

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/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ORTADOĞU'YU ANLAMAK

Ortadoğu'yu Anlamak

Ilan Papp 

İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN

G l Atmaca

 yayınları

THE MODERN MIDDLE EAST

İlan Pappé

© İlan Pappé 2005. Tüm hakları saklıdır.

© İlan Pappé 2008. Tüm hakları saklıdır.

1. Baskı: Ocak 2009

2. Baskı: Mart 2011

YAYINA HAZIRLAYAN

Emre Ergüven

ÇEVİREN

Gül Atmaca

DÜZELTİ

Cem Bico

GRAFİK

Halili Budak Akalın

BASKI

Pasifik Ofset San. Tic. Ltd. Şti

Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1 Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2 Haramidere 34310 Avcılar / İstanbul

Tel: (212) 412 17 77 ~

ISBN: 978-605-5813-06-2

 NTV yayınları

Doğuş Grubu İletişim Yayıncılık ve Ticaret A.Ş.

Maslak Mah. G45 Ahi Evran Polaris Cad. Doğuş Power Center No: 4 Maslak 34398 İstanbul

Tel: (212) 304 08 88 Faks: (212) 335 03 48

www.ntvyayinlari.com

info@ntvyayinlari.com

Sertifika No: 12444

İçindekiler

Görseller ix

Önsöz xi

Giriş: Kimin “modern zamanlar”ı? 1

Modernleşme teorileri 3

Alternatif görüşler? 12

1 Siyasi Tarih 19

Osmanlı mirası 19

Sömürge mirası 25

Haritanın şekillenmesi, 1918-45 27

Büyük Tahliye, 1945-62 35

Filistin’in gölgesinde, 1967-87 38

Tek kutuplu dünya, 1987-2000 46

2 Ekonomik tarih 49

Dönüşüm baskısı, 1850-1918 51

Dünya ekonomisiyle bütünleşme, 1918-45 55

Umut ve yokoluşu, 1945-72 58

Açıklık ve bedeli, 1974-91 61

Petrolün azalan büyüğü 65

3 Ortadoğu’nun 20. yüzyıldaki kırsal tarihi 75

Değişimin hızlı adımı: Kendi kendine yeterliliğin ve özerkliğin sonu 78

Kırsal alanda sömürgeci istilası 88

Bağımsızlığın boyunduruğu ya da bereketi altında 96

Başarısızlığın anatomisi 100

Yeşil Devrim’in bilançosu 115

Tarihin yavaş akışı: Kırsal yaşamın ve aşiret yaşamının tekrarlayan biçimleri 121

Kabilenin ve ailenin tarihi 122

Kentleşmeye karşı kırsallaşma: Değerlerin, hiyerarşilerin ve sosyal yapıların değişimi	126
Şeyh Ahmed el-Alevi örneği	128
Aşiret mekânının 20. yüzyıldaki dönüşümü	130
Aşiretçiliğin ve akrabalığın değişken tarihi	137
Sonuçlar	143

4 Kent tarihi 147

Kategorilere ayırma sorunları	149
Nüfus faktörü	152
İşçi sınıfı ve emek	159
Sendikacılığın ve komünizmin tarihi: 20. yüzyılın ilk yarısı	160
Mısır örneği	163
Benzersiz Irak örneği	165
Filistin’de kaçan fırsatlar	169
Bağımsızlık döneminde sendikacılık: Kuzey Afrika örneği	170
Sendikacılık üzerine tarihyazımı tartışması	173
Kentli orta sınıfın tarihi: 19. yüzyılın sonu	175
İleri gelenlerin ve orta sınıfın siyasallaşması: Efendiler ve paşalar	176
Değişen siyasi kültür: Çokkültürlü kentin kaybı	181
Bağımsızlık döneminde kentli siyasi kültür	184
Ortadoğu kentine yeni yüzler	189
Güvenlik kaygısı	192
Millileştirme tehdidi altında yaşamak	197
Hayatta kalma mekanizmaları ve ağları	201
Kentin yeni yüzü: İşsizlerin tarihi	204

5 Popüler kültür: Müzik, dans ve şiir 211

20. yüzyılda müzik	213
Mısırlı üçlü	215
Ra’i mirası	225
Udun modern tarihi	227
Canlı ve ölüyle dans	229
Yüzyılın şiir sanatı	232

6 Yazınsal yapıtların tarihi 239

Basın devrimi, 1815-1900	241
Roman: İlk başlangıçlar	244
Necib Mahfuz’un yeri	246
Kısa roman	250

20. yüzyılın motifleri 252
 Konuşma ve yazma özgürlüğü 258
 Kültürün dili 264
- 7 Tiyatro, sinema, radyo ve televizyon 271**
 Sahne 271
 Filmin tarihi 282
 Elektronik medya devrimi 287
- 8 Ortadoğulu kadınların tarihleri 291**
 Özerk bir alanın inşası 294
 Feminizmin hizmetindeki erkekler 304
 “Saygıdeğer kadınlar” 313
 Milliyetçilik ve feminizm 321
 Kadınlar ve siyasal İslam 334
 Ekonomik değişim ve kadınların konumu 345
- 9 21. yüzyılda İslamiyetin farklı yüzleri 355**
 Entelektüel bir söylem olarak siyasal İslam 357
 İslami geleneklerin kişisel alanı 372
 İran: İstisna mı, kural mı? 377
- 10 21. yüzyılda küreselleşen Ortadoğu: Son üç boyut 383**
 Yeni bir ekonomik geleceğin başarı şansı var mı? 383
 Aşırı kentleşmenin tehlikeleri: Gelecekteki huzursuzluğun ve devrimlerin kaynağı mı? 386
 Maneviyat için mücadele: Yeni medya ve siyasal İslamın meydan okuması 389
 Gelecek: Azizler, kütüphaneler ve uydular 394
- Kaynakça 398
 Fotoğraflar 413
 Dizin 414

Görseller

Fotoğraflar

- 1 İsrail devletinin kurulması sırasında Şuneh Arap mülteci kampı 18
- 2 Bir petrol işçisi Bağdat'taki Dora rafinerisinde boruları kontrol ediyor 48
- 3 Hicaz Demiryolu ya da diğer adıyla Mekke'den Şam'a uzanan eski "Hac yolu" 74
- 4 Mısır'da, 1932 yılında Sagha ile Kafr el-Şeyh arasındaki pamuk tarlası 86
- 5 Yapımı süren Büyük Asvan Barajı (1963) 117
- 6 Bir çoban ve sürüsü 131
- 7 1925-26 Dürzi Ayaklanması sırasında Dürzilerin Şam'da halkın önünde idam edilmeleri 146
- 8 Iraklı bir liman işçisi Umm Kasr'da fabrikanın penceresinden dışarıya bakıyor (2003) 151
- 9 Lübnan, Beyrut'taki Amerikan Üniversitesi Hastanesi'nin girişinde hemşireler 157
- 10 Frank Lloyd Wright'ın opera binası planı 190
- 11 Kahire'nin bir gecekondu bölgesi 205
- 12 Darat el-Fünun 210
- 13 Halid Şoman Özel Koleksiyonu 222
- 14 *Saray Gezisi*'nin kapağı 238
- 15 İki adam 1926'da Cezayir'de gazete okurken 242
- 16 *Çöl Aslanı*'ndan bir sahne (1981) 270
- 17 Bekaa'daki Filistin mülteci kampında bulunan kadın kliniğinde bir kadın doktor ve hastası 290
- 18 *Sarayın Sessizliği* filminin video versiyonu kapağı 351
- 19 İki adam yeni İskenderiye Kütüphanesi'nin (Bibliotheca Alexandrina) önünde denizde balık tutarken 354
- 20 Cezayir, Bisacara'nın (Biskra) güzelliklerini gösteren eski bir reklam 376
- 21 El-Cezire televizyon binası 382

Haritalar

- 1 Siyasi gelişme (1914): Savaş arifesinde 28
- 2 Siyasi gelişme: Birinci Dünya Savaşı sonrası 29
- 3 Milliyetçiliğin yükselişi 30
- 4 Petrol 66
- 5 Su 79
- 6 Nüfus 155
- 7 Eğitim: Okuryazarlık oranları 240
- 8 Eğitim: Okula kayıt oranları 241

Önsöz

Dostum ve akıl hocam rahmetli Albert Hourani, bana bir yerin, bir kişinin ya da bir toplumun “tüm tarihi”ni yazmak yerine “bir tarihi”ni yazma fikrini ilk veren kişiydi. Bugün öyle görünüyor ki, çoğu okur gibi biz kitap yazmaya kalkışanlar da, her bir tanım ve analizin, son yüzyılları kapsayan uzun bir zaman dilimine dönüp bakmak için olası bilimsel yollardan sadece birisi olduğunu vurgulamak gerektiğinin farkındayız.

Burada sunulan tarih, Ortadoğu’nun son derece kendisine özgü bir yerinde, İsrail’de yaşayan birisi tarafından yazıldı. Öyle bir siyasi yapı ki, coğrafi olarak bölgenin geri kalan kısmından ayrılamayacağı için (Mısır ve batısında Akdeniz ile kısmen açık olan sınırları hariç, ülkeyi büyük ölçüde çevreleyen uzun çitler ve uzun duvarlarla ayrılrsa da) Ortadoğu’dan en azından ekonomik, siyasi ya da kültürel anlamda uzak kalmak istediğini açıkça ortaya koyuyor. Bu gerçek, birçok İsrailli gibi benim de Arap dünyasında çoğu yere giremeyeceğim (ve İran’a hiç bir durumda girmek söz konusu değil) ve bölge hakkındaki tarihi arşivlerle kaynaklara doğru dürüst ulaşamayacağım anlamına geliyor. En azından bölgenin makro tarihi hakkında kitap yazacak en iyi adaylar biz değiliz.

Yine de bu engele karşı koyma cesaretini gösterdim. Bölgeye fiziki erişimim kısıtlı olsa da burada sunduğum tarihi yazmam konusunda bana güvenen yayıncılara teşekkür ederim. Bu arada, belli bir yerin tarihinin dışarıdan birisi tarafından neden yazılabileceğinin sıradan bir yanıtı var. Daha önce birçok kişinin de söylediği gibi geçmiş, orada yaşayanlar (coğrafi olarak) için bile bugün bilinmeyen topraklardır. Bu özellikle çok eskide kalmış olaylar için geçerli. Ancak bu tek başına, bu işi göze almak için yeterince iyi bir neden değil. İsrail’de akademik çevredeki mücadelemi, kendi devletimin ve top-

lumumun Ortadoğu'dan dışlanma isteğine ve bu yüzden 1948'de kuruluşundan bu yana bölgede yabancı bir devlet gibi kalmasına karşı çıkmaya adanmış. Bunun bedelini, "Ortadoğu'daki tek demokrasi"de yaşamama rağmen fazlasıyla ödedim; Nisan 2002'de az kalsın Hayfa Üniversitesi'nden atıldım. Bölgeyi geçmişte ele geçirmiş; bölgeden ayrılmış ya da Siyonistler gibi bölgede kalmış bütün sömürgeci hareketlerin, sömürgeleştirdikleriyle ve geçmişin kurbanlarıyla uzlaşmaları gerektiği tespitine dayanarak İsrail'in Ortadoğu'nun bir parçası *olduğu* fikrini destekliyorum.

Bu, Ortadoğu'daki "Batılı" bir yerleşim bölgesinden ifade edilen bir düşünce olduğundan Batılı okurlar için İngilizce yazıldı. Bu, Ortadoğu'yu –özellikle Amerikan kamuoyuna– en çarpık şekliyle klişeleşmiş örneklerle veren "oryantalist" bakış açısının etkilerini, İsrail'in bir gün Ortadoğu'nun bir parçası olacağı umuduyla dengelemek için yapılmış kişisel ve belki de donkişotvari bir girişim. Bakış açım, Filistin ile ilgili verdiğim örnek ve vakaların konuyla ilgili diğer genel kitaplardan neden daha fazla olduğunu açıklıyor. Bu, Avrupa ve Amerikan medyasının büyük bölümünde 11 Eylül 2001'den bu yana genelde eksik olan ve empatiye dayalı taraflı bir bakış açısı.

Ayrıca, bu kitap daha önce yayınlanmış mükemmel çalışmalara ek olarak değil, tamamlayıcı olarak düşünülmeli.¹ Son zamanlarda çıkan, Ortadoğu'nun modern tarihine ilişkin yayınlar, bu kitabın merkezinde yer alan işçilerin, köylülerin, kadınların ve kültürün (edebiyat, şiir, tiyatro ve sinema dahil) tarihi gibi konulara daha önce değindiler. Fakat yanılmıyorsam, bu konular tarihsel analizlerin merkezindeki konular değildi. Anlatıların ana konuları hâlâ politika (özellikle seçkinlerinki) ve ekonomi. *Ortadoğu'yu Anlamak*'ta ise politika ve ekonomi, mevcut çalışmalara eklenecek gerçekten de çok fazla şey olmadığı için arka plana alınıyor.

¹ Bunlar arasında şu eserler yer alır: A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Londra: Faber and Faber, 1991 (*Arap Halkları Tarihi*, çev: Yavuz Alogan, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı, Ekim 2007); W L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, Boulder, CO: Westview Press, 1994 (*Modern Ortadoğu Tarihi*, çev: Mehmet Harmancı, İstanbul: Agora Yayınları, Haziran 2008); R. Owen, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, Londra ve New York: Routledge, 2000; B. Milton-Edwards, *Contemporary Politics in the Middle East*, Londra: Polity Press, 1999. Daha antropolojik bir yaklaşım için: D. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach*, New York: Prentice-Hall, 1981.

Ortadoğu konusunda yazan yeni nesil bilimciler, seçkin olmayan grupların tarihini ve iktidarın yüksek koridorlarından ve bu grupların üzerinde etkili olan ekonomik güç dinamiklerinden uzak olan insani faaliyetleri tarihe geçirdi bile. Bu bilimciler, tarihçilik ve yöntembilimlerdeki değişikliklerden ilham alarak ve iktidar ile bilgi arasındaki karmaşık ilişki ağını çözen aydınların izinden giderek bugüne kadar dokunulmamış ya da marjinalleşmiş vakalara ya da konulara gayretle el attılar. Bu çalışmalardan bazıları yayınlanmış toplu araştırmalarda yer alırken tek anlatılar olarak bütünleşmediler. Umarım, kitabım tarihin bu yönlerinin Ortadoğu'yu farklı yönleriyle anlamak için ne kadar gerekli olduğunu okuyucuların anlamasına olanak sağlayacaktır. Okuyucular, bu araştırmanın birçok açıdan daha emekleme döneminde olduğunu, oluşumu devam ederken belli bir aralıkta özet olarak verilen bilimsel bir çalışma alanı olduğunu unutmamalıdır.

Bu kitap, siyasi anlaşmazlıklar ve ekonomik krizler yüzünden kalbura dönmüş Ortadoğu modern çağına daha geleneksel bir bakış açısı yönelterek başlıyor. Politik ve ekonomik meseleler önemli olsa da hayatı oluşturan tek faaliyet alanı değiller. Ortadoğu insanının, Batı ve Amerikan medyasından, çeşitli politikacıların sözlerinden ve algılayışlarından çıkan yüzeysel (ve çoğunlukla vahşi) imajının tersine, inançları, müziği, gelenekleri ve âdetleri var. Bu çalışmam, daha az eksik olan ve dengeli bir bakış açısı sunma girişimi.

Ayrıca, bir zamanlar iktidarı elinde tutan fakat şimdi orada olmayanların politikalarına ve ekonomilerine de saygılarımı sunmak istiyorum. İşçiler, köylüler, küçük esnaf, küçük memurlarla ulusal mücadelelere gönüllü olarak katılan ama sömürge döneminde olduğu gibi Arap bağımsızlığı döneminde de kenarda bırakılan diğerleri. Kadınlar da aynı deneyimleri yaşadılar.

Ortadoğu'nun feminist tarihi konusunda önde gelen bilimciler olan arkadaşlarımla tavsiyesiyle kitaba kadın tarihi üzerine ayrı bir bölüm koymayacaktım ama en sonunda bunu yaptım. Bütünleyici bir yaklaşım sergilemek için ahlaki ve kavramsal olarak iyi nedenler vardı ama bu konu daha önceki kitaplarda yeterince işlenmemişti; öğretici bir tavırla konuya ayrı bir bölüm ayırarak ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmek istedim.

Ve son olarak iki nokta daha var: İlki, bölgenin özellikle coğrafi tanımıyla ilgili. Burada tekerleği yeniden keşfetmeye gerek yok. Son yapılan çalışma-

ların neredeyse hepsi aşağıdaki bölge ve ülkeleri kapsıyor: Mağrip ya da Kuzey Afrika (Fas, Tunus, Cezayir ve Libya), Mısır, Sudan, doğu Arap dünyası, Maşrik (Suriye, Filistin, Lübnan, Irak, İsrail ve Ürdün), Arap Yarımadası, Türkiye ve İran. İran, Türkiye ve İsrail gibi Arap olmayan üç ülkeyi düşününce yukarıdaki liste burada da olduğu gibi belli bir muğlaklık yaratıyor. İlk ikisi (Türkiye ve İran) daha kolay örnekler ve bu kitabın tematik yapısı içinde onların tarihinden örnekler verdim. Önsözün başında da bahsettiğim nedenler yüzünden İsrail'den çok az da olsa örnekler var.

Vurgulamak istediğim ikinci nokta yöntemle ilgili. Bu kitabın ana bölümleri kırsal tarih, kent, kültür ve kadın tarihi üzerine. Kitap, Ortadoğu'nun, köktenci İslamın etkisi altındaki bir bölge olarak en popüler –ve sırasında en popülist– sunumuyla sona eriyor; ama kitabın merkezinde yukarıda bahsedilen dört konu var. Her bir bölüm, konunun tarihyazımıyla ilgili kısa bir girişle başlıyor ve daha sonra bu konular üzerine yazan tarihçileri meşgul eden meseleleri en iyi aydınlatan örnek vakalarla anlatılıyor ve destekleniyor. Zamanla değişiklikler olduğunu, yaşananların coğrafya ya da tarih yüzünden farklı olduğunu göstermek amacıyla örnekler verebilmek için tarihle bölgeler arasında denge kurmaya çalıştım. Bu kitabın, katalog yaklaşımıyla yazılmış, geçmiş yüzyıllarda Ortadoğu'da yaşanan olabildiğince çok olayı kapsamaya çalışan bir girişim olmadığını vurgulamak önemli. Benim fikrime göre kitap daha çok, bu konuda çalışma yapan öğrencileri bugün olduğu gibi gelecekte de ilgilendirecek ve şaşırtacak bir dizi problemlili konudan oluşuyor.

Kimin “Modern Zamanlar”ı?

Ortadoğu tarihçileri son yıllarda geleneksel modernleşmeci yaklaşımlardan uzak durmak için bilinçli bir çaba harcıyor. Bunun yerine, yaklaşımda daha az yapısalcı ve görünüşte daha şüpheli olan değişim ve dönüşüm teorileriyle daha huzurlu görünüyorlar. Birarada ele alındığında, bu tarihçiler Ortadoğu tarihi konusunda önceki Batılı akademik anlayışı birçok açıdan yıkan, etkili bir reformcu ve zaman zaman değişiklik taraftarı ekolü kurmuşlardı bile. Bununla birlikte yeniden yapılanma çabasının daha başındaydılar ve eğer Ortadoğu’nun “modern tarihi”ni modernleşme teorilerinin desteği olmadan yazmak istiyorsak bu, ne gibi alternatifler olduğunu gösteren bir çaba olarak görülmeye devam ediyordu.

Bana göre bu zorluğun ana nedeni çok sık ileri sürüldüğü gibi yöntemle ilgili değil, ideolojik. Bunu önümüzdeki sayfalarda “başlangıçlar” sorununu tartışarak anlatacağım. Tartışma, yöntemle ilgili bir karar olan “geçmiş nasıl araştırıyoruz” sorusuna değil ideolojik bir karar olan “geçmişten kimi araştıracağız” sorusuna odaklanıyor. Doğru, modernleşme teorileri düşünüldüğünde, yöntemsel yaklaşımın bir ölçüde kaynakların elverişli olmasının ve yazılı (siyasi) belgelere verilen büyük önemin sonucu olduğu ileri sürülebilir ama burada bile seçim en nihayetinde ideolojiktir.

Tarihçilerin 1960’larda ilgilendikleri başlıca araştırma konusu, “modern Ortadoğu”nun hangi saatte doğacağıydı. Diğer meseleler konusunda çok az şüpheleri vardı. Anne-baba tartışmasız Batılıydı, ebe ise yerli seçkinlerdi. Hatta çocuğun ailesine karşı isyanı bile hikâyenin bir parçasıydı. Başka bir deyişle, modern Ortadoğu’nun yaratılmasıyla uğraşan sadece Batılı değil de yerli tarih bilimcilerin hepsi Batı’yla karşı karşıya gelmenin kesin olduğunu kabul etti. Batı’nın bundan sonra kabul edilmesi ya da reddedilmesi, her iki

tepki de modernlik kavramının içine girdiği için, teorik olarak çok fark yaratmıyordu: Sömürgecilik ve milliyetçilik, Batılı olmayan toplumun modernleşmesinin birer parçasıdır.

Bu yüzden, birçoğuna göre “modern tarih”in çıkış noktasına sömürgeci müdahaleyle ve devamında gelen ulusal “uyanış”la karar verildi. Fakat, kapitalizm, militarizm, sanayileşme, kentleşme, nüfus artışı vb. gibi “yeni” şeylerin doğuşunu sağlayan güce sahip başka faktörler vardı ki, Ortadoğu’nun başlıca tarihçileri, bu yeni kavramların hepsine, bölgenin modernleşmesini, yani ilerlemesi ve gelişmesini hızlandırdığı için dikkat çektiler. Bu görüşü yıkmak, illa da bu güçlerin etkilerinden şüphe etmeyi gerektirmiyordu ama hem insanların refahı hem de iyiliği açısından “olumlu” olup olmadığını sorgulamaya çağırıyordu. Eğer, bir kişinin bunu, eleştirel bir gözle dikkatle incelemesi, milliyetçilik boyutuna erişirse, yukarıdaki çağrı özellikle sorun yaratabilir. Milliyetçi olmayan belli bir ideolojik duruşun alternatifler aramakta işe yaracağını göstermeyi umuyorum.

Modernleşme teorilerine karşı olan yöntembilimsel savlar, tarihin konusuyla değil, modernleşme teorilerinin bu değişim ve ilerleme güçlerini “mantık” ve nedensellik çerçevesinde nasıl yapılandığıyla ilgili. Osmanlı Ortadoğusu’nun ne zaman, nasıl ve niçin farklı hale, yani modern bir yer haline geldiğini anlamakta modernleşme teorileri analitik araçlar olacaklarsa, yıkmamız gereken yapı budur.

Önemli sonuçlardan birisi hep dışarıda kaldı: Ortadoğu’yu modernleştiren Avrupa’ydı. Avrupamerkezci yaklaşım, Ortadoğu’nun sömürgelerden arınmasından sonra bile, ulusalcı, sömürge-karşıtı tarihçilik onu bu anlatıma katmakta yarar gördüğü için uzun süre dokunulmadan kaldı. Bir başka deyişle, tarih sömürgelerden arındı ama ulusalcılıktan arınamadı ve bugün görünüşlerine bakarak dar kafalı olarak tanımlayacağımız ya da varsayımlarını küçümseyeceğimiz değişim teorilerinden esinlenmeye devam etti. Ortadoğu’nun daima Avrupamerkezci olan bu türden modernleşme teorileri, ileriye doğru büyük bir sıçramayı olası kılmak için Batılı sömürgecilik dönemi ni seçtiler.

Ulusal tarihçilik, yerli seçkinlere “yeni ve modern” Ortadoğu’nun kuruluşunda daha önemli bir rol önererek bu görüşü yeniden gözden geçirip düzelt-

ti. Ancak, sömürgecilerinki gibi bu seçkinlerin tarihi de tüm Ortadoğu tarihini hiçbir zaman tam olarak yansıtmadı.

Herkesin kabul ettiği gibi modernleşmeci yaklaşım, tarihi değişim ve dönüşüm üzerine sofistike bir yaklaşım geliştirdi ki, bu da tarihçilerin doyurucu mikro tarihler üretmelerine bir şans veren teorik araçlara karşı ihtiyatlı olmalarına ve hatta onları küçümsemelerine yol açtı. Elde edilen sonuç, her ne kadar konuların hepsi modernleşmeci ana varsayımlara göre analiz edilip tarif edilseler de, bu halleriyle de değerli olan detaylı vaka incelemeleri birikimi oldu.

Modernleşme teorileri

Ortadoğu'nun "modern tarihi" nereden başlamalı? Ya da Ortadoğu'nun "bizim" açımızdan modern çağı nereden başlamalı? Bu soru, modernlik ve modernleşmeyi nasıl tarif ettiğimizle yakından ilgili gibi görünüyor. Geleneksel olarak sosyal bilimciler ve tarihçiler, toplumun tarihin saptanabilir bir anında modernleştiği konusunda fikir birliği gösterme eğilimindeydiler, çünkü o an, modern olmayan geleneksel geçmişten kopuşu içeriyordu. Geçmişten kopuş, ilk olarak Sanayi ve Amerikan Devrimleriyle Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaşandı, Fransız Devrimi ile daha da ileri taşındı ve 1848'de "Ulusların Baharı"yla doruğa ulaştı. Batı'nın sömürgeciliği ve emperyalizmi gibi ikiz kuvvetler sayesinde hızla dünyaya yayıldı ve kısa sürede küresel hale geldi: Batı'nın, Batılı olmayan toplumlara bir dokunuşta geçmişi arkalarında bıraktıracak sihirli bir değneği (Batılılaşmayla birlikte aydınlanma ve ilerleme geldi) vardı.

Bu tanım, yerlilerin modernlik öncesi geçmişini konu dışı görmekle kalmıyor, Batılılaşmadıkları sürece yerlilerin kendilerinin de modern tarihin bir parçası olmamasını doğal karşılıyordu. Tarihçiler için yerliler, yaşamları, onları durgunluktan kurtaran dış dinamik güçlerin müdahalesiyle değişen pasif insanlardı.

Modernleşme teorilerinin temelini oluşturan bir başka inanış, değişimin dış faillerinin eylemlerinin, Avrupalı iktidar seçkinlerinin siyasi politikalarının analiz edilmesiyle açıklanabileceği yönündeki varsayımdır. Avrupa arşiv-

leri diplomatik ve siyasi açıdan benzeri olmayan yazılı belgelerle dolu. Avrupalı seçkinler, Batılı olmayan yerli seçkinlerle etkileri bütün toplumu saracak şekilde temasa geçtiler. Yani, yerli seçkinler pasiflikten aktifliğe ancak en azından yarı-Batılılaştıktan sonra geçtiler. Bu da, Batı'nın mesajını kabul ediyorlar ya da etmiyorlar gibi bir soru bir yana, seçkin olmayanların modernleşme teorileriyle neden ilgilenmediklerini de açıklıyor.

Modernleşmenin, sanayileşme, kentleşme, sıhhi şartların kurulması, laikleşme, merkezileşme gibi farklı olaylarda izi sürülebilirdi. Bu süreçlerin çoğu, fabrika ve hastanelerin sayısı, kentlerdeki nüfus artışı, dini kurumların ya da okullardaki dini müfredatın oranının azalması, yeni ve daha merkezi idari birimler, yeni yabancı örgüt ve temsilcilikler (konsolosluklar ve büyükelçilikler) vb. yerlere bakarak sayılara dökülebilirdi. Bu, modernleşmenin bilimsel bir yolla ifade edilebileceği ve araştırılacağı yönünde çok güçlü bir izlenim yarattı.¹

Modernleşmeye dair bu geleneksel bakış açısı, teorisyenlere bir kalkınma şablonu kurgulama olanağı verdi. Batı'nın bölgesel yayılması teknolojik yeniliği beraberinde getirdi. Batılı olmayan toplumlara teknolojinin girmesiyle sağlanan ekonomik ve siyasi yapısal değişiklikler, modernleşmede daha kalıcı ve başarılı bir döneme yol açtı. Batılı siyasi kurumların ve örgütlerin daha fazla benimsenmesi, yerel toplumların hem makro hem de mikro düzeylerde "Batı suretinde" yeniden biçimlenmesine yardım etti. Bir başka deyişle, bir toplum belli koşullar karşılandığında modernliğini sağlamlaştırdı. Öncelikle, yerli halk modern sosyal kalıplarda yeniden örgütlendi: *Gemeinschaft*'tan ("içli dışlı" cemaat –topluluk– üyeliği) *Gesellschaft*'a ("içli dışlı olmayan" cemiyet –toplum– üyeliği) ya da kalıtımla geçen tanıdık toplumdan genişlemiş gayri şahsi topluma geçtiler. İşte bu yüzden, geleneksel kabile, Batılı tarzda "işlevsel" çekirdek ailelere dönüşecek şekilde parçalandı, profesyonel seçkinler artık ağlardaki bağlantıları sayesinde değil bizzat yeteneklerine göre seçildiler.

Bu süreç neredeyse kaçınılmaz gibiydi, ancak Batılı eğitim sistemi ve laikleşmiş siyasi kurumlar, tarım toplumunu kapitalleştirmek, göçerleri yerleştir-

¹ D. A. Rustow, *A World of Nations*, Washington, DC: Brookings Institution, 1967; C. E. Black, *The Dynamics of Modernization*, New York: Harper and Row, 1966; S. N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966.

mek ve dağınık toplulukları merkeze bağlamak için gerekli olan reformcu politikalarla desteklenebilirdi.

Bu görüşe göre, bu yapısal değişiklikler, Avrupalı siyasi ve ahlaki düşünce harcıyla daha da iyi yoğrularak sağlamlaştı. Coğrafi engeller aşıldığında demokrasi, liberalizm ve hepsinin üstünde milliyetçiliğin herhangi bir yere uygulanabileceği fikri doğdu. Ve sonraki aşamada bu fikirlerin arkasındaki algılayışlar özümsemi.² Francis Fukuyama'nın hevesle tahmin ettiği gibi sürecin tamamlanması, dünyanın Batılılaşmasının tamamlanması, "tarihin sonu"ydü.³

Ortadoğu, modernleşme teorileri için harika bir örnek vaka gibiydi. Ortadoğu'nun modern tarihi Napolyon'un 1798'de Mısır'ı işgal etmesiyle başladı⁴ ve sonra modernleşmecilerin "geçiş" olarak tanımladığı, gelenek ile modernlik arasında yer alan ve bugün takılıp kalınan döneme girdi.

Bu bakış açısıyla bakıldığında, geçiş tamamlanmadı çünkü bölge, bir toplumun Batılı ya da modern olması gereken tüm modernleşme aşamalarından geçmedi. Gerçekte, Batılı ya da çokuluslu medyanın tümü Batı'dan "gelişmiş"; Asya, Afrika ve Latin Amerika'nın büyük bölümünden "gelişmekte olan dünya", yani hâlâ geçiş sürecinde olarak bahsediyor. Ortadoğu için düşünüldüğünde, bu ikilik, dini, mezhepsel, toplumsal cinsiyet ve coğrafi çizgilerin yanı başında gidiyor. Hristiyanlar ve Yahudiler Müslümanlardan daha fazla gelişmiş olarak görülüyor, kent kırsaldan daha fazla gelişmiş olarak tarif ediliyor, her bir kategoride kadınlar "gelişmiş"ten çok "gelişmekte" olarak kabul ediliyor, kadının statüsünün "gelişmiş"e erişmesi, sürecin tamamlandığının en son kanıtı olacaktı.

Ortadoğu'nun bugün bile tamamlanamamış modernleşmesi Mısır'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve Osmanlı İmparatorluğu'nda III. Selim gibi reformcu yöneticilerin Avrupa'dan yeni askeri teknolojileri ithal etmesiyle başladı.

² Bu süreç şurada tarif edilmiştir: R. Parai, "The Dynamics of Westernization in the Middle East", *The Middle East Journal*, 9:1, 1957, 173-200.

³ F. Fukuyama, "The End of History", *The National Interest*, Yaz 1969, s. 3-16.

⁴ Örneğin bakınız H. Kohn, *Western Civilization in the Near East*, New York: AMS Press, 1966; S. H. Longrigg, *The Middle East*, Chicago: Aldine, 1963; A. Udovich, *The Middle East*, Lexington, MA: Lexington Books, 1976; R. Nolte, *The Modern Middle East*, New York: Atherton Press, 1963, S. N. Fisher, *The Middle East*, Londra ve New York: Routledge, 1971.

Teknolojiyi eğitim ve tarım reformları izledi. Bunlar Avrupalı danışmanlar tarafından tasarlanıyor, yeni yasama faaliyetleri ve idari politikalara dayandırılıyor ve modern, Batılılaşmış bir devlet için gerekli olan altyapı böylece döşeniyordu.

Avrupa'nın Ortadoğu'ya daha önce başlamış olan, ama büyük ölçüde Birinci Dünya Savaşı ile artan bölgesel müdahalesi, modernleşmenin yayılmasını hızlandırdı. Ortadoğu'ya yerleşen Avrupalılar "modernleşmenin failleri" haline geldiler: Onların özel varlığı Batılılaşma sürecinin daha yoğun yaşanmasını sağladı. Bu, bölgede göz koyulan yerlerin sömürgeleşmesini de hızlandırdı. Modernleşmeciler buna, sürecin bütününde olumsuz yönler işaret ettiği için nadiren vurgu yapıyorlar. Hatta, Avrupalıların müdahalesine karşı yerel direniş (isyankâr çocuk) bile modernleşirmeci örneğe uyduruldu: Bu direniş her zaman milliyetçiydi ve milliyetçilik Batılılaşmanın ayrılmaz bir parçasıydı. Bölgeye milliyetçiliğin gelmesiyle birlikte, modernliğin gerektirdiği üç aşamadan ikisi tamamlandı: İlki teknoloji ve ekonomik dönüşüm, ikincisi kurumların ve ideolojinin ithal edilmesi. Demokrasi ve liberalizme doğru duyarlı bir değişim olan üçüncü aşama ise henüz ufukta belirmedi.

Daha 1960'lı yıllarda Ortadoğu üzerine çalışanların kafasını karıştıran ve hâlâ karıştırmaya devam eden şey bu sürecin tamamlanmasında yaşanan başarısızlıktır. Tartışma, modernleşmenin "hızı" ve "yönü" merkezinde oldu. Modernleşmeyi hem analitik hem de betimleyici bir araç olarak savunanlar sürecin başarısının tahmininde anlaşmazlığa düştüler. Modernleşmeyi gelişmenin kaçınılmaz "doğal yasası" olarak görenler sonunda başarılı olacağından emindi. Diğerlerine göre ise bu mümkündü fakat ilerlemenin özel ya da kaçınılmaz biçimi değildi. Modernleşme yolundaki her geleneksel toplum için olduğu gibi inişler, çıkışlar, ilerleme ve duraklama dönemleri vardı.

Bu görüşler, bilimsel yaklaşımlardan oluşan geniş bir spektruma yayılıyordu. Bir uçta, modernleşmenin Ortadoğu'da başarı sağlayacağı tahmininde bulunan "iyimserler", diğer ucunda ise bölgeyi "ilkel" ve geleneksel kalmaya mahkum gören "kötümserler." Her ikisinin paylaştığı iki ana varsayım vardı. Bir tanesi, Batılı olmayan toplumların, daima Batı'dan yararlanmayı beledikleriydi. İkincisi, bir toplumun tam olarak Batılılaşma becerisinin büyük ölçüde o toplumun seçkinlerine bağlı olduğuydu.

Bu son düşünce, elbette tarihçilerin kendi aralarındaki seçkin tavrın sonucuydu fakat aynı zamanda yöntembilimsel katılığın da dayatmasıydı. Sosyologlara göre, günümüz toplumlarında anlayışta yaşanan herhangi bir değişim, Daniel Lerner'in 1950'li yıllarda *The Passing of Traditional Society* [Geleneksel Toplumun Ortadan Kaybolması] adlı kitabında da gösterdiği gibi anketler yardımıyla analiz edilebilirdi. Fakat, ölmüş ya da o yerlerden ayrılan insanlara anket formu dağıtamayacağımızdan, geçmişte anlayışların değişip değişmediğini görmek isteyen tarihçiler, bu değişimi ancak yine geçmişin aydın ve siyasetçilerinin bıraktıkları yazılardan damıtabilirler. Bu, anlayıştaki değişim meselesinin tarihsel bir tartışma olarak fikirlerin geleneksel tarihinin taraftarları tarafından devralındığı anlamına geliyor.

Eli Kedourie gibi "kötümserler", Arap dünyasının aydın seçkinlerine çok az güveniyordu. Kedourie, Ortadoğulu siyasetçiler ve aydınları başkalarının orijinal düşüncelerini taklit eden, bunu da en iyi haliyle büyük Avrupalı kafaları yanlış yorumlayan, en kötü haliyle de kendi iktidar ve hâkimiyetlerini kurmak için onları istismar ederek yapanlar olarak görüyordu. Bernard Lewis onların Osmanlı Sarayı'nda önemli görevlerde bulunan İslamlaşmış Hristiyanlar olduğunu göstererek kendilerine bir şekilde daha fazla güven duyuyordu. Bu düşünürlere büyük saygı ve güven duyan "iyimser" Albert Hourani'ydi. Hourani *Arabic Thought in the Liberal Age* [Liberal Çağda Arap Düşüncesi] adlı çalışmasında bu düşünürlerin çoğunu liberal, modern ve her

Modernleşme teorileri davranışsalcılık dünyasına aittir

Davranışsalcılığın çıktığı birçok kaynaktan üçü şu bağlamda göze çarpıyor: Düzenlenecek ampirik çalışmaların dayandırılacağı kavramların siyasi davranışla ilgili olan net teorilerden çıkması gerektiği inancı; siyasi davranışın sosyal ve ekonomik davranışlarla yakından ilgili olduğu görüşü ve Max Weber'in etkisi (yapısalcı-işlevselci yaklaşım). Özünde bu, Batılı olmayan toplumun, Batılı değerleri ve standartları edinirken davranışları hem tahmin edilebilen hem de yönlendirilebilen bir sistem olduğu anlamına geliyordu.

(Leys, *Politics and Change* [Politika ve Değişim], s. 3)

şeyden önemlisi toplumlarını daha iyi bir geleceğe taşıyacak potansiyele sahip gerçek aydınlar olarak anlattı. Hişam Şarabi, Hourani'den daha ileri gitti ve Gramscici bir görüşü benimseyerek onları Avrupa burjuvasına gerçek bir alternatifmiş gibi gördü.

Hourani ve Şarabi, Arap dünyasındaki değişim dinamiklerini sadece dış değil yerli seçkinlerin gücüne de yükleyerek ana akım modernleşmecilerden ayrılmış oldular. Aynı şekilde, 1970'lerin sonlarında Türk tarihçiler de kendilerine “Modern Türkiye'nin Doğuşu”nu sağlayan Avrupamerkezci tarihsel analize karşı çıkmaya başladılar. Batılı araştırmacılar, Fransız Devrimi'ni ve Avrupalı siyasi güçleri Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesinde asıl unsurlar olarak gösterirken, Türk meslektaşları İslami gelenek, Osmanlı âdetleri ve yerel imparatorluk deneyimini Tanzimat ve 19. yüzyıldaki büyük Osmanlı reformlarının arkasındaki itici güçler olarak seçtiler.⁵

Bu aslında, modernleşmeye yönelik yeni bir yaklaşımın başlangıcıydı fakat hâlâ fikir tarihinden ilham alan seçkin bir analizdi ve modernleşme sürecinin olumlu bir gelişme olduğunu savunmaya devam ediyordu.

Bu teorilerin gösterdiği esnekliği anlamak için 1950'lere ve davranışçılığın doğduğu günlere geri dönmek gerekiyor. Beşeri bilimlerin bu kolu, insan davranışını açıklamanın en iyi yolu olarak ampirik araştırmaya güveniyor – “modernleşme” davranışçı bir kavramdır. Batılı olmayan ülkeler örneğinde davranışçılık, bir kişi ya da ülkenin gelişmiş Batı dünyasıyla uyuşan bir davranışı nasıl ve ne zaman edineceğini tahmin etmek için gerekli olan bilimsel yolun araştırılmasını içeriyor.

Fakat sosyal bilimciler için Batılı olmayan toplumlara ulaşmanın kendi Batılı toplumlarına ulaşmaktan daha zor olduğu görüldü; engellerden birisi dil, diğeri tarihsel materyalin eksik olmasıydı. Ünlü sosyolog Talcott Parsons, meslektaşlarından farklı olarak gelenekselden modernliğe değişimin Batılı olmayan toplumlar açısından nasıl okunması gerektiğini gösterdi ve değiştirilip düzeltilmiş yapısal-işlevsel bir modernleşme teorisinin oluşmasına yardım etti. Batılı olmayan toplumlar, kendi kendilerine yeten, uyumlu, kendilerine has kültürel ve ideolojik bağlılıkları olan, toplumu dünyaya karşı ko-

⁵ A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford: Oxford University Press, 1962.

Modernleşme karşıtı görüş, 1960'larda gelişme teorileriyle başladı.

"Gelişme kavramı, dolayısıyla sorunu, tarihsel olarak çok yeni. Ve bu kavramın hiç de az gelişmiş bölgelere özgü olmadığı, kesinlikle Batılı, modernitenin ya da sanayileşmenin ya da sahip olunanların 'biz'inden, bu sahip olunanlara sahip olmayanlara bakan bir kavram olduğunu hatırlamak gerek. A ülkesinin, B ülkesi ya da ülkelerini yakalama hedefinin tarihi çok eski ve siyaseten 19. yüzyılın ikinci yarısında Japonya'da en özgül şekliyle uygulandı." Modernleşme süreciyle ilgili bu şüpheler 1969'da dile getirildi; birkaç yıl sonra teoriyi yıkmak için yapılan daha özgül bir girişim Batılı ve Batılı olmayan toplumlar arasındaki ilişkiye dair farklı bir anlayış için yoğun bir arayışa yol açtı.

Nettl, "Strategies [Stratejiler]", s. 15

rumak amacıyla işlevsel parçalara ayrılan yapılar olarak görüldü. Burada değişim, toplum içindeki çeşitli sosyal ve ekonomik yapıları yeniden tanımlayan alternatif bir ideolojik ve kültürel sistemin bütünlüklü olarak benimsenmesi anlamına geliyordu. Bu yapısal ve işlevsel değişim ancak tepeden, değişim faaliyetinin kontrolünü eline alan "yönetim", yani sistemin seçkinleri tarafından gerçekleştirilebilirdi. Bu yaklaşımdan esinlenmiş, muğlaklığı ve karmaşıklığıyla ünlü Ortadoğu monografilerinin değişim mekanizmasına dair inandırıcı açıklamalar getirmesi zordu.

Modernleşmeyle ilgili olarak diğer yerlerde olduğu gibi Batı'da da yaşanan genel hayal kırıklığı, doğal olarak modernleşme fikrine olan tutumu da değiştirdi. Kökten bir eleştirinin ilk işaretleri 1970'lerde, modernleşme teorilerine içkin Avrupamerkezcilik kadar bu teorilerin teleolojik ve özcü yaklaşımları, "modernleşme"nin hem betimleyici hem de analitik bir araç olarak yeniden değerlendirilmesine yol açtığında belirdi. Görünüşe bakılırsa, siyaset bilimciler ve sosyologlar modernleşmenin o güne kadar anlaşıldığı gibi yapısal ve doğrusal bir süreç olmadığını ilk fark edenlerden oldular. Hatta, onlar "gelişmiş" olmanın her durum ve her yerde kaçınılmaz hatta arzulanan bir şey olup olmadığını da sorguladılar.

Endonezya, Gana, Cezayir ve Hindistan'a yakından bakınca değişimin

gücüne dair oldukça şaşırtıcı bir resim çıkıyordu ortaya. Nispeten çoğulcu ve demokratik toplumlar, siyasi ve toplumsal ayaklanmalarla sarsılmaya devam etti; ekonomileri büyüme ile gerileme arasında gelip gitti. Bu yüzden, daha iyi bir sistemle yer değiştirebilecek ya da değiştirmek zorunda olan bütünlüklü bir sistem yok gibiydi. Bunun yerine, birbiriyle çatışan değişiklikler ve iktidar mücadeleleri bu toplumların merkezindeki sistemi oluşturuyorlardı. Bölünmüş ve parçalanmış olsalar da hâlâ birleşik birimler olarak var olan, Avrupa tarihinde benzerine kolay kolay rastlanmayacak toplumlardı. İşte bu genel durum, modernleşme teorilerinin varoluş sebebine ölümcül darbeyi indirdi.

Batı tipi sanayileşmenin gelişmenin zorunlu bir parçası olduğu öngörüsü gibi diğer varsayımlar da kısa süre içinde çöktü. Bunun yerine, “gelişmekte olan” dünyada değişim her yönüyle, tarihçilerin Avrupa ve Kuzey Amerika’da saptadıkları gibi yapısal, belli bir kronolojik ve nedensel kalıba göre değil de sürekli değişen şekillerde gerçekleşti.

Modernleşme her zamanki gibi bir gerçeklikten ziyade ideoloji olarak ortaya çıktı ve ona bunun için karşı konuldu. İlk olarak Asya ve Afrika’daki siyasi liderler tarafından oluşturulan karşı ideolojiler değişime yönelik akademik yaklaşımları etkiledi. 1970’li yıllarda araştırmacılar modernleşmeyi, belli bir mantık taşımayan, tersine Çin Halk Cumhuriyeti gibi teknolojik, milliyetçi ve antidemokratik bir toplumun, Japonya gibi son derece kafa karıştıran bir örneğin, Arap dünyasındaki gibi bulanık ve belirsiz bir resmin ortaya çıkmasına neden olan parçalanmış ve modüler bir süreç olarak tanımladılar.

Bu bakış açısı, tarihçilerin modernleşmeyi değerlendirme biçimlerinde, akademik geçmişlerinin ne kadar önemli olduğunu çok fazla gösteriyor. Her tarihçi, ilerlemeyi ve sonuçları kendi uzmanlık alanına göre değerlendiriyor.

Teoriye yönelik en kayda değer revizyon, ekonomik gelişmenin illa da sosyal ve siyasi gelişmeyle birlikte olmayacağını fark eden iktisatçılardan geldi. Burada ortaya çıkan resimde, yerel ekonomilere el atan Batılı ekonomiler onlarla bütünleşiyorlar, ama onları illa da “modernleştirmiyorlardı.” Bir başka deyişle, modernleşme merkezden uzaktaki toplumu (örneğin, tarım) dünya ekonomisiyle (örneğin, kapitalizm) bütünleştirmekle başladı. Bu, ticaretin yayılması, ticari tarım ürünlerinin çıkması, özel toprak mülkiyeti, bankacılık ve yatırım sistemlerinin ortaya çıkması ve toplumda yabancıların stratejik

ekonomik çıkarlara artan ilgisi olarak çeşitli şekillerde ortaya çıkabilir.

Siyasal iktisatçılar, Avrupalı ya da Batılı ekonomilerin kendi içlerinde bütünleşmelerinin yeni kazanılmış pazarların ekonomisini ne kadar marjinalleştirdiğini ve kıta ekonomisi içinde nasıl ikincil konuma getirdiğini zekice bir değerlendirmeye izlediler. Ticari tarım ürünü yetiştirmek, hammadde ticareti yapmak, emlak ve topraktan haddinden fazla para kazanmak, yerel sanayiye yatırım yapmak çok az sayıda insana yaradı, çoğunu da mahvetti. Bu değişiklikler, beraberinde sosyal reformları ya da kadınlara eşitliği kesin olarak getirmediler, sadece daha istikrarlı ve daha liberal siyasi sistemler ürettiler.

Siyasal iktisat, Ortadoğu çalışmaları alanında bilim şeceresi üzerinde derin bir etki bıraktı. Ortadoğu çalışmaları yapan araştırmacılar, modernleşme teorilerine karşı çıktılar. Buna, 1967’de Ortadoğu alanında profesyonelleşme eşlik etti. Bu, Ortadoğu periferisinin dünyanın kapitalist merkeziyle ekonomik açıdan bütünleşmesini ciddi anlamda yeniden inceleyen Mısırlı bilimci Samir Amin ile başladı. ABD ve İngiltere’deki genç araştırmacılar 1970’lerin başlarında ciddi çalışma grupları için odak noktası olan yeni bültenler yayınladılar. ABD’deki Ortadoğu Araştırma ve Bilgi Projesi (MERIP) ile İngiltere’deki Ortadoğu Çalışmaları Dergisi (ROMES) bunlardandı. Bunların ortaya çıkmasıyla, merkezle periferinin birbirine bağımlılığıyla ilgili bakış açıları bölgeyle ilgili çalışmalara taşınmış oldu ve araştırmayı önce soyut sonra da daha somut bir şekilde etkiledi. Buradan, önceki araştırmacıları eleştirmeye giden yol kısaydı ve MERIP ile ROMES çevresinde bu eleştiriler Talal Asad, Roger Owen ve diğerleri tarafından seslendirildi.⁶

Aynı şekilde, siyaset bilimciler milliyetçiliğin ortaya çıkması ve modern ulus-devletin yayılmasının illa da demokrasi ve liberalleşme getirmediğini kendi paylarına fark ettiler. Bu yapı, yeni ya da eski başka ideolojileri de barındırabilirdi ve demokratik ya da liberal kuralların gerektirdiği meşrulaşmaya da gerek duymadı. Fakat daha önemlisi, Batı’nın kendi çıkarları için bir yandan belli yerli seçkinlerle işbirliği yaparak gelişmeyi teşvik ederken, bir yandan da süreç içinde alternatif seçkinleri ve değişimin sosyo-politik güçlerini ezdiği giderek daha çok ortaya çıktı.

⁶ T. Mitchell, “The Middle East in the Past and the Future of Social Sciences”, *The University of California International and Area Studies*, <http://repositories.cdlib.org/uciaspubls/editedvolumes/3/3,2003>.

Özetlersek, modernleşme hakkında giderek daha az dogmatik olan ve bazıları için kavramdan ve ifade ettiklerinden olası bir ayrılığın yolunu açan olumsuz bir bakış açısı gelişti.

Alternatif görüşler?

Batılı ve Batılı olmayan toplumlar arasındaki “etkileşim”in tarihiyle ilgili alternatif görüş ancak çok kısa bir süre önce öne çıktı. Bu, tarihyazımı üzerine, birisi kültürel antropoloji, diğeri yorumsama ve edebiyata (kültürel çalışmalar) yönelik eleştirel yaklaşımlardan gelen ikiz etkilerin bir sentezi. Modernleşme teorilerinin dünyanın farklı yerlerinde yaşayan farklı insanlara neler olduğuna dair söylediklerinin yersiz olduğu anlaşıncı kültürel antropoloji teorisinin bazı önemli varsayımlarının yeniden tanımlanmasını istedi.

Yazınsal eleştiriden tutun da, postkolonyal yorumlara kadar hepsinden, modernleşme teorilerinin daha ideolojik varsayımlarını terk etme çağrısı çıktı ki, bunlar gerçek değil, eleştirmenlerin şüphelendiği gibi iktidar, bilgi ve zenginlik arasındaki dengeyi korumak gibi yeni bir sömürgeci arzuyla gerçeğin yorumlanmasıydı sadece.

Antropoloji bir disiplin olarak insan tarihini çarpıcı siyasi değişimler dizisi olarak görmediği gibi, modernleşme teorileriyle hiçbir zaman çok kolay bir araya gelmedi. Eğer bu gerçekleşmiş bile olsa, toplumların yapısındaki değişim ölçülür ve yavaş olur. İşlevselci antropologların da gördüğü gibi geleneksel toplumların Batı ile temasları sonucu önemli bir değişim yaşandığını söylemek güç. İşlevselci meslektaşlarının işlerine bir yere kadar karşı çıkan kültürel antropologlara göre değişim karışık bir olay, bazen geleneksel davranış biçimlerinin önemi üzerinde dururken bazen de onları tamamen değiştiriyorlar. Modernleşme sürecinin yönü, doğası ve hızı hakkında genelleme yapılmadan önce Batılı ve Batılı olmayan toplumlar arasında “karşılaşma” denilen her bir vaka, tümevarım yöntemiyle yeniden araştırılmalı.

Annales düşünce okulunu bilen okuyucular, kültürel antropoloji ile Fransa’da 1930’larda ortaya çıkan “yeni tarih” arasındaki buluşma noktasını hemen fark edecektir. Tarihçilerden genel olarak toplumda değişim sürecindeki farklı bağlantılarla ilgili olarak gözlem yapmaları ve yüzeysel olarak hızlı

ama çok belirgin olmayan siyasi değişimden daha aşağıdaki katmanlarda çok yavaş, neredeyse var olmayan ancak kararlı, morfolojik, ekolojik ve jeokültürel hıza doğru, değişimin farklı hızlarını göstermeleri istendi. Bu gözlemler yapıldığında süreklilik ve değişim arasındaki karşılıklı karmaşık etkileşim ortaya çıktı. Sözkonusu gözlemler, birçok modernleşmeci varsayımın çökmesine de neden oldu. “Batılı olmayan” geçmiş hâlâ oradaydı ve bazı açılardan bugünkünden daha eşitlikçi, demokratik ve ileriye. Değişim sadece “yukarı”dan değil “aşağıdan” da başlatıldı ve sadece yerli ya da yabancı siyasi seçkinlerin işi değildi, Batı ile herhangi bir temasa geçilmeden çok önce harekete geçmiş bir süreçti. Modernleşmeyle birlikte, kadının toplumdaki statüsü her zaman iyileşmedi, hatta kötüye gitti ve aşiretin gücü her zaman azalmadı. Geçmiş, değişime açık olduğunu gösterdi ve onun yıkılışı her zaman ilerleme getirmedi. Birçok durumda, sömürgecilikle ve sonrasında milliyetçilikle işlenmiş büyük değişimler olsa da, toplumdaki temel ilişki biçimleri büyük oranda aynı kaldı.

Aynı şekilde, sürecin nedeni ya da sonucu olarak laiklik her zaman için modernleşmenin ayrılmaz bir parçası olmadı. Dinler, değişen teknolojik hatta siyasi dünyaya karşı son derece esnek olduklarını kanıtladılar. Her şey bir yana, dinler toplumun kargaşa içindeki seçkin olmayan kesimlerinin yararına olan savunma hatta uyum mekanizmalarını sağlamayı başardı. Sürecin birçok aşamasında ve dünyanın çeşitli yerlerinde din kendi başına sosyo-kültürel ve siyasi değişimin aşınması zor gücü haline geldi.

Antropolog tarihçilerin gözüyle bakınca değişim bir çizgi üzerinden ilerleyen bir süreç olmadığı gibi kesinlikle uyumlu gitmiyordu; Batılılaşma geleneksel davranış biçimlerini bazen güçlendirdi, bazen de bazılarını parçaladı.

Burada çizilen karışık resim, bir noktada ve önemli ölçüde bizzat modernleşmecilerin kullandığı terminolojiyi de etkilemeye başladı. Örneğin işte bu yüzden, kırsal alanlardan kentlere doğru nüfus hareketlerini ifade etmek için kentleşme yerine “kırsallaşma” kavramını kullandılar. Aynı şekilde, dinde sofuluk ve dogmacılık yeni ilerleme çağıyla ilişkilendirilirken, İslamın Batı ile temas etmeden önceki “eski” ve “geleneksel” uygulamaları neredeyse gelişigüzel yapılacak kadar manen serbestmiş gibi gösteriliyordu.

Günümüz antropologları görüşlerinde biraz daha az işlevselciler ve toplu-

mu artık siyasetin ve ekonominin önemli bir rol oynamadığı “durgunluklar” dizisi şeklindeki tarih olarak görmüyorlar. Kendi tarihsel şartlarında değerlendirildiğinde “durgunluklar”, toplumdaki siyasi değişimlerin etkilerine karşı dengeyi kuruyorlar.

Batılı olmayan toplumdaki değişimler analiz edildiğinde, kendi toplumlarını bırakıp sonra geri dönen göçmenler, kitle iletişimi, Batılı emperyalizm, dünya kapitalizmiyle bütünleşme gibi her şey hesaba katılır.

Batı’nın değişim unsurlarından sadece birisi olarak görülmeye başlanması belki de en önemli tutum değişikliği. Bir yerin tarihinde yeni bir devir, insanlar kendilerini geleneksel, uzun dönemli normlar ve davranış biçimlerinden soyutladıklarında açılır. Yavaş yavaş gelişen değişim oyunu, her zaman Batı’nın ürünü olmadığı gibi illa da “Batılı” olmanın değil geçmişin o bilinen ve güvenli dünyasının değişiminin öyküsünü anlatır.

Burada postyapısalcı görüşe eşlik edecek şekilde ana hatlarını verdiğim görüş şu: Dünya tarihinin son iki yüzyılını tanımlamak yerine onu anlatmakla yetinmeliyiz. Bugünkü değişim çağında, yaşadığımız toplumların yakın geçmişini ortaya çıkarmaya ve özellikle şimdiki kötü halimizin nedenlerini aramaya istekliyiz. Betimsel yaklaşım, daha az yüklü ve pek tabii bize semer vuran modernleşme teorilerinden daha tarafsız terimler bulmamızı gerektiriyor. Sami Zübeyde’nin, gelişmiş dünyanın değişim konusunda kılavuzluk ettiği Doğu fikrine alternatif olarak iyi bir önerisi var:

Benim önerdiğim ve gösterdiğim alternatif son derece farklı: Ortadoğu’nun farklı toplum ve politikalarına ait özel durumların genel sosyo-ekonomik süreçlerle analiz edilebileceğini savunuyorum. Bunlar, farklı toplum ve kültürlerle uygulanmaları durumunda “genel”ler, ama çeşitli evrimcilerin durumunda olduğu gibi gelişmeye dair ortak genel modellerin üretilmesinde böyle değiller.⁷

Bu yüzden değişim, yerel özellikleri olan evrensel bir süreç olarak tanımlanıyor. Bu, yaşamın farklı alanlarında ve farklı insan gruplarıyla her bir durum-

⁷ S. Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1989, s. 123.

da neler olduğunu, neler olabileceğini analiz edebileceğimiz daha az yüklü ve daha uygun bir kavram. Bu, analizlerimizin tüm varsayımlarda daha geçici; ilerleme ve ahlak konularıyla ilgili soruları değerlendirirken de daha ılımlı olmasını sağlıyor bize.

“Tarafsızlar”, yekpare araştırmacı bir grup değil. Ahlaki konular, sosyal davranış ve değişimlere yaklaşımlarında bazıları daha rölativist bazıları ise çokkültürlülüğe daha meyilliler. Aralarında, bireyi ezen her gelişmeyi geriye atılmış bir adım olarak gören ve bu yüzden son iki yüzyılda değişimde ana konu olarak bu gelişmelere odaklanan liberalleri görüyoruz. Bu araştırmacılar arasında, gün geçtikçe sayıları azalsa da neo-Marksistler, ekonomiyi yerli ya da yabancı seçkinler tarafından sömürüldüğünde eleştirilmesi gereken, fakat kitlelerin yararına doğru düzgün kullanıldığında desteklenmesi gereken bir kriter olarak görüyorlar.

Kültürel antropolojinin modernleşme teorilerine eleştirel bakışı, kültürel ve postkolonyal çalışmaların tarihyazımı üzerindeki etkilerine iyi uydu: Tarihçilerin farklı kültürel ve siyasi gündemleri ile birbiriyle çatışan ideolojileri düşünüldüğünde, geçmişi yeniden yapılandırma konusundaki yetenekleri konusunda çok daha fazla şüphe doğdu.

Bir başka deyişle, olaylara atfettiğimiz anlamların işlevi olarak tarihi gerçekler, tarihçilerin kendi kişisel eğilimleri ve alandaki yetiştirme biçimlerinden çok fazla etkilenen teorik bir açıklama içinde sıralanıyorlar. E. P. Thompson şöyle söylüyor:

Tarih bilim dalı tartışmalı bir konu: Bu amaç için özel teknikler ve disipline özel bir mantık oluşturuldu. Fakat tarihçinin değerlerle biçimlenmiş bir varlık olarak çalışmasının her anında, sorgulayıcı kanıt önerirken gerçekte değerlerden arınmış bir şekilde davranamayacağını kabul ediyorum.

Thompson, “The Politics of Theory [Teorinin Politikası]”, s. 407

Bu, Edward Said’in Batı’nın oryantalist projesini elinden geldiğince eleştirdiğinde başarıyla uyguladığı türden bir boşa çıkarmaydı. Bu kendisine, Doğu’nun şifresini Batı için çözen Batılı uzmanlar tarafından yapılan oryantalist çalışmaların arkasındaki sömürge gündemini ve bu çalışmaların kontrol ve

egemenlik adına bilgi toplama ve analiz etmek olduğunu ortaya çıkarmasını sağladı.

Kültürel antropoloji ve yazınsal eleştiri gibi ikiz etkiler birlikte ele alındığında, Ortadoğu tarihi seçkin grupların olduğu kadar seçkin olmayanların; değişimin ama aynı zamanda sürekliliğin; gelişmenin dış dinamiklerinin olduğu kadar iç dinamiklerinin de tarihi olarak yazılmalı. Tarih, sadece sömürgecilere değil fakat sömürülenlere, sadece işgalcilere değil işgale uğrayanlara ve sadece baskı yapanlara değil baskı altındakilere de yer ayırmalı.

Açıkhışı, yeniden kurulan Ortadoğu tarihinin konusu bu yüzden bölge insanı olmalı, araştırılan konu sadece bu insanların politika ya da ideolojileri değil, fakat belki de daha fazla refahları ve mutlulukları olmalı. Fakat, modern Ortadoğu tarihi için artık tek bir çıkış noktası olamaz; çeşitli başlangıçlar olabilir. Her biri, parçalanmış imparatorlukların, milliyetçilik, sömürgecilik ya da kapitalizmin ürkütücü gücünün yarattığı ve insanların yaşamında iyi ya da kötü önemli değişiklikleri temsilinde görülecek.

Bu farklı başlangıçlar birbirini götürmez: Modern tarihlerin yazımını belirleyen, tarihçilerin bir ülkenin tarihinin kayıt cihazıymış gibi kullandıkları ihtiyari el olduğunu vurguladıkları gibi tarihi araştırmalara açık olasılıkları gösterirler.

Ortadoğu'ya gelip faaliyet gösteren, üzerine oynayan ve en sonunda işgal eden Avrupalılar için modernlik onların bölgeye varışı ve çıkarlarıyla başlar. Özellikle kırsaldaki yerli seçkinler için modern zamanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezileşmesi ve bununla birlikte aşiret reislerinin vergi toplayıcı ve yarı-feodaller olarak yetkilerinin azalmasıyla başladı.

Kentli Müslüman seçkinler için modernleşmenin ne zaman başladığı ise, üyelerinin Maşırık'ta "Osmanlı barışı"ndan (*pax ottomana*) kurtulmaya ne kadar hazır ve istekli olduklarına ve Mağrip'te Avrupa sömürgeciliğine katılmaya ne kadar istekli olduklarına bağlıydı.

Maşırık'taki Müslüman olmayan seçkinler için değişimin işareti şehir hayatının kapitalizme geçmesiyle, Mağrip'in Avrupalılar tarafından işgali de bu seçkinlerin gelişiminde etkili anlardı.

Kent sakinleri için modern zamanlar, geleneksel refah sisteminin yıkılmasıyla ve yerine yeni bir şey konmamasıyla ortaya çıkan ve geri bölgelerden ge-

lip de doğru dürüst iş ve kalacak yer bulamayan göçmenlerle ikiye katlanan büyük bozulmayla başladı. İşçiler, ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında sendikaların çatısı altında örgütlenerek, sınıf bilincine dayanan yeni ve farklı bir mücadele başlattılar. Fakat bu da sömürgelerden arınma dönemi bitip de milliyetçilik şaha kalkınca bir kez daha tamamen yok edildi.

Aynı şekilde, kırsal bölgelerde modern zamanlar ticari tarım ürünleri ve maaşla çalışan köylülere yer açılın diye üretimin eşitlikçi biçimlerinin ve tarımda kooperatiflerin yok olmasını işaret ediyordu. Modern zamanlar, top-
rak sahiplerinin durumunda köylülerinkinden daha büyük bir değişim yarat-
tığı için süreç içinde yarı-feodallık de güç kaybetti. Köylülerin çoğu için mo-
dern zamanlar, memleketlerinin çok fakir olsa da güvenli ortamından güvenli
olmayan hatta çoğunlukla fakirliğin daha da fazla olduğu kent merkezlerine
göçle başladı. Ortadoğu'nun genelinde tarım üreticisi olanlar, bölgedeki bü-
yük kentlerin kenarındaki gecekondu mahallelerinde yaşayan düşük ücretli,
işsiz ya da bazen iş bulur göçmenlere dönüştüler.

Kırsal alandaki kadınlar için modernlik, dışarıya daha çok açılmaktı ama
bu, kırsalda var olan kadın düşmanı tutumların artmasına neden oldu. Kent-
lerde ve köylerde şeriat yasalarının kadına bahsettiği koruma, yeni yargı re-
formlarıyla birlikte kayboldu ve bir süre için feminist yasalarla doldurulma-
yan bir boşluk yarattı. Çocuklar için yaygın eğitime katılmak ve daha fazla
konuyu öğrenmek geçmişte de olduğu gibi ailelerinin ekonomik gücüne bağ-
lıydı. Ortadoğu'da kadınlar ve çocuklar tarihin farklı modern döneminin içi-
ne ancak toplumlarının ulusallaşmasıyla dahil edildiler.

Göçerler, yerleşimde etkin bir grup olmalarına son verecek şekilde (genel-
likle zorla) yeni bir sürece girdiler. Toplumun eşitlikçi yapısından, ataerkil ve
aşiret yönlerinden artık yararlanamadıkları için kendilerini yeni sosyal düze-
nin kenarına sürülmüş buldular.

Bölgedeki farklı insan grupları farklı noktalarda dönüşüm geçiriyorlardı,
bazıları bu kitap yazılırken bile hâlâ bu sürecin içindeydi. İşte bu yüzden, Or-
tadoğu'nun tarihi, güncel bir sürecin güncel bir tarih yazımıdır: Tarihçilerin
günümüz Ortadoğusu'nun ne kadar "modern", "Batılı" ya da "İslami" oldu-
ğuna dair kategorik varsayımlarda bulunmadan önce dikkat etmeleri gereken
bir durum.

6 Filistin'in jeopolitik varlığı
sona erdi ve yerine Yahudi
İsrail devleti geldi... 9



İsrail devletinin kurulduğu sıralarda Lût Gölü kıyılarındaki
Şuneh Arap mülteci kampı.

Siyasi tarih

Osmanlı mirası

Osmanlı İmparatorluğu, Ortadoğu'da 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar, yani dört yüzyıl boyunca İslam adına hüküm sürdü. Arap dünyasında Osmanlı saltanatı 14. yüzyıl gibi erken bir zamanda başladı ve Bağdat'tan Kahire'ye sürgün edilen Abbasi İmparatoru'nun, gelenek gereği Müslümanların kutsal toprakları olan Mekke ile Medine'nin muhafazasını İstanbul'daki I. Sultan Selim'e devretmesiyle 1517'de resmen tanınmış oldu.

Doğru ya da yanlış, Abbasi İmparatorluğu'nun sonuyla Osmanlı yönetiminin başladığı dönem arasında iktidarda olan çok az hanedan vardı. Ancak, doğru olan bir şey var ki, milyonlarca Müslüman bu andan itibaren Osmanlı Sultanı'nı Halife, yani Peygamber'in geçici ve manevi halefi olarak kabul etti. Osmanlılar Arap kökenli değildi ve gelecekteki Ortadoğulu yöneticiler gibi etnik esas üzerinden egemenlik kurmaya çalışmadılar. Osmanlıların bu kadar uzun süre iktidarda kalmasına (1922'ye kadar) en iyi açıklama etnik kökenlere önem vermemeleridir. Osmanlı yönetimi, "Başkaları"nın etnik kökenine ve dinine hoşgörülüydü – hoşgörü, hem dini bir hükümdü hem de siyasal yaşamın bir parçasıydı.¹ İstanbul'un kozmopolit yapısı, bir bütün olarak imparatorluğun çoğulcu yapısının kanıtıydı. 1893'te nüfusun sadece yarısı Müslümandı ve bu da İstanbul'un, İspanya'daki engizisyonlardan kaçan ve 16. yüzyıl başında Sultan II. Bayezid tarafından kabul edilen büyük Yahudi cemaati dahil farklı gruplara kapılarını nasıl açtığını gösteriyordu. Güçlü etnik bir ideolojisi olmayan böyle bir yönetim (bugünkü Ortadoğu'da örneğine rastla-

¹ H. İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, Londra: Phoenix, 1994 (*Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600*, çev: Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ilk basım 2003).

mak zordur) ülkelerinin sırtındaki milliyetçilik-din karışımı yükten bıkmış olan Ortadoğulu aydınlara çekici geliyor. Bu yüzden, Osmanlı Devleti'ni geleceğin olası modeli olarak görüyorlar, baskı ve zulüm taraflarını almadan tabii ki.

Çokkültürlülüğün daha ağır bastığı geçmişe olan bağlılık, Ortadoğu imajının son birkaç yüzyılda ne kadar değiştiğini gösteriyor. Batı'da bugün yaygın olan Ortadoğu algısı, taslağını biraz önce çizdiğimiz tarihi gerçeklikten çok uzak. Batı televizyonlarındaki görüntülere bakıldığında, ağırlıklı olarak içki içtiği için halkın gözü önünde kırbaçlanan adam, vücudunun her bir santimetresini örtmek zorunda bırakılan kadın, İslam yasasının (şeriat) en katı uygulamalarına maruz kalan çocuklar yer alıyor. 20. yüzyılın sonundaki terörizm görüntüleri, Ortadoğu'nun böylesine sert algılanışına katkıda bulundu. Kitabın okuyucuları bu görüntülerin, İslamın ve Ortadoğu'nun aslında daha değişken ve karışık olan gerçekliğine zarar verecek şekilde, basitleştirilmiş ve genelleştirilmiş resmini verdiğini biliyorlar. Şiddet olayları sürdüğü için ve bazı İslamcılar bunları, "İslamın" gerçek resmi diye dağıttığı için görüntüler de devam ediyor. Bu yanlış gösterme süreci Osmanlı İmparatorluğu'nun oryantalist çalışmalarındaki imajıyla başlıyor.

Osmanlı İmparatorluğu üzerine 1950'li yıllarda yapılan, imparatorluğu İslam ve geleneğin dogmatik kurallarına dayalı, homojen kültürel bir yapı olarak gösteren ana çalışmalara özgü yanlış bir temsil bu. Ayrıca, 18 ve 19. yüzyıllarda yöneticilerin imparatorluktaki herhangi bir reform girişimi, önce Batı'dan gelen baskıya yerel bir yanıt olarak, sonraları ise imparatorluğu modernleştirme dolayısıyla Batılılaştırma baskısı olarak tarif edildi. Bu çalışmalar okuyanlar ister istemez, genel olarak ya da Osmanlı İmparatorluğu özelinde, ilerleme ve genişlemenin ancak İslam kültürü ve medeniyetinin zayıflaması ve Fransız Devrimi, Avrupa'da laikliğin yükselmesi ve Aydınlanma'dan esinlenen daha modern, ileri ve Avrupai yaşam biçimine yolun açılmasıyla gerçekleştiği sonucunu çıkardılar.²

Düşüş öyküsünün zamanlaması konuya açıklık getirdi. Düşüş, Osmanlı

² Bu alanda en iyi bilinen çalışma şudur: A. R. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Modern Culture in the Near East*, Londra: RIIA, 1. Cilt, 1. Bölüm, 1950; ve Oxford University Press, 1. Cilt, 2. Bölüm, 1957.

İmparatorluğu'nun Napolyon'un 1798'de Mısır'a yaptığı sefer öncesinde, neredeyse tamamen çökmesinden önce 16. yüzyılda başladı ve ekonomik durgunluk yüzünden 18. yüzyılda hızlandı. Bu düşüşün nedenleri hem ekonomik hem kültürel anlamda analiz edildi. 18. yüzyıldan başlayan tarihiyle ilgili güncelleştirilmiş ve bugün kabul edilmiş görüş, imparatorluğun, gelişim ve değişim için içeriden gelen baskıyla baş eden, dünya ekonomisine katılması yönünde zorlayan ekonomik gerçekliğin meydan okuduğu heterojen karışık bir toplum olduğu yönünde. Bu reformlar, esasen bu yeni gerçeklikler tarafından harekete geçirildi ve işte bu yüzden faaliyet alanları kısıtlıydı. İstanbul'daki yöneticiler, orduyu modernleştirmek, devleti merkezileştirmek ve tarımsal üretimden kazançlarını arttırmak istediler. Bu çabalar, 19. yüzyılın ilk yarısında arttı ve Tanzimat olarak bilinir. Reformlar, imparatorluğu ne demokratikleştirdi ne de Batılılaştırdı; aslında bazı açılardan baskı daha açık ve etkiliydi. Tanzimat'la hedeflenen şey, imparatorluğun dünyayla rekabet edebilmesi için daha iyi bir ekonomik ve stratejik konuma erişmesiydi.³

Avrupa'nın teknolojisi bu nedenle uygulandı ve "reform" söylemi ödünç alındı, fakat Osmanlı düşüşte olan bir imparatorluk değil daha ziyade uluslararası alanda değişime uğramış bir aktördü. Osmanlı seçkinlerinin küresel ve bölgesel gerçeklere uygun olarak kalkıştıkları bu uyarlamalar, bu yüzden de geçmişten kopmak değil, geçmişle birlikte yol almaktı.

Osmanlı İmparatorluğu'nu, mirasını ve 20. yüzyıldaki etkisini değerlendirmeye gelince yükselişi ve düşüşünün "Batılılaşma" ve "Modernleşme"ye bağlanamayacağını söylemek önemli bir teşhis. İşte bu yüzden, Arap dünyasının önde gelen tarihçilerinden Albert Hourani, Osmanlı tarihini kendi arşivlerinden araştırmamanın "belki de gelecek kuşakların en önemli görevi" olduğuna dikkat çekti.

³ Bakınız R. Owen, "The Middle East in the Eighteenth Century: An Islamic Society in Decline: A Critique of Gibb and Bowen's *Islamic Society and the West*", *Review of Middle Eastern Studies* 1, 1975, s. 101-12. Şu esere katkıda bulunanlara da bakınız: T. Asad (ed.), *Anthropology and Colonial Encounter*, New York: Humanity Books, 1974. Ortadoğu çalışmaları konusundaki gelişimin şeceresini çıkaran bir inceleme için: Mitchell, "The Middle East". Şuna da bakınız: J. Hathaway, "Problems of Periodization in Ottoman History", *Turkish Studies Association Bulletin*, 2, 1996, s. 25-31; ve H. İslamoğlu ve Ç. Keyder, "Agenda for Ottoman History", *Review*, 1, 1977, s. 31-55. İlgili literatüre beni yönlendirdiği için Gaby Piterberg'e teşekkür etmek isterim; Piterberg'in şu eserine de bakınız: "Albert Hourani and Orientalism", M. Maoz ve I. Pappé (ed.), *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1997 içinde, s. 75-88.

Değişim dinamiklerini sadece dışarıdan gelen Batı etkisine bağlamamak, Osmanlı İmparatorluğu'nu yaşayan bir organizmadan çok değişmez bir yapı olarak gören özcü oryantalist bakış açısına da karşı çıkmayı beraberinde getirir. Bu yaklaşım, Ortadoğu tarihine baktığımızda bizi benzer tuzaklara düşmekten kurtarabilir.

“Düşüş hikâyesi”ne karşı çıkanlar arasında, André Raymond’un Kahire, Kenneth Cuno’nun Mansura, Abraham Marcus’un Halep, James Reilly’nin Hama, Leyla Favaz’ın Beyrut, Michael Reimer’in İskenderiye, Dina Khoury ve Sara Shields’in Musul, Hala Fattah’ın Basra üzerine yaptığı çalışmalar gibi nice kent ve yerel tarih çalışması var.⁴ Buradaki her tarih çalışması, yerel sosyal, siyasi ve ekonomik gerçekliklerin devamına dikkat çekerek, 1950’lerde oryantalistlerin Osmanlı’nın aniden düşüş ve parçalanma dönemine ait genel varsayımından çok farklı bir resim çiziyor.

Avrupa dahil dünyanın diğer bölümlerindeki girişimlerle kıyaslandığında, geçmişle bağını sürdürmeye benzer bir örnek, Osmanlı ve Arap aydınlarının din ve felsefe ile ilişkilerinde de görülüyor. İslamiyet, dikkate değer ve farklı yollardan yeniden yorumlandı, uygulandı ve reforma uğradı. Arap toplumları, doğrudan Avrupalıların egemenliğine girdiğinde din bir direniş ideolojisi oldu ve dolayısıyla Batılıların gözünde “fanatik” ve tehditkar hale geldi. Reform ivmesi, bizzat devletten ve halktan geldi: İdareciler de halk da giderek yayılan Batı sömürgeciliğiyle baş etmenin en iyi yolunu İslamiyeti yeniden gözden geçirmekte buldu. İslamın yeniden yorumlanması, dinin özünden, günlük yaşamın İslam yasalarına göre belirlenmiş sıradan uygulamalarına kadar birçok konuyu kapsıyordu.

⁴ A. Raymond, *Cairo*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000; K. Cuno, *The Pasha's Peasants: Land, Society and Economy in Lower Egypt, 1740-1858*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992; A. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York: Columbia University Press, 1989; J. Reilly *A Small Town in Syria: Ottoman Hama in the Eighteenth and the Nineteenth Centuries*, Oxford and New York: P. Lang, 2002; L. Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983; M. Reimer, *Colonial Bridgehead: Government and Society in Alexandria, 1807-1882*, Kahire: American University in Cairo Press, 1997; D. Khoury *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*, Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1997; S. Shields, *Mosul before Iraq: Like Bees Making Five Sided Cells*, Albany, NY: State University of New York Press, 2000; H. Fattah *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf, 1745-1900*, Albany, NY: State University of New York Press, 1997.

Seçkinler, reform söylemini Batı idaresi ve yayılmasıyla baş etme aracı olarak uygularken, halk değişen dünyada ayakta kalmak için verdiği çabanın bir parçası olarak bu “reform” a direndi. Bu, sadece Osmanlı İmparatorluğu için geçerli değildi. Benzer süreçler, 20. yüzyılın başında İran’da da yaşandı. Âlimler, din ve yöneticilikle ilgili bilgi kuramına yeniden değer biçmek için aynı dürtüyle hareket ettiler. Aynı hile “reform” adı altında insanların günlük hayatıyla oynamak için kullanıldı. Devlet görünüşte tepeden inme bir biçimde laikleştirdi, toplumun geniş kesimleri bu reformcu hevesin kendi aleyhlerine ve tehditkar olduğunu düşünüyordu. İran’daki reformcular 1906’da, eski geleneklerle yeni dini kavramlar ve devlet ile siyaset arasında uzlaşma sağlama dönemi için bir şaheser kabul edilen, bizim bakış açımıza göre ise meydana lardaki gerçeklerden uzak bir metin olarak görülebilecek yeni bir anayasa hazırladılar.⁵

Hatta söylemin uygulanması bile bazı insanların hayatı üzerinde olumlu etki yaptı. İran’da öylesine bir açıklık vardı ki, Bahai mezhebi gibi 1860’larda yeni dünya dini olarak ortaya çıkan İslam sonrası dinler bir süre için kabul gördü.

Osmanlı’da da İran devletinde de İslamın yeniden kavranması karşı yönlerde hareketlere yol açtı. Dinin önde gelenleri, yani Ulema ve eski “aristokrasi” gibi dezavantajlı durumdaki gruplar, gelenek ve dinde kendi karşıt söylemlerini geliştirdiler. Toplumlarında din adamı ya da katip olarak yüzyıllar boyu sahip oldukları güçlü rolleri kaybetme korkusuyla bir çeşit modernleşme karşıtı hareket yarattılar. Diğerleri ise, katı ve sofu bir Müslüman varlığı olmazsa, Osmanlı İmparatorluğu ve İran’ın Batı ve Avrupa tarafından yok edileceğine içtenlikle inanıyordu. Osmanlı’nın son nüfuzlu Sultanı II. Abdülhamid gibi fırsatçı idareciler, reform stratejileri ve söylemini destekleyenleri küçümseyerek yukarıdaki görüşlerin başkahramanı haline geldiler.

Bu söylemler başka örneklerde, toplumu laikleştirme konusunda radikal davranan yöneticilerle, toplumlarını “İslamlaştırmak” isteğiyle protesto gösterileri düzenleyen ve toplumda İslam yasalarını olabildiğince en katı şekilde uygulamak isteyen karşıtları arasında bir yarış halini alan siyasi eylemlere

⁵ J. R. I. Cole, *Modernity and the Millennium: The Genesis of the Baha’i Faith in the Nineteenth-century Middle East*, New York: Columbia University Press, 1999.

dönüştü. Bu iki karşıt görüş arasındaki çatışma günümüzde de sürmekte ve bildiğimiz Ortadoğu'yu etkilemekte. Fakat dışarıdaki gözlemcilerin çoğunun dikkatini daha fazla çeken, İslamın daha içe dönük, daha katı ve geleneksel uygulamaları oldu.

Osmanlı mirasının açıkça görülen olumsuz özellikleri verimsiz idare, ekonominin kötü yönetimi ve yolsuzluktu. Osmanlı yönetiminin bu özellikleri, 17. yüzyılda Avrupa'da ticaretin yayılması ve teknolojik gelişmeler başlamadan önce de görülüyordu. Daha fazla etkinlik ve saydamlık vaat eden siyasi sistemlerle ilişkiye girmesi de Osmanlı vatandaşlarına fayda sağlamadı. Birlikte getirdiği vasat ölçülerdeki laiklik ve Avrupalı güçlerin İmparatorluk-taki gayrimüslimlerin esenlikleri için ifade ettikleri samimi ya da sinik kaygıları gidermek amacıyla yapılmış çağrılar sayesinde İmparatorluk-taki Hristiyanların ve Yahudilerin statüsü inanılmaz ölçülerde iyileşti. Fakat bu kaygılar, Avrupalı sömürgecilerin müdahalesi ve işgali için bahane olarak da kullanıldı. Üstelik Batılı modellere öykünme, tuhaf ve diktatör kişilikli II. Abdülhamid'in sert bir polis devletine çevirdiği daha merkezi bir devletin oluşmasına yol açtı.

İmparatorluğun çöküş şekli de etki yarattı. Ortadoğu'yu yaklaşık dört yüzyıl yöneten Osmanlılar, 1908-1918 yılları arasında sahneden çekildiler. Osmanlılar, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Kuzey Afrika'da etkin ya da egemen değillerdi, ama Maşrik'ı yani Ortadoğu'nun doğusunu hâlâ ellerinde tutuyorlardı. Osmanlılar, İngiliz ya da Fransız birliklerinin saldırıları karşısında geri çekilirken Irak'ın güneyinde olduğu gibi ya şiddetli çarpışmaların ardından arkalarında hasar ve yıkım bırakarak ya da Kudüs'te olduğu gibi tek bir kurşun bile atmadan sessizce ayrılıyorlardı.

Jön Türklerin 1909'da, her zaman hem dini hem de siyasi liderlik gözüyle bakılan eski Osmanlı Hanedanlığı'nı indirip yerine geçmesinin ardından halk imparatorluğa olan güvenini yitirmişti zaten. Jön Türkler, İmparatorluğu laikleştiren ve süreç içinde birçok Müslümanı kendisinden soğutan bir grup su-baydı. İstekleri, milliyetçiliğin modern kavramlarına dayanarak ve yönetici grubu imparatorluk içinde çoğunluğu oluşturan Araplardan kopararak, im-paratorluğu Türk imparatorluğu olarak değiştirmekti. Ayrıca, Türkiye'nin laikleşmesine destek veren çok az sayıdaki Arap da, Jön Türklerin kendile-

rinden önceki Osmanlı Hanedanı kadar diktatör ve baskıcı olduğunu fark edince ilgilerini yitirdiler.

Sömürge mirası

Benzerlikler ve benzer örnekler olduğu halde, 20. yüzyıl Ortadoğusu'nun tarihi resminde ya da yaşanmışlıklarında bir birlik olmaması bu kitabın temasını oluşturuyor. Sömürge tarihi, ortak özellikleri olmasına rağmen her yöreye özgü farklılıklar gösterdiği için güzel bir örnek. İki ülke, Cezayir ve Filistin, Ortadoğu'da sömürgeciliğin diğerlerinden ayrılan ve yerleşen doğasına ve onun Ortadoğu'daki mirasına örnek vaka çalışmaları olarak göze çarpıyorlar. Fakat Ortadoğu'da çoğu insan kimliğini ulusal değil bölgesel geçmişe göre belirlediği için (bu konuyu kitabın ilerleyen bölümlerinde tartışacağız), Cezayir ve Filistin'in yaşadığı tecrübe, bütün Ortadoğu'nun tecrübesi olarak görülebilir.

Cezayir'in bugün içinde bulunduğu kötü durumu, Fransız sömürgeciliğinin (1830-1962) etkisini, yani bu topraklarda uzun süre kalan yabancı bir varlığın ülke tarihinde bıraktığı izleri araştırmadan analiz etmek ya da anlamak mümkün değil.⁶ Aynı şekilde, Filistin'de sömürgecilik, yakınlarda ölen Edward Said'in deyişiyle, Arap dünyasının bugün 21. yüzyılın başında bile "hâlâ kurtulamadığı" bir olaydı. Cezayir ve Filistin, her ikisi de toplumlarında travmatik etkiler yaratan yabancı işgalinin hızı konusunda da benzerlik gösteriyorlar. Her iki ülkede, ayak basacak sağlam yer bulma, kısa sürede tamamen el koymaya dönüştü. Cezayir'de 1832'de sadece 5 bin Fransız yerleşimci varken, 1847'de bu sayı 100 bin olmuştu bile; 1954'te Cezayir Kurtuluş Savaşı başladığı zamanki sayı ise 1 milyona çıkmıştı. Filistin'de 1882-1948 arasındaki Siyonist yerleşim de aynı hızda ilerledi. Cezayir ve Filistin'in sömürgeciliğin klasik örneklerinden olmasının bir başka nedeni, toprağın en temel meselelerden birisi olmasıydı. Cezayir'de, yeni yerleşimciler için toprağın istismak edilmesinde Fransız İmparatorluğu'nun yetkisinden sonuna kadar yararlanıldı; Filistin'de, Yahudi sermayesi, toprak ağalarını topraklarını üzerindeki çadır ve ırgatlarla başka ülkelerden gelenlere satmaya teşvik etti.

⁶ M. Stone, *Agony of Algeria*, New York: Columbia University Press, 1997, s. 29-30.

Cezayir ve Filistin, sömürgecilğin böylesine geniş kapsamlı ve ıstahlı halini yaşadıkları için de diğer örneklerden ayrı bir yerde duruyorlar. Fransızlar, Cezayir’de toprak yasalarından halkın kimliğine kadar yaşamın ve varoluşun bilinen her biçimini değiştirme arzusundaydılar. Bu işgal yerel ekonomiyi mahvetti ve hem sosyal hem de siyasi denge için gerekli olan kabile yapısını parçaladı.⁷

Filistin’de, dış kaynaklı ulusal bir hareket, bedeli ne olursa olsun (yerli halkın ayaklanması oldu) ülkeyi Yahudilerin yurdu olarak yeniden isimlendirip yeniden kimlik verme isteğiyle sömürgeciliği kullandı.

Sömürgecilik, Arap dünyasının başka yerlerinde, yabancıların uzun süreli yerleşimi ya da yabancıların toprak satın alması şeklinde gerçekleşmedi. Arap dünyasının diğer yerleri için kullanılacak daha uygun terim belki de sömürgecilikten çok emperyalizm olacaktır; tek başına olmasa da esasen ekonomik çıkarlar ve heveslerin harekete geçirdiği bir emperyalizm. Bu, vahşice yayılan, Afrika, Güney ve Güneydoğu Asya’nın büyük bölümünü ele geçiren emperyalizmle kıyaslanacak türdendi. Modern Mısır tarihine bakmanın yollarından birisi bu: Avrupa’nın pazar, hammadde ve ucuz işgücü için kapışması, 1882’de Mısır’ın işgaline yol açtı. İşgal, milliyetçiliğin yükselmesi sonucunda Mısır ekonomisinin 1954-1960 arasında millileştirilmesi ile sona erdi (yabancıların Mısır’da sömürgeleri vardı ama küçük ölçekli ve kararsızlardı).⁸

Eski modernleşmeci düşünce okulundan tarihçilere göre Avrupalılardan kalan ana miras, sömürgecilğin milliyetçiliği hızlandırması oldu. Mısır’daki Batı karşıtı kahramanlardan olan ve 1882’de İngiliz yönetimine karşı düzenlenen isyana liderlik eden Ahmed Urabi Paşa, bu görüşe göre sömürgecilğin bir ürünüydü. Ahmed Urabi, “Mısır Mısırlılar içindir” sloganıyla, bir Arap ülkesinin tarihinde ilk kez katıksız Arap milliyetçiliği yaptı.

Ahmed Paşa, savunduğu fikre dayanarak, sonuçta başarısız da olsa ülkesinin İngilizler tarafından 1882’de işgal edilmesine engel olmaya çalıştı. 1882’den itibaren oluşan bu potansiyel Mısırlı grup, davetsiz gelen yabancı işgali ve Mısır’ın ilk Genel Valisi Lord Cromer’in (görev süresi 1908’de bitti)

⁷ J. Entelis, *Algeria: The Revolution Institutionalized*, Boulder, CO: Westview Press, 1986, s. 28.

⁸ J. Ruedy *Modern Algeria: The Origins and Development of a Nation*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992, s. 114.

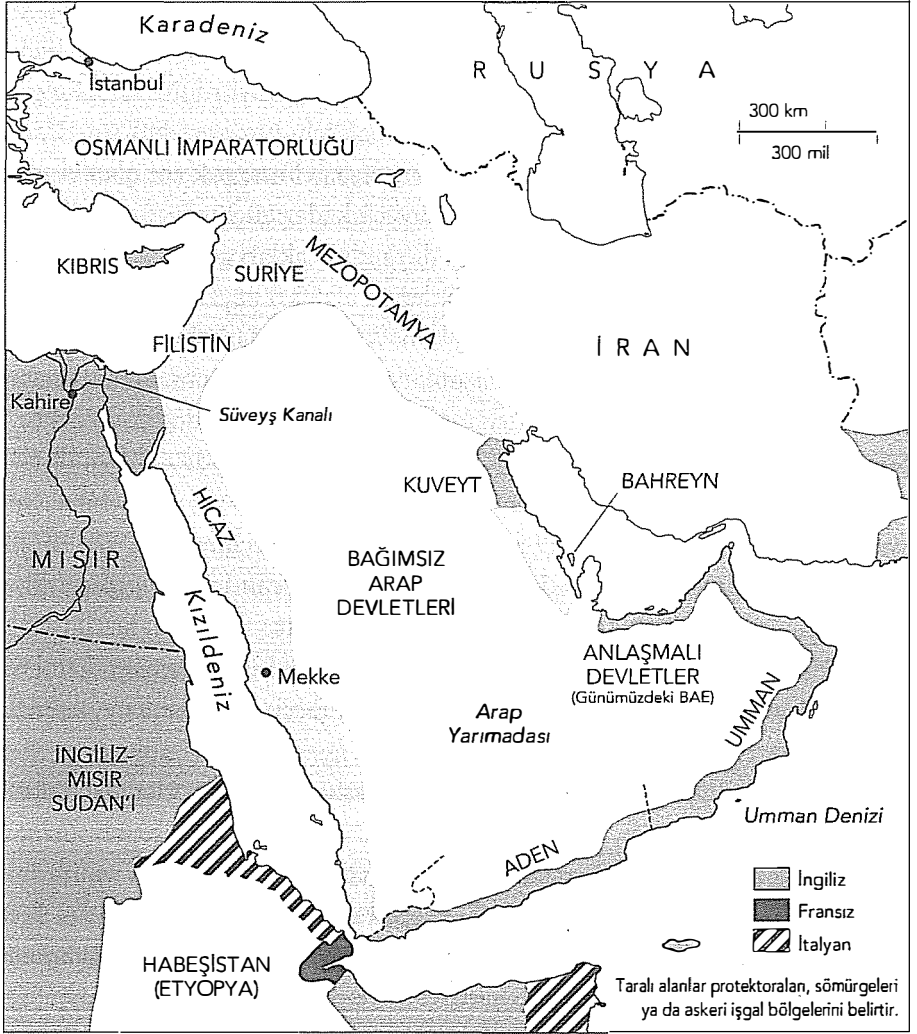
hırslı yönetimi yüzünden daha da büyüdü. Cromer'in, Mısır'daki yaşam biçimine müdahale etmesinin arkasında faydacı felsefesi yatıyordu ve bu felsefeyi toplumun geniş kesimlerinde düşman kazanmak için yeterince kullanıyordu. Cromer karşıtlığı, başka koşullarda olsa biraraya gelmesi çok zor olan ve anlaşmazlık yaşayan çıkar gruplarını birleştirecek kadar güçlüydü. Şimdi, hepsi tek bir güce tabi olmuşlar ve eylemlerini dayandıracakları gerçek ya da hayali ortak bir tarih bulmuşlardı. Bu öz kimliklerin ve ulusal hayal gücünün ne kadarının Avrupa'nın ürünü, ne kadarının ona karşı meydan okuma olduğunu ileride sorgulayacağız. Fakat burada milliyetçiliğin yükselişini, sömürgeciliğin bölgeyi nasıl etkilediğini gösteren genel resme eklemek doğru olacaktır. Sömürge tarihi, Osmanlı mirasına paralel olarak, 20. yüzyılda modern Ortadoğu'nun ortaya çıkışını kavrama dökmenin bir yolu olarak görülebilir. Ne var ki, Osmanlı etkisi geçerken Batı etkisi kolay kolay geçmiyor.

Bu durum, Osmanlı'nın etki alanı dışında olan İran için de geçerli. Batı'nın yan etkisi orada da fazlasıyla hissediliyor. 20. yüzyılda İran, her ikisi de Batı ile ilişkilerinin yeniden tanımlanması ve Batı'nın kültür emperyalizmine karşı mücadelede kimliğinin yeniden tayin edilmesi çabalarından yeşeren devrimlere tanık oldu.

Batı'nın varlığı, yerel siyaset sahnesinde başka yollardan izlerini bıraktı. Bölgedeki birçok ülkede, insanların içinde yaşadığı ve yöneticilerinin onlardan canları pahasına savunmalarını istediği jeopolitik çerçevenin sınırlarını Avrupalı güçler çizdi. Bu sınırların, her şeye rağmen insanlar tarafından her zaman kabul edilmediği görülüyor. Fakat siyasi harita, siyasilerin halklarına baskı yapabilecekleri, atama yapabilecekleri ve onlardan ulus yaratma çabalarını gösterebilecekleri coğrafi sınırları açıkça gösterdiği için çok önemli.

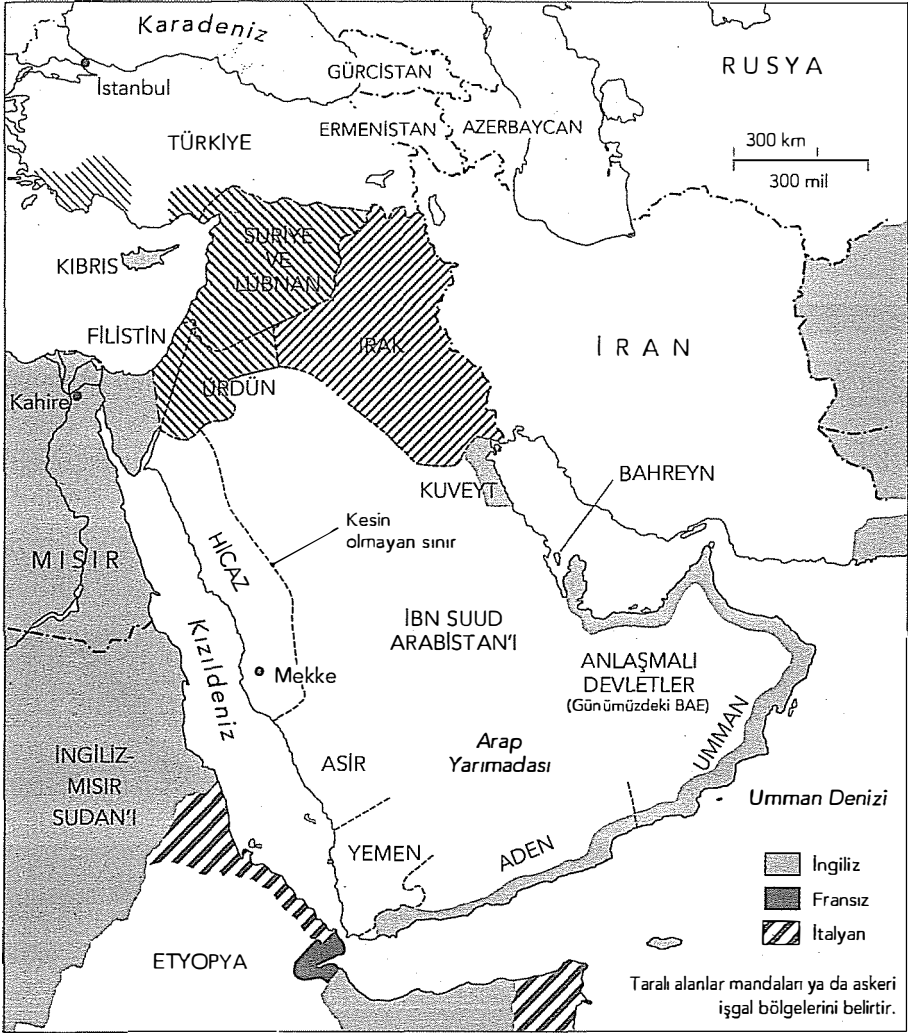
Haritanın şekillenmesi, 1918-45

"Kısa yüzyıl" (Hobsbawm'ın deyimiyle) haritalandırma ile başladı. Birinci Dünya Savaşı'nın galip güçleri, Ortadoğu'yu stratejik çıkarlarına en uygun şekilde nasıl böleceklerini, yerli halkla daha az ama kendi aralarında uzun uzun tartıştılar. Bazı sömürge yetkilileri, yerel taleplere karşı diğerlerinden daha dikkatliydi ve hepsi de Osmanlı'dan arta kalanları bölme işini, ABD'nin ısrar



Harita 1 Siyasi Gelişme (1914): Savaş öncesi. *National Geographic Ortadoğu Atlası*’ndan (2003), s. 80.

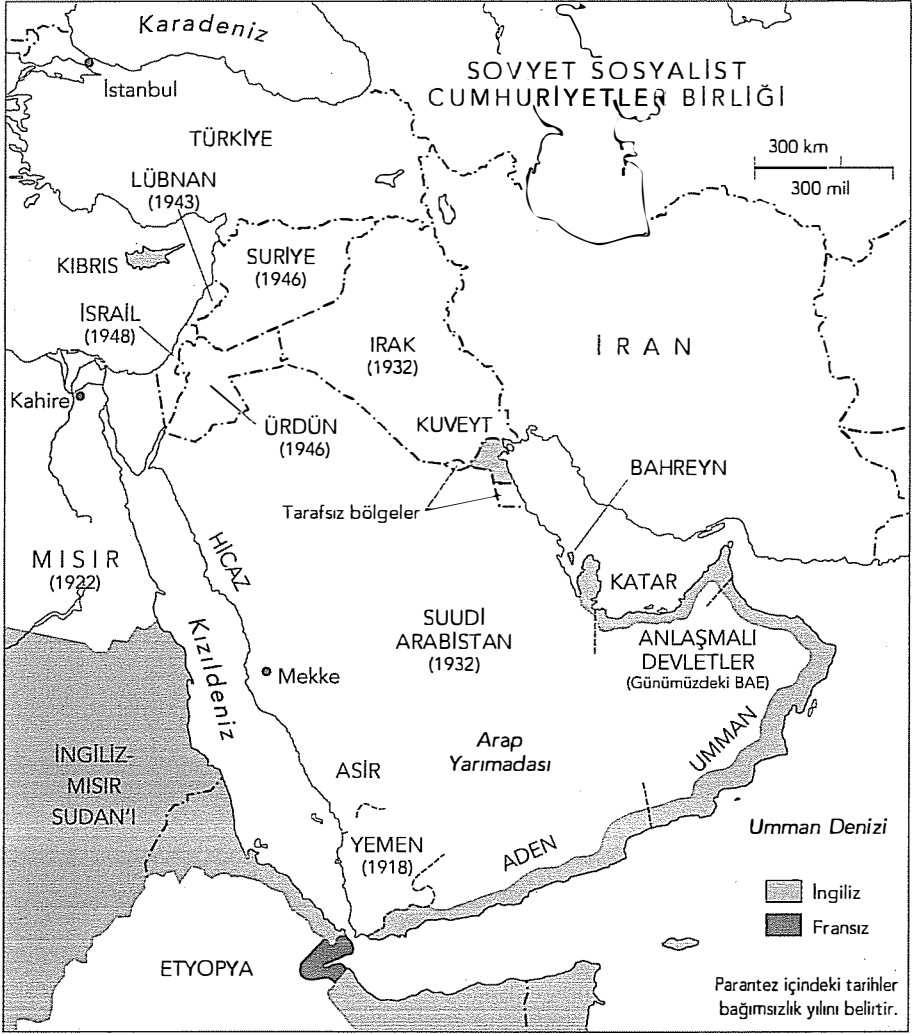
ettiği kendi kaderini tayin etme ilkesine (Başkan Woodrow Wilson, ABD’nin savaşa girmesi için önkoşul olarak öne sürmüştü) uygun bir şekilde temellendirmek zorunda olduklarını biliyorlardı. Bıktırıcı beş uzun yıl boyunca konuyu tartıştılar; burada inişleri ve çıkışları tekrarlamayacağız. Son kararlar verilmeden önce çok fikir değiştirdiler. Görüşmelerden öğrendiğimiz, Ortado-



Harita 2 Siyasi Gelişme: Birinci Dünya Savaşı sonrası. *National Geographic Ortadoğu Atlası*'ndan, (2003), s. 80.

ğu'nun ulus-devlet gibi siyasi yapıları ilk kez tanımlayan son sınırları, yerel halkın isteklerini, onların etnik ve dini kimliklerini ve Osmanlı dönemindeki idari bölünmeyi biraz da olsa dikkate alan sömürge güçlerinin ürünü oldu.

1923'te diplomatik manevralar sona erdi ve Ortadoğu'da yeni siyasi haritacılık ortaya çıktı. Süreç, ilki Fransa Versailles'da 1919'da yapılmış olan Ba-



Harita 3 Milliyetçiliğin Yükselişi. N. Geographic Ortadoğu Atlası'ndan (2003), s. 80.

riş Konferansı'nın İsviçre'nin Lozan kentinde yapılan son bölümünde törenle sona erdi. Ortadoğu'nun siyasi haritası o günden bu yana aşağı yukarı aynı kaldı. Sonra çeşitli bölgeler bir güçten diğerinin eline geçti ama 1923'teki haritanın dış hatları, 21. yüzyılın başında hâlâ aynı.

Avrupalı mimarlar, Osmanlı'nın Ortadoğu'daki topraklarının tamamen parçalanmasını takip eden birkaç yıl, son ürün üzerinde ince iş yapmakla

meşguldüler. Genellikle Avrupa başkentlerinin ya da yerel inisiyatiflerin değişen önceliklerinin belirlediği bir uyum süreci söz konusuydu. Örneğin, İngiltere 1924'te, hem Ortadoğu hem de Afrika'da bağımsız bir İngiliz üssü yapmak için Sudan'ı Mısır'dan ayırdı. Sudan'daki İngiliz Genel Valisi'nin suikasta uğraması, Sudan'daki Mısır milliyetçiliğinin olumsuz etkisine bağlandı ve burayı yeniden haritalandırmak için bahane olarak kullanıldı.

Aynı yıl, Arap yarımadasının son haritası çizildi. Yerel bir dini hareket olan Vahhabilerin ve ortakları Suudi kabilesinin iştahlı yükselişini takiben, Suudi Arabistan yeni bir jeopolitik yapı olarak ortaya çıktı. Öncelikle, Suudi Arabistan'ın Necd Çölü'nün bağrından çıkan bu yeni ittifak, İbn Raşid Krallığı'nı (yarımada'nın kuzeyinde, Ürdün ile bugünkü Suudi Arabistan arasında sadece iki yıl yaşayan küçük şeyhlik, 1918-1920) ve Hicaz'daki Haşimi Krallığı'nı (Suudiler tarafından ele geçirilene kadar 1916-1924 arasında bağımsızdı) yuttu. Hicaz, Mekke ve Medine'yi kapsıyordu ve bunların işgali, Haşimilerin Osmanlıların ardından Maşrik'in İslami yönetimini almak için başvurdukları hileye de son verdi. Yeni Suudi yöneticiler, Haşimi ailesinin başı Şerif Hüseyin'i, Birinci Dünya Savaşı sırasında Haşimilerin Müttefiklerin savaftaki başarısına verdikleri katkıya karşılık olarak İngilizler tarafından oğulları Abdullah ve Faysal'a verilen iki ülkeden birisine sürgüne gitmeye zorladılar. Abdullah'a Ürdün, Faysal'a Irak verilmişti.

Bitmeyen huzursuzluk ve istikrarsızlık yüzünden sınırların yeniden çizildiği ve yeniden görüşüldüğü çalkantılı Doğu Akdeniz ile kıyaslandığında Arap yarımadası sakin görünüyordu. Özellikle Lübnan ve Filistin, şaşırtıcı bir hızla değişim yaşamışlardı. İngilizler ayrıldıktan sonra Filistin mandası (1918-1948) 3 ayrı jeopolitik yapıya bölündü: İsrail, Ürdün'e katılan Batı Şeria (1952) ve Mısır'ın kontrolüne giren Gazze Şeridi. Suriye toprakları, bir yandan Fransız İmparatorluğu'nun böl ve yönet politikası, öte yandan farklı etnik ve dini grupların yerel istekleri yüzünden bölündü ve sonradan yeniden birleşti. Lübnan ve Suriye'nin son sınırlarına, 1925'te Suriye'nin bağımsızlığı adına sahneye konulan, ama daha çok ülkedeki Dürzi cemaatin lideri Sultan el-Araş'ın mezhepsel özlemleri yüzünden başlayıp başarısızlıkla sonuçlanan isyanın ardından karar verildi. Sonuç olarak, Suriye'nin batısı Sünni nüfusuyla birlikte, Hristiyan, Dürzi ve Şiilerin çoğunluğu oluşturduğu Lübnan'a ka-

tıldı. Toprakları eksilmiş Suriye’de Sünniler çoğunluk olmaya devam etse de, Aleviler gibi diğer gruplar, Fransız otoriteler tarafından tercih edildiler ve azınlık statüsünde olmanın telafisi olarak sömürge yöneticilerinden en sonunda devlet olma hakkını devraldılar.

Filistin ve Suriye parçalanıp yeniden bölünürken, İran ve Türkiye bağımsızlık ve bütünlüklerini sağlamlaştırıyorlardı. Bu iki ülkeye içeriden odaklanacağız. İran, her iki dünya savaşı sırasında da kuzeyden ve güneyden yabancı kuvvetler tarafından işgal edildi. Ancak, bu güçler ülkede uzun süre kalma-

Birleşik Devletler, bağımsızlığa giden yolda kılavuzluk yapması gereken güç olarak, Suriye, Irak ve Filistin’de yaşayanların isteklerini anlamak amacıyla bir komisyon kurulmasını önerdi. Suriye yüzünden daha önce araları bozuk olan Fransızlar ve İngilizler, Ortadoğu’ya herhangi bir heyetin gitmesine engel olmaya kalkıştılar. İngilizler ve Fransızlar, Paris ve Londra’da sert tartışmalara devam ederken, King-Crane Komisyonu olarak atanan Amerikan heyeti, orada yaşayanların tercihlerini öğrenmek üzere Ortadoğu’ya doğru yola çıktı. Komisyon, Filistin’deki Araplar ve Yahudilerin yanı sıra Suriye ve Lübnan’da yaşayanlarla da görüştü ama Irak’a gitmedi. Komisyon görüşmeler sonucunda, Lübnan ve Filistin’i de kapsayan Büyük Suriye Arap Devleti kurulmasını, Faysal’ın kral olmasını ve Birleşik Devletler’in ya da ikinci seçenek olarak Büyük Britanya’nın manda yetkisini alması gerektiği sonucuna vardı. Komisyon üyelerinin çoğu, Siyonist programın Arap devleti içinde yayılmış Yahudi cemaati ile sınırlı kalacak şekilde önemli ölçüde kesintiye uğramasına destek verdi. Rapor, Ağustos 1919’daki Barış Konferansı’na sunuldu ama diplomatların İngiliz ve Fransızların amaçlarına ters düştüğü yönündeki düşünceleri yüzünden yayınlanmadı. Birleşik Devletler’de Senato’nun Milletler Cemiyeti’ne beyhude desteğini arayan Başkan Wilson’un olmaması ve ölümcül hastalığı yüzünden zayıf düşmesi nedeniyle, İngiliz-Fransız isteklerine karşı gelecek bir Amerikan baskısı yoktu. Bununla birlikte, komisyonun elde ettiği bulguların, Suriyelilerin Fransız karşıtı duygularını olduğu kadar hem Siyonist umutları, hem de Filistinli Arapların korkularını ve Siyonizm karşıtlığını tam ve doğru bir şekilde yansıttığına şüphe yok.

Smith, *Palestine and the Arap-Israeli Conflict* [Filistin ve Arap-İsrail Anlaşmazlığı], s. 80-1

dılar ve İran'ın bütünlüğüne yüzyıl boyunca saygı gösterildi. Oyun içeride sergilendi: Tahran'da yeni bir hanedan, Pehlevi ailesi yükseldi ve 1978'de yıkılma kadar iktidarda kaldı. Türkiye'de Mustafa Kemal Atatürk, modern laik Türkiye'yi kurmak için yabancı işgalcilerin yanısıra büyük bir Rum nüfusunu da ülkeden kovdu.

İkinci Dünya Savaşı'ndan önce, bazı Arap ülkeleri yarı-bağımsız hale geldi. Bunlar, sömürge güçleri tarafından sömürge olarak yönetilmek istenen, Birleşik Devletler tarafından ise kendi kaderlerini tamamen kendilerinin tayin etmelerinde ısrar edilen ülkelerdi. Sömürge güçleri ile Birleşik Devletler arasında varılan uzlaşmayla, bu ülkeler manda sistemine girdi. Birleşmiş Milletler'in selefi olan ve o dönemin yeni uluslararası aktörü Milletler Cemiyeti, bağımsızlıklarını kazanana kadar bazı Arap ülkelerinin mandasını İngiltere ve Fransa'ya verdi. Bu karar kısmen yerine getirildi.

İngiltere ve Fransa'ya önemli ayrıcalıklar tanıyan özel anlaşmalarla Mısır, Ürdün, Lübnan ve Irak'a yarı-bağımsızlık tanındı. Bu anlaşmalar, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gözden geçirilse de belirgin bir değişiklik olmadı. Yeniden yapılan görüşmeler Irak ve Mısır'da yabancı yönetimini sona erdirecek askeri darbeler için bahane oldu. Başka ülkelerde, özellikle monarşinin etkili olduğu yerlerde, anlaşmaların gözden geçirilmesi sırasında eski rejimler gözardı edilmedi. Fakat zamanla ülkelerin gelenekçi yöneticileri bile tam bağımsızlık talep ettiler ve sonunda buna kavuştular.⁹

Mısır'ın batısında durum daha az umut vericiydi. Bitişik komşusu Libya'ya, Milletler Cemiyeti tarafından 1919'da bağımsızlık verilmiş, ama Libya kısa süre sonra Benito Mussolini'nin imparatorluk sevdasına kurban gitmişti. Mussolini, 1928-1932 yılları arasında ülkeyi yağmaladı, Bedevi nüfusunun yarısını öldürdü (doğrudan ya da açlık kampları yoluyla). İtalya bugün hâlâ bu olaylarla yüzleşmek zorunda.

Kontrolü elinde tutan Avrupalı gücün faşist mi, demokratik mi olduğu Mağrip'in geleceği açısından aslında fark etmiyordu. Avrupa için elini Kuzey Afrika'dan çekmek zor oldu. Cezayir, Tunus ve Fas'ta iki dünya savaşı arasında yaşanan yüksek politika oyunu Fransa odaklıydı. Cezayir, iki savaş

⁹ R. W. Louis, *The British Empire in the Middle East, 1945-51: Arab Nationalism, the United States and Postwar Imperialism*, Oxford: Clarendon Press, 1984.

Fransızların üç Mağrip ülkesine 1950'lerde yaptığı üç farklı açıklamaya bakınız.

Fas

Ekselansları Fas Sultanı, Fas kamuoyundaki farklı eğilimlerle görüşmeye ve onların temsilcisi olmaya yetkili bir hükümet kuracağını doğruluyor. Hükümetin görevi, Fas'ı anayasal monarşisiyle birlikte demokratik bir devlete dönüştürecek anayasal reformları gerçekleştirmek olacak. Hükümet ayrıca, iki ülke arasında özgür iradeyle tanımlanmış ve son halini almış olan karşılıklı ilişkileri güçlendirme umuduyla, Fransa ile görüşmelerde bulunacaktır.

Celle-St-Cloud Beyannamesi, 6 Kasım 1953

Tunus

Tunus devletinin içerideki özerkliği, ilke olarak ve gelecekte başarılı olmasını samimiyetle dilediği için sözünü tutma niyetinde olan Fransız hükümeti tarafından tek taraflı olmadan tanındı ve ilan edildi.

Başbakan Mendes-France'ın 31 Temmuz 1954'te Kartaca'da yaptığı konuşma

Cezayir

Cezayir'in hükümet politikası bildiğim kadarıyla gördüğümde farklı değil. Mitterand benim için yapısını tarif etti: Hem zaafa düşmemeye hem de aşırıya kaçmamaya çalışırken isyana karşı verilen savaş; reformların gerçekleşmesi; kararlı bir şekilde Fransızların çerçevesine Cezayir'i dahil etmek. Müslümanlar sorumluluk almaya başladıklarında, gelişme hızlanmaya başladı.

Jacques Soustelle, Genel Vali'nin 1955 Haziran planı

arası Fransa'nın ayrılmaz parçası olarak görüldü, bu yüzden en sert ve kanlı mücadele Fransa'ya karşı verildi. Cezayir'in Fransa'yla bütünleşmesi, Cezayirliye yönelik olarak yaşamın her alanında tamamen ırkçı bir ayrımcılık uygulanması sistemine dayandırılmıştı. Bu da hayal kırıklığı yaratan ana sebepti. 1931'de devrim çabaları görülmeye başlamıştı bile: Fransızlara muhalefet, Ulema Cemiyeti gibi İslami gruplarla Messali Hac'ın önderliğindeki gibi komünist fraksiyonları birleştirdi. Hep birlikte ulusal kurtuluş hareketi için bir temel oluşturdular.

Tunus, sömürgecilerin daha az göz koyduğu bir ülke olduğu için, Düstur (Anayasa) Partisi'nin öncülük ettiği ulus inşası süreci nispeten daha yavaş ilerledi. Fransa, Suriye ve Lübnan'daki politikasına benzer şekilde Tunus'ta da yarı-sömürge yönetimini sürdürmek için seçimler, kısmi basın özgürlüğü ve diğer özgürlükleri bir alıp bir verdi. Fas'ta yaşanan tecrübe biraz daha karışık ve bölgeden bölgeye değişiyordu. Ülkenin bazı bölgeleri Cezayir'den daha ileri gitmedi: Bu yüzden, "modern" kabul edilen bu yerlerde Fransızlar işlere en üst düzeyden ve güçlü bir şekilde karışıyorlardı. Diğer bölgeler, geleneksel ve daha özerk kalırken, üçüncü kategoride, kendiliğinden parça parça gelişen direnişle İspanyol sömürgeciliği arasındaki mücadeleden etkilenen bölgeler vardı. 1930'da, bu üç dünyayı birleştirme ve yabancı yönetimden kurtulma isteği, daha sıkı bir direniş ve milliyetçilik yarattı. Ancak kişisel ve ideolojik anlamda, geleneksel, modern ve İspanya karşıtı (Berberiler ve Araplar arasındaki gibi yatay bölünmeleri bir kenara bırakırsak) olmak üzere üçe ayrılmış bir hareket olarak kaldı. Garip bir olaylar dizisi, Fas'ın Franco İspanya'sının müttefiki olmasına neden oldu. Franco, Fas'ın bağımsızlığının ateşli bir savunucusu haline geldi ve ülkenin 1950'lerde tam bağımsızlığını kazanmasını içeren sürecin hızlanmasına yardım etti.

Büyük tahliye, 1945-62

Ortadoğu, İkinci Dünya Savaşı'nın ikinci mücadele alanı haline geldi fakat gerçek meydan savaşı 1942 yılında kısa süre bir için sadece Irak ve Mağrip'te yaşandı. Buradaki şiddetli çarpışmalar Fransızların Fas, Tunus ve Cezayir'deki hâkimiyetini bitirdi ama İngiliz güçlerinin Libya'ya girmesine, İtalyanların ise oradaki sınırlı hâkimiyetini korumasına yol açtı. Bölgesel politikalar hâlâ bağımsızlık için verilen mücadelelere odaklıydı. Aralıklarla gerçekleşen farklı süreçler, en sonunda Avrupalıları Kuzey Afrika'dan sürececek büyük bir dalgalanmaya dönüştü. Farklı laik ve dini grupların birleşmesi, eski sömürge güçlerinin ekonomik açıdan zayıflaması, Birleşmiş Milletler'in (BM) ortaya çıkması ve ABD'nin küresel üstünlük sağlamak için Soğuk Savaş'a bölgedeki bağımsız ülkelerin katılmasını istemesi Kuzey Afrika'nın sömürgelerden temizlenmesine yardım etti.

Beklenen en şiddetli çarpışmalar, Fransızların acımasızlıkta Libya'daki İtalyanlardan geri kalmadığı Cezayir'de yaşandı. Direnişi bastırmakta başarısız olan Fransızlar, Libya, Tunus ve Fas'ın 1950'lerin ilk yarısında bağımsızlıklarını kazanmasından çok sonra 1962'de Cezayir'den el çektiler.

Avrupalı güçlerin bölgeden tahliyesi, Maşrik'taki sistemde istikrarsızlık yarattı. Mısır'da 1952'de İngiliz hâkimiyetinin (1882'de başlamıştı) sona ermesine eşlik eden devrim, Mehmed Ali Paşa hanedanı devrinin sona ermesine ve yerine Cemal Abdül Nasır'ın ve yoldaşı bir grup subayın öncülük ettiği otoriter bir rejimin gelmesine yol açtı. Tek parti yönetimi ve millileştirilen ekonomi yeni iç politikanın özünü oluşturdu. Rejimin güçlü hedeflerinden birisi de, başka yerlerde de benzerleri olsun ve hep birlikte yabancı hâkimiyetine karşı gelsin diye Arap dünyasını birleştirmektir. Bu, rejime silah ve mali yardımla, danışmanlık hizmeti vermeye istekli olan Sovyetler Birliği'nin çıkarlarına uygundu. Washington için, Sovyetler Birliği'nin dış politikadaki bu hedefleri, Soğuk Savaş'ta Batı Bloku'na savaş açmakla aynı anlama geliyordu. (ABD Başkanı Dwight Eisenhower, 1957'de karşı atak olarak Rusların Ortadoğu'daki "sızma"larını önlemek için her türlü yola başvurma isteğinde olduğunu açıkladı. Aslında, daha kesin bir hedef, Mısır'ın Arap dünyasında Nasır yanlısı rejimler kurmasına engel olmaktır. Her iki tarafta da belirgin kararlar alınmadan, Nasır ve Eisenhower arasında Soğuk Savaş başladı. Lübnan ve Ürdün bağımsızlıklarının ardından ABD'nin etki alanı içinde tutuldu; ancak Ürdün'ün sadakatini bozmaması için oraya İngiliz birliklerinin gönderilmesi ve CIA'nın de Lübnan'ın içişlerine karışması gerekti.) Aynı durum, yarımadada Suudi Arabistan ve petrol emirlikleri için de geçerliydi. Irak ve Suriye, Nasır politikasından yana tavır koydular. Suriye, 20. yüzyılda ikinci kez bağımsızlık ilan etmeden önce (fakat Arap dünyasında Sovyet yanlısı grup içinde kalmaya devam etti), Mısır ile 3 yıl boyunca birleşecek kadar (1958-61) işi ileri götürdü. Libya, Cezayir, Tunus, Sudan ve Güney Yemen, Mısır-Suriye ikilisinin yolundan giderek, daha geniş bir jeopolitik birliğin parçası ve bir süre için hayatta kalan Rusya yanlısı blokun üyesi olmak için başarısız girişimlerde bulundular.¹⁰

¹⁰ M. Kerr, *The Arab Cold War 1958-1967: A Study of Ideology in Politics*, Londra: Oxford University Press for RIIA, 1967; ve Owen, State, s. 64-83.

Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) aynı eğilimin bir parçasıydı, ama Filistin jeopolitik bir yapı olarak devam etmedi ve yerine Yahudi İsrail devleti geldi. Yeni devletin enerji dolu liderleri, sahip oldukları küçük ülkeden ya da kenardaki Arap olmayan ülke olarak Batı'nın kendilerine biçtiği marjinal rolden hiçbir zaman hoşnut kalmış görünmediler. İlk başta, İsrail Başbakanı David Ben Gurion, ülkesini düşman komşulardan koruyacak Amerikan ekserinin kurulmasından mutlu gibiydi. İran ve Türkiye ideal ortaklar olarak görülüyordu. İran bu konuda daha istekliydi, ama yöneticileri iç meselelerle o kadar meşguldü ki iki ülke arasında doğru dürüst bir ittifak oluşamadı. Atatürk ve kendisinden sonra gelenlerin öncülük ettiği laik devrimin yaşandığı Türkiye, İsrail'in müttefiki olmaktansa Avrupa'nın bir parçası olmak için daha büyük bir istek duyuyordu. Washington bölgesel stratejide İsrail'e daha anlamlı bir rol verme arzusunda idi. ABD'nin 1950'li yıllarda yapmak istediği şey, Maşrik'i olabildiğince NATO'nun etki alanı içinde tutmaktı. Fransa, İngiltere ve ABD, 1950 Mayıs'ında, 1923'teki Lozan Antlaşması'nın bir çeşit tekrarı olarak Ortadoğu ülkelerinin bütünlüğünün korunması görevini NATO'ya teslim edecek üçlü bir bildiri yayımladılar. Bu bildiri kimseyi etkilemedi. Daha önemlisi, 1955'te imzalanan Bağdat Paktı oldu.

«Batı yanlısı Irak'ı Türkiye ve NATO ile birleştirmek üzere yapılmış başarısız bir girişim olan bu Pakt, belki de zaten istenmeyen Haşimilerin düşüşünü de hızlandıran bir adım oldu. Bu, Batı politikasının Ortadoğu'da elbette tek başarısızlığı değildi. İsrail, Fransa ve Britanya, 1956'da Sinai Kampanyası ile Nasır'ı devirmek için başarısız bir girişimde bulundular. Batı'nın tek başarısı, 1951'de Muhammed Musaddık'ın yerinden edilmesi oldu. İran Başbakanı Musaddık, ülkesini Batı'nın ekonomik sömürsünden kurtarmak istiyordu, bu yüzden İran petrolünü millileştirmeye kararlıydı. Musaddık devrildi ama İran her şeye rağmen petrolünü millileştirdi; petrol üreticisi ülkeler, Amerikan şirketleri ve çokuluslu şirketler arasında daha dengeli bir ilişki kuruldu.»

Fakat 1958 yılında İsrail, ABD'nin bölgedeki çıkarlarının savunucusu olmayı başardı. Irak'ta Nasır yanlısı devrim, Ürdün'de Haşimi rejimini neredeyse yok eden karışıklık, Lübnan'da, CIA müdahale etmeseydi ve ABD Donanması kıyıya yanaşmasaydı Arap dünyasındaki radikal kampın zaferiyle sonuçlanacak olan iç savaş ABD'nin bölgedeki politikasını gözden geçirmesi-

ne neden oldu. İsrail önce yavaşça ve adım adım, fakat Başkan Kennedy'nin 1963'te suikasta uğramasından sonra daha da hızlı bir şekilde ABD'nin kalesi haline geldi. 1960'ların sonlarında Yahudi devletine silah yardımı akmaya başladı. Bunu takip eden hibe ve para yardımı, Ortadoğulu insanların kafasında İsrail'inkilerle Amerikan çıkarlarının aynı olduğu düşüncesinin oluşmasında çok fazla rol oynadı. Bu düşünce, Amerikalılara da İsraillilere de her zaman fayda sağlamadı. Bu özdeşleşme, Filistin sorununu çözmeye kesinlikle yardım etmedi.¹¹

Filistin'in gölgesinde, 1967-87

Filistin'in, tam olarak ne zaman pan-Arapçılık politikasının en önemli sorunu haline geldiğini söylemek zor. İlk işaretlerine, 19. yüzyılın sonlarında Filistin'deki Siyonist yerleşiminin ilk başladığı zamanlarda rastlanabilir. Beyrut ve Kahire'dekiler başta olmak üzere Arap gazeteleri, Filistin'i Yahudilerin anayurdu olarak gören Avrupalı yerleşimcilere özel ilgi gösterdiler ve Avrupalı yoksulların sorunlarını Arap "kapılarında" çözmeye çalışan Avrupalı güçler hakkında öfke dolu yazılar yazdılar.

Ancak, Filistin sorununun daha geniş çevrelerde tartışılır hale gelmesi için bir süre daha geçmesi gerekti. Bu sorun 1930'larda, özellikle de 1936-39 yılları arasında İngiliz mandasına karşı Filistin ayaklanması sırasında şekillendi. Çeşitli Arap ülkelerindeki öğrenciler, işçiler, aydınlar ve politikacılar, kendi ülkeleri kurtuluş mücadelesi verirken, Filistin meselesini gündemlerinin en üst sıralarına koydular. Politikacılar, toplumlarındaki aktif ve dinamik unsurların isteği olduğu için Filistin'in kaderinin, dile getirilmesi gereken önemli bir mesele olduğunu doğru sezmışlerdi. Projenin benzeri yoktu, öyle ki Ortadoğu'nun sömürgelerden arınması bittiğinde, sadece bir ülke, Filistin bunun dışında bırakıldı. Ancak, 1930'larda bu bilinmiyor ya da tahmin edilmiyordu. Bu, Filistin meselesinin neden o gün değil de bugün gündemin başında olduğunu açıklayabilir. Diğer bütün bağımsızlık sorunları çözülebilir gibiyken, Filistin sorununun ne zamandan beri çözümsüz görüldüğünü kimse bilmiyor.

¹¹ N. Aruri, *Dishonest Broker: The US Role in Israel and Palestine*, Cambridge, MA: South End Press, 2003.

Bu gidişat, sömürge döneminin kesin olmamakla birlikte tarihin bir bölümü olarak devam ettiğini gösterdi. Filistin'deki Siyonist varlığına muhalefet, Ortadoğu'da bağımsız bir Arap cumhuriyeti kurmak isteyen pan-Arapçılar birleştirdi; soldakiler, Arapların baskı altında tutulmasına son vermek isterken, sağdaki İslamcı köktencilere Arap dünyasına eski İslam krallığının parlak günlerini geri getirmek istediler.

Yahudilerin Avrupa'da soykırıma uğramasının ardından Filistin, Arap dünyasındaki iddialı gruplar için daha önemli bir mesele haline geldi. Ancak, bu meseleyi pan-Arapçı hevesleri olan herhangi bir politikacı için pazarlık aracı haline getiren en önemli olay, 1948'deki felaketti. Bundan önce BM, İngiltere'nin kontrolündeki Filistin sorununa el atmak için başarısız bir girişimde bulundu. BM, güçlü Siyonist ve Amerikan etkisiyle, Filistin'in iki devlete ayrılmasını önerdi: BM Genel Kurulu'nda 1947 Kasım'ında onaylanan karar, Yahudiler tarafından hevesle karşılandı ama Araplar tarafından tümüyle reddedildi.

Siyonist hareket, Filistin'den ihtiyacı kadar olanı, üzerindeki çok az sayıdaki Filistinlinin tahammül gösterdiği ölçüde alabileceğini hissetmişti. Sonuç, Filistinlilerin zorla yerinden edilmesi oldu. Mayıs 1948'de Filistin'e giren ama ülkenin büyük bölümünü ele geçiremeyen Arap orduları da Filistinlileri kurtaramadı. Filistin'de genç İsrail devleti tarafından sürdürülen etnik temizlik, Filistin ulusal hareketinin mücadelesi ve onun zamanı geriye almak için ver-

Arap devletlerinin birlik için bulunduğu taahhüt, örgütün tüzüğünde daha önce belli belirsiz yer alıyordu. Aşağıdaki açıklamaya bakınız:

Madde 8 şunu yeniden tasdik ediyordu: "Her üye devlet diğer üye devletlerde kurulu idari sistemlere saygı duyacak ve onları iç meselesi olarak görecektir. Her biri, kurulu idari sistemleri değiştirecek herhangi bir eylemde bulunmayacağını taahhüt edecek." Ancak bu koşul, madde 9'da hafifletildi. Şöyle ki: "Bu sözleşme ile üye devletler arasında yakın işbirliği ve güçlü bağlar kurma hedefindeki Birlik, amaca ulaşmak için anlaşma yapılabilir."

Lenczowski, *Middle East* (Ortadoğu), s. 739

diği ümitsiz çaba, Arap dünyasının hayal dünyasında ve ahlaki bilincinde yer etmeye başladı.

