekonominin değişen özelliklerinin birçoğuna değineceğiz. Bunlar arasında sermaye yoğun, özel olarak örgütlenmiş tarıma neredeyse tamamıyla bir geçiş, köy ekonomilerinin giderek artan biçimde ulusal piyasalarla bütünleşmesi ve arazi kullanım hakları ile araziye erişimdeki değişiklikler bulunmaktadır. Bu süreçler Ortadoğu'da tarihsel olarak kent ve kır toplumlarını birbirinden ayıran toplumsal ve kültürel farkların belli yönlerden azalmasına neden olmuştur. Bunlar ayrıca bizzat kırsal toplumun kendi içinde sosyo-ekonomik farklılaşmanın artmasına neden olmuş ve bölgenin tamamında derin sonuçları olmuştur.

Kırsal bölgelerden göç edenler nedeniyle kent merkezlerinin köylüleşmesine dikkat çekmek bir klişe haline gelmişse de, bunun tersi de doğrudur. Şehirleşme ya da kırsal bölgelerin "banliyöleşmesi" yeni konut tarzlarında, tüketim kalıplarında ve evlerin dayanıp döşenmesinde, yeni gıda maddelerin-

de ve giyim kuşamda görülebilir. Bu kısmen, tabii herkes için geçerli olmayan, gelir düzeylerinin artmasıyla ilgilidir ki, bu durum seçime bağlı olarak daha kaliteli konutları ve elbetteki telefon, televizyon ve çanak anten, motorlu araçlar ve konut içi sıhhi tesisatın yanı sıra, daha çok kentli nüfuslarla ilintilendirilen gıda maddelerini de içeren yüksek tüketim oranlarını olanaklı kılar. Bu durum bazı açılardan kent merkezlerini ayakta tutmak için kırsal nüfusların zararına kır kökenli malları ve emeği kullanma biçimindeki köklü geleneğin tersine çevrilmesidir. Yöreden yöreye değişse de, ülkelerin çoğu artık ister devlet ister piyasaya kaynaklı olsun, kırsal altyapıya yüksek oranlarda yatırım yapmaktadırlar; daha iyi yollar, elektrik ve su şebekesi, sulama ve olanaklı olan yerlerde hidroelektrik santrallerinin yanı sıra eğitim ve sağlık hizmetleri gibi. Petrol üreten ülkelerde bu yatırımlar, gerçekleşenler bir yana, beklenen ekonomik getirilerin bile çok ötesine geçebilir.

Toprağın Kullanımı ve Kırsal Yerleşimler

Tarım ve kırsal yerleşim örüntüleri üzerinde iki çevresel unsur çok belirleyicidir: suyun mevcudiyeti ve topoğrafya. Suyun dağılımı ve miktarı tarımın olanaklarını ve böylelikle de insanların dağılımını belirler. Topoğrafyaya gelince, soru yalnızca sermaye ve emek olarak insan yatırımına değecek kadar büyük parseller halinde yeterli ekilebilir alan bulunup bulunmadığıdır. Örneğin daha önceden Türkmen göçebelerin bulunduğu kuzeydoğu İran'da, yakın zamanlara kadar pek az daimi yerleşimin bulunduğu bölgelerde çok sayıda köy kurulmuştur. Siyasi güvenlik sorunu bir yana, geleneksel teknolojinin yalnızca düzensiz olarak yeterli yağış alan açık arazinin geniş alanlarını ekmeyi zaman harcamaya değmez kılması gerçeği tarımı kısıtlıyordu. Bölgede iyi sulanan yerler büyük ölçüde vadilerin tabanlarıyla sınırlıydı ama bunlar genelde uzmanlaşmış bir tarımsal nüfusu ayakta tutmaya yetecek büyüklükte değildi. Arazi drenajı, modern hafriyat ve ekim teknolojisi tarımın kapsamını çok genişletmiştir. Modern yöntemler kullanılmadan önce bu alanlarda tarım çobanlığa göre ikincil bir uğraştı. Bu tür kısıtlar Ortadoğu'da son zamanlarda tarıma açılan birçok arazinin belirgin özelliği olsa da, bunun tersi yönünde bir eğilim de vardır. Kentsel büyüme ve sanayileşme nedeniyle toprak kaybedilmektedir; ayrıca, örneğin traktörlerin erişemediği dağlardaki taraçalarda olduğu gibi, ekonomik karlılığını kaybettiğinde ekilebilir topraklar terkedilmektedir. Bu konulara daha sonra döneceğiz.

Belli yıllarda bazı bölgelerde yüksek verim alınabilse de, su durumunun son derece güvenilmez oluşu nüfusun büyüklüğü ve dağılımını sınırlandırır. Nil ve Dicle-Fırat vadileri ve bazı kıyı bölgelerinde olduğu gibi suyun düzenli olarak ve yeterli miktarda bulunabildiği yerlerde yoğun tarımsal ekonomiler ortaya çıkmıştır. Yine en iyi örnek Mısır'dır. Nil Vadisinin toprağı olağanüstü verimlidir; her yılki taşkınlardan sonra Nil'in Etiyopya ve Uganda'daki subaşlarından taşınan yeni bir alüvyon yükü Mısır'daki tarlaları yenilemek için birikir (daha doğrusu, Asvan'daki Büyük Baraj'dan önce birikirdi). Verimlilik son derece yüksek olduğundan birden fazla ürün almaya ve nehir kıyıları ile kanallar çevresinde kümelenen yoğun bir nüfusu ayakta tutmaya olanak sağlar.

Suyu yıl boyu kontrol etmek ve dağıtmak amacıyla büyük ölçekli barajların inşa edilmesine kadar, Mısırlı çiftçiler Firavunların zamanına kadar giden bir düzen içinde yıllık taşkınlara bağımlıydılar. Eski düzen, taşkın sularını tutmak için tarlaları sığ havzalara bölerek etraflarına toprak setler yapmaktan ibaretti. Genelde buğday, arpa ya da hayvan yemi gibi yılda bir ürün ekilirdi. Pamuk, pirinç, mısır gibi yaz ürünleri havza sulamasına çok uygun değildi ve ancak düzenli sulamanın başlamasından sonra yayıldılar. Günümüzde Mısır'ın ana ihraç ürünü olan pamuğun tarihi, yıl boyu tarımın geliştiği on dokuzuncu yüzyıl ortasına gider. 1970'de tamamlanan Büyük Asvan Barajı yıl boyu tarımın süresini uzatmış olsa da, tarım artık mamul gübreye daha çok ihtiyaç duymaktadır.

Nil Vadisindekine benzer bir durum, sularını Nisan ve Mayıs aylarında boşaltan Dicle ve Fırat nehirlerinin dolambaçlı mecraları kıyısındaki arazi parçalarında ya da kuşaklarda görülür. Ancak Irak'ın sulama sorunları özeldir. Mısır'ın aksine, Irak'ta birçok ürün azami taşkından önce ekilir. Irak'taki iki önemli nehrin geç taşması olgunlaşmakta olan ekinlerin büyük boyutta zarar görmesini önlemek için suları kıyılar içine hapsetmeyi zorunlu kılar. Ayrıca biriken taşkın sularının yetersiz drenajı toprağın tuzlanma sorununu ağırlaştırır. Ortadoğu'da bugün önemli geliştirme projelerinden biri güney Irak'ta yıllardır yetersiz drenaj yüzünden kirlenen geniş arazilerin tuzdan arındırılması için tasarlanmıştır. Toprak kalitesinin korunması sorunu en verimli tarım alanlarından bazıları için sıkıntı yaratmaya devam eder. Çok sıklıkla, sulu tarım çiftçiler için aşırı sulamayı olmaması gerektiği kadar kolaylaştırmıştır.

Türkiye'nin güney sahil şeridi boyunca, iyi sulanan, yoğun nüfuslu tarımsal bölgeler bulunur. Örneğin Türkiye'nin dördüncü büyük şehri olan Adana'nın geniş ovalarında hepsi de pamuk, tütün ve ağaç ürünleri bakımından ulusal ve uluslararası piyasalarla bütünleşmiş bir köyler ağı bulunur. Burada toprak sıklıkla özel mülkiyete ait büyük çiftliklerindir. Türkiye'nin kıyı şeridinde, Bereketli Hilal'de ve başka yerlerde bu tür yoğun yerleşimler genellikle antik dönemin şehir devletleri ve imparatorlukları için de önem taşımış olan aynı ovalarda bulunur.

Bu toprak kullanım örüntüsü bölgede sürekliliğin bir örneği olarak görülebilirse de, olgular çok daha karmaşıktır. Türkiye'nin sözü edilen bu bölgelerinin yanı sıra günümüzde Dicle-Fırat Vadisi boyunca bulunanlar da yakın tarihte nerdeyse tarım dışı kalmıştı. Aslında, Ortadoğu'da birçok bölgeye artık yeniden yerleşilmektedir. Bu örnekler arasında Türkiye'nin orta platosu, Suriye stepleri ve kuzey ve güney-orta İran'ın bölümleri bulunur. Son yıllarda bile sulamanın yaygınlaşması çok düzensiz ve eşitsiz olmuştur. 1980 yılında Merkezi Ortadoğu'nun 16 ülkesinde 90.000 kilometre kare sulanmış ekili alan vardı; 1984 yılında bu 86.000 kilometre kareye düştü. Ancak, Irak, Türkiye, Mısır ve Suudi Arabistan'daki projeler 1990'lar boyunca sulanan alanı büyük miktarda arttırmıştır (Held, 1994, ss. 99–100).

Güneydoğu Anadolu'da çok büyük bir barajlar ve kanallar projesi olan Güneydoğu Anadolu Projesi (GAP) coğrafyayı fiziksel olarak yeniden şekillendirmektedir ve henüz tamamlanmamış olmasına rağmen, dünya tarihinde pek az su kontrol projesiyle kıyaslanabilecek ölçüde süregen bir gelişmeyi ve değişimi vaat etmektedir. 2001 yılında Dicle Nehrinin bir kolu üzerindeki GAP barajı tamamlandığında, hem Dicle hem Fırat'ın subaşlarının neredeyse tamamen kontrolü için son öğe de yerini almış olacak. Gayet açık siyasi sonuçları dışında, 1960'lardan beri yürütülen bu proje, hala gerçekleştirilmekte olan, binlerce hektar toprağı sulama altına alma potansiyeline sahip çok sayıda yeni göl ve iç suyolları yaratmıştır.

Daha tamamlanmadan bile yüzlerce köyü ve Gaziantep, Şanlıurfa ve Diyarbakır gibi yöredeki şehirleri muazzam biçimde etkileyen arsa üretimine gerek devlet gerek piyasa tarafından yapılan yatırımlarda patlama vardır. Olumlu bir etki, Türk basınında genellikle Türkiye'nin "doğu kaplanı" ekonomileri olarak anılan bu merkezlerde hızlı ekonomik kalkınmadır. Bunun bedeli de kayda değerdir; 2.000'den fazla topluluk yer değiştirmek zorunda kalmıştır ve geleneksel kent simgeleri, tapınaklar ve tarihsel yerler su altında

kalmıştır. Ama doğru biçimde yönetilir ve tuzlanmadan kaçınılırsa, ticari tarımın mevcut hızlı büyümesi kırsal yaşam standartlarında önemli bir iyileşmeyi finanse edecektir.

Hızlı nüfus artışı oranları belli ki bu kırsal yeniden yerleşimin yayılmasıyla ve toprak kullanımının yoğunlaşmasıyla ilişkilidir. Ancak nüfus baskısı tek etmen değildir. Siyasi ve ekonomik etmenler de aynı derecede önemlidir. Bunlar arasında hükümetlerin ya da yerleşik toplulukların güvenliği ve iletişim hatlarını muhafaza etme becerileri de bulunur. Daha da önemli olan kentin kontrolündeki kredi ve pazar olanaklarının kırsal yatırımı ve modern çiftçiliğe geçişi teşvik etmiş olmasıdır. Bu tamamıyla yeni bir olgu değildir. Geçmişte de, kırsal yerleşim ve tarımsal üretim sulama altyapısına, pazarlara ve elbette yollara yapılan kentsel yatırımla yakından bağlıydı.

Bu unsurların nasıl birbirlerine bağlı olduğunu gösteren artık klasik sayılan bir çalışma Paul English'in orta İran'ın Kirman bölgesi üzerine çalışmasıdır (1976). Coğrafyacı olan English, Kirman Havzasındaki köyler arasındaki karşılıklı bağımlılık örüntüleri ve bu köylerin Kirman kentiyle ilişkileri üzerine odaklanmıştı. English şehrin egemenliğinin bölgenin yerleşim tarihini ve ekonomisini anlamak için anahtar olduğunu öne sürer. Köyün boyutu ve karmaşıklığı bölgenin başkenti olan Kirman'dan uzaklaştıkça azalır. English, yörenin yerleşim tarihini MS 240 yılında bölgede bir Sasani garnizon merkezinin kuruluşuna kadar götürür. Bunun hemen ardından, artan güvenlik ve kentin toprak sahibi elitlerinin kentsel sermayeyi kullanıma sokması sonucunda köylerin kurulması ve yaygınlaşması gelmişti. Bu sermaye, karmaşık yeraltı sulama ağını kurmak (*kanatlar*) ve köyün tarımsal yaşamının dayandığı kuyuları açmak için kullanıldı. Kentsel sermaye aynı zamanda Kirman civarındaki köylerde bulunan bir halı endüstrisi geliştirmek için de kullanılmıştı. English'in tezi kent merkezlerinin hem köy yerleşimlerini yarattığı hem de bunun ardından üretim fazlasını sistematik biçimde köylerden çıkararak köyleri nispeten az gelişmiş durumda kalmalarına neden olduğu yönündedir.[1] Yakın zamanda birçok ülkedeki toprak reformu tedbirleri ve yatırım uygulamaları yerel kırsal topluluklara daha fazla siyasi ve ekonomik güç verse de, geleneksel örüntü olan kentin hâkimiyetini tersine döndürmeye yetecek gibi görünmemektedir. English'in Ortadoğu köy yaşamı ve yerleşim örüntü-

[1] İran'da bir kent ve onun art bölgesi üzerine başka bir çalışma için bkz. F. Costello (1976).

lerinin ağırlıklı olarak kent merkezlerinden yayılan güçler tarafından belirlendiği yönünde vardığı sonuç doğru görünmektedir.

Köy araştırmalarına yerel yaklaşımlar, göç de dâhil olmak üzere kırsal demografik süreçleri anlamayı da kolaylaştırabilir. Örneğin, İran'daki Kaşan bölgesi üzerine bir çalışmasında V. F. Costello (1976), kalitesiz toprağın ve sermaye yetersizliğinin yoğun tarımı engellediği dağlık bölgelerdeki mezralardan dışarıya göç oranlarının önemli ölçüde daha yüksek olduğunu bulmuştu. Bu durum Kaşan bölgesi için doğru olabilirse de, daha önce söz edilen Türkiye'nin güneyindeki Adana gibi bölgelerde en yüksek dışarı göç oranlarının bir kısmı daha büyük ve tarımsal açıdan daha üretken topluluklara aittir. Burada tarıma yapılan yatırım ve arazilerin büyük çiftlikler halinde birleşmesi çiftçileri, bazıları göçebe işçiler olmak, bazılar şehirlere taşınmak üzere topraktan uzaklaşmak zorunda bırakmıştır. Mesele şu ki, köyler arasında ve köylerden kentlere göç ve bunlar arasında hareket düzenli bir olgu olsa da, bölgesel bir sistem içinde yerleşimlerin konumuna bağlı olarak bu durum çeşitlilik gösterecektir.

Sunumumuz açısından çobanları çiftçilerden ayırmış olsak da, ekonomik bir perspektiften bakıldığında Beluciler, Kaşkaylar, Türkmenler ve diğerleri gibi birçok yerel popülasyonda hem çiftçilik hem çobanlık yapan topluluklar vardır. Daha önce dikkat çektiğimiz gibi, aileler bile çobanlık ile çiftçilik arasında gidip gelebilir. Emmanuel Marx (1999) Necef'i güzelce anlatır ve yer yer bizzat vahaların nasıl ortaya çıktığını gösterir.

Daha önce El-Murra örneğinde olduğu gibi, Bedevileri genellikle göçebe çobanlıkla ilişkilendiririz; ne var ki aslında günümüzde Bedevilerin çoğu yerleşik çiftçilerdir. Ayrıca birçoğu, piyasa koşullarına, iş bulunma durumuna ve siyasi güvenliğe bağlı olarak düzenli biçimde dönüşümlü olarak çobanlık, çiftçilik ve ücretli işçilik yaparlar. Örneğin Güney Sina'da aşiret olarak örgütlenmiş ve bugün sayıları 10.000 civarında olan Bedeviler, çobanlığın yanı sıra uzun süreden beri bahçe işinde, kuyu açmada, meyve ağaçlarını aşılama ile budamada ve hurma ağaçlarını döllemekte gayet becerikli uzmanlardır (Marx, 1999). Yalnızca bu coğrafi olarak karmaşık ve çeşitlilik gösteren bölgenin vahalarında ikamet etmekle kalmazlar aynı zamanda onları yaratırlar da. Marx'ın açıkladığı üzere, vaha özel amaçlarla kurulmuş bir insan yapıtıdır. Marx beş vaha çeşidi arasında ayrım yapar; bunların arasında Kuzey Afrika ve Arabistan'dakilere benzer, yıl boyunca insanların yaşadığı büyük vahalar, esas olarak kaçakçılık amaçlı kurulmuş olanlar ve ücretli iş ya da çobanlıkla

geçinen ailelerin yalnızca düzenli olarak ziyaret ettikleri ve meyve bahçesinden pek farklı olmayan vahalar da bulunur.

Esas olarak İsrail'in 1982 yılında son bulan işgali nedeniyle toprak kullanımı örüntüsü son yıllarda büyük ölçüde değişmiş olsa da, MS altıncı yüzyıla kadar giden ve kendisi de önemli bir vaha olan Azize Catherine manastırındaki keşişler tarafından istihdam edildikleri sürede muhtemelen edindikleri becerilerle, Bedevilerin bahçecilik tarihi, eskiye dayanır. Günümüzde çoğu Bedevi ailesi meyve bahçelerinde hakka sahip olsa da, pek azı geçinmek için yalnızca bunlara bel bağlar. Her kabilenin, mensuplarının önceden işgal edilmemiş yerlerde işlemeye özgür oldukları bildik bir bölge vardır. Eğer belli bir ekim yeri ya da vaha bozulmaya bırakılmışsa, burası terk edildiği düşünülebilir. Bir vaha yaratmak için ilk adım suyun mevcut olabileceğini gösteren yüzey özelliklerini tespit etmektir. Daha sonra zahmetli ve bazen riskli bir iş olan bir kuyu kazılır, belki ardından başka kuyular gelir; hepsi de arazinin geliştirilmekte olduğunu gösterecek biçimde taş bir duvarla çevrilecektir. Son adımlar zemini düzgünleştirmek, kille karıştırmak için dağ yamaçlarından humus getirmek ve denkleştirilmiş bir su kaldıracı (*şaduf*) dikmektir. Birçok aile için vaha birkaç aylığına ziyaret edilecek bir tür yazlık ev iken, yetiştirilen meyve ve sebzeler ev ekonomisinde memnuniyetle karşılanan ama ikincil bir unsurdur. 300 kadar ya da daha fazla sayıda insan büyük bir vahada bir araya gelebilir ama pek az kişi yıl boyunca orada kalır. Son yıllarda mekanize kuyu kazıcılar ve pompalar kullanmak için kaçakçılıktan ya da turizmden elde edilen gelirler kullanılarak en büyük palmiye vahaları kurulmuş ya da bunlar genişletilmiştir.

Geleneksel Toprak Kullanım Hakkı Sistemi

Daha önce dikkat çektiğimiz gibi, tarımsal üretim toprak, emek ve teknolojiyi içeren bir takım önemli etmenlere bağlıdır. Bunların hepsi önemli olmasına rağmen, yasa ve geleneğin üzerinde en belirleyici olduğu şey ekilebilir aracidir. İnsanların kullandıkları toprağa nasıl eriştikleri ve üzerinde hakları olan topraktan nasıl kar elde ettikleri icar sistemini oluşturur. Ortadoğu ülkelerinde bulunan sistemler, yöreden yöreye değişiklik gösterse de, hepsinin yerel koşullara ve geleneksel kullanıma göre üzerlerinde değişiklik yapılmak üzere, İslami yasada ortak bir temeli vardır. Daha da yakın zamanlarda, birçok ülkede icar uygulamalarının kanunlaştırılması Avrupa kaynaklı bazı hukuki

kavramları bünyesine katmıştır ki, bunlar arasında en önemli olanı kuşkusuz bireysel tapu senedinin kayıt altına alınmasıdır.

Ortadoğu'nun Arapça ve Türkçe konuşulan bölgelerinde dört ana toprak hakkı kategorisi bulunmaktadır. Esas olarak benzer olsa da Farsça kategoriler farklı terimler kullanır. Arapça terimler *mulk*, *miri*, *waaf* ve *musha'a*'dır. Şimdi her birini tanımlayarak bu kavramların uygulamada nasıl işlediğinin örneklerini vereceğiz.

Mulk mülkiyet hakkını ya da şahsi zilyetliği ifade eder. Bu Amerikalıların ya da Avrupalıların özel mülkiyet anlayışlarına benzerdir ve tüm kullanım ve satış ya da miras yoluyla elden çıkarma haklarını içerir. *Mulk* kavramının kapsamı bütün mal-mülk türlerine kadar uzanır. Bu durum, kanıtlardan anlaşıldığı üzere tarımsal arazilerin önemli bölümünün nihayetinde devletin ya da yöneticinin tapulu malı olduğu on dokuzuncu yüzyıldan önce böyle değildi.

Devlet ya da kraliyet arazileri genelde *miri* olarak bilinse de, bu kategori fiiliyatta geniş bir uygulamalar yelpazesini içerir. Örneğin Osmanlı İmparatorluğunda iki ana *miri* arazi kullanım hakkı bulunuyordu: *tımar* ve *iltizam*. Verimli topraklarda on sekizinci yüzyıla kadar tımar hâkimdi. Bu sistemde, tarım arazileri egemen hanedanlığa verilen hizmetler karşılığında bireylere bağışlanıyordu. Bunun karşılığında, bağış yapılan kişi istenildiğinde kullanılmak üzere sultanın ordusu için asker yetiştirmek zorundaydı. İlkesel olarak, arazi miras olarak aktarılamıyor, bağış yapılan kişi öldüğünde toprak devlete geri dönüyordu. Bu haliyle *tımar* Avrupa'daki feodal uygulamadan önemli ölçüde farklıydı. Mirasla ilgili kural sıklıkla çiğneniyordu ama etkili kontrolün sultanda kaldığı yerlerde, uygulama Avrupa tarihinin belirgin bir özelliği olan mülk sahibi sabit bir aristokrasinin gelişimini engelliyordu. Elbette, İslam hukukunun bölünebilir miras ilkesi büyük arazileri parçaladığından miras örüntüleri de mülk sahibi aristokrasinin gelişimini sınırlıyordu.

İltizam ya da tarımın vergilendirilmesi sistemi, kuramsal olarak devlete ait olan arazi vergilendirilmiş çiftçilere devrediliyordu ki, bu sistem Osmanlı vilayeti olan Mısır'da özellikle yaygındı. Genellikle sarayda sevilen ve sıklıkla gayrimüslim bir birey olan vergilendirilmiş çiftçi, belli bir arazi parçasındaki köylülerden vergi toplamak için sultana belli bir miktar para ödüyordu.

Gerek *iltizam* gerekse *tımar* toprak, toprağın gelirleri ve köylü sınıfı üzerinde uzaktan kontrol sağlama biçimleriydi. *Tımar* sistemi on dokuzuncu yüzyılın başında, *iltizam* da onun hemen ardından uygulamadan kaldırıldı.

Osmanlı yönetimi köylülerden doğrudan vergi toplamaya geçti ve özel toprak mülkiyetini teşvik etmeyi denedi. Bundaki amaç köylüye yarar sağlamaktan çok toprağın daha doğrudan kontrolünü, daha yüksek verimi ve daha fazla geliri garantiye almaktı.

Bu süreç belki de en açık bir biçimde, lider Muhammed Ali'nin 1858 yılında Toprak Kanunu ile sonuçlanan, 1811 yılında bir dizi kırsal reform başlattığı Mısır'da izlenebilir. Hemen hemen aynı dönemde benzer reformlar Ortadoğu'nun başka yerlerinde de uygulamaya konuldu. Bu reformların hepsi seçkinlerin gücünü sınırlamak ve özel toprak mülkiyeti yoluyla tarımsal üretimi teşvik etmek üzere tasarlanmıştı. Söz konusu reformlar on dokuzuncu yüzyıl Mısır'ında kırsal toplumu çoktan dönüştürmeye başlamış diğer güçlerden yalıtılmış olarak ortaya çıkmamıştı. İlk yasal toprak reformu girişimlerinden önce bile, devletin emrine yaslanmayan bir tür fiili özel mülkiyet, yiyecek fiyatlarının ve Avrupa'ya yiyecek ihracatının artmasının teşvikiyle gelişmekteydi. Dolayısıyla, çoğu durumda yasal reform, kullanım hakkının değişen örüntüleri nedeni kadar bir sonucuydu da (bkz. Cuno, 1983).

Bu dönemde ve en azından özel mülkiyete geçişe bağlı olarak, Mısır ticari ürünlere ve sulama ağının genişletilmesine hızlı bir geçiş yaşadı. Bu durum sermaye sahiplerinin toprak satın almasına olanak sağladı ve toprak sahipliği biçiminde toplumsal farklılaşma için yeni bir temel oluşturdu. Yeni ortaya çıkan sınıflar kabaca şu kategorilere ayrılabilir: kentte yaşayıp arazilerini gözeticiler ve temsilciler aracılığıyla idare eden toprak sahipleri, nispeten daha küçük toprağa sahip olanlar, topraksız kiracılar ya da yarıcılar ve topraksız ücretli işçiler. Bu gelişmelerle eşzamanlı olarak geçimlik tarımdan ticari ürünlere geçiş çiftçinin giderek dünya piyasa sistemine bağlı olması anlamına geliyordu. Ortadoğu'nun başka yerlerinde olduğu gibi, Mısır'da daha sonraki toprak reformu girişimlerinin ilk toprak reformu girişiminden doğan eşitsizlikleri düzeltmeyi amaçlaması ama bunların 1990'larda yeniden özelleştirmeyle sonuçlanması da bir çifte ironidir.

Miri ve *mulkun* yanı sıra, üçüncü bir toprak kullanım hakkı türü de *waqf*'tır (vakıf). *Waqf* elde edeceği gelirlerin daha sonra belli bir amaca tahsis edileceği bir mülkün, kendi kendine varlığını sürdürecek bir vakıf olarak belirleyen İslami bir kurumdur. *Waqf*'ın en bilinen biçimi bir hayır faaliyetiyle uğraşan vakıftır. Bir araziden, bir dükkândan ya da başka bir mülkten elde edilen gelir bir caminin, türbenin, hastanenin ya da okulun desteklenmesine ayrılır. Örneğin, yakın zamanlara kadar, İstanbul'daki önemli camilerin çoğu

Suriye, Filistin ve Mısır'daki *waqf* arazileri yoluyla ayakta duruyorlardı. Bu arazilerde yaşayan köylülerin yazgısı başka yerlerdeki kiracı çiftçilerin yazgısından pek farklı değildi.

Başka bir *waqf* türü özeldir. Bireyler mülklerinin üçte birine kadar olan bölümünü kendi gelecek nesilleri için bir *waqf* olarak belirleyebiliyorlardı. Bunun amacı miras yoluyla bölünmesini ve satış yoluyla devrini önleyerek ailenin mülkünü korumaktı. *Waqf* sisteminin toprak kullanım hakkı ve toprak kullanımı üzerindeki net etkisi, arazilerin verimliliği ya da bakımı ve tabii ki yeniden yatırım ve sermaye gelişimi konusunda doğrudan riski bulunmayan bürokratlar tarafından idare edilen geniş mülkler yaratmak olmuştu.

Vakıflarla ilişkilendirilen ekonomik verimsizlik ve toplumsal suiistimal bölgedeki hükümetleri bunları ortadan kaldırmaya ya da dizginlemeye cesaretlendirdi. Örneğin Mısır, Irak, Suriye, Türkiye ve İran'daki toprak reformu yasaları vakıf mülklerini, özellikle de şahsa özel olanları parçalamak üzere zor kullandı. Mısır'da bunun talihsiz bir yan sonucu ülkenin büyük İslami anıtlarının giderek artan biçimde ihmali ve bozulması olmuştur. Artık geleneksel vakıf gelirleri tarafından desteklenmedikleri için bunlar şimdi fazla yük altındaki kamu hazinesine bağımlıdır. İran'da Beyaz Devrim olarak anılan devrimin geniş vakıf arazilerini parçalama girişimi dini kurumlardan sert ve sonuçta başarılı bir muhalefetle karşılaştı. Ancak genelde bu tür toprak kullanım hakkı düşüşe geçmiştir.

En az yaygın olan toprak kullanım hakkı türü *musha'a*, ya da meradır. *Musha'a* köy arazilerinin ortak kullanımını ve süreli olarak yeniden dağıtımını düzenler. Genel anlamda, *musha'a* diğer arazi kullanım hakkı biçimlerinden bağımsız olarak değil onlarla birlikte var olmuştu. Örneğin tarımsal araziler, özellikle de meyve bahçeleri ve sulanan tarlalar özel mülkiyet olarak elde tutulabilir ve bunların çevresindeki otlaklar ortak mera, ya da *musha'a* olarak kullanılabilir.

Musha'a önemli bir tarımsal toprak kullanım hakkı biçimi olarak Levant'da genellikle sulu tarımın dışında kalan bölgelerde bulunur, ya da bulunurdu, ve yakın zamanlarda yerleşik yaşama geçmiş aşiret toplulukları buralarda yaşardı. II. Dünya Savaşından sonra bu tür kullanım hakkını sürdüren topluluk neredeyse kalmamıştır; bunun yaygın olduğu son bölgelerden biri Filistin'di. Köy arazilerinin çoğunun *musha'a* olarak tutulduğu yerlerde, ihtiyaca göre ve daha iyi toprak parçalarına eşit erişim için dönem dönem tar-

ları aileler arasında tekrar dağıtmak olağandı. Günümüzde *musha'a* genellikle verimsiz ya da otlaklık alanlarla sınırlıdır.

Yarıcılık ve Toprağa Erişim

Buraya kadar, insanların geçimlerini sağladıkları toprağa aslında nasıl eriştikleri üzerine fazla bir şey söylemeden toprak sahipliği üzerinde durduk. Burada toprağa sahip olanlarla aslında onu işleyenler arasında dikkatli bir ayrım yapılmalıdır. Tarihsel olarak, Ortadoğulu köylülerin çoğunluğu muhtemelen ikinci kategoriye dâhildiler—yani sahibi olmadıkları ya da kontrol etmedikleri toprağı işlediler ve toprağa erişimleri bir takım kiracılık düzenlemeleri yoluyla idi.

Farklı kiracılık türleri eskiden beri Ortadoğu'nun tarımsal ilişkilerinin niteliğini belirlemiştir ve toprak reformu çabalarına rağmen belirlemeye de devam etmektedir. Tarihsel olarak, en yaygın kiracılık türü yarıcılıktır. Yarıcılıkta toprağı işleyen işgücünü ve bazen de koşum hayvanlarını ve araç gereçleri sağlayarak bunun karşılığında başkasına ait bir toprakta yetiştirdiği üründen belli bir yüzde alır. Alınan payın oranı her bir tarafın ne sağladığına göre değişir. Yarıcılık o kadar yaygın bir uygulamaydı ki, bölgenin çoğu yerinde köylü sözcüğü en yaygın yarıcılık türüne verilen ad olan *khemma*, yani beşte-bir, ile aynı eşanlamlıydı. Bu tür yarıcılıkta, payların bölüşümü üretimin beş bileşenine dayanıyordu: toprak, su, koşum hayvanları, tohum ve emek. Yalnızca emeğini sunan bir çiftçi beşte-bir, hayvan gücünü de sağladıysa beşte-iki, vb. alacaktır. Çok yakın zamanlara kadar sabit bir ücret karşılığı toprağın doğrudan kiralanması nadirdi. Geniş arazilerde bile, toprak hasattan bir pay karşılığında küçük dağınık parçalar halinde kiraya verilirdi ki, bu uygulama hala birçok köyde sürmektedir.

Verimin yıldan yıla büyük değişiklik gösterdiği yerlerde yarıcılığın hem toprak sahibi hem de kiracı için bazı avantajları vardır. Bu düzenleme ile toprağı işleyenin çok fazla araç gereç, koşum hayvanı ve benzeri şeyleri sağlaması ya da bulundurması gerekmez; ayrıca tohum tedarikinin yerel olarak zor olması durumunda toprağı işleyen kişi tohumu sağlamak konusunda toprak sahibine güvenebilir. Dahası, kiracının masrafları alınan yıllık ürün miktarına bağlı olarak otomatik olarak ayarlanırdı. Felaket derecesindeki kötü yıllarda, toprak sahibi köylü-işçiyi korumak için kendi payından feragat edebilir hatta ona avans erzak verebilirdi. Köylü ve toprak sahibi arasındaki

ilişkiler daha genel anlamda hami-yanaşma ilişkisi biçimini almıştı. Bu ilişkide, toprak sahibi kiracılara yardım etme ve onları koruma konusunda büyük sorumluluk alıyordu. Kiracılarla devlet görevlileri arasında aracılık edebilir, ya da sağlık sorunları ya da diğer kriz durumlarında onlara yardım edebilirdi. Yine de, bu feodal tarz ilişki romantize edilmemelidir. Türk kırsal yaşamı üzerine romanı *İnce Memed*'de Yaşar Kemal (1961) esasen sömürüye dayanan bu ilişkiden doğabilecek sefalet ve acıları tasvir eder. Kemal'in çizdiği portrede, köylü ailesi ellerindekini kaybetme korkusuyla yaşarlar, bitmeyen uğraşlarına karşın ellerine bir şey geçmez ve toprak sahibi ile onun adamlarının keyfi suiistimallerine maruz kalırlar. Toprak sahipleri, ya da Türkçe'de adlandırıldığı gibi *ağalar*, topraklarını işleyenler üzerinde neredeyse tamamen kontrol sahibi olabilirler.

Devletin düzenlemesi ve denetiminin olmadan yarıcılığın uygulandığı yerlerde, yarıcılık köylünün borçlanması ve yoksulluğu biçiminde tekrar eden döngüde kendini gösteren, sömürgen bir örüntü ile bağlantılı olma eğilimindedir. Bu örüntü belki de, köylerin çoğunluğunun nispeten az sayıda, uzaktaki toprak sahiplerine ait olduğu, 1950'ler öncesi İran'ındaki kadar açık değildir. Çoğu ülkede reformlar bu geniş arazileri parçalamak üzere devreye girdiklerinde bile, birçok durumda, modern tarımsal tekniklerin işin içine girmesiyle birçok çiftçinin durumu daha da kötüleşmiştir. Topraksız köylünün sağlayabileceği tek mal olan emek modern bağlamda çok daha önemsiz hale gelmişti ve birçok küçük toprak sahibi, devlet kendilerine toprak bağışladığında bile, makinelere erişimi olanlarla etkili bir biçimde rekabet edemiyorlardı.

Buraya kadar Ortadoğu tarımını ve kırsal yaşamı üzerine tartışmamız köyü ve kırsal ekonomiyi bunların daha geniş tarihsel ve ekonomik bağlamına yerleştirmeye odaklandı. Kırsal dönüşümü ele almadan önce, kırsal bölge halkının ev içi ve siyasi yaşamlarını örgütleme yolları üzerine bir fikir vermek için, kırsal toplumun toplumsal ve siyasi örgütlenmesinin bazı yönleri üzerinde kısaca duracağız.

Köy Siyasi Örgütlenmesi

Köyde resmi liderlik genellikle, Arap ülkelerinin çoğunda ve Türkiye'de *muhtar*, Mısır'da *'oumda* ve İran'da *kethüda* denilen köyün yöneticilerine verilmiştir (bu liderler 10. Bölümde ele alınacaktır). *Muhtarlar* ya da *kethüdalar*

genellikle hane reisleri tarafında seçilir ve merkezi hükümetin onayına tabidirler; ya da bazı durumlarda doğrudan hükümet tarafından atanabilirler. Makamın kendisi devlet tarafından oluşturulmuştur ve kırsal nüfusları kontrol etme çabasını yansıtır. Dolayısıyla *muhtar* hükümet karşısında köylüleri temsil eder ve köyün çıkarlarını merkezi hükümetin dikkatine getirmesi ancak ikincil görevidir.

Örneğin herhangi bir büyük Türk kasabasında, hafta içi herhangi bir gün, *kaymakamlık* koridorları çevre köylerden gelen muhtarlarla doludur. Muhtarlar hükümet kararnamelerine yanıt vermek, rapor sunmak, doğum, ölüm ve evlilik kayıtlarını yaptırmak için gelirler. Askerlik şubelerine bildirime giden askere çağrılmış gençler *muhtarlara* eşlik edebilir, ya da muhtarlar yalnızca, iyiliği kendilerinin sorumluluğunda olan köy öğretmenlerinin şikâyetlerine yanıt vermek için orada bulunuyor olabilirler. Ayrıca köyün şikâyetlerini de memurların dikkatine sunarlar ve kendileri ve köyleri için destek sağlamaya çalışırlar. Eğer kaymakam, örneğin, köyün sokaklarının geçilemeyecek kadar kötü olduğunu düşünüyorsa muhtardan bir iş ekibi kurmasını, ya da gerektiğinde, köy okulunun onarımı için köylülerden para toplamasını isteyebilir. Köylüler arasında anlaşmazlık çıkması durumunda, muhtarın aracılık yapması ve açık bir çatışma çıktığında jandarmadan yardım istemesi beklenir. *Muhtar* genellikle köye gelen resmi ziyaretçilerin ilk ve son ziyaret ettikleri kişidir ve muhtar bu ziyaretleri kaymakama bildirmek zorundadır.

Köyün liderinin gerçek statüsü ve gücü, hükümetin kırsal bölgedeki asıl etkisine ve büyük toprak sahipleri ya da aşiret reisleri gibi rakip yerel güçlerin varlığına bağlı olarak değişir. Kent merkezlerine uzak köylerde, *muhtar* yerel iktidar yapısının çıkarlarını hükümetin çıkarından daha az temsil edebilir. Yani, kendi adına ve başına ya da yerel aşiret liderleri veya toprak sahipleri adına iktidarı temsil edebilir ve uygulayabilir. Başka topluluklarda, kendi gücü olmayan ve yalnızca ulusal yetkililerin ulağı görevini yapan, alt-düzey bir hükümet görevlisinden pek fazla bir şey olmayabilir. Ancak devlet hiyerarşisinin dibinde olmak her zaman güç yoksunluğu anlamına gelmek zorunda değildir. Türk *muhtarlarının* faaliyetlerinin kapsamı ve etkisi nispeten sınırlı olsa da, Suriye, Irak ve Mısır'daki muhtarlara genelde hatırı sayılır otorite ve güç devredilir. *Muhtarlar* bu gücü kısmen iktidardaki partiye üye olmalarından alırlar.

Ortadoğu köy yaşamının siyasi dinamikleri kolay genellemeler yapılamayacak kadar karmaşık ve çeşitlidir. Bazı siyasi örüntülerini açıklığa kavuş-

turmak için, Robert Fernea (1970) köylerin iç örgütlenmelerinin yanı sıra ulusal hükümetle olan ilişkilerindeki farklılıklardan da kaynaklanan bir sınıflama sistemi önerir. Fernea'nın önerdiği çok sayıdaki farklı türde köylerin hepsi için örnek veremeyiz ama aşirete dayanmayan örgütlenmeye karşı aşiret olarak örgütlenmiş köy arasında bir ayrımın önemini vurgulayabiliriz.

Aşiret olarak örgütlenmiş köylerde iktidara erişim, liderlik pozisyonları ve kullanılabilir kaynakların hepsi de farklı derecelerde olmak üzere belli bir adı taşıyan soy grubuna mensubiyetle bağlantılıdır. Bunun klasik bir örneği, güney Irak'ta bir aşiret topluluğu olan ve 1950'lerin ortalarında Iraklı antropolog Shaker Salim'in (1962) araştırdığı Çebayiş'lerdir. Burada doğrudan Salim'in mükemmel raporuna dayanıyoruz.

Uzun süren Osmanlı idaresi sırasında, Dicle ile Fırat'ın ortasında kalan bataklık bölgede yaşayan Çebayişler nispeten bağımsızlardı. 1893 yılına kadar köyde hükümet temsilcisi bulunmuyordu ve en üst yetkili şeyhti. Farklı köylerin sakinleri kendilerini tek bir kabilenin, Beni İsad'ın, üyeleri olarak görüyorlardı ve yaklaşık 11.000 olan nüfus dokuz klana ayrılmıştı. Salim'in yazdığı üzere, kabilenin merkezinde, her biri de soylarının dört kardeşin birinden geldiğini iddia eden dört klan bulunuyordu. Bizzat kardeşlerin de, İsad kabilesinin kurucusunun torunları oldukları düşünülüyordu. Dolayısıyla, dört klan aşiret hiyerarşisinde özellikle saygı gören bir konumdayken, geri kalan beş klan, onların arasında yaşıyor olmaları nedeniyle Beni İsad'a dâhil olmuş diğer kabilelerin parçalanmış kısımlarını temsil ediyordu.

Aralarında Ahl ish-Shaikh en saygını ve güçlüsü olmak üzere, dört çekirdek klanın kendi aralarında hiyerarşik bir sıralama vardı. Her klanın kendi lideri ya da şeyhi bulunurken, Ahl kolu kabilenin en üst lideri kabul ediliyordu. Bu yapı göz önüne alındığında, en üstteki şeyhlerin güçleri nelerdi? Salim'e göre, bu şeyhler toprak sahipleri, askeri komutanlar ve yargıçlar olarak müritleri üzerinde hâkimiyet sahibiydiler. Aşiretin toprağı teknik olarak devletin malı ya da *miri* olsa da bu toprağı kimin kullanacağına ve ne kadarının müritlerine ayrılacağına fiiliyatta şeyh karar veriyordu. Şeyh ürünün üçte birini alsa bile, daha fazlasına el koyması alışılmadık bir durum değildi. Kent merkezleriyle ilintili olan dini mahkemelerin yokluğunda, hukuki otorite şeyhin özel nüfuz alanıydı. Şeyh zaman zaman ileri gelenlerden oluşan gayrı resmî bir divanın yardımıyla aşiretin geleneksel hukukunu ya da *urf*'unu (örf) uygulardı. Şeyhin idari yetkisi kendisiyle ittifak halindeki farklı klanla-

rın liderleri, şeyhin oğulları ve diğer yakın akrabaları ve çekirdek bir hizmetliler ve köleler tarafından icra edilirdi.

Şeyhlerin siyasi özerkliği on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru sarsılmaya başladı. Osmanlılar subayları ve memurları bölgeye gönderdiler ve yirmi otuz yıl içinde çoğu aşiretin üzerinde doğrudan kontrolü sağladılar. Doğrusunu söylemek gerekirse, bugün Ortadoğu'nun her yerinde devletin bürokratik kontrolü önemlidir ve bütünüyle özerk aşiret örneği bulmak zordur.

Öyleyse, aşiretler ve geleneksel liderleri, yani şeyhler, devletin baskısına nasıl tepki verdiler? Yine Salim, aşiret siyaseti ve onun dönüşümünün iyi bir açıklamasını yapar. Bölgeyi yatıştırırken Osmanlılar yerel liderlerle işbirliği yapmayı denediler. Karşı koyanlara karşı sert askeri tedbirler alırken, idari makamlara kendilerine yakın olan şeyhleri ve ileri gelenleri atayarak bunları yolcuların güvenliğinden, vergilerin toplanmasından ve bölgenin genel iç düzeninden sorumlu tuttular. Böylelikle, devlet desteği şeyhlerin doğrudan akrabalarına ve silahlı hizmetlilerine dayanan iktidarlarının yeni tabanı haline geldi.

1924 yılında en kıdemli şeyhin siyasi makamı Irak'ın yeni kurulan yönetimi tarafından resmen lağvedildi; ancak, şeyh unvanı kalmıştır ve günümüzde yaygın biçimde bir saygı unvanı olarak kullanılmaktadır. Şeyhin yerine geçmek üzere hükümet siyasi bir makam olan *sirkal*'i oluşturdu. *Sirkal* kaymakamın istediği zaman görev yapsa da, fiili eğilim *sirkallerin* temsil ettikleri klanların egemen soyuna mensup olmalarıdır ve oğullar da sıklıkla babalarının makamını devralırlar. Dolayısıyla şeyhin siyasi özerkliğinin ortadan kaldırılması, geleneksel hukukun uygulamadan kaldırılması ve aşiretler arası savaşlar, hepsi de aşiretlerin bağımsızlığını zayıflatmış ve bu kırsal grupların ulusal siyasi sistemle bütünleşmesini arttırmıştır. Ancak bu durum aşiretçiliğin yerel siyasi ve toplumsal yaşam için ayrıcalıklı bir yapı olarak ortadan kalkması sonucunu vermemiştir.

Günümüz Ortadoğusunda aşiret örgütlenmesinin köy toplumsal ve siyasi yaşamında öne çıkma derecesini ölçmek zordur. Kuşkusuz aşiret tarzını kullanarak yerel iktidar ve otoriteyi yürütmek söz konusu ulusal hükümetin yereldeki gücü ile tersinden ilişkilidir. Yemen, Umman, İran, Irak, Suriye ve Türkiye gibi ülkelerde aşiret liderlerinin devletin taleplerine ve idari makamlara rağmen yerel olarak çok etkili oldukları bölgeler görürüz. Yine, idari aygıtların köklü olduğu bazı başka yerlerde, bir aşiret ismi ile özdeşleşmiş olmak esas olarak birey ve grup kimliği bakımından anlam taşıyabilirse de, li-

derlik ve siyasi güç bakımından doğrudan önemi yoktur. 1990-91 Körfez Savaşı'ndan beri Irak'ta, yönetim havuç ve sopa taktiği uygulamıştır. Bataklıkta yaşayan el-Çebayişlerin aralarında bulunduğu isyancı gruplara karşı hükümet aşırı güç ve baskı kullanmıştır. Güneydeki bataklıkları kurutarak 1993 yılında tamamlanan, yaklaşık 370 km uzunluğundaki Basra Kanalı bölge üzerindeki siyasi kontrolü arttıracaktır. Aynı zamanda, seçilmiş aşiret liderleri ile ilişkiler iyi tutulmakta ve bunlar ödüllendirilmektedir (bkz. Fernea ve Fernea, 1997).

Aşirete Dayanmayan Köyler

1950'li yılların ortalarında Paul Sterling'in üzerine araştırma yaptığı ve 1980'ler ile 1990'larda tekrar ziyaret ettiği bir Türk köyü alternatif ya da aşirete dayanmayan kırsal siyasi örgütlenmenin örneğidir (1965, 1993).[2] Orta Anadolu Platosunda bir köy olan Sakaltutan, 600 nüfuslu 100 haneden oluşuyordu. "Burada," diye yazıyordu Stirling, "insanlar başka toplumsal bir gruba ait olmadıkları biçimde köylerine aittirler" (1965). Bu köy topluluğunda zenginlik ve itibar açısından insanlar arasında farklar olsa da, keskin sınıf ayrımları ya da akrabalık dereceleri bakımından açık bölünmeler yoktur. Esas kimliğini klandan alan, aşiret mensubu el-Çebayiş köylüsünden farklı olarak Sakaltutan köylüsü kendisini köyü ile ya da aile-odaklı herhangi bir siyasi grupla tanımlar. Çoğu Türk köyü gibi Sakaltutan'ın da devlet tarafından tanınan, yalnızca köy sakinlerinin kullandığı kendine ait bir ortak arazisi ya da merası vardır. Sterling, bu arazinin sadece bir idari kolaylık meselesi olmadığını, köyün ortak kimliğini simgelediğine işaret eder. İnsanlar ortak mülkün namusu için harekete geçmeye, hatta dövüşmeye hazırdır.

Sakaltutan'ın resmi siyasi yapısı devlet tarafından belirlenmişti. Köyü, gizli oyla seçilen muhtar temsil ediyordu. Muhtarın yanı sıra köyü genellikle köylüler tarafından hiç önemsenmeyen bir ihtiyar heyeti yönetiyordu. Bu seçilmiş heyetin üyeleri ne itibar ne de özel bir konum kazanıyorlardı. Daha çok, ortak bir eylem gerektiğinde, hanelerin kıdemli başları ya da sülaleler karar almak için gayrı resmî olarak toplanıyorlardı. Stirling'e göre, Sakaltutan

---

[2] Ayrıca Stirling'in çalışmalarına ayrılmış Web sitesine bakınız : http://lucy. ukc. ac.uk/tvillage/stirlingc3.htm

ve komşu köylerin muhtarları ve heyet üyeleri genç ya da orta yaşlıydı. Yaşça büyük erkekler ve etkili kişiler kendileri görev almıyor ama meseleleri sahne arkasından kontrol ediyorlardı. Köydeki haneler arasında duruma göre değişen koalisyonlar siyasi eylem için hizipler oluşturuyordu. Bu hizipler genellikle ağırlıklı olarak akrabalık temeline dayansa da, akrabalık bu grupların tek düzenleyici ilkesi değildi. Akrabalıktan daha önemlisi, tek bir akraba grubundan daha fazlasını barındıran bir mahalleye mensubiyetti. Sakaltutan'ı ve Ortadoğu'da benzer biçimde örgütlenmiş diğer köyleri siyasi bakımdan ayırt eden şey üst düzeyde, kapsayıcı ve etkin soy gruplarının yokluğudur. 1980'ler ve 1990'lardaki ziyaretlerinde Stirling temel hane yapısının sürdüğünü ancak maddi koşulların çok geliştiğini gözlemişti; artık elektrik ve musluk suyu bulunan köyde açlık yoktu ve ölüm oranı düşmüştü. Çoğu erkek dönemsel ya da geçici olarak ücretli işçilik arıyordu ve birçok kişi kent merkezlerine ya da yurtdışına göçmüştü.

El-Cebayiş ve Sakaltutan birbirine zıt iki köy siyasi örgütlenmesini temsil ederler ama çoğu köy, her ikisinin de özelliklerini taşıyarak, bu ikisinin arasında bir yerde bulunur. Daha geniş soy gruplarının hiç olmadığı ya da konu dışı olduğu bir köy nadiren bulunur. Ama bunların bulunduğu ve siyasi açıdan önemli oldukları yerlerde de, bu gruplar sıklıkla mahalle gruplaşmaları, parti mensubiyetleri ve devlet iktidarı tarafından bölünür.

Türkiye'de köy üzerine Carol Delaney'nin (1991) yürüttüğü daha yakın zamana ait bir araştırma Stirling'in artık klasik haline gelmiş çalışmasından farklı bir şeye odaklanır. Delaney'nin ilgisi toplumsal cinsiyet ve kozmolojiydi. Delaney Türkiye'deki yaklaşık 40.000 köy arasından, Sakaltutan gibi Orta Anadolu Platosunda bulunan, kendisinin Göker olarak andığı, yaklaşık 850 nüfuslu bir köy seçmişti. Burada Delaney'nin karmaşık ve bazen tartışmalı kuramsal çerçevesini yeterli biçimde özetleyemeyiz. Kısaca söylemek gerekirse, Delaney köylülerin toprak, yiyecek, seks, kişisel ilişkiler, evlilik ve yaşamın anlamı hakkında konuşmak için üreme kuramlarını ve sembollerini nasıl kullandıklarını gösterir. Dinden uzak durmak yerine, bu folk kurguları İslam inancıyla yakından ilintilidir hatta onun tarafından kuşatılmıştır. Çoğunluğu tahıl tarlalarına bağımlı olan küçük toprak sahibi çiftçiler olan köylüler arasında egemen bir klan ya da toprak sahibi aile bulunmayıp, köylüler zenginlik ve gelir bakımından oldukça birbirlerine benzerdir. Delaney'nin iddialı tezinin merkezini sıklıkla tekrarlanan köy metaforu üremenin sonuçta "tohum ve toprak" gibi olduğu, erkeğin tohumu ektiği ve kadının onu büyüt-

tüğü ama biyolojik katkıda bulunmadığı düşüncesi oluşturur. Delaney köylülerin bu görüşü ve bununla ilintili kurguları, örneğin cinsel birleşmenin "tarlanın sürülmesine" benzer oluşu gibi, ahlaki düzeni, toplumsal cinsiyet ilişkilerini hatta akrabalık bağlarını açıklayan daha geniş bir kozmolojiyle nasıl bütünleştirdiklerini anlatır. Akrabalık ve toplumsal cinsiyet bağlamında söylediği üzere, "Bu üreme kuramı manevi/asli olanla maddi/destekleyici olan, birincisi erkek ikincisi dişidir, arasında bir ayrım yapmaya yarar" (s. 156). Bu açıklama biçimine 8. Bölümde döneceğiz.

Hane İçi Örgütlenme

Kırsal toplumlarda hane temel ekonomik ve toplumsal birimdir. Arapça'da *beit*, Türkçede ev ve Farsçada hane denilen bu grup her yerde kişinin ana yiyecek, barınma ve güvenlik kaynağı olarak görülür. Haneler genelde çeşitli biçimlerde birbirleriyle akraba olan insanlardan oluşan ekonomik ve yerleşim birimleridir. Uşaklar, kiralık çobanlar ve diğer hizmetliler gibi akraba olmayan bireyler geçici süreler için hanenin parçası olabilirlerse de, bunlar kendilerini genellikle kendi aileleri ile tanımlarlar. Babanın soyu kalıcı ve adlandırılmış akraba sınıflandırmalarının kalıcı temelini oluştursa da, hane kendi mensubiyetini tanımlamak için evlilik bağlarının yanı sıra soy bağlarını da kullanan geçici bir akraba grubu olarak düşünülebilir. Örneğin kadınlar babalarının soyu ya da ailesi ile tanımlanmalarını genellikle kaybetmezler; ancak evlenince kocalarının hanelerine, ya da daha yaygın olarak, kayınpederlerinin hanesine katılırlar. Bu tür yerleşime *patrilokal* denilir ve Ortadoğu'nun kırsal bölgelerinde neredeyse evrenseldir.

Herhangi bir köyde hanenin örgütlenmesinde görülen çeşitliliğin bir kısmı kaynakların eşitsiz dağılımı yüzündendir. Eğilim çok toprak sahibi olan hanelerin, topraksız ya da çok az toprağı olan hanelerden daha geniş olması yönündedir; bu geniş hanelerde sıklıkla karısı ya da karılarıyla birlikte hanenin reisine ek olarak evli erkek çocuklar, evlenmemiş oğlan ve kız çocuklar da bulunur. Böyle bir hane *genişletilmiş* olarak adlandırılabilir ve İran, Arap ve Türk köylerinde en sıklıkla öngörülen "ideal" ya da tercih edilen ikamet biçimidir. Eğer ortak mülk varlıkları çoksa ve tarlaların korunması ve sürünün dağılmaması için zorlayıcı ekonomik nedenler varsa erkek kardeşler babalarının ölümünden sonra müşterek bir hanede birlikte kalmayı seçebilirler. Hanelerin boyutlarındaki ve örgütlenmesindeki farklılığın bir nedeni de ha-

nelerin olağan oluşum, gelişim ve sonunda dağılma süreçleridir. Bu süreçler *ev içi döngü* olarak adlandırılabilir. Örneğin, oğullar yaşamlarına babalarının hanelerinin üyeleri olarak başlarlar; evlilikten sonra, haneyi *genişletilmiş* hane yapacak biçimde, biri ya da birkaçı doğdukları hanede kalmaya devam edebilirler. Babaları bu sırada ölecek olursa, en büyükleri hane reisi rolünü üstlenecek şekilde, birlikte oturmayı seçebilirler. Bu genişletilmiş ya da müşterek hane türü nispeten nadirdir; bunun nedeni kısmen en azından bir oğlu hane reisliğiyle bağdaştırılan statüden yoksun kılmasıdır. Çoğu erkek kendi hanelerinin reisleri olmayı ve sorumluğun getirdiği toplumsal statüyü üstlenmeyi arzular.

Hanenin toplumsal sürekliliği vardır, zira oğullar evlendikten sonra da genellikle babalarının evinde ya da onun yakınında yaşamaya devam ederler. Çocuklar büyüdükçe, oğullar için evlilikler ayarlanır; böylece her oğul belli bir süreliğine eve gelin getirir. Evli oğullar çok sıklıkla mevcut eve eklenen ayrı odalarda yaşarlar; aynı ocak ya da mutfağı kullanmaları haneye ortak mensubiyetlerini simgeler.

Böyle bir hane, teorik olarak iki kuşaktan daha fazla, evli baba tarafından akrabaları kapsayacak biçimde büyümeye devam edebilirse de, bu durum nadir olarak görünür. Bazı Balkan köylerinde görülen, çokkuşaklı *zadruga* haneleri Ortadoğu'da nadiren bulunur; daha önce söylediğimiz gibi, oğullar genellikle baba hayattayken evden ayrılırlar ve babalarının ölümünden sonra oğulların bir ara kalması şeklinde sürekli bir örüntü hiçbir yerde görülmez. Oğulların çocukları oldukça ya da giderek kalabalıklaşan bir hanede üyeler arasında uyuşmazlıklar ortaya çıktıkça, erkekler kendi hane birimlerini kurmayı denerler. Dolayısıyla, herhangi bir köy topluluğunda çekirdek aileler genişletilmiş ya da müşterek hanelerden çok daha fazladır.

Birçok kırsal hanenin, üyelerinin kent merkezlerinde dönemsel hatta tam zamanlı çalışmasıyla ücretli işlerden gelen gelire giderek daha fazla bağlı olması küçük ve bağımsız hanelere doğru eğilimi daha da güçlendirir. Gerçekten de, kapitalist piyasa ekonomisi kıra giderek daha fazla nüfuz ettikçe, kırsal Ortadoğu'nun çoğu yerinde derin bir toplumsal dönüşüm yaşanmaktadır.

Küçük haneler giderek daha artan biçimde norm olsa da, genelde birçok köyde en etkileyici konutları işgal eden ve yerel liderlik, iktidar ve etki için rekabette öne çıkan bir ya da birkaç hane bulunur. Bunlar genellikle birkaç yakın erkek, yetişkin akrabadan, sıklıkla da baba ve oğulları ve onların bakmakla yükümlü olduğu kişilerden oluşur. Bu durum genişletilmiş bir haneyi

sürdürmenin avantajlarının ne olduğu sorusunu akla getirir. Bunun bir avantajı böyle bir grubun güvenilir bir işgücü kaynağı örgütlemenin etkili bir aracı olmasıdır. Bu eşgüdümlü işgücünün yapılan masrafı çıkardığı toprak gibi kaynaklara erişilebildiği varsayımına dayanır. Ekonomik bir birim olarak geniş hane ölçek ekonomisinden fayda sağlayabilir. İş bölümü, mekanize tarım bağlamında bile potansiyel olarak oldukça verimlidir. Örneğin yetişkin bir oğul hayvan üretimine göz kulak olurken, bir diğeri ailenin mekanize çiftlik araçlarını idare eder, belki de ailenin traktörünü ya da ek gelir sağlamak için kiraya verilen biçerdöveri kullanır. Makineleşme diğer girdilere kıyasla emeğin önemini azaltma eğiliminde olsa da, nitelikli tarımsal işgücü genellikle az bulunur. Toprak sahipleri vasıflı sürücü ve tamircilerin hizmetleri için kentli işverenlerle rekabet etmek zorundadır. Pahalı ekipmanı niteliksiz makine operatörlerine teslim etmek makul değildir. Hem toprağa hem sermayeye sahip büyük aileler sıklıkla aile üyelerini doğrudan üretim işlerinde kullanırlar. Ekipmana yatırım yaparak aile üyelerinin üretkenliğini arttırabilirken, hane dışı işgücüne bağımlılıklarını azaltırlar.

Büyük, genişletilmiş hanelerin bir başka avantajı da siyaset alanındadır. Çok az istisna dışında, Ortadoğu'daki köy sakinleri uygun arazi, su ve otlakların nispeten az bulunur olmasıyla başa çıkma zorundadır. Bu durum sıklıkla haneleri birbirleriyle rekabetçi hatta potansiyel olarak hasım bir ilişkiye sokar. Birbirlerine yakın akraba aileler bile toprak ya da otlak yüzünden kendilerini kolayca rekabet halinde bulabileceklerinden, mülk ve kamusal imajın söz konusu olduğu durumlarda hane kendi mensuplarına karşılıklı emniyet ve birlik içinde hareket etmeyi garanti altına aldığından siyasi eylem için temel gruplaşma haline gelir. Stirling Sakaltutan hakkında komşuların bir başkasına ait olan toprağa fiziksel olarak el koyabildiklerini ve bazılarının şahsi tarlalarını köy meralarına kadar genişletme yönünde sürekli çabaladıklarını not eder. Tarla sınır işaretlerinin kaldırılması, el altından suyun yönünün değiştirilmesi ve ot ararken hayvanların tahıl tarlalarının çiğnemesi hanelerin uğraşmak zorunda olduğu sorunlardan bazılarıdır. Çıkarlarını temsil edecek etkin, yetişkin erkeklerden yoksun haneler köy içi anlaşmazlıklarda savunmasızdır. İşin içine makineler girdiğinde, el emeğine karşı geleneksel yaklaşımların değiştiğini de not etmeliyiz. Hali vakti yerinde olan ailelerde bile, erkekler kendi traktörlerini ya da biçerdöverlerini kullanabilirler. Bu köylü tarımından çiftçiliğe bir geçiş olarak adlandırılabilir. Ancak burada vurgulanması gereken nokta, hanelerin boyutundan ve bileşiminden bağımsız ola-

rak ve değindiğimiz birçok değişime rağmen kaynaklara erişimin, sosyal statünün ve hatta kişinin fırsatlarının büyük ölçüde aile ilişkileri tarafından belirlendiğidir.

Kırsal Dönüşümler

Kırsal Ortadoğu'da bazı değişim örüntülerini ve süreçlerini daha iyi örnekleyebilmek için şimdi dikkatimizi Mısır'a çevireceğiz. Ancak, hem çevresel hem de siyasi nedenlerden dolayı Mısır'ın kendine özgü olduğu unutulmamalıdır. Yine de elde nispeten iyi veri bulunmaktadır ve daha da önemlisi, Mısır bölgede toprak reformunu ilk başlatan ve toprak reformu ile ilişkili birçok değişimi ilk deneyimleyen ülkedir. Mısır'ın *fellah*, ya da köylü yaşamında benzerlikleri ve süreklilikleri vurgulama yönünde genel bir eğilim olsa da, bölgenin diğer yerlerindeki çiftçiler için olduğu kadar Mısır kırsal yaşamında da, dikkate değer bölgesel ve toplumsal çeşitliliğin yanı sıra tarihsel değişiklik söz konusudur.

Mısırlı bir ekonomist olan Mahmud Abdel-Fadel (1975) bu konuda bir hareket noktası sunar. Abdel-Fadel Temmuz 1952 devriminden önce, büyük arazilere ya da 200 *feddan*'dan (bir *feddan* yaklaşık olarak bir dönümdür) fazla toprak sahiplerinin oranının tüm toprak sahipleri içinde yüzde 0,1'den az bir oran oluşturduğunu ve bunların ekili arazilerin yüzde 20'sine sahip olduklarını yazar. Büyük ve orta boy ya da beş ya da daha fazla ama 200 *feddan*'dan az arazi sahipleri toplam ekili toprağın yüzde 65'ine sahiptiler. Ancak 1950 yılında tüm kırsal ailelerin yüzde 44'ü topraksızdı. Bu oran kırsal hanelerin yalnızca yüzde 24'ünün topraksız olduğu 1929 yılına kıyasla daha kötüdür.

Abdel-Fadel tarımsal zenginlikteki bu giderek eşitsiz dağılım konusunda üç ana nedene işaret eder. Birincisi, büyük toprak sahiplerinin toprak ve su üzerinde bir tekeli söz konusuydu. Bu da onların fahiş kiralar talep etmelerini ve kiracıları istedikleri zaman tahliye etmelerini sağlıyordu. İkinci olarak, bu toprak sahiplerinin modern kredi piyasasında da tekel konumunda olmaları kiracıları ve küçük toprak sahiplerinin genellikle yıllık yüzde yüzü aşan yüksek faiz oranları koparan köy tefecilerine başvurmaya zorluyordu. Bu oranlar sıklıkla küçük toprak sahiplerinin yıkımı ve topraklarını satmak zorunda kalmaları anlamına geliyordu. Üçüncüsü, kırsal arazi üzerindeki yoğun spekülasyon arazi fiyatlarında üretimdeki eş oranda bir artışın çok ötesinde bir artışa neden olarak, küçük toprak sahiplerinin daha fazla toprak edinmesine

engel oluyordu (Burada odak noktamız Mısır olsa da, benzer süreçlerin başka yerlerde de işlediğini geçerken not etmeliyiz). Öyleyse, 1952 yılındaki Nasır Devriminin ardından toprak reformunun birinci öncelik olmasına şaşmamak gerek.

Daha yakın bir zamanda, biri Yukarı Mısır diğeri delta bölgesinden olmak üzere iki köy nüfusu üzerine yapılan bir araştırma daha önce Abdel-Fadel'in çizdiği geniş ekonomik resmi tamamlayan, köy düzeyinde, ilginç bir perspektif sunar. Nicholas Hopkins ve Kahire Amerikan Üniversitesi'nden bir araştırma ekibinin hayvancılık ve hane ekonomisi üzerine anket mülakat teknikleri uygulayan bir çalışma yapmışlardır (1980, 1985). Bu iki köyden daha büyüğü olan, Yukarı Mısır'daki Asyut şehrine yakın Muşa köyü için onların bulgularını kullanacağız.

Yaklaşık 7000 aile ya da hanenin oluşturduğu, resmi olarak tahminlere göre nüfusu 35.000 olan Muşa Mısır standartlarına göre bile büyüktür. Ancak sınırlı pazarlama, zanaat ve ticaret sektörleriyle Muşa bir köy olarak adlandırılabilir. Hanelerin büyük bölümü topluluğun çekirdek merkezinde yığışmış olmasına rağmen son zamanlarda tarlalarda da tek tük haneler kurulmuştur.

Birçok hanenin mensubu, köyün kuzeyinde kalan, çalıştıkları şehirlerde mevsimsel ya da sürekli olarak ikamet ederler; bazıları da mevsimlik işçi olarak değişik çiftçi toplulukları arasında düzenli olarak yer değiştirebilirler. Muşa halkından Suudi Arabistan ve Kuveyt'e göç edenler de olmuştur. İnsanların ister dönemsel ister uzun vadeli göçleri, toprağa kısıtlı erişim ve yerel istihdam örüntüleri birbiriyle yakından ilişkilidir.

Köyde yetiştirilen başlıca ürünler pamuk, buğday, fasulye ve mercimektir; hayvansal üretim önemli bir yan ekonomik etkinliktir. Temel besi hayvanları manda, inek, koyun ve keçidir. Tarım büyük ölçüde makineleşmiştir. Tarlalara su taşımak ya da toprağı sürmek için bugün hayvanlar kullanılmaz. Su yıl boyunca ana bir kanaldan sağlanır ve besleyici kanallardan geçirildikten sonra, çiftçinin bakımını yaptığı sulama hendekleri tarafından ekili parsellere yönlendirildiği tarlalara pompalanır. Mısır'daki birçok bölge gibi Muşa'da da, Nil'in yıllık taşkınlarına dayanan geleneksel sulamanın ötesine geçmekten kaynaklanan toprağın suyu emmesi ve yüksek su tabakası düzeyi sorunları vardır.

Uzun toprak reformu dönemi ve devletin düzenlemelerine rağmen, toprağın dağılımı hala eşitsizdir. Ne var ki, aynı zamanda tarım dışında, artık birçok ailenin geçimini sağladığı alternatif istihdam kaynakları ortaya çıkmış-

tır. Köydeki hanelerin yalnızca yaklaşık yüzde 10'u resmi olarak muhtaç, yani hiç topraksız ve başka yeterli destek araçlarından yoksun kabul edilse de, köylülerin üçte ikisinin tamamı topraksızdır. Topraksız haneler tarımda çalışarak, başka yerlerde işçilik yaparak, esnaflık ya da memurluk yaparak geçinirler. Hanelerin yaklaşık yüzde yirmisinin toprağı vardır ama bunlardan yalnızca yüzde 12'sinin toprağı, ortalama bir aileyi geçindirecek asgari miktar olarak kabul edilen beş *feddan*'dan daha büyüktür. Beş *feddan*'dan fazla toprağı olanlar arasında görünüşe göre yalnızca çok azı çiftçilikten büyük zenginlik elde etmiştir. Bu zenginliğin bir kısmı kentsel gayrımenkulün yanı sıra traktörlere, pompalara ve diğer tarımsal ekipmana yatırılmıştır.

Gözle görülür bir çelişki, topraksız hatta muhtaç ailelerin sayısının büyüklüğüne rağmen, toprak sahiplerinin işgücü sıkıntısı bulunduğu, emeğin çok pahalı olduğu ve işçilerin uzun saatler çalışmak istemediklerini iddia etmeleridir. Buna karşın, mülakat yapılan işçiler iş bulmanın zor olduğunu ve bulunan işlerden elde edilebilecek gelirle geçinmenin daha da zor olduğunu söylemişlerdir. Hopkins bunun kırsal Mısır'ın (ve Ortadoğu'nun başka birçok yerinin) ekonomi-politiğinde hala çözüme kavuşmamış bir tartışma olduğuna dikkat çeker. Sorun kısmen makineleşmiş tarımda işgücü talebinin mevsimsel olmasıyla ilgilidir. Toprak sahipleri yüksek sezonda işçi kiralamak ihtiyacı duyarlar, dolayısıyla kısa bir dönem için işçi bulmak konusunda diğerleriyle rekabet edebilirler. İşçilerin bu talebi tam anlamıyla kendi yararlarına kullanma yetenekleri kısıtlıdır çünkü onlar da başka bölgelerden gelen işçilerle rekabetle karşı karşıyadır. Bu sonuçlar Hopkins'in bildirimlerinin bir miktar ötesine geçse de makul görünürler. Hopkins de, işçilerin sezon dışı kış aylarında iş bulamadıklarından birçoğunun şehre göç ettiklerini, bunun da nitelikli tarım işçilerinin bulunması sorununu daha da ağırlaştırdığına dikkat çeker. Dikkat çektiğimiz üzere, göçmenlerin ücretleri ve gönderdikleri paralar günümüzde köy ekonomisinin bir parçası kabul edilmelidir. Araştırma ekibinin anket yaptığı hanelerin yaklaşık yüzde 19'u doğrudan tarımla uğraşmasa da, bunlar köyde yaşamayı sürdürüyorlardı. Bu durumun bölgedeki köylüler için oldukça tipik olduğunu ve bilakis artan bir eğilim olduğunu hissediyoruz (bkz. Fernea ve Fernea, 1997, s. 303).

Muşa'daki haneler hem bir arada yaşayan insanların sayısı hem de bu insanların birbirleriyle olan bağları açısından önemli ölçüde değişiklik gösterirler. Bu çeşitliliğin çoğu evsel döngünün kendi ilerleyişiyle ilgili olsa da, çeşitliliğin bir kısmı göç ve ücretli işçiliği de içeren ekonomik unsurlara atfedilebi-

lir. Araştırmaya dâhil edilen hanelerin yüzde 70'i ya çekirdek (koca, karı ve bekâr çocuklar) ya da tek-kuşak aileydi. Genel olarak anket ortalama hane büyüklüğünü 7.6 olarak saptar ki, bu ulusal nüfus sayımında Mısır'ın bu bölgesi için genellikle bildirilenden daha büyüktür. Araştırma birbiriyle ilişkili üç değişken arasında önemli bir olumlu ilişki tespit eder: sahip olunan toprak miktarı, çok sayıda hayvan üretimi ve hanenin boyutu. Durumu daha iyi olan haneler daha büyüktü ve biçim olarak genişlemeye daha yatkındı. Ayrıca, hayvan üretimi toprak sahibi olanlar için ekonomik bakımdan daha uygundu, çünkü toprağı olmayanlar yeterli ot ya da işlenmiş hayvan yemi sağlayamıyorlardı. Öyleyse hayvan yetiştiriciliği, bir tasarruf ve yatırım biçimi oluşturduğundan birçok açıdan zenginlik farklılığına katkıda bulunur. Elde nakit olduğunda genç hayvanlar satın alınır, yetiştirilir ve ihtiyaç duyulduğunda satılır.

Burada Kahire Amerikan Üniversitesi projesinde araştırılan delta köyüyle Muşa'yı karşılaştırmaya girişmeyeceğiz ama ev ekonomisinin önemli bir yönünü vurguladığı ve Ortadoğu'nun diğer bölümleri ile ilgili çalışmalarda faydalı bir biçimde ele alınabilecek sorular ortaya koyduğundan bir bulgu üzerinde yorum yapmayı hak etmektedir. Delta topluluğunda anket yapılan kadınların yaklaşık yarısı tarlalarda çalıştıklarını bildirmişlerdi ve bunların yaklaşık yüzde 18'i kendi başlarına canlı hayvan sahibiydi. Birçok bakımdan daha varlıklı bir köy olan Muşa'da, tarlada çalışan (ya da çalıştığını kabul eden) hiçbir kadın bulunmuyordu. Kadınların birçoğu hayvanlara kendi evlerinde bakıyordu ama hayvanları otlatma ve sulama işini erkeklere bırakıyorlardı. Rapora göre bu çelişkinin nedenleri tam olarak açık değildir ve Muşa ister Mısır, ister Ortadoğu standartlarına göre uç bir örnek gibi görünmektedir. Tarımsal işgücünde kadınların yokluğunun bir açıklaması Muşa'nın dışarıya yüksek oranda göç vermesi ve birçok ailenin gelirini köye gönderilen paralardan sağlaması olabilir. Bu durum kadınları evin dışında çalışan aileleri yaftalayan toplumsal değerlere nispeten fakir ailelerin bile uymasını kolaylaştırıyor olabilir. Bu ahlak ilkesinin daha az vurgulandığı deltada bile, "varlıklı aileler hane dışında kadınların rolünü fakir ailelerden daha fazla kısıtlarlar—tabii eğer o rol eğitimde başarı ve bir devlet işi ya da ona eşdeğer bir şeyde başarıdan kaynaklanmıyorsa." Bu bulgular erkekler için yeni iş olanakları ve kentsel deneyimin, kadınların tecridi ve cinsiyete bağlı işbölümü konusunda geleneksel kalıpları, en azından kısa vadede, radikal biçimde değiştireceğini varsaymamamız konusunda bizi uyarır.

Kahire'nin güneyindeki iki köyü ele alan incelikli bir makalede, Elizabeth Taylor (1987) göçün köy kadınları üzerindeki farklı etkisini tartışır:[3] "Göçmenin karısı üzerinde göçün etkisi, önemli bir ölçüde kadının iş görmek üzere kaldığı aile yapısına ve göçün gerçekleştiği zamanki kadının üreme döngüsüne dayanır." Taylor'un ayrıntılarına girdiği üzere, bu iki değişken kadınların rollerinin değişiminin parametrelerini belirler. Genişletilmiş bir ailede yaşayan genç bir evli kadın için, kocasının uzakta olması kayınvalidesi tarafından daha fazla kontrol edilmesi ve daha fazla iş yükü anlamına gelebilir; göç edenin işgücünden yoksunluk hanenin geride kalan mensupları için, özellikle de ev işlerine ek olarak daha fazla tarımsal işler yapmaları gereken genç kadınlar için daha fazla iş demektir. Bağımsız bir çekirdek hanedeki evli kadın için bunun sonuçları farklı olma eğilimindedir, özellikle de kadının daha yaşlı, daha olgun olduğu ve kocasının gönderdiği paraları ve topraktan gelen geliri kontrol edebildiği durumlarda. Böyle durumlarda bir kadın görece bir özerklikle hareket edebilir ve hane reisinin, hanenin çekip çevrilmesi ve toprağın idaresini de içeren rollerinden bazılarını üstlenir. Bununla beraber, Taylor şu sonuca varır:

> Köylülerin geçici göçü göçmenlerin karılarının yaşamlarında ya da üretimlerinde kalıcı hiç bir değişikliğe yol açmamıştır. Çünkü göç köylünün üretiminin marjinalleşmesine neden olmamıştır... Gelirler köylünün üretimini yoğunlaştırmaya yatırılır. Bu tür üretim hala ağırlıklı olarak toprağın işlenmesinde ve hayvanların bakımında hanenin kadın işgücüne dayanır. Köylü göçmenlerin karıları üretici etkinlikten evlerinin mahrem boş zamanına çekilmemişlerdir (s. 271).

Emek göçünün etkisine ek olarak, kırsal toplumdaki diğer değişiklikler kitle eğitiminin ve televizyonun yaygınlaşmasından kaynaklanır. Kirsten Bach (1998) kadınların sosyal ağ oluşturmada her zaman önemli bir rol oynadıklarını not eder. Bach, geleneksel köy toplumunda kadınların düzenli olarak kanalda çamaşır yıkamak, çocuklarına banyo yaptırmak ve sosyalleşmek için bir araya geldiklerini, bu etkinliklerden her birinin erkeklerin kahvelerde ya da camide buluşmaları türünden ailevi bir gruplaşmayı temsil ettiğini anlatır. Köylülerin kerpiçten yapılmış evlerinin de geniş bir girişi vardı; aile üyeleri diğer köylüleri burada oturmak, sohbet etmek ve bir şeyler atış-

[3] Mısır'da göçün kentli kadınlar üzerinde farklı etkilerinin bir değerlendirmesi için, bkz. Homa Hoodfar (1996 a).

tırmak üzere davet ederlerdi. Ancak Bach'a göre, son zamanlarda kişiler arasındaki ilişkiler değişmeye başlamıştır. Artık köylerdeki evlerde musluk suyu olduğundan, çamaşır yıkama işi evlerde yapılmaktadır ve iletişim yolları geliştiğinden, köylülerin çoğu artık çocuklarının okula devam ettiği yakınlardaki pazar kasabalarından alışveriş yaparlar.