Bunun gerçekleşmesi zaman aldı. Filistin, başlangıçta büyük bir mesele değildi. Hevesli pan-Arapçı liderlerin (özellikle Mısır Başbakanı Nahas Paşa, Irak Başbakanı Nuri el-Said) açık örgütsel bildirisi olarak, Mısır İskenderiye’de 1944’te kurulan Arap Birliği, birleşik Arap dünyası hayalini gerçekleştirme görevini üstlendi. Fakat gündemin en başında, Kuzey Afrika, Mısır ve Maşrik’ta verilen kurtuluş savaşları vardı. Filistin, 1947’den önce de gündemdeydi ama gündemin ilk sıralarında değildi. Filistin, bağımsızlık bir yana yarı-bağımsız bir devleti bile temsil etmediği halde Arap Birliği’nde Filistin Yerel Yönetimi’ne özel üyelik verildi.

Bununla birlikte, 1947’den sonra İngilizlerin ülkeyi terk edeceği kesinleşince, Filistin, Arap Birliği’nin ilk yıllarında uğraştığı hemen hemen tek konu haline geldi. Birlik, Filistin meselesini parçalanmış Filistin liderliğinden aldı ve Filistin davasını savunma görevi dünya genelinde kabul gördü. Birlik, BM’nin Filistin’in bölünmesi önerisini reddetti. Bu, Filistinli liderlerde, ülkenin BM’nin 1947 Kasım’ında (İngiliz mandasından 30 yıl sonra) aldığı karara uygun olarak Yahudi ve Arap devletlerine bölünmesine kuvvet kullanarak karşı koymaları için Arap dünyasının yerli halka yardım edeceği yönünde beklenti yarattı. Ancak, Arap ülkeleri Siyonistlerin toprakları ele geçirmesine karşı yetersiz kuvvet gönderdiler ve bölünme gerçekleşti. Yaklaşık, 800 bin Filistinli topraklarından sürüldü. 1948’deki savaştan sonra Filistin’in yüzde 80’i İsrail oldu; geri kalanı Ürdün’ün (Batı Şeria) ve Mısır’ın (Gazze Şeridi) işgaline uğradı.

Filistin, böylece yenilginin, acı ve çile çekmenin sembolü haline geldi. Dünya solunda da olduğu gibi, şairler, yazarlar ve onların uyandırdığı politikacılar Filistin’in kaderinin tüm Arap dünyasına bağlı olduğunu gördüler. Ne Filistinliler ne de onları kabul eden ülkeler mültecilerin Arap dünyasında yeniden yerleşimini desteklediler. İsrail’de Filistinlilere karşı ayrımcılık yapılması ve milyonlarca mültecinin içinde yaşadığı üzücü koşullar Filistinlilere verilen uluslararası desteği arttırdı.

1959’da, Filistin gerilla hareketi El-Fetih’in ortaya çıkması, insanların kendilerini sadece bir davayla değil özel bir örgütle de özdeşleştirmesine ola-

nak sağladı. Kısa bir süre sonra, Mısır lideri Cemal Abdül Nasır ve Irak Lideri Abdülkerim Kasım bu hevesten yararlanarak kendi çıkarları için 1964'te FKÖ'yü kurdular. Örgüt, ilk başta Filistin davasından çok Mısır'ın Nasır'ına bağlıydı. Ancak, FKÖ 1967 savaşından sonra El-Fetih'in kontrolüne girdi ve Filistin hareketinin ülkeyi geri alıp "laik ve demokratik bir devlet"e dönüştürme isteğini ifade etmesinin ana aracı oldu. FKÖ mali olarak Arap dünyası tarafından desteklendi ve 1975'te kendi diplomatik ağını kurmadan önce Arap Birliği'nin ya da üye devletlerin diplomatik hizmetlerinden yararlanabildi.

Arap hükümetleri, 20. yüzyıl kapanırken Filistin sorunundan uzak dursa da vatandaşları durmadı. Aslında, Arap dünyasında muhalif gruplar Filistin sorunu üzerinden yönetimlerinin meşruluğunu dile doladılar. Filistin meselesi öylesine kutsal bir meseleydi ki, Arap dünyasında genelde yasaklanan gösterilere, eğer "Filistin'i kurtarın" pankartı altında yapılıyorsa izin veriliyordu. Filistin sorununa yeterince sahip çıkmamakla suçlanan liderler, çareyi sömürgecilere karşı verilen savaş sırasında kullandıkları ülkeye, özellikle de orduya sadakat sloganlarına sarılmakta buluyorlardı. Bu, Arap dünyasında silahlanma, demokratikleşme ve meşruiyet sorunlarının ortaya çıkmasına neden oldu ki, bugün 21. yüzyılda Arap dünyası hâlâ bununla meşgul.

1967 Haziran'ındaki Arap-İsrail Savaşı, Arapların toptan yenilgisi ve daha çok toprağın kaybedilmesi Maşrık'taki Arap politikasına gölge düşürdü. Bunun birçok açıdan yerel politikalar üzerinde ılımlı etkileri olsa da, Filistin halkı için bir başka felaketin kanıtı oldu. Laik pan-Arapçı mehdicilik parlaklığını yitirirken, yerel politikada olduğu kadar dış politikada da daha pragmatik bir yaklaşım geliştirildi. Irak'ın tek lideri olarak Saddam Hüseyin, Suriye Devlet Başkanı Hafız el-Esad, Libya'da Muammer Kaddafi gibi yüzyılın geri kalan bölümünde iktidarda olacak yeni yüzler ortaya çıktı. Önce Enver Sedar'ın sonra Hüsnü Mübarek'in iktidara geldiği Mısır gibi yerlerde, aynı rejimlerin farklı liderleri oluyordu, ama krallıklar ve monarşilerde iktidarın babadan oğula geçmesi engellenemedi. Bu bir çeşit istikrardır ya da aksine vizyonu geniş planları uygulayamamanın yol açtığı bir ağırlaşmaydı. Trajiktir, Filistinliler için Haşimilerin iktidarı altındaki Ürdün'de istikrarı sağlamanın tek yolu, oradaki FKÖ'nün varlığının zayıflatılmasından geçiyordu. FKÖ'nün krallıktaki varlığını öne çıkarmaya çalışması, 1970 Eylül'ünde mülteci kamp-

larında kan dökülmesi ve örgütün Lübnan'ın içine sürülmesiyle sonuçlanan kaçınılmaz çatışmalara yol açtı.

Daha başarılı olduğu kadar (Arapların gözüyle) kısıtlı olan 1973'teki savaş, bu pragmatik tutumu daha da pekiştirdi; öyle ki İsrail'in tanınmasını olubitti noktasına getirdi. Bu pan-Arapçı duruş, FKÖ'yü de etkileyerek, onu daha pragmatik çizgi ve politikalara yönlendirdi.

Başka yerlerde, 1967'deki savaşın öncesi ve sonrasında, ABD ile radikal rejimler arasındaki Soğuk Savaş yatıştı ve güç kaybetti. Bazı ülkeler için SSCB ile ABD arasındaki mücadeleden çok, eski ve yeni güçler arasında hâkimiyet için verilen yerel mücadele daha büyük kaygı kaynağı haline geliyordu. Radikal Mısır ve muhafazakar Suudi Arabistan, Yemen için 1962 yılında neredeyse savaşıyorlardı. Irak, Osmanlı dönemi Irak'ının bir parçası olarak gördüğü muhafazakar Kuveyt'i 1958'de işgal etmekle tehdit etti. Ancak, dış tehditler yavaş yavaş kayboldu. Devrim hareketi devam etti; 1969'da Sudan'da, 1970'de Libya'da, monarşistler ya da hanedan üyeleri tahttan indirildi ve radikal otoriter subayların yolu açıldı.

Filistin, Ortadoğu politikasında temel sorun olsa da, gündemde başka sorunlar vardı. Filistin'in güneyinde Suudi krallar Yemen'e doğru genişleme hayali kuruyorlardı. Ancak, bunlar gerçekleşmedi ve Yemen 20. yüzyıl içinde, önce iki ayrı varlık (kuzey ve güney) olarak, sonra da birleşerek kendisini değiştirdi. 20. yüzyıl ilerlerken, küçük devletlere uygun doğal yolu izleyen Arap Emirlikleri birleşme politikalarını sürdürdüler.

Mağrip'te gündem, bir yüzyıl süren Fransız yönetiminin ardından Cezayir'in nasıl Araplaştırılacağı, Fas'ın geleneksel geçmişi ve yaşam biçimiyle nasıl modernleştirileceği gibi sömürge sonrası konulardan oluşuyordu. Tunus, Habib Burgiba'nın önderliğinde, başarılı bir şekilde ilerleyip, Avrupalı turistler için gözde bir yer haline geldi. Cezayir petrolü, Batı'nın ülkenin radikalleşeceği yönündeki endişelerini yatıştırdı. Pan-Arapçı ve bölgesel politikaların büyük dayanak noktası olarak, Fas'ta Alevi hanedanı, bölgenin diğer tarafındaki Suudi hanedanınıninkine benzer öncü bir rol oynadı. Fas, gizli görüşmelere ihtiyaç duyan rakipler için çalışma yeri ve uzlaşma çabalarının harcanacağı yer oldu. Garip bir kişiliği olan Muammer Kaddafi liderliğindeki Libya marjinalleşti, hatta ABD tarafından düşman gruba üye olduğu gerekçesiyle hedef

alındı. Bu imaj, Libya'nın Afrika ve Ortadoğu'da Batı karşıtı gerilla hareketlerini desteklemesiyle daha da güçlendi.

Sömürge sonrası kimlik arayışında, Sudan'ın ayrı bir yeri vardı. Liderleri, 1950'lerde Mısırlıların ülkeyi işgal edeceğinden korkarak İngilizlerin kalmasını istemişlerdi. Sudan'a, İngiltere'nin yardımıyla 1954'te bağımsızlığı verildi ama siyasi sorunlar burada bitmedi. Ülke, Arap Sudan (Mehdi'nin takipçileri tarafından korunan) ya da 1969'da Nasır'ı taklit ederek rejime el koyan Cafer el-Numeyri'nin istediği gibi sosyalist ilerici bir Arap devleti hayallerini paylaşmayan güneyli Hristiyan ve pagan kabilelerin başlattığı iç savaş sırasında bölündü.

Filistin'e en yakın olan Mısır'dı ve Mısır için Filistin, 1967 yenilgisinden sonra bile hâlâ sorundu. Mısır'ın eski ve yeni liderleri ülkelerini birleşik Arap yönetiminin merkezi haline getirme arzusunu çok az yerine getirebilmişlerdi. Ancak, Arap dünyasının başka yerlerinde olduğu gibi Kahire'de de, Filistin sorununu bir süre için kenara itecek yeni bir faktör belirdi. Bu da, 1979'da ilk önemli çıkışını yapan İslami gruptu. Daha önce, 1930'larda da hesaba katılması gereken bir güçtü ama hiçbir zaman önemli bir siyasi faktör olmamıştı. İran'daki 1978 devrimi, Ortadoğu'da dini devrimlerin yapılması olasılığını arttırdı. Ve gerçekten de, yasadışı ya da yasal siyasal İslamcı gruplar yönetimlerle eskisinden farklı olarak doğrudan karşı karşıya gelmeye başladılar. Otoriter Arap rejimlerine karşı gelen ana güç olarak solun yerine geçtiler. Ancak, İran'daki mollalar kadar yol alamadılar. Mısır'da 1981'de Devlet Başkanı Sedat'a suikasta bulundular ama rejimi değiştiremediler. İslami grupların diğer rejimlerle doğrudan girdiği çatışma, iktidarı paylaştıkları ama kontrolü ele alamadıkları Sudan dışında başarısızlıkla sonuçlandı.

İslamcı politikaların Filistin'de de etkisi oldu ve bu ses İsrail'de Yahudi toplumunda din ve kimlik politikalarının yükselmesiyle yankı buldu. Aynı şey, Türkiye siyasetinde de yaşandı. Bütün Ortadoğu'da, Arap dünyası ve çevresinde, modernleşme teorilerinin yerel toplumun düz bir çizgide mutlaka Batılılaştırılması şeklindeki temel savı çöktü ve bu ülkelerde güç mücadelesini açıklamak için küreselleşme, yerelleşme, hatta "glokalizm/küyerelleşme" ve pek tabii çokkültürlülük gibi yeni terimler kullanıldı.

Filistinlilerin, Aralık 1987'de işgal edilmiş topraklarda İsraillilere karşı

gelmesinde sadece acımasız baskı ortamı değil, İntifada'dan önceki Arap Birliği zirvelerinin Filistin'in pan-Arapçı politikalarda ikincil konuma itildiğini göstermesinin de rolü vardı. Gündemin ana konuları arasında ise Irak-İran arasındaki savaş (1980-88), siyasal İslama muhalefet, Fas Sahrası'nda bağımsızlık için verilen savaş, Cezayir'de kanlı iç savaşın yarattığı acılar ve Lübnan'da diğer bir kanlı savaşın bitmesi yer alıyordu.

Lübnan, 1967'den bu yana Filistin sorunu ile yerel huzursuzlukları birbirinden ayırmadı. Lübnan, Soğuk Savaş sırasında Arap dünyasındaki başlıca savaş alanıydı, ama 1948-1967 arasında Filistin'in yaşadığı gibi önemli ölçüde yeniden şekillenmedi. Ülke, 1960'larda nüfusu oluşturan farklı mezheplerin arasındaki demografik dengede meydana gelen değişiklikler yüzünden istikrarsızlığa sürüklendi. Bu gerilimler yerel politikaların Filistin sorununa dahil edilmesiyle daha da arttı.

Beyrut hükümeti 1969'da ülkedeki Filistinli mülteci kamplarının idaresini FKÖ'ye devretmeyi kabul edince, İsrail-Filistin sorununda daha merkezi bir rol oynama baskısıyla yüz yüze kaldı. FKÖ karargâhları Eylül 1970'te Ürdün'den çıkarılınca, Filistinlilerin İsrail'e saldırıları, İsraillin misilleme operasyonları derken bu baskılar giderek şiddetlendi.

Lübnan'da iç savaş öncesi 6 yıl devlet başkanlığı yapan Süleyman Frangieh (1970-76) siyasi ortamı kirletti ve farklı grupların tepeden tırnağa silahlanmasına izin verdi. Maruni milisler, Lübnan'da sahip oldukları iktidar makamlarına tehdit olarak algıladıkları Filistinlileri ülke dışına sürmek için hükümeti ve kendi ordusunu kullanmaya kararlıydı.

Ordu, Filistinli gerillalara karşı kesin bir eylem kararı almayı reddetti ve hatta Müslüman milisler onları destekledi. Maruniler, 1975 Nisan'ında harekete geçmeye karar verince, 1950'lerden bu yana korunan hassas denge sarsıldı.

İç savaşın ilk evresi 1975 Nisan'ı ile 1976 Ekim'i arasında gerçekleşti. Bu ilk evrede, sorunun özellikle Lübnan'ın sorunu olmadığı anlaşıldı. FKÖ'nün varlığı ve farklı grupların dış güçlere güvenmesi, dışarıdan müdahale ve işgale davetiye çıkardı. Savaşın birinci evresinin sonuna doğru Arap Caydırıcı Gücü bayrağı altında ülkenin büyük bölümünü işgal eden taraf (Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında giderek artan şiddeti azaltmak için yapılmış başarısız bir girişimdi) Suriyeliler oldu.

Bu, 1982 yılına kadar zar zor süren bir ateşkes getirdi. Lübnan, 1976-82 yıllarında farklı grupların etki ve kontrolü arasında gerçekten bölündü. Bu İsrailileri rahatsız etse de, onlara istismar edebileceklerine inandıkları bir durum sağladı. İsrail hükümeti, FKÖ'yü kuvvet kullanarak Lübnan'dan uzaklaştırmak amacıyla müdahale etmeyi ve Beyrut'ta İsrail yanlısı bir hükümet kurmayı istedi.

İsrail ordusu, Filistinlilerin Londra'daki büyükelçisine düzenlediği saldırıyı bahane ederek Haziran 1982'de Lübnan'ı işgal etti. Üç yıl süren İsrail işgali, ardından hasar ve yıkım bıraktı ama hedeflerinden hiçbirine ulaşamadı. FKÖ karargâhları bir kez daha ama bu sefer Tunus'a taşındı; ama mülteciler ve örgütleri Lübnan'da kaldılar. Beyrut'ta İsrail yanlısı bir hükümet kurulmadı; hatta tersine, işgal Lübnan'daki İsrail karşıtı olan, işgale karşı gelen ve savaşan ve giderek sertleşen güçleri besledi. Bunlardan en önemlisi, bugün Arap dünyasında hâlâ önemli bir rol oynayan Şii direniş hareketi Hizbullah'tı. İşgalcilerle işbirliği yapmayı tercih eden güçlerden Güney Lübnan Ordusu ise bugün yok.¹²

1988'de imzalanan Taif Anlaşması, Lübnan'da etnik ya da dini üstünlük için verilen uzun savaşı sona erdirdi ve İkinci Dünya Savaşı sonrası etnik çizgiler üzerinden şekillenen bir iktidar paylaşımını yeniden tanımladı. Nüfus yapısındaki değişiklikler (Müslümanlar çoğunluk haline gelmişti) ve dış güçlerden gelen tehditlerin (İsrail ve Suriye) göz önüne alınmasıyla yapılan daha gerçekçi bir düzenleme, 1975'te başlayan iç savaşla bölünen ülkeye istikrar getirdi.

Politikacılar arasında, Filistin için duyulan kaygı 1980'lerde azalsa da, Filistin gündemdeki yerini korudu. Ürdün, Arap Birliği'nin desteğini alarak Filistin'in geleceğini belirlemede baş müzakereci olmak için girişimde bulunmuştu. FKÖ, 1980'lerin ikinci yarısında bu hakkı Ürdün'e verdi ama görüşmeler İsrail'in uyuşmazlığı yüzünden sona erdi. Bunlara rağmen, Filistin sorunu uluslararası basın, Ortadoğu'dan çok uzak olan yerlerde bile aydınlar, İslami hareketler, solcu gruplar, öğrenciler ve yaşamın her kesiminden insanlar için sıcak bir konu olarak kaldı.

¹² Cleveland, *A History*, s. 344-8.

Tek kutuplu dünya 1987-2000

Yeni reel politika yüzünden Filistin davasının önemi azaldı. Pragmatizm, özellikle Sovyetler Birliği'nin çöküşünün ardından politikada gündem haline geldi. Arap politikacılar için güçlü ve karşı konulamaz yeni ABD gerçeğini kavramak biraz zaman aldı. Bazıları ise çok hızlı bir şekilde, hatta SSCB çökmeden kavradılar bunu. Sedat, Mısır'ı 1972 yılında Rusya yanlısı bir çizgiden, Amerikan yörüngesine çekti, halefi Mübarek de bunu takip etti. Libya dışındaki Mağrip ülkelerinin yanısıra Marksist ideolojiyle uzun süreli bir tecrübesi olan Yemen de (20. yüzyılın ikinci yarısında önce ikiye ayrıldı sonra yeniden birleşti) Mısır ile aynı yolu izledi.

Saddam'ın Irak'ı bile, İran'ın devrim ihraç etmesi tehdidine karşı özellikle tampon bölge olarak ABD'nin tarafında görünüyordu. 1988 yılında FKÖ da-
hi, ABD ile doğrudan görüşmelere başladığında "Amerikan Barışı"na (*pax americana*) katılmak istedi.

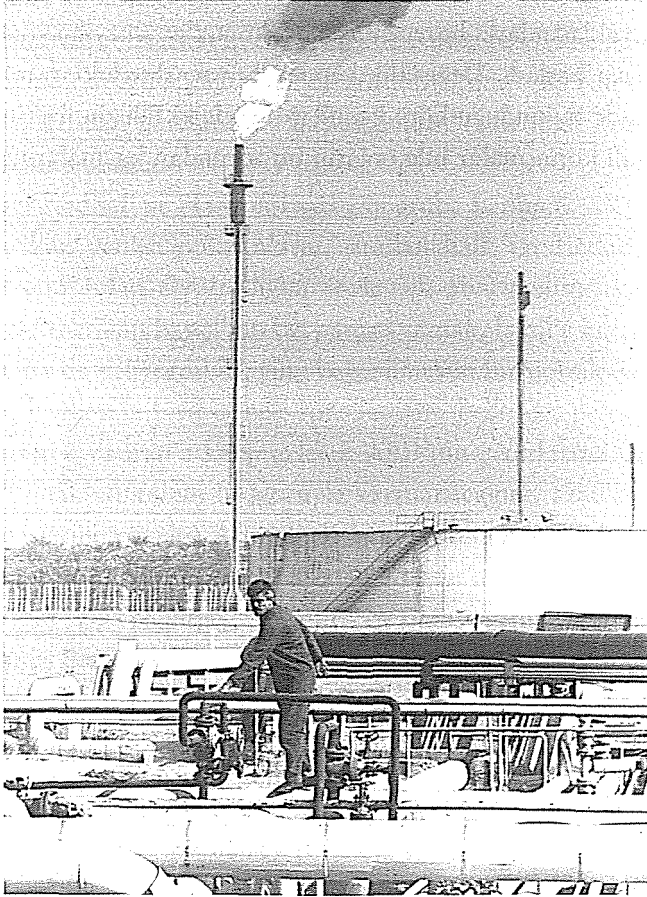
Muammer Kaddafi ve Hafız el-Esad gibi gruba katılmak istemeyenler de oldu.¹³ Amerikan yanlısı politikaların, sıradan halk tarafından övülürken Arap Birliği tarafından eleştirildiğini söylemek abartı olmayacaktır. Arap devletleri için Amerikan Barışı'nın bir parçası olmak, İsrail'e karşı tavır değişikliği anlamına da geliyordu ki, yine beğenilmeyen bir politikaydı. Saddam Hüseyin'i bu bağlamda tarif etmek zor. Saddam belki de, petrolün akışına muhafızlık ederek ve İran'a karşı gelerek ABD'nin çıkarlarına hizmet ettiği için Kuveyt'i ilhak etmesinin hoşgörüsüyle karşılanacağını, 1980'lerde giderek daha fazla iç işlerine yönelen Arap devletlerinin buna kayıtsız kalacağını düşündü. Yanılmıştı. 1990 yazında işgal ettiği Kuveyt'te yenilgiye uğradı ve nihayetinde Nisan 2003'te düşüşünü getirecek olan çatışma yoluna girdi. Bu dönemde, yanlış hesap yapan tek Ortadoğulu lider o değildi. Amerikan Barışı'na katılmış olan Filistinliler, güç simsarları olan Amerikalıların ne kadar güvenilmez olduğunu anladılar ve 2000 yılında ikinci ayaklanma girişiminde bulundular. İsrail'in acımasız yanıtı, hükümetleri İsrail'le anlaşmalar yapmış olan Arap halklarını karışıklığa sürükledi.

¹³ Kaddafi, ABD'nin Irak'ı işgalinden sonra, 2004'te politikasını değiştirdi ve ABD'nin etki alanına dahil olmak için ilk adımı attı.

1967 sonrasında sağlanan istikrar ortadan kalktı. ABD'nin dünya politikasındaki özel rolü, İsrail ve Amerikan yanlısı rejimleri çok avantajlı hale getiren, ama bağımsızlık, birlik ve refah gibi Arap toplumlarının hasretini çektiği her hayali tehlikeye sokan bir gelişme olduğu için Arap dünyasında kötü haber olarak karşılandı. 11 Eylül 2001'de ABD'de yaşanan saldırılar uluslararası ilişkilerin efendileriyle haksız ekonomik ve politik stratejilerin geçmişte ve günümüzde kurbanı olanlar arasındaki gerilimi arttırdı.

20. yüzyılın sonunda sosyal, idari ve siyasi reform, hatta demokratikleşme ve kuşkusuz verimlilik konularına isteksizce de olsa eğilen hükümetler, şimdi yeniden milliyetçilik ve kimlik meseleleriyle yüz yüze geldiler. 1950'li yıllarda bu yaklaşımlarla heyecanlanan hükümetler, yüzyılın sonunda onlardan korkmaya başladı. Değişiklik yapma ihtiyacı duydukları tek alan, ekonominin içinde bulunduğu kötü koşullardı, öyle ki Filistin üzerine yaptıkları ateşli ve etkili konuşmalar bile onların bu sorundan kaçmalarına yardım etmiyordu.

Batı'ya bağımlılık sömürge sonrası
dönemde de devam etti. Bu defa,
tek yöne akan sadece teknoloji
değildi, sermaye de sadece
sanayileşmiş dünyadan Arap
dünyasına hareket ediyordu ...



Bir petrol işçisi Bağdat'taki Dora rafinerisinde boruları
kontrol ediyor.

2 Ekonomik tarih

Ortadoğu'nun ekonomi tarihi üzerine yapılan çalışmalar büyük ölçüde siyasi tarih çalışmalarıyla benzer şekilde değişti. Eğilim, araştırmaları modernleşme teorilerinden ve bu teorilerin modern Ortadoğu'daki ekonomik değişimi sadece dış etkenlerle açıklama ve bu değişimi ancak yerel piyasalar küresel (yani Batılı) sistem ve kurallara uyum sağladığında olumlu görme ısrarından uzaklaştırma yönündeydi.

Bölge ekonomisindeki değişiklikleri göz önüne alırken bu çağdışı bakış açısını bırakmak için model değiştirmek gerekti. Bu, özellikle Immanuel Wallerstein, Samir Amin ve diğerlerinin geliştirdiği dünya sistemi ve bağımsızlık teorisine dayalı siyasal iktisadî ele alan düşünce okulunun yardımıyla gerçekleşti.

Bu bakış açısına göre, Ortadoğu gibi bölgeler, kapitalizmin yükselişiyle birlikte daha 16. yüzyılda marjinalleşti. Endüstriyel kapitalizm, merkezden uzak olan kapitalistleşmemiş bölgelerle Batı arasında karşılıklı olmayan ticarete dayanıyordu ve kölelik, borç ve borç karşılığı çalışma yoluyla uzatılmış bir dengesizlik içinde sürdü. Siyasal iktisadın daha güncel hali, bir kısmı Avrupa piyasalarıyla bütünleşmeden önce var olan farklı iç dinamiklere odaklandı ve böylelikle yerel dinamikler ve dünya ekonomisinin etkisiyle meydana gelen gelişmenin birden fazla türüne işaret ediyordu.¹

Fakat tekrardan yeni bir yaklaşım kurma işi yavaş ilerliyordu ve bu iş yarım kalmış bir tarihyazımsal gözden geçirme süreci olarak kalmaya devam ediyor. Ekonomi, bu kitaba şeklini veren diğer konuların tersine çok tutucu bir araştırma alanı ve ekonomiyle ilgili akademik tartışmalar tarihsel bakış

¹ J. Beinin, *Workers and Peasants in the Modern Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 23.

açısında büyük değişikliklere yol açmadı. Hangi taraftan bakılırsa bakılsın, ekonomi tarihçilerinin ana araştırma konusu, modernleşmeci model içinde kaldı: Ekonomik değişimin bir başarı mı yoksa başarısızlık öyküsü mü olduğunu öğrenme isteği.

Üstelik, başarı ya da başarısızlığı değerlendirme biçimi de büyük ölçüde modernleşmeci teorilerin kapsamında kaldı. Başarının büyümeyle eşdeğer olduğu fikri, ekonomik faaliyetin çeşitli alanlarında sayılara kolaylıkla dökülebilir.

Tarihçilerin çoğu başarıyı, işgücü, toprak, sermaye ve yerel ekonomilere yatırımlar gibi bölgesel üretim araçlarındaki artış göstergeleriyle, Ortadoğu’da geleneksel tarımdan sanayileşmeye doğru hızlı değişimde gördü. Bunlar ve diğer göstergeler hep birlikte ele alındığında, ekonomi tarihçilerinin bu konuyla ilgili kararı açık: 20. yüzyılda Ortadoğu’da belirgin bir büyüme vardı ve bu, ekonomik modernleşmeye doğru etkileyici bir gidişin kanıtıydı.

Büyüme neyin sağladığı ve daha önemlisi burada büyümenin gerçekten başarı mı olduğu gibi iki sorunun daha ortaya çıkmasıyla anlaşmazlıklar başladı. Bazı araştırmacılar, birinci soruya yanıt olarak, büyüme dış güçlere bağlarken diğerleri yerel dinamiklere bağladı. Büyümenin etkisini değerlendirmek konusunda daha fazla birlik vardı. Bütün tarihçiler büyümenin, 20. yüzyılın birinci yarısında Avrupa sömürgeciliğinin altındaki işbirlikçi hükümetler için olsun, ikinci yarısındaki bağımsız ulus-devletler için olsun baş edilmesi zor sorunları beraberinde getirdiğine kanaat getirmiş görünüyorlardı.

Aslında, Ortadoğu ekonomisi üzerine uzlaşmalar bunun da ötesine gidiyor. Alandaki araştırmacıların ortak görüşüne göre bu bir başarısızlık öyküsüydü. Bunun neden böyle olduğu, daha doğrusu kimin ya da neyin suçlanacağı konusunda elbette farklı görüşler var.

Ekonomi dünyasında “ne” ve “kim” soruları çok önemli bir tartışmanın parçasıdır. Bu, “güçler”, “dinamikler” ve “unsurlar” gibi terimlere sıklıkla göndermeler yapılan bu bölüm için de önemlidir. Tartışmada ortaya bu terimlerin tanımlanmasına dair sorular çıktı. Bunlar, hayatımızı kontrol eden ve analiz edilebilecek insani olmayan bağımsız olaylar mı (“ne” sorusu) ya da gerekli görüldüğü sürece insanlar tarafından geliştirilen ve sürdürülen insani kavramlar mı (“kim” sorusu)?

Bu sorulara yanıt veren gözlemciler, tarihsel araştırmayı farklı iki ideoloji olan serbest piyasa teorisi ve insan ekonomisi tezi arasındaki ekonomik sonuçlara yerleştirdi. Birincisinde, ekonomik faaliyet ve başarılar şekil veren “nesnel” güçler varken, diğesinde sonuçları belirleyen insani ahlaklıklar ve erdemler vardı. Bu bölüme ikincisi şekil verse de öncekini de tamamen gözardı etmiyor.

Peki, suçlu olan ne ve kim? Bir tarihçi olarak önerebileceğim, Ortadoğu’daki güncel krizlere bir parça ışık tutacağı umuduyla, konunun tarihsel gelişimini dikkatlice gözden geçirmek. Bazı araştırmacılar, engellenebilecek başarısızlıkları saptamayı ve başarısızlığın kaçırılmış bir fırsat anı olduğunu göstermeyi tercih ettiler. Ben de bunlara değinmek istiyorum. “Ne” teorisinin bazı destekçileri, daha özcü bir bakış açısını geliştirip kaçırılan fırsatları ve başarılı başlangıçları önemsemediler. Bu görüşe göre bölgede, tutarlı ve başarılı bir ekonomi kurmaktaki genel başarısızlığın temelinde gerçek sorunlar vardı.

Dönüşüm baskısı, 1850-1918

Modern siyasi tarih, Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküşüyle başlar, ama ekonomik tarih daha önce, 19. yüzyılın ortasında başlar. Yani, değişimin öncülleri imparatorluğun son yıllarında görölmeye başlanmıştı bile ve başlangıçlar umut veriyordu.

Ekonomideki dönüşüm baskısı içerden geldi ve tarıma odaklandı. Birçok yerde, tüccarlar, çiftçiler ve kent sakinleri yerel Ortadoğu ekonomilerini yeni bir döneme soktu. Niyet, yerel tarımsal üretimi kapitalist çizgide yeniden kurmaktı. Bu, geçinmek için ürün yetiştirmek yerine ticari üretim yapmakla gerçekleşebilirdi: Artık ne yetiştirileceğini karın doyurmak değil kâr belirliyordu. Bu, bölge için yeni bir olaydı ve bazı çiftçi ve tüccarlar tarafından 1856’daki Kırım Savaşı döneminde, hatta daha öncesinde benimsendi.² İnsanlar, sadece bir günden diğesine hayatta kalmakla yetinmeyip yaşam standartlarını yükseltmek istediler.

² B. Doumani, *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*, Berkeley, CA ve Londra: University of California Press, 1995, s. 1-16.

Bu sadece içerde yaşanan bir süreç değildi: Batılı ticaret ve sanayi, çiftçilerin satmak zorunda olduklarını almaya, tüccarlar ise değiş tokuş yapmaya istekliydiler. Elde edilen sonuç, 20. yüzyılın başında çoktan belirgin hale gelmişti: Ortadoğu tarım toplumu kapitalist dünya ekonomisiyle bütünleşmeye başlamıştı. Süreç, ticaretin büyümesi, ticari ürünlerin ve özel toprak mülkiyetinin ortaya çıkması, bankacılık ve yatırım sistemlerinin başlaması ve stratejik yabancı ekonominin yerel topluma ilgisinde genel olarak yaşanan büyük artış gibi farklı biçimlerde gelişti.³

Osmanlı bürokrasisi, yeni girişimler ve değişim arzusu önündeki engeldi. Aynı şey, İran için de geçerliydi. Her iki ülkenin siyasi seçkinleri reforma karşı değillerdi ama reformları ekonomik anlamda, zararlı sonuçlar doğuracak şekilde başlattılar. Yöneticilerin reform hevesi, gelir sağlamak için vergi sistemini geliştirme girişimine dönüştü. Yeni sistem, devlet kasasına gelir sağlamadığı gibi çok az sayıdaki örnekte yerel ekonomilere baltayı vurdu.

Aşırı vergilendirmenin yol açtığı yoksulluk ve kıtlık ile yanlış mali yönetim, Osmanlının nüfuz ettiği yerlerin dışında bile çok net hissedilebiliyordu. Bu iki kusur, İran'da ülkenin her yanında sık sık yaşanan ekmek kıtlığına neden oldu ve "ekmek isyanları" olarak bilinen olaylara yol açtı. Daha genel konuşmak gerekirse hükümetin hiç bitmeyen açıkları yüzünden zaten tükenmiş halktan daha fazla vergi alınması gerekti. Alternatif gelir kaynakları vardı ama burada siyaset ve ekonomi birbirine karışmıştı. Belçikalı, Hollandalı ve İngiliz danışmanlar 1903'te İran hükümetine yeni bir gelişme planı önerdiler. İran hükümeti, bazılarının yandaşlığına güven duymadığı için, geriye dönüp bakılınca yapıcı olduğu anlaşılan planı kabul etmekte tereddüt etti. Böyle bir korku duymakta büyük ölçüde haklıydı: Danışmanlar aynı zamanda burada kendi hükümetlerinin İran'ın bağımsızlığına engel olma isteği olarak özetlenebilecek stratejik çıkarlarının temsilcileriydiler.

Fakat bu örnekte şüpheler yersizdi. Batılı danışmanlar, ekonomiyi ilerleme ve modernleşmenin bir aracı haline getirmek için su kaynaklarının daha iyi kullanılacağı yollar öneriyorlardı. Planlar kâğıt üzerinde kaldı: Sanayi üzerine kurulu politikalar ve daha iddialı siyasi planlar, bu dış müdahaleyi

³ Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için: M. E. Yapp, *The Making of the Modern Middle East, 1792-1923*, Londra ve New York: Longman, 1987, s. 29-36.

engelledi. Dahası, başarı potansiyeli taşıyan ipek endüstrisi beklenen sonuçlara ulaşmadı.

İran hükümetinin tarımı daha kârlı üretim hatları üzerinden yeniden düzenlememesi yüzünden yerli ve yabancı girişimler aynı kaderin kurbanı oldular. Sanayinin durumu, yabancıların gelişimini tamamlamamış yerli sanayi üzerindeki tekeli yüzünden daha az ümit vericiydi. Özel sömürgeci girişimler, 1910'da hükümetleri tarafından desteklenerek yerli ekonomi üzerinde egemenlik kurdular. Rusya ve İngiltere gibi iki ana güç, İran'ın zenginliğini paylaştı. Bu, 1946 sonrasında da bir süre devam etti.

Aynı şekilde, İngiliz egemenliği Mısır'da olası ekonomik büyümeyi kısıtladı. Bu, Mısır'ın Britanya tarafından 1882'de işgal edilmesinden sonra ülke ekonomisinin gerçek yöneticileri olan İngiliz "danışmanlar"ın ülkenin gelişmesini istememelerinden kaynaklanmıyordu. Hatta ülkeyi geliştirme, Mısır'ın işgali için ilan edilen resmi bahaneydi. İngiliz hükümeti Mısır'ın iflas ettiği ve alacaklılara (özellikle bankalar) borçlarını ödeyemediği için bunlar ödenene kadar ülkeye el konulması ve ekonominin düzeltilmesi gerektiğini açıkladı. Borçların ödenmesi için daha üretken ve başarılı bir ekonomiye ihtiyaç vardı ama uzun süredir tekstil sanayisine dayalı olan Mısır ekonomisi sıçrama yapmadı. Bu yapı ve gidişat, Mısır'daki İngiliz politikasının sonuçlarıydı. İngiliz hükümetinin Mısır'da sürdürdüğü ekonomik gelişme, borçlar ödenebilsin ve daha önemlisi imparatorluğun çıkarları tehlikeye girmesin diye temkinli ve sınırlıydı. Aslında, İngiliz müdahalesinin uzun vadede ilerleme aracı olarak hizmet etmekten çok ilerlemeyi sabote ettiğini söylemek mümkün. Mısır, yüzyılın başında (ya da daha kesin söylersek İngiliz işgalinin ilk kırk yılında, 1882-1922) Robert Tignor'un deyişiyle "sömürgeci ekonomik yörünge" deydi. Bu, yerli halkın baskı ve ikna yoluyla yerli ürünlerden uzaklaştırılıp yabancı ürünleri alması anlamına geliyordu ki, dışarıda üretilen, dışarıda olduğundan ve yerli halk tarafından evde üretilenlerden daha pahalıydı.

Mısır'da, en azından İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar en önemli ürün pamuktu. Diğer ürünlerin ekonomi için önemi, büyük ölçüde pamuk üretimiyle olan ilişkilerine bağlıydı. Buğday, pirinç ve narenciyenin pamukla rekabeti başarısız oldu. Tekstilde sanayileşmenin amacı Mısır ekonomisini

ileri taşımaktı ama ilerlemesi, Britanya Adaları'nda rekabet istemeyen tekstil sanayicilerini temsil eden Britanya hükümetinin politikalarıyla frenlendi.⁴

Aynı durum, Ortadoğu'nun başka yerlerinde de tekrarlandı ve sonuç olarak, özellikle teknoloji söz konusu olduğunda, Avrupa'ya sorunlu bir bağımlılık yarattı. 20. yüzyılda satın alınan imalat ürünleri, ağırlıklı olarak Batı'dan ithal edilenlerdi.

Maşırık'ta, Avrupalı sermaye akını ve piyasa ilişkilerinin başlamasıyla Suriye, Lübnan ve Filistin'in feodal ekonomilerinde yer değiştirmeler yaşandı. Yabancı sermaye ve imalat ürünleri, yerli zanaatkârların üretiminin çökmesine neden olduğu gibi, Halep ve Şam gibi eski zanaatkârlık merkezlerinde nüfusun azalmasına neden oldu. Tarımın giderek daha fazla ticarileşmesi, ek gelir sağlamak için feodal ve kapitalist yöntemlerini birleştiren toprak ağalarının köylüleri daha fazla sömürmesine yol açtı. Nüfusun büyük bölümü için geçinmek giderek zorlaştı.⁵

Batı'nın yerli ekonomilere müdahalesinin felaket getiren sonuçları arasında sadece yerli sanayinin gelişmesinin engellenmesi yoktu. Ortadoğu'da özellikle Bereketli Hilal'de ve 19. yüzyılın sonunda Mısır'da mali piyasalar tamamen Batı'nın egemenliği altındaydı. Bu piyasalar Avrupa'nın kılavuzluğu altında çöktü; 1875'te Osmanlı İmparatorluğu'nun bankacılık sistemine el konması ya da 1882'de Mısır'ın işgali gibi doğrudan istilalar için sisteme gerekçe olacak üzere bazen bütünüyle iflasa ya da borç krizine sürüklendiler.⁶ Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, bütün Kuzey Afrika'nın sömürge yönetimi altına girmesi ve Maşırık'ın Avrupa'nın ekonomik müdahalesine açılmasıyla yerli ekonomilerin dünya sistemiyle bütünleşmesi de hemen hemen tamamlanmış oldu ve bunun yerli toplumlar üzerindeki doğrudan etkileri hissedilmeye başlandı.

⁴ Bakınız R. Tignor, *Egyptian Textiles and British Capital, 1930-1956*, Kahire: American University in Cairo Press, 1989, s. 9 ve R. Owen, *The Middle East in World Economy, 1800-1914*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1993, s. 111-24.

⁵ I. M. Smilianskaya, "The Disintegration of Feudal Relations in Syria and Lebanon in the Middle of the Nineteenth Century", C. Issawi (ed.), *The Economic History of the Middle East*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1996 içinde, s. 227-47.

⁶ Şu eser, olayın bütünüyle ilgili geniş bir tarihsel ve coğrafi bakış sunuyor: C. Henry, *The Mediterranean Debt Crescent: A Comparative Study of Money and Power in Algeria, Egypt, Morocco, Tunisia and Turkey*, Miami, FL: University Press of Florida, 1996.

Bu bölümü özetlersek, Ortadoğu ekonomisinde 20. yüzyılın başında meydana gelen değişiklikler ve büyüme, sadece sömürgeci egemenliğe karşı bir tepki olarak değil, iç güçlerin etkisiyle, yenilik ve uyumun aracılığıyla gerçekleşti diyebiliriz. Sömürgeci egemenlik, daha çok bu gelişmeye tepki olarak geldi ve hegemonya kurmanın ana yolu ticaretti. Avrupa ile ticaret kısa sürede içerideki ticareti gölgeledi; 19. yüzyıldaki Ortadoğu ekonomisi, dünya ticaretinin merkezi bir kavşağındaki kendi kendine yeten bir sistemken, Batı'nın siyasi, ekonomik ve kültürel hâkimiyeti altında marjinal bir alan haline geldi.⁷

Dünya ekonomisiyle bütünleşme, 1918-45

Ortadoğu ekonomilerinin Avrupa ya da Batı sistemiyle bütünleşmesi içerideki ekonomik ve siyasi nedenlerle gerçekleşse de yeni elde edilmiş piyasaları marjinalleştirdi ve onlara küresel ekonomide alt bir statü verdi. Ticari tarım ürünleri yetiştirmek, hammadde ticareti yapmak, gayrimenkulde vurgunculuk, çok azını zengin ederken, çoğu kişiyi de mahvetti. Sonuç olarak, modernleşmenin sosyal reform, istikrarlı ve daha liberal siyasi sistemler gibi genel hedeflerine kesinlikle ulaşamadı.

Dünya ekonomisiyle bütünleşme, Ortadoğu ekonomisini marjinalleştirdi. Marjinalleşme, devlet ile toplum, zengin ile fakir arasında daha derin bir çatlak demektir. Eski sistemde hali vakti yerinde olanların durumu aynen devam etti ve yönetimde kalarak zenginleşmenin yeni yollarını buldular. Bu, daha durgun bir yerli ekonominin ortaya çıkmasına yaradı. Borçların artan yükü çoğu sıradan insanın hayatını daha da karmaşık hale getirdi ve kötüleştirdi.⁸

Yine de iç dinamikler dış etkilerin iyi anlamda yavaşlamasına neden oldu. İşte bu yüzden, 1929'daki büyük bunalım Ortadoğu'da ve dünyanın geri kalanında farklı yaşandı.⁹ Ortadoğu bundan muaf değildi ama çoğu bölge, kriz-

⁷ R. Owen, "Egypt and Europe: from French Expedition to British Occupation", A. Hourani, P. Khoury and M. C. Wilson (ed.), *The Modern Middle East*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1993 içinde, s. 111-24.

⁸ Bu konu şu eserde ele alınmaktadır: H. Islamoglu-Inan, *The Ottoman Empire and the World Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

⁹ R. Owen ve Ş. Pamuk, *A History of the Middle East Economies in the Twentieth Century*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1998, s. 16 (20. Yüzyılda Ortadoğu Ekonomileri Tarihi, çev: Ayşe Edirne, İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, Ekim 2002).

leri sakince ve başarıyla savuşturdu. Bunalım, kâğıttan evleri ve sağlam inşa edilmemiş yapıları yerle bir eden, fakat sağlam yapıları yerinden sökemeyen bir tayfundu. Ortadoğu'nun ekonominin tarıma dayalı olduğu Türkiye gibi yerlerinde Batı'daki borsa krizinin etkisi çok az oldu. Büyük bunalım sırasında Türkiye'deki tarımsal üretim artmış, aslında ikiye katlanmıştı. Roger Owen ve Şevket Pamuk bu şaşırtıcı istatistikleri iki etkene bağlıyorlar: Hükümet politikası ve kırsal toplumun hane halkına ve diğer ailelerle ortakçılık yapılmasına dayanan ve hem girdi hem de araçlar açısından piyasaya çok az ihtiyacı olan geleneksel geçim ekonomisi.¹⁰

Türkiye'yi 19. yüzyıl ekonomisinden modern bir ekonomiye geçişin ideal örneği olarak gösteren akademisyenlerin sayısı birden fazla. Türkiye'yi başarılı kılan, zenginlik ya da dış yardımdan çok dikkatli bir strateji ve planlamaydı. Yabancı sermaye ve yerli çıkarlar arasında, mütevazı ama kalıcı kazançlar getiren hassas dengenin kurulmasına izin verecek olan yasal çerçeve 1919-1921 arasında kuruldu. Bu dengeleyici süreç, Atatürk 1931'de, *Devletçilik* adı verilen ve şimdilerde otoriter ulusal ekonomilerin genel adı olan devletçi bir ekonomiyi başlattığında bir süre için terk edildi. Ekonomi, Atatürk'ün dediği gibi "halkçı, ulusal, laik ve devrimci bir devletin elindeydi."¹¹

Bu merkezi yönetim altında, tarımın büyüyeceği, ulaşım sistemlerinin gelişeceği, hizmetlerin ve gelirin artacağı ve yaşam standardının yükseleceği umuluyordu. Salt ekonomik terimlerle düşünülünce bunların her birinde birkaç yıl içinde elle tutulur başarılar kaydedildi. Ancak, özellikle dış yardım ve yereldeki ihtiyaç arasında denge kurmakta eskiden var olan kabiliyet azaldığı için 1940'larda hız yavaşladı. Bu başarılardan bazılarını yeniden yakalamanın tek yolu, tersi yönde gitmekti ve bu, daha liberal ve kapitalist ekonominin başladığı 1980'lerde gerçekleşti. Ancak, beraberinde 1929 bunalımı sırasında kaçınılan sorunları da getirdi.

Genç Arap devletlerinin çoğunda olduğu gibi büyük ödeme güclüğü çeken ülkelerde, 1929 bunalımı yıkıcı bir etki yaptığını gösterdi. Fakat Batı ülkelerindeki büyük çöküşler, kapitalizmin gelişen borsalar ve para ekonomile-

¹⁰ A. g. e., s. 22-3.

¹¹ Bu konuda iyi bir kaynak hâlâ şudur: Z. Hershlag, *Turkey, the Challenge of Growth*, Leiden: E. J. Brill, 1968.

ri yaratmadığı yerlerden olan Ortadoğu'da tekrarlanmadı. Bu, liberal ekonomilerin sömürgeci, devletçi ya da ulusal ekonomilerin yerine geçmeye çalıştığı yerlerde, borsaların büyük çöküşlerinin ardından bu tür mali krizlerin yaşanacağı yönünde önemsenmeyen bir uyarı olarak görülebilirdi.

Yani, dünya ekonomisiyle bütünleşmenin bir bedeli vardı ve bu, Ortadoğu'nun ekonomik varlıklarındaki iniş ve çıkışları açıklayan bir unsur. Fakat birçok şey de yerel kapasite ve yeterliklere bağlıydı. Ekonomi, makrotarihsel bir olgu olarak ulusal hükümetlerin yerli piyasaları idare biçiminden de etkilendi. Ulusal hükümetlerin, ekonomik performans ve başarılarıdaki sorumluluk payı 20. yüzyılın ikinci yarısında arttı.¹²

Salt ekonomik terimlerle, gelir dağılımı ve refah politikası sonuç olarak yaşam standardımızı belirler. Bu nedenle, Ortadoğu'da İkinci Dünya Savaşı'ndan önce genel bir ilerleme beklemek imkânsızdı. Sömürgeci ya da yarı-sömürgeci yöneticiler bu politikalara yatırım yapmadılar ve içinde yabancıların, bir sosyoloğun dediği gibi "üst sınıf" olduğu, küçük soysal bir tabaka olarak fakirlik ve yoksunluk içinde yaşayan çoğunluğu yönettikleri, son derece kutuplaşmış toplumları devam ettirdiler.¹³

Fakat başka nedenler vardı. Yaşam standardı yükselmedi çünkü tarım ve el sanatları gibi geleneksel geçim yolları ortadan kalktı. Bir boşluk yaratıldı ve yeri bir türlü doldurulamadı. Eski yaşam biçiminin bu şekilde yok edilmesi, 1930'larda Ortadoğu kentlerinin çevresinde gecekonduları ve yoksulluğu çoktan yaratmıştı bile. Bunlar, modernleşme ve Avrupalılaşma için yapılan girişimlerinden önce yoktu.

Çağımızın eleştirmenleri, bütün bunlardan yabancı işgali ve müdahalesini sorumlu tutuyorlar. Bu durumda bağımsızlığın kazanılması ve yabancı yönetiminin sona ermesiyle büyük yeni umutların doğmuş olmasına şaşmamak gerekiyor. Bağımsızlık, Ortadoğu'daki ülkelere farklı zamanlarda ve farklı biçimlerde gelse de Filistin hariç her köşesine ulaştı.

¹² Owen ve Pamuk, *A History*, s. 101.

¹³ Patai, "The Dynamics".

Umut ve yokoluşu, 1945-72

Resim İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra değişti. Bu kârın ne kadarının gerçekten yurtdışına gittiğini bilmesek de kişi başına düşen gayrisafi yurtiçi hasıla gibi basmakalıp ekonomik büyüme göstergeleri, bağımsızlığın ilk yıllarında artış gösterdi. Fakat bağımsızlığına yeni kavuşmuş olan Arap devletlerinin, ekonomiyi millileştirerek ve dış yardıma daha az muhtaç olmak için masrafları kısarak gelirlerdeki yerli payı arttırmaya çalıştığını biliyoruz. Sonuç etkileyiciydi ve ekonomik önlemler sayesinde, sömürge dönemiyle kıyaslandığında yaşam standardı önemli ölçüde arttı. Fakat bu gelişme uzun vadede yeterli değildi ve nüfus patlaması, doğal kaynakların eksikliği, kötü yönetim ve istikrarsız politikalar yüzünden büyük ölçüde hissedilmiyordu. Bütün bu unsurlar, bugünün bakış açısından bakıldığında genel durgunluk ya da gerileme kalıplarını değiştirmedigi görülebilen kısa ömürlü başarı ya da fırsat anının bildik bir örneğine katkıda bulundular.

Ekonomik performans, bağımsızlıkta bir ülkeden diğerine değişti. Yukarıda değinilen unsurlar, farklı ülkeleri farklı biçimlerde etkiledi ve onların önemi ya da önemsizliği, akademik gözlemcileri, Ortadoğu ülkeleri için, örneğin *tavra* (devrimci) ve *tarva* (zengin) ülkeler gibi ikilemler ve kategoriler önermeye itti. Bunlardan bazılarını aşağıda değineceğiz.

Bağımsız devletlerin başarısı ya da başarısızlığı, uzmanların deyişyle devletlerin yapılarındaki ekonomik temellere göre belirlendi. Birincisi ve en önemlisi eldeki doğal ve insani kaynaklardı. Bir devletin biraraya getirebileceği kaynaklar davranış biçimini etkiler. Yeterli ekonomik kaynaklar, istikrarı garantiler. Ortadoğu'da petrol üreticisi olan ülkeler örneğinde bu kaynaklar, aslında zayıf olan devletlere, topraklarının çoğu üzerinde otoritelerini yayma imkânı verdi. Daha sonra göstereceğim gibi petrol yerel bir ekonominin başarısını neredeyse tek başına belirliyor. Körfez ülkelerinin kişi başına düşen gayrisafi yurtiçi milli hasılları, komşularınıninkiyle ve Arap dünyasının şeyhliklerle aynı kültürel âdetlere, topoğrafya açısından aynı özelliklere sahip ama petrolü olmayan üyelerininkiyle kıyaslanamaz. Singapur ve Japonya örneklerinin bize öğrettiği gibi doğal kaynak eksikliğini telafi etmenin yolları var elbette. Göreceli olarak konuşursak, İsrail başlardaki dezavantajlarının üstesinden gelerek ve siyasi istikrarsızlığa rağmen etkileyici bir ekonomik bü-

yüme yaşayan bir ülke olarak göze çarpıyor. Fakat bu sıradışı statünün ABD'den gelen muazzam mali yardım ve dünyanın çeşitli yerlerindeki Yahudi toplumlarından gelen aynı derecede önemli destekle kazanılmış olduğunu ve devam ettiğini söylemek gerekiyor.

Bağımsızlığını yeni kazanmış ülkelerin, ekonomik açıdan çok görünür olmasa da, farkında oldukları hayati önemdeki bir başka kaynak da suydur. Özellikle İsraili araştırmacılar 1980'lerde, CIA'den esinlenen bazı akademik personelin de yardımıyla, suyun Ortadoğu'daki anlaşmazlığın kaynağı olduğu konusunda bizi ikna etmeye çalıştılar. "Rivers of Fire [Ateş Nehirleri]" elbette kitap adı ve siyasetçiler için kıyamet günü senaryosu olarak çok çekiciydi ama anlaşmazlıkların doğadan daha çok Avrupa sömürgeciliği, bölge ve milliyetçilikle ilgisi vardı.¹⁴ Suçu, yabancı ya da yerli silah üreticilerine değil de nehir ve göllere atma girişimleri, siyasi hilelerin bir karakteriydi.¹⁵

Bu, suyun ekonomik kapasiteler üzerinde etkisi olmadığı anlamına gelmez. Su, verimli tarım için gerekli olan diğer doğal kaynaklar gibi Ortadoğu'da nadir bulunan bir şey. Nüfus zamanla arttıkça, yeterince yağmur almayan, çoğunlukla kurak ve büyük kısmı çöl olan bölgede su ihtiyacı arttı. İsrail ve Filistin'de genel olarak İsrail'in su kaynaklarına hâkim olması, Yahudi ekonomisinin daha iyi durumda olmasında önemli ölçüde rol oynarken Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nde iç karartıcı koşulları yarattı. Bağımsızlık, Ortadoğu'nun başka yerlerinde kârlı ortak projeler için siyasi anlaşmalara varılana dek, nehirlerin üst tarafındaki ülkelerin aşağıda kalanların zararına zenginleşmesine yol açtı. Siyasi anlaşmalar, Mısır ile Sudan arasında, Türkiye, Suriye ve Irak arasında geçerliydi, ama İsrail ve komşuları için aynı şey söylene-
mez (barış anlaşması yapan İsrail ve Ürdün örneği hariç).

Doğal kaynaklara, zenginlik getirdikleri için göz dikilirken, diğer yandan beşeri kaynaklar hassaslaşabilir. Nüfusla ilgili durum böyle. Nüfus artışının beklenmedik oranlarda gerçekleşmesi, daha iyi olan düşünceleri ve bağımsızlığın ilk günlerindeki ekonomik açıdan mantıklı projeleri boşa çıkardı. Doğal

¹⁴ Örneğin A. Sofer, *Rivers of Fire: The Conflict over Water in the Middle East*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publications, 1999.

¹⁵ G. Luciani, "Allocation vs. Production States: A Theoretical Framework", G. Luciani (ed.), *The Arab State*, Londra ve New York: Routledge, 1990 içinde, s. 65-9.

büyümeyle iş olanakları, sağlık altyapısı ve elverişli toprak arasındaki denge-sizlik, Ortadoğu'da yeni doğan bebeklerin ailelerinden daha kötü ekonomik geleceğe mahkum oldukları anlamına geliyordu. Irak'taki ve Cezayir'deki petrol gibi zengin doğal kaynaklara rağmen beklenen gelirler, giderek büyü-yen nüfusu beslemeye yetmiyordu. Nüfus artışı, Arap Emirlikleri gibi nüfusu daha seyrek yerlerde daha küçük bir sorundu.

Doğal ve beşeri kaynakların elverişlilik durumu ve miktarları bağımsızlık çağında ekonomik performansı belirleyen iki unsurdur. Diğerleri ise bağımsızlı-ğın yeni kavuşmuş ülkeler tarafından uygulanan ulusal ekonomik stratejiler-di. Bu politikalar, bölgenin hem kırsal hem de kent tarihlerinde ayrıntılarıyla ele alındı; bunların uzun sürmediği ve birçok örnekte ilan edilen hedeflere ulaşmadığını söylemek yeterli olur.

1970'lerin başına gelindiğinde tarım reformları ve sanayileşme artık ulu-sal gündemlerin başında değillerdi, onların yerine günlük tutarsız şeyler ya da durgunluk geçti. Radikal ülkeler radikal olmaya son verdiler ve Ortadoğu'da farklı rejimler arasındaki siyasi farklılıklar ortadan kalktı. *Tavra* ve *tarva* ku-tupları hâlâ işe yarıyordu, ama artık ideolojilerden çok zenginlik ve yoksullu-ğu tanımlıyordu. Hem zengin hem de fakir ülkeler 1970'li yılları, 20. yüzyılın başında da yetilerini baltalayan aynı eksiklikle yani yetersiz kamu sektörüyle (yani tarım ve sanayi dışındaki ekonomi) kapattılar. Radikal yoksul ülkele-rin, aşırı genişlemiş ve eğitimi yetersiz bir kamu sektörü vardı; zengin ülkeler-deyse rejimler kamu sektörünün en azından zenginliği paylaşdırmak ya da top-lumdan para toplamak için kullanabilseler de sektör küçük olmasına karşın aynı derecede verimsizdi. Nüfusun büyüklüğü, kamu sektörünün ne kadar iyi işlediğini elbette belirledi; ama genel fotoğraf umut vermiyordu.

Buna ek olarak, 1970'lerin sonunda bile bağımsızlık gerçekten kazanıl-mamıştı. Batı'ya bağımlılık sömürge sonrası dönemde de devam etti. Bu, sa-dece teknolojinin tek yöne aktığı değil sermayenin de sadece sanayileşmiş dünyadan Arap dünyasına hareket ettiği bir zamandı. Daha sonra, petrol zengini baronlar petrodolarlarını Batı'ya yatırdığında bir istisna oluştu; ama bu, sermayenin akışındaki genel dengede okyanusta bir damlaydı.

Ekonomik bağımsızlık rüyasının bitmesiyle, pan-Arapçı ekonomi umut-ları da azaldı. Bununla birlikte, siyasi birlik görüşünün tersine pan-Arapçı

ekonomi fikri, yıllar geçtikçe daha olası ve bugün hâlâ Avrupa Ekonomik Topluluğu'na (EEC) denk bir Arap birliğinin olası senaryosu üzerine konuşuluyor. Ancak, bağımsızlıktan sonraki on yıl ve sonrasındaki ticaret istatistikleri, Arap ülkeleri arasında ileride ortak bir pazar için gerekli altyapıyı sağlayacak önemli bir etkinlik göstermiyor. Arap Birliği, Arap Ekonomi Birliği Konseyi'ni 1957'de kurdu (Mısır, Irak, Kuveyt, Libya, Moritanya, FKÖ, Somali, Sudan, Suriye, Birleşik Arap Emirlikleri ve Yemen ekonomik birliğe doğru hevesli bu ilk adımı atan kurucu devletlerdi) ve ilk toplantı 1964'te yapıldı. Umutlar büyüktü: Konseyin tüzüğünde ilki Irak, Ürdün, Mısır ve Suriye arasında, daha sonra Libya, Moritanya ve Yemen arasında olmak üzere ortak Arap pazarı kurulmasından bahsediliyordu. 1970'e gelindiğinde, bu çabalar kesilmişti ve planlar o günden bu yana kâğıt üzerinde kaldı.

Ekonomik bütünleşmenin daha cesur bir biçimini Kuzey Afrika ülkeleri uygulamaya kalkıştı. Bir ara, Mısır, Sudan ve Libya arada sırada ikili ya da üçlü ekonomik birliğe öncülük etmeye çalıştılar ama başarıya ulaşamadılar. Sınırlı bir ekonomik bütünleşme olsa da, daha başarılı bir girişim Fas, Tunus ve Cezayir arasındaydı. En etkili oluşum, Körfez Ülkeleri tarafından başarılıydı. Körfez Arap Ülkeleri İşbirliği Konseyi (KAÜİK) (aşağıda hakkında daha fazla bilgi bulacaksınız) hâlâ etkin olarak çalışan tek birlik.¹⁶

1970'lerin başında siyaset ve ekonomilerde olduğu gibi büyük ideolojiler de küreselleşmenin, kapitalistleşmenin ve serbest piyasa ekonomilerinin uluslararası oyunlarına baş eğmek anlamında daha pragmatik yaklaşımlara doğru yol aldılar. Sömürge ve bağımsızlık dönemlerinde yaşanan hayal kırıklıklarından sonra şimdiki soru, bu yeni fikir ve oyunlar dizisinin önceki rejimlerin ve ideolojilerin başarısız olduğu bir bölgeye fayda getirip getirmeyeceğiydi.

Açıklık ve bedeli, 1974-91

Tarım reformları dönemi, dev sanayi projeleri ve büyük bürokrasilerin yaratılması, Sovyetler Birliği'nin etkisinin azalması ve Batı'nın etkisinin büyümesiyle sona erdi. Özellikle monarşiler ve zengin petrol üreticisi ülkeler olmak

¹⁶ S. Maqdisi, "Economic Interdependence and National Sovereignty", Luciani, *Arab State* içinde, s. 319-48.

üzere (Suudi Arabistan ve Körfez ülkeleri gibi) bazı Ortadoğulu ülkeler kapitalist bir yaklaşımı çoktan geliştirmişlerdi. Zengin ülkelerin Batılı kapitalist ekonomik sistemle bütünleştiği sırada daha fakir olan petrol üreticisi ülkeler (Cezayir ve Irak) hâlâ millileştirilmiş ekonomilerin etkisi altındaydılar.

Daha önce radikal olan ülkeler arasında yeni dönemin takipçisi Mısır'dı. Devlet Başkanı Enver Sedat, 1974'te açıklık politikası *İnfitah*'ı başlattı. Sedat, ülkesinin 1973'teki savaşta İsrail'e karşı gösterdiği etkileyici performansla artan prestijinden yararlanarak Mısır ekonomisinde mini bir devrim başlattı. Devrim, yabancı sermayenin yerel ekonomiye yatırımı için çekici koşulları daha önce olmadığı kadar hazırlayan bir yasanın çıkmasıyla başladı. Devrim, millileşme ve kamulaştırmadan muaf tutulmayı, beş yıllık vergi tatilini ve daha önce milli olan projelerin özelleştirilmesini içeriyordu.

Hümanist iktisatçılar, serbest piyasa ekonomisine geçilmesini ve işsizlik, fakirlik, nüfus patlaması ve başka sorunları olan bir ülkede ayrıcalıkların dışarıdan aktörlere verilmesini eleştirdiler. Ancak, "saf iktisatçılar" da ekonomik performans anlamında yeni planın yetersiz olduğunu, hızla değişen dış çevreye uygulanabilir bir strateji olmadığını ileri sürdüler. Gayrisafi yurtiçi hasıladaki büyüme, nüfustaki büyüme oranından düşük olunca ortaya kriz çıktı. Bir ülkenin ne kadar üreteceğiyle insanların bunun ne kadarına ihtiyacı olduğu arasındaki bu türden bir dengesizlik, bölgedeki gözlemcilerin Arap dünyasındaki ekonomik modernleşme şansına şüpheyle bakmalarına neden oldu. Mısır örneğinde sonuç, kişi başına düşen reel gelirden ani bir düşüş olabiliyordu; ama Arap dünyasının başka yerlerinde çalışan çok sayıdaki Mısırlının kazandığı parayı ülkelerine göndermeleriyle böyle olmadı. Ancak, dengesizlik, 1970'li yıllarda enflasyona yol açtı; enflasyon yüzde 10'dan yüzde 30'a çıktı ki, bu Mısır'ın modern tarihinde en yüksek oranlardan birisiydi. Temel ekonomik teoremin öngördüğü can sıkıcı sonuca, işsizliğin hızla yükselip yüzde 15'e çıkmasıyla (kısmi ve gizli işsizlik daha yüksekti) varıldı. Sonuç olarak, sanki bu yetmezmiş gibi ödemeler dengesindeki önemli açıkla birlikte ağır dış borçlar yeni politikanın başarısızlığını ortaya çıkardı.

Nedenlerden birisi, Batı'dan Mısır sanayisine doğru akan bir sermaye kanalı açmaktaki başarısızlıktı; sermaye onun yerine engelsiz bir şekilde turizme akıtıldı. Üstelik bu para akışı, Mısırlı işçileri ülkede kalmaya ikna etmeye

yetmiyordu; çoğu daha önce de olduğu gibi Mısır dışında göçmen işçi olarak çalışmayı daha kârlı gördü.¹⁷

Bir yandan otoriter bir rejimle yönetilirken, sürekli artan bir nüfusu yüklenen, sınırlı kaynaklar bahşedilmiş Mısır gibi ülkelerde *İnfitah* gibi politikalar beklentileri karşılamadı. Özelleştirmenin bu koşullar altında istikrarsız ve dalgalı bir süreç olduğu görüldü ve olsa olsa ülke ekonomisini uzun vadede yürütemeyecek olan küçük ya da orta büyüklükteki girişimlere teşvik oldu. Cezayir’de 1980’lerin başlarındaki özelleştirmeye birlikte ağır ya da büyük ölçekli sanayileşmenin zararına küçük kuruluşlar güçlü bir şekilde ortaya çıktılar. Ancak, takip eden onyılda içeriden ve dışarıdan gelen rekabete dayanamadılar, hayatta kalanlar ise genel olarak insanların içinde bulunduğu kötü ekonomik durumu belirgin bir şekilde iyileştirmediler.

Cezayir’in politikası, 1970’lerde petrol gelirlerinin suyun tuzdan arındırılması için gerekli altyapının genişletilmesi, ulaşım ve diğer hizmetlere yatırılıp kısmen küçük bir nüfusun kapitalizmin sadece bir rüya değil fakat hoş bir gerçeklik olduğunu hissetmelerine yol açtığı Körfez ülkelerinin gerçekleriyle uyum içindeydi. Ancak, Körfez’deki başarının kapitalist ekonominin *kendi-sinden* değil, başarı ya da başarısızlığı salt ekonomik terimlerle analiz eden Batılı ekonomik teorilerde bulunmayan unsurlardan kaynaklanmış olması mümkün. Para, Körfez devletleri için bir çeşit refah sistemi kurmalarını olanaklı kıldığında her vatandaşın hayatının her aşamasında bundan ne kadar yararlanacağını belirleyen resmi yönetmelik ve yasalar, geleneksel olarak para, toprak ve diğer hediyelerin dağıtılmasından çok daha önemsizdi. 20. yüzyılın ikinci yarısında Körfez devletlerini tanımlayan etkileşim türünü “ekonomik olarak” çok az sayıda ekonomik model açıklayabiliyordu.

Batılı ekonominin ve onun teorilerinin mantığına daha fazla uyan, Körfez ülkelerinin finans piyasalarındaki gelişmelerdi. Arapların geliri, Kuveyt’te 1975’te off shore bankacılığını başlatana ve borsayı açana kadar dışarıya yatırılmak zorundaydı. Yerel piyasaların kurulması ancak yüzyılın son çeyreğinde gerçekleşti ki, belki de şaşırtıcıdır, en başarılısı Körfez ülkelerinin başkentinde değil Amman’da oldu. Amman, Lübnan ekonomisinin düşüşe geç-

¹⁷ M. Chatelus, “Politics for Development: Attitudes toward Industry and Services”, Luciani, *Arab State* içinde, s. 116.

İşgücünde tarımın payı (yüzde)

	<i>Türkiye</i>	<i>Irak</i>	<i>Mısır</i>
1960	78	53	58
1990	46	13	34

Sanayinin GSYİH'deki payı (yüzde)

	<i>Türkiye</i>	<i>Irak</i>	<i>Mısır</i>
1960	21 (1965)	52	24
1990	33	veri yok	29

Kaynak: Owen ve Pamuk'un *Middle East* [Ortadoğu] kitabındaki tablolardan toplam oranlar, s. 271-6

mesiyle öne çıktı. Lübnan'ın başkenti Beyrut 1970'lerdeki iç savaşa kadar dikkate değer bir Arap ekonomi cennetiydi: Arap bankacılığı dünyasında egemen bir yeri vardı ve Ortadoğu'nun İsviçresi olarak biliniyordu. Zenginliği Beyrut'u zengin Arap aileleri için en popüler tatil yeri haline getirdiği gibi yerel ekonomiye de daha fazla katkıda bulundu. 1970'lerdeki iç savaş, uzun yıllar süren bu beklenmeyen ekonomik büyümeye son verdi. Savaş beraberinde yıkım, zorunlu göç, ticaret ve turizmde kayıplar getirdi. Suriye'nin Lübnan'ın kaynaklarını tüketmesi, İsrail'in ülkeyi 1982'de işgal etmesi kadar olumsuz bir rol oynadı. Özellikle, işgal sefaletine yeni bir halka ekledi ve ekonomik başarıları daha da azalttı. 1980'lerde diğer küçük bir iç savaş, ekonomik faaliyetlerin geri kalanını mahvetti.

Fakat sarkaç bir kez daha Beyrut'un iyiliği yönünde hareket etti. Daha sonra göreceğimiz gibi Ürdün 1980'lerde petrol krizi sorunu yaşadı ve Lübnan'daki iç savaş dindi. Mali yatırımlar açıkça siyasi istikrara bağlıdır. Örneğin İsrail, 2000-2003 arasındaki İkinci İntifada'da yatırımcılar açısından çekiciliğini yitirdi ve bu durumdan hâlâ kurtulabilmiş değil.

Lübnan örneği, ekonominin iç savaşların mahvettiği toplumlar için yaraları sarıcı hatta iç savaşları sona erdiren bir girişim olabileceğini gösteriyor. Kuzey ile güney arasındaki savaş yüzünden bölünen bu ülke, içeride yıllarca süren çatışma, savaş ve bölünme yıllarından sonra 1988'de birleşme anlaşma-

sına vardı. Bu yeni birlik, hükümete başta hidrokarbon sektöründe olmak üzere sınırlı kaynakları en iyi şekliyle kullanma fırsatı verdi. Gerçek bir değişim sağlamak için Suudi Arabistan'da yabancı işçi olarak çalışan milyonlarca Yemenliyi ulusal sisteme dahil etmenin bir yolunu bulmaya ve daha fazla uluslararası yardım almaya ihtiyaç vardı. Bu henüz gerçekleşmedi.

Din gibi siyaset de aslında ekonomiyle bağlı. İran'da devrimin mimarları, ekonomiyi doğrudan etkileyen ideoloji üstü bir yapı kurdular. İran'daki kamu sektörünü ekonomik faaliyetlerin yüzde 80 kadarını oluşturacak şekilde büyüttüler; sonuç olarak vergi gelirleri yarıya indirildi.

Ortadoğu'nun 20. yüzyıldaki ekonomik tarihi, ekonominin yaraları sarıcı ya da bir köprü olmasından çok, Batı'ya açıldığından bu yana çoğu insan için hayal kırıklığı yaratan bir öykü oldu. En büyük hayal kırıklığı, petrolün umutları ve rüyaları gerçekleştirmeyi başaramamasıydı.

Petrolün azalan büyüü

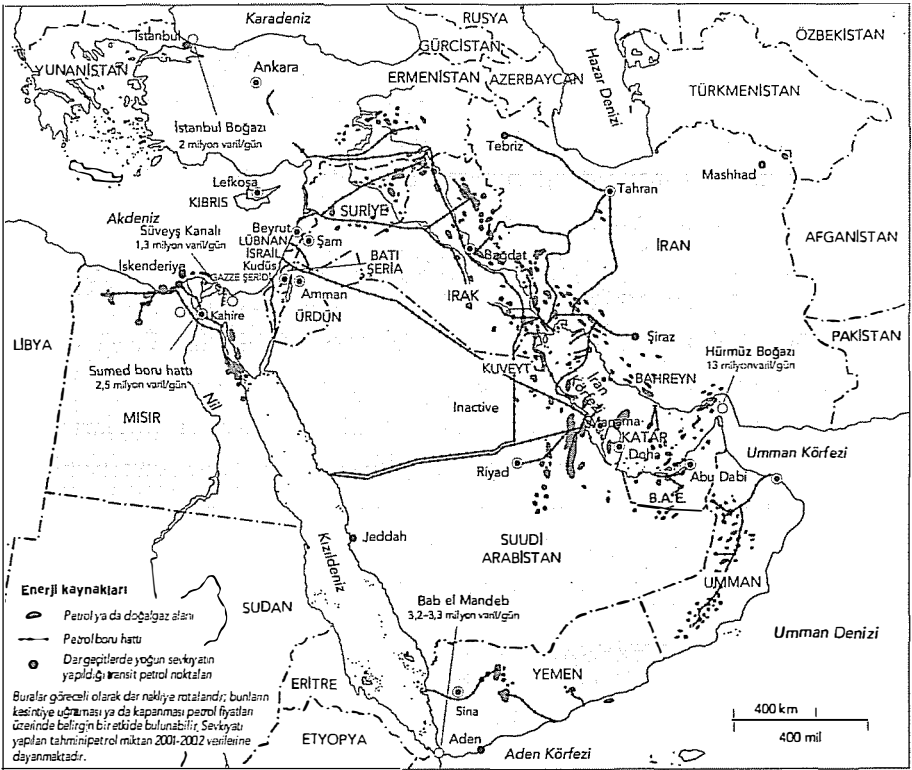
Arap Yarımadası'nda, İran ve Irak'ta 1930'lu yıllarda ticari oranlarda petrol bulundu ve çok kısa bir süre sonra yabancı şirketlere ilk imtiyazlar tanındı. Yabancı şirketler, üretimde, ihracatta ve gelirlerin büyük kısmı üzerinde neredeyse özel bir egemenliğe sahipti.¹⁸

Petrol üretiminde 1940'lı ve 1950'li yıllarda önemli bir artış oldu. Şirketler, ev sahibi ülkeler ve sanayileşmiş ülkeler arasında daha dengeli bir bağımlılık kuruldu ve görünüşe göre sınır gökyüzüydü. 1960'larda Arap ülkeleri dünyadaki ham petrolün yüzde 15'ini üretiyordu ve dünya rezervlerinin yüzde 60'ı bu bölgedeydi. Yerli pazar çok küçük olduğu için petrolün büyük kısmı ihraç ediliyordu. En büyük üretici İran'dı, onu Arap ülkelerinden Irak, Kuveyt, Suudi Arabistan izliyordu.¹⁹

Bu oranlar, istatistikler ve ekonomik gerçekler kadar önemli olan küresel imge ve tasarımlarda Arap ülkelerinin ekonomik kaynaklar açısından zengin olduğu ve Arapların muazzam servetinin ve yüksek kazançlarının petrolden geldiği yönünde yanlış ve özcü bir izlenim yarattı. Kitabın okurlarını, bu algı-

¹⁸ Ayrıntılar için bakınız Owen ve Pamuk, *A History*, s. 84-90.

¹⁹ Hourani, *A History*, s. 378.



Harita 4 Petrol. National Geographic Ortadoğu Atlası (2003), s. 70.

ların arkasında yatanın efsane olduğuna inandırmak gerekiyor. Güvenilir bir kaynak olan BM Arap Raporu'na göre Arap ülkelerinin hepsinin 1998 yılındaki gayrisafi yurtiçi hasılası toplandığında 589 milyar dolardı. Bu, Araplar dünya nüfusunun yüzde 6'sını oluşturmalarına rağmen dünya gayrisafi yurtiçi hasılasının yüzde 2'sinden fazla değil.

Dahası, bu oranlar petrolün bölge ekonomisinin kutuplaşmasındaki rolünü de açığa çıkarmıyor. Bölgedeki petrol rezervlerindeki farklılıklar yüzünden, dünyanın en zengin bazı (Katar ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi) ülkelere en fakir (Yemen gibi) ülkeleri arasında inanılmaz bir uçurum var. Petrolün bulunması ve dünyanın geri kalanının bu petrolü talep etmesi, zengin ülkelere ekonominin sadece bölgesel dengelerinde değil küresel rekabette de önemli bir avantaj sağladı. Öte yandan, bu doğal hediyein bahşedilmediği ülkeler dış gelir kaynakları aramak zorundaydılar.

Bu farklılığın en iyi göstergesi, 1970’li yıllardan bu yana düzenli olarak yayınlanan ve en tepedeki zengin Kuveyt ile en alttaki Yemen arasındaki ekonomik performans yelpazesini gösteren gayrisafi milli hasıla oranları.²⁰

Petrol, Ortadoğu’da öylesine önemli bir ekonomik gösterge oldu ki, yokluğu bile bölge ülkelerinin kapasitelerine göre kategorilere ayırmak için kullanıldı. Örneğin IMF, Arap devletlerini petrol ihraç eden ülkeler (Cezayir, Irak, Kuveyt, Libya, Umman, Katar, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri) ve petrol ihraç etmeyen ülkeler olarak, bu ikinci grubu da kendi içinde net üreticiler (Mısır, Bahreyn, Suriye, Tunus) ve de petrol üreticisi olmayan ülkeler (geri kalanlar) olarak sınıflandırdı.²¹

Petrol, bölge ekonomisinin tartışılmaz ve belki de külfetli bir nimetiydi. O da kapitalizm gibi, çok insanı değil birkaçını zengin etti. Sınırlı ve tükenen bir kaynaktı ve Kuveyt gibi sadece petrol üretimine bel bağlayan ülkeler, geleceklerini güvence altına almak için kazandıklarıyla yatırım yapmak zorundaydılar.

Petrol gerçekten de, başta Körfez devletleri olmak üzere Arap dünyasını zengin etti. KAÜİK, Arap topraklarının prenslikleri ve küçük krallıklarında siyah altının çıkarılmasıyla elde edilmiş zenginliği akıllıca idare etti ve arttırdı. Bu, petrol ve gazın satış ve ihracatını tek bir sistem altında toplayarak gerçekleştirdi (hemen hemen sadece dış dünyayla yapılan bir ticaret). Dünyanın diğer yerlerinde böyle bir işbirliği, serbest ticaret bölgeleri açarak yerli ekonomilere faydalı olmak amacıyla yapılırken burada, kâr ve kazancı arttırmak için dev kompleksler haline gelen büyük işler sözkonusuydu.

Petrol üreticisi ülkeler, güncel ekonomi kitaplarında “rantiye devletler”, yani genellikle Arap dünyasının dışında yatırılan paranın faizinden gelir elde eden ülkeler olarak anlatılıyor. Bu bağlamda “devletler” toplumun zahmet çekmeden işin meyvesini yiyen küçük bir kesimini ifade ediyor elbette. Bir başka terim olan “tahsisat devletleri” aşağı yukarı aynı anlama geliyor. Bir akademisyen, daha fakir olan Arap ülkelerinin de “servet”lerini petrol gelirinden elde etmeseler de, geliri petrol üreticisi ülkelerdeki gibi dağıttıkları ve

²⁰ *The Oriental Encyclopaedia*, 1999 World Almanac and Book of Facts, IMF tarafından yayınlanmıştır.

²¹ Chatelus, “Politics”, s. 100.

devletin gelirin ana dağıtıcısı olması nedeniyle rantie devletler olduğunu iddia ediyor. Petrol üreticisi ülkelerin petrol geliriyle geçinmeye başladıkları 1950’lerde çoktan görüldüğü gibi petrol zengin ve fakir ülkeler arasında önemli farklılıklar yaratır. Para, daha zengin olan ülkelerde ya doğrudan çıkarlar ya da sosyal refah sistemi aracılığıyla “vatandaş” olarak tanımlananlara (fazlasıyla rağbette olan bir statü) dağıtıldı. Devlet, rantie koşullarında elde edilen gelirin kasası oldu. Bu, halk üzerinde iktidar kurmanın bir başka yoluken, yoksul ülkelerde bu iktidar, vergilendirme ve baskıyla gerçekleşti.

Bu modeli uygulayan ilk zengin ülke Kuveyt oldu. Ülkeyi yöneten kişi, sistemi 1950’lerde başlattı, Suudi Arabistan ve Katar 1960’larda aynı yoldan gitti. Hazım Belevi’nin de belirttiği gibi burada ima edilen, ekonomilerin alanlarının da ötesine geçiyordu. Bu sistem, devlet-vatandaş arasındaki çoğu geleneksel ilişkide de sorun yarattı ve kişisel olarak yapılan iyiliklerle kamu hizmetleri arasında çok ince bir ayrım olduğu için özellikle vergi kavramını muğlaklaştırdı.²²

Fakat bu ümit verici olay bile yüzyılın sonuna doğru düşüşe geçti. Zengin petrol ülkelerindeki yaşam standardı, daha fakir ülkelerdeki kadar olmasa bile yüksek ve düşük seviyeler arasında fark edilecek kadar yalpalayıp durdu. İlk işaretler, altın dönem olan 1950’lerde görülmeye başlamıştı bile. 1950’lerde, Kral Suud’un fantezi ekonomisi yüzünden Suudi parası riyal, dolar karşısında düştü. Petrol tankerlerinden oluşan bir filo satın almak gibi birbirini izleyen büyük projeler, zengin bir ülkeyi, kraliyet ailesine mensup az sayıda aşırı zengini olan fakir bir memlekete dönüştürdü. Projeler ve kişilere cömertçe harcamalar yapılmasını içeren politika (kral bir yandan fakirlere para dağıtırken bir yandan Rolls Royce ile Riyad’ın sokaklarında geziyordu) krize yol açtı: Sadakalar ülkenin ödemeler dengesini yansıtmıyordu. Prens Faysal’ın 1958 yılının Mart ayında Suudi Arabistan Başbakanı olarak atanmasıyla krallığın kaderi değişti ama bu hemen olmadı. Kasa boştu ve krallığı Aramco’nun (Suudi Arabistan’ın ABD ile ortak kurduğu petrol üreticisi şirket) verdiği cömert borç kurtardı.

Suudi Arabistan’daki yaşam standardı 1960’larda bölgenin en yüksek seviyesindeyken, 1980’lerden sonra düştü. Ekonomik gerileme, ülke içinde ve

²² H. Belawi, “The Rentier State in the Arab World”, Luciani, *Arab State* içinde, s. 85-98.

özellikle dışarıda siyasi istikrarsızlığı besledi, bu da Riyad'daki hükümetle küçük komşuları arasında giderek büyüyen anlaşmazlıklara yol açtı. Katar ile Birleşik Arap Emirlikleri (BAE) arasındaki eski ve rafa kalkmış sınır anlaşmazlıkları yeniden başladı ve her iki ülkenin zaman zaman tam anlamıyla karşı karşıya gelmesi tehdidi canlandı. Birleşik Devletler burada, sömürgeci güçlerin daha önce yaptığına oldukça benzeyen bir şekilde, anlaşmazlık içindeki her iki tarafa askeri malzeme sağlayarak bölgede önemli bir rol oynadı. Bu Washington'un, dengeleyici bir hareketi gibi göründü ama bölgede yaşayanların refahı açısından uzun vadede zararlı olduğu zamanla ortaya çıktı. Bazı ülkelerde, petrol gelirindeki azalma gaz rezervleriyle dengelendi (dünya gaz üretiminde üçüncü büyük ülke olan Katar'ın durumu böyleydi). Fakat petrol gibi gaz da sınırlıydı.

Petrol üreticisi ülkeler zenginliklerini kullanarak, krizleri en aza indirme potansiyeline sahipti; onların başarısı ya da başarısızlığı Arap dünyasının bütününde etkiye sahipti ve sahip olmaya da devam edecek. Bunlar, Arap ülkeleri arasında göçmen işçi kaynağıydı ve hâlâ öyleler. Bu, Filistin sorunu gibi dış gündemlerin siyasi İslam gibi iç gündemlerle birleşerek istikrarsızlık üretebileceği, hatta rejimlerin ulusal güvenliğini tehdit edebilecekleri anlamına geliyor.

Ülkeler arasındaki bağımlılık da başka şekillerde gerçekleşiyor. Petrol üreticisi olmayan ülkeler de Ürdün örneğinde görülebileceği gibi petrol üretiminden gelen gelire dayandılar.²³ 1983-1990 arasında, yedi yıl boyunca petrol fiyatlarındaki düşüş Ürdün ekonomisinde duraklama ve gerilemeye neden oldu.²⁴ Petrol piyasasındaki değişim, dış yardımda düşüş, Arap dünyasından daha az borç ve bağış gelmesi şeklinde gerçekleşti. Etkili siyasi yönetim sayesinde, kötü dönem 1990'da sona erdi; ama devamında birinci Körfez Savaşı ve Ürdün'ün ana ticaret ortağı Irak'a yönelik uluslararası boykot geldi. Savaş bittiğinde, Ürdün boykottan kaçınmanın yollarını buldu ve yaklaşık on yıl süren gerileme bitti. Fakat petrol piyasasının geleceği Ürdün ve diğer ülkeleri etkilemeye devam edecekti.

Geriye dönüp bakınca, petrol üreticisi ülkelerin petrol rezervlerini her za-

²³ Owen ve Pamuk, *A History*, s. 195-206.

²⁴ A. g. e., s. 205.

man için kârlı bir şekilde kullanmadıkları açık. Mısır, aşırı artan nüfusuyla, ekonomisini tekrarlanan krizlerden kurtaracak anlamlı bir kaynak olabilecek kadar yeterli petrol rezervine sahip değildi. Irak'ta potansiyel olarak çok zengin bir ekonomiyi olanaklı kılacak kadar çok rezerv vardı ama Saddam Hüseyin'in özellikle İran ve daha sonra Kuveyt'e karşı giriştiği iddialı savaşlar, önceki yıllarda edinilen kazançları da ziyan etti.

Doğal kaynaklarını en iyi kullanan Libya oldu; istikrarlıydı ve Mağrip'teki en yüksek gayrisafi milli hasılaya sahipti. Mağrip'in dört ülkesi arasında, böyle kaynakları olmayan Fas 20. yüzyıldaki en fakir ülkeydi. Fas'ın sahip olmadığı zenginliklere sahip Cezayir ise gayrisafi milli hasılayı paylaşacak daha büyük bir nüfusa sahipti. Bu ülkelerin petrol gelirlerini en iyi şekilde kullanma yeteneği önemli ölçüde uluslararası ekonomik sistemdeki, özellikle de Avrupa'daki yerlerine ve onlarla ilişkilerine bağlıydı. BM Güvenlik Konseyi, 1992'de Libya'ya yaptırımlar uyguladığında (Libya'daki rejimin İskoçya, Lockerbie üzerinde Pan Am'e ait uçakta gerçekleşen patlamada rolü olduğu iddia ediliyordu) ülke ekonomisi bundan kötü etkilenmişti.²⁵

Petrol üzerine olan bu bölüm, petrol üreticisi Arap ülkelerinin, 1973'teki Arap-İsrail savaşının ardından Batı'ya uyguladığı ambargoya kısaca değinilmezse yarım kalacaktı. ABD'nin savaşta İsrail'e verdiği destek, petrol üretim dünyasındaki Batı hâkimiyetine karşı gelmek için yapılacak yeni bir Arap girişim için bahane oldu. Hedef Batı değil "Yedi Kız Kardeş"ti. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra petrolün SSCB dışında üretimi ve satışını denetleyen yedi çokuluslu şirket vardı. Bunlardan beşi Amerikalı, biri İngiliz, biri Hollandalıydı. Yedi şirket, 1950'li yıllarda SSCB dışındaki petrol üretiminin yüzde 90'ından fazlasına egemendi.

Ekonomik bağımsızlık ruhu, petrol üreticisi ülkelere 1960'larda ulaştı ve ilk öncelikleri Yedi Kız Kardeş'in egemenliğine karşı gelmek oldu. Bu amaçla, 1960 yılının Eylül ayında Bağdat'ta Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü'nü (OPEC) kurdular. Örgütte, ilk başta İran, Irak, Kuveyt, Suudi Arabistan ve Ortadoğu dışından bir üye Venezuela vardı. Beş kurucu ülkeye daha sonra Katar, Endonezya, Libya, Birleşik Arap Emirlikleri, Cezayir, Nijerya, Ekva-

²⁵ Fakat daha önce bahsettiğim gibi, Libya'nın Batı'yla ilişkilerinde yeni bir dönüş meydana geldi.

dor ve Gabon katıldı: Ortadoğulu olmayan ülkelerin de üye olması, OPEC'in sadece çokuluslu şirketlere karşı çıkmakla değil, bu sektörün bir gün var olan petrol rezervlerinin tükenmesi gibi gerçeklerle karşı karşıya kalacağını kabul ederek gelecekte olası krizlere karşı güçleri birleştirmekle de ilgilenildiğini gösteriyordu. Ama OPEC ilk başlarda, özellikle de 1970'lerin başında, Filistin sorunu ve Batı'nın eski sömürgeci ayrıcalıkları sürdürme ısrarının yarattığı siyasi çalkantıdan etkilenen bir Arap projesiydi. Arap bağımsızlık ve kuruluş savaşlarına rağmen Yedi Kız Kardeş, 1972'de pazarın yüzde 72'sinin sahibi olarak hâkimiyetini sürdürüyordu.

Çokuluslu şirketler, 1972'de petrol üretimindeki paylarını yeniden görüşmek ve üretimdeki paylarını önemli ölçüde azaltmak istiyorlardı. Fakat OPEC'in Arap üyeleri daha iyi anlaşmalar yapmak için 1973'teki krizi (kısa bir süre için Batı'ya petrol ambargosu uyguladıkları süre) kullandılar ve sonuç olarak, çoğu durumda petrol üretiminin yüzde yüz denetimini (Kuveyt'te olduğu gibi) çokuluslu şirketlere verdiler.²⁶

Bunun sonucunda, OPEC üyesi ülkeler Batı ekonomisinde daha belirgin bir rol oynamaya başladılar. Dengesizlik giderilse de bu, Ortadoğu ekonomisini büyük ölçüde kalkındırmadı.

Sorunun bir kısmı, OPEC içindeki dayanışmanın daha uzun ömürlü olmamasıydı. 1985'te ilk kopan, fazladan hızlı gelir elde etmek için anlaşılan seviyenin üzerinde üretim yapan Suudi Arabistan oldu (OPEC, bütün üyelerin çıkarları üzerinde tek el ve karşılıklı paylaşım vaat eden bir kartel olarak işliyordu). Suudi politikası petrol pazarında bir süre için kaosa neden oldu.²⁷

OPEC'in, yüzyılın sonunda, kendi aralarında bölge petrol rezervlerinin yüzde 72'sini ve dünyadaki petrolün yüzde 50'sini elinde tutan dört ülke Suudi Arabistan, Irak, İran ve Kuveyt'e faydalı olduğu görünürken başka yerlerde daha zengin bir ekonomi yaratmaya çok az katkısı oldu.²⁸

Tükenir bir kaynak olduğu için petrolün büyüğü azalıyor; Ortadoğu'da üretilmesi dünyanın başka yerinde üretilmesinden çok daha ucuz olduğu için

²⁶ Owen ve Pamuk, *A History*, s. 191.

²⁷ J. Hartshorn, *Oil Trade: Politics and Prospects*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

²⁸ A. Richards ve J. Waterbury, *A Political Economy of the Middle East*, New York: Harper Collins, 1996, s. 54.

Petrol gelirleri**Irak**

1945	2,6 milyon £
1961	94,8 milyon £
1970	213,6 milyon £
1988	11.700 milyon £

Arap Körfez devletleri: Yıllık petrol üretimi**Suudi Arabistan**

1946	59.944 (1000 varil)
1961	540.846
1972	2.202.049
1990	2.339.650

Kuveyt

1946	5931
1961	632.803
1972	1.201.346
1990	438.875

Kaynak: Owen ve Pamuk, *Middle East*, s. 265-67

sihir kolay kolay geçmez. Ancak, petrol rezervleri bir gün gelecek azalacak ve Ortadoğu kendisine pek de bahsedilmemiş olan beşeri ya da doğal kaynaklara dayanmak zorunda kalacak. Bölgede, çok farklı ama sınırlı oranlarda doğal kaynaklar bulunuyor; fakat petrol ile kıyaslandıklarında onların uluslararası pazarlarındaki payları önemsiz, bu yüzden ekonominin motoru olarak gelecek vaat etmiyorlar.²⁹

İran ve Türkiye bu anlamda belki de daha şanslı ülkeler: Dağlarında 1980'lerde gelecek vaat eden doğal kaynaklar bulundu. Suudi Arabistan ve Mısır gibi daha düzlük ülkelerde ticari oranlarda altın ve kömür olması daha

²⁹ A. g. e., s. 49.

iyi bir gelecek için bazı umutlar veriyor. Petrol üreticisi olan ülkelerin kazandığı paranın bir kısmı, çoğu ücra bölgelerde olan bu madenlerden daha iyi yararlanılması için yatırılmalıdır. Ekolojik devrim ve azalan petrol rezervleri Suudi Arabistan'ı 2000 yılında bu türden ve başka madenleri aramaya teşvik etti. Yani, 21. yüzyıl daha az petrollü ve hatta daha sıkıntılı olabilir.

“Trenlerle birlikte daha önce
Osmanlı dünyasının bir parçası
kabul edilen bölgelerde yeni
bir ulusal kimliği besleyecek
etkiler de başladı...”



Hicaz Demiryolu ya da Mekke'den Şam'a uzanan eski "Hac Yolu"

3 Ortadoğu'nun

20. yüzyıldaki kırsal tarihi

Ortadoğu'daki kırsal tarihin çok farklı iki anlatımı var. Birincisi otuz yıl önce yaygındı, bugünlerde rağbet gören ise ikincisi. Kırsal tarih, birincisinde, hızlı değişimler ve köklü dönüşümlerin çarpıcı bir hikâyesidir: Kırsaldaki insanlar istese de istemese de, ekonomi ve siyasetin geleneksel kırsal toplumda çoğunlukla devrimle sonuçlanan istilasının öyküsü. Bu görüşe göre kırsal alanlarda dönüşüm yapmak isteyenler projelerinde her yönüyle başarılıydılar. Dönüşümü sağlayanlar, kırsalda eski yaşam biçimlerini koruma ve sürdürme isteğindeki halkın tersine değişime neden olan ve aralarında politikacılarla işadamları bulunan kentlilerdi.

İkinci anlatıma göre kırsal tarih yavaşça ilerler ve onunla birlikte insanların hayatı çoğunlukla aynı kalır. Büyük ekonomik değişimlere ve politikacıların büyük projelerine rağmen gelenek, din ve âdetlere sadık kalan yaşantılarda zaman içinde meydana gelen değişimi anlamak için tarihçilerin, antropologların bakış açısı ve sabrına ihtiyacı var.

İlk anlatım ekonomik ve sosyolojik; bu yolla tarihçiler küreselleşmenin etkisini, dünyadaki kapitalist sistemle bütünleşmeyi, tarım politikalarını ve makro tarih bakış açısından siyasi manipülasyonu gösterebilirler. Kırsal yaşamla ilgili tarihyazımına hâlâ hâkim olan bu yöndeki araştırmaların çoğu, takıntılı olmasalar da üretim şekilleri üzerinde duruyorlar. Üretim şekli, ırgatların karınlarını doyurmak ve kazanç sağlamak için üretim araçlarını (toprak, insan gücü, su ve finans) kullandığı bir süreç. Bu süreçler, hem geleneksel hem çağdaş politikalardan etkilenen toprak dağıtım kuralları kadar toprak idaresi ve toprak sahibi olma rejimini de içeriyor. Kırsal alanda emeğin örgütlenmesi geleneğin dayatmasıyla oluyordu; ancak bu, 20. yüzyıldaki Osmanlı reformları, hırslı sömürgeciler ve ulusal hareketlerin liderleri gibi dış güçlerin müdahalesiyle aşama aşama değişti.

Ortadoğu'daki eski üretim şekilleri, yerel ekonomilerin küresel ekonomiyle bütünleşmesinden önce bir yandan akrabalığa, diğer yandan Osmanlıların toprak idaresinin dini yapısına dayanıyordu. Osmanlı toprağı esasında, Selçuklu İmparatorluğu'ndan kalan tımarlı ve Sultanlar tarafından askerlik ya da iltizam karşılığında bağışlanıyordu. Ancak, resmi toprak sahibi unvanı her zaman için çok önemli değildi. Üretim şeklini, zümreler arasındaki denge belirliyordu. Devamında dışarıdan, yani tüccar ve şehirlilerden gelen baskı yöresel tarımı ticari ürünlere itti. Mevcut üretim şekillerini bile daha büyük ölçüde değiştiren Avrupa tarzı iş ve ticaretin giderek büyüyen cazibesi bu süreci hızlandırdı.¹

Son zamanlarda kırsal toplumlar üzerine çalışmak için gerekli terimlerle ilgili akademik tartışma daha tutarlı bir hale geldiğinden, daha yakından araştırılan gerçeklik çok daha karmaşık görünüyor. Araştırmalar toplum bilimcilerle özgü kendinden son derece emin bir tavırla gösterdi ki, Arap üretim şekilleri bağımsızlıktan sonra devlet bürokrasisi tarafından belirleniyordu. Bürokrasilerin böylesine önemli rol oynadığı toplumlar, literatürde Asya tipi bazen de "Doğulu" üretim şekli olarak niteleniyor. Ancak, bu tür sınıflamaların alakasız olduğu ortaya çıktı. Gerçek resim çok daha karışık: 1918'den önce çok sayıda üretim şekli aynı anda vardı ve bunlar teorik literatüre de her zaman uymuyorlardı. Ancak bu şeyleştirme, kırsal toplumun 20. yüzyılda önemli ölçüde değiştiği hissine sahip olan tarihçilere üretim şekillerini dönemlere ayırma konusunda yeterince kolaylık sağladı. İlk dönemde (1870-1918), kırsal bölgelerde soy ve akrabalığa dayanan üretim şekli hâkimdi. İkinci dönemde (1918-70) kapitalist üretim şekli gelince, yerel gelişmeyi etkileyen, Asya ya da Doğulu üretim şekli oldu ve yüzyılın son çeyreğinde tamamen farklı bir gerçeklik hâkim oldu. Küreselleşme teorisi modernleşme teorisini bir kenara itti. Dünya, modernleşme teorilerinin iddia ettiği gibi genelde Batılı ekonomi ve politikanın etkili olduğu bir yer haline geldi. Ama aynı zamanda, ekonomik merkez illa da Batılı değil çokulusluydu; merkez dışındaki bölgeler arasında ise sadece Asya ve Afrika değil Batı'daki yerler de vardı. Bu bağlamda, üretim şekli her yerde kapitalistti, daha azı değil. Fakat bu görüşün taraftarları bile birden fazla üretim şeklinin etkili olduğunu görüyor, Nezih Eyubi'nin söylediği gibi bütün üretim şekilleri ideal biçimler, alandaki gerçekle karşılaştırma

¹ Doumani, *Rediscovering*.

Kırsalın tarihine eski ve yeni yaklaşımlar

Kırsalın modernleşme teorilerinin kopyası olarak tarihi:

Ortadoğu kırsalı üzerine çoğu çalışma, kırsal toplumu durağan ve sosyal değişime direnen yapı olarak tanımlamaya eğilimli, geleneksel işlevselci etnografya halini aldı. Böyle çalışmalar, köylüleri ve köy yaşamını resmederken, köyde gözle görülür bir değişim olmamasının nedeni olarak kültürel engeller ve normatif değerler üzerinde odaklanma eğilimi gösterdiler.

Glavanis ve Glavanis, *The Rural* [Kırsal], s. 3

Yeni yaklaşım:

Kültürel anlamlar ve onların yaratıldığı, sürdürüldüğü ve değişim geçirdiği pratik bağlamlar üzerinde çalışmanın paradoksu, ikisi arasındaki ilişkinin her zaman doğrudan ve tahmin edilir olmamasıdır. Öncelikle, akrabalık, aile, kişi, topluluk ve mezhep gibi kavramlarla ilgili anlam örüntüleri birbirinden ayrı gerçekleşmez; birbirleriyle öylesine karmaşık şekillerde bağlıdırlar ki, herhangi bir alandaki değişim genellikle düzensiz bir şekilde hızlandırılır ya da engellenir. İkincisi, hızlı ve büyük ekonomik ve siyasi gelişmeler böyle olguları etkiler fakat yine etkisi genellikle düzensizdir ve tam olarak tahmin edilemez.

Eickelman, *The Middle East* [Ortadoğu], s. 135

amaçlı salt soyut kategoriler olarak kabul edilmeli.²

Kırsalın tarihine dair ikinci gözden geçirme (bir yüzyıldan daha azı ya da çoğunu kapsıyor) insanlar arasındaki etkileşim hakkında kolay kolay genelleme yapılamadığı ve tarif edilemediği için tek bir bölüme sığdırılamayacak kadar geniş bir konu. Daha fazla açıklık getirmek ümidiyle önsözde de belirttiğim gibi örneklere yer verdim. Farklı yerlerden örnek vakalar topladım. Bunlar bize, Ortadoğu'nun değişen kırsal gerçeğini anlamaya yardım etmeli (kendileri içlerinde benzersiz örnekler). Kırsal gerçek, diğer yerlerde olduğu gibi Ortadoğu'da da toprak, mahsul, gelenek ve tarihe bağlı olmaktan dolayı yüzyıl boyunca ortak özellikler gösterdi.

² N. Ayubi, *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1995, s. 42-8.

Değişimin hızlı adımı: Kendi kendine yeterliliğin ve özerkliğin sonu

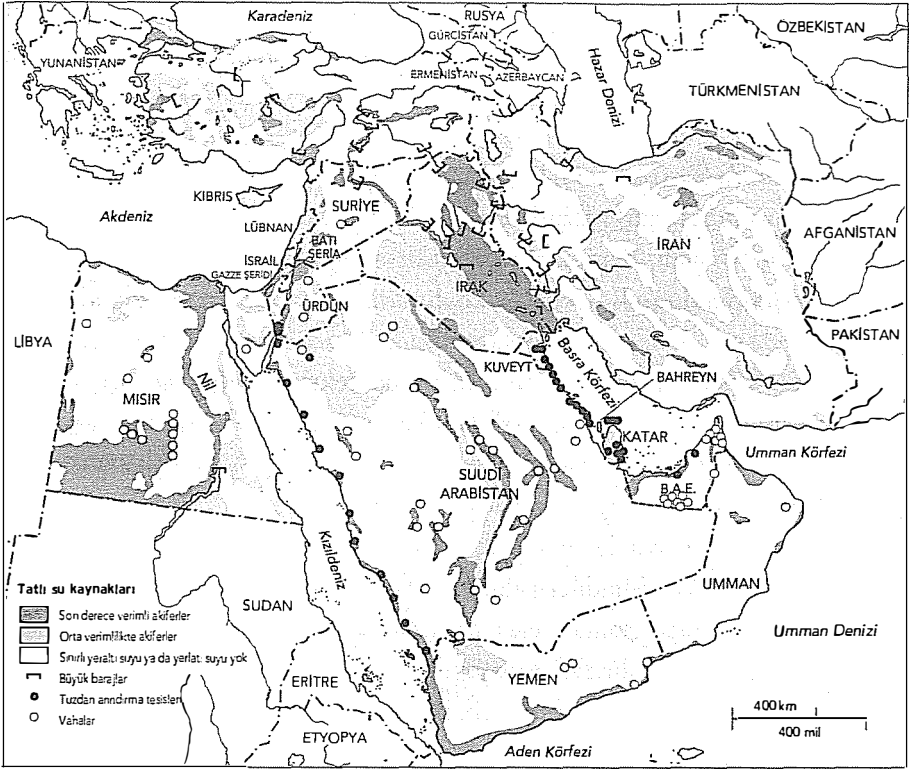
20. yüzyılın başında insanların çoğu kırsal alanlarda yaşıyordu. Yerleşimciler, deltalara ve nehirlerle yakın yerlere ya da dağların eteklerinde suya ulaşılan yerlere yerleşmişlerdi. Yeterli yağış alan çok az yer vardı ve özellikle Nil Vadisi olmak üzere nehir havzalarında yaşayanlar yeni sulama teknolojisiyle tanışmışlardı ve diğerleri, özellikle de dağlık bölgelerde yaşayanlar ise hâlâ eski sulama yöntemlerini kullanıyorlardı. Bu yerlerin hepsinde köylüler, ihtiyaçları olan ürünü yetiştiriyorlardı, sabanlarını hayvanlar çekiyordu, elde ettikleri hasatla yetiniyorlardı ve kendi ihtiyaçları kadar üretiyorlardı.

O zamanlar, dağın eteklerinde, deniz ya da nehrin kenarında ya da vadinin girişinde kurulu ortalama bir Ortadoğu köyünde, siyah taşlardan yapılmış iç içe bir düzine evden başka bir şey yoktu. Köy yaşamının büyük aşığı olan Hanna Batatu'nun son derece güzel tarif ettiği gibi köylüler tarlalarda çok çalışıyorlar, ama yaz kış çektikleri zahmetin karşılığında aldıkları sadece kendilerine yetiyordu. Çekilen zorluk, yüzyıllardır süren temel yaşam biçimi olan geleneksel işbirliğiyle aşılabiliyordu. Dayanışma çok fazlaydı ve yoksullar her zaman için cemaatten yardım ve destek alıyorlardı.

Ancak kent, kırsalın neler sunmak zorunda olduğuyla giderek daha fazla ilgilenmeye başladı. Kentli tüccarlar, tarlalarda yetişenlerin ticaretini yapmak ya da onları başka mallarla değiş tokuş etmek istediler ve böylelikle tarım ticarileşti.³

Kırsal ekonomiyi kapitalist ve Avrupalı sistemle bütünleştirme süreci, bazı yerlerde 18. yüzyılda başlamıştı bile. Bu, Fransız tüccarların Halep, Alexandretta (şimdiki İskenderun), Sayda, Akka, Trablusşam ve Lazkiye gibi trafiği yoğun limanlardan yerli pamuk ve ipeği Marsilya'ya gönderdiği Doğu Akdeniz'de ekonomik yaşamın önemli bir özelliği olarak göze çarpıyordu. Osmanlı yöneticiler önemini anladıkça ve gelişmesine izin verdikçe bu ticaret arttı. Fakat tarım Osmanlı'nın gündeminde tam olarak 19. yüzyılın ortalarına kadar önemli bir yer tutmadı. Osmanlı reformları olan Tanzimat döneminde, tarımın geçerli bir ürün ve değerli bir vergi kaynağı olduğu ortaya çıktı. Anlayış değişmeye başladı. İstanbul, 1860'lı yıllarda İmparatorluk-

³ Doumani, *Rediscovering*.



Harita 5 Su. National Geographic Ortadoğu Atlası (2003), s. 72.

taki toprağın kullanımı ve işlenmesinde ilerleme sağlamak için sıkı çalışıyordu. Reformculara göre topraktan daha fazla kazanmanın en iyi yolu, toprak sahipliği konusundaki eski Osmanlı kavramlarını radikal bir şekilde değiştirmekten geçiyordu. Ortadoğu’da kırsal hayatı 20. yüzyıl boyunca etkileyecek yeni sistem bu dönemde yürürlüğe girdi. Toprak sahipliği şimdi beş kategoriye göre tanımlanıyordu: *Mülk* (tamamen özel mülkiyet), *miri* (toprak devlete ait ancak üzerinde yaşayanların emanet üzerinde hakları vardı ve ürünlerden yararlanabiliyorlardı), *vakıf* (dini bağışlar), *metruke* (kamuya açık toprak) ve *mevat* (ekilmeyen yer, kimseye ait olmayan yerler). 1858’deki bir toprak yasası yeni sistemi düzenledi. Geleneğe göre toprağın büyük bölümü esasen devlete aitti, fakat toprağın bir bölümü onu ekene, toprağın

sahibi olan ve şimdi ticaretini yapabilenlerden çok daha az yarar getiren bir sermaye unsuru oldu.⁴

Mülkiyet ve vergilendirme konusundaki bu yeni düzenlemede can alıcı unsur modern kayıt sisteminin başlamasıydı. Toprak kaydında yeni bir ofisin (TAPU) kurulması, imparatorlukta mülkiyet sistemini değiştirmekte çok önemli bir rol oynadı. Yeni kanun yapımcılar, vergi toplayıcılarının özel statülerini ortadan kaldırarak devlet ile köylü arasındaki aracıyı ortadan kaldırmak istiyorlardı. Artık, vergi toplayıcılarının aracı olmasına izin verilmedi. Yeni açılan ofisteki memurlar bu rolü üstlenecekti ve onlar da vergi toplamakla sorumluydu. Bu, imparatorluğun her yerinde özel toprak mülkiyetinde özelleştirmeyi arttırdı.

1880'lerde özel mülkiyete izin veren sürecin iki yeni etkisi vardı. İlk olarak, Müslüman olmayanların toprak sahibi olmasına izin verdi: Kentte yaşayan Hristiyanlar ve Yahudiler şimdi piyasaya girerek, genellikle toprak vurgunu yaptılar. İkincisi, önde gelen Müslüman aileler, aynı amaçlarla geniş toprak parçaları satın almaya giriştiler. Mülkiyet böylelikle yöneticiden zengin vatandaşlara geçti. Ancak, İstanbul'daki reformcular, rekabet edemeyen köylülerin içinde bulunduğu kötü durum karşısında bir parça anlayışlı davrandılar. Osmanlılar 1888'de, borca ihtiyacı olan köylülere tohum parası sağlayacak daha dengeli bir sistem başlattılar; 19. yüzyılın son çeyreğinde değişene kadar yasadan sadece faizle borç veren zenginler, çiftçilerin zararına olacak şekilde yararlandı.⁵

Köylüler, Osmanlı döneminin sonlarında yaşamlarını iyileştirmek için kendileri uğraştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde, özellikle feodal ilişkilerin sürdüğü kırsal bölgelerde isyanlar vardı. Buna bir örnek, Lübnan'da 1860'ta Kısra van dağlarındaki Dürzi köylülerin, ağaları Dürzi Atrâş'a karşı isyanı ki, bu hareket üretim şekillerinin daha adil dağıtılmasıyla son buldu. Diğer örneklerde sonuç daha az ümit vericiydi.⁶

⁴ Hourani, *A History*, s. 287.

⁵ S. J. Shaw ve E. K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Vol. II: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, s. 231.

⁶ D. Quataert, "The Age of Reforms, 1812-1914", H. Inalcik ve D. Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 içinde, s. 882.

Bununla birlikte, en göze çarpan değişim, yasalar ya da politikalarda değildi. Yeni gerçek, iletişim ağı ve makineleşmiş tarımda değişim yaratan teknolojik buluşlarla şekillendi.

Birinci Dünya Savaşı öncesinde Ortadoğu'da asfalt yollar yaygın ya da belirgin değildi; trafikte çoğunlukla at, eşek, katır ya da develerin çektiği arabalar vardı. Yabancı varlığındaki artış, yeni gelenlerin altyapıyı güçlendirmesine neden oldu. Alman, Fransız ve İngiliz planlamacılar, yollar, demiryolları ve limanlar inşa ederek görünümünü değiştirdiler. Bunları kendi ülkelerine hizmet olsun diye yapmışlardı ama sömürgecilikten sonra arkalarında bıraktılar.

Mısır'a ilk tren daha 1849'da geldi ve yabancılar tarafından ya fiziki yayılmayı hızlandırmak (Sudan'ın işgalini olanaklı kılmak için Mısır'ın güneyinde demiryolu inşa edilmesi gibi) ya da ticari ve stratejik çıkarlar için (Fransızların, Almanların ve Avusturyalıların Mısır'da Osmanlıların demiryolu hattına verdikleri destek gibi) uzun demiryolu hatlarının Ortadoğu'yu baştan başa sarması gibi iddialı bir projenin habercisi oldu. Ancak, Hindistan ile kıyaslandığında Ortadoğu, ulaşım ağlarına yeterince yatırım yapılmamasının eksikliğini çekiyordu ve 20. yüzyılın ortalarına kadar çoğu yerine hâlâ ulaşamıyordu. Ekonomik durum ve coğrafi koşullar (çöller ve dağlar) geniş bölgesel demiryolu sisteminin kurulmamasını mazur göstermiyordu.

Gelişmiş bir ulaşım önemli bir girdiydi ve kente köyün özerk yaşamını alt üst etme imkânı verdi. Modern iletişim başlayana kadar Irak'ın kırsalı gibi yerler ücra kalmaya devam etti. Buharlı gemilerle bile Dicle üzerindeki kırsal bölgelere ulaşmak bir hafta sürüyordu. Daha önce Osmanlı dünyasının bir parçası kabul edilen bölgelerde, trenlerle birlikte yeni bir ulusal kimliği teşvik edecek etkiler de –ya dış etkileri sınırlandırma ya da başkalarının milliyetçiliğini taklit etme yoluyla– başladı.⁷

Mağrip'e tren 19. yüzyılın sonunda –en etkileyicileri Libya'da İtalyanlar tarafından yapılanlar olmak üzere– önemli yolların yer aldığı yeni bir sistemle birlikte geldi. İtalyanların Libya'da faşist dönemde işlediği soykırımdan bahsetmiştim. İtalyanların diğer mirası ise yoğun olarak 1930'larda inşa edi-

⁷ H. Batatu, "On the Diversity of Iraqis, the Incohesiveness of their Society, and their Progress in the Monarchic Period toward a Consolidated Political Structure", Hourani, *The Modern*, içinde, s. 506.

len yol ağıydı; bunlardan en uzununu 1882 kilometrelik deniz yoluydu, bu yol doğuda Tobruk'tan başlıyor, Derne, Bingazi ve Trablus'tan geçiyor, batıda Tunus ile olan sınıra kadar gidiyordu. Mussolini, yolun açılış töreni için 1937 yılının Mart ayında Libya'yı ziyaret etti ve kendisini her yerde İslamın koruyucusu olarak tanıttı. Bu sembolik fetih eylemi, köylerde yolun üzerinde büyük sevinçle karşılanmak zorundaydı; çocuklar tuhaf bir gösteriş içinde yol kenarında durup İslami bir havada İtalyanca faşist şarkılar söylemeleri için okullardan alınmıştı. *Il Duce*, Derne Köyü'nde, modern teknolojiyi, sömürgeci yayılmayı ve eski moda oryantalizmi sembolize eden ve kendisine yerli bir imam tarafından verilen İslamın altın kılıcını güneşe doğru kaldırarak, Napolyon'un bir buçuk yüzyıl önce Mısır'a vardığında yaptığı hareketi canlandırdı.⁸ Bu garip bir davranış olabilir ama teknolojinin kırsal alanlara nasıl girdiğini ve bu yüzden ödenen bedeli temsil ediyordu.

Ortadoğu köy hayatını 1930'larda daha az ideolojik olan başka gürültüler de sarsıyordu: Traktörlerin ve motor pompalarının sesleri. Tarımda makineleşme, önceki yüzyılla kıyaslandığında üretimi arttırdı fakat aynı zamanda köy halkı için yeni bir kurum olan bankayı getirdi. Köylüler, banka kredisi olmadan üretim ve elde edilen farklı ürünlerin satışı için gerekli masrafları karşılayamıyordu.

Demiryolları, traktörler ve bankalar Ortadoğu'nun ekonomik tarihinde yeni dönemin başlangıcını işaret ediyorlardı ve aslında külfeti olan nimetlerdi. Tarımın nehir yataklarında toplandığı Mısır, Sudan ve Irak gibi ülkelerde 1930'larda tarlalar artık selden daha iyi korunuyorlardı ve kurak geçen mevsimlerde, suyu eskisinden daha verimli bir şekilde sağlamak mümkündü. Başka yerlerde, ürünü kat kat arttırmak köylülere gelirlerini ve dolayısıyla yaşam standartlarını yükseltme imkânı verdi. Fakat nüfus da hızla artıyordu: Bebek ölümleri azaldı ve doğum kontrolü henüz kabul edilmemişti. Toprak, nüfustaki artışı karşılayamıyordu. Her şeyden daha fazla vardı ama herkese yetmiyordu.

Kapitalizm, yeni yasal ve siyasi altyapısıyla yüzyılın ilk yarısında, çoğunluğun değil çok az kişinin yararlandığı bir devrimdi. Yabancı müdahalenin önemli payının bulunduğu bir siyasi sistemden en çok varlıklı toprak sahipleri

⁸ A. Cohen, *Palestine in the 18th Century: Patterns of Government and Administration*, Jerusalem: Magness Press, Hebrew University, 1973, s. 74-5.

ri yararlandı. Yabancıların çıkarları, ya Mağrip'teki gibi doğrudan kontrol ya da Maşrik'teki gibi ulusal hükümetlerin Avrupalı sanayi ve sermayeyle işbirliği yoluyla karşılandı. Kapitalist ekonominin, sömürge ya da yarı-ulusal hükümetlerle sosyal refaha çok az önem vererek kaynaşması, kapitalist devrimin en kötü sonuçlarından birisi için gerçek tohumları ekti. Bu, 1940'larda kentlere göç eden topraksız işçi ordusunu oluşturacak milyonlarca köylünün yoksulluğuydu. Kent onlara hiç bir şey sağlamazken büyük gayrimenkulü olanlar günbegün zenginleştiler.

Dünya ekonomisiyle bütünleştikten sonra yoksullaşan kırsalın genel hali ne, ilk olarak ikinci bölümde ekonomi tarihinin kısa girişinde ve bu bölümde olmak üzere iki kez vurgu yapıldı. Bu aslında kabul edilen açıklama ama bu görüşü kabul etmeyen akademisyenler topluluğundan farklı sesler de çıkıyor: Yerli tarımın kapitalizasyonunu daha az umutsuz ve daha az olumsuz gören tarihçiler bunlar.

Bu seslerden birisi olan Ellis Goldberg genel görüşten, dünya ekonomisinin Ortadoğu kırsalı üzerindeki önemli etkisini reddederek değil fakat bu etkinin büyüklüğünü sorgulayarak ayrılıyor. Örnek vaka ise 20. yüzyılın başındaki Mısır. Çoğu tarihçi, yüzyılın ilk otuz yılını gözden geçirirken yerli tarımın dünya kapitalist sistemiyle bütünleşmesinden dolayı yaşanan büyük ekonomik krizi tarif eder. İstatistikler oldukça açık: Mısır'da 1890'larda artış göstermiş olan ekili arazi ve bölge başına düşen ortalama gelir, 1900-1930 arasında durmadan düştü. Bu eğilim, sonradan 1930'larda tersine döndü. Düşüş, fiyatların yükseldiği bir anda gelirden azalmaya yol açtı ve köylüleri daha büyük sıkıntılara soktu.

Bir görüşe göre, bu gerçekler Ortadoğu tarımının dünya ekonomisiyle bütünleşmesinin ve geçimlik tarımın ticari tarımla yer değiştirmesinin felaket getiren tarafını gösteriyor.⁹ Diğer bir görüşe göre, Ortadoğu'dan hammadde talep etme ve karşılığında ucuz işlenmiş malları sağlamak, sadece ekonomiyi değil kültürel kimliği bile değiştirme potansiyelini taşıyordu.¹⁰

⁹ D. Apter, *Rethinking Development: Modernization, Dependency, and Post Modern Politics*, Newbury Park, CA ve Londra: Sage Publications, 1987.

¹⁰ S. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, CT ve Londra: Yale University Press, 1971.

Goldberg kuşkularını, felaket algısını daha yakından inceleyerek dillendirdi. Onun görüşüne göre ne yerleşik seçkinler bir “düşüş” yaşadı ne de köylüler. Bir yüzyıl sonrasını daha az psikolojik bir seviyede kurmak zor olsa da, Goldberg düşüşü Mısır kırsalındaki çevresel değişikliklere, sınırlı teknolojik yeniliklere ve mülkiyet hakları düzenine bağladı.¹¹

Daha önemli bir krizin ilk işaretleri, 1907’de küresel mali çöküşün yaşandığı ve Mısır ekonomisinin bundan etkilendiği zaman geldi. Mısır’ın 1882’deki İngiliz işgalinden bu yana bağımlı olduğu yabancı yatırımlarda göze çarpan bir düşüş vardı.¹² İki yıl sonra beklenmeyen bir sel, pamuk mahsulünün çoğunu yok edince, durum daha da kötüleşti. İngiliz mühendisler, yeni su denetimi ve düzenleme teknikleri geliştirmek için zaman isterken teknik problemler çıktı. Bu mühendisler, 1915’te yeni teknolojiyi hızla kabul eden büyük ya da küçük çiftçilerle bilgilerini paylaştılar. Yani, bu gelirler, ekoloji, sulama ve drenaj, dünya ekonomisine sadece dolaylı yoldan bağlıydı: Genel örneklerden çok yerleşmiş iniş ve çıkışları gösteriyordu.

Konu 20. yüzyılın başında pamuk tarımının tarihi olunca, Robert Owen, iyi niyet ve acemice elde edilmiş sonuçlardan oluşan karmaşık bir resim çiziyor. Tarımın, 1882’deki İngiliz işgalinin ardından barajlar, setler ve kanallar yoluyla büyümesini sağlayan pamuk oldu. Pamuk üretiminde, 1882-1914 arasındaki artış inanılmazdı. Pamuk üretimi, 1897’de zirve yapsa da, yerli ekonominin kaptanları İngiliz Vali Lord Cromer ve Mısırlı lider Talat Harb’in gözlemini kamaştırmadı. Her ikisi de 1914’ten önce ekonomide çeşitlilik yaratmak gerektiğinin farkındaydılar; dolayısıyla Owen önceki ekonomi tarihçilerinin Mısır ekonomi tarihinde daha sonra çıkacak krizlerin özel nedeninin politika olduğu yönündeki iddiayı kabul etmiyor. Sorun başka bir yerdeydi. Yaygınlaşan sulama sistemlerine eşlik edecek doğru dürüst drenaj sistemleri yoktu. Sonuç, toprağın verimsizleşmesi oldu. Kullanacak başka toprak olmadığından bu ciddi bir kriz haline geldi. Birinci Dünya Savaşı’ndan önceki mevcut durumu iyileştirme niyeti vardı ama bunun için gerekli koşullar henüz olgunlaşmamıştı.

¹¹ E. Goldberg, “The Historiography of Crisis in Egyptian Political Economy”, I. Ger-shoni ve A. Singer (ed.), *Twentieth Century Historians and Historiography of the Middle East*, Durham, NC: Duke University Press içinde; çıkacak.

¹² Owen, *Middle East*, s. 217-19.

İktisatçıların tanımını 1897-1907 arasının, Mısır'daki iyi ekonomik performansın son dönemi olduğu konusunda anlaşıyor. Ancak Owen, tarihçilerin bu görüşe, bu tür sayımların yegâne iki örneği olan 1897 ve 1907 sayımlarından dolayı takılıp kaldıkları konusunda uyarıyor. 1907, dünyada gerilemenin olduğu zaman olabilir ama illa da iyi dönemin sonu anlamına gelmiyor. Dahası, kullanılan pamuğun cinsi yüzünden “iyi ürün” konusunda sonraları daha az ümit olduğu görüldü.¹³

O yıllarda Mısır ekonomisini çok yakından inceleyenlerden birisi olan Joel Beinin, 1906-9 yılları arasında Mısır'da pamuk piyasasında yaşanan krizleri dünyada gümüşün düşüşüne bağlı olarak yaşanan ekonomik krize bağlıyor. Ancak, Beinin'in de gösterdiği gibi yerel tepki, Avrupa sömürgeciliğinin ilk ve en önemli ürünü olan kriz algılamasına bağlı. Pamuk yetiştiren varlıklı toprak sahipleri, bu ürüne dayalı tek tip tarıma olan güvenlerini yitirdiler ve Avrupalıların hem dokuma hem de ticaretteki egemenlikleri yüzünden umutsuzluğa düştüler. Bu grubun hayal kırıklığına uğramış üyeleri, iş dünyasını bırakıp, İngiliz karşıtı ama özellikle de Cromer karşıtı ve Mısır milliyetçisi yeni bir dalganın liderleri olmak üzere siyasete atıldılar.¹⁴

20. yüzyılın ilk yıllarındaki Mısır'ın kırsal hayatına bakabileceğimiz daha geniş bir bağlam var ki bu, ekonomik krizi ve sömürgeci politikaları, kırsalda hâkim olan, çiftçilerin arkalarında yoksullaşmış köylüler bırakarak kente göçüne neden olan ve Mısır'da 1919'daki devrime yol açacak isyanlarla sonuçlanan zorunluluk duygusuna bağlıyor. Kırsal ekonominin kapitalizasyonunun etkisi ve piyasanın küresel sistemle bütünleşmesi travmatikti ve geçmişten devrimci bir kopuşu işaret ediyordu.

Küçük bir fark taşıyan diğer bir görüş, bu dönemi daha küresel bir sistemle bütünleşmenin çiftçiliğe ve çiftçilere etkisini anlamak için araştıran Hanna Batatu'ya ait. Şam, 1891-1906 arasında tarım ürünleri tüketimini artırdı. Bundan, başkenti çevreleyen Gutah bölgesinde bahçecilikle uğraşan köylüler faydalandı. Aslında, bu dönemde üç katına çıkan meyve fiyatları ve iki katına çıkan sebze fiyatlarından hem özel mülk sahipleri hem de ortakçı-

¹³ R. Owen, *Cotton and the Egyptian Economy, 1820-1914: A Study in Trade and Development*, Oxford: Clarendon Press, 1969.

¹⁴ Beinin, *Workers*, s. 72.

6 1882'deki İngiliz işgalinin ardından tarımın büyümesini sağlayan pamuk oldu... 9



Sagha ve Kafr el-Şeyh arasındaki pamuk tarlası, Mısır, 1932

lar yararlandı. Aynı şekilde, Şam'dan diğer bölgelere meyve ve sebze ticaretinde, özellikle de kentlerde kuru olarak tüketilen ve *kamer ed-din* olarak bilinen bir tür kayısının ticaretinde etkileyici boyutta bir artış sağlandı. Kayısı kurusu, bahçecilik yapan köylüler tarafından meyve bahçelerinde hazırlanıyordu, meyvelerin çekirdeklerini çıkartıp kurutuyorlardı. Bu Suriye'de yaygın olsa da yeri özellikle de Mısır ve Osmanlı'nın başka yerleriydi. Bu yörede en azından bu dönemde kriz ya da ümitsizlik duygusu kesinlikle yoktu.¹⁵

İmparatorluğun birçok yerinde, ekonomi küresel sistemle iyi bir şekilde bütünleşmişti ve bu yüzden imparatorluğun gelişme üzerindeki denetimi daha azdı. Diğer yerlerde ise bütünleşme süreci daha yavaştı ve imparatorluk, eski düzen ve hiyerarşilerde olduğu gibi devredeydi. Filistin ve Lübnan'da bir grup köyde şeyhlerin, en önemli *hamula* (kabile) liderlerinin yarı-feodal konumları,

¹⁵ H. Batatu, *Syria's Peasantry, the Descendants of Lesser Rural Notables, and their Politics*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, s. 101.

devletin merkezileşmesine kadar sürdü. Bu, Avrupa'daki feodal sisteme benzemeyen benzersiz bir ilişkiydi (sorunlu zamanlarda karşılıklı sorumluluk ve toprakta kiralık çalışanların hem sosyal hem de kültürel yaşamına çok sınırlı müdahale, belirgin bazı farklılıklardı). Bu ilişki, ilgi çekici bir mahsul paylaşımı ve toprak mülkiyetine dayanıyordu. Araştırmalar, mahsulün yüzdelere nasıl ayrıldığının, toprak mülkiyeti, kira kontratı ve ücretli işçilik konularına nasıl karar verildiğinin karmaşık ve değişken olduğunu gösteriyor.¹⁶

Bu dünyada, küreselleşmeden kolayca etkilenmeyen bir sistem olan ve yüzyılın ilk yarısında başta Filistin ve Cezayir olmak üzere Arap dünyasının başka yerlerinde de uygulanan *Muşa*, eşitlikçi özellikleriyle dikkat çekiyordu: Herkese mevcut toprağın en iyisini işleme fırsatı verecek şekilde, toprağın dönüşümlü olarak yeniden parsellenmesini içeriyordu.

Lübnan'ın Şuf dağlarında, çok uzağa gitmeden, Ortadoğu kırsalında ekonominin kapitalizasyonu hikâyesinin bir parçası olmayan dönüşümlere neden olan unsurların başka bir örneği bulunabilir. Siyasi gücün mezheplere göre dağıtılması orada kırsal nüfusun hayatına zarar verdi. Dürzi köylülerin 19. yüzyılın ortalarından Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Lübnan'daki dağlardan Huran'a (Suriye'nin güneyindeki Cebel-i Dürzi bölgesi) sürekli bir hareketi sözkonusuydu. Son hareket, 20. yüzyılda: Lübnanlı Dürziler, zorunlu askerlik, baskı ve açlıktan kaçıp, Huran'da daha iyi durumda olan akrabalarının yanına sığındılar. Eski gelenekler böylece burada devredeydi ve Maşrık'ın diğer yerlerinde işe yarıyor gibiydi.¹⁷

Yani, sadece Avrupalı politikalardan değil fakat aynı zamanda ilgisiz ya da dolaylı yollardan birbirine bağlı unsurlardan etkilendikleri için İngilizlerin idaresindeki bölgelerin bu tarifiyle ilgili bir nokta var. Ancak, kapitalizmin tarım üzerindeki etkisiyle geniş çaplı ilgilenen akademisyenlerin vardığı karar aynı gibi: Kapitalizm üretim şekillerindeki kırsal dengeyi mahvetti.¹⁸

¹⁶ A. Scholch, *Palestine in Transformation, 1856-1882*, Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1993, s. 110-18.

¹⁷ N. Lewis, *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

¹⁸ K. Glavanis ve P. Glavanis, "Introduction", K. Glavanis ve P. Glavanis (ed.), *The Rural Middle East: Peasant Lives and Modes of Production*, Bir Zeit ve Londra: Zed Books, 1988 içinde, s. 11-12.