Mısır'da kentin köyleştiği kadar, kırsal bölgelerin de kentleştiğinden söz edilebilir; fabrikalar çoğalmakta ve istihdam yaratmaktadır; üniversiteler ve okullar açılmıştır; kırsal konutlar hızla dönüşmektedir; kırsal bölgelerde yaşayanlar kentlilerin boş zaman etkinliklerine katılmaktadır ve birçok insan köy ile şehir arasında gidip gelmektedir. Eğitime ve ücretli işe artan erişim kırsal tüketim kalıplarını değiştirmiştir. 1980'lerden önce, köylülerin pahalı tüketim mallarına erişimi, hatta bunları tüketme arzusu pek yoktu. Şimdi iki "toplumsal alan" baş göstermektedir; yeni ekonomide geride kalmış olan *fellahlar* ile eğitime ve kentte ya da yurtdışında çalışma olanağı bulanlar. Kendilerine modern mutfakları ve içeride banyoları olan, yeni mobilyalar ve beyaz eşyalarla döşenmiş kırmızı tuğladan evler yapan bu ikinci grup bir anda çok görünür hale gelmiştir. Tüketim ve gelir kalıpları sosyo-kültürel bölünmelere yansımaktadır. Parası olan *fellahlar* artık hanenin kendine yeterliliği için değil yatırım amaçlı arazi satın almaktadır.

Ancak kırsal ve aslında kentsel dönüşümün bir diğer boyutu da dindir. Gerek kırsal Kıpti Hıristiyan azınlık gerekse Müslüman çoğunluk için din her zaman önemli olagelmiştir. 3. Bölümde gördüğümüz gibi Müslümanlar için tarihsel açıdan dinsel deneyim yerel "ermiş" kültleri ve mistik tarikatlar üzerinde odaklanmıştı. Ermişler Allah ile kul arasında aracılık etmek üzere yardımlarına başvurulmaları açısından seküler hami-yanaşma hiyerarşisine manevi bir benzerlik sunuyorlardı; tarikatlar Allah ile mistik bir birliğe ulaşmanın yollarını öğretiyorlardı (Hopkins ve Westergaard, 1998, ss. 8'den itibaren). Kırsalın kentlileşmesi ve iş aramak için milyonların kent merkezlerine göçüyle birlikte, Hopkins ve Westergaard'ın "kutsal kitapçı" ya da "İslamcı" (s. 9) olarak adlandırdıkları üçüncü bir dini tarz ortaya çıkmıştır. İslami inanca bu yaklaşımda davranış kurallarına ve ilkelerine katı bir uyum üzerine güçlü bir vurgu vardır. Bazı bakımlardan bu durum şimdiye dek toplumun cahil olan sınıflarının ruhani İslam'ın normatif yönlerinden bazılarına uyum sağlamasını yansıtır.

Güney Mısır'da Militan İslamcı grupların öne çıktığı topluluklarda araştırma yapan James Toth'a göre (1998), yerinden edilmiş ya da göçmen tanım

işçileri ve küçük toprak sahipleri siyasi olarak etkin bu tür bir İslam'a tutunarak kentte hayatta yaşam mücadelesi verirken karşılaştıkları sorunlara bir yanıt verirler. Bu tür İslamcı gruplar başlangıçta eğitimli kesimden üye devşirirken, 1980'lerdeki ekonomik krizlerin ardından kentlerde ikamet eden çok sayıda *fellahı* kendilerine çektiler. Devletin yoksul bölgelerdeki mahallelere ya da topluluklara sosyal hizmet sağlamak konusunda giderek artan biçimde ya isteksiz ya da başarısız olması, bu rolü dini örgütlenmelerin üzerlerine almasına neden oldu. Bu yalnızca diğer Müslüman ülkelerde değil ama kırsal nüfusun büyük ölçekli ekonomik ve toplumsal değişimler yüzünden yerlerinden oldukları başka yerlerde de görülen bir olgudur.

Diğer birçok ülke gibi Mısır'ın planlı ve oldukça toplumsallaşmış bir ekonomiden piyasa odaklı bir ekonomiye geçme çabalarında geçirdiği "yapısal uyum süreci" bu sürece yakalanmış olanlar için oldukça zorlu deneyimdir. Detlef Müller-Mahn (1998) 1997 yılında yürürlüğe giren ve toprak sahiplerinin koyabileceği kiralar ile kiracıların sözleşmeyi yenileme ve kira sözleşmelerini çocuklarına devredebilme hakları üzerinde devletin kontrolünü ortadan kaldıran "yapısal uyum" reformlarının bir sonucu olarak 800.000 çiftçinin toprağa erişimi yitirdiğini hesaplamıştır. Diğer reformlar arasında çoğu ürüne verilen sübvansiyonun ve desteğin kesilmesi ile yiyecek, toprak ve diğer mallar üzerindeki fiyat kontrollerine son verilmesi bulunmaktadır.

Mısır'daki reformlar ABD ve Avrupa ekonomik politikalarının güçlü biçimde bastırdığı ve esas olarak Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu tarafından, bu kurumların gelişmekte olan ülkelerin kullanımına sundukları yaşamsal borçlara eklenen koşullarla uyguladıkları küresel bir hareketin parçasıdır. "Yirminci yüzyılın sonunda kırsal Üçüncü Dünyanın tanımlanmasında ana tema onun kapitalist dönüşümünün hikâyesidir. Bu temanın bir örneği, Mısır kırsalında reform ve yapısal uyum olarak bilinen program aracılığıyla devlet kontrollerinin kaldırılmasının toprağı ve onun ürünlerini piyasa mallarına dönüştürmenin ve kırsalı yirmi birinci yüzyıl için tam anlamıyla kapitalist bir ekonomi olarak yeniden yapılandırılmasında görülür (Mitchell, 1998, s. 19). Piyasa üretimini canlandırmayı, tarımda yeniliği ve zenginliği kırsala doğru yaymayı amaçlayan bu değişikliklerin uzun vadedeki etkilerini öngörmek zordur.

Geçmişte çiftçiler, genellikle cüzi bir fiyata kiraladıkları toprakların neredeyse sahibi gibiydiler. 1997 yılında Asvan'daki bir yaz kırsal kalkınma toplantısında bir araya gelen uzmanlar genel olarak bu ekonomik değişikliklerin

birçok *fellah* ailesini yoksullaştırma riski taşıdığını ve onları kırsal bölgelerden uzaklaştıracağını düşünüyorlardı (Hopkins ve Westergaard, 1998, s. 7). Ancak aynı zamanda, 1990'lı yıllara ait verilere baktıklarında artan tüketim, daha uzun ömür beklentisi ve artan okuryazarlık oranları açısından ölçülen kırsal yaşam koşullarının genelde yavaş yavaş düzeldiği sonucuna vardılar (aynı eserde).

Ancak genel resimden hareketle, belirli köylerin hatta tek tek erkek ve kadınların durumuna bakılmalıdır. Nil üzerindeki Luksor'un 6 kilometre kuzeyinde, şeker kamışı üreten bir köydeki piyasa ilişkileri üzerine analizinde Timothy Mitchell (1998) bazı ilginç ve çelişkili sonuçlar ortaya koyar. Ortalama bir hane için ekmek temel besin kaynağıdır. Gıda ürünleri özellikle de *fellah* küçük toprak sahipleri için temel gıda olan buğday için serbest piyasa fiyatları getirilene kadar neredeyse tüm buğday unu, güneşte mayalanan ve evde toprak fırınlarda pişirilen *aysh shamsi* ekmeği yapmak üzere gerek duyulduğunda çuvallarla satın alınıyordu (s. 21). Köydeki iki bin çiftçi ailesinden yalnızca bir düzine hane kendi buğdayını yetiştiriyordu ve bunların hepsi de 100 ya da daha fazla dönüm toprağa sahip olanlardı. Fiyat kontrolünün sona ermesiyle, buğday unu çoğu aile için el yakacak kadar pahalandı ve küçük toprak sahipleri kendilerinin ticari amaçla ürettikleri şeker kamışının zararına olmak üzere kendi buğdayını üretmeye başladılar. Yalnızca çok küçük toprak parçalarına erişebilen bazı aileler tüm tarlalarını ev için yiyecek üretimine ayırdılar. Kalkınma perspektifinden çelişki, birçok köylünün "...daha fazla biçimde kendi ihtiyaçlarını karşılamaya ve piyasadan korunma yönünde" harekete zorlanmasıyla serbest piyasanın birçok kişinin piyasaya katılımında düşüşe neden olmuş olmasıdır (s. 23).

Benzer bir tepki 1990'lardan beri tarımın makineleşmesi alanında da görülmektedir. Mitchell'in üzerinde çalıştığı köyde 1987 yılına kadar toprağın sürülmesi neredeyse tamamen traktörle yapılıyordu. Mazot destekleri kesilince, insanlar şekerkamışını taşımak için tekrar develere ve toprağı sürmek için mandalara döndüler. Bir köylünün söylediği gibi, bir inek hanedeki samanı kullanır ve kendi buzağını sonunda kendi yerini almak üzere eğitir (s. 24). Daha genel bir düzeyde, François Ireton Mısır'ın toprak büyüklüğü bakımından farklılıkların azaldığı bir dönemin sonuna ve toprak sahipliğinin yeniden az sayıda elde toplandığı bir dönemin başlangıcına tanıklık etmekte olduğuna işaret eder.

Nüfusun iç hareketi ve toprak kullanımının yoğunlaşması örüntüsü Ortadoğu'da oldukça yaygındır. İran'da Şiraz'ın kuzeyindeki Fars'ta bulunan ve artık yoğun biçimde sulanan Mervdeşt ovasındaki yerleşim tarihi ve toprak kullanımı üzerine çalışmasında Gerhard Kortum (1978) köylerin büyümesinin ve ardından gerilemesinin uzun vadeli bir döngüsel örüntüsünü betimler. Köylerin ve kasabaların örgütlenmesi daha önceki yıllardaki genişletilmiş yerleşim sistemlerini tekrarlar. Kortum yerleşim genişlemesinin güçlü merkezi hükümet dönemleri ile yakından ilintili olduğunu not ederken, yerel olarak kısıtlayıcı etmenler üzerine ayrıntılı bilgi sunar. Belli çevresel kısıtlamalar ve çiftçiler açısından risk kaynakları yüzyıllardır nispeten sabit kalmıştır; sulama için gerekli su kaynaklarındaki düzensizlikler, toprağın tuzluluğu, su dağıtımı sistemindeki yaşamsal unsurların bozulması, göçmen çobanlardan gelen rekabet ve siyasi huzursuzluk, hepsi de belli zamanlarda yerleşimlerin küçülmesinde rol oynamıştır. İran'da olduğu gibi Ortadoğu'nun da çoğu yerinde tarihteki en yakın dip noktasına on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru ulaşılmıştır.

Sömürgecilik, göçebe yerleşim ve su şebekesine yapılan yatırımlar devlet düzeyinde güçlü idare dönemlerinde ilerler. Kortum'un 356 köy ve 3 kent merkezi üzerine araştırması, ovalardaki köy yaşamının döngüsel genişlemesinin altında yatan yerleşim gelişmesindeki süreçleri görmeye çalışırken arkeolojik ve tarihsel kanıtları kullanması bakımından dikkate değerdir. Kortum'un tezi, tarihsel olarak, Kur Nehrinin sularının barajlar ve yan kanallar aracılığıyla düzenlenmesinin ve dağıtımının, yerleşimi —aksi takdirde verimsiz kalacak— bölgelere yaydığıdır. Tuzlanmanın etkilerini kontrol edememe ve ayrıca önemli nehir barajlarında uygun onarımları yapmaktaki başarısızlık defalarca olarak önceden yoğun biçimde ekilen arazilerin terkedilmesine ve bu toprakların otlağa dönüşmesine neden olmuştur.

Bugün Mervdeşt Ovası İran'ın tarımsal bakımdan en gelişmiş bölgelerinden biridir ve birçok arazide nehirden gelen su, yerleşimin sınırını önemli ölçüde genişleten ve köyün toprak kullanımını dönüşüme uğratan mekanize derin kuyularla takviye edilir. Pamuk artık önemli bir ticari üründür. Endüstriyel pancar üretimi kırsal nakit geliri arttıran bir başka yeniliktir.

Sulamaya yapılan sermaye yatırımının etkileri yerleşik tarımın yaymakla sınırlı değildir. Bu durum kırsal toplumdaki üretimin içsel örgütlenmesini önemli ölçüde dönüştürmüş ve yerel toplulukların birbirleriyle olan ilişkilerinin yanı sıra bunlara hizmet etmek üzere gelişen pazarlarla ilişkilerini de

değiştirmiştir. Ticari ürünlerin ekildiği toprakların dönümü artarken, ev içinde kullanılan gıda ürünleri ya da hayvansal üretim için ekilen toprağın oranı önemli ölçüde düşer.

Kısacası, farklı alanlara yönelmiş geçimlik tarımın yerini neredeyse yalnızca piyasa odaklı, büyük ölçüde makineleşmiş bir tarım almıştır. Sulama öncesi toprak kullanım sisteminde, insan emeği ana girdilerden ya da masraflardan birini oluşturur. Yeni sulama düzenlerinde, emek girdileri genelde önceki düzeylere yakın kalırken, diğer masraflar önemli ölçüde artar. Genel masraflardaki bu dramatik artışın nedeni çiftçi topluluklarının dışarıdan alması gereken mallar, özellikle de gübre ve makine gücü ve elbette inşaat yatırım maliyetidir. Bu durumda işgücü maliyeti tarımsal ekonominin nispeten önemsiz bir bileşeni olacak biçimde, diğer maliyetlere kıyasla azalır.

Bu durum bu yeni ticarileşmiş toprak kullanımının bir verimlilik önlemi olarak görülebilirse de, aynı zamanda artan bölgesel, ulusal ve aslında küresel bütünleşmenin ve yerel çiftçilerin uzak pazarlara ve sermaye kaynaklarına bağımlılığının bir göstergesidir. Piyasaya bağımlılık ve pamuk ya da şeker pancarı gibi yoğun olarak üretilen kısıtlı sayıda ürüne odaklanmak küçük üreticinin, önceden yarıcılık yapanların ve kiracıların önemli ölçüde aleyhine işler. Tarımsal olarak gelişmiş Ortadoğu'da toprak kullanımında böylesi değişimler birçoklarını, bu durum zaten şişmiş büyükşehir merkezlerine göç etmek anlamına gelse bile, tarım dışında iş kaynakları aramaya itmiştir. Bu bölümün başında dikkat çektiğimiz üzere, kırdan-kente hızla artan göç tüm bölgenin ayırt edici özelliğidir.

Genel Bakış

Toprak kullanım hakkı, makineleşme ve diğer sermaye yoğun tekniklerdeki değişiklikler yoluyla tarımda meydan gelen dönüşüm, tek bir ülke içinde dahi kesinlikle tektip ya da tamamlanmış değildir. Mısır'da makineleşme tarıma değil esas olarak suyun idaresine yöneliktir; böyle olsa bile, geleneksel sudolapları zaman zaman mazotla ya da elektrikle çalışan portatif pompalarla birlikte kullanılmaktadır. Diğer ülkelerde ekimde ve hasatta makineleşme daha yaygın olarak olsa da herkes tarafından kullanılmamakta, ya da her topluluk makineleşmeye aynı oranda yatırım yapmamaktadır. Doğrusunu söylemek gerekirse, aileler ve topluluklar bu değişim süreçlerine katılım açısından giderek daha fazla farklılık göstermektedir. Yeni ürünlerin ve üretim

tekniklerinin işin içine girmesinin yanı sıra, yeni pazarlara erişim yeni olanaklar sunduğu kadar yeni kısıtlamalar ve toplumsal ve ekonomik sınır hatları dayatmaktadır.

Dikkat çektiğimiz üzere, değişimin kazançları ve bedelleri eşit biçimde dağılmamıştır. Bazı kazançlar topluımdaki yalnızca kısıtlı sayıda insanın payına düşerken, örneğin daha iyi sağlık ve eğitim standartları gibi bazı diğerleri daha yaygın biçimde paylaşılabiliyor olabilir. Birçok kişi için, tarımsal yoğunlaşma tüketim mallarını ve kentsel yaşam tarzını ulaşılabilir kılmıştır. Sonuç itibarıyla, kırsal kalkınma kır ve kent sakinleri arasında uzun süredir var olan uçurumu bir ölçüde kapatmıştır. Köy evlerinde uydu çanakları mantar gibi çoğalmaktadır ve çoğu ülkede radyosu, televizyonu ya da buzdolabı olmayan bir ev istisnadır. Toplulukların çoğunda arabalar, kamyonlar ve traktörler hayvanla taşımacılığın ve hayvan gücünün yerini almıştır. Kırsal tüketim kültürü denebilecek bir şeyin ekonomik temeli, sıklıkla bölgede ya da yurtdışında başka yerlerde yaşayan ve çalışan aile üyelerinin gönderdiği parayla tamamlanan ticari ya da piyasa odaklı bir tarımdır.

Shelagh Weir (1987) Yemen'in yaylalarından dışarı göçün ve ani para akışının kırsal bir topluluk üzerindeki etkisini anlatır. 1970'lerin başına kadar Yemen dünyanın en az gelişmiş ve en yalıtılmış ülkelerinden biriydi. Bu durum 1970'lerin ortalarında, 1973-74 petrol patlamasının ardından Yemenliler Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerine işçi olarak göç edince değişmeye başladı. Bu dönemde Yemen'in erkek işgücünün, yüksek ücretler alan ve bu parayı ülkelerine gönderen üçte biri kadarının yurtdışında çalıştığı tahmin edilmektedir.

Weir 4500 nüfuslu küçük bir topluluk olan ve küçük ölçekli tarımla canlı hayvan yetiştiriciliğinden oluşan karma bir ekonomiye sahip Al-Jabal'a birden ve çok miktarda nakit akışıyla birlikte köy yaşamının nasıl hızla değiştiğini betimler. Bunun ardından gelen değişimlerde ilk ve belki de en önemli unsur, bölgeyi ülkenin geri kalan kısmına bağlayan ve topluluğun yaşamına arabaları ve kamyonları sokan bir otoyolun yapılmasıydı. Motorlu ulaşım iş ve ticaretin büyümesini tetiklemiş, dayanıklı tüketim mallarına, inşaat malzemelerine, ithal mallara ve makyaj malzemelerine olan yerel talep hızla yükselmişti. Birkaç yıl içinde küçük ve haftada bir kurulan bir pazar yeri uzmanlaşmış dükkânlar ve butikleri olan kalıcı bir alışveriş merkezine dönüşmüştü. Malların akışı ve tüketici taleplerindeki ve zevklerindeki değişiklikler topluluğun ekonomik anlamda kendine yeterliliğine hızla son verirken, bu durum

günlük yaşamlarında belirgin bir iyileşme yaşayan topluluk sakinlerinin büyük takdirini kazandı. Diğer şeyler arasında, un fabrikalarının, gaz sobalarının, düdüklü tencerelerin ve plastik mutfak eşyalarının ithal edilmesiyle kadınların iş yükü büyük ölçüde hafiflemişti. Birçok kişi para kazanmak için yeni bir olanak bulmuştu. Gelirdeki büyük artış, dikiş makinelerinin bulunması ve yeni tarz giysilere olan talep terzilik için yeni bir pazar açmıştı. İlginç bir biçimde, ekonomik refah başlık parasında (*mehir*) bir enflasyona neden olmuştu. Weir'in not ettiği üzere, 1977 yılında ortalama başlık parası 7.000 dolarken, 1980'e gelindiğinde bu miktar 40.000 dolara yükselmişti (s. 294).

Weir, ticari tarım ürünlerine, özellikle de Yemenlilerin, bilhassa erkeklerin çok sevdiği, *Catha edulis*'in hafif uyarıcı yaprağı olan, *gat* gibi ürünlere yöneliş gibi başka değişimlerden de söz eder. Dükkân sahipleri ve sürücülerin aşiretin kıdemlilerinin otoritesine meydan okumasıyla, geleneksel liderlik kalıplarındaki dönüşüme de dikkat çeker. Al-Jabal'daki değişimin sürdürülebilirliği ve yönü hakkında öngörüde bulunmak zor olabilirse de, açık olan şey "geleneksel, yalıtılmış ve yoksul" yayla toplumunun artık bu sıfatlardan hiçbiriyle tanımlanamayacağıdır.

Al-Jabal'ın durumunun açıkça örneklediği üzere, karayolu ulaşımı artık çoğu köyü ana yeniden dağıtım merkezleriyle birleştirmekte, böylece köylerin büyükşehir ve uluslararası pazarlara erişimine olanak vermektedir. Devlet ve özel kredi kaynakları ekipman ve yeni tohum türleri ve kimyasal gübreler için finansman sağlamaktadır. Bu girdiler masraflı olsalar da, nadas dönemlerini kısaltarak, çifte ürün ve daha yüksek randıman sağlayarak verimliliği büyük ölçüde arttırmıştır. Kısacası, kırsal bölgesel, uzun süredir mutlak yoksullukla nitelendirilen Nil Delta'sında bile, yeni bir gözle görülür kırsal refah vardır.

Ne var ki, bu refahın bir kısmı yanıltıcıdır, zira bu refahı ayakta tutan maliyetler her yere yayılan kent gecekondularında ve başka açılardan zengin görünen, köyün çevresine sıralanmış barakalarda gizlenmiştir. "Ortalama bir aileyi" geçindirmek için gerekli tarımsal toprağın büyüklüğü, daha büyük pazarlarla bütünleşmek nedeniyle azalmaktan ziyade artar ve üretim için gerekli şeyleri satın almak için nakit paraya ya da krediye daha fazla tam bağımlılık vardır. Topraklarını büyütemeyen aileler yenilgiyi kabul edebilir, yerlerini terk etmek ya da en azından yarı zamanlı ücretli iş aramak zorunda kalabilirler.

Türkiye, İran ve başka yerlerde, erkekler tarım dışında bir geçim kaynağı arayıp tarlalarını ekilmek üzere daha varlıklı komşularına bıraktıkça, köyler daha genç erkek nüfus tarafından nerdeyse tamamen terk edilebilir. Kente gidenlerin bir kısmı gerçekten de iş ve daha yüksek yaşam standartları bulsa da, çoğu bunu bulamaz. Bu toplumsal altüst oluş tarımsal dönüşümün önemli bir maliyeti olarak görülmelidir ve bölge yönetimlerinin çoğu için giderek artan biçimde bir siyasi endişe kaynağıdır.

Artan oranlardaki toprak devri ve kırdan dışarı göç yaygın toprak spekülasyonunu tetiklemiştir. Bazı ülkelerde ekilebilir araziler de dâhil olmak üzere gayrimenkul dışında güvenli yatırım yolu pek bulunmaz ve pek az ülke toprak fiyatlarındaki iyice gemi azıya almış enflasyonu kontrol edebilmiştir. Sahip olunan dönüm ya da devlet tarafından verilen arazi tapularının devri konusunda kısıtlama getirildiği yerlerde bile bu kısıtlamalar uygulamada aşılabilmektedir. Ortadoğu'daki bu eğilimler birçok bakımdan Avrupa ve dünyanın diğer sanayileşmiş bölgelerindeki tarihsel süreçlerin tekrarı gibi görünmektedir.

7
KENTLER VE KENT YAŞAMI

1959 yılında İstanbul'un nüfusu, kenti, dünyanın önemli merkezleri arasına soktuğunda bayağı bir gurur kaynağı olacak biçimde 1 milyona ulaşmıştı. 2000 yılında İstanbul'un büyük şehir nüfusu neredeyse herkesi hayrete düşürecek şekilde 12 milyonun üzerine çıktı.[1] Benzer biçimde, 1960 yılında Kahire'nin nüfusu 3,7 milyondu; 1980 yılına gelindiğinde, bu rakam 9 milyonu aşmıştı. Bugün Kahire anakenti 14 milyonluk nüfusuyla övünmektedir! Bu hızlı kentsel büyüme ya da aşırı-kentleşme, bölgedeki her ülkede farklı düzeylerde tekrarlanmaktadır. Elbette kentçilik ve kent yaşamı Ortadoğu'da yeni değildir. Mezopotamya'da ve Nil boyunda kent merkezleri yaklaşık 6000 yıl önce ortaya çıkmış ve o erken tarihten şimdiye kadar kent-egemen siyasi ve ekonomik sistemler hüküm sürmüşler ve yayılmışlardır; bunun sonucunda da, günümüzde neredeyse dünyanın her yerinde insanlar kentlerin ve kentsel kurumların gölgesinde yaşamaktadır.

1980'lerde Ortadoğu halkının yaklaşık yüzde 46'sı nüfusu 20.000 ya da daha fazla olan kasabalarda yaşıyordu. Bununla kıyaslanabilir kentleşme oranı ABD'de yüzde 72 ve Latin Amerika'da yüzde 50'ydi. Asya ve Afrika ile kıyaslandığında, Ortadoğu Latin Amerika gibi nüfus artışı ve kentleşme bakımından oldukça dinamik bir bölge kabul edilir. Yirminci yüzyılın sonunda, bölgesel ortalama kent nüfusu (ülke bazında) yüzde 70'in üzerine çıkmıştı ve daha da artması öngörülmektedir (Bkz. Tablo 7.1). Büyük ve yoğun nüfuslu

[1] İstanbul'un resmi nüfusu 1998 itibarıyla 9 milyonun az üzerinde olup, üç bölgeye yayılmış olan banliyöleriyle, kentin bölgesel nüfusu 12 milyonu epeyce aşar. Türkiye'de altı kentin nüfusu resmi rakamlara göre 1,5 milyonun üzerindedir ki, bu da Türkiye'yi Ortadoğu'da petrol üreticisi olmayan devletler arasında en kentleşmiş ülke yapar.

ülkeler arasında yalnızca Mısır'da kent sakinleri ile kırsalda yaşayanlar arasında az çok bir denge vardır. Kent sakinleri giderek artan biçimde gençler olup, bu gençlerin eğitim ve buna bağlı olarak da istihdam konusunda talepleri vardır.

	1997		2020	
Ülke	*Kent (%)*	*Kır (%)*	*Kent (%)*	*Kır (%)*
Bahreyn	91	9	95	5
Mısır	45	55	56	44
İran	60	40	71	29
Irak	75	25	83	17
İsrail	91	9	93	7
Ürdün	72	28	81	19
Kuveyt	97	3	98	2
Lübnan	88	12	93	7
Umman	79	21	93	7
Katar	92	8	95	5
Suudi Arabistan	84	16	90	10
Sudan	33	67	52	48
Suriye	53	47	65	35
Türkiye	72	28	85	15
Birleşik Arap Emirlikleri	85	15	89	11
Yemen	35	65	52	48
Bölge Ortalaması	72	28	81	19

Kaynak: Birleşmiş Milletler'in yayınından uyarlanmıştır. ST/ESA/SER. A/ 176, 1999.

Petrol zengini Körfez ülkelerindeki kentsel büyüme, derecesi ve hızı açısından belki de en olağanüstü olanıdır. Arap dünyası bir bütün olarak yıllık yüzde 4 ila 4,5 oranında kentleşirken, Körfez bölgesinde kentleşme oranı yılda yüzde 15 ila 18'dir; Kuveyt ve Katar'da toplam nüfusun yüzde 80'den fazlası kentlerde yaşar. Ancak en etkileyici olan körfez bölgesinin, yerli halkın toplam nüfusun yalnızca küçük bir bölümünü oluştururken kaynakların ve zenginliğin çoğuna sahip olduğu bir dizi ulusal şehir devleti olma yolunda

ilerlemesidir. Galal Abdulla Moawad'in (1987) dikkat çektiği üzere, burada kentleşme ivmesinin nedeni Arap ve Arap olmayan göçmenlerin bölgeye düzenli akışıdır. Bu kentlerden bazılarında, nüfusun yüzde 50'den fazlasını buraya yerleşmiş yabancı işçiler oluştururken, bu göçmen etnik ve ulusal gruplar yarı-kast benzeri bir biçimde örgütlenmişlerdir. Dolayısıyla, Körfez bölgesindeki en büyük şehir devleti olan Kuveyt'te, nüfusun yarısından daha azı yerli ve tam olarak Kuveyt vatandaşıdır; geri kalanlar profesyonel sınıf Filistinlilerden, Lübnanlı, Mısırlı ve Hintlilere, oradan da vasıfsız Belucilere ve Pakistanlılara kadar, aşağıya doğru mesleki bir hiyerarşi içinde sıralanmış göçmenlerdir. İsrail'in iki ana kenti de eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği bölgelerinden göç etmiş olan yerleşimcilerle dolmuştur. Ancak bu ülkelerin hepsinin toplam nüfusunun 9 milyondan fazla olmadığı ve bu rakamın Ortadoğu nüfusunun çok az bir bölümünü temsil ettiği unutulmamalıdır. Bölgenin demografik ağırlığı İskenderiye, Kahire, İstanbul, Ankara, Tahran, Şam ve Bağdat gibi daha eski kentlerde yoğunlaşmıştır.

Kentin Niteliği

Bir kent insan yoğunluğundan daha fazlasıdır. Kentler yerine getirdikleri işlevlerin çeşitliliği ve iletişim ağları içindeki yaşamsal rolleriyle tanımlanırlar. Örneğin binlerce köy ve milyonlarca insan, ticaret ve iletişim hatlarının 14 milyon nüfuslu Kahire büyükşehir çevresinde yoğunlaştığı bir bölgede yaşar. Ama önemli olan yalnızca büyüklük değildir. Bugün Mısır'da birçok köy 1.000 haneden, ya da 6.000 nüfustan daha fazladır. Aslında, bazılarının nüfusu 20.000'den fazladır. Böyle geniş topluluklar boyutlarına rağmen, belli keyfi bürokratik uygulamalar nedeniyle değil, ancak buralarda gerçekleşen ekonomik ve siyasi faaliyetlerin nispeten dar kapsamı nedeniyle yerel olarak köy olarak adlandırılırlar. Türkiye ve İran'ın kuzey ve doğusunda, daha az yoğun nüfuslu bölgelerinde 1.000 hanelik yerleşimler neredeyse kaçınılmaz olarak kasaba olarak adlandırılırlar, zira buralarda yaşam kalitesi daha küçük topluluklarda olduğundan epeyce farklıdır. 5.000 ila 6.000 kişinin bulunduğu yerlerde idari bir merkez, bir telefon ya da iletişim merkezi, bir ticaret bölgesi, bir polis merkezi, oteller, büyük bir cami, bir pazar ve muhtemelen bir ermişin türbesi ya da hac merkezi gibi dinsel açıdan önemli bir yer bulunur. Elbette bu durum bu yerleşimlerin daha geniş yerleşim örüntüsü ya da sistemi içindeki orta derece idari ve pazar rollerini yansıtır.

Bir kasaba ya da kent, kırsal bir bölge kendi ihtiyaçlarından fazla gıda üretebildiğinde ve ürün fazlasını elden çıkarmaya ikna edilebildiğinde ve böylelikle de bir kent topluluğunun kendi ürünlerini ya da canlı hayvanlarını yetiştirmeden yaşamasına olanak sağladığında ortaya çıkar. Tabii ki, kırda yaşayanlar bu türden fazladan üretim yapmak için epeyce teşvike ihtiyaç duyabilir. Dolayısıyla, kent tarafından karşılanan bazı "hizmetler" arasında geleneksel olarak vergilerin toplanması, zorunlu askerlik yoluyla askere alma, kentin koyduğu yasaların uygulanması bulunur. Öyleyse, kentleri ve kasabaları ayırt eden yalnızca yerine getirdikleri pazarlama ve üretim işlevleri değil ama aynı zamanda siyasi, ekonomik ve kültürel bir hiyerarşideki çok önemli ya da egemen konumlarıdır. Kent ve onun art bölgesi iki karşılıklı bağımlı ama genellikle eşitsiz bileşen oluşturur.

Kent merkezli rejimler ve kent sakinleri kırdan gelen yaşamsal mallara bağımlıdır. Ama aynı zamanda, kentte yaşayan ve kültürel bakımdan genellikle farklı olan seçkin sınıfa ait aileler ya da taraflar, zenginliği ellerinde toplayarak ve güçlerini kalıcılaştırmak için anıtsal yapılar inşa ederek kır üzerinde büyük bir tahakküm sürerler. Öte yandan köylüler için yaşam bir sınır bölgesindekine benzer. Piyasanın kaprisleri ile havanın gariplikleri arasında sıkışıp kalmışlardır. Ne var ki, sınır bölgesi insanları gibi, koşullar dayanılabilir hale geldiğinde, başka yere gitmek ya da, özellikle kentsel refah dönemlerinde, ya sığınmak ya da kar olanaklarından pay almak için kentlere taşınmak gibi seçenekleri vardır. Her gün yüzlerce yeni insan, genelde halihazırda ülkedeki en büyükler arasında yer alan ve istihdam bakımından en büyük potansiyeli taşıdığı düşünülen o kentlere gelir. Elbette bu durum kartopu etkisine benzer bir etki yaratarak, genellikle "mega-kent" olarak adlandırılan şeyle sonuçlanır (Wikan, 1995).

Daha önce belirtildiği üzere, köylüleri eğitimli ya da yönetici sınıflardan ayırması muhtemel kültürel uçuruma rağmen, tüm bunlar Ortadoğu kentlerine kırsal bir hava verir. Kentler sürekli olarak, genellikle yetiştikleri köylerdekine benzer sosyal ortamlarda yaşayan, kırdan göç edenleri çeker. Bu insanların dili kırsal bir tını taşır; giysileri, özellikle de kadınların giysileri, uzak yörelerin kırsal tarzlarını koruyabilir ve bu insanların kamusal alandaki davranışları, kırsala ait alçakgönüllülük ve cinsiyetlerin ayrışması kuralları tarafından çok daha kısıtlanmış olabilir. Tahran, Bağdat, Kahire, İstanbul ve Beyrut gibi günümüzün büyük Ortadoğu şehirleri toprak kullanımı hariç her açıdan kırsal özellikler gösteren mahaller içerir. Aslında bu şehirlerin tümün-

de, nüfusun yüzde 35 ila 60'ı yeni gelenlerin kendilerinin inşa ettiği "düzensiz" konutlarda yaşar. Şehirlerin çoğu geleneksel olarak çevrelerinde bulunan çiftliklerden gelen gıdalarla besleniyor, hatırı sayılır sayıda insan kent duvarlarının ardındaki tarlaları sürmek için her gün kentten çıkıyordu. Kentlerin genişlemesi ve sanayi kuşaklarının gelişmesi bu durumu kentlerin çoğu için değiştirmiş olsa da, Kahire'de ve diğer kentlerde bile birçok kent sakini, hatta büro çalışanları ve küçük esnaf, kent yakınlarında, tükettikleri gıda maddelerinin bir kısmını karşıladıkları toprak parçalarına ya da tarlalarda paya sahiptirler.

Kahire üzerine 30 yıldan uzun bir süre boyunca kapsamlı araştırma yapmış olan Amerikalı kent sosyoloğu Janet Abu-Lughod günümüzde Ortadoğu kentlerinde bulunan karmaşık çeşitliliğe dikkat çeker. Bu çeşitlilik yalnızca kentsel-kırsal boyutunda değil—örneğin dakikalar içinde tamamıyla modern şık bir oteldan, elektriği ve suyu olmayan köy tarzı kerpiç bir kulübeye yürüyebildiğiniz Kahire'de olduğu gibi— ama aynı zamanda zaman-teknoloji boyutu içinde de vardır: "Modern fabrika ile ilkel atölye, banka ve türbanlı tefeci, kent yaşamının bir başka çeşitliliğine ait yaşamsal bir kalıntının devamlılığına işaret edecek biçimde yan yana dururlar" (1971). İdeal tiplerin karşılaştırması eğilimini içerdiğinden riskli olabilirse de, Abu-Lughod'un Kahire, New York ve Chicago şemaları yararlıdır (1990). Kahire ve New York arazi kullanımında mekanların birbirine yakınlığı, aktif sokak yaşamı ve insanların çeşitliliği ve karışımı bakımlarından yüzeysel olarak benzerdir. Kuzey Amerika kentlerini temsil konusunda daha tipik olan Chicago'da sokak yaşamı daha az olup, kentte önemli ölçüde imarlı arazi kullanımı ve daha güçlü bir ırksal ve sınıfsal ayrışma mevcuttur. Kahire benzersiz bir kent yaratısıdır, ama Abu-Lughod'un New York'la ortak olduğuna işaret ettiği özellikler diğer birçok Ortadoğu kentinde de göze çarpar.

Ortadoğu Kentine Bakış

Dünyadaki diğer kent komplekslerine kıyasla "İslami bir kenti" belirlemek ve onu dinsel ve kültürel bir gelenekle ilintilendirmek mümkün müdür? Dale Eickelman'ın çok yıllar önce (1970) sorduğu ve onun ardından gelen çok sayıda kitap ve makalenin başlıklarında referans vermelerine rağmen henüz yanıtlanmamış olan soru budur. Gerek İslam dünyasında gerekse dışında, tarihçiler ve kent planlamacıları yakın zamana kadar böyle bir şeyin olduğu

konusunda emin görünüyorlardı, hatta bu yapının özelliklerini Kuveyt (Kuwait City) ve günümüzde Beyrut gibi planlı kentlerde yeniden üretmeye uğraşmışlardı.

Bizce bu soruya en iyi yanıtı Janet Abu-Lughod vermiştir (1987). Abu-Lughod özellikleri listeleyip daha sonra bunları tekil durumlarla eşleştirmeye çalışmak yerine, kentleri biçimlendiren güçlerin ne olduğunun, sonra da, eğer varsa, geniş Müslüman nüfuslara sahip kentlerin ayırt edici özelliğinin ne olduğunun sorulması gerektiğini öne sürer (1987, s. 161). Abu-Lughod en başta, Ortadoğu'da olduğu gibi etnisite ile mahalle arasında güçlü bir bağ bulunan Hindistan'daki Müslüman ve Hindu'ların birlikte yaşadığı kentler üzerine samimi gözlemlerini sunar. Sokakların çok daha gürültülü olmasının yanı sıra, Müslüman kamusal alanında erkeklerin kadınlara göre çok daha yüksek oranda bulunmasını da içeren birkaç işaret dikkatini çeker. Akademik literatürü gözden geçirerek devam eden Abu-Lughod ideal tiplerden söz edilemese de, özellikle de kamusal alan ile mahrem alanın mekânsal olarak farklı biçimlerde düzenlenişi gibi, İslami etkinin hemen göze çarpmayan biçimlerde dile geldiğini gözler. Tarihsel olarak bu durum, örneğin, dolambaçlı sokak örüntülerinde ifadesini bulur. Bu tür örüntüler Avrupa'nın eski kentlerinde de bulunsa da, İslam dünyasının kentlerinde çok daha uzun bir süredir muhafaza edilmiştir. Bunun nedeni kısmen, genellikle Ortadoğu kentlerinin düzensiz tarla ve bahçe sınırları, hatta dolambaçlı suyollarının ve kanallarının güzergâhları boyunca gelişen, nispeten plansız biçimde kırsal banliyöler halinde büyümüş olmasıdır.

İslam'ın kentsel yaşam örüntüsünde önemli bir etkisi olduğu aşikâr olsa da, kesinlikle tek etki kaynağı değildir (Duben, 1992). Çoğu büyük kentte önemli sayıda Hıristiyan ve Yahudi bulunduğundan (ya da geçmişte bulunduğundan) kentler aşiret, klan, etnisite hatta dinsel bölünmeler gibi toplumsal gerçekleri yansıtırlar. Tüm bu etmenler, sanayi-öncesi kentte mahalle yerleşim düzenine ve mekânsal engellere yansır. Ortada nadiren bir yasal ayrımcılık olmasına rağmen, dinsel hatlar boyunca yüksek derecede bir mekânsal ayrım bulunuyordu. Abu-Lughod'un işaret ettiği üzere, İslam'ın gerçek etkisi yapıyı ya da düzenlemeyi belirlemekten çok kentsel gelişimin ilerleyişine yön verecek belli gereksinimleri ve tercihleri saptamaktı. Örneğin İslam'ın toplumsal cinsiyet ideolojisi mekânın fiili olarak erkek ve kadın alanlarına ayrılması sonucunu doğurdu. Buna uygun olarak, inşaat kuralları ve gelenekleri, mahremiyeti göz önünde bulundurarak kapıların ve pencerelerin

yerleşimini doğrudan dışarı bakmayacak biçimde ve bitişikteki binaların yüksekliğini düzenliyordu. Edward Lane-Pool Kahire'de, on dokuzuncu yüzyıl başlarından bir evin güzel bir tasvirini sunar (alıntılayan Abu-Lughod, 1987, s. 167):

> (Eve girildiğinde karşınıza) ilk ya da ikinci avludan sonra, sert bir biçimde kıvrılan ve açık kapıdan içerinin görülmesini engelleyecek bir koridor çıkar. Bu koridorun sonunda açık bir avluya ulaşırız. . . Burada hiçbir yaşam belirtisi yoktur; kapılar sıkıca kapatılmıştır. Pencereler perdeyle örtülüdür...Ev sahiplerinin ev yaşamıyla ilgili hiçbir şey görmeyiz; zira kadınların odaları avludan dikkatle tecrit edilmiştir... Doğrudan avluya açılan alttaki odalar bir erkeğin hiçbir kadınla karşılaşmadan fütursuzca girebileceği odalardır....(bir diğer) kapı avludan harem odalarına giden merdivenlere açılır ve evin reisinden başka kimse buraya girmeye cesaret edemez....Bir erkek buraya döndüğünde, artık ailesinin bağrındadır ve kapıdaki görevlinin, kendisini görmeye uğrayan birisi için aile reisini aşağı çağırması ancak çok acil bir durumda mümkündür.

Ortadoğu kentlerini düşündüğümüzde akla ilk gelen, imparatorluk başkentlerinin görkemli kubbeleri ve minareleridir. Gerçekten de, daha önce belirttiğimiz gibi, "İslami kent" sözü bazen hem Avrupa deneyiminden farklı bir kent yaşamı tarzını, hem de dinsel geleneğin emrettiği genel bir tektipliliği çağrıştırır. Ortadoğu kentleri hakkında benzersiz olanı görmezden gelemeyiz. Ancak Ortadoğu'daki kent yaşamı kadar çeşitlilik gösteren ve değişen bir yaşam tarzı üzerine genelleme de yapamayız. Büyük metropoliten merkezler olan Bağdat, Kahire, İstanbul ve İsfahan geçmişten beri medeniyeti ve İslam dünyasının başarılarını simgelemiştir. Ne var ki, her biri kendi eşsiz tarihsel deneyimini yansıtan bu kentler birbirlerinden epeyce farklıdır. Dahası, bu kadim başkentler genel düzenleri ve planları bakımından Ankara, Tahran ya da Kuveyt (Kuwait City) gibi kentlere hiç benzemezler.

Batılı araştırmacılar bu büyük Ortadoğu kentlerinin niteliğini ilk anlamaya çalıştıklarında, bunları antik Yunan ya da Hıristiyan Avrupa'nın şehir-devletleriyle kıyaslayarak başlamışlardı. Bunun sonucunda, Batıda kentsel yaşamda bulunan ama Doğu'da "eksik" olan özellikler çok abartılmıştı. Bu nitelikler arasında belediye kurumları, "özgür kentler," kent meclisleri" ve iddia edildiği üzere "toplumseverlik" bulunur. Yurttaşlık ruhunun olmadığının varsayılması, büyük ölçüde Avrupa etnikmerkezciliğinin bir ürünüdür—her Ortadoğu kentinde ailelerin toplumlarını onurlandırmak için diktirdikleri kamusal binalara bakın. Ayrıca "yurttaşlık ruhu" farklı toplumlar-

da, farklı biçimlerde ifade edilir. Bu yaklaşım Ortadoğu kentleri arasındaki büyük çeşitliliği de görmezden gelir. Bununla beraber, İslam dünyasının kentlerini Batılardakinden ayıran temel farklar bulunmaktadır. Bu farkları belki de en iyi İslam dünyasında kentin nasıl geliştiğini ve kent kurumlarının niçin bu şekilde biçimlendiklerine bakarak değerlendirebiliriz.

İslam dünyasındaki kentlere belli bir ölçüde benzerlik kazandıran etmenlerden en önemlisi, başlangıçtaki İslami fetihten hemen sonra biçimlenen idari sistemin yanı sıra, bu kentlerin ortak İslami ideoloji ve uygulamalar tarafından nasıl etkilendikleridir (bkz. Duben, 1992, s. 14). S. M. Stern'nin işaret ettiği üzere, İslam hukuku tüm bireyleri eşit olarak görür. Bunun sonucunda, inananların herhangi bir grubuna ya da herhangi bir tüzel yapıya özel bir ayrıcalık tanımaz; bu durumun iki önemli istisnası birlikte yerleşik ailenin kendisi ve hayır amaçlı vakıflardır.

> Ailenin kendine ait, kapalı evinde yaşama hakkı ... kamusal ve özel yaşam arasında belirgin bir ayrıma yol açmıştır; özel yaşam, sokağa değil, avluya doğru, içeri dönmüştür; yöneticilerin denetlediği ve düzenlediği, etkin ve zaman zaman isyankâr, ama belli bir kamusal yaşam işlek caddelerde, çarşılarda ve camilerde sürmüştür. Ancak bu, temel birim olan ailelerin dışarıdan dokunduğu ama bir kent oluşturacak biçimde içine karışmadığı bir yaşamdır. (1970, ss. 25–50).

Vakıfların kent yaşamı için önemi, kentteki kamusal binaların, camilerin, merkezi pazarların, kervansarayların, hamamların, okulların, hastanelerin ve elbette fıskiye ve çeşmeler gibi, kent yaşamı için vazgeçilmez olan daha ufak yapıların bakımını sağlamalarıydı. Vakıfların tarımsal mülklerinden gelen gelirler yalnızca binaların bakımını sağlamakla kalmıyor aynı zamanda bunlarla ilintili bir bireyler grubunun, özellikle de din görevlilerin maaşlarını da ödüyordu. Bir bina dikildiğinde, binanın hamisi o binanın sürekli bakımını sağlayacak gelir getirici bir mülk de bağışlıyordu. Bu emanet İslam hukuku tarafından tanınır ve bu tip mülklere hükümetler ya da yöneticiler ancak devrim denebilecek koşullarda el koymuştur. İran'da Şah ile Şii ruhban sınıfı arasında önemli bir çatışma kaynağı monarşinin kırsal vakıf arazilerine el koyma ve vakıf olarak belirlenmiş gayrimenkullerden gelen önemli gelirleri kontrol etme girişimleriyle ilgiliydi.

20. yüzyıla gelindiğinde Türkiye, İran, Suriye ve İran'daki ekilebilir arazilerin önemli bir bölümü vakıfların elindeydi. Bu mülkün çoğunun tasfiyesi, daha önce yarıcı olarak çalıştıkları tarlaların tapusunu alabilen köylüler açı-

sından yararlı olmuşsa da, artık gelirleri doğrudan devletten gelen, Ortaçağdan kalma birçok İslami yapı bakımsız kalmıştır. Vakıfların elindeki kırsal araziler kırsal üretimin ve gelirin kente aktarılmasının önemli bir aracıydılar ve bu mülkleri kent-merkezli dini görevliler tarafından idaresi bunların elinde önemli bir güç toplanmasına neden oluyor ve bunların bir kısmını kentin önde gelen ayrıcalıklı sınıfına dâhil ediyordu.

Aileye gelince, İslam hukuku her hanenin kendi duvarları arasında mahremiyet hakkını tanır. Bu değerli mahremiyet konut mimarisinin ve kentsel mekânların kullanımının her yerinde dışavurulur. Genellikle evler merkezi bir avluyu ya da az dışarı bakan az sayıda penceresi bulunan bir yerleşkeyi çevreliyordu. Bu durum hem mahremiyet gereksinimine uygundu, hem de yazları çok sıcak, kışları soğuk türünden iklimsel sorunları çözmeye yardımcı oluyordu. Genel trafiği kolaylaştırmaktan çok ev sahiplerinin gereksinimlerine hizmet edecek biçimde tasarlanmış olan sokaklar, dar ve kıvrım kıvrımdı.

Daha önce söylediğimiz gibi, zenginlerin evleri geleneksel olarak kamusal odalar ile mahrem aile alanı arasında bölünmüştü. Ancak her yerde çoğunlukta olan yoksul ailelerin gücü genelde bu düzenlemeye yetmiyordu ve birçok insan sıklıkla bir ya da iki odaya sığışıyordu. Ne var ki bu evlerin belirgin bir biçimde "yoksul bir mahallede" bulunmaktan çok zengin bir hamirin, akrabanın, ya da işverenin evine yakın olması olasıydı. Dolayısıyla yerleşim örüntüleri etnisite ya da mesleği yansıttığı kadar sosyo-ekonomik sınıfı yansıtmıyordu.

Yirminci yüzyıldan önce, Ortadoğu'da kentler doğrudan yönetici ya da onun yerel temsilcileri tarafından idare ediliyordu.[2] Kent sözleşmeli, hukuksal bir varlık olmayıp, kentteki vatandaşlar da hukuksal açıdan kır sakinlerinden ayrı tutulmuyorlardı. Su, eğitim, temizlik, sokakların aydınlatılması ve güvenlik gibi temel hizmetler genellikle köy ya da küçük kasabadaki uygulamaya benzer biçimde mahalle düzeyinde örgütleniyordu. Sıklıkla kamusal bir kuyu ya da su kaynağı bir hayır işi olarak bağışlanıyor, ebeveynler çocuklarına bir öğretmen ya da özel hoca tutmak için katkıda bulunuyor, çöplerin toplanıp atılmasını ev sahibi ayarlıyor ve kamu güvenliği mahallenin liderleri tarafından kiralanıp denetlenen bir gece bekçisi tarafından sağlanıyordu. Ancak bu durum kentlerin idari ya da ticari merkezler olarak önemini azaltmaz. Bir din olarak İslam kentsel bir ortamda doğmuştu ve İslam'ın ku-

[2] Bu konunun iyi bir irdelemesi için, bkz. Alan Duben (1992, s. 24 ve devamı).

rumları ve ritüel uygulamaları kır yaşamından ziyade kent yaşamıyla bağlantılı nüfus yoğunlaşmalarına ve toplumsal inceliklere yöneliktir. İslam'ın dini liderleri, ya da ulema ilahiyat, hukuk ve idare konusunda eğitimli bir sınıf olmalarının yanı sıra, aynı zamanda kentsel bir aristokrasi de oluşturur. Arapça *madaniyya* sözcüğü "medeniyet," "incelik," ya da "kültürlülük" anlamına gelir ve kent sözcüğü ile yanı kökten, *madina*'dan gelmektedir.

İslam'ın ilk 100 yılı şu anda Arapça konuşan toprakların yanı sıra İspanya ve günümüz İran'ının büyük kısmının fethine tanık oldu. Bu geniş hükümranlık alanı içinde Bizans'ın büyük kentlerinin çoğu, Doğu Roma İmparatorluğu ve İran'daki Sasani İmparatorluğu bulunuyordu. Önemli büyük kent merkezleri arasında, 1453 yılındaki fethine kadar yalnızca Konstantinopolis Hıristiyanların elinde elinde kalmıştı. Yerleşik bürokrasileri, seçkinleri ve muazzam kiliseleri ve saraylarıyla Şam ve İskenderiye gibi kentler ele geçirildi ve yeni siyasi düzene katıldı. Şam 661 yılında, Pirenelerden İran'ın doğusuna kadar uzanan Emevi İmparatorluğunun başkenti oldu ve o sırada mevcut bürokrasinin, en azından alt kesimlerinin, doğrudan bu büyük imparatorluğun idari yapısının bünyesine dâhil edildiğine dair kanıtlar bulunmaktadır. Ancak Romalıların, Bizanslıların ve İranlıların mirasını devralmak yeni egemenleri memnun etmeye yetmiyordu. Aksine bu yöneticiler genişleyen hâkimiyet alanlarının siyasi, ekonomik ve dini gereksinimlerini karşılamak için yeni kentlerin yaratılmasını da içeren iddialı bir kentsel inşa programına giriştiler. Doğrusu, Arap uygarlığının doğu Akdeniz'in tümünde varlığını ne kadar hızla ve derinlemesine hissettirdiğini değerlendirmek zordur. Bunu, kentsel kurumlar ve kentlerde yaşayan becerikli idareciler ve âlimler topluluğu yoluyla yaptı. Modern kent yaşamı bu toplumsal ve mimari gelenekler üzerine eklemeye devam devam eder.

Şam gibi mevcut İslamiyet öncesi kentlerde, büyük camilerin yanı sıra okullar, saraylar ve kaleler inşa edilmişti. Şam'da Aziz Yahya kilisesinin bulunduğu yerde kurulan anıtsal kompleks ve Kudüs'te bulunan Kubbet'üs Sahra Tapınağı ve binlerce daha az önemli yapının inşası yalnızca dini duyguların ifadesinden fazlasını ifade eder. Bu yapılar gücün ve yeni bir düzenin varlığının reklamını yaptıklarından siyasi mesaj vermenin bir aracıydılar. Ayrıca nüfusun yoğun olduğu merkezlerde, bunun önemli olduğu yerlerde fethi meşrulaştırmaya yardımcı oluyorlardı. Bugün bile, karayoluyla Avrupa'dan gelen ziyaretçiler İslam'ın kültürel sınırlarının, eskiden beri batıdan İstanbul'a karayolu güzergâhının ana rotası olan Edirne'deki (Adrianople)

büyük cami kompleksinin muazzam kubbeleri ve minareleriyle işaretlenmiş olduğunu görürler.

Irak'ta Basra ve Erdebil, İran'da Kazvin gibi İslami egemenliğin ilk yıllarında kurulan yeni şehirlerden bazıları daha sonra pazar ve yönetim merkezlerine dönüşecek olan garnizonlardı. Bunlardan bir kısmı büyük kent merkezlerine hatta ulusal başkentlere dönüştü. Bunlardan bir tanesi, modern Kahire'nin yakınlarındaki Al Fustat Mısır'ın 641 yılında Araplar tarafından fethiyle yeni bir yerleşim bölgesi olarak kurulmuş olsa da çok geçmeden büyük bir kente ve Mısır'ın başkentine dönüştü. Onun ardılı olan Kahire 14 milyon nüfusuyla şimdi dünyanın en büyük kentlerinden biri ve Arap dünyasının önde gelen entelektüel ve kültürel merkezidir.

Elbette bu ilk İslam kentlerinin nasıl geliştikleri bakımından, örgütlenme ve yaşam kalitesinde büyük farklar bulunmaktadır. Ancak kentsel gelenekte fark edilebilir bir süreklilik bulunduğundan, bugünkü yaşamı anlamak için bu kent merkezlerinin bazı ayırt edici özelliklerinin üzerinde durmak yararlıdır. Manuel Castells (1999) ve diğer araştırmacılar, kentsel bölgelerin tarihsel olarak, kullanılabilir su kaynaklarının ve ekilebilir toprakların dağılımı ile yakından ilintili olsa da, aynı zamanda eşitsiz sermaye ve bilgi akışlarını da yansıttıklarına işaret ederler. Ortadoğu'da kentlerin eşitsiz dağılımı bu kilit kaynakların yanı sıra uluslararası ticaretin ve sanayinin de eşitsiz dağılımını yansıtır. Dahası, kent merkezleri kentli idareciler tarafından sermayenin ve pazarların kontrolü aracılığıyla art bölgelerdeki toprak kullanımı ve üretim örüntülerini de önemli ölçüde belirlerler. Hemen hemen tüm kentlerin, kırsal ürünlerin satıldığı ve kentsel malların ve hizmetlerin satın alındığı değişik türlerde pazar yerleri vardır.

Kudüs, Mekke, Kum ve Kerbela gibi bazı kentler pazarlamanın yanı sıra esas olarak dini merkezler olarak işlev görürlerken, İran'da Meşhed, Türkiye'de Konya ve Mısır'da Tanta gibi bazı kentler de ticari ve idari merkez olarak hizmet etmelerinin yanı sıra önemli dini türbelere sahiptirler. Kıyı şeridindeki kentler ile içerilerdeki kentler arasında önemli farklar bulunur. Akdeniz ve Ege kıyılarındaki kentler, yabancı pazarlara hizmet eden ihracat ve ithalat merkezleri olarak rollerini yansıtacak biçimde büyük ve kozmopolittir. Afrika ve güney Hindistan ticaretinin büyük bölümü Ortadoğu'ya Aden, Cidde ve Basra limanları yoluyla giriyordu ve uzun menzilli yelkenliler gerek İranlı gerek Arap tüccarları Doğu Afrika'ya taşıyordu. Bu ticaretin bir bölümü köle ticaretinden oluşuyordu. Günümüzde bu kölelerin tümü Müslüman

olan torunlarının oluşturduğu küçük topluluklar Körfez sahili boyunca görülebilir. Daha az yoğunlukta yerleşilmiş art bölgeye hizmet etiklerinden, Kızıl Deniz ve Körfez limanları nispeten küçük kalmıştır. Örneğin, ana sanayisi mevsimsel olarak etkin inci dalyanları olan Kuveyt'in nüfusu 1950'lerin ortalarına kadar 35.000 civarındaydı. Bu Körfez kenti ancak petrolle birlikte bölgenin en büyük kent merkezlerinden biri olarak boy gösterdi; bugün Kuveyt'in nüfusu 1 milyonun üzerindedir.

Bazı sahil kentleri diğerlerinin arasında öne çıkar: İstanbul, İzmir, İskenderiye ve Beyrut hem geçmişte hem hala uluslararası merkezlerdir; yakın zamana kadar, bu kentlerin yurttaşlarının kültürü ve yaşam kalitesi diğer iç bölge kentleri tarafından pek paylaşılmıyordu. Bu kentlerin onlara kozmopolit bir renk veren hatırı sayılır büyüklükte Hıristiyan ve Yahudi nüfusları ve varlıklı yabancı toplulukları vardı. Şaşırtıcı olmayan biçimde bu kentlerin en güçlü kültürel bağları Batı Avrupa ileydi. Bugün bile, açıkça yabancı etkileri azaltmak için milliyetçi yönetimlerin sürekli çabalarına ve zaman zaman Hıristiyan nüfusların zorla yerlerinden edilmelerine rağmen, bu sahil kentleri niteliksel olarak farklılıklarını korurlar. Oryantalistlerin yazdıkları genelde egzotik olan karşısında duyulan şaşkınlık ve romantik olanın cazibesi nedeniyle eleştirilir. Aşağıdaki alıntı bu eğilimin yanı sıra, dünyanın tahayyülünde hala bir yeri olan muhteşem bir liman kenti üzerine bu kadar erken döneme ait bir haberin coşkusunu da yansıtır:

> Orada durduğunuzda, tüm Konstantinopolis'in bir saat içinde geçtiğini görebilirsiniz... Rumların, Türklerin ve Ermenilerin karışımından oluşan kalabalıkta at sırtında, Vardah! (Yol Verin!) diye bağıran dev gibi bir harem ağası ve ardında haremin hanımefendileriyle dolu, çiçek ve kuşlarla süslü bir Türk atlı arabasının yaklaştığı görülebilir. . . .Yaya bir Müslüman kadın, peçeli bir kadın köle, dalgalı saçlarının tepesinde küçük kırmızı bir başlığıyla bir Rum kadın, siyah örtüsüne sarınmış bir Maltalı kadın, milletinin kadim giysisi içinde bir Yahudi kadın, rengarenk Kahire şalına sarılmış bir zenci kadın ve Trabzonlu Ermeniler, cenazeyi andırır bir görüntüyle hepsi de siyaha bürünmüş; bunlar ve daha birçokları dünyanın çeşitli milletlerinin giysilerini sergilemek üzere düzenlenmiş bir geçit yapıyormuşçasına sırayla geçerler....Sonra, uzun Bizans pançosunun içinde, kafasına doladığı altın şeritli mendiliyle Suriyeli; ağırbaşlı renkli gömleği ve kenarı kürklü şapkasıyla Bulgar; işlenmiş deriden başlığı ve metal bir kemerin içine sokulmuş gömleğiyle Gürcü; baştan aşağı şeritler, gümüş rengi püsküller ve parlak düğmeleriyle yarımadalı Rum. Zaman zaman kalabalık biraz geri çekiliyor gibi gözükse

> de, bu yalnızca bir kere daha tepelerinde köpük gibi beyaz türbanların olduğu, aralarında ara sıra bu Müslüman selinin oraya buraya attığı Avrupalı bir hanımefendinin silindir şapkasının ya da şemsiyesinin görülebileceği muazzam güçlü dalgalar halinde kabarmak içindir (Edmondo de Amicis, *Constantinople* [1896], alıntılayan Freely [1998], ss. 284-86).

Hanenin öneminden, mahremiyet hakkından ve bunun konut mimarisini nasıl etkilediğinden daha önce söz etmiştik. Ancak, genel anlamda, geleneksel kent yaşamını kırsal emsalinden ayıran şey konutla ilgili örüntüler değildir. Başkentteki büyük evler ve villalar haricinde, insanların şehirde yaşadıkları konutlar ve aile ortamları köylerde de aynen kopyalanabilir. Kent hakkında ayırt edici olan şey merkezi cami, hükümet merkezi, askeri tesisler ve çarşı ile bağlantılı binalar ve kurumlar kompleksidir. Genelde bu yapılar birbirine yakındır; ayrıca yakınlarında medreseler, erkekler ve kadınlar için ayrı günler ayrılmış hamamlar, mahkemeler ve valinin yerleşkesi bulunur. On dokuzuncu yüzyıldaki idari reformlara kadar, valinin yerleşkesinde bir mahkeme ya da devlet binası bulunmuyordu. Aksine, çok daha az görkemli bir düzeyde olmasına rağmen, aynen şah ya da sultanın sarayının durumunda olduğu gibi, memurların ikametgâhları da aynı zamanda görev yaptıkları devlet daireleriydi.

Pazar, çarşı ya da *suk*, tek bir büyük dâhili bir alışveriş mekânı oluşturacak biçimde üzeri kapalı olabiliyor ya da yalnızca malların satışına ve imalatına ayrılmış, kentin merkezi bir bölgesi olabiliyordu. Çarşı alanı seyahat eden tüccarlar ve kentteki mevsimlik işler için köylerden gelen işçiler için pansiyonlar içeriyordu. Ayrıca buralarda yiyecek satanlar, silah ustaları, kuyumcular, sarraflar ve benzerleri de bulunurdu. Kaliteli kumaş, altın ve gümüş işleri, bakır mutfak aletleri ve silahlar gibi lüks eşyalar ya da pahalı mamul ürünler satan pazarlar, şimdi olduğu gibi o zaman da genellikle büyük caminin yakınında, kolaylıkla kapılar ve muhafızlar tarafından korunacak biçimde kentin merkezinde bulunurdu. Baharatlar, çeşniler ve ithal gıda ürünleri de bu alanda satılırken temel gıdalar, hayvanlar ve hayvan ürünleri daha az merkezi pazarlarda ya da tamamen kentin dışında satılırdı.

Suklar ya da çarşılarda, demirciler ve demir işleyenler atölyelerinin yerini herkese duyuracak gürültüyle, genellikle belli sokaklarda ya da binalarda toplanırdı. Aynı aileden olsalar bile, rakiplerin birbirine yakınlığı en değerli ticari metalardan birini, yani bilgiyi, üretmeye hizmet ederdi. Alışveriş işlemleri asgari mahremiyetle yürütülür ve gerek alıcılar gerekse satıcılar birbirle-

rini ölçüp biçebilirlerdi. Alışveriş yapan kişi genellikle geçmişte alışveriş yaptığı, muhtemelen kendisine eskiden veresiye vermiş olan satıcıya geri gelirdi. Benzer işi yapanlar bir araya toplandıklarından, satıcılar mallarına olan talebi hızla ölçüp biçebilirler ve bir müşteri ile pazarlık yaparken müşterinin niyetinin ciddiyetinin yanı sıra rakiplerinin teklif ettiği fiyatları hızlı biçimde saptayabilirlerdi. Malların fiyatı üzerine pazarlık yapmak hem alıcı hem de satıcı için önemlidir. Alıcı fiyatın uygun olduğuna kanaat getirirken, hem alıcı hem de satıcı gelecekte faydalı olabilecek kişisel bir ilişki kurar ya da bu ilişkiyi yeniden teyit ederler.[3]

Mekânsal ve toplumsal örgütlenmenin temel birimleri *mahallelerdi* (*mehalla*) Mahalle sakinleri birbirlerine akrabalık, ortak aşiret ya da hemşerilik ve etnik aidiyet bağlarıyla bağlıydılar. Yakın akrabalar arasında evliliğin tercih edildiği düşünülürse, genelde bunlar birbiriyle örtüşüyordu. Mahalleler genelde her birinin başında, görevleri arasında vergi toplamak, düzeni sağlamak ve mahalle sakinleriyle kentin valisi arasında genel bağlantı rolü oynayan kendi temsilcisinin ya da şeyhinin bulunduğu farklı idari birimler oluştururdu. Belli dönemlerde ve Bağdat, Kahire ve Halep gibi bazı kentlerde, bu mahalleler oldukça yüksek düzeyde bir özerklik ve yalıtılmışlığı muhafaza eden, neredeyse "duvarla çevrilmiş" küçük kentler oluşturuyorlardı. Bunları bir araya getirecek kent üstü kurumlar neredeyse yoktu. Ira Lapidus (1973) loncaların ve diğer meslek gruplarının çok güçsüz olduğunu, üyelikten ziyade asıl olarak devletin mali ve düzenleyici gereksinimlerini karşılamak amacıyla yaratıldığı yazar. *Mahallelerin* kamusal düzeni sağlayan ve kendi muhitlerini yabancıların saldırısına karşı koruyan milis görevi gören, mahalle gençlerinden oluşan "polis" gücü bile vardı.[4] Farklı biçimlerde *zu'ar* ya da *fahlawa* olarak bilinen bu çete benzeri örgütlenmeler bugün hala bazı kentlerde, örneğin Kahire ve Tahran'da, varlıklarını sürdürürler ve başka yerlerdeki sokak çeteleriyle benzerlikleri hiç de az değildir.

Akrabalık grupları ve gençlik çetelerinin yanı sıra, bir diğer önemli toplumsal grup dini cemiyetlerdi. Kırsal kesimden de üyeleri olduğundan, bu

---

[3] Modernitenin arifesinde kentler üzerine iki mükemmel tarihsel anlatı olarak, 18. yüzyıl Suriye'sinde Halep hakkında Abraham Marcus'a (1989) ve 1600–1700 yılları arasında Bursa hakkında Haim Gerber'e (1988) bakınız.

[4] Philip Khoury (1993) 1920-45 arasında Şam'daki bir çete liderinin, *kabadayı*, biyografik bir taslağını çizer.

yardımlaşma örgütlenmeleri mahalle sınırlarının ötesine uzanıyordu. Dolayısıyla, gayrı resmî ve genellikle marjinal bir düzeyde olsa da, toplum sathında bütünleşme için önemli bir vasıta sağlıyorlardı.

Belki de daha önemlisi, en azından büyüklük ve resmen tanınırlık bakımından, dini seçkinler sınıfının, yani ulemanın ve onların hukuk (fıkıh) okullarının, *mahdab*, etrafında oluşmuş olan dini topluluklardı. Bu okullar din âlimleri ve öğrencileri ile onların müşteri olan, kadıların hizmetindeki noterler ve kâtiplerden oluşan çekirdek bir grubun etrafında örgütlenmişlerdi. Bu çekirdeğin ötesinde, farklı okulları o ya da bu mektebin üyeleri olan genel nüfusu da kapsayacak biçimde yayılmışlardı. Ira Lapidus'un deyişiyle,

> halk bir Müslümana uygun bir yaşamın nasıl sürdürüleceği konusunda, hukuki destek için ve zor zamanlarda teselli bulmak ve liderlikleri için ulemanın yetkili rehberliğine bel bağlıyordu. Daha somut olarak, aile bağları, ulemanın nüfusun her bölümünden ve sınıfından gelen yetkililerle, tüccarlarla ve zanaatkârlarla olan yakın işbirlikleri halkı okullara bağlıyor ve dar çevrelerin ötesine geçen ortak bir hukuku, ailede ortak ilkeleri, ticareti ve dini yaşamı, ortak bir hukuki otoriteyi ve camiler, okullar ve hayır kuruluşları gibi ortak tesisleri paylaşan topluluklar yaratıyordu. (1973, s. 50)

Günümüz Kent Yaşamı

Günümüzde kent yaşamı hangi ölçüde geçmişin fiziksel ve toplumsal yapıları etrafında örgütlenmiştir? Bu yanıtlanması zor bir sorudur. Elbette, Kahire havaalanından kente arabayla giden bir ziyaretçinin edineceği izlenim karışık olacaktır. Ziyaretçi kilometreler boyunca çarpık bir kentleşmenin içinden geçecektir: alışveriş merkezleri, siteler, oteller ve feci biçimde tıkanmış trafiğin ardından eski, iyi korunmuş, eski *suk*'u/çarşıyı ve Fatımilerden kalma muhteşem binaları da içeren "İslamî" Kahire'yi gezebilir.

Günümüzde tüm önemli kentler ve kasabalar araç trafiğinin gereksinimlerini karşılamak üzere, dramatik biçimde yeniden düzenlenmiştir ve büyük caddeler açılmış, ya da bunlar doğrudan mevcut mahallelerin içinden geçirilmiştir. Yeni trafik örüntülerinin gereksinimlerini karşılamanın ötesinde günümüz kentleri büyük ölçüde değişmiş olan toplumsal, ekonomik ve kültürel gereksinimlere hizmet ederler.

İstanbul'dan Meşhed'e kadar, zamana ve ordulara karşı direnmiş olan eski duvarlar ve kent kapıları kentsel dönüşüme yenilirken, ermiş mezarları ve kamusal sarnıçlar dönel kavşak haline gelmiştir. Pehlevi rejimi altında

İran'da her kasaba, kaçınılmaz bir biçimde hanedanı öven bir anıtta sonlanan yeni bir otoyol ya da bulvarla bölünmüştü. Ancak günümüz Ortadoğu'sunda kent yeni sokaklar, bulvarlar ve karayollarından daha fazlasıdır; aynı zamanda yeni değerlerin ve yeni siyasi düzenin bir ifadesidir. İran körfezi boyunca, petrol gelirleriyle yaratılmış olan yeni süper modern kentlerin geçmişle bir bağlantıları ya hiç yoktur ya da çok azdır.

1921 yılından beri Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti olan Ankara, etrafında disiplini ve yeni cumhuriyet düzeninin yüzünü Batıya dönüşünü vurgulayan Alman etkisindeki sert bir mimariye sahip binalarıyla, sonu gelmeyen bulvarlar ve caddeler sistemi üzerine kurulmuş gri renkli bir şehirdir. Aslında, Ankara'nın devlet binaları doğrudan Alman modellerinden esinlenerek, mimari açıdan Osmanlı ve İslami geçmişten devrimci bir kopuşu ilan eder. Yalnızca kalenin hemen çevresindeki mahalle eski yerleşimden izler taşır. Artık Ankara'nın yanı sıra Kahire, Tahran, İzmir ve İstanbul'da, bu kentlerin korkunç trafik tıkanıklığını sorununu çözmese de en azından vatandaşlarına çok yararlı alternatif bir ulaşım yolu sunan yeni ve yaygınlaşan yeraltı metro sistemleri vardır. Her Ortadoğu başkenti ve önemli kent merkezinde yaygın ve devasa bloklar, çoğu zaman eski seçkinlerin gözlerden uzak villalarının ve merkezi avluların etrafına inşa edilmiş konakların yerini hızla alarak, serpilmekte olan profesyonel ve orta sınıflara yerleşim sağlar. Çoğu durumda, örneğin İstanbul'da, güvenliğin yanı sıra zenginlerin herhangi bir ülkede yararlandığı tesisleri de sağlamak amacıyla inşa edilmiş olan bu bloklar kapalı ya da "kapılı" topluluklar biçimini alır (Keyder, 1999). Böylece bu yapılar daha önce çoğunlukla olmayan, sınıf temelli konutsal ayrımcılığı üretir.

Her yerde çoğunluğu oluşturan yoksul aileler için barınma temel bir sorundur. Örneğin Kahire'de aileler için tek bir odayı paylaşmak, merdiven boşluğunda yemek pişirmek, eğreti bir şantiye helasını kullanmak ve birçok binaya hizmet veren ortak bir musluktan su kullanmak alışılmadık bir durum değildir. Kentli yoksulların daha şanslıları, kırdan göç edenlerin ve başkalarının boş araziyi yasadışı biçimde işgal ederek yerleştikleri bölgelerde yer alan, kendi yaptıkları gecekondularda yaşayabilirler. Türkçe'de bu tür evlere verilen gecekondu ismi hem inşaatın niteliğini, hem de Körfez'in yeni zengin kentleri de dâhil olmak üzere, her anakentin etrafında gecekonduları yaratan barınma sorununun ciddiyetini çağrıştırır. Bu evler şehre göç edenlerin geride bıraktıkları köy evlerine göre daha üstün olabilirlerse de, kasabada yaşayanlara ya da orta sınıftan gözlemcilere gelişigüzel ve yıkık dökük görünebi-

lirler ve kentin kötü durumda olduğu ve çürüdüğü yönündeki izlenime katkıda bulunurlar.

Tüm bunların asıl anlamı Kahire, Şam, Halep, İsfahan ve İstanbul'un bazı yerleri dışında geleneksel İslam kentinden ilk bakışta geriye pek bir şey kalmadığıdır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru başlayarak, Ortadoğu kentleri önemli bir dönüşüm geçirmişlerdir. Amerikan İç Savaşı'nın ardından ABD'de olduğu gibi, kent merkezlerinin hızlı büyümesi ve genel dönüşümü yalnızca yeni teknolojinin ve yeni fikirlerin sonucu değildi. Bunun nedeni bölgesel ekonomideki radikal bir değişim ve kentlerin art bölgelere olan ilişkisinin değişmesiydi. Amerikan kentsel devrimi o ülkenin sanayileşmesinden ve ülkenin son ürünlerin ihracatçısı olarak yeni ortaya çıkan konumundan kaynaklanıyordu. Ortadoğu kentinin dönüşümü ve gelişimi yerel sanayinin düşüşe geçmesinden ve bölgenin Avrupa kaynaklı sermaye ve teknolojiye giderek artan bağımlılığının bir sonucuydu. Bugün gazete manşetlerinden düşmeyen kentlerin çoğu—bunlardan birkaçını sayacak olursak Tahran, İstanbul, Kahire, Beyrut gibi—bugünkü biçimlerini Avrupa'nın ticari yayılmasının bağlamında edindiler.

Avrupalıların on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Ortadoğu ticaretine egemen olması, bölgenin mamul ürünlerin ana ihracatçısı olma durumuna son verdi. Bunun yerine bölge hızla Avrupa kaynaklı mallar için büyük bir pazar haline geldi, bölgenin ihraç ettiği ürünler yalnızca hammaddelerle kaldı. Bunun sonucunda, başlarda ticaret amaçlı ve yerel sanayi bölgeleri olarak gelişmiş olan birçok art bölge merkezi hızla düşüşe geçerken, İzmir, Beyrut, Trablus ve İskenderiye gibi sahil kentlerinin nüfus ve etkileri, kısmen yeni bir tüccar sınıfı nedeniyle, arttı. On dokuzuncu yüzyılın ortasına gelindiğinde, geleneksel zanaatlar ve sanayiler yabancı rekabet dolayısıyla neredeyse ortadan silindiler.

Tarihçiler, önceden Marmara Denizi'nin önemli ve gelişen bir kasabası olan Bursa'nın, Osmanlı pazarlarını yabancılara açan bir ticaret anlaşmasının ardından neredeyse bir gecede Avrupa mallarının akınına uğradığına dikkat çekerler. Eskiden beri Bursa'ya ün kazandırmış malul havlular ve ayakkabıların yerini neredeyse bir anda yerel zanaatkârların yapabildiğinden çok daha ucuz, ithal yabancı mallar aldı (Gerber, 1988). Bursa'nın kaderi Endüstri Devrimi ve Avrupa'nın ticari yayılmasının ardından Ortadoğu üretiminin geneline ne olduğunu temsil eder.

Ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısında yerel sanayi ve sermaye oluşumu yerel pazarlarda yabancı mallarla rekabet etmeye başladı. Önde gelen kent kuramcılarından Manuel Castells kenti küresel ekonomide, bir ağ noktası, "bilgi toplumu" diye adlandırdığı şeyin bir parçası olarak görür. "Bilgi toplumu" 1980'li yıllarda, yalnızca bilgi ya da bilim destekli olmayıp, birbirine bağımlı geniş bir iletişim akışı sisteminin parçası olan bilgisayar destekli "enformasyonalizm" ile bağlantılı olarak sermayenin küresel akışlarının yeniden yapılanmasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır (1999, s.145 ve devamı). Bunun bir sonucu olarak belli bölgeler ve hatta kentler—Silikon Vadisi, Bangalore, New York—eksen haline gelir. Bu yerler eğitimli bir işgücünü, en gelişkin bilgisayar temelli iletişim sistemlerini ve endüstriyel kaynakları bir araya getirir.

Avrupa'nın doğu ucunda bulunduğu ama ekonomik olarak Batı Avrupa ile bütünleştiği için bir diğer örnek de İstanbul olabilir. Çokuluslu şirketlerin ana ofisler kurduğu 1992 yılından beri İstanbul bir enformasyon merkezi olarak ekonomik bir Rönesans yaşamaktadır. 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle, Orta Asya ve Kafkasya'nın büyük pazarları dışarı açılmış ve bu çokuluslu şirketler İstanbul'un enformasyon altyapısını Rusya'nın sendeleyen iletişim sistemlerine kıyasla çok daha üstün bulmuşlardır. İleri teknoloji kullanan bu şirketler malların ve hizmetlerin akışının yanı sıra büyük art bölgeler ve İstanbul'un Doğu Avrupa ve Ortadoğu'daki geleneksel art bölgesi için, uzaklara yayılmış fabrikaların üretimini belirlerler. 1970'li yıllarda Beyrut dünyanın büyük finansal merkezleri arasına katılmaya hazır görünüyordu ama 15 yıl süren iç savaş ülkeyi harabeye döndürdü. Bugün bu kayıp cenneti geri kazanmak için büyük çapta bir restorasyon programı sürmektedir (Makdisi, 1997).