Bu süreçlerin daha yıkıcı etkileri, Avrupa'nın bölgede doğrudan egemenlik kurduğu dönemde, özellikle de Mağrip gibi Fransız müdahalesinin daha doğrudan ve hırslı olduğu yerlerde görüldü. Fransızların kolonileri ve özellikle köylüleri ve kabile üyelerini “medenileştirmek” istemesi her şeyi gölgeledi. Bu örnekle ilgili olarak literatürde hiçbir muhalif ses yok.

Kırsal alanda sömürgeci istilası

Ortadoğu'da sömürgeciliğin değdiği ilk kırsal bölgeler, Mağrip'te, özellikle Cezayir'de Fransa'nın göz diktiği yerlerdi. Hatta bu, 19. yüzyıl bitmeden gerçekleşti. Çünkü Cezayir'in işgali asıl, İmparatorlukta yeni pazarlar, hammadde ve uzun işgücü arayışı için kapışma yüzünden oldu. Fransız politikacılar yerli enerjilerin sadece sömürge ekonomisinin güçlendirilmesine yatırılmasını istediler. Bu, toprağın büyük çapta Avrupalı sömürgecilerin ve yerleşimcilerin yararına tahsis edilmesini gerektirdi ve geleneksel zirai toprak mülkiyetini altüst etti. Yerli çiftçilerin tahliyesi, yerli ekonomiyi mahvetti ve Cezayir kırsalında ekonomik, sosyal, siyasi, kültürel ve dini düzeni parçalara ayırarak Cezayir toplumunun hiyerarşik yapısını baltaladı.¹⁹

En iyi toprağın beş milyon hektardan fazlası kamulaştırıldı ve yabancı sömürgecilere verildi. Warnier yasası altında yeni bir politika uygulandığında daha fazla ve daha iyi topraklar kaybedildi ki bu yasayla, gözü doymayan yerleşimcilere iki buçuk milyon hektar toprak daha verilmesine izin verildi. Fransızların aynı yerleşim politikası, en iyi toprağın 1892-1914 arasında aynı şekilde kaybedildiği Tunus'ta gerçekleşti, bir milyon hektar toprak da Fas'ta bu şekilde tahsis edildi.²⁰ Cezayir'in kırsal alanlarındaki ve daha sonra diğer üç Mağrip ülkesindeki Fransız politikası, sadece sömürgeci yaklaşımın sonucu değildi, modernleşmenin genel siyasi algılanışından da doğdu. Mağrip kırsalında hayata geçirilen politika ilk olarak Fransız kırsalında denenmişti.²¹

¹⁹ Ruedy *Algeria*, s. 114.

²⁰ F. Stambouli, “Emergence of a New Urban Society in the Maghrib”, N. S. Hopkins ve S. E. İbrahim (ed.), *Arab Society: Social Science Perspectives*, Kahire: American University in Cairo Press, 1977 içinde, s. 148-62.

²¹ F. Collona, *Instituteurs algériens, 1883-1939*, Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1975.

Fakat sömürge çevresinde, Fransa’da mevcut olmayan ilave bir katman vardı. Modernleşme sürecine, geleneksel toprak mülkiyeti anlaşmalarını ilerleme ve medeniyete engel olarak gören bir “kalkınma” politikası eşlik etti. Fransız Senatosu’ndan uzmanlar, “Avrupa’dan göçmenleri çekmek ve yerleştirmek ... ve de aşiretlerin düzenini bozmak” adına büyük ölçekli toprak satışının savunuculuğunu yaptılar ve Cezayir’de ortakçılık sisteminin bitmesini salık verdiler.²²

Çok sayıda İngiliz uzman, daha az acımasız ve doğrudan olmakla birlikte aynı tarzı kullanarak, 1920’lerde Filistin’deki kolektif ve eşitlikçi tarım sistemini geçmişin bir sembolü olarak görecektir ve toprak piyasasını olası alıcılara açacaktı. Bu yeni gerçeklik Siyonist hareket tarafından, çoğu kırsal alanda yaşayan yerli halk için korkunç sonuçlar doğuracak şekilde sonuna kadar sömürüldü.

Sömürge karşıtı hareket de kırsal alanı sömürgecilik kadar istila etti. Milliyetçilik, sömürgeleşmiş bir ülkede bütün bölgeler için ortak bir gündem iddiasıyla belli bir yerin ya da grubun tikel heveslerine karşı bir güce dönüşebilir. Aslında, milliyetçilik gibi modern olgular tek bir gündeme uyduğu zaman kırsal yaşamdaki politika daha pürüzsüz ilerliyor. Cezayir’de Fransızlara karşı verdiği mücadele benzersiz olan ve sınırlı etnik çıkarlarla isteklere dayanan Beni Mzab aşiretlerinin (Mozabitler) böyle bir örnek. Jon Marks’ın yorumladığı gibi sınırlı hedefleri olduğu için bunları elde etmekte başarılıydılar. Berberiler 1920’lerde, Ortodoks Müslümanlığın kabul etmediği, geleneklere hiç uymayan *İbadiye* inancını yerine getiriyorlardı. Kuzey Sahra’da ıssız bir yerde, farklı bir coğrafi bölge olan Mzab pentapolisinde yaşıyorlardı (beş tane kent, en iyi bilineni Garaia). Bu farklılık, önce onların bağımsızlıklarını kaldırıp bölgeyi ve sakinlerini Cezayir’e katmaya çalışan Fransızlar tarafından fark edildi. Mozabitler, Fransızları o kadar sevmiyordu ki, Osmanlı’nın 1914’te yaptığı cihat çağrısına can atarak katıldılar. Osmanlıların muzaffer dönüşünün bir parçası kabul ederek Libya’da İtalyanlara karşı Sanusi Ayaklanması’na katılmayı düşündüler. Fransızlara özellikle 1912’de Cezayir’in tümünü kapsayacak şekilde genişlettikleri zorunlu askere alma planı yüzünden kin besliyorlardı. Zorunlu askerlik konusu ulusal gündemde üst sıralarda olmasa da

²² Aktaran Stambouli, “Emergence”, s. 149.

ve ona karşı mücadelede bir başarı sağlanmasa da Mozabitlerin bunun için verdiği savaş, Fransızların taviz vermesiyle ve 1924'te iki taraf arasında yu-
muşama sağlanmasıyla sonuçlandı.²³

Bu olağandışı bir örnek. Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN) Kasım 1954'te Fransız sömürgeciliğine karşı silahlı mücadeleyi kırsal alanlardan (Aures ve Kabiliye'deki bölgelerde) başlatmayı seçince, Cezayir kırsalı aşama aşama si-
yasetin içine çekildi ve savaş alanı haline geldi. Milliyetçilik, sömürgecilik ka-
dar baskıcı olabileceği için bu değişimin ne kadarının kırsal bir girişim oldu-
ğu, olayın nitelik ve önemini sonradan anlasak bile şüpheli. Gerçekten de Or-
tadoğu'da kentin tersine kırsalda ortak payda (ulusal mücadele) daha az be-
lirgindi ve daha yerel olan gündem ulusal olanı gölgeliyordu.

Köylüler ya da aşiret üyeleri yukarıdan ya da merkezden gelen siyasallaş-
tırmaya karşı direndiler; hem kırsal hem de aşiret toplumları, bazıları diğerle-
rinden daha fazla olmak üzere uzun süre yaşadılar; bu farklı tarihler kırsalın
Avrupa sömürgeciliğine ve daha sonra yerel milliyetçiliğe verdiği tepkiyi de
etkiledi. Hanna Batatu'nun bize Suriye üzerinden gösterdiği gibi asıl göçebe
olan –ve Batatu'nun deyişiyle– “savaşçı köylüler” bağımsızdı, baskıya karşı
daha sabırsızdı ve çıkarlarına karşı olan önlemleri umursamaz hatta bunlara
karşı gelen bir eğilim içindeydiler. Bunlardan Dağ Alevileri, Fransız mandası-
nın ikinci onyılında bile özerkliklerinin sembolü olarak tüfeklerini açıkça ta-
şımaya devam ettiler. Bunun tersine, Guta, Havara ve Idlib'deki “barışsever
köylüler”, “Orman halkı”, ovalarda yaşayan Aleviler, 1920'ler ve 1930'larda-
ki merkezi otoriteyi daha çok kabul edecek gibiydiler.²⁴

Maşrık'ta siyasallaştırma her zaman düz bir çizgide ilerlemedi. Filis-
tin'de, kentli yönetimi 1936'da İngilizlerin Siyonist yanlısı politikasına karşı
isyana iten, bugün Batı Şeria olan siyasileşmiş kırsal alanlardı. Fakat İsrail et-
nik temizlik planını 1948'de yaşama geçirdiğinde direnişlerinde eşgüdüm sağ-
layamayanlar da Filistin'in siyasileşmemiş kırsal nüfusu oldu.

²³ J. Marks, “Opposing Aspects of Colonial Rule in this Century to 1930: The Unusual Case of the Beni Mzab”, G. Joffe (ed.), *North Africa: Nation, State, and Religion*, New York ve Londra: Routledge içinde, s. 59-69.

²⁴ H. Bataru, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq*, Princeton, NJ: Prince-
ton University Press, 1978, s. 12.

Aslında İngiliz idaresi Fransızlarınkinden daha geri plandaydı ve Fransızlarla kıyaslandığında bir yere daha az davetsiz giriyorlardı. Londra'da 1930'lar da iki düşünce okulu arasında, İngilizlerin kırsal halkla resmi olarak ne kadar birarada olacağı konusunda bir tartışma vardı. Daha fazla katılım isteyenler gelişmeyi savunuyorlardı; daha mesafeli bir yaklaşımı savunanlarsa sınırlamadan yanaydılar; ama ortak düşünceleri şuydu: Bir yandan eski alışkanlıkların yaşamasına izin verilmesi, bir yandan da tarımın makineleşmesi, okuryazarlığın arttırılması, geleneksel becerilerin ötesinde eğitim sisteminin çeşitlendirilmesi gibi süreçlerin aşama aşama hızlandırılması. Kırsal topraklar, kent alanlarının tersine İngilizlerin idaresi altındayken, Paris'ten idare edilenlerden farklı olarak Osmanlı'nın geçmişinden çok daha fazla yönü taşıyorlardı.

Bunlardan birisi, Irak kırsalından Haşimilerdi. 20. yüzyılın ilk yarısında hâlâ aşiret yapısı ve geleneklerine dayalı bir toplumdur. Sadece Bağdat bölgesinde 110 aşiret vardı ve kervanlar ve diğer köylere yapılan baskınlar gelir sağlama araçlarından birisiydi. Aşiretler, Maşrık'ın diğer yerlerinde olduğu gibi yaptıkları işe göre ayrılıyorlardı ancak bu, soy ya da işin niteliğinden çok, aşiretin bulunduğu yere dayanan kırsal bir sistemdi: Marş aşiretleri yaşam biçimlerine değil çevrelerine göre tanımlandılar. Aşiret lideri şeyhin gelip gitmesi sosyal yaşamın odak noktasıydı. Şeyhin geniş bir çevresi vardı ve etrafındaki en önemli grup, maaşları bir ürünle, örneğin pirinç olarak ödenen korumalar ordusu, yani *Hushiyya* vardı. Bir de kahve hazırlayan *Kahveci* vardı ki, unvanının çağrıştırdığından çok daha önemli birisiydi. Aşiretin misafirhanesi ve siyasi kararların yeri olan *mudi*ften sorumluydu. Tüm grubun manevi kılavuzluğunu, Şii aşiretleri arasında görülen bir çeşit din adamı olan *el-Feride el-Arife* (yol yordam bilen) yapıyordu. Ona, dini bir okuldan mezun ve Nefte'deki baş *Müctehid*'in temsilcisi gibi davranan *Mu'man* yardım ediyordu.²⁵

Bu dünya, 1958'de aniden değil ama yavaş yavaş ortadan kayboldu. Milliyetçilik, Irak örneğinde herhangi bir yabancı müdahaleden bağımsız olarak geçmişin yöntemlerine karşı hoşgörüsüz, laik, sosyalist yaklaşımların yükselmesiyle başladı.

Mısır, bir dereceye kadar farklı bir örnekti. Mısır, tarihçi Roger Louis'nin deyişiyle, Ortadoğu'daki İngiliz İmparatorluğu'nun sahası içindeydi ama kök-

²⁵ A. g. e., s. 85.

leri kırsal bölgelerde olan milli direniş tarihi daha eskiydi. Milliyetçiliğin kentlerde büyüdüğü Irak'ın tersine, Kuzey Mısır'da (Aşağı Mısır) kentle kırsal alanlar arasındaki etkileşim daha hareketliydi (ileride göreceğimiz gibi güneyle böyle bir etkileşimin olmaması, buradaki kırsal bölgelerin farklı siyasi ve sosyal gelişimlerini farklı etkiledi). Milliyetçilik kırsal alanlarda başlasa da Kahire, İngiliz işgalinin ilk aşamasında (1882'deki işgalden, 1922'de yarı-bağımsızlık tanınmasına kadar geçen süre) milliyetçi politikanın merkezi haline geldi.

Bu dönemde, köylüler ile kent sakinleri, yani *effendiyya* –profesyoneller ve hükümet yetkilileri– arasındaki sosyal ve kültürel farklılık ulusal bağımsızlık gibi siyasi arzuları destekleyecek şekilde daraldı. Yüzyılın başında, eğitimli aydın sınıf yeni ulusun ruhu olarak görülen köylünün yaşamına samimiyetle ilgi göstermeye başlamış gibiydi. Köylü, Mısırlılığın simgesi, *İbn el-Beled* (toprağın oğlu) oldu. Özellikle 1906'daki bir olay, Dinşavayi olayı Mısırlı köylüleri büyük olaylara ve ulusal öyküye kattı ve *İbn el-Beled* sembolünü güçlendirdi. Dinşavayi köylüleri, bir grup İngiliz yetkilinin çevrelerinde avlanmalarını engelledi, bu yüzden yargılandılar ve ağır bir şekilde cezalandırıldılar. Buna duyulan büyük öfke, en sonunda İngiliz idaresinin sonunu getirdi ve olay sırasında başbakan olan Butros Gali, köylülerin yargılanmasında rolü olduğu gerekçesiyle birkaç yıl sonra suikasta uğradı.²⁶

Mısır'da 1919-23 arasında, yani İngiliz karışıklığının olduğu yıllarda, kırsal bölgelerin ulusal hareketteki rolü büyüdü. İktidardaki Vafd Partisi, kuzeydeki kırsal bölgeleri harekete geçirmeyi başardı. İsyan güneye de yayılırken, devrimci istek oldukça geniş bir alana yayılmıştı. Köylüler, Yusuf el-Cindi adlı Vafdçi'nin bağımsız cumhuriyet olarak ilan ettiği bir köy olan Ziftah Cumhuriyeti örneğini (son eylem çok ciddiye alınmamalı, bu gerçek özerklikten daha çok, bir bağımsızlık ilanı) izleyip bütün ülkede harekete geçerek haberleşme ağlarını kestiler; toprağa el koydular ve kentli avukatlarla aydınların yardımıyla cumhuriyetlerin kuruluşunu ilan ettiler.²⁷

²⁶ R. Shulz, "Colonization and Resistance: The Egyptian Peasants' Rebellions", F. Kazemi ve J. Waterbury, *Peasants and Politics in the Modern Middle East*, Miami, FL: Florida International University Press, 1991 içinde, s. 182.

²⁷ A. Abd al-Malek, *Egypt: Military Society: The Army Regime, the Left and Social Change*, New York: Random House, 1968, s. 17.

Fakat köy ile kent arasındaki bu yakınlığı çok fazla idealize etmemeliyiz. Mısır'daki üst sınıfların birçoğu, idareyi elinde tutan İngilizlerin kırsal halka yönelik aşağılayıcı bakış açısını paylaştı. Yüzyılın ilk yarısında, sömürgecilik ve işbirlikçi seçkinlerin ikiz yönetimi altında köylü toplumuyla, ilkel, medeniyete ve eğitime ihtiyacı olan kişiler diye alay edildi. Daha önce de bahsedildiği gibi İngilizlerin yaklaşımının merkezinde, İngiliz uzmanların talimatları altında sınırlı bir modernleşme inancı yatıyordu. İçerideki kentli seçkinler, bu görüşün yanısıra kırsaldaki köylülerin dünya işlerini umursamadıklarını düşünüyorlardı. Mısır'daki *tha'r* gibi kan davalarının çözümü için başvurulmuş ve Mısır kırsalında yüzyıllardır suçu azaltan geleneksel köy âdetleri, İngiliz yetkililer ve kentli politikacılar tarafından ülkenin bütününde suç artışındaki neden olarak görüldüler. Yüksek seviyedeki bu umursamazlık, kırsal alanların modernleştirilmesi çabalarına yol açtı ama bu, toplumun istikrarı için çok önemli olan geleneksel mekanizmaları da yok etti ve bunların yerine geçecek eşdeğerleri yoktu.²⁸

Kırsal kesimlerin özgürlük mücadelesine katılımı bazen milliyetçilik adınayken bazen de değildi. Fakat özellikle daha sonra bağımsız birçok ülkede tamamen yok sayılacağı için, yerel direnişin buradaki rolünü belirtmek ve vurgulamak önemli; Tunus hariç. Burada, kırsal nüfus içinde 1930'lu yıllarda 250 bin Fransız yerleşimci vardı. Bu yüzden politika eve daha yakındı ve Düstur Partisi köylülerin çok fazla çaba harcamadan ulusal mücadeleye alınabileceğini biliyordu. Aslında Tunus kırsalındaki küçük toprak sahipleri hareketin asıl unsurlarıydı. Ama yarı-feodal sistemin olgunlaşmamış ulusal hareketleri ağırlıklı olarak kentlerde oturan büyük toprak sahiplerine dayandığı (ya da Filistin'deki gibi ülke dışında yaşayan) Maşrık'ın tersine, burada gelecek çiftçilerin konumlarına dayalıydı. Hareketi gerçekten desteklediler ve bunun için sonradan şükranla anıldılar.²⁹

Tunus'tan 80 km uzaktaki Testour köyünün hikâyesinde ilgi çekici başka bir örnek olayımız var. Burası, sömürge karşıtı mücadele döneminde milliyet-

²⁸ N. Brown, "The Ignorance and Inscrutability of the Egyptian Peasantry", Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde, s. 203-21.

²⁹ L. C. Brown, *State and Society in Independent North Africa*, Washington, DC: Middle East Institute, 1966.

çiliğin özellikle kalesi değildi. Fakat burası, Fransız Genel Valisi Jean de Hautecloque'a karşı, köyü ziyareti sırasında köyün sakinleri tarafından düzenlenen tek günlük protesto sayesinde tarih kitaplarına girdi. Geleneksel bir köyün Düstur partisi yetkililerinin cesaretlendirmesiyle bir gün içinde nasıl siyasallaştırıldığına dair neredeyse saati saatine anlatımları içeren bir yazı var. Nicholas Hopkins, gösterinin yapıldığı gün oradaydı ve gösteri ile inşaatçı, berber, dükkân sahibi olan göstericilere dair ayrıntılı bir analiz bıraktı. Bağımsızlıktan sonra 1956'da "Çok yaşa Burgiba" diye slogan attıkları sırada tutuklanan bu göstericiler, yeni rejimin temsilcileri haline geldiler. Tunus yönetimi, modernleşme sürecini hızlandırınca, özellikle öğretmenler olmak üzere eğitilmiş insanlar daha önceki milliyetçileri bir kenara ittiler ve köylerde öncü rolü sağlama aldılar. Güç, hükümetin verdiği hizmetlere, borçlara ve bağışlara erişmek, yerli azizlerin bayram günleri ya da müzik etkinliklerini düzenleme becerisi anlamına geliyordu. Hopkins, aynı yeri 1953-73 arasında yine ziyaret etti ve politikanın bir Tunus köyündeki rolüne dair bize ilk elden bilgi verdi. Vardığı sonuç, köyde kabile ya da ailenin statüsünün değil, sınıf ve mesleğin siyasi güce giden bağlantıların temeli olduğu yönündeydi. Öncelikle, öncü bir rol vaadi taşıyan, ulusal mücadeleye olan bağ idi; bu da bilginin ve uzmanlığın merkezine giden yolu açıyordu.³⁰

Diğer kırsal bölgelerin, sömürge karşıtı mücadelelerine dair anlatacakları etkileyici öyküleri vardı. 1930'larda Filistinli köylülerin durumu ve Ceza-yir'de gerilla savaşı için ideal bölgeler olan kırsal alanlar buna örnekti. Ancak, bağımsızlıktan sonra bu rol unutuldu ve Fas'taki siyaset öyküsünün gösterdiği gibi politikanın hareket alanının, kırsal arka planının olduğu ülkelerde bile bağımsızlıkla birlikte faaliyet kente kaydı. Fas'ta tartışmalı toprak *bled es-siba*, devletin toprağı *bled el-mahzen* arasında ayrım vardı. Siba, bağımsızlığa kadar kırsaldıydı, fakat muhalefet özgürlükten sonra öğrenci isyanlarıyla sendikal hareket yoluyla kent sokaklarına taşındı.³¹

Bir zamanlar siyasi eylemin merkezinde olan kırsal yaşamın benzer bir biçimde yokoluşundan İran için bahsedilir. Kırsal, yüzyılın başında yerli kahra-

³⁰ N. S. Hopkins, "Clan and Class in Two Arab Villages", Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde, s. 252-76.

³¹ J. Waterbury, "Peasants Defy Categorization (as well as Landlords and the State)", Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde, s. 5, 15.

manları ve milliyetçi hareketi üretti. İran'daki Çengeli hareketi bu örneklerdendi. Bu, Birinci Dünya Savaşı'nın ilk yıllarında, Gilan ormanlarında İngiliz ve Rus işgaline karşı gerilla gücü olarak ortaya çıkan bir köylü hareketiydi. Lideri karizmatik bir vaiz olan Mirza Küçük Han'dı. Tarihsel imajı ise bir modern çağ Robin Hood'uydu. *Çengel* adında yayınladıkları bir gazetenin arkasında birleşmiş olan demokratik, anarşist ve komünist grupların ittifakının başındaydı. Hatıraları, İkinci Dünya Savaşı'ndaki köylü liderlere, yerli meclisleri biraraya toplama hakkını, politikada sarayın etkisinin kaldırılmasını, Şahlığa ve devlete ait toprakların çiftçiler arasında dağıtılmasını talep etmeleri konusunda ilham verdi.³²

Gilan, sonraki yıllarda kırsalın isyankârlığının sembolü olarak kaldı. Buradaki köylüler, 1945'te İran Komünist Partisi Tudeh'in yardımıyla eski ve baskıcı feodalizme karşı ayaklandılar. Bu, çiftçi örgütleri ve silahlı milislerin ürünü olan bir isyandı. Varlıkları, oradan geçen toprak ağalarını ağır bir şekilde cezalandırdıkları yol kesme olaylarıyla hissedildi. İran'ın kuzey bölgelerine göz diken Sovyetler Birliği'nden de büyük destek aldılar.

Filistin'de, 1930'ların başlarında Suriyeli karizmatik vaiz İzzeddin el-Kassam, Hayfa yakınlarındaki gecekondu bölgesine göç eden gerilla hareketine öncülük ederek İngilizlere ve Siyonistlere karşı bir savaş başlattı. El-Kassam'ın hatırası, 1988'de İslamcı hareket Hamas'ı, İsrail'in Gazze'yi işgaline karşı ilk İntifada'ya öncülük etmek konusunda teşvik etti ve Hamas, askeri kanadına El-Kassam Tugayları adını verdi.

Köylülerin siyasallaşması, 1930'larda Filistin isyanının yayılmasında hayati önemdeydi. Genç eğitimli öğretmenler girişime öncülük ederken, onların kentlerdeki eğitimli meslektaşları aynı coşkuyu gösteremediler. İsyan başladı ve çöktü, çünkü bu fazlasıyla bir köylü isyanıydı: Devrimci söyleme göre yaşamayı beceremeyen ve Filistin'in Siyonistleştirilmesinden maddi olarak köylüler kadar çekmeyen kentli seçkinlerini, isyana istekleri olmadan katılmaya zorladılar. Köylüler, seçkinlerden yeterli destek ve samimi bir bağlılık görmedikleri için, İngilizler onları bozguna uğrattı ve hem hava kuvvetleriyle hem de korkunç toplu cezalardan oluşan bir repertuarın uygulanması gibi ciddi

³² F. Kazemi, "Peasant Uprising in Twentieth-Century Iran, Iraq, and Turkey", Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde, s. 105-07.

çabalarla isyanı bitirdiler (Köylü isyanının benzer kahramanlıkları, kentlerin tereddüdü ve isyanın acımasızca bastırılması, Filistin’de 1987’deki İntifada sırasında da tekrarlanacaktı).³³

Bu kahramanca çabalara rağmen, siyasi müdahale, eski üretim şekillerini ekonomik müdahale kadar mahvetti ve yenilerini başlattı. Filistin belki de bu sürecin somut örneğiydi. İngiliz mandası döneminde politika Filistin kırsalını her şeyden daha çok yoksullaştırdı: Siyonist sömürgecilik ve İngilizlerin kötü ilerleme planları, kırsalda beklenmeyen bir yıkım yaşattı.³⁴

Kırsala sadece ulusal hareketteki rolüyle ilgili olarak haksızlık yapılmadı, bazı ülkelerin ekonomik iyileşme ve ilerlemesindeki payı da hiçbir zaman dikkate değer bulunmadı. Ekonomiyle ilgili olan 2. Bölüm’de de bahsettiğimiz gibi kırsal ekonomi, 1929’daki büyük bunalım sırasında Ortadoğu’nun bazı bölgelerini kurtardı. Daha önce belirtildiği gibi bu özellikle Türkiye’de belirgindi. Fakat ülkeyi endüstrileştirmek için yoğun çaba harcansa da, ekonomi 1930’larda tarıma dayalı kaldı. O yıllarda gayrisafi milli hasılanın yüzde 50’si tarımdandı ve tarım ürünleri yapılan ihracatın neredeyse yüzde 90’ını oluşturuyordu. Halkın yaklaşık yüzde 80’i Atatürk’ün endüstrileşmiş modern Türkiye hayalini yıkacak şekilde kırsalda yaşıyordu (17 milyon Türk).³⁵

Bağımsızlığın boyunduruğu ya da bereketi altında

Ortadoğu’daki çeşitli hükümetler, bağımsızlıktan sonra kırsal alanlardaki teknoloji devrimi sürecini devam ettirmek istediler. Bu hareket, herkes tarafından desteklendi. Daha radikal rejimler ortaya çıktığında, kapitalizmin sosyal haksızlıklarını yok etmede teknolojik açıdan ilerlemeci olan Sovyet ve Maocu modeller hevesle uygulandı. Zengin toprak sahipleri ve yabancı çıkarlar bu formüle karşı çıktığında ekonomik bağımsızlık için verilen mücadele, bir post-ulusal kurtuluş savaşı haline geldi.

³³ T Swedenburg, “The Role of the Palestinian Peasantry in the Great Revolt (1936-1939)”, I. Pappé (ed.), *The Israel/Palestine Question*, Londra ve New York: Routledge, 1999 içinde, s. 129-68.

³⁴ K W Srein, “Rural Change and Peasant Destitution: Contributing Causes to the Arab Revolt in Palestine, 1936-1939”, Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde, s. 143-70.

³⁵ Ş. Pamuk, “War, State Economic Policies, and Resistance by Agricultural Producers in Turkey, 1939-1945”, Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde s. 127.

Fakat yapıları muhafazakar, yönleri radikal olsa da, Arap ülkelerinin tümündeki kilit kelimeler, “ulusal ekonomik bağımsızlık” ve “ulusal planlama”ydı ve kırsal alanlar bu yeni heveslerin ana hedefleriydi. Yerel liderlerin gözünde özgürlüğe giden yol, radikal ve köklü tarım reformlarından geçiyordu. Reformun kapsayıcı amacı, yabancı mülkiyeti kaldırmak ve makineleşme ya da diğer reformlar aracılığıyla tarımsal üretimi arttırmaktı. Bir sonraki aşama, kırsal alanların endüstriyel büyüme için tahsisi ve insan gücünün ekilir alanlardan fabrikalara yönlendirilmesiydi. Ulusal planlama ve tarım reformu, çok radikal bir sözlükten alınmış iki terime benziyordu. Bununla birlikte, 1950’lerde sadece radikal rejimler tarafından değil, Irak gibi “gerici” monarşiler ve Suriye gibi ılımlı cumhuriyetler tarafından da kullanıldılar. Görünüşe göre, özgürlüğüne kavuşmuş Arap dünyasından herkes sanayi ve tarım reformuna dayalı bir ekonomi kurmaya kalkışlıyordu. Hiç şaşırtıcı değil, bazı araştırmacılar 1970’lerde, millileştirme projelerinin devrimci ideolojilerin kaçınılmaz sonuçları olmaktan çok, ekonomik pragmatizmin meyvesi olduğu hipotezini ortaya atarak siyasal iktisatçılara karşı çıkma cesaretini gösterdiler: Özel ve gönüllü girişimlerin sömürgecilikten bağımsızlığa geçişte katalizör unsur olarak tam bir başarısızlık gösterdiğinin resmen tanınması.

Tarım reformları ve ulusal planlama gerçekten de Arap dünyasında radikal rejimlerin yükselişinden çok önce, bazen devrimci rejimlerden daha çok “geleneksel” liderler arasındaki karar vericilerin söylevlerinde ağırlıklı bir yere sahipti. Örneğin, Irak’ın Haşimi hükümeti bu yüzden 1950’de petrol işletme kâr payının yüzde 70’ini ulusal kalkınmaya tahsis ederken, diğer yandan Mısır’daki Özgür Subaylar’ın radikal rejimi önceleri ulusal ekonomik planlama (gelişme ve büyüme projeleri) için gerekli sermayeyi toplamak üzere özel girişimleri (yerli ve yabancı) teşvik etmeyi seçti.³⁶ Mısır hükümetinin o günlerdeki ana hedefi, 1940’larda başlayan ve büyük bir ticari açık ve doğru dürüst bir sanayinin olmamasıyla (gayrisafi milli hasılanın sadece yüzde 10’u) sonuçlanan ekonomik gerilemeyi durdurmaktı. Asıl görev, kârın çoğunun yabancı ellere geçtiği pamuk ihracatına dayalı olan yerli ekonomide değişim yaratmaktı. Fakat ekonominin Mısırlı kaptanları daha uç bir politika gerektiğini gördüler.

³⁶ N. M. Abu Izzedin, *Nasser of the Arabs: An Arab Assessment*, Londra: Third World Publishing, 1981, s. 16-17.

Bu amaçla 1952’de Ekonomi Planlama Merkezi kuruldu ama yeni rejimle işbirliği yapacak (Cemal Abdül Nasır’ın tabiriyle) “gönüllü unsurları” bulmakta başarısız oldu. Bu yüzden, 1956’da krizler sürdükçe ve derinleştikçe ekonomi politikası değiştirildi. İşte ancak ondan sonra Mısır’da ekonomik devrim oldu: İşbirliğini gönüllü ortaya çıkarma girişiminin yerine, ekonomiyi otoriter bir biçimde millileştirmeyi koyan devrimci bir rejim tarafından yapıldı.³⁷

Ancak, tarım reformunu, sadece değişimin evrimsel bir süreci olarak değil, deprem gibi görünecek şekilde yapacak bir ideolojiye ihtiyaç vardı. Irak’taki reformlar monarşi tarafından yapıldığı sürece toplumsal haksızlıklar olduğu gibi kaldı. 1958 devriminin hemen öncesinde, 253 bin toprak sahibi 32,1 milyon dönüme sahipti (bunun sadece 23 milyonu gerçek anlamda kullanıldı). Nüfusun geri kalanı, yani yüzde 72’si 50 dönümden daha azına yani bölgenin sadece yüzde 6,2’sine sahipti. Ya da başka bir deyişle, 49 aile yaklaşık 5 milyon dönüme sahipti.³⁸ Bu aileler arasında, aşiret reisleri, Muhammed Peygamberin soyundan geldiğini iddia eden kent ileri gelenleri ve zengin tüccar aileler yer alıyordu. En zenginleri Bağdat’taki Çelebilerdi. Abdül Hadi el-Çelebi, sadece onlardan en zengini değildi, aynı zamanda sosyal adalet ve ulusal politikalar arasındaki bağı temsil ediyordu: Toprağı kaldıran “Andrew Weir and Co” adlı bir İngiliz şirketi oldu.

Kayda değer tarım reformları yapan ilk ülkelerden birisi İran’dı. Sosyalist milliyetçi lider Musaddık Ağustos 1952’de, toprak ağalarına topraktan elde ettikleri gelirin yüzde 20’sini kiracı çiftçilere vermeye –ki bunun yarısı şahıslara, diğer yarısı toplumun gelişmesi için köy konseylerine gidecekti– zorlayan toprak reformunu çıkarınca görevinden azledildi ama kısa bir süre sonra iktidara döndü. Bu, katıksız sosyalist ideolojinin bir parçası olduğu kadar Şah’ın imparatorluğa ait az sayıdaki araziye, ihtiyacı olan köylüler arasında kısmen dağıtımıyla sınırlı politikalarına karşı durma çabasıydı. Şah en sonunda reformları, köylülere daha fazla faydası olan hükümetin ellerine bırakmaya razı oldu.³⁹

³⁷ G. Baer, *Ortadoğu Arapları: Nüfus ve Toplum*, Tel Aviv: Anı Oved, 1960, s. 145-6 (İbranice).

³⁸ Bir *dunam* = 1000 metrekare.

³⁹ G. Lenczowski, *The Middle East in World Affairs*, Ithaca, NY ve Londra: Cornell University Press, 1980, s. 196.

İdeolojik ya da başka düşünceler yüzünden olsun, “mutluluğa giden yol tarım reformlarından geçer” fikri Ortadoğu’nun her yerinde popüler hale geldi. Topraklar yeniden dağıtıldı ve herkese özel mülkiyet verildi. Suriye ve İran’da değişimler eşzamanlı başladı ve diğer ülkelere yayıldı. Kısa süre sonra reformların daha karmaşık taraflarının tamamlanamayacağı, yani üretimde ve makineleşmede yeterince artış olmadığı ya da daha yumuşak söylemek gerekirse etkileyici oranda artmadığı ve köylülerin yaşam standartlarının yükselmediği giderek daha iyi anlaşıldı. Hatta reformların Fellahlara özel mülkiyet verilmesi gibi kolay yönleri de gerçekleşmedi. Antropolojiye yönelmiş tarihçilerin de vurguladığı gibi toprak sahipliğinin geleneksel biçimleri 1950’lerin sonu ve daha ötesine kadar devam etti. 1950’ler ve 1960’larda toprak hâlâ kiraya veriliyordu ve kiracı çiftçiler kırsal hayatın bir parçasıydı. Bununla birlikte, geçmiş onyıllarla kıyaslandığında ücretli çalışanlara daha iyi davranılıyordu. Daha yüksek maaş, mahsulden daha adil bir pay alıyorlardı; ancak, çalışmayla ilgili geleneksel feodal ilke geçmişteki haliyle kaldı. Toprak sahibi ve toprağı eken arasında mahsulün paylaşımı konusunda *muraba*, *muzara* ve *mugarasa* gibi 19. yüzyıl yöntemleri sürdü. Bu hep daha kötü anlamına gelmiyordu. *Muşa* gibi daha önce bahsedilen mülkiyet eşitliği el değmeden kaldı.

İyi ya da kötü, bu sistemlerin hepsi Mısır, Suriye ve sonra da Irak’taki subaylar rejimi tarafından zararlı bulundu. Ancak, onlara karşı alternatifler sunmayı başaramadılar: Toprağın yeniden dağıtılması, küçük özel mülkiyeti sürdürmeye yetmedi. Hayal kırıklığı yaşayan radikal hükümetler, 1950’ler boyunca köylülerin daha önce benzeri görülmemiş protestolarını göğüslemek zorundaydılar. Fellahlar toprak sahiplerine para vermeyi reddettiler.⁴⁰ Reformların uygulanmasını engelleyen birçok sorun devam etse de 1960’lardaki ikinci reform dalgasıyla ortaya daha başarılı bir resim çıktı.

Tarım reformlarının amacı, Ortadoğu’ya endüstri çağında kılavuzluk etmektir; fakat yüzyılın sonuna gelindiğinde bu umut hâlâ gerçekleşmemiştir. Bu reformları başlatanlar sadece kötü yönetimle değil, kapitalistlerle ve toprak sahipleriyle eksik işbirliği gibi sorunlarla da mücadele etmek zorundaydılar. Toplumdaki zenginler ulusal sermayenin arttırılmasına katkıda bulunmayı

⁴⁰ Baer, *Middle Eastern Arabs*, s. 145-6.

reddetti. Onlara tepki gecikmedi, tepki geldiğinde ise cezalandırdı ve intikam aldı. İşbirliği yapmayı reddedenler neredeyse sahip oldukları her şeyi kaybediyorlardı. 1950'lerde her derde deva ilaç, tarım reformuydu, 1960'lardaki panzehir ise millileştirmeydi. Bu ilk olarak ve zorla Mısır'da ve sonra daha ılımlı haliyle radikal ve muhafazakar ülkelerde aynı şekilde ortaya çıktı. Bu süreç, yabancı sermaye ve mallarına el konmasıyla başladı ve yerli servetin millileştirilmesiyle devam etti. El koyulan sermaye endüstriyel gelişmeye yönlendirilirken, büyük sulama projeleri, çölde yaşam yaratma ve nehirlerin üzerinde büyük barajlar inşa etme seferberliği gibi mali projeler ve risklerin amacı yeni liderleri yüceltmekti.

Başarısızlığın anatomisi

Reformların uygulanmasına daha fazla odaklanmak, başarısızlığın değişik birçok nedenini ortaya çıkarıyor. Cezayir'e bakın. Şanlı devrimin liderlerinden birisi toprak ağası olursa bağımsızlığın ilk yıllarında (1965-70) böyle bir reformun şansı ne kadar olur? FLN'nin 1962'deki lideri Kaid Ahmed ülkedeki en önemli toprak ağalarından birisiydi ve tarım reformu sırasında toprak tahsisinin hedefi olabilirdi. İlk yıllarda sanayileşme için gösterdiği heves, kişisel çıkarlarıyla açıklanabilirdi. Reformlar, her halükarda ilerledi çünkü daha önceki politikaların ne denli tutulmadığını bilen Houari Boumedienne (1962'de savunma bakanıydı ve 1965'te Ahmed Bin Bella'yı devirdikten sonra devlet başkanı oldu) kırsal nüfusu kazanmaya çalıştı. 1968'de başlayan dört yıllık kalkınma planını, üçüncü dünya ülkelerindeki en savurgan reklam kampanyasıyla duyurdu. Bu, kırsal hayata kayda değer bir kalkınma getirmekten çok, kendi imajını güçlendirmeye yaradı.

Fakat Cezayir'de başka sahalarda sorunlar vardı. Kurtuluş savaşına katılan Cezayirli köylüler, tarım reformu sırasında bağımsız hükümetler tarafından önerilen toprakları almaya pek istekli değillerdi. Fransız yerleşimciler, Fransız egemenliğinin son günlerinde büyük çiftliklerini panik içinde terk etmişlerdi ve yeni kurulan hükümet bu konuda ne yapacağını bilmiyordu. Hükümet, FLN'nin 1956'da Summam'daki ünlü kongresi sırasında kapsamlı tarım reformu konusunda yaptığı vaadi yerine getirmek için gerekli acil planla-

rı yapmamıştı. Bu vaat, hükümetin 1962'de Trablus'taki ilk toplantısında tekrarlandı. Şartlar açıktı: Toprak mülkiyeti konusunda sınırlama ve yerleşimcilerin toprakları, topraksız ya da neredeyse topraksız sayılacak köylülere, toprağı ortak işleme kaydıyla verilecekti: Kısacası iddialı ama zor bir proje. Sömürgecilerin çiftliklerinde çalışan ve kurtuluş savaşında çok az katkısı olan daimi tarım işçileri çiftliklere el konunca hükümetin tarım reformu konusundaki her türlü önerisini kabul ettiler. Bu yerleri nasıl yönetecekleri konusunda kendilerine tavsiyelerde bulunmak üzere kentlerden gelen sendikacıları içtenlikle karşıladılar. İşçilerin reformları kabul etmesi karşılığını buldu: Reformlardan yararlanmayı hak edenler listesinde aşağılarda olsalar bile varlıkları Cezayir hükümeti tarafından yasallaştırıldı. Ancak, kısa bir süre sonra mülklerini yitirdiler. Yeni bir birim, Ulusal Tarım Reformu Ofisleri, özellikle mali konularda çiftçilere yardımcı olmaları için bürokratları görevlendirdi ve önceki tarım işçileri toprak sahibi değil, bir kez daha ücretli çalışan oldular. 1969'da karar almalarında kendilerine daha büyük bir özerklik tanındı. Bu, yüzyılın sonunda, geriye dönüp bakan bir araştırmacının vardığı sonuçtaki gibi, sömürge zamanında işi olan bu insanların hepsi için her şeye rağmen kendi kendini idare tecrübesi, sömürge döneminde ekonomik olduğu kadar manevi gelişmeydi.⁴¹

Sosyalist devrimin meyvelerini yemeleri beklenen olası kişiler listesinde en üstte olanlar daha kötü durumdaydılar. Toprak transferinin içeriğı onları cezbetmedi. Mücadeledeki katkılarına karşılık olarak, mahsulün ya da kârın fazlasının devlete gideceğı ve hükümet yetkilileri tarafından sürdürülecek olan projenin bir parçası olarak ödüllendirilmeyi istemediler. Sıradan insanların, Osmanlı Sultanlığı'nın toprağın halka değil hükümete ait olduğu, ürün den birazını alabilmek için kendilerine kiralandığı eski günlerine dönüldüğü duygusuna kapılmalarına şaşmamak lazım.

Böylelikle, yerleşimcilerin ücretli çalışanları tarlaları aldılar fakat ne yakında ne de uzakta topraksız kişiler vardı. Bin Bella ve Boumedienne hükümetleri köylülerden baskı gelmeden kurallar koymak ve politikalar üretmek konusunda özgürdüler. Cezayir hükümeti, 1971'de yeniden bir denemede bu-

⁴¹ A. Zghal, "Why Maghribi Peasants Don't Like Land Reform", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 326.

lundu ve tarım reformu resmen yeniden duyurularak köylülerden toprağı devralmaları ve kendi başlarına yönetmeleri istendi. Ancak, onlar hâlâ isteksizdi. Deneme başarısız olunca, hükümet reformu ilerletmek için 1976'da çiftçi sendikası kurdu fakat ondan sonra bile köylülerin yüzde 15'i bu girişimden kopmayı tercih etti.⁴² Şeraga gibi yerlerde köylülerin yarısı girişimden çıkarılmak istediler ve Mahelma'daki köylülerin sadece yüzde 15'i reform kapsamında kalmak istedi.

Bu olay, aynı biçimde Tunus'ta da tekrarlandı. Hükümet, 1969'da köylüleri toprakları almaya ikna edemeyince, Cezayir'dekine benzer talimatlar çıkardı ve daha başarılı oldu. Özel mülkiyeti sürdüren arazi kooperatifleri karması başlattılar ve yerleşimcilerin topraklarındaki daimi işçilerin çiftlikleri devralmasına izin verdiler. Fakat kolektivizm ve özel mülkiyet arasındaki dengenin kurulması zaman aldı. Tarıma kolektivist bir bakış açısını uygulamaya koyma isteğini yeniden canlandırmak için iktidardaki Düstur Partisi'nin ve onun efsanevi lideri Habib Burgiba'nın bu tür ideolojiszleştirmesine ihtiyaç vardı. Bu denge, 1970'lerin ortalarında Cezayir gibi daha radikal ülkelerden ya da Fas gibi daha muhafazakar ülkelere daha iyi sonuçlar getirdi. Fas'ta reform yapmak için girişim bile yoktu. Sömürge topraklarının yarısı kentli burjuvaziye ve zengin toprak ağalarına satılırken diğer yarısı bu toprakları almak için para biriktiremeyen köylüler için satışa çıkarıldı.

Tarihin, gelişmeye dair doğrusal ve ilerlemeci anlayışımızı nasıl sarstığı konusunda daha Foucaultcu açıklamayı Mısır'da buluyoruz. Mısır'da tarım reformunun ilk aşaması (1952-61) gelecek vaat ediyordu. İlk başta, 300 *fedan* [4200 m²] toprağı olan, topraktan vazgeçmek zorundaydı; ikinci aşamada ise 100 *fedan* toprağı olan, bırakmak zorundaydı. Toprak, beş *fedandan daha* az toprağı olanlara, topraksız çiftçilere ya da tarım işçilerine verildi. Bir milyon *fedan* toprağın dörtte üçü tahsis edildi ve yarım milyon *fedan* toprak köylülere geçti. Fakat 1960'ların ilk yıllarındaki istatistiklere daha yakından bakıldığında, toprağın önemli bir bölümünün daha önce hiç toprağı olmamış şimdiyse üç ila beş *fedan* toprağı olan 130 bin aileye geçtiği görölse de 200 bin *fedan* toprak da 4600 kişiye geçti ki, her biri böylelikle 57 *fedan* toprağına sahip oldu. 1960'larda tarım reformu doruktayken en çarpıcı

⁴² A. g. e., s. 322-35.

oran, Mısır'da ekili alanın tümünün yüzde 10'unun, 50 ila 100 *fedan* toprağı olanlarda bulunmasıydı.

Sosyalist ve milliyetçi planın bu şaşırtıcı sonucu, reformun ayrılmaz parçası olan miras kanunlarından kaynaklanıyordu. Bu düzenlemeye göre büyük toprak sahipleri (200 *fedan*dan fazla toprağı olanlar) her bir çocuğına 50 *fedan* bırakabilirlerdi; uzun ve geciktirilmiş süreçte satışları ya da toprak tahsisini denetleme görevine atanan memurun resmi tespitinden önce satabilirlerdi. Bu şekilde, çocuklara geçen toprak yaklaşık 250.000 *fedan*dı. Zengin sahiplerin çocuklarına bırakmadıkları topraklar, parası olmayan köylülere değil daha önceki geniş topraklarını daha da genişleten varlıklı çiftçilere satıldı.

Kahire'de olası bir başarısızlığın ilk kez kabul edilmesi reformun altıncı yılında duyuldu. Resmi rapor, tarım reformunda düzeltilmesi gereken hatalardan bahsediyordu. Daha önemlisi, köylülere ödemeleri tamamlamaları için verilen süre yetersizdi (30 yıl). Rejim, sorunun öneminin yeterince farkında olmadığı için parça parça ve belirsiz bir yanıt verdi. Ödeme süresi kırk yıla çıkarıldı ve yıllık faizle arazi tahsisi ve yeniden dağıtımı için ücret (bir nevi doğrudan vergi) yüzde 15'ten yüzde 10'a indirildi. Birkaç yıl sonra bu minimal değişikliklerin küçük toprak parçalarının yeni sahiplerinin içinde bulunduğu kötü durumu iyileştiremeyeceğı ortaya çıktı.⁴³

Reformun ikinci yarısında (1961-75) devrimin mimarları 100 rakamıyla mutluydular ya da daha ziyade şaşkındılar. Mısır'da tarım reformlarının hedeflerini yeniden teyit etmek için 1962'de resmi bir bildiri yayınlandı. Toprak sahibi olmanın 50 İngiliz dönümünü (100 *fedan*) aşmaması koşulu getirildi ve üretim hatlarıyla fiyatlar üzerinden devlet gözetiminin başlatılmasıyla toprak sahipleri ve toprağı ekenler arasında daha dengeli bir ilişki kuruldu.⁴⁴

Fakat 50 ya da 100 *fedan*lık toprağı olan toprak sahiplerinin yüzde 10'u daha fazla büyüdü ve yeni toprak ağaları sınıfını oluşturdular. Bunlar, topraklarını çiftçilere ya da işletmeci ve tarım işçileri aracılığıyla kiraya veren ve çoğunlukla başka bir yerde yaşayan toprak sahipleriydi; bazıları köylerde yaşayan ileri gelenlerdi. Ve ister köyün ileri geleni olsun ister kentli toprak sahi-

⁴³ Abd al-Malek, *Egypt*, s. 76.

⁴⁴ S. M. Gadallah, *Land Reform in Relation to Social Development in Egypt*, New York: Columbia University Press, 1962, s. 44-6.

bi, topraklarında çalışan köylülere Nasır'ın Arap sosyalizmi döneminde bile çok az ödüyorlardı.⁴⁵

1960'larda ortaya yeni bir sorun çıktı. Tarımsal eğitimi geliştirmek için yatırılan para, içeriden gelişmeyi daha fazla olanaklı kılmak için beklenen kârı getirmedi. 1960'ların başlarında diplomalıların tarımsal gelişmeye ilgi göstermeleri ve kırsal alanlarda gerçekten çalışmaları için teşvik edilmeleri amacıyla bir girişimde bulunuldu. Diplomalılar kırsal alanlardaki yaşamı iyileştirme projelerinde ancak başka bir fırsat olmayınca çalıştılar, sayıları ise belirsizdi.⁴⁶

Tarihçilik açısından daha yakından bir bakış açısı, tarım reformunun Mısır'ın iki tarafında –Rif (Aşağı Mısır) ve Sa'id'de (Yukarı Mısır)– farklı bir seyir izlediğini gösterecektir. Yukarıdaki tanım, ülkenin kuzeyindeki (aşağı Mısır) reformun yörüngesini gösteriyor. Yukarı Mısır'da tarım reformu, aşiret ve dini sınırlarla belirlenmiş ve geçmiş yüzyıllara kadar dayanan sosyal hiyerarşiye itaat eden geleneksel tabakalaşmanın sabrı yüzünden çok daha erken terk edildi. Sa'idi piramidinin en üstünde, soylarının Muhammed Peygamber'e dayandığını iddia eden ve statü ve konum olarak Maşrık'taki benzer kentli ailelerden farklı olmayan ileri gelen aileler, yani *eşraf* vardı. Said'de bu aileler iki gruptan, yani "Araplar" ve "Fellah"lardan (rençper) kimseyle evlenmezlerdi. Arap terimi burada Aşağı Mısır ya da Arap dünyasının geneliyle aynı çağrışımı yapmıyordu. Kuzeyde, Arapça konuşan herkes Araptı, oysa bu terim güneyde ataları Arabistan'ın ortalarından gelen aşiretler kümesiydi. Son grup Fellahlar etnik olarak Arap değillerdi ve burada Arap olmayan Mısırlılar için kullanılıyordu (Bu ayrımların Mısır'da bugün hâlâ genel olarak yaygın olduğunu söylemek önemli).⁴⁷

Bir kişinin sosyal yapısı ve dini geçmişi, sadece son derece ideolojik bir rejim altında bile geleneği her yönüyle sürdürmesinde değil, tarım reformu gibi bir reformun kişinin hayatını ne ölçüde etkileyeceğini belirlemek için de son derece güçlü unsurlardı. Tarım reformu aynı bölgede, Yukarı Mısır'da Kıpti

⁴⁵ C. Issawi, *Egypt in Revolution: An Economic Analysis*, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1963, s. 156.

⁴⁶ J. S. Szlyiowicz, *Education and Modernization in the Middle East*, New York: Cornell University Press, 1973, s. 33.

⁴⁷ M. Fandy "Egypt's Islamic Groups", *The Middle East Journal*, 48:4 (Güz), 1994, s. 612-13.

ve Müslümanları farklı yönlerden etkiledi. Suhaç'daki Ebu Sihli ve Radvanlar ile Kana'daki Hüzeinler ve Eidaisiler gibi varlıklı Müslüman aileler, reformlardan kaçtılar. Cabaralar gibi Kıpti aileler farklı bir stratejiye başvurdular. Toukh'tan Gazaliler ve Nakada Arapları gibi geçmişte topraklarını idare etmiş ve korumuş olan güçlü Arap aşiretlerinden çiftçilerin adına 50 *fedan* topraktan fazlası için kayıt yaptırdılar.⁴⁸

Kırsaldaki hayat, 1960'larda Nasır dönemi Mısırı'nda bilimciler tarafından şimdi daha az idealize ediliyordu. Bunların kapsamlı çalışmaları, kırsalın tarihini sadece ekonomik üretkenlik ya da başarısızlığı gösteren şemalardan değil, yöneticilik yapmış ya da onların kışkırtmasının hedefi olan köylülerin hikâyeleri üzerinden inceleme imkânı verdi. Yönetici sınıf köylülerin doğru yönde, yani rejime uygun siyasallaşacağından, sola ve solun protesto ya da devrim yapacak bir kitle hareketi yaratma yönündeki ideolojik hayaline kapılmayacağından emin olmak istedi.

Mısır'ın Buheyra bölgesindeki Şubra köyü ve bölgenin kahraman (ya da antikahraman) valisi Wagih Abaza, 1965'te İlya Harik tarafından reformun başarısının bir örneği olarak incelendi. Abaza, Başbakan Ali Sabri'nin arkadaşındı ve bu yüzden iktidar koridorlarına yakındı. Timothy Mitchell, Harik'in kitabını değerlendirirken, onun köyü seçme koşullarının ve Abaza ile çok yakın işbirliğinin, araştırma sonucunda tarım politikalarının genel olarak bölgede, özel olarak ise köyde ne kadar başarılı olduğuna dair çizdiği olumlu resmin tarafsızlığı konusunda soru işaretleri yarattığını fark etti.⁴⁹

Eleştiriler doğru ama Harik yine de kalkınma politikalarıyla köylüler arasındaki karmaşık ilişkiye göz atmamızı sağlıyor. Söz konusu çalışma, tarım reformu sayesinde kurulan ortak çiftliklerdeki yaşam hakkında çok bilgi verici. Çalışma, yaşam standardını yükseltmek için köylüler arasında dayanışmaya yeterince yer olduğunu ve her şeyi içine alarak, maaşlar konusunda ve mali konularda Nasır döneminde ortak tarımsal bir çabanın parçası olmanın, başkasının elinde ücretli çalışan topraksız bir yetiştirici olmaktan çok daha kârlı olduğunu gösteriyor. Bununla birlikte, Mitchell'ın uyardığı gibi bu köy, kabileler ile aileler arasında kalkınma politikalarının başarısını kolaylaş-

⁴⁸ A. g. e., s. 615-16.

⁴⁹ A. g. e.

tıracak kan davaları olmadığı için alışılmadık bir kırsal yerdi.

Cemal Abdül Nasır, eski düzenler ve hiyerarşilere karşı çıkmayı içtenlikle denediyse de halefi Enver Sedat, onlara boyun eğdi. Sedat, gerçekten de 1970’li yılların başında Arap dünyasını sosyalist ya da ulusal politikalardan uzaklaştıran bir yola soktu. Sedat’ın politikası tarım reformunu tersine çevirdi ve Yukarı Mısır’da bu, eski feodal ailelerin önemli devlet işlerine getirilmesi şeklinde cereyan etti ki, bunun en çarpıcı örneği Celal Ebul Dahab’ın gıda stoklarından sorumlu bakanlığa getirilmesiydi. Sedat, Mısır’ın her tarafında önceden var olan kırsal aristokrasiyi ulusal politikalarda yeniden kurdu. Güneyde, Nasır döneminde ilerleme sağlayan ve iyi bir yaşam standardı elde etmeye başlamış olan küçük toprak sahibi Arap ve Fellahlara karşı dengeyi bozdu. Hüsnü Mübarek’in döneminde (1981’de iktidara geldi) tersine çevirme politikası sürdü. Bu, güneyde 1980’ler ve 1990’larda İslam’ın gelişmesinin nedenlerinden birisi olarak açıklanabilir.⁵⁰

Sedat döneminde, yüzünü yeniden gösteren sadece eski sosyal yapılar olmadı. Tarımın bazı eski biçimleri de yeniden ortaya çıktı. Ortakçılık 1970’lerin ortalarında Mısır’a geri döndü. Ortakçılık daha kârlı bir iş haline geldi ve bunu teşvik etmek için kiracı çiftçilerin ortakçılığa geçmelerine izin veren özel yasayla hükümet tarafından bile kabul görmüş oldu.⁵¹

Bu olay daha önce, *marabaların*, yani başkasının toprağında çalışan ve ürettiğini doğrudan toprak sahibiyle paylaşan köylülerin sıklıkla rastlandığı Türkiye’de de yaşandı. Bazen *marabanın* kendisine ait verimsiz bir toprağı olurdu ya da toprağı satın aldığı toprak sahibine, yani *ağaya* borcu olurdu, bu ortaklıktan iyiydi. Bir de *azaplar* vardı. Bunların ne üretimde bir payı, ne evi, ne de mülkü vardı; toprağı işledikleri için *ağanın* verdiği parayla geçinirlerdi. Bu örnekler, Ortadoğu kırsalında tarım reformundan önce de vardı.⁵²

Petrolün değer kazanması ve petrol üreticisi ülkelerde çalışan Mısırlıların zenginleşip geri dönmesiyle yeni bir sosyal unsur belirdi: Toprak alan ve daha iyi evler inşa eden ve kuzeyden gelen yeni zenginler. Beklenen toprak sim-

⁵⁰ A. g. e., s. 617.

⁵¹ K. Glavanis, “Commodization and the Small Peasant Household in Egypt”, Glavanis ve Glavanis, *The Rural*, s. 147.

⁵² A. g. e., s. 170.

sarları ortaya çıkınca, toprak reformunun Mısır'ın güneyinde hiç de olumsuz bir süreç olmadığı görüldü: Fellahların Araplardan daha fazla kaynakları vardı; daha fazla paraları vardı, daha iyi eğitim aldılar ve çok daha önemlisi refah politikalarının hiç bir sorumluluğunu almayan modern kapitalist devletin yeni gerçekliklerine sosyal açıdan daha fazla uyum sağladılar. Liberalleşme döneminde zengin Fellahlar güneyde halk klinikleri ve fiyatların daha ödenebilir olduğu yerli pazarlar gibi sosyal hizmetlere kaynak sağladılar.⁵³

Diğer ülkelerde de Sovyetler Birliği'nin çökmesinin ardından Arap ekonomisinin açılması ya da liberalleşmesi, reform enerjisi ve planlamasının son düşüşünü sadece hızlandırdı. Bu, birçok açıdan yerli tarımı dünya pazarıyla bütünleştiren bir çeşit yeni küreselleşmeydi.

Oyunu yeni ekonomik kurallarıyla sadık bir şekilde oynayan iki ülke, Cezayir ve Tunus'u ele alırsak 1980'li yıllarda her iki ülkenin iç tüketime yönelik gıda üretiminde artış görebiliriz, fakat bu neredeyse rüzgârı kovalamaya benziyordu. Bu büyüme talepteki artışı karşılayamıyordu. Eleştirel gözlemciler, bu krizleri küreselleşmenin yeni ekonomik gerçekliklerine bağladılar. Bunun her iki ülkede de baskın bir rolü olan IMF politikalarının doğrudan bir sonucu olduğunu iddia ettiler. IMF, 1960'ların sonunda sübvansiyonlarda, dolayısıyla tarım girdilerinde kesinti yapılmasını istedi. IMF, yerli tüketim ürünleri için değil, ihraç ürünleri için bazı devlet yardımları düşündü. Bu, o zamanki gibi bugün de IMF'nin serbest piyasa kurallarına aykırıdır ve IMF'nin maaşlı çalışan kentli insanlara devlet yardımı yapılmasını neden reddettiğini açıklıyor.⁵⁴

Aynı politika, Ürdün'ün ekonomik refah arayışını engelledi. Tarım, 1950 ve 1960'larda Ürdün ekonomisinin belkemiği oldu ve öyle kaldı. 1961'de insan gücünün yüzde 35'i tarımda kullanıldı ve bu gayrisafi yurtiçi hasılanın yüzde 23'üne denk geliyordu. Filistin'in Batı Şeria'sı, ürünleriyle önemli bir rol oynadı ve Doğu Şerialı üniversite öğrencileri nehrin doğu kıyısında ulusal girdide artış olmasına katkıda bulunan sulama sisteminin devam etmesi için yardım

⁵³ Fandy, "Egypt", s. 618.

⁵⁴ K Pfeifer, "Does Food Security Make a Difference?: Algeria, Egypt and Turkey", B. Kornay, P. Noble ve R. Brynen (ed.), *The Many Faces of National Security in the Arab World*, Londra ve New York: Macmillan Press, 1993 içinde, s. 136, 11. dipnot.

ettiler. Batı Şeria'nın 1967'de kaybedilmesi, yani İsrail'in eline geçmesi, kırsal bölgelerin önemli rolünü bitirmedi; ama Ürdün'ün tamamıyla Amerikan kampına katılması ve ABD'nin yardım için öne sürdüğü koşullar, devletin çiftçilere verdiği yardımların kesilmesine yol açtı. Bu, 1980'lerin sonunda, kırsalda yaşayan Ürdünlüleri darboğaza itti. IMF'ye karşı adil olmak gerekirse, tarım reformunun piyasa güçlerine IMF işin içine girmeden teslim olduğunu söylemek gerekir; yani sonuncusu sadece reform tabutuna çakılan son çivi oldu.

(Başarı ve başarısızlık arasındaki genel dengeyi değerlendirmek zor: İstatistikler etkileyici gelişmeler olduğunu gösterebilir ama işin niteliği zamanla ortaya çıkınca köylülerin hayatında sonuçta değişikliğe yol açan bir politika olmadığı izlenimi var. Bunun bir örneği, İran'daki tarım reformunun ikinci aşamasıdır (birinci aşama Musaddık tarafından 1950'lerin başlarında başlatıldı). İkinci aşama 1960'ların ortalarında başladı ve özünde toprak mülkiyetini daha eşitlikçi hale getirmek için yukarıdan verilen kararı içeren Ak Devrim diye biliniyor. Bir o kadar önemli olan, hükümetin okuryazarlığı artırma girişimiydi. Yaklaşık on yıl sonra büyümeye dair istatistiksel oranlar etkileyiciydi (yıllık ekonomik büyüme 1970'lerde sadece Japonya'nın gerisindeydi). Bu dönem petrol gelirinde inanılmaz bir artışın yaşanmasına bağlı olarak, 1970'te 1 milyar doları bulan gelir dört yıl sonra 20 milyar dolara çıkmıştı; bu da ekonomik tarihinde büyük bir çıkışın başlangıcı olmalı. Gelirin devrimin yapıldığı gün 100 milyar dolar olduğu tahmin ediliyordu.⁵⁵ Fakat köylüler, çarşıların yoksul sakinleri ve yoksullaşmış kentli göçmenler Ak Devrim'in yetmediğini kanıtladılar.)

Ama İran'daki başarısızlık, sadece nüfus baskısı ya da doğal büyüme ile kaynaklar arasındaki dengesizliklere bağlanamaz. Ayrıca, benzeri olmayan bir reformcunun, tarım reformu öyküsünün kahramanlarından birisi olan Hasan Arsanjani'nin yükselişi ve düşüşüne bağlı. Arsanjani, daha 1950'lerin sonlarında İran'daki köylülerin hayatını kökten değiştirmek üzere devlet memurluğuna başlamıştı. 1960'ların başında sözkonusu reformlardan sorumlu üst düzey yetkili kişi olarak, ABD'nin ağır baskısı, işi nasıl yapması gerektiğine dair tavsiyeler ve ona yönelik eleştirilerini esirgemeyen kızgın solcu aydın-

⁵⁵ J. A. Bill ve C. Leiden, *Politics in the Middle East*, Boston, MA ve Toronto: Little, Brown and Company, 1984, s. 31.

lar arasında işi dikkatle götürdü. Arsanjani'ye eleştirilerini esirgemeyen solcu aydınların başında despot hükümdar Şah'ın kabinesinden bir bakan da vardı. Arsanjani'nin reforma olan içten bağlılığı, bu zor koşullarda projeleri için bir yol bulmasını sağladı. Arsanjani, 1961-1976 yılları arasındaki Ak Devrimi, planını direnişçi köylü grubunun tarihi geçmişine dayandırarak ve bu enerjiyi köylü sosyalizmi gücü diye tanımladığı yere aktararak büyük bir reformcu olarak yönetti. Bu amaçla tarım reformlarını yöneten çok sayıdaki üst düzey yetkilinin tersine feodalliğin kalkmasını ve toprak sahibiyle köylü arasındaki ilişkinin geniş kapsamlı bir şekilde yeniden ele alınmasını içeren bir referandum aracılığıyla köylülerin de fikrini almak istedi.

Arsanjani, 1961'de tarım bakanı olarak daha fazla yetkiye sahip oldu ve planlarını ilerletti. Toprak reformu fikri ve ilkeleriyle ilgili olarak İran kırsalından sürekli bir destek almak için gösterdiği genel çabanın bir parçası olarak iki yıl sonra Tahran'da, kırsaldaki kooperatiflerin temsilcilerini topladı.

Şaşmamak lazım, 1965 yılına gelindiğinde Şah bu adamın gücünden korktuğu için ve hızlandırılmış reform sürecine karşı olma bahanesiyle onu görevden aldı. Bununla birlikte Arsanjani'nin yaptığı işlerin bazılarında geri dönüş yoktu ve Şah'ın 1978'de devrilmesine kadar tarımla geçinenlerin hayatında yeterli olmasa da ilerlemeye yol açtı.⁵⁶ Fakat Arsanjani görevde daha uzun kalmış olsaydı bile iyi niyetle yapılmış planlarla başarılı uygulama arasındaki köprüyü geçmek için birden fazla kişiye ihtiyaç olacaktı.

Kırsal alanlarda niyet edilenlerle uygulamalar arasındaki fark Suriye'deki tarım reformu deneyimine daha yakından bakılınca görülebilir. Suriyeli liderler, 1955'te madenleri değil de suyu, iyi toprağı olan, yani bu yüzden kalkınması tarıma bağlı olan ülkenin esasen tarım ülkesi olması gerektiğini ilan ettiler.⁵⁷

Büyük planı gerçekleştirmek için gerekli yetki bundan sonra bile tam değildi. İlan edilen politikaya kentlerde, ülkeyi arzu edilen sosyalist ekonomiden ziyade kapitalist ekonomiye doğru yönlendiren zorunlu liberalleşmiş

⁵⁶ A. Ashraf, "State and Agrarian Relations before and after the Iranian Revolution, 1960-1990", Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde, s. 277-311.

⁵⁷ F Mertal, "State and Peasants in Syria: A Local View of a Government Irrigation Project", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 336.

ekonominin devamı eşlik etti.

1963 ve 1966'daki Baas rejimleri sosyalist ulusalcı politikaya daha fazla bağlıydılar ve serbest piyasa ekonomisi modelini terk etmek için dürüst bir çaba verdiler. İktidara el koydukları gün ulusal planlamanın gerekli olduğunu ilan ettiler. 1966'daki hükümet, konuyla özellikle ilgili olduğunu bağırarak dile getiriyordu. Hükümet, barajlar ve sulama sistemleri kurarak Fırat ve Asi'nin sularının daha iyi kullanılmasına odaklandı. Radikal hükümetler bazı bölgelerde daha önceki projeleri gerçekten de daha büyük ölçekte ve daha büyük bir hevesle devam ettirdiler (İngilizlerin Asvan'da Nil üzerinde 1902'de inşa ettiği küçük barajla Nasır'ın 1970'te inşa ettirdiği barajın arasındaki fark gibi). Fransız mandası yetkilileri böyle projeleri en alt düzeyde başlattılar. Bağımsız hükümet, manda yönetimi tarafından Orta Asi Nehri üzerinde başlatılmış olan büyük bir projeye devam etti. Hükümet, 1952'de 130 bin hektarlık alanı ekilir hale getirmek için Hama kentinin kuzeybatısında bir proje başlattı. Projenin bir kısmı, kuzeydeki dağların arasında Gab Ovası olarak bilinen yerdeki bataklık araziye kurutup onu ekilir hale getirmeyi içeriyordu. Hidrolik çalışmalar 1955-1967 arasındaki dönemlerde yapıldı. Önce baraj inşa edildi, sonra Asi'nin sularının yönü değiştirildi, sonuçta sazlıklarla bataklıklar kurutuldu ve yeni toprak sulandı. 1966'daki hükümet projenin meyvelerini topladı ve 1969'a kadar süren toprak dağıtımını denetledi.⁵⁸

Gab'ın kalkınmasının genel yönetimi, toprakların nasıl kullanılacağını belirledi. Hükümet, dar alanda buğday, pamuk ve şeker pancarı gibi ticari ürünlerin çok üretilmesi için talimat verdi. Bu yüzden, buğday kışın, pamuk yazın ve şeker pancarı sonbaharda yetiştirildi. Köylüler teknik yardım da alıyorlardı. Bu uygulama göçmenleri bölgeye çekti: 1954'te 30 bin olan nüfus 1975'te 150 bin oldu. Göçmenler çevredeki Cebel Alevi ya da Cebel Zaviye dağlarından geliyorlardı. Yine de bu bir başarı öyküsü değildi çünkü toprağın yüzde 80'i hâlâ devletin elindeydi ve özel topraklara yetkililer tarafından her an el konması tehlikesi vardı (en kötüsü Suriye'de *infita* olarak bilinen uygulama). Üretim için esas olan su, bunun pazarlamasını yapan ve kârı elde eden devletin elindeydi. Performansı artırma güdüsü, köylüler ateşli yurtseverler olduklarını kanıtlamadıkları sürece, toprakların zengin ağaların elinde

⁵⁸ A. g. e., s. 338.

olduğu zamanki kadar zayıftı. Yine de, projenin 1960'larda Baas rejimleri tarafından üstlenilmesinden sonraki istatistikler etkileyici: Gab'da toprakların özel kişilerin elinde olan yüzde 20'sinde üretim geleneksel ağlar ve köydeki dayanışma bağlarıyla sürdürüldüğü için sürekli arttı. Aile ağı, köylülerin sulama programlarını gözardı etmeleri, küçük traktörleri kiralamaları ve kendi tohum stokları ve diğer üretim yollarını seçmelerini sağladı. Daha az parano-yak olan bir rejim, bu uygulamaları herkesin yararı için teşvik edip arttırdı.

Rejim, 1950'deki gibi Suriye'nin geri kalan kısmında özel mülkiyete bir ölçüde izin verdiğinde, en azından genel ekonomik politikada, muhtemelen daha az hâkim hale geldi. Suriye'de ekili alanların dörtte üçü tarım reformundan önce ve sonra özel kişilerin elindeydi.⁵⁹

Yüzyılın son çeyreği Suriye'nin, radikal planları ve değişimde temkinli öncüleri olsun ya da olmasın diğer herhangi bir Arap ülkesinden farklı olmadığını gösterdi. Çeşitli göstergeler, beş ya da on yıllık değişim planları vaatlerinin yer aldığı kâğıttan tepelerin köylülerin hayatında belirgin bir ilerleme sağlamadığını ortaya koydu. Göstergelerden birisi hem mevsimsel hem de sürekli çalışan tarım işçilerinin reel kazançları ve asgari maaşlarıydı ki, reel kazanç 1972-1980 arasında düşüş gösterdi ve yüzyılın sonuna doğru bu düşüş sürdü. Diğerisi ise sulama planının büyüklüğüydü: 1993 yılına kadar bile ekili toprağın ancak yüzde 22'si sulanıyordu; geri kalanı ise yağış miktarındaki değişiklik ve tahribat yaratan kuraklıklara bağlıydı.⁶⁰

Zirai yaşam Suriye kırsalında, 19. yüzyılın ikinci yarısında hâlâ çok zordu. Köylülerin hayatta kalmak için daha fazla paraya ihtiyaçları vardı ve borçla ayakta duruyorlardı. Suriye'de kırsal alanlarda 1947-1990 arasında borçların önemi değişmedi. Banka tekelden hoşlandı ve borç çeşidini arttırdı; bu da onun tohumun, tarım ilacının ve gübrenin dağıtılması olmak üzere üretim araçları üzerinde tekel olduğu anlamına geliyordu. Bunlar sübvansede ediliyordu ve faiz oranları paranın bedelinden daha aşağıdaydı (1960 ve 1970'lerde yıllık olarak ortalama yüzde 5,5). 1980'li yıllarda 50 bin Suriye poundundan daha az miktarlar için oranlar aynı kalırken, daha yüksek oranlar için bu yüzde 7,5'ti. Sanayi ya da ticari bankaların özel tüccarlar ve sanayicilere yüz-

⁵⁹ A. g. e., s. 343.

⁶⁰ Baratu, *Syria*, s. 45, 81.

de 7,5 ile yüzde 9 arasında değişen faizle borç para vermesine izin verildikten sonra düşük orandaki borçlar için faiz oranı yüzde 3'e düşürüldü. Bu gelişme, tarım reformcularının vaat edildiği ölçüde olmasa bile Suriye'de kendisini göstermeye başladı.⁶¹

Suriye'de ve Arap dünyasının diğer yerlerinde 1970'lerde kırsal alanlarda yaşayan yurttaşlarının yaşamını değiştirecek bu büyük projelere doğrudan giren yetkililer, başka bir alanda, yani köylüleri rejimin yanına çekmekte başarısız olduklarını kabul ettiler. Baas'ın üst düzey bir yetkilisi, kırsal nüfusu partiye kaydetmedeki yetersizliğini üstlerine şöyle rapor etmiş:

Köylü, yaptığı işten dolayı çoğu zaman küçük köylerde ve dar sınırlarla belirlenmiş sosyal çevrelerde yaşar. O yerli halkın tamamını, onlar da onu tanır. Davranışı sonuç olarak diğer çevrelerden çok daha yakından izlenir. Çok az sayıdaki dış bağlantıları ve eğilimleri olduğundan toplumdaki yerini korumak için yetiştirildiği ve hem kişilik hem de dünyaya bakış açısına yön veren yaygın toplumsal olgulara heves ve fanatizmle sıkıca tutunur.⁶²

Bir başka deyişle, yetkililer köylülerin devlete güvenmediklerini kabul ettiler. Eğer durum raporun iddia ettiği gibiyse köklü bir tutum ya da tarım reformları için birikmiş çabaların bir önemi yok. Yetkili, raporun sonunda, hükümeti köylülere onları sadece sıkacak ve bezdirecek olan "karmaşık ve anlaşılmaz" bir siyasi jargon aracılığıyla ulaşma çabalarına son vermeleri konusunda uyarıyor.

Bu, Hafız el-Esad otoriter bir lider olarak yerini sağlamlaştırmadan yıllar önce yazılmış ve alışılmadık ölçüde içten bir rapordur. Köylüler Genel Sendikası Başkanı, 1991'de Suriye köylerinin siyasileştiğini ve yeni yaşam biçimlerine uyum sağladığını övünerek söylüyordu. Suriye Baas'ı gibi bir rejimde bunu bilebilmek ve propagandayı gerçekten ayırmak zor. Fakat bu övgünün sadece 21. yüzyılda haklı çıktığı görülüyor. 20. yüzyılda, Arap dünyasının diğer her yerinde olduğu gibi Suriye'deki köyler de yüzyılın başındaki birçok özelliğini ve karakterini korudu.

⁶¹ A. g. e., s. 56.

⁶² A. g. e.

Reformlar, köylere siyasileştirmiş olsa da olmasa da köyün görüntüsünü değiştirdiklerine şüphe yok. Suriye köyleri dört kat büyüdü, sakinleri artık daha moderndi, her ev elektrik ve suya kavuştu. Bununla birlikte, bazı köylüler eski geleneklerin yok olmasına üzüldüler ve Hanna Bataru'ya köyün ruhunun değiştiği şikâyetinde bulundular; artık sevgi ve dayanışma yoktu, işler kişisel çıkar ve maddi menfaatlere göre yapılıyordu.⁶³

Suriye en azından nüfus baskısı gibi, tarım projelerinin nispeten en akılcı olanlarına bile köstek olan zor engellerle uğraşmak zorunda kalmadı. 19. yüzyılda Ortadoğu'nun her yerinde nüfus artışı aşağı yukarı sabitlenirken, 20. yüzyılda önemli ölçüde arttı.

Yaşamı iyileştirmek için yapılan birçok girişim kapitalizm ve sanayi kadar nüfus artışı yüzünden de boşa çıktı. Sömürgecilikten bağımsızlığa, monarşiden cumhuriyete doğru siyasi değişim bu anlamda çok az işe yaradı. Üretim ve tarım kuruluşları, üzerlerindeki nüfus baskısına yakından bağlıydılar. Bu özellikle Mısır ve Mağrip'te belirgindi. Kıydan kıyıya Kuzey Afrika'da kentleşme, kentlere doğru hareket, gerginliği azaltmadı. Metropollere olan göçlere rağmen nüfus arttı. 1960'lı yılların ortasında her iki yönde sıçrama yaşandı. İşsizlik nedeniyle ya da ara sıra iş bulabildikleri için kentte yaşamaktan cayanlar memleketlerine döndüler. 20. yüzyılın ikinci yarısında, sanayileşme ve kentleşmenin yaşandığı yıllardan sonra Ortadoğu genelinde hâlâ milyonlarca insan tarımla geçinmek zorundaydı.⁶⁴

Kente göç olayından sonra bile kırsalda hâlâ çok sayıda insan olduğu için hükümet her iki topluluğun da ihtiyacını karşılamakta güçlük çekiyordu. Bu, tarımla geçinen nüfus artsa da toplam nüfus içindeki göreceli payının azaldığı Mağrip'te özel bir hal aldı. Bu olay, 1980'lerde doğurganlıkta azalmanın ilk işaretlerinin geldiği zamanda bile sürdü. Fas'ta 1960'ta kırsal alanlarda yaşayan 8 milyon insan vardı ki, bu, nüfusun yüzde 70'i idi; 1971'de 10 milyon (yüzde 66) ve 1984'te 10,3 milyondur (yüzde 55). Gene nüfusta önemli ölçüde bir düşme yaşansa da kırsal alanlarda yaşayan insanlar adeta aynı kaldı.⁶⁵

⁶³ A. g. e., s. 189.

⁶⁴ H. A. Amara, "Demographic Pressures and Agrarian Dynamics", I. W. Zartman ve W. M. Habeeb (ed.), *Polity and Society in Contemporary North Africa*, Boulder, CO: Westview Press, 1993 içinde, s. 123-38.

⁶⁵ A. g. e., s. 124.

Nüfustaki tırmanışa bakınca, Mısır hükümeti, yüzyılın ikinci yarısında nüfus artışı yüküyle diğer hükümetlerden daha fazla uğraştı ki, bu anlaşılır bir durum. İlk gerçek planlama ve çaba 1960'larda başlasa da yirmi yıl sonra umutsuzluk ve başarısızlık hâkim oldu. En zor kısmı, küçük yaşta evlilik ve dini nikâh gibi köy geleneklerini değiştirmektir. Gelenek ve ekonomik gereklilik yüzünden genç çiftler kısa aralıklarla olabildiğince çok sayıda çocuk yapıyorlardı. Uzmanlar, hükümete sürekli gelenek ve yüksek doğurganlığın el ele gittiğini söyleyip duruyorlardı ve ana hedefin, dünyayı köylülerin gözünde daha az korkutucu bir yer haline getirip, onları çok çocuk yapmadan geçinebilecekleri konusunda ikna etmek, hatta farklı geçim yolları bulmaya heveslendirmek olması gerektiğini ileri sürdüler.⁶⁶

Mısır ve Irak gibi diğer ülkelerdeki dini kurum nüfus artışının önüne geçilmesi için hükümetle işbirliği yaptı. Bu meşrulaştırma, Mısır ve Irak hükümetlerine doğum kontrolünün gerekliliği üzerine kamuoyunda tartışma başlatma olanağı verdi. Bu süreç, 1940'larda başlamıştı bile. Mısır hükümeti, İskenderiye'de 1953'teki bir tıp kongresinden sonra doğum kontrolünün nüfus patlaması sorununa tek çözüm olduğunu bildirdi. Bir yıl sonra Sosyal İşlerden Sorumlu Bakan Hüseyin el-Şafî konuya birinci önceliği verdi ve 1955'te günlük *El-Cumhurriye* gazetesi de kampanyaya katıldı. Ancak dini kurum, rejimi nereye kadar destekleyeceği konusunda zaman zaman sınır olduğunu hissediyordu. El-Ezher Şeyhi Abdülrahman Hac, doğum kontrolünün aileyi ve Arap toplumunu tamamen mahvedebileceğini açıkladılar. Bu, ulemanın her zaman takındığı bir tavır değildi. 1930'larda aralarından bazıları aile planlamasına izin veren fetvalar yayınladılar. Ancak, önemli olan seçkin şeyhlerin ne söylediği değil İslamın daha yaygın türlerinin dikte ettiği geleneksel davranış biçimleriydi. Örneğin Sudan'da, en önemli iki dini tarikatın liderleri 1930'larda doğum kontrolüne karşı vaaz vermeye devam ettiler. İleri gelen din adamları, doğum kontrolü ile toplumun kendini devam ettirmesi arasındaki bağı ancak 1980'lerde Sudan'ın başına gelen korkunç kuraklığın ardından kabul ettiler.

Sağlık, doğum kontrolü, bebeklerin ölüm oranı, merkezileşme, doğum kontrolü konusunda dini bakış açısını gösteren istatistiksel matris, genel nü-

⁶⁶ S. M. Gadallah, "The Influence of Reproduction Norms on Family Size and Fertility Behavior in Rural Egypt", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 106-22.

fus artışı, yoksulluk ve kıtlık bölgelerindeki nüfus artışı konularında bir sayı veriyor. Mısır'da tarım reformu sonrasında (1960-80) matris yüzde 2 oranında nüfus artışı gösterirken ekili alan ve toprak sahiplerinin sayısının azaldığını gösteriyor. Bu, toprağın çok az kişinin elinde toplandığı, üzerinde çalışanların toprağı kiralayanlar ya da ücretli işçiler olduğu ve de daha az ekili alanda daha fazla insan bulunduğu anlamına geliyordu. Tarım reformunun bu umutsuz yönü, köyler için geçerliydi; diğer yönleriyse makroekonomik analize bağlıydı ama bunun bizim tartışmamızla daha az ilgisi var.⁶⁷

Reformların yenilgiye uğramasının arkasında, sadece devam eden nüfus baskısı değil aynı zamanda reformlara en çok ihtiyacı olan ve yardıma muhtaç olan ailelerin, yani topraksız köylülerin ve ücretli tarım işçilerinin kırsalı terk ettiği gerçeğı de yatıyor. Özetle, 20. yüzyılın sonunda ülke içinde ya da ülkeler arasında toprağın dağıtılmasında hâlâ eşitsizlik vardı.

Yeşil Devrim'in bilançosu

National Geographic Society'nin 1958 yılında Ortadoğu'nun üzerinde dolaşan fotoğrafçısı –ki bir sonraki on yıl içinde bunu bir kez daha tekrarlayacaktı– tarım reformunun daha yüzyıl bitmeden son derece ümit verici bir fotoğrafını çıkardı. Fotoğraflar, görkemli Asvan Barajı ve Suriye'deki Fırat Barajı gibi Arap Ortadoğusu'nda reform yapma hırsının en önemli iki teknolojik sembolünü gösteriyordu. Pilot zamanı geri çevirip daha güneye inseydi Sudan'daki Cezira'da bir zamanlar işlenmeyen yerlerde ekilebilir ve sulanan toprağın önemli ölçüde arttığının havadan fotoğrafları çekilebilirdi. Tarım reformuna Yeşil Devrim adını veren aslında Amerikalı ziyaretçiydi. Bu Ortadoğu'nun hemen hemen her yerinde göze çarpıyordu.

Fakat yeşilliğin içinde piyasanın istediğı ürünler de vardı ve geçim nakit parayla sağlanıyordu. Tüccarlar, bankacılar, sigorta şirketleri, devletin vergileri, geçmişte gelir peşinde olan toprak ağalarının yerine geçmişlerdi. Aile, hatta kabilelerin parçalanmasıyla ortaya çıkan çekirdek aile bile günün sonunda ticari amaçla yetiştirdiklerinden gelen gelirin yeterli olmadığını fark etti. Ürünler sadece içeride satılıyordu. Tarım ülkesi olmayan zengin petrol

⁶⁷ G. Baer, "New Data on Egypt's Land Reform", *New Outlook*, 10:3 (Mart-Nisan), 1967, s. 26-9.

üreticisi ülkeler yiyeceği (sebze ve buğday) ABD'den almayı tercih ediyorlardı. Bu, yabancılara ya da komşu Arap ülkelerine aşırı bağımlılık gibi görününce, Suudi Arabistan'da buğday yetiştirmek için başarısız bir girişimde bulunuldu.⁶⁸

Havadan ya da sadece alçaktan uçunca görülebilenler, 1950'lerin başında köylere eklenen yeni binalardı. Hükümetler iktidar partisinin bir şubesi, ulusal sigorta şirketinin ofisi, banka, refah ve ticaret kurullarına ait merkezler, yönetim kurulları şubeleri ve tarım bakanlığı temsilcilikleri gibi ulusal merkezin yerel politikalara katılımını arttıracak yeni kurum ve kuruluşlar açıldılar. Bunlar bazen bir köyde kabileler arasındaki eski güç dengelerine dayanan yollara müdahale ediyorlar ya da köylerde nispeten zengin olan toprak sahipleri ve yoksul kiralık işçilerin yer aldığı yeni tabakalaşmayı temsil ediyorlardı.

Sonraki onyıllarda daha yakından bakınca reformların mimarlarının büyük gayretlerinin ve onların istekli veya mecbur kalmış alıcılarının azaldığı ortaya çıkacaktır. Yeni reform söyleminin, kırsal toplumun devlet uğruna komünal yaşaması ve üretmesi yönündeki istek gibi ürettiği fikirler, Ortadoğu'nun her yerinde çiftçilere yabancı olmaya devam etti. İsrail'de bile Kibbutz coşkusunu yitirdi. Bu, sosyalist yaşamın, Avrupa'nın her yerinden genç gönüllüleri, komünal yaşamın tek gerçek haliymiş gibi görünen deneyimi yaşamak için kendisine çeken (içinde yaşayanlar için daha da az çekiciydi) mükemmel örneği değildi artık.

Fakat köy politikası ideolojiden bıkmaya ya da ondan kaçma noktasında değildi. Bazen tepeden gelen baskılara doğrudan karşı geliyorlardı. Kırsal tarihe, yüzyıl boyunca ekonomik süreçler ve hükümet politikalarına karşı direniş paketleri saçılmış durumda. Köylüler hatta aşiretler, hileden isyana, çeşitli yollarla kendi çıkarlarını korudular. Ekonomik ve siyasi baskı yaşamı dayanılmaz kılınca ayaklandılar. Bununla birlikte, köylülerin çoğu pes edip kente gitmek üzere yaşadıkları yeri terk ederek Ortadoğu toplumunun hayatından en az memnun olan kesimi haline geldiler. Göçmen olarak kente vardıklarında, altyapının yeni bir hayata başlamalarına yetmeyeceğini gördüler. Birçok insanı kente sürükleyen doğal ya da ekonomik yasa değil, hükümetlerin so-

⁶⁸ N. Adra, "The Tribal Concept in the Central Highlands of the Yemen Arab Republic", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 275.

6 Arap Ortadoğusu'nu ıslah etme hirsının [en önemli] teknolojik sembolü: Asvan Barajı... 9



Sovyetlerin yardımıyla 1960-70 arasında yapılan görkemli Asvan Barajı Sadd el-Ali, 1963'te yapım halindeyken.

rumluluğu, daha doğrusu sorumsuzluğu. Uygun örnek Sudan'dı. Toprak açısından hem Ortadoğu hem de Afrika'nın en büyük ülkesiydi ama nüfusu seyrek. Bu yüzden Sudanlı yetkililer anlaşılan Arap ülkelerindeki meslektaşlarının karşılaştığı direniş baskısından uzak plan yapabiliyorlardı. Fakat burada, kıtlık ve açlık getiren iklim felaketleri dışında çok sayıdaki köylüye sıkıntı ve sefalet getiren, kötü planlamaydı.

Cezira Bölgesi, Mavi Nil’de Sudan’ın en iddialı projelerine tanıklık etti ve insan hatalarının trajik sonuçlarını ortaya koydu. Ancak, projenin arkasındaki hikâye karmaşık. Bir yandan, Sudan’ın yüzyıl boyunca izlediği tarım politikası başarı olarak görülebilir: Sulama, ekilebilir alanı ve özellikle pamuk olmak üzere ürün yoğunluğunu ikiye katladı.⁶⁹ Diğer yandan, büyüme başka sorunlar getirdi. Sömürgeci İngiliz yetkililer ve sonrasında ulusal hükümet Nil havzasında geçimlik tarımı kısmen iyi nedenlerle (köleliğe dayanıyordu) yok ettiler ve özellikle pamuk olmak üzere ticari ürünleri teşvik ettiler. Geçmişte köleleri olanlar, makineleşmenin girdiği geniş pamuk tarlalarında şimdi işçi olarak büyük zahmet çekiyorlardı. Bu süreç daha 1930’larda, küçük kentlere göçün başladığı zaman olgunlaşmıştı. Bu kentler, o güne kadar büyük köylerden başka bir şey değillerdi. Hartum ve Umdurman böylelikle, çok az şey sunabilecekleri sonu gelmeyen göç dalgalarıyla kent oldular.⁷⁰

Sudan’ın sorunlarından bir kısmı, daha şanslı olan Ortadoğu’da değil Afrika’da olmasından kaynaklanıyor. Bundan özellikle, Doğu Sudan etkileniyor. 20. yüzyılın ikinci yarısında, uzamış bir iç savaş ve kıtlık yüzünden komşu Eritre’den sığınmacılar Sudan’a geçti. Sonra, 1980’lerde Sudan’ın doğusunu kıtlık vurdu. Su sıkıntısı, toprağı verimsizleştirdi ve çiftçileri yoksullaştırdı. Bunun ilk sonuçlarından birisi, buğdayın fiyatının kıtlık ve sel felaketlerinde ara verse bile üretimi felç edecek ölçüde artması oldu. Hartum, göçmenlerle kalabalıklaştı.⁷¹

İşte biz 20. yüzyılda Ortadoğu’nun kırsal tarihinde bu en önemli bölümü nasıl özetleyeceğiz? Tarım reformu, İkinci Dünya Savaşı’ndan hemen sonra hızla yayılan milliyetçi ideolojilerin parçasıydı. Topraksız köylülere, daha önce zengin ya da yabancılara ait olan kamulaştırılmış ya da el konmuş toprakların dağıtılacağı sözü verilmişti. Fakat yüzyılın sonunda, geriye dönüp bakınca, sosyal adalet politikasının sürekli büyüyen tarım toplumunu mem-

⁶⁹ B. Wallach, “Irrigation in Sudan since Independence”, *Geographical Review* 784 (Ekim), 1988, s. 417-34.

⁷⁰ R. Lobban, “Sudanese Class Formation and the Demography of Urban Migration”, Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 163-76; şuna da bakınız: A. Gaitskell, *Gezira: A Story of Development in the Sudan*, Londra: Faber and Faber, 1959.

⁷¹ D. Seddon, “Riot and Rebellion in North Africa: Political Responses to Economic Crisis in Tunisia, Morocco and Sudan”, B. Berberoglu (ed.), *Power and Stability in the Middle East*, Londra: Zed Books, 1989 içinde, s. 129.

nun etmeyeceği son derece açıktı. Fas'tan Mağrip boyunca Mısır, Suriye ve Irak'a tarım reformlarının özü, tarıma elverişli alanları küçük arsalara bölmekti. Daha iyi tarımsal donanım sağlandı ama bu, tarıma elverişli toprağın yetersiz oluşu sorununu çözmedi. Geçmişe dönüp bakınca tarım politikalarını bilerek ya da atalet içinde dayatan yetkililerin kesin tercihleri olduğu görülüyor. Bir tanesi, bunun için çok şey yapmamış olsalar da sulama tarımını açıkça desteklemeleri, diğeri ise iç pazar ve ihracat için meyve ve sebze yetiştirmeye (reformla elde edilen toprakta pamuk yetiştirmenin zorunlu olduğu Mısır için bu geçerli değil) odaklanmaktı. Yerli nüfusun çoğunu geçindiren yağmura bağlı geçim ihmal edildi. Acı ve basit ekonomik gerçek açığa çıktı: Tarımsal üretimdeki büyümenin nüfustaki büyümeyle eşleşmemesi yoksulluk demektir. Belki de daha önemlisi, köylünün üretim seviyesinin yaşam standardını etkilemediği ortaya çıktı. Tarım dışında ek bir maaş geliri olmalıydı ve işte bu yüzden tarım reformu, köylüleri işsiz, düşük ücretli ya da evsiz proletarya haline gelmek üzere kente iten diğer bir faktör oldu.

Tarım reformunun büyük bölümü, Marksist ekonominin basit versiyonlarından ilham aldı. Bu belirsiz yorumlar, dogmatik bürokratik eyleme dönüştürüldü. Sonuç, eşitsizliğin yaygın olmasının daha eşitlikçi bir gerçekliğin ortaya çıkması için gerekli bir geçiş süreci olduğu yönünde bilimsel bir mazeret ve Arap sosyalizminin büyük arzuları gerçekleşmeden, bu eşitsizliklerle mücadele etmek için verilen çok az çabaydı. Bu ekonomi, Amerikalılar, Dünya Bankası ve IMF gibi uluslararası bankacılık ve mali yapılar tarafından teşvik edilen, devlet denetimindeki kapitalizmin daha yumuşak bir versiyonuyla yer değiştirdi: Bu devlet kapitalizmi kırsal alanları daha da fazla tek başına bıraktı: Tabii ki bu alternatif mesihçi ya da dini olabiliyor, içinde çok az ekonomik ve sosyal teori taşıyarak belirsiz bir geleceğe doğru öncülük ediyordu.⁷²

Tarım reformunun öyküsü, kırsal alanların siyasi olarak işgali gibi daha genel bir öykünün parçası. 20. yüzyıldaki Ortadoğu, büyük ölçüde kırsaldı ve kırsalın siyasette çok fazla söz hakkı yoktu. Tarım politikaları ve köylülerin nispeten pasifliği arasındaki dengesizlik, birçok araştırmacıyı meşgul etti. Bu meşguliyet, hâlâ zaman aşımıyla kazanılmış çözümler sunabilir, fakat yerelde köylülerin siyasetteki ikincil rollerine rağmen hâlâ kendi kararlarını alabile-

⁷² Amara, "Demographic".

ceklerini ve yaşamlarını iyileştirebileceklerini gösteren akademik bir çabaydı.

Tarım politikaları, Ortadoğu kırsalının siyasetle tanıştırılmasının en davetsiz gelen özelliği oldu. Politika, sadece reformlarla ilgili değildi; aynı zamanda bölge iki dünya savaşında savaş alanı olduğundaki ya da şanssız Cezayir kırsalı hükümetle muhalefet arasındaki savaşa sahne olduğundaki gibi kırsalın son derece acımasızca işgal edilmesi demekti. Fakat politika aynı zamanda bir kişinin hayatını değiştirebileceği bir araçtı. Ortadoğu’da 20. yüzyılda köylülerin kaderlerini isyan ya da bütünleşme yoluyla kendilerinin çizemediği (çok sayıda olmasa da) anlar var.

Ortadoğulu köylülerin politika sahnesine girmesi her zaman başkaldırıyla sonuçlanmadı. Bazı yerlerde isyan olurken bazı yerlerde olmamasının, zaten gergin olan ilişkilerin köylülere artık başka çare bırakmayacak ölçüde tehdit edici hale geldiği yerel siyasi ve ekonomik gelişmelerin yerel şartlarıyla ilgisi vardı. Kürtler ve Filistinlilerde olduğu gibi isyan ederlerse kaybedecekleri, sürekli baskı altında kalınarak da bir şeyin kazanılmayacağı duygusu hâkimdi. Bu sadece sınıfsal değil ulusal isyanlara da yol açtı.

Kırsal halk, kendilerini etkileyen politikalar karşısında sadece birer alıcı konumunda bulunmuyordu ve yumuşak başlı değildi. Diyalektik bir süreç devredeydi; buna uygun olarak bazıları Avrupa’dan, bazıları üçüncü dünya ülkelerinden ithal edilen yabancı ideolojiler yerli geleneğin prizmasından geçirilerek açıkça ifade edildi ve sonunda gerçeğe dönüştürüldü. Bu kırsal gerçekliklerin Cezayir’deki FLN’yi nasıl örgütlediği ve yönlendirdiğine dair iyi bir araştırma mevcut.⁷³

Ortadoğu’daki kırsal yaşamın politikayla ya da politikasız, kendisine ait bir ritmi, kültürü ve ruhu var. Tarihçilerin, köydeki ya da aşiretteki yaşamın özel bir anının fotoğrafını yeniden çıkarmak üzere değişimin yavaş hareketini izlemek için antropologların sabrına ihtiyaçları var. Sadece başarı ya da başarısızlık istatistiklerine dayanmayan ve geçmişin alışkanlıklarından kopmanın tam zamanına odaklanan farklı bir bakış açısı gerekiyor. Ortadoğu’da milyonlarca köylünün tamamı yaşamlarını çarpıcı bir şekilde değiştirmede. Mal varlıklarını kaybeden zengin olmayan toprak sahipleri, bir parça toprak kazanan topraksız köylüler, küçük tarlaların sahibi olan ücretli işçiler ya da

⁷³ H. Roberts, *The Battlefield Algeria 1988-2002: Studies in Broken Policy*, Londra: Verso, 2003, s. 34-63.

Sovyet tarzı kolhozlarda (Irak ve Cezayir'deki gibi) ortak-çiftçiliğe dahil edilen kimseler de vardı. Aynı yerde kalan, yer değiştirmelerden, hareketlerden, gelir ve mülkiyetteki değişikliklerden etkilenmeyenler vardı. Onlar için yaşam daha düşük bir hızla ilerliyordu.

Tarihin yavaş akışı:

Kırsal ve aşiret yaşamının tekrarlayan biçimleri

Antropolojik örneklere daha fazla meyleden tarihçiler ya da tarihten zevk alan antropologlar değişimin düşük hızının bir resmini çizdiler. Eğer kırsal halk için bir dizi ilginç olay gerçekleşmişse bu ya kentte olmuştur ya da kentleşmeden ve kent ortamında yeni bir hayata göçmen olarak başlama ihtiyacından doğmuştur. İmtiyaz ve mülkiyet yasalarındaki değişikliklere aldırmadan yerinde memlekette kalanların hayatı daha az çarpıcı oldu.

Ancak, antropolojik yönelimleri olan tarihçiler dahi en küçük topluluklarda bile kesin değişiklikler olduğunun farkındaydılar. Bu, değişiklikleri sosyolojik tarihçilerin yaptığından farklı bir şekilde araştırmaktı. Bu araştırma, bir hükümetin tarım reformu uygulaması halinde, bunun her yerde aynı etkiyi yaratacağı savına dayanmıyordu.

Bu yaklaşımı test etmenin yolu, servet ve üretim araçlarının zaman içinde dağılışının toplu istatistiklerine bakmaktan ve böyle bir dağılımın toplumu nasıl katmanlara ayırdığını değerlendirmekten geçiyordu. Genel olarak konuşursak, Ortadoğu'da 20. yüzyılda ilerleme akrabalık, etnik ve dini kimlikten daha çok sosyoekonomik kategorilere doğru gidiyordu ya da daha sıklıkla sosyoekonomik merdivende, etnik-dini ya da etnik-ulusal kimlik ve yer arasında açık bir eşleşmeydi. Eğer, üretim şekilleri ve emek ilişkisinde zaman içindeki sınırlandırılmış yerel değişime bakarsak, daha yavaş bir değişimin izi sürülebilir. Bunlar aşama aşama olan ve yavaş süreçler; zamanları tam olarak hesaplanamaz ama ölçülebilirler. Sonuçta, hangi toplumların yukarıda tarif edilen yöne doğru nasıl hareket ettiğini (ki sınıf bilincinin ortaya çıkacağı umut edilen bir tanesi siyasal iktisatçılar tarafından tahmin edildi), hangilerinin bu yöne doğru hiç hareket etmediğini ya da hangilerinin geçmişin yöntem ve örneklerine sadık kaldığını gösterebiliriz.

Eğer, yüzyıl boyunca kırsal alanlarda kalan köylüleri düşünürsek bu özellikle zor bir görev. Onlar için değişimin resmi ister kronolojik ister coğrafi açıdan bakılsın daha belirsiz. Özellikle, 1950’ler ve 1960’larda Batılılaşma ve modernleşmeye “doğru” hareket etmeleri için ikna edildiler ve buna zorlandılar. Ama sonuç ne oldu? Yenilenmiş mikrotarihler bunun gibi birçok örnekte, çarpıcı değişimler yaratmak yerine geleneksel davranış biçimlerini güçlendirdiğini gösteriyor. Sonuçlar, coğrafi olarak da kafa karıştırıcı. Aynı tarihi ve kültürel özelliklere sahip farklı yerler, onları “modernleştirme” girişimleri ne farklı tepkiler verdiler.

Kabilenin ve ailenin tarihi

Kırsal yaşamın bu baskılara karşı esneklik gösteren yönlerinden biri, kabileyemiş (geniş aile) gibi görünüyor. Ortadoğu köylerinde yaşayanlar ya da aşiretlerden gelenler ilk olarak ve en başta geniş ailelere üyeyidiler: Köy, etnik grup ya da din ikinci sıradaydı. Genelleme riski olsa da, 20. yüzyıl boyunca Arap dünyasında genişletilmiş aile *hamulanın* sadece kırsal ve göçebelerin bölgelerinde değil kent merkezleri ve kasabalarda da toplumu birarada tutan temel sosyal yapı olduğunu söyleyebiliriz. Bazı Batılı toplumbilimciler, 1960’ların başında bu merkeziyette bir erozyona dikkat çekmiş olsalar da bu, şüphe barındıran bir hükümdü ve sonraki araştırmacılar tarafından da sorgulanan bir tespit oldu.

Çok az kabilenin toprağı vardı; toprak ya kiralanmıştı ya da ortak mülkiyet vardı. Aslında, toprağın çoğu kentli toprak ağalarına aitti. Bu yüzden komünal sistem ne üretileceğine ortak karar verilmesine ve toprağın gerçekten de onlara ait olduğu duygusuna (çünkü toprağın gerçek sahipleri çok uzaktaydılar) izin veriyordu. Toprak sahibinin toprağın başında olmaması, vergilerin aşar vergisi olarak toplandığı ve *iltizam* sistemi olarak bilinen Osmanlı vergi sisteminin bir sonucuydu.

Bununla birlikte, özellikle 20. yüzyılın başında toprak sahibinin hiç ortalıkta görünmediği, vergilerin doğrudan hükümete gittiği ve köylülere karşı daha adil olduğu durum ile toprak sahiplerinin kırsala, kendi topraklarına göç ettiği durum arasında çok açık bir fark vardı. İkincisinde, toprak sahibiy-

le kiracısı arasında daha karmaşık bir ilişki gelişti.⁷⁴ Bu senaryoya göre, yıllık ya da mevsimlik ürün ve kazanç toprak sahibiyle usulen paylaşıldığında –ki araçlar çoğunlukla onların adına hareket ediyordu– hayatın acımasız gerçeklerinin farkına varılıyordu.

Geniş bir aile, aynı ataerkil soy ağacından gelen, çekirdek aileler şeklinde örgütlenmiş ama akrabalıkla birleşmiş onlarca, hatta yüzlerce insandan oluşuyordu. Yapının içinde çeşitli yakınlık dereceleri vardı. Eğer yaşıyorsa büyük büyükbaba ya da büyükbaba, *hamulanın* merkezindeki kişiydi.

Kabile, yüzyıl boyunca Ortadoğu kırsalının çoğu yerinde toplumun omurgasıydı. Bu sosyal yapı, tarımsal üretimle uğraşmanın en etkili yolu olduğunu gösterdi. Arap toplumları bir bütün olarak tarım toplumu yapılarını korudukça kırsaldaki kabileler yerli ekonominin direkleri oldu. Bu, büyük sanayileşme, tarım reformları ve kentleşme gibi hepsi İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yürürlüğe konan süreçlerden çok önceydi.

Osmanlı döneminde ortaya çıkan kabile sistemi, tarımda ana üretim birimiydi. Bu, 19. yüzyıla kadar aynı vergiyi toplayan ağgözlü vergi toplayıcılarla baş etmenin tek yoluydu. Vergiler ödendikten sonra geçinilebilecek yeterince para kalabilmesi için genel üretimi arttırmak amacıyla ailenin hepsi tarlada çalıştırılıyordu. Kabilenin bu çıkarı, erken yaşta ve kabile içinde evlilikler yoluyla olabildiğince çok çocuk sahibi olmak (bugün hâlâ yaygın olan bir olay) gibi doğal bir istek anlamına geliyordu. Bu durum yönetimin (Osmanlı, sömürgeci ya da milliyetçi olsun) kendi payını talep ederken insafsız isteklerde bulunduğu bir ortamda, üretim araçlarını hayatta kalmalarını garantileyecek bir seviyede tutmanın tek yoluydu. Kabile, hayatta kalmak için verdiği mücadeleye kendi üyelerini tercih ediyordu.⁷⁵

Tarihe antropolojik yaklaşım, modernleşme teorilerinin çoğu varsayımlarına karşı çıktı. İlk varsayım, kırsal alanlardaki geleneksel kabilelerin çekirdek ailelere parçalanacağı yönündeydi. Çeşitli vaka çalışmalarında, kabilenin egemen güç olduğu ortaya çıktı. Mustafa Şakir Salim 1956'da *hamulanın*

⁷⁴ H. Gerber, "A New Look at the Tanzimat: The Case of the Province of Jerusalem", D. Kushner (ed.), *Palestine in the Late Ottoman Period; Political, Social and Economic Transformation*, Jerusalem ve Leiden: E.J. Brill, 1986 içinde, s. 37.

⁷⁵ A. Shaib, Muhammad Murad ve diğerleri, *Modern ve Günümiizdeki Arap Toplumu*, Beyrut: Dar al-Farabi, 1998, s. 158-97 (Arapça).

Irak'ın güneyinde güçlendiğine işaret etti ve toplumdaki etkin konumuna vurgu yaptı. Henry Rosenfeld, İsrail'de 1954'te Filistinli Taybe köyünde alan araştırması yaparken, doğum yeri olan Filistin Ramallah'ta araştırma yapan Meryem Zarur ile aynı şeyden etkilendi. Zarur, *hamula* söz konusu olunca, kişinin Hristiyan ya da Müslüman kökenden gelip gelmemesinin önemli olmadığını gördü: Her iki dini toplumda da *hamulanın* üstünlüğü sürdü.⁷⁶

Lübnan'daki örnek vaka çalışmalarında da benzer varsayımlar sorgulandı. Lübnan'da, “modern” olarak algılanan Hristiyan topluluklarda, yerli grupların ulusallaşmasıyla birlikte mezhep ve kabileyle özdeşleme arttı; oysa “geleneksel” olarak kabul edilen Müslüman topluluklar, kendilerine dayatılan yeni kimliğe çok az tepki gösterdiler. Bunun göze çarpan bir bulgu olduğu Lübnan'da bu durum, ateşli laik milliyetçiler tarafından getirilen siyasi gücün mezheplere göre dağıtılması karşısı (*anti-confessional*) yasaya karşı Hristiyanlarca verilen tepki olarak açıklandı. Fakat nedenleri ne olursa olsun insan kimliği, farklı çevrelerde ve Ortadoğu üzerine genel olarak yapılan sosyolojik araştırmaların sınırlarını çizdiğinden –özellikle de 1950'lerde– çok daha karmaşık bir şekilde geliştiğini gösterdi.

Kabilenin kırsal alanlardaki önemine ve rolüne dair yukarıdaki tanım, Arap dünyasının ya da aslında Ortadoğu'nun tamamını kapsamıyor. Bu, daha çok Maşırık'ın kuzey ve doğu bölgelerine özgü bir tanım. Diğer bölgelerde resim biraz farklı: Yakın ilişki ağı ya kabilenin ötesine gidiyor ya da çekirdek aileyle sınırlı. Temel birliğin aşiret olduğu Arap Yarımadası'nın kırsal bölgelerinde kabileler önemini yitiriyor.⁷⁷

Ev halkı, Tunus'un kuzeyinde ve Yukarı Mısır'da yüzyıl içinde köylerin sosyal örgütlenmesinde temel unsur olarak kaldığı gibi kadın-erkek iş bölümünün de alanı oldu.⁷⁸ Bununla birlikte, Aşağı Mısır'da köylerde toplumsal yaşamın özü, ortalama yedi kişinin yer aldığı çekirdek aileydi. Fakat kabilenin ötesinde, örneğin zenginlik gibi ek unsurlar hayatı etkiliyor. Aşağı Mısır

⁷⁶ M. Zarour, “Ramallah: My Home Town”, *The Middle East Journal*, 7:4, 1953, s. 430-9.

⁷⁷ Adra, “The Tribal”, s. 272-85; D. Cole, “Household, Marriage and Family Life among the Al-Murrah of Saudi Arabia”, Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 196-211.

⁷⁸ N. S. Hopkins, “The Political Economy of Two Arab Villages”, Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 307-21.

Odaklanarak bakmak

Köylüler 20. yüzyıldaki gizemli hayatlarından sıradan hayatlarına geçerken, bir yandan devam eden kalıpları, diğer yandan istikrarlı, yavaş değişimleri özetleyen, 1960'lı yılların sonlarına ait bir tasvir var. 1960'ların sonlarında *Life* dergisi tarafından bir dizi fotoğraf çekildi. Bunlar, Mısır'ın ortasında Fayum kentinin yakınındaki Halidiye köyünden genç bir adam olan Abdü'nün fotoğraflarıydı. Resimlerin çoğu, değişmemiş bir düzen olduğu duygusu yarattı. Fakat *Life* ziyaretçisi yeni şeyler de buldu: Eski bir dikiş makinesi ve duvara yapıştırılmış bir Amerikan reklamı. Abdü, haberde dindar bir Müslüman ve son derece Amerikan karşıtı diye geçiyor. Hayattaki en büyük arzusu, amcasının kendisinden önce yaptığı gibi Mekke'ye hacca gitmek için 65 Mısır poundu biriktirmektir. 1960'ların sonlarında yaşadığım yer olan Galilee'nin köylerindeki evlerde de görülebileceği gibi amcanın evinde onu hacca götüren gemi ve trenlerin canlı fotoğrafları vardı. (Fotoğrafçı karşılaştığı bütün köy çocuklarına, yaşadığı Halidiye'nin Ortadoğu kırsalında 1960'larda bulunabileceği gerçek bir köy olup olmadığını göstermek için Abdü takma ismini veriyor). Abdü'nün benzerleri 2003 yılında aynı hayalleri besliyorlar, aynı dinci hayata başlıyorlar, aynı şiddette Amerikan karşıtlar ve 1960'larda var olmayan yeni teknolojik yeniliklere son derece değer veriyorlar.⁷⁹

köyleri, köyün ev ve makineler için daha fazla yeri olan; akrabalarıyla ve işçilerle (hem küçük çiftçi hem de topraksız köylüler) çevrili kısmında yaşayan daha zengin çiftçilerin, yani “güçlü adamlar”ın varlığına göre bölünüyordu. Yüzyıl boyunca kan bağıyla ekonomik birimler arasında bir ilişki vardı. Hatta büyük ölçüde aileye dayanan küçük çiftçilerin bile zaman zaman kiralık işçilere ihtiyacı oluyordu. Fakat ev halkı işin asıl örgütleyicisi olmayı sürdürdü.

Arap dünyasının kırsalında, bölgenin farklı yerlerinde değişen önemli aile bağları sadece kabile yaşamı terminolojisinden çıkarılabilecek kan bağları değildi. Farklı örnekler, kabileye *karaba* denilen Fas ve *hamula* denilen Suriye'nin güneyiydi. İki terimden daha iyi bilinen ikincisi, köylüler tarihsel olarak geçerli olmadığını bilseler de erkek tarafı üzerine kurulu toplumsal bir

⁷⁹ Desmond Stewart ve *Life, The Arab World*'ün editörleri, Washington, DC: Time Inc., 1967, s. 79-83.

yapıydı. Öte yandan *karaba*, akrabalık, taraftar birlikleri, himaye ve hatta komşuluk üzerinden gelişen ortak bağların gerektirdiği ya da kabul edilen yakınlıktı. Bu zorunlu bağların hepsi kan bağları olarak tanımlanıyordu. Fakat bunlar daimi ve kırılmaz olsa da durum her zaman böyle değildi. *Karabanın* ayrıca, ailenin soy ismini verme işlevi vardı; fakat bu, bir üyenin coğrafi olarak yakınlığı, karşılıklı ziyaretlerin sıklığı, evlilikler ve cenazeler gibi yaşamın ortak döngülerinde birbirlerine ne kadar yardım ettikleri ve katıldıkları gibi unsurlara bağlı olan çok dinamik bir akrabalık biçimiydi.⁸⁰

Kabilenin büyük teorilerden çıkan sonuçlara değil örnek vaka çalışmalarına dayanan bir modern zamanlar tarihi, modernleşmeci fikirlere bağlı sosyolojik araştırmanın sonuçlarına ters bir resim çizebilir. Winkler ve Weulersse gibi antropologlar saha çalışmasına dayanarak, kabile ya da aşiret gibi küçük toplumsal yapılarla özdeşleşme eğilimi artarken köy gibi daha büyük toplumsal yapıların kimliğin kaynağı olarak merkezi rolünü kaybettiğini daha 1930'larda iddia ettiler. Ancak, bununla ilgili sonuç kesin değildi.⁸¹

Kentleşmeye karşı kırsallaşma: Değerlerin, hiyerarşilerin ve sosyal yapıların değişimi

Antropolog Gulick'e göre köyün 1950'lerde Ortadoğuluların hayatında öylesine ağırlıklı bir yeri vardı ki, kentleşme terimi yanıltıcıydı ve kentlerle kasabaların kırsallaşması terimiyle yer değiştirmeliydi. Gulick için nüfus değişikliği illa da modernleşmeye yol açmadığı gibi daha ziyade tekrarlanan süreçler yarattı ki, bunların en göze çarpanı kırsal değerlerin kent toplumuna ithal edilmesi oldu. Bu yüzden, 1950'lerdeki toplumu her şeyden daha çok belirten şey, geçmişten kopuştan ziyade geçmişle süreklilikti.⁸²

Fakat genel resim ya da daha ziyade kırsallaşma ve kentleşme arasındaki denge daha karışık. Ortadoğu'nun birçok yerinde köy, 20. yüzyıl boyunca

⁸⁰ Eickelman, *The Middle East*, s. 110-11; F. I. Khuri, *From Village to Suburb: Order and Change in Greater Beirut*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1975.

⁸¹ J. Weulersse, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris: Gallimard, 1946; H. A. Winkler, *Bauern zwischen Wasser und Wüste*, Stuttgart: W Kohlhammer, 1934, s. 137.

⁸² J. Gulick, "Village and City: Cultural Continuities in the Twentieth Century", I. Lapidus (ed.), *Middle Eastern Cities*, Berkeley, CA: California University Press, 1986 içinde, s. 122-58.

kırsal değerler ve algılarını ithal eden kente nüfuz etti. Fakat kent de elbette kırsal alanların faaliyet yapısını değiştirdi; örneğin tarım dışı istihdamı arttırdı. Bu özellikle, yüzyılın ikinci yarısında Mağrip'te ve Akdeniz'in doğusunda, özellikle İsrail'de Filistinli azınlık için belirgindi. Büyük ölçüde kırsal kalan ve yarı-ücretli hale gelen bu insanlar hâlâ köylerde yaşıyorlar, Yahudi kentlerindeki vasıfsız işler için her gün köyle kent arasında gidip geliyorlardı.⁸³

Köyler kentleri başka bir yoldan etkiliyordu. Tarım reformu, köylüleri kesin bir şekilde kente itip onları kent hayatıyla tanıştıtırırken, toprak ağaları çeşitli pratik ve mali nedenler yüzünden kırsal alanlara taşındılar. Bu, özellikle 1960'larda Mısır'da toprak ağaları köyün ortak yaşamına katıldığında daha da belirginleşti.⁸⁴ Köyler, kentlere kültürel ve dini değerlerini taşıdı. Ancak, tarihçiler için göçmenlerin kültürünü kentsel alanlarda modernlikle çatıştıığında takip etmek kolay olurken, kırsal alanlarda kültür ve dinde zamanla meydana gelen değişiklikleri yeniden kurmak daha zor. Burada, dönüşümünden çok süreklilik duygusuna kapılıyorsunuz.

Olayın iç yüzüne daha yakından bakmak, kırsal toplumların gelişiminde değerlerdeki değişiklik veya sürekliliği yerli yerime koymaya olanak sağladı. Değerler sahasında ne zaman ne de politika kırsal gerçekleri aşındırdı. Örneğin, tarımda eşitlikçi modeller, toprak sahipliği ve karar verme süreçlerinin yanı sıra yerel liderin prestijinin ve ona bağlılıkların sürdürüldüğü Cezayir savaş kültürünü örnek alalım. Muhammed Peygamber'e kadar dayanan soyu kendisine toplumda olağandışı bir söz hakkı sağlayan *şurefa*nın (tekil hali *şerif*) yüksek dini mevkisi gibi diğer gelenekler el değmeden sürdü. Bu güç odakları, Türk yetkililer ya da Fransız sömürgeciler tarafından kabul edildi ve aristokrat savaşçılar ya da dini ileri gelenler olsun zamanın yönetimleri tarafından vergi toplamaktan yerel politikaya kadar değişik idari görevler için temsilci olarak seçtikleri kadroydu.

Cezayir'de kırsal hayatın bir başka özelliği ise, modernleşme teorilerinin öngördüğü gibi ortadan kalkmayıp, aslında hafifçe merkeze doğru kayan

⁸³ M. el-Haj, *Social Change and Family Processes: Arab Communities in Shefar-a'm*, Boulder, CO: Westview Press, 1987.

⁸⁴ G Stauth, "Capitalist Farming and Small Peasant Households in Egypt", Glavanis ve Glavanis, *The Rural* içinde, s. 123.

mistisizimdi. Sufi tarikatları, *turuk* (tekil hali *tarika*), her iki sınırdan ve kırsal sosyal hayatın merkezinde faaliyet gösterirken görmek mümkündü. Tarikatlar, sözde mevki sahibi, şeyhleri olan ve genellikle mistik bir yapısı olan dini kardeşlik görevi görüyorlardı. Tarikatların, yukarıdan aşağıya sıradan üyeler, kardeşlere (*ihvan*) inen anlaşılır bir piramit yapısı vardı. Tarikatlar, yüzyılın başında ve hatta sömürge dönemiyle sonrasındaki ulusalcı merkezileşme döneminde de can alıcı kararların alındığı demokratik alanlardı.⁸⁵

Şeyh Ahmed el-Alevi örneği

Ortadoğu'nun heyecan dolu olaylarına rağmen varlıklarını sürdürüp hayatta kalanlar sadece sosyal yapılar değildi. Mistiklerin ve şifa dağıtıcılarının metafizik dünyası da sürdü. Bu özellikle, Mağrip'in içindeki ve çevresindeki evliyalar ve Sufilerin halk arasında doğaüstü yeteneklere sahip oldukları yönündeki inanışı teşvik etmek için birleştikleri Sufi dünyasında belirgindi. Batılı bir antropolog olan Martin Lings,⁸⁶ evliyalar hakkındaki hikâyeleri ciddiye aldığı için Ernest Gellner tarafından şiddetle eleştirildi.⁸⁷

21. yüzyılın başında, Lings'in takdirine mazhar olan ve Cezayir'in batısında 1869-1934 arasında yaşamış olan Şeyh Ahmed el-Alevi'nin mistik güçlerini yazarken daha dikkatli olabiliriz. Kendisi de el-Alevi'den etkilenen Jacques Berque, el-Alevi'nin belki de hipnoz yeteneğine sahip olduğunu iddia etti. Bu, Gellner'i tatmin etmişe benziyor. Şeyhin hayatıyla yakından ilgilenen üç araştırmacı farkları ne olursa olsun, şeyhin dine ve milliyetçiliğe yönelik değişen tutumunun, müritlerinin ve daha genel konuşmak gerekirse Mağrip'teki kırsal nüfusun çevrelerinde değişen gerçeği samimiyetle yansıttığı konusunda hemfikirler. Şeyh, Fransız sömürgecililiğiyle ilk olarak karşılaştıklarında münzevi ve dervişlik tarzı bir yaşam arayışına eğilim gösterdi ama bu tecrit halini sürdüremedi ve en sonunda ulusal eylemde yerini aldı. Ancak, savaşçı evliyalar tarikatlarının *murabitun* geleneğinden geldiği halde, onunki

⁸⁵ Roberts, *Battlefield*, s. 119.

⁸⁶ M. Lings, *A Muslim Saint in the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi, His Spiritual Heritage and Legacy*, Londra: Allen and Unwin, 1961.

⁸⁷ Eickelman, *The Middle East*, s. 63-82.

çok tereddütlü bir silahlanma çağrısıydı. Cemaatini daha büyük bir içe bakışa yönlendirdi.

El-Alevi'nin hayatı, direniş mücadelesinin ülkenin her yerine yayılmadan önce Cezayir kırsalının neyle meşgul olduğunu bize fazlasıyla anlatıyor. Şeyh, Kuran öğretmek için gerekli olan geleneksel okul, yani *kutabı* açık tutmak için yeterli parayı bulmaya çalışıyordu. Ana gelir kaynakları, mübarek bir adam olduğu için gelen bağışlar ve Alevi, yani soyu Peygamber Muhammed'e kadar giden eşraf ailesinden olduğu için aile servetiydi. Böyle ailelerin kendi toplumlarında ve Avrupa işgalinden önce toprağın denetimini elinde tutan kimselerin gözünde güçlü bir saygınlığı vardı.

Ayrıca, kırsal ekonominin kapitalizasyonuyla birlikte yaşanan ekonomik krizlerin, şeyhinki gibi nispeten daha zengin bir aileyi nasıl yoksullaştırdığını öğreniyoruz. Şeyh'in parayı okula yatırmakta ısrar etmesi, kendi ailesi içinde kırgınlık ve kırgınlık yarattı ve bu da kaçınılmaz bir şekilde ilişkilerinin kopmasına neden oldu. Bu kopuş ve devamında gelen sıkıntılar el-Alevi'yi, Mağrip'te ve Maşrik'in bazı dağlık bölgelerinde 20. yüzyılın ilk yarısında son derece yaygın olan Batını, yani Sufi tarikatı tarzı yaşamla tanıştırdı. Özellikle, yılanları evcilleştirmek ve ateş-yutmak gibi yetenekleriyle tanınan garip Sufiler grubu İssaviye tarafından kabul edildi. Karizmatik şeyh, tarikatın daha çok sirki andıran yönlerini ayıklamayı başardı ve onu daha geleneksel olan İslam çizgisine göre kurumsallaştırmayı başardı. Gellner'in de belirttiği gibi mistisizm ve gelenek arasındaki bu gelip gitme o dönemde Ortadoğu'nun her yerindeki kırsal bölgelere özgüydü. Bir başka özellik, şeyhin hatıralarında Sufilerin *zikir* törenini (katılımcıların kendilerinden geçmesine hatta bilincini kaybetmesine neden olan sallanma hareketinde Allah'ın farklı isimlerini söylemeleri) anlatırken renkli bir şekilde bahsettiği duygusallık ile âlimane hoca olarak biyografisinde özetlenen aydın kişiliği arasındaki gerilimdi. Şeyhin, 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde sahip olabileceği bütün şüpheleri silindi ve o geleneksel Ortodoks yaşam tarzının güvenli ortamına sığındı.

Kurumsallaşma yeni bir gelir kaynağı yarattı ve şeyh, tarikatın kutsal topraklarında ya da sahip olduğu topraklarda süren işlere ortak oldu. Fakat bu gelişmeler, yolsuzluk yapmaya teşvik etti; başka bir krize yol açarak (kırsal alanlardaki birçok insanın yaşadıklarının sembolü oldu) iflas getirdi. Kü-

çok Sufi cemaatler karargâhlarından çıkıp topluma karıştılar. Bu sorunlar en sonunda, şeyh hem iyi eğitim görmüş hem de şifa dağıtma yetenekleri olduğu için tarikatın başına lider seçildikten sonra sona erdi.

Tümevarım yöntemine başvurarak, bunun benzersiz bir öykü olmadığını varsayabiliriz. Ve daha antropolojik bir araştırma, tarih ve çağdaş araştırmayla flört etme noktasına getirdiğinde mistisizmin gerçekten esnek olduğunu daha çok görebiliriz; ama biz daha modern ve devletçi yapılara hapsediyoruz. Müritleri daha Batını bir yaşam biçimine sadık kalırken evliyalar, âlimler ya da şifa dağıtıcıları toplumun merkezinde her geçen gün daha da aktifiler.

Aşiret mekanının 20. yüzyıldaki dönüşümü

Geçmişe ait âdetleri göçebeler diğer toplumlardan daha büyük bir sabırla sürdürüyor gibiydiler. Ortadoğu'daki aşiret toplumları daha 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı reformları sırasında siyasi oyunun içine çekilmişlerdi. Hatta, *longue durée* [uzun dönemli] süreçlere eğilimli tarihçiler 14. yüzyılda başlayan ve ancak 19. yüzyılda hız kazanan yerleşim projelerinden bahsedecekler.

Osmanlı yerleşim projeleri, artık merkantilist olmaya son vermek zorunda kalan ekonomide geleneksel kırsal otlaklar geçim kaynağı olarak daha az elverişli hale gelince ekilebilir alanları arttırmayı hedefledi. Ayrıca, modern ordular göçebelerin savaş alanında sunabileceklerinden daha az etkileniyorlardı. Bu yüzden, göçerler biraz prestij kaybettiler ve yaşam tarzları da tehlike yaratacak kadar çağdışı görünüyordu.

Göçebeler, Mısır'da 19. yüzyılda en iddialı ve kapsamlı yerleşim projelerinin hedefi haline geldiler. Mısır yöneticisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa, daha etkin bir vergi sistemini kabul ettirmek ve modern bir ordu kurmak arzusundaydı. Üstelik modern Mısır'ı kurma arzusunun bir parçası olarak, ara sıra kervanlar ve yerleşim alanlarına baskınlar yapan aşiretlere kanun ve düzeni zorla kabul ettirmek için yerleşim projelerini kullandı.

Mehmed Ali Paşa'nın ardılları, aşiretleri arkalarından gelir umuduyla şeyhleri özel mülkiyete teşvik ettiler. Sonuç, geleneksel olarak eşitlikçi olan toplumda bir kutuplaşma oldu: Şeyhler toprak sahibi olurken aşirettekiler toprağı kiralayan haline geldiler. Bazı şeyhler Mısır hükümetinde görev al-

6 Mısırlı Bedeviler Nil'in doğusundan, göçebe yaşam tarzını 20. yüzyılın büyük bölümünde sürdürdükleri Sina Yarımadası'na kadar dolaşıyorlardı... 9



Bir çoban ve sürüsü

maları için ikna edildi ki, bu daha çok onları yeni rejimin elinde rehin tutma yoluydu; diğer şeyhler askerlikten muaf tutularak ayartıldılar. Bu kentleşmiş aileler, yerli seçkinlerin bir parçası haline gelecekti.

Vergi toplama ve askere alma gibi iki neden yüzünden aşiretlerin yerleşik olması daha çok işe yarıyordu. Yerleşik hayat, yaşam tarzlarında önemli bir değişikliği hızlandırdı. Mısırlı Bedeviler Nil'in doğusundan, göçebe yaşam tarzını 20. yüzyılın büyük bölümünde sürdürdükleri Sina Yarımadası'na kadar dolaşıyorlardı.

Aynı süreç, Osmanlı Bereketli Hilali'nin büyük reformcusu Mithat Paşa tarafından başlatıldı. Mısır'da olduğu gibi orada da aşiretlerini çalışmaya çağırırlar diye bazı aşiret liderlerine ekili olmayan topraklardan verildi. Elde edilen sonuç, toprağın değeri üzerine yapılan, şeyhleri zenginleştirirken kırsal toplumu daha fazla yoksullaştıran vurgunculuk oldu. Mithat Paşa'nın reformlarından çok azı kendisinden sonra devam ettiği için o ayrıldıktan çok kısa süre sonra eski toprak rejimi ve âdetler geri geldi.⁸⁸

Süreç, Osmanlı ve Mısır devletleri gerçekten de daha fazla merkezileştirmişti; sömürge rejimlerinde ve bağımsız rejimlerde ise en yüksek noktaya erişti. Gerçekten de, bazı devletlerde aşiretleri yerleşik hayata geçirmek, özgürlüğüne yeni kavuşmuş ya da yarı-özerk hükümetlerin üstüne aldığı ilk görevdi. Toprak sahipliği konusunda yeni yasalar çıkarma yoluyla –ki bunların çoğu aslında Osmanlılara aitti– aşirete ait topraklar üzerinde egemenlik ilan ettiler. Aşirete ait topraklar “ölü topraklar”, yani *mevat* ya da vergilendirilmeyen topraklar gibi kimseye ait olmayan topraklardı. İşte bu yüzden, Irak'ın güneyindeki aşiretler vergilendirilebilsinler diye 1920'lerde *dira*'larını (aşiretin yeri) kaydettirmeye teşvik edildiler.

Eğer tarih kameramızla yeniden odaklanırsak yerleşim sürecinin bazı yerlerde diğerlerinden daha uzun sürede gerçekleştiğini görebiliriz. Göçebeler, 20. yüzyılın başında vergi ödemekten kaçınarak, hac kervanlarına baskın yaparak ve *huva* vergisini toplayarak (Arapça “kardeşlik” anlamına gelen bu vergi bir başka aşiretin *dirasından* geçerken ödeniyordu) ekonomideki paylarını sürdürüyorlardı. Osmanlı yönetiminin sonunda (1900-1908) Arap yarımadasında bazı aşiretler hac vergisi toplamak üzere görevlendirildiler. Bunlar İmparatorluğun kiralamaya dayalı vergi sistemine göre paylarını alıyorlardı. 1908'de Hicaz Demiryolu'nun (İstanbul'dan başlayıp Suriye ve Ürdün'den geçen) inşaatı yüzünden işlerini kaybetme tehlikesi içindeydiler. Bu yüzden, *Lawrence of Arabia* (Arabistanlı Lawrence) filmindeki, 1917'de Bedevilerin Hicaz Demiryolu'nun raylarına öfkeyle saldırdığı sahneler tarihsel olarak gerçek olmayabilir, ama o yıllarda bazı aşiret üyelerinin neler hissettiğini yansıtıyordu.