Bölge ülkeleri için kentsel gelişimin olası toplumsal ve ekonomik sonuçlarından bazıları nelerdir? Mevcut evrede ve planlama ile kontrolün bulunmadığı düşünüldüğünde, olası sonuçlar ağırlıklı olarak olumsuzdur ve bir dizi sorun yaratmaktadır: aşırı kentleşme, yetersiz barınma, kötüleşen hizmetler ve toplumsal huzursuzluk. *Aşırı-kentleşme* kentlerde uygun biçimde istihdam edilebilecek sayıdan daha fazla insan yaşaması durumunu anlatır. Örneğin Arap dünyasının kent sakinleri, çoğu ülkede ülkenin gayrisafi milli hasılasına (GSMH) yaptıkları katkının iki katından daha fazlasını tüketirler. Diğer bir deyişle, ekonomik gelişme, özellikle de sanayileşme, kentsel büyümenin arkasında kalır. Saad İbrahim (1985) 1890 yılında İsviçre hızlı kentsel gelişim

döneminin kıyısındayken, İsviçreli nüfusun yaklaşık yüzde 35'inin kentlerde yaşadığından ve yüzde 45'inin sanayide istihdam edildiğine dikkat çeker. Bununla kıyaslandığında, 1970 yılında Mısır'da nüfusun yaklaşık yüzde 45'i kentlerde yaşarken, nüfusun yalnızca yüzde 18'i sanayide istihdam ediliyordu. Kentli işsizler ya da yeterli derecede çalıştırılmayanlar devletin bütçesi ve kamu hizmetleri üzerine büyük yük getiriyor, bu da ciddi konut açığı ile şehir merkezinde ve banliyölerde gecekondu mahallelerinin ortaya çıkmasına neden oluyordu.

Bir Kahire Mahallesi: Bir Vaka Çalışması

Kentler yalnızca genellemeler üzerinden anlaşılamaz; aksine, kent yaşamı resmimizi belli yerler ve orada yaşayan insanlar üzerine kurarız. Resmi tamamlamak için bakabileceğimiz bir kent Kahire'dir. Tekrar tekrar üzerinde durduğumuz Kahire elbette kendi içinde müthiş bir kenttir. Ama aynı derecede önemli olan, Kahire'nin Arapça konuşan dünya tarafından Ortadoğu'nun entelektüel başkenti ve onun en yüksek siyasi merkezi olarak görülmesidir. Ortadoğu'da nüfusu en yüksek ülkenin en önemli kenti olarak Kahire günümüz kent yaşamının tüm çelişkilerini ve sorunlarını sergiler.

Janet Abu-Lughod'ın kitabı *Cairo, 1001 Years of the City Victorious* (1971) [*Kahire, Muzaffer Kentin 1001 Yılı*], bugüne kadar bölgedeki herhangi bir anakent üzerine yapılmış en kapsamlı çalışma olup, yeni bir araştırmacılar kuşağı bu çalışmanın üzerine eklemelerde bulunmuşlardır. Abu-Lughod herhangi bir şehir gibi Kahire'nin de bir caddeler, parselasyonlar ve kent simgeleri bileşkesinden daha fazlası olduğunu yazar. Kahire, Louis Wirth'in deyişiyle, gerçek bir "toplumsal dünyalar mozaiğidir." Bu farklı toplumsal dünyalar, bir araya gelerek kentin toplumsal ve ekonomik dokusunu oluşturan uzmanlaşmış işlevleri ve farklı yaşam tarzlarını yansıtır. Abu-Lughod Mısır tarihinin tüm yelpazesini ve onun içindeki devrimci güçleri yansıttığı için, Kahire'nin herhangi bir Batı kentinden daha fazla biçimde tezatlar ve çelişkiler barındıran bir yer olduğunu öne sürer. Kahire nüfusu yakın zamanlarda kırdan gelen geniş *fellah* topluluklarını, geleneksel mahallelerde yaşayan dükkân sahiplerini, devletin yaptığı apartmanlarda yaşayan sanayi işçilerini ve Nil'e bakan lüks dairelerde yaşayan kentli seçkinleri içerir.

Abu-Lughod çalışmasını Kahire'nin kent ekolojisi olarak adlandırdığı bağlama yerleştirir. Bu doğrultuda, "Kahire'nin, sakinlerinin ortak toplumsal

özellikleri paylaştığı ve kendilerini, nadiren etkileşimde bulundukları komşu topluluklardan ayıran kendine özgü yaşam tarzlarını izlediği geniş bölümlerini" tespit eder (s. 183). Nüfus sayımı verilerini kullanarak, giyim kuşam, evlilik ve mesken örüntüleri, konut türleri, okuryazarlık ve eğitim oranları ile meslekte ifadesini bulan genel yaşam tarzı bakımından farklı 13 kesiti betimler. 13 bölgenin hepsini tanımlamak yerine burada kent yaşamının farklı unsurlarının süregen, modern yanyanalığını en iyi örneklediğini düşündüğümüz bir tanesini kısaca ele alacağız. Bu bölge, günümüzde daha yakın tarihli altbölümler tarafından tamamen çevrilmiş olan Ortaçağ Kahire'sidir.

Kahire'nin merkez bölgesi esasen kentin Ortaçağ mirasından bugün geriye tek kalandır. Kahire'nin İslami geçmişinin en etkileyici anıtlarından bir kısmının bulunduğu bu bölge kapalıçarşıları ve kıvrım kıvrım sokaklarıyla dirençli bir kültürel geleneği gösteren bir yaşam tarzını hala barındırır. Bu bölge aynı zamanda yabancılar ve turistler açısından "egzotik Kahire"dir.

Ortaçağ Kahire'sinin en güney ucuna, Kudüs'ü Haçlılardan geri alan büyük Kürt savaşçısı Selahaddin'in yaptırdığı kale damgasını vurur. 1193 civarında tamamlanan kalenin üzerinde şimdi Muhammed Ali'nin on dokuzuncu yüzyıldan kalan camisi yükselir. Alanın merkezinde, Fatımi Halifesi Muiz-Lidînillâh'ın emriyle onuncu yüzyılın sonuna doğru inşa edilen ve *al-Qahira* (Muzaffer) adı verilen asıl kentin yerini işaret eden duvarın kalıntıları görülebilir. Ancak, Ortaçağ Kahire'sinin mahallelerinin (*hara*) eski Fatımi kentinin büyük kapılarının, özellikle de *Bab al-Futuh* ve *Bab al-Nasr* adlarıyla anılması dışında kentin kuruluş günlerinden geriye pek bir şey kalmamıştır. Ufuk çizgisi, *al-Qahira*'yi başlangıçtaki duvarlarının ötesine uzatan sonraki hanedanların inşa ettirdiği birçok anıtmezar ve camiinin kubbeleri ve minareleriyle nokta nokta bezenmiştir.

Eski kentin kalbindeki ticaret bölgesini işaret eden eski bir cadde olan *kasaba* Ortaçağ Kahire'sini kuzey-güney ekseninde keser. Bu cadde üzerinde dükkânları, ardiyeleri, hanları ve atölyeleriyle ana pazarlar, yani *suk*'lar bulunur. Her bir *suk* bir mal ya da zanaat üzerine uzmanlaşmıştır. Burada, altın kumaş ve baharat pazarlarının ve bunların insan karmaşası ve gürültüsünün ortasında, tam anlamıyla turist çarşısı olan ünlü Han el-halili bulunur.

Kahire'nin geçmişinin sessiz anıtları ile işlek pazarların gürültüsü ve koşuşturmacası arasında, çoğunluğu yoksulluğun ve ilgisizliğin pençesinde olan yaklaşık yarım milyon Mısırlı yaşar. Zira burası sakinlerinin kentin bu kısmına egemen olan, küçük ölçekli mesleklerde ve gayrı resmî hizmet sektö-

ründe orada burada çalışarak geçimlerini sağlamaya çalıştığı gerçek bir kent gecekondu mahallesidir.

Mısırlı sosyolog Naval Nadim Kahire'nin Ortaçağ bölümündeki bir mahallenin canlı bir etnografik tasvirini yapar (1985). El-darb El-Ahmar *hara*'sı, ya da Kızıl Yol Mahallesi, ortalama 5,5 nüfuslu 117 aileyi barındırır. *Hara*'nın neredeyse tüm aileleri çekirdek ailedir ve dulların, boşanmışların ya da diğer bekâr akrabaların katılmasıyla 27 geniş aile oluşmuştur. Haneler küçük olmasına rağmen, bunları birleştiren akrabalık ağı geniş kapsamlı olup ailelerin ekonomik refahı açısından önemlidir. Konut son derece kıttır ve ailelerin çoğu evlerini akrabaların aktardığı bağlantılar sayesinde bulmuştur. *Hara*'daki aileler, özellikle de genç kuşak, kendi içlerinde evlenerek aralarında akrabalık bağları oluşturmuşlardır. Hanelerin yüzde kırkı tek odalı evlerde yaşar ve yüzde altmışının musluk suyu olmayıp su satın almak zorundadır. Yirmi bir ailenin televizyonu vardır ve bu televizyonları neredeyse başka herkese de seyrettirirler.

Hara sakinlerinin meslekleri üç ana kategori altında toplanabilir: *al-muvazafeen* düşük konumlu ve maaşlı devlet memurlarıdır; *ahl el-san'aa* üç grup arasında gelirleri en garanti olan esnaf ve zanaatkârlardır; *ahl el-kar* vasıfsız işçiler, ara sıra seyyar satıcılık yapanlar ve hizmetçilerdir.

Aile ve mahalle içinde etkileşim, aynı anda hem mekânsal hem de toplumsal bir varlık olan *hara*'nın özel ve kamusal alanlarında gerçekleşir. Fiziksel olarak *el-darb el-Ahmar*, daha geniş caddeden kısıtlı erişimi olan bir çıkmaz sokak ya da geçittir. Toplumsal açıdan, ortak mekânlarını toplu özel alanları olarak gören bir haneler topluluğudur. "Geçit komşularla sosyalleşmek, oyunlar oynama, kümes hayvanı yetiştirmek, evin bulaşıklarını ve çamaşırlarını yıkamak için kullanılır. Sıcak yaz gecelerinde, *hara* geçidindeki kapılarının önünde uyuyan aile üyelerini görmek alışılmadık bir durum değildir (Nadim, 1985, s. 220). Giyim kuşamlarında bile mahalle sakinleri normalde yalnızca aile içinde uygun karşılanacak bir samimiyet ve rahatlık sergilerler.

Nadim hanelerin gelirleri arasında kayda değer çeşitlilik bulmasına ve özellikle kadınlar statü açısından son alışverişlerini sergilemek konusunda birbirleriyle rekabet etseler de, karşılıklı bağımlılık konusunda yüksek bir bilinç vardır. İşlerini kaybeden ya da beklenmedik bir kriz yaşayan erkekler komşularından borç alırlar ve haneler arasında yiyecek ve mutfak eşyalarının paylaşılması çok yaygındır. Sonuçta ailenin bütçesinin kontrolünü elinde tutan kadınlar sıklıkla kendi aralarında, *gamiya* adı verilen, borç kulüpleri ku-

rarlar. *Gamiya*'nın her bir üyesi düzenli olarak ortak fona belli bir miktar katkıda bulunur; anlaşmaya göre üzerinde anlaşılan miktar toplanıldığında toplanan para belli bir üyeye gidecektir. Üyeler aynı miktarı alma şansları olana kadar *gamiya*'da kalırlar. Bu durum, yoksul ailelere başka türlü biriktirmeleri çok uzun sürecek miktarda bir paraya erişme imkânı sağlar. *Gamiya* yoksulların kısıtlı kaynaklarını bir araya getirip birbirlerine yardım etmenin önemli bir yöntemidir.

Son yirmi yılda, çağdaş Kahire bağlamında toplumsal cinsiyet ve hane üzerine bir dizi etnografi yayımlanmıştır.[5] Kentteki düşük gelir grupları arasındaki cinsiyet ilişkileri ve hane üzerine odaklanma eğiliminde olan bu çalışmalar, genellikle hanenin daha geniş sosyo-ekonomik (ve siyasi) güçlerin tek tek erkekler ve kadınların yaşamları üzerindeki etkisine aracılık etmekteki önemli rolünü gösterir. Bu çalışmaların yazarlarının toplumsal cinsiyet rollerinin, işbölümünün ve bireysel hanelerin ekonomi politiğinin dinamikleri üzerine ayrıntılı araştırması, insanların hızla değişen çevrelerindeki olanak ve kısıtlamalar uyum sağlamaya çalışırken kullandıkları değişik başa çıkma stratejilerini örnekler. Örneğin Homa Hoodfar (1996b), 1980'li yılların *infitah*, ya da "açık kapı" politikalarıyla (bkz. 11. Bölüm) birlikte gelen ticarileşmenin ve kamusal sübvansiyonlarda ve hizmetlerdeki azalmanın sonucu olarak, hanelerin nakit paraya duyduklan ihtiyacın arttığını öne sürer. Bu durum kadınları iki arada bir derede bırakmıştır. Kadınlar ev içi işlevlerinin birçoğunu piyasaya kaptırmıştır ve nakit kazanmak için donanımları yetersizdir. Sonuç kadınların artık destek için kocalarına daha fazla bağımlı olmalarıdır. Kadınların güçsüz konumlarını daha da kötüleştiren bir unsur da hane ekonomisine "gerçek" tek katkıyı ücretli emek ve nakit gelir olarak görme eğiliminde olan yeni piyasa ideolojisidir. Bu çıkmazla karşılaştıklarında kadınların kullandıkları bir strateji geleneksel rollerine sarılmaktır. Hoodfar şöyle yazar:

> Erkeklere daha fazla alan kaptırmamak için kadınlar erkeklerin ev işlerine katılmaktan etkin biçimde caydırırlar. Bu duruma kadınların bir başka yanıtı da kocalarının ekonomik desteğini almak konusunda İslam'ın onlara tanıdığı

[5] Başkalarının yanı sıra, bkz. Diane Singerman (1995), Evelyn Early (1980), Andrea Rugh (1985), ve Homa Hoodfar (1996). Kahire'nin kent nüfusu arasında hanenin önemi üzerine mükemmel bir özet için, Diane Singerman ve Homa Hoodfar'ın Giriş yazısına bakınız (1996).

> hakka vurgu yapmak ve cinsiyetlerin karşılıklı bağımlılığının temeli olarak gördükleri geleneksel işbölümünü savunmaktır. Bu yüzden, en azından kısmen, toplumlarının İslamileşmesine kadınların artan biçimde verdikleri kamusal destek, gelişme ve toplumsal değişimin başka uygun seçenek sunmadan kadınların katkılarını değersizleştirmesinde aranmalıdır (s. 22).

Arlene Elowe McCleod (1996) benzer bir anlayışla, ev dışında çalışan alt-orta sınıf kadınlarının İslami örtünmeyi benimsemesinin benzer bir ikileme verilen yanıt olduğunu öne sürer. Mütevazı yaşam koşullarını korumak için kadınlar bir yandan ev dışında iş aramak zorunda kalırlarken, diğer yandan da, erkeklerin finansal açıdan ailelerinden sorumlu olmaları gerektiğini savunan ve kadınların ev dışında çalışma konusunda cesaretlerini kıran egemen toplumsal cinsiyet ideolojisiyle uğraşmak zorundadırlar. Kadınların İslami giyim tarzını benimsemeleri bu ikilemle başa çıkmanın bir yoludur, zira bu giyim tarzı kadınların toplumlarının ahlaki kurallarına bağlı inançlı Müslüman kadınlar olduklarının bir göstergesidir.

> Birçok Üçüncü Dünya kentsel bölgesi gibi Kahire de, müthiş değişimlerden geçmektedir; kadınlar kaçınılmaz olarak bu karmaşa içinde bir gelecek pazarlığı yapmanın belirsizlikleriyle karşı karşıya kalırlar....Kahire'de ideolojik çatışma, kadınların ev dışında çalışmanın bazı avantajlarını gerçekleştirmelerini engelleyen kadınların kimliğinin inşası üzerindeki tartışma üzerinde yoğunlaşır. Belli bir sınıfsal ortamda bile, rakip ideolojilerin birbirlerini destekleyerek ya da karşıt düşecek biçimde nasıl etkileşimde bulundukları, elbette kadınların seçeneklerini nasıl algılayacakları ve bu seçenek yönünde nasıl harekete geçecekleri konusunda önem taşır....Bunların yarattığı yeni Müslüman kadın ev dışında çalışabilir ama ailesin ne unutur ne de ihmal eder (s. 47).

Abu-Lughod gibi Kahire'deki kentli yoksulları uzun süredir gözlemleyen Uni Wikan (1985) diğer önemli bir noktaya parmak basar. Wikan yoksulların yaşadığı ortamın nispeten şiddetten arınmış olduğuna dikkat çeker. Batı kentlerinin en kötü marazlarının bazıları yoktur ya da azdır; uyuşturucu gibi alkol kullanımı da çok daha az yaygındır; erkekler evlenmek ve evli kalmak için bağlanmak üzere sosyalleşirler; ayrıca güçlü bir çalışma etiği baskısı vardır. Wikan ve diğerleri suç oranlarındaki düşüklüğü bu İslami değerlerin etkisine bağlarlar.

Kahire'deki yaşam üzerine bu hikâyeler büyük bir kentte yaşamın örgütlenmesi ve niteliği üzerine bir fikir vermeyi amaçlar. Şimdi dikkatimizi mo-

dern kent yaşamının bir diğer yaygın yönü olan gecekondu yerleşimlerine çevireceğiz.

İstanbul'un Gecekondu Yerleşimleri

Osmanlı idaresi altında değişik dönemlerde Türkiye'deki belli kentler kırdan göç edenler nedeniyle büyük nüfus artışlarına maruz kaldılarsa da, II. Dünya Savaşı'na kadar, yeni gelenler genellikle mevcut yerleşim bölgeleri tarafından emiliyordu. Savaşın ardından, gecekondular yerleşik kentlileri telaşlandıracak bir hızla çoğaldı.

Gecekondu denilen bu yerleşimlerin toplumsal önemi, 1999 yılında İstanbul nüfusunun yüzde 35'ten fazlasının bu tür yerleşimlerde yaşadığı gerçeğinden anlaşılır. Bu tür yerleşimlerin ortaya çıkmasından beri, gelişimi daha eski gecekondulardan birçoğunu sararken, kentin büyük ölçüde genişlemiş olan dış eteklerinde yeni alanlar mantar gibi bitmeye devam etmektedir. 1960 yılında 400.000 gecekondu bulunuyordu; 1970'de 600.000; 1980'de 1.150.000 ve 1999 yılına gelindiğinde gecekonduların sayısı 2 milyonu aşmıştı.[6] Göç sürdükçe daha eski yerleşimler mekânsal olarak yenilere nispeten daha merkezi hale gelirler, arazi değerleri artar ve yatırımlar küçük ve derme çatma evleri tuğla ya da beton yapılara dönüştürür. Bunlar da genelde zamanı geldiğinde apartmana dönüştürmek üzere üzerine kat çıkılması beklentisiyle inşa edilir. Son bir aşama, baştaki yapının yıkılarak yerine lüks dairelerin yapılmasıdır.

Erken dönemde şehre göç edenlerin birçoğunun şehre gelmekle durumlarını iyileştirdikleri gerçeği, bu göçün gelenlerin çoğu için düşük ücrete uzun saatler boyunca çalışma, kalabalık barınma mekânları ve kentsel yoksulluğun diğer tüm çilelerinin damga vurduğu zorlu bir deneyim olduğu gerçeğini gizlememelidir. Yakınlardaki bir çalışma gecekonduda yaşamın insani yüzüne bakar. İki yıllık alan araştırması boyunca Jenny White (1994) Türkiye'nin kırsal bölgelerinden yaşamak üzere İstanbul'un yoksul, emekçi mahallelerine gelmiş olan ve şimdilerde küçük ölçekli üretimle uğraşan bazı aileleri araştırmıştır. Kadınlar örülmüş, elde dikilmiş ve nakışla işlenmiş giysi ve dekoratif eşyaları ister evde, ister aile atölyelerinde üretmede önemli bir rol oynar-

[6] Türkiye Cumhuriyeti Maliye Bakanlığı Milli Emlâk Genel Müdürlüğü, Gecekondu Raporu,1999.

lar. Bu malların birçoğu üretim maliyetlerinden astronomik biçimde farklı fiyatlarla satıldıkları Avrupa'ya, Ortadoğu'nun başka yerlerine, Amerika Birleşik Devletleri'ne ihraç edilirler. Bunlar ayrıca aracılar yoluyla turistlerin yanı sıra, doğrudan arkadaşlara ve komşulara da satılır.

Gerek evde çalışan ya da parça başı iş yapan kadınlar, gerekse de kadınların emeğini örgütleyenler (bunlar genellikle erkektir) bu işi üretici emekten ziyade kadınların geleneksel ev işlerinin bir parçası olarak görürler. "İstanbul'un işçi sınıfından kadınları için, şeref ve çocuk yetiştirmenin yanı sıra emek yaşamlarının temel temalarındandır (White, 1994, s. 7). Kadınlar bunun "iş," olmadığında ısrar ettikleri için, buna harcadıkları zamanın hesabını tutmazlar; bir dikiş ya da örgü işi yetişkin kadınlar ve bekâr kızlar tarafından gün boyunca ele alınıp bırakıldığından, parça başı iş kadınların diğer etkinliklerinin bir parçası haline gelir. "Hem parça başı iş, hem de aile atölyesi kadınların emeklerinin örgütlenmesine özellikle uygundur. Zira kadınlar ek gelir kazanmak ile [kendilerinin] ev dışına çıkmasını, yabancılarla irtibat kurmasını ve erkeğin evi geçindirme rolünü devralmaları konusunda onların cesaretini kıran geleneksel rol sınırlamalarını uzlaştırabilirler" (s. 109). Bu görüşe göre, "iş" ya da "meslek" kadınlara uygun olmayan bir kamusal sektör etkinliğidir ve ancak son çare olarak başvurulabilir.

White araştırmasında kadınların yüzde 64'ünün günde dört ile yedi saat arası, çoğunlukla parça başı örgü olmak üzere, ücretli iş yaptığını bulmuştur. White'ın ziyaret ettiği kadınlardan biri olan, Kuran hocası Şengül'ün bir örgü makinesi vardır ve Şengül arkadaşlarına ve komşularına satmak üzere giysiler üretir. Ancak White, Şengül'ün neden örgü işi yaptığını öğrenmek konusunda ısrar ettiğinde, kadın huzursuz olmuş ve bu işi çok fazla yapmadığını, yalnızca arkadaşlarından sipariş alarak ev işi, çocuklarının bakımı ve akrabaları ile komşularını ağırlamaktan geri kalan zamanda iş yaptığında diretmişti. Kadın kendisini "düzenli olarak iş yapan, yabancılara satış yapan ve bu şekilde kazanılan paraya bel bağlayan insanlar sınıfına ait" (s. 113) biri olarak görmese de, bu işten aile bütçesine önemli katkıda bulunduğu açıktı. Bir ayda kaç kazak yaptığı sorulduğunda, "geçen ay ...köyden misafirlerim geldiğinden pek yapamadım. Sanırım on beş tane," diye karşılık vermişti (s. 114). Daha önce bir kazağı örmenin iki gün sürdüğü tahmininde bulunduğundan, bu her gün çalıştığı anlamına geliyordu ki, kadın bu işten gerçekten utanıyor gibiydi.

Çoğu işçi sınıfı mahallesinde, kadınlara parça başı iş veren, ailelerin işlettiği atölyeler de bulunur. Bu düzenleme kadınların evde çalışmalarına ve yaptıkları işi kadın, aile üyesi ve komşu olarak rollerinin bir parçası olarak görmelerine olanak sağlar. Parça başı iş yapan kadınlar genellikle başka kadınların eşliğinde çalışarak, yaptıkları işi onları bir araya getiren diğer sosyal etkinliklerin bir parçası haline getirirler. Hatice ile kocası Osman Yenikent gecekondu bölgesinde, tığla işlenmiş parçalarla birlikte dikilmiş ince deri parçalarından yapılmış giysilerde uzmanlaşmış bir atölye işletirler. Atölyede kendilerine yardım eden üç kızları ve yedi yaşında bir oğulları vardır. Aile üyeleri deriyi ve ipliği hazırlarlar ve bunların nasıl bir araya getirileceğini açıklayarak mahalledeki kadınlara verirler. Osman her kadının ne aldığını ve geriye ne getirdiğini kaydettiği bir defter tutar.

Kadının evde ya da atölyedeki emeğinin "iş" olmadığı düşüncesi, kadınların geleneksel rolleriyle ilgili algıları muhafaza ederken, bir yandan da kadınların maddi açıdan ailelerine katkıda bulunmalarını sağlar. Elbette, kadınların emeğinin takdir edilmemesi dağıtıcılar, aracılar, tüccarlar ve ihracatçılar açısından üretim maliyetlerini düşük ve karı yüksek tutmak için önemli etmenlerden biridir.

Bekleyebileceğimiz gibi, gecekondu yerleşimlerinde haneler arasında büyük çeşitlilik vardır. Bazı aileler evlerini kendileri yapmışlar, bazıları kirada otururken, bazıları da evlerini gayriresmi müteahhitlerden satın almışlardır. Kendi evleri olanlar kısa sürede kirada oturanlara kıyasla imrenilecek bir konuma gelirler, çünkü konut kıtlığı devam ettikçe en ufak evin değeri bile hızla artmaya devam eder. Bazı yerleşimlerin yeterli suyu ve elektriği varken, diğerleri başlangıçta asfalt yol ve su şebekesi gibi asgari imkânlardan bile yoksundur. Evler düzenli olarak belediye yetkilileri tarafından yıkılma tehdidi altındadır. Ne var ki, çoğu zaman bir anlaşma sağlanır ve yetkililer oturanlara tapu verirler. Bu durum genellikle bu yolla siyasetçilerin oy için rekabet ettikleri ya da yetkililerin kentin huzurunu sağladıkları siyasi sürecin bir parçasıdır.

Aralarındaki zenginlik ve gelir kaynakları bakımından farklılıklara rağmen, gecekonducuların hepsinin ortak bir özelliği vardır. Evleri, bazen de kendilerine ait olmayan arsalar üzerine, yasalara ve düzenlemelere aykırı biçimde yapılmıştır. Arsalar nadiren imara dâhil olduğundan, muhtemelen gecekonducuların çoğu artık bu arsaları satın alsa da, bu durum ihtilafsız tapulara sahip oldukları anlamına gelmez. Genelde arazi bir vakfa ya da hazineye

aitti; bazı yerler sahipleri uzakta bulunan ihtilaflı mülklerken, bazıları da eski kenti çevreleyen köylerin ortak arazileri içinde kalıyordu. Öyleyse gecekondu, yasal bir boşlukta ve daha önce yerli kentli nüfusların yaşadıklarından radikal biçimde farklı sorunlara yanıt olarak evrimleşmiş bir topluluktu. Bu diğer ülkelerdeki gecekondu yerleşimleri için de geçerlidir.

İstanbul'un yerleşik kentli nüfusu başlangıçtaki halleriyle gecekondu koşullarını genellikle ürkütücü bulur; köy fiziksel ve sosyal olarak kente gelmiştir. Yerleşim ilk başladığında sokaklar evler arasında kıvrılan patikalardan fazla bir şey değildir. Evler ilk başta yıkık dökük bir köy görüntüsü verirler, zira evler başlangıçta elde ne malzeme varsa onunla yapılmış, ancak daha sonra, gecekonducu biraz sermaye edindikçe, beton tuğladan yapılma, kiremit ya da teneke çatılı küçük yapılara dönüştürülmüştür. Ama dikkat çekecek kadar kısa bir zaman içinde evler bir sonraki aşamaya geçer ve ev sahipleri daha fazla kaynağa sahip oldukça katlarını tek tek çıktıkları, çok katlı apartmanlar yükselmeye başlar.

Yerleşimin en azından ilk günlerindeki "kırsal" niteliği, yalnızca ailelerin çoğunluğunun köylerden geldiği gerçeğini yansıtıyordu. Dahası, kente göç edenlerin çoğunun gecekondu mahallesinde akrabaları, ya da en azından eski köylerinde komşu ya da arkadaş olarak yakın ilişkileri olan insanlar vardı. Aynı köylü olmaya ya da hatta ortak bir yöresel geçmişe dayanan bağlar, *hemşerilik* denilen neredeyse kurgusal bir akrabalık biçimiyle ifade edilir olmuştur. Eldeki tüm verilere göre, gecekonduda başlangıçta gelişen sosyal evren köy ya da kırsal bölge modelleriyle yakın benzerlikler taşır (bkz. Duben, 1992).

Kırsal yaşamla süreklilik hanenin örgütlenmesi, evlilik, hatta tören örüntülerinde bile dışa vurulur. Genellikle oğullar, büyük olasılıkla ebeveynler tarafından geleneksel görücü usulüyle ayarlanan evlilikten sonra gelinleri baba evine getirirler. Başlık parası hala gelinin babasına ödenir. Köy tarzı evlilik törenleri sürdürülür ve gelin kendi evinden geleneksel davul zurna eşliğinde alınır. Köyde misafirlerin birkaç gün boyunca arkadaşların ve akrabaların evlerinde misafir edilecekleri düğün kutlaması kentte değişikliğe uğramıştır. Düğün, damadın ailesinin konukları ağırladığı bir "düğün salonunda" yapılır; gecekondular büyük kutlamaların yapılamayacağı kadar küçüktür.

Ama bu değişmez bir durum değildir. Köklü bir gecekondu mahallesi olan Kuştepe'de 1999 yılında yapılan ve ankete katılanların çoğunun Karadenizli olduğu bir çalışma, yetişkinlerin çoğunun en azından ilkokul, birçok

kişinin de lise mezunu olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca ankete katılan çoğu kadın, özellikle de ilkokul mezunu olanlar, görücü usulünden ziyade kendi seçimleriyle evlendiklerini belirtmişlerdi. Hanelerdeki çocukların sayıları eğitim düzeyinin artmasına paralel belirgin bir düşüş gösteriyordu ver hanelerin yüzde 60'ı dört ya da daha az üyeden oluşurken, çoğunluğun iki ya da tek çocuğu vardı. Çoğunluk 20-30 yaş aralığında evlenmişti ki, bu da köy normlarından çarpıcı bir sapışı gösterir (Kazgan ve diğerleri, 1999).

Planlı Büyüme: Amman

Ürdün'ün başkenti olan Amman Arap Ortadoğu'sunda kentleşme üzerine ilginç bir örnektir.[7] 1 milyonun üzerindeki nüfusuyla kent, on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki Rus-Türk savaşları nedeniyle vatanlarından sürülen Çerkez Müslüman göçmenler tarafından kurulmuştu. Çerkezler Osmanlı İmparatorluğuna vardıklarında, sultan tarafından özellikle de ihtilaflı bölgelerde kendi otoritesini sağlamlaştırmak ve Ürdün'ün durumunda da, Bedevilerin akınlarına karşı hac yollarını emniyete almak amacıyla yerleşmek üzere imparatorluğun her yerine yollanmışlardı. Kızıl Deniz'den Arap Yarımadası'na kadarki ticaret rotaları üzerinde önemli bir ticaret merkezi olan eski Amman 1260 yılında Moğol istilasıyla yağmalanmış ve tamamıyla tahrip edilmişti; ondan sonraki beş asır boyunca, yıkıntılar üzerinde küçük ve kırsal bir yerleşim var oldu. Böylece modern Amman, 1870 yılında az sayıda Çerkez ailenin antik yerleşimin hazır taşlarından kendi evlerini inşa etmesiyle kuruldu.

Yirminci yüzyılın ilk kırk yılında, Amman'ın nüfusu ve bölgesel önemi arttı. 1928 yılında, Amman yeni kurulan Trans Ürdün Krallığı'nın (daha sonra Ürdün) başkenti ilan edildi ve 1946 yılına gelindiğinde nüfusunun 26.000'e ulaştığı tahmin ediliyordu. İki yıl sonra, 1948'de, kente ilk büyük göç dalgası Arap-İsrail Savaşından kaçan Filistinli mültecilerin akınıyla başladı. Aynı durum 1967 savaşı ve İsrail'in ardından işgal altındaki Batı Yakasına hâkim olmasıyla tekrarlandı. Birleşmiş Milletler istatiklerine göre, 1948 ile 1966 yılları arasında 240.000 Filistinli mülteci Amman'a yerleşmişti. Bu mültecilere 1967 yılında bir 100.000 kişi daha katıldı. Filistinlilerin akınına ek olarak, Ürdün'ün kırsal kesiminden çok sayıda insan göç Amman'a göç ediyordu; bu insanla-

[7] Aşağıdaki bölüm, aksi belirtilmediği sürece, Eugene Lawrence Rogan'ın Amman'ın evrimi ve şu anki "kimlik krizi" (1986) üzerine tartışmasına dayanmaktadır.

rın genellikle bir arada, sıkışık topluluklar halinde yerleşmeleri Amman'ın bazı bölümlerine köye benzer bir hava veriyordu. Aslında, Amman'daki konutların yüzde 70'i sahipleri tarafından inşa edilmiş, yani lisanslı müteahhitler ya da site kuranlar tarafından yapılmamıştır (Sims, 1990).

Seteney Shami (1997) Amman'ın merkezin, 1948 ve 1967 savaşlarından kaçan Filistinlilerin yaşadığı iki gecekondu bölgesinde, Wadi ve Jabal'daki yaşamın değişik yönlerini tasvir eder. Wadi yerleşimi bir mülteci kampının sınırındayken, Jabal'in etrafını düşük gelirli bir mahalle çevreler.

Bölgeyi temel alan bir araştırma ortalama gecekondu hanesinin 6.58 kişilik bir aileden oluştuğunu, bu ailelerin bir ya da iki odalı beton, oluklu teneke çatılı, merkezi bir avluyu çevreleyen bir evde yaşadıklarını ortaya koymuştur. Evlerde su şebekesi ve elektrik olmasına rağmen, kanalizasyon bulunmuyordu. Yetişkin erkekler zanaatkâr atölyelerinde, inşaatlarda ve alt düzey devlet memuru olarak çalışırlar. Çoğu ailelerin Körfez ülkelerinin biri ya da diğerinde çalışan ve eve para yollayan en az bir üyesi bulunuyordu. Kadınlar ev işlerinin yanı sıra dikiş dikerek, nakış işleyerek ya da pazarda satmak için yiyecek hazırlayarak bir miktar gelir elde ediyorlardı. Shami'nin makalesi sıkışık gecekondu bölgesi sakinlerinin kentsel mekânın kullanımındaki akışkanlığın ve uyum sağlayışın altını çizer; özellikle de, aynı mekânın gün içinde "kamusal" ya da erkeklere ait bir mekândan "mahrem" ya da kadınlara ait bir alana, ya da bunun tersi olacak biçimde, dönüştürüldüğünü gösterir. "[T]am da yüksek düzeyde bir cinsiyet ayrımı olduğundan, aynı mekânlar günün saatine, mekânı kullanan insanlara ve yapılan etkinliğin türüne bağlı olarak kendilerini erkeklere ya da kadınlara ait mekânlara dönüştürürler. Mekân ister açık alanda ya da kapalı bir mekân olsun, bu durum geçerlidir" (s. 87). Shami gecekondu yerleşimlerindeki değişen koşulları, örneğin Dünya Bankası'nın finanse ettiği bir iyileştirme projesini, kendilerinin ve ailelerinin yararına çevirme çabalarıyla kadınların, kadınlara ait mahrem alan olması idealini deldiği görülen stratejiler kullandıklarına dikkat çeker. Filistin işi süslemeli giysileri içinde, kadınlar proje ofislerinin koridorlarını doldurmuş, projenin şu ya da bu yönüyle ilgili kaygılarını düzenli olarak aktardıkları yöneticiyi görmek için bekliyorlardı."Kadınların tecrit edilmesi gerektiğini varsayan ideal bu en kamusal alanda soğukkanlılıkla ihlal ediliyordu, ancak kamu görevlileriyle görüşmelerinde kadınlar onlara....anne, eş ve ev alanının muhafızları olarak başvuruyorlardı" (s. 96). Kadınlar ve aileleri sınırlarını, günlük yaşamlarını ayakta tutan akrabalığın karşılıklı ziyaret ve işbirliği ağlarıyla ta-

nımladıklarından, kentsel mekânı yasal ve idari bakımdan gecekondu yerleşimi, mülteci kampı ve düşük gelirlilerin yaşadığı mahalle olarak bölen ayrımları tanımazlar.

1950'li ve 1960'lı yıllarda mültecilerin ve kırsal kesimden insanların yoğun göçü konut, sağlık işleri ve belediye hizmetleri üzerine ciddi bir yük bindirdi. Bu sorunlarla başa çıkabilmek amacıyla Ürdün hükümeti Batılı kent planlamacılarına ve uzmanlara başvurdu. Kısa süre içinde, merkezdeki caminin etrafında kümelenmiş olan kent hizmetleri (polis, postane, belediye binası, vs.) yakın zamanlarda genişlemiş olan çevre alanlara taşındı. Benzer biçimde, merkezi caminin yakınında bulunan eski *suk* yıkılarak yerine araç park alanları ile camekânlı dükkânların bulunduğu yeni binalar inşa edildi. İkincil olan et ve sebze *suk'u* da kentin güneyine taşındı. 1970'lere gelindiğinde, Amman'ın merkezi özeksizleşmiş, "modern" ve özelliksiz bir anakente dönüşmüştü.

1980'lerin başında, Amman'a daha "İslami" bir biçim vermeye çalışan yaygın bir popülist hareket ortaya çıktı[8] Bu hareket iki eşzamanlı ama görünüşte birbiriyle bağlantısız akımdan oluşuyordu. İlki, tarihi yerleri korumak ve restore etmek ve gerek kamusal gerek özel, çağdaş inşaatlar için "İslami" ilkeler belirlemek amacıyla hükümetin yasama ve idari kurullar aracılığıyla yaptığı girişimlerle ilgiliydi. Devlet kurullarında ve medyada ortaya konulan ve tüm bölgedeki[8] kaygıları yansıtan, çekişmeler ve tartışmalar, bu konudaki kamusal farkındalığı arttırmış ve yerel mimarlarla plancılara, Amman'ın "kimlik krizi" şeklinde ifade edilen soruna karşı kendine özgü çözümler üretmelerine ilham vermişti.

Halihazırda "Amman'ın fiziksel bakımdan İslamileşmesi" sonucunu vermiş olan ikinci akım kentin her yerinde, özellikle de düşük gelirli mahallelerde hızlı bir artış oranı gösteren cami inşaatlarıdır. Her yerdeki camiler gibi toplu ibadet, dini eğitim, kamusal buluşmalar ve sosyal hizmet mekânları işlevi gören bu camilerin çoğu şahıslar ve mahalle dernekleri tarafından inşa

---

[8] Bir diğer ilginç örnek, Mısır'daki İsmailiye'dir. 1862 yılında, Süveyş Kanal Şirketi tarafından, tamamen Batı tarzı bir kent planına göre kurulan kent yalnızca yoğun bir "İslamileşme" değil, aynı zamanda "sekülerleşme" sürecinden geçmiştir. (Khudori, 1999, s. 15). Yeni camiler kent merkezini dönüştürürken, önceden "Müslüman" ve "gayrimüslim" konutlar arasındaki keskin ayrım ortadan kalkmakta, artık her yeri panjurlu ve etrafı çevrili veranda ve balkonlar olmaksızın çoğu konut gayrimüslim bir biçim almaktadır.

edilmişti. "Cami, topluluğun İslam'a bağlılığının en görünür (ve duyulur) beyanıdır. Dolayısıyla camilerin çoğalması, Amman'a daha İslami bir damga vurma amacıyla sürmekte olan çabaların büyük bir sonucudur" (Rogan, 1986, s. 35).

Hükümetin girişiminin ve cami inşaatının popülerleşmesinin arkasındaki nedenler karmaşık olup, İslamcı muhalefeti asimile etmek gibi siyasi hesaplardan, toplumda ün ve itibar kazanma çabalarının yanı sıra kültürel olarak tekrar ağırlığını koymaya kadar uzanır. Ne var ki, elbette bunun uzun vadeli sonucu Amman'ın, kent sakinlerinin kültürel mirasının yansıtacak daha Ortadoğulu-İslami bir kente yavaş yavaş dönüşmesi olacaktır.

Beyrut Tarzı Yeniden İnşa: "Geleceğin Antik Kenti"

Bugün Beyrut'un merkezinin, Şehitler Meydanı'ndan itibaren binlerce metrekare uzanan bir harabe olduğunu yazan Saree Makdisi (1997) daha sonra antik kentin nasıl yeniden inşa edildiğini olağanüstü bir biçimde tasvir eder. Şaşırtıcı olan bu muazzam projenin tamamının, neredeyse ellerinde hiç hükümet talimatı olmadan iş gören, Solidére adlı özel bir şirketin himayesi altında olmasıdır. Dizginsiz kapitalizmin mantığı belki de yalnızca Beyrut'ta tam potansiyeline kavuşmuştur. Kent, ardında 150.000 ölü, 300.000 yaralı ve "ulusal diyalog ve uzlaşmanın boş mezarı olan," ağır biçimde tahrip olmuş bir kent merkezi bırakan 1975-1990 iç savaşının acılarını yaşamıştı (Makdisi, 1997, s. 667).

Neredeyse daha da korkunç bir gerçek, savaşın ardından, daha sonra Solidére gibi yeniden örgütlenecek şirketlerin, tüm savaş boyunca tahrip olan binadan daha fazla sayıda, savaştan kalan ve tamamıyla iş görür binayı yıkmış olmasıdır.

Savaşın bitmesinden çok önce, 1984 yılında, Lübnanlı bir milyarder olan Refik Hariri'nin (savaş sonrası başbakan olmuştur) sahibi olduğu özel bir şirket, daha o zamandan ayakta kalmış sağlam binaların da büyük ölçekli bir yıkımına kadar, bölgenin yeniden inşasının planlamasına başlamıştı. Taif Barış Anlaşması'nın ardından 1990 yılında, tüm partilerden ve hepsi de hükümetle yakın ilişkileri olan nüfuzlu kişiler artık Solidére adını almış olan ve hisseleri hem Lübnan'da hem de yurtdışında girişgen biçimde pazarlanan şirkete hissedar olarak katıldılar. Görünüşe göre, ana oyuncuları hükümetle

yakın ilişkide olan şirket, kamu denetiminden ya da hükümet düzenlemelerinden büyük ölçüde muaftır. Kesin ve açık yasal talimatlar bile olmadan, savaşı atlatan binaların yıkımının mülkiyet hakları, hatta en azından bir vakada, insan yaşamı pek dikkate alınmadan yapıldığı iddia edilmektedir (Makdisi, 1997, s. 673). 1996'da bir bina gecekonducuların üzerine yıkılmış ve tüm aileyi öldürmüştür.

> Kent planlamacıları Beyrut'un merkezi gibi muazzam tarihi ve yeniden düzenlenebilir bir değere sahip kentsel mekânın büyük bölümünün üzerinden sözcüğün tam anlamıyla buldozerle geçerek, normalde çok pahalı ve zahmetli istimlak süreci olmadan piyasaya sunulamayacak olan paha biçilmez bakir araziye artık erişime sahiptir. Planlamacılar artık savaşın yıkıntısı ve molozu içinden, yeni ortaya çıkmaya başlayan düzeni biçimlendirecek ya da en azından onun ana hatları hakkında fikir verecek cesur ve ileriyi gören tasarımlar üretmek için benzersiz olanaklara sahiptir. (Khalaf, 1993, s. 121)

Caddelerin, görkemli bulvarların ve 600.000 metrekaresi denizden kazanılmış toprakla 1,8 milyonu aşan inşaat alanının planlanmasıyla, iddialı proje büyük ölçüde yürürlüktedir. Önceden kamuya açık plaj olan yerde iki yat limanı ve otel kompleksleri planlanmıştır ve imarın yaklaşık yarısı Solidére şirketine ait olacaktır.

Bu projenin olumlu bir yönü, arkeolojik alanların açılmasına ve korunmasına büyük özen gösteriliyor olmasıdır ki, şirketin sloganı olan "Geleceğin Antik Kenti" de buradan gelmektedir. Ne var ki, barınma çoğu vatandaş için ulaşılamaz olacaktır. Fiziksel yönlerinin ötesinde, proje Beyrut'a savaş öncesinin uluslararası finans ve ticaret merkezlerinden biri olma konumunu yeniden kazanmasına yardımcı olma çabasıdır. Başarılı olup olmayacağı henüz belli olmasa da her halükarda, bizzat girişimin niteliği ülkenin yeni siyasi düzeninin niteliğini gösterir.

Aseel Sawalha (1999) Beyrut'un yeniden inşasına küresel bir perspektif dayatma karşısında verilen yerel tepkiler bağlamında bu durumun altını çizer. Yerel kuruluşlar ve değerler pahasına, uluslararası dükkân, restoran ve işletme zincirlerine vurgu yapan planlamacılar esas olarak yeni Beyrut'u küresel düzen içine yerleştirmeye bakmaktadırlar. Sawalha bir örnekte, yerel protestolara rağmen, bir bölgedeki mahalle camisinin hemen karşısında bir Hard Rock Cafe'nin nasıl açıldığını anlatır. Protestolar esas olarak gürültülü Batı tarzı müzik ve alkol sunan böyle bir restorana değil, daha ziyade restoranın yerine ve restoranın çalışanlarının ve tedarikçilerinin ve elbette müşteri-

lerinin de mahalleyle hiçbir bağları olmamasına ve restoranın mahalle sakinlerine bir faydası olmamasına karşı çıkıyordu. Restoranı mahalleden uzaklaştırmakta başarılı olamasalar da, mahalle sakinleri miraslarını korumak için tarihsel dernekler ve küçük bir müze kurarak kültürel mekânlarına sahip çıkma ve biçimlendirme yönünde adımlar atmışlardır. Mahalleli dış dünyayı reddetmemekte ama, Sawalha'nın sözleriyle, "Bunun yerine küresel olanla kabul edilebilir, yani yerel şartlarla, ilişkiye geçmeye çalışmaktadırlar." Bu çabalarının nasıl sonuçlanacağını zaman gösterecektir.

Genel Bakış

"Mega kent" ve "aşırı-kentleşme" süreçlerinin geri döndürülmesi olası görünmese de, yirminci yüzyıldaki değişim hızı, en azından demografik açıdan düşünüldüğünde, sürdürülemez. Yakın zamanlarda aşikâr hale gelen devam etmesi olası şey uluslararası sermaye akışına kapılmış kentlerle bunun dışında kalanlar arasındaki tezatların büyümesidir. Petrol geliriyle yaşayan, Körfezin "rantiye" kentleri gibi bazı kentler zenginleşmeye ve mekânsal olarak kendilerini yeniden düzenlemeye devam edecekler ama muhtemelen önemli uluslararası noktalar olarak yükselmeyeceklerdir. İran, Mısır, Suriye, Ürdün ve Türkiye'deki taşra kentleri oldukça kısıtlı art bölgelerde gelişecek; İstanbul, Kahire, İskenderiye, Beyrut ve muhtemelen Dubai yalnızca ulusal değil bölgesel kültürel ve iş merkezleri olarak da gelişecektir. Ortadoğu kentleri üzerine yapılacak her genel değerlendirme, Ortadoğu'daki yaşamın tüm sorunları ve zorluklarını kabataslak çizmekten öteye gidemez. Aslında, kentsel mekânın ve kent yaşamının geçirdiği dönüşüm o kadar büyüktür ki, her yerde "kayıp" Kahire'ye, "kayıp" Beyrut'a duyulan nostaljiyle karşılaşırsınız. Kentler kesinlikle popüler kültürün olduğu kadar kırsalı ve geçmişi yücelten türlerin de üretiminde merkezi konumundadırlar. İşin aslı, bu kentlerin ana ürünlerinden biridir: kompakt disk firmaları, sanat kurumları, film ve televizyon şirketleri, hepsi de az sayıdaki ulusal ve bölgesel yerlerde yoğunlaşmıştır.

Kentsel ortamların izlediği ortak rotalar aracılığıyla bazı oldukça aşikâr noktalara parmak basabiliriz. Fiili sekülerlik gündelik yaşamda arttıkça, İslamcılarla sekülerler arasındaki gerilimin hızla artacağı kuşkusuzdur. Bunun bir kısmı, "İslami alan" tesis edilirken artan cami ve dini yapı inşaatlarında görünür olacaktır. Ama kent yaşamının gündelik yapıları, bölgenin çoğu ül-

kesinde, dini eğitim almış bireylerin ve kurumların ellerinden kaymaktadır. Mısırlı büyük romancı Necip Mahfuz Kahireli Müslümanlar hakkında yazarken bunu çok güzel ifade eder:

> [Kahireli] çağdaş [yani "modern"] bir yaşam sürer. Batı kaynaklı medeni ve ceza yasalarına uyar, karmaşık bir toplumsal ve ekonomik faaliyetler ağı içinde yer alır ve bunların hangi ölçüde kendi İslami inancıyla uyuştuğu ya da çeliştiği konusunda hiçbir zaman emin değildir. Yaşamın akışına kapılmıştır ve bir Cuma günü imamı dinleyip ya da gazetelerden birinde dini bir sayfayı okuyup eski kabahatlerini belli bir korkuyla hatırlayana kadar unutur. Bu yeni toplumda bir kişilik bölünmesinden mustarip olduğunun farkındadır: bir yarısı inanır, dua eder, oruç tutar ve hacca gider. Diğer yarısı bankalarda, mahkemelerde ve sokaklarda, hatta sinemalarda ve tiyatrolarda, belki de evde ailesi ile televizyonun önündeyken, değerlerinin içini boşaltır (alıntılayan Al-Azm [1997], s. 19)

İslami mekân üzerine düşünürken İsrail'in de, yalnızca Hebron'da değil ama Kudüs ve diğer yerlerde de Yahudi alanı yaratmak için canla başla uğraşan, İslamcı köktendincilerin muadili kendi köktendincileri olduğunu unutmamalıyız. Gush Emunim gibi aşırı dinci Siyonist kuruluşlar Harem-i Şerif'teki (Tapınak Tepesi) Müslümanlara ait kutsal yapıların yıkılmasını bile istemişlerdir (Champion, 1997, s. 301 ve devamı). Ancak genelde, "Batı kentsel alanı" ya da "küresel alan" kuşkusuz egemendir.

Epeyce kentli diğer bir gelişim, gerek yerel gerekse uluslararası sivil toplum kuruluşlarının (STK) sayılarının çoğalmasıdır. Toplum sağlığını, kadın ve insan haklarını, nüfus kontrolünü, çevrenin korunmasını, sporu, mesleki ve ticari kuruluşları destekleyen eylemci örgütlenmeler ve başka birçok dava çoğu ülkede yüzlerce üye çekmektedir. Lübnan örneğinde olduğu gibi, birçok durumda bu STK'lar devletle özdeşleştirilen işlevleri yüklenmeye başlamışlardır. Türkiye'de 1999 yılında İstanbul yakınındaki depremlerde, STK'ların krize, Kızılay gibi devlet kontrolündeki kuruluşlardan çok daha etkili biçimde yanıt verdikleri görülmüştür. Hepsi olmasa bile bu kuruluşların çoğu seküler olsa da, Mısır'daki Müslüman Kardeşler gibi gruplar bu kuruluşların İslamcı benzerleri olarak düşünülmelidir.1996 yılında yalnızca Türkiye'de 57.000'den fazla yasal olarak kayıtlı STK bulunurken, İstanbul'da günde ortalama 10 yeni başvuru yapılmaktadır (Toprak, 1996, s. 104).

Medya geleneksel olarak kent-merkezli kurumların sıkı kontrolü altında olmuştur. Bu durum değişmemiş olsa da, bireysel tüketicinin artık çok daha

fazla seçeneği vardır ve sansür girişimlerinin üstesinden gelebilir. Türkiye, Lübnan, İsrail ve Mısır'da basın çok etkindir ve hatırı sayılır husumet ve kişisel güvenlik riskleri karşısında bile muhabirler yolsuzluk ve siyasi istismarı ifşa ederler. İran'da bile birçok gazeteci sansürcülere karşı koymaya isteklidir. Başlı başına "kentli" olmasa da, bu tür entelektüel faaliyet büyük şehre küçük kasabalarda bulunmayan özel bir renk verir.

Kentleşmeye ilişkin olarak en sık kullanılan, hatta kötüye kullanılan terimler internet, bilgi akışı, bilgi üreten çok yönlü ama sınırlı sayıda yer ve benzerleriyle örneklenen "küreselleşme" ve "küresel toplum"dur. Elbette Ortadoğu'da her kent karşılıklı bağımlılığın küresel örüntüleri tarafından etkilenir, hatta belki de bunların bir ürünüdür. Ama bu durum on dokuzuncu yüzyıl için de önemli ölçüde doğruydu. Bugün küresel sistemlerle ilgili farklı olan şey herhalde bunlardan fayda sağlayanların, bu faydalardan dışlanmış olanların dünyasından nispeten daha kolay uzak durabilmeleridir. Ama bu bile mutlak bir değişiklik değildir. On dokuzuncu yüzyılın İstanbul'daki çok zengin tüccarı ya da Kahire'deki saray memuru etrafı duvarlarla çevrili yerleşkelerde yaşıyor ve çoğunluğun gündelik kent yaşamında deneyimlediği sefaletle hiç ilgisi olmayan kulüp yaşamında ve okyanus gezilerinde teselli arıyordu. Günümüzde kentli seçkinleri de yine kulüp ve kabarelerde, ama daha da önemlisi küresel emsalleriyle elektronik yollarla ve medya aracılığıyla bağlantıda olarak, ayrı bir hayat yaşarlar.

Küreselciliğin bir sonucu yerelin küresel olan karşısında yenilgiye uğraması olarak görülebilir. Ama aslında durum böyle olmayıp, Ortadoğu'da kesinlikle böyle değildir. Birçok ülkede, çoklu güç ve etki odakları varlıklarını sürdürmektedir ya da aslında daha da güçlendirmişlerdir. Duben'in (1992) dikkat çektiği gibi, Türkiye, İran ve Arap dünyasının büyük bölümünde yerel yönetimlerin önemi artmıştır. Günümüzde belediye başkanları ve belediye meclisleri birçok ülkede önemli siyasi roller oynarlar ve geçmişten epeyce farklı olarak, bir şekilde yerel seçmenleri ya da bakış açılarını temsil ederler. İran bile oldukça çokdeğerlikli bir iktidar sistemine sahip olarak tanımlanır. Küresel süreçlerin yapması olası şey bir kent ağını diğerine tercih etmesidir, ancak yerel kimliklerin bu süreçte zayıflaması değil güçlenmesi olasıdır. Küçük kasaba destekçiliği, ticaret odaları ve benzerleri azalmamakta, artmaktadır.

Öyleyse bu durum, önemli kentlerde ikili bir yapının ortaya çıktığına ya da güçlenmekte olduğuna işaret eder (bkz. Keyder, 1999)—tüketimciliğin,

uluslararası sermaye akışının, daha büyük sermaye güçlerinin mağduru olmayan ya da bunlardan yararlanan bir kesimle, bu durumdan yararlanmayan bir kesim. Keyder'in İstanbul'la ilgili olarak yazdığı gibi, İstanbul'da bazılarının Kabil, bazılarının Batı Avrupa'da herhangi bir şehirde çekildiğini söyleyebileceğiniz sokak fotoğrafları çekebilirsiniz. Ama, yine Keyder'in dikkat çektiği üzere, bu kutuplaşma karşılıklı uyumun olmadığı anlamına gelmez; işin aslı, çoğu Ortadoğu kentinde iç çatışma çoğu Avrupa ya da Amerika kentinden daha azdır.

8
AKRABALIK, EVLİLİK VE AİLE

Bu bölüm Ortadoğu'da akrabalık ve aile yapısına dayanan, toplumsal örgütlenmenin ana unsurları olduğunu düşündüğümüz şeyleri ele almaktadır. Yaşam biçimlerinin ve kültürel mirasların çeşitliliği düşünüldüğünde, tartışmamız hem geniş, hem de sıklıkla uyarılara ve koşullara tabidir. Genel örüntülere ve davranış normlarına dikkat çekmek yararlı olsa da, güçlü biçimde desteklenen normlar ya da tercihler bile basmakalıp bir biçimde kullanılmamalıdır. Birçok sosyal bilimci toplumsal olguları nesnel olarak tanımlamayı amaçlayan girişimlere kuşkuyla yaklaşmaktadır. Bununla birlikte, geniş bir davranış örüntüsü yelpazesi üzerine birikmiş veri sağlayacak, yeteri sayıda gözlemci tarafından yıllar boyunca yapılmış yeterli sayıda çalışma mevcut görünmektedir. Söylemeye gerek yok ki, ne genel olandan özgül olanı öngörmek üzere anlam çıkarılabilir, ne de "aile," "evlilik," ya da "toplum" gibi soyutlamalar özselleştirilebilir. Yine de Ortadoğu toplumunu, hatta siyasi örgütlenmenin daha üst seviyelerini anlamak için, bireyin içine doğduğu birincil gruplaşmaların niteliğinin ve erkek ve kadınların daha sonra yaşamları boyunca "ilk" bağları ve ilişkileri nasıl biçimlendirdikleri ve kullandıklarının anlaşılması gerektiği kanısındayız. İlişkiler akrabalık ya da yakınlık (Arapçada *qaraba*) tarzında algılanır ve ifade edilir. Buradaki ikili ayrım, yakın ya da akraba, *qareeb*, olanla uzak ya da ya bancı olan, yani *ghareeb* arasındadır. İran'da aynı terim, *ghareeb*, akraba olmayan ya da yabancı olan için kullanılır; akraba için Farsça'da kullanılan terim, "ben" anlamına gelen *khod* sözcüğünden türemiş olan *khodi*'dir.

Bu bölge sanki kendi başına türdeş ve değişmeyen bir dünyaymış gibi, Ortadoğu'daki toplumsal örgütlenmeyi Ortadoğu'ya özgü paradigmalar bağlamında nitelemek için çok uğraşılmıştır. Bu amaçla, araştırmacılar bölgedeki toplumsal örgütlenmeyi ortaya çıkaracak ve açıklayacak basit ve benzersiz bir kodu bulmaya çalışmışlardır. Sanki Ortadoğu'daki davranış Avrupa'ya ya da Asya'nın geri kalan bölümüne uygulanabilir ayrı terim ve kavramlarla anlaşılamazmış gibi. Örneğin, gereğinden fazla sayıda araştırma, açık biçimde tercih edilen baba tarafından kuzen evliliğine (amca kızı/oğlu) ayrılmıştır. Bazı araştırmacılar için bu kural ve onun uzantısı genelde Ortadoğu toplumunu diğerlerinden ayıran şey için bir metafordur. Başka araştırmacılar, toplumun temel yapı taşlarının erkeğin sülalesindeki soy kurallarına göre biçimlendirildiği babasoylu parçalı sistemin evrenselliğini vurgularlar. Yine bazı başka araştırmacılar için bu kodun kaynağı, özü insanın cinselliğini ve kadının cinsel davranışını kontrol etme ihtiyacı hakkındaki köklü varsayımlarda tutumlarda yatan benzersiz bir değerler sistemindedir. Bazıları bu değerler bileşiğinin çıkışını bölgenin İslami mirasına kadar götürürken; diğerleri bunu temel şeref ve utanç kavramlarıyla ilgili olan ve köklü bir geçmişe sahip uygulamalarla ilişkilendirir. Basitleştirme doğal olarak cazip gelse de ve aslında araştırmacılığın meşru hedefi olsa da bu, gözlenen olguların çeşitliliği ve karmaşıklığı hakkında tam bir kavrayışla sonuçlandırılmalıdır.

Tüm Ortadoğu'da, ve aslında tüm dünyada, toplumsal örgütlenmeye bakarken, toplumsal ilişkilerin altında yatan en önemli tek unsur akrabalıktır. En gelişmiş sanayi toplumlarında bile, çoğu birey o ya da bu şekilde bağlantılı oldukları insanlarla birlikte büyür, onlarla birlikte yaşar ve genelde zamanlarının çoğunu onlarla birlikte geçirir. İnsanların birbirleriyle nasıl etkileşime girdikleri, davranış beklentileri ve diğerlerine karşı sorumlukları ağırlıklı olarak birbirleriyle bağları olup olmamaları ve bağları varsa, nasıl bağlı olduklarını tarafından belirlenir. Seçilen akrabalık biçimleri temelinde toplumsal örgütlenmenin, akrabalığın ve grupların oluşumunun bu özgül yönü buradaki ilk ilgi alanımızdır.

Akrabalık Terimleri

En temel soruyu sorarak başlayalım: İnsanlar kendileri akrabalarını nasıl tanımlar ve sınıflandırırlar? Bu tür sınıflama sistemlerinin dünya çapında bü-

yük ölçüde farklılık gösterdiğini ve antropologların bu sınıflamaları insanların kilit ilişkileri nasıl tanımladıkları ve ayrıştırdıklarına göre—örneğin ebeveyn, hala ve teyze, amca ve dayı ve kuzenler gibi—bir takım ana türlere indirgediklerini aklımızda tutmalıyız. Bu bir karşılaştırmalı dilbilim alıştırmasından daha fazlasıdır; insanların nasıl belli bir ilişkiler evreni yarattıkları gerçek davranış örüntüleriyle yakından bağlantılıdır. Örneğin, İngilizcenin anne ve baba tarafından kuzenler arasında sözcük bakımından ayrım yapmaması tüm kuzenlerin konuşan kişiyle aynı biçimsel ilişki içinde olduğu toplumsal gerçeğine işaret eder. Öte yandan, Farsça ve Türkçede olduğu gibi Arapçada da, konuşan kişi anne ve baba tarafından kuzenler arasında dilbilimsel bir ayrım yapmakla kalmamalı ama aynı zamanda söz konusu kuzenin cinsiyetini ve söz konusu ebeveynle olan tam bağını da belirtmelidir.

Antropologların *Sudan sistemi* olarak adlandırdıkları bu betimleyici ve oldukça kesin akrabalık terminolojisi Ortadoğu'da kuzenleri birbirinden ayırt etmenin çoğu Ortadoğu toplumunda önemli olduğunu gösterir. Bu aynı sistem ebeveynlerle olan bağları bakımından teyze/hala ve amca/dayı kümelerini de birbirinden ayırır; örneğin annenin kız kardeşi ve babanın kız kardeşi için farklı terimler kullanılır. Dolayısıyla, Arapça, Farsça ya da Türkçe konuşan birisi yakın kan bağlarını tanımlamak için 16 kadar farklı terim ya da bileşim kullanabilir. İnsanlardan söz ederken bu kesinlik, farklı akraba kümeleri arasında ayrım yapmaya verilen önemle bağlantılıdır (Bkz. Tablo 8.1.)

Akrabalık sınıflama sistemlerinin toplumsal ilişkilerin yapısı üzerine yalnızca bir miktar içgörü sağladığı unutulmamalıdır; bunların asıl içerik hakkında mutlaka bir şey göstermeleri gerekmez. Dolayısıyla bir Türk erkeği birine babasının erkek kardeşi olarak amca, bir diğerine annesinin erkek kardeşi olarak dayı diyorsa, bu durum bize yalnızca bu iki bireyin konuşan kişiye göre iki farklı toplumsal konumda durduklarını belirtir. Gerek kentsel gerek kırsal Türk toplumlarında, dayı genellikle yeğenlerine karşı sıcak ve anlayışlı olmakla ve amca sıklıkla ebeveyn otoritesi ve disiplinle özdeşleştirilse de, bundan mutlaka gerçekteki davranışın bu normatif beklentileri karşıladığı sonucu çıkmaz.

Carlo Delaney (1991) akrabalığı tek başına basit akrabalık terminolojisini aşan bir ilişkiler sistemi olarak tanımlar. Başka yerlerde olduğu gibi Ortadoğu'da da akrabalık davranışının kıvamı kişilik, şahsi çıkar ve ele alınan özgül bağlam tarafından belirlenir. Ancak, belli terimlerle ilişkilendirilen normatif davranış kalıpları en azından biçimsel çerçeveyi ve toplumsal etkileşimin ba-

zı sınırlarını belirler. Yakın akrabalar için kullanılan terimlerin bazı koşullarda daha uzak akrabalar için, hatta yabancılar için bile kullanılabileceğini bilmek, o belli ilişkiden insanların beklentileri hakkında bir fikir verir.

Tablo 8.1 Akrabalık Terimleri

İngilizce	*Arapça*	*Farsça*	*Türkçe*
father	'ab	pedar	baba
mother	'umm	modar	anne (ana)
father's brother	'amm	amou	amca
mother's sister	khala	khaleh	teyze
father's sister	'amma	ammeh	hala
mother's brother	khal	doyi	dayı
brother	'akh	barodar	erkek kardeş
sister	'ukht	khohar	kız kardeş
father's brother's son	'ibn 'ammi	pesar amou	amca oğlu
mother's sister's son	'ibn khalti	pesar khaleh	teyze oğlu
father's brother's daughter	bint 'amm	dokhtar amou	amca kızı
mother's sister's daughter	bint khalti	dokhtar khaleh	teyze kızı
father's sister's son	ibn 'ammti	pesar ammeh	hala oğlu
mother's brother's son	ibn khali	pesar doyi	dayı oğlu
father's sister's daughter	bint 'ammi	dokhtar ammeh	hala kızı
mother's brother's daughter	bint khali	dokhtar doyi	dayı kızı

Örneğin Arapça konuşulan dünyada (ve Türkiye'de) genç erkeklerin kendilerinden daha yaşlı erkeklere hitap ederken babanın erkek kardeşi için kullanılan terimi (dayı) kullanmaları gerçek biyolojik ilişki olmaksızın onların otoritelerine duyulan saygıyı gösterir. (Burada bir parantez açarak, uygun olmayan bir bağlamda kullanıldığında, bu kullanımın alay ya da tepeden bakmayı ifade edebileceğini ekleyebiliriz). Örneğin Arapçada zengin bir adam hizmetkârına *ya 'ammi* (emmi), yani "amcam" diye hitap edebilir; bu durumda, sözcüğün zengin ve güçlü efendinin kendisi ve hizmetkârı arasındaki toplumsal açıklığı "hafifletme" gayretini ifade eder). Arap çocukların da, annelerinin benzer konum ve yaştaki kadın arkadaşlarına hitap ederken *khala*/hala terimini kullanmaları teşvik edilir. Bu da hem saygı hem gayrı resmî yakınlık gösterir.

'Amm terimini daha yaşlı erkekler çevresi ve *khala*'yı daha büyük kadın çevresine hitap edecek biçimde genişletirken, *'amma*, yani babanın kız kardeşi ve *khal*, yani annenin erkek kardeşi, sözcüklerinin kullanımını daha dar bir grupla sınırlandırmak kuşaklararası saygı, otorite ve hatta mahremiyet kalıpları hakkında epeyce yaygın olan toplumsal beklentileri yansıtır.

Türkçe'de kız kardeşler ve erkek kardeşler birbirlerine doğum sıralarını gösteren ve dolaylı olarak göreli otorite ve saygı beklentilerini ifade eden terimlerle hitap ederler. Doğal olarak her hanede erkek ve kız kardeşler arasındaki gerçek ilişkiler yaşa dayalı hiyerarşiye pek benzerlik göstermeyebilir. Ama yine de, bu normatif sıralamanın ifade edilebileceği ya da ifade edilmesi gereken durumlar vardır. Örneğin törensel yemeklerde, yabancıların yanında ya da evli kardeşler birbirlerinin evlerini ziyaret ettiklerinde daha büyük olan kız ve erkek kardeşlere saygı gösterilmesi beklenir. Bir Türk köyündeki aile yapısını incelerken Paul Magnarella (1974) ablaların daha ufak kardeşler için ikinci anne, ağabeylerin ise birçok açıdan ikinci baba gibi olduklarına işaret eder. Aile şerefinin muhafızlığını üstlendiklerinden ağabeylerin kendilerinden küçük kız kardeşlerine karşı davranışı zorbalığa dönüşebilir. Elbette tek bir toplulukta bile, farklı toplumsal sınıflardan, eğitim geçmişlerinden vs. gelen insanlar farklı davranırlar.

Ancak, belli toplumlarda, akrabalara karşı uygun davranış tarzı konusunda beklentileri tanımlamak mümkündür. Bu beklentilerin karşılanma ya da karşılanmama biçimi aile üyeleri arasındaki gerçek ilişki hakkında açıklayıcı olabilir.

Dolayısıyla, akrabalar için kullanılan bir dizi Arapça terim o dili konuşan 250 milyon kişi tarafından, her ne kadar bu geniş nüfus büyük bir toplumsal çeşitlilik ve yaşam tarzları yelpazesinde yer alsa da, anlaşılır. Buna karşın terimler, farklı bölgelerde ve bağlamlarda farklı değerler ve anlamlar yüklenirler ve aynı sözcük farklı durumlarda kullanıldığında farklı değerleri ifade edebilir. Örneğin Arapça *'amm* sözcüğü birini babasının erkek kardeşi için kullanıldığı gibi, akrabalığa bakmaksızın, birinin kayınpederi için de kullanılır. Daha önce söz edildiği gibi, belli durumlarda, aynı sözcük yaşça büyük erkeklere saygı ifadesi olarak ya da toplumsal mesafeyi azaltmak için de kullanılır. Dahası, bir kişi kendi akranlarına takılmak için onlara *'ammi* diyebilir.

Kocalar ve karılar birbirlerine yalnızca toplumsal sınıfı değil ortamda birinin olup olmadığını, baş başa konuşup konuşmadıklarını, çocukları olup olmadığını ve yerel kullanımla çeşitlilik gösteren başka etmenleri yansıtacak çeşitli biçimlerde hitap ederler. Temel sözcükler normalde yalnızca baş başa ya da mahrem konuşmalarda kullanılacak kişi isimlerinden oluşur; bunun istisnası, isimle hitap etmenin artık daha yaygın olduğu eğitimli, üst sınıf kentlilerdir. Kamusal ortamda, Arapça konuşan toplumun tüm kesimlerinde eşler açısından ortak bir uygulama birbirlerine (ve diğerleri tarafından da) en bü-

yük oğullarının adıyla hitap edilmesidir; örneğin, *'abu* 'Ali ya da *'umm* 'Ali, yani "Ali'nin babası" ya da "Ali'nin annesi" olarak. Eğer çiftin yalnızca kız çocukları varsa, bir oğlan doğana kadar eşlere en büyük kızın adıyla hitap edilir. Antropologlar eşlere çocukların adlarıyla hitap edildiği bu uygulamayı *çoksanlılık* (*teknonymy*) olarak adlandırırlar. Bu uygulamanın Ortadoğu'da varsayılan önemi, her iki ebeveyn için de erkek neslin öneminin altını çizmek ve evlilik bağında ebeveynlik sorumluluğunu vurgulamaktır.

Eşler için bir diğer yaygın hitap sistemi de, birbirlerinden *bint 'amm* ya da *ibn 'amm* (amcakızı/amcaoğlu) biçimindeki akrabalık terimini kullanarak söz etmektir; özellikle de ebeveynlikten gelenlerden ziyade çiftin yakın bağlarına vurgu yapılmak istenildiği zamanlarda. Arapça konuşan Ortadoğu'nun çoğu kırsal bölgesinde, kocalar ve karılar çok sıklıkla birbirlerine yalnızca *marti*, "kadınım" ve *rajli* "erkeğim" olarak hitap etseler de, bu kullanım eğitimli ve statü-düşkünü bireyler tarafından hor görülür. Emrys Peters (1976) Lübnan'ın Şii ve Marunî köylerinde eşler tarafından kullanılan terimlerin, evlilik hakkındaki görüşlerini yansıtacak biçimde biraz, ama önem arz eden bir biçimde, farklı olduğunu buldu. Şii köylerindeki kocalar ve karılar sürekli olarak baş başayken *çoksanlı* hitap tarzını kullanıyorlar, yani birbirlerine çocuklarının adlarıyla hitap ediyorlardı. Öte yandan Marunîler, ortak çocuklarından ziyade birbirleriyle daha yakından bağlı olduklarını gösterecek biçimde, ya birbirlerinin isimlerini ya da *bint 'amm*, "amcakızı" gibi akrabalık terimlerini kullanıyorlardı. Terimlerin gerçek akrabalık hali için kullanımı durumsal olduğundan insanlarından diğerlerinden beklentileri ve diğerlerinin davranışlarını nasıl manipüle etmek ve etkilemek istedikleri hakkında çok şey söyler.

Ortadoğu genellikle erkek soyundan olmaya vurgu yapan güçlü bir erkek tarafgirliğiyle nitelendirilse de, bu durum akrabalık terminolojisi sistemine yansımaz. Dünyanın birçok babasoylu toplumunda baba tarafından akrabalar anne tarafından bunun muadili olan akrabalara kıyasla daha yakın bir ilişkiye işaret eden terimlerle anılsalar da, bu Ortadoğu için geçerli değildir. Bölgede insanların çoğunun kullandığı akrabalık sistemi tarafsız olup bir bireyin yaşamında tüm yakın akrabaların oynayabileceği rolün önemini gösterir. Diğer bir deyişle, belli bir anın siyasi ve toplumsal gruplaşmalarından bağımsız olarak, bir bireyin güvenebileceği hatta manipüle edebileceği akrabaların nüvesi çift taraflı ve sınırsızdır. Arap atasözünde ifade edildiği gibi, "Savaş safları dizildiğinde akrabaların senin safında duranlardır."

Babasoyluluk ve Babasoylu Gruplar

Akrabalık nosyonları bireysel eylem için potansiyel bir ağdan daha fazlasını sağlar. Akrabalık terminolojisinin bazı biçimleri üyelerini düzenli olarak ya da belli bir amaç için etkileşimde bulunan insan gruplarına ayırır. Akrabalık daha geniş, neredeyse açık uçlu bir akraba çevresini tanımlayabildiği kadar, bazı akrabalarını diğerlerinden ayırmak için de kullanılabilir. Babasoylu nesil düşüncesi akrabalar arasında ayrım yapmak ve potansiyel olarak belirli akraba gruplamalarını ya da kategorilerini saptamak için kullanılan önemli bir ilkedir.

Bireylerin gerek baba gerek anneleriyle biyolojik olarak eşit derecelerde bağı olduğu kabul edilir; bu olgu kullanılan akrabalık terimlerinin çift taraflılığında yansıtılır. Ancak Araplar arasındaki genel inanca göre bir çocuğun "kanı" (*damm*) hem anne hem babadan gelirken, cesareti ya da gücü (*'asab*) yalnızca babadan, baba soyundan gelir. Dolayısıyla, *asabiyya* deyiminde ifadesini bulan babasoyluluğun özel önemi klan ve aşiret dayanışmasına ve uyumuna dönüşür. Böyle olunca da, kişinin babasoyundan ortak bir atası bulunan kişilere, yani kişinin baba soyundan gelen akrabalara, özel bir itibar gösterilir. En basit haliyle, bu doğrudan Amerikan ve İngiliz toplumlarında soyadlarının babadan geçmesine benzerdir. Ama genelde, babasoyluluk yalnızca soyadlarının aktarılmanın bir aracı olmaktan çok daha önemlidir. Gerek aşirete dayayan, gerekse aşirete dayanmayan Ortadoğu toplumlarında bazı önemli haklar, görevler ve karşılıklı beklentiler yakın babasoylu akrabalarla ilişkilendirilir. Aşiret toplumlarında bu haklar arasında su, toprak, karşılıklı savunma ve benzerleri bulunur (çobanlık üzerine daha önceki bölümde ele alındığı gibi). Aşirete dayalı olmayan topluluklarda birey korunma, ekonomik yardım ve genel destek için baba tarafından akrabalarına güvenebilir.

Tüm Ortadoğu toplumsal gruplaşmalarının temelinde, genellikle kişinin üretici zenginliğe esas erişimi olan miras haklarının erkek soyu bakımından tanımlandığı düşüncesi bulunur. *'Asab* ilişkisi birincil mirasçıları ölen kişinin aşağı ve yukarı doğru erkek soyundan gelenler olarak tanımlar. Kadınlar yaşamları boyunca kocalarınınkinden ziyade babalarının toplumsal konumundan pay almaya devam ederler. Boşanma ya da ölüm durumunda, küçük çocuklar memeden kesildikten sonra babayla ya da babanın soyundan yakın ailesiyle kalırlar.

Önemli olan, toplumsal eylem için nispeten küçük ölçekli gruplamaları oluşturmak amacıyla babasoyluluk ilkesinin nerede kullanıldığıdır. Bu gruplamalar sülaleler, baba kökenli gruplar ya da sığ soylar olarak adlandırılır. Aşiret örgütlenmesi bu ilkenin mümkün olduğunca en genişletilmiş haline dayansa da soy ilkesi köyü, kasabayı ve kenti benzer biçimde niteleyen türden küçük ölçekli gruplamaları tanımlamak için daha yaygın olarak kullanılır. Bu durum, ortak eylem, birlikte ikamet etme ya da diğer amaçlar için tüm grupların bu babasoylu modelle sınırlı olduğu anlamına gelmez. İnsanlar en yakın akrabalık bağlarının anne tarafından olduğu gruplar oluşturabilirler, ya da bunlara babasoylu ve anasoylu bağların bir karışımı katılabilir. Babasoylu grupların varlığı kabul edildiğinde bile, akraba olmayan bireyler yine de gruba katılabilirler. Örneğin, bu durum bir aile diğer köy sakinleriyle önceden baba bir bağlarının bulunmadığı bir köye yerleştiğinde sıklıkla görülür. Zamanla, grup içi evliliğin yardımıyla, aile ve onun soyundan olanlar başat babasoylu gruplardan birine asimile olabilir. Kısacası, belli herhangi bir grubun gerçek bileşimi çeşitlilik göstermeye meyletse de, sözü edilen grupların oluşumunda, bu ister aile ister sülale olsun, sürekli bir örüntü babasoylu bağların birincil olmasıdır.

Aile ve Hane

Bazen aile kavramını hane kavramından ayırmak güç olsa da, bu ikisi her zaman örtüşmez. Aileler evlilik ve kan bağına, özellikle de soy ilişkilerine dayanan yapılardır. Aileler kuşaklar boyunca süreklilik sağlayan şey bu soy ilişkileridir. Terimi kullandığımız anlamıyla haneler aileye karşılık gelebilen ya da gelmeyen ekonomik ve ikametle ilgili birimlerdir. Aile ve hane arasındaki bu analitik ayrım bizzat Ortadoğu toplumları tarafından yapılan bir ayrım olup, Arapça *'aila* ya da *usra* terimi yakın bağı olan akrabalardan ve onların evlilik yoluyla akrabalarından oluşan adlandırılmış bir nüve için kullanılırken, *beit* ya da *dar*, daha küçük ve birlikte ikamet eden grup için kullanılır. Ortadoğu'da aile geçmişte olduğu gibi hala toplumsal örgütlenmenin temel birimidir. Bu durum kırsal ve kentsel kesimler için aynı biçimde geçerlidir. Arapça ve Türkçe'de aile teriminin kökü "desteklemek" anlamına gelir ve gerçekten de, çocuklar genellikle *'iyal* desteklenmesi gerekenler ya da bağımlı olanlar olarak adlandırılır. Yakın zamanlara kadar, Ortadoğu'da aile, babanın otoriteyi elinde tuttuğu ve karısıyla çocuklarının ekonomik olarak destekle-

me sorumluluğu yüklendiği ataerkil modele uyuyordu. Kadının esas görevleri evle ve çocukların yetiştirilmesiyle sınırlıydı.

Kentsel ve kırsal Arap, Türk ve İranlılar arasında sıklıkla dile getirilen ideal hane yapısı—baba ya da aile reisi, onun karısı, bir ya da daha fazla evli oğul ve onların aileleri ile tüm bekâr kızlar ve oğullardan oluşan geniş aile—muhtemelen hiçbir zaman istatiksel olarak norm olmamıştı. Lila Abu-Lughod (1986) Mısır'ın Batı Çölünde yerleşik, ufak Bedevi topluluğunu oluşturan 15 hane arasında önemli farklılıklar olduğunu bildirir. En küçük hane bir çift ile bebeklerinden, en geniş olanı bitişik iki evi paylaşan ve "ayrı kaptan yemek yiyen" 25 kişiden oluşuyordu.

İkamet etme örüntülerinde ve hanenin yapısında gerek kişi sayısı gerekse mekânsal bileşim açısından görülen büyük çeşitlilik yoğun toplumsal etkileşimin gerçekteki kalıplarını belirlemez. Çok sıklıkla kırsal ve kentsel ortamlarda kardeşler ya da baba tarafından kuzenler belli siyasi ya da ekonomik teşebbüslerde işbirliği yaparlar ancak ayrı hanelerde otururak her biri kendi çocuklarını yetiştirir ve ayrı hane bütçesi tutarlar. Seteney Shami'nin (1997) Amman'ın merkezinde düşük gelirli iki mahalle üzerine araştırması (7. Bölümde ele alınmıştı), hanenin bileşiminde ve ortak mekânın kullanımında büyük çeşitlilikler olduğunu göstermişti. Shami yaygın bir türün evli bir çift ile bir ya da daha fazla sayıda evli oğullar ve onların ailelerinden oluşan çoklu aile hanesi olduğunu söyler. Ancak ikamet edilen mekânda, "hane ilişkileri tarafından çok yakından yapılandırılan ayrımlar ve sınırlar" bulunuyordu. Bu ayrımlar, Ortadoğu üzerine literatürden beklenebileceği üzere, erkek ve kadın mekânlarının ayrılması değildir. Daha ziyade, çoklu aileden oluşan hanede her bir evlilik biriminin kendi alanı ve mümkün olduğu durumlarda kendi odası vardır" (s. 84). Hanenin parçası olan, evlilik bağıyla bağlı aileler uzun yolculuklar için evden ayrıldıklarında (örneğin yurtdışında çalışmaya gittiklerinde), geride kalanların şiddetle mekâna ihtiyaçları olmasına rağmen, bunların odaları kilitlenir. Unutulmaması gereken daha da önemli şey, uygulamada nasıl biçimlenmiş olursa olsun, daha kapsayıcı aile birimi, ikametle ilgili kalıplar değiştiğinde bile önemini korumaya devam eder. Shami'nin vardığı sonuca göre, insanların kimlik anlayışlarını tanımlayan, "toplumsal ilişkilerini anlam katan, onları zor ve tehlikeli ekonomik koşullarda ayakta tutan şey akrabalık ağları ve işbirliğidir" (s. 81).

Ortadoğu'da kamusal olarak tanımlanabilir aile gruplamalarının büyüklüğü ve önemi kaynakları ile yakından ilintilidir. Zengin aileler konumlarını

sağlamlaştırmak, sürdürmek ve ilerletmek amacıyla akrabalık ve evlilik bağlarını kullanmak için üyeleri arasında yakın ilişkileri korumaya çok özen gösterirler. Yoksul bir adamın eşinin akrabalarını kendine çekmek için sunacağı pek bir şey yokken, zengin ya da güçlü bir adam yalnızca eşinin akrabalarını değil ama çocuklarının evliliğinden gelen akrabaları da muhtemelen kullanacaktır (ve tabii kendisi de onlar tarafından kullanılacaktır). Üretici mülkün bireylerin elinde olduğu durumlarda, zengin aileler için ortak hareket etmek avantajlıdır. Böylelikle, Ortadoğu'da ailenin zayıfladığından söz edildiği duyulduğunda, bu durum genellikle birlikte ikamet eden geniş yapıların dağılmasıyla ilgilidir, yoksa mutlaka akrabalık gruplaşmasının kendisinin yaşama kabiliyeti ile değil.[1]

Aile ve hane örgütlenmesindeki büyük çeşitlilik ve esneklik yalnızca kente karşı kırsal toplumun bir sonucu, ya da "modern" ve "geleneksel," hatta aşirete dayanan ve aşirete dayanmayan arasındaki bir tezat değildir. Bu basit karşıtsal türler idealleştirilmiş ve normatif düzeylerde var olma eğilimindeyken, gerçekte aile biçimlerindeki ve işlevlerindeki çeşitlilik belli bir bağlamda işleyen özgün sosyo-ekonomik güçlere verilen bir yanıt olarak gerçekleşir. Bu Irak'ın durumunda açıkça görülür. Iraklı antropolog Kays Al-Nouri'ye göre, Körfez Savaşının ardından Birleşmiş Milletlerin uyguladığı ciddi ekonomik ambargo, ailenin biçimi ve Irak'ın belli bir kesimindeki işbölümü üzerinde zaten bir etki yaratmıştı (1997). Al-Nouri bundan en kötü biçimde etkilenenlerin, savaş nedeniyle dul kalan kadının belki de ailenin geçimini sağlayan tek kişi olduğu, düzenli bir gelire sahip olmadığı ve ailenin reisinin kadın olduğu haneler olduğunu bildirir. Artan gıda fiyatları bu aileleri belki de sahip oldukları tek mülkü elden çıkarmaya, her türlü aile kutlamalarından vazgeçmeye ve ailenin gelirine katkıda bulunsunlar diye gündelik işçiler olarak çalışmaları için çocuklarını okuldan almaya zorlar. Aşırı örneklerde, çocuklar hacılardan sadaka almayı umut ettikleri, yerel dini tapınaklara gönderilebilir.

Ambargodan ciddi biçimde etkilenen bir başka kesim de, belki de Irak'ta en geniş ücretli kesim olan devlet memurlarının aileleridir. Yüksek enflasyonla ve hızla artan fiyatlarla başa çıkabilmek için, bu grup birtakım stratejiler geliştirmiştir ki, bunlardan önemli bir tanesi de geniş ailenin ve birden fazla aileden oluşan hanenin yeniden canlanmasıdır.

---

[1] Arap ailesi üzerine bir değerlendirme için bkz. William Young ve Seteney Shami (1997).

> Örneğin evli olan iki erkek kardeş kanları, çocukları ve yaşlı ebeveynleriyle birlikte aynı evde yaşayarak hızla artan masraflara yetişebilmek için kaynaklarını birleştirebilirler. Kardeşlerden biri maaşı düşük bir devlet memuru olabilirken, diğeri serbest meslek sahibi olabilir...dolayısıyla, ambargodan önce azalmakta olan kentsel geniş aile devlet memurları arasında yeniden revaçtadır. (Al-Nouri, 1997, s. 103)

Ambargodan olumsuz etkilenmeyenler arasında önemli müteahhitler, finansçılar ve büyük toprak sahipleri bulunur. Malların fiyatlarındaki hızlı artış ve yurtdışı ticarete getirilen kısıtlamalar, aralarında mandıra ürünleri ve et işleme, tavuk yetiştiriciliği ve balıkçılığın da bulunan ulusal gıda sanayiine sahip olan ve kontrol eden bu gruba büyük karlar sağlamıştır. Al-Nouri'ye göre, bu yeni zengin grubun üyeleri, Irak'ta yeni bir olgu ve bugünlerde ülkede hüküm süren normların çöküşünün de muhtemelen bir işareti olan "serbest, kısa vadeli evlilikleriyle" ün (ya da kötü ün) kazanmışlardır. Yalnızca birkaç hafta sürebilen bu kısa vadeli evlilikler hızla kayda geçip aynı hızla feshedilmektedir, çünkü "bu yeni zengin erkekler talep edilen boşanma masraflarını ve nafaka ödemelerini kolayca karşılayabilmekte ve kanlarıyla ilişkilerinde hiçbir toplumsal kısıtlama hissetmemektedirler" (s. 105). Savaş sonrası travma ve ekonomik zorluklar içine doğan bu düzenlemelerin uzun vadeli olası sonuçlarını kestirmek güç olsa da, bunların var olması evlilikle ve aileyle ilgili düzenlemelerin uyarlanabilirliğini gösterir ve başka yerlerde olduğu gibi Irak'ta da, insanların kendilerini aile gruplaşmaları içinde örgütlediklerinin ve idame ettirdiklerinin ve böyle bir örgütlenmeden gelecek yararlar oranında bunlara toplumsal önem atfettiklerinin altını çizer.

Zenginliğe, güce ve itibara bireysel erişim olduğu durumlarda, bunlara ulaşanlar genellikle akraba kümelerini kendilerine çeker ve orada tutarlar. Gerek kırsal gerekse kentsel topluluklardaki yoksullar küçük ve istikrarsız aile gruplaşmaları etrafında örgütlenmeye eğilimli olmak açısından birbirlerine benzerler. Hem kırsal hem de kentsel kesimlerdeki güçlüler zenginliklerinin ve nüfuzlarının bir kısmını geniş ve uzun ömürlü akraba gruplarını oluşturma ve sürdürmek için kullanmaları açısından benzerdirler.

Alan Duben ve Cem Behar (1991) ayrıntıları ve kapsamı açısından dikkate değer bir çalışmada İstanbul'daki hanelerin 1880 ile 1940 yılları arasında nasıl dönüştüğünü incelemişlerdir. Bu çalışmadaki önemli bir bulgu hane büyüklüğünün ve doğurganlığının Batı Avrupa'daki durumla kabaca benzerlik göstermesi ve 1930'lu yıllara gelene kadar, kentli nüfusların sadece kendi iç-

lerinde üremeye devam ederken, kırsal nüfus artışının kesintisiz devam etmesiydi. Ancak İstanbul'da Müslüman nüfusun doğurganlığı azalmış ve "dünyaya getirilen çocukların yaşam kalitesi, sağlıkları, uygun toplumsallaşmaları ve eğitimleri ebeveynlerin önemli bir ilgi odağı haline gelmişti" (s. 242). Duben ve Behar'ın görüşüne göre, nüfusu düşük doğurganlığa "demografik geçiş" olarak bilinen şeyi başlatan ilk Ortadoğu kenti olmuştu ve bu haliyle de İslami kültürü belitsel olarak yüksek doğum oranlarıyla ilişkilendiren herkes için bir uyarıydı. Andrew Mango'nun (1993) işaret ettiği üzere, bugün bölgenin başka yerlerindeki benzer akımları anlamak için, İstanbul'un dinamiklerini biçimlendiren güçleri görmek gereklidir. İstanbul'daki haneler Anadolu'nun art bölgesinden farklı ama artık iyice yayılmış, küçük ve evlilik bağına dayanan birimleri tercih eden, çok eşliliği onaylamayan ve sevgi ile uyumluluğa dayalı evliliklere vurgu yapan bir kültür içinde geliştiler (Duben ve Behar, 1991, s. 246).

Göç ve Hane

Bu kitap boyunca betimlediğimiz Ortadoğu kırsal ve kentsel yaşamının dönüşümünün erkekler ve kadınlar, kırsal ve kentli haneler ve hatta farklı sınıflar ve etnik gruplar üzerinde derin ve değişik biçimlerde hissedilen bir etkisi olmuştur. Bazı bölgelerde tarımsal gelişme ve makineleşme yeni kırsal zenginlik ve ailelerin her iki cinsiyetten mensuplarının kamusal eğitime ve meslek eğitimine erişimden yararlandığı bir toprak sahibi sınıfı yaratmıştır. Aynı zamanda, küçük çiftliklerin birleşmesi birçok köylüyü topraktan uzaklaştırmakta ve onları kentlerdeki gecekondularda yoksul bir yaşam sürmeye zorlamaktadır. Buradaki gerçek toplumsal maliyetler kadınlar açısından en azından ellerindeki kısıtlı kaynağın kontrolünü ellerinde tutan kocaları için olduğundan çok daha yüksek olabilir.

Kadınlar için bir çelişki, belli koşullarda bir köyden bir kasabaya ya da bir kente taşınmanın kadınların tecridini ve mekânsal ayrımını azaltmaktan çok arttırabileceğidir. Erkekler neredeyse anında kentsel giyim kuşama uyum sağlayıp eğlenmek ya da oyalanmak için gidebilecekleri daha fazla yere sahipken, kadınlar köydeki giyim tarzlarını genellikle korur hatta geleneksel olarak alt-sınıf kentli kadınların taktığı peçeyi benimseyebilirler. Kırsal bölgelerde kadınlar genelde daha rahat ve örtünmeden dolaşabilirler zira komşuları aynı zamanda akrabalarıdır. Bir kez kent ortamına gelince, durum sıklık-

la farklıdır ve kadınlar o zaman kendilerini kamusal mekânlarda ve yabancıların yakınında buldukça örtünebilirler. Kadınların örtünmesi ve tecridi, ailenin kadınları ev dışında çalışmaktan kurtaracak olanaklara kavuşmuş olduğu olgusunu simgelediğinden yukarı doğru bir sosyal hareketin de göstergesi olabilir. Kentte yaşamanın tecrit ve kadınların eğitimi konusunda değişen tavırlara yansıması ancak uzun vadede gerçekleşir.

Göçün hanenin yalnızca erkeklerini kapsadığı durumlarda, bunun kadınlar açısından sonuçları yaş, toplumsal sınıf, eğitim düzeyi ve göçün süresi gibi etmenlere bağlı olarak farklılık gösterir. Erkekleri yoğun biçimde dışarı göç eden topluluklarda kuşkusuz fiili olarak, yetişkin erkeklerin yokluğunda önceden erkeklerin hâkimiyetinde olan alanlarda kadınların idareyi aldığı ve aile reisliğini kadınların üstlendiği hanelerin sayısında artış görülür. Ancak bu olgunun aile ilişkileri açısından olası sonuçları aşikâr değildir. Örneğin Mısır'da Suudi Arabistan ve Körfez devletlerine yüksek oranda erkek göçü bazılarının "Mısır ailesinin kadınlaşması" diye adlandırdıkları şeye yol açmıştır. Kahire'nin bir mahallesinde erkeklerin göçünün etkisini araştıran Homa Hoodfar (1996a), alt-sınıf ve eğitimsiz kadınların hane içindeki konumlarını yükseltmeyi başarırlarken, bunun aksine daha iyi eğitimli, beyaz yakalı, çalışan evli kadınların kocaları karşısında gerilediklerinden söz eder. Kocanın ve karının önceden aynı gelire sahip olduğu ve kadına aile kararlarında eşit söz hakkı tanıyan bu ikinci durumda, göç eden koca artık önemli ölçüde daha fazla nakit kazanmaktaydı ve bu da karısının eşitlik talebinin altını oyuyordu. Hoodfar'ın vardığı sonuç burada alıntılanmaya değer:

> İronik bir biçimde, kadınları alışılmadık şekilde kendi hanelerinin başı konumuna getiren erkek göçü, evli kadınlara daha fazla güç verip vermemesinden bağımsız olarak, aynı zamanda kocanın tartışmasız evin ekonomik açıdan direği olduğu, karısının da maddi açıdan bağımlı ve ev kadını olarak kaldığı daha geleneksel evlilik ideolojisini de güçlendirmiştir.... Göç "Mısır ailesinin kadınlaşması" sonucunu doğurmuş olabilir, ama bununla birlikte kadınların faaliyet alanında yüzeysel bazı değişikliklere rağmen, kadınların maddi açıdan erkek akrabalara bağımlı oldukları durumu devam ettiren geleneksel cinsiyet ideolojisini özünü tekrar teyit eder (s. 73).

Özellikle Türkiye, Mısır, Yemen, Ürdün ve Lübnan'da önemli olan ve hem kırsal hem kentsel haneleri etkileyen uluslararası emek göçünün de benzer bir etkisi vardır. Erkeklerin bulunmadığı hanelerde yaşayan kadınlar önceden oynadıkları rollerden daha geniş toplumsal roller oynarlar. Emek gö-

çünün bir başka sonucu da kadınların kentlerde ya da yurtdışında kocalarına eşlik etmek üzere köyden ayrılabilmesidir. Oraya gittiklerinde kadınların ücretli işlere girmeleri alışılmadık bir durum değildir. Kuzeybatı Avrupa ülkelerinde yaklaşık 3 milyon Türk işçisi ve yakını vardır. Bunlardan üçte birinden epeyce fazlası, birçoğu Avrupa'ya eş olarak gelen ama çok geçmeden ev dışında iş bulmuş olan kadınlardır. Diğerleri de doğrudan Türkiye'den işe alınmışlar, hatta kırsal bölgelerden gelmişlerdir. Emek göçünün başlangıç safhasında, tek kızlarının bir Türk kentinde yalnız yaşaması konusunda gönülsüz olabilecek birçok ebeveyn, kızlarının yurtdışında iş aramasını etkin şekilde desteklemişlerdir. Bir aile üyesinin yurtdışında çalışması ona toplumsal statü kazandırmasının yanı sıra önemli bir gelir kaynağıdır. Aile şerefine leke sürülme riskini azaltan olgu, Avrupa'nın kadınlar açısından daha bağımsız davranışların kabul gördüğü, farklı cinsel kurallara sahip olduğunun tanınmasıdır. Bu durum iffet kurallarının belli toplumsal ve siyasi bağlamlarda anlaşılması gerektiği görüşümüzü desteklemektedir.

Evlilik

Zengin ya da yoksul, büyük ya da küçük, Ortadoğu'da neredeyse tüm aileler, esas olarak iki bireyden ziyade iki aile arasında olduğu düşünülen evliliği kontrol etmeye çalışırlar. Evlilik çok sıklıkla mevcut aile bağlarının yeniden tekrar edilmesi ya da güçlendirilmesinin yanı sıra daha önce olmayan yeni ilişkilerin kurulması için de kullanılır. Aslında Arap dünyasında sıklıkla dile getirilen bir tercih, birinci dereceden kuzenler ve özellikle de bir erkekle amcasının kızı arasındaki evliliklerdir (bundan sonra AK olarak anılacaktır). Kesinlikle genel olmayan bu ikinci tercih, literatürde genellikle Ortadoğu evlilik sistemlerine özgü bir özellik olarak tanımlanır. Erken dönem İslamiyet'teki gelenek AK evliliğini tercih etmeyi onaylamak konusunda göz ardı edilemez ve bugün İslam Afrika'ya yayılırken bile, yakın kuzenle evlilik yönündeki bu tercih de buna eşlik eder. Peygamberin kuzeni Ali, Peygamberin kızı Fatıma ile büyük olasılıkla İslam öncesi yerleşik bir uygulamayı izleyerek evlenmiştir. Dolayısıyla, bazı Müslümanlar için dinsel geleneği kutsayan bu tür bir evlilik bunun ideal olarak şart koşulması için yeterli nedendir.

Ancak, mevcut araştırmalar bu tercihin güçlü biçimde dile getirildiği topluluklarda bile evlilik pratiğinde geniş bir yelpaze bulunduğunu gösterdiğinden, AK evliliği yapma yönündeki belirgin tercihe aşırı bir yapısal önem

atfetmemeye dikkat etmeliyiz. Ayrıca bu evlilik türünün yaygınlığı konusunda kolay genelleme yapılmasını sağlayacak temsili örnekler kullanan araştırmalar neredeyse hiç yayımlanmamıştır. Ama genelde insanların kuzenleriyle evlenmesi yönünde güçlü bir eğilim olduğunu ve uygulamanın Müslümanlar ve (birçok) Hıristiyan tarafından benzer biçimde paylaşıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Şeriat dış evliliğin, kişinin kiminle evlenemeyeceğinin kurallarını saptar, zira bu yasaklar Kuran'da şu şekilde açıkça belirtilmiştir:

> Size şunları nikâhlamak haram kılındı: Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek ve kız kardeşlerinizin kızları, sizi emziren sütanneleriniz, süt kız kardeşleriniz ve karılarınızın anneleri ve kendileri ile zifafa girdiğiniz kadınlarınızdan olan ve evlerinizde bulunan üvey kızlarınız. Eğer üvey kızlarınızın anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur. Sulbünüzden gelen (öz) oğullarınızın hanımları ile evlenmeniz ve iki kız kardeşi birlikte nikâhlamanız da haramdır. Ancak cahiliyye devrinde geçen geçmiştir. Şüphesiz ki Allah gafur (çok bağışlayıcı) ve çok merhamet edicidir (Kuran 4:23).

Daha önce söylediğimiz gibi, kuzen evliliği oranları gruptan gruba ve aslında aynı topluluğun farklı kesimleri arasında bile büyük değişiklik gösterir. Örneğin Barbara Aswad (1971), Türkiye'nin güneydoğusunda Arapça konuşan bir köyde evlilik ve mülkiyet üzerine çalışmasında, toprak sahiplerinin yaptığı ilk evliliklerin önemli ölçüde daha yüksek bir yüzdesi amcakızları ileydi. Bu durum yoksullar ve topraksızlar arasındaki evliliklerden belirgin biçimde farklıydı. Türkiye'nin güneydoğusundaki Yörükler arasındaki 473 evliliği kapsayan bir örneklemde, Daniel Bates (1973), kadınların yaklaşık yüzde 22'sinin amcalarının oğullarıyla evli olduğunu bulgulamıştır.

Lila Abu-Lughod (1986) küçük, yerleşik bir Bedevi topluluğu olan Awlad 'Ali'de baba tarafından akraba kuzenler arasında evliliğin yüksek oranda olduğunu bildirir; toplam 15 hane arasında temel beş haneden dördünün reisleri amcakızlarıyla evlenmişlerdir. İkinci bir kadın alanların üçü baba tarafından daha uzak bir akrabayla evlenmiştir. Abu-Lughod'a göre kadınlar bu tür evliliklerde bazı avantajlar bulurlar. Koca olarak baba tarafından bir akraba ile evlenmek bir kadına daha fazla hak ve emniyet hissi verir, zira baba soyundan gelen kadınların korunması ve bakımı baba tarafından erkek akrabanın sorumluluğudur. Ayrıca bu durumlarda hem erkek hem de kadın genellikle ortak bir malvarlığını paylaştıklarından, kadınlar da ekonomik açı-

dan kocalarına daha az bağımlıdırlar. Dahası, bu bir gelinin yakın akrabalarını ve toplumunu bırakıp "yabancılarla" yaşamak zorunda kalmaması anlamına gelir.

Yüksek konumdaki ailelerde ve önemli kaynakları ellerinde tutan gruplarda yakın akrabalarla evlenme eğilimi olduğundan, yakın içevlilik tüm bölgede, Hıristiyanlar arasında bile yaygındır. Bu daha geniş perspektiften bakıldığında, amcakızı ya da başka bir yakın akrabayla evlenmek sadece genelleştirilmiş içevliliğin, insanların kendi sülalelerinden, topluluklarından, köylerinden ve toplumsal sınıflarından evlenmeleri gerektiği ilkesinin aşırı bir ifadesidir. Aslında, gelin ile damadın konumlarının eşitliği yönündeki tercih, *kafa'a* adı verilen, Şeriat temelli bir evlilik kuralında ifade edilir. Müslümanların çoğu arasında bu kural çiftlerin aynı ya da eşit toplumsal geçmişten gelmesini talep eder ama bu eşitliğin nasıl saptanacağı tam olarak açıklamaz. *Kafa'a* kuralı ailelerin üzerinde uzlaştığı bir evliliğe karşı nadiren yasal bir engel olarak ileri sürülse de, genellikle söz konusu ailelerin göreli statüsünü simgelediği düşünülen başlık parasının miktarı konusundaki pazarlıkların temelini oluşturur.

İçevliliği anlamak için önemli bir başka etmen de, özellikle hatırı sayılır miktarda mülk sahibi olan kişiler arasındaki miras örüntüleridir. Daha önce gördüğümüz gibi, Şeriat bir kadına babasının mal ve mülkünden bir pay hakkı tanır. Çoğu topluluklarda daha yoksul aileler arasında kızlar geleneksel olarak kendi paylarını talep edemeseler de, varlıklılar arasında kadınlar genellikle kendilerine ait olanı talep ederler. Bu koşullar altında, mirasın bölünebilir olması baba tarafında büyük mülklerin oluşumuna engel olsa da, bir yakın akraba grubu kendi aralarında evlenerek bitişik arazi parselleri üzerinde kontrolünü sürdürebilir. Bu durum kadınların evliliği üzerindeki kontrolün neden genellikle mülk sahibi sınıflar arasında mülksüzler için olduğundan daha önemli olduğunu açıklamaya yardımcı olur. Dolayısıyla, yakın içevlilik itibarlı yerel aileler için konumlarını devam ettirmek için kullanılan mekanizmalardan biridir. Aynı strateji ermişlerin soyundan ve kutsal sülalelerden geldiğini iddia eden aileler tarafından da kullanılır; diğer bir deyişle, yakın içevlilik maddi zenginliğin ve simgesel sermayenin sürdürülmesine yarar. Giderek daha bağımsızlık düşkünü oğulları ve kızları kendi eşlerini seçmekte etkin bir rol aldıkça, eğitimli orta sınıf aileler bu uygulamayı terk etmektedir.

Yakın içevlilikte, evlilik yoluyla oluşan bağlar anlık ekonomik çıkarın ötesine geçer. Birbirleriyle evlenme yoluyla mevcut ilişkilerin yenilenmesi ya da pekiştirilmesi, topluluğa söz konusu ailenin kalıcı bir grup olarak önemini ilan eder. Yakın bir kuzenle evlenerek bir erkek yalnızca amcası ya da başka bir akrabasıyla yakın bağını ifade etmekle kalmaz ama aynı zamanda kendi babası ve kayınpederi arasında da yakın bağlar olduğunu ifade eder.

Ancak, gelenek ve uygulamada, her dereceden akrabayla evlilikten özenle kaçınan Müslüman topluluklar vardır. Bunlar genelde Balkan ya da Kafkasya kökenlidir; örneğin akraba dışında evlenmenin bir evlilik şartı olduğu, büyük ölçüde dağılmış Kafkasyalılar arasında olduğu gibi. Ayrıca, bazı ülkelerde, özellikle Türkiye'de, devlet genetik risk taşıması nedeniyle akraba evliliğini caydırmaya çalışmaktadır. Carol Delaney (1991) tanıdığı köylülerin, her zaman yakın akrabalarla evlendiğini ve bir çocuk genetik nedenlerle sakat doğacak olursa, bunun nedeninin ebeveynlerin farkında olmadan aynı kadının emzirdiği sütkardeş olmaları olduğunu söyleyerek bu uyarıya kulak asmadığını yazar. Toplumsal ve siyasi bağların ifade edilmesinde ve sürdürülmesinde akrabalığın önemi düşünüldüğünde, polijininin (polygyny), yani birden fazla kadınla evliliğe İslam'da izin verilmiş olması şaşırtıcı değildir.

Kuran'daki bir ayet, eşlerine eşit davrandığı sürece, erkeğin istediği zaman dört kadına kadar evlenebilmesine izin verir. Daha sonra gelen bir bölüm (4:3), bu uygulamaya başka bir kısıtlama getirir gibidir: "Kadınlarınız arasında her yönden adaletli davranmaya ne kadar uğraşsanız buna güç yetiremezsiniz."[2] Geleneksel olarak mülk sahibi sınıflar arasında, özellikle de kırsal bölgelerde, bir erkek ilk evliliğini yakın bir kuzeniyle yapabilir, ikinci karısı olarak da başka bir kadınla evlenebilir ve böylece toplumsal ve siyasi ağını genişletir. Yine amcakızıyla yapılan evlilikte olduğu gibi, çokeşli evliliklerin oranı bir topluluktan başka bir topluluğa ve toplumsal geçmiş ile sınıfa bağlı olarak büyük çeşitlilik gösterir. Suudi Arabistan ve Körfez devletleri dışında çokeşli evliliklere kentli, üst ve orta sınıf aileler arasında nadiren rastlanır. Doğrusu, 9. Bölümde göreceğimiz gibi, bazı ülkelerdeki modern yasalar çokeşli evliliği ya tamamen yasaklamış ya da uygulanmasına engeller getirmiştir.

---

[2] Kadınların statüsüyle ilgili olarak Kuran'ın ve Hadislerin farklı yorumları üzerine mükemmel bir tartışma için, bkz. Barbara Stowasser (1994).

Çokeşli evlilik oranı üzerine karşılaştırmalı veri hala eksiktir. Ancak, görüldüğü kadarıyla, seküler eğitimin çok önemli olmadığı topluluklarda geleneksel toprak sahibi aileler arasında, Körfez bölgesinin şeyhleri ve her yerdeki aşiret toplumlarında şeyhlerin zengin emsalleri arasında en yaygın olarak görülür.[3] Kuzey Irak'taki zengin Türkmenlerin neredeyse her zaman çokeşli hanelere bakarlar. Ne var ki, giderek artan biçimde bu aynı aileler kızların okula göndermektedir ve çokeşli evliliğin azalması büyük olasılıktır. Çokeşli evliliğin hâlâ uygulandığı yerlerde bile, çokeşli bir haneye bakma yeteneği erkeklerin statüsüne giderek daha az katkıda bulunmaktadır.

Her zaman için çoğunluğun uygulaması olan tekeşli evlilik giderek tercih edilen evlilik biçimi haline gelmektedir. Bu durum, aralarında aileleri daha az çocuk yapmaya teşvik eden bebek ölümlerindeki düşüşün ve çocukların bakım ve eğitim masraflarının da bulunduğu toplumsal ve ekonomik değişiklikleri yansıtır. Ayrıca her ülkede, romantik aşka ve anlaşarak evliliğe vurgu yapan yeni değerler televizyon ve diğer medya yoluyla yayılmaktadır. Örneğin Mısır'da pembe diziler genellikle çokeşli evliliği olumsuz biçimde sunar ve meşruiyetini tartışmaya açar. Tekeşli evliliğe giderek daha fazla atfedilen değer aynı zamanda kadının hızla değişen konumunu da yansıtır. Artık yalnızca ev işlerine hapsolmayan kadınlar giderek artan biçimde iş aramakta ve kendi başlarına statü edinmektedir ki, bu geleneksel çokeşli evlilikle uyumsuz olan bir gelişmedir. Kentlerde, kadınlar için artan eğitim ve ev dışında istihdam olanakları, eğitimli erkekler ve kadınlar tarafından giderek artan biçimde kadın sömürüsü ve modern yaşamla uyumsuz olarak görülen çokeşli evlilik yapma konusunda caydırıcı rol oynar. Şiiler arasında, özellikle de İran'da, *mut'a* ya da daha popüler adıyla *sigheh* denilen, geçerliliğinin müteveffa Ayetullah Humeyni ve daha da yakında diğer kıdemli din adamlarının yeniden teyit edilmesiyle kadın grupları arasında tartışmayı ateşleyen bir alternatif "evlilik" biçimi vardır. Sünni hukukunca kesinlikle yasaklanan ve "geçici nikâh" olarak da bilinen *mut'a*'nın kökeninin İslam öncesine dayandığına inanılır. *Mut'a* bir erkekle bekâr bir kadın (boşanmış ya da dul olabilir) arasında, erkeğin ödeyeceği paranın ve evliliğin süresinin açıkça belirtildiği

---

[3] Afganistan'da bir aşiret arasında evliliklerin haneleri güçlendirmek, ittifaklar oluşturmak ve aşiret içindeki arasındaki anlaşmazlıkları çözmek için nasıl kullanıldığı üzerine ilginç bir inceleme için, bkz. Nancy Tapper (1991). Ayrıca Yemen için, bkz. Martha Mundy (1995).

bir sözleşmedir. İlkesel olarak böyle bir evlilikten doğan çocuklar meşru kabul edilir ve babalarının mirasçısı olabilirler. Shahla Haeri (1989), özellikle de bu düzenlemeler evlilik olarak kaydedilmediğinden, bunlar yasal olsa da bu "evlilikleri" yapan kadınların aslında damgalandığını ve dışlandığını belirtir. İranlı kadın grupları kadınları, evliliği ve aileyi aşağıladığını düşündükleri *mut'a* nikâhına karşı seslerini yükseltmişlerdir.

Evlilik Anlaşmaları ve Düğün Törenleri

Türn bölgede evlilik, bireysel olarak sürdürülen flörtün sonucu olmaktan ziyade hala geleneksel olarak aileler arasındaki görüşmeler yoluyla başlatılır. Elbette, özellikle de açık flört biçimlerinin giderek gözle görülür hale geldiği kentlerde hızlı değişiklikler ortaya çıkmaktadır. Kahire'deki üniversitelerde erkek ve kadın öğrenciler derslere birlikte girerler ve sınıf dışında da epeyce sosyalleşme vardır. Bununun bir sonucu olarak, herhangi bir evliliğin ailenin açık isteklerine ters olması nadirse de, eğitimliler arasındaki evlilikler büyük ölçüde bireysel seçimlerin sonucudur. Bu örüntü, belki Suudi Arabistan istisna olmak kaydıyla, Ortadoğu'nun her yeri için geçerlidir. Türkiye'de flört özgürlüğü daha az eğitimli, çalışan sınıf arasında bile yaygın biçimde yerleşmiştir ama evlilik konusunda ebeveynlerin onayının hala norm olduğu görünmektedir.

Çağdaş toplumun bazı kesimlerinde bireysel olarak başlatılan flörtteki artışa rağmen, egemen olan normatif örüntü hala aileler arası anlaşma ve düzenlemelerdir. Flört bir eş seçmeyle sonuçlandığında, hatta kızın kaçması durumlarında bile aileler nihayetinde resmi görüşme ve uzlaşma sürecinden geçerler. Görüşmelerin önemli bir tarafı Arapça konuşmayanlar tarafından da yaygın biçimde kullanılan bir terim olan ve genellikle "başlık parası" olarak tercüme edilen *mehir*'in niteliği ve miktarıyla ilgilidir. Kuzey Afrika'daki Arap ülkelerinde, *mehir* genellikle *sdaq* olarak anılır. *Mehrin* önemini korumasının nedeni sadece olası ekonomik değeri değil, aynı zamanda herhangi bir evlilik sözleşmesinin geçerli olması için İslam hukuku tarafından zorunlu görülmesidir. Dolayısıyla, başlık parası geleneğin zorlamasıyla aktarılan bir halk göreneğinden daha fazla bir şeydir.

Mehir kocanın evlilikten önce, evlilik süresinde ya da boşandıktan sonra herhangi bir anda karısına ödemeyi kabul ettiği, üzerinde uzlaşılmış bir para ya da kalıcı mal-mülk miktarıdır. Teknik anlamda söylenecek olursa, hâkim

olan hukuki görüş *mehrin* bizzat gelinin malı olması gerektiğidir. Önemli miktarların söz konusu olduğu durumlarda, *mehir*, ya da onun önemli bir bölümü, genellikle gelinin babasında ya da velisinde kalır. Yine bu durum toplumsal sınıf, eğitim, hatta aile şöhretine bağlı olarak topluluklar içindeki farkların yanı sıra yöreye göre de epeyce çeşitlilik gösterir. Bazı topluluklarda ya da bazı etnik gruplar arasında *mehir* sabit olarak görülebilir ve herhangi bir dönemde, herkes yaklaşık aynı miktarı öder. İran'lı Türkmenlerindeki başlığın on atın değerine eş nakit para olması gerektiği geleneği bu yaklaşımın bir örneğidir. Türkiye'deki bazı kırsal topluluklarda, başlık parasını sabit ve düşük bir miktarda tutma ve böylece çoğu topluluğa sıkıntı veren başlık parasındaki aşırı enflasyondan kaçınmak konusunda anlaşmaya varılmıştır. İran ve Mısır gibi bazı ülkelerde *mehir* ödemelerindeki enflasyon toplumun tüm düzeylerinde tartışılan ulusal bir mesele haline gelmiştir. İslamcı gruplar sıklıkla *mehir* üzerine sınır koyma çağrıları yapmakta, *mehrin* ticarileşmesini eleştirmektedirler.

Yüksek bir *mehrin* norm olduğu topluluklarda bile, genellikle de varlıklılar olmak üzere bazı aileler *mehrin* takı, mobilya, mülk ve benzeri biçimlerde gerçekten de kızlarına gittiğini sergilemek için gösterişçi çabalara girebilirler. Kentli seçkinler arasında, *mehr* konusuna nasıl yaklaşıldığı konusunda önemli farklılıklar bulunur. Türkiye'nin büyük kentlerinde, *mehrin* kesinlikle yalnızca simgesel bir değiş tokuşu, hatta hiçbir şeyi içerecek biçimde yalnızca simgesel olarak görülmesi gerektiği konusunda güçlü bir hissiyat vardır. Ancak taşra kasabalarında ya da köylerde *mehir* gerçekten de hatırı sayılır bir ödeme anlamına gelebilir. İran gibi başka ülkelerde herkese duyurulan *mehir* miktarları önemli ölçüde şişirilmiş olabilir, zira aileler bu şekilde statülerini sergilemeye çalışırlar. Öte yandan gerçek miktar, söylenilenin yalnızca çok az bir bölümü olabilir. Geline gerçekte verilen *mehrin* oranı bile birçok nedenden ötürü farklılık gösterebilir. Bazı aileler okuttukları ya da mesleki eğitime gönderdikleri bir kıza *mehrin* daha az bir bölümünü verebilirler; bunun anlamı, babanın yaptığı masraflar ve kızın kocasına getireceği daha fazla gelir gücü için telafi edilmesi gerektiğidir.

Mehir ile ilgili genel bir kural, eğer resmi bir sözleşme imzalandıysa, uzlaşılan miktarın üçte birinin nikâhla beraber ödenmesi, geri kalan miktarın ise, ileride kocanın karısını reddetme olasılığına karşı güvence olarak tutulmasıdır. Eğer bu durum evlilik sözleşmesinde açıkça ifade edilirse, bu bir tür öngörülen nafaka biçimi olarak kabul edilebilir. Bu durum, Türkiye haricinde,

bölgenin seçkinleri arasında yaygındır. İnsanların miktarın gerçekçi olmayacak kadar yüksek ya da miktarın tahsilinin son derece olanaksız olduğunu açıkça kabul ettikleri durumlarda bile, bu bazı çevrelerde sosyal statünün bir işareti olma, ya da en azından, gösteriş işlevi görür. Kırsal toplumda, bu uygulamaya zengin toprak sahipleri dışında nadiren rastlanılır.

Etnografik anlatılarda betimlenen kırsal nüfusun daha yoksul kesimleri arasındaki evlilik düzenlemeleri genellikle bir kadının doğrudan mal karşılığı takasına benzer ki, bu durumda gelinin olası reddine karşılık ona denk bir çeyiz ya da bir güvence sağlama bahanesine gerek kalmaz. *Mehir* burada başlık parası haline gelir ve ailenin kadının işgücü ve çocuk doğurma potansiyelinden doğan kaybı karşılanır. Alınan para bir oğula bir gelin bulmak ya da ailenin karar vereceği başka bir amaçla kullanılır.

Başlık parası her ne şekilde ödenirse ödensin, bu para dünyanın birçok diğer yerinde olduğu gibi daha geniş akraba gruplarının üyelerine karşı ortak sorumluluğunu vurgulamak üzere yapıldığı gibi, Ortadoğu'da genişletilmiş aile üyeleri arasında paylaşılmaz. Ortadoğu'da vurgulanan babanın ya da onun vekilinin ve daha az bir ölçüde de amcanın kadın üzerindeki haklarının ve ona karşı sorumluluklarının önceliğidir. Bu açıdan, evlilik sülale, klan ya da köy gibi daha geniş toplumsal yapıların ortak sorumluluğu olmaktan ziyade, esas olarak çok dar bir aile gruplaşmasının ilgi alanıdır. Geleneksel olarak ve genellikle günümüzde de, oğlanın ailesi "şerefli ve saygın" aileler arasında bir gelin aramaya girişir. Buradaki adımlar gayrı resmî olup yalnızca dolaysız temasları içerir. Görüşmelerin ilk adımlarını atmak hanelerin kadınlarının görevidir. Ancak tüm önemli detaylar üzerinde anlaşmaya varıldıktan sonra yine her iki ailenin kadın akrabalarını kapsayan resmi bir buluşma düzenlenir. Bu aşamada, eğer her şey yolunda giderse, oğlan tarafı kızı resmen istemek ve *mehrin* miktarı üzerinde anlaşmak üzere aracılar gönderir.

Bir sonraki önemli adım, yine kadınların bir araya gelip hediyeler alıp verdiği nişan törenidir. Müstakbel gelin herkesin içinde müstakbel kayınvalidesinin elini öperek simgesel olarak saygısını ve ona itaatini gösterir. Bu tören kayınvalide/gelin ilişkisinin önemini vurgular ve her iki hanenin kadınlarının mevcudiyeti iki akraba grubunun birleşmesini simgeler. Bunun ardından, belki bir yıl kadar sonra, bir din görevlisinin huzurunda resmi nikâh kıyılır. Bu törene katılanlar arasında yine damat, iki tanık ve gelinin ailesinden bir temsilci bulunur. Bazı Türk topluluklarında, gelinin bizzat orada bulunması gerekmez. Hem damada hem de gelinin temsilcisine üç kere evliliğe ra-

zı olup olmadıkları sorulur; her sorunun olumlu yanıtlanmasından sonra, tören sona erer. Törenin ardından, gelin kutlamalarla evinden kayınpederinin evine götürülür. Yeni kocasıyla ayrı bir evde yaşayacak olsa da, gelin yine de öncelikle kayınpederinin evine götürülmelidir; bu da iki aile arasındaki yeni bağlara yapılan başka bir simgesel vurgudur. Susan Dorsky (1986) Yemen'in merkezinde bir kasaba olan 'Amran'da, Arap düğünlerindeki düzenlemeleri ve törenleri tasvir eder. Aşağıdaki kısa açıklama Dorsky'nin etnografisine dayanmaktadır.

'Amran'da tüm evlilikleri ebeveynler ve veliler ayarlar; düzenlemelerde erkekler hâkim olsa da, kadınlar önemli bir danışma görevi görürler. Oğullarına bir gelin seçerken ebeveynler sağlık, iyi huy ve ev işlerinde yetkinliği çok önemli sayarlar. Güzelliğe de değer verilse de, diğer nitelikler kadar önemli sayılmaz. Kuramsal olarak, bir eş adayını reddetme hakları olduğundan ne oğullar ne de kızlar evliliğe zorlanabilir; ama uygulamada bu zor olabilir. Eş adayı üzerinde bir kez karar kılındıktan sonra, bir sonraki adım *mehrin* görüşülmesidir. *Mehrin* bir kısmı doğrudan geline giderken, daha büyük bir bölümünü babası ve/veya erkek kardeşleri alır. Dorsky kadınların *mehir* kurumunu güçlü bir biçimde desteklediklerini ve yüksek *mehir* miktarını kendi kıymetlerinin ve emeklerine verilen değerin onaylanması olarak gördüklerini söyler.

Düğünler genelde iki bölümden oluşur. İlk bölüm, bir evlilik sözleşmesinin, *'aqd* (akit) ya da *kitabın* bir hâkim, *qadi* (kadı), ya da bir din görevlisi tarafından hazırlanıp tanıklık edildiği özel, yasal bir törendir; sözleşme damadın ve gelinin babaları ya da velileri arasında evlilikle ilgili hazırlanmış bir anlaşmayı temsil eder. İlkesel olarak kadı ya da din görevlisi, evliliğe zorlanmadığından emin olmak için, sözleşme imzalanmadan önce resmi olarak gelinin rızasını almalıdır. İkinci bölüm, yasal sözleşmenin imzalanmasından ardından yapılan herkese açık kutlama olan *farah*'dır. Yiyecek ve giysiler satın alınır ve bir *muzzayyina* (kadın kostümcü artı eğlendirici) kiralanır; *muzzayyina* düğünlerde önemli bir rol oynar. *Muzzayyina* (ve genelde hepsi kadın olan orkestrası) düğün öncesi damadın ve gelinin ailelerinin verdiği bir sürü partide kadınları eğlendirir; *muzzayyina* ayrıca düğün günü gelini giydirip, makyajını yaparak onu damada götürür.

Düğünden birkaç gün önce, gelinin babası ve damat birkaç erkek şahitle birlikte evlilik sözleşmesini hazırlamak için bir araya gelir; bunun ardından, Kuran'ın ilk ayeti olan Fatiha okunur. Bu aşamada gelinin evinin içinde kal-

ması düğün öncesi hafta boyunca iş yapmaması beklenir. Düğünden üç gün önce, gelin beraberinde arkadaşları ve akrabalarıyla, hamama götürülür; burada banyo yapar, yeni giysiler giyer ve kırsal Yemen'de tüm bekâr kızların giydiği siperli başlığı çıkarılır. Gelin evine döndüğünde ellerine ve bileklerine kına yakılır.

Düğünden önceki diğer günlerde hem gelinin hem de damadın evinde partiler verilir. Bir partinin önemli anı, *muzzayyina*'nın anons ettiği hediyelerin sunulmasıdır. Düğün gününde, kadınlar, öğleden sonra damadın evine gelmeye başlayan erkek konuklar için bir ziyafet hazırlarlar. O akşam daha sonra, damat ve erkek konuklar dua etmek üzere yakınlardaki bir camiye giderler. Daha sonra, ellerinde fenerler ve içinde yanan mumların olduğu tepsiler taşıyan gençlerin eşliğinde kasaba içinden yavaş bir geçit töreniyle eve dönerler. Yürüyüşe profesyonel bir şarkıcı liderlik eder ve erkekler ilahiler söylerler. Zılgıt çeken kadınlar ve çocuklar damların üzerinden geçit törenini izlerler.

O gecenin ilerleyen saatlerinde, gelin gelinin evinde bekleyen damada getirilir. Evli çift bir sonraki haftayı nispeten baş başa geçirirler; bu dönemde hiçbir iş yapmaları beklenmez.[4]

İkamet

Özellikle de insanların akrabalarına yakın olarak yaşamaya devam ettiği yerlerde yerel topluluğun örgütlenmesine biçim vermede araçsal olabilen evlilikten sonraki ikamet düzenli bir örüntü izleme eğilimindedir. Ortadoğu'da evlilik sonrası ikametin birincil kuralı, gelinin kocasıyla yaşamak üzere doğduğu evi terk etmesidir (*patrilocality*). Kocaya gelince, adet ve uygulama nedeniyle, genellikle en azından bir süre daha babasıyla ya da onun yakınında oturmaya devam eder.

Daha önce söz ettiğimiz üzere, hanelerin ve bunların oluşturduğu mahallelerin gerçekteki bileşimi çok çeşitlilik gösterse de, karının kocasının ailesinin ya da hanesinin bir parçası haline gelmesi neredeyse geneldir. Karının akrabalarına yakın ayrı bir ev kurma uygulaması sıklıkla görülse de, bir erkeğin fiziksel olarak kayınpederinin hanesine katılması nadirdir. Ortadoğu toplum-

[4] Küçük bir sahil kasabasındaki daha varlıklı bir grup arasında olsa da, Yemen'deki düğünlerin daha ayrıntılı bir betimlemesi için, bkz. Anne Meneley (1996).

larının neredeyse her kesiminde bir erkeğin kayınpederi ile ikamet etmesinin az çok alçaltıcı olduğu açıkça hissedilir, zira bu erkeğin ailesinin sosyal statü ya da yeterli kaynak yoksunluğuna işaret eder. Bu durum damadı kayınpederinin otoritesine bağımlı hale getirir. Bir oğulun babasının doğrudan ya da günlük otoritesi altında bulunması doğal görülürken, aynı şey, yakın bir akraba olma durumunda bile kayınpeder için geçerli değildir. Genel bir otoriteye sahip olan amca bile normal olarak oğulun kendi babasıyla aynı statüde görülmez. Dahası, gelinin babası koşullar nedeniyle damadının evine taşınacak olursa, o da benzer bir statü kaybına uğrar, zira bu durum kayınpederi damadın otoritesi altına sokacaktır. Ancak dul bir baba, oğlunun hanesine katılacak olursa hanenin reisi ve kıdemli erkeği olarak konumunu en azından sembolik olarak da olsa sürdürecektir.

Daha önce söz edildiği üzere, evliliğin ilk yıllarında bir erkeğin karısının ebeveynleriyle teklifsiz temastan kaçınması yaygın bir düşüncedir. Bu tür buluşmalar olduğunda da, bunların törensel yemekler ve ziyaretler biçiminde gerçekleşmesi olasıdır. Bu uzak duruşun, bir kadının sorumluluğunun erkek tarımlı bir gruptan bir diğerine aktarılması sürecine eşlik eden potansiyel bir sürtüşmeyi azaltmaya hizmet ettiği açıktır. Beklenebileceği gibi, resmiyet ve uzak durma dönemi evliliğin yakın akrabalar arasında olma durumunda daha kısa sürer.

Aileler arası dinamiklerin bazı yönlerine işaret ettiği için, kadınlar üzerinde otoritenin transferi üzerinde biraz durmaya değer. Evliliğin hemen ardından, koca cinsel hakları alırken, gelinin kayınpederi ya da erkek vekili gelinin genel refahından doğrudan sorumlu duruma gelir.[15] Bu açıdan gelin kendi babasının kuşağından başka erkeklerin otoritesi altında başka bir hanenin parçası haline gelir. Gerçekten de, Arapça'da ya da Türkçe'de damadın aile üyeleri tarafından geline sıklıkla "gelinimiz" denildiği duyulur (Arapça'da *aroustna*). Ancak gelinin iyi davranışının ve şerefinin sorumluluğu nihayetinde babası ve erkek kardeşlerinin üzerindedir; yalnızca zaman geçtikçe ve oğullar doğdukça bu sorumluluk tamamen ortadan kalkar. Bu bakımdan, kadının yeni bir aileye ya da haneye girmesi anlık bir olay olarak değil, kademeli bir süreç olarak görülür. Daha önce söylediğimiz gibi, kadın, içine

[5] Genel kuralın ilginç bir istisnası, bir erkeğin ancak evlendikten birkaç yıl sonra karısıyla birlikte oturmasının beklendiği Yomut Türkmenleri arasında bulunur. O zamana kadar, kadın babasıyla yaşamaya devam eder ve erkeğin karısını ziyaret etme hakkı yoktur.

doğduğu erkek tarafının bir üyesi olarak kimliğini hiçbir zaman kaybetmez ve kocasının olduğu kadar ya da ondan daha fazla olarak babasının toplumsal statüsünden yararlanmaya devam eder.

Evlilik Bağları Karşısında Soy Bağları

Hanelerin oluşumu ve sürdürülmesi için ne kadar önemli olursa olsun, evlilik sonucu oluşan bağlar soydan gelenlerin hukuki haklarını aşmaz. Örneğin, kadının ölümü ya da boşanma durumunda, mevcut hane bir erkeğin çocuklarına hatta torunlarına olan bağına dayanır. Hiçbir koşulda çocukların kontrolünün kadının doğduğu aileye geçmesi beklenmez. Dahası, bir kadın boşandığında, belli bir yaşa (genellikle altı yaşına) gelen çocukların velayeti babalarının ya da onun erkek akrabalarına geri döner. Aynı babadan fakat farklı kadınlardan doğan çocuklar genellikle bir aile olarak yakın bağlarını korurlar. Farklı babalardan ama aynı anneden doğan çocuklar nadiren birlikte otururlar ve pratikte, eğer babaları aynı zamanda yakın akrabalar değilse, birbirleriyle yakın bir ilişki kurmazlar.

Baba tarafından gelen bağların hukuki açıdan önceliğini gösteren bir başka şey de, bir erkeğin ölüp ardında küçük çocuklar bıraktığı durumlardır. Bu çocukların velayeti genellikle baba soyundan gelen en yakın erkek akrabaya, genelde erkeğin babasına ya da ağabeyine verilir. Dolayısıyla, eğer dul kalan bir kadın tekrar evlenirse, büyük olasılıkla çocuklarını bırakmak zorunda kalacaktır. Bu durum karşısında, yaygın ama evrensel olmayan bir uygulama, dul kadının, eğer koşullar uygunsa, kocasının erkek kardeşlerinden biriyle evlenmesidir. Bazı Yahudi ve gayrimüslim gruplar arasında da görülen bu uygulama *levirat*, yani erkek kardeşin dul eşiyle evlenme olarak bilinir.

Evlilik yoluyla oluşan bağlardan doğan taleplerle soy bağına dayalı beklentiler ve hukuki haklar arasında doğal olarak bir sürtüşme hatta çatışma potansiyeli olduğu açıktır. Evlilik mevcut ilişkileri pekiştirmeye hizmet ederken, aile üyelerinin sadakatleri ve bağlılıkları üzerinde çelişkili taleplerde bulunabilir. Her yerdeki beklenti oğulların babaları, kardeşleri ve baba tarafından akrabalarıyla yakın işbirliği yapmasıdır. Fakat bir kez evlenip kendi evinden ve babasının doğrudan otoritesinden ayrılan bir erkek kendini giderek karısının ailesinin faaliyet alanına doğru çekildiğini de hissedebilir. Kadının da kendi ailesiyle özdeşleşme duygusunun ve onlarla birlikte olma arzusunun en az kocasının ki kadar güçlü olduğunu düşünecek olursak, bu gayet

anlaşılabilir bir durumdur. Kadınlar erkek kardeşlerinin yakınlığına ve görece teklifsizliğine değer verme eğilimindedir ve bir kadının çocukları olduğunda aile üyelerini düzenli olarak ziyaret etmek isteyecektir. Erkek tarafından akrabalar arasında anlaşmazlıklar ve tartışmalar, bazılarının destek için karısının akrabaları da dâhil olmak üzere diğer akrabalarla yakınlaşması büyük olasılıktır. Dolayısıyla akrabalar potansiyel olarak bir erkeğin bağlılık duygusu üzerinde bir merkezkaç etkisi yaratırlar; bu durum birinin oğlunun "dışarıdan biriyle" evlenmesinin onu kaybetmek olduğu anlamına gelen bir takım atasözlerinde ve halk deyişlerinde ifadesini bulur.

Yakın kuzenlerle yapılan evliliğin yaygın olması gerçeği bireyin bağlılık duygusu üzerindeki potansiyel olarak çatışmalı talepleri ortadan kaldırmaz. İşin doğrusu, bazı koşullarda çatışmayı alevlendirebilir. Eğer bir erkek anne tarafından yakın ya da baba tarafından uzak bir akrabayla bile evliyse, karısının akrabalarıyla halihazırda var olan sosyal ilişkileri baba tarafından daha yakın bağların zararına olmak üzerine güçlenebilir. Baba tarafından yakın akrabalar arasında görücü usulü bir evlilik yapıldığında bile, bu süreçte darılmaların ve küslüklerin olması alışılmadık bir durum değildir. Kendilerine de danışılması gerektiğini, hatta kendi oğul ya da kızlarının hiçe sayıldığını hisseden diğer yakın akraba aileler olabilir. Birçok toplulukta, aileler arası tartışmalar arasında en kalıcı olanlardan bir kısmı evlilik ayarlamalarıyla ilgilidir.

Güçlü bir soy ideolojisinin mevcudiyetine, baba soyundan gruplaşmaların ve babasoyluluktan doğan hukuki hakların önemine rağmen, bireyin etkileşimde bulunduğu akraba çevresi oldukça açık ve esnektir. Erkeklerin farklı akraba gruplarıyla kurduğu ittifakları değiştirebilme becerileri düşünüldüğünde, mülkiyet ya da siyasi güç gibi ortak kaynaklara bağımlı olan ailelerin evlilikleri düzenlemekte büyük çıkarı bulunur. Haneleri ücrete ya da bireysel gelirlere bağımlı aileler evlilikleri dar bir grup içinde sınırlama konusunda daha az endişe duyarlar. Ekonomik eğilim giderek daha bireyselleşmiş gelir kaynakları yönünde olduğundan, bunun doğal sonucu olarak yakın aile içi evliliğin öneminde bir azalma ve karıkocalık bağının öneminde buna denk bir artış görürüz.

Bunun daha geniş biçimde köy ve mahalle örgütlenme ve yerleşim örüntülerinde de ifade edildiğini görürüz. Giderek artan biçimde, yeterli kaynaklara erişim olanakları buldukça, hatta bu uzak kentlere taşınmak ya da baba ocağından uzaklardaki devlet destekli arazi ıslahı projelerine yerleşme anla-

muna geldiğinde bile, yeni haneler kurulmaktadır. Birçok tarımsal bölgedeki yerleşim örüntüleri geleneksel olarak baba tarafından akraba grupların dağılımını yansıtmaktaydı. Günümüzde, yerel yönetimler tarımsal projeleri ile köye yerleşimi desteklediklerinden ve kırsal gelişimi kolaylaştırmak için köye dönüşü teşvik ettiklerinden, bu durum çoğu yerde değişmektedir.

Genel Bakış

Günümüzde büyük kentlerin çoğunda ciddi konut katlığı ve yeni ekonomik gerçekler önceden var olan ikamet örüntülerini değiştirmiştir. Kahire'de orta ve çalışan sınıfa mensup haneler oturacak yer bulacak kadar şanslı olduklarında buldukları yere yerleşirler. Fabrikaların çevresinde eksiksiz yerleşimler kurulmuştur. Diğer Irak kentlerinde olduğu gibi Bağdat'ta da devlet meslek temelli mahallelerin gelişimini destekliyordu. Örneğin subaylar, mühendisler, lise hocaları ve benzerleri özel fiyatlara siteler ya da apartmanlarda oturma hakkına sahiptir. Her ülkede gelir ve sınıf açısından oldukça türdeş yeni mahallelerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Orta sınıf hanelerin artan hareketliliği ve bunun sonucunda ortaya çıkan daha yeni mahallelerin istikrarsızlığı nüfusun bu kesimi arasında mahallenin toplumsal rolünde bir düşüş sonucunu doğurmuştur. Bir komşu olmak, Arapça'da *jar*, geleneksel olarak belli bir dizi karşılıklı beklentiyi ve davranışı ima ediyordu. Bu durum, komşu için *hamsoyeh* teriminin kullanıldığı İran için de geçerlidir. *Soyeh* sözcüğü hem bir gölgelik hem de bir insanın gölgesi anlamına gelir; böylece *hamsoyeh* sözcüğü aynı gölgeliği ya da gölgeyi paylaşan insanlar anlamına gelir. Kişi iyi bir komşuyla serin bir gölgeliği paylaşır ya da kötü bir komşu nedeniyle kendisi de güvenilmez olur. Kötü bir komşuya sahip olmak, İran'da insanın başına gelebilecek en kötü talihsizliklerden biri olarak görülür (Gita Rangbaran'ın aktarımı). Komşular arasındaki ilişkilere özelliğini veren karşılıklı destek ve teklifsiz ziyaret, birçok açıdan bir kişinin yakın akrabalarına karşı sorumluluklarına ve yükümlülüklerine benzer.

Az önce giderek artan hareketliliğe vurgu yapmış olmamıza rağmen, çoğu Ortadoğu toplumu hala akrabalığa, ortak bir soya ve etnisiteye dayanan ikamet örüntülerini yansıtır. Toprağa erişime ya da diğer yerel kaynaklara bağımlı olan bir hane bunun karşılığında toplulukta diğerlerinin desteğine ve belli haklarının tanınmasına bağımlı olacaktır. Mülkiyet hakları üzerine çatışma ya da anlaşmazlık ortaya çıktığında, mesele genellikle her iddia sahibi-

nin talebi hakkında toplayabileceği desteğe bağlı olarak topluluğun içinde çözülür. Mümkün olduğunda kişi siyasi ve sosyal olarak özdeşleştirildiği kişilerin yakınında yaşar. Çoğu köy—hatta geleneksel kent mahalleleri—siyasi olarak hiziplere bölünmüştür ve hizip mensubiyeti gerçekten de kasabanın ya da köyün belli bir bölgesinde ikamet etmekle uyum gösterir. Kırsal bölgeden insanlar kentlere göç ettikleri zaman bile, halihazırda yerleşik akrabaların yakınında yerleşmeye çalışırlar; benzer bir biçimde, modern konut siteleri de belirgin bölgesel, etnik, ya da aşiret örüntülerini yansıtma eğilimi gösterir. Bu durum, göçmenlerin kendi ülkelerinden gelenlerle bir arada kümelenme eğilimi gösterdiği büyük Amerikan şehirlerinde gördüğümüz şeyden farklı değildir.

Bağdat'ta kente yeni gelmiş göçmenler genellikle akrabalarıyla yaşamaya başlarlar ve zaman içinde iş buldukça, yeni çevrelerinde kendilerine yardımcı olmak üzere gayrı resmî bir örgüt gibi işlev gören akrabalarından ve aynı aşiretten kişilerden uzakta olmayan kendi yerlerine taşınırlar. Aşiret şeyhlerine sadakat kentlerde de devam eder ve çelişkili bir biçimde daha da güçlenebilir bile. Kırsal bölgede aşiret geniş bir alana yayılma eğilimindeyken, kentte aşiret mensupları gündelik yaşamda daha yakın irtibat ve karşılıklı bağımlılık içindedirler. Farklı göçmen gruplarının ve kent halkının birbirlerine yakın mesafede oluşu etnisite duygusunu pekiştirir ve artık devlet bürokrasisi karşısında sözcü ve aracı olarak yeni roller üstlenen geleneksel liderleri etrafında toplanmalarına neden olur. Göçmen toplumu için mahalle camileri ve kahvehaneleri buluşma mekânı ve kamusal forumlar haline gelir.

Bu bölümde baba soyundan gelen akrabalık ve akrabalık ağları gruplarının, evliliğin ve ikamet örüntülerinin kullanılma biçimleri üzerine vurgu yaptık. Toplumsal örgütlenmenin Ortadoğu toplumunun yapıtaşları olarak görülebilecek en temel unsurlarını tanıtmaya çalıştık. Bölüm boyunca grup oluşumunu ve grup yaşamını etkileyen ilkeleri vurguladık; bir sonraki bölümde önemli bir ilgi, tartışma ve çekişme konusu olan, günümüzde Ortadoğu'da kadınların rolü ve statüsüne odaklanacağız.

9
KADINLAR VE TOPLUMSAL DÜZEN

Kadınların genel olarak Müslüman toplumunda, özel olarak da Ortadoğu'daki rolleri ve statüleri karmaşık ve tartışmalı bir konudur ve gerek Müslüman toplumlarında, gerekse onların ötesinde duygusal tartışmaların ve ateşli polemiklerin odağıdır. Son yıllarda İslamcı grupların siyasi yükselişi konuyu daha da alevlendirmiş ve Müslüman kadının statüsünün yalnızca din tarafından belirlendiği yönündeki Batıdaki algıyı da pekiştirmiştir. Değişik görüşlere sahip Müslüman feministler de iki genel kampa ayrılabilecek, ama her ikisi de İslami meselelere hitap eden argümanlarla tartışmaya katılmışlardır. Bazıları Kuran ve Şeriatın kadını zayıf ve hukuki açıdan bağımlı cinsiyet gören geleneksel bakışının (örneğin, erkek kadar akılcı olmadığını) kadınların bütünüyle özgürleşmesinin ve gerek özel gerekse kamusal alanda eşitliğe ulaşmalarının önünde ciddi bir engel oluşturduğunu öne sürerler. Bu görüşü savunanlara göre, İslami hukuk bir çağdışılıktır. Diğerlerine göre sorun din olmayıp, kadınlara dayatılan kısıtlamalar, Kuran'ın yorumlanmasının ve Şeriatın formülasyonunun tekelini elinde tutan erkek din âlimlerinin pekiştirdiği, toplumdaki ataerkil tutumların sonucudur (Mernissi, 1991; Afkhami, 1994). Feministlerden ve siyasetçiler dışında da, toplumun her kesiminden bireylerin bu konuda görüşü vardır, zira konu ahlaki düzenin neredeyse her yönüne dokunmaktadır. Kuşkusuz, dindar erkekler ve kadınlar İs-

lami yasaların kadınlar için uygun korumayı ve istikrarlı bir aile yaşamı için bir temel sağladığını düşünürler.

Yerel adetlerde ve Kuran'ın öğretilerine ve dini yasalara uyma konusunda geniş bir çeşitlilik olduğu gerçeği yalnızca İslami değerlere ve normlara referansla değil, aynı zamanda kadınların içinde yaşadığı özgül sosyo-ekonomik ve siyasi bağlamlar açısından da anlaşılmalıdır. Kahire'deki kadınlar ve haneleri üzerine yaptığı çalışmanın başında Homa Hoodfar bunu gayet anlaşılır bir biçimde dile getirir: "[Kadınların toplumsal konumlarını anlamak için esas olarak İslam'a bakan birçok çalışmaya referansla], ideolojinin ve dinin alanında yaşayanlar Müslümanlar, özellikle de Ortadoğu halkı iken, dünyanın geri kalanı ekonomik yapıyla yaşıyordu" (1997, s. 15). Mısırlı bir Bedevi, Suriyeli bir bakan, Iraklı bir mimar ve İranlı bir şair arasında aynı zamanda kadın ve Müslüman olmak dışında pek bir ortak nokta olmayabilir. Bununla birlikte, kadının yasal ve toplumsal konumu ve uygun davranış biçimleri konusunda kutsal kitaba ve metinlere göre İslam'ın açık talimatları bulunduğu inkâr edilemez. Bu durum Müslüman kadınların karşılaştığı insan hakları meselelerini ve İslami düşünceden ve teoriden kaynaklanan, "liberalizm" yanlısı ve karşıtı güçleri (bu konuya 11. Bölümde döneceğiz) araştırırken Katerina Dalacoura (1999) tarafından eksiksiz biçimde özetlenir. Kısacası, genel örüntülere ve usullere bakarken, teolojik bir indirgemecilikten ya da cinsiyetler arası ilişkileri açıklarken İslam'ı tek hatta asli açıklayıcı unsur haline getirmekten kaçınmalıyız.

Bunu akılda tutarak, şimdi dünyanın bu bölümünü geri kalanından ayırt eden ve kadın meselesine ayırt edici bir ton veren temel değerler, örüntüler ve kurumları ele alacağız. Amacımız bireysel davranışın yönlerini belirleyen ve Ortadoğu'da insanların yaşamlarına anlam veren bazı değerleri ve kodları araştırmaktır. Herhangi bir toplumda anlam ve değerler sistemlerinin analitik olarak betimlenmesinin güç olduğunun farkındayız. Karmaşık bir gerçekliği betimlerken, olması gerekenden daha sıklıkla kendimizi kendi değerlerimiz, önyargılarımız ve eğilimlerimizle biçimlendirirken ya da birkaç karşılaştırma noktasına dört elle sarılırken buluruz. Dışarıdan bakan birisi için, Ortadoğu aralarından bazıları tedbirsiz davrananları kolay genellemeler—örneğin erkek egemenliği, cinsiyetler arası ayrımcılık ve şeref ve iffet kurallarının baskısı gibi—yapmaya iten birçok imge sunar. Bölgeyle ve halklarla, dilleriyle, kültürleriyle tanışıklık kolay genellemeleri bertaraf eder. Zor olan, tavır ile davranışlarda gözlenen zengin çeşitliliği bir düzene koymaktır.

Toplumsallaşma ve Cinsiyet Rolleri

Bireyler belli rol beklentilerini karşılamak üzere aile içinde toplumsallaşırlar ve bu süreçte kendilerini uygun toplumsal kimliklere sahip olarak görmeye başlarlar. Ortadoğu'daki toplumsallaşma örüntüleri üzerine çalışmaların hepsi oğlan ve kız çocukların bakımı ve eğitiminde erken yaşlardaki farklılaşmayı vurgular (Wikan, 1982; Delaney, 1991). Sınıf ve eğitim farklılıklarını göz ardı etmelerine rağmen bu çalışmaların ortaya koyduğu bir takım genellemeler yine de oldukça faydalıdır. Örneğin, genellikle oğullar kızların zararına olacak biçimde kayırılır ve çocuklara erken yaşta toplum içinde cinsiyetlerine uygun davranış biçimleri öğretilir. Genç bir kız çok geçmeden erkek kardeşinin yiyecek, yaşam alanı, harçlık ve giysi gibi aile kaynakları üzerinde öncelikli hakkı olduğunu öğrenir. Oğlu olmayan bir köylü kadına çoğu kez çocuksuz (kısır) bir kadın gözüyle bakılır. İşin doğrusu, böyle bir kadın bu nedenden dolayı boşanabilir; ancak kocanın böyle yapması durumunda toplum kocayı onaylamayabilir.

Oğul sahibi olmanın toplumsal onayı ve doğal itibarı bizzat kadınların bu değeri pekiştireceği ölçüdedir. Kadınlar oğullarına ayrıcalık tanır ve onları şımartır. Bir oğulun doğumu genellikle kutlama vesilesiyken, bir kız çocuğunun doğumu nispeten önemsenmez. Daha sonra oğulun sünneti tören düzenlenerek neşe içinde kutlanır. Genç bir kızı bekleyen buna benzer bir durum değildir; kızın adet dönemine girmesi utanılacak bir şey olarak görülür ve gizlenir. Kadın sünnetinin yaygın bir uygulama olduğu Mısır ve Sudan'da, özellikle de kırsal bölgelerde, bu özel ya da toplu olarak kutlanacak bir olay olarak görülmez. Birçok kırsal toplulukta, düğün bile damadın ailesi için bir kutlama olarak görülürken, gelinin ailesi tarafından aynı coşkuyla karşılanmayabilir. Gelinin düğün gününde üzgün olması beklenir ve gelin sıklıkla babasının evinden ayrılırken ağlar. Türkiye, İran ve birçok Arap ülkesinde köy düğünleriyle bağdaştırılan yaygın bir adet törensel "bir gelin" kaçırmadır. Gelin gelinin hanesinden kadınların feryat figanları arasında damadın ailesinden bir grup tarafından kaçırılıyormuş gibi yapılır.

Köylerde ve emekçi sınıf evlerinde, kızlara evin işleri ve sorumlulukları verilir ve kızlar erken yaştan itibaren sıkı bir gözetim altında tutulur; altı ve yedi yaşındaki kız çocuklarının çoktan kardeşlerinin bakımını üstlenmiş olması alışılmadık bir durum değildir. Kırsal evlerde ergen kızlar, daha sonra kocalarına ve kayınpederlerine edecekleri gibi, kendilerinden küçük erkek

kardeşlerine hizmet ederler. Evde misafirler olduğunda kadınlar, kızlar ve oğlan çocukları evdeki erkek topluluğundan ayrı oturarak, kendi başlarına yemek yerler; genç oğlanların daha yaşlı erkeklerle birlikte sessizce oturmaları teşvik edilir. Genç kadınlar, hatta küçük kızlar, sürekli olarak ev işleriyle meşgul tutulur. Çobanlık, babalarıyla pazara gitmek ya da bir atölyede çıraklık gibi oğlanların ödevleri genellikle onları evden uzağa yollar; bunun aksine kızların yaşı ilerledikçe etkinliklerinin giderek evle sınırlandığını görürler.

Aile içindeki sevgi ve duygu bağlarının bu özgün toplumsallaşma örüntülerini yansıttığı görünmektedir. Özellikle oğlan çocukları, neredeyse oğlanların tüm yaşamları boyunca herkesin içinde sevgilerini gösterebilecekleri tek yetişkin kadın olarak kalan annelerine duygusal açıdan çok bağlanırlar. Oğullar kendilerine karşı daha otoriter roller oynamaya eğilimli babalarla genellikle daha mesafeli ve resmi bir ilişki sürdürürler. Öte yandan kız çocuklarının babalarıyla aralarında genellikle daha rahat ve sıcak bir ilişki vardır. Belli bir topluluğa referans vermemesine rağmen Abdelwahab Bouhdiba'nın (1997) işaret ettiği üzere, anne baba ile çocuklar arasında bir tampon görevi görme eğilimindedir ve ortada bir tehdit baş gösterdiğinde araya girer. Anne nasıl arabuluculuk edileceğini bilir ve çok sıklıkla babaya boyun eğdirmeyi başarır. Anne ile oğlu arasında şakacı, samimi bir ilişki vardır; katı adetlere rağmen, çapkınca ve açık saçık sözler ya da cinsel tabulara az çok patavatsız göndermeler nadir değildir.

Carol Delaney'nin (1991) bir Anadolu köyü üzerine çalışması cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerine ayrıntılı bir incelemedir. Delaney köyün günlük yaşamında cinsellik, siyaset, eğitim ve dinin ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiğini söyler. Küçük kızlar çok erken yaşta erkek kardeşlerine kıyasla kendilerini daha değersiz görmeyi, bedenlerinin potansiyel olarak kirli ve manevi açıdan kirletici olduğunu ve cinselliklerinden utanmayı (ya da en azından öyle görünmeyi) öğrenirler. Bir kız adet görmeye başlayınca başörtüsü takmaya başlar; bu kızın namus yasasına tabi olduğunu, İslami değerleri tanıdığını ve cinselliğinin evlenene kadar—hatta ondan sonra bile—babası ve erkek kardeşlerinin kontrolü altında olduğunun beyanıdır. Kıza adet görürken dua etmemesi, Kuran okumaması ya da kutsal türbeleri veya mabetleri ziyaret etmemesi öğretilir.

Delaney köylülerin kızları eğitmeye pek ihtiyaç duymadıklarını, dahası bu işi aile şerefi için tehlikeli gördüklerini bildirir. Yerel açıdan bir Müslüman kadına uygun giyim kuşam olmadan herkesin içine çıkmak, bir kadın için

"açık" olmak, yani hem erkeklerin bakışına hem de potansiyel olarak uygunsuz düşüncelere ve uyarılmalara açık olmak demektir. Delaney'nin betimlemesiyle, genç bir kızın saçları "dünyanın azgın doğurganlığı, güzelliği ve baştan çıkarıcılığının yanı sıra erkekleri ağına düşüren hileleri" temsil eder.

Bu arkaplan bağlamında, zorunlu ilköğretime devam ederek başarılı olan ve zorunlu olmayan köy ortaokuluna devam etmek isteyen genç bir kızı anlatır.[1] Daha geniş anlamda köyün bu konudaki hissiyatını yansıtacak biçimde, kızın babası kızın okula devam etmemesi konusunda son derece kararlıydı, zira okula devam edecek olursa kız üniforma giymek zorunda kalacak ve başörtüsü takamayacaktı (Türkiye'de herhangi bir devlet eğitim kurumunda İslami tarzda başörtüsüne izin verilmez).* Sonunda kızın ortaokula devam etmesine izin verildiğinde, köylüler ulu orta kızın göğüsleri ve cinsel olgunluğu üzerine konuşmaya başladılar. Hatta bazıları, kız yakınlardaki bir liseye devam etmeye başladığında, bunun kız çocuğunu fahişeliğe göndermek gibi olduğunu söylediler. Kısa giysiler giyen ve ayrıca gösterişsiz giyim kuşam kodunu dikkate almayan kentli kadınlardan bazen "çıplak" diye söz edilir.

Genellikle kadınlar birincil bağlarını ve nihai ekonomik güvence kaynaklarını babaları, erkek kardeşleri ve oğullarıyla ilişkilerinde bulacak biçimde yetiştirilirler. Reddedilen ya boşanılan bir kadın neredeyse her zaman babasının evine, eğer babası ölmüşse, kadının geçimi ve bakımından yasal olarak sorumlu olan bir erkek kardeşinin evine döner. Bazı kadınların boşandıktan sonra kendi geçimlerini sağlayabilecek ve bağımsız haneler kurabildikleri bir konuma gelmeleri daha çok yenidir. Yine de, bazı üst sınıf ve meslek sahibi kadınlar hariç, toplumsal baskı tek başına yaşamayı ve kendi hanesini kurmayı bir kadın için güçleştirebilir. Ancak giderek daha fazla sayıda erkeğin ücretli-iş göçüne katıldığı ve haneyi çekip çevirmek için kanlarını geride bırakması gerçeğinin yanı sıra, günümüzde bazı kadınlar boşandıktan sonra tek başlarına yaşamaya daha yatkındır. Bu gelişmenin ana nedeni erkek kardeşlerin ya da diğer erkek akrabaların boşanmış kadınları ve çocuklarını haneye almaları konusundaki isteksizlikleridir. Bu değişen tutum bizzat erkeklerin değişen koşullarıyla açıklanabilir. Çekirdek haneleri teşvik edecek bi-

[1] Seküler eğitimi güçlendirmek için 1998 yılında ortaokula devam etmek zorunlu hale getirildiğinden, bu Türkiye'de önemli bir meseledir. Bu durum din temelli çok sert bir muhalefete neden olmuştur.

* Bu uygulama kitabın yayımlandığı 2001 yılı için geçerliydi (ed. n.).

çimde, aileler yalnızca giderek daha fazla biçimde ücretli işe bağımlı hale gelmekle kalmamakta, aynı zamanda hızlı kentleşmeyle yaşam alanı çok pahalı hale gelmektedir.

Cinsiyet ayrımına ve keskin bir işbölümüne rağmen, Ortadoğu toplumlarında kadınlarla erkeklerin yaşamları arasındaki, seçkin ya da yeni ortaya çıkmaya başlayan, sekülerleşmiş profesyonel sınıflar hariç tüm sınıflar için geçerli olan esas fark, kadınların yaşamları aile ve haneye daha yakından bağlıyken, erkeklerin yaşamlarını cami, pazar ve işyerinin kamusal alanında geçirmesidir. Ancak burada da, kamusal-özel ikilemini abartmamaya dikkate temek gerekir. Köyde kadınlar ve erkekler tarlalarda yan yana çalışırlar ve örneğin Kahire'de sokak satıcıları arasında birlikte yiyecek, giyecek ve incik boncuk satan çok sayıda karı koca bulunur. Ayrıca tüm bölgede, dul kalmış kadınlar fiili olarak hane reisidir. Dahası genellikle ev ve mal-mülkün erkeğe ait olduğu düşünülürse de, kadınlar aslında alınan kararlarda bayağı söz sahibidir. Kadınlar ailelerini ve toplumlarını ilgilendiren kamusal tartışmalara sıkça katılırlar ve itaat ile suskunluğun açık işaretlerini güçsüzlük ya da edilgenlikle karıştırmak bir hatadır.

Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, kadınların çoğu neredeyse bütünüyle ev içi alanda yaşarlar ve toplumsal rolleri esas olarak anne, karı ve kız çocuğu olmaktır. Kadınlar geleneksel olarak kamu görevi yapmıyor, ya da piyasada zanaatkâr ya da esnaf olarak çalışmıyorlardı. Ancak, yoksul kentsel ya da kırsal kesimlerden kadınlar genellikle akraba olmayan erkeklerle asgari ilişki gerektiren koşullarda, ev dışında hizmetçi ya da tarım işçisi olarak çalışmak zorunda kalıyordu. Kadınlarının emeğini yabancılara satmak zorunda kalan haneler statü olarak düşük kabul edilirdi. Bir kadının emeğinin yalnızca ev içinde uygun biçimde kullanıldığı düşünülürdü ve pazardan evin ihtiyaçlarının sağlanması ya da alışveriş bile, tamamen olmasa da ağırlıklı olarak erkek işiydi. Bir kadının tecridi ile kamusal ve ev işlerinden uzak durması kocasının başarısının ve zenginliğinin kanıtıydı ve üst sınıf kadınlar ev işlerini hizmetçilere bırakarak çocuklarıyla ilgilenirdi. Sonuç olarak, kadının yalıtılmışlığının en baskıcı yönleri, kadınları evde tutmaya gücü yeten ama hizmetçi çalıştırmaya ve zenginlerin yaşam tarzını ve eğlencelerini sürdürecek kadar varlıklı olmayan ailelerin kadınları tarafından hissedilirdi.

Örtünmenin Siyaseti

Müslüman kadınların bedenleri ve kadınların toplum içinde davranışları, ciddi kimlik meselelerini, ifade özgürlüğünü ve Batı tarzı, yutucu "modernite" ve sekülerizm dalgalarına karşı kültürel direnişi maskeleyen yoğun siyasi tartışmaları ve çatışmaların konusu haline gelmiştir. Ayrıca örtünme İslam'ın güçlü bir simgesi ve benlik-tanımı, geleneksel toplumsal cinsiyet sistemleri ve kamusal alanda İslam'ın rolü hakkında Müslüman dünyanın içinde ve dışında ortaya konulan soruların odağı haline gelmiştir. Örtünme konusu çağdaş bağlamda dini bir konu olmaktan ziyade bir siyasi mesele haline gelmiştir. Bir Türk sosyoloğun söylediği gibi, "Örtünme meselesi İslamcıların benlik tanımı ve zımni Batı eleştirisi için toplumsal cinsiyet konusunun önemini vurgular. Dolayısıyla örtünmek siyasi anlamlar iletmekte araçsal olan söylemsel bir simgedir" (Göle, 1996, s. 4).

Örtünmenin çok katmanlı önemini anlamını görmeye başlamak için, "geleneksel/eski" tarz örtünme ile "yeni/İslamcı" örtünme biçimleri arasında ayrım yapılması gereklidir.[2] Tarih boyunca Müslüman kadınlar geleneksel olarak iffetin genelleştirilmiş yasasının bir parçası olarak ve İslam'ın geleneksel yorumlarına uymak adına bir biçimde başlarını ve bedenlerini örtmüşlerdir[3] Geleneksel örtünme tarzında başka etmenlerle birlikte ülkeye, etnisiteye, aşirete, kentsel-kırsal ikamete ve eğitim düzeyine göre bir takım değişiklikler görülüyordu. Bazı topluluklarda, kadınlar başlarını ve göğüslerini bir örtüyle kapatıyorlar, bazı başka toplumlarda yüzleri de dâhil olacak biçimde tüm bedenlerini tek bir giysiyle örtüyorlardı. "Geleneksel örtünme" olarak adlandırdığımız ve bir kuşaktan diğerine aktarılan şey, simgesel olarak kadın cinselliğinin gizlenmesini ve cinsiyetlerin birbirinden ayrılmasını talep eden İslami bir toplumsal cinsiyet ideolojisini teyit ediyordu.

Örtünme ve genelde giyim tarzlarının kamusal bir tartışma konusu haline gelmesi on dokuzuncu yüzyılın ortasıdır. Bu dönem, Batılı sömürgeci güçlerin bölgeye saldırısını izleyen, Ortadoğu'da derin toplumsal ve ekonomik

---

[2] Örtünme üzerine geniş bir literatür birikimi vardır; geleneksel ve İslamcı örtünme arasındaki fark üzerine bir tartışma için diğerlerinin yanında, bkz. Andrea B. Rugh (1986) ve Sharifa Zuhur (1992); Türkiye'yle ilgili bir tartışma için, bkz. Elisabeth Özdalga (1997).

[3] Örtünme hakkında Kuran'ın ayetlerinin ilginç bir yeniden yorumu için, bkz. Fatima Mernissi (1987).

. dönüşümün başlangıcına işaret eder. Müslüman entelektüeller Avrupa'nın egemenliği karşısında kendi toplumlarının görünür zayıflığının ve "geriliğinin" nedenlerini açıkça sorgulamaya başladıklarında Müslüman toplumların hızlı dönüşümünün kültürel alanda doğrudan etkileri olmuştu. Leyla Ahmed (1992) şöyle yazar: "Başlangıçtan itibaren, kadınlara muamele ve kadınların konumu ... aralarında milliyetçilik ve ulusal ilerleme, siyasi, toplumsal ve kültürel reform ihtiyacını da kapsayan diğer konularla iç içe geçmiştir....Kadınlar ve reform üzerine tartışma, Avrupalı toplumların görece ilerlemişliği ve Müslüman toplumların onlara yetişme ihtiyacı üzerine düşüncelerin etrafında dönüyordu" (s. 128). Daha sonraki doğrudan sömürgeci hâkimiyet bağlamında, "Kadın meseleleri ve milliyetçilik ve kültür meseleleri arasındaki bağlar kalıcı biçimde oluşturulmuştu. . . . [ve] örtünme yalnızca toplumsal cinsiyetin toplumsal anlamını değil ama çok daha geniş siyasi ve kültürel öneme sahip meselelere işaret eden güçlü bir gösteren mertebesine yükselmişti. O zamandan beri de, o anlam yükünü korumuştur (age. s. 129).

Bu kitabın kapsamını ve mevcut belgelendirmeyi göz önünde tutarak, "örtünme meselesinin" bazı en önemli yönlerinin tarihsel gelişimini kabataslak çizmek için bir örnek olarak, daha sonra bölgenin tümünü etkileyen gelişmelerde başı çeken Mısır'daki durumuna bakacağız. 1882 yılında başlayan İngiltere'nin Mısır'daki sömürgeci varlığı, kadınların konumu üzerine bir hararetli bir tartışmanın kapısını açarak reform ve Müslüman kadınların konumlarında iyileştirme yönünde ortak bir talebi teşvik etti. Reform yanlıları kadınlara eğitim hakkı, çokeşlilik ve boşanmayla ilgili yasalarda değişiklik ve kadınların yalıtılmasına ve örtünmesine son verilmesini talep ediyordu.[4] Bununla beraber, reform karşıtları bu talepleri Müslüman değerlere karşı bir ihanet ve eleştirileri de, sesi en çok çıkan eleştirmenler özellikle az çok Batı kültürüne asimile olmuş yüksek ya da orta sınıf Mısırlılar olduğundan, Müslüman toplumların geri kalmışlığı ve daha aşağı konumları hakkında sömürgecilerin görüşlerinin onaylanması olarak görüyorlardı.

---

[4] Kadınların özgürleşmesinin önde gelen bir savunucusu Mısırlı Kasım Emin'dir. Emin'in 1899 yılında yayımlanan kitabı kitabı *Tahrir al_Mar'a* (*Kadının Özgürleşmesi*) Arap dünyasında kadın özgürlüğü hareketinin tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Toplumsal cinsiyet tartışması (özellikle de Mısır'da) üzerine mükemmel bir tarihsel anlatım için, bkz. Leyla Ahmed (1992).

Arap Ortadoğu'sunda ilk feminist hareketlerin Mısır'da doğuşu, yirminci yüzyılın ilk yirmi otuz yılının ideolojik ve siyasi mayalanmasının ortasında gerçekleşti. Bu hareketlerin liderleri genelde üst ve üst-orta sınıflardan geliyorlardı ve seküler, Batı tarzı ilerici programları benimseme eğilimindeydiler. 1923 yılında üst-sınıfa mensup bir feminist olan Huda Sha'rawi, kadınlara oy hakkı, eğitime erişim ve aile hukukunda reform talep eden Mısır Feminist Birliğini kurdu. O yılın Mayıs ayında Sha'rawi ve feminist bir meslektaşı Roma'da uluslararası bir kadınlar konferansına katıldı. Mısır'a vardıklarında, Kahire'de trenden inerek, orada toplanmış gazetecilerin önünde peçelerini açtılar ve yüzlerini gösterdiler.

Ülkeyi şok eden bu simgesel eylem, Ortadoğu'da kadınlar için yeni bir çığır açtı. 1940'lar ve 1950'ler kadınların sağlık, eğitim ve ücretli emek sektörüne katılımında önemli gelişmelere tanıklık etti. Aynı zamanda, yüzyılın ortasına gelene kadar geleneksel peçe üst ve orta sınıf Mısırlı ve tüm bölge kadınları arasında yavaş yavaş terkedilmiş (bunun önemli istisnaları Suudi Arabistan ve Körfez devletleriydi) ve çalışan sınıfların mahallerinde ve küçük kasabalarda yaygınlığı giderek daha azalmıştı.

"Yeni tarz örtünmenin" ilk kez 1967 savaşının ve İsrail'in Mısır ordusunu yenilgiye uğratmasının ardından Mısır'daki kampüslerde görüldüğü konusunda genel bir mutabakat vardır. Genellikle *al-Nakba* ya da Büyük Felaket olarak anılan yenilginin şoku, devletin yörede yaygın olarak görülen yozlaşma, bozulan ekonomik standartlar ve geniş ölçekli toplumsal alt-üst oluşla baş etmedeki başarısızlığı karşısında duyulan yaygın hayal kırıklığı ve öfkeyi dile getirmekte başarılı olan İslamcıların yükselişine hız verdi. İslamcılar "İslami değerlere" bir dönüş yoluyla ahlaki yeniden doğuş çağrısı yapıyordu. Kadınlar için bunun anlamı, İslami yaşam tarzına yeni bir bağlılığın ve Batının yozlaşmış değerlerinin reddinin simgesel dışavurumu olarak iffetli bir giyimin (*al-ziyy al-islami* ya da İslami giyim) benimsenmesiydi. Arapça'da bu tür örtünme *el-hijab* olarak adlandırılır ve bu tarz giyimi benimseyen kadına *muhajaba* denilir. Kısa süre içinde Müslüman dünyasının genç ve genellikle siyasi olarak aktif kadınları *hijabın* farklı biçimlerini giyiyordu.

Tüm Ortadoğu'da modern *hijabın* ya da *ziyy al-islami*'nin standart bir biçimi yoktur; bu tarz asgari olarak bedeni örten bol, uzun kollu bir giysiyi ve genellikle yüzü açıkta bırakacak biçimde bir tür başörtüsünü içerir. En aşırı biçiminde, bedenin tümüyle saran siyah bir giysiden ve gözleri açıkta bırakan küçük deliklerle ellerin ve yüzün tamamen örtülmesinden oluşur. Akılda tu-

tulması gereken nokta, bu yeni tarz giyimin modern bir kentsel yenilik olduğu ve tarihsel olarak bölgede yaygın olan geleneksel örtünme tarzlarının yalnızca bir kopyası olmadığıdır.[5] Bu konu üzerine bir bakış açısına göre:

> Örtünmüş kadınlar yalnızca taşraya ait, geleneksel kültürün edilgen taşıyıcıları değildir; bu kadınlar daha ziyade modernizm içinde olanaklar arayan etkin ve kendine güvenen kadınlardır. Kamusal alana geleneklerin hâkim olduğu periferide değil kentsel yerleşimlerde ve üniversitelerde çıkmışlardır...[Bu] bağlamda örtünme gelenekselcilikle modernizm arasındaki gerginlik üzerine biçimlenen radikal İslamcılığı simgeler (Göle, 1996, s. 92).

Elbette tüm kadınlar radikal İslamcı değildir; birçoğu yalnızca dindardır. Esas olarak Mısır'da yürütülen araştırmalar yeni tarz örtünmenin ebeveynleri genellikle kırsal kesimden göç etmiş, alt orta sınıf mensubu üniversite öğrencileri ve meslek sahibi genç kadınlar arasında en yaygın olduğunu göstermektedir. Ebeveynleriyle kıyaslandığında bu kadınlar yukarı doğru hareketli, yüksek eğitimli ve erkeklerle kadınların ayrılmadığı işyerlerinde çalışan ilk kuşağı temsil ederler. Mütevazı ve muhafazakâr geçmişe sahip bu kadınlar için yeni örtünme tarzını benimsemek "yetiştirilme biçimlerinin geleneksel değerlerini teyit ederken, kadınların yeni dünyada müzakere yapabilmelerini sağlayan bir başa çıkma stratejisi" olarak görev görür (Ahmed, 1992).

Bu açıdan bakıldığında İslami giyim, inançları ve işyerinin kendilerine dayattığı çelişkili talepleri uyuşturan meşru bir kamusal alan açmak yönünde müzakere etmeyi amaçlayan Müslüman kadınların yakın zamanlarda ortaya çıkan bir kesimi tarafından verilen yenilikçi bir karşılığa işaret eder (MacLeod, 1991). Ayrıca, bu kadınların kendilerinin kabul ettiği üzere, İslami giyim tarzının benimsenmesinin belli pratik avantajları vardır. Bu ekonomik bir giyim tarzıdır ve üniforma giyildiğinde olduğu gibi pahalı, modaya uygun giysiler giymek için rekabet konusunda daha az endişe duyulur. Bu tarz giysi kentlerin kalabalık sokaklarında kadınları erkeklerin tacizinden de koruyabilir. Mısırlı genç bir kadının sözleriyle, "Tamamen örtünmüş olmak beni erkeklerin yaklaşmasından ve aç bakışlardan korur. Daha özgür, daha saf ve daha saygıdeğer hissederim" (alıntılayan K. Ask ve M. Tjomsland, 1998, s. 63). Deniz Kandiyoti (1991) "ataerkil pazarlık" dediği duruma biraz daha farklı yaklaşır: Kadınların itaatkâr davranışı, boyun eğmesi, hizmeti ve çocuk

---

[5] Ummman'daki geleneksel bir örtünme biçimi olan peçe, ya da burka için bkz. Uni Wikan (1982, ss. 88–108).

yetiştirmesi karşılığında erkeklerin destek ve koruması. Diğer aşırı uçta, bazı kadınlar bu giyim tarzını herhangi başka bir giyim eşyasının seçimiyle aynı nedenle benimserler: modaya uygun görünmek ve dikkat çekmek. Ayrıca "İslami şıklık" hakkında da epeyce şey söylenmiştir: başını örten ama pahalı ve şık giyinerek hiç de "görünmez" olmayan kadınlar.

Gerek geleneksel gerekse çağdaş tezahürleriyle, örtünmenin toplumsal cinsiyet, din ve siyaset meselelerini yansıtan karmaşık bir gelenek olduğu açıktır. Kısa tartışmamızın örneklediği üzere, örtünmenin önemi ve anlamı ancak belli bir yer ve zaman bağlamında incelendiğinde anlaşılabilir. Ortadoğu'daki bazı insanlar için, örtünmek modası geçmiş bir ataerkil düzenin güçlendirilmesini ve sürdürülmesini, geçmişin utanç verici bir kalıtını ve gelişme yolunda bir engeli temsil eder. Bazı diğerleri içinse, cinsel ağırbaşlılık ve ahlak konusunda İslami değerler sisteminin özünü ve benzersiz bir kültürel geleneğin onaylanmasını temsil eder. Yine bazıları için, örtünmek açık bir siyasi tavır hatta Batının saldırıları karşısında kültürel gururu beyan etmeye yarayan bir çaredir. Bu farklı anlayışlar her bir ülkede eşzamanlı olarak onaylanıp, eylem ve davranışlara yön verebilirler. İran devrimiyle sonuçlanan süreçte, Tahran sokaklarında sıklıkla başörtüsü takmış ve dümdüz, geleneksel giysi çadoru giyen orta sınıfa mensup üniversiteli kadınlar görülebiliyordu. Bazıları kadınların örtünmenin ifade ettiği dini ilkeleri yakın zamanda benimsemiş olmaları muhtemel olsa da, diğerleri yalnızca Şah'ın Batı yanlısı yozlaşmış rejimini protesto eden bir siyasi beyanda bulunuyorlar ve tüm toplumsal sınıflardan İranlılarla dayanışmalarını dile getiriyorlardı. İslami denen giyim tarzının benimsenmesi, toplumsal ve siyasi yabancılaşmanın bazıları tarafından İslam üzerinden, bazıları tarafından sahihlik arayışı bağlamında dile getirildiği bir dönemin çalkantısını temsil eder.

Aslında Nikki Keddie'nin de (1999) katıldığı gibi dini siyasetin kadınlar için büyük çekiciliği vardır. Dini siyaset kadınların kendi ortamlarında eylemci olmalarına ve "dönemlerinin genel toplumsal ve ideolojik akımlarına katılmalarına" olanak tanır "ve dünyanın birçok yerinde güncel akımın için de dini siyaset de bulunur" (s. 6).

Şeref, Utanç ve İffet

Kadın cinselliği ve onun kontrolü hakkındaki inançlar, Akdeniz dünyasında yaygın olan karmaşık, birey ve aile şerefi kavramıyla yakından ilişkilidir. "Şe-

ref," der J.G. Pitt-Rivers, "bir kişinin yalnızca kendi gözündeki değeri değil, toplumunun gözündeki değeridir de. Kendi değerinin, şeref iddiasının kendi tarafından ölçülmesi ama aynı zamanda o iddianın, kişinin mükemmelliğinin, our duyma hakkının toplum tarafından tanınmasıdır" (1966, s. 20).

Şerefin kaynakları, bireye ve onun özgül koşullarına bağlı olarak çok sayıdadır. Bunlar arasında aile kökeni, dindarlık, cesaret, cömertlik ve en önemlisi de özerklik bulunur. Zenginlik ve güç, uygun biçimde kullanıldığında, şeref getirebilir. Kısacası şeref toplumun ideal beklentilerine uygun yaşama yeteneğidir. Ortadoğu'da şeref anlamında en yaygın biçimde kullanılan *sharaf* terimi karmaşık ve geniş bir kavramdır. Ancak Ortadoğu'da bir kişinin şerefinin en temel ve genel bileşeni kadınlarının cinsel davranışı ve genel şöhretiyle yakından bağlıdır. Şerefin bu özel yönü genellikle Arapça'da *'ard* ve Türkçe'de namus olarak bilinir.

Ailelerin, sülalelerin, ya da aşiretlerin bile ortak bir "şeref sermayesine" sahip olduğu düşünüldüğünden *'ard* da şeref gibi bireysel ya da ortak olabilir. Ancak, Mısır'daki bir Bedevi topluluğu üzerine çalışmasında Ahmed Abou-Zeid (1966) *'ard*'ı yalnızca cinselliğe ait ve kadınların davranışından etkilenen bir kavram olarak tanımlar. Ayrıca şeref doğru davranış ve üstün başarıyla elde edilebilir ve arttırılabilirken, *'ard* yalnızca kaybedilebilir ve o da kadınların cinsel bakımdan yanlış davranışıyla yitirilebilir. Bir kişinin genel onur ya da şeref anlayışında olduğu gibi iffet kodunda gedik açılması da, utanç ya da *'ar* veya *'aib* getirir. Tüm utanç kaynakları arasında hiçbiri cinsel törelerin çiğnenmesinin neden olduğu kadar şiddetle hissedilmez ve tüm Ortadoğu'da en etkili küfürler bir erkeğin annesi ya da kız kardeşinin cinsel davranışıyla ilgilidir.[6] Evlilik önce cinsel ilişkiler ya da evlilikte sadakatsizlik gibi olaylara ailelerin verdiği tepkiler olayı göz ardı etmek ya da durumu hafifsemekten, kadının öldürülmesi gibi bir aşırılığa kadar uzanır.

Genellikle hasıraltı edildiğinden ve konu tamamıyla tabu olduğundan, "namus cinayeti" denen bu cinayetlerin gerçek boyutunu değerlendirmek güçtür. Ama bölgedeki gazetelere şöyle bir göz atıldığında namus cinayetleriyle ilgili düzenli haberler çıktığı görülür. Ürdün yakın zamanlarda konuyu kamusal tartışma sahnesine getirmiştir. Haziran 1999'da, Amman'da sorunla

---

[6] Umman'daki bir kasabada toplumsal cinsiyet bağlamında şeref ve utanç kavramları üzerine ilginç bir tartışma için, bkz. Uni Wikan (1982, ss. 141–167). Ayrıca, bkz. Lila Abu-Lughod (1988, özellikle ss. 78–117).

başa çıkacak yollar bulmak için bölgesel bir konferans düzenlendi. Kadınların konumuyla ilgili daha geniş meselede olduğu gibi, namus cinayeti güçlü duygular ve birbirine karşıt görüşleri ateşler. Cumhuriyetin erken döneminde Türkiye namus ya da intikam amaçlı cinayetten suçlu hüküm giyenlere karşı daha sert cezalar getirmiş olsa da, daha yakın zamanlarda bu politikanın gevşediği görülmektedir. Bununla birlikte tüm bölgede yeni bir kuşak eylemciler, hukukçular, gazeteciler ve yasa koyucular namus cinayetleriyle ilgili yasaların sertleştirilmesi için çabalarken, aynı zamanda erkeğin şerefini kadının cinsel davranışına bağlayan yerleşik değerleri de değiştirmeye çalışmaktadır. Ancak akılda tutulması gereken, bu genel norma uyum ve verilen tepki, konuyla ilgisi olan insanların bireysel koşulları ve toplumsal konumlarının yanı sıra onların genel eğitim ve kültürel geçmişlerine bağlı olduğudur.

Bir ailenin ya da hanenin zenginliğin kontrolünü elinde tuttuğu, yerel ittifaklar yoluyla iktidara sahip olduğu ve toplumdan saygı beklediği küçük topluluklarda, kadınlarının şöhreti siyasi bir önem kazanır. Kadınların davranışı başkaları tarafından kadınların ait olduğu belli toplumsal grubun ya da ailenin genel itibarı ve etkisinin bir işareti olarak okunur. Bu nedenle geleneksel kentli üst sınıf ailelerin kadınları, kutsal sülalelerin ve hali vakti yerinde olan köylü hanelerin kadın üyeleri aslında daha yoksul hanelerdeki kadınlardan daha fazla baskı altında olabilirler.

Şeref ve utanç değerleri yalnızca kişisel davranış adına içselleştirilmiş psikolojik etkenlerden daha fazlasıdır. Bu değer sistemi toplumsal ve siyasi arenada grup kimliğini ayırt etmek ve toplumsal sınırları korumak için kullanılır. Gerçekte, bu sıklıkla göreli statü ve güç hakkında bir beyandır. Tüm Ortadoğu'da nüfuzlu aileler, kadınlarını akrabalık ve sınıfın belirlediği yakın bir çevre içinde tutacak biçimde, yakın içevliliği uygulama eğilimindeydiler. Aile şerefi ile kadınlar üzerinde kontrol bunu pekiştirir. Nüfuzlu ve güçlü aileler daha az nüfuzlu gruplardan düzenli biçimde kadın alırlarken, bunun karşılığında o gruplara kadın vermezler. Kadınların alınması bir güç ve itibar işaretidir ama bunun tersi görece zayıflığı ve daha düşük itibar anlamına gelir. Bunun üzerine en iyi antropolojik çalışma, Martha Mundy'nin (1995) evlilik, mülkiyet ve toplumsal statünün korunması arasındaki ilişkiyi örneklediği, Yemen'de kırsal bir çevredeki evlilik muameleleri üzerine çalışmasıdır.

Erkeklerin kadınlar üzerindeki kontrolünün siyasi öneminin uç bir örneği, bugün Suudi Arabistan'da, özellikle de yönetici seçkinler arasında, görülür. Katı bir Vahabi davranış kodu tüm Suudiler için geçerli olsa da, kraliyet ailesi

ve seçkin sınıfa mensup kadınların davranışı bir devlet meselesidir. Suudi aşiretinin kadınlarının kesinlikle dışarıdan evlenmesi yasaktır ve kadınların davranışı sıkı gözetim altındadır. Suudi Arabistan'lı kadınlar genellikle kamusal yaşamdan dışlanmışlardır; kadınların sahip olduğu çok az sayıdaki kamusal makam yalnızca kadınlarla ilgilidir. Bir kadın yasal olarak kendi erkek akrabalarının vesayeti altında kabul edilir; ister babası, kocası ya da erkek kardeşi olsun, velisinin izni olmadan ülkeden ayrılamaz. Araba kullanamaz, kamuya ait plajlarda yüzemez, ya da peçesiz dolaşamaz. Bankalarda, okullarda ve hastanelerde katı bir cinsiyet ayrışması vardır. Devlet binalarında bile üzerinde *Hareem*, "yalnızca kadınlar", yazan bir kapı bulunabilir. Bununla birlikte, kadınların gerçekteki davranışı bu yasaklardan oldukça farklıdır. Örneğin, yurtdışına seyahat eden zengin Suudi kadınlar son moda, sıklıkla dekolte giysiler giyer, herkesin içinde yer ve içki içer, araba kullanır, sigara içerler. Ne var ki, kendi ülkelerindeyken ayrılmış bir yaşam tarzına aleni olarak uymaya büyük özen gösterilir ve özel yaşam tarzıyla egemen Vahabi ideolojisi arasındaki çelişkiyi en aza indirmek için büyük çaba harcanır. Bu anlaşılabilirdir. Davranış kodunun çiğnenmesinin kamunun dikkatini çektiği birkaç durum, başka Ortadoğulular da dâhil olmak üzere Suudi olmayanları şok edecek kadar sert biçimde cezalandırılmıştır. Elbette kısmen bunun açıklaması, Suudi yönetiminin meşruiyetinin büyük ölçüde kendilerini tam da sofu Vahabi inancıyla özdeşleştirmesinde yatmaktadır.

Şeref, utanç ve iffetin iç içe geçme biçimlerini ve bireysel davranışı nasıl etkilediklerini kuramsal olarak betimlemek güçtür. Bu değerlerin nasıl ifade edildiği, manipüle edildiği ve yorumlandığı büyük ölçüde zaman ve yere bağlı olarak değişir. En sıradan, günlük etkinlikler bile—örneğin kadınların kocalarına ve erkek kardeşlerine gösterdikleri normal saygı, ya da çocukların toplum içinde nasıl azarlandıkları ve utandırıldıkları—açıklayıcı olabilir. Bu değerlerin belli bir davranışı nasıl biçimlendirdiğini örneklemek için, şu kısa anekdota bakalım.

Birkaç yıl önce, bu kitabın yazarlardan biri olan Rassam kuzey Irak'ta Musul kenti ve civarında saha araştırması yapıyordu. Araştırma iznini aldıktan sonra, şoförü yakınlardaki bir köyün yerlisi olan bir taksi kiralar. Rassam şunları not eder:

> Salı sabahı şoförüm Ali köye gidip araştırmama başlamak için beni almaya otele geldi. Kendisinin bir kırsal sakini, bir *qarawi*, ya da köylü olduğunu gösteren yöreye ait geleneksel kıyafetler giymişti. Taksinin arkasına oturdum ve

yola çıktık. Kentin birkaç mil dışında askeri kontrol noktasında durdurulduk. Asker şoförümle ilgilenmeyerek benim tarafıma doğru geldi, kafasına camdan içeri uzatarak nereye gittiğimi sordu. Yolun sonundaki köye gittiğimi söyleyince, kimlik belgelerimi görmek istedi. İtirazlarıma kulak asmayarak ve çalışma iznimi görmezden gelerek, yolun mayınlandığını ve güvenliğimi garanti edemeyeceğini söyleyip bizi geri döndürerek kente yolladı. Geri dönüş yolunda Ali'ye hayal kırıklığımı ve araştırmamı tamamlayamayacağım konusunda korkularımı ifade ettim. Biraz düşündükten sonra Ali bir iki gün sonra tekrar denememizi önerdi, ama bu sefer kendisi takım elbisesini giyecekti ve ben de *'abaya* (Irak'ta daha geleneksel kadınların giydiği biçimsiz siyah örtü) giymeliydim. Kabul ettim. Ali iki gün sonra beni almaya geldiğinde bir *affendi* (kentli bir beyefendi) gibi giyinmiş ve ben de *'abaya*'yla örtünmüştüm. Ali'nin yanına oturdum ve kırsal bölgeye doğru yola çıktık. Kontrol noktasına vardığımızda, nöbetçi asker bu kez sürücünün camına yaklaşıp kâğıtlarını görmek istedi; nereye gittiğimizi sordu ve doğrudan bana bakmadan, eliyle devam etmemizi işaret etti ve köye doğru yolumuza devam ettik.

Rassam ilk kez yola çıktığında, kiralık bir arabanın arkasında *'abaya* giyinmeden Batı tarzı kıyafetler içinde tek başına seyahat eden, yabancı olduğu belli bir kadın olarak toplumsal olarak "görünür" olandı. Rassam'ın statüsü, sürücüyü dikkate almayan ve kadının kâğıtlarını soran asker tarafından anında tanınmıştı. Rassam'ın kıyafeti onu kentli, eğitimli toplumun bir mensubu olarak tanımlıyordu ve bir araba kiralamış olması onun önemli bir kişi olma olasılığına işaret ediyordu. Anlaşıldığı kadarıyla, asker bu bölgede yabancı bir kadının mevcudiyetinin sorumluluğunu almamayı seçmişti.

İkinci denemede, *'abaya* giyerek ve sürücünün yanında oturarak, Rassam kamusal olarak görünmez hale gelmişti; asker onu sürücüye "ait" olarak algılamıştı. Ayrıca Batı tarzı takım elbisesi içindeki sürücü hem görünürlük hem de belli bir miktar toplumsal saygınlık edinmişti. Askeri hiyerarşinin en altına yer alan askerle, alt düzey burjuvaziyi ya da onunla özdeşleşenleri temsil eden efendi arasında olmak üzere, karşılaşma şimdi iki adam arasında bir karşılaşmaya dönüşmüştü. Arabadaki kadın herhangi siyasi bir anlamda artık yoktu. Şunu ekleyebiliriz ki, bu olay Ortadoğu'da kadın bir antropolog olmanın bir avantaj olduğu bir durumdur. Erkek bir antropolog sürücününkiyle birlikte kendi kimlik belgelerini göstermek zorunda kalır ve yabancı olduğunun anlaşılması üzerine büyük olasılıkla geri çevrilirdi.

İffet yasasının temeli Kuran'da, Şeriatta bulunur ve Hadislerde ayrıntılandırılır ama kesinlikle tartışmasız bir alan değildir. Delacoura'nın (1999) ik-

na edici biçimde öne sürdüğü gibi, geleneksel hukukta cinsiyetler arasında eşitsizlik aşikâr olsa da, hukukun temeli bu konuda ikircikliidir: "Kuran açıkça hiçbir yerde kadınların örtünmesi gerektiğini; zinanın cezasının taşlanma olduğunu, ya da kadınların yalıtılması ya da sünnet edilmesi gerektiğini söylemez" (s. 46).[7] Esas olarak, kadınların iffeti evlilikten önce bekâret, evlilikten sonra sadakat ve başından sonuna kadar da belli bir kamusal duruşun korunmasını içerir. Bir sureye göre "yasadışı" ilişki ölümle cezalandırılabilir ama çok sayıda başka *hadd*, yani gerekli ceza, aslında uygulamada görmezden gelinir. Kadınlar aslında örtünmüş olmasalar da, sanki örtünmüş gibi, yani "iffet ilkelerine" bağlı olduklarını gösterecek bir biçimde davranmaları beklenir. İffetli bir kadın, dışarıdan olana ya da yabancıya görünmüyormuş gibi, genellikle, *mastura*, lekesiz ya da örtülü, olarak anılır. Ancak iffet herkesin içinde uygun giyinmekten ya da gayrimeşru cinsel ilişkiden kaçınmaktan daha fazlasını içerir. İffetin bir kadının davranışının tüm yönlerini biçimlendirdiği düşünülür. İffetli kadın imgesine iliştirilmiş olan kutsalın güçlü bir anlamı vardır.

Hem kutsal hem de tabu anlamına gelen *haram* sözcüğü kadınlar için de kullanılır. Mekke'deki *Kâbe* çevresi gibi dini bir mabet için kullanılabilen *haram* hanenin kadınlarını ve hane içinde onların alanını tanımlamak için de kullanılır. Arapça konuşan bazı topluluklarda, hanedeki kadınlardan toplu halde o evin erkek reisinin *haremi* olarak söz edilir. Kadınların bu konum üzerinde farklı hak iddiaları vardır. Örneğin, bir aile reisinin kızları aynen gelinleri gibi hareminin parçasıdır çünkü cinsel bakımdan tabudurlar, ya da *mahrem*'dirler. Öte yandan, aile reisinin kendi karısı erkeğin hanesinin kutsallığında, ya da *haram/hurma*'sında, ikamet etmesiyle *haremin* bir parçasıdır. *Harem* teriminin İngilizce'de asıl anlamının neredeyse tam karşıtı bir anlam edinmiş olması ironiktir.

İslami ve Ortadoğu iffet kuralları cinselliği düzenlemekle kalmaz aynı zamanda onu evin özel alanına da hapsetmeye çalışır. Geleneksel ya da İslamcı Ortadoğulu için uluorta cinsellik ya da sevgi gösterileri kadar skandal başka bir şey yoktur. Bazen erkeğin kibiri ve hâkimiyeti ile nitelendiren top-

---

[7] Bir benzeşim kölelik kurumunda bulunabilir. Kuran ve şeriat köleliği onaylıyordu ama artık muhafazakâr düşünürler bile köleliği savunmamaktadır. Tam tersine, Kuran'daki kölelikle ilgili kısıtlamaların sonunda köleliğin kaldırılacağına işaret ettiğini öne sürmektedirler (Delacoura, 1999, s. 47).

lumlarda, erkeklerin normalde cinsel maceraları ile övünmemeleri ya da "Don Juan" imajının özellikle hayranlık uyandırmaması da ilginçtir. Oldukça yaygın bir erkek bakışını yansıtan İslami değerler sistemi başıboş cinselliğin doğasının toplumsal düzen için tehlikeli olduğuna ve kadın cinsel davranışının erkekler tarafından kontrolünün gerekliliğine vurgu yapar. Bu durum birçok Akdenizli halk arasında bulunan, önemli ölçüde benzer bir dünya görüşünü, şeref ve utanç değer sistemine yakından bağlı bir görüşü yansıtır (Gilmore, 1999).

Daha önce dikkat çektiğimiz gibi, şeref ve utanç temelinde bir bireyin topluluğun gözündeki toplumsal değerinin yattığı toplumsal itibar (ya da itibar yokluğu) ile ilgili kavramlardır. Bunlar "şöhretleri" ifade etme yollarıdır; kamunun takdirini almaya talip olanlar başkalarının düşünceleriyle ilgilendiklerini gösterecek biçimde davranırlar. Bu değer sistemi için esas olan kendi akrabası olan kadınların davranışından sorumlu oldukları ve bir erkeğin şerefinin önemli ölçüde kendi hanesinin kadınlarını koruma ve kontrol edebilme becerisine dayandığı düşüncesidir. Bu inancın bir sonucu erkek-kadın etkileşiminin her zaman potansiyel olarak bozucu olduğudur, zira bu durum erkeğin sorumlu olduğu kadınları kontrol etme ve koruma becerisi hakkında soru işaretleri uyandırabilir. Bu yüzden, romantik aşk, ailenin şerefinin yanı sıra erkeğin kontrolüne de meydan okuduğu için özellikle bir tehdit oluşturabilir.

Ortadoğu'yu diğerlerinden ayırt eden, şeref ve utanç kavramlarının toplumsal işleyişin belirgin temeli olma ve toplumsal kurumların bunu yansıtma düzeyidir. İffet kodu ve kadınların yalıtılması kuşkusuz kadınların cinselliği ve doğurganlık kapasiteleri üzerinde erkeklerin kontrolünü sağlamada önemli araçlardır. Dahası bunlar hane içinde erkeğin kontrolünü garanti altına alırlar ve erkek soyu tarafında üretici mülkiyetin muhafazasını kolaylaştırırlar. Bir kadının kendi çocukları üzerinde hak iddiası bile hukuki açıdan kocanın hak iddiasına göre ikincildir ve boşanma durumunda kadın çocukları üzerindeki nihai haklarını kaybeder. Erkeğin kontrolü İslam hukukunda genellikle zayıf ve ister babalar, ister kocalar ya da erkek kardeşler olsun toplumsal olarak erkeklere bağımlı olan kadınların korunmasının bir görev olduğu bağlamında ifade edilir.

Afsaneh Najmabadi (1999) tam da bu duygunun ne kadar güçlü olabileceğinin ve kadınlar söz konusu olduğunda tarihsel anlatıların ne kadar seçici olabileceğinin örneklerini sunar. İran Anayasal Devrimine (1905-1909) hız ve-

ren önemli bir olay Sünni, Türkmen akıncılar tarafından Kuşhan vilayetindeki köylerden genç kızların kaçırılıp satılmasıydı. Şerefe karşı bir saldırı olan "Kuşhan Kızlarının" kötü durumu, gerek erkekler gerekse kadınlar tarafından rejimin devrilmesine geniş halk desteği sağlamak ve şiddetli hükümet karşıtı gösterileri ateşlemek için kullanıldı. Ancak rejim çöktüğünde, devrim üzerine resmi anlatılar devrimin başarısında esnafın ve ruhban sınıfının başarısına vurgu yaparken, kadınlar ya da köylülerden söz etmedi.

Erkeğin hâkimiyeti ve kontrolünü gerekçelendiren ideolojinin temelinde insan cinselliğine ait kavramlar yatar. Söylemeye gerek yok ki, cinsellik üzerine tek bir ortak görüş olmadığı gibi, tüm sınıflar ve gruplarca paylaşılan değişmez bir ideoloji de yoktur. Ayrıca Ortadoğu'daki cinsel pratikler üzerine veriler yetersizdir. Ancak, İslami literatür geleneği düzleminde, cinsellik ve cinselliğin toplumdaki rolü üzerine epeyce materyal vardır. Siyasetçiler ve dini muhafazakârlar kadar ulema da bu literatüre sıklıkla atıfta bulunur. Fatima Mernissi (1987) ve Abdelwahab Bouhdiba (1997) bu literatürün çoğunu ustalıkla gözden geçirdikleri için, aşağıdaki tartışma için onların çalışmasına dayanacağız.

Mernissi ve Bouhdiba'nın yorumlamasında, Müslümanların cinsellik kavramı ham içgüdülerin bir enerji kaynağı olduğu Freudyen libido kavramına yakındır. Cinsel içgüdüler kendilerinin belli bir toplumsal düzene nasıl hizmet ettiklerinden bağımsız olarak iyilik ya da kötülükle ilgili çağrışımlar içermezler. Bu nedenle, cinsel içgüdünün düzenlenmesi toplumsal düzenin korunması için İslam'da bir önkoşul haline gelir. Cinsel konulara, özellikle de kadınların cinsel davranışına duyulan yoğun bir popüler ilgi vardır; kadınlar kendi aralarında cinsel konuları, tedbirsiz birini şok edecek açıklıkta tartışırlar.

Cinsel haz kabul edilir, hatta edebiyat ve dinsel metinlerde kutsanır ve erkeklere sınırlı olduğu düşünülmez. Kadının kocasıyla düzenli cinsel ilişkiye girmesi hakkıdır ve cinsel doyumun kadının hakkı olduğu kabul edilir. İslam'ın önde gelen teologlarından olan İmam Gazali, Peygamberle ilgili olarak şöyle yazar: "Peygamber dedi ki: 'Aranızda hiç kimse karısına hayvanların yaptığı gibi yanaşmamalıdır. Birleşmeden önce, onunla aranızda bir haberci olmalıdır.' İnsanlar sordu, "Ne tür bir haberci?' Peygamber cevap verdi, 'Öpücükler ve sözcükler'" (Mernissi, 1975, s. 10).

1997 yılında başlayan bir araştırma projesi, bir grup Mısırlı erkek arasında cinselliğe ve toplumsal cinsiyete bakış üzerine nadir bir erkek bakışı sunar. 50

erkekle yapılan mülakatlar yaş ve eğitim düzeyinden bağımsız ortak bir görüşü ortaya koyar. Nadia Wassef anketin "kadınların sahip olduğu varsayılan gücü ve kuvveti hakkında kökü derinde yatan bir kaygıyı" dışa vurduğunu bildirir. "Erkekler erekliklerini savunmak ve kanıtlamak için sürekli olarak kadınlarla bir mücadeleye girmeleri gerektiğini hissediyorlardı. Hâkimiyet zaferin silahıydı; cinsellik ise savaş meydanı" (1999, s. 1). Ankete katılanlar kadınların cinsel açıdan doyumsuz olduklarına inandıklarını dile getirmişlerdi; kadınların cinselliğinin o kadar güçlü olduğu düşünülüyordu ki, doyuma ulaştırılmaz ve kontrol altına alınmazsa, bu güç ailenin ve toplumsal düzenin istikrarını tehdit ediyordu. Kanları üzerinde güçlerini kanıtlamak ve onların kendilerini aldatmalarını önlemek için, erkeklerin kanlarını doyuma ulaştırma görevi vardır. Dolayısıyla, "evlilik içi cinsellik bir 'görev' ve bu nedenle de 'eğlencesiz' görülüyordu, ama evlilik dışı ya da evlilik öncesi ilişki bağlamında, erkekler seksten daha fazla haz alabildiklerini hissediyorlardı... zira partnerlerinin zevki onları çok fazla ilgilendirmiyordu" (age, s. 2). Ankete katılanlar ayrıca eğer iktidarsız olacak olurlarsa, kaçınılmaz aldatılmanın utancının yaşanmamak için kanlarını boşayacaklarını söylüyorlardı. "Ankete katılanların çoğu bir kadının bir iki ay seks yapmadan yaşayabilse bile, yanlış yapmasının kaçınılmaz olduğunu, bu nedenle de erkeklerin küçük düşmekten kaçınmasının daha iyi olacağını söylüyorlardı" (age, s. 2).

Kadınların kendi cinselliklerinin potansiyel olarak yıkıcı güçlerini kontrol altına almalarının, kadınların sahip olduğundan daha fazla biçimde, aklın ve öz-disiplinin daha büyük güçlerini gerektirdiği düşünülüyordu. Hal ve tavır ile giyim kuşamda ağırbaşlılık kodu ve kadının tecridi erkek ile kadının doğrudan etkileşimini en aza indirmeye ve cinsel teması sınırlandırmaya hizmet eder. Bu bakışın mantığına göre, bu pratiklerin kadınları güçlü cinselliklerinin erkekleri de ona boyun eğmenin sonuçlarından "korumaya" yaradığı ve böylelikle erkekler ve kadınlar arasındaki çatışmayı en aza indirgeyerek toplumsal düzene katkıda bulunduğu söylenebilir. Güzel bir kadının Arapça'da genellikle, toplumsal kargaşa ya da kaos anlamına gelen *fitna*'dan (fitne) türeyen ve Batı'nın *femme fatale* kavramına benzer bir sözcük olan *faten* ya da *fatina* olarak adlandırılması anlamlıdır.

Bu bakış açısı kadınların portresini edilgen ama yine de toplumsal düzeni bozma yeteneğine sahip olarak çizer. Bu tehlikeye karşı korunmak için, erkeğin hâkimiyetini ve kadının itaatini güçlendiren kurumlar toplumsal düzenin korunması ve kadınların yıkıcı güçlerinin kontrol altına alınması bakımından

esas kabul edilir. Kadının cinsel ağırbaşlılığının kuralları ve ayrımcılık burada kadının cinselliği hakkında erkeklerin bakış açılarına ve erkeklerin gücün kadın biçimlerinden duydukları korkulara verilen kültürel yanıtlar olarak yorumlanabilir. (bkz. Sabbah, 1984).

Lila Abu-Lughod (1986), Mısır'ın Batı Çölünde küçük, yerleşik bir Bedevi toplumu olan Awlad 'Ali'deki toplumsal cinsiyet ideolojisinin incelikli bir çözümlemesini sunar. Abu-Lughod genelleme yapmak istemese de, betimlemesi yukarıda sunduğumuz değerler sistemi ile uyumludur. "Şeref ve iffet hakkında ahlaki söylem"i araştırırken, Abu-Lughod iffetin, yani *hasham*'ın, kadın olmakla ilişkilendirildiğini ve bağımlılık belirttiğini yazar; erkek olmak özerklik ve bağımsızlıkla ilişkilendirilir. "Awlad 'Ali hiyerarşiyi ahlaki değerlilik diliyle ifade ettiği için, bu ilişkilendirme erkeğin üstünlüğünün ahlaki üstünlüğünden geldiğini ima eder" (s. 119). Abu-Lughod bunu Awlad 'Ali'nin kadınları değersizleştirmesinin kadınların ahlaki olarak daha düşük konumda olmasını, ki bunun kaynağı da kadınların adet, üreme ve cinselliğin "doğal" alanıyla özdeşleştirilmesinde yatar, dayanak alarak ussallaştırıldığını söyleyerek genişletir. Adet görmek kirlenmek olarak düşünüldüğünden, kadınlar "doğal olarak" özürlüdür; adet gören bir kadın dua edemez, camiye giremez ya da Kuran'a dokunamaz. Ayrıca, cinsellik ve gebelik yoluyla, kadınların kendi bedenleri üzerinde kontrolü kaybettiklerine inanılır ve bu durum kadınların erkek idealleri olan bağımsızlık ve kendine hâkimiyete ulaşma yetilerini kısıtlar. "Kadınların gerek adet görme gerekse cinsellikle özdeşletirilmelerinin onları çeşitli biçimlerde, şeref kodunu savunanların ahlaki erdemine ulaşmasını engellediği düşünülür. Bu ayrıca kadınların itibar kazanabilmek için izlemeleri gereken yolu da belirler; yani iffet yolu" (s. 119). Öyleyse, toplumda şeref ve itibar kazanmak ve bunları korumak için kadınlar *hasham* ilkesinin emirlerine uymak zorundadır.

Yöreden yöreye değişmesine rağmen, duygusal açıdan yüklü bir konu olan, bazen kadın genital mutilasyonu (FGM) olarak da adlandırılan kadın sünnetidir.[8] Kuzeydoğu Afrika'da en yaygın olan FGM aslında Müslümanların çoğunluğu tarafından uygulanmaz: kadın sünneti İranlılar, Türkler ve Afrika kökenliler hariç olmak üzere Arap Yarımadasındaki Araplar arasında bi-

[8] Kadın sünnetiyle ilgili birçok konuyu tamamıyla ele almak bu kitabın kapsamı dışındadır. Bu konuların mükemmel bir analizi için, bkz. Noor J. Kassamali (1998); ayrıca bkz. Esther K. Hicks (1996).

linmez ve belki de en önemlisi Kuran'da kadın sünnetinden söz edilmez. Kadın sünneti Mısır'da ve Sudan'da neredeyse genel bir uygulamadır. Bu nedenle, kadın sünneti dışarıdan bakanlarca sıklıkla İslam'la özdeşleştirilir ve aslına bakılırsa bazı Mısırlı din adamları da kadın sünnetini desteklemiştir. Ancak kadın sünneti Mısır'da hem Müslümanlar hem de Hristiyanlarca uygulandığından, FGM'nin İslami gelenek tarafından yaygın biçimde kabul edilmeyen yerel bir pratik olduğu görünmektedir ve kadın sünnetinin uygulanması ve sürdürülmesi içinde yer aldığı yerel babasoylu ve ataerkil toplumsal yapılar bağlamında daha iyi anlaşılır.

Yasal Reform ve Kadınların Kişisel Statüsü

Kadınların statüsünü gerek Ortadoğu'da gerekse Müslüman dünyanın geri kalan kısmında etkileyen önemli bir alan bireysel statü ve aileyi ilgilendiren Şeriat temelli yasalardır. Evliliği, boşanmayı, çocuğun velayetini ve mirasla ilgili şahsi alanlardaki hakları ve sorumlulukları düzenleyen bu yasaların, kadınların birilerinin kız çocuğu, karısı ve annesi olarak rolleri üzerinde doğrudan etkisi vardır. Önemli bir istisna Türkiye olmak üzere, ele alınan tüm ülkelerde aile hukuku çokeşli evlilik, çocukların velayeti ve boşanma gibi konularda genellikle erkek ve kadın için eşitsiz haklar biçiminde ifade edildiği İslami çerçeve içinde formüle edilir. Birçoklarının dikkat çektiği gibi aslında bu eşitsizlik ayrı ülkelerin genellikle cinsiyete, dine ve ırka dayalı eşitliği talep eden anayasaları ile doğrudan çelişki halindedir. Dahası, seçilmiş bir parlamentosu olan ülkelerin hepsinde, kadınların oy verme ve kamu görevi yapma hakkı bulunmaktadır; geçtiğimiz yirmi otuz yıl içinde bazı ülkelerde kabul edilen iş yasaları da işyerinde kadınlara eşit muameleyi daha da güvence altına alır.

Dolayısıyla, geçtiğimiz yüzyıl siyasi ve ekonomik alanları yöneten yasaları (örneğin ceza ve ticaret hukuku) Batılı modelleri örnek alarak ilerici biçimde dönüştürmüş olsa da, bireysel statü ve aile yasaları hala Şeriatın değiştirilmiş ve yasalaştırılmış bir versiyonuna bağlı kalmaya devam eder. Nadia Hijab'ın özlü biçimde ifade ettiği gibi, "Sonuç itibarıyla, aile hukukunun İslami bir çerçeve içinde evrilmiş olması gerçeği Arap kadınlarının ev dışında eşit ama ev içinde eşit olamayacakları anlamına gelir" (1998, s. 47). Bu da, erkekler ve kadınlar kamusal alanda vatandaşlar olarak eşit olabilirken, ailenin

özel alanında eşit olmadıklarını söylemektir.[9] İslami aile hukukunun kökeni, evrimi ve yasalaştırılması burada üzerinde durulamayacak kadar teknik ve karmaşık bir konudur. Aşağıda, kendimizi yalnızca temel birkaç konuyla sınırlandıracağız. Daha geniş anlamda Müslüman kadınların statüsü sorunu gibi, bununla bağlantılı olan İslami aile hukukunun da tüm bölgede kamusal alanda tartışıldığını belirtmeliyiz. Bazı ülkelerde İslamcıların siyasi yükselişi, Şeriatın çok muhafazakâr bir biçiminin devlet hukuku olarak uygulamaya konulmasının, kadınların daha önceki yasal reformların sonucu olarak elde ettikleri mütevazı kazanımları sarsacağı yönünde korkulara neden olmuştur.

Osmanlılar 1917 yılında değişen toplumsal koşullara bir yanıt olarak modernleşme çabalarının bir parçası olarak, Şeriatı temel alan yeni ve yasalaştırılmış bir aile hukukunu, Hukuk-i Aile Kararnamesini yürürlüğe koydular. O zamandan beri neredeyse her Ortadoğu ülkesi, bu Osmanlı hukukunun bir uyarlamasını temsil eden, şahsın hukuku ve aile hukuku yasalarını uygulamaya koydu. Osmanlı İmparatorluğunun dağılmasının ve modern, laik bir devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından, 1926 yılında Atatürk daha da ileri giderek 1917 hukukunun yerine alınan İsviçre Medeni Kanununu koydu. Bugün Türkiye tüm Ortadoğu'da (İsrail de dahil) medeni hukuk içinde bir evlilik ve boşanmanın yapılabildiği tek ülkedir. Kadınlar kızlık soyadlarını kullanabilirler ve hukuk "aile reisi" kavramını tanımaz. Ocak 2000 itibarıyla, Mısırlı kadınlar "uyumsuzluk" nedeniyle medeni boşanma hakkını kazandılar. Ancak, kadınlar yalnızca tüm nafakadan ve evlilikte edinilen tüm mallardan vazgeçerlerse boşanma davası açabilirler. Bu sınırlamayla bile, birçok İslamcı yeni yasanın İslami aileye karşı bir hakaret olarak görmektedir.

Hiçbir ülke aile hukukunu elden geçirmekte Türkiye kadar ileri gitmemiş olsa da, Arap ve Müslüman bir ülke olan Tunus'un İslami çerçeve içinde formüle edilmiş belki de en ilerici aile hukuku ile övündüğünü not etmeliyiz. Tunus Şahsın Statüsü Yasası 1956 yılında Fransa'da bağımsızlığın kazanılmasının hemen ardından yürürlüğe konuldu. Diğer reformlar arasında, bu yasa çokeşli evliliği ortadan kaldırdı ve kadınlara boşanma ve çocuğun velayeti davalarında önemli haklar sağladı. Fazla seküler ya da gayrı İslami olarak gördükleri aile hukukunun muhafazakâr dini bazı unsurlar tarafından iptal

[9] Kuran'da toplumsal cinsiyet meselelerine güncel yaklaşımlar için, bkz. Barbara Stowasser (1994).

edilmesine yönelik çabalara rağmen, Tunus yasası iyi bir model, Kuran hükümlerinin esnekliğinin ve dini normları devlet yasalarına tercüme etmede yorumcuların rolü üzerine bir hatırlatıcı olarak durmaktadır.[110]

Daha önce belirtildiği üzere, şahıs ve aile yasalarının reformu Ortadoğu'da kadınların durumunun iyileştirilmesi için önemli bir etmendir. Mısır'da 1920'li yılların başında kurulan ve Arap dünyasındaki en erken kadın hareketlerinden olan bir hareket, çokeşliliğin ortadan kaldırılması ve boşanma yasalarının değiştirilmesi için sürekli baskı yapmıştır. Bugün bölgenin her yerinde, değişik oranlarda siyasi etkiye sahip kadın örgütleri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları tamamen iktidardaki rejimlerin kontrolü altında ya da devlet dairesinden fazla bir şey değilken, bazıları daha özerk olup yasal reform ve kadınların konumlarının genel anlamda iyileştirilmesi için kampanyalar yürüterek kadın meseleleri üzerinde tartışmaları canlandırmaya uğraşmaktadır. 1999 yılında Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu'nun (UNPF) yöneticisi Atef Khalfa kadınların durumlarının iyileştirilmesinin önemine vurgu yapıyordu: "Kadınların eğitimi yaşam kalitesini belirlemede anahtardır—eşit haklara sahip ve toplumda rolünü oynayan eğitimli bir kadın otomatik olarak daha küçük bir aileyi ve daha iyi bir yaşam kalitesini seçecektir" (*New York Times*, Kasım 19, 1999, s. A5). UNFP Arap kadınları arasında okuryazarlık oranını yüzde 55 olarak saptayarak açıkça bu durumu süreğen yüksek doğum oranlarına ve Arap ülkeleri için yıllık yaklaşık yüzde 2,5 olan nüfus artış hızına bağlar. Khalfa "kadınların güçlendirilmesinin yaşam kalitesini belirlemede anahtar olduğunu, sorunumuzun insan niceliği değil, yaşam kalitesi" olduğunu ekler.

Birçoklarının dikkat çektiği üzere, bu alanda önemli bir sorun, bölgedeki hükümetlerin kadınların yasal statüsü hakkında takındıkları ikircikli tutumla ilgilidir. Bu özellikle söylemleri kapsamlı toplumsal reform ve kadınlar için tam eşitlik talep eden Suriye ve Irak gibi daha seküler rejimlerin durumunda daha belirgindir (Shaaban, 1998; Rassam, 1992). Suriye anayasasına göre İslam resmi devlet dini olsa da, 1963 yılında iktidara gelen yönetimdeki Baas partisi kendisini erkeklerin ve kadınların yasalar önünde eşit haklara ve fırsatlara sahip olacağı bir sivil toplum kurmaya ant içmiş seküler bir parti olarak tanımlar. Bu amaç doğrultusunda, rejim özellikle kadınlara yönelik bir

---

[10] Tunus'ta aile hukuku üzerine mükemmel bir makale için, bkz. Mounira Charrad (1998).

takım programları uygulamaya koymuştur. Bunlar arasında kreşler ve okul öncesi hizmetleri, zorunlu eğitim uygulaması (6 ile 12 yaş arası için) ve kırsal bölgelerde okulların kurulması bulunmaktadır.

Bu çabaların bir etkisi olduğu görünmektedir ve Suriye'li kadınlar gerçekten de geçtiğimiz yirmi otuz yıl içinde eğitimde önemli ilerlemeler gerçekleştirmiştir. 1960'lı yılların başında, kırsal bölgede yaşayan kadınların tahminen yüzde 80'i okuma yazma bilmiyordu; 1992 yılına gelindiğinde, bu rakam yüzde 30,6'ya düştü. Dahası, eğitimin her düzeyinde kadın öğretmenlerin oranı 1980'de yüzde 40'tan 1993 yılında yaklaşık yüzde 57'ye yükseldi; üniversite düzeyinde 1990 yılında tüm öğretim görevlilerinin içinde kadınların oranı yüzde 20,75'ti (Shaaban, 1998, s. 104). Ancak Bouthaina Shaaban'ın işaret ettiği gibi, bu etkileyici ilerleme siyaset sahnesine yansımamıştı. 1994 yılında, toplam 250 üyeli Suriye parlamentosunda yalnızca 24 kadın bulunuyordu ve 1999 yılına gelindiğinde Suriye'de en yüksek karar verici siyasi yapılar (Ulusal Cephe ve Bölgesel Liderlik) içinde hala kadın temsilci bulunmuyordu. Ama belki de kadınların yaşamı için daha dolaysız bir sonuç şahıslar hukuku yasalarını sekülerleştirmek ve bunları Şeriattan koparmak konusunda rejimin isteksizliğiydi. Bu gönülsüzlüğün rejim açısından sadece, İslamcılar ve nüfusun daha muhafazakâr kesimlerinden gelecek ters tepkilerden kaçınmak için siyasi bir çare olması muhtemeldir; onun dışında yönetici seçkinlerin, kadınları esas olarak aile ve ev içindeki rolleri bakımından, "İslami aile ve geleneğin" muhafızları olarak tanımlayan kültürel perspektifini de yansıtıyor olabilir.[11] Bununla birlikte tüm bölgede, mutlaka erkekler ve kadınların aile içindeki yasal statülerini eşitleme amacını gütmese de, yine de erkeklerin haklarını sınırlandıran reformlar yapılmıştır.[12] Örneğin Lübnan'da Müslüman kadınlar kocalarının ikinci bir kadınla evlenmesini evlilik sözleşmelerinde koşula bağlayarak engelleyebilir. Irak'ta bir erkek ikinci bir kadınla evlilik yapabilmesi için mahkemeden özel izin talebinde bulunmalıdır; ayrıca, erkeklerin boşanmada tek taraflı hakları da kısıtlanmıştır ve kadınlara boşanmayı başlatma konusunda daha fazla özgürlük getirilmiştir. Ancak ilerleme dengesiz olmuştur. 1960'lı yıllarda devrimci Baas hükümeti oğullar ile

---

[11] Mısır'da toplumsal cinsiyet ve kadınların statüsünün farklı politik söylemlerde nasıl formüle edildiği üzerine ilginç bir tartışma için, bkz. Mesvat Hatem (1998).

[12] Devlet politikalarının ve ulusal projelerin kadınlar üzerindeki etkisi üzerine en iyi derlemelerden biri Deniz Kandiyoti'nin yayına hazırladığı çalışmadır (1991).

kızlar arasında miras paylarını eşitlemek için yeni yasalar tasarlamıştı. Bu teklif hakkındaki söylentiler dini ve muhafazakâr unsurlardan öylesine güçlü tepkiler aldı ki, hemen geri çekildi. Miras yasaları, erkekler üzerinde doğrudan ekonomik etkisi olduğu için reformcuların üstesinden gelme konusunda özellikle güçlükle karşılaştıkları bir alandır.

İran'da kadınların statüsünü etkileyen yasal reformların tarihine kısa bir bakış, ailenin mahrem ve özel alanına müdahale olarak algılanan bu çabaların hassas niteliğini ortaya koyar. 1936 yılında Rıza Şah örtünmeyi kaldırmayı ve kadınlara daha fazla özgürlük sağlamak için evlilik yasalarının bazı yönlerini değiştirmeyi denedi. Dini liderlerin sert muhalefeti nedeniyle geri adım atmak zorunda kaldı. Buna rağmen, bunu izleyen on yıllar boyunca İran bir dizi reform yanlısı yasanın yavaş yavaş yürürlüğe girdiğini gördü. Bu yasalar kadınların rolü üzerine modern değerleri yaymak için medyada ve okullarda geniş çaplı çabalar eşliğinde uygulamaya konuldu.1967 yılına ait (1973 yılında üzerinde değişiklik yapıldı) ve çokeşli evliliği sınırlamak ve boşanma durumunda eşlerin hakları eşitlemek için tasarlanmış olan ilerici Aileyi Koruma Yasası 1979 yılında İran devriminin ardından yürürlükten kaldırıldı ve yerine Şeriat yasaları konuldu. 1989 yılında örtünmenin zorunlu olduğu ilan edildi ve kadınların kamuya açık yerlere makyajlı çıkması yasaklandı; kadınlar yüksek düzeydeki devlet makamlarından ve devlet memurluğu konumlarından uzaklaştırıldılar ve işlerini hane içi ile sınırlamaya zorlandılar.

Örtünme ve diğer yasal engeller hala yürürlükte olsa da, 2000 yılına gelene kadar İran toplumunu çoktan etkilemiş olan muazzam sosyo-ekonomik değişiklikler kadınların konumunda fiili bir iyileşmeyi getirmişti. İran'da eğitimli seçkin ve orta-sınıf kadınlar muhafazakâr din adamlarının kendilerinin kamuda istihdam edilmelerini sınırlama çabalarına karşı çıkarak ve protesto ederek, kamusal yaşama katılmaya devam ediyorlar. Örneğin, önemli bir kadın olan Şirin Ebadi, 1997 yılında Tahran'daki ilk kadın savcı olarak atandı; muhafazakârlar tarafından istifaya zorlanmasının ardından daha sonra 270 üye arasındaki 14 diğer kadınla birlikte, kadın hakları ve genelde de insan haklarını son derece yüksek sesle savunduğu parlamentoya seçildi. Ebadi'nin faaliyetleri kendisi için potansiyel olarak tehlike yaratsa da, son yirmi yılda önemli ve geri çevrilemez adımlar atıldığını düşünmektedir.

Diğer bir tanınmış aktivist Haleh Afshar *İslam ve Feminizmler: İran Üzerine Bir Vaka Çalışması* (1998) başlıklı kitabında, gerek dindar gerekse seküler İranlı

kadınların hak kayıplarına karşı direnmek ve rejimin daha gerici güçleri karşısında haklarını savunmak için verdikleri mücadeleyi anlatır. Seçkin İslamcı kadınların İran'da siyasi bir güç haline gelmelerinin yollarını ve adalet ve doğruluğa vurgu yapan, yeniden inşa edilmiş bir İslami söylem bağlamında rejimden nasıl önemli ödünler koparmayı başardıklarını sayar. "Devrimin kuramcılarının ve siyasi mimarlarının beklentilerinin tam da tersine, İranlı kadınlar artık siyasi sahnenin merkezindeler. Yeni başkan Ayetullah Seyyid Muhammed Hatemi bu gerçeğin farkındaydı ve 1997 Ağustos ayındaki göreve başlayış konuşmasında, kadınların davasının ilerletilmesine bağlılığını beyan etti" (s. 121). Bu durum belli ki kadınların ve gençlerin genelde reform yanlısı adaylara oy verdikleri ve böylece başkan için parlamentonun kontrolünü garanti altına aldıkları 2000 yılındaki meclis seçimlerinde iyi sonuçlar verdi.

Toplumsal cinsiyet rollerini ve aile ilişkilerini etkileyen radikal yasaların kabul edilmesinin toplumun bazı kesimlerindeki asıl pratiklerin önünden gittiğini akılda tutmak önemlidir. Örneğin, hukuka aykırı olarak, tüm Türkiye kırsalında çokeşli haneler bulunabilir. Nitekim devlet istatistik kurumunun yakın zamanlardaki raporları beyan edilen çokeşli evliliklerin sayısında bir artış belirtmiştir; çokeşlilik yasadışı olduğu için beyan edilen bu sayının gerçek sayıdan düşük olması büyük olasılıktır. Erkekler bu yasağı atlatabilir ve ilk eşlerini resmi nikâhla alarak daha sonra mahkemede bir geçerliliği olmayan dini nikâh yoluyla ikinci bir eş alabilirler. Parlamentodaki milletvekillerinin bile bu hileye başvurdukları ortaya çıkmıştır. Bu durumdaki ikinci eşler kendileri ya da çocuklarına bir tazminat için herhangi yasal bir hakları olmadan kendilerini boşanmış bulabilirler ki, bu kırsal yaşam üzerine Türk edebiyatında sıklıkla ele alınan trajik bir konudur.

Bununla beraber, şahıs ve aile hukuklarında yapılan reformların, hemen görünür olmasa bile, uzun vadede önemli toplumsal etkisi vardır. İki kuşak önce Türkiye'de geçirilen yasalar kesinlikle bugün Türkiye'deki kadınların, Arap ve İranlı kadınlara kıyasla gerek ev içinde gerekse dışında daha iyi bir durumda olmalarının bir nedenidir. Haklar yasalarla güvence altına alındığında, okuryazar olmayan kadınlar bile hak taleplerinin hükme bağlandığını görmek konusunda yardım arayıp bulabilirler. Radikal yasaların yürürlüğe konulmasında ve uygulanmasındaki açık engeller hesaba katıldığında ve kitaplardaki hukukla toplumsal pratik ve baskılar arasındaki uçurum göz önü-

ne alındığında, şahsın hukukundaki yasal reformların kadınlar açısından hala simgesel değeri aşan bir önemi vardır.

Genel Bakış

Bu değişen durumun hala sistematik bir biçimde araştırılmayı bekleyen önemli bir boyutu erkekler ve kadınların geleneksel rollerindeki değişimlerle psikolojik olarak nasıl başa çıktıkları ve buna eşlik eden haklar ve beklentiler kümesidir. Böylesi bir araştırma için olası bir kaynak, günümüz modern Ortadoğu toplumunda farklı kesimlerden insanlar arasındaki kişiler arası ilişkilere eğilen çağdaş romanlar ve kısa öykülerin analizi yoluyladır. Kişisel izlenimlere ve romanlara dayanan bu tür genel gözlemler dışında, bu alanlara anlamlı biçimde bakmamızı sağlayacak veri neredeyse yoktur. Cinsellik ve toplumsal cinsiyeti, aslında birçok diğer ailevi konuyu, çevreleyen yoğun mahremiyet araştırmanın önünde bir engeldir. Kadınların yeni ekonomik rolleri ve kamusal yaşama katılmaları üzerine çalışmalar hızla değişen davranışlar üzerine geniş bir resim sunmaya başlasa da, bu değişime eşlik eden tavırlar ve inançlar hakkında pek bir şey bilinmemektedir. Örneğin, değişik sınıflar ve gruplardan kadınların kendi yaşamlarını ve toplumu nasıl algıladıkları ve davranışlarına getirilen sınırlamalarla nasıl başa çıktıkları konusunda neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz.

Bu konuda kendilerini şiir, makale ya da romanlarda ifade eden az sayıdaki erkek ve kadın aşırı konumlar alma eğilimindedir. Lübnanlı yazar Leyla Ba'albak, Suriyeli Ghada al-Samman ve Mısırlı feminist Naval Sadavi gibi kadınların hepsi de kadınların toplumsal konumuyla ilgili olarak kızgınlık, hayal kırıklığı ve tahammülsüzlüklerini ifade etmişlerdir.[13] Sahici olsa da, bu duygu ve düşüncelerin geniş biçimde deneyimlenmesi veya paylaşılması pek olası değildir. Sıradan kadınlar ailevi rolleri ve günlük faaliyetleri içinde resmeden az sayıda kaynak, hayal edebileceğimizden daha az uyumsuz ve daha az baskıcı bir resim sunar. 1950'li yıllarda, bir Irak köyündeki kadınların komik ve etkileyici anlatısında, Elizabeth Fernea (1965, 1998) kadınların kendilerini ve birbirlerini nasıl eğlendirdiklerini, dayanışma içinde birbirlerini nasıl teselli ettiklerini, erkeklerini etkilemeyi ve manipüle etmeyi nasıl becerdikle-

[13] Kadınların seslerini yansıtma konusunda ilk uğraşlar için, Elizabeth Fernea ile Basima Bezirgan'daki (1977) makalelere bakınız.

rini anlatır. Aynı zamanda, Fernea, erkeklerin hareketlerin kısıtlamasına karşı sıklıkla gücenen kadınların içten içe deneyimlediği gerilimi, hatta kini aktarır. Daha yakın zamanlarda, Abu-Lughod Mısır'ın Batı Çölündeki küçük bir toplulukta, çoğu okuma yazma bilmeyen küçük bir grup Bedevi kadının yaşam deneyimlerine dayalı benzer bir portre sunar. Lila Abu-Lughod'un (1993) derlediği, yayıma hazırladığı ve düzenlediği yaşam öyküler ve kişisel anlatılar, bu kıyıda kalmış kırsal topluluktaki kadınların (ve erkeklerin) mahrem dünyasına bir bakış sunar.[14]

Toplumsal cinsiyet rolleri ve ilişkileri üzerine ayrıntılı bir araştırma Norveçli antropolog Uni Wikan'ın, Kuzey Umman'daki kentli kadınların katı biçimde ayrımcı dünyası üzerine çalışmasıdır (1982). Wikan, bir Umman kasabasında çocukların uygun toplumsal cinsiyet rollerine toplumsallaştırılma biçimini bazı detaylarıyla sunar. İki yaşından başlayarak, "oğlan ve kız çocukları giderek birbirinden ayrılan ve çok farklı dünyalarda sonlanan yollara girerler. Çocuklara farklı görevler ve sorumluluklar, birbirini tamamlayıcı davranış standartları ve yaşam ile dünyaya farklı bakış biçimleri verilir. Ummanlı bir kadın olmak için ... bir kız çocuğuna kendisini sessiz ve yumuşak sesli, mütevazı ve çekingen ... itaatkâr ve uysal olarak tanıtması öğretilir (s. 86). Bir oğlan çocuğuna da aynı güvenilirlik ve alçakgönüllülük özellikleri öğretilirken, aynı zamanda iddialı, güçlü ve kararlı olması öğretilir. Daha sonra çocuklar ergenliğe girdikçe, kızlar evlendirilirken, oğlanlar kendi evliliklerini ayarlamaya başlamak için en az bir on yıl daha beklerler. "Oğlanlar ergenliklerinde kendi yaşamlarının efendileri haline gelirlerken, kızlar yeni ve yabancı bir efendinin, kocalarının ve sıklıkla kayınvalidelerinin de kulu haline gelirler. Oğlanlar giderek artan bir özgürlük ve deneyim dönemine, kızlar ise giderek artan bir iş ve kısıtlanma ama aynı zamanda da tatminkâr sorumluluklar ve kendini gerçekleştirme olanakları olan bir döneme girerler (s. 87).

Aynı biçimde ayrımcılığın bulunduğu komşu Yemen toplumunda, Carla Makhlouf (1979) kadınların da, bazıları erkeklerin ifade ettiği değerlerden genellikle farklı kendi değerleri ve kuralları olan uyumlu bir alt-topluluk oluşturduklarını belirtir. Bunun ima ettiği şey, kendilerine verilen ikincil konumu kabul ederken, kadınların bu duruma içsel "doğal" eşitsizliğin neden olduğunu düşünmedikleri ya da erkeklerin ifade ettiği tüm değerleri de fazla ciddiye almadıklarıdır.

---

[14] Bir İran köyündeki köylü kadınların yaşam öyküleri için, bkz. Erika Friedl (1989).

Geleneksel değer sistemleri ve pratikleri, erkeklerin yanı sıra kadınları da ödüllendirdiği için gelişmiş ve varlığını sürdürmüştür. Kadınlar günümüzde artık geleneksel alanlarının kapsamadığı ödüller ve kimlikler peşinde olduklarından, gerek erkeklerin gerekse kadınların değerleri ve tutumları bu doğrultuda değişecektir. Daha önce vurgulanan, daha küçük aile ve çekirdek hane yönündeki akım, kadınların toplumsal statülerinin iyileşmesine katkıda bulunacaktır. Çocukların toplumsallaşmasının yükünün ağırlıklı olarak kadınların omuzlarında olduğu düşünülürse, kadınların öz-imgeleri, tutumları ve beklentilerindeki değişiklikler de kuşkusuz gelecek kuşakları etkileyecektir.

Tüm Ortadoğu'da geleneksel erkek egemenliği ve kadınlara uygulanan ayrımcılık ve tecrit ideolojisi içeriden saldırı altında olup hızla güç kaybetmektedir. Genellikle İslamcı ve Yahudi muhafazakârlığının artan etkisinde sürmekte olan, buna karşıt birçok güç bulunsa da, erkekler ve kadınlar sessiz sedasız, gerek ev içinde gerek ev dışındaki geleneksel birçok etkileşim kalıplarını değiştirmektedir. İster kamusal alanda tartışılsın ister hane içindeki uygulamalarda ve ilişkilerde yansıtılsın, toplumsal cinsiyet rollerinin ve aile yapısının hızla değiştiği bir gerçektir.

10
YEREL İKTİDAR ÖRGÜTLENMESİ: LİDERLİK, HÂMİLİK VE AŞİRETÇİLİK

Ortadoğu'da siyaset ve siyasi süreçleri inceleyen siyaset bilimciler devlet düzeyindeki kurumlar, ulusal partiler, devlet politikası ve uluslararası diplomasi üzerine odaklanma eğilimindedir. Buna karşın, otorite ve iktidar sorularıyla ilgilenen antropologlar tek tek köyler, toplulukların kesimleri ve aşiret oluşumları üzerine odaklanma eğilimindedir. Antropologların çalışması çözümleyici olmaktan çok betimleyicidir ve sıklıkla kan davası örüntüleri, hizipler arası çekişmeleri ve toplumsal kontrolün farklı biçimlerini ayrıntılandırır. Daha az yaygın ve çok gereksinim duyulan yaklaşım, yerel örüntüleri parçaları oldukları daha geniş sisteme bağlayan bir yaklaşımdır. Bu bölüm bunu yapmaya çalışacak.

Köyler ve aşiretler neredeyse her zaman kendi otorite ve iktidar mevkilerine sahip farklı siyasi oluşumlar olarak ele alınırlar. Siyasi yapıların sınıflandırılmaları, her türü kendine has toplumsal kontrol ve liderlik örüntüleriyle tanımlar. Bu değerli ama beyhude bir çabadır. Bizce sorunlardan biri, topluluk nasıl tanımlanırsa tanımlansın, Ortadoğu'daki siyasi toplulukların sınırlarının nadiren sabit kabul edilebileceğidir. Bizzat sınırların belirlenmesi, siyasi faaliyetin nedeni olduğu kadar da bir sonucudur. "Sınırlar" derken, devletin atadığı idarecilere sahip, ulusal mülki altbölümleri değil bizzat aktörler yü-

zünden siyasi faaliyet için ortaya çıkan oluşumları kast ediyoruz. Herhangi bir bölgede, iktidar mevkileri çoğuldur ve düzenli olarak değişebilir; dolayısıyla, siyasi toplulukların tanımlanması birçok etmene bağlıdır.

Bazı amaçlar açısından bir grup aile ya da sülale, devlet düzeyi altında en etkin siyasi topluluğu oluşturabilirken, bazı diğer bakımlardan siyasi topluluk köyün bütünü hatta bir grup köy olabilir. Bazen siyasi faaliyet için örgütlenmiş dağınık durumdaki aşiretler ya da gruplar toplumsal kontrol, sadakat, liderlik ve benzeri konularda siyasi toplulukları oluşturabilir. Bu türden değişen ittifaklar kentsel çevrelerde olduğu gibi kırsal çevrelerde de işler. Uzamsal ya da bölgesel sınırlar tek başlarına siyasi toplulukları sınırlamazlar; Lübnan parlamentosunda iki milletvekili arasındaki bir tartışma uzak bir dağ bölgesinde köyler arası çatışmaya neden olabilir. İstanbul'da bir gazete editörünün öldürülmesi bir taşra kasabasında misillemeleri ateşleyebilir.

Siyasi Davranışın Koşulları

Siyasi manzarayı ve bu manzaradaki iktidar mevkilerinin ve hizipler arasındaki ittifaklarda şaşırtıcı değişimleri anlamak için, Ortadoğu toplumunun ekonomik temelinin göz önünde bulundurulması gerekir. Yerel düzeyde siyasi örgütlenmenin oldukça kişiselleşmiş ve esnek sistemini avantajlı kılan birtakım sınırlamalar vardır. Buna karşılık bunlar da, yerel-üstü siyasi örgütlenmenin ve kurumların gelişimini ve istikrarını etkilerler. Yerel nüfuslar hatta bireyler, her türden genel belirsizliklerle başa çıkabilmek için zorunlu olarak birbirleriyle, çoklu siyasi ve toplumsal bağlar geliştirip sürdürürler. Konu siyaset olduğunda, insan Ortadoğu'da siyasetin her yerden daha fazla bulunduğunu söylemeden edemez. Durumun neden böyle olmak zorunda olduğuna ve siyasetin aldığı biçimlere bakalım.

Gelişen ulaşım ve petrol parasının ithal gıdayı ulaşılabilir kıldığı yirmi otuz yıl öncesine kadar, Ortadoğu nüfusu neredeyse tamamıyla yerel tarımsal üretime bağımlıydı. Tarih boyunca daha büyük kent merkezleri yakın art bölgelerinde üretilen gıdalara bağımlı olmuşlardır. Birkaç Akdeniz kenti istisna olmak üzere, ulaşım hububat gibi yığınsal yiyecek maddelerinin nakliyesini imkânsız kılan, pahalı karayolu rotalarıyla sınırlıydı. Aynı zamanda, 1. Bölümde anlattığımız gibi, tarımsal üretim için potansiyel verimli araziler ve verimsiz araziler, ekin için uygun olan arazilerle hayvancılık için uygun olanlar arasındaki keskin ayrımlarla büyük ölçüde değişkendir. Dahası, bölgeler

arasında, belli toplulukların mensupları yaşamsal toprak ve su kaynaklarına erişimleri ve üretim sistemi içindeki yerleri bakımından farklılaşmıştı. Yiyecek maddelerinin, işgücünün ve diğer hizmetlerin mübadelesinin büyük bölümü köy toplulukları arasında, özellikle de, köylüler ve bunların kaçınılmaz olarak bağımlı olduğu kasabalar arasında gerçekleşir. Kentsel-kırsal bölge arasındaki bu mübadelenin nedeni tarımla uğraşan hiçbir topluluğun tamamen kendi kendine yeterli olamamasıdır, zira aletler, giyecekler ve ev için gerekli birçok şey kentli zanaatkârlar tarafından üretilir. Kentli nüfuslar ister ticaret, ister vergi, kira ya da haraç olarak kırsal bölgeden aktarılan yiyecek fazlasına bağımlıdır.