⁸⁸ A. Jawideh, “Midhat Pasha and the Land System of Lower Iraq”, A. Hourani (ed.), *Middle Eastern Studies Affairs*, No. 3, Londra: Chatto and Windus, 1963 içinde, s. 65-75.

Bu zorunlu yerleşim süreci, göçebe yaşam tarzını aşındırdı ve göçebe toplumların bazı temel özelliklerini parçaladı. Kayıplardan birisi, Bedevi toplumlarında aile şeceresinin önemini yitirmesiydi. 19. yüzyılda, Ortadoğulu Bedevi aşiretlerde şecere, güttükleri ya da yetiştirdikleri hayvanlara göre deve yetiştirenler ya da koyun yetiştirenler diye ayrılıyordu. İkincisinin keçi ve koyunlardan oluşan sürüleri vardı ve 20. yüzyılda bir yerleşme süreci geçiren yarı-göçebe insanlardı. Birinci kategorinin tersine kendilerine ait bir yer, *dıra* olduğu duygusuna sahiptiler. Büyük Osmanlı reformu olan Tanzimat döneminde, toprak ortak değil özel hale geldiğinde bazılarının elinden toprakları alındı. Modern devletler, *dıra üzerindeki* hakları daha fazla kestiler ve aşiretler birçok yerde toprağın hepsini birden kaybettiler. Bazen de üçüncü bir kategori, yani yüzyılın ortasında kırsal manzaraya çoktan dahil olmuş sığır yetiştiricileri vardı.

Kültürel antropoloji, kırsaldaki göçebelik için yatay (hayvan otlatacak yer ve su bulmak için sürekli hareket) ve dikey (farklı coğrafi bölgelere mevsimsel düzenli hareket) olmak üzere farklı bir sınıflandırma öneriyor. Aslında bu sınıflandırmalar aşiretlerin kendi kullandıklarından farklı değil ve her hâlukarda 20. yüzyıldan kimin sağ çıkacağını belirlemekte daha çok işe yarıyordu: Birinci grup yok olur gibi görünürken ikincisi en sonunda yerleşik hayata geçti.

Hangi kategoriden olursa olsun, siyasetin aşiret sahasına müdahalesi yüzünden göçebeler yüzyıl ilerledikçe önemlerini yitirir gibiydiler. Birinci Dünya Savaşı ile birlikte süreç tamamlanmış gibiydi. Kırsaldaki tarım toplumu su kaynaklarını devraldı ve Bedeviler tamamen yerleşik topluma bağımlı hale geldiler. İlk belirtilerden birisi, deve yetiştiricilerinin statüsünün düşmesi ve koyun yetiştiricilerinin statüsünün yükselmesiydi.

20. yüzyılın sonlarında, Ortadoğu toplumunun sadece yüzde 1'i hâlâ göçebe ya da çobanıl kabul ediliyordu. Fakat bu kesim, araştırmacıların daha fazla ilgisini ancak yüzyılın ikinci yarısında çekebildi. Önde gelen Amerikalı bir antropoloğa göre oryantalist toplumda en antropolojik ilgi nüfusun bu kesimine gösterildi. Romantik bir bakış açısı, soya dayalı benzersiz yapı ve Bedevileri doğayla yakın ilişkisi olan insanlardan oluşan bir grup olarak vurgulayan ekolojik devrim, bu olağandışı cazibenin nedenlerinden bazılarıydı.

Diğer çoğu gibi bu antropolog da bilimsel çalışmalarının büyük bir bölümünü tek bir aşirete, Arap yarımadasının ortasındaki el-Mura aşiretine ayırdı. El-Mura'lar gerçekten de ilgi çekici bir örnek vaka çalışmasıydı. 1980'lerde hâlâ göçebe hayat sürüyorlardı ve hem dini hem de toplumsal görüntü olarak çok geleneksellerdi. Aşiret coğrafi olarak çok yalıtılmış olduğu için dış etki çok yavaş ilerliyordu. Deve yetiştiricileri daha önce hiç bilmedikleri siyasi sınırları geçmeye ve Batılı meteorolojiye güvenmeye başladıklarından bu yana –ki tutmayan hava tahminleri yüzünden çok sayıda deve kaybetmişlerdi– yeni sorunlarla karşılaşmış olsalar da üstün konumlarını koruyorlardı.

El-Mura'nın gizemine Donald Cole da kapıldı. Oradaki aile hayatını inceleyen, eski aile kanununun kökenlerine indiğini hissetti ve bu kanunun çö-lün ekosistemi, deve gütmek ve yalıtılmış olmakla belirlenmiş olduğu sonucuna vardı.⁸⁹ Durum bu olabilir ya da olmayabilir, ama Karl Popper'in bize söylediği gibi bunu çürütecek bir kanıt olmadığı sürece bu hâlâ geçerli bir teori. Batılı katılımcı-gözlemcilerin böyle tanımlarının kaybolmakta olan geleneklerin içyüzünü anlamaya olanak sağladığı sezgisel olarak inkâr edilemez. Bazı değerler ve inanışlar yüzyıllar boyu kural oluşturmaya ve örnek olmaya devam ettiler ve 20. yüzyılda Arap dünyasında yaşayanlar için bu kesinlikle geçerliydi.

Araştırmacılar için göçebe toplumların çekiciliği büyük. El-Mura, bugün bile gidildiğinde âdetlerin ve akrabalığın harfiyen uygulandığı, kapalı bir toplum. Araştırmacı, mevsimsel değişikliklerin sadece son yüzyıllarda olduğu gibi değil belki de son binyılda yaşam içindeki anlamını öğrenebilir hâlâ. Ancak, geçmiş binyıla yaptığımız bu çağdaş yolculukta dikkatli olmak zorundayız: Bir sonraki binyılın bilim kurgusuna dönüşebilir. Bugün gördüğümüz yarılsamanın geçmişin bir tanıklığı olduğu en iyi şekilde kan davası örnekleriyle gösterilebilir. 20. yüzyılın ilk yarısında intikam ve barıştırma konularını belirlemek üzere daha özenli bir sistem vardı. Bu daha eski de olabilir. Kulağa İncil'de okuduğumuz öyküler gibi geliyor, ama bunun 19. yüzyıldaki Hıristiyan gezginlerin iddia ettiği gibi eski günlerden kalan bir sistem değil de 20. yüzyıla ait bir sistem olduğunu farz etmek daha güvenilir olacak. Öldürü-

⁸⁹ Cole, "Household", s. 196-211.

len kişinin ailesi, baba tarafından beş nesil (*Hamse Cudud*) boyunca intikam almaya kalkıştı (bu, “ancak bir alçak intikam almaya aldırılmaz” diyen atasözündeki gibi yıllarca süren kutsal bir kesin karardı). Ama daha önemlisi, bir çeşit ateşkes olan ve *sulh*aya yol açacak, yani kan davasını bitirecek (genellikle, kurbanın ailesine üzerinde anlaşılan bir miktar parayı ziyafet eşliğinde ödeme) *atvaydı*.

Antropolojik araştırma tarafından çizilen resme göre aşiret, Arap toplumunda, daha önceki onyıllarda da olduğu gibi önemli bir rol oynamaya devam etti. Bu görüşe göre her coğrafi ya da toplumsal bölünmede, aşirete bağlılık, yaşamın her tarafında etkili olmaya devam etti. Sadece akademisyenler değil, Arap liderler, yeni toplumlar inşa etmek istediklerinde bile bu mirasa saygı gösterdiler. İşte örneğin, Sudanlı lider İbrahim Ebud 1958’de Hartum’da iktidara geldikten hemen sonra yerli aşiretler ve sosyal ve kırsal yapıya dayalı bir rejim kurmaya çalışınca Arap dünyasını şaşırtmıştı. Bu şaşırtıcıydı çünkü milliyetçilik Sudan’da aşiret yapısı ve çerçevesinin parçalanmasından sonra zafer kazanmıştı ve eğitilmiş genç kentli seçkinleri bağımsız bir devlet yaratmak için öne doğru itmişti.⁹⁰

Yeni proje Ebud’un danışmanı Muhammed Ebu Rinat tarafından tasarlandı ve başarısız olsa da kuzey ve orta Afrika’daki bazı rejimler için örnek olmaya yaradı.⁹¹

Fakat göçebe gerçeği antropologların hayal edebildiklerinden çok daha karmaşık bir olaydı ve 20. yüzyılın sonunda, eskisinden daha çok göçebelik çeşidi vardı ki, bu bizi yerleşik toplumdan farklı olarak “aşiret nedir” ve “gerçek” göçebe kimdir konusunda daha fazla belirsizliğe götürüyor.

İlk antropoloğumuzun geçmişi keşfetmek için ziyaret ettiği aynı el-Mura aşiretlerinde de geleceğin anahtarı vardı. Yüzyılın bitimine doğru, onların yaşam biçimi de aşıldı. El-Mura erkekleri en yakın kasabalarda ücretli çalışanlar (kasabalar çok da yakın değillerdi) ya da petrol rafinerilerinde işçi oldular. Onların bu mesleki değişimi, aşiretler arası ilişkiler ve hükümetle olan bağlantılarını olduğu kadar aşiret içindeki ilişkileri de etkiledi.

⁹⁰ G. Warburg, *The Sudan Under Wingate*, Londra: Frank Cass, 1971, s. 137-54.

⁹¹ A. M. Lesch, *The Sudan: Contested National Identities*, Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1988, s. 38-9.

Yüzyılın son çeyreğinde, göçebelerin yaşamındaki bu ani değişim, Libya'nın Sahra çölü gibi başka yerlerde de yaşandı. Toplumsal yapı ve ahlak, yüzyılın ilk yarısında kabile, aşiret ve köylü yakınlığına aynen bu sıralama içinde dayalıydı. Kabilenin çıkarları kişinin çıkarlarından üstündü; toplumsal davranışın, ekonomik politikaların ve hatta bazen siyasi duruşun kurallarını aile belirliyordu. Sirenayka'da aşiretler soya göre Cabarna ve Harabi diye koruyucu aşiretler ve onlara bağlı olanlar (Murabitun) şeklinde ayrılmışlardı. Bu ikilik, Trablus'ta çok belirgin olmasa da, Libya'nın geri kalanında hayatı aşiret ahlakı ve politikası belirliyordu. Ancak ülke genelinde, her aşiretin sosyoekonomik koşullarını geleneksel yapı belirledi, toprağın çoğunu elinde bulunduran daha prestijli aşiretlerle topraksız olan daha talihsiz aşiretler arasında dağıtılmasını etkiledi.⁹²

Bu, Muammer Kaddafi'nin 1969'da askeri darbeyle iktidara yükselmesiyle çarpıcı bir şekilde değişti. Kaddafi, bireyin merkezi konumu yeniden kazandığı Atina demokrasisini geliştirdi. Bu değişim, ülkedeki aşiret üyesi sayısını da etkiledi. 1963'te 308 bin göçebe ve kırsalda yaşayan 560 bin kişi varken, kasaba ve kentlerde yaşayanların sayısı 519 bindi. Kaddafi, iktidara el koyduktan sonra aşiretlerin gücünü kırma çabasıyla onlar hakkında istatistik toplamayı zorlaştırdığı için aşiretlerle ilgili istatistiklere ulaşmak zordu. Ancak, bu istatistikler olmadan da birçok Libyalının göçebeliliğin klasik tanımına uymadığı görülüyor. Ancak, ülkede kentleşmeyi ve aşiret yapısındaki değişiklikleri hızlandıran sadece ülkedeki siyasi değişim olmadı: Libya da önemli bir petrol üreticisi ülke konumuna geldi ve Kaddafi tarafından ülkenin aşiret yapısı içinde kurulan ittifak ve dayanışma ağıyla petrol üretimi ikiye katlandı, bunlar değişimin iki ana nedeni oldu.⁹³

Tarihi, hızlı ve çılgın bir değişimden çok, sürekliliğin peşinde olan tarihçilere güven veren Sahra Çölü, gerçekten de 1990'lara doğru değişmeye başladı. Sonuç olarak, aşiret üyeleri de dışarıdan gelenlere farkı tavırlar sergilemeye başladılar. Sahra'nın içlerinde, peçeli erkekleri ve kadınlarıyla bilinen Tuaregler çöle hâkimdi ve Fransızların Yabancılar Lejyonu ile onun Develi Birlikleri'ni başarıyla geri püskürtmüştü. Sonra bağımsızlık geldiğinde çölün gi-

⁹² Marks, "Opposing".

⁹³ J. Davis, *Libyan Politics: Tribe and Revolution*, Londra: I. B. Tauris, 1987.

zemlerini keşfetmeye gelen yabancılara memnuniyetle yardım ettiler. Onların büyük hayranlarından Jeremy Keenan, Tuareg'in ünlü konukseverliğinin Cezayir'de 1988'de patlak veren iç savaş sırasında yok olduğunu ortaya çıkardı. Keenan, bir buluşma yeri ve vaha kasabası olan ve de geçmişte defalarca gittiği Tamanrasset'i tekrar ziyaret ettiğinde, geçmişin gururlu ve takdir edilen göçebelerinin silahlı kaçakçılar ve hatta yabancı yolcuları kaçıran kişilere dönüştüğünü gördü.⁹⁴

Birçok örnekte değişim daha az çarpıcı olsa da yine de belirgindi. Göçebe dünya sahip olduklarını yavaş yavaş devlete kaptırıyordu. Yüzyılın ilk yarısında, bir aşiret su kaynaklarının himayesini talep edebiliyor ve aşiret liderlerine kan davasını çözme hakkı veriliyordu. Hatta bu haklar bir zamanlar köylerin ve *muhtar*ların yetkisi olarak tanınıyordu. Fakat yerleşik dünyada bu ayrıcalıklar 1920'lerle birlikte kaybolmuştu bile. Bedevi dünyasında ise ancak 1950'lere kadar devam ettiler.

Bu yüzden, tarihçilerin 20. yüzyılda aşiret yaşamında neyin değişip neyin değişmediğini tanımlamayla nasıl uğraştıklarını görebiliriz. Antropolog tarihçiler, çarpıcı değişimlerin göçebe toplumların temel özelliklerini aşındırmadığını iddia ederken, modernleşmeci teorilerin destekçileri, yerleşik Bedevi toplumlarının davranış, değer sistemi ve yönelimlerinde büyük farklılıklar kaydettiler. Bu belirsizliğin iki temel nedeni var. Bir tanesi, Ortadoğu'da aşiret devletlerinin varlığı, ikincisi ise Arap toplumunda akrabalığın oynadığı can alıcı rol.

Aşiretçiliğin ve akrabalığın değişken tarihi

Aşiretlerin ellerinden siyasetin kaprislerini çekmekten başka bir şey gelmiyordu denemez; onlar aynı zamanda faal katılımcılardı. Aşiretlerin, 1921'de Ürdün, 1924'te Suudi Arabistan devletlerinin yaratılmasında oynadığı aktif rolü düşünün. Aşiretlerin, devletlerin oluşmasına katılması, zorunlu yerleştirme hikâyesi düşünüldünce garip kaçıyor ve yerleşme isteği aslında aşiretlerin kendilerinden geldi. Bu nedenler, ekonomik, dini ya da siyasi olabilir. Aralarında en ünlü örnek Suudi Arabistan'daki Vahhabi hareketi ve onun Suudi Arabis-

⁹⁴ J. Keenan, *Sahara Man: Travelling With the Tuareg*, Londra: John Murray, 2001.

tan'daki müttefiki aşiretler. Burada, Arap yarımadasının merkezindeki aşiretler, dini bir ideolojiyle ve Arapları İslam dünyasında yeniden egemen bir konuma getirme isteğiyle harekete geçtiler. Aşiretler, Suudi Arabistan'ın devlet olmasında lokomotif oldular. İtiraf etmek gerekirse, bu dışarıdan gelen yardımla kuruldu ama aşiret bağları iktidar ve egemenliğin ana temeli oldu.

Suudi devleti ve civarındaki diğer devletlerin oluşumunu vahalara ve ticaret yollarına hâkim olma arayışıyla açıklayan daha Marksist bir yaklaşım var. Hırslı şeyhler bu amaçla, tüccarlarla ve vahadaki toplumlarla koalisyonlar kurdular. Bu çabalar, geleneksel *diran*ın, daha iyi tanımlanmış coğrafi birimlere dönüşümüyle sonuçlandı ve Birinci Dünya Savaşı'nın ardından oluşan koşullarda ulus-devletin oluşmasına yol açtı.

Bu açıklama, Körfez ülkelerinin kurulmasına dair ilginç bir bakış açısı sağlıyor. Büyük aşiretlerin liderleri bu devletlerin oluşumunda sadece vaha sakinleri ve tüccarlarla değil, eski *dira*'yı İngiliz himayesine sokmak ve sonra da bir devlet haline getirmek için Britanya İmparatorluğu'yla da işbirliği yaptılar.

Aşireti tartışırken yaşadığımız karışıklığın ikinci nedeni, akrabalık gibi çok önemli bir mesele. Göçebe bölgelerde, akrabalık tarihsel sürekliliğin sembolüydü; hâlâ da öyle. Akrabalık aileler yarattı ve onları kabilelere dönüştürdü ve kabilelerin yüksek koalisyonu, yüzyıllar boyu devam eden aşiret yapısını yarattı. Gördüğümüz gibi kan bağı olmayan akrabalar da, bazı aşiretlerin en sonunda Suudi Arabistan gibi ulus-devletlerin oluşumunda önemli bir rol almalarına yol açan sürece katılabilirler.

Aşiretler ya da kabileler, geleneklerinin saygı görmediği durumlarda, merkezi hükümetlerin yarattığı değişim ve reform kargaşasında bile var olmaya devam ettiler. Tarihçiler tarafından, hiyerarşi ve soyla ilgili olarak 19. yüzyılın sonunda kaydedilen geleneksel düzen 1950'lerde aynen kaldı, hatta bazı yerlerde yüzyılın sonuna kadar devam etti. Bu toplumların göze çarpan özelliği, babanın oynadığı merkezi roldü. Büyük atanın ismi aşiretin ismiydi. Irak'ın kuzeyi ve güneyinde, Ürdün'de el-Chor bölgesi ve Suriye çöllerinde, yüzyılın başlarında ve sonlarında Bedevi aşiretlerinin ortak atası olarak onları geniş bir aile olarak birbirine bağlayan, hayali bir büyükbabaları vardı.⁹⁵

Bu yapı, bölgede bulunan çok sayıdaki aşirete özgü bir dizi özellik yarat-

⁹⁵ Shaib, Murad ve diğerleri, *The Modern*, s. 158-97.

tı. Ataerkillik, paternalizm (babanın soyuna önceliği vermek), endogami (içevlilik), paterlokalizm (kocanın evinde yaşamak) yüzyılın son çeyreğinde bazı bölgelerde kaybolsa ya da önemini yitirse bile yüzyılın ortasında kırsal alanlarda toplumsal davranışı geniş ölçüde belirlemeye devam ediyordu.⁹⁶

Arap dünyasını içeriden gözlemleyenler, bu alışkanlıkların devam etmesine ilgisiz değillerdi. En çok rahatsızlık veren endogami ve özellikle *ibn anım* evliliklerdi (baba tarafından birinci dereceden kuzenle evlenmek, ya da daha sosyolojik bir jargonla söylemek gerekirse birinin baba tarafından birinci dereceden kuzeniyle evlenmesi). Yüzyıl, bu olayın genel olarak azaldığına tanık olsa da pek tabii ki kapalı kırsal toplumlarda ve aşiret toplumlarında yüzyılın son çeyreğinde bile var olmaya devam etti ve evliliklerin yüzde 30'unun bu şekilde gerçekleştiği söylenebilir.⁹⁷

Kırsal alanlardaki akrabalık da aşiretten sayılır mı? Çoğu tarihçi, aşiret akrabalığını, akrabalığın yerleşik hayatta oynadığı rolle kıyaslandığında hayatın daha bağlayıcı ve aleni bir özelliği olarak görüyor gibiler. Ve akrabalık aşiret toplumu içinde önemini uzun süre koruduğu için kişiler arasındaki ilişkiler eşitlikçi yapısını yüzyıl boyunca sürdürdü (kadın ve erkek arasındaki eşitlik değil, erkekler arasındaki eşitlik). Aşiretler, köylerin tersine akrabalık unsurunu çok önemli siyasi kararlar alınması gerektiğinde, sorunlu zamanlarda eşitlikçi kurallardan sapmaya olanak verecek şekilde ince bir mekanizmayla devreye sokmak üzere kullandılar. Aşiretlerin var olmaya devam ettiği yerlerde, bu işlem yüzyılın sonuna kadar el değmeden sürdü.

Konuya her yönüyle bakarsak, Bedevi aşiretlerinin yüzyıl ilerledikçe nasıl bir yol aldıkları üzerine kesin bir karar vermek çok güç. Göçebe grupların ekonomik ve siyasi olaylara göre genişlemiş ya da küçülmüş oldukları görünüyor. 20. yüzyıldaki yön parçalanmaya doğruydı. Örneğin, Suriye çöllerindeki Anezeh ve Şammar gibi büyük aşiretler çarpıcı bir şekilde küçüldüler. Dağınık unsurlara indirgendiler ve Jacques Berque'in, 1970'lerde belirtmiş olduğu gibi hizip ve aşiretlerle ilgili geleneksel söz dağarcığı –ki hâlâ kullanılı-

⁹⁶ R. Patai, "The Pattern of Endogamous Unilineal Descent Group", *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, 1965, s. 325-50.

⁹⁷ H. Barakt, *The Arab World: Society, Culture, and State*, Berkeley, CA: California University Press, 1993, s. 109.

yor— aslında farklı toplumsal yapılara işaret ediyordu.⁹⁸

Aşiretçilik üzerine söylem ile alandaki gerçeklik arasındaki ayrımın geçmişten daha karmaşık olduğu, Yemen örneğiyle gösterilebilir. Birinci bölümde, bu ilgi çekici ülkedeki darbeler ve karşı darbeler sırasındaki olayların ayrıntılarını vermiştik. Fakat ülke, 10. yüzyıldan 1962'ye kadar aynı aşiretin kabilesi Zeydi imamlığı tarafından yönetildiği için (doğusu ve güneyinin İngiliz himayesinde olduğu zaman hariç) 20. yüzyılın büyük bölümünde esasen istikrar içindeydi.

Bu, çoğu dönüşüm ve değişimin gerçekleşmesine izin vermedi. Zeydi iktidarının temeli, ülkedeki aşiretlerin liderleriyle bağlantılardan oluşan ağıd. Onlar, çoğunlukla küçük kentlerde yaşayan, dini liderlik yapan, anlaşmazlıklarda aracılık hizmeti gören ve dış tehdide karşı aşiretleri birleştiren lider kabilenin üyeleri idi.

İç savaş, 1962'de iktidara gelen radikal rejimi korumak üzere Mısır'ın yaptığı müdahale, parçalanma, Marksizm ve yeniden birleşmeye rağmen, Yemen 20. yüzyılın sonuna gelindiğinde büyük ölçüde hâlâ aşiret toplumuydu. Bu, çok uzun süre önce göçebe olmaya son vermiş ve kırsalda yerleşik hayata geçmiş çoğu sakininin kendini açığa vurmasında ya da kendisini kimliklendirmesinde açıldı. İnsanlar hâlâ bir *kabileye* mensuptular ve 1980'lerde güney kısmındaki Marksist, kuzeydeki cumhuriyetçi hükümetler ya da 1990'larda birleşik hükümet tarafından da böyle kabul edildiler. Aşiretin başı bugün hâlâ, *akil* olarak da bilinen şeyh. Babadan kalan bu unvan, zayıf ya da diktatör şeyhler değiştirilse de ömür boyu sürüyor. Ortalama *kabili* (aşiret üyesi) statüsünün üstünde iki grup var. Birincisi, dini seçkinler, *kadı* (yargıçlar) ya da *fukaha* (âlimler) ve ikinci grup soyları peygambere kadar uzanan (ve bir bütün olarak Arapçılığın köklerine çok yakın yerde olan) geçmişin iktidar ailelerinin, yani *sada* soyundan olanları kapsıyordu. *Kabilinin* altında, toplumun aşiretten olmayan üyeleri, *beni humlar* (aşiret üyelerinin müşterileri) vardı. Sonuncusunda, berber-müzişyenler (düğünlerde ve sünnet törenlerinde çalanlar), kasaplar, methiye düzücüler ve sebze yetiştiricileri olmak üzere değişik gruplar vardı. Hizmetlerine karşılık aşiretin korumasından yararlanıyor ve ücret alıyorlardı. Yüzyıl boyunca *kuda* ve *sada* gibi ikametgâh bölgeleri *hicre*

⁹⁸ J. Berque, *Arab Rebirth: Pain and Ecstasy*, Londra: Al-Saqi Books, 1983, s. 15.

(savaş ve çatışmalardan korunan kutsal yerler) olarak saygı görüyorlardı. Bu ayrıcalıklı konumun bir nedeni, *kuda* ve *sadaya* atfedilen, hastalıkları iyileştirme ve kan davasını çözme gücü olduğu inanışıydı. Sana, Sa'da ve Kavkaban kentleri böyle yerler olarak kabul ediliyordu. Yaşam yüzyılın sonunda bu kutsal yerlerin ötesinde, yüzyılın başındaki gibi örgütlendi. Hâlâ aşiret kanunu ve yapısı temelinde örgütlenen bir toplum vardı. Aşiretler, soy, coğrafi ve idari gerekliliklere göre gruplandılar. Bu geleneksel yapının üzerinde duran, bütün Arapların babası olarak görülen büyük mitolojik figür Kahtan'dı (oysa Arap yarımadasındaki diğer insanlar Kahtan'ın çağdaşı olan, İslamiyet öncesi çöl kahramanı Adnan'ı ata figür olarak gördüler).

Her aşiret her zaman olmasa bile genellikle üyelerinin çoğunun yaşadığı yerde (bu yüzden el-Ahcur hem aşiretin hem de bölgenin adıydı) egemendi. Aşiret üyeleri, köy kümeleri içinde yaşıyorlardı (buralara tipik Arapça isim, yani *kariye* [köy] değil fakat “yer”, yani *mahal* deniliyordu). Köyün ortak ruhu herkesin yararına işlediği için dikkate değerdi, hâlâ da öyle. Bu enerji bazen köyler, aşiretler ya da aşiretler konfederasyonu için kullanılıyor.

Bu yüzden tepeden inen siyasi egemenlik aşiretlerin yapısını ve hiyerarşisini etkilemedi. Yaşamın başka özelliklerini de değiştirmede. Aşirete üye olmayanlara her zaman açık olmayan pazar, hâlâ buluştukları ve etkileşim içinde oldukları en önemli kamusal alan. Yüzyıl boyunca gelen bilgiler değerlendirildiğinde, ticaretin eskiden olduğu gibi silah, giysi ve yiyecek ağırlıklı kaldığı ve dans ile şiir bayramları eşliğinde yapılmaya devam ettiği görülüyor.

Yukarıdaki durum, uzun süren sömürge, iç savaş, Yemen topraklarında 1962'deki Mısır-Suudi anlaşmazlığı, 1980'lerde kısa ömürlü Marksist deneyim ve hatta son zamanlarda el-Kaide ve Amerikan kör dövüşüne rağmen Yemen için hâlâ geçerli. Bununla birlikte, son zamanlarda, başka yerlerden kaynaklanan değişim haberleri geldi. Değişim, yıllarca Suudi Arabistan ya da Ortadoğu dışında daha uzak bir yerde çalıştıktan sonra parayla dönen Yemenlilerle geldi. Beraberlerinde, Yemen toplumunun bazı aşiret özelliklerini sarsan yeni fikirler getirdiler: Aşiretin aracı olduğu uygulamaları Batılı dava açma yöntemleriyle değiştirmek ve davalarını resmi mahkemelere taşımak arzusundalar, kentteki gıdaları *kabili* mutfağına tercih ediyorlar. Fakat aşiret sisteminin temel özelliklerinden bazıları 20. yüzyılın sonunda el değmeden kaldı.

Durum, Arap yarımadasının diğer kısımlarında elbette daha kötü. Yüzyıl biterken, Suudi Arabistan'daki Bedevilerin Arap dünyasının en çok yoksullaşmış göçebe topluluğu olarak tanımlandığını öğrenmek üzücü. Bunun nedeni, Bedevilerin yönetici seçkinlerle kabile yakınlığı ya da dini bağı olmamasıydı. Kişisel başarı öyküleri vardı, ama bu başarılar da toplu bir iyileşmeye engel oldular.

Aşiret yaşamıyla kırsal ve kentsel yaşamın görünüşleri arasında açıkça sınırlar olmaması, Hanna Batatu'nun Irak üzerine yaptığı ve yeni ufuklar açan araştırmasının odağıydı. Irak'ta bir grup kentlinin son zamanlara kadar aşiret üyesi olduğunu belirtiyordu. Bununla birlikte, Irak'ta kimliklerin kendilerinden çok kimlik politikaları siyasi yaşamın önemli bir özelliği olmaya devam etti. "Aşiretler" iktidar için verilen mücadelenin bir parçası olarak yeniden tanımlandı ve bu yeni aşama, birleşik bir Irak oluşturmada bir engeldir.

Ürdün, aşiret üyeleri ile yerleşik toplumlar arasındaki farkın yanıltıcı olduğu diğer bir örnek. Karışık durum, 1921'de Ürdün Krallığı'nın çok başında ortaya çıktı ve yerini 1930'larda Filistin/Ürdün bölünmesi gibi daha acil bir meseleye bırakana kadar ulusal gündemde ana meseleydi. İngiliz İmparatorluğu'nun yardımıyla yerli Bedevi aşiretlerine Haşimi yönetimi dayatıldı. Buna tepkisiz kalınmadı. Hem Suriye hem de Ürdün'de gezinen aşiretlerden oluşan güçlü koalisyon Beni Sahr, 1920'lerdeki isyana öncülük etti. Bu enerjileri 1930'larda azaldı ve merkezileşmeyle hükümet denetimine karşı direnmeye yavaş yavaş son verdiler. Sonuç olarak, yerel orduya katıldılar. 1940'larda eski ekonomik alışkanlıkları değiştirmenin yollarını bulmuşlardı bile (deve gütmekten koyun yetiştirmeye geçmek gibi).

Ürdün'ün el-Balka ve Suriye'nin el-Cezire bölgelerinde yerleşik topluluklar haline geldiler. Suudi Arabistan'ın bazı yerlerinde Beni Sahr'lar hâlâ deve ve koyun yetiştiriciliği yapıyorlar, ama yüzyılın başındaki yenilmesi güç varlıklarını kaybettiler.

Aşiretlerden oluşan diğer büyük grup olan Şammarlar yeni ulus-devletlerin oluşumu döneminde merkezi hükümete karşı daha az direndiler. Kaygıları daha çok ekonomikti ve hükümetin büyük planlarından ziyade civar köyler ya da kentlerdeki bireysel bağlara dayanıyordu. Yüzyılın ilk yarısında, toprağı işlemek, ekim, hasat gibi tarımsal faaliyetleri şeyhler belirliyor, iş yer-

li halka mı yaptırılacak, kiralık işçi mi tutulacak gibi konularda onlar karar veriyordu. Civar kasabaların tüccar toplumu, şeyhlere ücretli iş sunuyor, gelirin bir bölümüyle kira ödüyorlardı (özellikle Şammarlar ile Halep'teki bir tüccar toplumu arasında güçlü bir bağ vardı). Aynı ilgi çekici ilişki, tüccarların traktör, pulluk, kesek kırma makinesi, ekici, biçerdöver ve tabii sermaye sağlamasıyla yüzyılın ikinci yarısında da sürdü. Şeyhlerin yardıma olan ihtiyacı yüzyılın ikinci yarısında, ilk yarısındaki kadar sürdü; ama zamanla meydana gelen değişimle, şeyhler mal varlıkları ve imtiyazlarına karşılık kira olarak ne talep edebileceklerini öğrenmişlerdi.

Bu belirsizliğe güzel bir örnek Cezayir kırsalında görülebilir. Bu öylesine farklı ve heterojen bir toplumdur ki, bölgeden olmayanlar, hatta olanlar bile bu toplumu değerlendirmekte çok sık başarısız oldular ve yerli toplumu tarif etmenin tek yolu olarak İslama karşı FLN ikiliğini kullandılar. Cezayir kırsalındaki halk, kentli Cezayirlilerin 18. yüzyılda *el-kabil* (kabileler) dediği, tepelerde oturan yerleşik aşiret üyelerinden oluşurken; yüksek yaylalarda ve Sahara'da yaşayan çobanlı aşiretler Bedevilerdi (*el-Badauiyyin*). *Kabiller* dil ve etnik kökenlerine göre ayrılıyordu. Berberice konuşan Büyük ve Küçük Kabiliye, Chenoua *kabilleri* ve Arapça konuşan doğu Kabiliye, Collo ve Ferdjiousa *kabilleri* ve daha birçok bölge vardı. Bütün aşiretler, etnik, coğrafi ya da dillerdeki farklılıklara rağmen yarı-göçebe ya da yerleşik köylerdeki özerk toplumlar olarak çok fazla ortak yöne sahipti. Yüzyıl boyunca, her türlü yerleşik ya da yarı-yerleşik düzende, aile reisleri ya da toplumda yaşlılardan oluşan meclis, rehber yapı, yani *cem'*aydı. Burada siyasi tarih belki de Yemen'den daha çarpıcı olarak, bazen gerçekten de Fernand Braudel'in söylediği gibi sadece denizin dalgaları üzerindeki bir köpüktür, alttaki dip akıntıları bu arada kendi yönlerinde ve hızlarıyla akmaya devam ederler.

Sonuçlar

Köyler ve aşiretler, ortak toplumsal birimler olarak zamana karşı kente baştan başa yoksulluk ve göç getirerek mi karşı durdular? Bu süreçler 1950'lerin ortalarında zirveye tımandıktan sonra akrabalık ilişkisi kimliği belirlemede hâlâ egemen unsur mu? Bu sorulara ve benzerlerine verilecek yanıt, araştır-

macının akademik disiplini ve ideolojik eğilimine fazlasıyla bağlı. Modernleşme ve sosyolojik geçmişten gelen toplum tarihçileri, 1950'leri, Ortadoğu'daki yaşamda akrabalık, aşiret ve hatta bütün köylerin önemini yitirdiği yıllar olarak gösterecekler. Kültürel çalışmalar yapmış olan antropologlar ise geçmişten böylesine büyük bir kopuşu iddia etmekte gönülsüz davranıp süreklilik örneklerine vurgu yapmayı tercih edeceklerdi. Pek tabii zaman faktörü de vardı. 20. yüzyılın ilk yarısı için karar vermek daha kolay görünürken bu sorulara ikinci yarı için kendinden emin bir yanıt vermek hâlâ güç.

Köy yaşamının 1950'li yılların ortasında çok açıkça sürüyor olması, modernleşme teorilerinin başka savlarına da meydan okumaydı. Fakat 1980'li yıllarda tarihçiler 1950'li yıllara gidip meslektaşlarının otuz yıl önce yaptıkları işleri yeniden değerlendirdiklerinde, bir yere dair yapılan bir araştırmayı bölgedeki dış gelişmelerden ayırmanın imkânsız olduğunu fark ettiler. Bu yerlerde gözle görülür sosyal değişimler, 1950'lerdeki gibi değişimin iç dinamiklerine değil, dışarıdaki sosyal ve bölgesel gelişmelere bağlandı. Gidip geri dönen göçmenler, yeni ekonomik yöntemlerin uygulanması ve kitle iletişimi gibi unsurların toplumun gelişimi üzerinde önemli bir etkisinin var olduğu fark edildi. Geleneksel değerlerin bu gelişmelerin yıkıcı etkisine karşı bağımsızlığı olmayınca, toplumların istikrarını bozdular, kutuplaşma yarattılar ve bazen de onları yok ettiler.

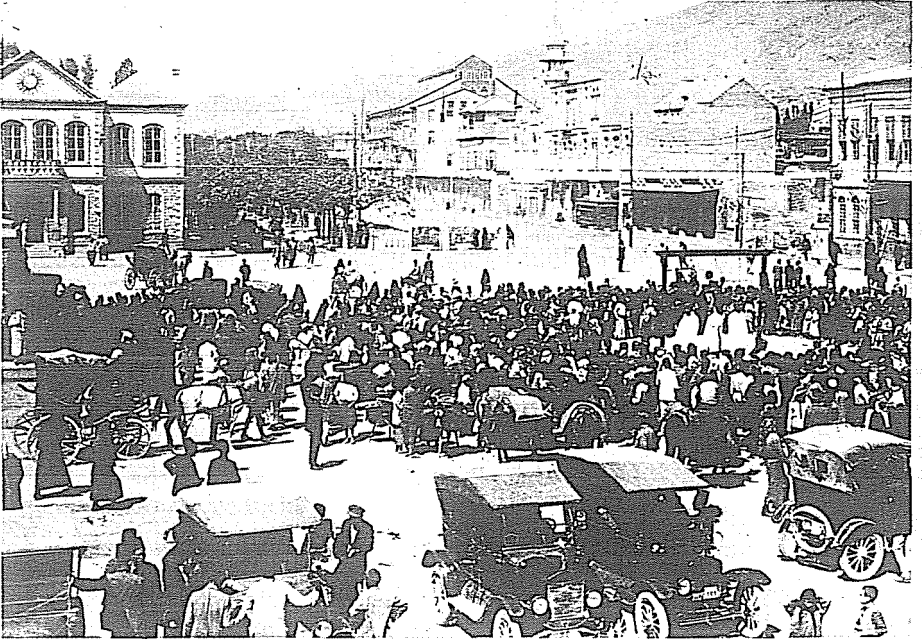
Bu, yine de kültürel antropolojinin tarihi araştırma üzerindeki önemli etkisinin azaldığı anlamına gelmiyor. Ortadoğu toplumunu içeriden anlamak için yapılan girişime antropolojik yaklaşımın çok büyük ölçüde katkısı vardı ya da en azından araştırma daha önce tasarlanmış fikirlerin açtığı tuzakların farkında olan tarihçiler tarafından yapıldı. Bu tehlikelerden sakınmanın en güvenli yolu, toplumu kendi öz imgesinden anlamaya çalışmaktır. Toplumun öz imgesini taşıyan mesajlar ve semboller tarihsel bağlamda araştırılacak ana konu haline geldi. Dale Eickelman, bu yüzden içeriden işaretler ve sembollere dayalı olduğu sürece herhangi bir sayıda örnek vaka çalışmasından geçici olarak genelleme yapmanın meşru olduğunu iddia edebiliyordu. Böyle bir analizle, Ortadoğu toplumunda süreklilik ve değişim örneklerinin şemasını çıkarmak mümkündü. Böyle genellemeler, böyle hızlı gelişmeleri oldukları yerde –siyaset ya da ekonomi alanlarında– tarif etmeyi olanaklı kılarken, ye-

rel toplumlar içindeki yıkıcı ve modern olmayan sarmallara da işaret ediyorlar. Böyle bir yaklaşımla, Ortadoğu'daki grupların Batılı modelleri taklit etmeyi seçtiği farklı yolları aydınlatmak ve bu modelleri tümünden reddeden gruplara vurgu yapmak mümkün.⁹⁹

Bu dikkatli yeni yaklaşım daha taze, meyvesi az ama yine de bize Ortadoğu kırsalının daha dengeli bir fotoğrafını veriyor. Batılılaşma ve geleneklerin, küçüklerin olduğu kadar büyük toplumsal yapılar içinde de çatışan güçleri arasındaki diyalektik ilişkiyi gösteriyor. Bu hareket düz bir çizgi üzerinde ilerlemekten çok döngüsel. Bu yüzdendir ki 1950'lerde gerileyen siyasal İslam, yirmi yıl sonra büyük bir hınçla geri döndü. Kırsaldaki kadınlar hayatlarında ilk kez üniversiteye 1950'lerde giderken onların daha küçük kız kardeşleri 1980'lerde hâlâ sünnet ediliyorlardı. Batı'nın Ortadoğu'yu fiziksel, siyasi, kültürel ve ekonomik olarak işgalinin yerel toplumu nasıl etkilediği gibi büyük bir bilmecenin yanıtı, 21. yüzyıla girerken bile hâlâ belirsiz. Şimdi bu soruları kentler için soracağız ama elbette aynı dikkatli ve kesin yargıda bulunmayan yaklaşım gerekiyor.

⁹⁹ Adra, "The Tribal", s. 275.

Kentlerin Ortadoğu kırsalında
bulunmayan dinamizmi,
devrimlerin de hamuruydu...



Dürzilerin, 1925-26 Dürzi ayaklanması sırasında
Şam'da halkın önünde idam edilmeleri.

4 Kent tarihi

20. yüzyılın başında, Ortadoğu kentlerinde nispeten az sayıda insan yaşıyordu. Yüzyılın sonuna doğru daha fazla insan kent merkezlerine göç ederek buraları kalabalıklaştırdı ve geleneksel kasabayı kente dönüştürdü. Nüfusun neredeyse yarısı, 2000 yılında hâlâ kırsal alanda yaşıyor olsa bile kentin, siyasi, ekonomik ve kültürel önemi, kırsal alanların geçmişteki önemini tümüyle kenara atacak ölçüde arttı; kentin önemi, kent sakinlerinin genel nüfus içindeki payını aşacak kadar çok arttı. Bu yüzden, bu kitapta 20. yüzyılda seçkinlerin oturduğu yer olan kentten birden fazla bölümde bahsediliyor. Politika, ekonomi ve kültür doğrudan ya da dolaylı yollardan kent merkezlerinde olanlarla ilgili. Yine de kent sakinlerinin çoğu seçkin sınıftan değildi ve kendilerine ait bir tarihleri olmasını hak ediyorlardı. Ve hatta kentli seçkinlerin politikaları her zaman ulusal değil, çoğu zaman yereldi. Kentli seçkinlerden olsunlar ya da olmasınlar, kent sakinlerinin ulusalcı seçkinlerin bakış açısıyla bazen örtüşen ama çoğunlukla ona ters düşen, kendilerine ait yapılacak işleri ve istekleri vardı.

Kent, kentleşme sürecinin sonucu olarak bölge tarihinde baş aktör oldu. Bu insan hareketi, 20. yüzyılda yeni oranlar ve büyüklükler takınan eski bir olgu. İnsan hareketi daha önce hiç bu kadar hızlı ve büyük olmadığı gibi kentleşme önceki yüzyıllarda böyle sonuçlar doğurmamıştı. Kentleşme geçmişte yeni kentlerin inşası ya da eskilerinin onarılması ve yok olmaya yüz tutanların yeniden canlandırılmasını içeriyordu; 20. yüzyılda ise kentleşme var olan kentlerin ekonomik ve sosyal sorunlarını ağırlaştırırken, nadiren yenilerinin yapılması anlamına geliyordu. Kırsal bölgelerden kente geçiş modern zamanlarda dünyadaki genel eğilim olsa da gelişen ülkelerde bu daha belirgindi ve Ortadoğu genelinde daha ciddi etkileri vardı. 20. yüzyıldan önce, itme ve çekme faktörleri dünyanın her yanında aynı gibiydi. İnsanlar, Sanayi Devrimi'nden son-

ra kentte daha iyi bir hayata kavuşmak için köylerini terk ettiler. Zayıflayan gelenekler tarafından itilirken, kendilerini kentte beklediğine inandıkları zengin yaşamın hayaline kapılıp çoğu zaman yanıldılar. Artan nüfus daha 19. yüzyılda, kentlerin altyapılarına ağır yük getirdi ve kapasitelerini aşan bu kadar çok insanı kabul edemeyecek durumda olduklarını ortaya çıkardı.¹

Ortadoğu'da kırsaldaki nüfus fazlası, 20. yüzyılın ilk yarısında kentlere göç etmeye başladı. Daha önceki bölümde de belirttiğimiz gibi, bu insanlar çoğunlukla tarımın ticarileşmesi, sömürgecilik, tarım reformu ve savaş gibi nedenlerle kentlere sürüklenen köylülerdi. Daha sonra ise Mağrip'te Avrupa'nın, Maşrik'ta ise petrol zengini ülkelerin büyümesine kapılanların katılmasıyla, daha çok insan daha yavaş ilerleyen ama daha planlı bir süreç içinde, başka ülkelerin kent sakini olarak yeni bir yaşama başlamak için memleketlerini terk ettiler.

20. yüzyılın ilk yarısında, dalga dalga yeni gelenler, birkaç istisna dışında, kasabaların ya da kentlerin en fakir bölgelerine yönlendirildiler. Yeni gelenler, bölgenin zengin petrol üreticisi ülkelerinde, nispeten daha kısa bir süre içinde daha iyi barınma koşullarına ve konuma ulaştılar. Fakat kentleşmenin genel olarak en göze çarpan sonucu, büyük gecekondu bölgelerinin ve yoksul bölgelerin ortaya çıkması oldu.

Ortadoğu'nun 20. yüzyıldaki tarihi geçmiş yüzyıllarla kıyaslandığında göç odaklıydı. Göçmenlerin tarihiydi; onların köylerini ya da kabile bölgelerini terk ettikten sonra çektiği sıkıntılar, sorunlar ve yaşamlarının tarihiydi. Bu da araştırmacıları iş ve barınma gibi ikiz sorunlarla ilgilenmeye itti. Bunlar, yeni bir yaşam kurmak için yetersiz olsa da memleketinden getirdiği malzemeyle yetinen göçmenlerin hep var olan sorunlarıydı. Genellikle köy el sanatları ürünleri olan bu eşyalar, özel kişilere ya da devlet bankalarına ipotekliydі. Fakat bunlar elbette yeterli değildi, yapılacak en acil iş, ticaretini yapacak yeni bir şeyler bulmak ve araba kullanmak ya da inşaatçılık gibi modern yetenekler kazanmaktı. Bunlar, kent sakinlerinin yapmaktan tiksindiği ve yeni gelenlere devretmekten memnuniyet duydukları nispeten kolay işlerdi.²

¹ Hourani, *A History*, s. 335-6.

² D. N. Yaghoubain, "Hagob Hagobian: An Armenian Truck Driver in Iran", E. Burke III (ed.), *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, New York ve Londra: I. B. Tauris, 1993 içinde, s. 231.

Kent tarihçileri için göçmenlerin yazgılarına odaklanmak, gündemlerini netleştirmelerini sağladı. Bu odaklanma, araştırmacıların, geçmişe yönelik olan ve “insanlar nerede çalıştı, ne kadar kazandılar ve nerede yaşadılar” sorularının yer aldığı araştırmalarına kılavuzluk etti. İşin bu iki yönü, yani para kazanma ve barınma, kentlerin görüntüsünü etkiledi ve onu zamanla değiştirdi. Ulaşım ve altyapının zamanla nasıl geliştiğine bakan kent tarihçilerinin ikinci dereceden bile olsa ilgilendikleri diğer konu, göçmenlerin yaşadıkları yerlerden çalıştıkları yerlere nasıl geldikleriydi. Fiziksel büyümeye dair bu istatistikler, konuyla ilgili olmayanlara hiçbir şey ifade etmeyebilecek olan niceliksel tarafları bir yana, kent nüfusunun artan ya da azalan refahının kanıtıydı. Kentleşme, insanların yaşam standartlarını ve hayattaki kısmetlerine yaklaşımlarını etkiledi. Sermayenin bu maddi koşulları, iskân ve hareket, doğrudan ya da dolaylı olarak, vatandaşların ne kadar ve hangi yönde siyasetleşeceğini, geleneksel ya da tarihsel yaşam algıları ve otoritelerle kurdukları ilişkiler kadar belirledi.

Bu bölümde, kent nüfusunu oluşturan farklı grupların tarihini ele almak istiyoruz, bu amaçla ilk olarak bu insanları kategorilere nasıl ayıracağımızı kesinleştirmeliyiz.

Kategorilere ayırma sorunları

Kent tarihi, gerçekten de hem göçmenlerin hem de uzun süredir kentte yaşayanların, işadamları ve işçilerin, erkekler ve kadınların, seçkinler ve sıradan insanların öyküsü. Zaman içinde gösterdikleri gelişimi izleyebilmek için onların gruplara en iyi nasıl bölüneceği konusu, Ortadoğu üzerine çalışan toplum tarihçilerini düşündürülen başlıca konulardan birisiydi. Tarihçilerin, insanların hayatında toplumsal değişime kanıt olacak yapısal değişiklikleri belirleyebilmesi için insanların kategorilere ayrılması gerekiyordu. İlk olarak, Marksist toplumsal katmanlaşma, yani insanları sosyoekonomik geçmişlerine göre gruplara ayırma eğilimi benimsendi. Bu bölümde de göreceğimiz gibi bu tür bir grupta, Marksist teori tarafından analitik bir araç olarak kullanılsa da (yani bir gruptaki insanların sadece ortak sosyoekonomik geçmişe sahip olmakla kalmayıp aynı zamanda maddi koşulları paylaşmanın getirdiği birliğin

ötesinde ortak bir bilinç ve dayanışma geliştirdikleri söylene de) hâlâ çok kullanışlı bir betimleyici araç. Bununla birlikte, Ortadoğu üzerine çalışanlar bu örnek vaka çalışması için daha somut bir yaklaşıma ihtiyaç olduğunu hissettiler ve bunun için sahadaki gerçekliğe Marksist teoriden daha iyi uyacak kavramsal çerçeveler aradılar. Ve 1970'li yıllarda James Bill, sosyolog Ralph Dahrendorf'un da etkisinde kalarak Ortadoğu'daki toplumu sınıf ve sosyal katmanlar yerine grup ve örgütlere göre ayırmaya çalıştı.³

Gruplar, daha dinamik yapıları ve din, kültür, etnisite ve milliyetçilikle ilgiliydiler. Bu uyarlamalar Batılı araştırmacıları toplumu ve gelecekteki değişimleri daha iyi anlayacaklarına inandırır da değişimin hızı, kesin sonuçlara erişmeyi imkânsız kılıyor. Yüzyılın sonunda yöntem tartışması sürüyor ve ben kendi yaklaşımımla belirlemek zorundayım.

Tarihi sadece siyasi ve kronolojik açıdan değil toplumsal açıdan da görmek için, kent nüfusunu oluşturan üç gruba değinerek grup meselesini basitleştirmeye karar verdim. İlki, muhtemelen en fazla insanın bulunduğu işçiler ve memurlar grubu. Onları aslında emeğin tarihi, yani insanların çoğu zaman hayatın anlamını ya da konforu aramaktan çok, hayatta kalma uğraşı verdiğini gösteren büyük insan hareketinin tarihi. Yakın geçmişteki araştırmalar da işçilerin kendi tarihleri olmasını gerçekten hak ettiğini gösterdi.⁴

İkinci grupta ise orta sınıf üyeleri yer alıyor. Daha yakın tarihte yapılan çalışmalar, geçmişin ileri gelenleri, yani paşalarla seçkinlerin çekirdek grubuna yeni katılanlar, yani *effendiyya* arasındaki daha gerçek alt bölünmeleri ortaya çıkarınca, ikinci grubun orta sınıf üyelerinden oluştuğu fikrinin, yüzyılın birinci yarısı için her daim isabetli bir tespit olmadığı görülüyor. Yüzyılın ikinci yarısı içinse, hangi terimi kullanırsak kullanalım (beyaz yakalı, burjuva ya da orta sınıf fark etmez) hepsi bu ya da şu şekilde işçi sınıfının üyesi olmayanı tanımlamakta yeterli olduğu için daha güvenilir bir zemin üzerindemiz.

Üçüncü grup, sosyoekonomik açıdan istikrarlı bir kategori değil, bazıları hep burada kalsa da hayatın içinde geçici bir durakmış gibi görünüyor: İşsizlerin oluşturduğu grup. Bu sınıf, yüzyıl ilerledikçe kalabalıklaştı ve Ortadoğu

³ J. A. Bill, "Class Analysis and Dialectics of Modernization in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies*, 3, 1972, s. 417-34.

⁴ Bein, *Workers and Peasants*, s. 1.

Onların emeğin gerçek tarihi; insanların hayatın anlamını ya da konforu aramaktan çok, hayatta alma uğraşı verdiğini gösteren büyük bir insan hareketi...



Iraklı bir liman işçisi 2003'te Irak Umm Kasr'daki fabrika penceresinden bakıyor. On çocuk babası ve limanda yirmi yıldır çalışan işçi, eski rejim döneminde 50 dolar alırken şimdi 20 dolar alıyor. Fakat Irak'ın güneyinde işler iyi gidine o da akan sudan küpünü doldurmayı umuyor.

kent hayatının sorun yaratan bir özelliği oldu. 1930'lardan bu yana "işsiz" ve "göçmen" tabirleri, bölgedeki kent ve kasabalarda insanlık dışı denilebilecek koşullarda yaşayanlar için aynı anlamda kullanıldı. Bu insanlara, Kahire'deki mezarlıklar arasında, Gazze Şeridi'ndeki tıka basa dolu mülteci kamplarında ya da Ankara'nın çevresindeki gecekondu mahallelerinde rastlamak mümkün. Bu insanları ilk başta tek fark eden, onları temsil etmekte başarısız olan

ve ihtiyaçlarını karşılayamayan sol oldu, onları sonra da sağcı İslam fark etti ve bu talihsiz insanlara barınma, refah ve teselli sağlayarak çok daha iyi bir iş çıkardı.

Bütün bu grupları ve de bu sosyolojik bölünmenin dışında kalanları en fazla etkileyen şey Ortadoğu'nun yakın geçmişindeki nüfus değişiklikleri oldu. Nüfus faktörü, işçilerin hakları için verdiği mücadele, orta sınıfın daha iyi bir hayat için verdiği mücadele ya da işsizlerin kol gücüyle yapılan işler araması gibi hayatın hemen hemen her yönüne biçim verdi. Yüzyıl boyunca, hükümetin eski kentler üzerindeki nüfus yükünü azaltma çabasının bir parçası olarak yeni kentler kuruldu ama kırsal alanları terk edenlerin çoğu eski kentleri tercih ediyor, onları duyarlılıkla ve iyi niyetle yapılan düzgün girişimleri boşa çıkaracak biçimde kalabalıklaştırıyorlardı.

Nüfus faktörü

Ortadoğu'da insanların çoğunun kırsal alanlarda yaşıyor olması, nüfusun rahatça sığıdığı gibi yanlış bir izlenim yaratıyor. Oysa 1930'lardan bu yana, nüfusu yoğun kentlerde gerçek bir yer sorunu var. 1950'lerde birçok kentin nüfusu bir milyonu geçmişti. Bu bağlamda göze çarpan, nüfusu 1917'de 800 bin iken 1937'de 1,3 milyon olan Kahire'ydi. Mısır'daki diğer kentler aynı hızda büyüdü ve kentli nüfusun genel nüfusa oranı, yüzde 15'ten yüzde 25'e çıktı.⁵ Kahire, 1980'lerde 10 milyondan fazla insanı barındırırken bu rakam 2000'de yaklaşık olarak 18 milyon oldu (Mısır'ın nüfusunun üçte biri).

Benzer oranlar diğer ülkelerde, hatta nispeten daha az nüfuslu ülkelerde de görülüyor: Yüzyılın sonunda bir milyon insanın yaşadığı Ürdün'ün başkenti Amman'ın nüfusu, ülke nüfusunun yüzde 30'uydu. Yer darlığı yüzünden hava kirliliği, kirlilik, insan baskısı ve yoğunluğu gibi sorunlar ortaya çıktı. Nüfus artışı üretim, sermaye, doğal kaynaklar ve teknolojinin önüne geçtikçe aşırı nüfus artışı ekonomik gelişmeyi geciktirdi ve engelledi.⁶

Nüfus baskısının ilk dikkat çektiği yerlerden birisi Irak'tı; burada kırsal alanın yoksullaşması 1930'larda başlamıştı bile. Bu da köylülerin Bağdat'a

⁵ Hourani, *A History*, s. 335-6.

⁶ World Bank, *Staff Estimate for 1999*.

Kategorilere ayırma

İnsanları aşağıdaki gibi kategorilere ayırma, klasik sınıf ayrımının yerine kullanılabilir mi?

Yine "halk" deyince ne anlıyoruz? Bu bir kategori oluşturmak için çok geniş ve dağınık, gelin bunu darlaştıralım. Öncelikle başlıca kentlerdeki kentli nüfus hakkında ama Mısır örneğinde Yukarı Mısır'daki bazı özel kırsal kentler hakkında konuşuyoruz. Bu nüfusların içinde kentlerin merkez mahallelerinin eski sakinlerine ek olarak farklı aşamalarda ancak çoğunlukla son birkaç on yıl içinde önce eski mahallelere oradan da giderek yayılan dış mahalleler ve gecekondü bölgelerine yerleşen kırsal ve taşralı göçmenler var.

(Zübeyde, *İslam*, s. 159)

akmasına neden oldu. On yıl sonra vasıfsız işçi kitlesi o kadar büyüktü ki, ne doğru dürüst bir iş ne de kalacak bir yer bulabildiler. Bağdat'ın 1947'de 665 bin olan nüfusu 1965'te 1,7 milyona ulaştı.⁷

Irak'ın taşra kentleri de büyüdü fakat orada durum daha kötüydü: Bağdat, toplumsal akışkanlık açısından en azından bazı olanaklar sağlarken, taşra kentlerinin sunacakları hiçbir şeyleri yoktu. Kapalı toplumlara sahip bu daha küçük kentlerde, işçilerle yetkilileri birbirine bağlayan eski bağlar sayesinde elde edilen iş ve makamlar, kentin yerleşik nüfusunun elindeydi, dolayısıyla yeni gelenlerin kol gücüyle yapılanlar dışında elde edebilecekleri bir iş yoktu.

1940'lı yıllarla birlikte, Arap dünyasındaki karar vericilerin çoğu nüfus patlamasının en önemli güvenlik sorunu olduğunu kabul ettiler. 1950'li yıllarda, ulusal planlama konusundaki hevesin de bir parçası olarak kentlerdeki nüfus baskısının nasıl çözüleceği de ciddi olarak tartışıldı. Soruna yeni çözümlerin yolunu iki ülke açtı. Hem Ankara hem Kahire'de aynı düşünce biçimi gelişti: Büyük kentlere göçün önüne geçmek için yenilerini inşa etmeye ihtiyaç vardı. Mısır hükümeti, 1950'li yılların ortalarında Kahire'nin etrafında uydu kentler inşa etmek için iddialı bir plan başlattı. Böyle bir kentsel bölge ilk olarak Mukattam tepelerinde ekip biçilmeyen bir bölgede oluşturuldu ama ulaşım ve altyapısı yetersiz olduğu için proje tümüyle başarısız oldu. Ka-

⁷ Batatu, *Irak*, s. 137.

Nüfus artışı*Ortadoğu'da toplam nüfus (milyon)*

1950	1970	1990
80	135	240

Yıllık nüfus artışı

1950-70	%2,7
1970-90	%2,9

Mısır: Nüfus artışı

1960	% 25,9
1990	% 52,1

Mısır: Yıllık nüfus artışı

1965-80	% 2,1
1980-90	% 2,4

Mısır ve Türkiye'de kent nüfusu oranları

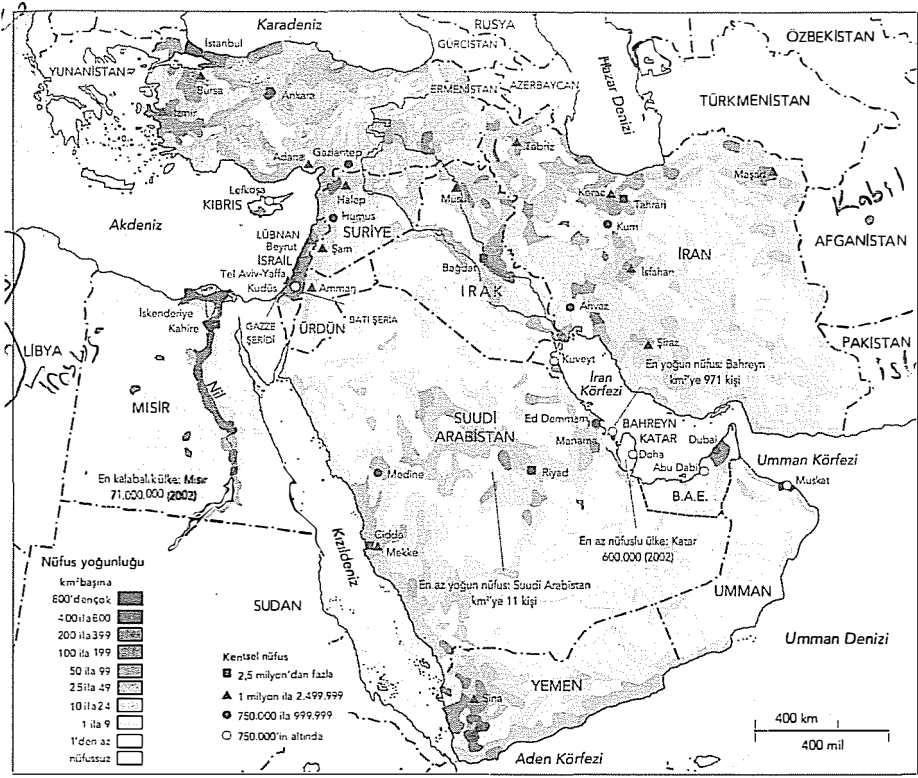
	1925	1950	1960	1990
Mısır	27 (> 5 bin)	33	38	47
Türkiye	24	25	30	61

Kaynak: Owen ve Pamuk, *Middle East*, s. 252

hire'nin doğusundaki Medinet Nasr (Zafer kenti) ve Heliopolis gibi sonradan yapılan projeler, daha başarılı oldu.

1970'li yıllarda, Kahire'nin nüfus sorunuyla daha etkin bir şekilde baş edebilmesi için milyonlarca insanı çekecek bir düzine kentin daha kurulması gerektiği fikrine varıldı. Bu henüz olmadı ama gerçekleşme ihtimali var. Yine de, on yıl içinde (1970-80), bu yeni çöl kentlerinden dört tane daha inşa edildi. Bu, hükümetlerin ve muhaliflerinin üzerinde anlaştığı az sayıdaki konudan birisiydi. Mısır'daki liberal cepheden en eleştirel kişi olan Saad-el Din İbrahim, "çöl yerleşimleri" diye adlandırdığı yerlerin Fas, Tunus ve Mısır'ın aşırı kentleşmesine tek çözüm olduğunu, aksi takdirde aşırı kalabalıklaşmanın modernleşme ve gelişmeyi sekteye uğratacağı uyarısında bulundu.⁸

⁸ S. İbrahim, "Urbanization in the Arab World", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 123-47.



Harita 6 Nüfus. National Geographic Ortadoğu Atlası (2003), s. 64.

Ankara'daki hükümet nüfus baskısıyla baş edebilmek için daha da sert önlemler aldı. Hükümet, yüzyılın ilk yarısında daha bildik yöntemlere başvurduktan sonra ikinci yarısında İstanbul, İzmir ve Ankara'ya izinsiz göç edenlere para cezası uygulamayı denedi. Fakat bu ceza bile milyonlarca göçmenin büyük kentlere gelmesini engellemedi. Ankara'daki hükümet bu yüzden büyük kentlerde yeni geçici semtler kurulmasına izin verdi. 1980'li yıllarda, Türkiye ve Mısır'da küçük kentlerin iş ve hizmet üretebilecek şekilde genişletilerek bölgesel merkezlere dönüştürülmesi gibi daha gerçekçi bir strateji yönelim var gibiydi. Bu strateji çok daha başarılı olsa bile yeterli değildi.

Sorun tespit edildiği ve çözülmesi için strateji uygulandığı halde yine de büyük bir başarısızlığa uğramasının nedeni, 1950'lerdeki büyük nüfus artışıydı. Ölüm oranlarındaki ani düşüş, genç nüfusun artması ve yetişkinlerin sayısında aynı orandaki artış, 1950'lerdeki nüfus devriminin ayırt edici özel-

likleri oldu. 1950'ler bebek sayısında patlamanın yaşandığı yıllardı, gerçi Arap ülkeleri İsrail gibi modernleşmiş ülkelerin hâlâ çok gerisindeydiler ama kamu sağlığı ve tıpta sağlanan etkileyici ilerleme sayesinde daha fazla bebek hayatta kalıyordu. İsrail'de 1950'de her bin hastaya yedi yatak düşerken, bu oran Arap ülkelerinde bin hastaya bir yataktı. Yine de geçmiş onyıllarla kıyaslandığında Arap dünyasındaki kamu sağlığına ait oranlar etkileyiciydi; daha fazla doktor vardı ve sağlık hizmetlerinin hemen her alanında sistem daha fazla gelişmişti.⁹

En etkileyici ilerleme kırsalda olsa da nüfusta varılan artış tarıma dayalı geçimlik ekonomiyi alt üst etti ve birçok insanı ekmek parası için kentlere sürükledi.

Nüfus artışının kendi kronolojisi, büyük siyasi olaylarla her zaman örtüşmeyen hatta onlarla bir ilgisi olmayan iniş ve çıkışları vardı. Bu, André Raymond'un Kahire ile ilgili yazdığı ve elimizdeki en çarpıcı kent tarihi örneği çalışmalarından birisinde açıkça görülüyor. Raymond'a göre Ortadoğu'nun en büyük ve ilginç kenti Kahire'de en kritik yıl 1936'ydı. Bunun nedeni, güya Mısır'a daha fazla özgürlük tanınmasını vaat eden İngiltere-Mısır Antlaşması'nın imzalanması gibi siyasi olaylar değildi. 1936, kentin nüfus tarihinde dönüm noktası olduğu için çok önemliydi. Kahire'nin normal büyümesi, Mısır'ın diğer kesimlerini geçti. Kahire, Raymond'un deyişiyle "hızla ilerleyen nüfusun" sonucu olarak metropol merkez haline geldi. Ve beraberinde sorunlar da arttı: Yetkililer yeni nüfusun işsizlik ve barınma sorunlarıyla baş edemiyordu. Gözle görülür tek başarı trafik sorununa karşı mücadelede elde edildi, bu belki de enerjinin binalara değil de ulaşım altyapısının gelişimine yatırılmasındandı.

Bu çabalar, 1952'den bu yana yapılan yol ağlarında gözle görülür değişikliklerde kendisini gösterdi. Dış mahallelere rahatça ulaşım sağlandı ama yapılanlar, geçmiş yüzyıllarda modern araç ve otobüsler düşünülerek değil de atlı arabalar ve ilk çıkan yavaş otomobiller için yapılmış kent merkezlerinde sürekli yaşanan tıkanıklığı azalmakta çok az işe yaradı. Ancak, planlamacılar pes etmediler ve 1990'larda üst geçitler ve çevre yollarını içeren bir ağ başlat-

⁹ World Health Organization, *Statistics Relating to Medical and Paramedical Personnel, Hospital Facilities and Vaccinations. Medical Statistical Documentation*, (Kasım) 1955.

6 Arap dünyasındaki kamu sağlığına ait oranlar [1950] geçmiş on yıllarla kıyaslandığında etkileyiciydi; daha fazla doktor vardı ve sağlık hizmetlerinin hemen hemen her alanında sistem daha fazla gelişmişti... 9



Hemşireler, Lübnan, Beyrut'taki Amerikan Hastanesi'nin kapısında bir kadın ve çocuğun önünden geçiyor.

tılar ve kent planlanmasının en üst düzeyi olan metroyu kurdular. Yeni demiryolu istasyonlarıyla birlikte bunun yapılması, istatistiklere yansımaya da bir şeylerin doğru yolda ilerlediği duygusunu yarattı.¹⁰

Mısır'ın dışında da kentlerin aşırı kalabalıklaşması ekonomik açıdan ilerlemenin tökezlemesine neden olan önemli bir engeldi. Özellikle, Fas, Tunus, Suriye, Irak, Türkiye ve İran'da bu ağır bir sorundu. Sudan ve Suudi Arabistan gibi daha az nüfuslu ülkelerde ise kentler kırsal bölgede yaşayanları sadece cezbetmiyor ayrıca onlara hayatta kalmak için gerekli minimum imkânları sunuyordu. Ama köylülere, onlara ekonomik açıdan sunacağı hiçbir şeyi olmayan kentlerde değil, toprağı sürmek için ihtiyaç vardı. Kentleşme, Sudan'da olduğu gibi çoğu zaman savaş ve açlığın nedeniydi ve daha iyi zamanlarda köylere dönen köylülere rastlanabiliyordu. Gerçekten de savaş ve siyaset bir yandan ekonomik ilerleme, diğer yandan nüfus üzerinde değişik etkilere sahipti. İkincisi, her zaman için insanları kırsaldan kent merkezlerine itti. İlki, çoğu zaman gönülsüzce de olsa insanları kentlerden kırsala yönlendirdi. Bunun en trajik örneği, İsrail tarafından 1948'de işgal edilen on bir Filistin kentiydi. Buranın sakinleri, İsrail tarafından kovuldu ve yüzyılın geri kalanında mülteci kamplarında yaşadılar. İsrail, yüzyılın sonunda İkinci İntifada sırasında (2000-2004) Batı Şeria'nın kent altyapısını yerle bir ederek, insanları kırsala itti. Daha az bilinen bir örnek olan Libya'da yüzyılın sonunda bazı kentler Kaddafi'nin yeniden yerleştirme politikaları yüzünden boşaltıldı; bunlardan bazıları tarihi Romalılara dayanan eski kentlerdi. MÖ 9. yüzyılda kurulan Gadames de bu kadarı paylaştı. Ölen kocasını terk etmeme geleneğini sıkı bir şekilde takip eden yaşlı bir kadın dışında (ki kendisi kentin tek sakini olarak kaldı) halk bu eski *medineyi* (kenti) terk etti.¹¹

Ancak, nüfus eğilimi çoğu örnekte diğer yöndeydi ve bu eğilimle birlikte sanayide çalışan işçilerin, hizmet sektöründeki genç memurların ve iş dünyasındaki büyük yatırımlarda çalışanların sayısı da arttı. Çalışanların tarihi, Ortadoğu kent tarihinin en önemli özelliği haline geldi.

¹⁰ A. Raymond, "Cairo", Hourani ve diğerleri, *The Modern* içinde, s. 312-37.

¹¹ J. Marozzi, *South from Barbary: Along the Slave Routes of the Libyan Sahara*, New York: Harper Collins, 2001.

İşçi sınıfı ve emek

Bu bölümde tarihyazımıyla ilgili görüşlerde belirtildiği gibi, işçi ya da emek tarihçisi, kent tarihyazımı açısından kendi içinde de bazı merak uyandırıcı sorunlar yaratan sosyolojik bir faaliyet olarak, öncelikle kent toplumunu katmanlara ayırmalı. Bazı tarihçiler, yaygın Marksist sınıf yapısını kullanarak bu işin üstesinden kolayca geldiler. Bu tarihçiler, Ortadoğu toplumunun kendisine has gerçekliklerine uygulanabilsin diye Avrupa modelini çeşitli ilginç yollardan uyarladılar. Bu, tarihçilerin elinde sadece açıklayıcı ya da analitik bir araç değildi. Ayrıca, bölgeden tarihçiler bu aracı kullandıklarında, toplumun aşiret ya da kabile gibi yatay bölünmelerinden sınıf dayanışmasına dayalı dikey gruplaşmaya geçişini sağlayacağı umudunu taşıyan bir mesajdı bu.¹²

Cemal Abdül Nasır ve Ekrem Hourani gibi radikal Arap politikacıların telkin ettikleri önemli ideolojilerinden bazılarında, iktidara geldiklerinde bu türden gruplamalar yapma vaadi vardı; bunu bir süre için son derece karmaşık sonuçlar yaratacak şekilde yaptılar. Sonuçta, sınıf bilinci geliştiğinde, bu gruplamaların sözde radikal rejimleri tehlikeye sokacak bir ömrü ve yönü var gibiydi. Mutlak rejimler buna karşı, sınıflar arası birlik ve dayanışmanın devrimci tarafını köreltmek için geleneksel kimlikleri yeniden canlandırdılar. Geriye dönüp, yüzyılın tümüne bakınca, sınıf meselesinin, siyasi oyunun içindeki ve dışındaki çeşitli oyuncuların Ortadoğu’da beklediği, tahmin ettiği ya da endişe duyduğundan daha az geçerli olduğu görünüyor şimdi.

Bununla birlikte, sınıf kavramı farklı sosyoekonomik sınıfları olan bir kenti tarif etmek için hâlâ iyi bir analitik araçken, toplumlar için o kadar da iyi olduğu söylenemez. Kişilerin meslekleri ve yaşam standartları kentte sosyal merdivende bulunduğu basamağı gösterirken, Ortadoğu’da hâlâ çoğu insanın yaşadığı kırsalda bu geçerli değil. Bazı istisnalar var ve Yemen ve Libya gibi ülkelerdeki kent merkezlerinde sınıf fikri bu sosyoekonomik anlama uymuyor. Bu toplumlara sınıfsız demek yanlış olacaktır; ama gelir, statü ya da mesleğe göre değil de kabileleriyle ortak hareket ettikleri için, insanları sosyoekonomik temellere göre gruplara ayırmak zor.

¹² S. Tamari, “Factionalism and Class Formation in Recent Palestinian History”, R. Owen (ed.), *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford: St Antony’s College, 1982 içinde, s. 177-202.

20. yüzyılın başında, Libya'daki sosyal gruplar çoğunlukla aile ya da kabile soy ağacına göre ayrılıyorlardı. Fakat bu ülkelerde geleneksel gruplaşmalar bile sınıf yapısıyla örtüşüyor. Sınıf bilinci meselesini bir süre için bir kenara bırakırsak, Libya'da toplumu üç sınıfa bölebiliriz. Marksist gözlemciler, yüzyılın sonunda bu şekilde üç sınıf belirlediler. Tepede, 1990'lı yıllarda işgücünün yüzde 31'ini sağlayan orta ve orta üst sınıf vardı (bu grubun sadece yüzde 5'i üst sınıftan yüzde 7'si, alt sınıflara yakındı). İkinci sınıf, çoğunluğu kamu hizmetleri ve üretimde çalışan işçi sınıfıydı; işgücünün yüzde 43'ünü sağlayan vasıflı ve vasıfsız işçiler vardı. Kalanı ise, örgütlenmemiş köylüler ve tarım işçileriydi. Muammer Kaddafi iktidara geldikten sonra bu üç grup arasındaki gelir uçurumu derinleşmedi. Ama Kaddafi, 1980'li yılların sonunda özelleştirmenin geri dönüşüne ya da daha önceden millileştirilmiş varlıkların özel mülkiyete geçmesine izin verdi ve kutuplaşma keskin bir şekilde arttı. Sonuç olarak, yüzyılın sonuna doğru aile ve kabile bağlantılarındaki azalmayı, mesleki ve profesyonel ilişkilere doğru hareketi izlemek mümkündü.¹³

Kentle ilgili birçok ortamda, işçilerin ve emeğin tarihi hakkında güven içinde konuşabildiğimize göre, sınıf kavramı üzerine sonsuz bir tartışmaya gerçekten gerek yok. Böyle bir tarih, kitapta ifade ettiğimiz herhangi bir toplumsal tarih gibi, şematik bir istatistik tablosu olabilir: Sendika üyeliği, üretim, maaşlar, grevlerin sayısı, sanayileşme vb. Bu, siyasal iktisat tarihinin bir parçası olabilir: Daha iyi maaş için mücadele, güvenlik, refah, işçilerin esenliği. Ayrıca, 20. yüzyılda değişen dünyada tarihçilere işçilerin ve ailelerinin yaşamlarına göz atma fırsatı veren etnograf bir tarih olabilir. Orta sınıfın durumundaysa, siyasallaşma, kişisel güvenlik, işten sonra ya da hafta sonlarındaki küçük zevklerin öyküsü olabilir. Bu bölüm, bütün bu bakış açılarını karşılayamaz ama en azından olabildiğince fazla açığı vermesini umut ediyorum.

Sendikacılığın ve komünizmin tarihi: 20. yüzyılın ilk yarısı

İşçi tarihinin büyük bölümünü verebilmenin yollarından birisi, Ortadoğu'da sendikacılığın ortaya çıkışına ve tarihine odaklanmayı gerektiriyor. Bu konu,

¹³ M. Z. Maghrabi, *Libya Sivil Toplumu ve Demokratikleşme Süreci*, Kahire: İbn Haldun Merkezi, 1995, s. 30-50 (Arapça).

1950'lerde ilk olarak yazıldığında, içerideki ve dışarıdaki gözlemcilerin verdiği izlenim, bölgenin Marksist ya da en azından sosyalist devrimin sancısını çekmekte olduğuydu. Marksist tarihçiler, yüzlerce sendikanın kurulmasıyla sınıf bilincinin hemen hemen her yerde ortaya çıktığını tespit ettiler. İlk sendika, çok sayıda tarım ve kamu sendikasının (*whada muganua*) kurulduğu Mısır'da açıldı ve ondan sonra Sudan'da 1957'de örgütlenme hakkı tanındı (1950'lerin sonunda ülkede 150 sendika kurulmuştu bile). Sendika olayı, 1950'lerde Arap dünyasının geri kalanına yayıldı.¹⁴ Ve bu olay ortaya çıkış hızıyla ortadan kayboldu. Ancak, yine de ortaya çıkışı ve kayboluşu üzerine tam bir tanım yapılmasını hak edecek kadar da uzun sürdü.

İşçilerin hayatında hep birlikte bir iyileşme sağlanması için tek bir pan-kart altında toplanma dürtüsü, gerçekten de 20. yüzyıla özgü bir olaydı ve Ortadoğu'da ilk işaretleri Birinci Dünya Savaşı'ndan önce görüldü (yani bu hareketler Batı'da ortaya çıktıktan kısa süre sonra Ortadoğu'da da görülme-ye başladı). İşçiler ilk adımları kendileri attıktan sonra, işin büyük kısmı yüksek politika alanındaki gelişmelere bağlı kaldı. Sömürgeci güçler ya da bağımsız devletler, programlarıyla özdeşleşmiş gibi görünseler de iktidarı işçilerle paylaşmakta isteksizlerdi. Özellikle, bağımsızlıktan sonra hazırlanan ama kökleri sömürge ve manda dönemine uzanan, sallantıda bir formül hazırlandı: Hükümetler, bu girişimlerini eleştirme ya da kendi isteklerinde bulunma hakkından vazgeçecek olan işçilere yararlı olacak kamu projelerini duyurmak ya da yürütmek konusunda daha fazla istekliydiler. İşçiler başka gündemlerle geldiklerinde, yetkililer kapılarını daha az açıyorlardı ve işçiler görkemli ama içi boş ilerleme projeleri için onlarla aynı hevesi göstermeyince çok sinirleniyorlardı.

Eyleme dökülen bu formülün çok belirgin örneklerden birisi, 1930'lu yılların başında Türkiye'deki durumdu. Atatürk, imalathaneler, fabrikalar ve diğer tekstil fabrikalarını içeren dev projeleri başlatarak (işsizlik sorununu hiçbir şekilde çözümüze benzemiyordu) ve aynı zamanda işçilerin çıkarlarını gündemlerine alan hareket ve sendikaları yasaklayarak, otokratik devleti ve ekonomisini güçlendirmeye karar verdi. Fakat bu projelerden çok azı kâğıt

¹⁴ E. Beer, *Arap Doğuşunun Siyaset ve Toplumunda Memur Sınıfı*, Tel Aviv: Sifriat Poalim, 1966, s. 299 (İbranice).

üstünde kaldı ve Atatürk reformlarının büyüklüğünü abartmamak gerekiyor. Bir sonraki adım çok uzak değildi: Türk hükümeti, 1934'te sendika ve işçi hareketini tamamen yasakladı.¹⁵

Türkiye'de sendikacılık, tek parti döneminde (1934-50), bu sefer daha hafif versiyonuyla yeniden canlandırıldı. Ancak, daha çoğulcu siyasi bir yapı için izin çıktığında daha iyi çalışma koşulları için pazarlığa yer açıldı. Ve sonra, serbest piyasa liberalizmine yeniden izin verilince, sendikacılık, Türkiye'deki işçileri başarılı bir şekilde temsil etme gücünü önemli ölçüde yitirdi.

İşte tarih kitapları bu yüzden haklı olarak işçi sendikalarını kuranlar ve bu hareketi başlatanlara önemli bir yer ayırmalı, burada ölüm, hapis ve kötü muamele tehdidine rağmen işçilere liderlik yapanlardan da bahsetmeli. Geriye dönüp bakınca, bu adamların ve kadınların sıradışı cesaretleri, öngörülleri ve karizmaları olan insanlar olduğu anlaşılıyor. Gerçekten de işçi ve memurların, ekonominin ve siyasetin seçkinlerinin hikâyelerinde bulunanlardan farklı bir dizi kahramanı ve haini var. Kent merkezlerinde sıradan insanlara ait ulusal kahramanlar anıtına konan isimlerin okuyucuların çoğuna yabancı geleceğine dair kuşkularım var.

Geriye dönüp bakınca, orada olmayı hepsi hak etmiyor. 20. yüzyıldaki politikacılar gibi sendika liderleri arasından da, yoldaşlarının güvenini ve desteğini küçümseyerek kullanan kişiler çıkabilir. Eğer biz, Ortadoğu ile ilgili kitaplarda yer bulamayan insanlardan bahsedeceksek, geriye dönüp baktığımızda ikinci grupta olan ve işçileri küçümseyenleri değil, dürüst gruba üye olduğuna kanaat getirdiklerimize yer vermeliyiz. Mısır'da 1950'li yılların başında tekstil işçileri hareketini yöneten ve radikalleştiren Muhammed Ali Amr ve Muhammed Ali Şatat;¹⁶ Irak Komünist Partisi kurucusu Abdullah Mesut ve 1930'lu yıllarda Bağdat'ta orta sınıf tüccarların temsilcisi, ticaret odası başkanı, el-Ahali grubunun lideri, zanaatkârlar ve küçük sanayicilerin sözcüsü Cafer Ebu Timman;¹⁷ 1930'larda Filistin İşçi Sendikası'nı kuran ve belki de bu tür bir rekabetten nefret eden ulusal lider Hacı Emin el-Hüseyni'nin

¹⁵ Beinin, *Workers*, s. 114.

¹⁶ A. g. e., s. 127.

¹⁷ E. Davis, "History for the Many or History for the Few? The Historiography of the Iraqi Working Class", Z. Lockman (ed.), *Workers and Working Classes in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies*, Albany, NY: State University of New York Press içinde, 1994, s. 283.

emriyle öldürülen Ali Taha ve 1952’de bir olasılık Fransızlar tarafından düzenlenmiş suikast sonucunda ölen Tunuslu işçi lideri Faracht Hached birinci gruptaki insanlar arasındaydı. Aslında bu sendikacılardan, kitapta yer alan daha sıradan çoğu insan gibi, yaşamları şiddet sonucunda sona erdiği için bahsediyoruz.

Arap dünyasında, çeşitli komünist partiler gibi örgütlerden de bahsedebiliriz. Doğu Avrupa’daki komünist deneyim hakkında ne düşünürseniz düşünün, bunu komünistlerin Arap dünyasındaki rolüyle kıyaslamamalı. Onlar eğer iktidara kavuşup rejimi ele geçirmiş olsalardı, Sovyet modeline daha uygun davranabilirlerdi; fakat bunu yapamadılar ve Ortadoğu toplumu üzerinde çok farklı bir etki bıraktılar.

Mısır örneği

Gözümüzü, 20. yüzyılda sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan birçok ilginç olaya sahne olan bir ülkeye, Mısır’a çeviriyoruz. Mısır bu örnekte, işçi ve emek tarihinde başı çekiyor. Küçük tesislerdeki ve kamu hizmetindeki işçiler, Birinci Dünya Savaşı’ndan bir yıl önce, komünist ideolojinin etkisi altında sendikaların çatısı altında yavaş yavaş örgütlenmeye başladılar. Altyapısı iyi kurulmuş olmalı ki, bu sendikalar altı yıl sonra 1918 yılında, Mısır’da devrim başlarken kendilerini etkin bir şekilde gösterdiler. Kahire demiryolu işçileri (tramvay işçileri de dahil), nüfusun tamamının devrimin önemli bir parçası olarak algılanmasını sağlayan bir grevi başlatmayı başardılar. Ulusal demiryolu şirketi ya da tramvay ağlarına yabancı yatırımcılar da dahil olmuşlardı ve dolayısıyla tam bir grev ya da yerli halkın hizmetleri boykot etmesi, imtiyaz sahibi Avrupalı işletmecilerin büyük kayıplar vermesine neden oluyordu. İşçiler, Mısır tarihinde İlk kez İngiliz yetkililerle, Mısır hükümetiyle ve yabancı şirketlerle görüşme masasına oturdular ve birçok çarpıcı başarı kazandılar. Sendika tarihçileri, 1919’daki grevlerin başarısını olağanüstü diye tanımlıyor ve bu başarıyı grevcilerin dayanışması ve kararlılığına bağlıyorlardı. Bu nokta da kesinlikle geçerli, ama o yılki olağandışı siyasi koşulları da göz önüne almamız gerekiyor: Devlet, ulusal mücadelenin bir parçası olarak görülen grevleri zor kullanarak kıramazdı. Böyle bir başarıyla, grevlerin kısa sü-

re içinde Kahire'den Süveyş Kanalı'na yayılması ve yabancıların sahip olduğu diğer büyük işleri sekteye uğratmış olması şaşırtıcı değil.

Sendikacılığın meşalesi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tekstil işçilerinin eline geçti. Tekstil işçileri, o yıllarda sanayi işgücünde yüksek bir oranı temsil ettiklerinden, Mısır'da sanayide çalışan 315 bin işçinin yüzde 37'si tekstil işçisiydi, sendikal harekete öncülük ettiler. Çoğu tekstil işçisi, sayıları 2 bin ila 20 bin çalışanı olan büyük işyerlerinde çalışıyordu ve çoğu sendikalara üyeydi. Yani, 1950'lerde sendikalı işçilerin üçte biri tekstil emekçileriydi. Sendikaların kendilerine ait ve işçilerin makaleleriyle destek verdikleri yayınları olduğu için başka alanlardaki işçilere ulaştılar. Mahmut el-Askeri ve Taha Saad Osman sözkonusu yayının editörleriydi. Yayının, daha önce değirmencilik ve dokumacılık yapan Fethi el-Mağribi gibi kendi şairleri vardı. Önemli mısralarından birisi şöyleydi: "Bizler Firavun'un donanmasını yapan kişileriz. Ve bu dünyada güzel olan bu."

Tekstil işçileri grev ve iş yavaşlatma gibi silahları iyi kullanarak 1945-1952 arasında çok sayıda grev başlattı. O günlerde, Mısır ekonomisinin patronlarının tekstil işçilerini hem bir değer hem de dayanılmaz bir baş ağrısı olarak gördüklerine şüphe yok.¹⁸

Sendikaların heves ve enerjisi, ulusal devrim 1952'de başarıya ulaşınca güç kaybetti. O yıldan sonra Mısır'daki sendikalar Nasır devletine dahil oldular ve üyeleri lehine yaptıkları pazarlık gücünü önemli ölçüde yitirdiler. Tek tek fabrikalar için ikramiye pazarlığı yapabilseler de, grevler çoğunlukla protesto aracı olmaktan çıktı ve gerçekleştirilen grevler de acımasızca bastırıldı.¹⁹

Sendikal hareket aydınlardan aldığı desteği de yitirdi. Mısır'daki kentli solcu aydınlar, 1950'lerde çok ızdırap çektiler. İlk başlarda, aydınlarla görevi yeni gelmiş yetkililer arasındaki ilişkiler gelecekte işbirliği vaat ediyordu. Komünistler Nasır'ın politikalarından etkilendiler ve onu özellikle Bağdat Paketi'ne katılmayı reddetmesinden sonra izlediler. Mısır, Doğu Bloku'nun parça-

¹⁸ J. Beinin, "Islam, Matxism and the Suhbra al-Khayma Textile Workers: Muslim Brothers and communists in the Egyptian Trade Union Movement", E. Burke, I. Lapidus ve E. Abrahamian (ed.), *Islam, Politics and Social Movements*, Berkeley, CA: University of California Press, 1988 içinde, s. 209.

¹⁹ S. Zubaida, "Religion, the State, and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt", J. Beinin ve J. Stork (ed.), *Political Islam: Essays from Middle East Report*, Berkeley, CA: University of California Press, 1997 içinde, s. 57.

sı olarak görüldüğünde, Çin'i tanıdığında ve Çekoslovakya'dan silah almaya başladığında bir şeyler daha parlak göründü. 1955'te Dar el-Nedim ve Dar el-Fıkr gibi Marksist iki yayınevinin açılmasına izin verildi. Yayınları arasında en iyi bilinenler, Muhammed Avda'nın *Çin Raporu*, Lütfi el-Huli'nin *Hapishane Öyküleri*, Mahmut Emin el-Alim'in, *Edebiyat Eleştirisi* ve İbrahim Emir'in Nasır'ı Mısır'ın en heyecan verici kişisi olarak ilan ettiği *Kanal'ın Millileştirilmesi*'ydi.²⁰

Ancak, bu yeni ittifaktaki ilk çatlaklar 1956 yılının sonundaki Süveyş Savaşı'nın hemen öncesinde ortaya çıktı. Nasır, en hafif eleştiriye bile tahammül göstermedi ve Marksist-Leninistler de yanlış ve hileyle yapılan işlerin farkına vardıklarında, yapılarından dolayı eleştirilerini kesemediler. Solun, sonra da komünist partinin pek çok üyesi, istihbarat görevlilerinin Makbarat el-Ahya (yaşayanların mezarlığı) dedikleri Ebu Zaabal kampında hapsedildiler. Şaşırtıcıdır, bu eylemciler, hapishane hücrelerinde dayanılmaz koşullar altındayken, Süveyş Savaşı sırasında Nasır'ı desteklemeye devam ettiler. Ancak bu bile yeni yönetimle eski komünistlerin arasındaki ilişkiyi iyileştirmede. Bazı eylemciler hapisten çıktıktan sonra Nasır'ın diğer acil sosyal ve ekonomik meseleler dururken, Süveyş Savaşı sırasında askeri operasyonlarını eleştirdiler. Bu yüzden tekrar hapse atıldılar ve 1952 yılında ortaya çıktığında çok beğendikleri rejimi ancak o zaman daha sert eleştirmeye başladılar.

Benzersiz Irak örneği

Irak'ta benzer umutların boşa çıkması aşağı yukarı aynı zamanlarda gerçekleşti. Dışarıdan çoğu gözlemci için Irak Komünist Partisi, Arap dünyasında arzu edilen ama bir türlü gerçekleşmeyen alternatif tarihi temsil ediyordu. Saddam tarafından 1970'lerin ortalarından itibaren son derece zalim bir biçimde yönetildikten ve 2003'te ABD tarafından işgal edildikten sonra Irak'ı, tarihçilerin insan kaynağına ilgi gösterdiği ve beğendiği bir ülke olarak dü-

²⁰ Z. Lockman, "Imagining the Working Class: Culture, Nationalism, and Class Formation in Egypt, 1899-1914", *Poetics Today* 15:2 (Yaz), 1994, s. 157-90; J. Beinin ve Z. Lockman, *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882-1954*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987, s. 310-45.

şünmek zor. Oysa kentli işçi sınıfının tarihi bağlamında, Irak'taki komünist partisinin hikâyesi ilgimizi kesinlikle hak ediyor.

Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesinden sonra Irak, etnisite, mezhepçilik ve sosyal sınıfların karmaşık bir keşişimi olarak ortaya çıktı. İşte bu yüzden, komünist parti 1934'te kurulduğunda, Müslüman, Hristiyan, Yahudi, Kürt, Ermeni, Sünni ve Şii'ler olmak üzere toplumun çok farklı kesimleri ona yöneldi.²¹ Şii'lerden oluşan son grup partinin başarısı için özellikle gerekliydi. Komünist parti ve genel olarak sendikalar Şii cemaatinden büyük destek aldılar ve bu sayede güç merkezlerini kırsal alanlara da yayabildiler. 1930'ların başında partinin önderliğinde Irak kentlerinde en radikal işçi hareketlerinden birisi gerçekleşti. Irak ekonomisinin bütün kesimlerinden işçileri kapsayan hareket, 1958'e kadar devam etti. Üyeleri arasındaki dayanışma ve işçilerin davasına olan bağlılıklarının bir benzerine bölgedeki diğer ülkelerde rastlamak zordu.

Irak'taki komünist partinin güçlü bir şekilde ortaya çıkması, milliyetçiliğin yükselişyle ve İngiltere'nin 1930'da bağımsızlık tanımmasının ardından Irak'ta uyguladığı yarı-sömürgeciliğin bitmesi için yapılan ve halkın ragbet ettiği çağrıyla yakından ilgiliydi. Milli duygu ve Irak'ta oluşan işçi gündemi arasındaki etkileşim, Antonio Gramsci tarafından yapılan teorik kategorilerden bazılarına mükemmel bir şekilde uyan az sayıdaki tarihi örnekten birini meydana getirdi. Gramsci, radikal koşullar ve radikal toplumlarda aydınlarla işçiler arasında ittifak görüşüne sahip olduğu gibi, milliyetçilikle Marksizm'in çatışmasından ziyade birbirine yaklaşmasını istiyordu. Iraklı komünistler, Gramsci'nin, sadece maddi koşulların değil, kültür ve ideolojinin daha iyi bir hayat ve farklı bir toplum için işçileri teşvik ettiği yönündeki keskin gözlemlerini paylaştıklarından, onun işçi tanımını memur ve resmi görevlileri de içine katacak şekilde geniş tutmasını kabul etmiş görünüyorlar.

Gramsci'nin bakış açısı, Ortadoğu'da İtalyan rönesansı tarzı devrim koşullarının geliştiği başka yerlerde de uygulanabilir. Çünkü Gramsci analizini kıdemli ulus-devletin yerleşik sendikal hareketine değil, olgunlaşmamış siyasi topluluklardaki işçi hareketine bağladı. Siyasi rejimler, böylesine istikrarsız koşullarda alt sınıf gruplarını, onların çıkarlarını savunmak için ellerinden

²¹ E. Davis, "State Building in Iraq during the Iran-Iraq War and the Gulf Crisis", M.I. Midlarsky (ed.), *The Internationalization of Communal Life*, Londra ve New York: Routledge, 1992 içinde, s. 69-92.

geleni yaptıkları konusunda ikna etmekte başarısız olabilirler. Ayrıca, Gramsci'nin bakış açısı Iraklı aydınların yerel sendikal hareketteki rolünü araştırmakta analitik bir araç olarak inandırıcı. Gramsci terminolojisinde “organik aydınlar” olarak geçen bu aydınlar, Iraklı işçi sınıfının çıkarları ve arzularını içselleştiren ve sonra bunu ifade edenlerdir. Böyle aydınlara Türkiye ve Mısır'da rastlamak mümkünken aynı şeyi Filistin ya da Cezayir için söylemek zor.²²

Güçlü bir ulusal hevesle kuşanan ve kendisini davaya adanmış aydınların yardımını alan Irak işçi sınıfı, sadece bildik grev yolları ya da kitlesel gösterilerle değil ayrıca eğitim müfredatlarının yeniden yazılması ve hangi nedenle olursa olsun toplumun değişim arayan bütün kesimlerinin siyasi olarak seferber edilmesi yoluyla ülkede toplumsal bir değişim yaratmak için uğraştı.

Parti, hareketin içinde yer alan küçük tüccarları, zanaatkârları, sanayideki işçileri, hizmet sektöründeki işçileri, teoriye tam olarak uymasa bile bu bağlamda inandırıcı bir şekilde sınıf olarak fikren biraraya topladı. Farklı mesleki kategorilerin kaynaşmasında tek tuhaf duran grup kamu sektöründeki işçilerdi. Arap ülkelerinin çoğunda, birileri kamu sektöründeki işçileri bu sınıfa dahil etmek konusunda tereddüt edebilir, ama 1930'ların Irak'ında ve İngiliz Mandası altındaki Filistin gibi yerlerde, kamu sektöründe çalışanlar arasında özellikle küçük memurlar oldukça siyasi ve radikal gruplar olduklarını ispatladılar. Bununla birlikte, işçi hareketinin mesleki aralığına daha dikkatli bakılınca farklı meslekler ve farklı kentlerde davaya adanmışlıkta ve radikalleşmede farklı seviyeler kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkıyor. Bir araştırmacı, çalışma koşulları ve çalışanın kimliğini harekete katılımı belirleyen ikiz faktörler olarak ayrı bir yere koydu. Örneğin bu yüzden, Bağdat'taki demiryolu işçileri, Basra'daki liman işçileri, Musul'daki petrol işçileri ve İngiliz askeri üslerindeki işçiler, Irak başkentindeki esnaf ve zanaatkârlardan ve küçük sanayicilerden çok daha radikaldi. İngiliz askeri üslerinde çalışanlar, davaya daha çok bağlıydılar; ama bu, patronları sömürgeci güç olduğundan değil, daha devrimci gruplar gibi iş bulmak amacıyla kente yeni göç ettikleri, bu yüzden yer değiştirdikleri ve daha kolay harekete geçtikleri içindi.

²² E. Davis, “History”, s. 278. Antonio Gramsci. *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publishers, 1978.

Hareketin, toplumsal seferberliğin önemli bir aracı olmak için karizmatik bir lidere ihtiyacı vardı. 1930'larda, yol gösteren yetenekli kişiler arasında nadir rastlanacak bir ittifak kuruldu. Bu bağlamda, üç kişiden bahsetmeliyiz: Sovyetler Birliği ile ilişkide olan, teoriyle uygulamayı birbirine bağlamayı öğrenen Yusuf Süleyman Yusuf; şair Hafide el-Kuseybi; birçok kaynakta "huzursuz genç Yahudi adam" olarak anlatılan ve diğer genç Yahudiler gibi Iraklı Marksistlerin sulandırılmış milliyetçiliğini, hem güvenlikleri hem de modern Irak'ta gelecekteki rolleri için en iyi formül olarak gören karizmatik lider Abdullah Mesud.

Uygun an, 1930'ların ortasında, Irak'ta daha doğrusu Arap dünyasının genelinde ilk olarak askeri darbe yapıldığında geldi. Albay Bekir Sıtkı, siyasi kurumlara ve reformlara olan güvenini kaybeden; ordunun büyük gücünü kullanarak devlet üzerindeki sivil nüfuzu zayıflatarak değişimi etkilemeyi uman ordu mensuplarından oluşan uzun sıranın başındaydı. Sıtkı, sonunda başarısız oldu ama onu takip edenlerin, bölgedeki ya da bölge dışındaki tarih kitaplarındaki ünü, olumlu olmaktan uzaktı. Ancak, Sıtkı'nın siyasi sahneye çıkışına, komünist parti farklı baktı. Aslında, Sıtkı darbe yaptığında, komünistler bir parti olarak resmen örgütlenmemişlerdi ve Sıtkı'nın iktidar için yaptığı bu girişim, böyle bir parti kurmak için altın bir fırsat gibi görüldü. Sıtkı, bu yeni partinin desteğine layık görüldü. Özellikle, Zeki Hairi adlı sendika lideri bu hareketin arkasındaydı. Hairi, darbe sırasında hapisteydi ve komünist bağlarından dolayı birkaç ay önce tutuklanmıştı. Hairi, içerideyken Halkın Reformu Birliği'ni kurdu. Darbe günlerinde işsizlerden oluşan kitleler bu yeni örgütün pankartı altında Bağdat'ın ana caddelerinden geçerken, "Açlara ekmek, köylülere toprak ve canı faşizme ölüm" sloganları attılar. Bu göstericiler, dini bir tören alayına, yani geleneksel Hüseyin yürüyüşüne müdahale edip zorla Bağdat'ın en önemli meydanı Raşit Caddesi'ne yönlendirerek onu büyük toplumsal bir protestoya dönüştürdüler. Bağdatlı eylemciler, güneyde benzer birlikler kurdular. Bunun yerli koşullara uyarlanan son derece özgün bir eylem olduğu, Moskova'nın Irak'ta komünizmin yükseldiği yolunda aldığı haberlerden tedirgin olmasından anlaşılabilir. Bu eylemciler, SSCB'ye göre çok fazla reform kafalıydılar, fakat öyle görünüyor ki komünistler 1942 yılının sonuna kadar ve 1961'de ortadan kalkana kadar bir yandan komünizmin son derece özgün bir türüne

sahip olmak için uğraşır ve bir yandan da Sovyetler Birliği ile içten ilişkilerini sürdürürken, Moskova'nın çekincelerinden habersizdiler.²³

İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında daha da etkili hale gelen Sovyetler Birliği, Irak'taki komünist partiyi, kitleleri antikapitalist amaçlardan çok İngiliz karşıtı amaçlarla harekete geçirmesi için kışkırtıyordu. Irak Parlamentosu'nda 1948 yılının Ocak ayında, İngiltere'nin yarı-sömürgeci rolünü devam ettiren 1930 tarihli İngiliz-Irak Antlaşması yeniden onaylanınca, Moskova'dan gelen baskı arttı. Bunlar, ulusal tarihçilikte daha genel anlamda ulusal harekette, ileri doğru sıçrama, *vesbe* günleriydi, fakat komünistler için bunun ilerleme olduğunu söylemek güçtü, hatta bu bir gerilemeydi. Filistin sorunu, Irak Komünist Partisi'nin çok önemli Yahudi üyelerinin davaya adanmışlığını ve katılımını azalttı ve Sovyet çizgisi daha itaatkârca izlendi. Fakat yine de 1948'den sonra bazı alanlarda bazı yeni başarılar vardı. Komünist hareketteki öğrenci kitlesi arttı. Özellikle, Bağdat'taki hukuk fakültesi öğrencileri partiye rengini veren ve yön gösterenler oldular. Bu öğrenciler, teoride Moskova'nın dünya görüşüne sadıktılar, ama uygulamada bir parça insan hakları gündemi eklenmiş pan-Arapçı milliyetçiliğe adanmışlardı. Duygu ve fikirlerin neredeyse imkânsız sayılabilecek bu karışımı, parti 1960'ların başında Baas rejimi tarafından ortadan kaldırılana kadar sürdü.²⁴

Filistin'de kaçan fırsatlar

Gramscici model ya da işçi tarihini sınıf bilinciyle ulusal bağ arasındaki eksen üzerinden anlamak için yapılmış herhangi bir girişim Filistin örneğine daha az uyuyor. Filistin'de kent sendikacılığını ileri taşıyan sadece komünistler değil Siyonist yerleşimciler arasındaki sosyalistler ve çoğunlukla 1920'lerin başında, ülkede İngilizlerin yarattığı dinamizmden yararlanmak umuduyla Mısır ve Suriye'den gelen karizmatik eylemciler oldu. Uygun an, 1920'lerde içerde kırsaldan Filistin göçü, dışarıdan Yahudilerin yeni göç dalgalarıyla kentin hem nüfus hem de ekonomik olarak büyüdüğü zaman geldi. Hem yerli Filistinli nüfus hem de yeni gelen Yahudilerin kentlerde yaşadığı ortak göç de-

²³ Batatu, *Iraq*, s. 440-1.

²⁴ A. g. e., s. 561.

neyimi, bir süreliğine kimliğin diğer alanlarını gölgede bıraktı. Yeni gelenler sömürgecilik hareketinin bir parçasıydı ve yerli halk vatanlarını işgalcilere kaptırma tehlikesinde olan toplumun bir parçasıydı. Fakat bu, sömürgeci olsun ya da sömürge altındakiler olsun göçmenlerin tümü iş, daha iyi çalışma koşulları ve yaşam standartları için günlük ve zorlu bir mücadelenin içine girince unutuldu.²⁵

Her iki taraftaki siyasi yönetim, mesleki bazda işbirliğini engellemek için elinden geleni yaptı, etnik ve ulusal ayrımı işleyerek günü kurtardılar ve emek piyasasını ikiye böldüler. Bu yolla, farklı bir Filistin'in doğmasına engel oldular ve ülkeyi, İngilizlerin 1948'de Manda Yönetimi'ni sona erdirmesinden sonra daha da kanlı hale gelen, parçalanmış ve çekişmelerle dolu bir tarihe mahkum ettiler. Yine de göçmen göçmendir ve ortak yaşananlar bir süreliğine, milliyetçiliğin ya da ayrılıkçı başka ideolojilerin talep ettiklerinden daha güçlü olduğunu gösterdi ki, işçiler ve işsizler daha önce grubun ortak hikâyesi ve ortak heveslerin baskıcı gücü karşısında dayanamamıştı. Demiryolu ve telegraf işçileri, kamyon şoförleri, halıcılar ve küçük memurlar, grev yapan diğer gruplarla dayanışma gösterdiler ve uzaktaki savaş davullarının sesi kolaylıkla duyulurken işbirliğinden doğan enerjiyi, Manda Yönetimi'nin son günlerine kadar devam ettirdiler. Bu Filistin'de olabilecekken gerçekleşmemiş, ama hâlâ olabilecek şeyi gösteriyor.

Bağımsızlık döneminde sendikacılık: Kuzey Afrika örneği

Gramsci modelinin bazı tarafları kent merkezlerinde sendikacılık ve milliyetçiliğin kol kola gittiği Kuzey Afrika'da da kendisini tekrarladı. Sendikacılık, burada da aşağı yukarı Irak ile aynı zamanda ortaya çıktı. Sendikalar ve işçi örgütleri, az sayıda komünist ve İslamcı eylemciyle birlikte 1936-1945 arasında Cezayir'de Fransız sömürgeciliğine karşı son derece pragmatik protesto hareketine öncülük ettiler. Yeni hareket, ilk olarak sömürgeci yöneticileri ikna etmeye ve işçilerin yararına bir geçici anlaşmaya (*modus vivendi*) ulaşmaya çalıştı. Taleplerin yer aldığı listenin başında, sosyal ve ekonomik reformlar

²⁵ I. Pappé, *A History of Modern Palestine: One Land, Two Peoples*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 109-16.

için bakanlık düzeyinde yeni bir birim kurulması vardı ki, bunu en sonunda Fransızlar kurdu. Sendikalar, yeni bakanlığın Cezayir kentlerindeki çalışma koşullarında reform yapmasını beklerken, Fransızlar bu bakanlığı yerleşimcilerin yararına kırsalda tarımı modernleştirmek için bir araç olarak kullandı.

Fransızların böylesine tepeden bakarak ağırlığını koyması, ilişkilerde gerginlik yarattı ve bu gerginlik, Fransızların, Cezayir'in Fransa'nın ayrılmaz bir parçası olduğu algılayışını tekrarlar şeklinde 1947'de yeni bir anayasa çıkarılmasıyla da açık bir karşı koymaya dönüştü. Sendikacıların, anayasanın tamamen reddedilmesine dair bazı çekinceleri vardı çünkü anayasa Fransız toplumunun işçilerle ilişkiler konusundaki etkileyici başarılarından bazılarını Cezayir'e getirmişti. Bu başarılar en azından teorik olarak çalışanların refahı ve esenliklerini önemli ölçüde arttırabilirdi. Ancak, yeni anayasal hakların uygulamada Fransız olmayan işçilere verilmesinin reddedilmesi ve sadece yerleşimcilere tanınmasıyla bu çekinceler de uçup gitti. Ekonomik ve ulusal muhalefetin birleşmesiyle göçmen ve yerleşik kent sakinleri, 1952'de meydana gelen ve zamanlaması belki de Mısır'da Cemal Nasır'ın iktidara yükselmesiyle belirlenen devrimin kadrosu oldu. Nasır'ın sözel ve maddi desteği ulusal hareketi devrimin en baştaki aşamalarında sosyalist-milliyetçi bir yöne doğru çekti. Kentler, Ortadoğu'nun sömürgecilik karşıtı en uzun ve en ünlü kurtuluş savaşının ilk alanları oldu (eşi benzeri olmayan Filistin sorunu hariç). Cezayir'deki devrimci hareketin ilk hedefi olan Fransız resmi ofislerinin Kasım 1954'te ateşe verilmesi, çatışmanın kısa sürede kurtuluş savaşının asıl alanı haline gelen kırsala yayılmasına yol açtı. Bu çatışma ancak Fransızların 1962'deki son tahliyesiyle azalabildi.

Cezayir'de sendikacılık, kurtuluştan sonra tabandan gelen bir hareket olmaktan çıktı. FLN'nin tek parti olmaktan aldığı önemli destek, toplumun farklı kesimleri üzerinde kayıtsız şartsız bir denetim kurulmasına yol açtı. Cezayir toplumunun öğrenci, öğretmen ve avukat gibi diğer üyelerini temsil eden örgütlere benzer bir şekilde sendikalar da hükümet tarafından idare edildi ve onlara kaynak sağlandı. Ve Cezayir'de bastırılması gereken büyük bir sendikal heyecan yaşıyordu. Bunun bir nedeni tarım reformlarından çok sanayileşmenin tercih edilmesi idi. Bu durum, özellikle çok iddialı ismiyle "devlet sosyalizm"ine öncelik veren Boumedienne yönetiminde çok belirgin-

di. Cezayir’de, hükümet politikalarının ve işçi gündeminin uyuşabileceği duygusu kısa bir süre için hâkim oldu. Bu, 1970’lerin başında, 1973 yılındaki Arap-İsrail Savaşı’nın ardından Batı’da OPEC petrol boykotunun, Cezayir’in petrolden elde ettiği geliri arttırdığı zamandı. Yeni sermaye, kamu hizmet sektöründe yeni meslekler yaratacak, sağlık sisteminde bebek ölümlerinde ciddi oranda düşüş sağlayacak (bebek ölümleri 1960-1981 arasında yüzde 33 oranında azaldı), okuma yazma oranını üç katına çıkaracak, Cezayir ile Oran gibi iki büyük kentte emek piyasasına daha fazla kadının katılmasını sağlayacak şekilde olumlu yerlere yatırıldı.²⁶

Liberalleşme Cezayir’e gerçekten daha sonra, 1980’lerin sonunda geldi. Liberalleşme geldiğinde, toplumda büyüyen kutuplaşma ve sendika gündeminin gözardı edilmesi gibi piyasanın tanıdık rahatsızlıkları yaşanıyordu. En

İşçiler ve refah

Refah ve baskı arasında sürekli değişen duruma dair bilgi sağlayan araştırmalardan birisi, Türkiye’nin kuzeybatısında, Karadeniz kıyısındaki maden kenti Zonguldak’ın tarihi üzerine. Zonguldak, 19. yüzyıldan bu yana tek taşkömürü kaynağı olduğu için işçilerin gündeminde sadece sigorta, uzun çalışma saatleri ve pek tabii maaş gibi diğer sanayi kollarında da pazarlığı yapılan bilinen talepler değil, ayrıca kazalardan korunma da var. Bu kaza kayıtları, işçilerin refahının bir işareti. Tarihsel perspektif içinde, 1940’lar ve 1950’lerle kıyaslandığında daha modernleşmiş Türkiye’nin, 1960’lardan sonra sanayideki kazalara karşı daha dikkatli olduğu görülüyor. Üretim seviyesinde düzenli artışı yaşayan Zonguldak, 1961’de 39 bin kömür madencisini istihdam etti. İyi dönem, 1980’lerin sonuna kadar sürdü ve kazalarda azalma olması, işe alınma ve maaşlar bağlamında işçilerin koşullarındaki genel anlamda iyileşmeyi yansıtıyordu. 1980’lerden sonra, modernliğin diğer hastalığı bu başarıları gölgede bıraktı: Zonguldak’daki kömür alanının stratejik ekonomik önemi azaldı ve bununla birlikte işsizlik arttı.²⁷

²⁶ J. Ciment, *Algeria: The Fundamentalist Challenge (Conflict and Crisis in the Post-Cold War World)*, New York: Facts on File, Inc., 1997, s. 9.

²⁷ T. Nichols ve E. Kahveci, “The Conditions of Mine Labour in Turkey: Injuries to Miners in Zonguldak, 1942-90”, *Middle Eastern Studies*, 31:2 (Nisan), 1995, s. 197-228.

başta, Uluslararası Para Fonu (IMF) ile kurulan yeni bağlantı yüzünden para yardımlarında önemli kesintilerin zorla kabul ettirilmesi ve işsizlikte büyük artış yaşanması, etkin siyasal İslamcı hareketin, kentlerdeki kitleleri kendi çıkarları için sömürmesi ve çoğunu kendi saflarına çekmesine fırsat yarattı.

Tek parti hareketiyle özgürleşen ülkelerde, sendikal haklar ve işçi hakları hükümetlerin takdirindeydi. Tunuslu öğrenciler, 1960'lardaki yeni oyuna biraz direniş gösterdiler. İşçi Partisi Tecemu ve Komünist Parti, iktidar partisi Düstur'un kampüslerde siyasal yaşam üzerindeki tekeline karşı çıktılar ama bu muhalefet çok uzun sürmedi.²⁸

Cezayir'de olduğu gibi Tunus'ta da ekonomi millileştirildi, sosyoekonomik katmanlar arasında en azından eşitlik hissi vardı, ama liberalleşme yeni hayal kırıklıkları yarattı ve işçilerle işverenler arasında ayrılığa neden oldu. Bu süreç, Tunus kentini etkiledi: Halkın üçte birinin yoksulluk sınırı altında yaşadığı kentte, 1980'lerde zenginlerle fakirler arasında göze çarpan bir kutuplaşma kaydedildi. Sendika liderleriyle daha iyi koşullar için pazarlık yapmaya çalışan Habib Achour tutuklandı ve sonra giderek büyüyen gücenmişlik ve huzursuzluğu azaltmak için affedildi.²⁹

Yüzyılın son onyılında, hiçbir iyileşme olmadı; durum olsa olsa daha da kötüleşti. Sendikacılık, giderek büyüyen hayal kırıklığında nefes alınacak bir kanal olamayınca, siyasal İslamcı hareketler boşluğu doldurdu. Sendikaya ya da İslamcı protesto grubuna katılanlar, Uluslararası Af Örgütü'nün eleştirel raporlarının gösterdiği gibi tutuklanma ve taciz riskiyle yüz yüze kalıyorlardı.³⁰

Sendikacılık üzerine tarihyazımı tartışması

Birçok ülkede sendikacılığın kent merkezlerinde olası alternatif işçi tarihi olması yüzyılın ortasında sona ermiş gibi görünürken, bu döneme ait tarihyazımı tartışması devam etti. Sendikaların ortaya çıkışı, bu olgu ve önemi hak-

²⁸ A. Boufera, *Tunus Solunun Tarihinde Perspektifler, 1963-1975*, Tunus: Arap Birliği Yayınları, 1993, s. 56-7 (Arapça).

²⁹ E. C. Murphy, *Economic and Political Change in Tunisia*, Londra: Macmillan, 1990, s. 65.

³⁰ A. g. e., s. 73. Şuna da bakınız: Uluslararası Af Örgütü Raporu, 1999.

kında ilginç bir akademik tartışma başlattı. Marksist tarihçiler sendikaları, sınıf bilincinin herhangi bir anda yeniden canlandırılabilir şekilde gelişmiş olmasının en büyük kanıtı olarak gördüler. Hana Batutu ve diğerleri, sendikalara Arap hükümetlerinin üstünde inanılmaz bir hareket kabiliyeti atfettiler ve onları 1950'lerdeki, sigorta yasaları, haftalık ve günlük düzenli çalışma saatleri getiren düzenlemeleri içeren etkileyici sosyalist yasaların arkasındaki birinci itici güç olarak gördüler. Tarihçiler, hükümetlerin tavrının sendikaların düzenlediği kitlesel gösteriler sayesinde değiştiğini ileri sürdüler. Batatu, 1952'deki Irak İntifadası'nı (kendi deyimi) böyle görüyordu. Bu, Bağdatlı aydınlar sınıfı tarafından düzenlenen ve Batatu'nun başkaldırı olarak tanımladığı bir dizi gösteriydi. O, bu gösterilerin daha sosyalist yasalar getirdiğini ve bu yasaların etkisinin Irak'ı aşarak Suriye ve Lübnan işçi politikasında da değişime yol açtığını ileri sürdü.³¹

Bu tarihçi grubu, Baas Partisi'nin kurucuları Ekrem Hourani, Michel Eflak ve Salah el-Din el-Bitar'ı, Arap dünyasının "toplumsal bilinci" olarak tanımladı. Üçü bir yandan yerleşik otoritelere karşı mücadele ederken bir yandan da çok zor olan ekonomik gerçeğin içinde ilerleme sağladılar. Bu tarihçiler özellikle, Halep'te el-Azm'lar ve Barazaniler gibi feodal ailelere karşı verdiği mücadeleyle ün kazanan Ekrem Hourani'nin hayat hikâyesinden etkilendiler.³²

Sosyalist hatta Marksist devrimler için 1950'leri tam zamanı olarak görenler sadece Marksist tarihçiler değildi. Kesinlikle Marksist olmayan Ernest Gellner, Fas'taki sosyal koşulları "tam bir Marksist ortam" olarak algıladı, ama Fas proletaryasının nihayetinde, ülkenin tam bağımsızlığı için Sultan ile işbirliği yapmayı seçtiğini, 1956'da bağımsızlık elde edildiğinde de Sultan'ın kendisini destekleyen kitlelere verdiği sözleri tutmadığını da sözlerine ekledi.³³

Bazı gözlemciler ise bu gelişmelere karşı daha olumsuz, küçümseyen bir bakış açısı geliştirdiler. Onlara göre, sendikalar, Marksist ideoloji bölgeye girip radikal rejimlerin gücüne erişmeden önce de vardı. Mısır'da Birinci Dün-

³¹ Batatu, *Iraq*, s. 19, 470-6.

³² A. g. e., s. 728-30.

³³ E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 198.

ya Savaşı'ndan önce tarım kooperatifleri vardı. Bunlar, özellikle pamuğu ihraç etme ihtiyacı yüzünden fayda sağlayıcı ekonomik nedenlerle kurulmuşlardı; sendikalar ise Mısır'da daha 1918 yılında kurulmuştu. Daha liberal kafalı tarihçiler, Arap radikalizminin bu alandaki katkısını, profesyonel sendikaları ve tarım sendikalarını tasarlamaktan çok, onları daha fazla bürokratikleştirmekte gördüler. P. J. Vatikiotis, 1950'li yılların görünüşte sosyalist yasaların çıktığı bir on yıl olduğunu iddia etti. Uygulamada ise bu on yılda siyasi rejim, sosyalist yasaların, bahşedeceği ya da reddedeceği bir lütuf olduğunu fark ediyordu. Rejim, daha otoriter ve merkezi hale geldikçe, sendika ve işçi hakları, tebaasının sadakatini garantilemekte etkili silahlar haline geldi.³⁴

Ancak, küçümseme ya da ideoloji bir kenara, bölge yüzyılın ortasında, emek ilişkisinde, sorunu hakem kararıyla çözme, tazminat, sosyal güvence ve işçilerin refahı için diğer avantajlar tanınması gibi daha önce eşine rastlanmamış bir atılıma sahne oldu. Bu kazanımların çoğu yüzyılın sonu geldiğinde hâlâ devam ediyordu.

Kentli orta sınıfın tarihi: 19. yüzyılın sonu

Batılı tanımlar, işçi örneğinde olduğu gibi, sonradan Ortadoğu'daki kentli burjuvayı oluşturacak olan grubu tarif etmekte de her zaman işe yaramıyor. 20. yüzyılın orta sınıfı, 19. yüzyılın kentli ileri gelenleri arasından çıktı. Bunlar, yüksek konumlarını Muhammed Peygamber'e kadar dayanan soylarına borçluydular. Bu bağları, isimlerine Müslüman toplumunda seçkin bir yerleri olduğunu gösterecek bir unvan katmıştı: "İleri gelenler" için kullanılan genel terim *Ayn*'di (çoğulu *A'yan*). Bölgedeki önemli aileler, Mağrip'te çoğunlukla *Sada*, Maşırık'ta ise *Eşraf* diye farklı isimlerle bilinirlerdi. Soyları sayesinde, önemli dini görevlere ve sonrasında da yüksek idari görevlere geliyorlardı. Vergiden muaftılar, imtiyaz sağlanmasında ve iş sahibi olmakta ayrıcalıklı bir konumdaydılar; dini bağışlardan gelir elde etmek konusunda özgürdüler. Osmanlı İmparatorluğu'nda bölgesel politikalarda kentlerin öneminin artmasıyla konumları güçlendi. Kentleşme ve nüfus artışı Osmanlı döneminin sonlarında önemli ölçüde arttı ve bu ikiz süreçlerle, özellikle Maşırık'ta

³⁴ P. J. Vatikiotis, *The History of Egypt*, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1980, s. 335-44, 369-96.

olmak üzere kentli ileri gelenler, kırsal kabile reislerinin (*meşayih*) zararına olacak şekilde yükseldiler.³⁵

Mağrip'te 19. yüzyılda, kentli ileri gelenler yüksek makamlara sahip oldular, Maşrik'takilere özgü olan ve yukarıda bahsedilen ayrıcalıklar listesine eklenebilecek bir başka gelir kaynağı, belli ailelere bağlı Sufi derviş tekkelerine yapılan bağışlardı.

İleri gelenler, bu yerlerde, rahmetli Albert Hourani'nin "ileri gelenlerin politikası" dediği işleyiş biçimini sergiliyorlardı. Bu, özünde ailelerin kendi toplumlarının gündemi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun politikaları arasında başarıyla idare edilmiş, hayatta kalma stratejisiydi. Osmanlı'nın merkezi ve Arap bölgelerindeki toplumlar, belli bir kentli seçkin grubu, aralarındaki aracı birim olarak gördüler. Böylesine öncü bir rolü oynamak için gerekli olan ise *soyağacı*ydı. Oyunda kalmanın aracı ise rakip ailelere karşı diğer ailelerle rüşvet ya da evlilik yoluyla ya da ortak çıkarlar için koalisyon yapmaktı. Öncü aile, gerçekte kendi toplumlarının ve Osmanlıların gözünde eşitler arasında birinci olardı.

İleri gelenlerin ve orta sınıfın siyasallaşması: Efendiler ve paşalar

İleri gelenlerin tarihindeki en önemli değişim, yaşamlarının siyasallaşmasıdır. Bu, 19. yüzyılda önce Mağrip'te ve 20. yüzyılın hemen başında Osmanlı egemenliğinin sona ermesiyle Maşrik'ta ortaya çıkan sömürgecilikle başladı. Siyasallaşma, sömürgeci ya da yarı-sömürgeci yönetim altında milliyetçiliğe eşdeğerdi ve yabancı güçler buna yaşamın her alanında katı yasaklar ve kısıtlamalarla tepki gösterdiler. Fransızlar, özellikle idareleri altındaki kentlerde, sadece temel insan hakları ve medeni hakları değil, ülkelerine dönen kentli vatandaşlarının tadını çıkardığı liberalleşme ve demokratikleşmeyi de ihlal eden siyasi bir yapıyı katı bir şekilde dayatıyorlardı. Fransızlar da İngilizler gibi, milliyetçi duyguların artmasına yol açması kaçınılmaz olduğundan kentlerde yeni seçkinlerin artması ve seferber olmasına karşı çıktılar. Bu

³⁵ P. S. Khoury "Syrian Urban Politics in Transition: The Quarters of Damascus during the French Mandate", Hourani ve diğerleri, *The Modern* içinde, s. 395-428.

iki Avrupalı güç, Londra ve Paris'teki yetkililerin Ortadoğu'yu Avrupa'nın stratejisine ve çıkarlarına uygun yönetmeye ikna edilebileceğini hissettikleri Osmanlı dönemi ileri gelenlerini tercih ettiler. Avrupalı güçler, Arap Ortadoğusu'ndaki yabancı varlığını sona erdirmek gibi tek bir siyasi amaçla birleşen genç profesyonellerden nefret ediyorlardı. Bu yüzden, Tunus Beyliği Fransız yönetimi altında yeniden kuruldu ve Tunus kentinin asilzade ailelerine, 1907'de kurulan Büyük Konsey'in üyeleri olarak kentin ve ülkenin idaresinde bir rol önerildi. Benzer teklifler İngilizler tarafından daha genç ve daha milliyetçi bir neslin yükselişini önlemek için Maşrık'taki önemli ailelere de yapıldı.³⁶

İngilizler, bu yeni zengin gençlere *effendiyya* diyorlardı, bu Osmanlı dünyasında serveti ve statüsü olan kişileri tanımlamak için kullanılan, artık yerli halktan ziyade dışarıdan insanların, hevesli ulusalcı kentliler için yeniden kullanıldığı bir terimdi. Bu terimler, İngiliz diplomatların Londra'ya gönderdiği, İngilizlerle Fransızlar Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da küçük imparatorluklar kurduğundan bu yana işbirlikçi Arap seçkinlerin sömürgeci güçlerle işbirliği konusunda neden bölündüklerini ve bu güçlerle işbirliğine karşı neden daha temkinli bir tutum geliştirdiğini analiz eden raporlarda sık sık yer alıyordu. İşbirliğine devam edenlerse, Osmanlı İmparatorluğu'na hizmet edenlere verilen bir başka unvan olan paşalıkla anılıyordu. Sömürgeciler bu unvanı yeniden Avrupa egemenliğini ilkesel olarak kabul eden yüksek mevki sahibi Araplar için kullandılar. Çok az sayıdaki akademisyen, paşalar ile *effendiyya* arasına aynı ayrımı koydu ve ikincisine en sonunda Arap dünyasındaki Avrupalı varlığını sona erdirecek olan yerel ulusal hareketleri oluşturmakta kesin bir rol biçti.

Paşalar ile *effendiyya* arasındaki ayrım, gerçekte çok daha belirsizdi. Örneğin, Mısır gibi bazı yerlerde *effendiyya*, 1920'lerde hızlı kentleşmenin yarattığı dalgayla kente yeni gelenlerdi. Maşrık'ta ise tam tersine kabile üyeliğinin geçerli olduğu eski Arap-Osmanlı kentli seçkinler içinde daha genç nesle verilen isimdi. Bu, her iki durumda da özellikle ulusal hareket politikasına katılan orta sınıfı tarif etmek için gevşek bir terimdi. Kahire ve İskenderi-

³⁶ P. Dumont, "Said Bey: The Everyday Life of an Istanbul Townsman at the Beginning of the Twentieth Century", Hourani ve diğerleri, *The Modern*, s. 271-88.

ye'de, İngilizlerin ve onları yakından izleyen tarihçilerin *effendiyya* diye sınıflandırdığı insanlar, bir zamanlar sadece soylular ve yüksek mevki sahibi insanların alanı olan politikayla ilgilenen yerleşik ya da göçmen kentlilerden oluşuyordu. Bunlar, 1930'larda kenti ulusallaştırdılar ve değişim için anavatanlarının sınırlarını da aşan bir iştah yaratarak ulusal hayal gücünü etkilediler. İslama dönüş ve resmi siyasi seçkinlerin (kent toplumunun ikiye bölünen manzarasında paşalar) politikalarından kopuşu içeren, uluslarüstü bir Mısır hayali üreterek, Arap dünyasının bir bütün olarak yeni kimliğini hayal ettiler, yazdılar ve konuşular.³⁷

Maşrık'takiler de benzer bir uluslarüstü kimlik geliştirdiler: Sadece kendi ülkeleri değil, Arap dünyasının tümü için özgürlük hayali kurdular. Bu iki arzuyu analiz eden akademisyenlere göre, birincisi yerli ve bölgesel kimliklerin kaynaşması, ikincisi ise kimliğin iki ayrı alanının eşzamanlı olarak belirsiz bir şekilde var olmasıydı. Ortak yönleri ise milliyetçilik konusunda daha duyarlı olmak ve manda ya da sömürgeci güçlerle işbirliği konusunda gönülsüzlüktü. Daha önceki nesil ise statülerini ve iktidarlarını koruyacak bir uzlaşma arayışındaydı ki, bu bir tarafıyla yabancı güçlere gerçek bir denetim ve idare hakkı veriyordu. Zaferi kazanan genç nesil, uluslaşma yolunda sosyal ve dini seçkin grupların siyasallaşmasına yol açtı. Genç nesil, Mısır ve Maşrık'ta kurtuluşun sonrakı yerlerini ve kimlik politikalarını yerel milliyetçilik ile daha Pan-Arapçı bakış açısı arasına yerleştirmeye devam ederken, Mağrip'te ise Arap olup olmadıklarını ya da Maşrık'a sadece çok daha zayıf bir bağla bağlı olup olmadıklarını soruyorlardı.