Üretimsel potansiyeldeki bu değişkenlik ve bölgeler arası karşılıklı bağımlılığın sonucu, yüksel potansiyele sahip yerlerde yoğunlaşma ve diğer yerlerde az yoğunlaşma biçiminde olmak üzere, nüfusun eşitsiz biçimde dağılmasıdır. Verimli topraklar ve zengin topluluklar sıklıkla nüfusu fakir yoksul arazilere bitişiktir. Haneler ve yerel gruplar sıklıkla kendilerini kıt kaynaklar için rekabet halinde bulurlar. Çiftçiler yaşamsal önemdeki sulama kanallarının kontrolü için çekişebilirken, köylüler ve çobanlar aynı kuyu için kavga edebilirler. Topluluklar, komşular ve hatta akrabalar yardım ve mübadele için birbirlerine bağımlı olsalar da sıklıkla kendilerini rekabet içinde bulabilirler.

Çevresel belirsizlik bir başka kısıtlamadır; çoğu tarım topluluğu dönemsel olarak kuraklık, erozyon, ürün ve hayvanları etkileyen salgın hastalıklar benzeri şeylerle karşılaşabilir. Bu durum bireylerin işbirliklerinin çeşitliliğini ve kendi mahalleleri ve yakınlarındaki topluluklarla sürdürdükleri toplumsal ilişkilerin yoğunluğunu anlaşılabilir kılar. Ortadoğu'nun her yerindeki toplumsal yaşamı gözleyenler bireylerin sosyalleşme ve siyasetle ilgilenmeye ayırdıkları zaman ve enerjinin çokluğuna şaşırmışlardır.[1] İster Türkiye, Irak ve İran'da her yerde bulunan kahvehanelerde olsun, ister Suriye'deki köy misafirhaneleri ya da Mısır'da kentlerdeki kahve dükkânları olsun, erkek grupları mevcut bağları tekrar teyit etmek, yenilerini kurmak ve topluluk içindeki diğerlerinin faaliyetleri gözetlemek için neredeyse her gün bir araya gelirler.

---

[1] Irak'ın güneyindeki aşiret misafirhanesinin toplumsal ve siyasi önemi üzerine Shaker Salim'in (1962) canlı tasvirine bakınız; aynı kurum hakkında daha güncel bir görüş için ayrıca bkz. Elizabeth Fernea ve Robert Fernea (1997).

Günümüzde, siyasi ortamın günlük siyaseti etkileyen belki de tek başına en önemli değişkenini oluşturan bir başka önemli bileşeni de, otoriter liderliğin yaygınlığı ve büyük ölçüde merkezi ve sıklıkla da keyfince davranan devlet kurumlarıdır. Çok partili sistemlere sahip ülkelerde bile, idari bürokrasiler ve elbette askeriye, günlük siyasi davranışının arka planının bir parçasını oluşturur ve aktörler tarafında göz ardı edilemez. Bu durum tarihsel olarak da geçerli olmuştur.[2] Öncelikle, değişen devlet politikaları ve yerel siyasete müdahaleler her yerel siyasi denkleme bir belirsizlik unsuru katar. Bir bölgenin devletin yalnızca kısmen kontrolünde olduğu yerlerde bile, devlet yine de yerel iktidar ve otorite ilişkilerini değiştirme yeteneğine sahip olacaktır. Dahası, tam da bunu yapmak âdemi merkezileşmeyi ya da rakip güçleri sınırlamak için devletin çıkarınadır. İster bir aşiretin ya da dini bir grubun başı, ister seçilmiş olsunlar yerel liderler sıklıkla hem devlet tarafından onaylanırlar hem de zaman zaman devletin temsilcileri tarafından görevlerinden alınırlar. Otoriter yapılar entrikaya, hiziplere ve rekabet halindeki yerel iktidar mevkileri arasında çekişmeye yatkın olduklarından, devlet politikalarına ve pratiklerine eşlik eden belirsizlik düzeyi derinden hissedilir. Akıllı lider seçeneklerini açık tutar, ama sıradan vatandaş bile siyasi yatırımlarını dikkatle ve olası bir değişikliği göz önünde bulundurarak yapar.

Otoriter yönetim ve hiyerarşik rütbe ve statü göstergelerinin yaygın biçimde yerel kabulü, hatta onaylanması ve tabii ki maddi refah bakımından derin farklılıkların, İslam ve yer yer aşiret değerlerinden kaynaklanan bir eşitlik, toplumsal adalet ve hakkaniyet inancı ile birlikte var olması siyasi bir çelişkidir (Lindholm, 1996). Bu çelişkiyle gözle görünür bir uzlaşma, yoksulluğun bir kişinin karakteri ve toplumsal özerkliğine olumsuz olarak yansıması gerekmediğidir (a.g.e). Ne yazık ki, gerçekte durum genellikle bunun tersidir. Soya, şerefe, dindarlığa, hal ve tavırlara büyük önem verilen yerde zenginlik tek başına yüksek statüyü garanti altına alamaz ama elbette kişiye gücün otoriteye ve statüye dönüştürmek için bir temel atmasına yardım edebilir. Bir ta-

---

[2] Büyük devletleri ve imparatorlukları iktidara yükselişleri bakımından karşılaştıran yakın zamana ait kitabında Jared Diamond, güçlerini küresel olarak yaygınlaştıran uygarlıkların Ortadoğu ve Asya uygarlıklarından ziyade Avrupa uygarlıkları olması olgusunu çok büyük Doğu imparatorluklarının otoriter niteliğine bağlar. Diamond'a göre, Avrupa'da çok sayıda daha küçük, rakip devletler hatta bağımsız kentler bulunmaktaydı. Bu devletler zorunluktan, sürekli olarak yeni teknolojileri ve kaynakları kullanmanın yeni yöntemlerini deniyorlardı (1999).

raftan, eşitlik değerleri hem Kuran'da hem de popüler ideolojide dile getirilir. Sıklıkla alıntılanan bir örnek Bedevilerin değerler sistemidir. William Lancaster "Bedevi sisteminin eşitlik, özerklik ve şeref kazanma öncülleri üzerine kurulu" olduğuna işaret eder (1977, s. 73). Aynı zamanda, Arap toplumunun doğumdan gelen mevki ve kişiye ve soya atfedilen kutsallık konusunda köklü bir geleneği vardır. Kişisel özerkliğe değer verilir, ancak kıdeme saygı çerçevesi ile itaatin açık kabulü ya da aile ya da soy, meslek ve eğitime dayanan ayrımsal toplumsal itibar çerçevesinde. Birbirleriyle rekabet halindeki bu ideolojiler ayrıca siyasi ortamın bir parçasıdır. Bireyler her iki gelenekten kaynaklanan beklentileri sürekli olarak manipüle eder ve kullanırlar.

Son olarak, siyasi ortam üzerinde uluslararası siyasetin etkisini ve müdahalesini göz ardı etmemeliyiz. İran ve Irak arasındaki ilk Körfez Savaşı bir milyondan fazla kişinin ölümüne neden oldu ve her iki ülkenin ekonomilerine ağır darbe vurdu. Irak'ın Kuveyt'i işgalinin ardından çıkan 1990-1991 savaşı 150,000 kişinin ölümüne ve Arap devletleri arasında derin bir kutuplaşmaya neden oldu. Ayrıca, Arap devletleri açısından felaket olan İsrail'le bir dizi savaş, popüler düzlemde, ister terörizm ister devrim olsun, tüm siyasi olayları komploların ve kötü niyetli manipülasyonun sonucu olarak gören bir güvensizlik ve suçlama mirası bıraktı.

Toplumsal Ünsiyet Siyaseti

İster aşiret şeyhi, din adamı, toprak sahibi ister yerel parti görevlileri olsun, nüfuz sahibi erkeklerin hepsinin de evlerinde ve makamlarında ziyaretçi akınına uğradıkları görülür. Aslında, meclis sözcüğünün hem ulusal parlamentolara hem de, erkeklerin yerel ileri gelenlerin evlerindeki günlük toplantıları için kullanılması bir rastlantı değildir. Kadınlar da kendi benzer ağlarında ve ziyaret örüntülerinde etkindir. Birçok karar yerel topluluklara dışarıdan—örneğin devletin temsilcileri ya da toprak sahipleri—tarafından dayatılsa da, ortaklaşa eyleme güçlü bir vurgu yapılır. Köy, yerel kamp ya da küçük kasaba mahallesi düzeyinde, hepsi olmasa da kamusal yaşamı etkileyen birçok karar uzun tartışmalar, sonu gelmeyen pazarlıklar ve nihai bir uzlaşma sonucunda ortaya çıkar. Dedikodunun bile tamamıyla işe yaramaz olduğu söylenemez. Dedikodu sıklıkla bilgi yaymak, kararları etkilemek ve davranışı kontrol etmek için bir mekanizmadır.

Tüm bunların birey açısından anlamı nedir? Ve bu haneye geçim ve genel güvenlik sorunlarıyla başa çıkmak bakımından nasıl yardımcı olur? Bu yoğun toplumsal irtibatın belirgin bir sonucu, ister erkeklerin resmi toplantılarında ister ev ziyaretlerindeki gayrı resmî etkileşimde olsun, sürekli bilgi akışını ve alışverişini sürdürmektir. İnsanlar bir araya gelerek piyasadaki fiyatları ve koşulları, yoldaki tehlikeleri, komşular arasında çıkan anlaşmazlıkları, ekinleri ve hasatları etkileyen unsurları ve çobanlar arasında kampın taşınması için kararları bile tartışırlar. Dahası kişinin mülkiyet sahipliğinin ya da su ve otlak gibi yaşamsal kaynakları kullanma haklarının güvencesinin kendisi de, sonuçta kişinin topluluk içinde uygun bir duruşu sürdürme becerisine dayanabilir. Çeşitli nedenlerden ortaya çıkan acil durumlarda, bir hane kurduğu değişik ilişkilere güvenecektir. Düzenli ünsiyet faaliyetleri mevcut dostlukları, ittifakları ve bağlılıkları teyit etmeye hizmet eder. Ekonomik işlemlerin bile genellikle toplumsal bir tarzda ifade edildiği kültürel bir ortamda, bunun siyasette de aynı biçimde olmasına şaşırmamak gerek. Kişinin kimi ziyaret ettiği, kiminle yiyip içtiği, kiminle birlikte görüldüğü sıklıkla kişisel bir siyasi bağlılığın kamusal beyanıdır.

Yerel siyasetin ortak bir paydası, nispeten açık ve sürekli değişen biçimde haneler ve gruplar arasındaki işbirliği ve rekabet gruplaşmalarıdır. Mısır deltasının kalabalık köylerinden Belucistan'ın çoban kamplarına ve Beyrut banliyölerine kadar, siyaset çok belirgin biçimde kişilik üzerine odaklanır ve büyük ölçüde bir ideolojiye bağlılıktan çok ikili ilişkilerin değişen ağlarından oluşur. Bu ilişkiler iki birey arasında gayrı resmî "sözleşmeler" olup, akrabalık ilişkileri ya da parti siyaseti gibi, soyut ilkelere ya da kodlara bir bağlılıktan çok, sadakat ve yardım konusunda karşılıklı beklentiler üzerine kuruludur. Siyasetin özü bu biçimde yürütülse bile, bu durum aşiretler, partiler, ulus devletler ya da benzerlerini dışlamaz. Ne var ki, bu yapılara gerçekten ayırt edici bir biçim verir (örneğin bkz., Dresch ve Haykel, 1995).

Aracılık ve Hâmilik

Siyasete kişiselleştirilmiş yaklaşım birçok biçimde örneklenir. Toplumsal kontrol ve bütünleşme için yaygın olarak kullanılan bir mekanizma aracılıktır. Arapça'da genellikle *Wasta* olarak adlandırılan aracılık anlaşmazlıkların neden olduğu kişisel kırgınlıkları onarmak ya da belli bir amaç doğrultusunda insanları birbiriyle temasa geçirmek için akrabalar, dini liderler, ya da si-

yasi şefler gibi kişilerin araya girdiği durumlarda aracıların oynadığı rolü tanımlar. Burada *wasta*, her işe yaran bir aracı görevi görür.

Hâlâ benzersiz olma özelliğini koruyan çalışmasında Frederick Huxley (1978), topluluktaki anlaşmazlığı çözme ve kontrol altına almak için *wasta*'nın kullanıldığı bir Lübnan köyünde, kullanılan arabuluculuk dilini ve biçimlerini ayrıntılı olarak anlatır. Aracılık ayrıca "dış iktidar kaynaklarının (örneğin hükmet) sağladığı hizmetlere erişim sağlamak" için de kullanılır. Yeni bir yol ya da okul isteyen köylüler arayışlarına kendilerinin iyi tanıdığı ve aynı zamanda Beyrut'ta uygun idari görevlilerle uğraşabilecek bir konumda olan birini bulmakla başlarlardı. Bu kişi birçok köylüye yardımcı olmayı başarırsa, kendisine bağlı bir çevre oluşturabilir. Sonuçta, bu aracının gücü yalnızca makamına ya da olaya müdahale etme becerisine değil ama yararlanabileceği takipçilerinin sayısına dayanacaktır.

Siyasetçiler bile destekçi kitlesi oluşturmak ve davalarına destek toplamak kişiselleştirilmiş ikili ilişkileri kullanırlar. Bu bağlar, siyasi figürün aracılık biçiminde yardım karşılığında bağlılık elde ettiği bir tür hami-yanaşma ilişkisi olarak düşünülebilir. Doğu Anadolu'da siyasetçiler ve zengin toprak ağaları açısından popülerliklerini arttırmak için evliliklere ya da yoksul ailelerin erkek çocuklarının sünnet törenlerine maddi destek sağlamak yaygındır. Destekçi oğlana ve ebeveynlerine karşı belli sorumluluklar yüklenir, bunun karşılığında da bir yükümlülük varsayar ki, bu da gelecek seçimlerde bir oy olabilir.

İttifak ve karşılıklı bağlılık ile destek kişiselleştirildiği gibi, anlaşmazlıklar ve uyuşmazlıklar da kişiselleştirilir. Kamuya açık edilmiş neredeyse her türden anlaşmazlık genellikle kişisel husumetin kanıtı kabul edilir. Anlaşmazlıklar arkadaşlar arasında olduğunda, bunlar sadakatsizlik sayılabilir. Arkadaşça anlaşmazlıklar genellikle küçük bir yakınlar çevresiyle sınırlı kalır. Bunun sonucunda, uzlaşma kararının altında yatan çelişkili çıkarları örtmek ya da gizlemek için büyük çaba gösterilir. Bu nedenle, bazı bağlamlarda "yalan söylemek" ya da "ikiyüzlülük" olarak görülebilecek şey açıkça meydan okumadan ve olası toplumsal uyuşmazlıktan kaçınmak için, toplumsal açıdan zorunlu olmasa da arzu edilebilirdir.

Köy Siyaseti Tarzları

İran devrimi öncesinde Güney İran'daki iki köyün siyasi ve ekonomik örgütlenmesi üzerine karşılaştırmalı bir çalışmada Hollandalı antropolog Nico Kielstra (1975, 1987) yerel siyasi sistemin hem resmi hem gayrı resmî yönlerini tasvir eder. Kielstra'nın gözlemleri bir ölçüde tüm bölge için genelleştirilebilir. Başka yerlerde olduğu gibi İran'ın köylerinde de resmi siyasi yapı, atanmış ve seçilmiş görevlilerden oluşur. *Kethüda* ya da *muhtar* hükümet tarafından atanır ve kendi seçilmiş ihtiyarlar heyeti ile çeşitli unvanlara sahip din adamlarıyla birlikte (bunlardan daha sonra söz edeceğiz) görev yapar. İran köy siyasetinin gayrı resmî dünyası kendisini belli "kanaat önderlerine" odaklanmış, bir takım gevşek yapıdaki "sohbet grupları" yoluyla dile getirir. Kielstra bu gruplardan bazılarının genç ve enerjik erkeklerden oluştuğunu söyler. Ancak çoğu grup, dini statüleri ya da zenginlikleri nedeniyle nüfuz sahibi olan daha yaşlı erkekler etrafında oluşur. Öyle ya da böyle, köyün tüm erkekleri bu sohbet gruplarından birine ya da diğerine katılır; okul öğretmeni ya da jandarma komutanı gibi geçici süreyle köye atanmış olan hükümet görevlileri de katılımcılar arasındadır. Tüm köyü ilgilendiren konular bu gayrı resmî gruplarda ele alınır ve tartışılır. Askere çağrılma gibi bazı kararlar ve benzerleri hükümet temsilcisi aracılığıyla muhtar üzerinden uygulamaya konulsa da, köyün içini ilgilendiren konuların büyük bölümü ortak kararı ya da en azından çoğu kesim için kabul edilebilir uzlaşmaları temsil eder.

Birçok toplulukta olduğu gibi bu İran köylerinde de, kişiler arası rekabet ve anlaşmazlıklar tarlalar ve evlerin arsaları yüzünden çıkar. Kielstra'nın betimlediği üzere, açık husumetler zaman zaman patlak verse de, kişisel eleştirilerin herkesin açıktan açığa dile getirilmesi genellikle susturulur. Bireyler anlaşmazlıklarını özel toplantılarda, akrabalar ve yakın dostlarla yapılan ev sohbetlerinde dile getirirler. Bunlar, kamusal sohbet grubunun aksine, bir dedikodunun ya da olumsuz bir düşüncenin başkalarına aktarıldığı kısıtlı ve gizli bir iletişim ağını oluşturur. Böyle bir bilginin alıcısından dedikoduyu ya da olumsuz eleştiriyi aktarması nadiren talep edilirse de, alıcının sonuçta bunu yapması beklenir. Kielstra'nın söylediği gibi:

> Bir kişi söylediği söylenen şeyi her zaman inkâr edebilir zira başka tanıklar yoktur. "Yalan söylüyor" (*dorug miguyad*) ifadesinin İran'da büyük bir ahlaki ağırlığı yoktur. Bu yalnızca gizli bir iletişim ağında aktarılan bilgiyi teyit etmenin reddedilmesidir (1987, s. 156).

Bu "gizli iletişim" ağları en temel hane bazında bile, köydeki komşularla ve diğerleriyle iletişimde aracıların kullanılmasına, böylelikle de yüz yüze karşılaşmanın barındırdığı risklerin asgariye indirgenmesine örnektir. Birinden küçük bir iyilik talebi bile genellikle dolaylı olarak iletilir ve önem arz eden görüşmeler—örneğin, bir evlilik ayarlaması—her zaman için bir aracı yoluyla yürütülür.

Topluluk düzeyinde toplumsal kontrol ve liderlik örüntüleri, akrabalık mekanizmaları, sohbet grupları ve sistematik aracılık dışında birçok biçimlerde görülür. Sosyal kontrol örüntüleri genelde yerel topluluktaki otoritenin ve gücün genel yapısını yansıtır ve dolayısıyla bir topluluktan diğerine değişir. Örneğin, hükümetin varlığının güçlü olduğu yerlerde küçük anlaşmazlıklar bile hükümet tarafından cezaları ve polisin müdahalesini doğurabilir. Hükümetin temsilinin zayıf olduğu yerlerde, büyük anlaşmazlıklar bile—örneğin arazi ve su hakları üzerine anlaşmazlıklarda—silah gücüyle olmasa da gayrı resmî aracılıkla çözülebilir.[3]

Otorite ya da meşru güç kullanma hakkı iki ana kaynaktan gelir: bir yandan hükümet ya da devlet, diğer yandan dini de içeren "ahlaki düzen." Otoritenin tersine iktidar, itaat için baskı yapma ya da zorlama yeteneğidir ve zenginlik, nüfuzlu aile, ya da silahlı gruplara liderlikten (buna gangsterlik de dâhildir) olduğu kadar, yasal idarenin kaynaklarından da gelebilir.

Yerel olarak *'omda* (Arapça), *muhtar* (Arapça ve Türkçede, "seçilmiş" anlamında), ya da *kethüda* (Farsça) denilen köyün başının her yerde bulunan makamının bile otorite ve iktidarı kullanımı büyük çeşitlilik gösterir. Birbirine bitişik köylerin muhtarlarının durumu neredeyse hiç güç sahibi olmamaktan, karar almakta ve baskı yapmakta büyük bir özgürlüğe kadar uzanan bir yelpaze oluşturur. Bir muhtarı zengin bir toprak sahibi kendisi seçebilir; bir başka muhtarı güçlü bir sülalenin lideri olabilir, bir üçüncüsü doğrudan hükümet tarafından topluluğa dayatılabilir. Bu muhtarların hepsini de mevkilerine farklı güç kaynakları getirirler. Kielstra bir İran köyündeki seçilmiş *kethüdanın*, hükümet tarafından kendisinden askerleri silahaltına çağırması istendiğinde kasabadaki akrabaları ziyaret edip böylece bu sevimsiz işi başkalarına devrettiğini yazar. Küçük ölçekli arazi kullanım hakkı durumunda olduğu gibi, hanelerin genellikle yeterli kaynaklara erişimi olduğunda, muhtar

[3] Kuzey Lübnan kırsalında hiyerarşi ve gücün sosyo-politik örgütlenmesi üzerine incelikli bir analiz için, bkz. Michael Gilsenan (1996).

yalnızca o an için varılan uzlaşmayı temsil edebilir, ya da başka kimsenin üzerine almak istemediği bir işi yapıyor olabilir. Kaynakların çok az kişinin elinde toplandığı durumlarda, muhtar bu kişilerin çıkarlarını temsil etme eğilimindedir ve buna bağlı olarak da, ya hatırı sayılır bir güce sahiptir ya da arka planda olup aslında gücü elinde tutanların görünen yüzüdür.

Yerel İktidar Eksenleri

Yerel iktidar ilişkilerindeki çeşitliliği yeterli biçimde açıklayan bir model bulunmasa da, otoriterin etrafında örgütlendiği ana eksenlerin ne olduğunu sorabiliriz. Gözle görünür bir otorite ya da meşru iktidar kaynağı, muhtarları seçmeye ve diğer yerel memurları atamaya müdahale edebilen hükümettir. En genel olarak, hükümetler muhtarın makamını seçilmiş yerel liderleri ulusal idari hiyerarşiye entegre etmek için kullanırlar. Hükümetin kontrolünü yaydığı yerlerde, muhtarlar dönüşümü gerçekleştirmek ve kırsal nüfusun gündelik yaşamlarını düzene sokmakta son derece önemli aracı görevi görebilirler. Devrim dönemi Irak ve Mısır buna örnektir. Her iki ülkede de, arazi kullanım hakkı konusunda birçok önemli reform ve siyasi seferberlik köy muhtarlarının makamları aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.

Bundan farklı olarak, yerleşik yerel çıkarlar aracılığıyla iş görmeyi seçtiği durumlarda hükümet muhtarları aşiret liderleri ya da büyük toprak sahipleri gibi halihazırda nüfuzlu aileler arasından seçebilir. İsrail hükümeti Arap aşiret liderlerini muhtar olarak onayladığında, bir anlamda İsrail'de olan buydu. Muhtemelen hükümetin görmeyi arzuladığı sonuç, konu odaklı siyasetin zararına olacak biçimde, geleneksel soyun, ya da *hamula*'nın, önemli bir siyasi yapı olarak diriltilmesi olmasa da güçlendirilmesiydi. Bu yaklaşım Osmanlı idarecileri ve daha sonra sömürge yetkilileri tarafından sıklıkla kullanıldı. On dokuzuncu yüzyılın ortasında, Osmanlılar bazı göçebe aşiretleri bunların geleneksel liderlerini muhtar yaparak ve onlara toprak tapusu ve başka ayrıcalıklar sağlayarak Anadolu'ya, Suriye'ye ve Irak'a yerleştirdi. Bu ailelerin soyundan gelenler genellikle günümüzün yerel seçkinleri arasındadır.

Devletten türeyen kaynaklara yakından bağlı olan bir şey de, polisiye tedbirler, mahkemeler ve diğer idari temsilciler yoluyla hükümetin yerel işlere müdahale etme yeteneğidir. Kaynakların kıt olduğu yerlerde, açıkça başkaldırı görülmediği sürece hükümet yerel siyaseti doğrudan görmezden gelebilir. Ancak, en genel olarak, kırsal nüfusların idari kontrolünü doğrudan elin-

de tutmak modern devletlerin değişmez bir kaygısıdır. Aslında, siyasi merkezileşme, hükümetin doğrudan müdahalesini gerektirir ve neredeyse her yerde, kırsal bölgelerin idaresinden doğrudan içişleri bakanlıkları ve ulusal jandarma güçleri sorumludur.

Hükümetler muhtarları devlet görevlileri olarak tanırken, halkın kendisi devleti bir davetsiz misafir hatta gayrimeşru bir iktidar kaynağı olarak görebilir. Bu gibi durumlarda, muhtarlar ve diğer yerel liderler kendilerini, yerel ihtiyaçlarını yerel üstlerine bildirmek yerine hükümetle aralarına mesafe koymaya uğraşırken bulabilirler. Birçok örnekte, örneğin 1991 Körfez Savaşı'nın ardından Irak'ın bazı bölgelerinde olduğu gibi, rejim köyde ya da bölgede rakipsiz ama ahlaki otoriteden yoksun bir güç olarak görülecektir.

Siyasetin Ahlaki Temeli

Yirminci yüzyılın başlangıcından itibaren Avrupalı modellerden türeyen yeni ideolojiler bölgeye girmiş olsa da, bir bölgede siyasi davranışa biçim ve süreklilik veren şey, kökeni ya İslam'da ya da toplulukta veya aşiret duygusunda bulunan, "ideolojik ya da ahlaki model" olarak adlandırılabilecek bir dizi şeyin kalıcılığıdır. Meşru siyasi davranış bakımından geleneksel bir model daha önce ele almış olduğumuz, İslami topluluk, ya da *ümmet* kavramından gelir. Bu bölümde daha ayrıntılı ele aldığımız bir diğer model aşiretçiliktir.

Siyasi yaşamın önemli ancak üzerine az çalışılmış bir alanı kafalardaki ahlaki düzen ile modern devletin biçimi arasındaki ilişkidir. Tarihsel olarak bile İslami toplumun idealleriyle, o anda hâkim idari kurumlar arasından her zaman çözülmemiş bir gerilim vardı. Yüzyıllar boyunca yinelenen bir tartışma İslami idealler için uygun siyasi aracı tanımlamak olmuştur. Günümüzde bu tartışma, İslamcı gruplar bu konuyu toplumun her düzeyinde gündeme getirmelerinden ötürü yeniden önem kazanmıştır ki, bu konuyu 11. Bölümde bazı ayrıntılarıyla olarak ele alacağız.

On sekizinci yüzyılın sonlarında itibaren, Ortadoğu'da milliyetçilik Avrupa'daki siyaset felsefesini yakından takip eden etkili bir entelektüel güç olmuştur.[4] Milliyetçiliğin siyasi eyleme tercüme edildiği biçimiyle izlediği yol

[4] Modern Ortadoğu'da siyaset, özellikle de milliyetçilik ve diğer ideolojiler, üzerine geniş bir literatür bulunur. Bölgede milliyetçiliğin yükselişi üzerine, artık klasikleşmiş, özellik-

engebeli olmuştu ve 1940'lı yıllara kadar Avrupalı temsilciler ve subaylar yerel liderlerle, bu liderlere mutlaka hain damgası vurulmadan, kolaylıkla ittifak görüşmeleri yapabiliyorlardı. İnsanların çoğunluğunun, bağımsızlık talepleri hanedan ve dini ilkelerin aksine milliyetçi ideolojilere dayanan devletlerin vatandaşları haline gelmeleri ancak II. Dünya Savaşı iledir.

Bunun sonucu, uygun ya da ahlaki bir yönetimi neyin oluşturduğu konusunda süregiden bir tartışma, siyasi yelpazenin çok iyi bildiğimiz sol/sağ ayrımlarını aşan bir uzlaşma yoksunluğu olmuştur. Birçok insan toplum için İslami bir ahlaki temelle modern ya da ulusal idare biçimleri arasındaki çelişkiyi çok endişe verici bir konu olarak görür. Toplumun tüm kesimlerinden birleşik bir cepheyi bir süreliğine seferber eden İran devrimini mümkün kılan şey, Şah yönetimi ile herhangi kabul edilebilir bir ahlaki yönetim hakkı arasındaki uçurumdu. Şah'ın İslam öncesi Fars hanedanlarının devamı olduğu yönünde çokça reklamı yapılan iddiasını çoğu İranlı İran'ın İslami mirasının ve kurumlarının reddedilmesi olarak görüyordu. Seçkinler sınıfının kendisini sıradan halktan yalıtması nedeniyle İran aşırı bir örnek olsa da, benzer çelişkiler ve gerilimler çoğu ülkede mevcuttur. Bölgenin resmen laik tek ülkesi olan Türkiye, şeriatın yeniden kurulması yönünde gerek yeraltından gerekse açıktan ama yasadışı propaganda ile bir tür popüler bir dini canlanma yaşamaktadır. Tüm Arap devletleri de benzer biçimde, çoğunlukla dinsel bir söylemle ifade edilen bir siyasi huzursuzluk yaşamaktadır. Büyüyen muhalefet İslami ilkelerin yozlaşmasından ve bu ilkelere ihanetten söz ederek mevcut siyasi seçkinlere karşı sesini yükseltmektedir.

İnsanların günlük olarak etkileşimde bulunduğu kentsel mahalle ya da köy düzleminde, neredeyse her yerde yaygın biçimde kabul gören tek bir ilkeyi, yani İslam'ın ilkesini dile getirenlerin sürmekte olan etkisini görmekteyiz. Genellikle yerel dini hocaların ve liderlerin faaliyetleri manevi rehberlik sağlamak üzerine yoğunlaşır. Ancak, dini ve siyasi faaliyet alanları arasındaki çizgi her zaman belirgin biçimde tanımlanmamıştır ve bu tür liderler gerçekte ya da potansiyel siyasi aktörlerdir. Hükümetlerin dini liderlerin faaliyetlerini kullanmalarına ve düzenlemelerine rağmen bu adamlar yerel otorite konusunda alternatif kaynak olarak kalırlar. Diğer bölge ülkelerinde olduğu gibi, örneğin Mısır'da da, hükümetten bağımsız olarak mahalli grupların fi-

---

le derli toplu bir analiz için, bkz. Şerif Mardin (1962). Ayrıca, bkz. James Bill ve Carl Leiden (1984). Oldukça kişisel bir yaklaşım için, bkz. Fouad Ajami (1999).

nanse ettiği cami inşaatlarında bir patlama yaşanmaktadır. *Jami'ahli* (halk camisi) olarak bilinen bu camilerin imamlarının maaşları yerel bağışlardan karşılanırken, devlet destekli camilerin imamları maaşlı memurdur. Her birinde devletin istihdam ettiği bir imamın bulunduğu camilerin çok sayıda olduğu Türkiye'de, Cuma namazlarında devletin istihdam etmediği popüler bir imamın liderliğinde kalabalık erkek gruplarının buluşması alışılmış bir görüntüdür. Bununla birlikte, tüm bölgede hükümetler dini şahsiyetlerin faaliyetlerini, özellikle de bunların siyasi faaliyetlerde bulunduğundan kuşkulanılıyorsa, denetim altında tutarlar.

Elbette seküler siyasi liderler ya da iktidar adayları İslami değerlere ve söylem yöntemlerine başvururlar. Seküler olduğunu beyan eden bir rejimin başı olan ve o ana kadar dindarlığı ya da dini kurallara uymasıyla ile bilinmeyen Saddam Hüseyin, büyük ölçekli cami inşaatlarına destek de dâhil olmak üzere, Körfez Savaşı sırasında (1990-1991) ve savaşın ardından dini simgeleri ve söylemleri kullanmaya başlamıştı. Çok partili bir sistemin fiilen askeri gözetimin gölgesinde yürüdüğü ve bu durumun çoğunluk tarafından güçlü biçimde sahiplenilen dini görüşlerle dengelendiği Türkiye'de, tüm partiler İslami söylemi kullanırlar: sekülerler seçmenleri yabancılaştırmamak için, İslamcılar da siyaseten yasaklı duruma düşmemek için çok dikkatli biçimde yaparlar bunu. Açıkça İslamcı bir parti olan Refah Partisi, ekonomik açıdan dezavantajlı seçmenlere seslenmek için İslam söylemi kullanıyordu. Ne var ki, hükümet kurma hakkını kazandıktan sonra, ordunun bastırması sonucu, parti laik statükoya tehdit oluşturduğu gerekçesiyle 1998 yılında kapatıldı. Refah Partisi'nin devamı olan bir parti 1999 yılı seçimlerinde çoğu büyük kentin ve kasabanın belediye başkanlıklarını kazandı. İlginç bir biçimde, hepsi olmasa da, İslamcı liderlerin çoğu seküler yükseköğrenim kurumlarında, özellikle de mühendislik fakültelerinde okumuşlardı (Roy, 1994).

Bu durum dini şahsiyetlerin devlet bürokrasinde resmî görevler alamayacakları anlamına gelmez. Suudi Arabistan'da ve Körfez devletlerinde, yargıçlar (kadılar) dini kadrolardan seçilir. Mısır'da din hocaları maaşlarını devletten alırlar ve Türkiye'de dini okullar devletin idaresi altındadır ve bu okullardaki hocalar, cami imamları ve diğer cami görevlileri gibi düzenli maaş alırlar. Resmen laik olan Türkiye, devleti fiili olarak yalnızca Sünni, geleneksel dini yapıyı tanıması, eğitmesi ve desteklemesi anlamında benzeri olmayan, seküler bir ülkedir.

Resmi dini eğitim almış olmak ve kutsal bir soydan gelmek siyasi bakımdan önemli otorite sahibi olmak için iki potansiyel kaynaktır. Yerel boyutta karizması olan bir kişi önemli bir izleyici kitlesi edinebilir. Birçok bakımdan bu durum hami-yanaşma ilişkisinin dini versiyonudur. Örneğin Fredrik Barth (1959) artık bir klasik sayılan çalışmasında, Batı Pakistan'ın Swat bölgesindeki bir toplulukta bir arada var olan, iki paralel ama birbirine rakip iktidar ve otorite sistemi belirler. Bunlardan bir tanesinde, nüfuzları toprak sahibi olmalarından gelen seküler liderler destekçi edinmek için yarışırlar; diğerinde ise, dini şahsiyetler ya da "azizler" destekçi çekerler ve hatırı sayılır güce sahiptirler.

Bazı dini liderler kendileri zenginken, bazıları da öğrenci ve müritlerinden gelen bağış ve armağanlara bel bağlarlar. Bu tür kişiler aracılık ve arabuluculuk rolleri yoluyla güçlerini ve nüfuzlarını gösterirler. Ahlaki itibarları bu kişileri tarafsız kılarak onları aile ya da aşiret duygularının üzerinde bir yere yerleştirir. Tarafsızlıkları köyler arasındaki anlaşmazlıklarda arabuluculuk yapmalarını sağlar ve bu kişilerin zaman zaman daha geniş âlimler ve eğitimli kişiler ağının parçası olabilmeleri gerçeği topluluklar arası iletişimi kolaylaştırır. Büyük ölçüde eğitimsiz bir toplumda okumuş yazmış kişiler olarak bunar kanaat önderleri olarak öne çıkarlar. Tanınmış dini liderlerin evleri her gün toplumun tüm kesimlerinden insanlar tarafından ziyaret edilebilir. Yoksul ve yardıma muhtaç kişiler iş ya da toprak bulmak konusunda yardım ararlar; aklını yitirmişler manevi teselli için, zenginler de kamusal olarak dindarlıklarını ve saygılarını sergilemek yoluyla konumlarını onaylatmak için gelirler. Michael Fisher (1980) İran'daki ruhban sınıfı üzerine çalışmasında, ünlü âlimlerin öğrencisi olmuş olan din adamlarının nasıl kendi nüfuz ve itibar ağlarını kurduklarını belgeler. Artan okuryazarlık düzeyleri ve daha da önemlisi elektronik bilgi kaynaklarına artan erişimden din adamlarının nüfuzunun nasıl etkileneceğini görmek ilginç olacaktır. Bu kişilerin dini metinlerin aktarıcıları ve yorumlayıcıları olarak rollerinin azalacağı ya da en azından değişeceği kesindir.

Belli topluluklarda dini şahsiyetler liderlik ve iktidarın tek gerçek kaynağını oluşturabilirler. Örneğin kuzey Irak'ta, gerek Hıristiyanlar gerekse Müslüman azınlık arasında yerel liderlik, ister papaz ister şeyh ya da pir olsun, kısmen dini temsilci etrafında döner (Rassam, 1977; ayrıca bkz. van Bruinessen, 1992). Musul kenti yakınlarında bir Şii yarıcılar topluluğu olan Şabaklar, aynı zamanda mistik tarikatların başı, hâkim, hoca ve yerel nüfusla dışarıda-

kiler arasındaki esas arabuluculuk görevini yapan dini liderlerine, yani *pirlerine* bel bağlamışlardı (Rassam, 1977). Ancak daha yaygın olarak dini liderler seküler, aşiret ya da idari liderlere karşı denge unsurları görevi görürler.

Kuzey-orta İran'daki Türkmenler arasında, her biri farklı bir ekonomik ve köy örgütlenmesiyle ilişkilendirilen iki zıt yerel liderlik ve iktidar kaynağı vardır. Gümbet-i Kavus çevresinde, ana ürünün pamuk olduğu verimli ovalarda yaşayan Yomut köylüleri arasında az sayıdaki aşiret önde gelenlerinin ya da hanların elinde aşırı güç toplanmıştır. Hanlar güçlerini aşiretteki destekçilerinden yararlanma becerilerinin yanı sıra, sahipleri oldukları geniş topraklardan alırlar. Nadiren önder olarak tanınsalar da, bu güçlü liderler İran hükümet makamlarıyla yakın ilişkilerini korurlar. Doğuya doğru bitişikteki yaylada bulunan Göklan Türkmenleri, yerel liderlik konusunda çok büyük farklılıklar gösterir. Genelde toprak sahibi nüfuzlu aileler bulunmadığından, fiili liderlik dini eğitim almış ve şöhretli adamlar olan *akhundlar* tarafından yürütülür.[5] Genellikle orta derecede varlıklı olsalar da, *akhundların* asıl nüfuz kaynağı kişisel destekçilerinin sayısına ve genel şöhretlerine dayanır. *Akhundlar* düzenli olarak bir araya gelirler ve onların topluluk çıkarlarıyla ilgili konulardaki ortak beyanları büyük ağırlık taşır.

Daha önce söz ettiğimiz gibi ikinci bir dini itibar kaynağı kutsal soydan gelmektir. Burada bile, en büyük pay Arap dünyasında *Ahl al-Beit* (Ehl-i Beyt) olarak anılan Ali'nin ve Fatıma'nın soyundan olanlara düşmek üzere, itibarın ölçüsü derece derecedir. Kutsal soyun daha önemsiz hatlarına, Peygamberin diğer akrabalarına hatta yoldaşlarına kadar gider. Duruma bağlı olarak, doğuştan gelen bu statü siyasi bakımdan öne çıkabilir ya da çıkmayabilir. Peygamberin seyyid olarak bilinen torunları özel itibar görür. Bunların bedenleri ve mülkleri dokunulmazdır ve bu kişilerin *baraka* denilen özel manevi niteliğe sahip oldukları düşünülür. Çoğu topluluğun geri kalan üyelerinden farklı olmayabilirse de, bazıları siyasi nüfuz sağlamak için statülerini kullanmayı başarabilir. Bunlar düşman komşular arasında korkusuzca seyahat edebildiklerinden başarılı arabulucular durumuna gelebilirler. İranlı Türkmenler arasında, bu anlamda bir aşiretin ya da sülalenin tamamı "kutsal" kabul edilir. Bunlar kendi aralarında evlenirler ve genellikle ayrı köylerde ya da kendi mahallelerinde yaşarlar. Beklenebileceği gibi, bunları toplulukları önceden

---

[5] Türkmenlerin bu unvanı kullanışı, unvanın alaycı bir biçimde kullanılabildiği Farsçadan belirgin biçimde farklıdır.

hasım olan iki halkın, Yomutlar ile Göklanların, sınır bölgesinde düzenli bir hat oluşturur.[6]

İster Suudi Arabistan'da, Irak'ta ya da İran'da olsun kutsal soydan gelen erkeklerin siyasi nüfuzu merkezi hükümetin gücü doğrudan ile ters orantılı değildir. İşin aslı, dini liderlerin etkisi yerel ihtiyaçlara idari bir çerçeve içinde aracı olma becerileri tarafından pekiştirilebilir ve kutsal soydan gelme iddiaları muhtemelen, bizzat soyun asıl siyaset tarzı olduğu durumlarda—yani aşiret bağlamında örgütlenmiş nüfuslar arasında—en önemlidir.

Siyasi süreçlerdeki farklılıklara bakarken akılda tutulması gereken insanların iktidarın gerek manevi gerek maddi kaynaklarından yararlanma ve bunları siyasi faaliyete dönüştürme yollarıdır. Bir dini liderin zenginlik, toprak hatta hükümet nezdinde itibar elde etmesi de olasıdır. Başarılı bir seküler lider zaman içinde ahlaki bir imaj hatta "keşfedilmiş" şecere yoluyla kutsal bir sülale edinebilir. Hükümetler anlaşmazlıklara arabuluculuk yapmaları ve böylece devlet kontrolünü kolaylaştırmaları için seyyidlerin sorunlu bölgelere gitmelerini teşvik edebilir. Osmanlılar Irak'ta böyle bir politika izlemişlerdi; bazı "kutsal aileler" Medine'den gelerek Musul ve diğer kentlerde yerleşmek üzere davet edilmişlerdi. İyilik yapmak üzere gelenlerin birçoğunun kendi durumları iyileşerek, kutsallığın genellikle yaşam tarzlarını engellemediği büyük toprak sahipleri haline gelmişlerdir.

Aşiretler ve Aşiretçilik

Kitap boyunca *aşiret* sözcüğünü sıklıkla ve farklı bağlamlarda kullandık. Kuzey Irak Türkmenlerinin, Türkiye'nin güneydoğusundaki Yörüklerin ve Arabistan'ın El-Murra'larının siyasi yapısını aşiretçi olarak tanımladık. Aşiretçi bir konfederasyon devlet bürokrasisi tarafından yutulduğundan, güney Irak'taki siyasi örgütlenmedeki değişimden söz ettik. Siyasi süreçler üzerine düşünürken bu birleşme noktasında, aşiretçilik konusunu ele almak uygundur. Düzenleyici sorularımız şunlardır: Bir aşireti oluşturan nedir? Hangi koşullar altında insanlar bu toplumsal ve siyasi örgütlenme biçimini, ne amaçla kullanırlar? Aşiretçilik bir toplumsal kimlik biçimi olarak etnisiteden farklı mıdır ve hangi koşullarda varlığını sürdürür ya da dağılır? Ve son olarak,

---

[6] Aşiret bölgelerinde kutsal sülalelerin rolü üzerine klasik monografi Ernest Gellner'in çalışmasıdır (1979).

günümüzde Ortadoğu'ya özgü aşiretçiliğin ayırıcı özelliği olarak tanımlanabilecek şey nedir?

Bize göre, Ortadoğu'da aşiretçilik en iyi biçimde, dinamik ve karmaşık bir siyasi ortamdaki örgütleyici ilkelerden birisi olarak ele alınabilir. Diğer örgütleyici ilkeler arasında etnisite, din ve hatta milliyetçilik bulunur. Fuad Khouri'nin (1980) söylediği gibi, "Aşiretçilik tek bir olgu, farklılık içermeyen bir bütün, periferik bir toplumsal sistem ya da yalnızca insan uygarlığının evriminde bir aşama değildir" (s. 12). Aşiretçilik daha ziyade insanları birçok farklı amaçla bir araya getiren ve bunu birçok farklı, birbiriyle rekabet halinde olan, ya da alternatif gruplaşma ilkeleri bağlamında yapan kalıcı bir toplumsal ve siyasi güçtür.

Carleton Coon (1958) neredeyse her yerde "hükmedilenlerin toprakları" ile devletin otoritesinin sınırlarının ulusal sınırlar değil ulus içindeki muhalefet tarafından belirlendiği "küstahlığın toprakları" arasındaki tezadın görüldüğüne işaret eder.[7] Geçmişte güçlü toprak sahipleri, karizmatik dini liderler ve her türden siyasi muhalif ortak siyasi eylem, muhalefet ya da düpedüz ayaklanma için takipçilerini seferber ediyorlardı. Bugün Lübnan'da yerel "büyük adamlar" (*za'imler*) egemen olmaya ve ülkeyi kendi aralarında sıkı sıkıya sahiplenilen derebeyliklere bölmeye devam ederler. Bunların liderlik iddiaları kaba gücün dışında genellikle eskiden beri kabul gören toprak sahipliği ve himaye iddialarına dayanır. Ancak Ortadoğu'da yerel gruba dahil olmanın ve siyasi faaliyetin en belirgin temeli aşiretçiliktir. Aşiretçiliğin dili tekrar ve tekrar bizzat devlete karşı muhalefeti ifade etmek, hatta hükümetleri ve hanedanları devirmek için kullanılmıştır. Aslına bakılırsa, Ortadoğu'nun siyasi açıdan en ayırt edici özelliği devlet ile birlikte aşiretçiliğin varlığını sürdürmesidir.

Daha önce belirttiğimiz üzere, bölgede devlet çeşitli biçimlerde bin yıllarca var olmuşsa da, devletin yanında alternatif ve tamamlayıcı siyasi örgütlenme biçimleri de var olmuştur. Aşiretçilik zaman zaman devletle uyumu olmuş, zaman zaman da merkezi yönetimin çıkarlarıyla ters düşmüştür. Aşi-

---

[7] Sultan tarafından etkin biçimde idare edilen çekirdek bölgelerle "başıboş" aşiretlerin egemen olduğu yerler arasındaki bu karşıtlık özellikle Fas bağlamında ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Fas'ta *bled al makhzan* (hükmedilenlerin toprakları) ile *bled al siba* (şiddetin toprakları) arasında tarihsel bir ayrım yapılır. Bu konuda bir özet için, bkz. Ernest Gellner (1979).

retçilik önemli toplumsal ve ekonomik işlevleri olan bir akrabalık örgütlenme biçimi olsa da, aşiretçiliğin Ortadoğu tarihindeki esas önemi siyaset alanında olmuştur. On dördüncü yüzyılda yaşamış olan Arap tarihçi İbn-i Haldun, *asabiye*'yi, yani aşiret ya da grup duygusunu, tarihsel hanedan değişikliğinin altında yatan ana itici güç olarak tanımlar.[8] *Asabiye* ortak siyasi faaliyete haklılık veren ve onu meşrulaştıran bir duygu olarak görülür; *asabiye* eşzamanlı olarak hem ortak şecere köklerinin hem de bu temelde bir araya gelmiş insanlara duyulan sadakatin ifade edilmesidir. Dolayısıyla *asabiye* duygusu, ya da şecere bakımından tanımlanmış grupla özdeşleşme, grubun bir araya gelmesi için potansiyel bir temel olmanın yanı sıra, bir bireyin kişisel kimliğinin önemli bir bileşeni olabilir.

"Aşiret" kavramıyla ilgili antropolojik tartışmalara ve çekişmelere girmeksizin, sözcüğün yerel kullanım biçimleri bizim amaçlarımız için yeterlidir. Bir aşiret, baba tarafından ortak nesepten, yani ortak bir erkek atadan kesintisiz olduğu varsayılan bir zincirden geldiği iddiasında olan ve bu soy içindeki adlandırılmış gruplamaların farklı derecelerdeki dâhil edilebilirlik durumları arasında ayrım yapmak için aynı soy ölçütünü kullanan bir gruptur. Bunlar hanenin üstünde yer alan, literatürde genel olarak "parçalar" olarak anılan, adlandırılmış soy ya da klan gruplamalarıdır. Tüm aşiretlerin ortak bir liderlik kalıbını ve grup yapısını paylaştığını varsaymadan, parçalı aşiret terimini kullanacağız.

Tek hatlı soyu genelde akrabalıktan ayıran şey bu terimin birbirleriyle karşılaştırıldığında grupları ya da potansiyel grupları tanımlamasıdır; bu şekilde tek hatlı soy etkili bir siyasi ilke haline gelebilir ve gerçekte sıklıkla gelir de.

Tek hatlı soy Ortadoğu'da aşiretlerin ve aşiretçiliğin altında yatan esas kavramdır. Bu kavram grup sınırlarını yaratır ve farklı grupları birbirleriyle ilişkilendirmek için bir çerçeve kurar. Bu ilke yoluyla oluşturulan gruplar, bir avuç haneden binlercesinin bir grup oluşturmasına kadar, boyut bakımından büyük farklılıklar gösterebilirler. Böyle bir gruplamanın mensupları birbirlerine bitişik yaşayabilir, ya da diğerleri arasına dağılmış olabilir. Baba soyundan gelme ilkesi tarafından harekete geçirilen yerel gruplar, yani aşiretler ya

[8] İbn-i Haldun'un seçkinlerin dolaşımı kuramı grup dayanışması kavramlarına dayanır ve Emile Durkheim'ın mekanik dayanışma ve organik dayanışma arasında yaptığı ayrımı önceden görür.

da aşiret parçaları toprak, su ve otlak gibi kaynakları kontrol edebilirler; belli bir bölgeyi savunmak için beraber hareket edebilir, hatta belli bir ideolojiyi destekleyebilirler. Bu grupların gerçekteki bileşimi neredeyse kaçınılmaz olarak biyolojik bakımdan bağlantılı olmayan ya da baba soyundan olma iddiaları şaibeli ya da varsayımsal olan kişileri de içerir. Ancak önemli olan, ortak davranışı seferber etmek ve temellendirmek için ortak soy iddiasını kullanmaktaki güç ve tutarlılıktır.

Aşiret Yapısı ve Parçalı Model

Aşiret siyasetinin dinamiklerini ele almadan önce, Ortadoğu'da aşiret toplumunun yaygın biçimde karşılaşılan biçimsel bileşenlerini betimlemeliyiz. Yaygın biçimde kullanıldıklarından, Arapça terimleri kullanacağız, ancak benzer düzenleme birimlerinin Farsça, Kürtçe ve Türkçe konuşan aşiret topluluklarınca da kullanıldığını akılda tutarak. Genel anlamda toplumun olduğu gibi, aşiret topluluğunun da temel birimi bireysel hane, yani *al beittir*. Bu terim hanede yaşayanları ve yaşadıkları evi içerir ve aynı çatı altında ya da aynı yerleşkede yaşayan ve geçimleri için birbirlerine önemli ölçüde bağımlı olan, yakın akraba kişileri kapsar. Türkmenlerin tanımı, hanenin anlamını daha da açıklar: Türkmenler hanenin basitçe söylemek gerekirse "masrafları tek olan" kişiler olduğunu söylerler; başka bir deyimde hane "aynı tencereyi paylaşan" kişilerdir.

İki ile beş kuşak geriye doğru babasoyundan olan ortak bir atadan gelen hanelerin reisleri, genelde *fakhd*, sülale, denilen, ikinci düzeyde bir örgütlenme, oluştururlar. İşte bu noktada aşiret tarzı potansiyel olarak siyasi önemi olan bir grubu tanımlar.. Aynı *fakhd*'ın mensupları mülk ve kişi için ortak bir sorumluluk duygusu taşıyabilir, ya da ortak mülk sahibi olabilirler. Bu gruptaki haneler büyük olasılıkla, evlilik bağları ve ortak bir adı paylaşmayı da içeren, yakın kişisel ilişkiler geçmişiyle birbirlerine bağlıdır. Ayrıca şeref yasasında ifade edilen ortak bir şöhrete de sahiptirler. Zorunlu olmasa da genellikle *fakhd*'lar ortak atalarının adını alırlar. Kuramsal olarak, gerek erkekler gerekse kadınlar ömürleri boyunca içine doğdukları sülale ile tanımlanırlar. Kadınlar sülale dışından evlenecek olurlarsa, yine de kendilerini babalarının grubunun mensubu olarak görürler ve eğer terk edilecek ya da boşanacak olurlarsa oraya dönerler.

Bu sülalelerden birkaçı, yine daha da uzaktan bir ortak atadan gelme sayıyla, genellikle *ashira* denilen daha geniş bir birim oluştururlar. Aynı ortak ata fikrinden hareketler, bir grup *ashira* bir kabile, *qabila*, oluşturabilir. Uygulamada, *ashira* ve *qabila* terimleri birbirinin yerine kullanılabilir.

İşte aşiret toplumunun ayırt edici özelliği, hepsi de aynı soy ilkesi tarafından biçimlendirilen, farklı kapsama derecelerine sahip bir dizi örgütlenme düzeyinin varlığıdır. Ayrıca, bu farklı örgütlenme düzeylerinin aşiretin tekil üyeleri için farklı siyasi ve ekonomik anlamı bulunur. Örneğin, El-Murra benzeri göçebe çoban bir toplumda, birlikte kamp kuran ve hareket eden çadırlar büyük olasılıkla aynı *fakhd*'a mensuptur. Yabancılarla olan ciddi bir anlaşmazlık durumunda, daha kapsayıcı aşiret örgütlenmesi düzeyleri devreye girebilir ve günlük bazda birbirlerini nadiren gören uzak akrabaları bir araya getirebilir.

Giderek genişleyen grupların oluşturulması ve güçlendirilmesiyle ilgili olarak bir atasözünün ifade ettiği, bir başat ilke vardır: "Ben kardeşime karşı; ben ve kardeşim kuzenime karşı; ben, kardeşim ve kuzenim yabancıya karşı." Bu söz ilkesel olarak şeylerin nasıl olması gerektiği konusunda ideal durumu ifade eder—yani, yakın akraba olan bireyler ve gruplar otomatik olarak birleşmelidir ve kan bağı diğer bağlılıkların üstüne çıkmalıdır. Aslında, işbirliği ve ittifak örüntülerinin otomatik olmadığı her yerde kabul edilir. Sülaleler ve kabileler de en az herhangi bir topluluk kadar hizipleşme ve anlaşmazlıklarla bölünmeye meyillidir. Ortak babasoyundan olma kaynaklı kan bağının önceliği ve dayanışma fikri temel örgütlenme ilkeleridir. Bunlar davranışı ölçme ve sadakati değerlendirme normunu oluştururlar.

Aşiret düzeyinde örgütlenmeyi anlamak için model ilk kez 1940 yılında E. Evans-Pritchard'ın Sudan'daki Nuerler üzerine çalışmasıdır ve parçalı soy ilkesi olarak bilinir. Bu ilke Ortadoğu ve Afrika'nın aşiret düzeyinde örgütlenen halklarının siyasi süreçlerini anlamak isteyen antropologlar tarafından yaygın biçimde kullanılır ve tartışılır. Parçalı soy ilkesi merkezi iktidarın yokluğunda düzenin nasıl sağlandığı yönündeki önemli soruyu yanıtlamaya çalışır. Bu ilke bu soruyu, yukarıda alıntılanan atasözünün gösterdiği, tamamlayıcı muhalefet ilkesini önererek yapar. Bu ilkeye göre, aşiretin ya da grubun parçalarının kendi aralarında ittifak yapmaları ya da soy yakınlığına göre aynı düzeydeki gruplarla birleşmesi beklenir. Aynı düzeyde olan tüm parçaların ya da soyların aşağı yukarı aynı büyüklükte ve güçte olduğu ve kabiledeki tüm bireylerin eşit statüye sahip olduğu varsayılır. Eğer durum böyle ol-

saydı, o zaman kabile içinde anlaşmazlıkları yumuşatacak ve grup içinde dallanıp budaklanmasını önleyecek bir güç dengesi olurdu.

Najwa Adra orta ve kuzey Yemen'deki kabile tarzı örgütlenmenin niteliği üzerine özlü bir betimleme yapar ve bu ideolojinin bir model olarak nasıl işlemesinin beklendiği üzerine açık bir önerme sunar:

> Parçalı örgütlenme her bir parçanın özerkliğini tehlikeye atmadan, ihtiyaca göre, giderek daha geniş grupların bir araya getirilmesinin mekanizmalarını sağlar. Her düzeyde farklı parçalar bulunur; bu parçaların mensuplarının birbirleriyle ya da ortak eylem ihtiyacı olduğu düşünülen durumlarda diğer parçaların mensuplarıyla işbirliği yapması talep edilebilir. Sistemi bir arada tutan ideolojik bağlar ortak sorumluluk ... soy, coğrafyadır ve siyasi ve idari açıdan amaca uygunluk bir araya gelerek orta ve kuzey yaylalarındaki aşiretlerin gevşek, parçalı örgütlenmesini belirler (1985, ss. 275–286).

Siyasi ve idari açıdan amaca uygunluğa da en az diğer şeyler kadar vurgu yapılması gerekir. Paul Dresch de (1984) yine özellikle Yemen'e ve genel olarak da Arap kabilelerine atıfta bulunarak gözlemcilerin ya aşirete ya da bir oluşum olarak onun yapısına, ya da liderlik örüntüsüne kalıbına vurgu yaptıklarına işaret eder.

Dresch'e göre daha da önemlisi, bunların birbiriyle nasıl kesiştiği ve birbirlerini nasıl etkilediğidir. Eğer parçalanma ilkesi kendi başına yeterli bir model olsaydı, kabile liderliği yalnızca bölünme ve birleşme noktalarının bir ürünü olurdu ki, açıkçası Yemen'de de başka yerlerde de durum böyle değildir (ayrıca bkz. Dresch ve Haykel, 1995).

Gerek adlandırılmış kabile parçaları arasındaki ilişkilerin gerçek yapısı—yani, zaman içinde parçaların ortaya çıkışı ve kayboluşu—gerekse liderlik süregiden bir müzakere sürecidir. Coğrafya ve demografinin olduğu gibi, silah gücü de bir rol oynayabilirse de, bu süreç bundan daha fazlasını içerir. Liderlik hiçbir zaman aşikâr olmadığı gibi, yalnızca güce de dayanmaz. "Ortadoğulu aşiret insanlarının siyasi eylemde ne yaptığını saptamak için etnografik kayda bakıldığında, aşiret mensuplarının muhtemelen birbirleriyle kavga etmekten daha çok konuştukları görülür ve bunu açıklayacak yerli modele göre kişi eşitlikçi bir toplumda özerk bir aktördür; bunun sonucu olan ya da eşlik eden inanç da gücün temelinin güç kullanmaktan çok ikna etmek olduğudur" (Caton, 1987, s. 86; ayrıca bkz. Caton, 1990).

Parçalı soy ilkesi insanlar tarafından kendi toplumsal düzenlerini betimlemek için kullanılan ideal ya da kuramsal bir yapıdır. Davranışın kesin bir

yansıması değildir. Benzer şekilde tamamlayıcı muhalefet de, akrabalığa sadakatin önceliğini dile getiren bir ideal ifadedir. Philip Salzman'ın işaret ettiği üzere, bu ayrıca sadakat ve ittifakın bağlamsal niteliği üzerinde de bir beyandır (1978). İnsanlar ve gruplar arasındaki ittifakların geçici ve değişken olduğuna işaret eder, zira müttefikler belli bir durumun koşullarına ve özellikle de olayla ilgili insanların arasındaki ilişkiye göre bir araya gelirler. Ortadoğu aşiret siyasetine özgü bir biçimde, sadakat ve ittifak beyanları önemli bir uyarı içerir: "bunlar öncelikli taleplere tabidir."

Babasoyu bağlarının önceliğini öne sürmek belli bir ilişkinin ya da ittifakın içeriğinin tanımlanmasından çok bir siyasi metafordur. Fiiliyatta, etnografik literatürde betimlenen soylar ve aşiret boyları gerçekte babasoydan gelmeyen ya da ona yalnızca anne soyundan bağlı olan bireyler içerir. Benzer biçimde Emrys Peters ve diğerlerinin (1967) işaret ettiği üzere, sülaleler arasındaki ittifaklar soy bağının yakınlığını izlemez. Dolayısıyla, parçalı soy ideolojisi genelde siyasi ilişkileri açıklamak için kullanılan bir model olsa da, kesinlikle onları belirlemez.

Bunu akılda tutarak, parçalı soy toplum modelinin bir biçiminin Ortadoğu kabilelerinin ortak bir yapısal unsuru olduğunu söyleyebiliriz. Siyasi örgütlenmenin bir başka ortak yönü de birinin toplumsal davranışı, şöhreti ve kişisel emniyetinin sorumluluğunun baba tarafından yakın akrabalara devredilmesidir. İntikam yasası ve ortak "şeref sermayesi" ortak sorumluğu dile getirir ve teyit eder. Bu yalnızca soy modelini yansıtır gibi görünse de, aslında sıklıkla babasoyundan gelen grupların uyumuna etkili sınırlamalar getiren, önemli bir engel çıkarır. Ortak soy adlandırılmış büyük gruplar kurmak için gerekçe iken, kişisel emniyet bir ataya değil ama bireyin kendine odaklı bir akraba çevresinde yatar. Dolaysıyla, her birey (kardeşlerinin dışında) ona karşı esas sorumluluk taşıyacak babasoyundan kendine mahsus bir akraba kümesine sahip olacaktır. Bu ben-merkezli koruma ya da intikam grupları bazen "değişken soy" olarak adlandırılırlar. Soy tanımlı ya da sabit soyun aksine, bireyin intikam grubu yalnızca ona aittir. Elbette yakın akrabaların örtüşen akraba çevreleri olacaktır ama bazıları yine de bir kişiye diğerinden daha yakından bağlı olacaktır.

Bu akraba çevresinin tanımlanma biçimi ile onların hakları ve görevleri kabileden kabileye farklılık gösterir. Örneğin, Arabistan Bedevileri arasında bu grup genellikle kişiyle bağı olan, beşten fazla araya giren soy hattını aşmamak üzere baba tarafından tüm akrabaları. Uygulamada bu erkek kardeş-

leri, amcaları, oğulları ve baba tarafından ilk ve ikinci kuzenlerin tümünü kapsar. Bu grup sıklıkla *khamsa* ("Beş") olarak adlandırılır ve ortak bir sorumluluğu paylaşır. Bir adam bir cinayet işleyecek olursa, öç o kişinin *khamsa*'larından herhangi bir erkeği öldürerek alınabilirse de, genellikle intikam katille en yakın bağı olana yöneltilir. Türkiye'deki Yörükler de benzer biçimde kişisel güvenliği baba tarafından akrabalardan oluşan bir küme üzerinden örgütlerler ama bu gruplamayı Bedeviler kadar kesinlikle yapmazlar. Ancak intikam ve ortak sorumluluk ilk kuzenlere uzanır. İranlı Türkmenler kendi intikam gruplamalarını "kanın ulaştığı kişiler olarak" tanımlarlar ve bu kişiler yedi ya da daha az kuşak boyunca ortak baba soyundan gelenler olarak tanımlanır.

Bir topluluktaki çoğu bireyin kendine mahsus ama örtüşen intikam grupları olduğundan, anlaşmazlığın ciddi toplumsal karmaşayla sonuçlanma potansiyeli vardır. Ancak şu da söylenmelidir ki, bu ortak sorumluluk gruplarının örtüşen niteliği düşünüldüğünde, aşiret toplumunda insanlar genellikle akrabalarının davranışlarıyla yakından ilgilenirler ve anlaşmazlığın yatıştırılması ve fiziksel şiddetin önlenmesi için büyük çaba harcanır. Örneğin Yörükler arasında sorumlu akrabalar ve arkadaşların, açık çatışma olasılığını asgariye indirmek için aralarının kötü olduğu bilinen kişileri ayrı tutması beklenir. Ne var ki bu şahsileştirilmiş toplumsal kontrol sistemi soy parçalarının başarabileceği boyut ve dayanışma üzerine etkili sınırlar koyar ve sıklıkla da grupların bölünme ve kendilerini ayrı oluşumlar olarak yeniden yapılandırma nedenidir.

Demografik dalgalanmalar, içsel bölünmeler ve iç çatışmalar hatta savaş belli bir kabile sistemi içinde soyun büyüklüğünde önemli değişikliklerle sonuçlanabilir. Soyun araziyi ya da otlağı kontrol ettiği durumlarda, güçsüzleşen daha küçük sülaleler doğrudan daha güçlü komşuları tarafından yutulabilir. Kaynakların kontrolünün yerel parçanın gücüne bağlı olmadığı durumlarda—örneğin tapular devlet tarafından verildiğinde—küçük sülaleler daha büyük olanlarla birlikte kolayca varlıklarını sürdürebilir (bkz. Lancaster, 1997).

Otorite, Liderlik ve Aşiret Toplumu

Ortadoğu kabile toplumunda toplumsal ve ekonomik eşitlik karmaşık bir konudur. Kabile grupları arasında liderlik örüntüleri, toplumsal ve ekonomik

farklılaşmanın yanı sıra toplumsal eşitlikle ilgili temel ideolojiler bakımından da büyük çeşitlilik vardır. Örneğin Türkmenler, birçok açıdan şiddetle eşitlikçi olmalarına rağmen, yine de her soy içinde iki toplumsal kategoriyi birbirinden ayırırlar. Bireyler ya *iğ*, "özgür," ya da *kul* olarak görülür. Kul, ataları arasında Türkmen olmayan birini içeren herkestir. Herkes aynı biçimde giyinir, birbirine karışır, aynı yaşam standardına sahiptir ve kimse kimseden ayırt edilemez. Bir istisna özgür ailelerin kölelerle evlenme konusunda isteksizliği olsa da, aslında bu tür evlilikler de yapılır. Bugünlerde daha da önemli olan, bu ayrımla ilgisi olmayan, hızla büyüyen nakit para ekonomisinde toprağa ve diğer kaynaklara erişime dayalı, her yere nüfuz eden ekonomik tabakalaşmadır. Bu durum yaşam, eğitim ve giyim kuşam standartlarında hızla birbirinden farklı kalıplar yaratmaktadır. Bu farklılıklar kabile içi uyumu uzun vadede ne kadar çok tehdit edebilirse etsin, aşiret tarzı siyasi örgütlenme, sosyo-ekonomik farklılıkların gelişimini dışarıda bırakmaz.

Arabistan'ın klasik Bedevilerinin durumu daha da karmaşıktır. Bedeviler tek bir kabile konfederasyonu içinde bile birkaç farklı kategoriyi tanıyorlardı. Örneğin deve çobanları arasında bir sülalenin daha üstün bir soydan geldiğinin ve kabilenin tümü için liderlik konumlarını doldurma konusunda doğuştan gelen haklarının olduğunun düşünülmesi olasıydı. Ayrıca, kabile içinde egemen soyla bağı olmayan, ama yalnızca himaye edilen, yani bir tür ikinci sınıf vatandaşlık konumunda, bazı soyların bulunmuş olması da olasıydı. Arap Yarımadasının deve çobanlığı yapan ve saf *bedu* ya da *asilin* denilen, saf soydan gelen soylu sülaleler tepede yer alıyordu. Koyun ve keçi çobanları, ya da *şaviyalar*, daha düşük bir statüdeydi. Daha çok tarımla uğraşan *şaviyalar* hepsinin arasında en düşük itibara sahipti. Bu statü ayrımları, deve çobanlarının çöl kabilelerinin en gezgini ve güçlüsü olmasından dolayı siyasi gerçekliği belli bir ölçüde yansıtır. Toplumsal kademenin en alt basamağında, neredeyse bir kast grubunu oluşturan köleler ve demirciler vardı. Gelenek Allah'ın ilk Bedeviyi ve demirciyi aynı anda yarattığını iddia ediyordu. Arabistan'da demirciler küçük, akraba arasında evlenen bir grup oluşturuyorlardı ve kendilerini tekil kabilelere iliştirmişlerdi.

Aşiret grupları arasında eşitsizliğin ve toplumsal farklılığın yaygınlığı, soy bakımından benzer konumda bulunan tüm bireyler için eşit mensubiyeti vurgulayan parçalı soy kuramını sorguluyormuş gibi görünebilir. Gerçekte, ilkesel olarak itibar açısından eşitlik, ekonomik bakımdan eşit olmayı gerektirmez. Aşiret toplumlarında eşitlik ya da tabakalaşma konusu soyut olarak

ya da kabilenin içinde bulunduğu daha geniş toplumdan ayrı biçimde ele alınamaz. Örneğin ideolojik olarak eşitlikçi olarak tanımladığımız Türkmenler günümüzde genellikle hanelerin zenginlik ve yaşam standartları açısından büyük farklılık gösterebildiği köylerde yerleşmiştir. Bazı erkekler büyük nüfuz sahibi olduklarından, bu durum siyasi gücün dağılımına giderek daha fazla biçimde yansımaktadır.

Aşiretler ve Devletler

Önceki sayfalarda, Ortadoğu'daki kabile örgütlenmesinin bazı ilkelerini ve kurucu öğelerini kabaca açıkladık. Geriye kalan soru aşiretlerin merkezi yönetimle olan ilişkileri ve aşiretçiliğin dinamikleridir. Aşiretler ulusal siyaset sahnesinde ne zaman önem kazanırlar? Aşiretçiliğin geleceği nedir? Aşiretçiliğin devletle olan ilişkisi nedir?

Daha önce Ortadoğu'da aşiretçiliğin ayırt edici bir özelliğinin siyasi örgütlenmenin devlet biçimleriyle bütünleşmesi olduğunu söylemiştik. Bu durum sahraaltı Afrika'nın birçok yerlerindeki aşiretçilikle tezat teşkil eder ki, bu da antropologlar ve siyaset bilimciler için o bölgedeki deneyimlerden çıkarımlar yapmayı riskli hale getirir. Ortadoğu'da aşiret yapısının direngenliği kentselleşmenin ve merkezi yönetimin köklü geleneği bağlamında anlaşılmak durumundadır.

Aşiretler sadece devlet yönetiminin kurumları ve kent egemenliğiyle yan yana var olmazlar; aşiretler bütünün tamamlayıcı bir parçasıdırlar. Aşiretler ve aşiret konfederasyonları hanedanların oluşumuyla özdeşleştirilmişler ve çeşitli devletlerin askeri ve idari kadrolarına katkıda bulunmuşlardır. İnsanları bir araya getirme, seferber etme ve örgütlemede aşiret tarzının önemi tarihsel olarak ve özgül koşullara göre farklılık göstermiştir. Ama aşiretçilik her zaman için etkili bir siyasi güç olmuştur. Yorumumuz, aşiretçiliğin bu gidişle modern devlette giderek etnisiteye benzeyebileceği yönündedir. Eğer durum buysa, aşiretçilik esas olarak siyasi seferberliğin bir kaynağı olmaktan çok bireysel kimliğin bir kaynağı olacaktır.

Körfez devletlerinde, Arabistan'da ve Suriye ile Ürdün'de aşiretçilik son zamanlarda İran'daki ve Türkiye'deki deneyimden çok farklıdır. İran ve Türkiye'de aşiretçilik Kürtler, Beluciler ve diğerleri arasındaki ayrılıkçı hareketlerde olduğu gibi, aşiret kimliklerinin etnik kimliklerle örtüştüğü ölçüde yerel olarak siyasi açıdan önemlidir. Dahası, Türkiye'nin güneydoğusunda Kürt ve

aşiret liderleri (ağalar ve şeyhler) aynı zamanda bazen köylerin tamamının sahibi olan büyük toprak ağalarıdır. Bundan farklı olarak, Körfezde ve Arabistan'da aşiretler devlet aygıtıyla sıkı sıkıya bütünleşmiştir ve yönetici seçkinlerin arasında önemli ölçüde temsil edilirler. Ürdün'de de, aşiret unsurları askeriyede önemli konumlardadır. Mısır aşiretçiliğin siyasi bir öneminin olmadığı tek ülkedir; çok az sayıda insan aşiret olarak örgütlenmiştir ve bu şekilde örgütleniş olanlar da hem uzamsal hem toplumsal olarak iktidar ve nüfus merkezlerinin çevresinde yer alırlar.

Çok eski zamanlardan beri kırsal nüfusların kontrol altına alınması kentte yerleşik yöneticiler ve idareciler için sorunlar oluşturmuştur ve bu sorun bugün bile sürmektedir. Bir yönetim çok yayılmış ve birbirinden çok farklı kırsal toplulukları nasıl kontrol edebilir, ülkenin iç kısmındaki ticaret yollarını nasıl savunabilir, pazarları nasıl emniyete alabilir ve gelirleri nasıl vergilendirebilir? Gelir bakımından yüksek bir potansiyel sunmayan yoksul bölgeler bile ticaret rotalarının ve yakınlarındaki yüksek verimli kuşakların emniyeti açısından önemli olabilirler. Böyle bölgelerin doğaları gereği kontrol ve idare edilmeleri masraflıdır. Bu durumda yaygın bir çözüm bu bölgelerde hafif bir garnizon kurmaktır ki, bu durumda böyle bir idare var olduğu sürece aralarında aşiretlerin de olduğu yerel güç yapılarına bel bağlayacaktır.

Devletler desteklerini rakip aşiret liderleri ve yerel gruplar arasında kaydırarak genellikle her an yitirebilecekleri ve noksan bir hâkimiyeti sürdürmeyi beceriyorlardı. Uzun tarihleri boyunca Osmanlılar, bölgedeki diğer yönetimler gibi, aşiretçiliği hoş görmüş hatta teşvik etmişti. Lojistikle ve iletişimle ilgili sorunların aşiretlerin idaresini olanaksız kıldığı yerlerde, devlet kontrolü büyük ölçüde ara sıra yapılan ceza verme amaçlı seferler ve yerel liderlerle anlaşmalardan oluşuyordu. Arap Yarımadasında durum buydu. Dağlık Kürt bölgeleri, Türkmen ve Beluci bölgeleri gibi yerlerden vergi toplamayı denemektense, devletler huzur sağlamak için yerel aşiret liderlerine düzenli sus payı ödüyorlardı. Böylesi koşullarda, aşiretler ve reisleri yalnızca siyasi ve toplumsal örgütlenmenin egemen biçimleri değil tek biçimleriydi. Elbette, artık hükümetleri hava gücü bulunduğundan bu tablo 1920'li yıllardan itibaren çarpıcı biçimde değişmiştir. İngilizler Irak'ta 1919 yılında bir aşiret ayaklanmasını hava gücüyle bastıran ilk ülke olmanın kuşkulu payesini taşırlar. 1988 yılı Mart ayında Saddam Hüseyin rejimi Kürt kasabası Halepçe'yi zehirli gazla bombalayarak en az 5000 kişiyi öldürmüştü (*Daily Telegraph*, Londra, 4

Mart, 1988). Ayrıca, 6. Bölümde işaret edildiği üzere, oradaki aşiretleri kontrol altına almak için güneydeki bataklıklardaki suyun yönünü değiştirmişti.

Her yerdeki kırsal nüfuslar açısından yakın devlet idaresi kuşku uyandıran bir tekliftir. Mal-mülk emniyeti ve eşkıyalık tehlikesinden kurtuluş bariz faydalar olmasına rağmen, açgözlü vergi tahsildarları, kendisi uzakta olan toprak sahipleri, askere alma memurları ve benzerleri köylülerin yükünü arttırır ve onların hükümetlere ve onların temsilcilerine duyduklan kuşkuyu ve yaygın güvensizliği attırır. Bu da karşılığında aileye ve aşirete duyulanlar da dâhil olmak üzere, daha geniş anlamda devlet düzenine duyulan siyasi sadakat zararına yerel bağlılıkları güçlendirir ya da pekiştirir. Aşiret liderlerinin hükümet görevlileri ile yakın işbirliği yapmaları ve kendi adalarına sömürgen toprak ağaları olarak yükselmeleri alışılmadık bir durum değilse de, aşiret liderleri yerel koşullara ve taleplere karşı daha duyarlıdırlar.[9]

Burada kabataslak çizilen fikirler devlet-aşiret ilişkilerini tarihsel olarak anlamak için genel bir çerçeve işlevi görebilir. Bu fikirler kabaca, günümüz Ortadoğu'sunda aşiretçiliğin sürekliliğini anlamak için bir hareket noktası görevi görürler. Bu çerçeve tarihsel olarak tekrarlanan birkaç sürece dayanır. Bir tanesi kent nüfusunun ve şehir seçkinleri yararına olmak üzere daha üretken tarımsal bölgelerin aşırı vergilendirilmesi ve sömürülmesi yönündeki genel eğilimdir. Bir diğeri periferide kalan bölgeleri vergilendirmeye ve doğrudan kontrol etmeye çalışırken gerçek güçlerinin sınırlarını aşmalarıdır. Bu durum yerel karışıklığa, hatta örgütlü direnişe yol açabilir. Hangi nedenle gerçekleşirse gerçekleşmiş olsunlar, sıklıkla komşu grupları da aynısını yapmaya yüreklendirir ve hızla etkileri yaygın biçimde hissedilebilecek istikrarsızlaştırıcı ekonomik ve siyasi koşulları yaratabilirler. Yerel ayaklanmalar yaşamsal iletişimi sekteye uğratabilir, askeriyeyi ve diğer devlet dairelerini işgal edebilir ve genellikle devletin kaynaklarını zorlar. Bu tür zorlukları karşılamak için hükümetler daha sert vergilendirme gibi politikaları da uygulamaya koyabilir ki, bu da bazen huzursuzluğu daha da körükler. Örneğin İran'da Şah Rıza tüm İran'da doğrudan merkezi yönetim dayatma çabasında birbiri ardına birkaç aşiret konfederasyonuyla tam anlamıyla savaşmak durumunda kalmıştı. Şahın askeri başarısı çok pahalıya mal olmuş ve ardında hanedanı

[9] Aşiret liderlerinin değişen rolleri üzerine bir tartışma için, bkz. Robert Fernea (1970). Aynı konuyu yeniden ele alan bir çalışma için, bkz. Elizabeth Fernea ve Robert Fernea (1997).

için ölümcül olacağı anlaşılacak olan büyük bir öfke bırakmıştı. Yine daha önce dikkat çektiğimiz üzere, Osmanlılar Arap Yarımadasındaki aşiretler üzerindeki kontrollerini arttırmaya çabalarken on sekizinci yüzyıl ortasında Vahabi hareketine zemin hazırlamışlardı.