Kimlik alanlarıyla ilgili bu tartışmalar sadece soyut boyutta değildi; bunlar eyleme ve gerçek konumlara da dönüştürüldü. İngiliz İmparatorluğu, İkinci Dünya Savaşı sırasında, Ortadoğu'daki vatandaşların Mihver Güçlerine karşı topyekun mücadeleye katılmasını istediğinde, *effendiyya* halkın böylesine seferber edilmeye gösterdiği kızgınlığa ve isteksizliğe önderlik etti. İngiliz politikasına duyulan memnuniyetsizliği içeren ve yaygın olarak hissedilen duyguyu örgütlediler ve hükümetlere İkinci Dünya Savaşı'nda tarafsız kalmaları gerektiğini hatırlattılar. Bu, hükümetlerin bölgede gerçekten sergilediği

³⁷ I. Gershoni ve J. P. Jankowski, *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York: Oxford University Press, 1986.

bir tutum oldu (bazıları Naziler ve Faşizm ile işbirliği çağrısı yapacak kadar ileri gittiler. Ancak, bu önemsiz bir azınlıktı. Çok azı, faşizmi ideoloji olarak çekici buldu. Faşizme duyulan sempati çok azdı ve Rommel at el-Alamein'in yenilmesiyle yok oldu).³⁸

İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda, paşalarla *effendiyya* arasındaki tartışmaların çerçevesi daha da belirginleşti. Bu yeni döneme en iyi örnek, Mısır'daki gelişmelerdi. Paşalar, Süveyş Kanalı ve kentlerde İngiliz kuvvetlerinin varlığını hoş görecektir yarı-bağımsız Mısır'a razı olurken, *effendiyya* Mısır topraklarında herhangi bir yabancı kuvvetin varlığına karşıydı. Paşalar hükümette yer alırken, sokaklara egemen olan *effendiyya*ydı ve çok daha önemlisi *effendiyya*, 1952 devrimine öncülük eden "özgür subay"lar grubunu oluşturacak genç subayların alt kademesiydi.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, *effendiyya* Maşrık'ta farklıydı. Bu fark, Mısırlı meslektaşlarıyla kıyaslandığında pan-Arapçılığı biraz daha farklı yorumlamalarından değil, yeni bir sınıf yerine paşalardan daha genç bir nesil olmalarından kaynaklanıyordu. Paşalar, Doğu Akdeniz'de Arap milliyetçiliğinin habercisiydiler. Onlar, Osmanlı Arap toplumunu bölen geleneksel çizgileri adım adım silen önde gelen din büyükleri, şairler, yazarlar ve aydınlardan oluşan ilginç bir karışımdı. İslam'da reform yapmak isteyen Ulema, özellikle Lübnan'da Müslüman kardeşleriyle eşit olacak şekilde Arap uygarlığının bir parçası olmayı arzulayan Hristiyan entelektüeller ve Arap kültürünü "Türkleştirme" amaçlı Osmanlı eğitim tasarılarını reddeden Müslüman eğitimciler Birinci Dünya Savaşı öncesinde paşalara katılmıştı bile. Bu farklı gruplar, Arap dilinin kutsallığını koruma meselesine odaklanarak, Arap milliyetçiliğinin çekirdeğini oluşturdular. Hareketin merkezinde, reformcu Şeyh Tahir el-Ceziri (1852- 1920) vardı ki, kendisi 19. yüzyılın sonunda, elinde siyasi bir taslak olmadan kendi kaderini tayin etme kültürünü araştırmıştı. Şam eyalet valisi Mithat Paşa'yı (1879- 80) Arapçanın eğitim-öğretim dili olması konusunda ikna etti. Bu politikayı, Mithat Paşa'nın ardından göreve gelen Ahmet Hilmi Paşa da sürdürdü. Osmanlı Devleti, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce bunu yasaklayınca, Arapçanın savunucuları aynı fikirleri savunan gizli cemaatlara katılmak üzere yeraltına indiler. Şam, Beyrut ve Kudüs'teki gizli cema-

³⁸ I. Gershoni, *Mısır ve Faşizm*, Tel Aviv: Am Oved, 1999 (İbranice).

atler, milliyetçiliği siyasetten çok kültürel bir eylem olarak gören, tamamen kentsel bir olguydu.³⁹

Osmanlı İmparatorluğu'nda ulusal yönetimin şekil aldığı yıllar Jön Türkler (1909-18) dönemi idi. Var olan Türk-Arap anlaşmazlığının kaynağı dil meselesinden daha fazlasını içeriyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nu 1909'dan itibaren yöneten İttihat ve Terakki Komitesi'nin Türkleştirme ve merkezileştirme politikaları, idari sistemdeki ve ordudaki Arapların sayısını azalttı ya da en azından arttırmadı. Açıkça yapılan ayırım, paşaları büyümekte olan Arap milliyetçiliğinin siyasileşmiş dünyasına itti.

Kültürel milliyetçiliği siyasi milliyetçiliğe dönüştüren genç nesil, *effendiyya* oldu. Suriye'de kentin ileri gelenleriyle Fransız mandası arasındaki işbirliğini içeren paşa politikalarından, ülkedeki Fransız egemenliğine karşı planları içeren *effendiyya* politikalarına geçiş 1920'li yılların sonunda gerçekleşti. *Effendiyya* kent içinde ileri gelen gençlerden bir birlik kurdu. Bu, ülkeyi en sonunda bağımsızlığa götüren yapı olan Ulusal Blok adındaki müthiş siyasi örgüte dönüştü.⁴⁰

Yalnız değillerdi ve Manda döneminde siyasallaşma sürecini geçirmiş olan tüccarlar ve imamlar gibi kent nüfusunun başka kesimleri de bu yüzden *effendiyya* terimi içine girmeliler. Bu kurum, yaşamın her alanından siyasi taraftar topladı, yapabildiği kadarıyla siyasi kurumlara kaynak sağladı, çarşıları ve mahalleleri siyasi alanlara çevirdi. Filistin'de benzer ama daha az başarılı bir süreç için girişimde bulunuldu ki, bu başarısızlık 1948'deki felaketin açıklamalarından birisi.

Bu yüzden, 20. yüzyılın başında, siyasileşme, ileri gelen ailelerin kendilerine verdikleri kimliklerin kent ekseninden ulusal olana doğru değişimi ve geleneksel aşiretin dışında bir gündemin benimsenmesi anlamına geldi.⁴¹ Philip Khoury'nin gösterdiği gibi bu ileri gelenlerin işadamları ve tüccarlar gibi diğer ileri gelenlerle ortaklığı anlamına da geldi. Daha İslam öncesi dönemlerde de güçlü adamlar ve çetelerinden oluşan bir cemiyete güvenme ihtiyacı vardı. Ne-

³⁹ M. Hadad, "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 26, 1994, s. 202.

⁴⁰ Khoury, "Syrian", s. 441.

⁴¹ A. g. e.

cib Mahfuz'un muhteşem destanı *Harafiş* sayesinde daha geniş bir okuyucu kitlesi, çete olgusu, değerler yapısı ve mitolojisinden haberdar oldu. Mahfuz'un, *Harafiş*'in (sıradan insanlar) lideri el-Naci ailesinin üzerine kurguladığı hikâye, Şam'da, kentin bağımsızlık mücadelesinde millileşen mahallelerindeki *kabadayılar* arasında lider olan el-Kilavi ailesine bakınca gerçeğe dönüşüyor.

*Kabadayılar*ın gücü, 20. yüzyılın başına kadar, uzun bir tarih boyunca süren sembolik ve çoğunlukla gerçek güreş müsabakalarında birikti. 19. yüzyılın savaş sanatları ve kılıçla dövüş yeteneği kente egemen olacak şekilde dönüştürüldü ki, bu da inanılmaz bir zenginliğe ve siyasi gücün kullanılmasına yol açtı. Bu, soy ağaçları güçlü olan, otoriterlerle ve zenginlikle bağlantısı olan ileri gelenlerle kaba kuvvet sahibi ve sokağa hâkim kabadayılar arasındaki ilginç bir bağlantı noktasıydı. İleri gelenlerin ve güçlü adamların bir başka ortak noktası daha vardı: Kentteki anlaşmazlıkların çözümü için aracılıkta ana rolü oynamak.

Değişen siyasi kültür: Çokkültürlü kentin kaybı

Fakat siyasi kültürdeki değişim, farklı yönlerde gerçekleşti. Milliyetçiliğin yükselmesiyle birlikte önceki kent siyasi kültüründen, kozmopolitlik ve çokkültürlülük gibi çok önemli şeyler kayboldu. Bu, özellikle İskenderiye, Hayfa, Tunus ve Beyrut gibi kıyı kentlerinde açıkça görüldü. Bu yerler, kültürlerarası bağ ve kaynaşma adına ilginç deneyimlerle yeniden canlandırıldılar. Lawrence Durrell, *İskenderiye Dörtlüsü* adlı eserinde, bu benzersiz atmosferden birazını yakalamıştı. Durrell, İngiliz idaresi altındaki yaşamın damak tadına uygun olmayan bazı kısımlarını es geçmiş olabilir ama Kahire'de iki savaş arasında belli grupların yaşamlarını aynen çizmiş gibi görünüyor. Kahire'nin heterojen yapısı, Misr (yabancılar için Mısır olsa bile yerli jargonda Kahire anlamına geliyor) 1920'lerde ülkenin merkezindeki topluluklar kadar merkezden uzak yerlere de hâkim olmaya başladığında, bütün Mısır'ı etkiledi. Kahire o günlerde, sömürge döneminde birbirleriyle kaynaşmaları teşvik edilen Türk, Arnavut, Yunan, Ermeni, Yahudi ve Batı mirasının karışımını barındırıyordu. Kahire'nin büyük siyasi etkisi bağımsızlıkta da sürdü; hâkimiyetini televizyon, basın, sinema ve galeriler aracılığıyla arttırdı, ama eski

Osmanlının ve manda döneminin “hoşgörülü olma” alışkanlığının yarattığı çeşitlilikten yoksundu. Bugünkü aydınlar, geçmişte kalan bu modele, despot ve baskıcı tarafları hariç özenerek bakıyorlar.⁴²

Bu hoşgörü havası, semt ve kent mozaiği yaratmıştı. Ama Avrupalı kent sakinlerinin ayrılması ve Siyonizmin yükselmesi nedeniyle devam edemedi. Kahire’de Yahudilerin yaşadığı çok tanınmış mahalleler, Yahudilerin İsrail’e göçüyle boşalırken, İsrailliler tarafından kovulan Filistinliler ve Şiiler, Amman, Şam ve Beyrut’a yeni mahalleler kattılar. Bağdat, Yahudilerin İsrail’e göç zamanı olan 1951’e kadar, değişik etnik ve dini grupların yaşadığı mahalleleriyle bu kozmopolitliğin en aydınlatıcı örneklerinden birisiydi: Şiiler kentin doğusunda, Yahudiler merkezde Hristiyan mahallelerin yanında, Sünniler ise kentin batı tarafında yaşıyorlardı. Kudüs ve İskenderiye gibi kentler bu denli açık sınırları yüzyılın ikinci yarısında kaybettiler. Etnik grupların yaşadığı bu yerlerde ya da başka kentlerde, ayırım artık meslek ve statüye göre yapılıyordu: Zanaatkârlar ve memurlar birbiriyle karışmadığı gibi kasaplar ve kuyumcular da karışmıyordu. Modernleşme yüzünden bazı geleneksel zanaatlar yok olup bazıları da tekele girince bu mesleki çeşitlilik de azaldı.

Kentin yapısı sürekli değişirken, mahallelere Batı’da bilinmeyen özerk bir yapı hâkimdi. Bu özellikle 20. yüzyılın ilk yirmi beş yılı için geçerliydi. Kentlerin ve mahallelerin özerkliği öyle bir seviyedeydi ki, Irak’ta Birinci Dünya Savaşı’na kadar kendi “dış politikaları” vardı. Örneğin Necef kentinin yetkilileri, ateşkes, kan davası, çevredeki kabilelerle ilişkiler konusunda kendi yönetmeliklerini çıkarmışlardı. Bağdat’taki farklı mahalleler, 1915-1918 arasında İngiliz-Türk savaşı sırasında bile farklı politikalar izlediler; Hristiyanlar ve Yahudiler Osmanlıların savaş çabalarına destek vermezken, Sünniler bunu memnuniyetle karşıladılar.⁴³

Ulus-devletlerinin ortaya çıkışı ve yabancı hâkimiyetinin sona ermesiyle, etnik grupların yaşadığı semtler sadece karakteristiğini yitirmekle kalmadılar, farklı toplulukların kente rengini ve sesini veren benzersiz geleneklerine artık ev sahipliği yapmaz oldular. Kudüs’te Nebi Musa Alayı, Kahire’de farklı *Mevlid* törenleri (azizlerin doğum günleri) ve Şam’da *arada* (geleneksel ge-

⁴² Fandy, “Egypt”, s. 607.

⁴³ Batatu, *Iraq*, s. 508-9.

çit töreni) gibi hepsi kutlama yapmak için bahane olan olaylar yavaş yavaş yok oldu. Diğer kentlerde erkek çocukların sünnet törenleri, hacıların hacdan dönüşü, Peygamber'in doğum günü benzer coşkuyla kutlanmıştı. Kişisel mutluluğun ya da yasın toplumsal olanla karıştığı bu etkinlikler şehir hayatının önemli yüzleriydi. Batılı dünyanın kente getirdiği modern hiçbir şey, bu teselli ya da rahatlatma mekanizmalarının kaybını tazmin edemedi.⁴⁴

Fakat bu, geçmişini idealize etmek ya da sömürgecilik dönemindeki kent kültürünü kutsamak değil. Buradaki niyet, kentin siyasi kültürünün sömürgecilikten bağımsızlığa geçiş hareketi içinde çarpıcı bir şekilde değiştiğini göstermek. Bu, modernleşmenin bir türünden diğerine geçti. Sömürgeciler modernleşmeyi geleneksel kent kültürünün sınırlı bir şekilde kökünden sökölmesi olarak anlarken, milliyetçiler, geçmişle bağı koparıp milliyetçiliğin yeni kent kültürünü yaratarak, sömürge mirasını temizlemek istediler. Nasır dönemi Mısır'ında, cadde ve meydanların isimlerinin alelacele değiştirilmesi, bunun sadece sömürgeci değil, Türk geçmişi de yok etmesi, hafıza kaybetme eğiliminin çok güzel bir örneği.⁴⁵

Fakat büyük projelerle gerçekler birbirini her zaman tutmuyor. Caddelerin isimleri değişmiş olabilir, fakat modernleşme ya da ulusallaşmanın bütün planları sahada daha karmaşık haliyle gerçekleşti. Eski kent kültürü sömürgeciler döneminde, kökünden sökölüp atılmadı ama sınırlandırıldı ve yeni kentin özelliklerinde ayrı tutuldu. Kahire'de 1930'larda yarı-bağımsız rejim altında fiziksel olarak birbirinden ayrı, birisi modern diğeri geleneksel iki iş merkezi ortaya çıktı. Yeni merkez, tabelaların sadece Avrupa dillerinde olduğu, dükkânlarda çoğunlukla yabancı ürünlerin satıldığı, müşterilerin çok azının yerli üst sınıf, çoğunun yabancı olduğu, İtalyan, Yunan ya da Fransız Akdeniz kentlerinin bir versiyonuydu. Dükkânlardaki satıcı kadınlar Avrupalıydı ve çoğunlukla Fransızca konuşuyorlardı. Geleneksel merkez, özellikle Mısırlıların müdavimi olduğu ve yönettiği eski pazar yeri idi.

Bağımsızlık döneminde yabancı şirketlerin tabelalarının temizlenmesi kolay olmadı. Bina sakinleri gittikten sonra bile binalar ve tabelalar uzun süre

⁴⁴ Khoury, "Syrian", s. 441.

⁴⁵ E. Toledano, "The Emergence of Ottoman Local Elites (1700-1900): A Framework for Research", Maoz ve Pappé, *Middle Eastern* içinde, s. 145-62.

kaldı. Modern kent merkezine el değmedi ama burada artık yabancılar oturmuyordu. Yabancı mallar gözden kayboldu, ticaret dili Arapçaya döndü. Bu sadece çoğulculuğun kaybedilmesinin acınılacak bir hikâyesi değil (bu ayrıca vurgulanmalı), aynı zamanda kurtuluş hikâyesidir. Sömürgecilerin vurduğu zincirler kırıldı ve kamu alanı artık yabancıların egemenliğinde değildi. Kahireliler, toplu taşıma 1956'da ilk kez Mısırlıların eline geçtiğinde, 1948'de yerli halka karşı ayırım yapan ve yabancıları kayıran, nefret ettikleri ortak mahkemeler kaldırıldığındaki gibi gurur duydular. Bu kentsel alanlarda, bağımsızlık sadece bir slogan değil günlük gerçektir.

Bağımsızlık döneminde kentli siyasi kültür

Kahireli yetkililer, bağımsızlık öncesi halkın apolitik olmasını istiyorlardı. Ama bağımsızlık döneminde, insanlar siyasileşmenin ana hedefi haline geldiler. Kahire gibi özgürlüğüne yeni kavuşan kentlerin yeni Mısır'ın inşasına büyük destek vermesi beklendi. 1950'lerde Cemal Abdül Nasır ve 1960'larda araştırmacı Michael Hudson, her ikisi de kendi üslubuyla toplumsal seferberlik olmadan modernleşmenin şansının çok düşük olduğu yönündeki önermeyi kabul ettiler. Her ikisi de modernliğe giden kaygan yolda meşruluk arayışının son aşama olduğu konusunda aynı fikirdeydiler. Abdül Nasır, devrime yeni saflar yaratmak için Kurtuluş Konseyi'ni (*Heyet el-Tahrir*) ve Ulusal Birliği (*el-İttihad el-Kavmi*) kurdu. On yıl sonra, Michael Hudson, Nasır'ın bu girişimlerini sadece toplumsal seferberliğin aracı olarak değil, yeni rejimin meşruluğunun temellerini çoğalttığı için demokratikleşmenin de habercisi olarak bildirdi. Eğer modernleşmede, yani Batılılaşmada başarıya ulaşılmış olsaydı, bu süreçler açık bir şekilde uygulamaya konmak zorundaydı.⁴⁶

Bununla birlikte, Abdül Nasır'ın, böylesine bir toplumsal seferberliği başka amaçlar için araç olarak görmüş olması son derece olası; belki modern olabilir ama Batılı ya da demokratik amaçlar değil bunlar. Siyasi gelişme alanındaki diğer teorisyenler gibi Abdül Nasır da modernleşme yolculuğuna dahil edilmesi gerekenleri belirlemek istiyordu. Bu yolculuğa kimlerin alınacağı- nı bulmak için Marksist söylemi kullanarak, toplumu farklı katmanlara böl-

⁴⁶ M. C. Hudson, *Arab Politics*, New Haven, CT Yale University Press, 1977, s. 1-33, 126-62.

düler. Nasır 1950'lerde, toplumsal seferberliğe öncülük edecek olan kentli orta sınıfı kurmak istedi. Çoğu tarihçiye göre bunu yapmakta başarılı oldu. Hudson, başka bir yeni sınıfın, yani kent proletaryasının yaratıldığına ve genel çabalara dahil edildiğine, devrime katılmayı reddederek modernleşmenin önünde engel oluşturan büyük toprak ağalarının kaybolmaya yüz tuttuğuna dair işaretler olduğunu bildirdi.

Buna karşılık olarak, Joseph Szyliowicz, toplumsal seferberliğin başarısının, değişik gruplardan seçkinlerin oluşturduğu çekirdek grubun büyümesine bağlı olduğunu ileri sürdü. Szyliowicz'e göre modern teknolojik eğitim sayesinde daha kalifiye bir grup ortaya çıkabilirdi. Szyliowicz, bunun başarısının tek formülü olduğuna inanmaya devam etse de 1960'ların sonlarında böyle bir grubun varlığını bildiremiyordu.⁴⁷ Nasır ise, her durumda her iki yöne çalıştı.

Ortadoğu toplumu 1950'li yıllarda politikacılar ve sosyologların bakış açısıyla çömlükçinin elindeki kil gibiydi. İnsanların sadece yaşam biçimleri değil kafaları ve bakış açıları da değişebilirdi. 1960'lar, insanların geleneksel gerçek kavramını modernleştirmeliydi ve kent böyle bir deney için esas laboratuvar seçildi. Böyle bir devrim, modernleşme tamamlanmadan önceki son aşamaydı.⁴⁸

Gayretli araştırmacılar arasında özellikle birisi vardı: İnsanlara tepeden bakan araştırmalara, 1950'lerin siyasetçi seçkinlerin ve akademisyen gözlemcilerin yüksek iddialarına somut örnek teşkil eden Daniel Lerner. *The Passing of Traditional Society* [Geleneksel Toplumun Ortadan Kaybolması] adlı kitabı 1958'de yayınlandı ve Lerner bu kitabı, kendi deyişiyle modern bir kişi olmak için bir aşamadan diğerine huzur içinde geçen annesine adadı. Lerner, psikometrik bir anket aracılığıyla Ortadoğu'daki genç kentlilerin algılayışlarını ve dünyaya bakış açılarını araştırdı. Farklı ülkelerden genç insanların oluşturduğu temsili örnekleme, modernleşmeyle ilgili sorular sordu ve aldığı yanıtlarla Ortadoğu'daki kentli genç neslin, kendi annesi gibi tam anlamıyla modernleşmeye giden yolda kendinden emin adımlarla ilerlediği sonucuna vardı. Ankete katılanların dünya görüşleri ve davranışlarının kıyaslanması kadar çevrelerindeki değişimin analizi, Lerner'in gerçeğin ve davranış modellerinin kavramsal-

⁴⁷ Szyliowicz, *Education*.

⁴⁸ A. g. e., s. 1-22.

laşması sözkonusu olduğunda 1950’li genç neslin modern olduğunu ve daha da modern olmak arzusunda olduğunu ileri sürmesine yol açtı.⁴⁹

Lerner, sempati ile empati arasındaki farka fazla önem verdi ve genç neslin Batıyla empati kurduğunu, ama ona sempati duymadığını ileri sürdü. Kendilerini Batıyla özdeşletirdiler, onu uyarlamak istediler, ama Batılı kültürel değerleri ve tarihi paylaşmadılar. Lerner, on yıllık periyotlar halinde çıkardığı haritayla bir empati dizini çıkardı. 1950’lerin sonunda empatiye doğru belirgin bir hareket vardı. Lerner, bunun kitle iletişimi sayesinde başarılı olduğunu ileri sürdü. Lerner’e göre örneğin Suriye’de “Batılı değerler”e –ne anlama geliyorsa gelsin– erkeklerin yüzde 25’i empati gösterirken, yüzde 35’i yarı-empati gösterdi. Kadınların daha az empati duyduğu, kişinin yaşı ilerledikçe empatisinin azaldığı anlaşıldı; ya da o döneme özgü, yeterince deneyim kazanılmamış deneysel davranışçı araştırmalarda öyle görünüyordu. Lerner, yerli toplum kendi maddi ihtiyaçlarını karşılayacak seviyeye eriştiğinde, empatinin tam olacağını vaat etti. Lerner, sezgilerdeki devrimlerden değil de maddi kazanımlardan bahsettiği için, sürecin başarıyla tamamlanacağı tahminini yaparken sağlam bir temele dayanıyordu. Siyasal İslamın yükselmesi, belirgin bir demokratikleşme olmaması, “Batılı yaşama tarzı” diye tanımladığı anlamlı bir gelişme olmaması geniş kapsamlı tahminlerinin rafa kalkmasına neden oldu ve yerine daha temkinli ve kararsız önermeler geldi. Değişim ve gelişme daha çok sınırlanmış ve kararsız süreçler olarak görüldüler.

Aslında, siyasi kültür içinde bu sınırlanmış ilerleme bile zor fark ediliyordu. Sahada daha karma bir ekonomi ve ticaret gelişirken Kahire ya da Ortadoğu’nun bir başka başkentinde kentli siyasi kültür bastırıldı ve sansürlendi. Doğrudan ya da dolaylı yollardan süren yabancı hâkimiyetinden kurtulmak, kentlere daha özgür bir siyasi atmosfer getirmedi. Tahran, 1945’ten sonra siyasi ve ulusal olarak daha özerkti ama Muhsin Sader’in bağımsızlığa yeni kavuşmuş hükümeti, daha fazla ifade özgürlüğü ve temel medeni haklar isteyen ve giderek artan kentli muhalefeti yıkmak için her türlü hileye baş-

⁴⁹ Lerner anketini, Paul Lazarsfeld’in Gözlenemeyen Yapısal Analiz adlı yöntemine dayandırdı, bakınız D. Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, New York: Free Press, 1958, s. 436-46.

vurdu. İran hükümeti, liberallik ve *Tudeh* (komünist parti) karşıtı bir kitle oluşturmak için aşiretleri kente taşıdı ve kısmen var olan konuşma ve örgütlenme özgürlüğüne ağır kısıtlamalar getirdi. Hükümetin, İran'ı İngiliz sterlini kullanılan bloka katma isteği ve ordunun siyasallaşması gibi rejimi doğrudan tehdit etmeyen konularda bile ifade özgürlüğüne izin verilmedi.

Dünyanın diğer kısımlarıyla karşılaştırıldığında, kentlerin sınırlı ölçüde siyasallaşmasının bir nedeni, eğitim sisteminin yapısı ve medyaydı. Çoğulcu eğitim sistemi ya da demokratik basın gibi sosyalleşme araçları olmasa kentteki orta sınıf, siyaset oyununda halinden memnun bir konumda bırakılırdı. Sosyalleşme araçlarının kısıtlı olması, burjuvanın laikleşmesi sürecini başlatmadı; orta sınıf içinde az sayıdaki grupla sınırlı kaldı. Kentli toplumun diğer parçaları başka yönlere gitti, İslama döndüler. Bu hareketlerle ilgili tarihyazımında iki hata vardı: 1950'lerde seçkinlerin laikleşmesinin dinin etkisinin sonunu işaret ettiği ya da 1970'lerde dine dönmenin bütün topluma yayılacağı şeklindeki iddialar yanlıştı. Gerçekte ise siyasi seçkinlerle din arasında, yerleşik dini iktidarı, *vakıf* gibi dini kuruluşların yönetimini devralarak kaldırmak, ancak çok göze çarpmayan yasalarla dine saygı gösteriyormuş gibi görünmek şeklinde, diyalektik bir ilişki gelişti. Radikal rejimler ilk başta kırsal alanlar değilse bile kentlerin laikleşmesi konusunda ciddiydiler. Radikal hareketlerin platformları ve yeni liderlerin söylemleri aslında toplumları din ve geleneğin etkisinden kurtarma isteğinin kanıtı olsa bile bölgede yaşayan çoğu insanın gündeminde bunun yer almış olması güç.

Hem radikal hem de daha muhafazakar rejimlerin kenti seferber etmek ya da en azından sakinleştirmekte sergilediği gözle görülür başarısızlık, İsrail'in 1967'de Filistin'i yenmesinin, kentin siyasi arenasında İslam adına geniş çaplı protestolara yol açmasından sonra daha fazla açığa çıktı. Yetkililere karşı muhalefete giden çok dar yolda, geniş bir kitle siyasallaştı. İslamcı gruplar, öğrencileri, aydınları, avukatları ve pek tabii işsizleri ya da ara sıra iş bulanları kendilerine çektiler. Solcuların ve demokratik güçlerin boşalttığı alanları büyük gösteriler ve kamusal eylemlerle İslamcı gruplar doldurdular.

Yüzyılın son çeyreğinde, Arap dünyasında kitlesel gösteri olarak neredeyse tek olan ve İslam adına yapılan gösteriler, bize yüzyıl içinde sokaklara, yaşam tiyatrosunun sahnesine neler olduğunu öğretti. Sokaklar, tüccarların

1905'te, politika ve para konularında yabancı hâkimiyetine karşı kitleleri toplamayı başardığı Tahran sokakları gibi, insanların sabrının seviyesini gösteren turnusol kâğıtlarıydı. Hatipler, politikacılar ve tüccarların oluşturduğu seçkin gruplar, günlük kaygılarını ve heyecan verici bir olay için var olmayı bir kenara bırakmaya istekli insanlar buldular. Bu insanlar, oyunun kurallarını değiştirmek için yapılacak girişime katılmaları amacıyla yapılan çağrıya hevesle yanıt verdiler. Kentin, Ortadoğu kırsalında bulunmayan bu dinamizmi, Mısır'da 1919 ve 1952, Irak'ta 1958 ve İran'da 1906 ile 1979'da yapılan devrimlerin hamuru oldu. Önceki bölümde ayrımların, özellikle de kırsalda ve kentlerdeki siyasi faaliyetler konusundaki ayrımların, teoridekinden daha belirsiz olduğunu belirttik. Ancak, yüzyılın son yıllarında, devam eden rejimlere belirgin tek muhalefetin kentlerden gelmiş olması şaşırtıcı olmamalı. Yönetimi modern bir şekilde ele geçirmeler ve darbeler merkezde başladı ve bitti; Mısır, Irak, Suriye, Yemen, Libya ve Sudan'da askeri darbelerin olduğu, İstanbul ve Tahran'da siyasi devrimlerin yaşandığı, Lübnan'daki iç savaşın büyük bölümünün meydana geldiği yerler merkezdeydi. Kent alanı her zaman için kırsaldan daha fazla siyasallaştı.

Sokak, devrimlerden sonra adeta bir sahne gibi kontrol altına alındı ve sokakları bir zamanlar istenmeyen rejimleri devirmek ve onların hâkimiyeti bitirmek için kullandıklarının çok iyi farkında olanlar tarafından sansüre tabi tutuldu. Bugün, sokaklarda baskıya karşı haykırışlar duyuluyor, ama göstericiler artık, 20. yüzyılın başındaki gibi çok sayıdaki görüşü ifade etmiyor. O döneme ait çok çeşitli koalisyonların şimdiki yüzyılda Ortadoğu sokaklarına dönüp dönmeyeceğini görmek ise ilginç olacak.

Sovyetler Birliği'nin yıkılmasıyla, kitleleri tepeden siyasallaştırmak için yapılan entrikalara son verildi. Çoğu ülke liberalleşme politikalarını uygulayınca Ortadoğu'daki ekonomik gerçeklik değişti. Çoğu sosyolog ve siyaset bilimciye göre bu, daha fazla özgürlük ve demokratik kültürün ortaya çıkışı gibi, siyasallaşmanın tarihinde yeni bir ufuk açmalıydı. Oysa liberalleşme sahada farklı bir gerçeklik yarattı.

Ortadoğu kentine yeni yüzler

Bazı tarihçiler, siyasi tarih bir yana, daha çok mimari ve özel tarihlerle ilgilendiler. Bu, mimari, moda ve kişisel güvenlik tarihine kısa bir bakış atarken görüleceği gibi, siyasi tarihten tamamen ayrılamayacak etkileyici bir alan.

Kentin mimari yüzü, ileri gelenlerin rolünün 19. yüzyılın ikinci yarısında dönüşüm geçirmesiyle değişti. Siyasi iktidarlarının artmasıyla binaların ve evlerin biçimlerinde değişiklikler başladı. Duvarlarla çevrili kentlerin güvenli alanlarını terk ederek dışarıya kendileri için yabancı mimarlar tarafından yapılan yeni malikânelere taşındılar. Kudüs'ün ileri gelenleri eski kentten ayrılıp Avusturyalı mimarların yardımıyla yeni villalara taşındılar ve Şam'dakiler atalarından kalan avlulu evleri yetersiz bulup kentin dışına çıktılar.⁵⁰

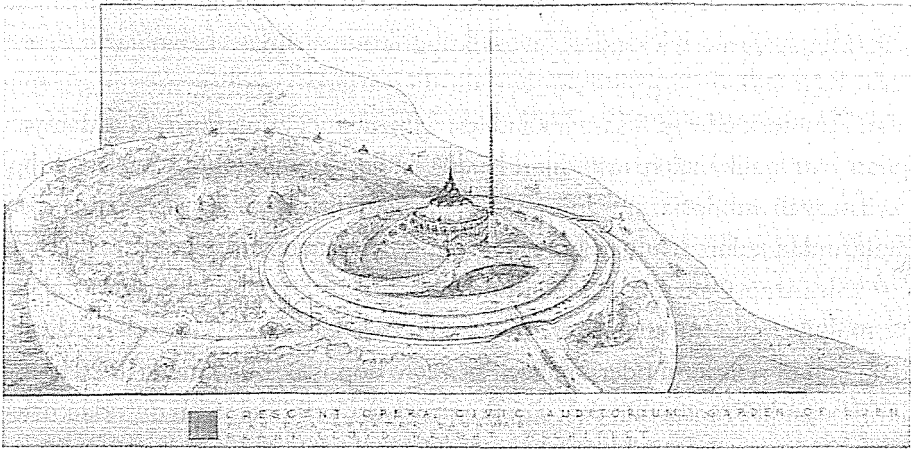
Eski Arap-Osmanlı seçkinlerinden modern orta sınıfa dönüşüm, özel ev ve mülkiyet gibi burjuvanın en kutsal servetiyle başladı. Eski kentlerin dışındaki seçkin semtler modern bahçeli kentlere dönüştü. Bu, Şam'da 1920'li yılların başında Fransız mandası sürerken başladı. Yetkililer, Şam dışında kırsalın varlıklı toprak sahipleri ya da kentin ileri gelenlerinin görüştüğü ve nüfusu oluşturduğu bahçeli dış mahalleler kurdular ki, burası modern Şam oldu. Başka yerlerde de özellikle yabancı idaresi altındayken benzer süreçler yaşandı. Bahçeli kent, geçmişin saraylarıyla günün gecekondu mahalleleri arasındaki geniş alanı doldurdu. 1960'larda havaalanları daha geniş kent alanının vazgeçilmez bir parçası haline geldiğinde (bunlar da yabancıların yardımıyla yapılmıştı) Avrupalı burjuva semtleri ya da onlara benzemeye çalışan semtler, kentin merkezine giden yolda kilometreler boyu devam ettikleri için ülke topraklarına indikten sonra kolaylıkla görülebiliyorlardı. Kahire, İskenderiye, İstanbul, Beyrut ya da Tunus'ta, uçaktan indikten sonra hep aynı manzara vardı. İnsanların hepsi, kent merkezinden uzakta yaşamayı seçmedi; bazıları kentin daha karışık olan alanını, eski kasbahları yukarıdan gören ve Ortadoğu kentine yeni garip bir görünüm katan çok katlı binalara taşındılar.⁵¹

Kamusal alan, hem yeni rejimlerin görkemli projelerle iz bırakma isteği yüzünden hem de en azından petrol üreticisi ülkelerde meydan, kule, opera, ev vb. yerlere yatıracak ekstra para olduğu için mimari açıdan dönüşüm geçirdi.

⁵⁰ Khoury, "Syrian", s. 395-428.

⁵¹ Raymond, "Cairo".

Amerikalı Frank Lloyd Wright'tan Dicle'deki bir ada üzerine opera binası inşa etmesi istendi...



Frank Lloyd Wright'ın opera evi için yaptığı planın taslağı. Proje emrini Kral Faysal verdi ama hayata geçirilemedi. Faysal, 1958'deki darbe sırasında suikasta uğradı, Wright ise sonraki yıl öldü. Wright'ın en savurganca davrandığı bu bina, Mekke ile ilişkilendirilecek ve *Arap Geceleri*'nden görüntülerle dekore edilecekti.

Bugün birçoğumuz, 1960'lardan kalan bu değişiklikleri, Kahire'deki Lotus Kulesi ve yeni opera binasında, Körfez ülkelerindeki çok katlı yapılarda görüyoruz. Tarihsel bir perspektiften bakınca en önemli değişiklikler Bağdat'ta yaşanmış gibi görünüyor. Kent, 1950'lerin sonunda tanınmayacak kadar değişmişti. 1958'de Bağdat sokaklarında dolaşan Amerikalı bir gazeteci, gördükleri karşısında ne kadar şaşırdığını yazmıştı ülkesine; bu şaşkınlık sadece gördükleriyle ilgili değil, Arap toplumu hakkındaki varsayımlarıyla da ilgiliydi. "Deveden daha çok Chevrolet" ve "pazar tezgâhından çok pencereli dükkânlar" görmek onun için büyük sürpriz olmuştu. Sonuçta, Bağdat'ın yeni mimari çehresinin her köşesinden parıldayan zenginlik karşısında büyülen-

mişti.⁵² Fakat aslında bu Amerikalı gazeteciye karşı adil olursak, Bağdat'ın, istisnai bir şekilde o yılların dâhilerine kapılarını açtığını söylemeliyiz; en iyi mimarlar, 1958'deki Devrim Konseyi tarafından davet edildiler. İtalyan Giovanni Ponti'den, Ulusal Ekonomi Planlama Odası'nı tasarlaması, Amerikalı Frank Lloyd'dan Dicle'deki bir ada üzerinde Opera Evi'ni inşa etmesi ve Fransız Le Corbusier'den milli stadyumu inşa etmesi istendi.

Yıllık gelir, 1950'lerde 150 ila 200 milyon dolar olunca böyle görkemli projeler tasarlamak mümkündü. Irak'ta 1958'de işleyen 57 petrol kuyusu vardı ve petrol üreticisi ülkeler birliğinde sekizinci sıradaydı. Irak petrolleri, yirmi beş milyar varillik rezerviyle, o zaman dünyanın bilinen petrol kaynaklarının yüzde onunu oluştuyordu.⁵³ Bu gösterişli zenginlik, Cemal Abdül Nasır'ın Irak'ın doğal kaynaklarının Arap ulusuna (*kavm*) ait olduğu yönündeki sözüne açıklık getiriyor. Saddam Hüseyin kırk yıl sonra Kuveyt petrolleri için aynı iddiada bulundu.

Osmanlı ileri gelenlerinin çevresinde yeni orta sınıfa geçişin diğer bir işareti giysilerdeki değişimdi. Moda, 20. yüzyılda sınıfsal katmanların belirgin bir işareti haline geldi. Ancak, yüzyılın iki ayrı yarısında gözle görülür bir fark vardı. Yüzyılın ilk yarısında yerleşik ileri gelenler *faranji* (yabancı) giysileri alıp daha geleneksel olan giysilerine katan ilk kişiler oldular. Bu onların yükselen statülerine kanıttı. Ortadoğu'nun tümünde, kral, devlet başkanları ve maiyetindekilerin giydiği takım elbiseler dışarıda dikilse de taktıkları başlık geçmişle olan bağın sembolüydü. Geleneksel başlık *tarbuş* Irak'ta *sidarah*, Mısır'da ve Levant'ta fes ile yer değiştirdi. Geçmişle olan bağı ilan eden başka giysiler de vardı: Bir çeşit cübbe olan *celebiye*, güneydeki çöl kentlerinden kuzeydeki yüksek kentlere kadar yüzyıl boyunca ve bu zaman içinde yaşanan kargaşalara rağmen giymeye devam etti. Daha geleneksel gardırobun diğer parçaları, sömürgeye meydan okumanın en üst noktasında büyük önem kazandı: Bu giyinme tarzı, Avrupalı olan her şeye karşı çıkmanın sembolü haline geldi. Fes, 1930'larda Mısır'da yerli burjuvazi tarafından İngiliz varlığına

⁵² J. Shore ve F. Shore, "Iraq - Where Oil and Water Mix", *The National Geographic Magazine* (Ekim), 1958, s. 443-89.

⁵³ Bu, kabaca yıllık 80 milyon poundluk bir gelire tekabül ediyordu. Owen ve Pamuk, *The Middle East*, s. 260.

karşı mücadelede ulusal harekete desteğin işareti olarak kullanıldı. Mısır fesleri İngiltere’de dokunduğu için bu tür bir protesto şeklinin seçilmesinde iro-nik bir çarpıklık vardı. Bu çelişki, iş ve uygun barınma koşullarıyla rahatla-yanları rahatsız etmedi. Fakat genç nesil rahatsız oldu ve belki bu yüzden Genç Mısırlılar Partisi, bir hükümet yetkilisinin avukat oğlu Ahmet Hüse-yin’in liderliğinde 1931’de “kuruş kampanyası” düzenledi. Bağımsız, ulusal bir endüstrinin tesisi, yani *tarbuş* (fes) fabrikası kurulmasına destek olmak için her öğrenciden bir kuruş bağışlaması istendi.⁵⁴

Cezayir’de de Fransız sömürgecilğine karşı muhalefet başlık ve şapkalar-la ifade ediliyordu. İnsanlar kentte, Arap kıyafetleri olarak saydıkları giysileri ısrarla giydiler. İslam ve geleneğe yenilenen bağlılığı sembolize eden ve Os-manlı dönemine ait olan “eski türbanlar” geri geldi. Bu giysileri, geçmişte din ya da geleneği izlemeyen ama Fransız sömürgecilğine karşı mücadelede onla-rı önemli bir unsur olarak görenler de giydi.⁵⁵

Yüzyılın ikinci yarısında, rütbe işaretleri eskilerinin yerine geçti. Batılı ta-kımlar, kravat ve askeri üniformalar toplumu katmanlara ayıran geleneksel giysileri bir kenara itti.

Güvenlik kaygısı

Yeni binalarda ve yeni kıyafetlerin içinde yaşayan insanların canını özellikle sıkran bir konu vardı: Güvenlik. Genelme yapma riski olsa da, 20. yüzyılda orta sınıf tarihi, bireysel-fiziksel ve mali olmak üzere iki çeşit güvenlikle meş-guldü. Bu güvenlik konuları Avrupa’da iki dünya savaşı yüzünden ihlal edil-mişlerdi; İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra yeniden sağlam bir temel üzerine oturtuldular. Bu iki tür güvenlik, aynı dönemde Ortadoğu burjuvazisinin ya-şadığı kent yaşamında da sürekli aksadı.

Ortadoğu kenti siyaset sahnesine dönünce bireysel güvenlik tehlikeye gir-di. Kentler, uzun süre için sessizdi, ama yetkililer ve muhalifleri ideolojilerini ve büyük entrikalarını sokaktaki güç gösterisi sırasında sergileyince zaman

⁵⁴ J. P. Jankowski, *Egypt's Young Rebels*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1975, s. 107-9.

⁵⁵ Rashid Messaoudi, “Algerian-French Relations, 1830-1991: A Clash of Civilizations”, R. Shah-Kazemi, *Algeria: Revolution Revisited*, Londra: Islamic World Report, 1997 içinde, s. 11.

zaman şiddet hâkinı oldu. Bu, insanların hayatını tehdit eden gelgit dalgasına dönüşecek bir günlük sıkıntı haline geldi. Burada da yüzyılın ikinci yarısı, özellikle 1950-70 arası daha hareketliydi. Fakat kent merkezleri 1930'larda bile siyasi hırs ve anlaşmazlıklar yüzünden harap olmuş ve huzurları kaçırılmıştı. Mısır kentleri, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İngiliz yönetimine karşı topyekun bir mücadelenin parçası olarak kitlesel gösterilere tanık oldular. Çok kısa süre sonra 1930'ların başlarında Bağdat, Arap dünyasındaki ilk askeri darbeyi yaşadı. Darbe, kent merkezinde yaşayanlar için askeri araçların daha önce benzeri görülmemiş büyük geçişi demekti ki, bu, kentin arazisine uygun bir şey değildi; askeri araçlar yerel radyo ve diğer hayati resmi noktaları ele geçirmeye giderken eski binalarda deprem etkisi yaratıyorlardı.

Aşağı yukarı aynı zamanlarda, onlarca insanın Sovyetler Birliği için ajanlık yaptıkları gerekçesiyle tutuklandıkları Tahran, 1937'de kentli şiddetin merkezi haline geldi. Tutuklananlar, İran başkentinde üst sınıfın güvenlikte olmadığı duygusunu arttırmakta kendi üstüne düşen rolü oynayan komünist parti *Tudeh*'in kurucu üyeleri idi. Komünizm, doğası gereği işçi sınıfıyla bağdaştırılır, ama Tahran'da orta sınıf tarihinin de bir parçasıydı. *Tudeh*'in kurucuları Tahran'ın aydın sınıfı arasından çıktığı için komünizmin başlangıcı burjuvazi içindeki devrimin bir sonucuydu. Komünistler, *Das Kapital*'i okudular ve işçileri greve gitmeye teşvik ederek, kenti felç ederek ve akranlarının geçim yollarına zarar vererek 1 Mayıs törenlerinde kent merkezini işgal etmeye çalıştılar.⁵⁶

Tahran, ilk şiddet dalgasından sonra böyle fırtınalar ve küçük savaş dönüsüne tanık oldu. Tahran'da ikinci şiddet dalgası, şaha sadık olanlarla Musaddık'ın ordusu arasındaki tank savaşına tanık olunan 1953 Ağustos'unda geldi.⁵⁷

Ancak, bu rahatsızlıkların sınırı vardı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kentli şiddet olgusu büyüdü. Irak'ta Haşimileri, Suriye'de Cumhuriyeti, Mısır ve Libya'da monarşiyi ve Tunus'ta beyliği deviren askeri darbeler kısmen barışçıl olaylardı. Kentleri sarsan, sonrasında hesapların görüldüğü dönemdi.

⁵⁶ E. Abrahamian, *Iran: Between Two Revolutions*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982, s. 155.

⁵⁷ Lenczowski, *The Middle East*, s. 198.

gruplardı. Kendilerini ilerleme ve modernleşmenin temsilcileri olarak ilan eden ve *el-kuvvet el-haditha* ("modern güçler") adını alan orta sınıf kentli liderler insanlara öncülük ettiler. Fakat bunlar uygulamada, Sudan'ı bağımsızlıktan sonra yöneten Umma ve Demokratik Birlik partileri gibi geleneksel güçlere karşı ortak mücadelede İslami gruplarla işbirliği yapmak zorundaydılar. Bu partiler, Sudan'ın gerçek problemleri ve ihtiyaçlarından tamamen kopuktu. 1950'lerde ayrılımlarına yol açan ve Sudan'ın Mısır ile ilişkisinin geleceğine odaklanan eski tartışmaya zaman zaman yeniden gömülüyorlardı. Bu konunun, belli aralıklarla kontrolü ele geçiren çeşitli askeri yöneticilerin gündemleri gibi yeni Sudan ile bir ilgisi yoktu. Siyasi tartışma ve görüşme yolları tıkanınca, 1988'de sahne sokak oldu. Bu durum, çoğu vatandaş için normal bir hayat sürdürmeyi olanaksız kıldı.⁶¹

Daha önceki anlaşmazlıkların tersine, bağımsızlığı kazanmaya çalışan Sudanlı Halkın Kurtuluş Ordusu'nun olduğu güney ile ülke bütünlüğünü korumaya çalışan kuzey arasında giderek şiddetlenen iç savaş yüzünden 1988'de Hartum'da olay yeri hareketlendi. Güney, Numairi tarafından 1983'te getirilen Şeriat Yasası'nın sürekli dayatılması yüzünden hayal kırıklığı duyan ve Müslüman olmayan grupların hepsini temsil ediyordu. Kent politikaları, Hartum'da 1989 yazında çok açık bir şekilde buhar oldu. Birkaç hafta için "modern güçler" duruma hâkim göründüler: Güneyde isyankârlarla görüşmelere başlayan, Şeriat Yasası'nı kaldıran ve Hartum'a liberal dönemde öncülük eden bir hükümet kurdular. Fakat birkaç hafta sonra sarkaç farklı yöne doğru gitti: İslami güçlerin yardımıyla darbe yapıldı. Ardından, güney ile yeniden savaş başladı ve İslami yasa daha kuvvetli ve daha büyük bir fanatizmle uygulandı. Sudan gibi, insanların yeterince ortak yönü bulunmayan bir ulus-devlette, birlikte var olmanın ölüm-kalım savaşından daha iyi olduğunu fark etmek bir yana, farklı gruplar arasında sonu gelmeyen savaşların tekrarlanması olası.⁶²

21. yüzyılın başında diğer kentler daha fazla sakinleştiler ve bireysel güvenlik anlamında orta sınıfın yaşamı dünyanın diğer kentlerindeki gibi güvenli hale geldi.

⁶¹ Lobban, "Sudanese Class Formation", s. 163-76.

⁶² K. Medani, "Funding Fundamentalism: The Political Economy of an Islamic State", Beinin ve Stork, *Political Islam* içinde, s. 167.

Millileştirme tehdidi altında yaşamak

Orta sınıf kentliler için daha az çarpıcı olan ama beklenmeyen şey, yeni ideolojiler ve bölgesel anlaşmazlıklar yüzünden ekonomi politikalarında yaşanan değişimlerdi. Orta sınıftan ya da işçi sınıfından olsun, günlük politikaya katılmaya karar verenleri daha önce inceledik. Bu bölüm, orta sınıfın politika sahnesinden olabildiğince uzak durmaya çalışan sessiz çoğunluğundan bahsediyor. Orta sınıf, yüzyılın ilk yarısında kısmen istikrar ve güvenlik içindeydi. Değişik hükümetler, milliyetçiliği yüzyılın ikinci yarısının başında her derde deva gösterince, bu istikrar ve güvenlik sarsıldı ve orta sınıf buna hazırlıksız yakalandı. Mısır, Irak ve Suriye'deki rejimler toplumlarının yaşam biçimlerini önemli ölçüde değiştirmek istediklerinde, 1950'lerdeki kent sakinleri daha önce tarım reformu sırasında köylülerin yaşadığına benzer endişelere sahip oldular. Millileştirme politikaları, 1940'larda kârı arttıran, büyük yoksulluk ve yoksunluk varken konfor ve lüks içinde yaşayanlar için ekonomik açıdan sahte güvenlik duygusu yaratan kısa ömürlü ekonomik liberalleşmeden sonra başladı.⁶³

Eski burjuvazinin bazı kesimleri için millileştirme politikalarının izlenmesi, ülke dışına kovulmalarıyla (Mısır'da çoğu zengin aileye olduğu gibi) ya da önemli ölçüde nüfuz ve malvarlığını kaybetmeleriyle (Kuzey Afrika'nın paralı ailelerine olduğu gibi) sonuçlanan büyük bir darbe oldu. Bu, özellikle zenginliğin çoğunun çok az insanın elinde toplandığı piramidin en üstünde duran en varlıklı aileler için geçerliydi. Kahire'de 1952'deki devrime kadar iş ve finansın büyük bölümünü çok az sayıdaki aile idare ediyordu. Bağdat'ın durumu çok daha özeldi. Kenti, 1921-1958 yılları arasında yirmi üç paralı aile idare etti ve bunlar 1958'de ticaret, finans ve sanayide zirve yaptılar. Bu aileler, politikada da çok etkiliydiler: Paçacılar ve Mircanlar'dan iki başbakan, Çelebiler ve Hadidler'den devlet bakanları çıktı. Tepeye giden yol evlilikten –kraliyet sarayına evlilik yoluyla giren birkaç aile vardı– ya da siyasi iktidardan geçiyordu. Altı aile senato üyeliğinin ardından zenginleşmişti.

Mısır'ın en zengin ailelerinin çoğu Yahudiydi ve daha önce kentlere yerleşmiş olan Avrupalı ailelerle birlikte 1950'li ve 1960'lı yıllarda ülkeyi terk ettiler. Gidişleri, kentleşme sürecini yavaşlatmasa da ekonomik durumu etkile-

⁶³ Murphy, *Economic*, s. 31.

di (Yahudiler ve Avrupalılar 1955'te kent nüfusunun hâlâ yüzde 30'unu oluşturuyorlardı). Yahudiler, iş hayatında ve özel sanayide ayrıcalıklı azınlıktı ve yerlerine Müslüman yeni yönetici seçkinler geçti.

Kahire'de tam millileştirme için yeni yönetmelikler 1961'de yayınlandıktan sonra yabancı tüccarlar artık ülkede barınamaz oldu, çoğu ülkeyi terk etti. Yeni yasa, sadece Mısırlılara ticaret yapma izni veriyordu ve özellikle pamuk sektöründe bunun etkileri görüldü. Bu dönem, orta sınıf Mısırlılar için kişisel zenginlikten çok sosyal statüde kayba yol açtı. Bu zor dönem, ulusal ekonominin liberalleşmesiyle son buldu. Yakından bakınca, belli gruplar 1950'lerle 80'ler arasında sadece güç kaybetmekle kalmayıp kendilerinden statü ve zenginlik açısından daha altta olanlara karşı küçük görme ve sömürme gibi alışkanlıkları terk etmek zorunda kaldılar. Kahire üzerine araştırmalar bu ailelerin yokoluşunu ve yerlerini kentin yeni efendilerine bırakmasını içeriyor: Askeri görevlilerin kendilerine ait özel kulüpleri, *nadisler* ve yaşama biçimleri vardı. Sonuç, iktidarın değişmesiydi, ama bu mutlaka sermayenin değişmesi demek değildi.⁶⁴

Mısır'da millileştirme kapsayıcı ve mutlak bir şekilde gerçekleştiği için bu ülkeye odaklandık. Burada millileştirme, hükümetin 1957'de yabancılara ait bankalara ve finans kurumlarına el koymasıyla başladı. Yerli Mısır ve Vatani bankalarının bir süre daha varlıklarını sürdürmesine izin verildikten sonra, 1960'ların ikinci millileştirme dalgasında onlar da kamulaştırıldılar. Hükümet daha sonra varlıklı ailelerin malvarlıklarını kamulaştırdı. 1950'lerin sonunda devlet bütçesi gayrisafi milli hasılanın yüzde 65'ine ulaşmıştı bile. Dahası, 1949'da başlayan doğrudan vergilendirme, gerekli sermaye toplansın diye arttırıldı.⁶⁵

Mısır hükümeti sadece çok zenginleri değil –önceki kutuplaşmalar da göz önüne alındığında anlaşılabilir şekilde– daha az zengin işletmeleri de hedef seçerek sermaye toplamakla meşguldü. El konan paralar, uygun bir şekilde kullanılmadığından ve orta sınıfın yerel ekonomide yapıcı bir rol oynaması engellendiği için bu girişim ters tepti. Hükümet, yeni bulduğu sermayeyi nerede kullanacağı konusunda daha az kararlıydı. Bu karar, 1960'ların sonunda ve-

⁶⁴ Abd al-Malek, *Military*, s. 152.

⁶⁵ Abu Izzeddin, *Nasser*, s. 16-17.

rilmediği için millileştirilmenin faydaları netleşmezken, hükümetin kendi tarafına çekmek istediği kişiler, işin daha az çekici yönleri yüzünden uzaklaştılar.

1962’de yeni bir sözleşmeyle Mısır’daki yeni rejimin kendi sosyalizmini yaratmayı ne kadar istediğini daha açık gösterecek daha başka değişiklikler getirildi. Özel ve kamu işletmeleri daha net tanımlandı, ama bu yapılırken Arap müteahhitlere, küçük sanayiye, eğlence ya da taksicilik gibi bireysel hizmetlerin verildiği kurumlara, sermayelerinin küçüklüğünden ve iş kabiliyeti-ne bağlı oldukları için özel kişilerin eline geçme ya da onlarda kalabilmeleri için boşluk bırakıldı. Ancak, ekonomi ve iş dünyasının daha kârlı alanlarını hükümet elinde tuttu. O alanlardan birisi olan inşaatçılık faaliyetinin tamamı ulusal kapitalizmin elindeydi, bu da yeni semtlerin ve kamusal alanların görevli olarak hızla genişlemesini mümkün kılıyordu. Nadir meydana gelen depremlerde ya da daha küçük doğal felaketlerde kolayca yıkılan bu yeni binaların kalitesi konusunda şüpheler vardı.

Irak’ta ise kamulaştırmanın alanı daha dardı ve kamulaştırılan para daha görünür bir şekilde başkent Bağdat’a yatırım yapmakta kullanıldı. Irak’ta ana gelir kaynağı petrol sanayisiydi ve elde edilen kâr, gelişmekte olan kentlere aktarıldı. Ülkenin koşulları sayesinde, daha yoksun olan Mısır’dan daha büyük bir başarı elde edildi. Bağdat’taki hükümet Nasır ve çalışma arkadaşlarının tersine, ABD’nin tavsiye ve yardımlarından kaçmadı; Amerikalılar Ulusal Ekonomi Planlama Odası’na alındılar ve bu sayede Irak, ABD’nin para yardımını almaya uygun hale geldi. Irak’ın milli geliri, 1950’de 443 milyon dolardan 1956’da 848 milyon dolara çıktı. Ortalama aylık maaş 50 dolardı ki, bu birçok Arap ülkesindekinden yüksekti ve yaşam standardı en azından kentsel alanlarda makul düzeydeydi. Her yerde sanayi tesisleri açıldı ve Musul’da 25 bin işçiye istihdam sağlayan, dünyanın en modern tekstil fabrikası kuruldu.⁶⁶

Fakat 1960’lardan itibaren Bağdat ya da başka yerlerde iddialı kentsel planlamaların çoğu kağıt üzerinde kaldı. Hükümetin başlardaki kamu yararına para harcama eğiliminin yerine daha cimri bir politika geldi, mali kaynaklar en iyi haliyle güvenlik ya da askeri amaçlar ya da en kötü haliyle yöneticilerin kişisel zenginliğini arttırmak için kullanıldı. Çoğu proje tamamlan-

⁶⁶ National Geographic ekibinin Clifford Wilson’la (Irak’ta Ekonomik Kalkınma Kurulu üyesi) yaptığı röportaj; bakınız Shore ve Shore, “Iraq”.

madan yarım bırakıldı. Bu yarı uygulama, yarı döşenmiş yeni yollar, tamamlanmamış yüksek binalar, iddialı ama içi doldurulmamış projelerin kanıtı olan paslanmış yapılar gibi yerlerde açıkça görülüyordu. Sonu gelmez toplanılardan kalan tepe tepe belgeler, vaat edilenlerden ancak bir bölümünün gerçekleştiğini gösteriyordu. Doğrusu, kentlilerin birçoğunun hayatında belirgin bir değişiklik olmamıştı. Ümit verici gayrisafi milli hasıla istatistikleri, ticaret dengesi ve kişi başına düşen milli gelir, hızlanmış bir modernleşme sürecini gösterse de, işsiz ya da ara sıra iş bulan milyonlarca kişi hayatta kalmak için günlük mücadele içindeydi. Hem kırsal alanlarda hem de kasabalarda mesleki konularda, iletişim alanında ve barınmada yeterli altyapının planlanması ve inşa edilmesi ise doğal nüfus artışının gerisinde kaldı.

Suriye’de 1950’lerde hızlı bir özelleştirme yaşandı, bunu 1960’ların başında millileştirme hevesi izledi. Özel kuruluşlar kente belli bir görünüm kazandırır, binalar daha çeşitlidir, zengin ve yoksul binaların dış görünüşü arasındaki tezat insanın gözüne daha fazla çarpar. Devlet tekeliindeki kuruluşlar ise kente başka bir görünüm verir. Bağdat ise Avrupalı ve Arap mimarisini karıştırıp, eski ile yeni arasında iyi bir denge kurarak (kente çok özel bir tarz kazandırmaya çalışan Saddam’ın yükselişine kadar) daha çoğulcu olan yüzünü korudu.⁶⁷ Şam, millileştirme sırasında sanayileşme ve milliyetçilik rüyalarına hürmeten dönüşüm yaşayan bir kent oldu. Eski semtler küçük alanlara sıkıştırılarak binalar, lider ve parti heykelleri caddeleri doldurmaya başladı. Fakat, Mısır’da olduğu gibi burada da millileştirmenin başlamasından sonra bazı U dönüşleri denendi. Yetkililer, 1963’te millileştirme çabalarını yavaşlattılar; hükümet bankaları bırakmadı, ama neredeyse özel kişilere geçen yabancı döviz alım-satımı üzerindeki kontrolünü gevşetti. Artık ekonomik olanakların avantajlarından yararlanabilecek olan tüccar topluluğunun Nasır dönemiyle ilgili olarak anlattığı, sonunda gerçekten rahat bir nefes aldıklarıydı. Bu işadamları grubu, siyasi süreçte söz hakkına sahip olmasa da 1980’li yıllarda Suriye ekonomisinde merkez bir rol oynadı.⁶⁸

⁶⁷ K. Makiya, *The Monument: Art and Vulgarly in Saddam Hussein's Iraq*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 2003.

⁶⁸ F. H. Lawson, “Class Politics and State Power in Ba’athi Syria”, B. Berberoglu (ed.), *Power and Stability in the Middle East*, Londra: Zed Books, 1989 içinde, s. 17.

Millileştirme girişimlerine güçlkle rastlanan daha az radikal rejimlerde, ekonomi orta ve üst sınıfın güvenliğini farklı yönlerden etkiledi. Lübnan'da yerli ekonominin kapitalizasyonu, kentli seçkinlerin mesleki özellikleri kadar dini karakterini de değiştirdi. Lübnan'da seçkinler bir zamanlar Hristiyan toprak ağaları ve tarımla uğraşan ileri gelenlerden oluşuyordu. Örneğin, 1943'te bağımsızlık döneminde parlamentodaki milletvekillerinin yüzde 46'sının böyle bir geçmişi vardı. Ancak, 1968'deki seçkinler çok farklıydı: Kırsal kökenli ve tarımla uğraşan Hristiyanların oranı toplam sayının yüze 10'una inerken, öncü rolü Müslüman avukatlar, işadamları ve profesyoneller paylaşıyordu.⁶⁹

Radikal rejimlerde ise millileştirmeye birlikte, ordu mensupları ve devlet yetkilileri hem yürütme hem de yasama organlarını kontrol altına alarak bütün ülkeyi etkilediler. Fakat bu yetkililer ve görevliler de hem kentlerde hem de kırsalda en belirgin güç olan orta sınıfı aradan çıkarmakta başarılı olamadılar. Orta sınıf, radikalleşme, millileştirme, askeri darbe ve devrimlere rağmen, ulusal politikalarda kent merkezlerinin oynadığı ana rolden dolayı, yüzyılın başında olduğu gibi kent hayatına ve birçok açıdan genel olarak ülkelere egemen olan sınıftı.

Hayatta kalma mekanizmaları ve ağları

Orta sınıf, çıkarlarını ve ayrıcalıklı konumunu eski ve yeni ağlar aracılığıyla sosyal ve ekonomik kontrolü sağlayarak garanti altına aldı. Ortadoğulu kentlerin çoğu böyle "ahbap" ağlarıyla yönetildiler. Tarihi çalışmalar çoğunlukla Mısır üzerinde yoğunlaşsa da orada elde edilen bulgular diğer yerler için de geçerli gibi. Bu ağa, Nil ülkesinde yüzyıl boyunca *duffa* denildi. Kelime anlamı "itme" olan *duffa* konuşma dilinde ise üniversite, fakülte, askeri akademi, teknik enstitü ve hatta ortaokul gibi eğitim kurumu mezunları, kısacası mezunların resmi olmayan örgütü için kullanılıyor. Bu, birçok açıdan Batılı benzerlerinden daha güçlü bir yapıydı, hâlâ da öyle. İşe alınmada hayli önemli bir araç ve bir kişinin iş hayatında resmi olmayan önemini koruyor.

⁶⁹ I. F Harik, "Political Elite of Lebanon", G. Lenczowski (ed.), *Political Elites in the Middle East*, Washington, DC: The Enterprise Institute, 1975 içinde, s. 201-20.

Yüzyılın ilk yarısında *duffa* ağları, yurtdışında öğrenim görenleri ve ABD’de mezun olmuşlarla İngiltere’de okumuşlar arasındaki iktidar mücadelesini kapsıyordu. 1930’lu yılların sonuna doğru yerel kurumlar daha önemli hale geldi. Kahire’de Tarım Bakanlığı’nda, en önemli birlik Kahire Üniversitesi Ziraat Fakültesi mezunlarınınıkiydi. Bu fakülte, 1944 yılında İskenderiye’de bir yenisi daha açılana ve yeni bir birlik kurulana kadar tekti. Böyle bir birlik içinde, akrabalık, sufi tarikatı üyeliği ve geçmişte paylaşılmış deneyimlere dayalı, sayı olarak daha az ama sadakati daha yüksek olan *şilla* denilen iç gruplar vardı. *Şilla* bazen, sadece üyelerinin kariyerini yükseltmek için kendilerini birlikte çalışmaya adanmış arkadaşlardan oluşan küçük bir grup oluyordu. Örneğin, yönetimde Sedat karşıtı şebeke böyle bir *şillaydı* ve Akdeniz kıyısında zengin Mısırlıların oyun alanı olan Montezeh’te plaj kabinlerini paylaşarak, genellikle birlikte sosyalleşiyorlardı.⁷⁰

Adına *şilla* denmese bile, Irak’ta Tikrit kentinden olanlar Bağdat’ta 1960’lı yılların sonunda aynı şekilde faaliyet gösterdiler. Tikritlileri Bağdat’a, Haşimiler döneminde hanedana yaptığı hizmetlerin karşılığında kendisine Tikrit bölgesinde gayrimenkuller verilen Senato Başkan Yardımcısı Mevlüt Muhlis getirdi. Tikritlilerin ortak kökten gelmeleri, ülkenin yönetim organı olan Devrim Komuta Konseyi’ne hâkim olmalarını sağladı.⁷¹

Irak gerçekten de, çok iddialı devrimci ideolojilerin yarattığı siyasi karışıklıkların vurduğu, fakat yine de eski ağların var olmaya devam ettiği diğer bir ülke örneğiydi. Millileştirme ile ilgili bölümde de gösterdiğimiz gibi bunun nedeni, ekonomik planlamacıların yüzyılın ikinci yarısında millileştirme politikalarına olan bağlılıklarına rağmen, kırsal alanları ihmal ederek kentsel gelişime yatırım yapması oldu. Bu, kentli seçkinlerin kentin zenginliklerine çeşit katmasını ve grubun parasal kaynakları genelde artsın diye kârlı bir şekilde dağıtmasını sağladı. Bağımsızlığına yeni kavuşan Irak ekonomisinin mimarları esas olarak inşaata yatırım yaptılar ki, bu da orta sınıfın sermayelerini ikiye, hatta üçe katlayan birçok üyesini zenginleştirdi. Kamu hizmet sektörü de aynı şekilde gelişti ve daha fazla iş olanağı yaratıldı. Üniversitelerin

⁷⁰ R. Springborg, “Patterns of Association in the Egyptian Political Elite”, Lenszowski, *Elites* içinde, s. 83-108.

⁷¹ Baratu, *Irak*, s. 1088.

genç mezunları bu sektörlere çekildiler ve başarılı oldular. Öyle ki bu başarıları gözlemciler tarafından Irak'ın gelecekteki siyasi liderleri olarak görülmelerine neden oldu; ama bu umutlar Saddam Hüseyin'in berbat zorbalığı yüzünden gerçekleşmedi. Ve hatta Saddam döneminde bile kentler profesyonellere olduğu kadar kamu hizmetindekilere de nispeten iyi bir hayat sağladı. Bununla birlikte, nüfus artışı göçmenlerin ve çoğunlukla Şii olan yoksul semt sakinlerinin önceki dezavantajlı durumlarında hiçbir değişiklik yapmadı. Aralarından çok azı, gecekondu ve yoksulluğu arkalarında bırakarak eski burjuvazinin arasına karışmayı başardı.⁷²

Eski ve yeni ağlar Ortadoğu'nun her yerinde işledi. Bazı yerlerde, prestijli konumlarını 19. yüzyılda kazanmış tanınmış aileler arasında da benzer birlikler vardı. Çoğu yerde yeni burjuvazi önemli aileler oluşturdu ve statülerini 20. yüzyılda yerel ağlardan oluşan bir şebeke sayesinde korudular ve hatta geliştirdiler.⁷³

19. yüzyılın bazı ayrıcalıkları, Irak'ta 1958'e, Libya'da 1969'a, Yemen'de 1980'lere, Fas, Ürdün ve Körfez Ülkeleri'nde yüzyılın sonuna kadar el değmeden devam etti. Yeni orta sınıfın üyeleri, "ileri gelenlerin politikası"nı yeniden canlandırdılar. Bu, böyle ya da benzer bir sistemin yüzyıl boyunca hayatta kaldığı Körfez Ülkeleri'nde özellikle belirgindi. Bu sistemin sürdüğü yerlerden birisi, Sallah ailesinin yöneticilerle toplum arasındaki konumunu yüzyılın başındaki gibi koruduğu Hadramut'tur. İlginçtir, orada yıllar içinde, geldikleri soy değil de eğitimleri sayesinde bir konum kazanan kişilerden oluşan ve "kabilelerin âlimleri" olarak adlandırılan ikinci bir aracı toplumsal sınıf ortaya çıktı.⁷⁴

Öte yandan, Türkiye'de, yüzyılın başında meydana gelen siyasi değişimin gerçek devrimci doğasından dolayı ağlar yeni baştan kurulmalıydı. Eski Osmanlılar 1908'deki Jön Türk devrimiyle yok oldular. Yeni burjuva eski dünyanın küllerinden ortaya çıktı ve İmparatorluğun gösterişli yapısı ve onun çeşitli seçkinlerinin yerine geçti. Bu yeni seçkinler çok hızlı büyüdüler ve Birinci

⁷² J. Stork, "Class, State and Politics in Iraq", Berberoğlu, *Power* içinde, s. 34.

⁷³ M. Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 2000, s. 47.

⁷⁴ Barakat, *Arab*, s. 84.

Dünya Savaşı'ndan önceki elverişli ekonomik koşullardan dolayı kent hayatında belirgin bir unsur haline geldiler. Yeni yöneticiler ticari ve endüstriyel faaliyetleri teşvik ettiler ve böylelikle küçük de olsa Türkiye'nin daha önce sahip olmadığı bir işçi sınıfı yarattılar. Rusya'dan gelen mutlu ziyaretçiler 1918 yılında, sultansız Osmanlı İmparatorluğu'nun, Çarsız Rusya'nın yolundan gideceğine eminlerdi. Bu gerçekleşmedi ama Türkiye'de kent sakini olmanın ne anlama geldiğini gösteren büyük bir değişim yaşandı.⁷⁵

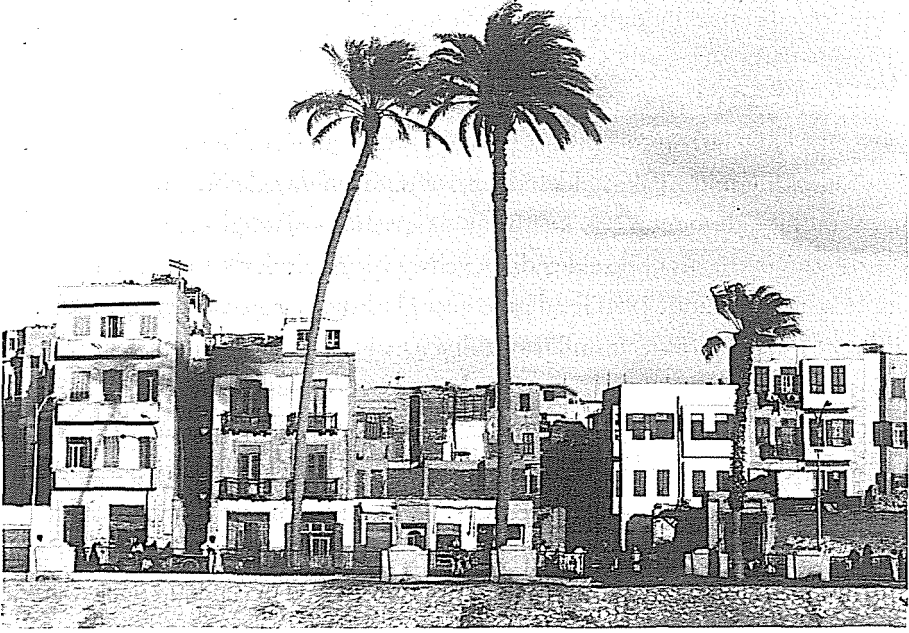
İktidarı kaybedenler açısından, azalan statüyle baş etmek için parasal kaynaklardan ya da göç etmekten başka araçlar vardı ve bu da kültürel alandı. Eğer onu satın alacak paranız varsa kültür, kent hayatının tehditleri ve tehlikelerine karşı teselli sağlıyordu. Bundan sonraki iki bölümü, hem yüksek hem popüler olmak üzere kültür tarihine ayırıyorum. Fakat, bu yönde ilerlemeden önce, bu bölümü kültürün sağladıklarının tadını çıkaracak zaman ya da fırsatı olmayan üçüncü kentli grup olan işsizlerden ve evsiz topluluklardan bahsederek kapatmak istiyorum.

Kentin yeni yüzü: İşsizlerin tarihi

Tarihçiler ve toplumlar, ekonomilerin liberalleşmesinden önce de işsizlerin tarihinin farkındaydı. İşsizler, sendikaların çöküşünden etkilenmedi. 1960'lar boyunca kenar bölgelerde yaşayanlar arasında sendikaların hizmetlerine ihtiyaç duymayanların sayısı arttı. Ara sıra iş bulan ya da iş bulamayan göçmenlerle dolu gecekondular mahalleleri kentleri çevreledi. Göçmenlerin gecekondular mahalleleri, Ortadoğu'da kent manzarasının tanıdık bir parçası haline geldi ve 1960'lardan sonra her yerde görülmeye başladı. Bu mahallelerin farklı ülkelerde farklı isimleri vardı ama hepsi kelimenin Türkçedeki doğrudan anlamıyla gece yapılan evler ("gecekondular") demektir. Kentin etrafında derme çatma gecekondulardan oluşan bu kuşakları, genellikle kale ya da 1960'larda yeni yapılan kent kuleleri gibi stratejik noktalara çıkan herkes görebilirdi. Havanın açık olduğu bir günde, bu halkaların kenti nasıl boğduğu görülebilirdi. Kahire'de kaleden aşağıya bakınca, on yıl boyunca insanı özellikle rahatsız

⁷⁵ F Ahmad, "War and Society under the Young Turks, 1908-1918", Hourani ve diğerleri, *The Modern*, s. 135.

İş bulamayan göçmenlerin yaşadığı
gecekondu mahalleleri kentleri çevreledi...



Uzun palmye ağaçları, Mısır'da Kahire'nin bakımsız gecekondu mahallelerine sevimli bir hava veriyor.

eden bir görüntü vardı: Adına uygun olarak “ölüler kenti” olarak bilinen ve Ortaçağ’dan kalan büyük mezarlıkta göçmen aileler yaşıyordu. Çoğu, İsrail’in bombaladığı Kanal kentlerinin kırsalından kaçan bu göçmenler, yüzyıllar önce yaşamış zenginlerin hizmetkârları arasına katılmışlardı. Mısır Devlet Başkanı’nın karısı Cihan Sedat, 1970’lerin sonunda halkın protestolarına kulak verdi ve bu göçmenlerin yakındaki yeni mahallelere taşınmasını emretti.⁷⁶

⁷⁶ H. Watson, “Women and the Veil: Personal Responses to Global Process”, A. S. Ahmed ve H. Donan, *Islam, Globalization and Postmodernity*, New York and Londra: Routledge, 1994 içinde, s. 148.

Yoksul ülkelerde çalışma koşullarındaki radikal değişiklik ve artan işsizlik, doğal kaynakların ve sanayi gücünün olmamasıyla açıklanabilir. Fakat İran gibi kendisine zengin petrol kaynaklarının bahşedilmiş olduğu ülkelerde bile, yüzyılın ikinci yarısında işsizlik, ülkenin istikrarını tehlikeye sokacak, hatta İran'da en sonunda rejimin devrilmesine neden olacak kadar yüksek seviyelere erişti.

İran'da sanayileşme petrol gelirine bağlıydı. Buradan kazanılan para, iş ve geçim kaynağı yaratacak farklı sanayi kollarını yaratması ümidiyle yatırımlarda kullanıldı. Fakat elde edilen sonuç, İran'da tek bir sanayinin, yani petrolün olduğu, bunun çok kısıtlı sayıda insana iş olanağı sağlayabileceği ve ideolojisi mevcut olsa bile elde edilen gelirin bir refah devletini ayakta tutmaya yetmeyeceği oldu. 1950'li yılların başında böyle projeler için umut vardı, ama 1970'lerle birlikte insanların aklı başına gelmeye başladı, devrim çok uzakta değildi.⁷⁷

Yüzyılın ilk çeyreğinde yoğunlaşan kentleşme süreci, zengin ya da fakir ülkelerde engellenmeden devam etti. Hatta 1950'lerde bile, yerli ya da yabancı sosyologlar süreci endişeyle izlediler; işsizlik, barınma ve trafiğin çözümsüz sorunlar yaratacağı konusunda ciddi uyarılar yaptılar. Ve gerçekten de yüzyılın sonundaki işsizlik ve yetersiz barınma koşullarından meydana gelen karışım, huzursuzluk için garanti bir reçete olduğunu kanıtladı. Kentlere 1930'lardan beri gelen ve yüz binler halinde gelmeye devam eden göçmenler yüzyılın son çeyreğinde iş ve barınma olanaklarına kavuşamadılar, işsizlere ya da ara sıra iş bulan proletaryaya katıldılar. Toplumdaki varlıklı kişilerin dikkat çeken zenginlikleri bu göçmenler arasındaki hayal kırıklığını arttırdı. Karşılığında ise sosyal yabancılaşma duygusu yarattı. Servetiyle gösteriş yapmak yerel kültürün ve mimarinin Batılaşmasıyla başlayan bir olay (zengin insanlar eskiden servetlerini içselleştirmiş olurlardı ve çok azını gösterirlerdi). Fakat bir uyarıda bulunmak lazım: Yukarıdaki tanım illa da siyasi bir süreci işaret etmiyor. Asef Bayat'ın da söylediği gibi Arap dünyasında kent sokakları kamuoyunun barometresi gibidir; ama esas kamuoyu görüşü, gecekondu-larda yaşayanlardan ziyade orta sınıftan gelirdi ve gelmekte. Gecekondu-lar-

⁷⁷ F Farhi, "Class Struggle, the State, and Revolution in Iran", Berberoglu, Power içinde, s. 98.

daki kalabalıklar, orta sınıf oturma eylemi, protesto ve gösteriye liderlik yaptığında etkili bir faktör haline geliyor.⁷⁸

Yüzyılın sonuna doğru yerel ekonomilerde liberalleşme politikalarının başlamasıyla işsizler ya da ara sıra iş bulanlar Ortadoğu kent manzarasının sessiz yüzleri haline geldi. 20. yüzyıl, Ortadoğu kentinde ekonomik hayatın merkezinde özel mülkiyet, kapitalizm ve burjuvanın girişimlerine yeniden kapıların açılmasıyla sona erdi. Bu, tam haliyle olmasa da hemen hemen her yerde yaşandı. Fakat millileştirme çizgisinden ayrılmayan çok az ülkede bile, kentler nispeten özelleştirildi. Bunlardan birisi, yüzyıl biterken mülkiyetin çok azının özel sektörün elinde, çoğunun hâlâ devletin elinde olduğu Libya'ydı. Kent alanında küçük bir oranda özel mülkiyete izin veriliyordu. Zenginleşmek ya da rejime karşı gelmek isteyenler—ki sayıları binleri buluyordu—1980'lerin başında önce oldukça kolay sonra da daha zor bir şekilde Avrupa'ya göç ettiler. Kent ekonomisi, ülkenin diğer kesimlerinden farklı olan diğer bir ülke Suriye'ydi. Burada da, özelleştirmeye sadece kentlerde, o da aşama aşama izin veriliyordu. 1970'lerin sonunda otel, ticari tarım projeleri gibi sadece az sayıdaki alanda özel işletmelerin faaliyetine izin verildi.⁷⁹

Liberalleşme, modern sanayilerin ithal kaynaklar ve özel yönetime dayanması zorunluluğu yüzünden ve Doğu Bloku'nun çökmesinin ardından küresel kapitalizmin tamamen egemen olduğu dünyada devlet tarafından görev ve getirilen fabrika yöneticilerinin yetersizliğinin ortaya çıkmasıyla başladı. Siyasetçi seçkinlerin, ticari sınırlamaları azaltarak küresel ekonomik sisteme katılma kararı geçmişteki millileştirme ve özelleştirme karşıtı fikirlerin yerine geçti. Türkiye'de kendi kendine yetme ve ulusal ideoloji terk edildi ve Batılı isimler, ucuz işgücü, avantajlı vergi ve gümrük politikalarına kavuşacakları Anadolu'ya fabrika açmak için davet edildiler. Yerli sanayi hâlâ gıda ürünleri ve ilaçta yerli talebi karşılayacak güçteydi. Şimdi kentli seçkinler daha fazla lüks ürün tüketiyordu. Bu ürünler Türk topraklarında üretilseler ya da monte edilseler bile kârın hepsi uluslararası üreticinin eline geçiyordu. İstanbul,

⁷⁸ A. Bayat, "The 'Streeter' and the Politics of Dissent in the Arab World", *Middle East Report* 226 (İlkbahar), 2003, s. 20-5.

⁷⁹ V Perthes, "The Private Sector, Economic Liberalization, and the Prospects of Democratization: The Case of Syria and some other Arab Countries", G. Salame (ed.), *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1996 içinde, s. 247.

Bursa, Ankara ve İzmir'in birçok yeri zenginleşti, ama çevreleri işsiz ya da yoksul göçmenlerin yaşadığı yerlerle çevriliydi.⁸⁰

Mısır'daki kentler piyasalar açılırken farklı zorluklar yaşadı. Kur üzerindeki sınırlamalar kalkıp servet yapmanın birden fazla yolu olduğu anlaşıldığında, orta sınıf parasının alım gücünün çok zayıf olduğunu gördü. Giysi, kozmetik, çatal-bıçak çoğunlukla Kore, Çin ve Hong Kong'dan denetim olmadan ithal ediliyordu (Mısır'da serbest ticaret 1975'te başladı). Bazı mallar Port Said'den kaçak giriyordu. Çoğunlukla düşük kalitede ve hatta zedelenmiş olan bu ucuz ürünler pazarı kapladı ve yerli sanayinin bununla baş etmesini olanaksız kıldı. Çoğu işi bıraktı. Onların işgücünü oluşturan orta alt sınıftan insanlar ya çok düşük ücretle çalıştılar ya da işsiz kaldılar. Bu yüzden, ulusal arenada siyasi rollerini güçlendirebilecek parasal araçlara sahip olamadılar. Ve ancak devlet ya da orduyla doğrudan ilişkisi olanlar iktidar ve nüfuzlarını kullandılar.⁸¹

Yani, ekonomik liberalleşme, Çin örneğinde de olduğu gibi siyasi alanda benzer gelişmeler olmadan ya da onu demokratikleşmeyle birleştiren demode senaryolar terk edilerek devam edebilir. Arap ülkelerindeki kent ekonomisi, 20. yüzyılın son çeyreğinde, Esad'ın Suriyesi gibi sıkı rejimler altında bile liberalleşmeye devam etti, fakat siyasi kültürde belirgin bir değişiklik olmadı.

Ortadoğu'nun başka yerlerinde, demokrasinin can çekişmesine ek olarak, zenginle fakir arasındaki uçurum daha önce benzeri görülmemiş bir şekilde derinleşti. Sanayinin çoğunlukla tek bir üretim alanında sınırlı gelişmesine refah devletinin yokluğu eklenince İslamcı hareketlerin sunduğu farklı siyasi kültürün çektiği dev bir işsizler ordusu oluştu.

Yüzyılın sonundaki sorunlar başındakilere çok benziyordu. Liberalleşme politikaları, sanayileşme için yapılan girişimleri canlandırdı: Bu da köylerden kentlere göç eden insanların sayısını önemli ölçüde arttırdı. Kentteki yetkililer, sanayide ya da kamu hizmetlerinde bu insanlara yeterli iş sağlamayı yine başaramadılar. Joel Beinin'in de belirttiği gibi millileştirmenin yarattığı ile liberalleşmenin yarattığı kentleşme dalgaları arasında belirgin bir fark vardı.

⁸⁰ Fikret Ceyhun, "Development of Capitalism and Class Struggles in Turkey", Berberoğlu, *Power* içinde, s. 62.

⁸¹ *The Arab Economist*, 10:105 (Haziran), 1978, s. 16-19.

İlkinde, göçmenlerin sayısının artması, sendikaların sayısının artmasıyla eş-zamanlı gidiyordu. Yüzyılın son 20-30 yılında ise göçmenlerin sayısı arttıkça sendikalara üye olanların sayısı önemli ölçüde düştü. Göçmenlerin işi yoktu, işleri olduğunda bile onları temsil edecek ya da koruyacak kimse yoktu.⁸²

Yüzyılın sonuna doğru kentler, küreselleşen dünyanın modern ve rasyo-nel alanına doğru, ekonomik kuralların dayatması ve kurbanlarıyla birlikte hareket ediyordu. Bu kutuplaşmış toplumlar daha da ileri gidip, ekonomik performans ve yaşam standartları alanında Ortadoğu'yu Avrupa, ABD ve Güneydoğu Asya'nın arkasına yerleştirdi. Fakat geçmişten başka özellikler devam ediyordu ve hayatın zorluklarına karşı zaman zaman uluslararası şirketler ve finans kuruluşlarının sunduğundan ya da imrenilen Singapur ve Tayvan modellerinin izlenmesinden daha çok işe yarıyorlardı. Alternatif yollar bulmak için yapılan arayışın bir bölümü, bugün siyasal İslam olarak adlandırdığımız ve ayrı bir bölüm ayırdığımız harekete kaydı. Fakat Ortadoğu'nun bazı yerlerinde—buna kırsal alanlar da dahil— başka gelenekler işe yaradıklarını bir kez daha gösterdiler. Bu, bir Ortadoğu kentinde yaşamının daha gizemli ve hatta benim için büyümlü olan tarafıydı.

⁸² Beinin, *Workers*, s. 148.

Amman'daki Darat el-Fünun, 6. yüzyıla ait bir Bizans kilisesinin kalıntıları üzerine 1920'lerde yapılmış bir binada yer alıyor. Özel mimarisi, sanatın evrensel ve küresel yorumuyla harmanlanmış tarihi medeniyetlerin katmanlarıyla örülü kültürel kimliğin hikâyesini anlatıyor...



5 Popüler kültür

Müzik, dans ve şiir

Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm* adlı kitabında, kültürün geniş ve dar olmak üzere iki tanımını yaptı.¹ Geniş tanımda kültür yaşamın kendisi olarak anlaşılırken, dar tanıma göre kültür, “ekonomik, sosyal ve siyasi alanlardan kısmen özerk, genellikle estetik biçimlerde görünen ve başlıca amacı haz olan betimleme, iletişim ve temsil sanatı gibi pratiklerin hepsine işaret ediyordu.” Birinci tanım bu kitapta işlenen diğer her şeyi anlatırken, daha dar olan tanım, başlıca amacın haz olduğu konusuna koyduğumuz çekinceyle, gelecek iki bölüme uygun düşüyor. Ortadoğu’daki sanatçıların haz ve neşe kadar acı ve kırgınlığı da ifade etmek istedikleri görülüyor sıklıkla.

Dar olarak tanımlanan kültürün bir hikâyesi var. Kültürün, Ortadoğu’da ve dünyanın diğer birçok bölgesindeki hikâyesi yakın zamana kadar yabancılar tarafından anlatıldı. Onlar bu kültürün hikâyesini, bilinçli ya da bilinçsizce, bu kültürün insanlarını denetim ve hâkimiyet altına almak için anlattılar. Son 30 yıl içinde çoğu yurtdışında yaşayan Ortadoğu kökenli âlimler, dışarıdan gelen bu tanımları eleştirdiler, onu yıktılar ve alternatifler sundular. Ancak, Batı’nın Ortadoğu’yu algılayışı, yerel kültürün sunuluş biçimine yüzyılın sonunda bile damgasını vurdu. Bu algılar indirgemeci ve özcüydü ve “Batı”nın “aydınlanmış” kültürü ile “Arap Doğusu”nun değersiz olmasa bile en iyi niyetle “ilkel” kültürü arasındaki ikiliğe dayanıyordu. 1980’lerdeki Amerikan filmleri bu bakış açısını sürdürürken, gazete yorumları ona hâlâ sadıktı ve birçok yerdeki akademik araştırmada bu görüşten sapma yoktu (bu eğilim, 11 Eylül 2001’de New York ve Washington’daki saldırıların ardından akade-

¹ E. Said, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books, 1994, s. xii (Kültür ve Emperyalizm, çev: Necmiye Alpay, İstanbul: Hil Yayınları, Aralık 2004).

mik dünyanın bazı kesimlerinin ve Amerikan medyasının tepkisiyle arttı).²

Kültürün içeriden öyküsünü anlatmak için Arap dilinin (daha geleneksel oryantalist araştırmaların vurguladığı gibi İslamın değil) oynadığı ve oynamakta olduğu temel rolü görmek gerekiyor. Kültür dildir ve Arapça 20. yüzyılda, Osmanlı-Türk dünyası çökmeden önce bile Ortadoğu’da kültürün dili oldu. Arapça, aslında misyoner ama uygulamada Arap milliyetçisi olan ve Arap aydınların şanlı Arap tarihi üzerine milliyetçi görüşleri dile getirmek, birlik planlarını tartışmak ve gelecekte yabancı işgalinden kurtulma hayali için işe yarar bir araç olsun diye klasik dili sistematik bir hale getirdiği, modernleştirdiği ve uyarladığı Avrupai okullar tarafından kurumsallaştırıldı. Ortadoğu’nun son Türk yöneticileri olan Jön Türkler, İmparatorluğun idaresinde kalan Arap halklarını, özerkliklerini kazanıp en sonunda bağımsız olmasınlar diye boş yere Türkleştirmeye çalıştılar. Artık çok geçti. İmparatorluk sahası dışında olan Mısır’da Müslüman liderler, Arap dünyasının her yerinde daha geniş bir kesimin kullanabileceği dilbilimsel ve siyasal sözlükler hazırlamaya, imparatorluğun içinde yer alan Büyük Suriye’deki Hıristiyan aydınlar ise 19. yüzyılın sonunda Arap dilini milliyetçilik ve kendi kaderini kendi tayin etme dili olarak inşa etmeye başlamışlardı bile.³

Arap dili, 20. yüzyılda da silah oldu. Fransızların kontrolündeki Ceza-yır’de Fransızların aydınlanma adı altında ülkenin altyapısını yıkmasına ve toplumun ruhuna hükmetmesine karşı güçlü bir silaha dönüştü.

Ortadoğu’da kültür daha az sıkıntılı zamanlarda, kimliği daha incelikli bir yoldan ifade etme yoluydu. Ülkeyi ziyaret edenler bunu, Amman’daki Darat el-Fünun gibi kurumlarda hissedebilirler hâlâ. Darat el-Fünun, Ürdün ve Arap dünyasının genelinde sanat ve sanatçılar için bir kale. Burası, 1920’lerde Amman’ın merkezine hâkim bir yerde 6. yüzyıla ait bir Bizans kilisesinin kalıntıları üzerine yapılmıştı. Özel mimarisi tarihte sanatın evrensel ve küresel yorumuyla harmanlanmış medeniyetlerin katmanlarıyla örülü bir kültürel kimlik hikâyesi anlatıyor. Darat el-Fünun, Darat ve konuklarının

² Z. Sardar, *Orientalism*, Londra: Open University Press, 1999.

³ S. el-Husry, *Arap Eğitiminin Durumu*, 1-2. ciltler, Kahire: Arap Birliği Yayınları, 1949, s. 11-12 (Arapça); N. al-Asad, *Filistin ve Ürdün’de 1950’ye Kadar Modern Edebi Yaşam*, Amman: Arap Enstitüsü, 1999, s. 37-8 (Arapça).

kimlikleri hakkında bir inesa mozaiği oluşturan resim, heykel ve mimariyi kapsayan görsel sanat sergilerine ev sahipliği yapıyor. Buna benzer binalar Arap dünyasının her yerinde, kültürün karmaşık ve çok katmanlı hikâyesini anlatır. Binalar, İran halı endüstrisindeki sanat eserlerinde de görülebileceği gibi sanatçılığın olduğu kadar tarihin de ürünüler. Halı endüstrisi, 1500'lü yıllardan bu yana toplum değiştikçe değişen zevkleri ve ilgiyi içine aldı. İran kilim ve halıları zanaatkârlıktan fazlasını içeriyor; onlar tarihi ve kimliği anlatıyorlar. Onlarla ilgili araştırmalarda ekonomi, toplum ve sanat tarihçilerinin uzmanlıklarının hepsine birden ihtiyaç var.⁴

Ortadoğu kültürü, en görsel haliyle diğerleri gibi bir yerel zevk ve estetik olayı: Parası ve zamanı olan için keyif kaynağı. Hayırsever Nicolas Sursock İbrahim, ülkenin hazinelerini görebilsinler ve farkında olsunlar diye güzel bir konağı Lübnan halkına bağışladı. Ürdün'deki Darat ve Lübnan'daki Sursock Sarayı, genç-yaşlı görsel sanatçıların her yıl ortaya çıkardıkları sergilere ev sahipliği yapıyorlar. Aralarında daha yaşlı olanlar, çalışmaya İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlayıp, Paris'te uzun dönemler geçirenlerken, daha genç olanlar ise Arap dünyasında ulusal sanat akademilerinden mezun olanlardır. Politika dünyasındaki sert ve gergin tartışmaların tersine, burada ithal ve yerel zevkler arasındaki çatışma çok daha hassas ve incelikli.

Ancak görsel sanatlar, Ortadoğu'nun kültür tarihinin merkezde olmayan, ikincil derecedeki unsurları. 20. yüzyılda, kültürün en önemli kısmı sahne sanatlarıydı. Öyle görünüyor ki ud, *naiya* ve keman'ın sesini düşününce Fez'den Basra'ya, İstanbul'dan Aden ve Hartum'a hiçbir şey, yaşlısı-genci, kadını-erkeği, zengini-fakiri harekete geçirmekte müzik kadar etkili olamaz.

20. yüzyılda müzik

Friedrich Nietzsche ve Arthur Schopenhauer müzikle ilgili kuram oluştururken, müziği yetenek ve zeka arasında karmaşık bir oyun olarak sembolleştiren önceki ve geçmişteki araştırmalara (antik zamanlarda başlamış olan) istek ve yeterlilik kavramlarını eklediler. Onlar müziği, insanları başka hiçbir

⁴ L. Helfgott, *Ties That Bind: A Social History of the Iranian Carpet*, Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1996.

sanatın olmadığı kadar harekete geçiren güçlü bir kuvvet olarak tanımladılar. 19. yüzyılın sonunda ortaya çıkan bu anlayışla müzik sadece yapıлып dinlenmedi, ayrıca analiz edildi ve kültüre dair akademik tartışmaya dahil edildi.⁵

Bu süreç, bizi tehlikeli bir şekilde müziğin bireysel tecrübesinden uzaklaştırırken yerine indirgemeci bir değerlendirme getiriyor. Hatta müzik üzerine analitik bölüm bile müziğin kendisinin oradaki eksikliğin bilinçli bir şekilde farkında olunarak yazılmalı. Ben bu eksikliği, müziğin hâlâ zevk ve keyif kaynağı olduğu insanlarda uyandırdığı duygulara bakarak kapatmaya çalıştım. Müzik için duyulan büyük istek, sadece müziğin kendisi tarafından değil müziği icra edenlerde de uyandırılıyor. Bu bölümün önemli bir kısmı, müzisyenlerin kariyerleri ve statüleri kadar kişisel hikâyelerine ayrıldı. Burada, popüler Batı kültüründe, “Arap”ın ne olduğunun aşağılayıcı klişesiyle, Arap müziğinin kültürün sembolü olarak barındırdığı karmaşıklık arasındaki gerilimden daha büyüğüne başka hiçbir yerde rastlanmayacağını göstermeyi umuyorum.

Bu karmaşıklığın yıllarca saygı gördüğü yerlerden birisi, Beyrut’taki Lübnan konservatuvarı. Arap dünyasının en eskilerinden birisi olan bu konservatuar açıldığı günden bu yana, öğrenciler sadece Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün’de icra edilen doğu Arap müziğine has değişik tarzlar üzerinde çalıştılar. Kendi coğrafi bölgeleri ya da dışındaki Arap müziğinin ortak ya da daha az ortak değişik ritimlerini öğrendiler. Bu kurumdan mezun olanlar, oradan tarz ve makamlardan oluşan neredeyse sınırsız bir repertuarın tam ustası olarak ayrılıyorlar.

Müzik eğitimi, Beyrut’taki konservatuar ya da Kahire’deki Arap Müziği Enstitüsü gibi yerlerde kurumsallaşmadan önce kendi kendine müzik öğrenenler, besteleri, ses ve enstrümanlarıyla Arap müziğinde iz bıraktı ve ona şekil verdi.

Modern Ortadoğu’da beste tarihinin çıkış noktalarından birisi, Şeyh Seyyid Derviş’in hayatı ve çalışmasıydı. Kendisi, 20. yüzyılın ilk onyılında, evlerde ve özel kulüplerde çalan Mısırlı maharetli bir müzisyendi. Sonra, herkes bu müziğin tadını çıkarsın diye Kahire’nin sokaklarına çıktı; bu da ona “Hal- kın Sanatçısı” unvanını kazandırdı.

⁵ “The Art of Music”, *The New Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia, 24. Cilt, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988, s. 493-9.

Şeyh Seyyid Derviş, 31 yaşında öldü ama kısa süren ömründe sayısız etkileyici operet, şarkı ve melodi üretmeyi başardı. Derviş, zamanının sosyal yaşamını resmetmekte çok iyiydi. Bize özellikle, boş vakit, günlük sıkıntılar ve acılardan sıyrılmanın canlı bir betimlemesini sundu. Müziğinin ana konusu, Kahire'nin gözü yükseklerde olan yeni zenginlerinin toplumun alt sınıfları tarafından eğlendirildiği tören ve bayramlardı. Böylesine bir etkileşim, görevleri arasında geline, damada ve ailelerine övgüler yağdırmak da bulunan düğün töreninin küçük orkestrasından sorumlu kadın *Me'alima*'nın gözünden düğün töreninin anlatıldığı ünlü operet *Zaffa*'da (1910) eğlendirici bir şekilde gösteriliyor (*Zaffa* ya da düğün dansı, İslam dünyasından önce özellikle Mezopotamya'da Ortadoğu kültürünün bir parçasıydı). Derviş, Arap ve Yunan mitolojisinden olduğu kadar Shakespeare'den de özgürce ilham alarak, zamanının görgü kurallarını alaycı ve mizahi bir yolla ele aldı. Çalışmalarında kozmopolit bir hava vardı. Kültür, yazarların üretimde kullanacakları malzemeyi seçerken sınırlanmış ya da kısıtlanmış olmadığı büyük bir atölye çalışması gibidir. Derviş'in metinleri, Doğu ile Batı'nın tereddütsüz ya da utanç olmadan karşılaşmasındaki zarafet anını gösterdi. Bu samimi karşılaşma, yüzyılın sonunda daha sakıngan bir tavırla yer değiştirdi.⁶

Mısırlı üçlü

Operetler, sadece ustalıkla yazılmış sözleri ve çekici müzikleriyle değil sanatçıların kalitesi dolayısıyla da kültürün popüler parçası oldular. Başrolü alanlardan bazıları popüler efsaneler haline geldiler. Bu popülerite, yeni teknoloji, onlara sanatlarını önce radyoda, sonra plaklarda ve nihayetinde televizyonda sergileme olanağı tanıyınca arttı.

Ortadoğu'da şarkıcılığın tarihi bütün Arap şarkıcıların en büyüğü Ümmü Gülsüm'ün hayat hikâyesiyle anlatılabilir. Onun hayatının en etkileyici taraflarından birisi sadık hayranı olan şarkı sözü yazarı Ahmed Rami ile olan ilişkiydi. Rami, Ümmü Gülsüm'ün söylediği şarkıların yarısının sözünü yazdı.

⁶ Adel İmam *El-Zaim*'i (Lider) yönetti ve burada rol aldı; bu oyun 1990'larda Kahire'deki el-Zaim tiyatrosunda oynadı. Bu operetten bölümler ve bestecinin hayatının çok geniş bir versiyonu çeşitli internet sitelerinde bulunabilir. Şu kaynağa kolaylıkla erişilebilir: Azzia's Said, *The Middle Eastern Belly Dance Site*, <http://www.ziltech.com/FAQweddings.html>, güncelleme tarihi 3/12/2003.

Onlar bir bakıma çiftti; Rami aralarındakinin her zaman için platonik bir ilişki olduğunu söylese de, Ümmü Gülsüm'e yazdıklarında üstü açık ya da kapalı imalarda platonik bir arkadaşlıktan çok tutku ve şehvet okunuyor. Ümmü Gülsüm, onun gözünde Arap dünyasında milyonlarca insanın hafızasına işlendiği gibi muhteşem bir sahnenin ortasında tek başına, yukarıdan inen bir mikrofonun altında, uzun elbisesi ve büyük küpeleriyle, coşkulu kalabalığa doğru tuttuğu mendiliyle duran kişiydi. Seyirciler, duydukları her kelimeyi bir çırpıda yutuyor, her tanıdık cümleden zevk alıyor ve usta bir ses tarafından seslendirilen, duydukları diğer hiçbir sese benzemeyen müzikte zevkin doruklarına ulaşmayı, yani *Atrab*'ı iple çekiyorlardı.⁷

Ümmü Gülsüm'ün müziğinin önemini ve değerini anlamamanın bir başka yolu, Paris'te yaşayan Lübnanlı gazeteci Selim Nasib'in yazdığı *Ümmü* adlı romanı okumaktır. Yazar, bir şarkı için nasıl aylarca emek harcadığını gösteriyor. Kahire'nin sokakları yaklaşık elli yıl boyunca, her ayın ilk perşembesi, evlerine gidip radyonun etrafına toplanarak Ümmü Gülsüm'ün saatlerce şarkı söylemesini dinleyenler yüzünden boşalıyordu. Çocukluğumda, Irak'tan gelip Hayfa'nın merkezinde Filistinlilere ait evlere yerleşen Yahudilerin ve 1948'deki etnik temizlikten kurtulmayı başaran az sayıdaki Filistinlinin, Karmel dağındaki Dürzi toplulukların hepsinin nasıl aynı alışkanlıkla radyo dinlediğini hatırlıyorum. İlk yayın, Kahire'den Arapların Sesi kanalı, Sawt el-Arap tarafından yapılıyordu, daha sonra Kudüs, Ramallah, Amman, Beyrut ve Şam'daki yerel kanalların hepsi birden "Doğu'nun Yıldızı"nı Hayfa, Filistin ve Arap dünyasının geneline yayınlıyorlardı.

Ümmü Gülsüm, geçmişle olan efsanevi bağı; çocukluğunda Kuran ayetlerini ezbere okuma yöntemiyle eğitim aldığı için sözkonusu seviyelere erişti. Ezber, 20. yüzyıl boyunca müzikte geleneksel eğitimin bir parçasıydı. Bu ezberleme tekniği, hassas bir müzik kulağı ve opera, koro ya da pop şarkıcılarının eğitimindeki yöntemlere benzer teknikler gerektirdiğinden, Ümmü Gülsüm'e sesini geliştirme imkânı verdi. Lübnanlı iki ünlü şarkıcı Feyruz ve Vedit el-Safi'nin, büyük şarkıcılar olmalarını sağlayan eğitimin bir parçası olarak Hristiyanlık ayetlerini ezberlemesi, aynı deneyimleri hatırlatıyor. Romantik ya da siyasi konulu olsun bazı şarkı sözleri "modern"leşseler bile gelenek,

⁷ K. M. M. Uwaydah, *Ahmed Rami, Aşk Şairi*, Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiye, 1995 (Arapça).

müzik ya da teknik aracılığıyla devam etti.⁸

Ümmü Gülsüm, 1950'lerde ve 1960'larda, kendi eliyle geliştirdiği rolü üstlenerek ulusal kahraman oldu. Kendisini, Mısır'ın sağladığı ilerleme ve geleceğin Mısırı'na biçim verecek olan temel kavramların temsilcisi olarak görüyordu. Röportajlarda, geçmişinde köylü bir kadın, yani fellah olduğundan sıklıkla bahsediyor, böylesine alçakgönüllü bir geçmişi olmasından, toprağa ve ülkesine yakın olmaktan dolayı gurur duyduğunu ifade ediyordu. Halka yönelik faaliyetlerinde, zamanının ve parasının çoğunu "Arap kültürü" için adadı. Müzik projeleri ve kültür kurumları için cömert bağışlarda bulundu. Arap dünyasında, Mısır elçiliği rolünü memnuniyetle kabul etti, devlet başkanları gibi karşılandı: Gittiği her ülkede programa meçhul asker anıtı, parlamento, başkanlık sarayı ve kraliyet sarayı ziyaretleri konuyordu; O, bir müzisyenden çok "Mısır'ın sesi ve yüzü" haline geldi.⁹

Ulusal kahramanlığa erişen diğer bir şarkıcı Muhammed Abdül Vahab'dı. Uzun kariyeri 1930'larda başladı ve 1970'lerde sona erdi. Eriştiği popülaritenin kanıtlarından birisi de 1991'deki ölümünün ardından Mısır hükümetinin onun için devlet töreni yapılmasına karar vermesiydi. Altı atın çektiği altından bir at arabasına konan tabut, cenaze alayının ortasında, Kahire sokaklarından ağır ağır geçti; Arap müzik dünyasının seçkinlerinin yanısıra devlet başkanları cenaze aracının arkasından yürüdüler ve o sonsuz yolculuğuna uğurlanırken bir milyon kişi bu anı seyretti. Orada bulunanlar, cenaze töreninin ancak Cemal Abdül Nasır'ınkiyle kıyaslanabileceğini iddia ettiler. Bir hayranı: "Yollarda sıralanan kalabalığın içindeki çoğu insan, modern Mısır şarkısının babasına saygılarını son kez sunarken gözyaşlarını tutamıyordu" diye yazmıştı.¹⁰ Basın da bir lider ya da kralın cenazesiymiş gibi yer vermişti cenazeye. Ölümünün ardından gazeteler onun yaptığı işlerden günlerce bahsederken, radyo ve televizyonlar sürekli şarkılarını verdi ve filmlerini yayınladı. "Modern Arap şarkısının babasına da bu yakışırdı."¹¹

⁸ A. g. e.

⁹ V L. Danielson, *The Voice of Egypt: Umm Kulthum, Arabic Song and Egyptian Society in the Twentieth Century*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997, s. 57-75.

¹⁰ H. Salloum, "Abdul Wahab: The Father of Modern Egyptian Song", *Al-Jadid* 1:2 (Aralık), 1995.

¹¹ A. g. e.

Abdül Vahab, yoksulluktan gelip idol olmuştu. Özel bir üretken besteci idi. Kendisi ve diğerleri için 2 binden fazla şarkı yazmıştı. Ünü, Ümmü Gülsüm'ünkü gibi ulusal sınırları aşmış, kaset ya da plaklardaki sesi Mağrip ve Maşrik'taki çarşıların her köşesinden duyulur olmuştu.

Yumuşak sesli, gözlüklü Abdül Vahab bilmecesini –ki “uzmanlar” tarafından hiçbir zaman ortalamanın üstünde görülmedi– çözmek isteyen çok kişi oldu. Bir çoğuna göre o büyüleyici bariton sesiyle, küreselleşen dünyada, geçmişteki Arap medeniyetinin yeniden doğması için gerekli olan görkemi temsil ediyordu. Melodileri incelendiğinde, Arap ve Batı müziğinin gelişmiş ölçekteki bir harmanı olduğu anlaşılıyor. Yerli ve yabancı enstrümanların kombinasyonundan oluşan orkestrayla çalındığında, Abdül Vahab'ın özel müziği çıkıyor ortaya ki, bu eski ve yeninin, yeni nesil müzisyenler tarafından taklit edilen ve özenilen bir birleşimi. Abdül Vahab, şarkı sözlerinin arasına klasik Arap motiflerini sıklıkla ekledi ve ulaşılabilir “modern” yolla sunulan bu zengin mirasa bir pencere açtı. Popüleritesi ise, ulusal ateş soğuduktan sonra bile, daha sinik kuşakların, anne babaları gibi onun sesinin ve şarkılarının müptelası olmasından sonra artmaya devam etti. Belki de bunun yaşam öyküsüyle ilgisi vardı. Çok fakir bir aileden geliyordu ve katı İslami bir eğitim almıştı. Bunları, bir kumpanyaya katılarak arkasında bırakmıştı. Sonra Kahire’de, çağının şarkıcı ve oyuncularının mezun olduğu Arap Müziği Enstitüsü’nde daha düzenli bir eğitim aldı. Kahire’nin ışıltılı yüksek sosyete çevrelerine müzik yeteneğinden çok, saray şairi Ahmet Şevki ile geçmişi 1920’lere dayanan tanışıklığı sayesinde kabul edildi. Abdül Vahab, Şevki’nin birçok şiirini besteledi ve onun sayesinde 1930’larda Kral Faruk’un sarayında hoş karşılanan bir misafir oldu. Sinema dünyasına 1933’lerde girdi ve yılda bir film yapmaya başladı; ilk yıllarda yaptığı filmler, Arap dünyasının her yerinde hâlâ televizyonlarda gösteriliyor ve bu yüzden hem görüntüsü hem de sesi çoğu seyirci ve hayranı için hâlâ canlı. Ancak, çoğu çağdaşı aynı yaşam hikâyesine sahip. Yani, Abdül Vahab'ın bu çekiciliğinin başka bir nedeni olmalı: Büyü analiz edilmekten çok, anlatılır.

Monarşist seçkinlere taraf olan diğer yıldızlar gibi Abdül Vahab da Nasır devriminin başlamasıyla birlikte, ayrıcalıklı konumunu kaybetme tehlikesi içindeydi. Fakat yeteneğini yeni siyasi efendilere sunacak kadar esnekti. Artık

bir yandan müzik konusunda daha gelişmiş bir seviyeye ve başarıya ulaşırken bir yandan da varanseven şarkılar söylüyordu. Yeni kariyerinin en yüksek noktası Mısır, Umman ve Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin ulusal marşlarını bestelemesi oldu. Ölmeden beş yıl önce bestelediği “Neden Diye Sormadan” adlı son şarkının, durgunlukta olan Mısır şarkı piyasasını kurtardığı söylenir.

Müzik yazarı Habib Sallum 1940'lı yıllarda, Ahmet Şevki'nin sömürge karşıtı (burada Fransız karşıtı) cafcaflı sözlerinden oluşan şarkılarını söyleyen Abdül Vahab'ın sesiyle nasıl büyülendiğini hatırlıyor.

Barada Nehri'nden gelen nazik esintilere selam olsun,
bitmeyen gözyaşları, ey şanlı Şam.
Şehitlerin kanları, Fransa gayet iyi bilir
ve bunun hakikat ve adalet olduğunu bilir.¹²

Kronolojik bir hata gibi görünebilir ama bu dizeler sömürgecilik ve aşağılanma dolu yılların ardından yazıldı. Bunların Sallum'u nasıl heyecanlandığı, Cezayir ve Suriye'deki kurtuluş savaşlarını takdir duygusuyla doldurduğu gibi, büyük zevk de verdiği görülebilir. Aynı şekilde, yüzyıl içinde yabancı işgal altında olmayı sürdüren tek ülkede, sivil bir toplum için duyulan Arap yanlısı duyguyu, hiçbir siyasi konuşma ya da söylev Abdül Vahab'ın “Filistin” şarkısı kadar aynı güzellik ve de aynı inandırıcılıkla yansıtamaz.

Arap dünyası, Abdül Vahab'ın ölümüyle çağdaş Arap müziğinin kurucusunu kaybetti. Şevki'nin cafcaflı yazı tarzı Abdül Vahab'ın imajına uymuştu. Bunu, cenazesinde açılmış bir pankartta yazan “Mısır'ın Dördüncü Piramidine Elveda” yazısı en iyi şekilde yansıtıyordu.¹³

Ümmü Gülsüm ve Abdül Vahab, 20. yüzyılda Arap yıldızları arasında iki direk taşıydı, üçüncüsü ise Ferid el-Atraş'tı. Abdül Vahab'ınkinin tersine onun ünlü olma iddiası büyük ölçüde biyografisinden kaynaklanıyordu. Suriye'deki Dürzi Prens ailesinden geliyordu; babası 1925'te Fransızlara karşı isyana öncülük etmiş, kendisi daha çocukken Kahire'ye gelmişti. Fransızların aileye misilleme yapacağından korkan annesi, kocasını ve mal varlığını arkasında bırakıp

¹² Aktaran a. g. e.

¹³ A. g. e.

kendisinin ve üç çocuğunun gerçek kimliğini gizleyerek sığınacak bir yer bulmak amacıyla Mısır'a doğru yola çıktı. Orada, takma soyadı olarak Arapça kabak anlamına gelen Kusa'yı aldı. Bu tuhaf isim seçimi, Ferid'in Mısır'daki yeni Fransız okulunda alay konusu olmasına neden oldu, fakat ironiktir, bu "yoksul öğrenci"nin okul taksitlerinden muaf tutulmasını da sağladı.¹⁴

Ekonomik zorluklarla dolu hayatının ortasında, Ferid'in müziğe olan ilgisi, annesini evde şarkı söylerken dinledikçe artıyordu. Okulun Hristiyan korosunda eğitildi. Öğretmeni, Ferid'in güzel sesine rağmen kendisini ifade etmekte zorlanmasına üzülüyordu; ona dinleyiciler ilahilerdeki acıyı hissedebilsinler diye ağlamasını tavsiye etti. Ferid'in hayranlarının bildiği gibi bu tavsiye işe yaradı ve kazandığı "hüzünlü şarkıcı" sıfatı kariyeri boyunca bir özelliği olarak kaldı. Mısır'daki bir tabloid gazete yıllar sonra Ferid'in çocukken başlayan müzik aşkını yazdı. Kahvehanelerden birisinde hayranı olduğu şarkıcı şarkı söylemektedir. Ancak, kendisinin bir şey içecek parası yoktur. Kahvehanenin dışında durup müziği duymaya çalışır. Bir gün kahvehane çalışanlarından birisi gösteriyi para vermeden seyreden 10 yaşlarındaki bu çocuğu fark eder ve üzerine bir kova su döker. Ferid, elbiseleri kurusun diye Kahire sokaklarında yürür ama en sonunda eve gidip annesi görüp de kızmasının diye ıslak elbiselerle yatağa girer. Uyandığında ateşler içindedir ki, eğer kendisini gazetelere sarmış olmasaymış durumu daha da kötü olacaktı. Sonraları bir radyo röportajında, o gazetelerin kendisini korumasını yazılı basınla olan ilk olumlu tecrübesi olarak yorumlamıştı.

Eski prenses, en sonunda çocuklarına bakabilmek için kulüplerde şarkı söyler ve Ferid'in de okul etkinliklerinde şarkı söylemesine izin verir. Ferid yeteneğini geliştirip Suriye isyanının onuruna verilen bir üniversite konserine çıkar. Bu gösteriyle, sanat camiasının dikkatini çektiği gibi aynı zamanda el-Atraş aşiretinin bir üyesi olarak gerçek kimliği de ortaya çıkar. Ferid, annesinin talimatlarıyla kökenini saklıyordu, bu ortaya çıktıktan sonra Fransız okulundan atıldı. Yine de ailesinin geçmişi, ona ve yetenekli kız kardeşi Emel'e mümkün olan en iyi müzik eğitimini almasını sağladı. Tanınmış bes-teci Riyad el-Sunbatı'nın asistanı olacağı müzik okuluna, okul taksitlerinden

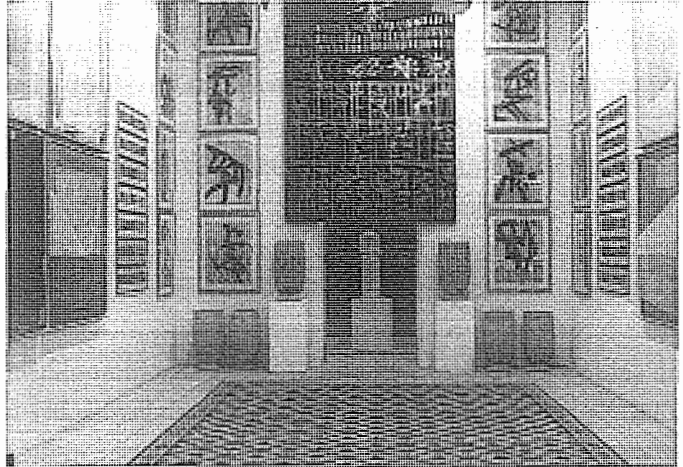
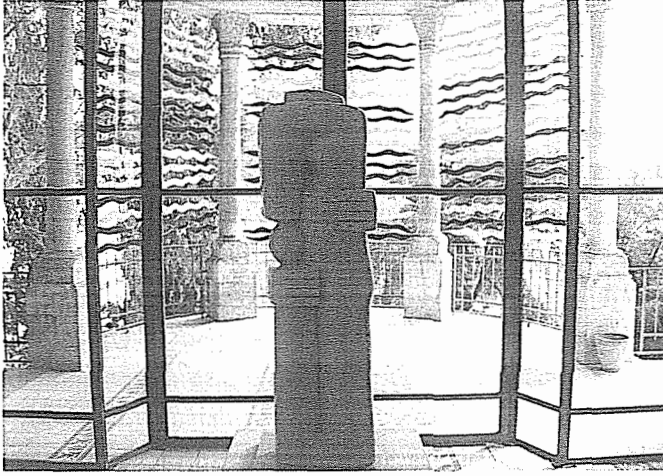
¹⁴ S. Asmar, "Remembering Farid al-Atrash: A Contender in the Age of Giants", *Al-Jadid*, 4:22 (Kış), 1988.

muaf tutularak kabul edildi. Sunbati, çalışkan genç adamı çevresine çok olumlu sözlerle tavsiye ediyordu ve el-Atraş 1930'larda Mısır'da özel bir radyo kanalında söyledi. Ulusal radyo kanalı kurulduğunda ve özel kanallar yukarıdan gelen bir emirle kapandığında, ulusal kanal Ferid'i şarkıcı olarak işe aldı. Kız kardeşinin de şarkı söyleme yeteneği keşfedildi ve kendisi akılda kolay kalan ama sosyetik bir sahne adı olan Esmahan'ı aldı. Çeşitli film yapımcıları, ilginç ağabey-kız olayını vitrine çıkarmak istediler ve sayısız teklifin ardından iki şarkıcı 1941'de başarılı bir filmde rol aldılar. Yapımcı, Ferid'in bütün müzikleri kendisinin yapma isteğini gönülsüzce de olsa ancak bundan sonra kabul etti.¹⁵

Genç yıldızın çabuk gelişen başarısı, yaşam tarzını değiştirdi; kentteki gece hayatının, aşk ilişkilerinin ve at yarışlarının tadını çıkarmaya başladı. Ferid kısa süre içinde borca saplandı ve kendisini onaylamayan annesi tarafından yalnız bırakıldı. Yaşamının zor geçen bu dönemi, Esmahan'ın henüz tam olarak açıklanamamış, komplo teorisyenleri tarafından ilgi konusu olmayı sürdüren boğularak ölümüyle daha da kötüleşti. Ferid, dansöz Samia Cemal ile olan ilişkisinde huzuru buldu. 1947'de sahip olduğu her şeyi onun için riske attı ve ikisinin rol alacağı bir film yapmak üzere gerekli parayı bulmak için borçlandı. Bu işten elde edilen beklenmedik büyüklükteki kazanç, onu hemen hemen bir gecede zengin sınıfın arasına kattı. Evli olmayan çift, beş film sonra şiddetli bir kavgayla ayrıldı. Ferid, diğer film yıldızlarıyla sayısız başarılı film yaparak işine devam etti. Ferid, hemen hemen her seferinde hüznü bir şarkıcı olarak romantik başrolü oynadı ve karakter olarak "yalnız" anlamına gelen Vahid adını tekrar tekrar kullandı. Ferid, bekâr kaldı (evliliğin sanatı öldürdüğünü iddia ediyordu) fakat romantik bir şarkıcı olmanın ön şartı olan âşık olmayı sevdi.

Filmlerinin kurgusu özellikle hatırdta kalmasa da Ferid'in başlıca müzik parçaları ayrı bir hikâyeydi ve dinleyiciler onu uzun süre için, "el-Rab'i" (Bahar) ve ünlü bir dans parçası olan her daim yaşayacak beste "Tutah" gibi güzel şarkılarıyla anımsadı. "Nura Nura" gibi "daha neşeli" şarkıları bugün de popüler olmaya devam ediyor. Ferid, Arap dünyasındaki müzik tarzlarında

¹⁵ Bakınız S. Zuhur, *Asmahan's Secrets: Woman, War, and Song*, Austin, TX: Texas University Press, 2001.



Halid Şoman'ın Özel Koleksiyonu, 63 çağdaş Arap sanatçının eserlerini kapsıyor.

kavramsal bir gezinti yaptığı “Uçan Halı” da milliyetçi tarafını gösterdi. Arşivlerinde yer almasa bile Bağımsız Filistin beklentisiyle bir milli marş bestelediği de konuşulur.¹⁶

¹⁶ M. Frishkopf, “Some Meanings of the Spanish Tinge in Contemporary Egyptian Music”, G. Plastino (ed.), *Mediterranean Mosaic: Popular Music and Global Sounds*, New York ve Londra: Routledge, 2003 içinde, s. 143-78.

Ferid'in ilgi çekici gerçek aşk hikâyelerinden birinde kraliyet ailesinin bir üyesi de vardı. Mısır Devrimi'nden kısa bir süre önce Kral'ın karısının arkadaşı oldu. Playboy Kral anlaşılabileceği gibi, halkın ilgisini ve yatağını bir başka ünlüyle paylaşmaktan rahatsızdı. Kraliçe, sürgüne gitmeye zorlandı ve el-At-raş ile fırtınalı aşkının tabloid gazetelerin dedikodu malzemesi olduğu Mısır'a ancak Kral'dan boşandıktan sonra dönebildi. Fakat kraliçenin ailesi, Ferid'in, kızlarına koca olmasına, o günkü ulusal devrim atmosferinde kısmen siyasi nedenlerle karşı çıktılar. Bu ilişkinin bitmesi, Ferid'i, sonradan da tekrarlayacak olan uzun süreli bir depresyona sürükledi.

Ferid'in hayatında gerçeklik ve kurgunun her zaman için birbirine karışması, onu Hollywood tarzı yıldızdan inkâr edilemez bir kültür kahramanına dönüştürdü. İyi yaşamayı seven Ferid, hayatının ileriki dönemlerinde kendisini Kahire ve Beyrut'taki villalarına kapattığı yılların ardından depresyondan kurtuldu ve evliliği yeniden düşündü. Mısırlı şarkıcı Şadiye'ye ve sonra da Lübnanlı bir sanatçıya evlilik teklif etti, ama her seferinde son dakikada fikrini değiştirdi. Sağlığının bozulacağından ve arkasında genç bir dul bırakmaktan korktuğundan bahsediyordu. Bu senaryo, belki de romantik filmlerinden ve şarkılarından tanıdık bir senaryoydu. Ferid, 1974'te Beyrut'ta tahminen 60 yaşında öldü; bir Arap yıldızın gerçek ve hayali yaşamına dair yarım kalmış bir film bıraktı. Hayatı, dünyayı rol aldığı üçüncü sınıf senaryolardaki gibi yöneten Ronald Reagan'inkini andırıyordu biraz; fakat Ferid'in durumuna bakarsak senaryoyu hayata uygulaması, yakışıklı aktöre âşık olanlar dışında kimseye zarar vermedi.

Ferid, halkı tarafından tanınan kişi olmayı açıkça hak ediyordu ama aynı şeyi müzisyen olarak hak ediyor muydu? Ümmü Gülsüm, onun sanatçı yeteneğini bir kere olsun övmedi. Başarılarına rağmen, Ümmü Gülsüm için şarkı besteleme hayalini hiç bir zaman gerçekleştirmedi. Fakat diğer birçok şarkıcı, Ferid'in şımarık bir şarkıcıdan fazlasını barındırdığı ve gerek hayatının gerekse ilgi alanlarının Ortadoğu'daki çoğu insandan çok uzak olduğu konusunda hemfikirdiler. Birçok şarkıcı, o hayattayken ve öldükten sonra mahcubiyet duymadan onu taklit etti ve onun büyük yeteneğine hürmet gösterdi. Ayrıca, sesi ve hüznü tarzı o kadar farklıydı ki kolayca taklit edilebiliyordu. Besteciler, Ferid'i (Arapçada "tek" demekti) usta bir rakip ve en önemli müzisyenler-

den birisi olarak kabul ettiler. Bu başarıları özellikle etkileyiciydi çünkü o kültür dünyasına Muhammed Abdül Vahab ve Ümmü Gülsüm gibi artık kendilerini ispatlamış devlerin döneminde ve kayıt ve filme almayı içeren yeni teknolojinin eğlence sektörünü yeniden biçimlendirdiği bir zamanda girdi. Ferid, bestekârlıkta kendi tarzını yaratmak için flamenko ve tangodan yararlandı. İlkinin Arap müziğiyle ortak bir *makam* vardı, diğeri ise o zaman Avrupa’da modaydı.¹⁷ Kendi sosyal sınıfında egemen olan seçkinci tavırlara hitap edecek, “opera türünden” dediği zarif ve rafine çalışmalar yapmaya kalkıştı.¹⁸

Bununla birlikte, Arap müzikologlar Ferid’in Arap müziğindeki yeri konusunda her zaman aynı fikirde olmadı. Örneğin, Viktor Sahab, Modern Arap Müziğinin Yedi Büyüğü kitabına kız kardeşi Esmahan’ı aldığı halde Ferid’e yer vermedi. Ferid el-Atraş’ın dışarıda bırakılmasına itirazların geleceğini bilen yazar, bu yedi kişinin modern Arap müziğinin “sınırını” değiştirdiğini iddia etti. Diğer birçok müzisyen önemli katkılarda bulunmuştu, ama tümüyle yeni bir müzik kavramı geliştirmek için gerekli olan kriteri yerine getirmemişlerdi. Sahab yine de, Esmahan ile ilgili bölümde (Sahab’ın listesinde Mısırlı olmayan tek kişi) Ferid’in besteci olarak rolünden fazlasıyla bahsetti ve Esmahan’ın diğerlerinden daha çok kardeşinin bestelerini okuduğunu anlattı. Ferid’in kız kardeşi için yaptığı besteler arasında Aşk ve İntikam adlı filmde yer alan, Viyana’daki gece hayatından bahseden ve bir marka olmuş vals şarkısı “Layalil Unss” vardı.¹⁹

Ferid’in sadık hayranlarından birisi onun hayatını ve katkısını uygun bir dille topladı:

Yüzyılın sonunda kültürümüzü yeniden değerlendirdiğimizde Ferid yeri doldurulamayacak bir dev olarak duruyor. Ferid, tarihi bağlamda büyüklüğünü hissetti ama bu konuda yorum yapmayı bilerek reddetti ve yaptığı işin kendisinin yerine konuşacağına inandı. Bugünlerde, müziksel derinliği

¹⁷ *Makam*, Batı müziğindeki makama (majör ya da minör) benzer; ama Arap müziğindeki gamların, Batı müziğindeki kromatik gamlardan farklı olması, durumu daha karmaşık hale getiriyor. Zengin bir müzik cenneti olan *makam* dünyasıyla ilgili daha fazla bilgi için, müzisyenlerin bu kavramı anlamasına yardımcı olmaya çalışan ücretsiz bir internet sitesi var: <http://www.maqamworld.com>.

¹⁸ Frishkopf, “Some Meanings.”

¹⁹ A. g. e.

olmayan kısa şarkıların patlamasıyla insanlar, Arap müziğinin çok zengin olduğu ve sanatçıların dinleyicileri duygularla harekete geçirdiği eski günleri sık sık hatırlıyor. Arapların hayal dünyasına hitap eden hüznü âşık Ferid el-Atraş'ın, bahsedilmesi gereken ilk sanatçı olduğu inkâr edilemez.²⁰

Ra'i mirası

Mısır üçlüsü (Ümmü Gülsüm, Abdül Vahab ve el-Atraş) ve Beyrut'taki Feyruz gibi çağdaşları, çoğunlukla geçmişten olduğu kadar dışarıdan gelen etkileri de taşıyan bir müzik yaparken, Kuzey Afrika'daki müzisyenler klasik kaynakları bırakıp yerel folklardan ilham aldılar. Bu tarz, *Ra'i* olarak bilindi ve Cezayir'in batısında 1920'lerde, göçmenlerin kırsaldan batıdaki büyümekte olan kentlere gittikçe artan oranlarda göç etmesiyle ortaya çıktı. O günlerde, müzik kenti, müzik ve boş vaktin her şeye açık metropolü imajına kavuşan Oran'dı. Göçmenler müziklerini beraberlerinde getirdiler. Bu müzik, düzinelerce gece kulübü, taverna, genelev ve kabarede duyulabiliyordu. Ayrıca, düğünlerde çalınan en popüler müzikti. *Ra'i*, en azından kurumsallaşmış müziğin bilinen biçiminden belirgin bir kopuş anlamına geliyordu ve bir o kadar da kadın-erkek birlikte dans etmeyi özendiren müziğin ileri bir biçimiydi.²¹

Müziğin yarattığı heyecanları ve duyguları aktarmak kolay değil. Avrupa ve ABD'deki okurlar, popüler müzik mağazalarında *Ra'i* müziğini kolaylıkla bulabilirler. Fakat özellikle Avrupa'daki göçmen ve yerli nüfus bu tür müziği çok seviyor. Bugün, birçok kültür için kolay ulaşılır ve akılda kolay kalan, hatta sözlerini anlamasalar bile insanların genellikle keyif alarak dinlediği, çingene, Latin Amerika, Yunan ve Arap müziklerinin bir karışımı.

Ra'i şarkılarındaki sözler, 1930'lar ve 1960'larda toplumsal ve ulusaldı. Göçmenlerin günlük sıkıntıları ve Fransız sömürgeciliğine karşı verdiği mücadeleye değişik müziksel etkilerle birleşti. Ancak, kısa süre sonra, aşk, nefret, evlilik ve boşanma konuları şarkı sözlerinde ağırlıklı olarak yer almaya başladı.

Ra'i özgür ruhlu bir sanat biçimi olarak bağımsızlığın ilk günlerinde ulu-

²⁰ Aktaran Asmar, "Farid."

²¹ J. Gross, D. McMurray ve T. Swedenburg, "Rai, Rap, and Ramadan Nights: Franco-Maghribi Cultural Identities", Beinin ve Stork, *Political Islam* içinde, s. 257-68.

sal kültürün sade ve katı düşünceleri altında çok yol alamadı. Cezayir'in kurucusu Houari Boumedienne bütün toplumun aynı yolu izlemesini isteyen, bunu kendi de ifade etmiş bir tutucuydu. *Ra'i* kamusal alanlarda yasaklandı ve özel kutlamalarla sınırlandırıldı. Bu kültürel karanlık, 1979'da daha liberal bir devlet başkanı Şadli Ben-Cedid'in laikleşmeyi ve Cezayirli kentli toplumu açmayı desteklemesiyle sona erdi. *Ra'i*, modern kayıt tekniklerini kullanan gelişmiş bir sanayi haline geldi: Sadece Cezayir'de değil Mağrip'in tümünde ve ötesinde toplumsal ve kültürel olaylarda en popüler fon müziği oldu.