Aşiret olarak örgütlenmiş toplumlar genişleyen ya da tecavüzkâr devlet kontrolü ya da otoritesiyle karşı karşıya kaldıklarında genellikle daha güçlü ve daha resmileştirilmiş liderlik pozisyonları biçiminde, benzer bir siyasi karşılık verirler. O ana kadar uzlaşmaya dayanan ve gayri resmî olan konumlar berraklaşır. Bunun iyi bir örneğini Lois Beck (1990, 1991) Kaşkaylar için verir. Kaşkaylar Fars vilayetinde önemli bir rol oynayan, büyük ölçüde çoban, göçebe bir konfederasyonun parçasıydılar. Aşiret liderlik pozisyonları kabaca, İran'da on sekizinci, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki devlet oluşumunu izleyerek gelişmişti. Yükselmekte olan önemli liderler "güçlerini ve otoritelerini farklı kaynaklardan alıyorlardı: aşiretlerinin temelinden, devletlerinden, kentsel, dini hatta uluslararası bağlantılarından ve yönettikleri, kontrol ettikleri kırsalda yaşayan, aşiretten olmayan tarımla uğraşan halktan" (1991, s. 8). Yerel liderlik düzeyinde bile, muhtarın ana rolü ve dolayısıyla da tanımlayıcı amacı kendi küçük grubunu devletin müdahalelerinden ve rakip aşiret güçlerinden korumaktı.

Bazen, işlemekte olan siyasi süreçleri gözlemenin en kolay yolu bunu uzun bir süre boyunca yapmaktır. Madawi Al-Rasheed'in (1991) orta Arabistan'daki yerel bir hanedan olan El-Raşid'in yükselişi ve çöküşü üzerine tarihsel çalışması Ortadoğu'nun uzak bir bölgesinde aşiret liderliğinin dinamikleri ile yerel, bölgesel ve hatta uluslararası siyasetin karşılıklı bağlılığını açıkça gösterir. Aşağıdaki açıklamanın dayandığı kitabını Al-Rasheed "bir aşiretin, bir aşiret hanedanının başkenti durumuna gelen bir vaha üzerinde egemenliğini kurma süreci üzerine bir vaka çalışması" olarak tanımlar (s.1).

On dokuzuncu yüzyılın başlarında, deve çobanlığı yapan büyük bir Bedevi kabilesi olan Şammar'lar, bir grup vahayı kapsayan geniş bir çöl bölgesinde yaşıyorlardı. Bu vahalardan en büyüğü olan Hail, ticaret ve hac yolları üzerinde bir depo görevi görüyordu. Şammar'ların bir aşiret bölümü Hail'de yerleşmişti ve çok geçmeden bunlara bazı Suriyeli ve Iraklı tüccarlar katıldı. Yüzyılın ortasına gelindiğinde, Şammar aşiret liderlerinden biri olan Abdullah İbn-i Raşid, Hail'de en üst konuma gelecek biçimde gücünü pekiştirmeyi başarmıştı. Hail'in stratejik konumu onun ticaret ve hac rotalarını kontrol altına almasını sağladığından, güvenli bir geçiş karşılığında yolculardan vergi

alıyordu. Abdullah bir kale, bir hapishane, bir cami ve bir pazar kurmaya girişerek Hail'i kentleşmiş bir kasabaya dönüştürdü.

Diğer Bedevi aşiret liderleri gibi, Abdullah'ın otoritesi ve liderlik iddiası, önemli bir sülaleden gelme, cesaret konusunda kişisel bir şöhret ve etkili konuşmayı da içeren etmenlerin bileşimine dayanıyordu. Hail'de iktidarını güvenceye alan Abdullah, cömertlik ve diplomasi yoluyla diğer aşiret liderlerinin dostluğunu kazanarak otoritesini vaha dışına genişletmeye başladı. Bu süreçte ayrıca fedailerden ve eski kölelerden oluşan kalıcı bir askeri güç kurdu. Bu "daha fazla siyasi merkezileşme, iktidarın sağlamlaştırılması, askeri egemenliğin güçlenmesi ve hanedan yönetiminin kurulması anlamına geliyordu. Bu niteliksel değişime siyasi liderliğe işaret edecek yeni bir unvanın eşlik ettiğini vurgulamak önemlidir." Abdullah'ın en büyük oğlunun babasının yerini almasıyla, "Raşidiler şeyhten ziyade emir olarak anılmaya başlandılar. Bu unvanın alınması, bir aşiret 'liderinin' bir 'vaharın' yöneticisi olma sürecinin başlamasını yansıtıyordu" (ss. 52-53).

On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, Raşidiler etkilerini Suriye ve Irak sınırlarına dayanacak biçimde orta Arabistan'ın büyük bir bölümüne genişletmeyi başarmışlardı. Ancak bu durum, 1902 yılında Riyad kasabasını ele geçirmesiyle Raşidi egemenliğinin sonunun başlangıcını işaret eden rakip lider İbni Suud'un iktidara gelmesiyle değişmeye başladı. Bunu izleyen on yıllarda, İbni Suud ile İbni Raşid arasında orta Arabistan'ı kontrol etme mücadelesi çökmekte olan Osmanlı İmparatorluğuyla İngilizler arasındaki daha geniş anlamdaki siyasi iktidar savaşının bir parçası haline geldi. Bu mücadele, İbni Suud Vahabilerin dini coşkusunu ve askeri gücünü birleştirmesi ve İngilizlerin de yardımıyla, orta Arabistan'ın tümünü ele geçirmesi ve birleştirmesiyle sona erdi. 1932 yılında İbni Suud kendisini yeni kurulmuş Suudi Arabistan Krallığı'nın kralı ilan etti.

2. Bölümde işaret ettiğimiz üzere, Suudi Arabistan Krallığı'nın yaratılması aynı zamanda bir anlamda bir aşiretin diğer aşiretler üzerinde gücünü pekiştirmesinin ve kendisini bir hanedana dönüştürmesinin bir örneğini temsil eder. İbni Suud, ardında hanedanlığını sürdürecek 43 oğul bırakarak yeni krallığı 1952 yılında ölene kadar yönetti. Günümüzde bu oğullar ve onların oğulları ülkedeki tüm önemli mevkileri tekellerinde tutmaktadır. Yönetim diğer aşiret gruplaşmalarının ya da ittifaklarının kendi egemenliğine potansiyel bir tehdit oluşturduğunun farkındadır. Liderleri genellikle maddi desteklerle ve milli muhafız gücünde hizmet yoluyla sistemin parçası haline ge-

tirilen Bedevi aşiretlerini yatıştırmak için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur.[10] İronik bir biçimde, bugün toplam Suudi nüfusunun ancak yüzde altısını oluşturan Bedevi göçebeler krallıktaki en yoksul kesimi temsil ederler.

Burada özetlenen süreçler, devletlerin kendilerine potansiyel tehdit oluştursa bile yerel aşiretlere ve onların liderlerine bel bağlamaları gibi sıklıkla gözlenen bir çelişkinin nedenlerini açıklar. Gerçekten de, bir yönetim diğer muhalif aşiretleri bastırmak için aşiret ittifakları da kurabilir ki, bu süreç başarılı olduğunda bile, muzaffer olan müttefik aşiret için daha da güçlü bir nüfuz temeli yaratabilir. Devlet ister yükselişte ister çöküşte olsun, aşiretçilik alternatif bir siyasi örgütlenme biçimi, yerel ya da bölgesel çıkarları daha yakından temsil eden ve dolayısıyla da potansiyel, ya da en azından, "doğal" olarak devlet biçimindeki siyasi örgütlenmeye rakip bir yapı olarak var olur.

Genel Bakış

Aşiret tarzı siyasi seferberliği özellikle etkili kılan şey, kendisini doğrudan siyasi olarak ifade etmesinin basıtrıldığı ya da yok edildiği yerlerde bile varlığını sürdürebilmesidir.

Yerel gruba sadakat ideolojisi kapsamanın ve örgütlenmenin örüntüsü olarak devam eder. Bu ideolojinin gücü diğer bağlılık savlarından çok daha derinde yatan ve daha dayanıklı olan aile ve akrabalık bağlarına başvurmasından gelir. Kısacası, aşiretçilik aileciliğin büyük harflerle yazılmış halidir.

Aşiretin herhangi belli bir siyasi tezahürüne ya da faaliyetine ek olarak, aşiretçiliğin bir başka önemli yönü de toplumsal ve grup kimliğinin bir kaynağı olarak rolüdür. Sülalelerin mülk sahibi olmadığı ve savaş ya da diğer toplu girişimler için seferber olamadığı yerlerde bile, bireyler yine de toplumsal kimliklerini aşiret bağlantılarıyla tanımlayabilirler. Örneğin birçok kent sakini—özellikle de Körfez devletlerinin yanı sıra Irak, Suriye, Ürdün, Türkiye'nin doğusu ve İran kentlerinde de—kendilerini adlandırılmış aşiret gruplarının üyesini olarak tanımlamayı sürdürürler. Bağdat'ta şehrin mahalleler aşiret ve aşiret bölümlerinin adıyla anılır. Yakın zamanda şehre göç edenler yardım için kendi aşiretlerine mensup olanları arayıp bulurlar.

Aşiret örgütlenme biçimlerinin resmi bir geçerliliği olmayan yerlerde bile, gruplar hala güçlü bir aşiret kimliği duygusu taşıyabilirler. Belli bir aşiretle ve

---

[10] Suudi rejimi üzerine mükemmel bir makale için, bkz. Ghassan Salame (1993).

onun bileşeni olan bir sülaleyle bağlantılı olmak, bir kişiye yerel bir tarih ve büyük olasılıkla da ayırt edici giyim kuşam tarzı, lehçe ve hatta özel bir mutfak gibi kendine has kültürel belirteçler sağlar. Siyaset dışı aşiret gruplamaları karşılıklı yardım ve toplumsal faaliyetlerle uğraşma konusunda gayrı resmî örgütlenmeler görevi görebilir. Sülale ya da basit klanlar gibi baba kökenli gruplar, açıkça daha geniş ve daha kapsayıcı aşiret gruplamalarının parçası olarak kabul edilmeseler bile, yapısal açıdan aşiretlere çok benzerler. Örneğin Türkiye ve Suriye'de olduğu gibi, çoğu kırsal bölgede ve küçük kasabada aşiretler kendi başlarına siyasi önem taşımazlar ama baba kökenli sülaleler ya da birkaç kuşağa uzanan klanlar genellikle önemli toplumsal gruplardır. Birçok köy her biri aynı sülaleye mensup bir aileler çekirdeğinin hâkimiyeti altındaki mahallelere ya da semtlere bölünmüştür. Bu aileler köydeki sülalenin çoğu ya da hepsi arasında bir soy ilişkisi olduğunu beyan etseler de, ne bu ilişkinin özel bir önemi olduğunu düşünürler, ne de kendilerine aşiret derler. Burada önemli olan aynı aşiretsel kimlik ve örgütlenme ilkelerinin, her ne kadar daha kısıtlı bir ölçüde olsa da, geçerli olmasıdır; yani aşiretler olmadan aşiretçilik.

Bu noktada etnisite ile bağlantılı olarak aşiretçilikten söz etmeliyiz. Aşiretçilik esas olarak bir kişisel ve toplumsal kimlik kaynağı işlevi gördüğünde Amerika Birleşik Devletleri, Avrupa ya da herhangi başka bir çoğulcu toplumdaki kültürel etnisite olarak kabul edeceğimiz şeyden neredeyse farksızdır. Hatta parti siyasetinin, iş aramanın ve hamilin söz konusu olduğu yerlerde, aşiretçilik ile etnisite arasındaki paralellikler aşikârdır. Her ikisi de toplumsal iletişimin temeli olma görevi görür ve kişinin ağını tanımlamaya yardımcı olur. Elbette ikisi arasında aşiretçiliğin parçalı soykütüksel yapısı bakımından farklılık vardır.

Aşiretçilik ve etnisitenin sıklıkla açık hükümet müdahalesinden doğan tarihsel bağlantıları vardır. Genellikle yönetimler etnik olarak yabancı popülasyonları sorunlu bölgelere sokarak aşiretçiliği siyasi bir güç olarak etkisiz hale getirmeyi denemişlerdir. Örneğin on dokuzuncu yüzyılda Osmanlılar Kürt bölgelerine birçok Türkmen aşireti yerleştirmişler, Kürt aşiretlerini Ermeni bölgelerine sürmüşler ve Anadolu, Suriye ve Ürdün'e Çerkezleri ve Kırımlıları yerleştirmişlerdi. Beklenti, etnik grupları ve aşiretleri birbirleriyle karıştırmanın yerel hareketlerin ya da başkaldırının ortaya çıkmasını önleyeceğiydi. Böyle heterojen bölgelerde aşiretçilik ve etnisite çok geçmeden eşanlamlı hale geldi.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra bölgede modern ulus devletlerin doğuşuyla, gerek aşiretçilik gerekse etnisitenin evrimi az çok farklı yollar izledi. Aşiretçilik giderek artan biçimde, siyasi eylem yönünde insanları örgütleme ve seferber etmenin sistemi olmaktan çok bir kişisel kimlik kaynağı olarak işlev görmektedir. Modern ulus devletlerin modern silahları tekellerinde tutmaya çalıştıkları gerçeği düşünüldüğünde, bu durum anlaşılabilirdir. Yine de aşiret temelli örgütlenme bölgedeki her ülkede sürmektedir. Ancak, siyasi haklar hatta bağımsızlık isteyen ulusal azınlıkların amaçları ve mücadeleleriyle ilintilendirilen militan aşiretçilik giderek artan biçimde daha kapsayıcı etnisite, milliyetçilik ve insan hakları diliyle ifade edilmektedir.

11
GÜÇLÜKLER VE İKİLEMLER: GÜNÜMÜZDE ORTADOĞU

Bu kitabın önceki baskısının son bölümüne Ortadoğu halkının karşı karşıya olduğu siyasi güçlükler ve kültürel ikilemlerle ilgili bazı temel sorular ortaya koyarak başlamıştık. Yaklaşık 18 yıl sonra aynı konular üzerine düşünürken bizi şaşırtan şey, soruların ve sorunların ne kadar kalıcı olduğudur. O zamanlar, İran devriminden daha birkaç yıl sonra, yazarken değişimin güçlerinin, o güçlerin ortasında kalmış insanlar tarafından nasıl göründüğünü sormuştuk. İran'daki kentli gençleri siyasi eyleme iten nedir? Türkiye'deki iç kargaşanın şiddetinin altında ne yatmaktadır? Müslüman Kardeşler ve Türkiye'deki Nurculuk hareketi gibi hareketler ve birçok diğeri mevcut rejimler için neden böylesine tehdit oluşturmaktadır? Bu özgül konuların hepsi de bugün aynı biçimde gazete manşetlerine çıkmaktadır ama farklı aktörler ve farklı seslerle. İranlı gençler yine büyük kentlerin sokaklarına dökülüyor ama bu kez öfkeleri "Büyük Şeytana" ya da "Batı Emperyalizmine" değil, bizzat devrimin yarattığı içerideki baskıcı yapılara yönelik. Türkiye iç kargaşadan sıkıntı çekmeye devam ediyor ancak 1970'li yılların tersine, bu kez bu durum sol sağ ideolojilerinden değil, etnisite ve dini ifadeye dayalı kültürel baskı olduğu algısından kaynaklanıyor.

O zamanlar soruyorduk; önemli ideolojik tartışmaların, siyasi umutların, öfkenin, hatta başkaldırının kaynaklarından bazıları nelerdir? O zaman olduğu gibi şimdi de yanıtların siyasi meşruiyet, siyasi düzende dinin rolü, yeni

toplumsal oluşumların ortaya çıkışı ve değişen bireysel amaçlara bağlı olduğunu düşünüyoruz. Bu pek bir şeyin değişmediği, basmakalıp Doğunun sonsuza dek kendini tekrarlamaya mahkûm olduğu anlamına mı geliyor? Kesinlikle değil; doğrusunu söylemek gerekirse, son iki kuşakta başlayan değişikliklerin Batıda yaşanan dönüşümler kadar derin toplumsal dönüşümlerle sonuçlanacağı yönünde güçlü bir tez ortaya atılabilir.[1]

Bu ve benzeri sorular antropolojik araştırmanın izlediği alışıldık yoldan uzaktır; ama zor ve tartışmalı olsalar da, eğer günümüz Ortadoğu toplumunu anlayacaksak bu soruların ele alınması gerekir. Bu konuların kaçınılmaz olarak kısıtlı bir tartışması bile bu kitapta sunduğumuz türde materyalin herhangi bir biçimde sentezi için esastır. Ele alacağımız ilk konu siyasi meşruiyet ve devletle ilgilidir. Günlük sorunlardan uzakta görünse de, bu soruya verilecek yanıtlar toplumsal, ekonomik ve siyasi faaliyetlerin meydana geldiği ortamı etkiler. Örneğin, bir insan ahlak ve meşruiyet üzerine çok farklı algıları uygulamadaki idari ve karar verici kurumlarla nasıl uzlaştırır? Yasamada dinin rolü nedir? Devlet ekonomik üretim ve dağıtım işini yönetmeli midir, yoksa ekonomik faaliyet özel olarak düzenlenmeli ve piyasaya mı bırakılmalıdır? Bu ve daha birçok meselenin kökü doğrudan adil ve ahlaki bir siyasi düzen tasavvurlarında yatar.

Kısaca olsa da ele alacağımız ikinci bir dizi mesele, geçerli olan ekonomik güçler ve bireyler ile yönetimlerin bunlarla nasıl baş ettikleriyle ilgilidir. Toprak kullanımı, tarım, işgücünün bileşimi, emek göçü ve gemi azıya almış kentsel büyüme örüntülerinin hepsi de yaşamsal önemdedir, ama konuyla daha da ilgili olan, ekonomik ödüllerin dağıtımındaki eşitsizliklerden doğan toplumsal bölünmelerdir. Her ülkede yeni ekonomik ve toplumsal bölünme hatlarının ortaya çıktığını görüyoruz ki, bunlar siyasi söylemi etkileyebilecekleri gibi, kendileri de siyasi söylem tarafından harekete geçirilebilirler.

Bunun yansımları ideoloji ve değerler alanında da hissedilmektedir.

Üçüncü bir dizi mesele artan bireysel özerklik ve küresel ya da uluslarötesi bir kültürel ortam yönünde zorlayıcı talepler karşısında kültürel sahihlik, süreklilik ve geçmişle özdeşlik arayışıdır. Sahihlik ve kafalardaki "Batının" kültürel etkisi ya da "hegemonyası" algısının tartışma konuları olma düzeyinin abartıldığını söylemek zordur.

---

[1] Dale Eickelman (1998) bu konuyu inceler; kısa ama güçlü bir reddiye için, bkz. Martin Kramer (1998).

Bu entelektüeller arasındaki nadide tartışmalarla sınırlı bir şey olmayıp, üyelerinin ne yiyip yiyemeyeceği, ne giyip giyemeyeceği, televizyonda neyi seyredip seyredemeyeceği—ve elbette flört, evlilik ve yaşam tarzı: konularında mahrem aile konularına dokunacak biçimde büyük ölçüde günlük yaşamın parçasıdır. Ayrıca bunların hepsi bireysel kimlikle ilgilidir: Arap, Türk, Yahudi kimdir ve kişi nasıl davranmalıdır?

Siyasi Meşruiyet, Ahlaki Düzen ve Devlet

Bölgedeki farklı popülasyonlara atfedebileceğimiz bir özlem, maddi gereksinimleri ve güvenliği tatmin ederken aynı zamanda bu grupların ahlaklı ve adil bir toplum tahayyülleriyle de uyumlu bir siyasi ve toplumsal düzendir. Söylemeye gerek yok ki, izlenecek yol ya da model konusunda fikir birliği yoktur. Daha bir kuşak öncesinden farklı olarak, bugün tartışma tamamıyla siyasi ya da ekonomik bakımdan ifade edilmekten ziyade ağırlıklı olarak kültürel bakımdan dile getirilmektedir. Çok uzak olmayan bir geçmişte, tartışılan ve değişik ölçülerde uygulamaya konulan modeller, ister Marksist, ister sosyalist, devletçi ya da "gelişim safhaları" olsun, modernleşme kuramının Batı-kaynaklı türevleriydi. Çok az istisna dışında, eğer o da varsa, rejimler neredeyse hiç yerel girdi olmaksızın, tepeden dayatılan kalkınma gündemlerini takip ediyordu. Bugün, totaliter devletlerde bile yerel sesler yükselmekte ve bunlara kulak verilmektedir. Bu sesler insan hakları, bireysel haklar, çevrenin korunması, kadın hakları, demokrasi ve elbette İslam söylemlerini kullanmaktadır.

Bağımsızlık ya da devrimci hareketlerin özgül evrimi ve belli ulus devletlerin ortaya çıkışı bizim tartışmamızın kapsamı dışındadır. Sosyal bilimciler olarak bizi burada ilgilendiren, bu siyasi gelişmelerden bazılarının olası toplumsal sonuçlarıdır. İran istisna olmak üzere, bölgedeki çoğu ülkenin şu anki siyasi hatlarının ortaya çıkışı ancak I. Dünya Savaşı'nın ardından olmuştur. Çoğu ülke şimdiki sınırları içindeki fiili egemenliklerine ancak 1945 yılından sonra ulaşmışlardır. Esasen iki kuşak demek olan bu nispeten kısa zaman dilimi içinde mevcut bürokrasiler, idari kurumlar ve siyasi aygıtlar oluşmuştur. Şimdiki birleşik Yemen Cumhuriyeti, yakın zamanlarda kurulan Körfez devletleri ve Umman gibi devletlerde süreç daha bile yenidir. Afganistan ve Filistin'de bu süreç daha başlamayı beklemektedir.

Bizi ilgilendiren her ülkedeki belli olaylar ve bunların sonuçları değil, her yerde art arda gelen rejimlerin direniş ve çatışma karşısında bile devletin iktidarını ve idari kontrolü genişletmeyi başarmış oldukları gerçeğidir. İster siyasi parti temelinde, ister monarşi, oligarşi, askeri diktatörlük temelinde kurulmuş olsun, bölgedeki yönetimler otoritelerini kademe kademe genişletmiş, yeni ve genişletilmiş toplumsal ve ekonomik işlevler yüklenmişlerdir. Bu sürecin parçası olarak, yönetimler ekonomik planlamada, hukukun idaresinde, toplumsal kontrolde ve güvenlikte artan sorumluluklar yüklenmişlerdir. Bunların hepsi önceden, en azından kısmen, dini kurumların, ailenin, aşiretin ya da yerel topluluğun kapsamına giren alanlardı. Sloganları ister sosyalizme, ki bugün nadirdir, milliyetçiliğe (her yerdedir), hatta dinsel mirasa ait olsun, yönetenlerin hedefleri ister etnisiteye, ister hizipçiliğe ya da bölgeselciliğe ait olsun, güçlü merkezkaç kuvvetler karşısında devlet iktidarını sağlamlaştırmaktır. Daha sonra tekrar döneceğimiz bir yan konuya da değinmeden edemeyeceğiz ki, o da şu anda galip olan politikanın söylemde hakkı en az teslim edilen politika olduğudur, yani serbest piyasa kapitalizmine, özelleştirmeye ve girişimciliğe yöneliş.

Görünüşte bariz olsalar da, bu siyasi merkezileşme süreçlerine olağanmış gibi bakılmamalıdır. Her ülkede aynı derecede deneyimlenmese de ve ilerleme eşit biçimde sorunsuz olmamış olsa da, bunlar her ülkede gerçekleşen dönüşümün belkemiğini oluştururlar ve yaşamın çoğu alanını etkilerler. Her ülkede devletin egemenliğinin genişletilmesi bazen dinsel, sınıfsal ya da etnik çıkarları temsil eden muhalefete yol açmıştır. Siyasi bütünleşme yönündeki gayretin nesnel dışavurumları arasında köyler, kasabalar, aşiretler ve bölgeler üzerinde doğrudan hâkimiyetin tesisi, yerel toplumsal kontrol, şahıslar ve aile hukukuna ve eğitime müdahale bulunur. Örneğin Suudi Arabistan kadınlar için ulusal kimlik belgelerini daha 1999 yılında uygulamaya koymuştur; daha önceden, kadınlar doğrudan babalarının ya da kocalarının kimlik kartlarına işleniyordu. Mısırlı kadınlar kocalarını resmi izni olmadan yurtdışına seyahat etme hakkını 2000 yılında kazanmışlardır. Bunlar kademeli gelişimin mantıklı ya da kaçınılmaz sonuçları olmayıp, her biri yoğun ve süregiden derinlemesine düşünmenin, tartışmanın ve çekişmenin olduğu alanları temsil eder. 1998 yılında Türkiye'de olduğu gibi, zorunlu eğitim süresinin uzatılması gibi doğal görülen bir şey bile güçlü tepkiler doğurur. Böyle bir yasa çocukların hane gelirine katkıda bulunabilecekleri zamanı ertelemek zorunda kalacakları ve çok yoksullar için ekstra masraf (giyim vs.) anlamına gelir. Ayrıca

(ülkesine bağlı olarak) oğlan çocuklarının ailelerinin istediği gibi dini okullara devam edemeyecekleri ve kız çocuklarının ergenliğe girdikten sonra, belki de İslami giyim kuşamın korunması olmaksızın, akrabaları olmayan genç erkeklerle bir arada bulunmaya zorlanacakları anlamına da gelebilir. Şahsın hukuku ve aile hukukundaki değişiklikler her toplumda derindir, ama değişiklikler zaten bizim için tanıdık yönde olunca bunu yeterince önemsemeyiz. Bu kitabın çoğu okuru için kadın hakları kanıksanmıştır, ama Ortadoğu'da tüm dinlerden birçok kişi için bireysel hakların, özellikle de kadınların kamusal alanda davranışını ilgilendirenlerin, herhangi bir biçimde tartışılması yerleşik ahlak, aile şerefi ve hatta ekonomik güvenlik anlayışlarına tehdit oluşturabilir.

İletişim araçlarının devlet tarafından kontrolü, ulusal hukuk sistemleri ve birçok sosyal hizmet de devlet otoritesinin üstünlüğünü tesis eder. Her ülke değişik derecede başarılı sayılacak ölçüde doğum ve evlilik kaydını, kimlik belgelerini, merkezden yönetilen okuryazarlık ve eğitim programlarını, asker alımını, mülk devri, vergilendirme ve benzeri konularda düzenlemeleri uygulamaya koymuştur. Bazı ülkelerde devlet kuruluşları emtia fiyatlarını düzenler ya da belli ürünler için destek fiyatlarını belirler. Bu şekilde devlet kırsal yaşamın en temel sistemlerini bile düzenlemeye gayret eder.

İletişimden özellikle söz etmek gerekir. 1960'lardan itibaren, kitlesel okuryazarlığın artmasıyla, yazılı basının önemi artmış ve birçok ülkede basın doğrudan ya da dolaylı yollardan düzenlenmiş, daha doğrusu sansüre uğramıştı. Neredeyse evrensel bir ölçekte radyo ve televizyon sahipliğinin ortaya çıkışıyla, bu araçların kontrolü de devletin alanına girmişti ve bu araçlar genellikle sıkı bir biçimde o anki rejimin mesajlarını desteklemek için kullanılmıştı. Örneğin, eğitim amaçlı ya da diğer ulusal medya sıklıkla, ortak bir tarihsel deneyime vurgu yaparak ve ulus devletle özdeşleşmeyi yücelterek bir "ulusal kültür" düşüncesini yaymak için kullanılmıştı. Örneğin Yemen'de, son yirmi yılda devlet eliyle istihdamda büyük artış görülmüştür ve geleneksel şeyh hiyerarşisi büyük ölçüde devlete eklemlenmiştir (Mundy, 1995).

Yakın zamanlarda, aynen dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi, teknoloji sansürün üstesinden gelmiştir.[2] Bu devlet kontrolü açısından önemli bir başarısızlık olsa da aslında başka türden bir merkezileşmeyle—küresel ağlar-

[2] Martin Stokes (1999) karşıt bir görüş sunar: Medyada sansür ve devlet müdahalesi sürmektedir ve Stokes bunların etkisinin artmakta olabileceğini öne sürer.

la ve ulusötesi hareketlerle—uyuşur. Aynen 1970'li yılların sonunda, İran Şahının ülke dışından gelen kasete çekilmiş mesajların, vaazların ve devrim çağrılarının akışını kontrol edemeyişi gibi, bugün de hiçbir devlet sanal âlemi denetleyemez ya da ne kadar yıkıcı olursa olsun faks iletişimlerini engelleyemez. Çanak antenler çoğu ülkenin her yerindedir, hatta yasak olduğu varsayılan yerlerde bile. Dolayısıyla, devlet politikasına bakmaksızın, insanlar aslında istediklerini, dinleyebilir ya da izleyebilirler. Bu durum bir diğer ilginç ikiliğe yol açmıştır. Bir yanda kişisel telefonlar, fakslar, internet ve elektronik posta ülkeler ve kentler içinde iş ve toplumsal ağları kolaylaştırarak, bu araçlar olmasa nadiren iletişimde olabilecek insanları birbirine bağlar ve tabii ki "küresel kültürün" kaynaklarına erişim sağlar. Bu durum yerel kültür üzerinde homojenleştirici bir etki yapıyormuş görünebilir. Ama aynı zamanda, aynı teknoloji çok marjinal grupların ya da hareketlerin bile mevcudiyetini, düşüncelerini ve kimliklerini desteklemek için kullanılabilir; bunu görmek için yalnızca internetteki dini ve kültürel sitelere ve Web sayfalarına bakmak yeterlidir. Ortadoğu'nun akla gelebilecek herhangi bir siyasi, kültürel, özel çıkar ve etnik oluşumuna ait Web sayfası bulabilirsiniz. Bunlar devletlere karşı bir tehdit oluşturur mu? Bunlar elbette belli rejimleri ve yönetimleri tehdit ediyor olabilir ama her şeyi hesaba katınca, mevcut devletler içinde daha fazla bireysel özerkliğe vurgu yapan bir toplumsal düzenin ortaya çıkmasına makul biçimde katkı sağlıyor da olabilirler.

Her ülkede farklı bölgeler, etnik gruplar ve ekonomik sınıflar siyasi merkezileşmenin etkisini farklı biçimde deneyimlerler. Yönetimin otoritesini uygulamadaki başarısı coğrafi açıdan kaçınılmaz olarak değişkendir, zira bazı bölgelerin kontrolü stratejik olarak diğerlerine göre daha kolaydır. Her iki gerçek de siyasi istikrarsızlığın, hatta açık muhalefetin ve başkaldırının kaynaklarının anlaşılması için temeldir. Yalnızca bazı gruplar, sınıflar ya da bölgeler diğerlerine göre ulusal entegrasyondan daha fazla yarar sağlamakla kalmazlar; aslına bakarsanız, entegrasyon süreci her zaman bazı grupların bastırılmasını, ya da en azından ülkenin bazı bölgelerinin ihmal edilmesini içerir gibidir. Birçok ülkede bölgeler arası farklılıklar yaşam standardına göre ölçülür ve genel gelişme siyasi entegrasyonla azalmaktan ziyade artar, zira siyasi güç dengesi ülkenin nüfusunun daha yoğun olduğu ve sanayileşmiş kesimleri lehinedir. Örneğin Türkiye'de bu durum, kamu yatırımları yerine özel yatırımları çekme becerisi konusunda bölgeler arasındaki farklılıkların sonucudur (bkz. Mango, 1995). Aynı şey diğer ülkeler için de söylenebilir.

Yemen'de bu, ülkenin iki ana iktidar merkezi, Sana ve sömürge Aden, olarak tarihi bölünmesini yansıtır. Bu iki kent ve bazı diğer kentler kaynaklar bakımından fakir ve ihmal edilmiş art bölgelerin zararına gelişmektedir.

Çok sayıda yerel topluluğun bakış açısından, ulusal entegrasyonun maliyetleri eşitsiz biçimde yüklenilir; hükümetler ülkenin diğer bölgelerinde doğal kabul edilen hizmetlerden pek azını sağlarken, vergiler koyabilir, askere çağırabilir ve yerel meselelere karışabilir. Devletler toprak anlaşmazlıkları ve reformu, aile hukuku ya da seküler eğitim konularına müdahale ettiklerinde genellikle kayda değer yerel muhalefete neden olurlar. Örneğin hükümet kırılgan göründüğünde, muhalefet ayrılıkçı hareketler tarafından açık eylem biçiminde ifade edilebilir.

Ayrılıkçı hareketlerin etkin biçimde faal olmadığı yerlerde bile, ulus inşa sürecinin kendisi "öfke sermayesi" olarak düşünebilecek, potansiyel bir sivil itaatsizlik hatta başkaldırı kaynağı yaratır. Elbette bu Ortadoğu'ya özgü olmayıp, sivil itaatsizlik hareketleri ve savaşlarda tanık olunduğu gibi Amerikan ve Avrupa tarihi deneyiminin de bir parçasıdır. Hemen hemen her ülkede, ayrılıkçı hareketler yaratması olası olmasa da, potansiyel ya da fiili çatışma kuşaklarını işaret eden toplumsal fay hatları görürüz. Bu konudaki örnekler arasında, Irak'ta Sünni egemenliğine karşı uzun süredir öfke duyan Şii çoğunluk, özellikle de Hüseyin rejimi altında ağır baskılara uğramış olan El-Çebayiş nüfusu; Mısır'da Müslüman aşırılıkçıların dönem dönem hedefi haline gelen Kıptiler; İsrail'deki Filistinliler ve Suudi Arabistan'daki Şii azınlık bunlardan yalnızca bazılarıdır.

On dokuzuncu yüzyılın başında ortaya çıkışlarından beri, milliyetçi ideolojiler bölgesel olarak tanımlanmış, seküler bir devlete mensubiyete dayalı "vatandaşlık" kavramı için altyapı hazırlamak konusunda radikal bir çıkışa damga vururlar. Günümüzde kısmi bir istisna, Vahabi doktrininin yorumladığı biçimiyle ümmet kavramının devlet için esas meşruiyet kaynağı olduğu Suudi Arabistan'dır. Ama burada bile, esas olarak modern bir bürokrasiye ve seküler kamu hizmetine büyük yetki devredilmiştir. İktidarda uzun yıllar kaldıktan sonra bile, Ayetullah Humeyni'nin halefleri *ümmet* kavramıyla ulus-devlet kavramının nasıl uzlaştırılacağı meselesine eğilmemişlerdir. Bir yandan, ümmetin siyasi ifadesi olan ulus-üstü "İslami devleti" inşa etmeye çalışırken, diğer yandan da çelişkili biçimde İran milliyetçiliğine başvurmak zorunda kalmışlardır.

Din, etnisite, akrabalık ve milliyetçiliğin genellikle çelişen taleplerinin doğasında bulunan uyuşmazlık herhangi bir ülkede nadiren çözüme kavuşturulmuştur. Aşırı milliyetçi bir ülke olan Türkiye'de, büyük Kürt azınlığı Türk çoğunlukla zoraki biçimde uyuşurken, aynı zamanda dini muhafazakârlığın güçleri Türk toplumunu oluşturan çok sayıdaki etnik grubun hepsinin içinde taraftar bulur. Birbirleriyle çatışan bağlılıklar sorununu şiddetlendiren bir gerçek de seküler milliyetçi ideolojilerin bile hem olumlu hem olumsuz etkilerinin olmasıdır. Örneğin, Arap milliyetçiliği tüm Arapça konuşanların birliğini ifade ederken, belli bir lider ya da ülke tarafından bir siyasi ilke olarak benimsendiğinde ayrılık yaratması büyük olasılıktır. Bunun nedeni bu ideale başvurmanın genellikle daha dar çıkarlara önayak olmak için kullanılmasıdır—örneğin, bir Arap ülkesinin ya da grubunun diğerlerine üstünlüğü gibi. Saddam Hüseyin ya da Kaddafi gibi diktatörlerin elinde Arap milliyetçiliğinin herhangi kalıcı bir siyasi birlik, hatta kısa vadeli eşgüdüm sağlamada başarısız olmasının bir nedeni, liderliğin ulusal çıkarlara ayrılmaz biçimde bağlı olmasındandır.

Peki, milliyetçilik değilse, o zaman ne? Siyasallaşmış bir İslam gerçek bir alternatif sunar mı? Yalnızca kısmen başarılı olmuş milliyetçi hareketler bağlamında ve sosyalist modelin başarısızlığıyla birlikte alındığında, İslami söylemlerin güçlü bir yankı bulması anlaşılabilirdir. Çeşitli biçimlerde İslamcılık, köktendincilik ya da hatta yeni-köktendincilik olarak adlandırılan bu olguya baktığımızda, birkaç nokta akılda tutulmalıdır. Öncelikle "uygarlıklar çatışması" modeli açıktır ki sahadaki gerçeklerle uyuşmaz. İslam dünyasındaki yakın zamandaki gelişmelerden haberdar olan neredeyse her araştırmacının kabul edeceği üzere, ortak söylemler ve beyan edilen hedeflerde benzerlikler olmasına rağmen, bunlar gerçek uygulamadaki büyük çeşitliliği maskelerler. Yekpare, kesin biçimde Batı karşıtı, "ateşli bir İslam" yoktur; bunun yerine, geniş bir farklı ve rakip modeller yelpazesi vardır ve İran modeli de dâhil, hiçbiri etkileyici bir başarı siciline, hatta kendi arka bahçesinin dışında çok gıpta uyandıracak açık ve berrak entelektüel formülasyona sahip değildir. İkinci olarak, yeni siyasi formülasyonlar yalnızca tarihsel olarak sonuç alıcı yönetim biçimlerine bir dönüşü savunmamaktadır. Siyasi İslam'ın kendisi modern ulus inşasının ve çağdaş dünya kültürünün bir ürünüdür. Daha önceki Arap seküler milliyetçiliği ve günümüz İslamcı militanlığı bunu örnekler. Farklı entelektüel geleneklerden gelen bu her iki hareket de, toplumun temelden yeniden yapılandırılması için çağrıda bulunur—yani tam devrim.

Siyasal İslam'ın tüm yönlerini ele alamasak da, bazı yararlı ayrımları vurgulayabiliriz. Çoğu kişi Oliver Roy'un (1994) İslami "devrimci" hareketlerin günümüzdeki yaygınlaşmasının köklerinin 1930'ların sömürgecilik karşıtı hareketlere kadar izlenebileceği düşüncesine katılacaktır: Mısır'da Hasan el-Benna'nın kurduğu Müslüman Kardeşler ve Hindistan'da Ebû'l-A'la Mevdûdî'nin kurduğu Cemaat-i İslami. Her ikisi de kendi tarihselliklerini reddederek, gelenekten büyük bir kopuşa işaret ederler. Yani bu hareketler kendilerini Müslüman pratiğin uzun tarihine ve ideolojik gelişime atıfta bulunarak değil, ilk müminler topluluğuna varsayımsal bir "dönüşle" meşrulaştırırlar (s. 38). Sosyal bilimciler bu tür hareketleri genellikle "binyılcı" ya da "ütopik" olarak adlandırırlar. Militan İslamcılar, genellikle "köktendinci" ya da giderek daha sıklıkla "yeni köktendinci" olarak adlandırılan diğer muhafazakâr ya da "düzen içi" İslami düşünürlerinden, Şeriat düzeninin kurulmasının önkoşulu olarak siyasi bir devrim ve toplumun yeniden yapılandırılması yönünde çağrı yapmalarıyla ayrılırlar (s. 168 ve devamında).[3] Ayetullah Humeyni'nin 1989 Şubatında açıkladığı üzere, devrimin mantığı Şeriatın uygulanmasından önce gelir.

İslamcı hareketler köktendinci olarak adlandırılanlardan iki yönden daha ayrılırlar. İran dışında, İslamcı hareketlere genellikle din adamları değil seküler eğitim almış bireyler, sıklıkla öğretmenler ya da mühendisler liderlik etmektedir. Ayrıca, İslamcılar kadınların rolü konusunda da farklıdırlar. Cinsiyet ayrımcılığını ve İslami iffet kurallarını onaylarlarken, İslamcılar yine de kadınların eğitimini, kamu sektöründe istihdamını ve siyasi dernekler ile partilere katılımını savunurlar.

Örneğin Türkiye'de Refah Partisi ve onun ılımlı İslamcı halefi Fazilet Partisi kadınları mahallelerde taraftar toplama stratejilerinin önemli bir bileşeni olarak kullanmışlardır. Kadınlar İran'da siyaset yelpazesinin her yerinde gözle görülür aktörlerdir.

İslamcılar ne kadar başarılı olmuştur? Elbette bunun yanıtı henüz bilinmemektedir ve farklı işaretler vardır. Her ne kadar ordunun müsamahasıyla var olsa da, etkin birçok partili sistemin olduğu Türkiye'de, ılımlı İslamcılar 1999 genel seçimlerinde seçmen tabanını kaybetmiş olsalar da çoğu kasaba ve kentte belediyelerin kontrolünü korumuşlardı. Açıkça görülüyor ki, başka

---

[3] Bu terimler gerek dışarıdan gözlemciler gerekse Müslümanlar tarafından çok farklı, genellikle de çelişkili biçimlerde kullanılır.

yerlerde olduğu gibi Türkiye'de de, İslamcılığın cazibesi yalnızca kırsalla sınırlı değildir, ama şu da açıktır ki İslamcıların popülist programlarının önemli yönleri aralarında aşırı milliyetçilerin de olduğu rakip partiler tarafından da benimsenebilir. İslamcılar Türkiye, Ürdün, Mısır ve başka yerlerdeki birçok şehirde kent sorunlarıyla mücadelede, kamusal alanların yenilenmesinde ve hizmet sağlamada onları eleştirenlerin düşündüklerinden daha becerikli çıktılar. Yine de, önemli bir İslamcı iktidar döneminden sonra, yolsuzluk ve kötü yönetim suçlamaları en az önceki kadar sık duyulmaktadır.

Elbette, çoğu İslami hareket çok partili bir ortamda faaliyet göstermez, ama temkinli bir biçimde Roy'un aşırı militanların gerilediği tespitine katılabiliriz. İslamcıların toplumu değiştirme olasılıklarının pek olmadığı düşünülür—ve ideal bir İslami devlete dönüş fikri hayalperestliktir. İran modeli fazla taraftar çekmez, zira bir kuşaklık İslami yönetim ulusu Irak'la maliyetli bir savaşa sürüklemenin yanı sıra pek bir şey başaramamıştır. İslamcıların yirminci yüzyılın başındaki cazibesi 1980'lerde Güney Amerika'daki "kurtuluş teolojisine" benzetilebilir ve Filistinli Hamas, Lübnan'da Hizbullah, Cezayir'de İslami Kurtuluş Cephesi (FIS) ve Kafkasya ile Orta Asya'da kendilerinin aslında özgürlük savaşı verdiğini düşünen gruplarla sınırlıdır (bkz. Roy, 1999; Malik, 1998).

Eğer şimdilik aşırı İslamcıların eylemci ya da militan sıfatıyla düşüşte olduklarını, ya da en azından eskisi kadar hızla büyümediklerini öne sürecek olursak, bunun siyasi bir yön için gözünü İslam'a çevirenler için sonucu nedir? Yine Roy ve Henry Munson gibi (1998) diğerlerini izleyerek, geniş biçimde tanımlanmış iki eylem güzergâhı görmek mümkündür. Bu yollardan bir tanesi ve bereket versin ki daha az izleneni, Afganistan'daki Taliban ve genellikle Sünni, Osama Bin Ladin'inki gibi, sıklıkla değişen isimler altında faaliyet gösteren ve neredeyse her devleti gayrimeşru olarak gören grupların uzlaşmasız devrimci şevkidir. Bu gruplar genellikle, Afganistan'da ve Bosna'da savaşmış ve Batı kaynaklı olduğu düşünülen her şeye karşı şiddeti neredeyse kültürel bir ilke olarak benimsemiş mesihçi bir görüşü sahip olduğu anlaşılan adamlardan oluşmuştur ve 1970'li yıllarda Japonya ve Batı Avrupa'daki Kızıl Ordu hareketlerinden farklı değillerdir. Benzer biçimde, militan gruplar Rusya'nın Kafkaslar bölgesinde ve Orta Asya'da çoğalmışlardır. Zaman zaman İslami söylemler eşkıyalık ve savaş ağalığını meşrulaştırma çabalarından başka pek bir şey değilmiş gibi görünmektedir. Bu militan ve büyük ölçüde parçalanmış azınlık ile muhafazakârlar ya da reformcular arasında

genelde bazı ortak söylem unsurları dışında neredeyse hiçbir benzerlik yoktur.

Bir yanıt olarak çok daha elverişli ve yine de birçok ülkedeki seçkinler için potansiyel olarak tehdit olanlar, "İslami mekanlar" yaratmak amacıyla toplumsal yapılar içinde çalışmayı seçenlerdir. Yani bu gruplar, kurulu düzene meydan okumak için düzenin yasal sınırları içinde mahalleleri ve köyleri İslami yaşam "adaları" olarak örgütleyerek faaliyet gösterirler. Bu yerlerde iffetli giyim kuşam tarzına zorunlu olarak uyulur, yalnızca helal yiyecekler satılır ve tüketilir, iş ve toplumsal yaşamın temposu ibadetin, kutsal günlerin ve ritüellerin ritmine göre düzenlenir. İslami alanlar düşüncesi çağdaş İslami diyalogda tekrarlanan bir temadır. Elbette "kültürel uzam" düşüncesi yeni değildir ve böyle bir alan arayışı, çeşitli Avrupalı Hıristiyan mezheplerinin Kuzey Amerika'daki ilk yerleşimlerinin ve elbette Kudüs'teki Ortodoks mahallelerinin ve Batı Yakasındaki Yahudi yerleşimlerinin ardındaki dürtüdür. Her halükarda, birçok ülkede böyle bir ulus, değişik derecelerde olmak üzere, bu yolu seçen mahallelerde, kasaba ve köylerde, hatta üniversiteler ya da ticari işletmeler gibi kurumlarda görünürdür. Bu yol "yeniden örtünme" denilen şeyde de, yani daha önce başörtüsü takmayan ya da anneleri hatta büyükanneleri İslami giysiyi bırakmış olan kadınların mütevazı İslami giysiyi benimsemesinde de görülür.

Bu durum bizi rakip iktidar kaynakları, halkın katılımı, farklılığa karşı hoşgörü ve yüksek düzeyde kişisel özerklik özellikleriyle tanımlanan sivil toplum olasılığını değerlendirme sorusuna getirir. Elbette bu konuya ülke bazında hatta ülkeler içinde bölgesel bazda bakmak gerekir. Genel anlamda, İslami düzenin ya da kültürel uzamın (ya da herhangi bir din ya da ideoloji tarafından yaratılan alanın) böyle bir alanın içine doğan ya da getirilen herhangi bir bireyin seçme ya ifade özgürlüğünü önemli derecede azaltabileceği ya da kısıtlayabileceği kabul edilmelidir. Türkiye'de Balkanlardan gelerek bu tür mahallelere yerleştirilen Müslüman sığınmacılar, genellikle kadınlarının rahatsız edilerek İslami giyim tarzına ve davranış biçimlerine görünüşte de olsa uymaya zorlandığından çok şikâyetçidirler. Ancak daha geniş bir düzlemde, Avrupa ya da Kuzey Amerika'nın dışa kapalı ya da ütopyacı topluluklarında olduğu kadar, eğer imkânları el veriyorsa, kişi bu alanlardan başka yerlere taşınabilir. Mısır, Lübnan, Irak, İsrail, Suriye, Yemen ve Türkiye nüfusun oldukça seküler bir kesiminin gözle görünür, sesi çıkan ve siyaseten etkin olan ama iktidarın tüm dizginlerini elinde tutmayan muhafazakâr, dini

bir nüfusla birlikte yaşadığı ülkelerdir. Yaşamsal mesele budur: çoklu iktidar kaynakları. Bunun tersine, Suudi Arabistan yekpare bir İslami alanın dışsal görünümlerini genellikle kaba güçle sağlamaya büyük önem vermektedir, ama bu görüntünün altında gerek ülke içindeki gerekse ülke dışındaki vatandaşlarının düşünce ve davranış bakımından hatırı sayılır çeşitliliği bulunur.

İslamcıların egemen olduğu bir devletin sözde olmasa da fiili olarak artan bireysel özerklik ve kültürel özgürlük yönünde ilerleyebileceği önermesinin test edilmesi için ilginç bir vaka İran'dır. Kanıtlar kısıtlı olmasına ve İran kesinlikle açık ve demokratik bir ülke olmamasına rağmen, yirmi birinci yüzyılın başında seçmenlerin hatırı sayılır bir bölümü daha fazla siyasi katılım ve daha fazla ifade özgürlüğü yönünde duydukları güçlü isteği belirtmişlerdir. Daha da önemli olan, devrimden sonra başlangıçta reddedilen kadın haklarıyla ilgili reformların çoğunun sessizce iade edilmiş olduğu gerçeğidir (Zubaida, 1998). İran'daki İslami idari kurumlar bakımından bile, güç rakip oluşumlar arasında dağıtılmıştır. Bu durum özgürlükçü reform yanlılarını hayal kırıklığına uğratırken, bir yandan da bu reformlara karşı olanların kontrolü tümüyle ele almasını engeller. Kıdemli din adamı, reformcu Abdullah Nuri'nin 1999 yılının sonlarına doğru Tahran'da yapılan dramatik yargılaması bu konuda bir örnektir. İslam Cumhuriyetinin eski başkan yardımcısı olan Nuri, demokratik reformlar yapmayı isteyenler arasında geniş bir taraftar kitlesi bulmuş ama muhafazakâr din adamları tarafından, "dinden dönme" ve "İslam'a hakaretle suçlanmış (ve hüküm giymişti). Bu suçlamalar kendi iktidar tekellerine meydan okuyanlara karşı din adamlarının tercih ettikleri suçlamalardı. Kuşkusuz, İslami düzenin dayatılması birçok kişinin kişisel hatta yerel, ortak inanç tasavvurunun nasıl farklı olduğunu derinden fark etmesini sağlar.

Şiddete başvurmanın yanı sıra, sıklıkla keskin klişe ve ayrıştırıcı bir dil kullanan bir söylem tarzını parlatmaya çalışmadan şunu söyleyebiliriz ki, İslamcılar genellikle kusurlu bir statükoya yönelik kamusal tartışmalara ve meydan okumalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu da sonuçta sivil toplumun ortaya çıkması için gerekli bir temeldir. Halim Barakat (1993) Filistinlilerin İntifada'sı ve Sudan'daki 1985 ayaklanmasının, bu hareketlerin otoriter yönetimin aşırılıklarıyla mücadele etmek üzere öğretmenleri, meslek örgütlerini, sendikaları ve öğrencileri bir araya getirmesinin bir sivil toplumun varlığının kanıtı olduğunu öne sürer. "Sivil toplumun" baskı karşısında geçici bir

ittifaktan daha fazlasını gerektirdiğini öne sürecek olsak da, Barakat gerçekten de yararlı bir noktaya dikkat çeker. Adalet, meşru yönetim ve kendini ifade hakkı gibi meseleleri ortaya koyarak bu hareketler insan hakları ve farklılığa karşı hoşgörü tartışmasını dayatırlar (Tibi, 1998). Ayrıca mevcut devletlerin meşruiyetini sorgulayarak, aynen İran'ın İslamcı yöneticilerin egemenliklerini meşru kılmak zorunda kalmaları gibi, iktidarı elinde tutanların karşılık vermesini zorunlu kılarlar.

Ekonomik Dönüşümler

Siyasi ideoloji bir yana, ulusal entegrasyon için en evrensel biçimde kullanılan ve kabul gören gerekçe ekonomik iyileşme ve eşitliktir. Ekonomik dönüşümde ulusların izlediği yollar kaynakların bulunabilirliğinin yanı sıra, bir dizi özgül siyasi etmene göre büyük farklılık gösterir. Ekonomik yatırım her ülkede dengesiz biçimde dağılmıştır. Ulusal bazda yön verilen her türden yatırım genellikle belli ekonomik sektörlerde ve coğrafi bölgelerde yoğunlaşır. Bunun ulusal düzeydeki sonucu, küresel düzeyde bazen "azgelişmişliğin gelişimi" olarak adlandırılan şeye benzer. Basitçe söylemek gerekirse, bazı bölgeler diğerlerinin zararına çıkar sağlar. Diğer bölgeler güçsüzleşirken, sanayi ve ticaret faaliyetleri genellikle başkentin ya da ana limanların yakınında bir ya da iki bölgede yoğunlaşma eğilimindedir. Bunun aşırı derecede büyümüş kentlere nasıl yansıdığını daha önce gördük. Hammaddeler bir bölgeden çıkarılarak daha iyi altyapının bulunduğu bir yerde endüstriyel olarak işlenebilir ve bu da istihdam olanaklarının ve kamu hizmetlerinin son derece dengesiz dağılması anlamına gelir.

Üzerinde durduğumuz tüm ülkelerde bölgeler arasında dünyanın diğer yerlerinde olduğu gibi önemli eşitsizlikler görülür ve bu eşitsizlikler Irak, Türkiye, İran, Suriye, Yemen ve Suudi Arabistan'daki gibi etnik ya da dini bölünmelere karşılık geldiği yerlerde etkin toplumsal protestoları ateşleyebilir. Farklı bölgeler farklı oranda ekonomik gelişim yaşadıkları için, eğitim, sağlık ve tüketici mallarının bulunabilirliğinde ve tabii genel anlamda yaşam standartlarında ortaya çıkan eşitsizlikler bölgeler arası göçü tetikler. Daha önce belirttiğimiz üzere, bölgenin tümünde yüksek oranda kırdan kente hareket vardır. Bu dengesizliğin olası siyasi sonuçlarının bilincinde olan yönetimler bazen endüstriyel kalkınmayı ülke geneline yaymaya çabalarlar, ama pek başarılı olamazlar. Birçok bakımdan, en ciddi nüfus hareketleri tarım sektörün-

de gerçekleşir. Yoğunlaşmanın artık daha fazla elverişli olmadığı birçok verimsiz tarım bölgesi insanlar başka yerlerdeki işlere yöneldikçe nüfus kaybına uğrar. Elbette bu durum böyle yerlerin verimsizliğini ve nispi azgelişmişliğini daha da arttırır.

Bazı bölgelerde daha önce tarımsal arazi olan yerlerde neredeyse bir gecede fabrikaların ve atölyelerin yayılmasıyla kalkınma çok hızlı olabilirken, bir bölgede yalnızca belirli bir faaliyete izin verme konusunda düzenlemeler, arazi kullanım yasaları ve çevresel standartların uygulamaya konulması genellikle ağırdan alınır. Bunun sonucunda, yerleşim ve sanayi bölgeleri iç içe girer, hava ve yeraltı sularının kirlilik oranları yükselir ve ulaşıma büyük yük biner. Kentsel gelişim büyük ölçüde kontrolsüz olduğundan, birçok kentte büyüme inşaat kuralları ve kamusal tesisler pek dikkate alınmadan gerçekleşir. 1999 yılının Ağustos ve Kasım aylarında Türkiye'nin kuzeybatısında meydana gelen ve 18.000'den fazla can kaybına yol açan depremler, hızlı ama kontrolsüz büyümenin istenmeyen sonuçlarının örnekleridir. Yıkılmış olan yan yana dizili koca apartman blokları yetersiz standartlara göre, genellikle dolgu arazi üzerine ve rafinerilerle ağır sanayiye çok yakın inşa edilmişlerdi. Depremin yol açtığı hasar olmadan bile, Türkiye nüfusunun yaklaşık yüzde 30'unu ve imalat sektörünün yüzde 35'ini barındıran bölge aşırı derecede şişmiş ve kirlenmişti.

Ortadoğu ekonomik tarihi üzerine önde gelen iki gözlemcinin yakın tarihli iki kitabı, analiz yöntemleri bakımından farklılık gösterse de genel bir bakış için bir çıkış noktası oluşturur.[4] Kitapların iddiası, her ülke kendi başına anlaşılmak zorunda olsa da, bazı belli başlı eğilimler bulunduğudur. Yazarlar Avrupa dışındaki birçok ülkenin yirminci yüzyılda oldukça alışılmış bir ekonomik dönüşüm yolu izlediğini, önce emtia ihracatına dayalı ulusal bir ekonomiden, ithal malların yerine ikame etmek için sanayileşmenin ve yerel üretimin teşvik edildiği bir ekonomiye geçtiklerini belirtirler. Bu ithal ikameci safhaya yüksek derecede korumacılık, gıda sübvansiyonları ve ticaret engelleri damgasını vursa da, sonunda genellikle bunun ardından serbest ticarete, özelleştirmeye ve eğitimli bir işgücünü kullanan gelişmiş teknolojiye dayalı ithalat yönelimli bir ekonomiye doğru nihai (ve sıklıkla toplumsal açıdan zorlu) bir geçiş gelir (bkz. Owen ve Pamuk, 1999, s. xv ve devamında). Owen ve Pamuk Mısır, İsrail ve Türkiye'nin bu paradigmayı çok yakından takip etti-

[4] Bkz. Alan Richards ile John Waterbury (1990) ve Roger Owen ile Şevket Pamuk (1999).

ğini öne sürerler. İran, Irak, Ürdün, Lübnan ve Suriye bu modeli gevşek ama hala tanınabilir bir biçimde izlerler; Körfez devletleri, Suudi Arabistan, Sudan, Yemen ve Afganistan ise hiç uymazlar. Ekonomik değişimin genel gidişatı toplumsal değişim ve insanın refahıyla yakından ilişkili olduğu için, ne kadar yetersiz olsa da, bir özet vermek yararlı olacaktır.

Mısır, İsrail ve Türkiye'de kamu sektörü yerine özel girişimcilik ekonomiye öncülük eder ve bu ülkeler eğitim, ileri teknoloji ve gelişmiş bir iletişim altyapısına dayanan yoğun bir ihracat faaliyeti içindedirler. İsrail kişi başına gayri safi milli hasılada (GSMH) Batı Avrupa ülkeleriyle kıyaslanabilir düzeylere ve onlara eş bir yaşam standardına ulaşmıştır. Mısır ile Türkiye 1990'lı yıllarda, GSMH ve ithalatla ölçüldüğü haliyle önemli ekonomik adımlar ve sosyal bakımdan sağlıkta, barınmada, okuryazarlıkta ve genel yaşam standardında büyük adımlar atmışlardır. İran, Irak ve Lübnan hala savaşın ekonomik sonuçlarının ve siyasi yalıtılmışlığın etkilerini hissetmektedir. Körfez Savaşının hemen öncesinde, Irak iddialı bir ekonomik serbestlik ve özel yatırım programına girişmişti, ancak hatırı sayılır petrol zenginliğini bedeli yüksek askeri felaketlerde israf etmiştir. Bir avuç insan dışında herkesin yaşam standardı bundan kötü etkilenmiştir. İran'ın daha serbest bir ticarete ve çok sayıda yabancı ticaret heyetiyle yabancı yatırımı teşvike yöneldiği görülmekte, Lübnan pervasız bir kapitalizm ortamında altyapısını yeniden inşa etmektedir. Suriye serbestleşme yoluna Mısır ve Türkiye'den bile önce girmiş ama kısıtlı tarımsal yoğunlaşma, az nüfus ve son derece sıkı siyasi kontrol yüzünden benzer bir dönüşüm oranı yaşamamıştır. Suriye, Irak ve İran siyasi rejimlerinin gaddarlığı ve içe kapanık niteliğinin kuşkulu kabulüyle zaman zaman "yırtıcı devletler" olarak adlandırılırlar ki, bu nitelikler ekonomik denemelere ve yeniliklere tam anlamıyla açık olmayan koşullar yaratır. Ayrıca bu ülkeler, çok sayıda eğitimli insan geçimlerini yurtdışında aradığı için "beyin göçü"nden zarar görmektedir. Petrol devletleri kuşkusuz, sonuçta bir "rantiye" ekonomisi anlamına gelen, yani üretici işlerin çoğunu yabancıların yaptığı ve yerli nüfusun nispeten yüksek gelir ve tüketim düzeylerini sürdürmek için devlet desteklerine bağımlı olduğu, ekonomileriyle ayrı bir sınıftır.

Hepsi için ortak bir payda ulusal ekonomiler içindeki üretimsel süreçlerin giderek artan biçimde uzmanlaşması ve bölümlenmesidir. Bu durum izlenen yoldan bağımsız olarak ulusal bir ekonomi inşa etmenin doğasında bulunsa da, en belirgin olarak İsrail, Türkiye ve Mısır'da görülür. Bununla kast etti-

ğimiz, tarım da dâhil olmak üzere temel üretimsel süreçlerin giderek çok daha fazla artan biçimde işbölümü ve faaliyet alanları arasında farklılaşma içermesidir. Sanayileşme oranları ve boyutu kendi başına oldukça dengesiz olsa da, her ülke sayesinde köklü yerel zanaatların bile başka yerlerdeki üreticilere, uzun mesafeli taşımacılığa, elektronik iletişim sistemlerine ve piyasalar ile devlet kuruluşları aracılığıyla farklı ekonomik sektörlerin entegrasyonuna bağımlı hale geldiği ekonomik değişiklikler yaşamaktadır. Dolayısıyla, üretim süreci küçük ölçekli imalat ve tarımdaki çıktının bile artık çok sayıda ve büyük ölçüde dağınık, hatta yurtdışından kaynaklara bağımlı olması bakımından giderek daha fazla parçalı hale gelmektedir. Elbette, üretimde uzmanlaşmanın en aşırı biçimi petrol ihracatına bağımlılıktır. Bu nedenle, her ülke için bölgesel ve uluslararası ekonomik koşullar ülke içi refah için yaşamsaldır. Ayrıca değişen ölçülerde, yerel ekonomiler uluslararası arenadaki çok önemli ya da anahtar etmenlere bağımlıdır—petrol devletleri için petrol fiyatları, Yemen için yurtdışındaki işçilerin gönderdiği döviz, Mısır için pamuk, tekstil ve turizm gibi.

Daha önce belirtildiği üzere, günümüzde öncelik özel sektöre kaymaktaysa da, çoğu ülke geçmişteki devletçi politikaların ağırlığını da hisseder.[5] Tarihsel olarak devlet eliyle yatırım modeli eşit derecede ilgiyi görmeyen tarımın zararına olacak biçimde ağır sanayi üzerine odaklanmıştı. Bunun sonucu gelişmemiş tarımsal altyapılarla birlikte büyük, yeterince eğitim görmemiş ve kötü barınma koşullarında yaşayan kırsal nüfuslardı. Aynı zamanda özel yatırımlar ağırlıklı olarak kentsel gayrimenkule ve işlenmemiş tarım arazilerine yönelmişti. Emlak uzun süredir istikrarsız bir ortamda, altından sonra ikinci güvenli yatırım aracı olarak görülmüştür. Bireysel bir yatırım olarak yaygın biçimde hisse senedi alıp satmak nispeten yeni olsa da petrol üreticisi olan ve olmayan ülkelerde—Mısır, Körfez devletleri ve İran bu konuda örneklerdir—benzer biçimde hızla büyümektedir.

Mısır, İran, Türkiye ve elbette İsrail daha önceki sanayi temelini geliştirerek imalatta ortalamanın üzerinde büyüme gerçekleştirmişlerdir. Öyle olsa bile, karşılaştırma yapılacak olursa, İtalya'nın üretimi Türkiye'nin beş, İran'ın on katıdır (Richards ve Waterbury, 1990). Bu analizden bu yana, Türkiye'nin sanayi sektörünün 1990'lar boyunca hızla büyümesi ve sulama altyapısının yaygınlaştırılmasına yapılan muazzam yatırımla bu durum az da olsa de-

[5] Bunun ülkeler bazında değerlendirmesi için, bkz. Owen ve Pamuk (1999).

ğişmiştir. Askeri nedenler bir yana konulsa bile, imalata yapılan vurgunun çeşitli nedenleri vardır. Bir tanesi işsizliğin çok yaygın olduğu, artan kırsal nüfusları emme arzusudur. Bir diğeri, Ortadoğu sanayisi teknoloji transferine bağımlı olsa da, ithalata olan bağımlılığı azaltmaktır. Üçüncü bir neden, yerel piyasaları ve artan tüketici talebini tatmin etmektir. Ana ihracat alanları makineler, taşıtlar, tüketici malları, cihazlar, tekstil, gemi yapımı, uluslararası inşaat ve bazı durumlarda, bölgenin petrol ve doğal gazından yararlanmak için petrokimya ürünleridir.

1990'larda yoğunlaşmak üzere ve daha önce tanımlanan modeli izleyerek, 1980'lerden itibaren üretimsel değişim ağır sanayi gelişimine daha az olacak biçimde giderek ihracat piyasalarına yoğunlaşmıştır. Her ülkede bu duruma koşut olan bir hamle özelleştirme ve gümrük engellerinin azaltılması olmuştur. İlk olarak Sedat dönemi Mısır'ında kullanılan *intifah* ya da "açılım" devlet kontrolündeki ekonomik politikalardan piyasa kontrolündeki ekonomik politikalara geçişi tanımlar. Ortadoğu'da devletler, açık ya da açık olmayan bir biçimde vatandaşlarıyla bir "toplumsal sözleşme" yoluyla ortaklar olmalarından dolayı sıklıkla "şirket" olarak adlandırılmışlardır. Devlet, ya da daha özgül olarak egemen düzen, ekonomiyi yöneterek bedava ya da ucuza eğitim, kamu sektöründe bol istihdam, sağlık hizmetleri, sübvansiyonlu su, elektrik, ulaşım, hatta gıda, özellikle de ekmek sağlıyordu. Bunun karşılığında vatandaşlar da, her ne kadar kendilerini temsil etmese de, devletin politikalarına rıza gösteriyordu. Bu durum Sovyet bloku sistemine epeyce benzerlik gösteriyordu. Ama *intifah* ile birlikte şirket devlet çözülmeye başladı. Özel hatta yabancı yatırıma yapılan vurguyla, devlet artık ekonomiyi yönetmiyordu ve çoğu devlet son çare olarak başvurulacak işveren olma fikrini terk etmişti. 1980'lerden itibaren her ülke değişen derecelerde özel işletmelerin artışına ve en çarpıcı olarak da mağaza zincirlerini işleten, fabrikaları, otobüs ve nakliye firmalarını ve diğer girişimleri büyüten ulusal ve uluslararası holdinglerin ya da şirket gruplarının ortaya çıkışına tanık olmuştur. Büyük ölçüde azalan gelirler ve verimsiz uygulamalar yüzünden devlet daha önceki yıllarda sağladığı hizmetlerden çekilmiştir. Bu durum ülkeden ülkeye farklılık gösterirken, özel bankacılık, özel sigortacılık ve özel mülkiyete ait ulaşım sistemleri genel standart olup banka ATM'leri her yerdedir.

Bazı ülkeler sağlık hizmetlerini, telekomünikasyon hizmetlerini ve medyanın büyük bölümünü özelleştirmektedir. Bunun bir nedeni zorunluluktur: Uluslararası Para Fonu (IMF) borç alan ülkelere kamu harcamalarının yapıl-

dığı alanlardan bazılarından çekilmeyi zorlayan şartlar dayatmıştır. Anca yerel liderler ve iş adamları da, neredeyse hiç gelişme üretmeyen ve esas olarak yerleşik bir bürokrasiyi idame ettirmeye hizmet eden devletçi politikalara inançlarını yitirmişlerdi. Elbette, sıklıkla adlandırıldığı üzere, bu "yapısal uyum" verimsiz devlet işletmeleri satıldıkça ya da kapatıldıkça direnişle, hatta şiddetli grevler ve protestolarla karşılaştı. Mısır'da gıda sübvansiyonlarına son verme çabaları büyük öfkeye neden olmuştur. Türkiye'de zarar eden devlete ait fabrikaların, madenlerin ve imalathanelerin kapatılması halkın tepkisinin yanı sıra kargaşaya neden olmuştur.

Sözünü ettiğimiz ekonomik dönüşümler gerek ulusal gerekse uluslararası sınırlar içinde daha önce görülmemiş ölçüde insanların yer değiştirdiği bir ortamı hazırlamıştır. Ortadoğu'daki her ülkenin anakent bölgeleri on yıllarca, çoğu yılda yüzde 2,5'i aşan, hızlı büyüme oranları yaşamışlardır. Bu büyümenin altında, yüksek doğum oranları ve azalan bebek ölümleri yatsa da, kent nüfusunun artmasının büyük kısmı bizatihi kırdan kente göç yüzündendir. Bu insan akımının toplumsal ve ekonomik bakımdan nasıl uyum sağladıkları sorusunun her bir durum bazında tek tek ele alınması gereklidir. Petrol zengini ülkeler dışında, önemli ölçüde kentsel işsizlik vardır. Giderek büyüyen bir toplumsal ve siyasi gerginlik kaynağı vasıfsız kırsal göçmenlerin potansiyel işgücünü şişirirken, vasıfsız ve eğitimsiz emeğin nispi değerinin düşüyor olmasıdır. Bunun sonucu kentsel nüfusun önemli bir bölümünün, yükselmekte olan ekonomik düzene tamamıyla katılacak becerilerden yoksun olduğu için ekonomik ve toplumsal açıdan marjinal kalacak olmasıdır.

İlginçtir ki, sanayi sektörünün hızlı gelişimine rağmen, bazı ülkeler dışarıya vasıflı işçi ve meslek sahibi insan göndermektedir. Türkiye, Lübnan ve Mısır bu konuda başı çekmektedir. Lübnan, Umman, Kuveyt ve Suudi Arabistan'da çok sayıda Türk ve Mısırlı doktor, mühendis, tekniker ve eğitimci bulunmaktadır. Buna ek olarak Avrupa'da yaklaşık 2 milyon Türk işçi ve ailesi yaşamaktadır. Filistin halkının durumu özel bir durumdur ama onlar da büyük ölçüde uluslararası emek göçüne kapılmış bir nüfusu temsil ederler. Filistinliler genel olarak oldukça eğitimli ve vasıflı bir nüfustur, vasıflı inşaat işçiliğinden yüksek idari makamlarda görev yapmaya kadar her pozisyonda, Arap dünyasının her yerine yaygın biçimde dağılmışlardır. Körfez Savaşı'ndan önce Suudi Arabistan ve Körfez devletlerinde yaklaşık bir milyon Yemenli işçi bulunmaktaydı. Ülke bu çatışmanın sonucu olarak işçilerin ülkelerine zorla geri gönderilmesinden doğan sorunları hala yaşamaktadır. İşgü-

cü ihraç eden bu ülkeler için işçi dövizleri önemli, hatta esas sağlam para kaynağıdır ve Yemen'de gıda üretimi ciddi biçimde ihmal edilmiş ve nakit para akışının olanak sağladığı ithal gıdalar bu üretimin yerini almıştı. İşçi dövizleri düşüşe geçtikten sonra bile, tarım hiçbir zaman kendini toparlayamadı zira toprakların büyük bölümü, hafif bir uyuşturucu olan *gat* ekimi için kullanılmaktadır. Gıda açısından büyük ölçüde kendine yeterli olan Türkiye yine de dış ödemeler dengesini kurmak için işçi dövizlerine muhtaçtır.

Vasıflı işçi ve meslek sahiplerinin ihracının uzun vadeli maliyetleri ve sonuçları belirsiz olsa da görmezden gelinemez. Örneğin Mısır, Türkiye ve Lübnan en iyi yetiştirilmiş ve en iyi eğitimli vatandaşlarını, "beyin göçü" anlamına gelecek biçimde düzenli olarak kaybetmektedir. Çok sayıda yetenekli profesyonel Avrupa ve Kuzey Amerika'ya göç etmiştir. Diğer taraftan, çok sayıda işçi ve tekniker uzun yıllar yurtdışında çalıştıktan sonra sanayi ve hizmet sektörlerini daha da büyütmekte kullanılan sermaye ve becerilerle ülkelerine dönmüşlerdir. Ortadoğu ülkeleri arasında ekonomik bakımdan karşılıklı bağımlılığın artması tekil ulus devletler içindeki bölgelerin artan entegrasyonuyla doğrudan benzerlik taşır. Bu karşılıklı ekonomik bağımlılık yerel ve uluslararası siyasi ittifakların belirsizliklerine rağmen sessizce gerçekleşmektedir. Bir zamanki siyasi ağırlığı artık bulunmasa da, Mısır hala kültürel ve ekonomik bakımdan Arap dünyasının merkezidir. Hiçbir Ortadoğu ülkesiyle yakın müttefik olmasa da Türkiye, birkaç yıl önce ekonomik olarak hem Arap bloku hem de İran'la daha fazla işbirliği yapma kararı aldı. Aynı zamanda İsrail ile de yakın askeri ilişkiler geliştirdi. Bugün Türkiye'nin sanayi ihracatının büyük bölümü Doğu Avrupa ile doğuya doğru Rusya'ya, Orta Asya'ya ve İran'a yönelmiştir. Petrol ihraç etmeyen ülkelerin tümünün dezavantajı, en yakınlarındaki pazar olan Batı Avrupa'nın onların potansiyel tarım ürünlerine kapalı olmasıdır ve sanayi malları da genellikle Avrupa'da rekabet edecek durumda değildir.

Değişimin Toplumsal ve Kültürel Boyutları

Değişen ekonomik ve siyasi koşulların toplumsal, hatta ahlaki sonuçları vardır. Toplumsal düzenin belli yönlerine ve "sivil toplumun" doğuşu denilebilecek şeye bakarak, önemli dışavurumlarından bazıları olduğunu düşündüğümüz şeyin sentezini yapmaya çalışacağız. Yeni üretim biçimleri ve ilişkileri, nispeten yeni eksenler boyunca oluşan grupların ve insan sınıflarının orta-

ya çıkmasına neden olmuştur. Daha önce var olan toplumsal katmanları kesecek biçimde yeni seçkinler ve yeni sosyo-ekonomik sınıflar ya da gruplaşmalar oluşmaktadır. Gerek insanların geçirmek için yaptıkları şeyler bakımından, gerekse bunları yapmak için yaşadıkları yerler bakımından daha önce görülmemiş değişimler yaşanmaktadır. Devlet tarafından istihdam edilmeyen nispeten yeni ücretli ve orta sınıfın artan önemi neredeyse her ülkede açıkça görülmektedir. 7. Bölümde kentsel yaşam biçimlerini tartışırken değindiğimiz gibi, her ülkede Avrupa tarzında tasarlanmış binlerce apartmandan oluşan yeni konut geliştirme projeleri vardır. Bunların her biri, genellikle nispeten küçük, yerleşim açısından özerk bir aileyi geleneksel pazarlar ve yiyecek tezgâhlarından çok süpermarketler ve alışveriş merkezlerinin hizmet ettiği mahallelerde barındırmayı amaçlar. Dolayısıyla her büyük kentin çalışma saatleri ve bazen milyonlarca işe gidip gelen kişinin kenti doldurup boşaltması tarafından belirlenen bir yaşam ritmi vardır.

Günlük sosyal etkileşimlerin ortamı değişmektedir. Reklamlarda ve filmlerde hararetle teşvik edilen ve yerel medyada epeyce tartışılan yeni bir "tüketici kültür" vardır ve bu kültür içinde imkânları nispeten kısıtlı olan insanlar için bile muazzam bir yerli ve yabancı ürünler seçeneğinin bulunabilirliği doğal karşılanmaktadır. Kültürleri daha önceki zamanlarda büyük kapalı çarşıları ve *suk*'ları mükemmelleştirmiş olan halkların hipermarketleri, alışveriş merkezlerini böylesine coşkuyla kucaklamasına şaşmamak gerek. Şaşırtıcı olan, daha yalnızca yaklaşık bir kuşak kadar önce ticaretin büyük bölümünün gayrimüslimlerin elinde olması ve Müslümanların Avrupalılar tarafından sıklıkla ticaret ve finansın inceliklerini çekip çevirmede beceriksiz diye karalanmalarıdır.

Ortadoğu'da sınıf oluşum süreçlerinin ne ölçüde Avrupa'daki deneyime benzer ya da paralel olduğu oldukça tartışmalıdır. Tartışma götürmeyecek olan şey ise toplumsal farklılaşmanın yeni hatları üzerine temellenen yeni seçkinlerin, daha doğrusu yeni toplumsal düzenlerin su yüzüne çıkmakta olduğudur. Bunların arasında artan sayıda her iki cinsiyete de mensup, teknik olarak eğitimli profesyoneller ve özellikle de kırsal ve kentsel girişimciler ya da yeni tür kapitalistler vardır. Bu insanlar geçmişleri bakımından çok daha geniş bir yelpaze oluşturur, ülkelerinin farklı kesimlerinden gelirler ve daha önce kural olduğu biçimde, az sayıdaki seçkin okullardan birinde sosyalleşmemişlerdir. Dolayısıyla bu yeni öne çıkan gruplaşmaların niteliklerini belirlemek kolay değildir. Gelişmiş bilgisayar sistemleriyle çalışmalarına rağmen

bu kişiler daha önceki beklentilere aykırı biçimde muhafazakâr dini değerleri ve davranış biçimlerini benimseyen, iyi yetişmiş profesyoneller olabilirler; buna karşılık, en biçimlendirici eğitimi ilahiyat olabilen girişimci bir kapitalist bireysel özerklik sağlayan sekülerleşmiş bir ortamda kendisini tamamıyla rahat hissedebilir. Bu daha önceki askeri, idari ve siyasi elitlerin egemenliklerinden vazgeçmesi anlamına gelmese de, toplumsal eşitliğe yeni bir boyut ekler.

Öngörüler ve genellemeler konusunda temkinli olunmalıdır. Sosyologlar ve diğer gözlemciler orta sınıfın ortaya çıkışı ve etnik, aşiretsel ya da mezhepsel temeldeki geleneksel örgütlenmenin sesinin kısılması hatta gözden kaybolması üzerine sıklıkla yazmışlardır. Örneğin 1963 yılında, Manfred Halpern şöyle yazıyordu:

> Ortadoğu'da ... yeni orta sınıf büyük ölçüde...o zamana kadar önemli olmayan, dolayısıyla da yeni bilgi ve becerilerden yararlanma konusunda daha fazla nedeni ve daha az ayakbağı bulunan gruplardan çıkar. . . . Yeni orta sınıf, niteliğini en baştan tanımlamayıp ya da berraklaştırmayıp, yalnızca kendisinin farklı tabakaları modernleşme sürecine karışmaya başlayınca ve bu süreçte yeni roller yüklendikçe bunu yapar. Orta sınıfın Ortadoğu toplumunun entelektüel ve toplumsal dönüşümünde ortaya çıkışı ... idari güce yönelmiş seküler bir eylem grubu şeklindedir. (s. 103)

Şunu artık biliyoruz ki, toplumsal kimliğin "ayakbağı" sayılan daha önceki kaynaklarının siyasi önemi yerinde durmaktadır, hatta bazı durumlarda artmış olması olasıdır. Yine de, yeni toplumsal oluşumların evrildiği doğrudur. Avrupa'ya ait çağrışımlar taşıyan *orta sınıf* terimi tam olarak uygun olmayabilir, zira herhangi bir Ortadoğu ülkesinde orta sınıfla kıyaslanabilir bir toplumsal gruplaşma hem devlet aygıtına hem de ticarete egemen değildir. Ancak Ortadoğu'daki bu yeni ve kendine özgü toplumsal oluşumlar kendilerini gerek geleneksel toplumdan gerekse erken modern dönemin "egemen sınıfından" ayıran ortak değerlere ve maddi amaçlara sahiptir. Ayrıca bu değerler ve amaçlar, bireyselleşmiş aile yapıları ve eğitime yaptıkları vurgu ve meslek ya da kariyerle güçlü bir özdeşleşmeyle Batı Avrupa orta sınıflarının değer ve amaçlarına çok benzer.