Kaset satışlarından büyük gelir sağlanıyordu ve şarkı yazarları toplumdaki kutsal olan hemen hemen her şeyle alay etmeye doğru tehlikeli bir şekilde kaptırılmış gidiyorlardı. Cheikan Remitti "Aşkım sana göz koymak günah; orucumu bozmama neden olan sensin" diye söyleyince, *Ra'i*, siyasal İslama karşı açık bir protesto ve düşman haline geldi. *Ra'i* şarkıcıları Cezayir'de 1980'lerin sonlarında iç savaş çıktığında ve yüzyılın sonunda, savaşın büyük zarar verdiği ülkede, kan dökmeye aşırı düşkünlüğün önemli kurbanları arasındaydılar. Hükümet, şarkı sözleri üzerinde baskı kurmaya çalıştı, radyoda çalınmasını yasakladı ve şarkıları söyleyenleri cahil olmakla itham etti, ama yakındaki Fransa'da popüleriteleri, laik yaşam tarzına verilen desteğin beyanı olarak yola devam etmelerini sağladı.²²

Fakat müzik, sadece bir bölgeyle sınırlı değil; o aslında Ortadoğu haritasının sınırlarını yeniden çiziyor. Bu yüzden, Suriye'nin Deyrizor kasabasında popüler tarz, Lübnan ve Filistin'de aynı coşkuyla yapılan (İsrail'de Yahudilerin kendilerine "İbrani Dansı" olarak mal ettiği) geleneksel dans *Debka*'nın eşlik ettiği Bağdat müziğidir. Müzisyenler, 1980'lerde genellikle *Ra'i* ve Batılı Pop müziğini bu karışık repertuara katarak yeni ve farklı bir ses yarattılar.²³

Müzik ve dansın bu çabuk ve sık değişen renkleri coşku ve şenlik meydana getirdi, bu da sofu din muhafızlarının canını sıktı. Geleneksel müzik bir geri tepme hareketiyle 1990'larda yeniden *Ra'i*'nin yerini aldı; kadınların sahneye çıkması yasaklandı ve melodiler artık hem daha yumuşak hem de daha "ağırbaşlı" hale geldi.²⁴

²² A. g. e.

²³ A. H. Musa, *Dir al-Zor Bölgesi*, 3. Cilt, 3. Bölüm, Şam: Yayınevi yok, 1993, s. 166-88 (Arapça).

²⁴ A. g. e.

Udun modern tarihi

Beste ve ses yeterli değildi; şarkıcılara ve gösterilere eşlik edecek iyi eğitilmiş, profesyonel bir orkestraya ihtiyaç vardı. Enstrümanları çalanlar, herkes tarafından tanınmadıkları için şarkıcıların karşı karşıya kaldığı dinci suçlamalardan kurtulabildiler. En göze çarpan enstrüman, 20. yüzyılın geçmişiyle bağını sürdürmesinin simgesi olan uddu. Ud, kısa boyunlu, armut biçiminde ahşaptan geniş bir gövdesi ve ön kısmı olan, arkası kubbe şeklinde, aniden kavis yapan sapıyla bir tür lavtadır. Solo bir enstrüman olarak kullanıldığı gibi sese de eşlik eder. Büyüklüğü, süslemesi, kaç telli olduğu coğrafyaya göre ve tarihsel olarak değişir. Sapının kenarlarına ve arkasına çok farklı ahşaplar ve bazen sedef kakma yapılır. Enstrümanın geçmişi tam olarak bilinmiyor, bir dönem tellerinin ipekten yapılmış olması akla Çinlilerin bir etkisi olduğunu getiriyor. Bununla birlikte, 3. yüzyılın ortasında Sasani Kralı Şapur'un hükümdarlığı sırasında icat edilmiş ve oradan batıya Kuzey Afrika ve Avrupa'ya ve doğuda da Çin'e gitmiş olabilir. 7. yüzyılın sonunda Arap yarımadasında, 10. yüzyılda İspanya ve Mekke'de görüldü. Ud kelimesi, "ince dal-sürgün" ya da "esnek çubuk" anlamına geliyor ve bu enstrüman, adı *el-ud*'dan gelen Avrupa lavtasının atalarından birisi.²⁵

Yüzyılın ilk yarısında ud dünyasında, Muhammed Ali el-Kasabçı'nın (1892-1966) enstrüman üzerinde teknik açıdan mükemmel bir ustalık gerektiren klasik tarzı geçerliydi. El-Kasabçı, Arap müziğine büyük katkısı olan ancak göz önünde olmayı hiçbir zaman istemeyen mütevacı bir kişilikti. Kendisi dini bir okulda eğitim görmüştü, ama arkasından gelenler laik bir şekilde, en azından giyim ve yaşam tarzıyla daha "Batılı" bir zevkle yetiştiriler. Bir sonraki nesil, onun tersine konservatuara, Arap Müziği Enstitüsü'ne gittiler: Öğrencilerinin çoğu, yüzyılın ilerleyen yıllarında tanınmış müzisyenler oldular.²⁶

El-Kasabçı çoğu kişi tarafından 1960'lı yıllarda efsane Ümmü Gülsüm'ün, Mısır televizyonundaki konserlerinde yanında çalan sanatçı olarak çok iyi hatırlanacaktır. İkisi bundan sonra sahnenin yıldızları oldular. Ümmü

²⁵ Udilerle ilgili bilgiler büyük ölçüde, meşhur udi Ferhan Sabbagh'ın hazırladığı mükemmel internet sitesinden alındı: <http://www.issaboulos.com/arabud.html>. Arap dünyasındaki udilerle ilgili önemli bilgilerin yer aldığı 400'ün üzerinde internet sitesi mevcut.

²⁶ Sabbagh, 323. madde.

Gülsüm, Müzisyenler Sendikası'nın başkanırken, el-Kasabcı mali işlere bakıyordu. El-Kasabcı, orkestrada Ümmü Gülsüm'e eşlik eden çok sayıdaki sanatçıdan biriydi, ama kariyerinin daha ilk yıllarından itibaren onun için şarkı yapan az sayıda insandan da biriydi (en iyi bilinen şarkısı "Rak el-Habib").

Müzik dünyasında bugün hâlâ adı anılan çoğu isim, el-Kasabcı'nın öğrencileriydi. Aralarında en iyi bilineni Ferid el-Atraş'tı. Ferid, diğer yeteneklerinin yanı sıra belki de tekniği en gelişmiş müzisyen olarak olağanüstü yetenekli bir ud sanatçısıydı, taksimleri çok hızlı ve havalı bir şekilde yapmasıyla tanınıyordu. Eğer, el-Atraş bir parça gösteriş yapan kişiye, el-Kasabcı'nın diğer öğrencisi olan Mısırlı akranı Riyad el-Sunbatı udun "ciddi" ustasıydı. Parçaları, anlaşılması güç, duygusal ve şatafatsıydı.

Yüzyılın ikinci yarısının büyük udileri arasında, dokunaklı tarzı ve müzik parçalarını farklı makamlarda çalmasıyla tanınan Suriyeli Ferhan Sabbagh vardı. Diğer büyük besteciler gibi her bir gösteride doğaçlama çalıyor, güzel yetenekli düzenlemelerinde şaşırtıcı bir esneklik gösteriyordu. Yüzyılın ikinci yarısında, popülerlik anlamında dikkate değer iki isim, zarif ve yansıtıcı tarzıyla Münir Beşir ve teknik yeteneğini, tutkuyla çarpıcı bir şekilde birleştiren ve daha duygusal olan Simon Şahin'di (genellikle Ali Cihad Raci ile çıkıyordu). Bu zarif ya da gösterişli aşırı uçlar arasında yapılan müziğin içinde 20. yüzyılın büyük bölümünde büyük seyirci kitlelerini eğlendiren onlarca müzisyen vardı.

Ud çalmak ustalık becerisi olarak kabul edildiği için başka alanlarda tanınmış müzisyenler bile udi olarak ustalık ve takdir kazanmaya çalıştılar. Bunlardan birisi olan Abdül Vahab, ud tekniği besteciliğinin standardına erişmese bile her ikisinde de aktifti.²⁷

Udiler üzerine olan bu araştırma, Marsel Halife ile bitiyor. Halife, 1950'de Lübnan, Amşir'te doğdu. Küçük bir çocukken ud çalmayı öğrensin diye Beyrut'taki Ulusal Müzik Konservatuvarı'na gönderildi. O dönem, ud çalmada katı teknik kurallar geçerliydi. Halife, akademi dışına çıktığında, diğer müzisyenlerle birlikte kuralları esnetti ve udun potansiyelini arttırdı. 1970-1975 tarihleri arasında Ulusal Müzik Konservatuvarı ve diğer kurumlarda ders verdi. Ayrıca Ortadoğu, Kuzey Afrika, Avrupa ve Kuzey Amerika'da solo konserler gerçekleştirdi.

²⁷ A. g. e.

Halife, 1972’de doğu yeri Amşit’te müzisyenlerden oluşan bir grup kurdu. Sonrasında, Lübnan’ın her yerinde sahneye çıkan grup, “Arap müziği ve koro mirasını canlandırmak istedi.” Amşit grubu, Halife için 1976’da kurduğu ve kısa süre içinde geniş çaplı ün kazanan el-Mayadine grubu için tecrübe oldu. O ve el-Mayadine Arap ülkelerinde ve dünya çapında konserler verdiler. Halife, hassas siyasi ve sosyal mesajları orkestralaştırarak belgesel ve film müziği yapma tarzına birçok açıdan öncülük etti.²⁸

Canlı ve ölüyle dans

Popüler müzik elbette yerel folklor tarihine aittir. Folklor, siyasi sınırları aştı: Bazen bir devletin içindeki bir bölgeye özgüydü, bazen de birden fazla devletin özelliği oldu. Fakat folklor tarihinin ortak bir özelliği, başlıca göstergelerinin çalkantılı 20. yüzyıl boyunca devam etmesidir. Bu göstergelerden birisi Ortadoğu’da dansın tarihidir. Dans, aşağılanma ve nefret duygularından arınmanın bir yoluydu. Kadınlar ve erkekler için aynı görevi görüyordu: Burada zaman ve daha önemlisi modernleşme, ilerlemeci olmaktan çok kısıtlayıcı faktörler oldular. Dans, yüzyılın ilk yarısında toplum genelinde sevinç ve hüznü belirten günlük törenlerin en önemli parçası olmayı sürdürürken, yüzyılın sonuna doğru daha sınırlanmış ve kısıtlanmış bir olay haline geldi. Bu, dansın hayatın bir parçası olduğu kırsal bölgeler için daha az, dansın marjinalleştiği kentler için daha çok sözkonusuydu.

Dans, özellikle psikolojik açıdan mükemmel bir boşalma yolu olduğu için cenaze ve gömme törenlerinin geleneksel özelliği olarak yüzyıl boyunca yas ve ölümle bağlantılı olarak sürdü. Ancak, ölüm ayinleri, üzücü olayı yenden sahneye koymaktan fazlasını içeriyordu. Buradaki dans, bir toplumun kendi kendisine ve başkalarına yaymak istediği o kültürel mesajları ifade ediyordu ki, antropolog Clifford Geertz “kültürün tercümesi”ndeki değişiklik ve gelişmeyi arıyorsak onun tarihsel gelişimini izlememizi öneriyor.²⁹

Kıyafetler ve dans, yas tutmayı, bir yandan merhumun ailesini içlerine kapanmaya iten, ama aynı zamanda insanın sınırlarını bozan zorunlu inziva-

²⁸ Rahmetli Maroun Baghdadi, Sophi Sayhf Edin ve Sami Zikra tarafından yönetildi.

²⁹ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973.

da ferahlama yolları açan incelikli sosyal ve kültürel bir ayine dönüştürdü.

Yas töreninin hem dışarıda bırakılma hem de içeri alınma eylemi olması, en güzel ölüm törenlerinden birisi olan Umman Ölüm Dansı *dan*'da görülebilir.³⁰ *Dan*, yası göstermek ve üzüntüyü ifade etmek için etkileyici bir gösterebilir. Bu dans, sadece Umman'ın güneyinde yapılıyordu. Bölgenin, Umman Denizi'nin kenarında, ticaret ve balıkçılık geleneğini uzun zamandır sürdüren başlıca kentleri olan Mirbat ve Takah'da *dan*'a söylenegelmiş lirik şiirlerle eşlik ediliyordu. Bulundukları yer, *dan* gibi geleneklerin zaman içinde yabancı etkisi ve müdahalesiyle başka geleneklerle yer değiştireceği ya da ortadan kalkacağı anlamına geliyordu. Bunun gerçekleşmesi için tam bir yüzyıl geçti. Tören, yüzyılın büyük bölümünde, aşağı yukarı aynı şekilde, aynı içsel ve yüzeysel mesajlarla yapıldı. Bunlardan en önemlisi, kadının bu acı dolu günlerde ailenin ya da kabilenin hayatında yüceltilmiş konumuydu. Hemen hemen aynı önemdeki bir başka özellik, ölen kişinin akrabaları ve ailesini teselli etmenin bir parçası olarak doğaüstü yaşamla olan ilişkiydi.

Dansın adı, *dan* kelimesinin tekrarlanması üzerine kurulu şarkı sözlerinden geliyor. (Aynı şekilde, Suriye'de *maval* adı verilen dansa *of* kelimesi tekrarlanarak, üzüntü güçlü bir şekilde hep beraber duygusal olarak gösteriliyordu).³¹ Erkekler, ortasında mücevher ya da makyaj olmadan tamamen örtünmüş bir kadın dansçının oturduğu bir daire oluşturup, yavaşça yeri yumrukluyorlardı. Dansçı kadın en sonunda kendisinden geçiyor ve sembolik olarak elbiselerini yırtıyordu. Eskiden, dansçıyı çevreleyen dairede kadınlar ve erkekler birlikte dururdu ama geleneğe dönüşle, kadınlar bu içsel daireden dışlandı.

Dansçı kısa bir süre sonra çok acıklı bir ifadeyle dans etmeye başlıyordu. Dansın girişi, klasik ya da modern Batı balesindeki ya da buz pateni yarışmasındaki gibiydi: Dansçı dairenin ortasına erişiyor, yavaşça oturuyor, dansı başlatmadan önce yüzüne dokunuyor, fakat burada diğer danslardan farklı olarak oturup ağlamaya başlıyordu. Yas tutma töreniyle tekrarlanan bir me-

³⁰ N. el-Tae, "The Omani Dance of Death: Lament and the Expression of Sorrow in Modern Society [Umman Ölüm Dansı: Modern Toplumda Kederin Dışavurumu ve Yas]" (3 Mayıs 1996). Şu internet sitesinden ulaşabilirsiniz: <http://news-reader.org/rec.music>

³¹ Bütün Arap yarımadasında benzer danslara rastlanır: Bakınız K. H. Campbell, "Days of Songs and Dance", *Aramco Saudi World* (Ocak/Şubat), 1999, s. 78-87.

lodinun bu kasvetli olaya uygun düşecek şekilde sürekli değişmesi arasında karşılıklı yakın bir ilişki vardı.

Çoğu durumda, kadın bilincini yitirip transa geçirdi. Bu kendinden geçmenin amacı, Sufi geleneğinde bilinen bir yöntem olan doğaüstü boyutla bağlantı kurmaktır. Böyle durumlarda diğer kadınlar dans etmeye devam ederlerdi; çok sık olmasa da bazen dansın aktörleri ve atmosferin baştan çıkardığı erkeklerin de kadınların yaptığı gibi bilinçlerini yitirdiği anlatılıyor. Dans, genellikle ölen kişinin evinde ölümden üç gün sonra hava kararınca yapıldığı için bazı mistik etkiler karanlıkla yaratılırdı.

Umman kültüründe *dan*, toplumun kadın ve erkek seçkin üyeleri tarafından yapılan yas töreni dansı olarak, üzüntünün en yüksek düzeyde ifadesini temsil ediyordu. Kadının, törene böylesine merkezi bir rolde katılması, yüzyılın herhangi bir dönemi için oldukça sıradışıydı. Ortadoğu'nun diğer bölgelerinde kadının duygularını herkese açık yerlerde göstermesi genellikle denetlenirken; *dan*'da dans eden kadın dansçılar böyle kısıtlamalar yaşamıyorlardı. Cenazelerde dans etmenin ortak bir özellik olmayı sürdürdüğü diğer yerlerde, kadınlar sadece özel zamanlarda dans ediyorlardı. Örneğin, Lübnan'daki Dürzi cemaatinde yüzyıl boyunca, cenazede ağıt yakan kadın şarkıcı neredeyse profesyoneldi. Aşırı bir üzüntü uyandırmamak, dövünmemek ya da ağıt yakarken dans etmemek ve erkek dinleyicilerin önünde şarkı söylememek üzere eğitiliyordu (İsrail'deki dinci Yahudiler arasında kadınlar aynı şekilde yasaklar ve kısıtlamalarla karşılaşırlar).³²

Kadın ağıtçılara başkalarını ağlatmaları konusunda özel toplantılarda daha büyük özgürlük tanınıyordu. Bu, ağlamanın onursuzluk olarak görüldüğü anlamına gelmiyor. Yası, ölen kişiye onurlu bir jest olsun diye güçlü duygular olmadan tutan sadece bir avuç yerel toplum var (belki de İngilizlerden, sömürge döneminden kalan sağlıklı bir miras bu).

Hem erkeklerin hem kadınların dansa şeklini ve ruhunu eşit olarak verdiği *dan*'da durum açıkçası böyle değildi. Gerçekten de bugün bile Umman toplumunda her iki cinsin, cenaze törenleri gibi anlamlı alanlara birlikte katılması, günlük yaşamda karmaşık ve yorucu davranış kuralları olan bir top-

³² E. B. Shohat, "Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims", *Social Text*, 19:20 (Güz), 1988, s. 1-20.

lumda başlıca boşalma yollarından birisini temsil ediyor. Bu özellikle, üzücü bir olay için dans ederken, katarsise yol açan bir törenle toplumun katı kural-ları yüzünden bastırılmış duygularını dışarıya atma fırsatı bulan kadınlar için faydalı. Bu nedenle ağlayıp dövünme, sadece ölen kişiye saygıyı değil, kadın-lara, duygularını kısıtlayıp baskı altına alan erkeklerin tersine, yaslarını ifade etme alanı yaratıyor. *Dan* töreninde, kadınlar birbirlerine kapıda sarılarak ve ağlayarak selamlaşırlar. Duyguların böylesine yoğun olduğu anlarda, gözyaş-ları kendiliğinden dökülür, bağırışlara ve ağlamalara karışır.

Son onyıllarda, Umman'ın birçok yerinde, duyguları serbest bırakan *dan* dansı, kısmen modernleşmenin ya da modernleşmeyi temsil edenlerin, bu dansın baskı altına alınmasını içeren değerler sistemini dayatması yüzünden ortadan kalktı. Bu değişim politikaları, özellikle acı ve keder olmak üzere aşır-ı duyguların kontrolünü aydınlanmayla bağdaştıran yeni kentli seçkinler ta-rafından benimsendi. Kentli yeni nesil, geleneği ya da geçmişi simgeleyen âdetlerden genellikle uzaklaştı ve büyüklerinin sürdürdüğü toplumsal ayinler-den kaçtı. Böyle uygulamaları ilkel ve eski moda gördüler ve modernleşme ve küreselleşmenin yeni oteller ve konferans merkezleriyle temsil edilen dışarı-daki dünyası için uygunsuz buldular.³³

Dans daha neşeli, sevinçli taraflarıyla bugün yaşamın, özellikle düğünle-rin hâlâ en canlı özelliği. Ancak, dans ticarileşiyor ve canlı orkestranın yerini genellikle kaydedilmiş müzik alıyor. Fakat Ortadoğu'nun her yerinde düğün ya da doğum günlerinde hâlâ yaşayan bir özellik, şiire ayrılan yerdir. Arap kültürünün bütün değişim ve modernleşmeye rağmen yüzyıl boyunca hayatta kalan bir özelliği olan şiir, yerel toplum kadar siyaset ve ekonomi hakkında da çok şey anlatıyor.

Yüzyılın şiir sanatı

Çöl, Arap dünyasında Arap medeniyetinin beşiği olarak büyük saygı görür ve onun şiirselliği eski köklerinin kanıtıdır. Şiir, sanat biçimi olarak müzik ve

³³ Onların tercih ettiği şey göbek dansıydı; açıkça fark edilebileceği gibi bu bölümde göbek dansına yer verilmedi; çünkü bu, elitlerin eğlencesinin bir parçası olmasına rağmen, başka bir "oryantalist" bakışı temsil edebilirdi. Bu konuda iyi bir kaynak için: T Hobin, *Belly Dance*, Londra: Maryon Boyats Publishers, 2003.

edebiyattan öncedir ve tarihi İslamiyet öncesi döneme kadar uzanır. Arap yarımadasında, şiir sanatının en gelişmiş biçiminin geçmişi MÖ 500 gibi eski bir tarihe dayanıyor. Bu, klasik Yunan şiirinin niceliksel ölçüsüyle Arap icadı olan muntazam ölçünün karışımıydı. Sanatın bu eski biçimi 20. yüzyılda, diğer kitle iletişim araçları gibi karşı çıkış, umut ve kimlik mesajlarının verildiği bir kültür aracı olarak yeniden canlandırıldı.

Göçebe, kırsal ya da kentli olsun, Ortadoğu toplumu şiir okumayı hayatının merkezine koydu. Yüzyıl boyunca, şiirin birden fazla tarzı hayatta kaldı. Şiir okumanın, birisi değişmeyen diğeri değişen iki temel unsuru vardı. Sabit olan unsur geleneksel değerleri taşıırken değişen unsur, siyasi ve sosyal değişime yönelik tavrı yansıttı. Orijinal düşüncelerin izini sürmek, toplumsal gerçekliğe yönelik tutumlarla birlikte değiştikleri için yıllar geçtikçe zorlaştı. Bu yüzden, göçmenler tarafından yazılan şiirler kentleşmeyle gelen zorluklara odaklanırken, Bedevi toplumlarının okuduğu şiirlerde hükümetin merkezileştirme politikalarının matemati tutuluyordu. Köylerde okunan şiirlerde ise hem siyasi hem de ekonomik hayatın baskıcı yapısından şikâyet ediliyordu.³⁴

Geleneksel kanun ve kuralların meydan okuyan yapısı en çok bireysel şiirlerde önemliydi. Diğer sanatların tersine şiir, kişisel ve siyasi olan arasına çok net çizgiler çekerken, düz yazıda siyasi unsurlar daha inceden, metaforik ve saklı bir şekilde işleniyordu. Siyaset, şiirde hiçbir zaman açıkça ifade edilmez ama sembollerin altına saklanabilir. 20. yüzyılda daha baskıcı rejimler altında, yasaklı konular ve kimlikleri ifade edenler sadece şairler oldu. Örneğin, İsrail’de Filistinli azınlığın içindeki şairler, katı askeri yönetimin karanlık günlerinde (1948-66), Filistinli kimliğine toplu desteği ifade edebiliyorlardı ki, bu bağlılığı siyasi olarak ifade etmek yasadıydı. Tutuklanma ve sınır dışı edilme tehlikesi taşıyordu.³⁵

Ortadoğu’nun başka yerlerinde ulusal kimliği saklamaya gerek yoktu, tam tersine şairler onu ilerletmek istediler. Bu, 1948’den önce Filistin’de de böyleydi. Filistin milliyetçiliği ortaya çıktığında, bunun üzerine akademik ve ideolojik bir tartışma başladı, oysa bu konu şiirlere yüzyılın en başında gir-

³⁴ A. J. Racy, “Heroes, Lovers, and Poet-singers: The Bedouin Ethos in the Music of the Arab Near-East”, *Journal of American Folklore*, 109 (Güz), 1996, s. 404-24.

³⁵ Bu konuyu daha ayrıntılı bir biçimde şu kitabımda ele alıyorum: Pappé, *Palestine*, s. 228.

mişti. İslam öncesi epik şiir, yani kaside, yeniden Filistin milliyetçiliğinin hizmetine girdi ve sonra diğer ülkelerdeki şairler tarafından da kullanıldı. İskender el-Huri el-Bitajali (1880-1973) 1918 yılının Aralık ayında, Kudüs'teki bir edebiyat kulübünde kendisini dikkatle dinleyen bir kitleye, Filistinlilerin siyonist işgal karşısındaki pasifliği yüzünden duyduğu üzüntüyü dile getirmek için kaside formunu kullanarak yazdığı yeni bir şiiri ezbere okumuştur. Onun yaptığı, klasik biçimleri modern siyasi ideolojiyle birleştirmek için yapılmış ilk girişimdi; kısa süre içinde onu başkaları izledi.

Şairler, üstü kapalı sözleri yazarken bazen daha az ustalık gösteriyorlar ve başları büyük belaya giriyordu. Yüzyıl, bugün hâlâ tanınmış bir isim olan ve Türkiye'deki okul kitaplarında kültür kahramanı diye geçen Tefvik Fikret ile başladı. Fikret, İstanbul'da oldukça dindar bir ailenin çocuğu olarak 1867'de doğdu ve gençliğinde hat sanatında çok iyi bir yere geldi. Fikret'in tarihi, tarihçilerin siyasi eğilimlerine bağlı olarak farklı şekillerde anlatılır; bazıları onu üstün ilkeleri nedeniyle başarılı bir kariyeri hak eden solcu bir idealist olarak tanımlarken, diğerleri onu şiiri her şeyin üstüne koyan tuhaf birisi olarak görür. Fakat şiirindeki belirsizlik daha azdır. Şiirlerinin çoğu yeni neslin ve yeni yüzyılın başlamasıyla yeşeren umutların sembolü olan oğlu Haluk'a hitaben yazılmıştır. Fakat Fikret, Osmanlı İmparatorluğu'nun son despot sultanı II. Abdülhamid'e 1901'de cesaretle karşı gelmeye başladıktan sonra ünlendi. Onun "Sis" şiiri, II. Abdülhamid'in idaresi altında İstanbul'a çöken karanlığın insanın içine işleyen bir tasviriydi. Bu uzun şiirin Fikret'e kazandırdığı popülerlik sayesinde Sultan'ın gizli polisi Hafıye, bir süre için ona dokunmadı, ama rejim düşmanlarından birisi olarak görüldüğü için cesaretle sergilediği açık duruşu yüzünden sonuçta çok çekti.³⁶

Fikret, yüzyılın başında siyasi bir mesaj verebilmek için romantik şiir yeteneğini bir kenara bırakabilirken Lübnan'da, yüzyılın sonuna doğru genellikle ciddi siyasi konuşmalar yapan ruhani bir lider, aşk şarkıları çıkarmak için gerekli zamanı ve enerjiyi buldu. Hizbullah'ın lideri Muhammed Hüseyin Fadlallah, dini ve sosyal konularda olduğu kadar siyaset ve aşk konularında da şiirler yayınladı. Şii dini liderlerle, siyasi grupların, gerilla ve milis

³⁶ N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1966, s. 300-2.

gruplarının liderlerinin aşk şiirleri yazması, Necef'teki önemli Şii eğitim merkezinde din eğitimi veren fakat aynı zamanda romantik tarzda şiirler yazan büyük Iraklı şair Şakir el-Siyab ile meşrulaşmıştı.³⁷

Şiir, elbette siyasi ya da ideolojik etkiler olmadan kendi bağımsız “profesyonel” tarihine de sahip. Yüzyılın başında, genellikle Kahire’de sarayın hoşuna gidecek şiirler yazan Ahmet Şevki, daha sonra eleştirmenlerin şiirin neoklasik okulu olarak adlandıracağı yeni bir çıkış açtı. Bu şu demek: Şevki bir yandan klasik şiir yazımını canlandırmayı arzularken, moda olan konuşmalardan ve Avrupa’da Birinci Dünya Savaşı’ndan önce öğrenciyken duyduğu şiir çalışmalarından daha fazla etkilendi.³⁸

Çoğu şair, aynı anda ya da farklı dönemlerde ürettikleri arasında siyasi ya da edebi çalışmaları birbirinden ayırmayı başardılar. Yüzyılın ikinci yarısında, en çok bilinen Arap şairlerinden birisi olan, 1930’da doğan ve daha sonra Adonis olarak tanınacak Suriyeli Ali Ahmet Said’inki böyle bir durumdu. Adonis, hep büyük konuları işledi, sıradan günlük yaşamın şairi olmadı. İlk dönem şiirleri, şiirsel yaratıcılık ve dünyayı insanlar için daha yaşanır bir yer yapma hevesi arasındaki bağı betimliyordu.³⁹ Adonis, 1950’lerin ortasında dönemler, medeniyetler, tarzlar ve coğrafyayı aşarak, bazen alışılmamış bir tarzda da olsa yaşadığımız dünyaya bakış açısını kesin ve sade bir şekilde yansıttığı şiirler üretti.⁴⁰

Şiirin tarihi sadece içeriğe bakmıyor, “kültür” tarihinin hayal kurma ve duyguların hizmetindeki teknik becerilerle birlikte nasıl değiştiğini gösteren tarz ve deneyimleri de içeriyor. Şiirde 20. yüzyılda yeni tarzlar, 1920’lerde Abbas Mahmut el-Akad’ın öncülüğündeki Divan okulu ve 1930’larda en ünlü temsilcisi Ahmet Zeki Ebu Şadi olan Apollo okulu tarafından yaratıldı.

³⁷ Hüseyin Fadlallah’ın Majalât al-Dirassat al-Filastiniyya’ya verdiği bir röportaj; aktaran R. Snir, “İslami Çevrelerde Arapça Edebiyat”, *Hamizrach Haladash*, XLII. Cilt, 2001, s. 218, 45. dipnot (İbranice). Günümüz Irak’ında benzer düşüncedeki diğer Şii ve Kürt şairler hakkında bilgi için bakınız D. Wiessbort, *Iraqi Poetry Today*, Londra: Zephyr Press, 2003.

³⁸ R. Allen, *Modern Arabic Literature*, New York: Unger Publishing, 1987, s. xv.

³⁹ A. g. e., s. 29.

⁴⁰ A. g. e., s. 39 ve S. Moreh, *Modern Arabic Poetry, 1900-1970*, Leiden: E. J. Brill, 1976, s. 305-6. Benzer bir yaşam, bir diğer meşhur Amerikalı-Lübnanlı şair Halil Gibran tarafından sürdürüldü; bakınız J. Gibran ve K. Gibran, *Khalil Gibran, His Life and World*, New York: Interlink Publication Group, 1997, s. 95-107.

Şiirin sesi 20. yüzyılda Avrupa ve Kuzey Amerika'da televizyon kanalları ve internetin varlığı yüzünden bastırılırken, Arap dünyasında kültürün hayat dolu ve ilgili biçimi olarak iki okul arasında hayatta kaldı. Yüzyılın sonuna doğru ise, Ortadoğu'da şiir en azından kent merkezlerinde pasif medya tüketimine olan eğilime yenik düşerken, kırsal alanlarda hâlâ yaşıyordu.

6 Mahfuz, yüzyılın son çeyreğinde Arap yazarlar için alışılmamış bir tarz olan uzun romana döndü. Nobel Ödülü'nü kazanması diğer yazarları da cesaretlendirdi... 9



WINNER OF THE NOBEL PRIZE FOR LITERATURE

NAGUIB
MAHFOUZ



PALACE WALK

VOLUME ONE IN THE CAIRO TRILOGY

'His masterpiece' *Sunday Times*

Nobel Edebiyat Ödülü sahibi

NECİP MAHFUZ

SARAY GEZİSİ

Kahire Üçlemesi'nin Birinci Bölümü

"Başyapıtı" *Sunday Times*

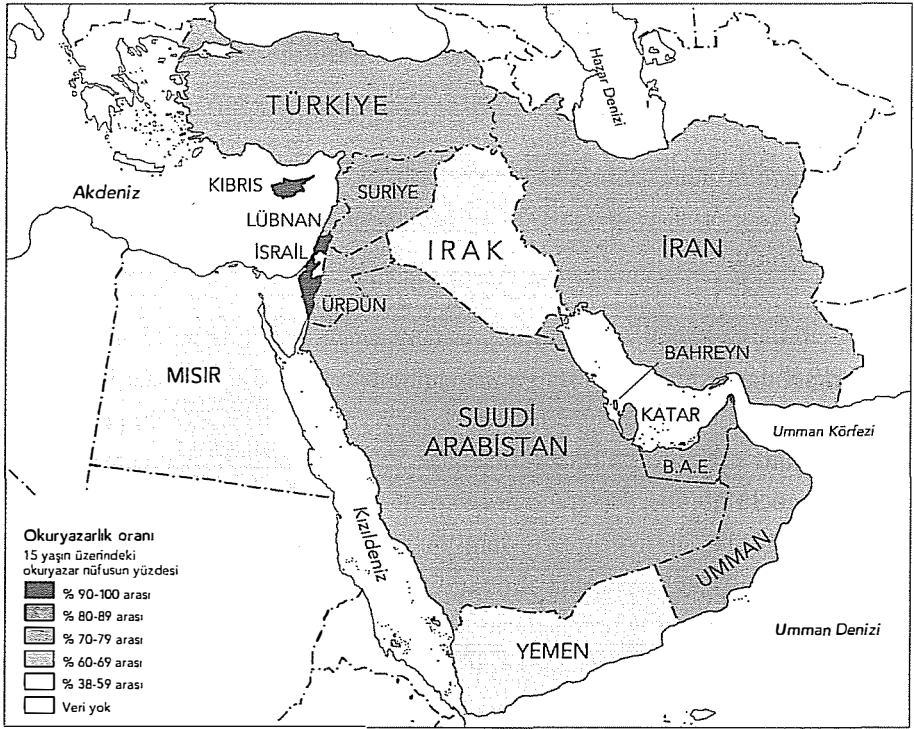
6 Yazınsal yapıtların tarihi

Geleneksel dans ve şiir okuma yüzyıl içinde diğer fiziksel ve sözel ifadelerle birlikte önemini yitirirken, laikleşme ve artan okuryazarlık gibi iki güçlü sosyal dönüşüm sayesinde kültürün özellikle yazma gibi daha kavramsal olan parçaları güçlü bir şekilde ortaya çıkarak merkezi önem kazandılar.

Ortadoğu’da, matbaa devriminin yayılmasının önündeki dini engelleri aşmak için laik bir yaklaşıma ihtiyaç vardı. Matbaacılığın geçmişi, İspanya’dan gelen Yahudi sığınmacıların Osmanlı İmparatorluğu’nda matbaayı kurduğu 15. yüzyılın sonuna kadar gider. Matbaa devrimine en fazla muhalefet dinsel kaynaklıydı. Osmanlı Türkçesinin alfabesi diye kullanılan Arapça, Kuran’ın yazıldığı dil olduğu için kutsaldı. Arapçanın basılı kitaplarda kullanılması bu kutsallığı tehdit ediyordu. İletişimin, uzun süre genişlemeye ihtiyaç duymayan söze dayalı başka biçimleri de vardı.¹ Kutsal bir dilde yayıncılık yapmanın önündeki dini engellerin aşılması için 200 yıldan daha uzun bir sürenin geçmesi gerekti. İmparatorluktaki en yüksek İslami otorite olan şeyhülislam Türkçe yayın yapılmasına izin verdi ve İmparatorluktaki ilk kitap 1729’da basıldı.

Kitapların okuyuculara ihtiyacı vardır ve Ortadoğu’da yazınsal yapıtların tarihi gerçekten de okuryazarlıkla yakından ilgilidir. Arap ülkeleri yabancı ve sömürgeci egemenliğinden kurtulana kadar okuryazar olmayanların sayısı çok yüksekti. Eserleri oyun ve operetlere dönüştürülen yazarlar böylelikle daha fazla dinleyiciye ulaştı, ama okuryazarlık oranının düşük olması, okumayazma zevki ve alışkanlıklarının yayılmasının önünde büyük engeldi. Mağrip’te, yüzyılın başında okur-yazar olmayanların oranı erkeklerde yüzde 96,

¹ A. Ayalon, *The Press in the Arab Middle East: A History*, New York: Oxford University Press, 1995.



Harita 7 Eğitim: Okur-yazarlık oranları. *National Geographic Ortadoğu Atlası* (2003), s. 278-79.

kadınlarda yüzde 98'di. Bağımsızlıkla birlikte, okur-yazarlık oranı hem kadın hem erkeklerde artarak onları hevesli kitap müşterileri haline getirdi. Mısır'da birbiri ardına yapılan nüfus sayımları, 1922-1952 yılları arasındaki kısmi bağımsızlığın bile cehaletin azalmasına yardım ettiğini, yeni bir enerji ve yaratıcılığa yol açtığını gösterdi.

Bununla birlikte, yüzyılın başında okuryazar azınlık içinde, en azından sayısal olarak Ortaçağ'daki İslamiyetin altın günleriyle kıyaslanacak bir patlama yaşanmıştı. 19. yüzyılın yetenekli aydınları aristokrat yaşam biçimi ve yüksek politikayı tarihe kaydetmeye, önemli Rus, Fransız ve İngiliz romanlarını çevirmeye odaklanmışlardı. 20. yüzyıla birlikte daha özgün bir yaklaşım doğdu ve bu yaklaşımın taraftarları, yeni ürünlerini göstermek için bir zemine ihtiyaç duydular. Arap dünyasında, yazarların deneyim kazanmasına ve gelişmesine olanak sağlayan, (Avrupa'daki gibi) yayınevleri değil, gazeteler

“Sömürge güçleri paradoksal bir şekilde, ileride kendi amaçları doğrultusunda kısıtlayabilecekleri basın özgürlüğünü getirmek için baştan beri çok fazla çaba harcadılar.”



Cezayir’de iki kişi, 1926 yılında gazete bayisinde asılı gazeteleri okurken.

retmenin etrafına dizilirler, genellikle önce içeriden sosyal ve ekonomik gelişmelerle ilgili haberleri sonra da Arap dünyasının diğer bölgelerinden haberleri okumasını isterlerdi. Bazı raporlara göre, yerel haberler okunup tartışıldıktan sonra Filistin genellikle en çok ilgi çeken konu olurdu.²

Araplar tarafından Araplar için ilk basılan gazete *Jurnal el-Irak* (Irak gazetesi), Bağdat’ta 1816’da hem Arapça hem de Türkçe olarak çıktı. Mısır hü-

² J. Tiers ve W. K. Ruf, “La presse au Maghrib”, W. K. Ruf ve diğerleri. *Introduction à l’Afrique du nord contemporaine*, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975 içinde, s. 336.

kümeti, 1820'lerde İskenderiye'de iki gazete çıkardı. Fransızlar, 1847'de Ceza-yir'de iki haftada bir yayınlanan resmi *el-Mübaşir*'e (çağrıcı) izin verdiler. İstanbul'da ilk özel gazete Kırım Savaşı sırasında basıldı. Suriyeli bir girişimcinin 1854 yılının başında çıkardığı haftalık *Maraat el-Ahval* (Koşulların Aynası) çok kısa süre sonra kapatıldı.

Yeni yazma enerjisi sayesinde, 1861'de *el-Raid-el-Tunisi* (Tunus Öncüsü), 1865'te Şam'da *Suriye*, 1866'da Trablus'ta *Tarablus el-Mağrip*, 1879'da Yemen'de *S'ana*, 1899'da Hartum'da *el-Suddaniye*, 1908'de Mekke'de *el-Hicaz* ortaya çıktı. Bunların çoğu günlük gazete değildi.

Arapça ilk günlük gazete 1873'te Beyrut'ta yayınlandı ve ünlü el-Ehram (ilk günlük gazete olmasa da) 1875'te Kahire'de çıktı. 1970'lere kadar gazetelerin sayısı hızla arttı: Sadece Mısır'da 1913 yılı itibariyle 283 gazete ve dergi vardı. Çoğu, kısa süre içinde kapanırken, yüzyılın sonuna doğru sadece birkaç tanesi hayatta kaldı.³ Günlük gazetelerin güçlü ekonomik temellere kavuşarak geri dönmesi ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşti ve 1974 yılı itibariyle Arap dünyasının tümünde 95 gazete vardı.

Mısır birçok açıdan Arap medyası ve basınının beşiği idi. Mısır'a gelişinde beraberinde matbaayı getiren, 1798'de birlikleri için *Courrier de l'Egypte*'i basan, kendisine Nil topraklarında eşlik eden büyük bilimsel heyet için akademik makaleler basan Napolyon, alandaki yerli öncülere örnek oldu. Ortadoğu'ya yabancı baskı kitaplar ve daha sonra dergiler bu yolla girdi. Mehmed Ali Paşa, 20 yıl sonra Bulak kentinde Arapça basan ilk yayınevini açtı. 19. yüzyılın sonuna doğru Hıdiv İsmail döneminde, gazetecilik atağa kalktı. 1882'de gazetecilik, olayları kelimesi kelimesine aktarmanın, o günkü yerel ve küresel olayları yorumlamanın yanısıra siyasi ve ideolojik hareketlerin milliyetçilik, gelenekler ve modernleşme konularındaki düşüncelerini yaydığı ana platformdu. Kahire'nin ilk yerel gazeteleri 1827'de çıkan *Jurnal el-Hıdivi* (Hıdiv'in Dergisi) ve 1828'de çıkan *Vaka el-Misriyye*'ydi (Mısır Olayları). Gazeteler, haber ve eğlenceye (*Binbir Gece Masalları* gibi) yer ayırsa da, sayfaların çoğunu yönerge ve yönetmelikler kaplıyordu.

³ N. Safran, *Egypt in Search of Community*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961, s. 53-61.

Avrupalılar Cezayir’de basının gelişmesinde de belirgin rol oynadılar. Cezayir’de 1830’da, Fransız işgalinin birinci yılında bir Cezayir gazetesi çıktı, ancak 16 yıl sonra Fransızların yerel gazetelere uyguladığı sansür yüzünden kapandı. Ancak Fransızlar Arapça *el-Sa’ada*’nın (Mutluluk) 1905’te yayına başlamasını engellemediler. İtalyanlar, Tunus’ta 1838 ve 1859’da ilk gazeteleri çıkardılar. İspanyollar, 1820’de *Le Liberal Africano*’yu kurdular. Sömürge güçleri paradoksal bir şekilde, ileride kendi amaçları doğrultusunda kısıtlayabilecekleri, sömürge karşıtı görüşlere ve İslami gazeteciliğe engel olabilecekleri basın özgürlüğünü getirmek için baştan beri çok çaba harcadılar. Gazeteciler, mesajlarını etkili bir şekilde destekleyecek araçlardan yoksun oldukları için medya, sömürge yönetimi için ilk başlarda tehdit değildi.

Yine de, İslami gazeteciler için hayatta kalmak daha zordu: İlk olarak, sömürgecilğe ve modernleşmeye, yani 1915’te Mağrip’i “Fransızlaştırma” girişimine karşı oldukları için hedef alındılar. İslami gazetecilik, 1915’te tüm Mağrip’te bir süre için yasaklandı.

Gazeteciliğin başkenti Kahire’ye ciddi bir meydan okuma 19. yüzyılın ikinci yarısı gibi erken bir zamanda Beyrut’tan geldi. *Hadikat el-Ahbar* (Haberler Bahçesi) 1858’de Beyrut’ta Rum Ortodoks kökenli edebiyat adamı Halil el-Huri tarafından çıkarılan ilk Arap gazetesiydi. Ancak, İstanbul’da oturan ve gazetecilik kariyerine 1861’de başlayan Lübnanlı Müslüman Ahmet Faris’in çıkardığı *el-Cevib* (Afar’dan Haberler) popülaritesi Lübnan sınırlarını aştığı için Arap gazeteciler tarafından övgüye layık görülen gazete oldu.

Roman: İlk başlangıçlar

İlk edebi eserlerin basımı için gerekli altyapı 1860’larda kuruldu ve çok kısa süre sonra Arap gazetelerinin bir ya da daha fazla haftalık ekinde kısa romanlar yayınlanmaya başladı. Bu kısa romanlar, eski ve yeninin etkisi altındaki yazarlar tarafından ortaya çıkarılan melez çalışmalardı: Bir yandan Kuran’dan kıssadan hisseler, öte yandan Avrupalı tarzda kısa öyküler. Yaşanan bir anlamda Ortaçağ yazı sanatının rönesansıydı: Geçmişteki Arap yazarlar ünlü kişilerin öykülerini baştan sona, ama özet halde anlatıyorlardı.

Görünüşe bakılırsa öncü, Salim Bustani isimli Lübnanlı yazar oldu. Bus-

tani, yeni teknoloji çağının eşğinde bir evin nasıl idare edileceği üzerine, hem ahlaki hem de öğretici bir el kitabı sayılabilecek *Hiç Kimsenin Açmadığı Ateş*'i Beyrut'ta 1870'te yayınladı. İkinci kısa roman, muhtemelen Lebibe Haşer'in 1898'de çıkan *Aşkın Erdemleri* kitabı oldu. Haşer, bunun ardından Avrupalı romanların dikkatli taklitleri olan kitaplar yazdı. Yazarın, ısrarla “gerçek” hayattan aldığını söylediği ve tasviri denediği bu kitaplar geleneksel erkek okuyucular tarafından ahlaksız ve önemsiz bulunmuş olmalı.

Yeniyle eskiyi orijinal bir biçimde birleştirme yeteneği, inanılmaz bir enerji yarattı ve Arap dünyasında yeni yüzyıl düzinelerce kısa romanın basılmasıyla başladı. Mısır'da Profesör Mahmud Hüseyin Haykal modern Mısır edebiyatının öncüsü kabul edilir. Haykal, *Zeynep* romanına 1910'da Paris'te başladı; 1911'de Londra'da ve yaz tatilini geçirdiği Cenevre'de yazmaya devam etti. Yazar, kitabın yeni baskısının girişine, mütevazı olmayan ama gayet makul bir şekilde “Mısır edebiyatında bu romanla yeni bir çığır açtığıma eminim” diye yazmıştı.⁴

Yüzyılın başında meydana gelen büyük dalganın özgün yazarlarından birisi Mahmud Teymur'du. Türk kökenli olan ve tanınmış edebiyatçıların olduğu ünlü bir aileden gelen Teymur 1894'te Mısır'da doğdu. Modern Arap dramasının kurucusu olarak kabul edilen Teymur'dan tiyatro bölümünde bahsetmek daha uygun olacak ama kendisi yazarlığa romancı olarak başladı. Ondan sonra gelenler bu tarzı daha derinden inceleyip geliştirdiler. Gelenekçiler ve modernleşmeciler, kısa romanın geniş okuyucu kitlesi üzerinde güçlü bir etkisi olabileceğini fark ettiler. Kısa roman, 1930'larda Mısır edebiyatının en popüler parçasıydı. Mısır'da 1937'de *el-Risale* (Mesaj) adlı derginin editörü Ahmet el-Zayyat, Lebibe Haşer gibi yazarların ahlaka aykırı işlerini basmaya izin vermemekle övünüyordu. Ancak, bir yıl sonra kurduğu *el-Rivaye* (Hikâye) adlı yeni dergide, hevesli kısa romancılara kapılarını açtı ve romanları sansürsüz yayınladı. Roman, ahlakçı tartışmaların engellemeyeceği atılımlar yapan bir sektördü.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra daha popüler hale getirilen ve daha geniş bir kitleye ulaşan gazeteler, sadece Avrupa edebiyatına değil genel olarak

⁴ R. Allen, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982, s. 7.

bilim dallarına ve ilme açılan pencerelerdi. Gazete ve dergileri halka sevdirenlerden birisi Darwin Teorisi'ni ilk kez düzgün ve okunur bir şekilde veren *el-Muktataf*'ın (Koleksiyon –bir süreli yayın–) editörü Yakup Sarruf (1852-1927) oldu. Jurji Zaydan (1861-1914) ise hem Batı tarihini hem de Arap medeniyetini anlatan ve daha sonra kitap haline getirilecek bir dizi makaleyi yayınlamak için *el-Hilal* gazetesini kullandı.

Bu gazeteler için çeviri önemli bir kaynaktı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Molière, Rousseau ve Fransız romantik yazarların eserleri Arapçaya çevrildi. Osman Celal (1829-98) gibi çevirmenlerin kendileri çevirilerden memnun olsalar bile, 20. yüzyılın başında Avrupa ile temas, çeviri için örnekler sergilemesi açısından önemli oldu. Jurji Zaydan, gazetesinde Alexandre Dumas ve Walter Scott tarzında İslam tarihine ait macera romanları yayınladı.

Yüzyılın başında, kültür eserlerinin basımında en cesur adımların atıldığı yer Kahire oldu. Mısır'da daha geniş bir kitleye hitap edilmesi İngiliz işgalinin yayılmasıyla gerçekleşti. Birinci Dünya Savaşı'nın patlak verdiği günlerde basın, politikanın dışına çıkarak kültürün diğer alanlarına da girdi. Mısırlı yazarlar ve şairler, gazeteleri ilk eserlerini bastırmak ya da yeni konu ve biçimleri daha özgürce denemek için araç olarak gördüklerinden basının bunlarla çok verimli bir ilişkisi vardı.

Yeni yolları keşfetme ve araştırma dürtüsü sadece Mısır ile sınırlı değildi. Beyrut, Kudüs, Şam ve Bağdat'ta 1919-1939 arasında, hem geçmişle güçlü bağları olan hem de özellikle Fransız, İngiliz ve Rus kültürleri olmak üzere yabancı dünyanın sunduğu zenginlik karşısında şaşkınlığa düşmüş insanların, edebiyat ya da kültürel eserleri üretimi sınırsız gibiydi. İşte bu dönemde, Nasıra'dan Filistinli öğretmen Halil Baydas, önde gelen Rus yazarların çoğunun eserlerini Arapçaya çevirdi ve Arap dilinin tarihi üzerine çalışmalar yayınladı.

Necib Mahfuz'un yeri

Böylece Ortadoğu'daki kültürel üretim kişisel alan ile siyaset arasında olduğu kadar eski ile yeni arasında da gerçekleşen bir seferdi. İnanılmaz enerjisi Arap edebiyatında yeni hedefler yaratan ve yeni ufuklar açan Necib Mahfuz da

böyle bir yolu takip-etti. Mahfuz, 1912’de Kahire’de orta sınıf bir ailenin üyesi olarak dünyaya geldi. Bugünkü adı Kahire Üniversitesi olan Kral 1. Fuad Üniversitesi’nde 1930 yılında felsefe bölümüne girdi. Beyrut, Şam, Bağdat’takiler gibi Kahire’de de o günkü akademik kültür dünyası Arap diline karşıydı. Bütün dersler, Mahfuz’un anlamakta zorlandığı diller olan İngilizce ve Fransızca veriliyordu. Mahfuz, dil engelini aşmak için kendi kendine James Baikie’nin *Ancient Egypt* [Eski Mısır] kitabını çevirdi. Bunun sayesinde akademik kariyerini tamamlayacak kadar İngilizce öğrenmiş oldu.

Mahfuz, Din İşleri Bakanlığı’nda kariyer yapmak için akademik yaşamı bıraktı, ama kısa süre sonra bir ateist için daha uygun bir yer olan Kültür Bakanlığı’na geçerek film endüstrisinden sorumlu yetkili oldu. Mahfuz yazdıklarında, ünlü eseri *Kahire Üçlemesi*’nde yaptığı sosyal eleştiriyse, çoğu tarihi romanında, ulusal özellikleri ve mitleri anlatırken kullandığı geleneksel anlatım arasında dikkatli bir yol izledi. Bu romanlarından sonuncusu *Harafiş*, 1988’de Mahfuz’un Nobel Edebiyat Ödülü’nü kazanmasının ardından birçok dile çevrildi. Mahfuz’un 1930’larda daha felsefe öğrencisiyken yazdığı ilk romanları, o nesle özgü entelektüel manevraları yansıtıyordu. Yazarın hem ilk hem de son romanında yer alan yabancılar –ki bunların arasında Firavun döneminden başlayarak işgalciler, ülkede sürekli yaşayanlar ve turistler vardı– karmaşık karakterlerdir: Firavun dönemini beğenirler, işte bu yüzden Mısır’ın ulusal kültürünün ortaya çıkmasına katkıda bulunmuşlardır. Ancak, Arapların modern halk kültürüne karşı takındıkları kibirli tutum nedeniyle yıkıcı bir rol de oynarlar. Mahfuz, Avrupalılar tarafından küçümsenen bu “yerli kültür” hakkında çok yazmıştır.

Yazarın bu kültürü birçok kitabında belirgin bir şekilde yorumlaması bize 20. yüzyıldaki Mısır folkloru ve popüler din hakkında fikir veriyor. Kentte yaşayanların da köylülerin de kültürü aynı: Komik, gerçekçi, basit ve sağlam. Mahfuz bu insanları parlak geçmişi canlandırmak üzere sömürgecilere karşı ayaklanacak kitleler olarak gördü. Mahfuz’un yerli kahramanları, aynen onun gibi Firavun döneminden ya da İslam medeniyetinden gurur duyduklarını bildiriyorlar ve Mısır topraklarında Batı’nın kibirli ve küçümseyen varlığının karşısında bu dönemlerin aşama aşama yeniden kurulması hayalini kuruyorlardı.

Necib Mahfuz'un, milli hikâyelerin büyüüne ne kadar kapıldığını ve bundan kurtulmak için ne kadar istekli olduğunu bilmek zor. Onun gözünde, büyük siyasi olaylarla sıradan insanın günlük mücadelesi arasında fark olmadığı açık. *Saray Gezisi* kitabından aşağıdaki alıntıya dikkat ediniz. Yazar burada bir ulusun kurtuluşunu evli bir adamın evlilik hayatının getirdiği yükten kurtuluşa benzetiyor:

Nasıl ki bu Ulus özgürlük isteğine kapılmıştı, Yasin de aynı şekilde kendi kaderini tayin hakkını kazanmak için azim ve kararlılıkla mücadele ediyordu. Evlendikten birkaç hafta sonra erdemiyle bıraktığı gece gezmelerine tekrar çıkma hakkı için uğraş veriyordu. Evlilik hayaliyle mest olduğu günlerde, bir daha kahvehanelerde ve Costaki'nin meyhanesinde aylıklık yaptığı hayata geri döneceğini düşünemezdi bile.

Mahfuz, *Saray Gezisi*, s. 333

Mahfuz, yazarlık kariyerinin başlarında günün politikası hakkında açıkça yazmadı, ama sürekli imalarda bulundu. Yazar, 1930'larda yazdığı üç romanla Mısır'ın eski yöneticileri ve halkının Hyksos işgalcilerine karşı nasıl ayaklandığını anlatarak sadece geçmiş tarihi araştırmıyor aynı zamanda Mehmed Ali Paşa Hanedanı'nın son temsilcisi olan ve 1805'ten bu yana Mısır'ın başında bulunan Kral Faruk ve İngiliz sömürgecilere karşı nasıl eyleme geçileceğini gösteriyordu.

Mahfuz, 1940'lı ve 50'li yıllarda daha açık olmaya başladı. Politik olmaktan çok sosyal, hatta neredeyse sosyalist sayılabilecek bir eleştirmen haline geldi. Kahire ve İskenderiye'ye özgü orta sınıf onun çevresiydi ve kendisine hem bölgesel hem de uluslararası ün kazandıracak kent gerçekleri hakkında yazıyordu. Bu dönemde yazdığı tanınmış eseri *Kahire Üçlemesi* yüzyılın çalkantılı ilk yarısında, Kahire'deki bir tüccar ailesinin üç neslinin ayrıntılı bir panoramasını veren, bu kişilerin değişim ve uyum adına yapılan dini, sosyal ve politik baskıları püskürtmek için giriştikleri sonu gelmeyen mücadelenin anlatıldığı hacimli bir eserdir.

Mısır'daki devrini bir süre için Mahfuz'u sustursa da, o kısa süre içinde toparlandı ve yazmaya devam etti.⁵ Yazar, 1959'da *Gebelavi'nin Çocukları* ile geri döndü, roman *el-Ehram*'da yayınlandı, ama Mısır'da hiçbir zaman kitap olarak yayınlanmadı (İngilizceye çevrilip yayınlanmış olsa da.) Konusu, Arap dünyasında 1967'den sonraki umutsuzluk ortamında birçok roman, şiir ve filmin konusuyla aynıydı. Birçoğu, baskıcı güçlere karşı çıkmak için yapılan ama başarısız olan girişimlere dair karamsar hikâyeler şeklindeydi; hiçbir şeyin çirkin gerçeği değiştiremediği yerde hayata mizahi ve alaycı bir pencereden bakmak gerektiği gibi bir sonuç işleniyordu. *Gebelavi'nin Çocukları*'nda bu tema öylesine güçlü işleniyordu ki, uyanan ve rahatsız olan geleneksel ve dini çevreler, Mahfuz'a diziye devam etmemesi için baskı yaptılar.

Mahfuz bundan sonra eserlerini basacak yayın organlarını seçerken daha dikkatli davrandı. İleride gazetelere hazırladığı dizilerde, geniş bir okur kitlesi karşısında daha ılımlı sosyal eleştirilere yer verdi. Edebiyat okurlarına yönelik kitaplarında böyle tereddütleri olmadı. *Yağmurda Aşk* adlı kitabında, Kahire'deki özgür ve ahlaksız hayatı kınıyor, bunu derin siperlerinde korku içinde yeni savaşın, yani 1973'te İsrail ile girilen savaşın korkunç koşulları altında bekleyen askerlerin hayatıyla kıyaslıyordu.

Mahfuz'un hayatı ve çalışmaları hemen hemen 20. yüzyılın bütününe yayıldı. Verimli yazın hayatı, bakanlıklarda 1972'de emekli olana kadar 30 yıl sürdürdüğü katiplik görev süresi de dahil hiç kesintiye uğramadan devam etti. Bu arada, bu şekilde hükümet görevlisi olan çok az sayıda yazar vardır. Kariyerinin tepesindeki Necib Mahfuz dahil, Arap dünyasında roman yazmak bir kişinin geçimini sağlayabileceği bir meslek değildi.⁶ Bu yüzden, çoğu başka işler yapan yazar ve gazeteciler için bu sadece bir fırsat değil mecburiyetti. Aynı şey, Fırat Nehri'nin kenarındaki küçük bir kasaba olan Rakka'da 1918'de doğan Suriyeli yazar Abdülislam el-Uceyli için de geçerliydi. El-Uceyli, meslek hayatına doktor olarak başlamış, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra politikaya girmiş, 1960'larda Kültür Bakanlığı gibi yüksek bir pozisyona yükselmişti. El-Uceyli, çoğu yerel basında yayınlanan kısa öyküleriyle bu

⁵ M. Badawi "Perennial Themes in Modern Arabic Literature", D. Hopewood (ed.), *Arab Nation, Arab Nationalism*, Londra: Macmillan, St Antony's Series, 2000 içinde, s. 129-54.

⁶ Allen, *The Arabic Novel*, s. 25.

alandaki Suriye'nin öncü yazarlarındandı.

Mahfuz yüzyılın son çeyreğinde, Arap yazarlar arasında yaygın bir tarz olmayan uzun romana döndü. Mahfuz'un Nobel Ödülü'nü kazanması diğer yazarları bu tarzı denemeye teşvik etti, bu Arap dünyasında edebiyat sektörünün büyümesinde önemli bir faktör oldu. Mahfuz örneğine ihtiyacı olmayan ve uzun romana sadık kalan Fathi Ganem'di. Ganem'in ilk ünlü romanı *Dağ*, 1958'de yayınlandı. Ganem, daha çok 19. ve 21. yüzyıllar arasındaki bir bağlantıydı. Ganem'in yazıları, modern Arap edebiyatını 19. ve 20. yüzyılların Avrupalı büyük romancılarıyla aynı seviyeye taşımak için atılmış bilinçli adımlardı.

Çalışmalarını etkileyen ve birbiriyle çelişen örnekler olarak bir röportajında bir yandan Dostoyevski ve Camus'yü, diğer yandan Mahmud el-Akad ve Taha Hüseyin'i sayıyordu. Ganem 1966'da, Mahfuz'un toplumun kenarındaki karakterlerinin ne kadar derine düşebileceğini canlı ve açık bir şekilde anlatan *Gölgesini Kaybeden Adam* romanını yayınladıktan sonra uluslararası bir ün kazandı. Ganem'in romanında tekrarlanan karakter, devrimin aldatıcı görünüşüyle ihanete uğramış 1952 sonrası nesli temsil eden şarlatan ve fırsatçı genç Mısırlıydı. O, sanattan hükümetteki makamlara kadar her işi denerken, idealizmini kendi çıkarları ve tatmini için aşama aşama terk eder. Yazar açısından, siyasi kültürü bu kadar yolsuzluk üretmekle suçlamak, 1960'larda cesur bir davranıştı. Örneğin aynı eleştiriyi Mahfuz, Kahire'deki fakirlerin hayatını anlattığı *Miramar* adlı kısa öyküde yaptı.

Ganem ve Mahfuz, uzun roman ustaları olsalar da çağdaşları hâlâ kısa romanı tercih ediyordu. Bu tarz 1930'lardan itibaren Arap edebiyatına egemen oldu ve 1970'lerin başına, yani yazarların enerjisinin şaşırtıcı bir şekilde yeniden canlanan dramaya akmasına kadar sürdü.

Kısa roman

20. yüzyıldan kalan ve çok azı yabancı dile çevrilen çok sayıda kısa roman var. Başlangıçtaki kısa romanların konuları, açıkçası Avrupa'dakilerin ucuz taklitleriydi; yazarlar için tarzı yerel mirasa uygun bir şekilde oluşturmak ve halkın okumak istediği romanlar üretmek biraz zaman aldı. Sömürge karşıtı

savaş sürerken yazarlar düşman kültüre öykünüyormuş gibi görünme korkusuyla roman tarzına eğilim göstermediler. Bu yüzden 1940'lar gerçeklik ve orijinallik konusunda en garip girişimlere tanık oldu. Mısırlı kısa romancı Kemal Hüseyin, Batılı normlara ve uygulamalara öykünmeye karşı çıkan *Mezalim* adlı öyküsüyle yolu açtı. Birçok Arap ülkesinde siyasi manzaranın kısmen de olsa aşamalı olarak istikrar kazanması, yazarların taklitçi gibi görülme korkusunu azalttı ve bugünlerde söylendiği şekliyle “Yeni Okul” ortaya çıktı. Çoğu Mısırlı bu kısa romancılar, yapı ve biçim konusuna daha az önem verip çevrelerindeki gerçeklikle daha fazla ilgilendiler. Bazen, fazla “modern” veya “Batılı” anlatımlar görülebiliyor, ama öyküler gücünü dikkate değer bazı özel durumlardan alıyorlardı. Stil ve biçim konusunda bu pragmatik yaklaşımı ilk benimseyen yazarlar Mahmud ve Muhammed Teymur kardeşlerdi; onları kısa süre içinde başkaları izledi.

Kahire merkezli *el-Takafa* (Kültür) dergisi, 1960'lı yıllarda eski ve ünlü yazarlar için olduğu kadar ilk kez fırsat verdiği yeni yazarlar için de bir araç oldu. *El-Takafa*'nın sayfaları, Arap edebiyatının 20. yüzyılın ikinci yarısında nasıl canlı ve çeşitli olduğunun kanıtıydı.⁷ Buna katkıda bulunanlar arasında en ünlüleri belki de Taha Hüseyin, Yusuf İdris, Tevfik el-Hakim ve Necib Mahfuz'du. Şablon, öyküyü önce bir gazetede dizi halinde yayınlamak, sonra da kitap haline getirmektir.

Özellikle, İsrail'le 1967'de yaşanan savaşın ardından –yani yazarların bu krize acil bir yanıt aradıkları zamanda– aceleyle kısa bir öykü yazıp onu haftalık ya da aylık bir dergide yayınlamaktan daha iyi bir yol yoktu. Benzer kültür dergileri başka yerlerde de çıkmaya başladı. Filistinli şair, yazar ve savaşçı Gassan Kanafani'nin sıradışı kariyeri böyle gelişti. Akka'da mülteci olan Kanafani, Filistin Halk Kurtuluş Cephesi'nin önde gelen isimlerinden birisi olduktan sonra İsraililer tarafından 1972'de düzenlenen suikastta yaşamını yitirdi. Kanafani'nin en büyük yeteneği, Filistin'deki koşulları fon olarak kullanarak evrensel mesajları kişisel anlatılarla birleştirmesiydi. Kanafani, kısa roman sanatında çok iyi bir yere gelen, kendilerini, mülteci olarak yaşadıkları

⁷ M. Manzalaoui, *Arabic Short Stories*, Kahire: American University in Cairo Press, 1985, s. 1-35 ve A. Abd al-Majid, *The Modern Arabic Short Story: Its Emergence, Development and Form*, Kahire: American University Press in Cairo, 1955.

ülkeyi ve Arap dünyasını dışarıya tanıtan Filistinlilerden birisi oldu. Çağdaşı olan üretken yazarlardan Cabara İbrahim Cabara, Kanafani'nin tersine çalışmalarının odağına Filistin'deki yaşamı ve anayurda olan özlemi yerleştirdi. Beytüllahim'de doğan Cabara, Irak'ta yaşamayı seçmiş, 1960'larda Irak Petrol Şirketi'nde çalışmıştı. Yazarlar arasında bu ikisi, Filistinlilerin içinde bulunduğu kötü duruma Arap dünyasının ve bütün dünyadaki solcuların dikkatini çekmeyi FKÖ'nün profesyonel sözcüsünden daha iyi becermişti.

20. yüzyılın motifleri

20. yüzyılda, kısa ya da uzun romanlarda, yazarların ortak beş konusu vardı, bunun dışında farklı şeyler yazıyorlardı. Ortak konulardan ilki, Mahfuz, Ganim ve daha birçoğunun çalışmalarının konusu olan eylemci bireyin dünyasıydı. Birçok yazar, sosyal ve siyasi şer güçlerine karşı boş yere verilen mücadeleden etkilenmişlerdi. İkinci konu kutuplaşmadan dolayı duyulan kaygıydı. Yazar burada açıkça yargıda bulunmuyor, ama duyarlı bir gözlemci ve anlaşılması çok güç olan gerçeği nakleden kişi olarak görünüyor. Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan itibaren kent ile taşra, gelenek ile modernlik, özgürlük ile otorite vs. arasında meydana gelen ve edebiyatın neredeyse her biçiminde kendisini gösteren bir ikiye bölünme yaşıyorlardı. İran ve Türk edebiyatına da karakterini katan bu ikiye bölünmeler, klasik yazılarda yer alan iyi ve kötü arasındaki karşıtlığın yerine geçti.⁸

Uzun süren üçüncü tema, bazen birbirini tamamlayan ama sıklıkla birbiriyle çatışan miraslar olarak hem sömürge hem de klasik geçmişe hayranlık duymak ve onlardan büyülenmektir. Halepli yazar Şekip el-Cabarti'nin çalışmaları, çok farklı iki etkiden esinlenen harekete iyi bir örnek olarak görülebilir. El-Cabarti çalışmalarında Rousseau'dan Balzac'a bir dizi Fransız yazara, Dostoyevski, Tolstoy gibi Rus romancılara açıkça övgülerde bulunuyordu ama anlatım biçimi daha çok Kuran'daki dile benziyordu. Sömürge yönetiminin sona ermesiyle Araplara ait olmayan ifade tarzlarını kullanmak konusunda nispeten daha özgür bir yol açıldı.

⁸ R. Ostle (ed.), *Modern Literature in the Near and Middle East, 1850-1970*, Londra ve New York: Routledge, 1991.

Bu olasılık dışı karışım, hassas Filistin meselesine uygulandığında işe yarıyor. 1948'deki Filistin savaşı (*Nakba*) sırasında otuzlu yaşlarda olan el-Cabarti, savaştan çok etkilendi. *Nakba* değerlendirmesinden kısa bir öyküde yararlandı: "Filistin'de seninle böyle savaşıcağız." Paris'te geçen öyküde, Suriyeli bir genç ile bir İsraili arasındaki yumruklaşma anlatılır. Suriyelinin ahlaki üstünlüğü, kendisine vurmaya kalkışan İsrailiyi öldürmesine engel olur.

Bir yandan gelenek ve köklere, öte yandan dış dünyanın sunduklarına ilgi göstermek cambazlık gerektiriyordu. Yazarlar, İkinci Dünya Savaşı'ndan önce bu yaklaşımı başarıyla uyguladılar, ama kalite savaştan sonra bir süre için düştü. Bu durum, tarzın Arap ülkelerinde yeniden ortaya çıktığı 1970'lere kadar sürdü. İran ve Türkiye'de bu dengeleme hareketi biraz daha farklı bir kronolojiyle gerçekleşti. İran'da 1979 devriminin kültürü marjinalleştirdiği sırada, Arap dünyasında kültür hayatı serpiliyordu. İki dünya savaşı arasında Türkiye'deki laik liderler kültüre sınırlar koyarken Arap dünyasında kültür hayatında Batı ile kaynaştırma ve denemeler en yüksek noktasına erişmişti.

Yazarların hepsi siyasi konularla ilgilenmeseler de onlardan etkilendiler. Yazarlar için en belalı konu olan milliyetçilik, edebiyatta da tekrarlanıp duran dördüncü temaydı. Milliyetçilik, yazı konusu olmaktan çok, edebiyat üstüydü; yazarlar bu konu hakkında yazmaktansa tartışmayı tercih ediyorlardı. Bu, yazarların ve diğer yaratıcı sanatçıların bu konudan etkilenmedikleri anlamına gelmesin, aslında milliyetçiliğin büyüüne kapılıp kendilerinden geçmişlerdi.

Ulusal kültürün inşası tamamen tepeden inme bir proje değildi. Bölgesel ya da Arap yanlısı ulusal ideolojiyi savunan aydınlar, Arap kültürü fikri hakkında konuştular ve bu fikrin hayata geçirilmesinde aktif rol aldılar. Bu, edebiyat, şiir, sanat, müzik, moda ve dilin ulusal ideallerin hizmetine sunulmasına dair ütopyacı ve bütünlükçü bir plandı. Başarı, Mısır'daki Lübnanlı ve Suriyeliler gibi göçmen kökenli kişilere ait olduğunda bazen daha az kıymet görüyordu.⁹ Milliyetçiliğin pan-Arapçı türü olan *Kavmiye* taraftarları için bu sorun değilken, milliyetçiliğin yerel türü olan ve ulusal kültürün inşasında yerli olmayan katkıları gözardı etmeyi tercih eden *Vataniye*'nin taraftarları için durum daha zordu. Bu konu, Tefik el-Hakim, Hasan Sabri, Husseni

⁹ Varikiotis, *Egypt*, s. 178-87.

Fevzi ve Muhammed Emin Hassuna gibi ismini verebildiğimiz birkaç kişinin roman, şiir ve mimarlığı kullanarak ülkenin kültürel kimliği Arap mirasından ayırmaya çalıştığı Mısır'da özellikle şiddetle tartışılan konulardan biriydi. Bu arada, Taha Hüseyin, Muhammed Hüseyin Haykal ve diğerleri kültürün, birbirini tamamlayan etkilerden beslenen ve onları besleyen bir organizma olarak ne kadar gerekli olduğunu edebiyat yoluyla anlatmak için farklı mirasları ve etkileri birleştirmenin yollarını aradılar.¹⁰

Milliyetçilik, kültürün geliştiği çok farklı iki yönde önemli bir rol oynadı. Bunlardan birisi, Osmanlı ya da Avrupalı “düşman”ın popüler ya da olumlu miraslarını yerleşik değer yargılarının dışında tutan indirgemeci bir yöndü. Kültür üreticileri, yerel kültürün parçaları olan bölümlerin tamamını ortak hafızadan sildiler. Mısır'daki Türk mirası ya da Türkiye'deki Yunan mirasına bu yapıldı. Milliyetçilik ve kültürün kaynaşmasıyla çizilen tersi yön ise daha olumluydu. Ulus duygusu, politikacılar ve sanatçıları halk, ulus ya da ülke adına eski değerleri kurtarmak için aynı şekilde cesaretlendirdi. Ortadoğu'da milliyetçiliğin ilk yıllarında, siyasi ideoloji ve hayırseverlik, arkeolojik kazıların yapılmasını, tarihi anıtlarla sanat eserlerinin yeniden gözden geçirilmesini ve bazı ülkelerde turistik altyapının kurulmasını mümkün kılan iki itici güç oldu. Hayırseverler dışarıdandı, ama bu o günlerde görüldüğü gibi sömürgeci bir davranış değildi çünkü dünyanın her yerinde mirası koruma projeleri için kaynağa ihtiyaç vardı. Örneğin, New York'ta Rockefeller'lar, yüzyılın ilk 20 yılında Mısır Arkeoloji Müzesi'ne kaynak ayırarak buranın önemli bir kurum olmasına yardım ettikleri gibi Versailles ve Fontainebleau'da hasar görmüş binaların, Rheim'deki katedralin tamirine katkıda bulundular. Bu koruma çalışmaları, Arap dünyasında Batı'nın yeni sömürgeci ve hayra yorulmayacak bir müdahalesi şüphesini yaratmayan çok az sayıdaki yardım projeleri olarak geriye kaldılar.¹¹

Bazı yerlerde, yaratıcı yazarlıktaki millileştirme enerjisi daha kozmopolit olan mirası aşındırdı. Yazarlar, yerel toplumları yeni sömürgecilğe tabi tutmadan kozmopolitliğin ve sömürgecilik mirasının ne kadarını ellerinde tutacaklarını bilemiyorlardı. Mısır metropolleri Kahire ve İskenderiye'de iki sa-

¹⁰ Gershoni ve Jankowski, *Egypt*.

¹¹ J. Carswell, “History is the Prerogative of All Peoples”, *Jerusalem File Supplement* (Eylül), 1999.

vaş arası dönemde kozmopolitlik, toplumsal seçkinlerin bir söylemiydi. Dünya çapında böyle kabul edilmişti. İskenderiye şehri Batı'da kozmopolit kültürle tanınıyordu. Konstantinos Kavafis, E. M. Forster ve hepsinden önce Lawrence Durrell, şehrin hem “Doğu” hem de “Batı”da ortak hafızalarda ebediyen kozmopolit olarak anılmasına yardım etmişlerdi. Bazı özel dönemler diğerlerinden daha kozmopolit olarak hatırlansa da, 1870-1952 arasındaki resim çok fazla değişmedi.

Necib Mahfuz'un *Miramar*'ına daha yakından bakarsak, bu kültürel tartışmanın dış hatlarını değerlendirebiliriz. Kitabın İskenderiye'nin Arap ve Mısırlı yanlarını ortaya çıkaran konusu, yazarın önceki roman konularından daha az belirsiz ve daha az gizemli görünse de daha gerçekçi. Zenginlere ve ünlülere uzak olan İskenderiye, geleneksel ahlaki tutum ve ithal Avrupalı sosyal farkındalık karışımı olan sosyal duyarlılıklarla tarif ediliyor. *Miramar*, bir başka İskenderiye'ye (bir Arap ve Ortadoğu mekânı olarak yeniden kavranıyordu) sadece içeriden bir bakış değildir; o aynı zamanda Mısır'ın 20. yüzyıldaki tarihidir. Bu öyküde iç içe geçmiş kişisel ya da genel çekişmeler, ülkeyi bölen iç ya da dış savaşlardır. Öykünün kahramanı köylü kızı Zohara'yı eğitilmiş bir adam seviyor. Zohara'yı takdir edenler, fellahların yaşamını Mısır'ın ulusal ruhuna örnek sayıp saygı duyan liberallerdi (bu imaj, 1952'deki devrimden önce Mısır milliyetçiliğinin öncü aydını kabul edilen Ahmet Lütfi el-Sayid tarafından benimsenmişti); ama bunlar aynı zamanda kendi ekonomik çıkarları için köylüleri sömürüp onlara zulmediyorlardı. Zohara kendisini özgürleştirme yolundaydı; peki ya Mısır? Geçmiş 5000 yıl öncesine dayanan alışkanlıklardan kurtulabilecek mi? Zohara, bir yandan hizmetçi olarak çalışıp ailesinin şiddet dolu muhalefetine göğüs gererken bir yandan kendisini eğitmek zorunda.

Mahfuz, Mısır'da ya da daha dar kapsamda, Büyük Suriye'de üst sınıfların sosyal tutumları yüzünden nasıl “Avrupalı” ya da “Arap” olmamakla suçlandığını gösteriyor. İskenderiye, sadece seçkinler için kozmopolitti. Böyle kentli seçkinler, yüzyılın ilk yarısında Arap dünyasının başka yerlerinde de vardı. Büyük Suriye'nin sosyal ve siyasi liderlerinin geldiği çekirdek grup, Lübnan ve Filistin'deki üst sınıflardan çıktı. Bu sınırları belli sosyal tabakada, Arap, Osmanlı ve Avrupalı dünyalar arasındaki dinamik etkileşim, Avrupa

kültürüyle şaşırtıcı temaslar sağladığı gibi ona tepkiler de doğuruyordu. Kültür dünyaları arasındaki bu entelektüel temaslar, bireyselliğe, güzelliğe ve zevke vurgu yapan derleme sanat eserlerini ortaya çıkarıyordu. Bu eserler, “Avrupalı” ya da “Arap” değildi çünkü eserlerin yaratıcıları, oryantalistlerin ya da yıkıp dökenlerin yüzyılın sonunda yaptığı gibi “Doğu” ya da “Batı” diye ayırmıyorlardı. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra gördüğümüz kadarıyla ulusal kültürün talebiyle “Arap” kültürüne daha fazla sadakat sözkonusu; Mahfuz gibi bir sosyal eleştirmen daha fazla vatanseverlik yerine daha az seçkinci, daha az küçümseyen bir tavır takındı. Yaratıcı sanatçılar, eserleri iktidar güçlerine karşı açık siyasi mesajlar taşımadığı sürece birbiriyle çelişen mirasları çalışmalarında deneyebilirlerdi.¹²

Beşinci tema, elbette baskın olan pan-Arapçı temaydı: Filistin. Filistin sorununun Arap dünyasında kültürel bir tema haline gelmesi zaman aldı. Filistin felaketinin yaşandığı 1948 yılına kadar Filistinlilerin içinde bulunduğu kötü durumdan, İngiliz işgali ve Siyonizme karşı mücadelesinden esinlenenler esasen şairler oldu. 1948’de trajediyi gözler önüne seren olaylar, özellikle 1948 Nisan’ı ile 1949 Ocak’ı arasında yaşanan etnik temizlik, kültür tartışmasında Filistin’in yerini oldukça merkezi bir yere çekti. Bu kaygı, Filistinli mülteci yazarlar ve mülteciliğin ne olduğunu gözlemleyerek yazan Arap yazarlar tarafından öne çıkarıldı; bağımsızlık mücadelesi sona erdikten sonra tükenen bu tarz, bir şekilde “ulusal” edebiyata soluk getirmişti.

Arap-İsrail anlaşmazlığı, Arap dünyasındaki yazarların ilgisini ve hayal dünyasını ancak 1967’den sonra çekti ve 1973’ten sonra merkezi konumunu yitirdi. Haziran 1967 savaşındaki, yani *Nekse*’deki (hastalığın iyileşir gibi olduktan sonra yeniden baş göstermesi için kullanılan tıbbi terim) yenilginin etkisi bu dönemdeki birçok çalışmada görülebilir. Aşağılanma, ihanet ve korku edebiyatın tipik konularıydı. Birçok yazar, ulusal travmaları günlük hayattaki kişisel trajedilerle kıyaslayarak milliyetçilik ve kişisel varoluşçuluğun düşünceleri kışkırtan bir bileşimini aradılar. Öyküler, genellikle kahramanların kendi kötü durumlarından çıkıp, politikacılara ya da halka *Nekse*’den ve onun bir bütün olarak Arap toplumu üzerinde yarattığı kötü etkiden nasıl

¹² M. Burrows, “French Cultural Policy in the Middle East, 1860-1914”, *The Historical Journal*, 29:1, 1986, s. 109-35.

İdris'in öyküleri Arap dünyasındaki en derin kültürel şoku yansıtır: Tarihçilerin çoğunun anlattığı gibi Batı ile karşılaşmayı değil, köylülerin, çok iyi tanımlanmış değerler ve davranış biçimlerinin değiştiği ve sonsuz kuralların olduğu kente varışını anlatır. *Siren* adlı öyküsünün kahramanı bir köylüdür, yeni geldiği yerde ilk saatin içinde kentin kötü yüzüyle karşılaşır. Bir eve girer ve bir ceset görür:

Hamid, kapıyı itip aniden korkunç manzarayla karşılaşınca içindeki her şey durdu, öldü. Hareket edemediğini fark etti, içindeki her duygu titreşimi sustu, ne görebiliyor ne duyabiliyor ne de hissedebiliyordu. Dünya üzerine çöktü, öldü ve her şey bitti.

kurtulacağını üstü kapalı bir şekilde gösteriyordu.¹³ Bu tarza iyi bir örnek, el-Halim Bereket'in Haziran 1967'deki savaşı kahramanı olmayan bir yıkım masalı olarak güçlü bir dille anlattığı *Uçan Hollandalı'nın Denize Geri Dönüşü*'dür (1969).¹⁴

Yazarların hepsi çok önemli konularla meşgul olmadılar. Bu bölümü Arap dünyasındaki çoğu yazarın yaşamı sıradan yönleriyle yakaladığını hatırlatarak bitirmek istiyorum. Yazar ve oyun yazarı Yusuf İdris, Mısırlı bir doktordu ve Kahire'nin en kalabalık ve fakir bölgeleri Darb el-Ahmar'da çalışıyordu. 1950'lerde toplum ve kenarındakiler hakkında romanlar yayınlamaya başladı.

İdris, erkek ve kadınların günlük kaygılarının yorumcusu haline geldi; çoğuna göre hayattaki gerçek kaygılar bunlardı. İdris'in romanı (*Siyah Polis*, 1962'de yayınlandı) 1952 öncesi Mısırı'nda despotluk ve yolsuzluk gerçeklerini görmek, bu düzeni değiştireceğine söz veren yeni peygamberi halkın nasıl tuttuğunu ve bel bağladığını anlamak için önemli bir kaynak.

Bazı Arap yazarlar hiç kuşkusuz şehirden ve onun aşırı duygularından uzak olmayı özlerler. Sınıllanacak ortak yer çöldür. Çöl, oryantalist edebiyatta kimi zaman boşluğu kimi zaman sonsuzluğu fakat hepsinden çok, geri kalmışlığı simgeler. Modern Arap edebiyatında ise Arap kültürüyle ilgilenen

¹³ S. Balas, *Savaşın Gölgesinde Arap Edebiyatı*, Tel Aviv: Am Oved, 1978 (İbranice).

¹⁴ Allen, *The Arabic Novel*, s. 51.

Batılı âlimlerin çok kısa süre öncesine kadar ne kadar hatalı olduğunu gösterecek kadar farklı çağrışımları var çöl temasının. Mağrip'te İbrahim el-Kavni'den Abdülrahman Münif'e, çöl, insanın insanla teması, yaratıcılık ve ilerlemenin çok zengin ve gelişen zeminiydi.

Çölde ya da başka yerde sığınacak yer aramak, Ortadoğulu yazarların özellikle de Arap yazarların yüzyıl içinde yaşadıkları kısıtlamalardan kaynaklanıyordu. Yazarlar, konu ve özne seçerken, onlara sıklıkla sansür uygulayan, karşı duran, hatta bazı durumlarda sürgüne gönderen ve hapse atan siyasi atmosferi göz önüne almak zorundaydılar.

İfade ve yazma özgürlüğü

Edebiyat ideolojinin hizmetine girdiğinde, yetersiz ve zalim yöneticilere karşı gelmek için inceden ve çok etkili bir yol oldu. Ortadoğu yüzyılın başında, kibarca söylersek ifade özgürlüğünü desteklemeyen siyasi rejimler (Osmanlı İmparatorluğu, Türk hükümeti ya da sömürgeci güçler) tarafından yönetildi. Ama bu zıtlık, edebiyatı ve gazeteciliği siyasi amaçlarla kullanmaktan alıkoymadığı gibi daha fazla teşvik etti.

Edebiyatı siyaset ve ideolojinin hizmetinde kullanmanın ilk örneklerine 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında rastlanıyor. Bu cesur girişimler özellikle büyük şehirlerde gerçekleşti. Fakat öyle görünüyor ki, parçalanmış Osmanlı İmparatorluğu'nun merkeze daha uzak bölgelerinde ve Ortadoğu'nun yeni Avrupalı İmparatorluklarının sınırları içinde de edebiyatçılar, kendi hayatlarında ve toplumlarının hayatında ilk kez Arap milliyetçiliği, Arap rönesansı gibi üst düzey fikirleri rahatlıkla ve açıkça ifade ediyorlardı. Yüzyılın ilk yarısında yazarları "gazeteciler" ve "yazarlar" diye ayrı gruplara ayırmak mümkün değildi. Bunlar, Osmanlı ya da Avrupalı, işgalcilerle doğrudan diyaloga girdiklerinde gazetelere yazı yazan, daha az siyasi konularla ilgilendiklerinde ise roman ya da öykü yazan yazarlardı. Ancak o dönemde her ikisi arasında çok az fark vardı.

Böyle bir hareket, 1875-1925 arasında Büyük Suriye'nin her tarafında gelişti. Ülkenin doğusundaki ücra çöl bölgesi Deyrizor'daki yazarlar bu kadar uzaklığa rağmen 1916'da ilk kez Arapça ve Türkçe çıkardıkları ve bölgedeki

bütün yazarların katkıda bulunduğu *el-Jul* gazetesiyle temel bir rol oynadılar. *El-Jul*, 1918’de, Osmanlı hâkimiyetine karşı çıkan ve Arapların bağımsızlığı için çağrıda bulunan bir Suriyeli aydın kuruluşu olan “Arap Kulübü”nün resmi bülteni haline geldi. Deyrizor’daki aydınlar ve eğitilmiş kişiler, Suriye’de çok sayıda olan, hatta bazılarının muhalif oldukları radikal ve devrimci değişim hareketlerine bu gazete sayesinde katılabiliyorlardı.¹⁵

Sömürgeci işgali dönemi ile kıyaslandığında Osmanlı yönetimi altındayken milliyetçi hevesleri dile getirmek daha kolaydı. İşte bu yüzden, Maşrık’ın büyük bölümü Birinci Dünya Savaşı’na kadar Türk İmparatorluğu’nun parçasıyken, yüzyılın başında sömürge yönetimi altında olan Mağrip’te yabancı hâkimiyetine karşı gelmek gazeteciler açısından büyük cesaretti. Fransa’da yeni bir solcu sınıfın doğmasıyla birlikte, Cezayir’de tam denetim altında olan basına 1918’den sonra biraz olsun özgürlük tanındı. *Le Front Populaire*’in yönetimi altında, çeşitli gazeteler özellikle de *el-Muntafid* (Eleştiri), sosyalist ve hatta komünist gündem oluşturulmasına öncülük etti. Ferhat Abbas tarafından çıkarılan *L’Egalité* (Eşitlik), aynı çizgide ve *el-Muntafid* kadar tutularak, 1941’e kadar yayına devam etti. Radikal ve alternatif basın için yapılan ve cesaret isteyen bu girişimler, 1945’ten sonraki dönemde durdu ve medya daha önce örneğine rastlanmamış bir şekilde sansüre uğradı. Bu, Front de Liberation Nationale’in (FLN/Ulusal Kurtuluş Cephesi) öncülüğündeki kurtuluş güçlerinin basının tam gücünden yararlanarak *el-Mücahid*’i (Savaşçı) gizlice çıkarmasına engel olamadı.

Tunus’ta sömürge efendileri olarak İtalyanların yerine geçen Fransızlar ilk başlarda, yerel Arap basının 1884-1904 arası gelişimine izin verecek kadar hoşgörülüydüler. Fakat 1911’e gelindiğinde sömürgecilere gına gelmişti ve gazetelerin çoğunu kapattılar. Ancak, öyle görünüyor ki, Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Tunus yöneticilere çok az sorun çıkardı. Ve farklı Fransız yöneticiler, 1938’e kadar makul ölçüde konuşma ve ifade özgürlüğü tanıdılar.

Ne yazık ki, Maşrık’ta olduğu gibi Mağrip’te de bağımsızlık özellikle medya için iyi bir haber olmadı. Kurtuluştan sonra kurulan hükümetler, sömürgeci güçlerin yöntem ve yaklaşımlarını sergilemeye başladılar. Gazeteci-

¹⁵ Musa, *Dir al-Zor*, s. 152-6.

likte profesyonelleşmeyle birlikte, roman yazarları ve gazeteciler diye iki gruptan bahsetmek mümkün oldu. Roman yazarları, kurtuluşun başlamasıyla ne kadar az şeyin değiştiğini anlayan ilk grup oldu. Tunus medyası yaşanan soruna tipik bir örnek oluşturuyor. Tunus hükümeti, bağımsızlığın ilan edildiği gün (20 Mart 1956) bağımsız basın ajansını kurdu. İktidardaki Yeni Düstur Partisi, aynı gün Arapça *el-'Amel* (Eylem) ve Fransızca *L'Action* (Eylem) gazetelerini kurdu. Bunların, Tunus hükümetinin ilk resmi faaliyetlerinden olması şaşırtıcı değil çünkü hükümet, o zamanki diğer Arap hükümetleri gibi medya denetimine çok önem veriyordu. Bu hâkimiyete, Burgiba karşıtı gazetecilikle meydan okuyanlar anında susturuluyordu.

Daha özgür kafalı gazeteci ve yazarlar için basında tek devrim, ülkeleri sömürgelerden tamamen arındıktan sonra gazetelere yeni isim vermektir. Cezayir'de, ana hedeflerden birisi basın özgürlüğünü sağlamak olan anayasayı çıkaran rejime yakışacak şekilde, *Oran Cumhuriyeti*'nin adı *Cumhuriyye* (Cumhuriyet) olarak değişti. Ancak üç yıl sonra, Ahmed Bin Bella'nın 1965'te iktidardan düşmesinden sonra galipler karşıt haberleri hemen durdurdular. *Alger Republicain* ve *Le Peuple* gibi iki önemli gazete hükümetin resmi gazetesi *FLN*'ye yolu açmak için kapatıldı.

Fas'ınki ise daha karmaşık bir örnektir. Bağımsızlığın ilk üç yılı olan 1955-58 yılları arasında diğer haklar kısıtlanırken özgür basın ilerledi; haber ve raporlara uygulanan sansüre son verileceğini içeren resmi bir karar alındı. 1958'de bir dizi yönetmelikle basın özgürlüğü kısıtlanırsa da komünist gazeteler 1960'ların ortasına kadar yayına devam ettiler. Gazeteleri ayakta tutmayı zorlaştıran ek sorunlardan birisi mali sorunlardı; bazı gazeteler sansür yüzünden değil, iflas ettikleri için kapandılar.

Dikkatli olması gerekenler sadece gazeteciler değil aynı zamanda romancılarıdır. Cemal Gitani, 1971'de Cemal Abdül Nasır ile olan sevgi-nefret ilişkisini tarif edecek bir yol ararken, kahramanı 16. yüzyılda Memluk döneminde yaşayan, tarihe göndermelerle ve araştırmayla dolu *Zeyni Bereket* isimli bir masal yazdı. Kitabın kahramanı Memluk valisinin ahlakı ve becerisinden kimsenin şüphesi olmuyor ama casus ve ispiyonculardan kurulu bir ağ sayesinde sürdürdüğü yönetiminin meşruiyeti şaibeli gibi gösteriliyor. Gitani'nin anlatım becerisindeki zenginlik, genelde Arap edebiyatının özelde ise Mısır

edebiyatının sadece yerli okurlara değil dünya genelindeki okurlara neler sunmak zorunda olduğunu gösteriyor. Gitani, Mısırlı yöneticilerin korkusuyla kitabını Şam'da çıkardı ama çok geçmeden eleştirilerini yayınlama özgürlüğü arayan Suriyeli yazarların kendileri Kahire'ye göç edecekti.

Mısır'da Jurji Zaydan, Filistin'de İshak Musa el-Hüseyni gibi milliyetçilik taraftarı hevesli yazarlarla olaya daha eleştirel bakan Gitani arasında ince bir bağ vardı; hepsi hayal edilen Arap toplumunu yaratmak için edebiyat aracılığıyla çaba harcıyorlardı. Hatta Gitani, Nasır'ın hatalarını sert bir dille eleştirdiğinde bile, bunu onun kişisel noksanlıklarından çok, dışarıda güçlü istilacılara, içeride ise yolsuzluklara karşı mücadelede yetersiz kaldığı ve Arap Birliği hayalini suya düşürdüğü için yaptı. Gitani, yabancı Memluk Bereket'i kusurlarına rağmen millileştirmiş, Osmanlıları yabancı istilacılar olarak tanımlamıştı. Mısır'da Memluk saltanatı 16. yüzyılın başlarında sona erdi ve Memluklar Osmanlılardan daha fazla Mısırlı değildi. Ancak Gitani, onlar hakkında yazmıyordu, okuyucuları için İsraililerin 20. yüzyılın "yeni Osmanlıları" olma tehlikesini hesaplıyordu. Nasır da romandaki Bereket gibi imparatorluğa karşı geldi ve yenildi. Bu yüzden, eleştirinin dozu azaltıldı, hafifletici sebepler göz önüne alındı.¹⁶

Devrimci liderleri eleştirenler arasında en cesuru Iraklı yazar İsmail Fahd İsmail'di. Çalışmalarında, 1958'deki Irak devriminin heyecan yüklü ilk günlerini herkese hitap edecek bir dille verdi. Bu tarzı, İsmail'i yeni rejimin elinden bir süre için kurtardı ama bu uzun sürmedi: Yeni Lider Abdülkerim Kasım hakkında şiir yazdığı için herhangi bir suçlama olmadan ve mahkemeye çıkmadan hapse atıldı, devlet işlerine girmesi yasaklandı. İsmail, "aşırılık yanlısı tehlikeli siyasi" diye mimmendi.¹⁷

Milliyetçilik ya da kimlik politikalarına dair sert eleştirilerin çoğu, feminist yazarlardan geliyordu. Bu, seçkinlerin sıradan insanların yaşamları ve yaşam standartları pahasına sürdürdüğü siyasi mücadeleye karşı duyulan nefret ve bezginliği anlatan bir romanda işleniyordu. Bu türden bir kızgınlık, Tawfiq Awad'ın *Beyrut'ta Ölüm* adlı kitabında, Lübnan'ın güneyindeki Şii köyü Mehdiye'li olan kitabın kahramanı Tamima Nassur'un çektiği dertler anlatı-

¹⁶ G. el-Ghitani, *Zayni Barakat*, Londra: Viking Press, 1988.

¹⁷ Allen, *The Arabic Novel*, s. 77.

lirken inceden inceye işleniyor. Bu roman, Lübnan'ın dini, etnik ve siyasi sorunlarını hiçbir akademik kitabın yapamadığı şekilde içine alıyor. Eğer, bu geleceğe yönelik bir işaretse, insanlar yüksek politika alanı dışında kendi üretim ve kaygılarından oluşan gündemleri oluşturlarsa, “sivil toplum” Avrupa ve ABD’de yayıldığı gibi Ortadoğu’nun bazı bölgelerinde var olabilir.¹⁸

Yazarlar arasından çok azı kendisini demir parmaklıkların arkasında buldu. Politikacılar, Ortadoğu’daki yazarların yaratıcılıklarını o kadar çok kısıtladılar ki, bazılarını 1980’li yılların başında “yeter artık” deme ve gönüllü olarak sürgüne gitme noktasına getirdiler. Bu örneklerden birisi, yıllarca zengin Arap petrol şirketlerinde çalışmış ve *Tuz Şehirleri* adlı romanında onları sert bir dille eleştirmiş olan Abdülrahman Münif adlı Ürdünlü bir iktisatçıydı. Öyküde, petrol bulunduktan sonra yoksul vaha halkının altüst olan hayatı anlatılıyor. Arap Körfezi krallıklarında 1930’larda geçen öyküde, 1980’lerdeki zengin petrol şeyhlerine çok güçlü bir gönderme var. Kitap, Suudi Arabistan’da yasaklandı.

Bu romanlar Fuad Acemi gibi eleştirmenlerin iddialarını çürütüyor. Acemi, 20. yüzyıldaki Arap edebiyatında taşlama ve alaycılığın belirgin tarzlar olarak kullanılmadığını ileri sürdü. Acemi, böyle eleştiriler yapmaya cesaret eden Nedim Bitar ve Sadık el-Azın gibi iki istisnai yazarı ayrı bir yere koyuyor. Fakat taşlama yapanların yer aldığı liste çok daha uzun ve taşlamacılar yerel yönetimlerle sık sık ve doğrudan anlaşmazlıklar yaşadılar.¹⁹

Yukarıda bahsedilen taşlamalara verilecek en iyi örneklerden birisi, Fathi Ganem’in *Dağ* adlı kitabı (İngilizceye de çevrilmiştir). Öykü, 1930’larda Mısır hükümetinin bir kararla model köyler kurup, köylüleri hızla modernleştirme girişimini anlatıyor. Bu, Mısır kırsalının modernleşme yolundaki başarılı gidişi yavaşlatmaması için aydınların hükümete baskı yapması sonucunda başlıyor. Fakat romanda da açıkça görüldüğü gibi, proje aynı zamanda planlamacıların kişisel kazanımları için köylülerin işbirliğini sağlamaya yarıyordu. Romanda, her şeyden önce modernleşme teorileri ve hırsına yönelik büyük bir taşlama ve alaya alma söz konusu. Luxor’daki köylüler, pis

¹⁸ T. Y. Awad, *Death in Beirut: A Novel*, New York: Three Continents, 1990.

¹⁹ F. Ajami, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 142.

döşemelerin altındaki Firavun hazinelerini hayal edebilecekleri evleri Mısırlı modernleşirmecilerin vadide kendilerine sunduğu daha sağlıklı evlere tercih ediyorlardı.

Mısır'da çok kısa bir süre önce yazarlar yönetime yönelik eleştirilerinde çok dikkatliydiler. İşte bu yüzden ünlü yazarlar, tereddüt ediyor ve görüşlerini sınırlı, özel durumlarda ifade etmek üzere alternatif yollar arıyorlar. İşte, Mısırlı ünlü yazar Tefvik el-Hakim'in edebiyat çevresi Nedvet el-Hakim. El-Hakim, yüzyılın son çeyreğinde, Nil Otel'i'nin yan bölümünde yapılan açık toplantılara başkanlık etti. Ünlü beresi ve kalın gözlükleri markası oldu. Arap dünyasında başka yerlerde de Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, sohbet grupları için böyle tartışmalar hayatın zevkli tarafı olmuştu. Akademisyenler, gazeteciler, üst düzey hükümet görevlileri, "toplum"un önde gelenleri gazetelerde yayınlamaya cesaret edemediklerini açıkça tartışabiliyorlardı. El-Hakim'in çağdaşı olan ve açıklamalarını böyle ortamlarla sınırlamak istemeyen Louis Awad, cesaretinin bedelini ağır ödedi: Mısır'ın batısındaki çölde bulunan ve kötülüğüyle ün salmış hapishanelerde uzun süre yattı.

İfade özgürlüğü için verilen mücadelede bir sonraki aşama, yönetimle ilişki alanından çok, İslamı temsil edenlerin hoşgörü ya da hoşgörüsüzlüğüyle, onların yazar, şair ve diğer kültür üreticilerine karşı olan tavrıyla ilgiliydi. Yüzyılın sonu yaklaşırken sözünü sakınmayan yazarlar için tehlike artmıştı. Nasıl ki milliyetçilik, sanatçıları şaşırtıcı bir şekilde yukarı kaldırıp ayaklar altına atmışsa, yüzyılın son çeyreğinde güçlü siyasal İslam, laik kültüre karşı daha az hoşgörülü ve daha ilgisizdi. Siyasal İslam, hesaba katılacak bir güç haline gelmeden önce de, "İslam"ı (samimi ya da çıkarları gereği) temsil edenler etkin bir sansür gücü oldular ve hain ya da kâfir gördüklerinin sesini kısıtılar.

Bu rahatsız edici bölümden kitabın sonunda bahsedeceğiz. Bu bölümü, bahsettiğimiz ya da sayıca daha fazla olan ama bahsetmediğimiz yazarların tümünün 20. yüzyılda Ortadoğu kültüründe Arap dilinin canlı ve merkezi kalmasına yaptıkları çok değerli katkılarıyla bitirmek istiyorum. Fakat örneğin ileride kısaca anlatacağımız gibi Mısırlı ile Mağrip'in tarihlerinin birbirinden farklı olması, gelecekteki Ortadoğu tarihçilerinin bunun gibi makro tarihler sunarken düşebileceği tuzakları gösteriyor.

Kültürün dili

20. yüzyılın yazarları en sonunda motif, ideoloji, konu olarak ne yazacaklarına karar verdiklerinde, hangi dili kullanacaklarını düşünüp taşınmak zorunda kalmışlardı. Bu, yüzyılın en başından beri yabancı edebiyat eserleri Arapçaya çevrilirken ve yayıncılıkta yerli sektörün kurulması için girişimler yapılırken yazarları rahatsız eden bir sorundu. Arap basını, 20. yüzyıldaki Arap yazarların dile ilgili denemeler yaptıkları bir atölye haline geldi. Ya çoğu insanın yabancı olduğu klasik Arapça ile yazacaklardı ya da konuşma diliyle yazarak herkese ulaşacaklardı. Gazeteciler de yazarlar ve şairler gibi dil ve tarz konusunu dikkate almak zorundaydı. Böylesine geniş bir kitleye yazmak klasik Arap dilini günlük konuşmaların ihtiyaçlarına göre uyarlamayı gerektiriyordu. Arapça yazmak, popüler lehçelerle edebiyat dili arasındaki alışverişin esnek aracı oldu.

Dil konusundaki girişimler yüzyıl boyunca sürdü ve inanılmaz bir başarı elde edildi. Burada da Mısır öncülük yaptı. Fathi Ganem, ilk çalışmalarında bile *Fuşa* (edebi Arapça) ile *Amiyye*'yi (günlük Arapça) karıştırarak dili özgürleştirme cesaretini gösterdi. Mahfuz, bu karışımı *Miramar*'da uygularken, bir başka Mısırlı yazar Yusuf İdris çoğu oyun olan eserlerinde bu yeni harmanı neredeyse kusursuzca kullandı. İdris, metni günlük konuşmayı yansıtmak şeklinde değiştirmek için yeni bir lehçe geliştirdi. Dil, Ganem ve İdris'in elinde 20. yüzyıl Mısır'ında onları rahatsız eden durumları neredeyse kurguya başvurmadan yazmaları için güçlü bir araç haline geldi.

Mağrip'te sorun, Arapçanın hangi biçiminin kullanılacağından ziyade Arapçayı kullanıp kullanmama sorunuydu. Mağrip'teki bu tartışma Fransız iktidarının sonunda başladı. O zamana kadar Üçüncü Cumhuriyet'in *uygarlaştırma misyonunun* bir parçası olarak Arapçanın önü kesiliyordu. Uzun işgal dönemi boyunca (1830-1962), yaşamın her alanında açık bir mesaj verildi: Fransız kültürü kariyer için eşi olmayan bir alandı. Ayrıca, Fransızlar Araplaştırmaya karşı aktif bir politika izlemişlerdi: Fransız hâkimiyetindeki Cezayir'de Arapça yabancı bir dil olarak tarif edilmişti. Bu yüzden tartışılan sadece telafi değil intikam alma sorunuydu. Cezayir'in sömürgelikten çıkmasıyla birlikte Fransız dili nefretin hedefi haline geldi ama kültür dili olarak orada hep kalacak gibi görünüyor.

Sorun, önce gazetecilik sektöründe sonra da yazar topluluğunun her kesiminde tartışıldı. Mağrip ülkelerinde, sömürge döneminin sona ermesinden çok sonra yani 1970’li yılların ortalarına kadar yerel basında Fransızca gazeteler ağırlıktaydı. Bu dönemde, Fransa’dan gelen gazeteler de, sadece siyasi haberleri farklı kaynaklardan verdikleri için değil başka yerlerde olduğu gibi Mağrip’teki sıradan tüketicilere cazip gelen sıradan ve eğlenceli temalar içerdiği için popülerdi.²⁰

Mağrip’te sömürge karşıtlığının başarıları arasında tek dilli olmak yer almıyor. Fransızca, üst sınıf çok okumuş insanların aradığı bir dil iken, Arapça alt sınıfın ve toplumun daha geleneksel kesimlerinin dili oldu. Arapçanın medya dili statüsü ise Mağrip’teki bir ülkeden diğerine değişiyordu. Bağımsızlıktan beş yıl sonra bile Cezayirli Arapça gazete bulmakta zorlanıyordu; gazetelerin çoğu hâlâ Fransızcadı. Arapça gazeteciliğin yapıldığı gazeteler çoğunlukla Fas ve Tunus’taydı. Fas’ta basının şaşırtıcı bir şekilde Araplaşması, Fransız gazetecilerin göç etmesi sonucunda gerçekleşti. 1971 yılına gelindiğinde Fransızca sadece iki gazete kalmıştı.²¹

Ancak, yüzyılın bitimine yakın Arapça Cezayir’de kültürel bir mesele haline gelmişti. Bu şaşırtıcı değildi, her şeyden önce 1975 gibi geç bir tarihte bile ülkedeki en önemli günlük gazete *el-Mücahid* hâlâ Fransızca çıkıyordu (o yıl ülkede okuma yazma bilen yüzde 30’luk kesimin sadece yarısı Fransızca okuyabiliyordu). Fransız gazetelerinin etki gücünü azaltmak için özel yasa gerekti: Uygulamada, Fransızların sahip olduğu gazeteler kapatıldı ve yerine Fransızca çıkan ulusal gazeteler geçti (*Alger ce Soir* örneğinde olduğu gibi). Bu seferberliğe katkıda bulunmak amacıyla, 1967’de habercilikte tekele sahip ulusal haber ajansı kuruldu. Arap dünyasındaki diğer haber ajansları gibi bu da, Arapçanın statüsünü yükseltmekten ziyade haberlere daha çok sansür uyguladı.²²

Herkes Araplaştırma taraftarı değildi. Taher Ben Jaloun, yazdıklarını Mağrip’in kültürel çeşitliliğini korumaya adadı ki bu, bölgenin Arap kuşağı-

²⁰ W. el-Munsif, “The National State and the Civil Society in Algeria: An Attempt to Interpret the October 1988 Uprising”, S. al-Riyahshi (ed.), *The Algerian Crisis: Political, Social, Economic and Cultural Alternatives*, Tunis: The Centre of Arab Unity, 1996 içinde, s. 193-234.

²¹ J. Entelis, *Algeria: The Revolution Institutionalized*, Boulder, CO: Westview Press, s. 326-8.

²² A. g. e., s. 329-30.

na dahil edilmesini sorgulayabilecek cinsten bir çeşitlilikti. Ben Jaloun, bu mesele üzerinden Mağrip ve Maşrik arasında açık kültürel bir ayrım çizmiş benziyor. Berberilerin birçok davranışını örnek olarak veriyor. Berberiler, Mağrip'in Arap dünyası ile olan siyasi yakınlığını sorgulamazlar, ama yerel kültürün Pan-Arapçı alanla olan bağından şüphe duyarlar.

Ben Jaloun ilk değildi. Araplaşmaya bu güçlü karşı duruş, “Mağrip vatanseverliği” terimini bulan Tunuslu Yahudi Haim Zafarani tarafından başlatıldı. Zafarani'ye göre Mağrip'in Arap kültürüne olan özel katkısı onun çeşitlilik barındıran mirasıydı. Diğer iddiaları arasında, sömürge karşıtı mücadelesine rağmen Mağrip'in Batı'ya karşı tutumunun olumlu olduğu vardı. Büyük tarihçi Albert Hourani, *Arabic Thought in the Age Of Liberalism* [Liberalizm Çağında Arap Düşüncesi] adlı çalışmasında Maşrik örneği için de aynı bakış açısını geliştirdi. Ben Jaloun, Mağrip kültürünün popüler özelliklerinin tamamen silinmediğini ve hatta görsel sanatlar, dini yapı ve ikonografiyi hâlâ etkilediğini belirtiyordu. Bundan dolayı, Mağrip krallık tacındaki Kairouan ve Fez gibi değerli taşların hiçbir Arap tarafı olmadığını iddia ediyor. Bu iki kent, Mağripli, evrensel ve hepsi bu. Bu miras, Maşrik ve Mısır'da daha saf haliyle yaşıyor. Ben Jaloun, Cezayir'in *Ra'i* müziği ve Fas'ın *Filfila*'sının klasik unsurları koruduğu için Maşrik'in kozmopolit popüler müziğinden daha gerçekçi olduğunu iddia etti.²³

Burada şuna açıklık getirmek gerekiyor: Cezayir'deki Fransız hayranlarının kültürel pozisyonları Ben Jaloun'un tersine Arap karşıtı olmak bir yana çift dil kullanılması demekti. Onlar, genelde çift dilli olmayı daha fazla konuşma özgürlüğü, Fransızca'yı ise kutsal Arapça dilinden daha az sınırlı olan hoş görülebilir laik bir dil olarak görüyorlardı. Bölünmenin diğer tarafında Mağrip kültüründe hayal dünyası ve bilincin en derin yerlerine işleyen Fransız istilasını neredeyse Haçlıların fethi gibi gören ve mümkün olan her araçla buna karşı çıkılması gerektiğini düşünen Araplaştırma yanlıları vardı. Mağrip kültürünün Araplaşması sorunu, kimlik ve yönlendirme sorunu olarak yüzyılın sonuna kadar canlılığını korudu. Nisan 1978'de Fas Kralı II. Hasan “Araplaştırma yanlısı olduğunu, ama ikidilliliğin de bir zorunluluk olduğu-

²³ S. Benissa ve A. Chouraqui, *L'Avenir oublié*, Paris: Lansman Editeur, 1999.

nu” açıkladı. Pragmatizm, Fransızların sömürge sonrası Mağrip’te oynamaya devam ettiği egemen rolü tanıdı. Bununla baş etmenin tek yolu, kültür ve medya dili olarak Arapçanın statüsünü yükseltmekti. Ancak, bu neredeyse imkânsızdı. Tunus’ta 1950’li yılların ortalarında Zeytune ve Kairouan gibi prestijli üniversitelerde çok az insan iyi derecede klasik Arapça biliyordu. Diğer yandan, Berberi dili sömürge dönemi boyunca yaşatılmıştı. Bu on yıllık döneme ait istatistikler Cezayirlilerin yüzde 30’unun, Tunusluların yüzde 52’sinin ve Faslıların yüzde 40’ının Berberi dilini konuştuğunu gösteriyor. Bütün bu rakamlar, toplumun tümündeki Berberilerin sayısına da uyuyor.

Fas’ta olduğu gibi Cezayir’de de pragmatizm yenilgiyi kabul etmeyi emretti. Cezayir’de 1965’ten 1978’e kadar cumhurbaşkanı olan Boumedienne’in önderliğindeki ulusal gündemde, Araplaştırma baş konuydu. Araplaştırmanın amacı, katıksız Arapçılığın ortak kimliğini oluşturmak ve sömürge döneminde dışlanmış Arap sözcüleri Cezayir’deki ekonomik, sosyal ve siyasi yaşama katmaktı.²⁴ Ancak, Yüksek Öğrenim Bakanı Mostefas Lacheraf ile İlk ve Orta Eğitim Bakanı Abderrahim Rahal, Boumedienne’in iktidarının sonuna doğru ülkenin kültür politikasını yeniden çift dil yörüngesine soktular.²⁵

Arapça İran’da da (Farsçanın tersine) kültürel kimlik meselesi haline geldi. 20. yüzyılın ilk yarısında, iki paralel eğilim, popüler ve resmi kültürdeki Araplaştırma karşıtı eğilimlere şekil verdi: Bir tanesi, İslamiyet öncesi Pers döneminin görkemli geçmişini ulusal kültürün kaynağı olarak gören milliyetçi görüş, diğeri ise Arap olmayan İslamı bu dinin mümkün olan en saf biçimi olarak yeniden yaratmaya çalışan dinci görüş. İkinci grubun, Arap olmayan ama Muhammed’in dinine geçen herkes tarafından paylaşılan bu isteği, İslamiyetin kendisi kadar eski. Arap karşıtı bu hareket, klasik zamanlarda Şuubiye olarak bilinirdi.

Modern İran’ın önde gelen tarihçisi Ahmet Kasravi, bütün hayatı boyunca Fars dilini arı bir hale getirmeye çalıştı ama aynı zamanda dini liderlerin önem verdiği her şeyle alay etti. Kasravi, cesaretinin bedelini ağır ödedi ve 1946’da kendisine karşı açılan hakaret davası görülürken suikasta uğradı.

²⁴ Stone, *Agony*, 1997, s. 52.

²⁵ R. Yacine, “The Impact of the French Colonial Heritage on Language Politics in Independent North Africa”, Joffe, *North Africa* içinde, s. 221-32.

Araplaşmaya karşı savaşa en güçlü destek, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra İran'daki komünist parti *Tudeh*'in çevresindeki aydınlardan geldi. Üniversitelerde Fars edebiyatının önde gelen âlimleri ve Said Nefisi gibi İran'ın Araplar tarafından fethi konusunda çalışan tarihçiler, davalarına destek olsun diye âlimliği, vatanseverliği ve komünizmi birleştirdiler. Bu kültürel savaş için her türlü kültürel aracı kullandılar. İran'ın sanatçıları, roman yazarları, şairlerinin hepsi Araplaşmaya karşı verilen bu sefere katıldılar. Bunlar arasında en aykırı ve etkili olanı, 7. yüzyılda İran'ı fetheden Arapların bu mirasının hâlâ geçerli olması yüzünden ülkesinin daha fazla küçük düşmesini görmek istemediği için 1951'de intihar ettiği söylenen ülkenin büyük romancılardan Sadık Hidayet'ti. Komünistlerin özlemini duyduğu İslamiyet öncesi din Zerdüştlüktü ve bunun işgalciler tarafından yok edilmesi ortak bilinçte Arap *Reconquistası* (Arapların İran'ı yeniden fethi) olarak işlendi.²⁶

Bunların hepsi 1979 devrimiyle değişti elbet. Arapça kutsal dil olarak geri getirildi, Arap tarzı giyim ve âdetlerle artık alay edilmiyor, hatta yöneticiler bunları destekliyordu. Yeni rejime karşı olanlar, çok doğaldır ki Arap karşıtı söylem olarak Zerdüştlüğe yeniden sahip çıktılar. Çoğu kendisini, *Reconquista*'nın ilk yıllarında Müslüman Arap hegemonyasına karşı savaşan cesur Ortaçağ sürgünü Civanmert (*Javanmardha*) ile özdeşleştirdi. Ancak, İran'da popüler kültürün birçok yönü gibi rejim kontrolü görüldüğünden daha azdı. Şii bayramlarının yanı sıra güçlü Arap karşıtlığı mesajı içeren pagan şenlikler devam ediyordu. Sünnilik, Arapçılıkla bağdaştırılıyordu. Bu yüzden Ömer İbn el-Hatib'in tasvirleri törenle yakıldığı ya da üç halifenin resimleriyle donatılan hamur işleri bıçakla parça parça edildiği zaman bunlar Sünnilik karşıtı olduğu kadar Arap karşıtı eylemlerdi.²⁷

Bütün bu kültürel mücadele için matbaa en önemli araçtı. Hemen devreye sokulabildiği ve elin altında hazır olduğu için Ortadoğu'da hiçbir şey gidecek daha fazla gazeteye iştah duyan matbaa ile kıyaslanamaz. Bu yüzden, matbaa yüzyıl boyunca kültürel fikir alışverişi ve tartışmalar için vazgeçilmez

²⁶ Abrahamian, *Iran*, s. 330-5.

²⁷ Z. Maghen, "Yeni Şuubiye: İranlı Muhafifler Eski Bir Polemiği Yeniden Ortaya Atıyor", *Hamizrah Hahdash*, XII. Cilt, 2001, s. 85-208 (İbranice); M. Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini: Populism and Dissent in Iran*, Boulder, CO: Westview Press, 1990, s. 94-5.

bir araç olarak kaldı. İran'da mollaların katı sansürü altında bile hayati bir rol oynadı. İran'da reformcular ve muhafazakarlar arasındaki mücadelenin ana arenalardan birisi haline geldi: İran'da gazete tirajı 2 milyon 750 bindi, yani 1979 devrimi sırasındakiyle tiraj açısından kıyaslandığında iki katı.

Yüzyılın sonuna doğru dünyanın başka yerlerinde de olduğu gibi okumanın yerine ciddi oranda seyretme geçti; yazılı basına rengini veren tartışmalar ve aşamalar şimdi elektronik medyaya, özellikle de film ve televizyona kaydı.

“Yüzyılın ikinci yarısında, genel olarak Arap dünyasındaki filmler ve onların Mısır’daki başlıca yapım üretim merkezleri daha fazla siyasileşti.”



Anthony Quinn’in olumlu bir Arap karakteri canlandığı ve Mustafa Akad’ın yönettiği *Çöl Aslanı* (1981) filminden bir sahne.

7 Tiyatro, sinema, radyo ve televizyon

Sahne

Roman, şiir ve yazılı medyayla kıyaslandığında, 20. yüzyıl Ortadoğusu'nda ünlü oyun yazarlarıyla ilgili çok az şey duyduğumuz gibi, diğer kitle iletişim araçlarının rejimler, gelenek ve İslam ile yaşadığı türden sorunlu bir ilişkiye tiyatrodan rastlamayız. Sahnenin hem herkesi çeken hem de aynı zamanda kayıtsızlığı özendiren bir yönü vardı. Belki de bu yüzden, Ortadoğu'nun birçok yerinde siyasal İslam, sahne arkasına karışmamak için kendisini tuttu, hatta İslami tiyatroyu özendirdi. Bu, Cezayir'de L'Association des Etudiants Musulmans Algériens'in [Cezayirli Müslüman Öğrenciler Derneği] 1960'lar ve sonrasında tiyatroyu Arapça bilgisini ilerletmek için kullanması ve İsrail'de 1980'li yıllarda Kafar Kenna'da İslami Hareket'in himayesinde el-İ'tisam adlı yerli İslami tiyatronun kurulmasıyla gerçekleşti.¹

Marun el-Nakkaş (1817-55) adlı bir tüccar, 1848 Şubat'ında Molière'in *Cimri* oyunundan uyarladığı *el-Bakbil*'i kendi evinde oynadı. El-Nakkaş, perde açıldığında seyircinin önünde durarak 18-19. yüzyıl Avrupası'na uygun bir tarzda giriş yaptı. Halkına, yeni bir sanatsal form, "Arap potasındaki Batı altını olacak edebi bir tiyatro..." sunacağına dair söz verdi.

El-Nakkaş, *el-Bakbil*'de ilk halini kullandığı uyarlama yöntemini, sonraki oyunlarında daha da geliştirdi. Çoğunlukla *Arap Geceleri*'nden uyarlanan oyunları bu amaçla yaptırdığı tiyatrodan sergiledi. El-Nakkaş'ın ölümünün ardından kardeşi Nicholas ve yeğeni Selim, Fransız tiyatrosunun fikir ve malzemesini ana kaynak olarak kullanarak mesleği sürdürdüler. Fakat sonuçta,

¹ Snir, "Arabic", s. 209-26.

Marun el -Nakkaş'a göre tiyatro dram ve opera diye iki tarzdan oluşuyordu:

Benim için ilkiyle başlamak çok daha kolay olacaktı ama daha zor olan yolu seçtim... çünkü ikincisi seyircinin beğenisini daha fazla kazanabilir ve onları memnun edebilir. Doğru kararı verdiğim konusunda kendime güveniyorum ve uygun davranış tarzını öğrettiği, güzel öğütler verdiği, terbiye ettiği ve zariflettiği için siz bu tiyatrodan çok yararlanacaksınız.

aktaran Shawool, *Modern Arap Tiyatrosu*, s. 97

harcadıkları çabaya karşılık yeterince takdir görmediklerini düşünerek, gelişme çağında olan tiyatroya katkıda bulunacakları Mısır'a gittiler.

Bu arada, Şam'da Şeyh Ahmet Ebu Halil el-Kabbani (1836-1902) adlı bir başka tüccar, Marun el-Nakkaş'ın Beyrut'ta başlattığı şeyin aynısını yapıyordu, ama Nakkaş'ın tersine yabancı dili yoktu ve ülke dışına hiç çıkmamıştı.

El-Kabbani, turneyle kente gelen ve Türk aktörler tarafından oynanan İtalyan operetlerini görmüş olabilir. Kendisi, Arap toplumundaki tiyatroyu geleneklere sıkı sıkıya bağlı ama yeni fikirlere ve dış dünyaya da açık bir eğlence biçimi olarak kurmak için harekete geçti. Ana kaynağı *Arap Gecele-ri*'ydi. El-Kabbani başarılı olamadı çünkü muhafazakar çevreler İstanbul'daki yetkililerle birlikte ona karşı komplo kurdular. El-Kabbani son derece inatçıydı, tiyatrosunun kapatılması yönünde karar çıkana kadar pes etmedi.

Kahire, o günlerde oyun yazarları ve aktörler için daha çekici olduğundan, Selim el-Nakkaş, Süleyman el-Kardavi, Süleyman el-Haddad ve İskender Farah gibi Lübnanlı tiyatrocular Mısır'a göç ettiler. Kahire'nin önde gelen ismi yeni bir tiyatro akımı başlatan Ya'kup Sanua'ydı (Abu Naddara adını tercih ediyordu). Ya'kup Sanua, genç bir adamken gönderildiği Avrupa'da yabancı dil öğrenmiş ve içinde tiyatro tutkusu başlamıştı. Sanua, Mısır'a döndükten sonra repertuarları daha çok operetler ve sulu komedilerden oluşan Avrupalı tiyatro gruplarıyla çalışmış ve onların yolundan gitmeye karar vermişti. Başta, bu iki Batılı tiyatro biçimini kullanan Sanua ayrıca, yerli gele-neğin özelliklerini müzikli drama usulüyle işlemiştir. Sanua'nın karakterleri- nin sosyal kumaşları çok sıkı dokunmuştu ve günlük yaşamın yaşayan Arap-

çasıyla konuşuyorlardı. Yazılı metin, biçim, İtalyan tarzı perde önü, hepsi Batı'dan esinlenen buluşlardı ama diğer her şey popüler geleneğin içine güçlü bir şekilde yerleştirilmişti.

Sanua başrol oyuncusu, yönetmen, yapımcı ve suflör olarak görev aldığı sayısız oyun yazdı. Oyunlarının çoğunda, güncel sorunları genellikle komedi tarzında işliyordu. Bazı oyunlarındaki siyasi imalar yüzünden düşmanlar kazandı, hıdiv de dahil eski arkadaşlarını ve sponsorları kendisinden uzaklaştırdı. Tiyatrosu, otoriteler kapatana kadar ancak iki yıl dayanabildi.

Sanua öldükten birkaç yıl sonra, Kahire'deki sahnelerde Ahmet Fahim el-Far adlı oyun yazarının ağırlığı hissedilmeye başlandı. Yaptığı işlerde daha çok folklorun güçlü etkisi vardı. El-Far, mim sanatçısıydı ve Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda Kahire halkının gözdesiydi. El-Far, kadın rollerini de oynayan on iki erkekten oluşan grubun başındaydı. El-Far'ın komik hikâyeleri anlamlıydı ve dramaları kentli yurttaşlarının günlük yaşamlarına hicvederek göz attığı, diyalogu az oyunlardı. Hâlâ, Sanua ve el-Nakkaş örneklerinde de olduğu gibi, mahcup eden yanlış anlamaları, abartılı ve komik halleriyle sulu komediden bahsediyoruz.²

Daha batıda, Tunus, Cezayir ve Fas'ta geleneksel Arap tiyatrosu devam ediyordu. Her üç ülkenin de *Harakuz* adı verilen geleneksel canlı gölge tiyatrosu vardı. Bu tiyatro, Cezayir'de sömürge karşıtı mücadeleyle yakından bağlantılı olduğu için Fransız idarecilerin hışmına uğradı ve kısıtlandı. Aslında, bütün Arap dünyasında Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra tiyatronun gelişimi, işgalin başlamasından sonra çok az iş başarılmasından dolayı hissedilen hayal kırıklığına bağlıydı. Tiyatro, sanat ve şiir gibi siyasi gerçekliğe ilişkin olarak duyulan mutsuzluğu ifade etmek için semboller ve yollar sağladı. İşte bu yüzden, tiyatro Cezayir'de Fransızlara karşı sürdürülen şiddetli direniş mücadelesinin aracı haline geldi ve gölge tiyatrosunda perdenin arkasındaki hikâye anlatıcılar mücadelenin kahramanıydılar.³

Böyle oyunlarda, Fransız karşıtı komplo, özellikle Arabistan ve Irak'ta, geçmiş *kussas* (Acemler *kıssahan* diyordu – y.n.) denen Ortaçağ hikâye anlatıcılarına kadar dayanan, eski geleneklere göre eğitilmiş *meddahlar* tarafın-

² J. M. Landau, *Jews, Arabs, Turks: Selected Essays*, Jerusalem: The Magnes Press, 1993, s. 128-32.

³ P. Shawool, *The Modern Arab Theatre*, Londra: Riyad al-Rayees Books, 1989, s. 172-3.

dan genellikle yüksek sesle dile getiriliyordu. Karagöz ya da Garagöz olarak isimlendirilen halk karakteri, bu hicvedici oyunlarda rol alır ve özellikle sömürgecilerle dalga geçerken iğneleyici olurdu. Hatta bu kurgu kahraman 1848'de Cezayir'de, Fransız karşıtı politikaya temel sağladığı gerekçesiyle faaliyetlerini yasaklayan Fransız yetkililer tarafından mahkemeye verildi. Fas ve Tunus'ta hikâye anlatıcıya *el-Ra'awi* deniliyordu ve kendisine bir grup müzisyen eşlik ediyordu.

Mağrip'te geleneksel tiyatro türleri yüzyılın başında el değmeden devam ediyordu. Örneğin, Fas'taki *Aşura* bayramında Ortaçağ'da mucizelerin sergilendiği oyunlardan izler taşıyan gösteriler yapılıyordu. Sicilya kukla tiyatrosu hariç Batılı tarzdaki diğer tiyatro türleri Mağrip ülkelerine çok geç geldi ve Batı'nın etkisi ancak Mısırlı gruplar Tunus, Cezayir ve Fas'ı ziyaret ettiğinde, yani el-Nakkaş, el-Kabbani ve Sanua'dan en azından yarım yüzyıl sonra hissedilmeye başlandı.

Avrupa'nın Mağrip'teki sınırlı etkisi, yerel bazda yaratıcılığa daha fazla alan yarattı. Bu enerji Cezayir'de, Tahar Ali Şerif tarafından kurulan ve Arapça oyunlar üretmek gibi tek bir amacı olan el-Muhadhiba adlı kültür topluluğuyla Edmond Yafil tarafından kurulan, sonraları enstrümantal eserlerin yanısıra skeçler ve oyunlar da sahneleyecek olan müzik topluluğuna aktıldı. Bu girişimler gerçekleşmeden, tiyatro yüzyılın başında çok az insanı çekebiliyordu. Oyunlar genellikle Fransızcadı ve bu dili sadece Fransız okullarına gidenler anlıyorlardı; oyunlar klasik Arapça oynandığında ise dar kafalı dini azınlıktan gelen klasik Arapça destekçileri tarafından şiddetle eleştiriliyorlardı. 1920'lerde yeni riskler göze alınarak tiyatrodaki günlük Arapça kullanılmaya başlandı ve daha fazla seyirci çekildi.

Cezayir'de yerel lehçede sahnelenen ilk önemli Arapça oyun 1926'da Al-lalou'nun yazdığı ve yapımcısı olduğu *Coha* adlı komedi oldu. Bir halk kahramanı olan Coha, Cezayir'deki birçok oyunda görünür.⁴ Ve devamında, sömürgeci sansürden daha çok, mali sıkıntılardan muzdarip, yetenekli yeni nesil tarafından yazılan birçok yeni oyun geldi.

Dilin laikleşmesi dinci kadroyu sinirlendirdi. Ksentini'nin altı oyunu 1932 yılının Ramazan ayında 8 bin seyirci çekince muhafazakar Müslümanlar ve

⁴ Y Salmane, "Algerian Theatre and Protest", Joffe, *North Africa* içinde, s. 173-85 arasındaki s. 184.

Fransız sömürgeciler tiyatroyu yasaklamak üzere güçlerini birleştirdiler.⁵ Bu güçlü bir işbirliğiydi ve tiyatro grubunun kendi ana mekânı olan Opéra d'Alger'de tam bir yıl boyunca oyun oynaması yasaklandı ve sansür uygulandı.

Sonuç olarak, Cezayir'de Arapça tiyatro yapmak çeşitli nedenlerden dolayı zordu. El-Muhadhiba, Arapça tiyatro yapmaktaki ısrar yüzünden çok uzun ömürlü olmadı. Cezayir'deki diğer tiyatro grupları el-Muhadhiba ile aynı kaderi paylaşmamak için sahne dili olarak Arapçadan vazgeçtiler.⁶ Genellikle dışarıda, avlularda yapılan geleneksel Arap gösterilerine çok zıt ve İkinci Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda çok etkili olan İtalyan proscenium tipi sahnenin getirdiği, resmi ilişkilerden uzak, yerel zevke hitap eden, seyirciyle aynı dili kullanan ve izleyenlerin aktif katılımını sağlayan Arap tiyatrosu ancak bağımsızlıkla birlikte yeniden ortaya çıkabildi.

Maşrik'ta yüzyılın ilk yarısındaki repertuarın büyük bölümü hâlâ yabancı eserlerden oluşuyordu. Racine, Corneille, Shakespeare, Sheridan ve Goldoni gibi Avrupalı oyun yazarlarından birçok çeviri yapıldı. Bunların çoğu, çevirmenler ve yönetmenlerin, orijinal metinleri o günkü zevke uygun hale getirdikleri (örneğin *Romeo ve Juliet*, *Aşkın Şehitleri* olarak çevrilmişti, mutlu sonla bitiyordu ve şarkı ve müzikle doluydu) ve genellikle isimleri ve olayları yerel gerçekliğe uygun olarak değiştirdikleri uyarlamalardı. Belki de Arap dünyasında nüfus içinde kişi başına düşen tiyatro sayısı bugünkünden daha fazlaydı ve tiyatrodaki yoğun faaliyet hem geniş çaplı bir ilgi hem de drama'nın hangi amaçları olduğuyla ve orada Arapçanın hangi biçiminin kullanılması gerektiğiyle ilgili tartışma yarattı.

Mısır'da göçmen hayatı yaşayan Lübnan kökenli George Abyad (1880-1959), o dönemde Arap tiyatrosu tarihinde önemli bir karakterdi. Abyad, çoğu Fransız klasikleri olmak üzere Batılı oyunlardan uyarlamalar yaparken kullandığı muntazam tarzı ve dokunaklı edebi diliyle tanınsa da kısa süre sonra Arapça oyunlara geçti. Seçtiği oyunlarda ve abartılı oyunculuğunda etkisi olan Batılı eğitimi, yaptığı çalışmaların daha geniş ve geleneksel bir seyirci kitlesinden çok, üst sınıfa hitap etmesine neden oldu.

⁵ A. g. e., s. 175.

⁶ Aktaran a. g. e., s. 174, 2. dipnot.

Maşrik ve Mağrip arasındaki ayrım, 1940'ların başından itibaren yok olmaya başladı. Ortadoğu'nun her iki bölümünde sahnede ağırlıklı olarak klasik Avrupa oyunları ve orijinal Arap dramaları olmak üzere iki çeşit oyun vardı. Bunları, ticari tiyatronun günlük kazancını sağladığı durum komedisi, kaba güldürü ve müzikaller izliyordu. Tiyatroculuk, profesyonel bir meslek haline geldi; aktörlerin tiyatrocu olabilmek için bunun eğitimini alması gerekecekti. 1950'lerin ortasında ulusal tiyatro bulunan her yerde Mısır Dram Sanatı Yüksek Enstitüsü'nün ilk mezunları çalışıyordu ve onlarla birlikte orijinal oyunlara daha fazla talep oldu.

Ancak, bu her ülkede farklı bir hızda gelişti. Irak ve Ürdün gibi ülkelerde yerel tiyatro, ancak yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktı ve başlarda çok az orijinal iş üretildi. Cezayir, Lübnan ve Mısır gibi diğer ülkelerde yerel bazda yaratıcılık yeni zirveler yaptı. Cezayir'de Fransız işgalinin son yıllarında (1962'de sona erdi) sömürgeciler oyunculuğu ve yazmayı daha az kısıtladılar. İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra, Mustafa Katip'in Opéra d'Alger'de ilk Arap Belediye Tiyatro Topluluğu'nu kurma iznini almasıyla özellikle verimli bir dönem başladı. Kurumsallaşma, sömürgeci hükümetle işbirliği yapıyor iddialarını doğursa da çok yetenekli bazı tiyatroculara da ekmek kapısı açtı.

Cezayir'de 1954'te devrimin patlak vermesiyle tiyatroya yine politika buluştu ve topluluk üyeleri ya gizlice ya da Fransa'da, Fransız sömürgeciliğini ifşa eden göçmenlerden oluşan topluluk önünde oynadılar. Mustafa Katip 1958'de sürgünde olduğu Tunus'ta FLN Sanatsal Tiyatro Topluluğu'nu kurdu. Grup çoğunlukla, Avrupa'ya gidip Fransızların Cezayir'in Fransız olduğu iddiasına karşı çıkmanın en iyi yolu olarak Cezayir'in Fransız olmayan yüzünü gösteren dramalar sergiliyordu.⁷

Yüzyılın ikinci yarısında Arap tiyatrosundaki yenilik, tiyatrolar dışında evrim geçiren sosyo-politik gerçekliği yansıtan toplumsal dramaların ortaya çıkması oldu. Bu, oyun yazarlarının tiyatroya farklı bir özellik kazandırmak için yürüttükleri arayışın bir parçasıydı. Lübnan basını, 1957'de tiyatrocuların özellikle tiyatro için yazılmış eserleri değil de sadece şiir ve edebiyat eserlerini canlandırmaktan dolayı şikâyetlerini içeren makalelerle doluydu.⁸ 1967

⁷ A. g. e., s. 176.

⁸ Shawool, *Theatre*, s. 96.

yılı öncesinde, Necib Mahfuz gibi oyun yazarları tiyatro için yazılmış oyunlara doğru yönelmeye başladılar, ama tiyatrodaki çeşitliliğin artmasını hızlandıran, 1967 Haziran'ındaki savaş oldu. Ortadoğu'da ortaya çıkan yabancılaşan dünyadaki bireyin sosyal ve ekonomik koşulları kadar insan hakları ve siyasi istikrar da tiyatronun konuları arasına girdi. Bu tez ulusaldı ve diğer kitle iletişim araçlarında olduğu gibi bazen de milliyetçiydi; bu milliyetçi eğilim, Avrupa ve ABD'nin oyunlarının taklit edilmesini en aza indirdiği gibi yerel tarzları ve yaklaşımları güçlendirdi.

Tiyatroya karşı giderek artan ilginin bir kanıtı, Mısır, Suriye, Lübnan ve Irak gibi ülkelerde ulusal ya da devlet destekli tiyatrolarla yakın çalışan ve uzmanlık alanları drama olan dergilerin çıkmasıydı. Eğitim için yurtdışına sanatçılar gönderilirken, yabancı tiyatro grupları da sıcak bir şekilde karşılandılar. Üniversitelerde öğrenciler dramalarda gelişme sağladılar. Televizyonun gelmesiyle oyunculara yeni bir gelir kapısı açıldı ve böylelikle hem maddi hem de sosyal konumları güçlendi. Özellikle Sovyet bloku üyeleri olmak üzere diğer ülkelerle yapılan kültürel işbirliği, kukla oyunu, bale, halk oyunları, müzik, oyunculuk, yönetmenlik ve film yapımı gibi konularda eğitim için önemli yollar açtı. 1960'lar Arap dünyasının her tarafında sanatın yoğun olarak icra edildiği yıllardı.

Mısır'da, Nu'man Aşur, Yusuf İdris, Alfred Farag, Mihail Roman, Mahmut Dyab gibi ünlülerin evlere girdiği günlerdi; Roger Assaf, Nidal Aşkar, Yakup Şadravi ve Rahbani kardeşler, Lübnan'da ünlü bir kişinin erişilebileceği en yüksek noktadaydılar, Saadalla Wannous ve Refik Şaban Suriye'de yıldızken, Yusuf el-'Ani, Irak'ın kültür kahramanıydı. Bu insanların hepsi genç-yaşlı herkes tarafından seviliyordu.

Bu oyun yazarlarının ve aktörlerin ortak yönü, kendi ülkelerinde tiyatroyu önemli bir sosyal ve siyasi güce dönüştürme arzusuydu. Bu eğilimin sözde öncüsü olan Yusuf İdris, "Mısır tiyatrosu" çağrısında bulundu ve üretilen çoğu oyunun giysi, diyalog, karakter ve durum olarak Mısırlı, ama yapı ve tarzda Batılı olduğunu ileri sürdü. İdris, tek bir kişinin hem şarkı söyleyen, hem anlatıcı, hem eğlendiren, hem soytarı olduğu, tek başına ya da bir yardımcı ve belki bir dansçıyla birlikte, etrafında daire çizen seyircilerin ilgisini çektiği geleceksel *el-Samer*'e dönüşü savunuyordu. İdris'e göre, *el-Samer* seyirciyi bir bü-

tün olarak faaliyetin içine katabilmişti.⁹ İdris ve arkadaşları, Arap tiyatrosuna farklı bir karakter kazandırmayı başardılar. İdris'in iddia ettiği gibi "Gösteride dans varsa hepsi dans etmeli; şarkı söylemek varsa hepsi söylemeli. Gönderici ve alıcı, aktör ve seyirci bir olmalı, yani hem gönderen hem alan olmalı."¹⁰

Gösteri, bir metne dayanmalı ama hem oyuncuların hem seyircilerin doğaçlama yapmasına da çok fırsat verilmeli. Sahneyle seyirci arasındaki engeli aşmak, eski Mısır ve Mezopotamya törenleri, klasik Yunan tiyatrosu, Shakespeare ve tabii ki çağdaş Avrupa ve Doğu tiyatrosunun bir özelliği. İdris bunu biliyordu ama seyirci katılımını sadece bir teknik ya da araç olarak istemedi; bütün gösteriye nüfuz etmesini, topluluğun ortak delilik ya da bilgeliğini ifade etmesini istedi. İdris, *el-Samer*'le ilgili teorisini sunduktan birkaç yıl sonra bu görüşü yansıtan *el-Farafir* adlı oyunu yazdı.

Daha cesur davranan kişiye, 1978 yılında, gerçekliğin ve kurgunun harmanlandığı Mısır çocuk şarkısından esinlenerek, "Ağaca Tırmanan Sensin" adlı oyunu yayınlayan Tefik el-Hakim'di (belki de absürt tiyatronun kurucusudur). Bu oyun, el-Hakim gibi üretken bir yazar ve oyun yazarının tipik bir çalışmasıydı. 1920'lerin sonlarından itibaren kimlik meselesi üzerine oyunlar yazan, 1956'daki *Anlaşma* adlı ünlü oyunu ile Arap diline taze bir soluk getiren el-Hakim, tiyatro dünyasını Mısır ve ötesinde zenginleştirdi.¹¹

Bu girişimler, Suriyeli oyun yazarı Sa'dallah Wannous (1940-97) tarafından da tekrarlandı. Wannous, *Yeni Arap Tiyatrosu İçin Bildiriler* adlı eserinde seyirciyle sahne arasındaki ilişkinin güçlenmesi gerektiğine İdris gibi, belki de ondan daha güçlü bir şekilde vurgu yapıyordu. İdris ve el-Hakim gibi Wannous da fikirlerini, kariyerinde önemli bir dönüm noktası olan *Haziranın Beşi İçin Bir Akşam Eğlencesi* adlı oyuna taşıdı. Oyunda aktörle seyirci arasındaki çizgi, aktör korku ve şaşkınlık içinde, "Bütün bunlar nereye varacak? Tiyatro kamusal bir meydana mı döndü ne?" diye bağırana kadar adım adım kaybolur. Oyunun gerçekten de hedeflediği budur.¹²

⁹ N. Selaiha, "Teasing Ambivalence", *Al-Abram Weekly*, 664 (13-19 Kasım), 2003.

¹⁰ Allen, *The Arabic Novel*, s. 75.

¹¹ A. Midani, *Modern Arab Literature: The Allegory and the Absurd*, Boulder, CO: Lynne Rienner, 1996.

¹² M. M. Radhumah, *The Missing Person: A Study in the Theatre of Sa'adallah Wannous*, Şam: Maktab al-Shablab, 1991, s. 23.

Sa'dallah Wannous:

Tiyatro, kişinin varoluş ve tarihsel koşulu zihninde tartacağı ideal forum olmaya devam edecek ve diğer kitle iletişim araçlarınıninkilerle kıyaslandığında hedefi benzersiz: Seyirci insan olma koşulunu kolektif bir ortamda incelemek üzere el değmemiş bölgelere giriyor, tiyatro onun gruba ait olma duygularını uyandırıyor.

Şalala, "Sa'dallah Wannous Tiyatronun Restorasyonu için Çağında Bulunuyor", s. 5

Wannous, sonraki birçok çalışmasında oyun içinde oyun aracını kullandı. Oyun, kahvehanedeki hayli sempatik hikâye anlatıcısının etrafında kuruludur. Anlatıcı, tarihi oyun içinde oyunun hem içinde hem dışında olan hem anlatıcıların hem de dinleyicilerin gözüyle, aynı anda inceliyordu. Wannous, birçok açıdan hem bütün hem de eğlence olarak tiyatro olan, "tiyatronun politikleşmesi" olarak adlandırdığı bir çeşit diyalog kurmak istedi.¹³

Mağrip'te tiyatronun doğasına bu kadar derinlemesine girmek mümkün değildi. Tiyatrocular bağımsızlıktan sonra bile baskıcı ulusal sansürle baş etmek zorundaydılar. Yeni kurulan modern devletin tiyatroya karışmasının birçok durumda nedeni ideolojik denetlemeden çok, bürokratik merkezileşme ve usandırmaydı. Cezayir'de tiyatro dünyasının lideri Abderrahim Reis, 1961'de bağımsızlık tamamlanmadan önce ilk "ulusal" oyunu *Kasbah'm Çocukları*'nı sahneye koydu ve FLN liderinin ünlü tiyatro grubunu milliyetçiliğin, sosyalizmin ve devrimin tiyatrosu Cezayir Ulusal Tiyatrosu'na (Le Théâtre National Algérien/TNA) dönüştürmesine izin verdi.¹⁴ TNA'nın idari yapısı, radyo ve televizyon dışında tiyatroyla ilgili bütün faaliyetleri tekeline aldığı için Arap dünyasında en iyi olduğu kabul edilir, ama yaratıcılığa ve yaratıcı tiyatroya katkıda bulunacak çok az şey yapmıştır.

Maşrik'ta tiyatrodaki yeniliğin ve ilerlemenin önünü çok fazla kapatan şey politikalar değil yerel ekonominin ticarileşmesiydi. Enver Sedat, 1974 yılı ci-

¹³ S. Wannous, "Theatre and the Thirst for Dialogue", *Middle East Report*, 27:3 (İlkbahar), 1997.

¹⁴ M. el-Houssi, "Aperçu sur le théâtre tunisien", *Culture Française*, 3-4, 1983, s. 8-17 ve Salmane, *Theatre*, s. 177.

varında Mısır'da ekonomide liberalleşme politikasının önünü açtığında bu bela ortaya çıktı ve aynı ekonomik yolu izleyen diğer ülkeleri kısa süre içinde etkiledi. 1960'lı yıllara karakter veren öncü ruh, 1970'lerde güç kaybetti.

Mağrip-Maşrik sarkacında yeni bir yay hareketinde Mağrip, kurumsallaşma ve sansürü içeren önceki yılların ardından 1980'lerde Arap tiyatrosunda yenilik merkezi olarak yeniden kendisini öne sürdü. Özellikle Tunus ve Cezayir'de pozitif enerji arttı. Birkaç yıl içinde otuzdan fazla Tunuslu tiyatro grubu ortaya çıktı. Bir yerel tiyatronun yapabileceği ölçüde, teori, içerik ve tarzda denemeler yaptılar ve ilerleme gösterdiler.¹⁵

Cezayir'de, merkezileşmiş yapı 1980'lerin başında zayıfladı ve repertuar daha az denetlenir oldu. Oyun yazarları ve yapımcılar şimdi kendi orijinal işleri kadar Batılı oyunları da sergileyebiliyorlardı. En etkileyici başarıyı, Oran ve Constantine kentlerindeki bölgesel tiyatrolar sağlarken tiyatro başkent Cezayir'de eski popüleritesini yeniden kazanmadı. Orada, Cezayir Operası'nın (Opéra d'Alger) karşısındaki Port Said Meydanı'nda meddahın, yani geleneksel hikâye anlatıcısının gösterisi ulusal tiyatrodan daha fazla seyirci çekti.

Cezayir'de yüzyılın son çeyreği Katib Yasin'in dönemi olarak anılacak. Kendisi, birçok tiyatronun kurucusu olmasının yanı sıra, 1965'te Institut National d'Art Dramatique et de Choréographie'yi [Ulusal Drama Sanatı ve Koreografi Enstitüsü] kurarak bütün gücünü ve çabasını gelecek nesillere yatırmakla anılıyor. Bu verimli meslek hayatı, 1974'te çok erken sona ermiş görünüyor. Hâlâ açıklanmayan nedenler yüzünden enstitünün drama bölümü kapatıldı. Ancak Yasin, 1980'li yıllarda kendisinin kısa oyunlarını ve skeçlerini canlandıran Ulusal Kurtuluş Cephesi Gençliği (Juenesse du Front de Liberation Nationale) ve Cezayirli Müslüman İzçiler (Scouts Musulmans Algériens) adlı iki gençlik örgütünde başarılı sonuçlar elde etti; kendisini milliyetçiliğin nüfuzundan kurtaran diğer öncü karakterlere özgü yoldan giden Yasin'in son yazdıkları kendi vizyonu ve ideolojisine daha fazla sadıktır. Bunlar, amatör tiyatrolar için yazılmış sosyalist ve solcu metinlerdi. Televizyondaki oyunların tersine, kadın hakları, çocuk suçları, yolsuzluk, görevin kötüye kullanılması gibi konuları doğrudan ele alıyorlar. Cezayir'de, 1971'de başlatılan büyük refah siste-

¹⁵ Shawool, *Arab Theatre*, s. 154-5.

miyle birlikte herkese ücretsiz sağlık hizmetinin verilmesi de, tiyatrodaki dikkatle ele alınmıştı. Hiç şaşırtıcı değil, 1980'li yıllarda FLN hükümeti bu eleştirileri çok fazla buldu ve eleştirilerin yarattığı sonuçları bastırmaya çalıştı.¹⁶

Fakat 1980'ler, özellikle de 1980'lerin sonu Cezayir hükümeti için daha acil meseleler yarattı ve uygulamada yeni gelişmeler için yer vardı. Cezayir tiyatrosunda bulunan çeşitlilik, 1985'te ilk "Ulusal Profesyonel Tiyatro Festivali" sırasında sergilendi. Yılda bir yapılan bu etkinlik, sonraki üç yıl içinde çok sayıda seyirci çekti. Hükümeti şiddetle eleştiren Silmane Benaissa'nın *Bir Gemi Battı* adlı oyunu gibi resmi festival sırasında gösterilen herhangi bir oyundan daha fazla seyirci çeken çevresel tiyatro olayları da vardı.¹⁷

Festival, Katib Yasin'in, en popüler oyunu *İhanete Uğramış Filistin*'in yeni versiyonunun gösterilmesi için bir şanstı. Yasin'in çalışmasındaki benzersiz yönü en iyi bu oyun gösteriyor. Oyun, Filistin anlaşmazlığının tarihiyle ilgili ilk taşlama. Manda yönetimi öncesinde, Yahudi Müslüman fark etmez, bağnaz dini liderlerin düzeni bozduğu Arap-Yahudi köy hayatını anlatıyor. Siyonizm ve İngiliz işgaliyle birlikte düzen daha da kötüleşiyor. Barış için ya da köy hayatı günlerine dönüş için son şans da ABD'nin soruna fazlasıyla müdahalesiyle yok oluyor.

Yasin'inkine benzer tarz ve yaklaşım 1980'lerde Arap dünyasının başka yerlerinde de ortaya çıktı. Mısır'da Saradak, Ürdün'de Funis, Lübnan ve Filistin'de el-Hakavati ve Tunus'ta "Yeni Tiyatro" gibi grupların öncülük ettiği toplumsal tiyatro biçimini aldı. Batı'daki benzerleriyle çok yakın ve yoğun diyalog içinde olan, deneysel çevresel tiyatroydu.

Ancak, tiyatro yüzyılın sonuna doğru Tunus ve Cezayir'de bile artık 1940'lardan 1960'lara kadar olan dönemdeki kadar popüler değildi. Seyircilere beklediği çokkültürlü deneyimi yaşatamadığı için cazibesini yitirdi: Şiir, metin, müzik ve dans tiyatroya gitmenin bir parçasıydı. Hükümetin her şeyi kontrol altına alması ünlü oyun yazarlarını uzaklaştırdığı için yukarıda sayılanları birleştiren az sayıdaki oyun, doğru dürüst metinlerden yoksun. Ceza-

¹⁶ K. Salhi, *The Politics of Aesthetics of Kateb Yacine: From Francophone Literature to Popular Theatre in Algeria and Outside*, New York: Edwin Mellen Press, 1999.

¹⁷ Salmane, *Theatre*, s. 182. Festivalin hikayesi bir filmde anlatılmaktadır, *The Sun Assassinated*, yönetmen: Abdelkarim Bahloul, 2003 (Rotterdam Arap Filmleri Festivali'nde gösterildi).

Sanatın otoriter rejim altındaki kötü hali Tunuslu eleştirmen Muhammed Aziza tarafından kısaca şöyle özetleniyor:

Arap tiyatrocusu, güçlü siyasi bir otorite ve Arap ülkelerinde artık norm haline gelmiş olan her şeye gücü yeten tek parti ile yüz yüze kaldığı bir durumda bulur kendisini. Bu yüzden, alacağı sadece iki tavır var gibi: Ya ayak altında dolaşmayıp kendi otosansürünü uygulayacak ya da "hareketi" yani resmi kılavuzu izleyecek.

Aziza, *Regards sur le théâtre arabe contemporaine*
[Çağdaş Arap Tiyatrosu Üzerine Düşünceler], s. 20

yir’de bu eğilimin üzücü sonuçlarından birisi özellikle Asiye Decebbar ve Tahar Owettar’ın ulusal tiyatrodan ayrılması oldu.

Siyaset, merkezileştirme, ticarileşme tiyatroyu güçsüzleştirmeye yetmediğinde, tiyatrocuların film şeridi ve ekranın rakip cazibesiyle baş etmek gibi arzulanmayan bir görevleri vardı.

Filmin tarihi

Film endüstrisi kısa roman gibi 20. yüzyılda Ortadoğu’nun farklı bir özelliğini oluşturuyor. Lumière kardeşlerin filmlerinin İskenderiye’deki borsada gösterildiği tarih 1896 kadar eskiye gidiyor. *Layala* adındaki ilk uzun metrajlı film 1927’de yapıldı ve gösterildi. Ortadoğu’da tiyatrodaki olduğu gibi sinemanın ilk yıllarında da Batılı kültür ve dekor taklit edildi. Ancak, yerli halk kısa sürede tekniği kaptı ve filmlerde yerli malzeme kullanılmaya başlandı. Filmler, klasik İslam edebiyatının sosyal davranışla ilgili geniş ve çeşitli sahasının, yani *Edeb* merkezli geleneksel kültür katmanlarının üzerine kuruluyordu.¹⁸

Filmlerle birlikte, perdenin yıldızları da doğdu. İlk akla gelen, ünü gelecek yıllarda da sürecek ve hatırlanacak olan Mısırlı Abdül Halim Hafız’dı. Şarkıye adlı küçük bir köyde 1929’da doğan Hafız, 48 yaşında öldü. Kısa sü-

¹⁸ V Shafiq, *Arab Cinema: History and Cultural Identity*, Kahire: American University in Cairo Press, 1999.

ren yaşamında 16 filmde oynayan Abdül Halim Hafız, ancak Ümmü Gülsüm gibi büyük şarkıcılarla kıyaslanabilecek bir üne kavuşmuştu.

Hafız, Mısır'ın yerinin modern Arap kültürünün merkezinde olmasının bir yansıması olarak Mısır'ın film endüstrisinin de merkezi olmasına katkıda bulundu. Mısır, Arap dünyasında medya, sinema endüstrisi, basın, haber ajansları, radyo ve televizyonda ana üretici ve satıcıydı.¹⁹

Eğer *Nakba*, yani 1948'deki Filistin felaketi gerçekleşmeseydi, Filistin film üretiminde Mısır'a alternatif olmasa da diğer merkez olabilirdi. Filistin'de sinema manda yönetimi sırasında gelişti ve sürgündeki ya da işgal altındaki halk için çok önemli bir kitle iletişim aracı olmaya devam etti. İbrahim Hasan Sirhan, 1935'te Suudi kralının Hacı Emin el-Hüseyni'nin eşliğinde Kudüs'ü ve Yafa'yı ziyaretini gösteren 20 dakikalık bir belgesel çekti; bu Filistin'de film endüstrisinin başlangıcıydı. Sirhan, Cemal el-Asfar ve Ahmet Hilmi Kilani ile birlikte Filistin'de stüdyolar kurdu ve *Gerçekleşen Hayaller* adlı ilk uzun metrajlı filmi çektiler. Fakat 1948 yılına kadar, yapılan işlerin çoğu Müftü'nün artık deneyim kazanmış bir aktör olarak filmin merkezinde yer aldığı, Filistin milliyetçiliğinin ortaya çıkışını belgeleyen çalışmalardı. Bağimsızlıktan önce, kültürün filmler aracılığıyla nadiren anlatıldığı çoğu Arap ülkesinin tersine Filistin ayrı bir yerde duruyordu.²⁰

Bireysellik 1967- 1987 arasında ulusal mücadele alanına sıkışıp kalmış olan yaratıcılığın ilk dönemine damgasını vurdu. Sürgündeki ilk Filistin filmi *Teslim Olma Seçeneğine Hayır* aynı yıl Ürdün'de FKÖ'nün film bölümünü kuran Mustafa Ebu Ali tarafından 1968'de yapıldı. Oslo Anlaşması'nı takiben Filistin siyasi sahnesinin merkeziyetçilikten çıkmasıyla yaratıcılıkta yeni bir dönem başladı. Yeni enerji, hem işgal altındaki Batı Şeria hem de İsrail'de yeni yeni gelişmeye başlayan sivil toplumdan geldi. Nispeten daha sakin olan dönemde, 2000 yılında İkinci İntifada'nın patlak vermesine kadar, yaratıcı sanatçılar Filistinlilerin kişisel tecrübeleri hakkında hem belgesel hem de hayali filmler yapma, ortak tarih ve şimdiki gerçeklikleri özetleme fırsatı buldular. En ünlüsü belki de Elia Süleyman'ın işgal altındaki yaşama dair bir taşlama

¹⁹ K. F. Dajani, "Egypt's Role as a Major Media Producer, Supplier and Distributor to the Arab World: An Historical Descriptive Study", doktora tezi, Temple University, Philadelphia, PA, 1980.

²⁰ Shafiq, *Cinema*, s. 18.

olan ve yabancı film kategorisinde Oscar'a aday olacakken "Filistin" diye bir devlet olmadığı için reddedilen *Intervention Divine* (Kutsal Direniş) idi. Amerikalı Filistinliler, Filistinlilerin tahliyesini kayda geçen *Children of Shatila* (Şatila'nın Çocukları) (1998) adlı filmiyle ün kazanan ve fark edilen Mai Masri gibi yeteneklerine destek verdiler.

Yüzyılın ikinci yarısında Arap dünyasının genelinde, özellikle de Mısır'ın başlıca üretim merkezlerinde filmler daha çok siyaset odaklı olmaya başladı. Film üretenlerin ilgisini çeken üç konu vardı: Mısır Kralı Faruk'un ki gibi önceki rejimlerin çöküşü, Cezayir'in kurtuluş için verdiği mücadele ve Filistin direnişi.

Başarılı işlerin çok geç yapıldığı Libya gibi bazı ülkelerde repertuarda bu konular ağırlıktaydı. Fakat bu, filmlerin kalitesine her zaman zarar vermedi. Bu filmlerden birisi, Mustafa Akad'ın 1991'de yaptığı *Çöl Aslanı* filmiydi. İlk kez Batılı bir aktör Anthony Quinn bir Arap filminde olumlu bir Arap kahramanı oynuyordu. Film, 1929'da Libyalıların İtalyanlara karşı direnişine liderlik yapan Ömer Muhtar'ın yaşam öyküsünü işliyordu. İtalyanlar Ekim 1911'de Türkleri Trablus'un dışına sürmüş ve bölgeyi giderek büyüyen imparatorluklarına katmıştı. Ömer, bir yıl sonra Baraga kentinde İtalyanlara karşı halk direnişi başlattı. Ömer, gerilla savaşının ustası, Arap Lawrence'ın yerli versiyonu haline gelen bir öğretmendi. O, bütün engellere rağmen çoğa karşı azın efsanesidir. Ömer, yirmi yıl savaştıktan sonra İtalyanlar tarafından yakalandı ve 1931'de asıldı.

Tarihi filmler Arap dünyasında bir kez daha popüler oldu. İlk zamanlar, başrollerde genellikle Ümmü Gülsüm olurdu. Şaşırtıcıdır, Ümmü Gülsüm'ün şarkı söyleme yeteneği, müzikallerde daha az kullanıldı ve kendisi beyazperdede büyük tarihi filmlerin yıldızı olarak görüldü. Ümmü Gülsüm, Ahmed Badrakhan'ın 1940'ta yönettiği *Danadir*'de, Togo Mizrachi'nin 1945'te yönettiği *Sallama*'da başrol oynadı. Büyük şarkıcı her iki filmde de, Emevi ve Abbasi Müslüman imparatorluklarının ilk zamanlarının anlı şanlı günlerini yeniden canlandırma fırsatı bulan hikâyelerde, şarkılar söyleyen köleyi canlandırdı.²¹

²¹ A. g. e., s. 166; şuna da bakınız W. Armbrust, "The Golden Age before the Golden Age: Commercial Egyptian Cinema before the 1960s", W. Armbrust (ed.), *Mass Mediations: New Approaches to Popular Culture in the Middle East and Beyond*, Berkeley, CA: University of California Press, 2000 içinde, s. 292-328.

Büyükülüğün, yerli kahramanların ve yabancı hainlerin kabul görmüş hikâyelerine karşı çıkma cesareti gösteren çok az film vardı. Mısırlı bir film 1985'te ulusal hikâyeler ve ideoloji prangalarını kırma girişimlerinden bir tanesine imza attı: Yusuf Şahin'in Fransız bir sömürgeciyle Mısırlı iki erkek çocuğun arasındaki dostluğu işleyen *Adieu Bonaparte*'i. Bazı eleştirmenler, tarihi "doğru ve tam" vermediği gerekçesiyle hoşlanmasalar da *Adieu Bonaparte*, film dünyasında yeni bir dönemi işaret ediyordu. Şahin, Mısır'daki en üretken filmcilerden birisiydi ve bu filmle, 1960'lı yıllarda çektiği, Nasır rejiminin tarih yorumuna uyan ama o zamanda bile satır aralarında Nasır'ı sert bir şekilde eleştirdiği kahramanlık ve destansı hikâyeler döneminden kopmuş oldu. *Nasır Salah el-Din* (1963) adlı filminde, efsanevi Arap komutanın, "Öğle itibarıyla Akre'yi almış oluruz" demesi, Cemal Abdül Nasır'ın bazı sorunları ele alırkenki gösterdiği rahatlığa bir göndermeydi; bu sorunlardan en önemlisi Filistin'di: "Öğle itibarıyla Tel-Aviv'i almış oluruz."

Arap dünyasında müzikallerin çok popüler bir tarz olmasından sonra Ümmü Gülsüm'ün müzikallerde yer almaması gerçekten şaşırtıcıydı. İlk müzikal, Mario Volpi'nin 1931'de Mısır'da yaptığı *Kalbin Şarkısı*'ydı. Bunu, iki yıl sonra Muhammed Kerim'in yönettiği, Muhammed Abdül Vahab'ın rol aldığı ve Arap dünyasına ihraç edilen uzun metrajlı ilk film olan *Beyaz Gül* filmi izledi. Batı pop müziği yıllar içinde müzikaller aracılığıyla Arap dünyasına girip orijinal Arap müziğinin yerine geçti. Kahiry Basara, 1990'da *Sessizlik*, *Dinle* adlı müzikalinde eski ve yeni temaları yarıştırdı. Filminde, iki profesyonel tarafından yapılan taşlama Batılı bir menajer tarafından hit yapıyor, onlar kendi orijinal eserlerini oynamaya kalkışınca da hırsızlık ve korsan gösteri yaptıkları gerekçesiyle haklarında dava açıyordu. Viloa Şefik'in belirttiği gibi film eleştiri içermesine rağmen Ortadoğulu film tarihi genelinde ve özellikle Mısır sinemasında müzikal alandaki Batılılaşma zincirinde bir başka halkayı meydana getirdi.²²

Ortadoğu'da başka kültürel kitle iletişim araçlarında olduğu gibi Batı'nın etkisinin çözülmesi de başlı başına Batı'nın bir yöntemiymi. Bu gerçek, Edward Said'in, emperyalizmin mirasıyla üretilen tek bir metakültürün yer aldığı bir dünyamız olduğu sonucuna varmasına yol açtı.²³

²² Shafiq, *Cinema*, s. 118.

²³ Said bu tezi *Culture and Imperialism*'de geliştirdi.

Batılı film endüstrisiyle kurulan çok yakın bağ, Avrupalı filmlere gerçekçi bir bakış açısı gibi daha cesur deneysel özellikler kazandırdı. Bu filmlere gelen yerel tepki, örtülü ve saklı mesajları olan bu filmlerden hoşlanmamak ve doğrudan yaklaşımı tercih etmek yönünde oldu. Arap, özellikle de Mısırlı filmciler saklı ve inceden inceye işlenmiş görsel ifadelerden ziyade ahlaki, sosyal ve siyasi görüşlerin açık mecazi ifadelerinde daha rahattılar. Mısırlı yönetmen Salah Ebu Seif'in 1950'lerin sonundaki filmleri bunun güzel örnekleri. *Eşkrya* (1957) filminde yük arabasını çeken eşeğin yerine rençberin geçmesi gibi son derece açık sembolik bir hareket, Mısır sinema filmlerinde Viola Şefik'in deyimiyle, "Dile ait imajlar"ı oluşturuyor.²⁴

Devlet Başkanı Enver Sedat, 1974'te ülkesini küresel kapitalist güçlere açıp *İnfitah* politikasını başlatınca gerçekçilik ve incelikli düşüncelerle davranışlar dönemi bir süre için kapandı. Arap dünyasının film endüstrisi, Batı sermayesinin yerel ekonomilere olan akışından çok çekti. Yerli film üretmeye devam etmek için yeterince para yoktu; yabancı filmleri ithal etmek ya da iç pazar için kalitesiz Batılı filmlerin uyarlamasını yapmak daha ucuzdu. Bir ara, en azından Mısır'da, film endüstrisinden para kazanmak mümkündü, ama televizyonun gelmesiyle ihraç edilen Mısır filmlerinin sayısı da önemli ölçüde azaldı. Televizyon, klasik Arap filmlerine yeni bir hayat verse de ne ekonomik dönüşümü oldu ne de geçmişin başarılarıyla geleceğin olası başarıları arasında bir köprü kurdu.

Ekonomik gerçeklik, Enver Sedat suikastına kadar gerçekçi filmlerin geçici ölümünü işaret etti. Yeni gerçekçiler nesli 1980'lere damgasını vurdu; Atel el-Tayeb ve Muhammed Han bunlardan ikisiydi. Bu yıllarda, sinemanın sadece kültürel bir araç olmadığı, bazen içerik ve mesajına ya da geleneksel duyarlılıkları zedeleyip zedelediğine bakmadan liderlerinin "modern" ya da "ileri" olmakla övündükleri bir teknoloji de olduğu son derece açık bir şekilde ortaya çıktı. Filmler, hem aktörlere hem de yönetmenlere kariyer sunuyordu, ama bunun bedeli kültür üretenler için esas olan içtenliğin kaybıydı. Bu özellik, sinema yerine bazen radyo ve televizyonda şans buldu.²⁵

²⁴ Shafiq, *Cinema*, s. 87.

²⁵ A. g. e., s. 142.

Elektronik medya devrimi

Tiyatro, şiir, roman, operet, şarkı ve orkestralar radyonun Ortadoğu'ya gelmesiyle yeni dinleyiciler buldular. Arap dünyasında ilk radyo yayını 1920'lerde başladı ama dinleyici sayısı çok düşüktü. Hükümetler, 1940'ların sonunda kendi yayın kuruluşlarına sahip olmanın faydalarını fark etti ve kişi başına alıcı sayısı arttı. 1975 yılına gelindiğinde, yaklaşık yirmi milyon ailenin radyosu vardı ve bu sayı giderek arttı.

Radyonun popülerliği, askeri darbeler ve sömürgelerden arınma dönemlerinde arttı. Radyoyu kontrolü altına almak devrimin özelliği haline geldi. Radyoculuk geleceği parlak bir meslekti; 1970'te kurulan Mısır Yayın Kurumu'nda 20 yıl sonra çalışan sayısı 5 binden fazlaydı. Böyle bir dönemde, 1820'lerde kurulan yazılı medya, popülerlik ve kapsadığı alanlar düşünülünce imkânsız bir yarışın içinde elektronik medyanın arkasında kalıyordu.

Televizyon, Arap dünyasına 1950'lerin sonlarında girdi. Televizyon Irak'ta ilk olarak 1956 Mayıs'ında devlet kontrolündeki bir yayın kuruluşu olarak mütevazı bir binada Bağdatlı seyircilere eğlence şovları sunarak yayına başladı. Lübnan'a ise ilk olarak, Beyrut'u yukarıdan gören tepelerde dev alıcılar görülmeye başlandığı zaman girdi. Televizyon, İsrail ve Türkiye gibi gayrisafi milli hasılası daha yüksek olan ve daha "modern" kabul edilen ülkelere ancak 1960'ların sonunda gelebildi. Fakat bazı Arap ülkelerinde kendi televizyon kanalları olmadan, komşu ülkelerin televizyonları seyredilebiliyordu. Kuzey Afrika'nın bazı yerlerinde Fransız televizyonu çok iyi çekiyordu ve Libyalılar isterlerse Wheelus Askeri Hava Üssü'nden yayın yapan ve Amerikan askerinin idaresinde olan televizyon kanalını ayarlayabiliyorlardı. Aynı şekilde, Suudiler Daran'daki Arap-Amerikan Petrol Şirketi'nin televizyonunu seyredebilirdi. Yemen Televizyon Şirketi'nin 1975'te resmen açılmasıyla bütün Arap devletleri televizyon sahibi oldu (Filistinliler, 1990'lı yıllarda Oslo Anlaşması'nı takiben kendi televizyon kanallarını açtılar, ama kanal 2000 yılının Ekim ayındaki ayaklanma sırasında İsraililer tarafından yıkıldı ve geleceği hâlâ belirsiz). Mısır hükümeti, her zamanki yeteneğiyle yeni teknolojiyi kullandı ve onu popüler ve aynı zamanda her yere erişen bir olaya çevirdi. Yayını, otuz kadar verici kurarak ve halkın elindeki alıcıları satın alarak üçra yerlere ulaştırdı.

Suriye’de 1961’de 42 bin, 1975’te ise 425 bin televizyon alıcısı vardı. Radyo, 1950’lerde Mısır ve Irak’taki devrimciler için neyse, Cezayir ve Yemen’de televizyon gelecek nesil için aynı anlamı taşıyordu. Sanki alay eder gibi, Cezayir kanalı, Fransız ORTF kanalı ve televizyon kompleksi tarafından inşa ve neredeyse idare edildi; bu sömürgecilik sonrası uzlaşmanın işareti olmaktan öte şeyler içeriyordu ve belki de sömürgecilik karşıtı özgürleşmeden çok yeni-sömürgeci egemenlik denilebilir.²⁶

Eski günlerde televizyon, daha ucuz ve daha kolay ulaşılır olan radyo-dan daha az popülerdi. Ancak, televizyon yüzyılın sonuna doğru elektronik medyanın rakipsiz tek lideri oldu. Televizyonun böylesine önemli bir konuma yükselmesi için zaman gerekti. Yetersiz kaynaklar, yerel bazda daha fazla yaratıcılığı ve olayların tam ve doğru şekliyle ele alınmasını engelledi. Eğilim, en alt düzeydeki tüketiciye hitap eden hazır programları dışarıdan satın almaktı. Bu eğilim, televizyon daha fazla seyirciye ulaştığında ve seyirci sayısını arttırdığında bile ekonomik nedenler yüzünden devam etti. Bunun kültürel etkisiyse, Batı’nın ve Doğu’nun indirgenmiş versiyonlarının sürekli iletilmesinin yanında, geleneksel kültürü daha rafine ve ayrıntılı vermek için yapılmış girişimlerin yerine, uzun Arap müziği konserlerinin yeniden ve yeniden yayınlanması oldu. Daha yakın siyasi çevrede durum daha iyi değildi: Ortadoğu haberlerinin çarpıtılmış ve sansürlenmiş kısımları, önce Batılı haber ajanslarından alınıyor, daha sonra yerel muhabirler bunları uyarlıyordu.

Hükümetler tarafından sıkı bir şekilde denetlenen radyo ve televizyon, geleneksel ve dini duyarlılıkları zedelememek için dikkatlice kullanıldı. Böyle olduğu halde, radyo ve televizyon yazılı basından daha etkili bir araçtı. Örneğin, Mısır’da 1970’lerin ikinci yarısında tabloid gazeteler var güçleriyle ortaya çıkana kadar yazılı iletişim seçkinlerin işiydi; ama tabloid gazeteler de okuyucu kitlesini arttırmadılar. Elektronik medyanın popülerliği, insanlar üzerinde siyasi amaçlarla kullanılabilecek bir nüfuzları olduğu anlamına geliyordu. Bu yüzden, radyo ve televizyon kanalları asker asilerin ve Arap dünyasında 1936-1970 yılları arasında çok sayıda örneği olan darbe kışkırtıcılarının ana hedefleriydi. Siyasi sistemin kısmen istikrara kavuşmasıyla

²⁶ W. A. Rugh, *The Arab Press*, Londra: Croom Helm, 1979, s. 51-71, 113-32.

elektronik medya daha da büyüdü ve günlük meseleler hakkındaki daha serbest tartışmalar kadar, programlarda taşlama ve komediye izin verilebildi. Radyo ve televizyonda, 1970'lerde bile devletin doğrudan denetleme yaptığı tekeller sürdü. Devlet kontrolü, yerli ekonominin özelleştirilmesi ve kapitalizasyonundan şimdiye kadar etkilenmedi. 1970'lerin sonunda, kaynak artık hükümetten değil reklamlardan beslenen özel kaynaklardan gelince, bağımsız yaratıcılığın sınırları arttı, ama bu yine hükümetin onayladığı çerçeve içinde oldu.

Medya özgürlüğü alanında en kötü zamanlar, bir Arap ülkesinden diğerine değişse de istisnasız bağımsızlığın ilk yıllarıydı. Hükümetler, güvenlik gerekçelerine dayanarak, kamusal kitle iletişim aracını ele geçirme hakkını görüyorlardı kendilerinde: Basın, radyo ve televizyon kanallarının tam kontrolünü gerektiren büyüklüğün dış ve iç problemleriyle yüzleşmek zorundaydılar. Güvenlik riski, yüzyılın sonunda kolay kolay ortadan kalkacak gibi görünmüyordu.

Devlet kontrolü bu kadar belliyken, geleneksel sözlü iletişim tabii ki yüzyıl boyunca devam etti. Daha önemli bir muhalefet olan siyasal İslamcı hareketler, medyayı sadece baskıcı rejimlerin elindeki bir araç olarak değil, Batılı kültürün işgalci ve olumsuz sembolü olarak da gördü. Ne var ki, birçok muhalif grup sadece gazete kurmakla kalmadı radyo ve televizyon kanalı sahibi de oldular. Bu da, dogmatik köktencilerin, modernleşmecilerin ürettiği yeni sosyal gerçekliklere uyum sağlamadaki yetersizliklerini gösteriyor.

Daha geleneksel televizyon ve radyo kanallarının uğraştığı ana konulardan birisi kadının statüsü ve kadın hareketiydi. Bu konunun Ortadoğu'da yüzyılın sonundaki güncel ve birbiriyle yarışan gündemleri nasıl işgal ettiği tartışmasına kitabın son bölümünde döneceğiz. Fakat bunu yapmadan önce bir sonraki bölümde kadın tarihine bakacağız.

“Birçok Arap kadın, kadın doktorlar tarafından tedavi edilmeyi tercih ediyor...”



Kadın doktor, 1993'te Bekaa'daki Filistinli mülteciler kampındaki kadınlar kliniğinin bir odasında hastasını dinliyor. Burası, 1948 ve 1967 yıllarındaki Arap-İsrail savaşlarının yarattığı mültecilere ev sahipliği yapan dünyadaki en büyük mülteci kampı.

8 Ortadoğulu kadınların tarihi

Ortadoğulu kadınların 20. yüzyıldaki tarihi birden fazla şekilde yazılabilir. Birçok feminist tarihçi yazmayı denediyse de bu girişimlerini kendileri bile eksik ve yetersiz buldu. 1999 yılında, konunun önde gelen iki uzmanı Ortadoğulu kadınların tarihinin doğru dürüst yazılmadığı sonucuna vardılar.¹

Bunun olası nedenlerinden birisi teorik: Ortadoğu’da kadın tarihiyle ilgilenenler arasında modern eleştirel teoriyi kabul edenler Ortadoğulu kadınların yaşamlarında son birkaç yüzyıldır meydana gelen değişimleri şekli şemali belli düz bir çizgide anlatan geleneksel öykü dilinden uzak durmayı tercih ediyorlar. Çoğu, bu projeyi mümkün ve yerinde bulmuyor. Buna alternatif yaratmakta ise henüz başarıya ulaşmış değiller.

İkinci olası neden ise yöntemle ilgili. Yakın tarihe kadar Ortadoğu tarihi savaş, diplomasi, siyaset, hükümet ve ticaret hakkındaki belgelerle dolu arşivler üzerine kuruluyordu. Belgelerin neredeyse çoğunda kadınlara dair çok az bilgi vardı. Ancak, kısa bir süre önce Osmanlı arşivleri daha dikkatli tarandığında, en azından 20. yüzyıla ait olanlara bakıldığında, örneğin kadı sicilleri gibi idari belgelerin olduğu arşivlerde kadınların yaşamları üzerine çok sayıda değerli bilgi olduğu ortaya çıktı. Bunlar kadınların miras alma, boşanma ve kendilerine zulmeden kocadan uzaklaşmak için uğraş verdiği davaların kayıtlarını ayrıntılarıyla veriyor. Osmanlı belgelerinden çıkan tek tek konulardan bahseden çeşitli yazılar olsa bile bunların Ortadoğulu kadınların 20. yüzyıldaki tarihiyle ilgili derli toplu birer özet olarak görülmesinde sakınca yok.

¹ M. L. Meriwether ve J. E. Tucker (ed.), *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder, CO: Westview Press, 1999, s. 8.

Konuyla ilgili gelişmeyi engelleyen diğer teorik ikilem ise Chandra Talpade Mohanty tarafından ortaya kondu. Mohanty, bir uyarıda bulunarak üçüncü dünya ülkesi kadınları hakkındaki Batılı feminist araştırmalarda, daha önceki feminist olmayan araştırmalardaki gibi Ortadoğu'nun oryantalist bir bakış açısıyla tarifiinden vazgeçilmediğini belirtiyor. Hatta feminist literatürde, üçüncü dünya kadınları geleneksel, dini ve ailevi zincirlerle bağlanmış, tek boyutlu, pasif objeler olarak temsil ediliyor. Cinsiyet ve geleneklerin ağır kısıtlamaları altında yaşayan, erkek şovenizminin cahil ve zavallı kurbanları olarak algılanıyorlar. Ortadoğulu kadınlar, erkeklerin, sömürgeciliğin, kapitalizmin, aile değerlerinin ya da dini dogmaların kurbanları olarak gösterilirken, "Batılı" kadınlardan eğitilmiş, modern, dışa dönük ve yaşamları hakkında tam söz sahibiymiş gibi bahsediliyor. Temel ilkelerinden birisi "küresel kız kardeşlik" olan bu çeşit bir feminizm, coğrafya ve kültüre kör bakıyor.

Mohanty'e göre, kökeni sömürgeci bakış açısında yatan bu tanımlama, siyasi, ekonomik ve sosyal çıkarlar uğruna üstünlük kurmak amacıyla yapılmış, geleceği belirsiz bir girişimin parçasıydı. Kısacası, Edward Said'in, oryantalistlere yönelik yaptığı türden eleştiriler, Batılı olmayan feministlerin, Ortadoğu'nun Batılı feminist anlayışla yazılmış tarihi biyografisiyle ilgili rahatsızlığının da özünü oluşturmaktadır.

Mohanty, çeşitli ifade ve uygulamalarda ortaya çıkan alternatif feminist açılımların kabul edilmesi için çağrıda bulunuyor. Bu genel bir çağrı da olsa, çağrıya uygun olarak gerçekleşen ilk etkileyici örnekler, bu bölümün de temelini oluşturdu.²

Bu bölüm, kesinlikle bu proje için bulunulmuş bir girişim değil; 20. yüzyılda kadınlarla ilgili kayıtları tek tek ele alıp, "kadınlar" hakkında genel bir düşünceye varacak şekilde düzenlemek vakit alacaktır. Belki de böyle bir şeye hiç girişilmemeli. Burada, genel düşünceye varmak için belli zamanlardaki tarihi örneklerin altı çizilerek, önsözde "açıklama söylemi" olarak belirtilen şeye bir örnek sunuluyor. Bu bölümde, altı farklı noktaya değiniliyor: Farklı

² C. T Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", B. Ashcroft, G. Griffiths ve H. Tiffin (ed.), *The Post-Colonial Studies Reader*, Londra ve New York: Routledge, 1995 içinde, s. 259-63.

zaman ve yerlerdeki karmaşıklığı ve deneyimlerdeki farklılığı göstermek amacıyla 20. yüzyıldaki Ortadoğulu kadınların yaşamlarından farklı bağlamlar sunuluyor.

Altı bağlam şöyle sıralanıyor: Mikrotarihsel olan ilki, yüzyıl içinde kadının erkek egemen toplumla başa çıkmak için harcadığı kişisel çabalara yoğunlaşıyor. Bu kadınlar, içinde bulundukları gerçeği değiştirmediler ya da değiştiremediler; fakat kendilerine özerk bir alan açmak için uğraştılar. Baskı altındaki insanların ne zaman ve nerede fırsat bulurlarsa kendileri için (sadece kendileri için) yarattığı bu özel yaşam alanına "üçüncü alan" dendi. Onları içinde bulundukları toplumdan koruyan ya da o toplumdaki statülerini iyileştiren bir alandı bu. Özerklik hevesinde olan bu isimsiz kadınların kişisel öyküleri toplanıp, genel bir tarihi analiz olarak işlendiğinde, kadınların nasıl yol aldığına dair genel bir düşünceye de kavuşulmuş olunur.

İkinci nokta ya da bağlam ise yasal alan ve onun kadınların yaşamı üzerindeki etkisi. 20. yüzyılda girilen yasal reformların çoğu kadınların statüsüyle ilgiliydi. Kadınların daha iyi bir yaşama kavuşması için görünüşte erkekler tarafından başlatılmış reformlardı. 20. yüzyıldaki reformlar kadınların yüzünü tam olarak güldürmedi; bunda reform oyununda esas oyuncu olmamalarının rolü var mıydı? Bu bölümde araştıracağız.

Üçüncü bağlam ise saygın kadın liderlerin ya da bazılarının deyişle "saygıdeğer kadınlar"ın marjinalleşme ya da dışlanma duvarlarını kendileri ve başkaları için yıkmayı başardığı kamusal alan.³ Ünlü kadınların iyi tanıtılmış öyküleri, yüzyılın kadın tarihini vermenin bir başka yolu.

Dördüncü bağlam ise feminizm ile milliyetçilik arasındaki ideolojik gerilimin sonucu olarak kadınların toplumdaki yerinin gözden geçirilmesi. Sorunlu ve belirsiz bu ilişki, gelecekte kadınların yaşamını etkileme potansiyeline sahip.

Bu bağlamla örüntülü olarak beşinci bağlamımız siyasal alan ve feminizm: Feminizm ve siyasal İslam arasında özellikle yüzyılın son çeyreğine denk gelen etkileşim.

Sonuncusu ise ekonomik gelişmelerin kadınların talihini nasıl etkilediğini incelememize fırsat veren Marksist bağlam.

³ Meriwether ve Tucker, *Women*.

Özerk bir alanın inşası

Geçmişin, tarlada çalışan, dokuma tezgâhı başında oturan ya da çölün acımasız koşullarında çocuk yetiştiren isimsiz kadınları isimlere ve yüzlere kavuşmayı hak ediyor. Feminist tarihyazımı ve kültürel antropoloji, tepeden inme politikaların çizdiği belli kalıplar içindeki kolektif davranışlarda genellikle sadece bir kitleymiş gibi görünen bazı kadınlara bizim için kişilikler verdi. Genelde neler olduğunu anlamanın en iyi yolunu kişisel tecrübelerle odaklanmakta bulan bu yeni bakış, araştırmacıların araştırdıkları kişilere olan saygısını da arttırdı. Kadınlar, modernleşme teorileri ve kadınların ilham verdiği tarihi araştırmalardaki gibi artık piyon olarak görülüyor; isim ve yüzlere kavuştukları gibi mümkün olduğunca kendi sesleriyle öykülerini anlatma becerisine kavuşuyorlardı. Bu yaklaşım, istatistiklerin çirkin gerçekleri gizlediği kuru ve niceliksel sosyolojinin yerini aldı.

Ayrıca her bir örneğin tek tek ele alınması, tarihçileri feminist tarihçiliğin önceden konuya yüklediği ev içi-kamusal ayrımından da kaçınılmasını sağladı. Buna göre, kadınların statüsündeki gelişme ancak içeriye daha az hapsolmaları ve kamusal alana daha çok açılmalarıyla oluyordu. Son zamanlarda yapılan antropolojik araştırmalar ise, birçok örnekte kadının çalışmak için dışarı çıkmasının, onu başka alanlarda güçlendirdiği gibi bir o kadar evde kazanmış olduğu küçük özerkliğe zarar verdiğini de ortaya koydu. Sonuç olarak, araştırma, kadınların evde ya da kamusal alanda hayatta kalma ve gelişme stratejileri ile 20. yüzyılda çoğunlukla erkek egemen ev içi ya da kamusal alanda, baskı altında sınırlı ya da hayali özerk alanı kurması üzerine yapıldı.

Geçmişe yolculuğumuza, Filistin’de 1903’teki bir örnekle başlayacağız. 14 yaşındaki Cemile, erkek egemen kurallar ve toplumdan oluşan hemen hemen imkânsız bir ortamda özerk bir alanın nasıl yaratılabileceğini açıkça gösterdi. Cemile, 1903 Eylül’ünde evliliğinin iptali için Şeriat Mahkemesi’ne çıktı. Kendi yaşındaki kuzeni ile evliliğini, babası öldükten sonra velisi olan amcası ayarlamıştı. Amcası da öldükten sonra iki çocuğun kaderi artık büyüklerinin insafına kalmıştı. Ancak, Cemile mahkemeye çıktığı ilk gün, yetişkinliğe adım atmanın ilk işareti olan ilk âdetini gördüğünü iddia etti. Bu tesadüf, Cemile’nin yeni bir veli seçmeden bağımsız hareket edebilmesi demektir.

Cemile'nin bağımsız verdiği karar evliliğin iptal edilmesi yönündeydi. Yasaya göre, kararını iki şahidin önünde açıklamalıydı. Müstakbel kocası, ilk âdetini gördüğüne dair daha fazla kanıt isteyince, bunlar sağlandı. O yerin kadısı, meseleyi İslami yasa uzmanı müftüye havale etti. Müftü, dokuz yaşın üzerindeki herhangi bir kız çocuğunun gerçekten yetişkinliğe adım atmışsa ve evlenmemişse, bağımsız karar verme hakkına sahip olduğuna dair kesin hüküm verdi. Cemile, ifadesi için iki şahit bulunca, kadı onun lehine karar verdi. Bu vakayı ortaya çıkaran Mahmud Yazbak, diğer benzeri vakalarda kadıların kızların lehine karar vermediğini fark etti.⁴

Siciller üzerinde yapılan yeni çalışmalar, Şeriat Mahkemeleri'nde birikmiş tecrübeler ne olursa olsun, kadınların özgür iradelerini sürdürmek, istedikleri adamla evlenmek ya da en azından başkalarının istediği kişiyle evlenmemek için taktikler uygulamaya devam ettiklerini gösteriyor. İslami yasalar ve geleneklerde, kadının dezavantajlı olduğu temel konulardan birisi mirastı, bir kadının dini yasalar hakkındaki bilgisi ise miras davası sırasında verdiği mücadelede kendisine yardımcı oluyordu; çünkü kanunda kadın eşlerin ve kızların yararına kullanılabilecek boşluklar vardı.⁵

Hukuk sisteminin laikleşmesi sayesinde, din mahkemelerinin hâkimleri, kadınlara olan düşmanlıklarına bağlı olarak, onları bazen istemedikleri evliliklerden kurtarmak bazen de bu evliliklere zorlamak gibi tutarsız tavırları artık sergileyemediler. İran ve Sudan gibi 20. yüzyılın sonunda din mahkemelerine başrolün yeniden verildiği ülkelerde, sadece becerikli kadınlar aynı şekilde davranabilirdi. Televizyonda, 20. yüzyılın sonuna doğru İran İslam Cumhuriyeti'nde Şeriat Mahkemeleri'ni veren bir görüntüde, genç kadınların kendilerini yüzyılın başında Filistin'deki Cemile gibi savundukları görülüyor. Buradaki durum elbette, Kim Longinotto ve Ziba Mir Hüseyini'nin (1998) yönettiği *Divorce Iranian Style* [İran Usulü Boşanma] filmindeki gibi daha az ümit veriyor. Buradaki kahramanlardan birisi de Cemile. Cemile, boşanmak için mahkemeye gider ve kadın karşıtı yasalar yüzünden

⁴ M. Yazbak, *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864-1914: A Muslim Town in Transition*, Leiden: E.J. Brill, 1998, s. 71-91.

⁵ I. Agmon, "Text, Court and Family in 19th Century Paletsine", B. Doumani (ed.), *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, Albany, NY: State University of New York Press, 2003 içinde, s. 201-28.

davayı tamamen kaybeder. Cemile de, filmin diğer kahramanları Ziba ve Meryem de, kendilerine kötü muamelede bulunan kocalarına karşı açtıkları davaları kazanamazlar.

Cemal Abdül Nasır tarafından Mısır'da kurulan laik sistemde ise, kadınlar köylerde, yoksul bölgelerde, hatta zengin saraylarında, erkeklerin yaşamları üzerinde kurduğu tartışmasız egemenlikle baş edebilmek için başka çareler bulmak zorunda kalmışlardı. Kadınlar, aile ve aşiret dünyasına hapsedilmişler ve orada eğer gelmişse çok az yardımla kendi özerkliklerini kurma fırsatını yaratmak zorunda kalmışlardı. Mısır'da bunu, din himayesinin modernleşme adına yok edilip yerine başka bir şeyin konmadığı laik Suriye, Irak ve Cezayir'de olduğu gibi çok az kadın yaptı. Bu yaşamlardan örnekler, insanı okumaya teşvik eden ve acıcılık taşıyan *Halhal* adlı kitapta bulunabilir.⁶ Kadınların kendi ağızlarından verilen öykülerde, 1960'larda Mısır başkentinde alt ve orta sınıflardan deneyimler aktarılıyordu.

Halhal'daki beş kadından birisi, annesi babasının ikinci eşi olan Om Naima'ydı. Kahramanın çocukluk anılarından, annesinin birden fazla kumasının olduğu evliliğinde nasıl ayakta kaldığını öğreniyoruz (antropologların çokeşlilik konusunda başka yerlerde yazdığı türden deneyimleri yansıtıyor). Bu kadınlar, genelde aşağılandıkları bu hayatı biraz daha dolu yaşamak için kendilerine ait bir hayal dünyası kurmak, ailenin daha duyarlı ve mantıklı kişilerine daha yakın durmak gibi etkili yollar buldular. Böylece günlük yaşamdaki aşağılanma ve dışlanmaya karşı kararlı bir şekilde duruyorlardı.

Kitapta anlatılan kadınların kocaları dört eşli değildi ama kocalarının ailelerindeki kadınların nefretiyle baş etmek zorundaydılar. Kendilerine sürekli kötü büyü yapılıyordu. Kitaptaki her bir kadın akıl sağlığını ve haysiyetini korumak için buna kendi büyü yöntemleriyle yanıt veriyordu. Bunun için de en çok başvurdukları yöntem, gerçek kavganın yerini temsili dayanın aldığı şiddet içeren bir tür halk dansı, bilinçaltındaki saldırganlık içgüdülerini daha kabul edilir hale getirip ortaya çıkaran bir yüceltme pandomimi olan *Dövşah*'tı. Bu, aile yaşamındaki dert ve acılardan kısa bir süreliğine uzaklaşmak için kısmen de olsa bir "delirmişlik" haliydi.

⁶ N. Atiya, *Khul-Khal*, Kahire: American University in Cairo Press, 1991.

Bu taktikler bize benzeri durumlarla karşılaşan Bedevi kadınlarını hatırlattı. Onlarınki, âşık genç kadınlar arasında romantizme ve özgür seçime neredeyse hiç şans bırakmayacak dereceye varan resmi, manevi ve ahlaki kurallar altında bağımsızlık için verilen daha umutsuz bir arayıştı. İktidara hâkim olan ideoloji öylesine etkili, yaptırımlar öylesine korkunçtu ki, Bedevi kadınlarının özerklik kurması, kadın şiirinde ifade bulduğu gibi görünür ve aktif değil, çoğu zaman hayali ve tutarsızdı; geleneksel engelleri aşma cesareti şarkılarda ve şiirde ifade edilebiliyordu. Filistin ve İsrail’de, kadınlara neler olduğunu anlatan trajik öyküler sık sık duyuluyor, sadece Bedevi kadınları değil şiirin ötesine geçme cesaretini gösterip “ailelerinin onurunu zedeleyen” yaşamı seçen kadınların tümünün ödediği bedel çok ağır, çoğunlukla da ölüm oluyordu. Ancak, şunu hatırlatmak gerekiyor: Geçerli kuralları çiğnediği için öldürülen kadınlar sadece göçebe ya da yoksullar değil. Göçebeler arasında ya da Filistin kırsalında işlenen kadın cinayetlerini 1948 yılından bu yana duyuran İsrail basını, 1990’lı yılların başından itibaren her hafta, Yahudi kocaları tarafından öldürülen kadınların (daha önce de oluyordu şüphesiz ama basına yansı mıyordu) korkunç öykülerini veriyor. Fakat basın, olay lâik bir Yahudi ailesinde meydana geldiğinde, bunu “aşk cinayeti” ya da daha kötüsü “romantik bir amaçla işlenmiş cinayet” olarak vermeyi tercih ederken, Filistin bölgesindekileri namus cinayeti olarak veriyor. Cinayetlerin gelenek, romantizm ya da tutku adına işlenip işlenmediği kurbanları ya da aileleri için çok anlam ifade eder mi? Burası şüpheli. Daha önemlisi burada can alıcı bir soru doğuyor: Kadınların kurban edilmesinde cinsiyet odaklı ve şiddet yanlısı siyasi kültürün oynadığı temel rolle kıyaslandığında, kadınlara dayak atılmasında “kültür” ve “gelenek” ne kadar temel bir rol oynuyor?

Şiir, günlük yaşamda kaderine razı olma ve eve hapsedilmeye karşı tek yanıt değildi; bir de isim koyma eylemi vardı. Kadınlar kendileri açısından alışlagelmiş davranışları değiştirmenin daha zor olduğu göçebe toplumlarda, kadere karşı gelmenin sembolik yolu olarak isimleri kullandılar. Çocukları için boyun eğme ya da küçülme ifade eden değil, umudu ve gücü ifade eden isimler seçtiler. Yahudi folklorunda da olduğu gibi Arap söylenceleri ve deyişleri, oğlan çocuğu beklerken kızı olan babaların yaşadığı büyük hayal kırıklığını anlatan göndermelerle doludur. Ve anneler, kız çocuğun doğmasın-

dan sonra babaların memnuniyetsizliğinden doğan havayı dağıtmak için kızlarını “Hediye” ya da “Nimet” diye çağırırlar.⁷

Şiire ya da isimlendirmeye sığınmak, “namus” ya da “gelenek” adına kötü muamele gören ve yaşamları eşit derecede zor olan Bedevi kadınlarını ya da kent merkezindeki kadınları bize unutturmasın. Bu yük, neden şiirleri aşır gerçek bağımsız hayata geçemediklerini de açıklıyor. Strateji ne olursa olsun başarılı bile olsa, cinsler arasındaki güç dengesi tümüyle değişmedi. İsimlendirme, yüzyılın başında olduğu gibi sonunda da erkeklerin 12-13 yaşındaki kızlarla evlenmesine izin veren aşiret kanunlarını değiştirmede. Birçok yerde, resmi hukuk ve kurallara rağmen erken yaşta evlilikler sona ermedi.⁸

Hali vakti yerinde kentli kadınlar olsun geleneksel kadınlar olsun, bu tür bir kötü muameleye dair araştırmaların daha yeni yapılıyor olması şaşırtıcı. Özellikle, Bedevi kadınları, “oryantalist” akademik dünyanın erişemeyeceği uzaklıkta oldukları gibi onların ilgisinden de yoksunlardı. Dolayısıyla, biz bu “feminist” şiirlerle ilgili bilgiye yüzyılın ikici yarısında kavuştuk. Buradan, şiirlerin yeni yazılmış olduğu vurgusu çıkabilir. Fakat aynı derecede kuvvetli bir başka olasılık ise bu stratejinin yüzyılın başında da uygulandığı, ama kayda geçmediği için kaybolduğu yönünde.⁹

Kadın, fiziksel şiddeti sadece “namus” elden gidince görmüyor. *Hal-hal*’daki bir başka kadın olan Dünya’dan, kadınların vahşice sünnet edildiğini ve bakirelik testi gibi kurumsallaşmış ve düzenli işkenceye nasıl maruz bırakıldığını, buna nasıl dayandıklarını öğreniyoruz. Dünya ve arkadaşları, neredeyse ölümlerine sebep olan bu ilkel kontrollerden geçmişler. Fiziksel olmaktan çok ruhsal acı yaratan bu işlem yaşamları boyunca da bir yara izi gibi kalmış. Bu kadınlar, yaşadıklarını bir süre için unutmakta ve bastırmakta başarılı olsa da, geçmişteki travmaların yarattığı acı anılar yaşamlarını hep gölgelemiş.

Evliliğin sonu başlangıcından daha acı verici olmayabilir. Suda kitapta, boşanan bir kadının verdiği çetin sınavı bizler için anlatıyor. Kadın, boşanmanın ağır bedelini toplumdan dışlanarak ödüyor. Bu öylesine bir dışlanmış-

⁷ Eickelman, *The Middle East*, s. 136-40.

⁸ A. g. e., p. 145.

⁹ L. Abu Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, CA: University of California Press, 1986.

Alice

Sünnet edildiğim zamanı çok net hatırlıyorum. Sekiz yaşımdaydım. Anne tarafımdan kuzenim ve kız kardeşimle sünnet olduk. Operasyondan bir gün önce bizi biraraya getirdiler ve ellerimizi portakal ve kınayla boyadılar. Bütün akşam flüt ve davullarla kutlama yaptılar. Çok korkmuştuk. Başımıza geleceği biliyorduk. Biri diğerine "Korkuyor musun?" diye soracak ve her biri "Korkuyorum" yanıtını verecekti. Bu bütün gece bir nakarat gibi sürdü. Uyuyamadık.

Atiye, *Khul-Khal* [Halhal], s. 41

Om Gad

Güzeldim ve dışarı hiç çıkmadım. Oğlum Ali öldükten sonra çekici görünümümü kaybettim ve kendisi istemese de kocama yardım etmek zorundaydım. Fakat büyük oğlumuz Fad askerdeydi ve Ömer zahmet ve üzüntüden dolayı çöktüğü için ona yardım etmeye karar verdim.

Bizde eğer bir adam karısına doğru dürüst bakıyorsa onun dışarı çıkmasına ya da bir şey yapmasına izin vermez. Bu, karısına olan sevgi ve ilgisinin gerçek göstergesidir. Karısının dışarıya gitmesine izin vermesi utanç vericidir. Eğitim görmüş kızlarımızın durumu ise farklı. Fakat böyle yaşamaktan memnunum.

Atiye, *Khul-Khal* [Halhal], s. 11

lık ki, onunla baş etmek ancak erkekler ve onların dürtülerinden etkilenmeyecek, hayali ve yaratıcı bir başka hayat kurmakla mümkün. Suda'nın içtenlikle anlatılan öyküsünde, kadınların değerini düşüren ama ailenin devamı için tümüyle onlara dayanan erkek egemen Ortadoğu toplumunun yarattığı kötülükler gizlice ama güçlü bir şekilde kınanıyor. Suda'nın ailesindeki gibi kente göç eden köylü ailelerin yaşadığı yoksulluk ve sefalette, kadınlar becerileri sayesinde kısıtlı mali imkânlarla ellerinden gelenin en iyisini yapıyorlardı. Para bittiğinde, evli kadınların kocalarının malı olduklarını simgeleyen altın ya da gümüş halhalleri satmak istiyorlardı.

Kitapta yer alan beş kadın, toplumuna uygun, büyük ölçüde sosyalist ya da Marksist ideolojiye dayanan bir model arayan Nasır'ın, Mısır'ı "modern-

leştirme” hamlesinin şaha kalktığı günlerde yaşamışlardı. Yeni model, genelde kadınlara daha fazla eşitlik vaat ediyordu. Peki bu, uygulamaya geçti mi? Kitaptaki beş kadına bakarak sonucu gösteren bir yanıt almak zor. Zaman zaman yaşamda dönüşüm sağlamak için verilen yeni ve bilinçli kamusal çabalar, yaşamı tepeden “modernleştirme” kadınların daha bağımsız bir yaşam kurmasına yardım etti, ama yine o günlerde yaşamın bir parçası olan özerkliği de yok etti ya da en azından zedeledi.

Ortadoğu’ya bakınca bulanık bir resim çıkıyor ortaya. 1970’li yıllarda birçok ülkede kentteki orta ya da üst sınıfta, erkek-kadın ilişkilerinde Batılı modelin etkili olmasıyla görücü usulünün yerini aşka ve özgürce seçime dayanan evlilik almıştı.¹⁰ Batılılaşma, o kadar büyük bir kin yaratmıştı ki, karşıt güçler kadınların özgürce yaptığı seçimleri kısıtlar hale geldiler. Buradan şu anlaşılabilir: Filistin gibi bazı yerlerde yüzyılın başında sonundakinden daha fazla seçme özgürlüğü vardı.¹¹

Bu arada, seçme özgürlüğü, bölgedeki ve üç büyük rektanrılı dindeki düğünle ilgili örf ve âdetleri değiştirmişe benzemiyor. Yüzyıla bakarsak bu sembollerin açık ve tek bir mesajı vardı: Günlük yaşamda erkek egemenliğinin ciddi anlamda zedelendiği yerlerde bile kadınların erkeklere boyun eğmesi. Sembol ile uygulama arasındaki karmaşık ilişkiye bir örnek tefitir. Bu enstrüman geçmişte olduğu gibi günümüzde de kadınlar tarafından düğün törenlerinde çalınıyor. Düğünde, genç kadının baba hâkimiyetinden çıkıp koca hâkimiyetine girmesine eşlik ediyor.¹² Bu âdetler, laiklik ve modernliğe tam bağlılık ilan etmiş ülkelerde bile hâlâ yaşıyor.

Fakat hiç kimse, modernleştirme konusunda Nasır kadar istekli değildi. Diğer ülkelerde devlet sosyal yaşama karışamazdı. İlerleme ya da modernleşme adına zorunlu kılınmadığından kadınlar için özerk alanlar yaratmak ya da bu alanı genişletmek artık daha zordu. Yine de uzun bir sürenin ardından

¹⁰ B. Baron, “The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt”, N. R. Keddie ve B. Baron (ed.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven, CT: Yale University Press, 1992, s. 275-91.

¹¹ Örneğin İran’daki bu tür bir dönüşüm için şuna bakınız: E. Fridell, “Tribal Enterprises and Marriage Issues in Twentieth Century Iran”, Doumani, *Family History* içinde, s. 151-72.

¹² V Doubleday, “The Frame Drum in the Middle East: Women, Musical Instruments and Power”, *Ethnomusicology*, 43:1 (Kış), 1999, s. 101-34.

bu tür hareketleri gözlemek mümkün oldu. Edward Westermarck, 20. yüzyılın başında İspanya'nın hâkimiyetindeki Fas'ta, Anjara aşiretlerinde kadının yerini inceledikten sonra bu toplumun "erkek ideolojisi" ve erkeğin iki cins arasındaki ilişkiye bakış açısıyla yönetildiği sonucuna vardı. Miktar el-Haras, 1990'lı yıllarda aynı aşiretlere gittiğinde, kadının günlük yaşamdaki hareketliliğinin ve gücünün çok yavaş bir biçimde arttığını gördü. Bu da Westermarck'ın ziyaretinden bu yana erkeklerin tadını çıkardığı tartışılmaz üstünlüğü azaltan bir değişim olduğunu gösteriyordu.

Bazen hareket ya da değişim fark edilemez ama bu illa da durgunluk yaşıyor anlamına gelmez; bu daha ziyade kadının erkekler dünyasında hayatta kalabilmek için aynı başarılı stratejileri sürdürme arzusundan kaynaklanıyor. Kadın-erkek arasındaki ilişkilere dair bir başka resim ise Fas'ın, İspanya'nın özerk birimi Ceuta ile sınır olan Benzu'sundan. Burada çoğunlukta olan Araplar Arapça konuşuyorlardı, ama yüzyıl boyunca İspanyol toprağında yaşadılar. Bölgenin değişen siyasi talihi, kadınların antropologlar tarafından kaydedilen şaşırtıcı tutumlarında değişiklik yaratmadı. Kadınlar bir yandan İspanyollarınki gibi bir yaşam standardı sürdürürken bir yandan da kaideye (dini gelenek) ve âdete (yerel gelenek) bağlılığı sürdürme arzusu taşıyorlardı. Modern ve geleneksel tutumlardan oluşan karışım da ısrar etmek, kadınlar tarafından seçilen ve yüzyıl boyunca el sürülmeden devam edecek olan özel bağımsızlık alanıydı.¹³

Özgür alan bulma kabiliyeti genellikle zamanla kayboldu ve 20. yüzyılda "ilerlendikçe" her zaman korunamadı. Libya'da Bedeviler, zeytin üreticisi olarak İtalyan sömürgecilerden boşalan yerlere yerleştiklerinde, özgürlük hareketinin engellendiğini gören çok az sayıda kadın oldu. Kadınlar, sömürge döneminde yarı-yerleşik bir yaşam sürüyorlarken, aşiretlerin konaklama yerleri arasında özgürce hareket ediyorlardı. Oysa yeni evlerine geçtikten sonra, hükümetin onlar için inşa ettiği yerleşim alanları arasında dolaşırken kendilerini daha az güvende hissediyorlardı.¹⁴

¹³ R. Bourqia, M. Charrad ve N. Gallagher (ed.), *Femmes, culture et société au Maghreb*, Casablanca: Afrique Orient, 1996.

¹⁴ Eickelman, *The Middle East*, s. 145-6.

Buradaki değişik tecrübeler, kişisel başarı ve başarısızlığın, politika, ekonomi, kentleşme ya da zaman gibi kolayca “rasyonel” ya da “harici” olarak tanımlanamayacağını, büyük olasılıkla kadınların kişisel ustalık ve zekalarıyla ilgili olduğunu gösterdi. İşte bu yüzden, aynı bağlam içinde farklı tecrübeler yaşanır. Göçebe toplumlar gibi aynı birimler, birbiriyle ortak yönü olmayan zıt tecrübeler üretebilir. Yüzyılın sonuna doğru Suudi Arabistan’daki göçebe kadınlar çadır sahibi oldular –ki bu aşirette yükselen siyasi konumlarının bir işaretiydi– fakat aynı yörede birçok kız kardeşine bu haklar verilmedi.

Aynı şekilde merkezden uzak yerlerdeki yaşamdan çıkıp (çöl ya da kırsal alanlar) ana metropollere taşınmak karmaşık sonuçlar yarattı. Modernleşme teorilerine göre, kentleşmeyle birlikte kadınların yaşamında temelden bir iyileşme beklemeliyiz. Ortadoğu’da geçen yüzyılda araştırılan örneklerden bazıları bu kanıyı çürüten, bazıları ise haklı çıkaran cinstendi. Tahmin edildiği gibi kentleşme, geniş ailelerin kaynaştırıcı sosyal yapılar olarak gücünü zayıflattı, ama ailenin ataerkil özellikleri çekirdek ailenin o küçücük yapısında bile var olmaya devam edebiliyordu. Bununla birlikte, geneline bakıldığında aşiretlerin gücünün azalması kadının statüsünde iyileşmeye neden oldu.

Aşiretler, kadınların kendilerine yer bulmak için çok yaratıcı olmaları gereken yapılarıydı. Yüzyıl içerisinde aşiret, *hamula*, hükümet politikalarına, ekonomik değişimlere, diğer gelenek ve kültürlere karşı koydular. Geniş ailelerin ortak bir özelliği, yeni gelinlerin aşirette neredeyse herkes tarafından ezilmesiydi. Kayınvalidenin gözü hep genç kadının üzerinde olurdu. Kayınvalide yeni evli çift ile birlikte aynı evde yaşar ve ölümüne dek onların hayatındaki başlıca kişi olurdu.

Aşiret yapısından dolayı geniş ailelerde aile içi evlilikler teşvik edilirken, özgür seçimin önüne bir engel de buradan çıkıyor. Aşiretin gücü azaldığında, aile içi evlilikler de azalıyor. 1950’lere kadar, birçok yerde aşiret ve aile içi evlilikler, gelinin kuzenine öncelik hakkı verilerek garantiye alındı. Daha genel bakarsak, anne babalar ailedeki kızları potansiyel gelin olarak görüyorlar ve böylelikle ataerkil hiyerarşinin devamını da garanti altına alıyorlardı.

Kadınların kente göç etmeden de daha fazla bağımsızlık istediği ve kazandığı örnekleri bulmak zor ama imkânsız değil. Bu durum 1970’lerde başladıysa da böylesine bir özerklik kurmak kural dışı görülüp ahlaka uygun bu-

lunmuyordu. Kasabalar ve özellikle büyük kentler bu anlamda daha güvenli ve daha davetkârdı.¹⁵ Yüzyıl içinde, Beyrut'a göç eden Lübnanlı Maruni kadınları üzerine yapılan küçük bir araştırmada, kadınların hemen hemen hepsi söz birliği etmişçesine kente göç ettikten sonra ailedeki konumlarının yükseldiğini söylediler.

Fakat kentleşme, kadının baskıdan kurtulmasına genel bir katkıda bulunsa da her zaman kesin bir iyileşmeye yol açmıyor. Suriye'nin en doğusundaki Deyrizor kasabasında, köyden kasabaya göçün kadınların hayatına etkisi çok açık değil. Yüzyılın ilk çeyreğinde, kırsal kesimdeki kadınlar endüstri ve tarımda önemli bir iş yüküne sahipti. Evlilik eski usul kur yapma ve tecrübelerle gerçekleşiyordu. Kasaba ortamı daha da kısıtlıydı; görücü usulü evlilikler âdettendi, karar hakkı ailelerdeydi ve Suriye ile Filistin'de de olduğu gibi bu süreçler uzun sürüyordu. 1990'lı yılların başında, kasabalarda tam tersi bir durum göze çarparken köylerde çok az değişiklik vardı. Kentlerde ise kural özgür bir seçim yapmaktı ve (toplumun özellikle daha eğitilmiş kesiminde) zorunlu olmaktan çok formalite icabı ailenin rızası alınıyordu. Süreç burada da hâlâ uzundu, gelenekler aynıydı ama özgür seçim egemendi.¹⁶ Köylerde önceden beri var olan özgürlük büyük ölçüde sürerken, gelinin kuzenine tanınan öncelik hakkı ve çokeşlilik gibi kadını dezavantajlı konuma sokan az sayıdaki gelenek devam etti.

Modernleşme teorileri, kentin etkilerini tahminde önemli bir nokta yakalamış olsalar da, zenginlik ve statüyü kadınların hayatındaki gelişmeyi garantileyecek faktörler olarak gösterdiklerinde hedeften sapmış oldular. Lübnan'ın güneyindeki küçük dar dağlık bölgede, Şii köylerindeki varlıklı ailelerin kadınları (örneğin toplumun "modern" katmanından olanlar) köylerinden çıkamaz ve yüzyılın önemli bir bölümünde peçe takarken, ırgat kadınlar başörtüsü takıp nispeten daha özgür hareket ediyorlardı. Lübnan'ın başka yerlerindeki yüksek statülü ailelerde görücü usulü kural iken, ırgat kadınlara birçok durumda eşini seçme hakkı veriliyordu.¹⁷

¹⁵ C. Lacoste-Dujardin, *Maghrib: Peuples et civilisations*, Paris: Les Dossiers de l'état du Monde, 1998, s. 119.

¹⁶ Musa, *Dir al-Zor*, s. 166-88.

¹⁷ A. g. e.

Kesin bir sonuca varmak çok zor. Ortadoğu’da 20. yüzyılda farklı koşul ve durumlarda kendilerine hayali ya da gerçek bir alan yaratan birçok kadın vardı. Fakat yaşamda dönüşümler yaratmak için yapılan kararlı girişimlere rağmen Ortadoğu’da çoğu toplumda kadın düşmanı âdetler devam etti. Geniş aileler eski önemini yitirse de erkeğin tartışılmaz egemenliği en küçük ailelerde devam etti. Kocanın tartışılmaz üstünlüğü, yüzyılın sonunda bile annelerinin oğullarını teşvik ettiği bir modeldi. Genç kızlar hâlâ evdeki hiyerarşinin en altında yer alıyorlardı ve oğullarıyla ilişkileri üzerinden ailede bir yer edinebilmek için anne olmayı bekliyorlardı.¹⁸

İşte bu yüzden, tepeden inme, yani devlet tarafından ve “saygıdeğer kadınlar”ın feminizmiyle başlatılan reformlar, 20. yüzyılda Ortadoğulu kadınların özgürlük için verdiği mücadelenin ana öğelerindendi; bunların, hayatı kendileri için yeniden düzenleyen gözüpek kadınların hikayelerinden aşağı kalır yanı yoktu.

Feminizmin hizmetindeki erkekler

“Yırtın peçeleri, Iraklı kadınlar, peçeden kurtulun! Yaşam için değişime ihtiyaç var. Yırt onu, yak onu, tereddüt etme. O sana sahte bir koruma sağladı.” Iraklı şair Cemil Sıtkı el-Zahavi 20. yüzyılın başında ülkesinin kadınlarına böyle sesleniyordu. Zahavi, 19. yüzyılın sonunda ortaya çıkan, dinde saflık adına ve Batılı feminizme yanıt olarak peçenin kaldırılmasını isteyen reformcu okulun düşüncelerini tekrarlıyordu. Mısır Baş Müftüsü olarak yolu açan, görevi sırasında (1899-1905) çökeşliliğe son verilmesi ve peçenin kaldırılması çağrısında bulunan Muhammed Abduh’tu. Abduh’un çıkış noktası ise İslamın akılcı bir din olduğu ve mantıksal bir çıkarımdan sonra bunları salık verdiğiydi. Geçmişteki geleneklere saygı duyan Abduh, yine de onları çağa ait kurallar değil tarihi meseleler olarak görüyordu. Öğrencilerinden Kasım Emin (1865-1908) bayrağı daha ileri götürerek, *Kadınların Kurtuluşu* adlı çalışmasında (1899), Kuran’daki telkinlerde yer almayan, tam tersine peygamberin İslamiyetin ilk yıllarında söylediklerinin ihlaliyle ortaya çıkan uygula-

¹⁸ Bourqia ve diğerleri, *Magbrib*, s. 120-1.

malar yüzünden kadının İslam toplumlarında ikinci sınıfa düşürülmesine artık son verilmesine gerek olduğuna vurgu yapıyordu.

Emin, kadının özgürleşmesiyle, İngilizlerin Mısır'ı 1882 yılında işgaline karşı verilen mücadele arasında bağlantı kuruyor, kendi kaderini tayin etmenin siyasi olduğu kadar bir toplumsal cinsiyet konusu da olduğunu iddia ediyordu. Çıkış noktası, öğretmeni Abduh ile aynıydı: İslami düşünce akılcılık ve bilimsel gelişmeye dayanmalıydı. Geçmişteki İslami yöneticiler kullarını nasıl küçük görüyorsa Müslüman bir erkek, eşlerini öyle küçük görüyordu. Emin, kadın düşmanlığının İslamiyette yer almadığını, İslamiyetin kutsal kitabında kadına saygı gösterildiğini, Ortaçağ'da Müslümanlığı kabul eden Arap olmayan halkların kadın düşmanlığını dine soktuğunu ileri sürüyor. Emin, peçeyi ve evde sadece kadınlarla kocalarına açık kutsal alan olan *haremi*, esasında kadının saflığını ve ahlakını bozan İslam dışı alışkanlıklar oldukları gerekçesiyle kınıyordu. Kuran'ın on ikinci suresi, ikinci ayetinde izin verilen birden fazla evlilik meselesine gelince, Emin'in yorumuna göre burada zorunluluk değil salık verme söz konusu. Emin'in bu tefsiri (yorumu) yüzyılın başına rastlayan dönem için istisnai değildi. 1930'lara kadar aydınlar İslami ve Batılı felsefeler arasında köprü kurmak ve kaynaştırmak için denemelerde bulunmuşlardı. Emin'in durumunda bu denemeler onu toplumda kadınlar için ancak kısmen eşitlik istemeye götürmüştü. Kadınların eğitiminde sadece sınırlı reformları destekliyordu ve onların toplumda daha yapıcı bir rol oynamasına izin verilmesini isteyecek kadar ileri gitmişti. Bu yüzden, kadınlar için mesleki ve mali olanakların sağlanmasında tam eşitlik isterken, politika ya da liderlikte buna karşı çıkıyordu.

Emin çalışmasında, üç akım, İslamcılık, milliyetçilik ve feminizm arasında köprü kurmaya çalışıyordu. Bunu, üçünü tam bir doktrin içinde kaynaştırarak gerçekleştirdi; Arap dünyasında, feminist hareketlere ilham veren bu entelektüel tecrübe, İkinci Dünya Savaşı patlak verene kadar sürdü. Milliyetçilikle ilgili hayal kırıklığı ve İslamcılıktan feminizme gelen saldırı okları, eylemciler ve düşünürlerin Emin'in kadın hakları konusundaki bütüncül yaklaşımını dayandırdığı teorik zeminden ayrılıp farklı yönere gitmelerine neden oldu. Eski nesil akademisyenler Emin'i modern zamana seyirde başarılı bir rotacı olarak görüyorlardı; fakat yeni nesil için, özellikle feminist tarihçilere göre Emin, ka-

dınların kurtuluşuna giden yolda daha az güvenilen bir rehberdi.¹⁹

Emin yalnız değildi. Birçok laik ve dindar reformcu, kadının yeri ve bu yerin iyileştirilmesi üzerine soyut kitapçıklar yazdılar. Abduh gibi yüksek din görevlisi olanlar kadın yanlısı yasalar ve politikaları savundular. Ancak, birçok durumda bu sadece felsefi düzeyde kaldı. Yasal reformlardan yararlanarak kadının toplumdaki yerinde güçlü bir dönüşüm gerçekleştirecek daha iyi fırsatlar ise İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Ortadoğu ülkelerinin laikleşmesiyle elde edildi. Kadının yararına yeni politikaları oluşturmak ve uygulamak üst düzey devlet memurlarına bırakıldı; o da buna niyetleri olduğunda.

Felsefecilerin vaat ettikleriyle kıyaslandığında, teknokratların ürettiği politikalar çok kısıtlıydı. 20. yüzyıl Ortadoğusu'nda, reformcular yasamanın hangi alanı olursa olsun hassas dini konularla, o dönemin modası olan ve yöneticilerin aklını çelen Batılı siyasi felsefeler arasında dikkatli bir seyir izlemek zorundaydılar. Bu yüzden, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Emin ve Abduh'un yerini, el-Ezher Üniversitesi'nin, Sünni dünyasında en yüksek akademik unvana eş makamlara sahip renksiz hocaları aldı. Bu kişiler 1930'lu yıllarda, Emin'inkine benzer bir tutum sergileyerek aile planlamasına genelde destek verdiler ve doğum kontrol haplarının kullanılmasına izin veren fetvalar yayınladılar. 1950'li yıllarda ise aynı göreve gelenler daha tedbirli ve gelekseldiler. Bunlardan birisi olan Abdülrahman Hac 1956'da, doğum kontrolünün aileyi ve toplumu mahvettiğini açıkladı.

Yaşamı yasalar yoluyla düzene koymak, devletin vatandaşın iyiliği ya da kötülüğüne yol açacak şekilde topluma müdahalesini içeren genel sürecin bir parçasıydı. Akademisyenler ve siyasi liderler, toplumun ahlaki kurallarını, yasal davranışlarını ve siyasi kimliğini, yasalar, kararlar, din, gelenek ya da Batı akılcılığıyla yapılan düzenlemelerle belirlediler. Bu müdahale, uygun zamanda yürürlüğe konması amaçlanan çok sayıda metnin yazılması şeklinde cereyan etti. Reform ve kadınların yaşamlarının iyileştirilmesiyle ilgili öneriler ise nadiren hayata geçirildi. Ne yazık ki bazı tarihçiler, bu metinlerde tarif edilen hayatı gerçek hayatta oluyormuş gibi algıladılar. Modern Ortadoğu

¹⁹ W. Walther, *Women in Islam: From Medieval to Modern Times*, Princeton, NJ ve New York; Markus Winer Publishing, 1981, s. 221-4. Şuna da bakınız L. Ahmand, "Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation", Keddie ve Baron, *Women* içinde, s. 58-73.

tarihinde yapılan işlerin çoğuna da karakterini veren, yazılı belgeleri “geçmişte gerçekten ne olduğunu” anlamak için tek ve en iyi kanıt olarak gören bu çarpık bakış açısı, tarih bilimine pozitivist ve deneysel yaklaşımdan besleniyordu. Bu metinler uygulamalardan çok, yapılmak istenenlerden bahsediyordu ve gerçekten uygulanan politikalara dair raporlar olsa bile onlarda da değişen gerçekler hakkındaki taraflı açıklamalar bulunuyordu. Sözkonusu metinler, reformları yapanların dünyasını analiz etmekte daha çok işe yarıyorlardı. Kadınların daha iyi bir hayata kavuşması için gerekli ilerlemeyi anlatmaktan çok, erkeklerin bu konudaki söylemleri anlatılıyordu. Metinleri analiz ettiğimizde, reformların sınırlarından –erkek egemenliğini zedelemeyen kadının toplumdaki yerini yükseltmek için gerekli politikalardan– bahsettikleri görülür.²⁰

Erkeklerin bakış açısındaki değişiklik, ekonomik kaygılar, “Batılı” gibi görünme isteği ya da yerel feminist hareketlerden gelen baskıya boyun eğme gibi değişik nedenlerden dolayı elinde siyasi güç olan erkekler, yasaların da yardımıyla kadınların toplumdaki yerini değiştirdiler. Ancak, yazılı yasalarındaki belirsizlik devam etti, bu yasaların hayata geçirilmesi büyük ölçüde uygulamalardan sorumlu yetkililere bağlıydı.

Kadınların statüsüyle ilgili ilk reform dalgası 1920’lerde Mısır, Türkiye ve İran’da başladı. İkinci Dünya Savaşı’ndan önce birçok hükümet benzeri politikaları uyguladı, ama kadın hakları lehine yasaları çıkarmak için çoğu 70’li yılları bekledi. Bu yolu izleyen son ülke Ürdün oldu. Ürdün’de yasaları yapanların bu yolu yavaş izlemeleri ve yolun dönemeçlerle dolu olması, toplum için olmasa bile ataerkil rejimler için kadın karşıtı politikaları ve uygulamaları bırakmanın ne kadar zor olduğuna bir örnek oluşturuyor. Ürdün’de seçim yasasında, kadınların aday ve seçmen olabilmesi için gerekli olan değişiklik ancak 1974’te yapıldı. Beş yıl sonra ilk kadın bakan atandı; bundan sonra da bugüne kadar sadece bir kadın daha bakanlık sandalyesine oturabildi (1995’te kısa süre için bakanlık koltuğuna oturan iki kadını saymazsak). Ürdün’de 1984 yılına kadar sandık başına giden kadın sayısı çok düşüktü, aday sayısı ise daha düşüktü. 1984’te bazı kadınlar yerel meclislere seçilse de

²⁰ M. Perrot, “Women, Power and History”, M. Perrot (ed.), *Writing Women’s History*, Oxford: Blackwell, 1984 içinde, s. 160-74.

reformlar bir süre için askıya alındı. Bu durum, Kral Hüseyin'in kadınların seçimlerde daha aktif rol alması için düzenlediği “demokratikleşme kampanyası”na kadar sürdü. Rejim kadınlara yönelik samimi bir demokratikleşme sürecine girmek istemese de yetkililer, demokratik bir yöntem izlemeden parlamentoya hatta hükümete kadın aday seçme ve atama yoluna gittiler. İlk seçilen Ürdünlü kadın, 1993 yılında 40 üyeli Yüksek Meclis’e girdi; onu 1997 yılında iki hemcinsi takip etti. Yavaş ve gecikmeli reformlar Ürdün’ün başka yerlerinde de devam etti. On Ürdünlü kadın 1995 yılında yerel meclislere girerken, ülkede yüzyılın sonuna doğru bir kadın belediye başkanı oldu.

Kuzey Afrika ülkeleri ise, ilk bakışta Ürdün’e son derece zıt bir görüntü sergilediler. Birçok tarihçiye göre Kuzey Afrika, kadın eşitliği konusunda Arapların yaşadığı diğer bölgelerden daha önde gidiyordu. Tunus bu bağlamda, en ileri Arap ülkesi olarak göze çarpıyordu. Tunus, Ortadoğu’da sadece Türkiye ve bazı açılardan da İsraili feministlerin takipçisi olduğu yasal hareket ile yarışacak yasal devrimi 1958’de tamamladı. Çalışma hakkı, boşanmış kadınlara destek ve terk edilen çocuklara yardım yasal hale geldi (Türk yasa yapıcılar, Osmanlı yasalarının getirdiği ve eski Osmanlı topraklarındaki ülkelerin izlediği “kadının eşinin izni olmadan çalışamaması” ilkesini yıllar önce kaldırmıştı).

Kadının kendi kararlarını verebilme hakkı, Mağrip’teki reformların merkeziydi. Cezayir’deki Fransızlar Tunusluları izledi ve 1959’da çıkarılan yasayla kadınların istedikleri kişiyle evlenebilmek için ailedeki erkeklerin rızasını alma gerekliliği ortadan kalktı. Fakat kadın haklarına Mağrip’in her yerinde saygı gösterilmedi. Libya ve Fas 1952 ve 1956 yıllarında bağımsız ülkeler olduklarında, ancak ve ancak kadının mahkemeye ya da kayıt yaptırmaya erkeklerin eşliğinde gitmesine izin verecek kadar ileri gidebildiler (hâlâ erkek kadını tek başına temsil edebiliyordu).

Bu iki ülke, yasal reformların diğer alanlarında, Fransa’da kabul edilen yasalardan da esinlenerek aileyi ilgilendiren bir dizi yasa çıkardılar. Ancak, bunlar Mağrip’teki kadınların statüsünü iyileştirmede. Yasalarla, evlilik için minimum yaş sınırı belirlendi ve babaların kızlarını çok küçük yaşta evlendirmeleri yasaklandı. Evlilik için minimum yaş sınırı ülkeden ülkeye değişiyordu; Tunus’ta 17, Fas ve Cezayir’de 15, Libya’da 16’ydı. Fas ve Tunus’ta yasa-

ya uymayanların evliliği geçersiz sayılıyordu, diğer ülkelerde bu yeni yasaların uygulaması daha gevşekti.

Reformların devamı kapsamında, 1970'lerde evliliğe yeni engeller çıkarıldı; çokeşliliği bu listeye koyan tek ülke Tunus oldu. Çokeşliliğe izin veren ülkelerde ise ilk eşin evlilik sözleşmesine, kocasının kendi üzerine kuma getirmeyeceğine dair bir şart koyabileceği sözü verildi. Kuran yasasına göre kabile içinde bir kız, teyzesinin oğlu dışındaki akrabalarıyla evlilik yapamaz. Reformlarda, örneğin *el-li'an* (beddua ve lanet okumak) gibi ahlaka aykırı olarak ilan edilen ve gerçekleştirmeleri halinde evliliğin geçersiz sayılmasına neden olacak bir dizi geleneksel alışkanlığa da değiniliyordu. Erkeğin karısını tek taraflı boşaması Cezayir ve Tunus'ta kaldırılmış, onun yerine getirilen yasayla aldatma, cinsel birlikteliğin gerçekleşmemesi, istismar ya da kötü muamele gibi nedenlerle boşanma kararını sadece mahkemenin verebileceğine hükmedilmiştir. Yasa, Fas ve Libya'da çok az değiştirilmiş, erkeğin karısını tek taraflı boşamasını sağlayan kesin hak devam etmiştir.

Mağrip'teki yasal reformlar, İslami düzenlemede yer almayan bir şeyi yaparak yeni bir çığır açtı ve kadının bağımsız bir şekilde mal mülk edinmesini sağladı. Yüzyılın başında, toprak sahibi olan, hatta bunlara bağlı vakıflar kuran kadınlardan bahsedilse de bu, çalışmaya değil mirasa bağlı bir ayrıcalıktı. Reformlarla birlikte bağımsız meslekler yasallaştı ve korundu, kadının dışarıda çalışma isteğiyle ilgili olarak ekonomik dürtü, motivasyonu arttırdı. Bu devrim yüzyılın başında, Türkiye'de Atatürk, İran'da Rıza Şah tarafından tepeden indirildi ama hiçbir zaman Arap dünyasında kurumsallaşamadı. Mağrip, 1950'lerde, kadının adına ya da sağlığına zarar vermediği sürece dışarıda çalışmasının yasal kabul edilmesiyle yolu açmış oldu. Ve son olarak aynı ruhla hareket edilerek, evlat edinme çocuk sahibi olmanın ahlaki ve yasal yolu olarak kabul edildi.

Fakat Tunus'ta bile, küçük harflerle yazılmış maddeler ve detaylı yazılara bakınca çeyizin evliliğin ön şartı olarak kabul edilmesi gibi kadınları dezavantajlı konuma sokan eski alışkanlıkların genel anlaşmanın bir parçası olarak devam ettiği görülüyor. Daha iyi bir çeyiz hazırlama zorunluluğu, kızların görücü usulüyle yapılan evliliklerdeki gibi küçük yaşta değil, daha ileri yaşlarda evlenmesine neden olduğu için kadının yararına bir gelişmeydi. Fa-

kat öte yandan, prensipte kadının özgür seçimini kısıtlamaya devam ediyordu. Üstelik Tunus'taki reform dört İslam hukuku okulu arasında pek de hoşgörülü sayılmayacak Maliki Okulu'nu açıkça referans alan ve buradan esinlenen bir reformdu.²¹

Kız çocuğu mirastan, erkek kardeşinin alacağının yarısını, dul kadın ise üçte birini alabiliyordu (kadın bir başka dine mensupsa mirastan hiç pay alamıyordu). Boşanma hâlâ erkeğin ayrıcalıklı hakkıydı. Bu durum evliliği güven ve sadakat üzerine kurulu, her iki tarafa eşitlik vaat eden uzun dönemli bir anlaşma olarak tarif eden yeni yasa maddeleriyle çelişiyordu. Evi terk eden kadınlar bütün haklarını kaybederken, sadece hamileler bebeğin doğumuna kadar nafaka alabiliyorlardı. Çocuğun kimde kalacağı konusunda ise yasal reform doğrular ve yanlışlar konusundaki karmaşık yapısını korudu. Ailedeki erkekler, yetimlerin haklarının ve mülklerinin velayetini alırken, çocukların günlük bakımı ailedeki kadınlara bırakılıyordu. Tunus'ta 1970'li yıllarda genel durum, bu karma düzenlemelere rağmen kadınların yaşamın birçok alanında kısıtlandığı, hele de Müslüman olmayan bir adamla evlenmişlerse daha fazla baskı gördüğü Fas'tan daha iyiydi (Tunus'ta Müslüman olmayanlarla evlenmekten kaynaklanan sorun yüzyılın sonuna doğru çözüldü. Müslüman olmayanla evlenmeye izin vardı, ama yasal reformlardan yararlanabilmesi için kişi Müslüman olmaya teşvik ediliyordu).

Kadınların yaşamını daha iyi yönde değiştirmek için erkekler tarafından atılan adımların ne kadar karma bir lütuf olduğu İran'da reform ve siyaset arasındaki karışık ilişkiyle örneklenebilir. Yüzyılın başında kadın hakları, modernleşme tartışmalarının bir parçasıydı ve bu kapsamda yasal reformlar yeni modern İran'ı yaratmanın bir parçasıydı. Yüzyılın sonunda ise, bu reformlar ülkenin yeni yöneticilerinin, yani İslam Devrimi liderlerinin gözünde "yeni İran'a engel olarak görüldüğü için tümüyle kaldırıldı. Peki, kadınlar dinci yöneticilerle kıyaslandığında laik yöneticiler varken daha mı çok yol aldılar? Ya da İran'daki mesele, erkeklerin kadınların yaşamı üzerinde egemen olan ideolojik eğilimleri değil de toplumsal cinsiyet miydi?

²¹ B. Atallah, "L'Acculturation juridique dans le nord de l'Afrique. Le cas de l'Algérie et de la Libye", W K. Ruf ve diğerleri (ed.), *Independence et interdependances au Maghrib*, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1974 içinde , s. 159-200.

Pehleviler İran'da 1925-1979 arasında iktidarda kaldılar ve kadın hakları konusunda Ortadoğu'daki diğer rejimlerden daha fazla yasal reformu çıkardılar. Süreç, 8 Ocak 1936'da özel bir karar alarak kadınları peçelerini çıkarmaya zorlayan Rıza Şah ile başladı (8 Ocak o tarihten bu yana ulusal kadın günü olarak kutlanıyor). Bu, kadının konumuyla ilgili olarak yapılan daha planlı ve ölçülü yasal reformun en keskin tarafıydı. Rıza Şah'ın iktidarda olduğu ilk yıllara ait istatistikler, kadınların sosyal, ekonomik alanlarla eğitim alanında daha fazla yer almaya başladığını, işgücündeki paylarının arttığını, okuma yazma oranının yükseldiğini, profesyonel, akademik ve politik yaşamda da katılımlarının arttığını gösteriyor.

Halefi Muhammed Rıza Şah döneminde ise bu süreç daha da hızlandı ve yeni zirvelere ulaşıldı. Şah, 1963 yılında kadınlara oy verme hakkı tanıdı ve kısa bir süre sonra kadınlar meclise ve senatoya girdiler; hâkim, kabineye bakan olarak atandılar. 1967'de aile kanunu yenilendi, eşlerin, boşananların ve onların çocuklarının haklarını koruyan medeni kanuna dahil edildi. Bu süreç, 1976'da atanan kadından sorumlu özel bakanın koordinasyonunda ve 70'li yıllarda kadınların lehine çok sayıda yasa çıkarılmasıyla en yüksek noktasına ulaştı.

Ancak, yasalar her zaman için değişim anlamına gelmiyordu. Sonradan anlaşıldı ki bu reformlar oldukça sınırlıydı ve yaşamın birçok alanında eşitsizliğe yol açmıştı. Ayrıca, yerel alanlarda "Batılılaşma" başka olumsuz unsurlar da barındırıyordu. 1960'larda hem feministler hem ileri gelen din görevlileri, yeni İran'ı bir dizi gazetede ve kamusal toplantıda gözler önüne sermenin bir yolu olarak kadın cinselliğinin metalaştırılması konusunda giderek artan kaygılarını dile getirdiler. Sosyal refahı ve kırsal bölgelerden giderek büyümekte olan kentlere göç eden kadın kitlesinin ihtiyaçlarını tümünden ihmal eden yasal reformlar görünüşe bakılırsa boşluklar bırakmıştı. Tahran'ın kenar mahallerinde yasal reformlar çok az anlam taşıırken eski gelenekler de fuhuş ve pornografi tuzağına düşen genç kadınları koruyamıyordu.

İran'ın laik reformlarındaki belirsizliğin kökeni, reformları başlatan baba Rıza Şah'ın tutumunda yatıyordu. Rıza Şah'ın reformlarda örnek olarak aldığı kişi, modern Türkiye'nin kurucusu Atatürk'tü. Her ikisi de yeni bir devletin inşasında kadınlara net bir şekilde yer verdiler (Atatürk Türkiye'si'nde ka-

dınlar bakirelik testinden geçmek zorunda kalmış olsalar da). Fakat her ikisinin de 1920'lerin sonlarında kadınlara projeye katılmaları için yaptıkları çağrıda bir eksiklik vardı. Yeni devlet bürokrasisinde kadınların yer almasını istediler ve bunun için üst sınıftan gelen kadınlara iş teklif ettiler. Ancak bu, kadın nüfusunun çok küçük bir bölümüydü. Her iki lider de kendilerini rekabet ortamına girmeye teşvik edecek ve bulundukları ortamda konumlarını iyileştirecek devlet politikalarına acil ihtiyaç duyan, çoğunluğu oluşturan kadınlara ne bir mesaj verdiler ne de onlarla ilgilendiler. Ayrıca, ne Şah ne de Atatürk, kadınların politikaya girmesine hoşgörü gösterdiler, kadınların reform için yaptıkları bağımsız hamleleri engellediler (Rıza Şah, yüzyılın başında mantar gibi çoğalan kadın sivil toplum kuruluşlarına rejimin daha az demokratik olan diğer öğelerinin kolayca hükmedemeyeceğini fark edince, onları kapattı).²²

İran'da değişimle ilgili beklentiler Türkiye'dekinden daha fazlaydı. İslam karşıtı söylem Türkiye'de daha yaygın olsa bile (örtünmenin şiddetle kınanması gibi), İran'da din karşıtı reformların gerçekleşmesi daha fazla zor ve şiddet kullanılarak gerçekleştiği için ikincisindeki değişim beklentisi birincisinden daha fazlaydı. Her iki toplumda da kadın eşitliği konusunda arzulanan ve gerçekleşmesi için uğraş verilen daha çok iş kalmıştı. Bu da, her iki ülkede sonraki yıllarda laik sistemi (İran'da Şahı devirmiş olan) İslami rejime karşı savunan güçler arasında kadınların neden ön planda yer almadığını açıklayabilir.

İran'daki İslam Devrimi'nin başındaki adamlar, kadınların yaşamında bir kez daha reform yapmak istediler. Onların daha iyi yaşam anlayışı, örtünmeyi zorunlu kılmak, kadınları yargı sisteminden uzaklaştırmak, toplu taşımada, sporda ve kamusal alanda kadın ve erkekleri tamamen birbirinden ayırmayı kapsıyordu. Kadınların kozmetik malzeme kullanması yasaklandı, evdeki görevlerini yerine getirebilsin diye kadınlara yarım günlük işler verildi. Sokaklarda terör estiren uygulamalarda, ahlak polisi yanyana yürüyen kadın ve erkekleri durduruyor, karı koca ya da akraba olup olmadıklarına bakıyordu. Akraba olmayanlar gözaltına alınıyordu. Müstakbel gelinler, insafsızca

²² A. Najmabadi, "Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", D. Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State*, Philadelphia, PA: Temple University Press içinde, s. 48-76.

yapılan bakirelik testlerine tabi tutuluyor, devrim muhafızlarının istedikleri anda girdiği evlerinde bile kendilerini güvende hissetmiyorlardı.²³

Daha önceki reformlar kaldırıldı, çokeşlilik, çocuğun velayetinin babaya verilmesi, erkeğin boşandığı kadının ihtiyaçlarını karşılamaktan muaf tutulması gibi yasalar geri geldi. Ancak, eksiksiz olarak yeniden getirilen *talak*'ın (boşanma işlemi), diğer Ortadoğu ülkelerinden daha uygun bir yolla yapılması, kadını küfürbaz kocadan korumak konusunda bazı avantajlar sağlıyordu. Boşanmış kadınlara huzur yoktu; çocuğun velayeti konusu dahil 1967 yılındaki Medeni Yasa ile kendilerine tanınan eşit haklar ellerinden alındı.²⁴

Ortadoğu'da 20. yüzyıldaki yasal reformlara genel bir bakış atınca, vaat edilenlerin gerçekleştirilenlerden fazla olduğu açıkça görülüyor. Feminist gözlemciler göre, bu durumun nedeni reformların planlanmasında görev alan asıl karar vericilerin arasında kadınların yer almamasıydı. Vardıkları sonuç ise, kadın hakları konusunda ancak kadınların verdiği uğraşın, toplum üzerinde uzun süreli etki bıraktığı yönündeydi. Feminist gözlemciler, tek tek yasa çıkarmak yerine, eski algılayışlardan ve uygulamalardan yenilerine devrimci bir geçiş yapma çağrısında bulunmayı ve bu konuda eyleme geçmeyi tercih ediyorlardı.

“Saygıdeğer kadınlar”

Fransız feminizminin radikal kolunun kurucusu Hurbertine Auclert, kocasının sağlığı için 1888'de onunla birlikte Cezayir'e gitmişti. Dört yıl kalıp geri döndükten sonra Cezayirli kadınların yaşadığı iç karartıcı koşulları yazdı ve yeni kazanılmış bir sömürgece erkeklerin kadınlara karşı olan küçültücü davranışlarının ana kaynağı olarak, erkek-kadın ayrımını içinde taşıyan sömürge toplumunu gösterdi. Auclert, Fransız sömürge valisi ve işgal edilmiş bir ülkede İslami evlilik kurallarını uygulayarak kadınların kötü muamele görmesine destek verdiğini iddia ettiği “oryantalistleri” işaret etti. Auclert, bu sert sözleri

²³ B. G. Gates, *The Political Roles of Islamic Women: A Study of Two Revolutions: Algeria and Iran*, Austin, TX: University of Texas Press, 1987.

²⁴ Z. Mir-Hosseini, “Women, Marriage and the Law in Post-revolutionary Iran”, H. Afshar (ed.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation*, Londra: Macmillan, 1993 içinde, s. 59-84.

sarf ettikten sonra Cezayir'e bir daha gitmedi ve konuyla uzun süreli ilgilenmedi. Cezayir'e gidip olanları gören, gördükleri karşısında şoke olan ama orada koşulları değiştirecek kadar uzun süre kalmayan diğer tanınmış Fransız feministler gibi Auclert de Fransa'da feminizm için verdiği mücadelede, Cezayirli kadınlardan bahsetmeye devam etmiştir. Kendisi Cezayirli kadınların mücadele ettiği sıkıntılarla artık ilgilenmemiş, ama Fransızların kolonileri sömürmesiyle, Fransız erkeklerin Fransız kadınlarını ikinci sınıf görmeleri arasında bir paralellik olduğunu ispatlamak için bu söyleminde Cezayirli kadınların içinde bulundukları kötü durumu kullanmıştır. Ayrıca, Auclert ve arkadaşları Fransız kültürünü kadınların baskı gördüğü karanlık tünelin sonunda ki ışık olarak görmüştü; onlara göre Cezayir'deki kadınların kurtuluşu için geçmişten, dinden ve geleneklerden tamamen kopmak gerekiyordu.²⁵

Bu reçete, yüzyıl içinde bir avuç dolusu feminist tarafından kabul edilse de gerçekte Ortadoğulu kadınların içinde bulunduğu kötü durumu düzeltecek gibi değildi. Fakat Auclert'in ziyaretinden sonra önemli bir miras bıraktı: Ona göre, kadınların konumunu yükseltmek için İslami ve geleneksel kurallarda reform yapmak isteyen erkekler vardı ama değişim için gerekli olan itici güç, Arap toplumundaki feministlerden gelmeliydi. Ne büyük feminist eğitimler taşıyan İslam reformcuları ne de Avrupalı radikal kadın eylemciler, Ortadoğulu kadınların sıkıntı ve üzüntülerle dolu dünyasını ve buradan kurtuluş yollarını gündeme aldılar.

Kadınları kadın reformlarının merkezine koymak için gerekli hareketi "saygıdeğer kadınlar" yürüttü. İki kategori vardı: Kadınların toplumda daha iyi bir yere kavuşması için attıkları her adımda bilinçli çaba harcayan feministler ve evleri politikacılar ile kültür dünyasından seçkinlerin siyasi kararlar aldığı ve entelektüel tartışmaların yapıldığı yerler olan "toplum yıldızları." Bu iki gruptan ikincisi, birkaç kadını politikanın üst makamlarına yerleştirmek dışında kadınların konumunu çok az etkiledi. Asya'nın doğusunda, politikanın üst konumlarındaki kadınların hemcinslerinin talihini değiştirmekten çok, genel siyasi gelişmeleri etkileme gücü vardı. Bu yüzden bu bölümde kendilerinden kısaca bahsediliyor.

²⁵ J. Clancy-Smith ve F. Gouda, *Domesticating the Empire: Race, Gender and Dutch Colonialism*, Charlottesville, VA: Virginia University Press, 1988.

“Saygıdeğer kadınlar” üst sınıf ya da tanınmış ailelerdendi. Yüzyılın en başında, ilk liderler iz bıraktılar. Bu, Mısır Ulusal Hareketi Lideri Saad Zaglul’un eşi ve yine diğer bir ulusal lider olan Mustafa Fehmi’nin kızı Safiye Zaglul ile başladı. Zaglul’un evi “ulusun evi”, kendisi ise “Mısırlıların anası” olarak anılırdı ki, bu unvanlar onun Mısır ulusalcılığının ilk yıllarına ait kayıtlarda nasıl önemli bir rolü olduğunu kanıtlıyordu. Fakat o dönemde ulusalcılık ya da yüksek politikaya değil feminist sorunlara odaklanmış kadın hareketine yolu açan bir başka siyasi lider Ali el-Şaravi’nin karısı Hüda el-Şaravi’ydi. Kendisi, oturma odasında boş boş oturmamış, protestosunu sokaklara taşımıştı. Şaravi, çok kısa bir süre içinde büyük kitle gösterilerini organize etmekte şaşırtıcı bir yetenek sergiledi. Ulusal hareket de bundan yararlandı. Şaravi, 1919 Temmuz’unda İngiliz işgaline karşı düzenlenen kitlesel protesto gösterisini düzenleyenler arasında başrolü oynadı. Bu devrimdeki halk gösterilerinden birisi gövde gösterisine dönüştü. İki cesur kadın Safiye Zaglul ve Hüda el-Şaravi, Safiye’nin evinden İngiliz valisinin sarayına gittiler. Buradan polis tarafından sert bir şekilde uzaklaştırıldılar. Şaravi, 1930’larda Filistinlilerin Siyonizme ve İngiliz sömürgeciliğine karşı verdiği mücadele ile dayanışma içinde olan pan-Arapçı kadın hareketine önderlik yaptı. Filistinli ve Suriyeli tanınmış kişilerin eşleri, eylemlerde ve halk gösterilerinde yalnız bırakmadıkları Şaravi’yi kendilerine örnek alıyorlardı.²⁶

Şaravi, Mısır’da ilk kadın birliğini 1913’te kurdu. Bununla, 1880’lerde başlayan feminist hareketi bir yandan zirveye taşıırken bir yandan da sonunu getirdi. Kadın hareketinin kurumsallaşması herkes tarafından kabul edilmedi ve birbiriyle uyuşmayan programların gün yüzüne çıkmasını sağladı. Geçmişteki fikir ve eylem birliği sona erdi, Şaravi’nin takipçileri farklı ve birbiriyle uyuşmayan stratejiler üzerinde düşünmeye başladılar. İnci Eflatun kadın hakları için verilen mücadeleyi doğrudan sol bir gündemle sürdürmek isterken, bu mücadeleyi İslami kurallara uygun olarak vermek isteyen Zeynep el-Gazali, el-Şaravi’nin kurduğu Mısır Kadın Birliği’nden ayrılıp ilk İslam kadın birliğini kurdu.

²⁶ A. el-Zu’aytir, *Filistin Ulusal Hareketinin Belgeleri, 1918-1939*, Beyrut: Filistin Çalışmaları Enstitüsü, 1979, s. 35 (Arapça).

Cemal Abdül Nasır ve Özgür Subaylar Grubu'ndaki arkadaşları Mısır'da devrim yapıp, 1952'de tam bağımsızlık kazanınca bu "saygıdeğer kadınlar"ın yeni hükümetten tam destek alacağı beklentisi doğdu. Fakat bu hayaller kısa sürede dağıldı ve Mısır'daki feminist hareketin içindeki bazı öncü isimler kendilerini demir parmaklıkların arkasında buldular. Örneğin el-Gazali, Cemal Abdül Nasır'ın emriyle Mısır'ın en kötü üne sahip hapisanesine atıldı, burada kötü muamele ve tacizle karşılaştı. Daha sonra yazdığı kitapta, devrimci erkeklerin, kendilerine karşı olanlara düşüncelerini kabul ettirmek isterken ne kadar acımasız davrandıklarını, bu acımasızlığın ulaştığı boyutları tüm ayrıntılarıyla anlatıyordu. Mısır Muhaberatı, el-Gazali'nin kimliğini radikal İslamcı hareket Müslüman Kardeşler'in öncü eylemcisi olarak tespit etmişti. El-Gazali'nin söylediklerinde devletin güvenliğini tehdit edecek bir şeyler bulmak zordu, Batı'yı ya da Batılı feministleri kızdıracak daha çok unsur vardı. El-Gazali'nin hapsedilmesine yol açan konu, kadını evine ve aile ortamına kapatan geleneğe saygı duyulması için eskiden yapmış olduğu bir çağrı oldu. Onun gözünde iyi bir Müslüman kadın, kocasına itaat eden ve kendisini çocuklarına adanmış olan kişiydi. El-Gazali'ye göre kadın, evdeki bu rolüyle ulusun inşası ve İslamiyetin onurunun yükseltilmesine en uygun şekilde katkıda bulunacaktı. Aynı el-Gazali, birinci kocasından boşanmayı kendisinin istediğini, ikinci kocasına da kendi siyasi faaliyetlerine karışmaması için ısrar ettiğini açıkça kabul etti. El-Gazali'nin yazıları siyasal İslam kategorisine katılabilirdi; fakat söyledikleriyle yaşam biçimi arasındaki çelişki, 20. yüzyıldaki Arap feminizmine şaşırtıcı bir örnek oluşturuyor. Kendisi özel hayatında yaşadığı feminizmi halkın önüne gelince Batı'nın şeytan icatlarından birisi olarak ilan ediyordu.²⁷

El-Gazali'nin duruşu "saygıdeğer kadınlar"dan bir diğeri Doria Şefik tarafından onay gördü. Onun feminizmi yerel kültür ve geleneklere dayanıyordu. Şefik, Batı'nın ekonomik emperyalizmine karşı koyabilecek bağımsız yerel ekonominin temeli olarak gördüğü geniş ailelere bir yandan hayranlık duyuyor bir yandan da kabile düzeni içinde kadınların özellikle de genç kadınların yaşadığı dezavantajları görüyordu. Bütün hayatı bu ikisi arasında bir uzlaşma arayışıyla geçti. Şefik, 1935'te kalemi eline aldı ve Mısır hükümetinin

²⁷ Walther, *Women*, s. 239.

aile planlaması konusunda düşündüğü yeni politikalar karşısında heyecan duyan kız kardeşlerini eleştirdi. Şefik, nüfus planlamasının Mısır kırsalının ekonomik gelişimine katkıda bulunacak olan erkek ve kadın sayısının azalmasına neden olacağı konusunda uyarıda bulundu. Şefik'in bu sözleri Mısırlı laik feministlerden olduğu gibi kendisini lanetlemiş olan İslamcılardan da kabul görmedi. Öte yandan, yüzyılın sonunda geleneklere karşı gelen feminizmin Mısır kırsalında ya da büyük kentlerin yoksul mahallelerinde yaşayan kadınları etkilemesinin çok güç olduğunu fark eden diğer feministler, Şefik'in geleneklerin gücüne olan inancından yararlandılar.

20. yüzyılın ikinci yarısı Neval el-Saadavi'nin yükselişine tanık oldu. Saadavi, Nil Nehri'nin kıyısında bulunan bir köyde doğmuştu. Aslında doktor olan Saadavi, hükümette kamu sağlığı müdürü olarak görev yaptı. Mesleğini sürdürmenin yanı sıra Mısır ve Arap dünyasında kadın özgürleşmesi için verilen mücadeleye öncülük etti. Birçok kitap yazan Saadavi'nin kadının Arap dünyasındaki statüsü üzerine yaptığı ilk araştırma 1972'de basıldı. Mısır'da hükümetin sansür engeliyle karşılaşan Saadavi, çalışmalarının çoğunu Beyrut'ta yayınladı. Sonunda, işinden atıldı ve Sedat döneminde hapsedildi.

El-Saadavi'nin gücü, kişisel tecrübeleriyle üzerinde durduğu genel konuları harmanlamasında yatıyor. Yaptığı katkı ise feminist literatürün ötesine geçti: "Birinci" ve "Üçüncü" Dünya kavramlarına alternatif olarak "Kuzey" ve "Güney"i açık bir şekilde kullanması, hepimizin tek bir küresel sistemde, "yeni bir dünya düzeni"nde yaşadığımız iddiası, birçok postkolonyal ve post-modern kültürel çalışmayı etkiledi. Saadavi'nin yeni terminolojisi sömürge sonrası dönemde hegemonya ve bağımlılığın yeniden canlanmasını inceleme olanağı sağladı. Birleşmiş Milletler elemanı olarak çalıştığı yıllarda, "Kuzey" ve "Güney" arasındaki etkileşime tanık olmuş, yeni sömürgeci dünyanın nasıl kurulduğunu ilk elden görmüştü. Saadavi'nin eleştirileri sadece lafta kalmadı; 1982'de kadınlara, onlara yönelik ayrımın her türlüşüne karşı durabilecekleri olanaklar sağlamayı hedefleyen Arap Kadınları Dayanışma Birliği'ni kurdu. Birlik kendisini daha önce sadece fiziksel ya da ruhsal açıdan hasta olan kadınlara yardım veren kuruluşlardan ayrı bir yere koydu. Faslı feminist Fatima Mernisi ile birlikte küresel feminizm bünyesinde mücadele veren el-Saadavi, erkeklerin güç ilişkisinin feminist hareketi fazlasıyla etkilediğini id-

dia etti. Buna, Massachusetts'te 1976'da yapılan Wellesley konferansında Üçüncü Dünya (ya da Güney) feministlerinin tutumlarını örnek gösterdi. Konferansı düzenleyenler Batılıydı, asıl sunumlar onlar tarafından yapıldı, bütün bir etkinlik el-Saadavi'nin deyişiyle "sömürge diyalogu"na dönüştü.

El-Saadavi tıptaki uzmanlık alanı olan psikiyatri sayesinde, kadının genel olarak içinde bulunduğu baskı ortamı gerçeğinin dışavurumu olarak görülebilecek ve tekrarlanan ataerkil şiddetin uygulama alanı olan kadın bedeni hakkında fazlasıyla yazdı. Saadavi, yazarken kurguyu gerçeğe tercih etti ve kadın kahramanların olduğu hikâyelerdeki açık sözlülüğü ve açıklığı sayesinde çok sayıda düşman kazandı. Hikâyelerinde kadın sünnetinin tüyler ürpertici tarifini yaparken de, kadınların akrabaları tarafından –ki genellikle amca-dayı ya da koca oluyordu– sık sık tecavüze uğramasını ve bunlardan bazılarının insafsız kadın satıcılarının eline düşüp nasıl fuhuşa sürüklendiğini ayrıntılarıyla anlatırken de hiçbir şeyi kaçırmıyordu.²⁸

Saadavi'nin edebi çalışmaları arasında göze çarpan bir başka tema, tektanrılı üç dini ve onların kadını baskı altına almasını doğrudan ve sert bir şekilde eleştirmesiydi.²⁹

Yazdıklarına bakınca, el-Saadavi'nin geleceğe karamsar baktığını, dinin Ortadoğu'daki güçlü rolüne odaklandığını görüyoruz. Arap toplumuna genel, Mısır toplumuna ise yakından bakışında son yarım yüzyılda değişen bir şey olmadı.

Arap toplumu hâlâ kadınların anne ve eş rolünü üstlenmek için yaratıldıklarına, görevlerinin evde hizmet etmek ve çocuk yetiştirmek olduğuna inanıyor. Toplumda ya da evde ekonomik ihtiyaç olduğunda kadınların iş aramalarına izin veriliyordu. Kadına, akşam eve dönüp kocası ve çocuklarına karşı olan sorumluluklarını yerine getirdiği sürece –ki bu yaptığı her şeyden daha önemli kabul ediliyordu– her gün evden çıkıp ofise, okula, hastaneye ya da fabrikaya gitmesine izin veriliyordu.³⁰

²⁸ N. el-Saadavi, *North/South: The Nawal El-Saadawi Reader*, Londra: Zed Books, 1997.

²⁹ N. el-Saadavi, *The Innocence of the Devil*, Berkeley, CA: California University Press, 1994.

³⁰ N. al-Saadavi, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*. Boston, MA: Beacon Press, 1980, s. 188; P. Strum, *The Women Are Marching: The Second Sex and the Palestinian Revolution*, Chicago, IL: Lawrence Hill Books, 1992, s. 271.

El Saadavi'nin birçok mücadelede yoldaşlığını yapan Fatima Mernisi, İslama daha karmaşık bir bakış açısı getirmişti. Kasım Emin ruhuna uygun olarak, gerçek İslami emirlerle erkek egemen düzenin bu emirleri daha baştan kadınların aleyhine olacak şekilde yorumlamaları arasında fark olduğunu söylüyordu.³¹ Mernisi, çok sayıdaki çalışmasından birisi olan *İslamın Unutulan Kraliçeleri*'nde İslamın ilk yıllarındaki kadın liderliğinin toplumsal hafızadan ve dini literatürden nasıl silindiğini, bu yokluğun erken ve Ortaçağ İslamiyeti konusunda uzman olan Batılı akademisyenler tarafından nasıl desteklendiğini gösterdi. Mernisi, 1960'ların önde gelen oryantalistlerinden Bernard Lewis'in, unutulmuş kraliçeleri hatırlatmak için harcadığı çabalar yüzünden kendisiyle "bunları herhalde *Arabistan Geceleri*'nde okudunuz" diyerek alay ettiğini hatırlıyor.³²

Batı'daki oryantalistlerle Ortadoğu'daki İslam âlimleri ve köktenciler arasındaki kutsal olmayan bu ittifaka, sadece kadının İslamdaki rolüyle ilgili araştırmada rastlanmıyor. Batılı âlimler ve Doğulu bilgeler İslamın özcü algısını paylaşıyorlar, İslamın farklı şekillerini yok sayıyorlardı. Her iki tarafta da İslamiyetle ilgili ortak kanı, İslami metinlere sıkı bir şekilde ve tek taraflı bağlı olmaya dayanıyordu. Mernisi'nin çalışması işte bu yüzden sadece kadın tarihinin yeniden inşası konusunda değil İslamiyet tarihinin bir bütün olarak ele alınması sırasında da çok önem taşıyor.

Mernisi'nin etkili örneklerinden birisi Ortaçağ Arap dünyasında, erkeklerin İslami prizmada nasıl iki farklı kadın imajı çizdiği üzerine. Bunlardan birisi, cennette şehitleri bekleyen güzel, sonsuza kadar bakire ve sevgi dolu dişiler, yani huriler, diğeri ise mal gibi alınıp satılan ve 8. yüzyılda odalık olarak kullanılan cariyeler.³³ Bu iki imaj arasında, normal, bağımsız kadının yer bulması için umut yok.

El-Saadavi, Mernisi ve diğer âlimlerin çalışmaları, son çeyrek yüzyılda kendi ülkelerinde olduğu kadar dışarıda da çokça yayınlandığı için iz bıraktılar. Fakat çalışmaları başka dillere çevrilmese de kadınların özgürleşmesi için yaptıklarıyla Ortadoğu'da 20. yüzyılın toplumsal hafızasında aynı yeri alma-

³¹ F. Mernisi, *The Forgotten Queens of Islam*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1993.

³² A. g. e., s. 116.

³³ A. g. e.

yı hak eden başka birçok kadın var. Bu kadınlardan üçü, yüzyıl içindeki kadın mücadelesine örnek olup onu bir kişiliğe büründürenlerden. Yüzyıl, 1904'te Lalla Zeynep'in ölümüyle başladı. Cezayirli bir azize olan, tasavvufi ve entelektüel yönleri bulunan Zeynep, Sufi bir tarikatın başı olan babasından sonra onun yerini almış ama Fransız sömürgeciler tarafından desteklenen kuzeninden son derece sert bir tepki görmüştü. Zeynep'in başarısı Mağrip'te, benzer durumda olan diğer kadınlar için yolu açtı, onları farklı hiyerarşi ve teşkilatlarda yasa ya da geleneklerle kendilerine verilmiş görevleri bırakmamaları konusunda cesaretlendirdi.³⁴

Diğer kadın lider ise 5. Bölüm'de bahsi geçen ve yaptığı müziği sanat, eğlence ve gerçeğin yorumlanması olarak gören Ümmü Gülsüm. Burada ondan, profesyonel mesleklerini sürdüren bağımsız kadınlara bir örnek olarak bahsetmek istiyoruz. Kadınlar, yeni teknolojiye yararlanarak ve acımasız erkek egemen iş dünyasında, kadın-erkek ilişkisindeki geleneksel bakış açısına cesaretle karşı çıkarak mesleklerini icra ettiler.³⁵

Üçüncü örnek ise, 1930'larda doğmuş Beyrutlu yazar Leyla Baalabaki. Yazar, çeşitli Avrupa dillerine de çevrilen *Yaşıyorum* adlı ilk romanıyla kısa sürede ün kazanmıştı. 1960'larda, yazdığı bir başka roman ve çok sayıda kısa öykü ile üretken bir gazeteciydi. Açık sözlülüğü, "Aya Giden Şefkat Gemisi" adlı kısa öyküde zirveye ulaştı. Bu öyküde, bir kadının bağımsızlığını, çocuk doğurmama ve kocasına itaat eden bir köle olmama hakkını istemesi ve sonunda buna sahip olması anlatılıyor. Baalabaki'nin öyküsünde erkek şovenizmini ve bu şovenizmin ölümünü bu kadar cesur anlatması birçok erkeği öylesine kızdırdı ki Lübnan polisi Baalabaki hakkında dava açtı, ama kazaan yazar oldu.

Bu bağlamda Lübnanlı iki kadın yazar Hanan el-Şeyh ve Etel Adna geliyor akla. İkisi, Lübnan'da 1975-1988 arasında yaşanan ve ülkeyi bölen kanlı iç savaş sırasında, erkeklerin sürdürdüğü bu şiddet dolu, değersiz ve başarısız politikaya karşı cesaretle feminizmi önerdiler.³⁶

³⁴ J. Clancy-Smith, "The House of Zainab: Female Authority and Saintly Succession in Colonial Algeria", Keddî ve Baron, *Women* içinde, s. 254-74.

³⁵ V Danileson, "Artists and Entrepreneurs: Female Singers in Cairo during the 1920s", Keddî ve Baron, *Women* içinde, s. 292-309.

³⁶ Hanan el-Şeyh "Zahara'nın Öyküsü"nü 1986'da, Etel Adna "Sitt Marie-Rose"yi 1978'de yayınladı.