Elde pek deneye dayalı veri bulunmadığından, sınıf oluşumu üzerine literatür ve yeni seçkinler üzerine kaynaklar büyük ölçüde tartışmalıdır. Dahası, durum bir ülkeden diğerine değişiklik gösterir; seçkinlere dâhil olmanın temeli, rekabet içindeki hiziplerin göreli gücü, itibarı ve hatta oluşmuş bir seç-

kinler ya da güç grubunun kendini ne ölçüde kalıcılaştırabildiği gibi etmenler büyük farklılık gösterir.

Yer yer, yeni girişimci sınıf gösterişçi tüketimi ve geleneksel değerleri çiğnemesiyle yalnızca gelenekçilerin değil, devlet memurlarının daha yaşlı kuşak maaşlı orta sınıfın öfkesini çekmiştir. Bu iki grup genel olarak *intifah* sürecinden yarar görmemişlerdir; bu gruplar genellikle enflasyon nedeniyle gözle görülür biçimde yoksullaşmış ve ağırlık özel sektöre kaydıkça toplumsal olarak kenarda kalmışlardır. Daha bir kuşak önce anne babalar çocuklarının devlette işe girmesine can atıyorlardı zira devlette çalışmak en alt kademelerde bile güvence ve itibar sağlıyordu. Petrol üreticisi olmayan ülkelerde bu tür işler artık pek bir güvence sağlamıyor. Özel sektördekine kıyasla, devletin verdiği maaşlar ve emeklilik aylıkları genellikle yetersizdir ve sağlık hizmetleri kötüdür.

Ama gelişmekte olan yeni grupların toplumsal ve tüketici ufukları hızla genişlemektedir. Müsrif düğünler yaparken, kumarhane ve pahalı tavernalarda eğlenirken az sayıda seçkinin gösterişçi tüketiminin diğer insanları şoke edici potansiyeli vardı. Artık belirgin ve toplumsal olarak gözle görünür tüketim biçimleri tüccar ailelerinin ve petrol zenginlerinin ötesine geçmiştir. Petrol üreticisi olmayan devletlerdeki hanelerin çok büyük bir yüzdesi ve petrol ihraç eden ülkelerde neredeyse her hane için bir otomobil sahibi olmak doğal karşılanıyor. Belki daha da belirleyici olan, yalnızca yabancıların antik dönemin seçkin yerleşim alanlarını ziyaret etmediği, ama milyonlarca yerel ailenin de kendi ulusal tatil yörelerinde ya da yurtdışında tatil yaptığı, yeni büyük ölçekli turizm olgusudur. İslamcı olarak adlandırılan kişiler ve gelenekselciler de lüks tatil yerlerinde tatil yapmanın cazibesine karşı duyarsız değildir ve işin aslı İslami kuralların (örneğin, alkol bulunmaması ve kadınlarla erkeklerin ayrı ayrı yüzmesi gibi) uygulandığı böyle birçok tatil yeri kurmuşlardır. Toplumsal etkileşimin değişen kalıpları açısından bakınca, bu önemli bir gelişmedir. Ailesel özerkliğe ve müşterek evlilik ilişkisine yapılan bir vurguyu işaret eder, değişik bölgelerden insanları bir araya getirir ve karmaşık bir kültürel tarih, kamusal alanlar ve çevre üzerine olan bilinci arttırır. Elbette bu, sonuçta bunu yapabilenlerle yapamayanları keskin biçimde birbirinden ayıran bir tüketim biçimidir.

Eşitsiz tüketimin toplumsal sonuçlarına ek olarak, birçok ülkenin toplumsal düzeni, ya da en azından devletin meşruiyeti, gemi azıya almış yolsuzluklar yüzünden tahrip olmaktadır. Yolsuzluk, genellikle, trafik cezası makbu-

zunu yok etmek ya da bir belgeyi veya işi elde etmek için rüşvet vermek biçiminde olmaz. Bizim deneyimlerimize göre, küçük rüşvet hiçbir yerde görevlilerle iş görmenin normal bir yolu değildir. Ama ne yazık ki, daha üst düzeyde, bir şey almak karşılığında bir şey vermek (*quid pro quo*) öyledir. Bu tür yolsuzluk çok daha yapısaldır, devlet-şirket etkileşimlerinin doğasında bulunur ve toplumsal açıdan belki de daha tehlikelidir. Ticari işlemlerin büyük (ama ister istemez bilinmeyen) bir yüzdesi vergilendirme ya da mevzuattan kaçmak için kayıtdışı ya da "gri piyasasada" yapılır. Görünüşe göre çoğu ülkedeki büyük ölçekli inşaat işleri mevzuat ihlalleri içerir. Aralarında fabrikalar, gemiler ve bankaların da bulunduğu, devletin elindeyken özelleştirilmiş varlıkların büyük bölümü siyasi liderlerle yakın ilişkileri olan bireylerin eline ve yok pahasına geçmiştir. Yasak olan silah ve uyuşturucu ve benzeri şeylerin ticaretiyle birlikte bu durumun sonucu, meşru yatırım süreçlerini bozan ve yüksek düzey idarecileri ve deneticileri de etki altına almak için kullanılabilen, büyük miktarlarda yüzer-gezer paradır. Bu tür yolsuzluk Türkiye'de, Lübnan'da ve Mısır'da özellikle önemli bir sorundur ve kamunun devlet kurumlarına olan güvenini zayıflatır. Örneğin Türkiye'de insanlar "derin devlet" olarak anılan yapıdan ya da iş dünyası, ordu ve siyasi liderler arasında var olduğu düşünülen danışıklı dövüşten şikâyet etmektedir. Irak'ta ve belli bir ölçüde Suriye'de, yolsuzluk devlet onaylı "hırsızlar yönetimi" (kleptokrasi) biçimini alır. İran'da büyük miktarda zenginlik, yöneticileri kamuya hesap vermeyen vakıfların kontrolü altındadır. Petrol ihraç eden ülkelerde devlet hazinesi kamu denetimine açık değildir.

Siyasi partilerin oldukça farklılık gösteren ve sıklıkla değişken rolü, bölgeyi sınıf oluşumu ya da seçkinlere dâhil olma bakımından herhangi tek bir basit kalıpla açıklamayı düşünen herkesi durup düşündürtmelidir. Ancak geçerli görünen bir genelleme, ne kadar sıklıkla değişirse değişsin, seçkinlere nasıl dâhil olunursa olunsun ve bunlar nasıl örgütlenirse örgütlensin, o günün seçkinlerinin yönetiminin her yerde fazlasıyla otoriter olduğudur.

İsrail demokratik bir yol seçmiştir ama bu demokraside Araplar kesinlikle ikinci sınıf vatandaşlardır ve işgal altında yaşayan Filistinliler için içinde bulundukları ortamı otoriter diye adlandırmak çok hafif bir tanımlama olacaktır. Müslüman ülkeler arasında yalnızca Mısır, Lübnan ve Türkiye bağımsız ve rakip partilerin olduğu, demokratik siyaset bakımından kayda değer dönemler yaşamışlardır. İran, görünüşte rekabete dayalı parlamenter seçimlerle son derece otoriter yapıların bir arada bulunması açısından bir çelişkidir.

Bundan başka, meşrulaştırıcı ideoloji ister Arap sosyalizmi, ister hanedana sadakat, ister İslamî adalet, ister milliyetçilik olsun, iktidarın kaçınılmaz olarak oldukça dar bir kesimin elinde olduğu ve siyasi sürece halkın katılımı için pek açık yol bulunmadığı gerçeği değişmeden orta yerde durmaktadır.

"Klan" ve "klientalizm" olan adlandırılabilecek şeylerin birleşmesi siyasette ve ekonomide bireysel özerkliğe ve gerçek anlamda bir sivil toplumun ortaya çıkmasına büyük bir engel teşkil eder. Klan: çünkü en önemli faaliyet birimi aile ya da aile ağıdır. Seçkin sınıfların üyeleri için, aile bağlantıları meslekler, değişik işler ve hükümet kurumları arasında dağılmış olabilir; halk düzleminde, akrabalar meslekler ve köyler arasında dağılmış olabilir. Aynı zamanda "klientalizm": çünkü kurumlara, iş olanaklarına ve bürokratik onaya erişimin, hatta günlük yaşamın sıradan engellerinin ortadan kaldırılmasının en iyi yolu stratejik olarak konumlanmış aracılardır. Aracının nispeten daha üst statüde ve güçte bulunduğu durumlarda, aracı aslında bir komisyoncu görevi yapmaktadır. Bundan yolsuzluk olduğu anlamı çıkmasa da, bu durum kesinlikle şeffaflığa engel olan kayırmacılığı daha da güçlendiren, uzun vadeli karşılıklı çıkar (*quid pro quo*) ilişkilerini kolaylaştırır. Çoğu siyasi parti klientalizme dayanır.

Şimdi güvenle kanıtlayabileceğimiz uzun vadeli sorunlara ve gelişim seyirlerine dönecek olursak, ön plana çıkacağı kesin bazı konuların yanı sıra, farkında olmamız gereken, daha az aşikâr konular da vardır. Bunların hepsinin önemli ölçüde istikrarsızlık ya da yaşam kalitesi üzerinde olumsuz sonuçlar yaratma potansiyeli olabilirse de, sorunların çoğu birbiriyle ilişkili olduğu ve kendilerini büyüttükleri için bunları tartıya vurmaya uğraşmayacağız. Siyasi bir krizin, örneğin Suriye ya da Irak'ta uzun süredir beklenilen rejim değişikliğinin, etnik ilişkiler, bölgecilik, ekonomik gelişme, dışarıya göç ve komşu ülkelerle ilişkiler de dâhil olmak üzere beklenilmedik sonuçları olacaktır. Örneğin Suriye açısından bu durum, Alevi azınlığın uzun yıllar sürmüş ama kızgınlık yaratmış nüfuzlarını yitirmesi anlamına gelebilir; Irak açısından, Şii çoğunluk şu anda egemen Sünni azınlığın aleyhine olmak üzere hâkimiyetini kurmayı başarabilir. Ne var ki, yönelimlerin ortada olduğu durumlarda bile tahmin yapmak kolay: Nüfusun her yerde arttığını ve en azından önümüzdeki 20 yıl boyunca artmaya devam edeceğini biliyoruz; ama bunun toplumsal sonuçları belirsizdir. Nüfus artışının bizatihi belli bir ülkedeki yaşam kalitesi üzerinde olumsuz ya da olumlu sonuçlar doğuracağı

anlamına gelmesi gerekmez; bu, eğitimde, ekonomide, siyasi yapılarda ve diğer toplumsal kesimlerdeki birçok tali gelişmeye bağlı olacaktır.[6]

Bu kitaba suyu tartışarak başlamıştık ve su en az petrol rezervleri kadar, hatta belki daha fazla endişe konusu olmaya devam eder. Su—bulunabilirliği, kalitesi ve kontrolü—her ülkede, hatta en çok bulunduğu ve yaygın biçimde dağıldığı ülkelerde bile, örneğin Türkiye ve İran, çok önemlidir. Arap tarihçilere göre İslam'ın hemen doğuşundan önce büyük dış göç dalgalarını ve aşiretler arası çatışmayı başlatan şeyin, altıncı yüzyılda Yemen'de Sabalıların ünlü Marib su şebekesinin yıkılmasının ve bunun sonucu olarak da bu suyun beslediği tarımsal bölgelerin harap olması olduğunu hatırlamak ilginçtir.[7] Bugün Mısır'da, Türkiye'de ve Irak'ta büyük ve İsrail, İran ve Suriye'de daha küçük hidrolik projeler ya tamamlanmıştır ya da devam etmektedir.

1971 yılında devreye giren muazzam Asvan Barajı bol miktarda ucuz elektrik sağlamanın yanı sıra akışın alt tarafında birden fazla ürün almayı arttırır. Ama toprağın tuzlanması ve toprağın üretkenliğini ve balık yataklarını ayakta tutmak için önemli besin maddelerinin kaybı gibi çok ciddi çevresel sorunları bir kenara bırakırsak, baraj esas olarak barajın muhafazası ve korunması için ülke nüfusunun çoğunluğunu rehin alır (Abi-Aad ve Grenon, 1997). Çelişkili bir biçimde, yüksek bölgelerde yağmurların yetersiz olması durumunda baraj kuraklık tehdidini arttırabilir bile—güney Mısır'ın aşırı kurak ikliminde büyük miktarda su buharlaşma nedeniyle yitirilir. Türkiye'de GAP projesi (bkz. 1. ve 6. Bölümler) uluslararası istikrar için daha da sıkıntı vericidir. Türkiye artık Fırat ve Dicle nehirlerinin yıllık su tutuşunun önemli bir yüzdesini kontrol ettiğinden ve akış yönünde tutulan sular sulama şebekelerinden geçecek olduğundan, suyun debisi ve kalitesi Suriye ve Irak ile önemli bir anlaşmazlık konusudur. Buna kıyasla daha küçük olan Ürdün Nehri yine de İsrail, Ürdün, Suriye ve Filistin için önemlidir ve tüm tarafların keskin biçimde çelişen çıkarları olduğu için de apaçık bir siyasi ihtilaf konusudur. Ancak her iki durumda da, Türkiye ve İsrail'in komşularıyla kıyas-

---

[6] Yine Naji Abi-Aad ile Michel Grenon'un (1997) istikrarsızlık ve çatışma kaynakları üzerine değerlendirmeleri iyi bir genel kaynak ve analizdir.

[7] Bin yıllık bir ıssızlıktan sonra yeni bir Marib barajı inşa edilmiştir ve yakın zamanda bulunmuş gaz ve petrol kaynaklarıyla birlikte bölgede bir kez daha yeşil bir vaha gelişmektedir (bkz. Held, 1994, s. 347).

landığında askeri güçleri arasında muazzam bir fark olması nedeniyle açık bir savaş seçeneği olası değildir.

Su yüzünden savaş yerine daha olası olan şey, suyla ilgili meselelerden, yani kirlilik, toprak tuzluluğu ve su kıtlığından, kaynaklanan çevresel ve toplumsal etkiler yüzünden, nüfusun büyük boyutta parçalanma ve yer değiştirmesidir. Her ülke yıllık yağış miktarının takviye ettiğinden daha fazla tatlı su kullanmakta ve bunu genellikle verimsiz biçimde kullanmaktadır (bkz. Abi-Aad ve Grenon, 1997). Yeraltı tabakalarının tüketilmesine ek olarak, derin kuyuların açılması su tabakası düzeylerini geleneksel kaynakların ve sığ kuyuların kuruyabileceği düzeye kadar alçaltır. Ne yazık ki birçok ülke turizmi tedavüldeki para için potansiyel bir kaynak olarak görürken, turizm su kaynaklarını aşırı derecede zorlayan bir endüstridir. Lüks bir otelde kalan 100 misafirin 55 günde kullandıkları suyun, 1 hektarlık pirinç tarlasında kullanılacak olması durumunda 100 aileyi iki yıl boyunca beslemek için gerekecek miktara eşit olduğu tahmin edilmektedir (Gıda ve Tarım Örgütü, Abi-Aad ve Grenon'un aktarımı, 1997).

Bu kitapta nüfus dinamiklerinin tekrar tekrar üzerinde durduk; bölgenin tümünde yaşam kalitesini etkileyen, belki en az vurgulanmış ama en önemli demografik faktör çok sayıda mültecinin ve iltica bekleyen insanın varlığıdır. Dünyadaki mültecilerin üçte biri, 1992 itibarıyla 6 milyondan fazla kişi, Ortadoğu'da bulunuyordu. Aynı kaynağın tahminlerine göre 1999 yılında 3,6 milyon Filistinli yerlerinden olmuştu—yani, yurtları olarak gördükleri yerlere dönemiyorlardı. İran çoğunluğu Afganistan ve Irak'tan kaçan yaklaşık 2 milyon kişinin "evi" olup, İran kişi başına dünyadaki herhangi bir ülkeden daha fazla mülteciye bakmaktadır.[8] Bu rakamlar ne kadar ürkütücü olsa da, çatışma dolayısıyla ülkeler içindeki hareketleri hesaba katmaz. İran-Irak savaşında 2,5 milyondan fazla insan yer değiştirmiştir ve benzer biçimde Türkiye ve Kuzey Irak'ta Kürtlerle yaşanan çatışmalar milyonlarca insanı etkilemiştir. Ayrıca, üzerinde durduğumuz ülkelere komşu bölgelerdeki çatışmalar da istikrar için ciddi tehdit oluşturmaktadır; Kosova, Çeçenistan, Gürcistan, Ermenistan, Azerbaycan, Orta Asya, Somali ve Etiyopya ve Cezayir'deki çatışmalar buna örnektir. Bu çatışmalar nedeniyle sorunların merkez üslerinden çok uzak bölgelere doğru mülteciler akmaktadır.

---

[8] A.B.D Mülteciler Komitesi; ayrıca bkz. Abi-Aad ve Grenon (1997).

Sivil Toplumun Başarı Şansı

Öyleyse "sivil toplumun" ilkelerine dayanan yeni bir toplumsal düzenin başarı şansı nedir? Analitik bir kavram olarak bir miktar sorunlu olsa da, sivil toplum terimi "devlet ile bireyin arasında kalan alana—müzakere ve işbirliğinin baskı ve zorlama olmadan gerçekleştiği alana" dikkat çeker (Sunar, 1997, s. 9). Kişisel düzlemde, bu alan aile, topluluk ve ulusa ilişkin bireyin haklarıyla ve sorumluluklarıyla ilgili sorularla ifade edilir. Sivil toplum üzerine literatürde, kadınların rolü sıklıkla belirleyici olarak görülmek üzere, kişisel özerklik üzerine artan vurgudan kaynaklanan sorunlar ağırlıklı olarak ele alınmıştır. Kuşkusuz, bir cinsiyetin diğerine hükmetme derecesi özerkliği ölçmek için temel bir ölçüttür: katı bir ataerki biçimi nüfusun yarısından daha fazlasını bireysel haklardan açıkça yoksun bırakır.

Çoğu toplumsal tartışmada olduğu gibi, seçimimize göre, bardağın yarısını boş ya da dolu olarak görebiliriz. Öncelikle, daha aşikâr ve daha az iyimser olan bakış açısını ele alalım. Ortadoğu'da kadınların çalışmasına, özellikle de erkeklerle-kadınlar arasında doğrudan yoğun teması gerektiren işlerde çalışmasına, karşı çıkan genel ve inkâr edilemez bir eğilim vardır. Doğrusunu söylemek gerekirse, Ortadoğu ülkeleri tarım dışında kadınların ekonomik faaliyetlere ez az katıldığı yerlerdir. Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın hazırladığı bir rapora göre (1999), Doğu ve Güneydoğu Asya (yüzde 41,2), Latin Amerika (yüzde 26,3), ve Sahraaltı Afrika (yüzde 37,8) ile kıyaslandığında genel işgücü içinde kadınların payı Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da en düşük (18,7) düzeydeydi. 1979 yılındaki devrimin ardından İran'da gerçekten kadınların işgücüne katılımında bir düşüş yaşandı. Haleh Afshar'ın (1998) bildirdiği üzere, kadınların istihdam düzeyi 1976 yılında yüzde 13,7 iken 1986 yılında yüzde 8,8'e düşmüş ve 1996 yılına gelene kadar bu oran ancak yüzde 12,7'e yükselmişti. Valentine Moghadam (1993) bu gerilemenin yalnızca kadınlar üzerindeki kültürel kısıtlamaların bir sonucu olmadığını öne sürer. Bu duruma katkıda bulunan diğer etmenler arasında iktidardaki rejimin niteliği, hükümetin kalkınma politikaları ve kadınların eğitim ve sınıf bakımından konumları da bulunur.

Olumlu tarafına bakacak olursak: kadınların yaşamları temel açılardan daha iyiye doğru değişmektedir. Okuma yazma, ortalama yaşam süresi ve sağlık hizmetleri bakımından önemli kazanımlar sağlanmıştır. Genel olarak tüm bölge düşünüldüğünde, eğitime erişimlerinin ve ücretli işçi piyasasına

girmelerinin kadınların yaşam örüntülerindeki önemli değişiklikler açısından en sorunlu iki etmen olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Diğer taraftan bazı araştırmacılar Üçüncü Dünyadaki sanayileşme ve ekonomik gelişimin, kadınların ev içi üretimlerinin değerini düşürerek, kişisel bağımsızlık ya da kendi kazançlarının kontrolü yönünden doğrudan faydalar sağlamaksızın kendi emeklerini piyasanın acımasız ortamında pazarlamaya zorlayarak kadınlar üzerinde genelde olumsuz etkileri olduğunu öne sürmüşlerdir (örneğin bkz. Hoodfar, 1997). Başka araştırmacılar ise, ki bunlara kendimizi de dâhil ediyoruz, kadınların ücretli işçiliğe katılımını ekonomik bağımsızlıkları ve tam anlamda özgürleşme olmasa da, aile içindeki konumlarının düzelmesinin ilk ve gerekli adımı olarak görmektedir.

Moghadam (1993) ücretli istihdamın kadınların yaşamları üzerindeki değişken etkisini inceler. Devlet politikalarında ve kalkınma stratejilerindeki çeşitliliğin altını çizdikten ve bölgedeki kadınların farklı koşullarını göz önünde bulundurduktan sonra, Moghadam "1960'lardan itibaren devletin büyümesinin, ekonomik gelişmenin, petrol zenginliğinin ve dünya sistemiyle artan entegrasyonun elverişli eğitim ve istihdam olanakları yaratacak biçimde bir araya geldiği" sonucuna varır (s. 66). Bu durumun sağladığı yararlar eşit biçimde dağılmamış olsa bile, Moghadam ve bizler kadınların eğitiminin ve istihdamının ataerkil tutumları ve uygulamaları zayıflattığını öne sürmekteyiz. Ortadoğu'nun her yerinde erkek hâkimiyeti ve kadınlara karşı katı ayrımcılık ve tecriti savunan geleneksel ideoloji saldırı altındadır ve yavaş yavaş aşınmaktadır. Bu durum muhafazakâr ya da geleneksel giyim kuşamın korunduğu yerlerde daha az aşikâr olabilir. Ama yine de, kentleşme sürdükçe ve istihdam kadınları kapsayacak biçimde yaygınlaştıkça bireyler hızlı bir biçimde cinsiyetlere göre ayrılmamış bir etkileşim örüntüsüne girerler. Modern kent yaşamının kendi zorunlulukları vardır ve kent ideolojik değerlendirmeler gözetilmeksizin hareket ve karşılıklı etkileşim talep eder. Kadınlar ücretli iş sektörüne katılmaları ve toplumsal cinsiyet rollerinde ve aile ilişkilerinde buna eşlik eden dönüşümlerin etkili bir biçimde durdurulması ya da geriye çevrilmesi olası değildir.

Artılar ve eksiler düşünüldüğünde, sivil toplumun varlığı ya da ortaya çıkış olanakları için ne sonuca varabiliriz?[9] Çıkış noktamız insan hakları üzerine odaklanmaktır, zira insan hakları olmadığında herhangi bir sivil toplum biçimini açıklama olanaksızdır. Genel olarak konunun bizim buradaki özetimizin sınırlarını aşacağını kabul ederek, insan hakları kavramı her tür kavram gibi tarihsel olarak özgül bir entelektüel ortamda ortaya çıkmış olmasına rağmen, bu tür hakların, herhangi tikel bir kültürel gelenekten bağımsız olduğu görüşünü savunacağız (bkz. Dalacoura, 1998, s.13). Ayrıca insan hakları "topluluk" hakları denilen haklarla ya da topluluk düzeninin, "otantik" ya da "kültürel değerlerin" bireylerin özgürlüklerinden önce gelmesi gerektiği savlarıyla aynı şey değildir. Bu savlar, her nasıl seçilmiş olurlarsa olsunlar "topluluk" adına konuşanların otoritesini kaçınılmaz olarak güçlendirmek ve meşrulaştırmak için kullanıldıklarından özü itibarıyla bağnazdır. Kuşkusuz bizim pozisyonumuz, kökleri davranışı ve değerleri kültürel açıdan özgül gören söylem biçimlerine dayanan aşırı kültürel görecelik ya da postmodern argümanlardan biri değildir. Bu göz önüne alındığında, Kuran ve Şeriatın kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olmasını açıkça reddetmesinin ve dine karşı küfür, bir kadının zina işlemesi, Müslüman bir kadının bir gayrimüslimle cinsel ilişkiye girmesi, hırsızlık, erkek eşcinselliği ve başka birçok konuda zorunlu ve aşırı cezalar (*hadd*) verdiğinin inkâr edilemeyeceğinden hareketle, İslam'ın kutsal kitaba göre ya da metinsel katı bir yorumunun ve uygulamasının liberalizm ya da sivil toplumla uyuşmaz olduğu konusunda Katerina Dalacoura (1998) ile aynı fikirdeyiz. Bazı İslamcıların yaptığı gibi, bu kuralların bireyi doğal dürtülerinin ya da güdülerinin tehlikelerinden korumaya hizmet ettiğini öne sürmenin konuyla ilgisi yoktur. Ne var ki, yalnızca İslam değil, ilahi metinlere dayanan her ideolojinin aynı derecede hoşgörüsüz olacağı—yani, bireyi metni yorumlayan ve uygulayanların otoritesine boyunduruğunda olacağı—aşikârdır. Dolayısıyla, görünüşe bakılırsa, katı bir metinsel ya da kutsal kitaba uygun İslam'ın birçoklarınca güçlü bir biçimde hatta şiddetle savulduğu düşünüldüğünde sivil toplumun geleceği pek iyi görünmemektedir ve Müslüman Ortadoğu'da İslam'la bağdaşmayan bir sivil toplumu tasavvur etmek olanaksızdır. Toplumsal gerçeklik daha umut veri-

[9] Bu konuda, özellikle de Ortadoğu'ya referansla, mükemmel bir makaleler derlemesi için bkz. Elisabeth Özdalga ile Sune Persson (1997) ve A. R. Norton (1996). Ayrıca İslam ve liberalizm üzerine derinlikli bir tartışma için bkz. Katerina Dalacoura (1998).

cidir. Öncelikle, Abdullah Nouri ve İran Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi gibi birçok önemli İslamcı düşünür İslam hukuku ve değerlerinin çağdaş toplumsal oluşumlarla, özellikle de demokrasiyle uzlaşmasını savunmaktadırlar. Artan sayıda Sünni düşünür, her ne kadar bu yasal kapının Ortaçağ'da kapandığı düşünülse de, *içtihadın*, yani yasa yapma ve İslam'ın yorumlanmasında bireysel aklın kullanılmasının, geçerli olduğunu savunmaktadır.[10] Yüksek düzeyde söylemden daha önemlisi İslam'ın nasıl uygulandığı ve insanların gerçekte nasıl davrandığıdır. Avustralya Ulusal Üniversitesi'nden siyasetbilimci Amin Saikal'ın (2000) dikkat çektiği üzere, Müslüman alim Abdurahman Vahid'in Endonezya'nın cumhurbaşkanı olarak seçilmesi, Cumhurbaşkanı Hatemi'nin İran'da İslami bir sivil toplum ve demokrasi kurma arzusundan önemli ölçüde farklı ama ona paralel, güçlü bir mesaj vermiştir.

Çok saygın bir insan olan Cumhurbaşkanı Vahid çoğunluğu Müslüman olan ulusu için seküler bir yönetim sistemini savunmaktadır. Saikal'ın vurguladığı hoş karşılanan başka bir değişim işareti de, tamamen devlet kontrolünden bağımsız hareket eden—Arap dünyasında bunu yapan çok az sayıda kanaldan biridir—Katar'daki El Cezire uydu kanalının yankı bulan başarısıdır. Kanal bölgede tarafsız bilginin en popüler kaynaklarından biri haline gelmiştir. Kanalın programları demokrasinin, şeffaflığın, bölgedeki egemen rejimlerin hesap verebilirliğinin yokluğunu da içeren, şimdiye kadar tabu olan konuları ele almıştır. Saikal bu gelişmelerin "Müslüman siyasetindeki gidişatı değiştirme ve Müslüman dünyasıyla Batıyı birbirine yaklaştırma potansiyeline" sahip olduğunu öne sürer (s. 8). Bize temkinli bir iyimserlik veren işte budur. 9. Bölümde belirttiğimiz gibi, Kuran köleliği onaylasa bile, kimse kölelik taraftarı değildir, hatta köleliği savunmaz bile; çokeşli evlilik onaylansa bile, eğitimli insanlar arasında kabul edilebilir bir ev içi pratik olarak düşüştedir; *hadd* cezaları Suudi Arabistan ve Afganistan dışında düzenli olarak uygulanmamaktadır. İran'da bile *hadd* cezaları katı biçimleriyle halk tarafından desteklenmiyor gibi görünmektedir ve hukukçular bunları uygulamamanın yollarını bulmaktadır. Fiiliyatta, İslami cezayı bağlamına ve hukukun "ruhu" olduğu düşünülen şeye göre—özü bakımından özgürlükçü adalet, eşitlik, farklılığa hoşgörü kavramlarına vurgu yapacak biçimde—

[10] Özgürlükçü bir İslam'ın tarihi ve başarı şansı ve bunun neden bir terimler çelişkisi olmadığı konusunda mükemmel bir değerlendirme için bkz. Charles Kurzman (1998).

uygulama yönünde sessiz bir eğilim vardır (Kurzman, 1999). Bu karşıt ve genellikle yüksek seslerin çıkmadığı anlamına gelmez, ama demokrasi ya da görünüşte demokrasi olan yerlerde bile İslamcı söylemin çekiciliği sınırlıdır. Türkiye'de İslamcı partiler diğer partilerin de kullandığı araçlar sayesinde oyların önemli bir bölümünü almışlardır. Bu partiler esas olarak ekonomiyle ve toplumsal eşitlikle ilgili, seçmeni ilgilendiren meseleleri dile getirmektedirler. Demokrasinin cazibesi giderek yayıldığı için, İslamcı bir liberalizmin çok uzakta olmadığını, temkinli olarak olsa da, umut edebiliriz.

KAYNAKÇA

Abdel-Fadel, Mahmoud. 1975. *Development, Income Distribution and Social Change in Rural Egypt, 1952–70: A Study in the Political Economy of Agrarian Transition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Abi-Aad, Naji ve Michel Grenon. 1997. *Instability and Conflict in the Middle East: People, Petroleum and Security Threats.* New York: St. Martin's Press.

Abu-Izzedin, Najla M. 1984. *The Druzes: A New Study of Their History, Faith, and Society.* Leiden: E. J. Brill.

Abukhalil, A. 1994. The Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic Thought at the End of the 20th Century. *Middle East Journal* 48(4) (Güz).

Abu-Lughod, Janet. 1971. *Cairo: 1001 Years of the City Victorious.* Princeton Studies on the Near East. Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 1987. The Islamic City—Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance. *International Journal of Middle Eastern Studies* 19 (2): 155–76.

———. 1990. New York and Cairo: A View from Street Level. *International Social Science Journal* 42, 3 (125): 307–18.

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society.* Berkeley: University of California Press.

———. 1993. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories.* Berkeley: University of California Press.

———, ed. 1998. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Abu-Rabia, Aref. 1994. *The Negev Bedouin and Livestock Rearing.* Providence, RI: Berg.

Abu-Zeid, Ahmed. 1966. Honour and Shame among the Bedouins of Egypt. J. G. Peristany, ed., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society.* Chicago: University of Chicago Press, s. 243–60.

Adams, Robert McC. 1981. *Heartland of Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates.* Chicago: University of Chicago Press.

Adra, Najwa. 1985. The Concept of Tribes in Rural Yemen. Nicholas Hopkins ve Saad Eddin Ibrahim, ed., *Arab Society: Social Science Perspectives.* Cairo: American University in Cairo Press, s. 275–86.

Afkhami, Mahnaz. 1994. Women in Post Revolutionary Iran: A Feminist Perspec- tive. In M. Afkhami, and E. Friedl, ed., *In the Eye of the Storm: Women in Postrevolutionary Iran.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, s. 5–19.

Afshar, Haleh. 1998. *Islam and Feminism: An Iranian Case Study.* New York: St. Martin's

Press.

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven, CT: Yale University Press.

Ajami, Fouad. 1999. *The Dream Palace of the Arabs: A Generation's Odyssey.* New York: Vintage Books.

Akbar, Ahmed. 1999. *Islam Today: A Short Introduction to the Muslim World.* Londra: I. B. Tauris.

Akşit, Bahattin. 1993. Studies in Rural Transformation in Turkey, 1950–1990. Paul Stirling, ed., *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages.* Manchester, UK: Eothen Press, s. 187–200.

Al-Azm, Sadik. 1997. Is Islam Secularizable? E. Özdalga ve S. Persson, ed., *Civil Society, Democracy, and the Muslim World.* Papers read at a conference at the Swedish Research Institute, Istanbul, 28– 30 Ekim 1996. *Swedish Research Institute in Istanbul Transactions,* cilt 7, s. 17–23.

Algar, Hamid. 1972. The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran. N. Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500.* Berkeley: University of California Press, s. 211–31.

Al-Nouri, Qais. 1997. The Impact of Economic Embargo on Iraqi Families: Restructuring of Tribes, Socio-Economic Classes and Households. *Journal of Comparative Family Studies* 28 (Summer): 99–135.

Al Rasheed, Madawi. 1991. *Politics in an Arabian Oasis: The Rashidis of Saudi Arabia.* Londra: I. B. Tauris.

Altorki, Soraya ve Donald P. Cole. 1989. *Arabian Oasis City: The Transformation of 'Unayzah.* Austin: University of Texas Press.

American Jewish Yearbook. 1985. Philadelphia: Jewish Publications Society of America. Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities.* Londra: Verso.

Antoun, Richard. 1993. Themes and Symbols in the Religious Lesson: A Jordanian Case Study. *International Journal of Middle Eastern Studies* 25: 607–24.

Arat, Zehra F., ed. 1998. *Deconstructing Images of "The Turkish Woman."* New York: St. Martin's Press.

Arjomand, Said Amir. 1988. *The Turban and the Crown: The Islamic Revolution in Iran.* New York: Oxford University Press.

Arkoun, Mohammed. 1994. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers.* Boulder, CO: Westview Press.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Ask, Karin, and Marit Tjomsland, eds. 1998. *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations.* Oxford: Berg.

Aswad, Barbara. 1971. *Property Control and Social Strategies: Settlers on a Middle Eastern Plain.* Museum of Anthropology, Anthropological Papers No. 44. Ann Arbor: University of Michigan.

Awad, Fuad. 1991. Report II: Economics of Coincidence and Disaster in Lebanon. *The Beirut Review* 1, no. 2: 82–95.

Bach, Kirsten Haugaard. 1998. The Vision of a Better Life: New Patterns of Consumption and Changed Social Relations. Nicholas S. Hopkins ve Kirsten Westergaard, ed., *Directions of Change in Rural Egypt.* Cairo: The American University in Cairo Press, s. 184–200.

Barakat, Halim. 1993. *The Arab World: Society, Culture, and State.* Berkeley: University of California Press.

Barkey, Henri J. ve Graham E. Fuller. 1999. *Turkey's Kurdish Question.* Londra: Rowman and Littlefield.

Barth, Fredrik. 1959. *Political Leadership among the Swat Pathans.* London School of Economics Monographs on Social Anthropology. Londra: Athlone Press.

———. 1961. *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy.* Boston: Little, Brown.

———, ed. 1969. *Ethnic Groups and Bound- aries: Social Organization of Cultural Differences.* Boston: Little, Brown.

Bates, Daniel G. 1973. *Nomads and Farmers: A Study of the Yörük of Southeastern Turkey.* Museum of Anthropology, Anthropological Papers No. 52. Ann Arbor: University of Michigan.

———. 1979. The Middle Eastern Village in Regional Perspective. Priscilla Copeland Reining ve Barbara Lenkerd, ed., *Village Viability in Contemporary Society.* AAAS Selected Symposium 34. Boulder, CO: Westview Press.

———. 1994. What's in a Name? Minorities, Identity, and Politics in Bulgaria. *Identities* 1(2–3): 201–25.

Beck, Lois. 1980. Herd Owners and Herd Shepherds: The Qashqa'i of Iran. *Ethnology,* 19 (3): 345–52.

———. 1990. Tribes and the State in Nineteenth and Twentieth-Century Iran. Philip Khoury ve Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State Formation in the Middle East.* Berkeley: University of California Press.

———. 1991. *Nomad: A Year in the Life of a Qashqa'i Tribesman in Iran.* Berkeley, CA: University of California Press.

Bengio, Ofra ve Gabriel Ben-Dor, ed. 1999. *Minorities and the State in the Arab World.* Boulder, CO: Lynne Rienner.

Benthall, Jonathan. 1998. The Qu'ran's Call to Alms: Zakat, the Muslim Tradition of Alms-Giving. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter* 1, 13.

Betteridge, A. 1993. Women and Shrines in Shiraz. Donna Lee Bowen and Evelyn A. Early, ed., *Everyday Life in the Muslim Middle East.* Bloomington: Indiana University Press, s. 239–51.

Bill, James ve Carl Leiden. 1984. *Politics in the Middle East,* 2nd ed. Boston and Toronto: Little, Brown.

Birge, John Kingsley. 1937. *The Bektashi Order of Dervishes.* Londra: Luzac.

Birnbaum, Eleazar. 1997. Review of Avigdor Levy, ed., Jews of the Ottoman Empire. *International Journal of Middle Eastern Studies* 20(3): 447–54.

Bodman, Herbert L. ve Nayereh Tohidi, ed. 1998. *Women in Muslim Societies: Diversity Within Unity.* Boulder, CO: Lynne Rienner.

Bouhdiba, Abdelwahab. 1975. *La Sexualité en Islam.* Sociologie d'Aujourd'hui. Paris: PUF.

———. 1977. The Child and Mother in Arab Moslem Society. L. C. Brown ve Norman Itzkowitz, ed., *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies.* Princeton, NJ: Darwin Press.

Bowen, Donna Lee ve Evelyn A. Early, ed. 1993. *Everyday Life in the Muslim Middle East.* Bloomington: Indiana University Press.

Bradburd, D. 1990. *Ambiguous Relations: Kin, Class and Conflict among Komachi Pastoralists.* Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

———. 1994. Historical Bases of the Political Economy of Kermani Pastoralists: Tribe and World Markets in the Nine teenth and Early Twentieth Centuries. Claudia Chang ve Harold A. Koster, ed., *Pastoralists at the Periphery.* Tucson: University of Arizona Press, s. 42–61.

———. 1996. Size and Success: Komachi Adaptation to a Changing Iran. Michael Bonine ve Nikki Keddi, ed., *Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change.* Albany: State University of New York Press, s. 123–37.

Brand, Laurie A. 1998. *Women, the State, and Political Liberalization: Middle Eastern and North African Experiences.* New York: Columbia University Press.

Brown, Nathan J. 1997. Shari'a and State in the Modern Muslim Middle East. *International Journal of Middle Eastern Studies* 29: 359–76.

Bujra, Abdalla. 1971. *The Politics of Stratifi- cation: A Study of Political Change in a South Arabian Town.* Oxford: Oxford University Press.

Bulliet, Richard. 1994. *Islam: The View from the Edge.* New York: Columbia University Press.

Burton, Richard. 1964. *A Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah.* New York: Dover.

Castells, Manuel. 1998. *End of Millennium,* cilt 3, *The Information Age: Economy, Society and Culture.* Oxford: Blackwell.

———. 1997. *The Power of Identity,* cilt 2, *The Information Age: Economy, Society, and Culture.* Londra: Blackwell.

Caton, Steven C. 1987. Power, Persuasion, and Language: A Critique of the Segmentary Model in the Middle East. *International Journal of Middle East Studies* 19: 77–102.

———. 1990. *Peaks of Yemen I Summon: Poetry as Cultural Practice in Northern Yemeni Tribes.* Berkeley: University of California Press.

Champion, Daryl. 1997. Religious Fundamentalism: A Threat to the State of Israel? Paul J. White ve William S. Logan, ed., *Remaking the Middle East.* Oxford: Berg, s. 297–335.

Chang, Claudia ve Harold A. Koster, ed. 1994. *Pastoralists at the Periphery.* Tucson: University of Arizona Press.

Chapman, Graham P. ve Kathleen M. Baker, eds. 1992. *The Changing Geography of Africa and the Middle East.* Londra: Routledge.

Charrad, Mounira. 1993. *States and Women's Rights: A Comparison of Tunisia, Algeria and Morocco.* Berkeley: University of California Press.

———. 1998. Cultural Diversity Within Islam: Veils and Laws in Tunisia. Herbert Bodman ve Nayereh Tohidi, ed., *Women in Muslim Societies: Diversity Within Unity.* Boulder, CO: Lynne Reiner.

Chatty, Dawn. 1996. *Mobile Pastoralists: Development Planning and Social Change in Oman.* New York: Columbia University Press.

Chatty, Dawn ve Annika Rabo, ed. 1997. *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East.* Oxford: Berg.

Childe, V. Gordon. 1951. *Man Makes Himself.* New York: New American Library.

Clapp, Nicholas. 1999. *The Road to Ubar.* Boston: Houghton Mifflin.

Cole, Donald. 1975. *Nomads of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter.* Chicago: Aldine.

Cole, Juan R. 1999. The Genesis of the Baha'i Faith in Middle Eastern Modernity. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter* 2: 9.

Combs-Schilling, M. E. 1989. *Sacred Performances: Islam, Sexuality and Sacrifice.* New York: Columbia University Press.

Coon, Carleton. 1958. *Caravan: The Story of the Middle East.* New York: Holt, Rinehart & Winston.

Costello, V. F. 1976. *Kashan: A City and Region of Iran.* Durham: Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, University of Durham.

Courbage, Youssef. 1999. Christianity and Islam: Demography in the Middle East. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter,* March 1999.

——— ve Philippe Fargues. 1997. *Christians and Jews in Islam.* Londra: New York: Tauris.

Cuno, Kenneth. 1983. The Origins of Private Ownership of Land in Egypt: A Reappraisal. A. Hourani, P. Khoury ve M. Wilson, ed., *The Modern Middle East.* Berkeley: University of California Press, s. 195–229.

Dalacoura, Katerina. 1998. *Islam, Liberalism and Human Rights.* Londra: I. B. Tauris.

de Bellaigne, Christopher. 1999. Justice and the Kurds. Henri J. Barkey ile Graham E. Fuller'ın *Turkey's Kurdish Question* adlı eser hakkında *The New York Review of Books*'ta [46(11): 19–24] yayımlanan değerlendirme yazısı.

Delaney, Carol. 1991. *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society.* Berkeley: University of California Press.

de Seife, Rodolphe. 1995. *The Shari'a: An Introduction to the Law of Islam.* San Francisco: Austin and Winfield.

Diamond, Jared. 1999. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies.* New York: W. W. Norton.

Donaldson, Dwight M. 1933. *The Shi'ite Religion, A History of Islam in Persia and Iraq.* Londra: Luzac.

Dorsky, Susan. 1986. *Women of 'Amran: A Middle Eastern Ethnographic Study.* Salt Lake City: University of Utah Press.

Dresch, Paul. 1984. The Position of the Shaykhs Among the Northern Tribes of Yemen. *Man* (N.S.) 19 (1) (Mart): 31–49.

——— ve Bernard Haykel. 1995. Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen. *International Journal of Middle East Studies* 27: 405–431.

Duben, Alan. 1992. *The Middle East City: An Urban Management Perspective.* Istanbul: IULA-EMME, Istanbul Kent Basinevi.

——— ve Cem Behar. 1991. *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility: 1880–1940.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dwyer, Kevin. 1991. *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East.* Berkeley: University of California Press. Early, Evelyn. 1980. *Baladi Women of Cairo: Playing with an Egg and a Stone.* Cairo: American University in Cairo Press.

Eickelman, Dale. 1974. Is There an Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town. *International Journal of Middle Eastern Studies* 5 (3): 274–78.

———. 1998. Inside the Islamic Reformation. *Wilson Quarterly* 22 (1): 76–94.

——— ve J. Piscatori. 1996. *Muslim Politics.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

English, Paul. 1976. *City and Village in Iran.* Madison: University of Wisconsin Press.

Esposito, John. 1988. *The Straight Path.* New York: Oxford University Press.

———. 1992. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.

Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* Oxford: Clarendon Press.

———. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica.* Oxford: Clarendon Press.

Fernea, Elizabeth Warnock. 1965. *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village.* New York: Doubleday.

———. 1998. *In Search of Islamic Feminism: One Woman's Global Journey.* New York: Bantam Books, Anchor Edition.

——— ve Basima Quttan Bezirgan, ed. 1977. *Middle Eastern Muslim Women Speak.* Austin: University of Texas Press.

——— ve Robert A. Fernea. 1997. *The Arab World: Forty Years of Change.* New York: Doubleday.

Fernea, Robert. 1970. *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority Among the El Shabana of Southern Iraq.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Filali-Ansary, Abdou. 1999. The Debate on Secularism in Contemporary Societies of Muslims. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter* 2: 6.

Fisher, Michael M. J. 1980. *Iran: From Religious Dispute to Revolution.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fisher, W. B. 1978. *The Middle East: A Physical, Social and Regional Geography,* 7. baskı Londra: Methuen.

Flannery, Kent V. 1999. Process and Agency in Early State Formation. *Cambridge Archaeological Journal* 9(1): 3–21.

Freely, John. 1998. *Istanbul: The Imperial City.* Harmondsworth, U.K.: Penguin.

Friedel, Erika. 1991a. *Women of Deh Koh: Lives in an Iranian Village.* Harmondsworth, U.K.: Penguin.

———. 1991b. The Dynamics of Women's Spheres of Action in Rural Iran. Nikki Keddie ve Beth Baron, ed., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender.* New Haven, CT: Yale University Press.

Gaffney, P. 1994. *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt.* Comparative Studies on Muslim Societies 20. Berkeley: University of California Press.

Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed.* Chicago: University of Chicago Press.

Gellner, Ernest. 1979 (1969). *Saints of the Atlas.* Chicago: University of Chicago Press.

———. 1990. Tribalism and the State in the Middle East. Philip Khoury and Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State Formation in the Middle East.* Berkeley: University of California Press.

———. 1994. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals.* Londra: Cambridge University Press.

——— ve Henry Munson. 1995. Segmentation: Reality or Myth? *Journal of the Royal Anthropological Institute,* (4): 820–32.

Gerber, Haim. 1988. *Social Origins of the Middle East.* Boulder, CO: Lynne Rienner.

Gibb, H. A. R. 1958. *Mohammedanism: An Historical Survey.* New York: New American Library.

——— ve H. H. Kramers, ed. 1955. *Shorter Encyclopedia of Islam.* Ithaca: Cornell University Press.

Gilmore, David. 1999. *Carnival and Culture: Sex, Symbol, and Status in Spain.* New Haven, CT: Yale University Press.

Gilsenan, Michael. 1973. *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion.*

Oxford: Clarendon Press.

———. 1993. Lying, Honor and Contradiction. Donna Lee Bowen ve Evelyn Early, ed., *Everyday Life in the Muslim Middle East*. Bloomington: Indiana University Press.

———. 1996. *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*. Berkeley: University of California Press.

Ginguld, M., A. Perevolotsky ve E. D. Ungar. 1997. Living on the Margins: Livelihood Strategies of Bedouin Herd Owners in the Northern Negev, Israel. *Human Ecology* 25(4): 567–91.

Gleave, R. ve E. Kermeli, eds. 1997. *Islamic Law: Theory and Practice*. New York: I. B. Tauris.

Goldscheider, Calvin. 1996. *Israel's Changing Society: Population, Ethnicity, and Development*. Boulder, CO: Westview Press.

Göle, Nilüfer. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Gorkin, Michael. 1993. *Days of Honey, Days of Onion*. Berkeley: University of California Press.

Guillaume, Alfred. 1964. *Islam*, gözden geçirilmiş 2. baskı Baltimore: Penguin.

Haddad, Robert. 1970. *Syrian Christians in Muslim Societies: An Interpretation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Haddad, Y. ve J. Esposito, eds. 1998. *Islam, Gender, and Social Change*. New York: Oxford University Press.

Haeri, Shahla. 1989. *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'ite Iran*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Halpern, Manfred. 1963. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hamid el-Zein, Abdul. 1977. Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology* 6: 227–54.

Harlan, Jack. 1967. A Wild Wheat Harvest in Turkey. *Archeology* 20 (3): 197–201.

Hasluck, F. W. 1929. *Christianity and Islam Under the Sultans*, 2 cilt, Oxford: Oxford University Press.

Hassanpour, Amir. 1992. *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918–1985*. San Francisco: Mellen Research University Press.

Hatem, Mervat. 1998. Secularist and Islamic Discourses of Modernity in Egypt and the Evolution of the Post-Colonial Nation-State. Y. Haddad ve J. Esposito, ed., *Islam, Gender, and Social Change*. New York: Oxford University Press, s. 85–100.

Held, Colbert C. 1994. *Middle East Patterns*, 2. baskı, Boulder, CO: Westview Press.

Hicks, Esther. 1996. *Infibulation: Female Genital Mutilation in Islamic Northeastern Africa*. Gözden geçirilmiş yeni baskı, New Brunswick, NJ: Transaction.

Hijab, Nadia. 1998. Islam, Social Change, and the Reality of Arab Women's Lives. Y. Haddad ve J. Esposito, ed., *Islam, Gender, and Social Change*. New York: Oxford University Press, s. 45–57.

Hodgson, Marshall. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Hoffman, Valerie J. 1995. *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*. Columbia: University of South Carolina Press.

———. 1999. Saints and Sheikhs in Modern Egypt. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter* 2: 19.

Hole, Frank, Kent V. Flannery ve James A. Neely. 1969. *Prehistory and Human Ecology of the*

Deh Luran Plain. Memoirs of the Museum of Anthropology, Anthropological Papers No. 1. Ann Arbor: University of Michigan.

Hoodfar, Homa. 1996a. Egyptian Male Migration and Urban Families Left Behind: Feminization of the Egyptian Family or a Reaffirmation of Traditional Gender Roles? D. Singerman ve H. Hoodfar, ed., *Development, Change, and Gender in Cairo: A View from the House- hold.* Bloomington: Indiana University Press, s. 51–80.

———. 1996b. Survival Strategies and the Political Economy of Low-Income Household Cairo. D. Singerman ve H. Hoodfar, ed., *Development, Change, and Gender in Cairo: A View from the Household.* Bloomington: Indiana University Press, s. 1–27.

———. 1997. *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo.* Berkeley: University of California Press.

Hopkins, Nicholas. 1980. *Animal Husbandry and the Household Economy in Two Egyptian Villages.* Report of the Rural Sociology Segment of the Project on Improved Utilization of Feed Resources of the Livestock Sector. Mimeo. Kahire: Social Research Center, American University, (May).

———. 1985. The Political Economy of Two Arab Villages. Nicholas Hopkins ve Saad Eddin Ibrahim, ed., *Arab Society: Social Science Perspectives.* Kahire: American University in Cairo Press.

——— ve Saad Eddin Ibrahim. 1985. *Arab Society: Social Science Perspectives.* Kahire: American University in Cairo Press.

——— ve Kirsten Westergaard, ed., 1998. *Directions of Change in Rural Egypt.* Kahire: American University in Cairo Press.

Horne, Lee. 1994. *Village Spaces: Settlement and Society in Northeastern Iran.* Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Hourani, Albert. 1974. *Minorities in the Arab World.* Londra: Oxford University Press.

——— ve S. M. Stern, ed. 1970. *The Islamic City: Papers on Islamic History. 1.* Oxford: Bruno Cassirer, and Philadel- phia: University of Pennsylvania Press.

Huntington, Samuel P. 1993. The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs* 72(3)

Huxley, Frederick. 1978. *Wasita in a Lebanese Context: Social Exchange among Villagers and Outsiders.* Museum of Anthropology, Anthropological Papers, No. 64. Ann Arbor: University of Michigan.

Ibrahim, Saad Eddin. 1985. Urbanization in the Arab World: The Need for an Urban Strategy. In Nicholas Hopkins and Saad Eddin Ibrahim, ed., *Arab Society: Social Science Perspectives.* Cairo: American University in Cairo Press, s. 123–48.

———. 1997. From Taliban to Erbakan: The Case of Islam, Civil Society and Democracy. E. Özdalga ve S. Persson, ed., *Civil Society, Democracy, and the Muslim World.* İsveç Araştırma Enstitüsü'nde okunan bildiriler, İstanbul, 28–30 Ekim 1996. *Swedish Research Institute in Istanbul Transactions,* cilt 7, s. 33–43.

İlyasoğlu, Aynur. 1998. Islamist Women in Turkey: Their Identity and Self-Image. Zehra F. Arat, ed., *Deconstructing Images of "The Turkish Woman."* New York: St. Martin's Press, s. 241–61.

Ireton, François. 1998. The Evolution of Agrarian Structures in Egypt: Regional Patterns of Change in Farm Size. Nicholas S. Hopkins ve Kirsten Westergaard, ed., *Directions of Change in Rural Egypt.* Kahire: The American University in Cairo Press, s. 41–65.

Jaber, Nabila. 1997. Islam Revisited: Wo(man)hood, Nationhood, and the Legitimating Crisis of Gender Equality. Paul J. White ve William S. Logan, ed., *Remaking the*

Middle East. Oxford: Berg, s. 105–27.

Jawad, Ferida. 1999. The Triumph of Arabism: The *shu'ubiyyah* Controversy and the National Identity of Modern Iraq. Paper presented at The Third Triannual EURAMES Conference, The Middle East Studies Center, University of Ghent, Eylül 27–29, 1999.

Joseph, Suad. 1978. Muslim-Christian Conflict in Lebanon: A Perspective on the Evolution of Sectarianism. S. Joseph and B. Pillsbury, ed., *Muslim- Christian Conflicts: Economic, Political, and Social Origins.* Boulder, CO: Westview Press, s. 64–97.

———. 1994. Brother/Sister Relationships: Connectivity, Love, and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon. *American Ethnologist* 21: 50–73.

Kalman, Matthew. 1999. Bedouins Ask Barak to Rethink Resettling. *USA Today,* Temmuz 26, 7A.

Kamal Khani, Z. 1998. Reconstruction of Islamic Knowledge and Knowing: A Case of Islamic Practice Among Women in Iran. Karin Ask ve Marit Tjomsland, ed., *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations.* Oxford: Berg, s. 177–95.

Kandiyoti, Deniz. 1988. Bargaining with Patriarchy. *Gender & Society* 2(3) (Eylül): 274–89.

———, ed. 1991. *Women, Islam and the State.* Londra: Macmillan.

Karam, Azza M. 1998. *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminism in Egypt.* Londra: Macmillian and St. Martin's Press.

Kassamali, Noor. 1998. When Modernity Confronts Traditional Practices: Female Genital Cutting in Northeast Africa. Herbert Bodman ve Nayereh Tohidi, ed., *Woman in Muslim Societies: Diversity Within Unity.* Boulder, CO: Lynne Reiner, s. 39–63.

Kazgan, Gülten, Hasan Kırmanoğlu, Çiğdem Çelik ve Arus Yumul. 1999. *Kuştepe Araştırması 1999.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Keddie, Nikki, ed. 1972. *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500.* Berkeley: University of California Press.

———. 1999. Women and Religious Politics in the Contemporary World. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter,* Mart 1999.

Kemal, Yashar. 1961. *Mehmed My Hawk,* çev. Edouard Roditi. New York: Pantheon.

Kemp, Geoffrey ve Robert E. Harkavy, ed. 1997. *Strategic Geography and the Changing Middle East.* Washington, DC: Brookings Institution Press.

Keyder, Çağlar, ed. 1999. *Istanbul: Between the Global and the Local.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Khalaf, Samir. 1987. *Lebanon's Predicament.* New York: University of Columbia Press.

———. 1993. *Beirut Reclaimed: Reflections on Urban Design and the Restoration of Civility.* Beirut: Dar An-Nahar.

Khouri, Fuad. 1980. *Tribe and State in Bahrain.* Publications of the Center for Middle Eastern Studies No. 14. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1990. *Imams and Emirs: State, Religion, and Sects in Islam.* Londra: Saqi Books.

Khoury, Philip. 1993. Abu Ali al-Kilaw: A Damascus Qabaday. Edmund Burke III, ed., *Struggle and Survival in the Modern Middle East.* Berkeley: University of California Press, s. 179–91.

Khudori, Darwis. 1999. Islamization and Secularization through Architecture: The Case of Ismailia. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter,* Mart 1999.

Kielstra, Nico. 1975. *Ecology and Community in Iran.* Amsterdam: University of Amster-

dam Press.

———. 1987. Expectations and Reality in the Modernization of Two Iranian Villages. R. Lawless, ed., *The Middle Eastern Village: Changing Economic and Social Relations*. Londra: Croom Helm, s. 144–220.

Kisirwani, Maroun. 1997. The Rehabilitation and Reconstruction of Lebanon. Paul J. White ve William S. Logan, ed., *Remaking the Middle East*. Oxford: Berg, s. 87–104.

Körneçoğlu, Uğur. 1997. A Sociologically Interpretative Approach to the Fethullah Gülen Community Movement. MA thesis, Boğaziçi University, İstanbul.

———. 2000. Kutsal ile Kamusal: Fethullah Gülen Hareketi. Nilüfer Göle, ed., *İslam ve Kamusal Alan*. İstanbul: Metis.

Kortum, Gerhard. 1978. *Die Marvdasht Ebene in Fars: Grundlagen and Entwicklung ether Alter iranischen Bewasserungs lanschaft*. Kiel: Selbstverlag des Geographischen Instituts.

Kostiner, Joseph. 1990. Transforming Dualities: Tribe and State Formation in Saudi Arabia. Philip Khoury ve Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley: University of California Press.

Kramer, Martin. 1998. The Muslim Middle East in the 21st Century. *International Institute for the Study of Islam in the Mod- ern World Newsletter* 1: 15.

Kramer, Noah Samuel. 1963. *The Sumerians: Their History, Culture and Character*. Chicago: University of Chicago Press.

Kurzman, Charles. 1998. *Liberal Islam: A Source-Book*. Oxford: Oxford University Press.

———. 1999. Liberal Islam: Not a Contra- diction in Terms. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter* 2: 41.

Kut, Gün. 1993. Burning Waters: The Hydropolitics of the Euphrates and Tigris. *New Perspectives on Turkey* 9: 47–74.

Lancaster, William. 1997. *The Rwala Bedouin Today*, 2. baskı Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Landreau, A. N. ve R. S. Yohe, D. G. Bates ve Anita Landreau ile birlikte. 1983. *Flowers of the Yayla: Yörük Weaving of the Toros Mountains*. Washington, DC: Textile Museum.

Lapidus, Ira. 1973. The Evolution of Muslim Urban Society. *Comparative Studies in Society and History* 15(1) (Ocak): 21–50.

Lawless, R., ed. 1987. *The Middle Eastern Village: Changing Economic and Social Relations*. London: Croom Helm.

Layish, Aharon. 1982. *Marriage, Divorce, and Succession in the Druze Family*. Leiden: E. J. Brill.

Levy, Avigdor. 1994. *The Jews of the Ottoman Empire*. Princeton, NJ: Darwin Press, and Washington, DC: Institute of Turkish Studies.

Lewis, Bernard. 1979. *Race and Color in Islam*. New York: Octagon Books.

———. 1984. *The Jews of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 1990. *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*. Oxford: Oxford University Press.

———. 1993. *The Arabs in History*, 6. Baskı. New York: Oxford University Press.

Lindholm, Charles. 1986. Kinship Structure and Political Authority: The Middle East and Central Asia. *Comparative Studies in Society and History* 28: 334–55.

———. 1995. The New Middle Eastern Ethnography. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 805–20.

———. 1996. *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology*. Oxford: Blackwell.

Loeffler, Reinhold. 1988. *Islam in Practice: Religious Beliefs in a Persian Village*. Albany: State

University of New York Press.
MacLeod, Arlene Elowe. 1991. *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo.* New York: Columbia University Press.
———. 1996. Transforming Women's Identity: The Interaction of Household and Workplace in Cairo. D. Singerman and H. Hoodfar, ed., *Development, Change, and Gender in Cairo: A View from the Household.* Bloomington: Indiana University Press, s. 27–51.
Magnarella, Paul. 1974. *Tradition and Change in a Turkish Town.* Cambridge, MA: Schenkman/John Wiley.
Makdisi, Saree. 1997. Laying Claim to Beirut: Urban Narrative and Spatial Identity in the Age of Solidere. *Critical Inquiry* 23: 661–705.
Makhlouf, Carla. 1979. *Changing Veils: Women and Modernization in North Yemen.* Austin: University of Texas Press.
Malik, Jamal. 1998. Making Sense of Islamic Fundamentalism. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter* 1: 27.
Mango, Andrew. 1993. The Turkish Model. *Middle Eastern Studies* 29(4): 726–57.
———. 1994. *Turkey: The Challenge of a New Role.* Westport, CT: Praeger.
———. 1995. Turkey in Winter. *Middle Eastern Studies* 31(3): 620–52.
Marcus, Abraham. 1989. *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century.* New York: Columbia University Press.
Mardin, Şerif. 1962. *The Genesis of Young Ottoman Thought.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
———. 1989. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi.* Albany: State University of New York Press.
Marx, E. 1967. *The Bedouin of the Negev.* Manchester, UK: Manchester University Press.
———. 1999. Oases in South Sinai. *Human Ecology* 27(2): 341–57.
Massignon, Louis. 1922. *La Passion d'al Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, Martyr Mystique de l'Islam,* cilt II. Paris: P. Geuthner.
McCorriston, Joy ve Frank Hole. 1991. The Ecology of Seasonal Stress and the Origins of Agriculture in the Near East. *American Anthropologist* 93: 46–69.
McDowall, David. 1996. *A Modern History of the Kurds.* Londra: I. B. Tauris.
Meir, Avinoam. 1997. *As Nomadism Ends: The Israeli Bedouin of the Negev.* Boulder, CO: Westview Press.
Meneley, Anne. 1996. *Tournaments of Value: Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town.* Toronto: University of Toronto Press.
Mernissi, Fatima. 1975. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society.* Cambridge, MA: Schenkman.
———. 1987. *Le Harem politique.* Paris: Albin Michel.
———. 1991. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam.* Reading, MA: Addison-Wesley.
———. 1996. *Women's Rebellion and Islamic Memory.* Atlantic Highlands, NJ: Zed Books.
Meyer, Ann Elizabeth. 1998. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics,* 3. Baskı. Boulder, CO: Westview Press.
Mir-Hosseini, Ziba. 1993. Women, Marriage and the Law in Post- Revolutionary Iran. Haleh Afshar, ed., *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation.* New York: St. Martin's Press.
Mitchell, Timothy. 1998. The Market's Place. Nicholas S. Hopkins ve Kirsten Westergaard,

ed., *Directions of Change in Rural Egypt*. Kahire: American University in Cairo Press, s. 19–40.

Moawad, Galal Abdulla. 1987. Urbanization and Labor Migration in the Arab Countries of the Gulf. *Journal of the Gulf and Arabian Peninsula Studies* 13(51): 189–214.

Moghadam, Valentine M. 1993. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

———. ed. 1994. *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. Londra: Zed Books and Oxford University Press, for the United Nations University.

Monshipouri, Mahmood. 1998. *Islamism, Secularism, and Human Rights in the Middle East*. Londra: Lynne Rienner.

Mottahedeh, Roy P. 1995. The Clash of Civilizations: An Islamicist's Critique. *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 2(2): 1–26.

Müller-Mahn, Detlef. 1998. Spaces of Poverty: The Geography of Social Change in Rural Egypt. Nicholas S. Hopkins ve Kirsten Westergaard, ed., *Directions of Change in Rural Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, s. 256–76.

Mundy, Martha. 1995. *Domestic Government: Kinship, Community, and Polity in North Yemen*. Londra: I. B. Tauris.

Munson, Henry, Jr. 1998. *Islam and Revolu- tion in the Middle East*. New Haven, CT: Yale University Press.

Nadim, Nawal M. 1985. Family Relationships in a *Hara* in Cairo. Nicholas Hopkins and Saad Eddin Ibrahim, ed., *Arab Society: Social Science Perspectives*. Kahire: American University in Cairo Press, s. 212–23.

Najmabadi, Afsaneh. 1998. *The Story of the Daughters of Quchan: Gender and National Memory in Iranian History*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Navaro-Yasin, Yael. 1999. The Historical Construction of Local Culture: Gender and Identity in the Politics of Secularism versus Islam. Çağlar Keyder, ed., *Istanbul: Between the Global and the Local*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, s. 59–76.

Noldeke, A. 1955. Quoted in H. A. R. Gibb and H. H. Kramers, ed., *Shorter Encyclopedia of Islam*. Ithaca, NY: Cornell Uni- versity Press, s. 360–61.

Norton, A. R., ed. 1996. *Civil Society in the Middle East*. Leiden: E. J. Brill.

Olson, E. A. 1985. Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute. *Anthropological Quarterly* 58: 161–89.

Olsson, Tord, Elisabeth Özdalga ve Catharina Raudvere, ed. 1998. *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. Papers read at a conference at the Swedish Research Institute, Istanbul, 25–27 Kasım 1996. *Swedish Research Institute in Istanbul Transactions*, cilt. 8.

Owen, Roger ve Şevket Pamuk. 1999. *A History of Middle East Economies in the Twentieth Century*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Özdalga, Elisabeth ve Sune Persson, eds. 1997. Civil Society and Its Enemies: Reflections on a Debate in the Light of Recent Developments Within the Islamic Student Movement in Turkey. E. Özdalga ve S. Persson, ed., *Civil Society, Democracy, and the Muslim World*. İsveç Araştırma Enstitüsü'nde okunan bildiriler, İstanbul, 28–30 Ekim 1996. *Swedish Research Institute in Istanbul Transactions*, cilt 7, s. 73–83.

———. 1997. *Civil Society, Democracy, and the Muslim World*., İsveç Araştırma Enstitüsü'nde okunan bildirilerİstanbul, 28–30 Ekim 1996. *Swedish Research Institute in Istanbul Transactions*, cilt 7.

Palaczek, Gabriele. 1993. Labour Migration Among Bursa Muhacirs: Some Wider Implicati-

ons. In Paul Stirling, ed., *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages.* Manchester, U.K.: Eothen Press, s. 95–114.

Peters, Emrys L. 1967. Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica. *Africa* 37(3) (Temmuz): 261–81.

———. 1976. Aspects of Affinity in a Lebanese Maronite Village. J. G. Peristany, ed., *Mediterranean Family Structure, Cambridge Studies in Social Anthropology* 13. New York: Cambridge University Press, s. 62–63.

Philby, H. 1928. *Arabia of the Wahabis.* Londra: Constable.

Pitt-Rivers, J. 1966. Honour and Social Status. J. G. Peristany, ed., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society.* Chicago: University of Chicago Press, s. 19–78.

Rahman, Fazlur. 1979. *Islam,* 2. baskı Chicago: University of Chicago Press.

Rassam, Amal. 1974. Ethnicity, Cultural Discontinuity, and Power Brokers in Northern Iraq: The Case of the Shabak. *American Ethnologist* 1(1) (Şubat): 207–18.

———. 1977. *Al-taba'iyya*: Power, Patronage, and Marginal Groups in Northern Iraq. E. Gellner ve J. Waterbury, ed., *Patrons and Clients in Mediterranean Societies.* Londra: Duckworth, s. 156–66.

———. 1992. Political Ideology and Women in Iraq: Legislation and Cultural Constraints. *Journal of Developing Soci- eties* 8: 80–96.

Raudvere, Catharina. 1998. Female Dervishes in Contemporary Istanbul: Between Tradition and Modernity. Karin Ask ve Marit Tjomsland, ed., *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations.* Oxford: Berg, s. 125–47.

Redman, Charles L. 1999. *Human Impact on Ancient Environments.* Tempe: Arizona State University Press.

Richards, Alan ve John Waterbury. 1990. *A Political Economy of the Middle East: State, Class and Economic Development.* Boulder, CO: Westview Press.

Rodinson, Maxime. 1971. *Muhammad.* New York: Pantheon Press.

Rogan, Eugene Lawrence. 1986. Physical Islamization in Amman. *Muslim World* 76(1) (Ocak): 24–42.

Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam,* trans. Carol Volk. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1999. The Radicalization of Sunni Conservative Fundamentalism. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter* 2: 7.

Rugh, Andrea. 1985. *The Family in Egypt.* Kahire: American University in Cairo Press.

———. 1986. *Reveal and Conceal: Dress in Contemporary Egypt.* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Sabbah, Fatna A. 1984. *Woman in the Muslim Unconscious,* çev. Mary Jo Lakeland. Elmsford, NY: Pergamon Press.

Said, Edward W. 1979. *Orientalism.* New York: Vintage Press.

———. 1997. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World.* New York: Random House.

Salame, Ghassan. 1993. Political Power and the Saudi State. A. Hourani, P. Khoury ve M. Wilson, ed., *The Modern Middle East.* Berkeley: University of California Press, s. 579–601.

Salim, Shaker. 1962. *Marsh Dwellers of the Euphrates Delta.* Londra: Athlone Press.

Salzman, Philip. 1972. Multi-Resource Nomadism in Iranian Baluchistan. William Irons ve Neville Dyson-Hudson, ed., s. 60–68, *Perspectives on Nomadism.* Leiden: Brill.

———. 1978. Does Complementary Opposition Exist? *American Anthropologist* 80(1): 53–70

———. 1994. Baluchi Nomads in the Market. Claudia Chang ve Harold A. Koster, ed., *Pastoralists at the Periphery.* Tucson: University of Arizona Press, s. 165–74.

———. 1999. *The Anthropology of Real Life: Events in Human Experience.* Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Saqqaf, Abdulaziz Y., ed. 1987. *The Middle East City: Ancient Traditions Confront a Modern World.* New York: Paragon House.

Savas, İlkay. 1997. İslam and Civil Society. E. Özdalga ve S. Persson, ed., *Civil Society, Democracy and the Muslim World.* İsveç Araştırma Enstitüsü'nde okunan bildiriler, İstanbul, Ekim 28–30, 1996. Swedish Research Institute in Istanbul Transactions, cilt 7, s. 9–16.

Sawalha, Aseel. 1999. The Reconstruction of Beirut: Local Responses to Globalization. *City and Society* (Fall): 1–13.

Schimmel, Annamarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Shaaban, Bouthaina. 1998. Persisting Contradictions: Muslim Women. Dawn Chatty ve Annika Rabo, ed., *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East.* Oxford: Berg, s. 81–99.

Shah, Idris. 1964. *The Sufis.* New York: Doubleday.

Shami, Seteney. 1997. Domesticity Reconfigured: Women in Squatter Areas of Amman, Syria. Herbert L. Bodman ve Nayereh Tohidi, ed., *Women in Muslim Societies: Diversity Within Unity.* Londra: Lynne Rienner, s. 101–19.

Shankland, David. 1993a. Alevi and Sunni in Rural Anatolia: Diverse Paths of Change. Paul Stirling, ed., *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages.* Manchester, UK: Eothen Press, s. 46–64.

———. 1993b. Alevi and Sunni in Rural Turkey: Diverse Paths of Change. Yayımlanmamış doktora tezi, Cambridge University.

Sims, David. 1990. Owner-Builder Housing in Jordan. *Habitat International* 14(1): 123–35.

Singerman, D. 1995. *Avenues of Participa- tion: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

——— ve Homa Hoodfar, ed. 1996. *Development, Change, and Gender in Cairo: A View from the Household.* Bloomington: Indiana University Press.

Smith, Anthony. 1986. *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford: Basil Blackwell.

Spencer, C. S. 1998. A Mathematical Model of Primary State Formation. *Cultural Dynamics* 10: 5–20.

Stavropoulos, Pam. 1997. Dichotomy and Complementarity: Tenets of Islam and Their Interrelationship. Paul J. White ve William S. Logan, ed., *Remaking the Middle East.* Oxford: Berg, s. 41–58.

Stern, S. M. 1970. The Constitution of the Islamic City. Albert Hourani ve S. M. Stern, ed., *The Islamic City: Papers on Islamic History. 1.* Oxford: Bruno Cassirer, and Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 25–50.

Stewart, Frank. 1994. *Honor.* Chicago: University of Chicago Press.

Stirling, Paul. 1965. *Turkish Village.* New York: John Wiley.

———, ed. 1993. *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages.* Manchester, UK: Eothen Press.

Stokes, Martin. 1999. Sounding Out: The Culture Industries and the Globalization of Istanbul. Çağlar Keyder, ed., *Istanbul: Between the Global and the Local.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield, s. 121–39.

Stowasser, Barbara F. 1994. *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretation.* New York: Oxford University Press.

Suad, Joseph ve Barbara Pillsbury, eds. 1978. *Muslim-Christian Conflicts: Economic, Political and Social Origins.* Boulder, CO: Westview Press.

Sunar, İlkay. 1997. Civil Society and Islam. E. Özdalga ve S. Persson, ed., *Civil Society, Democracy, and the Muslim World.* Paper read at a conference at the Swedish Research Institute, İstanbul, 28–30 October 1996. *Swedish Research Institute in Istanbul Transactions,* cilt 7, s. 9–15.

Tapper, Nancy. 1991. *Bartered Brides: Politics, Gender, and Marriage in an Afghan Tribal Society.* Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 74. Cambridge: Cambridge University Press.

Tapper, Richard, ed. 1994. *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State.* Londra: I. B. Tauris.

Taylor, Elizabeth. 1987. Egyptian Migration and Peasant Wives. R. Lawless, ed., *The Middle Eastern Village: Changing Economic and Social Relations.* Londra: Croom Helm, s. 253–71.

Tibi, Bassam. 1997. The Cultural Under- pinning of Civil Society in Islamic Civilization: Islam and Democracy— Bridges Between the Civilizations. E. Özdalga ve S. Persson, ed., *Civil Society, Democracy, and the Muslim World.* İsveç Araştırma Enstitüsü'nde okunan bildiriler, İstanbul, 28–30 Ekim 1996. *Swedish Research Institute in Istanbul Transactions,* cilt 7, s. 23–31.

———. 1998. *The Challenge of Fundamental- ism: Political Islam and the New World Order.* Berkeley: University of California Press.

Toprak, Binnaz. 1996. Civil Society in Turkey. In A. R. Norton, ed., *Civil Society in the Middlc East.* Leiden: E. J. Brill, s. 87–119.

Toth, James. 1998. Beating Plowshares into Swords: The Relocation of Rural Egyptian Workers and their Discontent. Nicholas S. Hopkins ve Kirsten Westergaard, ed., *Directions of Change in Rural Egypt.* Kahire: The American Uni- versity in Cairo Press, s. 66–87.

van Bruinessen, Martin. 1992. *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan.* Londra: Zed Books.

Wassef, Nadia. 1999. Asserting Masculinities: FGM in Egypt Revisited. *Middle East Women's Studies Review* 14 (3): 1–3. Watt, W. Montgomery. 1961. *Muhammad: Prophet and Statesman.* Londra: Oxford University Press.

Weir, Shelagh. 1987. Labor Migration and Key Aspects of Its Economic and Social Impact on a Yemeni Highland Community. R. Lawless, ed., *The Middle Eastern Village: Changing Economic and Social Relations.* Londra: Croom Helm, s. 290–312.

White, Jenny B. 1994. *Money Makes Us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey.* Austin: University of Texas Press.

White, Paul J. ve William S. Logan, ed. 1997. *Remaking the Middle East.* Oxford: Berg.

Wikan, Uni. 1982. *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman.* Chicago: University of Chicago Press.

———. 1985. Living Conditions Among Cairo's Poor: A View from Below. *Middle East Journal* 39(1): 7–26.

———. 1995. Sustainable Development in the Mega-City: Can the Concept Be Made Applicable? *Current Anthropology* 36: 635–55.

Wright, H. T. 1998. Uruk States in Southwestern Iran. G. M. Feinman ve J. Marcus, ed., *Archaic States.* Santa Fe, NM: School of American Research, s. 173–97.

Yalçın-Heckmann, Lâle. 1994. Ethnic Islam and Nationalism among the Kurds in Turkey. Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. Londra: I. B. Tauris, s. 102–20.

Yumul, Arusyak. 1992. Religion, Community and Culture: The Turkish Armenians. Yayımlanmamış doktora tezi, Oxford University.

Zubaida, Sami. 1998. Muslim Societies: Unity or Diversity? *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter* 1: 1.

Zuhur, Sherifa. 1992. *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*. Albany: State University of New York.

Elinizdeki kitap Ortadoğu'ya ilişkin tematik ve sosyal-antropolojik bir çalışmadır. Eser, değişik kültürlerin ve uygarlıkların kavşak noktası olagelmiş Ortadoğu'ya ait tarihsel, etnografik ve sosyo-ekonomik verileri bir sosyal bilim çerçevesi içerisinde sentezlemekte ve bölgenin ayrıksı "yaşam biçimini" belli bir bağlama oturtmaktadır. Bu çalışmada sosyal bilim jargonuna başvurmaksızın ayrıntılı ve anlaşılır bir biçimde ele alınan konular şunlar: Din, kimlik, İslam kültürü; topluluk kimlikleri ve etnik gruplar; çobanlık ve göçebe toplum; tarım ve değişen köy; kentler ve kent yaşamı; kadınlar ve toplumsal düzen; iktidarın yereldeki örgütlenme biçimleri olarak liderlik, hamilik ve kabilecilik; Ortadoğu'nun bugün karşı karşıya kaldığı güçlükler...

Tarih boyunca sürekli olarak tartışmaların ve çatışmaların odağında olmuş Ortadoğu'ya değgin sorunları, sosyal kalıpları ve kültürel süreçleri kapsamlı bir biçimde öğrenmek isteyen okurlar için...



*dipnot yayınları
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com
Dipnotv dipnotkitap dipnotkitap