Diğer “saygıdeğer kadınlar” kategorisinde toplumun yıldız kadınları vardı. Onlar düşünce yapılarında daha az feminist olsalar da, kadınların politikanın üst basamaklarında yer alabileceği izlenimini ünleri sayesinde dolaylı yollardan sağlıyorlardı. Ünlüler hakkındaki dedikodulara olan ilgilerinden çok, öyküleri benzer olduğu için sadece iki ismi örnek vereceğiz. Bir tanesi iki dünya savaşı arasında Levantenlerin çoğu siyasi lideriyle bağlantıları olan Beyrutlu Maud Faragallah’tı. Filistin ayaklanmasındaki rolü yüzünden İngiliz hükümeti tarafından yargılanmak istenen Kudüs Müftüsü ve Filistin Ulusal Hareketi Lideri Hacı Emin el-Hüseyni’nin 1938 yılında eski arkadaşı Faragallah’ın evinde bir süre saklanmış olması da şaşırtıcı değil. Faragallah, Lübnan’daki Fransız Yüksek Komiseri’ni, el-Hüseyni’nin Fransızların kontrolündeki Lübnan’da kalması konusunda ikna edecek kadar etkiliydi. Öyle ki bu yüzden İngiliz-Fransız ilişkilerinin bozulması sözkonusuydu.³⁷

Biraz daha güneyde, Filistin’de sınır dışı edilen müftünün evini, Arap tarihi üzerine yazdıklarıyla tanınan ünlü yazar George Antonius’un dul karısı Cathy kiralamıştı. Cathy’nin evi, Filistin’deki Yahudileri ve Arapları biraraya getirme, barıştırma çabalarının –ki hepsi başarısızlığa uğrayacaktı– yanısıra ve daha önemlisi Filistin’in ortak kültür ve eylem birliğini kurmak ve birleşik bir Filistin politikası oluşturmak için çabaların harcandığı bir mekândı.

“Saygıdeğer kadınlar”dan oluşan iki kategori arasındaki ilişki, politikanın üst basamaklarında yer alarak değişimde bulunmaya çalışmalarıydı. Bunu, ilk örneklerdeki gibi ya bizzat politikanın içine girerek ya da ikinci örneklerde olduğu gibi seçkinlerle hareket ederek yapıyorlardı. Bu nedenle her iki kategori için 20. yüzyıldaki ana işleyiş biçimi ulusal alandaydı. İşte bu yüzden, kadın haklarıyla ilgilenen kadın ve erkekler, 20. yüzyılda Ortadoğu’da kadın tarihiyle ilgili olarak değindiğimiz dördüncü bağlam olan milliyetçilik ve feminizm arasındaki gergin ilişkiyi göz önüne almalı ve bununla başa çıkabilmeliydi.

Milliyetçilik ve feminizm

Milliyetçilik ile kadının toplumdaki yeri arasındaki gergin ilişki, sadece 20. yüzyılın değil genel olarak insanlık tarihini ilgilendiren daha geniş bir içeri-

³⁷ M. Faragallah, *Visages d'une Epoque*, Paris, tarih yok, s. 77.

ğin, yani genellikle erkek elinden çıkan ve kadınların yaşamı üzerinde etkisi olan politika ve ideolojinin bir parçasıydı. Aslında erkeklere ait siyasi bir görüş olan milliyetçilik, Ortadoğu'da 20. yüzyılın geçerli ideolojisi olarak kadın tarihini anlamak açısından geniş ve esaslı bir bağlam sunuyor.

(Arap dünyasında milliyetçilik, 19. yüzyılın sonlarında başladı, en erken 1830'lar civarında Mısır'da, en geç Umman'da (1971) ortaya çıktı. Bu dönemin faal ve cesur kadınları, siyasi arenada kadın hayatının yeniden düzenlenmesini talep edebiliyorlardı.) Nüfusun yarısını oluşturan kadınlardan ulusun inşasına gelecek olan katkının vazgeçilmez derecede önemli olduğunu liderler de teknokratlar da kabul ediyorlardı.

Arap dünyasının birçok tarih kitabında, Arap feminizmi 20. yüzyılın başındaki ulusal kurtuluş hareketleriyle yakından ilişkilendirilir. Bu önemli, çünkü feminizm bugün siyasal İslamcılar tarafından yabancı bir fikirmiş gibi gösteriliyor. Arap milliyetçiliğinin en fazla yükseldiği günlerde, kadınlar için eşitlik talebi ulusal kurtuluş talebiyle eşit görülüyordu. Eğer feminizm gerçekten Batı'dan alınmışsa, milliyetçilik de öyleydi. Yerel eylemcilerin milliyetçilik ve feminizmi ithal düşünceler olarak görüp görmemesi önemli değildi çünkü her iki ideoloji, yabancıların yönetimine ve hâkimiyetine karşı gelmek için en iyi araçlardan sayılıyordu.

Milliyetçilik ile feminizm arasında bu kadar yakın bir bağ olsa da, kadınların kurtuluş savaşlarındaki rolleri hakkında çok az bilgimiz var. Kadınların rolleri sanki bağışlanmıştı, feminist tarihçiler kadınların ulusal mücadeledeki rollerini anlayıp ortaya çıkarmaya kısa bir süre önce başladılar.³⁸ Kadınların çeşitli ulusal hareketlere verdiği desteğin türlerine dair bolca kanıt buldular. Sömürgeciler ve sömürülenlerin anılarında olduğu gibi resmi belgelerde de kadınların silahları saklayarak ya da isyancılara ulaştırarak, erkeklerle omuz omuza savaşarak ya da ülkelerinin özgürlüğü için canlarını feda etmeye hazır hissederek işgalcilere karşı nasıl savaştıklarına dair bolca malzeme vardı.

Kadınların, Arap ülkelerindeki yabancı egemenliğine son vermek için verilen topyekun mücadelede aldıkları görev zamanla gelişme gösterdi. Bağımsızlık savaşlarının son aşamalarında, erkekler hapse atıldığında ya da yaka-

³⁸ Bu eserlerin birçoğu şurada özetlenmiştir: L. A. Brand, *Women, the State, and Political Liberation: Middle Eastern and North African Experiences*, New York: Columbia University Press, 1998.

lanmamak için kaçışlarında kadınların ulusal devrimlere verdiği desteğin büyüdüğü görülüyor. Bu özellikle kadınların bomba attığı, casusluk yaptığı, silah kaçırdığı, kaçakları sakladığı Cezayir ve Filistin için geçerliydi. Kadınlar, 1919'da Mısır'daki devrimde olduğu gibi İran'da her iki devrimde de kitlesel gösterilerin ve protestoların omurgasını oluşturuyordu. Kahire ve Tahran'daki erkekler, feminist kaygılarla değil, daha güçlü olan düşmana karşı bir taktik olarak kadınları ve çocukları büyük yürüyüşlerde yer almaya sevk ediyorlardı. İran Devrimi'nin lideri Ayetullah Humeyni, Şah'ın politikalarını bozmak için popüler kitlesel gösterilerinin özünü tesettürlü kadınların oluşturması gerektiğine inanıyordu. Fakat Ortadoğu'nun başka yerlerinde olduğu gibi İranlı kadınlar da rollerini farklı algılayarak, genel hedef için gerekli fedakarlıkları yapma isteğinin bir işareti olarak gördüler. Birçoğu, kitlesel katılımlarının devrim sonrası İran'da yöneticiler tarafından görüleceğini umdular. Devrimden hemen sonra darmadağın olan bu umutlar, 20. yüzyılın sonunda Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin öncülük ettiği reform hareketine kadınların verdiği çok güçlü destekten de anlaşılacağı gibi sonradan yeniden canlandı.

Cezayir ve Filistin'de kadınlar öncü konumlara erişemediler. Bu özellikle kadınların Fransız sorgucular tarafından en kötü işkencelere maruz kaldığı Cezayir düşünülünce haksızlıktı, aynı şekilde 1987-2000 yılları arasında siyasi kadın tutukluların İsrail gizli servis üyeleri tarafından aşağılayıcı bir biçimde ve vahşice sorgulandığı Filistin örneği de aynı ölçüde umut kırıcıydı. Kadınların bu çabaları ve fedakârlıkları birçok durumda erkekler tarafından fark edilmedi.

En ünlü örnek Cezayir'de FLN'den kadın savaşçı Cemile Buheired'inki. Kendisi yakalandı, işkence gördü ve Fransız Ordusu tarafından ölüme mahkum edildi. Arap dünyasında direniş ve milliyetçiliğin sembolü haline geldi, birçok şiir ve öyküye konu oldu. Sorunun bir parçası, Cezayir'deki Buheired ve arkadaşlarının vatanın kurtuluşu ve kadınların özgürleşmesi şeklindeki ikiz hedeflerinin, devrime öncülük eden erkekler tarafından tanınmamasıydı. Sömürge öncesi ve sonrası Cezayir'de, erkekler tarafından kurulan düzen, bağımsızlık için yerel düzeyde verilen mücadelenin bu bakış açısını hiç bir zaman ciddi bir şekilde paylaşmadı. Ayrıca, kitlesel kadın hareketini feminist bir devrime dönüştürmek zordu. Sömürge dönemindeki kadınlar politika

sahnesinden uzaklaştırıldı. Gelenekler, ekonomik yoksunluk ve sosyal dışlanma, siyaset oyununda daha aktif rol almaya eğilimli olabilecek bir avuç kadının bile cesaretini kırdı. Çok az sayıda kadın evin dışında çalıştı, çoğu okuma yazma bilmiyordu ve çok azı Fransızca konuşuyordu. Fransızların yarattığı dünyadan dışlandılar, din adamlarının kendileri için kurduğu ve Fransızların ele geçiremediği Müslüman dünyaya kapatıldılar.

Bağımsızlık savaşı başladığında, kadınların rolü Cezayirli siyasi grupların hepsinin idealleştirilmiş söylemlerinin bir parçası oldu. Kadınlar, ulusal gerçeklik ve saflığın kusursuz sembolleri olarak görüldüler. İslamcıların gözünde bu kadınların eve kapanmaları, onları geleneklerin destekçileri haline getirdi. Laik ulusalcılar ise geleneksel yaşam biçimleri yüzünden bu kadınlara övgüde bulunuyor, onları toplumun Fransız kültürü ile lekelenmemiş ve kirlenmemiş parçası olarak anlatıyorlardı.

Fakat bütün kadınlar “saf” olmak istemiyorlardı. Kentli üst sınıf ailelerden olan kadınlar, kendilerini yasalar, kültür merkezleri ve eğitim yoluyla Fransız kültürüne çekmek isteyen Fransız sömürgecilerin ilgi alanındaydılar. Devrim söylemine ters olan bu kültürel etkileşim, feminist iddiacılığı daha da besleyebilirdi. Bu kadınlardan bazıları, sömürgecilerin evlilik yaşını 15’e çıkarması, erkeğe özel haklar veren boşanma geleneklerini kaldırması gibi etkiyleyici girişimlerini içeren bazı Fransız reformlarının kendilerinin yararına olduğunun farkına vardılar. Ancak, kadınlardan çok azı Fransız sömürgeciliğinin siyasi gündeminden etkilendi. Her şey bir yana, Fransız yerel yöneticiler işgalci güç olarak kadınlarla iletişimi kocaları üzerinden kurdular ve bu girişimleri, erkekleri baskı altına almak için harcanan baskıcı sömürgeci çabaların bir parçası olarak görüldü.³⁹

Bölgedeki ulusal mücadeleler yatıştığında ve bağımsızlık sağlama alındığında bile kadın hakları meselesi yeni yönetici sınıfların gündeminde hâlâ başlardaydı. İran’da kadınların konumu, reform hareketinde can alıcı bir öneme sahipti, öyle ki yüzyılın başında sadece politikayı değil politik dili de etkiledi. Kadınların anayasal alanda özgürleşmesi, siyasi sözlükte “modernlik” ve “ilerleme” gibi temel terimlerle birlikte politik tutarsız bir terim olarak eşit bir statü kazandı. Modernleşme teorilerine çok uygun olarak, kadına

³⁹ Gates, *Two*.

boyun eğdirmek tarihin ilkel dönemi ile özdeşleştirildi, kadınların özgürleşmesi gerici geçmişini arkada bırakmanın tek yolu olarak kabul edildi. Fakat “ilkelcilikleri” ulusal tarihin eski dönemlerini temsil etse de kadınlar, ulusal değerler, şanlı şerefli geçmişin, yani ulusal hareketlerin yeniden canlandırmak istediği tarihin anılarıyla da özdeşleştirilir. Filistinli yazar ve şair Hasan Kanaşani kısa öykülerinde, ulusal söylemdeki Filistinli anneleri ustaca tarif ederken onların ikiye bölünmüş bu resmini çiziyor. Kanaşani’nin çalışmasında onlar, milliyetçiliğe eleştirel bir bakış açısı geliştiren yazarların da doğru bir şekilde gözlemlediği gibi tarihle olan bu karışık ilişkide hem geçmiş hem de gelecekler: Tarihle yeniden evlenmek için boşanma isteği.⁴⁰

Modernleşmenin dikkat çeken bir özelliği olan kadın eğitiminin yaygınlaştırılması, özgürlüğünü yeni kazanmış devletlerin başındakiler tarafından iftiharla desteklendi. Kadınların eğitilmesi, devlet projesinden daha fazlasını içeriyordu ve Ortadoğulu yeni politikacıların hem heyecanlandığı hem de esinlendiği “modernleşme”nin daha geniş vizyonunun bir parçasıydı. Bağımsızlık için düzenlenen siyasi hareketlerde, “reform”un kilit kelime olduğu yerde, kadın eğitime destek vermenin modernleşme projeleriyle birleştirilmesi politikacılar tarafından da aydınlar tarafından da doğal bir gelişme olarak kabul edildi.

Bu sadece teorik değildi: Kadınların eğitimi Ortadoğu’da 20. yüzyılda gerçekten arttı. Hatta bu artış ulusal ayaklanmaların ilk dönemlerinde başladı. Mısır’da, milliyetçiliğin ilk filizleri 1820’lerin sonlarında ortaya çıktı; bunun en açık dışavurumu ilk kız okulunun 1829’da açılmasıyla oldu. Ulusal uyanışa doğru giderken diğer ülkeler de aynı şekilde davrandılar. Kız okulu, Lübnan’da 1835’te, Irak’ta 1898’de açıldı. Ortadoğu’da 1918 öncesinde felce uğramış İstanbul’da da benzer okulların açılması biraz zaman aldı. Kadınların eğitimi, Jön Türklerin kısa ömürlü hükümetinde (1908-18) başlıca önceliklerinden birisiydi, başarılı halefleri Atatürk zamanında da böyle olmaya devam etti. Fakat gördüğümüz kadarıyla bazı ülkelerde milliyetçilik yavaş gelişti, dolayısıyla kadın eğitimindeki ilerleme de yavaş oldu. Yemen ve Suudi Arabistan’da kadınların devlet eğitiminden yararlanması ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında başladı.

⁴⁰ I. Pappé, “A Text in the Eyes of the Beholder: Four Theatrical Interpretations to Ghassan Kanaşani’s *Men in the Sun*”, *Contemporary Theatre Review* 3:2, 1995, s. 154-74.

Mısır'daki İngiliz Yüksek Komiseri 1919'da İngiliz işgalinin sürmesine karşı yapılan geniş çaplı protesto gösterilerinin hangi nedenlerle yapıldığını hükûmetine bildirmek zorundaydı. Yüksek komiser şöyle yazmıştı:

Mısır'da son beş yılda meydana gelen değişimler arasında hiçbirisi, bazı kesimlerden kadınların yakın çevreleri dışındaki olaylara ilgi duymaya başlamalarından daha çarpıcı değil. Bu da büyük ölçüde eğitimin sonucu ve gelecekte eğitimin seyrini etkileyecek olan bir gelişme.⁴¹

Bu gelişmeler, 1914-1919 yılları arasında yaşandı. Mısır'ın bütçesi Birinci Dünya Savaşı'ndan önce hâlâ sömürge güçleri tarafından hazırlanıyordu ve sınırlı büyüme, işgalci kuvvetlerin sosyal ve kültürel amaçlar için gerekli fonları dağıtmaktaki isteksizliğiyle açıklanabilirdi. Ayrıca, kadın eğitime karşı olan geleneksel önyargılara itiraz etmemek ve böylelikle Müslüman din adamlarıyla doğrudan karşı karşıya kalmamak İngiliz valiler için daha kolaydı. Yüksek komiserin görevde olduğu günlerde, onun dileklerine ve politikalarına aykırı olarak Kahire ve İskenderiye'deki kız okullarının sayısı dört katına çıktı (merkezden uzak yerlerde büyüme daha azdı). Eğer öğretmen açığı olmasaydı eğitimin yayılması daha hızlı olabilirdi: Kadınlara yönelik olarak ilkokul öğretmenliği için sadece iki öğretmen okulu varken, üst sınıf öğretmenliği için okul yoktu.

İngiliz yüksek komiseri, bölge yabancı işgali altındayken kadınların eğitime yönelik olarak çok az şey yapıldığını kabul ediyor. Arap dünyasındaki sömürge hükûmetleri, eğitim olanaklarını yaymak ya da kadınlar için uygun hale getirmek için uğraş vermediler. İşte bu yüzden bağımsızlıklardan sonra Arap kadınlar arasında okuma yazma bilmeyenlerin ve eğitimden mahrum kalanların sayısı çok yüksekti. Örneğin, kadınlar arasında okuma-yazma bilmeyenlerin oranı Tunus'ta 1956 yılında yüzde 96, Cezayir'de 1962 yılında yüzde 90'dı. Bu sönük rakamlar, on yıl süren bağımsızlık savaşından sonra yarıya indi.⁴²

⁴¹ 19 Mart 1919 tarihli bir rapor, aktaran Y. L. Rizk, "A Diwan of Contemporary Life", *al-Ahram Weekly* 420, 11-17 Mart 1999.

⁴² A. al-Qazzat, "Education of Women in the Arab World", <http://www.thefuturesite.com/ethnic/education.html>.

Modernleştirme dürtüsü ve özgürlüğünü yeni kazanmış toplumlarda yaşamı yeniden düzenleme ihtiyacı, özgürlüğüne yeni kavuşmuş Arap devletlerinde kadınların eğitimi konusunda hevesle dolu uzun dönemli reform dalgasına yol açtı. Ulusal hükümetler, toplumlarının ihtiyaçlarını yerine getirmek için verdikleri sözlere ne kadar sadık olduklarını göstermek için eğitimi vitrin olarak görüyorlardı. Kadının çalışma hakkı, daha küçük aileler ve yüksek okuma yazma oranı, Arap toplumlarını ilerleme ve aydınlanma cenneti haline getirmek için doğru yönde atılmış adımlardı.

Bu yeni reform hevesi, kadınların politikaya daha fazla katılımına yol açabilirdi (ama açmadı); okuma-yazma oranının düşük olması buna engeldi. Politikada yer almak, insanlara sistemin meşruiyeti hakkında söz söyleme hakkı verir; kadınlar daha önce meşrulaştırma sürecinde hiç taraf olmamışlardı. Kadınlar yüzyılın sonuna doğru siyaset oyununda daha fazla yer alsalar da, erkeklerinkiyle kıyaslanacak bir seviyeye ulaşamadılar. Eğitimin yaygınlaştırılmasının görünüşte Türkiye ve İsrail gibi “Batılılaşmış” ülkelerde bile politik meselelere daha fazla katılımı garantilemediği anlaşıldı. Sadece eğitim sağlanması yeterli değildi, eğitimin yapısını da gözden geçirmek gerekiyordu. Kadınlara daha fazla eğitim, müfredattaki kadın düşmanı tutumlar ve algılaşmaları silmemiştii. Kadın öğretmenler, kırsal ve göçbelerin yaşadığı birçok bölgede, bazıları bir sonraki nesli yetiştirecek olan kızları, geleneksel yöntemlerle yetiştirmeye devam ediyorlar, kadınların ev çevresinde kalıp, erkek politikasının ciddi meselelerine karışmamaları yönünde aynı mesajı veriyorlardı.

Fakat değişimin altyapısı kurulmuştu ve bu, Arap kurucu babalarından oluşan neslin kızlarına bıraktığı az sayıdaki olumlu mirastan birisiydi. Bağımsızlığın ilk 30 yılında (1945-75), hemen hemen her Arap ülkesinde eğitim için ayrılan kaynaklarda önemli bir artış vardı. Bugün bu oranın, genel bütçenin yüzde 20 ile 30 arasındaki dilimine denk geldiği ileri sürülüyor.⁴³

Bu süre içinde Arap dünyasında, devlet tarafından sağlanan eğitimin her seviyesinde kayıt yaptıran kızların sayısı, 1950’de yaklaşık bir milyon iken (neredeyse her ilkokulda) 1975’te 8 milyonun üstüne çıktı. Fakat nüfustaki artışa bakıldığında, bu oran çarpıcılığını kaybediyor: 1950-75 arasında eğitim sistemine kabul edilen kızların oranı, bütün öğrenci nüfusu içinde yaklaşık

⁴³ A. g. e.

yüzde 10'larda kaldı.⁴⁴

Arap dünyasında, eğitimdeki bu devasa büyümede, kadınların oranı göreceli olarak değil, kesin sayılarla arttı; kadınların eğitime katılma oranı yüzyılın başında neredeyse sıfırken, yüzyılın sonunda ortalama olarak yaklaşık yüzde 35'e ulaştı. Yine de, kadınlar için yaratılan resmi eğitim olanakları yüzyılın sonunda hâlâ erkeklerinkinden çok daha kısıtlıydı. Bu durum, kadın eğitimindeki artış, eğitim düzeyinin gerisinde kaldığında daha iyi görülebilir. En fazla artış, ilkokullarda oldu; yirmi yıl içinde (1950-70) kayıt olan kızların sayısı bir milyondan daha azken 6 milyonun üstüne çıktı. Fakat bir üst seviyeye çıkıldığında bu sayı düştü. Liseye devam eden nüfusun ortalamasına bakınca kızların oranı yüzde 10'dan fazla değildi (yüzyılın başında ortalama yüzde 1 olan oran yüzde 10'a çıkmıştı). Böylece, eve yakın ilköğretimde yüzyılın sonuna doğru (örneğin, 1975 nüfus sayımı) artış olurken, kızları evden uzakta bulunan okula göndermeme alışkanlığı, daha üst seviyelerde eğitimi etkileyen bir tavır olarak sürüyordu. Bazı yoksul ülkelerde, eğitimin ileri aşamalarındaki düşük katılımın nedenlerinden birisi, sadece tutum değil eğitim olanaklarının yetersizliği ve öğretmen açığı olarak gösterilebilir ki, bütün Arap dünyasında aynı sorunla karşılaşmak mümkün.

Bu sayılar iki şekilde sunulabilir. Bir tanesinde, kadın-erkek meselesi görmezden gelinip büyüme sadece kadın nüfusu içinde analiz edilir; diğerinde büyüme erkek nüfusu ile kıyaslanarak analiz edilir. İlk analiz, önemli oranlarda sıçramalar içeren istikrarlı bir gelişmeye; Libya ve Yemen gibi ülkelerde iki, hatta üç katına çıkan kayıt oranlarına işaret ediyor. Bu büyüme, ilkokul, yüksekokul ve ilerisi dahil eğitimin bütün seviyeleri için geçerli.

Diğer analiz yönteminde ise ileri doğru önemli sıçramalar yok, ama kadın-erkek arasındaki farkın yavaşça azaldığı görülüyor. Bazı ülkelerde, 1970'li yıllarda kadın-erkek farkı neredeyse kayboldu. Nüfusu az olan Bahreyn, Ürdün, Kuveyt, Libya, Lübnan, Katar ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi ülkelerde kayıtlarda kadın-erkek arasında eşitlik sağlanması başarılıydı. Eğitimin daha yüksek aşamalarında ise kadın-erkek arasındaki açık devam etti.

Kolej ve üniversite eğitiminde ortaya çıkan tablo daha az umut veriyordu. Fakat yüksek eğitim nüfusun bütünü için yeni bir olaydı ve 1914'ten önce

⁴⁴ A. g. e.

bunun varlığından söz etmek zordu. Bunu akılda tutar ve aynı analiz yöntemlerini kullanırsak, 1960'larda kızlarda yüksek eğitimde çok hızlı bir büyüme yaşandı. Tunus'ta kayıtların sayısı, 1965'te 1020 iken 1977'de 6070'e; Irak'ta 1965'te 7625 iken 1975'te 28.267'ye; Lübnan'da 1965'te 3685 iken 1971'de 10.000'e; Cezayir'de 1965'te 1642 iken 1975'te 12.171'e çıktı.

İkinci yöntem bize, Körfez ülkelerinden gelen alışılmadık ve son derece şaşırtıcı örnekler dışında kadın ve erkekler arasındaki aynı açığın yüzyılın sonuna doğru sürdüğünü gösteriyor. Bahreyn, Kuveyt ve Katar'da üniversitelere kayıt olan kadınların sayısı erkeklerinkini geçti (Bahreyn'de yüzde 53, Katar'da yüzde 57, Kuveyt'te yüzde 56). Bu sıradışı istatistiğin ana nedeni, erkek öğrenciler yurtdışında eğitim görmeye yönlendirilirken, kızların gelenek ya da evlilik yüzünden bunu yapmaktan alıkonması. Bu yüzdendir ki, kızlar ülkedeki üniversitelere akın etseler de yurtdışında eğitim için burs ya da bağışlardan nadiren yararlanıyorlardı.⁴⁵

Kadınların yüzyıl içinde müfredat ve ders tercihleri de değişti. Tercihler önceleri, serbest sanatlar ve beşeri bilimlerken sonra sosyal bilimler ve hukuk oldu. Birçok ülkede bu dört alanın hepsinde kız öğrenciler çoğunlukta idi. 1975'ler civarında, sözü geçen alanlarda Suudi Arabistan'da kızların oranı yüzde 70, Sudan'da yüzde 75, Kuveyt'te yüzde 56, Tunus'ta yüzde 52'ydi. Bu durum, bir ölçüde serbest sanatlar fakültesi açmanın teknik fakülte açmaktan daha kolay ve ucuz olmasından, ayrıca serbest sanatların kadınlar için daha uygun olduğu yönündeki yaygın tutum ve geleneklerden kaynaklanıyordu. Kadınların, öteden beri erkek bilimi olarak bilinen alanlara girmesi, 1970'lerin sonlarında Cezayir ve Suriye'de gerçekleşti. Kadınların eşitliğine en azından teoride bağlı olan Baas ve FLN'nin devrimci rejimleri tarafından yönetilen bu iki ülkede, hükümetler daha fazla teknik okul açmak ve kızları bu okullara kayıt yaptırmaları için teşvik etmek amacıyla yoğun çaba harcadı. Kızlar teknik ve ilgili alanlarda iş bulma olanakları daha fazla olduğu ve mali açıdan geleceği daha parlak olduğu için çabaları hevesle karşıladılar. Geleceğin patronları bazı durumlarda, teknik bölümlerde okuyan kız öğrencilere okulu bitirmeleri için teşvik etmek amacıyla avanslar ödediler.

⁴⁵ A. g. e.

1980’lerde diğer alanlar da kızlara açıldı. Mısır, Kuveyt, Lübnan ve Tunus’ta tıp, dişçilik, eczacılık ve hemşirelik bölümlerine çok sayıda Arap kıza ilgi gösterdi. Kızların mesleki alan olarak tıbbi seçmesi hem “modernleşme yanlıları”ndan hem de İslamcılardan destek gördü. Tıp, hem prestiji yüksek hem kârlı bir meslek olduğu kadar, çoğu Arap kadınının özellikle jinekoloji ve kadın doğum branşlarında hemcinsi doktoru tercih ettiği düşünülürse “geleneksel” kadınlar için uygun da bir meslekti.

Arap dünyasında yüzyılın sonunda doğan bir kızın çocuğunun okula gidip yüksek okul bitirme şansının annesinden daha yüksek olduğunu söylemek doğru bir değerlendirme olacaktır. Daha az şüpheli Arap feministleri eğitimdeki gelişmenin, Ortadoğu’da kadınlara daha iyi bir gelecek kurma ümidini beslediğini düşünüyor. Şöyle ki: Eğitim sayesinde evlilikler ertelenir ve anneleri daha eğitilmiş, dolayısıyla kadınların eğitimi konusunda daha az kadın düşmanı bir tutum sergileyecek olan bir erkek nesli, kendi fikrinde ısrarlı, toplumda eşitliği önceden olduğundan daha güçlü bir sesle talep eden kadın nesli çıkar ortaya.

Milliyetçilikle birlikte, kadının eğitimi ve yasal statüsü iyileşmiş gibi görünse de bu gelişmenin kentsel bölgelerle sınırlı olduğunu görmek önemli. Kırsal toplumlarda ise milliyetçi ideoloji çok sık olarak kadını kontrol altına almak ve bağımsız faaliyetlerini kısıtlamak için kullanıldı. İran köyü Aliabad’ın özel öyküsü, milliyetçi ideolojinin kadınları geçmişe mahkum etmek ve geleneksel kısıtlamalarla baskı altına almak için nasıl kullanıldığını ortaya koyuyor. İran’daki modern ve milliyetçi söylem ne olursa olsun Aliabad’daki kadınlar kocaları tarafından köyün içinde ya da dışında daha fazla siyasi güç kazanmak için kullanılıyordu; bunu kızlarının evliliği yoluyla siyasi ittifaklar kurarak, karılarını ya da kızlarını oy kullanırken yönlendirerek yapıyorlardı. Ne söylem ne de kocaların üstlendiği yeni roller, kadınların en azından teoride eşitlik ilkesine bağlı sistemin sağladığı olanaklardan yararlanmasını sağladı.⁴⁶

Ortadoğu’nun başka yerlerinde, milliyetçiliğin kadın-erkek arasında tam eşitliği öngören radikal sosyalist ilkeleri benimsediği yerlerde bile, kırsal alanlarda çok az şey yapıldı.⁴⁷

⁴⁶ M. E. Hegland, “Political Roles of Aliabad Women: The Public-Private Dichotomy Transcended”, Keddie ve Baron, *Women* içinde, s. 215-32.

⁴⁷ Eickelman, *The Middle East*, s. 147.

Kadının eğitime verilen önemle, kırsal ve göçebe bölgelerde devam eden ataerkil rejimler arasındaki gerilim, milliyetçilik söylemi ve kadınların gerçekten yaşadıkları arasındaki daha büyük bir uyumsuzluğun parçasıydı. Yüzyılın ikinci yarısında kurtuluş hareketleriyle kadınların gündemi arasındaki acı veren ve gergin ilişkiye Cezayir ve Filistin'den örnekler geldi. İşgalcilere karşı mücadelede, sömürgecilerle doğrudan çatışmalar (Cezayir'de 1962'de sona erdi, Filistin'de sürüyor) doruğa ulaştığında, hem savaş koşullarının sonucu olarak hem de feminizme bağlılık gösteren Üçüncü Dünya ülkesi ideolojilerinden esinlendiği için eşitliğin söylemi ve uygulaması aynıydı. Fakat savaş bittiğinde ya da 1990'ların başında Filistin'de olduğu gibi bitmiş gibi görüldüğünde, söylem ile gerçek uygulama arasındaki fark büyüktü.

Bağımsız Cezayir devletinin ilk lideri Ahmed Bin Bella (1963-65) döneminde kadınlar, evleri dışında çalışma hakkı kazandılar. Bin Bella'nın halefleri bu bağlamda daha az açık fikirliydi. 1967'de hükümetin resmi yayın organı *el-Mücahid*, kocalara eşlerinin dışarıda çalışmalarına izin vermemelerini tavsiye ediyordu. Devlet gücünü pekiştirirken, söylem hatta (reformla ilgili bölümde gösterdiğimiz gibi) hukuk sistemi, eşitlik ideolojisine sadakatini koruyordu. Uygulamada, sadece kentsel alanlarda, hükümetin beslediği kamusal ruh hali kişilerin davranışlarını etkiledi, bağımsızlık kırsal alanlarda kadınları erkek egemenliğinden kurtarmadı.

Filistin'de umut, mücadele döneminde geçici olarak kazanılan eşitliğin, bağımsızlık sonrası edinilen tecrübeler sayesinde kalıcı hale gelmesiydi, hâlâ da öyle. 1987 yılında Bir Zeit Üniversitesi'nde öğrenci olan, Birinci İntifada'ya ilk yıllarında siyasi eylemci olarak katılan Behice için umut başka bir yerde: Kendisine ait bağımsız yeni bir hayat. Bu özgürlüğü devam etsin diye evi terk etmek zorunda kalmış. Behice, kendisi de tanınmış bir eylemci olan annesinin hem ev işlerini yaptığı, hem eve ekmek getiren asıl kişi olarak profesyonel mesleğini sürdürdüğü, hem de siyasi konumunun getirdiği yükü taşıdığı o evde kalamazdı. Annesinin de babasının da bu durumu ahlaki olarak kabul edilebilir bulması Behice için hayal kırıklığı olmuş.⁴⁸

Behiye, Bir Zeit'de Filistin tarihine feminist pencereden bakan ve bölgeden olan öğretmenlerle karşılaşabilirdi. Filistinli yazar Seher Halife, işgal al-

⁴⁸ Strum, *Revolution*.

tında Filistinli kadın olmanın ne anlama geldiğini insanın içine işleyen bir dille anlattığı kitabını Bir Zeit Üniversitesi'nin yardımıyla yayınladı. *Günebakan* adlı kitabı, işgal altındaki Batı Şeria'da yaşayan ve üzerlerine örülen duvarları aşmaya çalışan 3 Filistinli kadının hayatını anlatıyordu. Halife, farklı sosyoekonomik geçmişi olan 3 kadın seçmiş, genel kadın-erkek meselelerini işlerken, sınıf meselesinin kadının konumuna etkisine de değinmiş.⁴⁹

Diğer Filistinli feministler, Behice ve öğrenci arkadaşlarına, 1936'daki Filistin isyanından bu yana ülkenin savunulmasıyla özdeşleşen namus kavramının, kadın bedeninin gelenek ve ulusal ahlak adına korunması anlamına gelecek şekilde nasıl değiştirildiğini öğretiler. Ülkelerini korumak için gönüllü olan erkeklerin, genelde ailelerindeki kadınların bedenlerini ve namuslarını korumak isteğinde oldukları ve her iki amaç için aynı şiddet dolu yöntemleri kullandıkları acı bir şekilde ortaya çıktı. Dolayısıyla, işgalcilere karşı gelmeye gönüllü olan genç erkekler, kendi özgür iradesine göre davranan, görücü usulü evliliklere karşı çıkma ya da evlenmişse ayrılma cesaretini gösteren kadınlara karşı şiddet uygulama hakkı görüyorlardı kendilerinde.⁵⁰

Kadınlara acı veren kötü muamele ile silahlı mücadelelerin yarattığı şiddet ortamı arasındaki bağa yönelik yeni eleştiri, hem entelektüel bir eğilim olarak hem de kadın hakları için siyasi hareket olarak Arap feminist tarihçiliğinin ortaya çıkışının bir parçasıydı. Geçmişteki marjinalleşmeyi eleştiren ve tamamen yok sayılmaya çalışılan dönemde bile Arap dünyasındaki ulusal hareketlerde kadının rolünü ortaya çıkaran feminist tarihçiler, ulusal tarihi ve öyküleri dikkatli gözlerle incelediler.

Feminist tarihçiler muazzam bir iş yapmışlardı. Bağımsızlık için verilen ve başarılı olan mücadelenin ardından gelen yıllarda, resmi tarih kadınların kurtuluş savaşlarındaki katkılarının ikinci dereceden olduğunu göstermek için hızlı davranmıştı. Bunun birçok etkileri oldu, mali etkisi en ufağı değildi. Fas hükümetinin 1959 yılının Mart ayında çıkardığı "Savaşçı Yasası", kurtuluş savaşında aktif olarak yer aldığını ispatlayanlara yüksek öğrenim, devlet işine vb. başvurduklarında tercih edilecek kişi olma hakkı veriyordu. Ve bu

⁴⁹ Bir Zeit Üniversitesi tarafından 1979'da yayımlandı.

⁵⁰ F. S. Hasson, "Modernity and Gender in Arab Accounts of the 1948 and 1967 Defeats", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 32:4 (Yaz), 2000, s. 491-510.

yasa sadece erkekleri kapsıyordu.⁵¹

Yüzyılın bitimine yakın, feminist tarih bilimcilerin çizdiği resim daha da netleşti. Modernleşme gibi milliyetçilik de kadının siyasi katılımını, savaş çabalarında seferberlik ve hatta kamusal alanda görünen eşitlik gerektiriyordu. Milliyetçilik, erkeklerin aynı örnekleri bağımsızlık sonrası döneme çekmek konusunda harekete geçirmediği gibi özel alandaki kadın-erkek ilişkilerine etkisi de olmadı.

Bazı feminist tarihçiler, kınayan bir dil yerine ılımlı bir dil kullandılar. Geleceğe dair, geçmişten daha ileri gidilmesi ihtiyacı üzerine kurulu bir gündem önerdiler ve öç almanın yollarını aramadılar. Ulusal tarihin Avrupa tarihine antitez olarak yazıldığını, bu yüzden kadınların, ırgatların ve alt sınıfların rollerinin sadece aşırı milliyetçilik yüzünden değil başka şeylere öncelik hakkı vermekten dolayı ihmal edildiğini açıkladılar. Cezayirli tarihçi Muhammed Salhi'nin kitabının başlığında da yazdığı gibi, tarih kadın ve erkek kimliği kazanmadan önce sömürgelerden kurtulmalıydı.

Feminist tarihçilik üst sosyoekonomik kademelerdeki kadınların konumundaki belirgin değişim zemininde ortaya çıktı. Fas buna tipik bir örnek. Feminist tarihçilik gerçek anlamda 1990'ların sonunda, diğer yıllardan iyi anlamda farklı olarak daha fazla kadının işe kayıtlı olduğu, daha eğitilmiş olduğu, daha geç evlendiği ve daha küçük ailelere sahip olduğu 10 yıllık dönemde yazılmaya başlandı. Bu süre içinde, birkaç bin kadın öğrenci üniversitelere kabul edildi. Ancak, Fransa'dan yüksek derecelerle dönen feminizm öğrencilerinin kadının Fas ulusal tarihinde ve dünya genelindeki rolüyle ilgili literatürü zenginleştirecek araştırma merkezleri açmaları 1999 yılını buldu.

Milliyetçiliğin yarattığı hayal kırıklığı, milliyetçilik karşıtı katıksız feminist bir gündemi henüz oluşturmadı. Lübnan gibi etnik çekişmelerle ya da İsrail ve Filistin gibi ulusal çatışmalarla parçalanmış ülkelerde, erkek siyasetinde son derece önemli olan kimlik politikasının kadın-erkek meselelerinde anlamsız sayılması şaşırtıcı değil. İsrail ve Filistin'de kadınların politika geliştirilen düzende asıl roller almasını engelleyen bir cam tavan vardı; hâlâ da var.⁵²

⁵¹ Aktaran L. Kozma, "Moroccan Women's Narratives of Liberation: A Passive Revolution?", *Journal of North African Studies*, 8, 2003, s. 1-29.

⁵² N. I. Said, *Filistinli Kadınlar ve Seçimler*, Ramallah: Muwatin, 1999, s. 79-99 (Arapça).

Yahudi devletindeki kadınlar, siyasi temsilde Filistin'deki kız kardeşlerinden daha iyi bir yol almadılar. İsrail ile ilgili tuhaf bir gerçek, kadınların siyasi temsilde aldıkları yere bakıldığında çok aşağılarda, ama kişi başına düşen milli gelirde en yüksek yerlerde olmaları.⁵³

İsraili ve Filistinli kadınların ortak hali ve yoksunluğu, hepsini değil ama bazı feministleri milliyetçilik hakkında ve onun devam eden Arap-İsrail anlaşmazlığındaki rolü konusunda şüpheli bir bakış açısı geliştirmeye itti. Diğer feministler ise daha az devrimciler: Etnik ya da ulusal kimlik politikalarıyla çatışmaya girmektense etnik ve ulusal mücadeleyi feminist bir gündem içinde ele almak istiyorlar. İsrail'de bu iki strateji birarada olmayı başaramadı ve feminist hareketi Avrupa kökenli Yahudi kadınların katıksız feminist gündemi ve Filistinli kadınlar ile Kuzey Afrika kökenli Yahudi kadınların paylaştığı Arap feminist gündemi diye ikiye böldü. Aşkenazi feministlerinden siyonizme karşı ciddi bir karşı geliş olmaması, İsrail'de milliyetçilik politikası ile feminizmin kafa karıştıran karışımına ek yaptı. Bu resim, Ortadoğu'nun özellikle feminist mücadelenin hem feminist hem ulusal, dini ya da etnik gündeme bağlı kaldığı iç ya da dış çatışmalarla parçalanmış başka yerlerinde yeniden ortaya çıkar.

Sanki bu kafa karıştıran ya da kötü durumlar yetmiyormuş gibi, yüzyılın son çeyreğinde kadın eşitliğine karşı siyasal İslam diye ilave ve yenilmesi güç bir engel çıktı. Siyasal İslam fenomeni bir ülkeden diğerine değişiklik gösteriyor ve doğasındaki çeşitlilik yüzünden genel bir bakış açısı oluşturmayı olanaklı kılmıyor. 20. yüzyıldaki kadın eylemciler hangi şekilde olursa olsun siyasal İslamı, ilerlemeye karşı ciddi bir tehdit olarak gördüler. Bununla birlikte, özellikle toplumun yoksul kesimlerindeki diğer kadınlar için siyasal İslamın olup olmaması çok fark etmiyordu ya da görünüşe bakılırsa bazı durumlarda kırsaldaki kadının konumunu yükseltti.

Kadınlar ve siyasal İslam

1970'lerde siyasal İslamın gelmesiyle, Ortadoğu toplumlarında, politika ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiye yeni bir unsur katıldı. Dış görünüşte, mevcut

⁵³ B. Swirski ve M. Safir, *Calling the Equality Bluff: Women in Israel*, New York: Teachers College Press, 1993.

sistemlere karşı güçlü bir muhalefet gibi ortaya çıkan siyasal İslam, Türkiye ve İran'da olduğu kadar her bir Arap ülkesinde yerel koşullara uyum sağladı, bazen şiddete bulaştı bazen iktidar güçleriyle diplomatik ilişkilere girdi.

Birçok Arap yönetimi, siyasal İslamın giderek artan etkili muhalefetine karşı ellerinden geldiği kadar karşı koymak yerine pazarlıkla varılmış anlaşma yolunu tercih etmişlerdi. Cezayir'i 1980'lerden beri bölen iç savaşın bir benzeri daha yaşanmasın diye varılan bu uzlaşmanın faturası genellikle kadın haklarına çıkarılıyordu. Hatta Cezayir'de bile, oybirliğiyle kabul edilmiş modelin izlenmesi konusunda FLN tarafında isteklilik devam etse de, hareketin tam laiklik ve erkek-kadın eşitliğine geçmişten gelen bağlılığı, o zamanki adlarıyla köktencilerle (*integristes*) uzlaşmaya varılması sonucunda epey aşındı. İslamcıların talep ettiği ve hükümetin kabul ettiği asıl bedel, kadınları kocalarının hâkimiyeti altına sokan (kadınlar kocalarının izni olmadan boşanma işlemini başlatamazlar ve yolculuk edemezlerdi) *code de famille*, yani yeni aile kanununun resmen yürürlüğe konmasıydı.

Milliyetçilik ve İslamcılık birçok yere statüko ya da yaşam biçimi olarak girdi. Bu, hükümetin birçok yerde resmi politika olarak kadın-erkek ilişkileri konusunda geleneksel kanunları desteklemesi ya da bazı durumlarda, modernize edilmiş olsalar da eski hallerini uygulaması anlamına geliyordu. Böylesine büyük u-dönüşlerinin olduğu yerlerde, kadının konumunun yüksek politikayla yakından ilgili olduğu izlenimi hâkimdi; Mısır, Lübnan ve Filistin'de durum böyleydi. Dramatik siyasi olaylar dizisinin daha fazla kontrol altına alındığı ülkeler ise devletin politikasının kadın-erkek ilişkilerine bulaşmadığı, neredeyse zamanın dışında bir izlenim veriyor.

Bu örneklerden birisi, kadının statüsüyle ilgili bir dizi kanunu içeren ve şeriat hukukuna dayanan *Mudavana* kanununun yürürlükte kaldığı Fas'tı. Sonuç olarak, görücü usulü hâlâ yaygındı ve 2000'li yıllarda bir koca karısını 1900'lü yıllardaki gibi boşayabiliyordu. Aslında, araştırmacılar 1980'lerde karılarını boşayanların sayısındaki artışa dikkat çektiler: Erkekler eşlerinin kendi fikirlerinde giderek daha fazla ısrar etmesine misilleme olarak boşanmaya başvurdular. Yöntem, yüzyıl boyunca değişmedi. Koca, karısını iki mahkeme yetkilisinin önünde, ruhen uyuşmadıklarını ya da geçimsizlik yaşadıklarını belirterek boşamak zorundaydı. Daha fazla mazerete gerek yoktu ve

mahkeme boşanma kararına karşı çıkamazdı (sadece erteleyebilirdi); sadece ortada çocuk varsa kocanın ne kadar nafaka ödeyeceğine karar verirdi. Yüzyılın başıyla sonu arasındaki fark hızı. Eski zamanlarda şeriat mahkemeleri çok uzun sürüyordu, oysa yeni “modern” mahkemeler daha çok üretim hattı gibi çalışıyorlardı. Her iki durumda da kadının sesi sadece üçüncü alan dediğimiz yerde duyuluyordu. Fas için bu girişimlerin sonucu olarak hazırlanan istatistikler evlilik yasalarına dair bazı değişikliklerin sadece erkek tarafında bulunabileceğini gösteriyor. İşte bu yüzden, *Mudavana* kanunu ile yasallaşmış olsa da, çokeşlilikte önemli bir dönüş yaşandı.⁵⁴

Fas’ta yüzyıl, evlilik yaşını 15’ten 18’e çıkarmak gibi çok önemli konularda hükümet politikasını değiştiren yeni kral 6. Muhammed’in tahta oturmasıyla son buldu. Kral, erkeğin “boş ol”unun boşanma ile değiştirilmesini ve çokeşliliğin sona ermesini isteyen kadın örgütlerinin yaptığı başlıca tavsiyeleri en azından kâğıt üzerinde kabul etti. Sözkonusu hedefler bu yazı yazılırken daha gerçekleşmemişti ve bunun ana nedeni kralın, ülkesindeki siyasal İslamın temsilcisi güçlerle yakın ilişkisini sürdürme arzusuuydu.

Kadınlar, İslamcılık ile milliyetçilik arasındaki çatışmada pasif köleler olmadıklarını ispatladılar. Kadın eylemciler, siyasal İslamcı harekete karşı çıkmanın ya da uyum sağlamanın yollarını aradılar. Bu Fas’ta, siyasal İslamcı güçler arasında yaşanan ve reformlarda bazı ilerlemelere yol açan iç mücadele-ye bel bağlamak anlamına geliyordu. Mustafa Raşid’in liderliğinde, ülkenin en önemli İslami yapısı olan Adalet ve Kalkınma Partisi’nin içinden gelen değişim daha feminist bir kanadın ortaya çıkmasıyla oldu. Yüzyılın sonuna doğru partideki kadın eylemciler, *Mudavana* yasalarında, ülkedeki kadınların hayat kalitesini arttıran küçük değişikliklerin yapılmasını sağladılar. Parti geleneksel olarak *Mudavana* yasalarının destekçisiydi ama parti içinde yaşanan ve hükümet tarafından kısıktılan anlaşmazlıklar başka seslerin çıkmasına yol açtı.⁵⁵

Siyasal İslam Fas’ta başka reformların yapılmasını engellemezken, Mısır’da, kadınların konumunda dönüşüm yaratmak için yapılan girişimlere ket vurdu. Mısır’ın öyküsündeki tuhaf yan, feminizm karşıtı girişimlerin merke-

⁵⁴ J. P. Tuqol, “Morocco Divided over Greater Rights for Women”, *Le Monde Diplomatique*, 10 Mart 2000.

⁵⁵ A. g. e.

zinde kadınların yer alması. İslamcı muhalefet, 1985 yılında önemli sayıda kadını, kadının toplumda neredeyse her açıdan daha iyi bir konuma ulaşmasını sağlayan Aile Yasası'nı protesto etmek üzere topladı. Yasa, 1979'da Enver Sedat tarafından yürürlüğe konulmuş, daha doğrusu onun tarafından devlete dayatılmıştı. Sedat, son derece liberal bir yasayı zorla kabul ettirmek için devlet başkanlığı gücünü kullanmış, parlamentoda yapılacak olası hararetli bir tartışmayı, yasaya karşı çıkılır kaygısıyla es geçmişti. İslamcılar, altı yıl boyunca yasaya karşı mücadele ettiler ve ortadan kalkmasını sağlayarak, Mısır'daki kadınları 1920'lerde yapılan yasalarla yetinmek zorunda bıraktılar. İş bu kadarıyla kalmadı. Aynı baskı yüzünden Mısır'daki tek kadın bakan, laikliğini ve feministliğini açıkça ilan eden kadın dayanışma derneklerini yasakladı. Her iki durumda da resmi gerekçe ideolojik değil idariydi: Değiştirilen yasanın, anayasaya aykırı olduğu, kadın örgütlerinin mali yönetiminin yanlış yapıldığı söylendi.

Mısır'da feminizme saldırmak için elinden geleni ardına koymayanlar karşısında şaşkına dönmüş olan feministler, kendilerine karşı olan İslamcı hareketin giderek artan gücüyle baş edebilmek için yeni yollar aradılar. Tartışma çok kısa bir süre içinde tek bir konuda yoğunlaştı: Feministler gelecekte İslami hareketlerle yakın işbirliğinde mi olacaklar, yoksa onlara karşı mı gelecekler? Bu soru, daha önce 1930'lu yıllarda Mısır'da da sorulmuş, feminist stratejilerle uğraşan Ortadoğulu uzmanların kafasını meşgul etmişti. Ortaya iki açık seçenek kondu: "İslamcı feminizm" ve "laik feminizm." Bu da, laik feministlerin artık kadın haklarının tek savunucuları olmadığı anlamına geliyor, üzerinde çalışılması ve kavramlar oluşturulması gereken başka bir alternatif öneriliyordu.

Kendisini İslamcı feminizmin takipçisi olarak tanımlayan öncü eylemcilerden birisi bunu şöyle tanımlıyordu: Diğer feministler gibi Müslüman kadın hareketi de, Arap toplumlarında "kadının özellikle ezildiğinin" farkındaydı. Bu yüzden, kötülükleri sona erdirmek için "İslami" bir arayış sürdürüyordu. İslami araştırma, kadınların yaşayacağı daha iyi bir toplum kurma çabasının bir parçası olarak feminist hareketi İslami kurallar ve kaynaklar üzerine inşa etmenin yollarını aramak demekti.⁵⁶

⁵⁶ A. g. e., s. 9.

Onunki, yapılabilecek çeşitli tanımlardan sadece bir tanesini oluşturuyor; ama İslamcı feminizm nasıl yorumlanırsa yorumlansın, Arap dünyası ve onun ötesindeki İsrail, Türkiye ve İran gibi yerlerde, din ve geleneklere dönüş isteği ile yakından ilgili olduğu görülüyor. İslamcı feminizm özellikle popüler olduğu daha yoksul ve merkezden uzak yerlerde, “sosyal bir pozisyon” olarak daha az ifade edilirken; aydınlar ve kentli kadınlar arasında, “gelenek” ve “din”i, feminizme karşı değil onu geliştiren kavramlar olarak savunan bütüncül bir yaklaşım diye karşılandı.

İslamcı feministler kadının İslamdaki rolünü, kadın eşitliği, kendini tanımlama, siyasi kimlik gibi olguların sadece ithal Batılı fikirler olmadığı, köklerinin İslam medeniyetinde olduğuna kanıt olarak saydılar. Ayşe (peygamberin karısı) ve Rabia ül-Adeviye (ilk kadın sufi) karakterlerine modern Arap dünyasında, feminizm ile İslam arasındaki yabancılaşmayı azaltmak için kullanılacak stratejinin bir parçası olarak başvuruldu.

İslam ile feminizm arasında bir köprü kurmanın yollarını arayanlar sadece İslami hareketin erkek ve kadın üyeleri değillerdi. Modernleşme güçlerinin yarattığı zarar ve yıkımı gören birçok laik kadın kendilerini İslamcı feminizmin kollarında buldu. Birçok kadın, 20. yüzyılda, özellikle kapitalizm yüzünden ailelerin parçalanmasından rahatsızdı. Modernleşmeciler 20. yüzyılda Arap ailesinde ataerkil yapıyı yıktıklarını gururla yazsalar da, diğerleri bu yüzden toplumun bütününde yaşanan istikrarsızlığa vurgu yapıyordu.⁵⁷

Yıkılan sosyal yapıların yerine doğru dürüst yenileri gelmediği için İslam hatiplerinin kadın-erkek arasındaki geleneksel ilişki biçimini yeniden kurma ve onları şeriat esasına göre yasa halinde yeniden derleme çağrısı birçokları tarafından memnuniyetle karşılandı. Fakat “İslamcı” esas çağrı tek bir tane olmadığı gibi İslamda da tek bir esas yapı yok. Talepler ve öneriler zamana ve yere göre değişir. Kutsal kitabın İslami yorumunun tarihine bakıldığında, Arap dünyasında, kadının karşılaştığı yeni sosyal koşullara uyum sağlaması için yeterince esneklik var; sonuç Kuran ve şeriatın en katı yorumundan en hoşgörülü yorumuna doğru giden bir dizi İslamcı feminist yaklaşım oldu.⁵⁸

⁵⁷ H. Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in the Arab World*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

⁵⁸ P. Fargues, “Demographic Explosion or Social Upheaval?”, Salame, *Democracy* içinde, s. 156-82.

Fakat bütün bu değişkenlerin ortak özellikleri var. Bunlar sadece geleneksel sosyal sınırların ötesine geçme cesareti gösteren kadınlara değil belki de Batılı yaşam tecrübesi olan ve geleneksel kurallar kadar bundan da zarar gördüklerine inanan kadınlara daha fazla hitap ediyordu. Modernleşmeye doğru yapılan ve hayal kırıklığı yaşatan yolculuğun bir parçası olarak yeniden keşfedilen İslam, Mısır'da siyasal İslamın yeni neferlerinden Heba Rauf tarafından anlaşılır bir şekilde açıklanıyordu. Ona göre İslamiyet, kendisini küçük gören ve varlığını hiçe sayan erkeklere karşı, kimliğine yeniden kavuşmanın bir aracıydı.⁵⁹ Rauf, 1960'ların sonlarında doğdu. İstikrarsız, içeride ve dışarıdaki İslam toplumlarına planlanmamış gezilerle dolu hayatı boyunca İslamın kendisine güç kattığını hissetti. Ailesi Rauf'u, ortaokula gideceği Almanya'ya götürdü. Rauf, 1990'ların sonlarında Kahire Üniversitesi siyasi bilimler bölümüne asistan olarak döndü. Yüzyılın sonunda kendisiyle röportaj yapıldığında, yaşama dair çeşitli konulardaki çoğu görüşünden vazgeçtiğini söyledi. Rauf, hassas bir İslamcı feminist olduğundan bu yana homoseksüelliğe, göreceliğe ve "Batı'nın kötülükleri"nden oluşan uzun bir listeye karşı sert çıktı; aileyi kültür, politika ve toplumun merkezine koyduğu için İslamcı siyaset teorisini gerçeğe bakmak için en uygun prizma olarak değerlendirdi.⁶⁰

Laik feministler bu görüşlere aynı şiddette karşı çıktılar. Yüzyıl boyunca kutsal kitabın temel İslami yorumlarının kadınların eşitliği ve temel haklara şans vermediğini belirttiler. Bu yorumlar, 19. yüzyılın sonunda kadının lehine olarak sorgulanıp, gözden geçirilse de, siyasal İslamın yükselmesi ve ulus-devletlere sadık İslami kuruluşlardaki durgunluğun sonucunda kadın karşıtı kurallar dizisi halinde 20. yüzyılda zorla geri getirildiler. Konuyu anlamak için Kuran'dan en aşırıyı alıntılanmak, sadece İslam ve feminizm arasında duran kutsal kitabı yorumlama meselesi değil; meselenin açıklanması güç olan tarafı, kitapta kadın haklarıyla uzlaşamayacak köktenci mesajlar olmasıydı. Bu noktaya sıklıkla kanıt olarak gösterilen ayetlerden birisi şöyle: "Kadınlarınız sizin tarlanızdır, dilediğiniz gibi sürün."⁶¹

⁵⁹ A. M. Karam, *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, Londra: Macmillan, 1998, s. 222.

⁶⁰ A. g. e.

⁶¹ 2. sûre, 223. ayet.

Her iki stratejinin karışıklığı ve sonuç vermemesi, az sayıdaki örnekle gösterilebilir. Bir tanesi 20. yüzyılda örtünmenin tarihi. Peçe, *hıcap*, kadınları ve yaşam alanlarını dünyadan ve özellikle erkeklerin hayâsız bakışlarından korumayı amaçlıyordu. Bazen sadece başı örten bir bez parçası olan örtü o kadar güçlü bir sembol haline geldi ki, insanları yanlış genellemeler yapmaya itti. Bazı kadınların, sembolik feminist bir hareket olarak örtünmeyi terk ettikleri açık, fakat bunu her zaman yapamadılar, örtünmek sıklıkla yukarıdan dayatıldı. Fakat Batılı oryantalistlerin kapanmayı kadınların baskı altına alınmasının özeti olarak tarif etmesinin, her örnekteki kadının duygularını ve tecrübelerini yansıtmadığı konusunda bir uzlaşma var.

Muhammed Abduh (sayfa 233'e bakınız), 19. yüzyılın sonunda, örtünün İslam dışı bir gelenek olduğunu belirterek, kaldırılması çağrısında bulunmuştu. Öğrencisi Kasım Emin, bu çağrıyı, örtünmeyi kesin bir dille reddederek daha ileri bir aşamaya taşıdı. Ama bu, örtünmeme için yapılan İslami çağrı ya da konuya dair uzlaşma arayışlarının sonu oldu. Bu andan sonra, örtünmeye verilen destek İslamın toplumla olan bağına inancı temsil ederken, buna karşı çıkan taraf ise laikleri temsil eder hale geldi.

İslamcı feministler, 1930'larda örtünmenin kadınları özgürleştirdiğini savunsalar da propagandalarının can alıcı kısmını bu oluşturmuyordu. Oysa örtünme 1970'lerde Mısır'da, İslama dayalı inceden inceye işlenmiş feminist stratejinin önemli parçalarından biri haline geldi, 10 yıl sonra da İran ve Türkiye'de şiddetli toplumsal tartışmalardan birine dönüştü. İslami hareketlerin sözcüsü kadınlar, İslamlaşmanın özellikle örtünmenin ayrıcalıklarından yararlanmayan bazı kadınlara ilk kez kariyer yapma olanağı sağladığını, kırsal ya da gelişmemiş bölgelerde kapatıldıkları hayattan çıkma şansı verdiğini açıkladılar; bu yüzden örtünme kadınları sadece özgürleştirmiyor, aynı zamanda yetki sahibi olmalarını sağlıyordu.

Arap dünyasındaki laik feministler, 1920'lerden itibaren örtünmeyi kadınları aşağılamak için kullanılan bir baskı aracı olarak gördüler. Örtünmeye şiddetle karşı çıkan seslerden birisi Fatima Mernisi'ydi. Mernisi'ye göre örtünme, kadınların cinselliklerini⁶² kullanarak elde ettikleri ve felaket yayan yıkıcı güçlerinden toplumu özellikle de erkekleri korumak için çıkarılmış İslami gelenek

⁶² F. Mernisi, *Women's Rebellion and Islamic Memory*, Londra: Zed Books, 1996, s. 56.

olan *kaide* adlı büyük kavramın parçasıydı.⁶³ Ve kadın cinselliğinin potansiyel karışıklık ve fitne-fesat getiren bir durum olarak görüldüğü bir ortamda ortaya çıktı. Kaideye tekeşlilik ve evlenecek kızın bakire olmasında ısrar ediliyor. Elbette bunlar erkeklerden istenmiyor. Mernisi, bunun kadını ikinci sınıf vatandaş olarak gören anlayış olduğunu açıklıyordu. Ona göre, örtünme sadece bir sembol değil, kadının din adına kapatılıp, kuşatılmasının yollarından birisiydi.

Geçmişte, örtünmenin ne kadar işlevsel ya da ideolojik bir hareket olduğunu siyasi koşullar belirliyordu. Yani, Cezayir devriminde örtünmenin işlevine bakıldığında da görüleceği gibi bu, çizgileri keskin bir durum değil. Bu mücadelede kadınlar, Fransızların kontrol noktalarından silah ya da erzak kaçırmak ya da gizli iletişimi sağlamak için örtülerini atmak ya da Fransız kadınları gibi giyinmek zorundaydılar. Fransızlar bu yöntemi fark edince, kadınlar kaçırılan silahları saklamak için tekrar örtündüler.

Kafa karıştıran benzeri durumlar 1979 devrimi sırasında İran'da da yaşandı. Örtü, kadının baskı ve tecrit altında olduğu yüzyılların sembolü olduğunun farkında olanlar için bile militanlık ve radikal bir adanmışlığı temsil ediyordu.⁶⁴ Ayrıca örtü, Arap dünyasında, kadınların kurtuluş hareketlerinde aktif rol aldığı yerlerde, devrimin tehlikeli günlerinde gizlilik ve güvenlik sağlıyordu: 1925'te Suriye'de Fransızlara karşı isyanda ya da Filistin'de İsrail'e karşı bitmeyen mücadelede olduğu gibi. Güçlü ordulara karşı çıkarken, casuslar ve işbirlikçi ajanlar tarafından tanınmamak ya da son zamanlarda Filistin'de olduğu gibi polis ya da gizli servis elemanlarının video kayıtlarında teşhis edilmemek için erkekler maske taktılar, kadınlar örtündüler.

Bence fikir ayrılığına düşen her iki taraf, örtünmenin sadece İslama özgü bir uygulama olmadığı, Ortadoğu toplumunda kadının konumunu içeren genel resme bakıldığında en kötü ve en belirgin unsur olmadığı konusunda anlaşacaklardır. Zorunluluk, iş hakkı ve işbölümü yaşam tecrübesi içinde çoğu kez eşdeğerde hatta daha önemli olabilir. Fakat medya, bu gözle görülür ve tarifi kolay uygulamaya "İslam"ın, "militanlığın" ve "geleneğin" uygun sembolü diye yapışmış durumda. Uluslararası medyanın böylesine karışık işler için kurduğu bir çeşit "laf kırpıntıları" olarak kabul edildiğinde, örtünme

⁶³ A. g. e.

⁶⁴ A. Tabari, *In the Shadow of Islam: The Movement in Iran*, Londra: Zed Books, 1982.

üzerinden sürdürülen tartışmanın bazen neden İslam ile kadın arasındaki bütün ilişkiyi özetler gibi durduğu anlaşılır.

2003'te, İran ve Türkiye'de hemen hemen aynı zamanlarda kadınlar örtünmeyle ilgili ama birbirine zıt protestolarını iletmek için gösterilere katıldılar. Tahran'daki kadınlar, İran'da reform için yapılan genel çağrının bir parçası olarak, örtünmeme hakkını ya da en azından kamusal alanlarda yarı-örtünme hakkını talep ettiler. İstanbul'daki kız kardeşleri ise kendilerini Müslüman olarak ifade etmelerine izin verilmesi talebinin bir parçası olarak üniversiteler gibi kamu kuruluşlarına girerken örtünme hakkının tanınmasını istediler.

Laiklik, İslamcılık ve feminizm arasındaki karmaşık ilişkiyi doğrulayan farklı iki gelişme daha var. Bir tanesi, laik kadınların, kadınların son yüzyıl içinde, hatta daha erken, İslamın başlangıcından bu yana baskı altında olmasında can alıcı rolü dinden ziyade başka faktörlerin oynamış olduğunu fark etmeleri. Bu şekilde daha geniş bir perspektiften bakmak, Ortadoğu akademik hayatında tanınmış bir feminist olan Deniz Kandiyoti'yi, oryantalizm alanına egemen olan yekpare ve özcü tutumlara dair sert bir eleştiri yazmaya itti.⁶⁵ Kandiyoti, herhangi bir toplumda kadın erkek ilişkilerini düzenleyen din dışı geniş yelpazeyi oluşturan çok sayıdaki unsur hakkında yazdı. Ona göre erkek ile kadın İslami yasalar ve kurallarla kurulu dünyada kendileri için daha iyi bir pazarlık yapmak amacıyla her zaman görüşebilir. Bir diğer tanınmış âlim Mısırlı Afaf Lütfi el-Sayyid Marsot kadınların baskı altına alınmasında İslamın rolüne dair aynı şekilde hassas bir bakış açısı geliştirdi. Marsot, özellikle 20. yüzyıl düşünüldüğünde, İslamın kadınlara karşı baskıcı bir din olduğu imajının abartıldığını ileri sürüyor. Kadına karşı tutumları belirleyen tek unsur din değildir, geçmiş zamanlarda ekonomik gerçekler ve rejimin cinsi, kadının statüsüne karar verilmesinde din kadar önemli olmuştur.⁶⁶ Bu ek unsurlar, hem feministler hem de İslamcılar tarafından aynı şiddet ve kararlılıkla hedef alındı.

⁶⁵ Deniz Kandiyoti, "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies", D. Kandiyoti (ed.), *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives (Gender, Culture and Politics in the Middle East)*, Albany: Syracuse University Press, 1996 içinde, s. 1-29.

⁶⁶ A. Lufti Sayyid Marsot, "Femme Arabe: Women and Sexuality in France's North African Empire", A. E. Sonbol, (ed.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse, NY: Syracuse University Press içinde, s. 20-35.

Kadının konumunu bulanıklaştıran diğer bir konu eskiden olduğu gibi şimdi de yurttaşlık hakları konusundaki tartışmadır. 20. yüzyılda Ortadoğu'daki rejimlerin despot yapısı düşünüldüğünde, laik ya da İslamcı fark etmez eylemcilerin insan hakları uğruna ortak çalışması için güçlü nedenler mevcut. Bu konuda hiçbir feminist grup, laik rejimin tarafında olmadı. Türkiye'nin Atatürklü zamanlarında bile feministler, kadının hem özel hem de kamusal alanda yaşamını iyileştirse bile antidemokratik ve acımasız milliyetçiliğin, kadının da erkeğin de birçok temel özgürlüğünü yok ettiğini fark ettiler. Feministler olarak, insan haklarının ihlaline, özellikle de İslamcılara otoriterlerin zulmetmesine göz yumamazlardı.⁶⁷ Türkiye, Fas, Filistin ve Mısır gibi ülkelerde otoritelerin baskıcı politikaları, farklı kutuplardan kadınlar arasında ittifak doğmasına neden oldu.

İran'da da görüleceği gibi, İslamcı ve laik feministler arasında potansiyel olarak anlaşabilecekleri başka konular var. İran, 20. yüzyılda ikisi başarılı biri başarısız üç devrim yaşadı. İran tarihinin bu üç noktasında da, yaşam koşullarını kendileri ve başkaları için değiştirmek isteyenlerin önemli kaygılarından birisi toplumsal cinsiyet meselesi oldu. 1905-1906 yılları arasındaki birinci devrim, ülkeyi açgözlü Batılı güçlerden kurtarma güdüsü ve İslamcılarla laiklerin aynı şekilde “modernleşme” ile “gelenekler” arasında bir uzlaşma sağlama arzusuyla yapılmıştı. Kadınların özgürleşmesi, emperyalizme karşı verilen topyekun mücadelenin bir parçasıydı.

İkinci devrim, son Şah Muhammed Rıza'nın kendisini imparator ve büyük medeniyetin yeniden dünyaya gelen kurucusu olarak göstermek istediği son ve başarısız girişimiydi. Bu, aile değerlerinin her şeyin üstünde tutulduğu eski şanlı günlere dönme arzusuuydu. “Aile değerleri”, laiklerin gözünde kadınlar için daha az eşitlik anlamına gelirken, İslamcıların gözünde gelenekler sayesinde kadını daha da güçlendiriyordu. Bu, kadın ve toplumsal cinsiyet konularının uzun süredir ve sürekli tartışıldığı “modernleşme” ve “ilerleme” söylemlerinden bir sapmaydı. Eğer Şah iktidarda kalsaydı bu durumun kadın haklarını nereye götüreceğini bilmek imkansız; belki de Şah Muhammed Rıza, kendisinden sonra gelen İslam devriminin emrettiği kısıtlamaların benzerlerini dayatacaktı.

⁶⁷ D. Quataert, “The Impact of Legal and Educational Reforms on Turkish Women”, Keddie ve Baron, *Women* içinde, s. 177-94.

Ve üçüncü devrim. Burada, yine “aile değerleri” yeni sosyal düzenin merkezi olarak gösteriliyordu. Kadınların özgürleşmesi ve kadın-erkek eşitliği kavramları, mollaların şeriat anlayışlarıyla çelişiyordu. Devrim öncesi İran’da kadın hakları, yeni rejimin mücadele edeceği “modernleşme” ve “Batılılaşma” kavramlarıyla özdeşleştiriliyordu. Devrimin modernleşme karşıtı çabaları, kadınlara karşı olan düzenlemelerde yoğunlaşarak İslamcı olmaktan ziyade kadın düşmanıymış gibi göründü. Bu yüzden, 1980’lerde aşırı güçler tarafından getirilen bu sert kurallara, İslamcı ve laik feministler aynı şekilde karşı çıktı. İslamcı feministler, şeriatı yorumlarken esneklik göstermedikleri için yönetimdeki mollalarla ters düşen bir grup din adamı tarafından desteklendiler.

İran tarihindeki bu bağlantılara bakınca toplumsal cinsiyet, modernleşme, milliyetçilik ya da İslamcılık bağlamında tartışılrsa da, kadınlar günün egemen ideolojisine göre belli özellikler taşıyan kişiler olarak gösteriliyor. Bunun İslam devriminde çok daha kötü olduğu aşikar. Milliyetçi söylemde kadın kavramı, anneliği ve biyolojik üreticiliği kapsıyordu; 1905’teki devrimlerde kadınlar bağımsız olarak değil sadece eş olarak anlatılıyorlardı. Siyasal İslam söylemi, kadın-erkek ilişkisine önceki siyasi yapıların yorumlarının karışmasını çok fazla engelleyemedi.⁶⁸

Fakat bütün meseleler karışık olmadığı gibi feminizm ile siyasal İslam arasındaki pazarlık edilerek varılmış anlaşmaya da açık değil. Laik feministler, yüzyıl boyunca İslami kuruluşların kadın düşmanı tutumlarını kınamak için söz birliği yapmışlardı, ama bu eleştirilerin illa da doğrudan dine yapılmadığını da vurguluyorlardı. Aslında laik feministler bazı durumlarda İslamiyetle çok az ilgisi olan, hatta dini kuruluşların desteklemediği fakat kadınlara karşı geleneksel tutumları içerdiği için de karşı gelmeye cesaret edemedikleri âdetlere işaret ediyorlardı. Bunlardan birisi eskiden olduğu gibi bugün de sürmekte olan kadın sünneti geleneği. İlk kez Neval el-Saadavi cesaret gösterip bu konuyu yazdı. Laik feministler, kadın sünneti gibi bir konuda bile 1970’lerde ilk gösterilerini yaptıklarında dikkatli davranarak eleştirilerinin “Batılı cinsten” olmadığını açıklamışlardı. Yani, kadın sünnetini eleştirirken, aynı zamanda Avrupa ve ABD’den bu konuda gelen ve emir içeren seslere de karşı çıkmışlardı.

⁶⁸ P. Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth Century Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 25-51, 356-66.

Arap feminist hareketi 1970’li yılların sonu itibarıyla meselenin karmaşıklığını açıklamak konusunda yeterince güveniyordu kendisine; bütün geleneksel âdetler ve uygulamaları “ilkel” ve “kabul edilemez” olarak etiketlemeden kadın sünnetini kınıyordu. Aslında feminizmin haklı çıkması için İslamın erkek gözünden hem resmi hem de popüler anlamda üstünlük taşıyan yorumunun tekrar okunmasını istiyorlardı.⁶⁹

Buraya kadar 20. yüzyılda kadınların tek tek erkekler tarafından belirlenen parametrelerde nasıl değişiklikler yaptıklarını, “saygıdeğer kadınlar”ın bu parametrelerle nasıl baş etmeye çalıştıklarını, yüzyılın sonunda siyasal İslamın başgöstermesiyle bunun nasıl zorlaştığını gördük. Burada, bütün bu girişimleri ve engelleri etkileyen bağlamlardan birisi eksik kaldı: Ekonomik politikalar ve gelişmeler. Aslında, Ortadoğu tarihinin bazı gözlemcilerine göre, ekonomik değişimler 20. yüzyılda kadınların yaşamlarını etkileyen en önemli unsurdur.

Ekonomik değişim ve kadınların konumu

Ekonomik değişimler ve politikaların etkileri çok çeşitli olduğundan bütün Ortadoğu için tek bir genelleme yapılamaz, bunların değişen etkilerinden burada bahsedeceğiz. Tunus’taki kadın dokumacılar, mükemmel bir örnek alan çalışması. Fransız sömürgeçiler yüzyılın başında yönetimdeki seçkinlerle işbirliği yaparak, yerel sanatkarlık ve zanaatkarlığı neredeyse silecek bir sanayileşme süreci başlattılar. Dokumacılık sanatı neredeyse yok olmaya yüz tuttu, dokumacılıktan sağladıkları bağımsız gelirle evde önemli ölçüde söz sahibi olan kadın dokumacıların kısmi özgürlüğü de kaybolmaya başladı. Ancak, 1940’larda Fransız yönetiminin sonuna doğru, sömürgeciler ve sonrasında bağımsızlığın ilk yıllarındaki ulusal yönetimler, önceki düzenlemeleri eski haline getirecek yeni politikalar ürettirler. Avrupalı olsun Tunuslu olsun ekonomik politikaları yapanlar, geleneksel el sanatlarını yeni doğmakta olan turizm sektörünün hizmetine sunmakla sağlanacak gelir potansiyelini fark ettiler. Geleneksel dokumacılık, üretim ağının en çekici parçalarından birisi ola-

⁶⁹ J. Mabro, *Veiled Half-Truth: Western Travellers’ Perception of Middle Eastern Women*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1991, s. 1-28.

rak görüldü. Bu el sanatının yayılması, 1950'li yılların ortalarında Tunuslu kadınlar açısından iş olanaklarını arttırdı. Ancak, dokuma sanayinin turistik şekliyle, dokumacı ailelerin yaşadığı evlere bitişik küçük mağazalar çevresinde gelişmesi kadınlar açısından çok da hayırlı olmadı. Çünkü kocalar aile işine dönüp tezgâhın arkasına geçtiler ve eğilimli olanları aileleri üzerinde baskı kurdular.

Kadının ev işlerindeki yeri değişse bile hem ailenin geçimini sağladıkları hem de ülke turizmini ayakta tutan uzmanlıkları öneminden bir şey yitirmedi. Bu kadınlar, yüzyılın başında kendi ev ekonomilerinde yaşamsal bir rol oynadılar; yüzyılın ortasına doğru ulusal ekonominin bütününe bir başka deyişle modernleşme yolundaki kesintili ilerlemeye katkıda bulundular.⁷⁰

Bu, 19. yüzyıldan itibaren Ortadoğu'nun başka yerlerinde de kadınlar açısından tipik bir örnektir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında, özellikle el sanatları, tekstil ve halı dokumacılığı olmak üzere imparatorluğa ait imalatçı çalışan işçilerin çoğu kadındı. 15 yılın ardından imparatorluk ortadan kalktıktan ve arkasından gelen sömürgeler çöktükten sonra, eski gelenekleri yok eden ve yeni bireysel ekonomilere bozuk temeller hazırlayan küreselleşen ekonomiye bu kadınlar şaşırtıcı bir şekilde uyum sağladılar. Onların şansına, yeni ekonomiler turizmi yarattı ve egzotik Ortadoğu sanatı ile folkloruna olan oryantalist ilgiyi tazeledi.⁷¹

Dolayısıyla, ekonomi ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki esasen iniş ve çıkışları olan dalgalı bir örüntüdür. Bazı durumlarda, düz bir çizgide ilerleyen bu ilerleme, modernleşme teorilerinin tersine iyiden kötüye doğruydı. İran'da aşiret ya da kırsal alandaki kadının konumu 20. yüzyılda kötüye doğru gitti. Ekonomik koşullar kadınların geçimi sağlamakta aktif katılımını gerektirince, kadınlar yüzyıla bağımsızlık kazanarak başladı. Eşitlik, ideolojinin bir parçası olmadığı için, onu kaybettiler ve ekonomik şans tekerleği döndükçe kaybettikleri özgürlüğü yeniden kazandılar. Elimizdeki, İranlı kadınlara yakından baktığımız bir çalışma olsa da başka yerlerdeki aşiret ve kırsal kesim gerçeğini de yansıtıyor gibi. Araştırma, ekonomik faktörlerin asıl değiş-

⁷⁰ J. Clancy-Smith, "A Woman without her Distaff: Gender, Work and Handicraft Production in Colonial North Africa", *Meriwether and Tucker, Women* içinde, s. 25-62.

⁷¹ Quataert, "Impact".

ken olarak seçilmesi halinde, yüzyılın başıyla sonu kıyaslandığında kadınların durumunun genelde kötüleştiğini gösteriyor.⁷²

Ortadoğu'da 20. yüzyılda günlük yaşamları ve yaşadıkları göz önüne alındığında, birçok kadın ekonomik değişiklikleri hissetmedi. Bu yüzden, yerel ekonomilerdeki devasa büyümeler göz önüne alındığında bu gelişmelerde payı olan kadınların sayısı ve oranı bilinmeli. Ayrıca, 20. yüzyılda Ortadoğu ülkelerindeki genel büyüme içinde kadınların nasıl bir yol aldığını görmek için olaya daha yakından bakmak gerekiyor. Mısır'da 1970'lerde geçici olarak sağlanan yeni meslekler ve olanaklarla ekonomi büyüdü. Yerel sanayide işe alınan kadın sayısında belirgin bir artış vardı. Modernleşme teorilerine dayanan çoğu akademisyen bunu kadınların yeni meslekler edinmesini sağlayan eğitimdeki yükselişe bağladı. Fakat kadınlara verilen işlere yakından bakıldığında, çalışma hayatına yeni giren çoğu kadının yaptığı işlerin önceden bir eğitim gerektirmediği, hatta birçoğunun vasıfsız olduğu ortaya çıkıyor. Sadece bir avuç kadın mesleki eğitimini işinde kullanabildi ve idari bilimlerden aldığı diplomayla üst düzey işlere sahip olabildi. 1975 yılında, yeni işe alınanlar arasında üst düzey idari işlerde çalışan kadınların oranı sadece yüzde 5'ti. Aslında, kadınların çoğu sömürülüyordu; aynı dönemde İsrail'de işe alınan Filistinli ve İsrailli kadınlar arasında da aynı eğilim görülebilir. Daha önce eve kapalı kadın için düşük ücrete bile razı olmaya değer gibi görünse de örnekleri tek tek incelemeden, her bir kadına değişiklik ve değişimi hissedip hissetmediğini sorup yanıtı kendi ağzından alınmadığı sürece maaş almanın bir gelişme olduğunu kesin bir dille söyleyemeyiz.⁷³

Böyle ifadelere genellikle antropologların raporlarında yer verilir. Raporlar, kadınların yaşamları üzerindeki ekonomik etkiler sözkonusu olunca, 1960'ların 1990'lardan daha iyi olduğu izlenimi veriyor. 1960'ların sonlarında ekonomi, işçi ailelerinde kadınların statüsünün iyileşmesinde ana rolü oynadı. Antropologların raporlarına göre kadınların ailede karar alma, harcamalar ve eğitim konularında söz hakkı arttı. Bu kararlar ailede görüşülerek ve ortak alınıyordu. Daha öncesi için herhangi bir araştırma olmadığı için bu

⁷² Fridel, "Tribal".

⁷³ B. L. İbrahim, "Family Strategies: A Perspective on Women's Entry to the Labor Force in Egypt", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 257-68.

gelişmelerin geçmişten çok farklı olup olmadığını bilmiyoruz; ama bildiğimiz, birçok kadın için sözkonusu durumun sonradan kötüye gittiği. Fakat bu on yıl içinde kaydedilen birçok örnekte de görüldüğü gibi aileyi ayakta tutmak için ortak çaba gerektiğinden, kadının erkekle aynı söz hakkına sahip olması ekonomik zorunluluktan kaynaklanıyordu.⁷⁴

Bu çabaların gerekli olduğu düşüncesi devam etmiş olabilir, ama özellikle bu ailelerde yaygın olan ve geleneklerle İslama dayanan karşı ideoloji, ailenin ihtiyaçlarıyla ilgili kaygılara karşı zıt bir işlev yüklendi.

Ortadoğu'nun büyük kentlerindeki laik çevrede yaşayan kadınların –ki ekonomik açıdan son derece iyi olanlar da dahil buna– çoğu kez kendi kendilerine kısıtlamalar getirdiklerini söylemek gerekiyor. Ekonomik başarının bir bedeli vardı ve bazıları için bu hastalığın ilacı İslam gibi görünüyordu. İşte buna bir örnek, Kahire'nin Giza bölgesinden çıkan, uzun ve yıpratıcı meslek hayatının ardından 1990'larda emekli olmaktan mutluluk duyan dansöz ve şarkıcı İbtisam'dı. 1960'ların ortalarında ekonomik açıdan başarılı ve bağımsızdı. Yeniden evlendi ve ailesinin değişik üyelerinin dine dönmesiyle, dini bir lider ve eylemci olan Şeyh Ahmet'i tanıdı. Şeyh, İbtisam'ın kendi kızının düğününde dans etmesini yasakladı. Kendisi artık dindar bir kişi de olsa, değişen dünyada küçük bir özgürlük adası içinde, bir anne olarak kızının düğününde dans etme hakkı olduğunda ısrar etti.⁷⁵

İbtisam'ın yaşadığı ikilem, küreselleşmeyle ilgili yaşanan genel hayal kırıklığının bir işaretiydi. Girişte de bahsedildiği gibi kadının Batılılaşması ekonomik modernleşmede son aşamalardan birisi olmalıydı. Eğer yüzyılın sonundaki görüş bu olsaydı, ekonomik küreselleşmenin değişim süreci bu bağlamda daha olumlu sonuçlar üretebilirdi. Enver Sedat'ın “*İnfitah*” politikasıyla başlayan ekonomide liberalleşme politikalarını takip eden Arap yöneticiler küreselleşmeyi güçlü bir şekilde desteklediler. Feminist araştırmacılar yüzyılın sonuna doğru bu politikaların kadınlar üzerindeki etkisini incelediler. Büyük

⁷⁴ S. Altorki, “Religion and Social Organizations of Elite Families in Saudi Arabia”, doktora tezi, University of California, Berkeley, CA, 1973; C. Nelson, “Private and Public Politics in the Middle Eastern World”, *American Ethnologist*, 1:3, 1974, s. 551-63.

⁷⁵ K. van Nieuwkerk, “‘An Hour for God and an Hour for the Heart’: Islam, Gender and Female Entertainment in Egypt”, *Music and Anthropology*, 3, 1998, s. 2.

oranda oybirliğiyle yarılan sonuç: Küreselleşme kadınların hayatlarını parçaladı. Gözlemciler, parçalanmayla bir yandan kadının siyasetten tecrit edilmesi ve sivil anlamda güçsüzleştirilmesi, diğer yandan aile içindeki yerinin dezavantajlı bir konuma gelecek şekilde değişmesini kastediyorlar. Küreselleşme, asıl kurbanları kadınlar olan geleneksel ve köktenci karşı güçler yarattı.⁷⁶

Kırsal kesim kadını için küreselleşme yerel tarımın sermayeye katılımı, nafakayı çıkarmak için yapılan tarımdan vazgeçip ticari tarım yapılması ve sonra bir yerlerde ücretli çalışan olmak için tarımın tamamen terk edilmesi demekti. Bunun yüzyıl içinde kadınları nasıl etkilediğine güzel bir örnek, Filistin’de Batı Şeria’daki el-Balad köyü üzerine yapılan bir araştırma. Köyün ekonomisi, 1920-1967 yılları arasında geçimlik ve ticari ürünler arasındaki dengeyi korudu. Bu durum, 1967’deki İsrail işgaliyle değişti. Ekonomi o günden bu yana İsrail’deki ücretli işlere ve ticari tarım ürünlerine dayandı. Bu yeni gelişme, yeni evli genç kadınların kendilerinden büyüklerden benzeri görülmemiş bir şekilde daha üstün bir konum elde etmelerini sağlamış görünüyor. Kadınların evlenmeden önce maaş aldıkları bir işi olması gerçeği, ellerindeki tek gelirin ya da mal varlığının çeyizleri olmadığı anlamına geliyor. Ayrıca, geçim kaynağı çiftçiliği kaybeden babalar çeyize tam katkı veremeyecekti; bu da kızlarının koca seçimine karışma haklarını azalttı. Bu karışık bir resim. Kadınlar, emeklerine daha az değer biçilince ve buna uygun olarak mülkiyetteki payları azalınca genel anlamda kaybetmiş oldular. Fakat erkeklerin genç kadınlara üstünlüğü azaldıkça, evlilik kutsallığından birazını kaybetti ve kadınların evlenecekleri kişiyi seçerkenki bağımsızlığı arttı.⁷⁷

Siyasal İslam, 1987-2000 yıllarındaki gibi köylere ve başka yerlere girdiğinde, yukarıda bahsedilen beklenmedik ve karışık kazanımlar kaybolma tehlikesi içine girerek, yapısal değişikliklerin kişisel tecrübeleri nasıl etkilediğine dair bir kez daha belirsiz bir fotoğraf çıkardı ortaya. Küreselleşme genel olarak önceki sosyal örgütlenmeleri ve hiyerarşiyi kadının lehine zayıflattı.

⁷⁶ N. el-Mikawy, “The Informal Sector and the Conservative Consensus: A Case of Fragmentation in Egypt”, H. Afshar ve S. Barrientos (ed.), *Women, Globalization and Fragmentation in the Developing World*, Londra: Macmillan, 1999, s. 77-90.

⁷⁷ A. Moors, “Gender Hierarchy in a Palestinian Village: The Case of al-Balad”, Galvanis ve Galvanis, *Rural* içinde, s. 195-209.

Ortadoğu'da kadın tarihi diye bir şey yok. Bu yüzden yazarlarımız "Ortadoğulu Kadınlar" derken çok temkinli terimler kullanıyorlar. Böyle bir kategoriye sadece, yapıyla ilgili büyük olayların ve ideolojik eğilimlerin bölgedeki toplumsal cinsiyet tanımlamasıyla kesiştiği bazı yolları anlamamıza yarayan analizler için kuruyorlar. Ancak, yazarların anlattıkları ince ayrıntılarla dolu. Bunlar, kadınlarla ilgili tartışmaların somut ve özel temellere oturtulmasında kullanılıyor.

Meriwetherve Tucker, *Women* [Kadınlar], s. 18

Küreselleşme, üretim ve üretim biçimlerinde kabilenin önemini azaltan değişimlere neden oldu. Kabilelerin öneminin azalmasından aile içi evlilik olayları da etkilendi. Kabile sosyal ve üretken bir yapı olduğu sürece kabile içindeki evlilikler, aile boyu üretimin başlıca yollarından birisiydi. Bu evlilikler, sermayenin ve üretim araçlarının bölünmesini engelliyordu. Toprak ve mülkiyete sahip olmak, kabile içi evlilik sistemi sayesinde sürüyordu.

Kabilenin gücünün zayıflaması, erkeğin geniş aile içindeki iktidarını da zayıflattı ki bu, geniş kapsamlı ekonomik sonuçları olan bir süreçti. 1950'lere kadar Ortadoğu'nun birçok yerinde ailenin ortak mülkiyetteki payı erkek sayısına göre belirleniyordu. Erkek sayısına bağlı olarak itibar kazanan aileler, daha iyi ve daha geniş topraklara sahip olmaya hak kazanıyordu. Büyüklük, siyasi güç ve kırsal kesimde cemaat içinde karar alma aşamasında daha fazla söz hakkı demekti.⁷⁸

Yeni yüzyılın başlamasıyla birlikte, diğer konularda olduğu gibi kadın haklarında da değişen bir şey olmadı. Kabilecilik, ekonomik bir birim olarak siyasi olan kadar olmasa da, çeşitli yerlerde yükselişte. Küreselleşme 2001 yılında Filistin'in el-Balad köyünde, genç kadınların elini güçlendirse de, orada yaşayan herkesin fakirleşmesine neden oldu: İşsizlik arttı, kadın olsun erkek olsun akıllılık edip daha önce karnını doyurmak için ektiği bir miktar ürünü bir köşeye koyanlar ayakta kalabildi. Kadınlar tarihi bir değişim noktasında duruyorlar: Hiçbir yapısal değişim teorisi, küreselleşmenin Ortadoğu'daki en kalıcı etkisi olan istikrarsızlık ortamında kadınların durumunun iyiye mi kötüye mi gideceğini tahmin edemiyor.

⁷⁸ Shaib ve diğerleri, *The Modern*, s. 158-98.



“Arap dünyasında belki de Ortadoğu’da kadın düşmanları ile feminist güçler arasındaki güç dengesinin en güçlü belgeleri arasında birisi Tunuslu Moufida Tlatli’nin 1991’de yönettiği *Sarayın Sessizliği* filmidir.”

1950’lerin Tunusu’nda geçen *Sarayın Sessizliği* filminin video versiyonunun kapağı. Yönetmen Moufida Tlatli.

“Küçük bir başyapıt”

The Daily Telegraph

SARAYIN SESSİZLİĞİ

Kaderin ağına yakalanmış.

Altın kafeste bir kuş gibi.

Tek kaçış yolu müziği.

Bir Moufida Tlatli filmi

Sonuçta, günlük tecrübeler, kamusal alandaki faaliyetler ve siyasi katılıma bakınca, 20. yüzyıldan çıkan en önemli mesaj, Ortadoğu'daki kadınların kendilerinin ve kız kardeşlerinin kaderini ekonominin rasgele dönen şans tekerlegine bırakmayacağı. Kadınlar bağlı oldukları ideoloji adına, ortak ya da tek başına daha iyi bir yaşama kavuşmak için mücadele etmeye devam ediyorlar.

Arap dünyasında belki de Ortadoğu'da kadın düşmanları ile feminist güçler arasındaki güç dengesinin en güçlü belgesellerinden birisi Tunuslu Moufida Tlatli'nin 1991'de yönettiği *Sarayın Sessizliği* filmi. Tunus'ta kadınların yaşamlarına dair bu zarif ve dengeli sunum sürpriz olmamalı. Yüzyıl kapanırken, birçok gözlemci bu Mağrip ülkesini haklı olarak kadınların özgürleşmesinde öncü olarak gösterdi. Kadınların tamamen özgürlüğe kavuşması olasılığının bu açık ifadesi, İslam Devrimi İran'ında ve ortodoks İslamcı Sudan'daki kadınların geleceği konusunda endişe duyan yorumcuların tekrarladıklarıyla yanyana verilmesi gereken bir imaj.

Hiçbir resimden öykünün tamamını ya da sonunu göremiyoruz. *The Economist* dergisi için İran'daki kadınların konumunu inceleyen Barbara Smith, 1997 yılında İran'da İslami hükümetin idaresinde yaşayan kadınların bazı Arap ülkeleriyle kıyaslandığında nispeten daha özgür oldukları sonucuna vardı.⁷⁹

Ortadoğu'daki en "Batılılaşmış" devlet olan İsrail de yüzyılı kafa karıştıran fotoğraflar vererek kapattı. Filistin'deki Yahudi kolonisindeki kadınlara 1920'de oy hakkı verilmişti, ama yüzyılın sonunda politikada yer alan kadınların sayısı bazı Arap ülkelerindeki kadar düştü. Bu, Batılı ülkelerle kıyaslanınca çok düşük bir orandı.

Yüzyılın sonuna ait Yemen gazetelerini tararken, *Mukhatiyya*'nın geleneksel bir Yemen âdeti olarak sürdürülmesinin nasıl işe yarayacağı üzerine yazılmış, bilgi yüklü ve ilginç bir makaleye rastladım. *Mukhatiyya*, düğünlerde gelini süsleyen, ona bazı sağlık konularında ve cinsel konularda tavsiyede bulunmak üzere görevlendirilmiş bir kadındır.⁸⁰ Görünüşe bakılırsa, Yemen'de geleneksel roldeki bu kadınlar, Marksist devrim günlerindeki eğitimli sosyal çalışmacı kadınlardan daha fazla işe yarıyorlardı. Her yeni nesille ge-

⁷⁹ 18 Ocak 1997.

⁸⁰ *Yemen Times*, 8 Şubat 1999.

len bu elçiler birikmiş tecrübelerin ürünüydü. “Saygıdeğer kadınlar”ın vaat ettiği ya da ekonomik gelişmenin öngördüğü değişimlerin 21. yüzyılda yavaş gerçekleşeceği kesinleşince, kadınlar için bağımsızlık ve özgürlük alanı yaratma kabiliyeti *Mukhatıyya*’da kişilik buldu.

6 Denize aşama aşama inen bir diske benzeyen, 160 metrelik yuvarlak cam çatısı olan bir yapı... Kütüphanenin her yıl 30 bin kitap alması ve İskenderiye'ye kültür tarihindeki çok önemli olan yerini yeniden canlandırması planlandı... 9



İki adam Yeni İskenderiye Kütüphanesi'nin önündeki İskenderiye Limanı'nda durgun denizde balık avlarken.

9 21. yüzyılda İslamiyetin farklı yüzleri

Bu bölümün amacı, buraya kadar bölgede yaşayan insanların temel kaygıları olduğunu öne sürdüklerimle (11 Eylül 2001'den sonra Batı dünyasının kamusal alanında Ortadoğu'daki yaşama dair ortaya çıkan imaj gibi ana konular arasında bir köprü kurmak. Ortadoğu bu arada, terör, dogmacılık, katılık, dünyadaki istikrar ve barışa tehditle eş sayılan İslami köktencilik ile özdeşleştiriliyor. Bu yüzyılın son çeyreğinde, özellikle Ortadoğu denilince en çarpıcı çağrışımın İslamcı fanatizm ve şiddet olduğu medyada göze çarpıyordu. İşte bu yüzden, New York ve Washington'daki korkunç saldırıların ardından başlıca ilgi alanları en genel anlamıyla İslamiyet olan araştırmacılara, sadece Ortadoğu'da değil Güneydoğu Asya ve Afrika'da yerleşik İslami köktencilüğün özünü ve amaçlarını anlatmaları için başvurulması şaşırtıcı değildi. Fakat çoğu saygınlıklarından, karmaşık bir gerçek hakkında üstünkörü açıklamalar yapmamak için bu daveti reddettiler. Onlar, daha önce Batılı akademik toplumda onlarca yıl önce yaşanmış önemli entelektüel bir devrimin etkisi altında yetişmişlerdi. Öyle ki, İslam denilen bu çok yönlü ve farklılıklar barındıran sosyal ve siyasi olguya tek boyutlu ya da homojen bir algılayışı dağıtan bir devrim.

Edward Said'in *Orientalism* (Şarkiyatçılık, çev: Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, ilk basım Mart 1999) kitabında da gösterdiği gibi bir milyarlık Müslüman dünyada ya da Ortadoğu'da yaşayan yüz milyonlarca Arap arasından bireyleri anlatmak için hiç kuşkusuz uygun olan bu ortak ve özcü bakış açısının güçlü bir iskelesi vardı. Said'in İslam ve Doğu'ya dair nasıl indirgemeci ve çarpıtılmış bir oryantalist imaj yaratıldığını ortaya çıkardığını tekrarlamaya gerek yok. Daha az bilinen, Ortadoğu araştırmacılığı alanında, 20. yüzyıl Ortadoğusu'nda İslamın dışarıdan cahilce algılanışına karşı mücadele etmek için Said'den önceki ve *Orientalism* yayımlandıktan sonra artarak

süren büyük girişimler.¹

Avrupa’da İslam üzerine çalışmalar yapanlar arasında özcü olamayacak “oryantalistler” olduğu gibi, İslamın bir süre önce sadece dini bir olgu olarak değil, siyasi bir olgu olarak da tartışıldığını söyleyerek başlayalım. 20. yüzyılın ilk yarısından önce, Şarki çalışmalar altındaki İslam çalışmaları, tarih bölümünden son derece ayırdı. Araştırma, daha sonra Osmanlı İmparatorluğu’nun kurumsal tarihini kapsayacak şekilde genişletildi ve yüzyılın ikinci yarısı, modernleşme fikrinden etkilenen siyaset sosyologlarının 20. yüzyıldaki bir ya da daha fazla İslami düşünürün önemini yazdığı ve tartıştığı fikirlerin yerel tarihinin ortaya çıkmasına tanık oldu.

Bu araştırma İslamı, seçkinlerin politikalarında gördü. Bu bölümün ilk yarısı, bu tarihi, Ortadoğu’nun siyasi tarihi üzerine olan kitaplara özgü olan “köktenci” gibi gereksiz sıfatlar ya da “radikal” gibi imajlar olmadan ele alacak ve yeniden özetleyecek. Müslümanlık düşüncesinin bu öncelikli tarifiinden kaçınmak için onun çok sayıda değişik hali olduğunu ve bugünkü Ortadoğu toplumunda büyük kesimleri etkilediğini de düşünerek, “siyasal İslam”ı herhangi bir siyasi faaliyeti anlatmak ya da İslam adına yazılan dinsel ya da töresel risaleler için kullanmayı tercih ediyorum.

Karşılaştırmalı çalışmalarda popüler bir terim olan “İslam köktenciligi”nin terk edilmesi için yakınlarda ikna edici sesler yükseldi. Joel Beinin ve Joe Stork’un açıkladığı gibi “köktenci” terimi, İslami akımları 1920’lerdeki Amerikalı Protestan geleneğe benzettiği için sorunlu.² Bu karşılaştırma, Kuran ayetlerinin katı bir şekilde uygulanması için bir çağrı olmadığı ve olamayacağı için işe yaramaz. Müslümanlardan müminler olarak yorumlara güvenmeleri istendi. Dahası, modern İslami akımların bazı liderleri kendilerini, köktencilik teriminin öngördüğü gibi pürist olarak görmek isteseler de modern görünüyorlar, hatta İslamın eski kurallarını yorumladıkları gibi değişik kültür ve ideolojilerin kavramları ve girdilerinden yararlandıkları için bazıları tarafından da postmodern oldukları iddia ediliyor.

¹ E. Said, *Orientalism*, Londra: Vintage Books, 1979 (*Şarkiyatçılık*, çev: Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, ilk basım Mart 1999).

² J. Beinin ve J. Stork, “On the Modernity, Historical Specificity and International Context of Political Islam”, Beinin ve Stork, *Political Islam* içinde, s. 3-6.

Birazdan göreceğiniz gibi İslamcılar tarafından 20. yüzyılda Ortadoğu’da geliştirilen çoğu görüşün geleneksel İslami fikirlerle çok az ilgisi var. Sonuç olarak, Sami Zübeyde’nin açıkça söylediği gibi İslamı köktenci olarak görmek aslında karışık ve farklılıklar barındıran bir olguya özcü bir bakış açısı.³

Geçmişin ya da bugünün oryantalist yazılarında özcülük yapmak gibi zevksiz bir istek, daha aşırı olan siyasal İslamcılar tarafından İslamın indirgemeci yorumu olarak memnuniyetle karşılanıyor. Siyasal İslamın teori ve uygulaması üzerine herhangi bir araştırmada yer alan çoğunluk, dini dogmaların ılımlı ve esnek yorumunun takipçileri olarak tanımlanabilirdi; fakat onlar elbette sansasyon taraftarları için İslam adına işlenen daha aşırı eylemler kadar ilgi çekici değiller. Bu sansasyonel hikâyelere yenilerini eklemeye gerek yok.

Entelektüel bir söylem olarak siyasal İslam

Yüzyılın sonunda, İslami söyleme üstünkörü bakmak Batı karşıtı çok güçlü bir tavır ve yönelim yarattı. Afganistan sınırlarından Fas’ın Atlantik kıyılarına, Tahran’dan Aden’e, İslami akımlar ve kişiler, ABD’yi, Batı’yı ve İsrail’i İslam medeniyetinin şeytani düşmanları olarak gördüler. Bu söylemlerdeki dil ve tavır, tarihsel olarak 1920’li yıllarda Arap dünyasında ortaya çıkan ilk siyasal İslam birliklerinde de vardı. Farklı gruplar ve düşünürler Arap toplumunu hasta bir beden –öldürücü ve yok edici yabancı virüslerin saldırdığı sağlıklı bir beden– olduğu teşhisini koydular. Benzer duyguların kalıntıları, yüzyılın sonuna doğru, bir zamanlar Mısır Evkaf Bakanlığı’nın (bağışlardan sorumlu bakanlık) sesi olan *Minber el-İslam* gibi devlet düzenine bağlı olan resmi yayınlarda ya da 1990’larda Müslüman Kardeşler çevresine yakın olan günlük gazete *el-Vafd*’da da bulunabilir.

Fakat bu konuşma sanatı siyasi bir gündem mi, yoksa sadece bir protesto nutku mu? Arap dünyasındaki İslami hareketlerin çoğu güç kazanamadıkları için ve neredeyse hiçbiri dış politika ya da savunma politikası kurmak için gerekli iktidar mevkillerine sahip olmadıkları için siyasal İslamın, biz onları tarif etmeyi seçsek bile, uluslararası ilişkilere yönelik tavrını, tarihsel açıdan tam

³ S. Zübeyde, “Religion, the State, and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt”, Beinin ve Stork, *Political Islam* içinde, s. 51-63.

olarak analiz etmek zor. Siyasal İslamın iktidarda olduğu iki örnek Arap değil ve şaşırtıcı. İran İslam Cumhuriyeti ve Türkiye’de İslami grupların liderliğindeki koalisyon, konu üzerine herhangi bir genelleme yapılmasını neredeyse imkânsız kılacak kadar taban tabana zıt iki örnek. İran, başarı oranı değişecek şekilde kelama sadık dış politikaları uygulamaya çalışırken, Türkiye’nin dış politikasında en ufak ölçüde bile İslami olarak tanımlanacak hiçbir şeye rastlanmıyor.

Siyasal İslamın iki modeli arasında, 20. yüzyılda Ortadoğu’da siyasal İslamcı gruplar gibi büyük bir olgu yer alıyor. Buna katılan bazı grup ve insanlar, değişen gerçeklikle baş etme yöntemi olarak İslamın pragmatik ve esnek yöntemler öneren yorumundan esinlenirken, diğerleri İslami dogmayı savunanlar tarafından müminlere vaat edilen daha ileri ve iyi yaşam koşullarının keyfini “kafirler”in çıkardığı örneğinden yola çıkarak daha dogmatik ve uzlaşmayı reddeden yolları savundular. Siyasal İslamla özdeşleştirilen şiddet ve fanatik eylemlere hak veren genelde çok az kişi vardı.

Bölgenin küresel sistemle ekonomik açıdan bütünleşmesi, Batılı güçlerin yerel politikalara siyasi ve fiziksel müdahalesi ve toplumların bir bütün olarak ulusallaşması, 20. yüzyılda Ortadoğu gerçeğine biçim veren ana unsurlar arasında yer alıyordu. Bu yapısal dalgalanmalarla kurulan “İslami” bağ, 19. yüzyılın sonunda dini dogmaları, çevrelerindeki sosyo-politik gerçeğe uyarlamaya kalkışan dindar seçkinleri kapsayan seçkinci entelektüel bir faaliyet olarak başladı. Çoğu, 20. yüzyıl yaklaşırken İslami kuralların toplumla ilgisi- ni açıklamak için Batılı siyasi düşünce ya da ahlak felsefesine dayandılar. Sorun ağırlığını korudu.

Düşünür ve eylemcilerin özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında, Batılı düşünce ve ideolojiler tarafından bastırılmayan, İslam felsefesi ve yaşam biçimini destekleyen girişimleri, bir yandan yukarıda bahsedilen süreçlerin ortaya çıkardığı çözülmesi gereken sorunlara yanıt ararken, önemliydi. Bu çaba, iki paralel yolda ilerledi. İlki, Allah’ın yeryüzündeki büyük planını gerçekleştirme ve hızlandırma konusunda müminin gücüne olan büyük inanca dayanan, siyasi eylemin radikal, katı ve son derece acımasız şekliydi. Bu, geçmişin görkemini ve o zenginliği yeniden canlandırmak için Selefiye’yi (İslamın eski şekilleri) model olarak uygulamayı içeren bir Selefi planıydı. Diğer yol ise değişen ger-

çeğe yönelik olarak literatürde bazıları tarafından “geleneksel köktencilik”,⁴ diğerleri tarafından ise “İslamcı reformculuk” olarak atfedilen daha esnek bir bakış açısının kılavuzluğundaydı. Her iki terim de bununla birlikte, Batılı sınıflamanın ve siyasal İslam olayı tanımının insanı tatmin etmeyen yapısını bir kez daha gösterecek şekilde kutuplaşmış bir terimler seçimini sunuyor.

Daha ılımlı bir yaklaşım için yapılan çağrı nereden gelirse gelsin, taraftarları Ortadoğu toplumundaki laik ve Batılı güçlerle uzlaşma yolu aramadılar. Bu hareketlerin pragmatizmi, onları Suudi, Ürdün ve Fas’taki gibi monarşist rejimlerin ideal siyasi partnerleri haline getirdi. Bu hanedanlar meşruluklarını, siyasal İslamın pragmatizm kısmını kabul etmeye borçlular ki, özellikle Mısır’da 1920’lerin sonlarında ortaya çıkan Müslüman Kardeşler gibi örgütler bunu temsil ettiler.⁵

Bu iki yol, bununla birlikte Mısır’daki Müslüman Kardeşler’in kurucusu olan Hasan el-Benna (1906-49) ile aynı köke sahip ve çoğu öğrencisi el-Benna’nın Suudi Arap dünyasında çeşitli akımların kurucusu olduğu konusunda aynı düşüncedeler. El-Benna, Nil deltasındaki Mahmudiye köyünde Hanbeli olan babasının gölgesinde büyüdü. Ancak, çelişkileri yaşamının erken döneminde Hristiyan okulu ve Mısır’ın Batılılaşmış dünyasına gönderildiğinde başladı. Daha sonraları, eğitimindeki bu belirsizliğin kendisinde İslama “dönüş” isteği uyandırdığını iddia edecekti. Siyasi dinin başarılı bir propagandacıydı, İsmailiye’de 1928’de küçük örgütlerle başladı, on yıl sonra yaklaşık iki milyon Mısırlı taraftarı olan etkileyici bir örgütün başındaydı. Bir tutam sosyalizm, çokça saldırganlık ve radikallik ile geleneksellik ve dindarlıktan büyük oranlarda bir karşımdan oluşan görüşler kokteyli, Mısırlıların sorunlar yumağını çözmek için önerdi. Tıpkı Peygamber gibi, kitlelere Mısır toplumunun İslamileşmesini, İngiliz hâkimiyetinden çıkmasını, sosyal adaleti ve Filistin sorunu gibi pan-Arapçı meselelere adanmışlığı savunan risaleler (peygamber tarafından sahabilere yazılan pusulalar) yazdı. Bir Selefî olarak, eski İslam toplumunu yeniden canlandırmak istedi. Fakat düşüncelerinin mistisizm, sosyalizm ve milliyetçilik gibi kısımları da vardı. Makalelerinin çoğunda İslami Ortodoksluğa dönüş çağrısını işliyordu ama bununla çok mo-

⁴ Ajami, *Arab*.

⁵ A. g. e., s. 63-77.

dern bir dünya kurulması telkin ediliyordu; gelecekteki toplumun merkezine modern eğitim, topluluk inşası, endüstriyel büyüme ve etkili toplumsal refahın yerleştirilmesi öngörülüyordu. Bu ütopyanın hayata geçmesi için tam bağımsız Mısır'ın, Halife'nin idaresi altında Şeriat yasalarına göre yönetilmesi gerekiyordu. Gidilecek yol, yaşamlarını bu amaçlar için feda etmek isteyen cesur öncülerden oluşan bir ağ tarafından sürdürülen kutsal savaş, yani cihat- tı. Bu yolu takip eden çok kişi oldu ama aralarından ancak birkaç kişi İslamın el-Benna'ya özgü şekliyle çok aşırı ve çağa uymayan yorumunun 20. yüzyıla uyarlanması talebinde bulundu.

El-Benna, hem Mısır'da hem de Arap dünyasının genelinde Selefi idealinin kabul görmesi için siyasal İslam grubuna, 1930'larda başarılı bir seferberlikle önderlik etti. Hareketini, İslami el-Ezher Üniversitesi'ne karşı değil, alternatif bir İslam otoritesi kaynağı olarak kurdu. Hareketin liderlerinin savaş sonrası yıllardaki ekonomik krizlerden yararlanarak ve özellikle Filistin meselesinde toplu şekilde gönüllü olma kararından sonra popüler olarak sokağa çıkmaları için 1945'e kadar beklemleri gerekti. Bu sonuncusu, Mısır hükümetinin Filistin'den gelen can sıkıcı haberler ve devamında 1948'deki savaşta Arap yenilgisi karşısındaki hareketsizliğiyle kıyaslandığında özellikle önemliydi.

El-Benna 1949'da büyük olasılıkla Mısır gizli servisi tarafından öldürülmeden önce bütün Arap dünyasında hareketin kollarını kurmuştu. Ölümü, hareketi bir süre için lidersiz bıraktı. Liderlik krizi, sadece kişisel hırslardan dolayı değil aynı zamanda el-Benna'nın mirası konusundaki ideolojik tartışma yüzünden hizipleşme yarattı.

Tartışma, Mısır'ın yeni rejiminin 1952'de harekete yönelik aralıksız baskıları yüzünden bir süre için gizli yürütüldü. Burada, rejimin popülaritesinin 1967'deki yenilginin ardından azalmasıyla birlikte ülkede iç çekişmeler patlak verdi. El-Benna'nın görüşü birbiriyle oldukça çatışan iki yolla yorumlandı; kesin konuşmak gerekirse uyumsuzluğun kaynağı görüşten çok daha fazla onu gerçekleştirme yollarıydı. El-Benna, laik ve Batılılaşmış Arap rejimine karşı çıkan herkesi destekledi ve Arap ulus-devletlerinin zorla ele geçirilmesini savundu. Fakat kendisi taraftar kazanmak için uzun bir süreci göz önüne aldığından bunun ne zaman olacağı belli değildi. Müslüman Kardeşler'e üye ol-

ma şartları çok ağır değildi; belki bu, örgütün Mısır ya da başka bir yerde bu kadar taraftar toplamasını da açıklar.⁶

El-Benna'nın ardından yerine resmen Mısırlı yargıç Hasan el-Hudeybi geçti ve 1951'de hareketin "Üstün Rehber"i oldu. El-Hudeybi Nasır tarafından hapse atıldığı sürede *Yargıçlar Değil Vaizler* adlı kitabında da yer aldığı gibi hareket için daha ılımlı bir strateji geliştirdi. El-Hudeybi'nin bu kitabı, makamı için en büyük rakibi olan ve bugün Batı medyasında çarpıtılmış "İslam" ve "Arap" imajından çıkarılacak her türlü çalışma ve eylemi kendi çalışmasına katan Seyyid Kutub'a (hareketin 1960'larda baş ideoloğu) bir cevap olarak yazılmıştı (Kutub'un vaazlarının Usame Bin Ladin'in Afganistan'daki mağara üslerinde bulunduğu söylenir ve bunlar siyasal İslamcı hareketlerin daha aşırı kolları tarafından hâlâ saygı görür).⁷

Müslüman Kardeşler, Nasır hükümeti tarafından kovuşturmaya uğrar-ken, Kutub'un yazıları oluştu ve Özgür Subaylar'ın telkin ettiği milliyetçiliğin artan popülaritesine yanıt olarak geldi. Nasır'ın kurtarıcılığı, bu genç hareketin popülaritesine ve altyapısına etkin bir şekilde zarar verirken hareketin üyeleri hapse atıldı ve bazıları işkence gördü. Bu başarısızlık, Kutub'u, görüşlerini tek doğru yol olarak yaymaya teşvik etti. *Tekfir, hicre, tali'a* ve modern *cahiliye*, vaazları ve risalelerindeki tanımlayıcı kelimeler, ileride eylemcileri otoriteye karşı fanatik ve uzlaşmacı olmayan bir mücadeleye itecek olan kavramlardı. Bu görüşlerin bazılarını Ortaçağ'daki İslam felsefecisi İbn Teymiye'de ya da daha yakın tarihte Ebul'l Ala el-Mevdudi gibi düşünürlerde rastlanabilir ama Kutub'un çoğu düşüncesi son derece orijinalmiş gibi görünüyor.⁸

Kaynağı ne olursa olsun, bu fikirler Kutub'un birden fazla makalesinde yer alıyor. Tekfir, Müslümanların içinde yaşadığı toplum kirlendiği ve kâfir olduğu için ters düştüğünden bir müminin oradaki hiç kimseyle işbirliği yapamayacağı anlamına geliyor. Bu toplum, Peygamber zamanında İslamiyet öncesi toplumla, yani cahiliye toplumuyla aynı kaderi paylaşmaya mahkum. Toplum İsl-

⁶ K. H. Karpat, *Political and Social Thought in the Middle East*, New York: Prager, 1968, s. 115-22.

⁷ Hasan el-Hudaibi, *Yargıçlar Değil Vaizler*, Kahire: Dar al-Tab'a wal-Nashr al-Islamiyya, 1977 (Arapça).

⁸ A. Gomma, "Islamic Fundamentalism in Egypt during the 1930s and the 1970s: Comparative Notes", G. Warburg ve U. Kupferschmidt (ed.), *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, New York: Prager, 1979 içinde, s. 143-58.

lamlaştırılmalı ve hareket dini otoriteyi kabul etmeyenlere ya da elbette İslama karşı savaşmayı tercih edenlere karşı olmalı. Seferberlik, devlete yönelik sabotajlardan şiddete kadar mümkün olan bütün yöntemleri kullanan sadık ve adanmış öncü kuvvetlerin, yani *tali'a*'nın yardımıyla İslam din devletinin hüküm sürmesi için başlatılacaktı. Diğerleri, Peygamber'in 622 yılında, cahil ve kâfir Mekke'yi terk edip Medine'ye yerleşmesi gibi hicrete başvuracaklardı. Bu göç, bu sefer ülke dışına değil, daha çok içeride fiziki olarak ya da tarikat gruplanması şeklinde tekrarlanabilir. Gruplar, bu tecrit politikasını en yaygın haliyle, toplumsal sınırlarda yaşamaya çalıştılar. Bazıları çöllerdeki mağaralar gibi Mısır'ın ücra köşelerine gittiler. Bunu yapan, 1970'lerde Müslüman Kardeşler'in yan kuruluşu olarak kurulan Tekfir ve Hicret hareketiydi. Kutub, rejime karşı şiddet içeren mücadele gibi daha cesurca ve daha doğrudan bir eylem yapana kadar bu yalnız yaşama şeklini, tek hazırlık süreci olarak gördü.⁹ Tekfir ve Hicret grubunun Devlet Başkanı Enver Sedat'a yönelik 1981'deki suikasta karıştıklarına dair raporlar olsa da barışçıl bir grup gibi görünüyorlar.¹⁰

Hasan el-Hudeybi, seçim hakkını gerçeklikle uzlaşmayı temsil eden farklı bir stratejiden yana kullandı. Aynı yoldan giden Salah el-Din el-Müneccid gibi bir âlim, 1967'deki savaşın ardından çıkardığı *Felaketin Sütunları* adlı kitabında İslama dayalı kapitalizm öğüsünde bulunuyordu.¹¹ Bu kitap aslında, Nasır'ın Marksizmin bir örneği olan millileştirme politikalarına yönelik bir suçlamaydı. Kitapta, bu politikalar Siyonizme benzetiliyor, güçlü antisyonist görüşlerle dolu bir yolla, Marksizm ve Siyonizm aynı Yahudi icadı olarak tanımlanıyordu. Ancak, biz ılımlı siyasal İslamın esas temsilcisi olan el-Hudeybi'ye odaklanacağız.

El-Hudeybi'nin kitabının, el-Müneccid'inkinden daha kapsamlı ve daha âlimce olması onu Nasır'ın gazabından korumadı. Hapis yatsa da ve Seyyid Kutub ile aynı mahkemelerden ve sıkıntılardan geçse de hapisaneyi buruk değil, gelecekte inanmayanlarla ilişkilerinde ılımlığı savunacak bir iyimserlikle terk etti.

⁹ A. g. e.

¹⁰ E. Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven, CT: Yale University Press, 1990.

¹¹ S. el-Munajid, *Nakba'nın Eşrafi*, Beyrut: Yayınevi yok, 1970 (Arapça).

El Hudeybi'nin mesajı en iyi haliyle, 20. yüzyılın sonuna doğru din işle-riyle uğraşan yetkililerin sözlerinde yankılandı. El-Hudeybi'nin öğrencilerinden Eski Mısır Evkaf Bakanı Abdül el-Münim el-Nimr, *el-Massa* gazetesine şunları söylüyordu: "İslam fanatik bir din değil, hoşgörölü ve nazik bir din, biz hocalar (burada Hudeybi'nin kitabına gönderme yapıyor) şiddet dolu gençlere yol göstermeliyiz." El-Nimr, genç fanatiklerin şeriat devleti kurma arzularına karşı olmadığını ama amaçlarına ulaşma araçlarını kabul etmediğini belirtiyor, onları İslamiyetin bir şiddet dini olduğu izlenimi vermekle suç-luyordu. Bu yolu seçenlerin gerçek hocalarına ihanet ettiğini söylerken açıkça daha radikal İslami hareketlerin liderlerini kastederek onları sahte kurtarıcı-lara dönüştürdüklerini sözlerine ekliyordu. El-Ezher'in rektör yardımcısı Ah-med Haşim ve İslam felsefesinin duayenlerinden Mustafa el-Şara aynı gazete-ye benzer görüşler açıkladılar.¹² Haşim ve el-Şara hükümet görevlisi olmala-rına rağmen Müslüman Kardeşlerin ana görüşüyle yakın bağları vardı. Mı-sır'daki laik rejim ve Müslüman Kardeşler hareketi arasında birleştirici ola-rak hizmet ettiler.

Arabuluculuk, pan-Arapçılığın Nasır, Eflak ve el-Bitar gibi büyük liderlerin alacakaranlık döneminde başlamıştı. Özellikle 1967'deki yenilginin ardından, siyasal İslamın daha pragmatik biçimi bunlar ve diğér liderler tarafından daha yapıcı görüldü. Nasır burada istisna oluşturmuyordu, geçmişte Müslüman Kardeşler'e yönelik aldığı sıkı önlemleri hafifleterek eğilimin öncülüğünü yaptı.

Nasır'ın ardından gelen Enver Sedat, siyasal İslamın el-Hudeybi tarzı olumlu görüşünü benimsedi. Nasır'ın ölümünün ardından iktidar kavgasında kendisine karşı kurulan komünist ittifaka karşı desteğe ihtiyacı vardı. Bu yüz-den, dini teşkilatla, hatta siyasal İslamcılarla aynı hizaya indi. Müslüman Kardeşler'in hapishanedeki liderlerini serbest bırakmaya karar vererek 1970'lerin sonunda hareket lideri Ömer Tilmisani'de kendisini gösteren daha ılımlı ideolojik bir kuşağa katkıda bulunmuş oldu. Bu, Tilmisani 1986'da öle-ne kadar sürdü.

Mısır Devlet Başkanları Sedat ve Mübarek, daha işbirlikçi ve yanaşmacı Müslüman Kardeşler'in büyük uyumundan yararlanırken, kamusal alanın daha fazla İslamlaşmasına izin verip onlara daha fazla imtiyaz tanıdılar. Hü-

¹² *Al-Massa*, Kahire, 23 Kasım 1990.

kümetleri, bu amaçla, geçmişten iki İslami kuralı benimsedi. Bir tanesi, dini yasaların çıkarılması, yani *tatbik*, diğeri İslami Şeriat'ın ilham verdiği yasa-
laştırma, yani *taknin*. Sedat'ın ve ondan sonra da Mübarek'in yasamanın ana
kaynağı olarak şeriatı getirmek için anayasayı değiştirmeye ve çeşitli dini ya-
saları geçirmeye hazır olması, Müslüman Kardeşler ile Mısır rejimi arasında
yakınlaşmayı pekiştirdi. Hareketin liderliği, İslamcı militanların 1970'ler ve
1980'lerdeki şiddet eylemlerini kınadı (Kutub'un takipçileri ve daha yeni olan
hareketlerin yan dalları 1970'lerde hükümet kurumlarına, 1980'lerde turistik
bölgelere ve ulaşımaya yönelik saldırılarda bulundular).¹³ Hareketin önde gelen
isimleri 1980'lerin sonlarında Mısır'da gerçekleşen, parlamento sisteminin
demokratikleşmesi gibi önemli siyasi süreçlerde yer alıyorlardı.

Bu oluşum, Müslüman Kardeşler'in taraftarlarından bazılarının hareket-
ten uzaklaşmalarına ve Seyyid Kutub'un yazdıklarına ve vaazlarına göre ey-
lemlerini ve ideolojilerini oluşturan daha saldırgan örgütlerin kollarına düş-
melerine neden oldu. Bu örgütler hakkında geniş ve kapsamlı açıklamalar var
ama burada bunları ele almayacağız.¹⁴ Siyasal İslamın daha saldırgan ve daha
şiddet dolu ifadesinin 1979'da küresel medyanın ilgisini çektiğini ve bu aşırı
ve marjinal grupların eylemlerini değiştirmek ve düşmanlarını korkutmak
için televizyon ağlarını kullanma yeteneğiyle bilinçli bir bağ olduğunu söyle-
mek yeterli olacak. Mekke'de 1979'da Büyük Cami'ye yapılan saldırı ya da
1982'de Hama kentinde Müslüman Kardeşler ile Esad rejimi arasında kanlı
çatışmalar gibi iki münferit olay, Ortadoğu'yu tanımlayan imajın bir parçası
oldular. Bütün bu olayların patlak vermesindeki katalizör 1978'de İran'daki
Şii Devrimi oldu. Filistin meselesi de bu imaja katkıda bulundu. Yorumcular
burada, Lübnan'da Hizbullah, Filistin'de Hamas gibi İslami hareketlerin İs-
rail'e karşı şiddet kullanma tercihinin, İran Devrimi'nin başarısından çok, İs-
rail işgaline karşı verilen laik mücadelenin devamıyla ilgisi olduğunu gözardı
ediyorlar.¹⁵

¹³ Müslüman Kardeşler'in liderlerinden biri olan Zeyneb el-Gazali, radikallerin askeri bir okula düzenle-
diği saldırıyı kınadı; bakınız Gomma, "Islamic", s. 155-6.

¹⁴ *The Middle East*, Şubat 2000, s. 31.

¹⁵ C. Farah, "Political Dimensions of Islamic Fundamentalism", *Digest of Middle Eastern Studies*
(İlkbahar), 1996, s. 1-14. Filistin'deki siyasal İslam'a daha geniş bir bakış için: B. Milton-Edwards,
Islamic Politics in Palestine, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1999.

Kutub'un gerçeği algılayışı, Müslüman Kardeşler'in özellikle Ürdün ve Suriye olmak üzere Mısır'ın dışındaki çoğu eylemcisinin aklını çeldi ve kalbini kazandı. Fakat burada diğer Arap ülkelerinde de olduğu gibi el-Hudeybi ideolojisinin yankıları duyuluyordu. Rejimlerin, böyle hareketlerin belirli varoluşuyla kafa kafaya çarpışmakta ısrar ettiği yerlerde siyasal İslamın daha saldırgan bir kolu oluştu. Suriye'de durum böyleydi ve bu, hareketin lideri Said Havva'nın daha radikal olan konumunu açıklayabilir.¹⁶ İki kol aynı zamanda var oldu ve İsrail'deki Filistin bölgesinde olduğu gibi siyasal İslamcı hareketi bazen böldü.

Siyasal İslamın daha radikal biçimleri bölünmeye ve parçalanmaya devam etti ve 1981'de Enver Sedat'a yönelik suikast gibi bazı başarılarına rağmen Arap ülkelerine tek rejim getirmeyi başaramadı. Ürdün ve Tunus gibi ülkelerde pragmatik akımların üyeleri hükümette yüksek konumlara eriştiler ve genel olarak politika ve toplum üzerinde daha önemli bir etkileri var gibiydi. Bu eğilim, Suudi Arabistan, Mısır ve Fas'ta arttı ve otoritelerle onların geçmişteki İslamcı rakipleri arasındaki işbirliği yıllar geçtikçe ilerledi. Hatta Suriye ve 1992'de iç savaş patlak vermeden önce Cezayir'de, ilişkilerde gözle görülür bir değişim vardı.

Hafız el-Esad yönetimindeki Suriye, bu süreçte ilginç bir örnek. Bu ülkede, rejimin Alevi temeli nedeniyle, gerçek laiklik, benzeri görülmemiş bir statü ve güven kazandı. Fakat Baas rejiminin liderleri, laikliğin yukarıdan dayatılan bu katıksız halinin bozulmadan kalabilmesi için sıkı mücadele vermesi gerektiğini daha 1960'lı yıllarda anladılar. İtaatkar dini teşkilat, bir noktaya kadar işbirliği yapmak arzusundaydı ve bu noktaya 1967 yılının Mayıs ayında erişildi. İbrahim Halas adında genç bir subay, ordunun gazetesi *Jaysh el-Sha'ab*'da şu ünlü cümlelerin yer aldığı bir makale yayınladı:

Medeniyeti ve Arap toplumunu kurmanın ve sosyalist yeni bir birey yaratmanın tek yolu, tanrı, din, feodalizm, kapitalizm ve Arap toplumuna hâkim olan değerlerin tarih müzesindeki mumyalardan başka bir şey olmadığını anlamaktır.

¹⁶ Said Hawwa hakkında bakınız Sivan, *Radical*, s. 53-8, 60-2.

Suriye’de buna şiddetli tepki geldi. Halep, Şam ve Hama’daki şiddetli gösteriler Baas rejimini, makaleden dolayı Amerikalıları, gerici rejimleri ve İsrail gibi yıkıcı unsurları suçlamaya zorladı. Gösterilerde, herhangi bir dine saldırıda bulunulmasına karşı çıkan Hristiyanların da olduğunu söylemek gerekiyor.¹⁷

Hafız el-Esad, 1970’te iktidara geldikten sonra dini teşkilatla bir şekilde uzlaşmak gerektiğini gördü. Devlet Başkanı 1973’te ulemanın isteklerine diremedi ve daha önce anayasada Suriye’de devlet ve dini ilişkilendiren maddeleri temizleme kararından geri adım attı.¹⁸

Tunus’ta laik rejim, siyasal İslama karşı elinden geleni yapma seferberliği için eski girişimleri tekrarlamamanın akıllılık olduğunu gördü, işbirlikçi dini bir rejimin sınırlarını da kabul etti. Yeni Düstur Partisi’nin programı son derece laikti ama lider Habib Burgiba bile laikliğin sınırlarını çizmeyi öğrenmişti. Burgiba, Ramazan orucunun dayatılmasının yerel ekonomiye ciddi bir etkisi olduğunu kamuoyu önünde dile getirdi. Dini teşkilat buna katılarak Tunus’un ekonomik çabasını cihat olarak gören bir fetva yayınladı: O andan itibaren oruç tutmak zorunlu değildi. Fakat halk buna çok sert bir yanıt verdi ve sokaktaki kitleler rejimi, politikasını değiştirmek konusunda ikna etti. Bu yüzden, 20. yüzyılın sonunda Tunus’un sokakları Kahire’nin sokakları gibi sessizdi ve Ramazan’a uyuluyordu. Bu tür uzlaşlar her zaman dini teşkilat tarafından değil, ideolojileri görünüşte herhangi laik, *cahil* bir rejimle işbirliğini yasaklasa da militanlar tarafından da dayatılıyordu.¹⁹

Burada formülün nasıl geliştiğini görebiliriz: Siyasal İslamcı gruplar, toplumun laik yapısını sınırlandırmak için ulusal rejimle işbirliği yapmak istiyorlardı. Böyle bir girişim, belki de ilk kez 1920’lerde Suudi Arabistan’da oldu. İktidardaki Suudi hanedanı daha devlet kurulurken toplum üzerindeki iktidarı dini teşkilatla paylaşmayı kabul etti: *Tatbik* (doğrudan İslami yasallaştırma) ilkesinin açıkça kabul edilmesiyle işlerinin neredeyse tamamı din adamlarının ellerine bırakılırken, dış ve savunma işleri sadece saray çevresine

¹⁷ M. Maoz, *Yeni Suriye*, Tel Aviv: Reshafim, 1974, s. 88-9 (İbranice).

¹⁸ A. g. e., s. 90-1.

¹⁹ Bourguiba, Kamil al-Shinnawi’yle beraber yazdığı makalede kendisinden bahsediyor; H. Burgiba, “The Ramadan Reform Controversy”, B. Rivlin ve J. Szyliowicz (ed.), *The Contemporary Middle East*, New York: Random House, 1965 içinde, s. 168-78.

birakıldı ki, üyelerinin sık sık vakit harcadıkları ülke dışında pek de dindar davranmadıkları söylenir.

Bu formül Sudan'da uzun süre yürürlükte kaldı. Mısır ve Tunus gibi ülkelerde çok kişiyi etkileyen geçici anlaşmaya (*modus vivendi*) yüzyılın sonunda bile varılmadı; fakat orada bile bir şekilde birlikte var olmanın avantajları gibi laik politikaların sınırları herkes tarafından kabul edilmiş gibiydi. Kuveyt gibi yerlerde, siyasal İslam ile laik hükümet arasında bir köprü kurmak için harcanan enerji, aslında 1960'lardaki demokratikleşme sürecine katkıda bulundu.

Siyasal İslamın demokratikleşme sürecinde oynadığı ve oynayacağı rol, modernleşme teorilerinin içine sokulan savların nasıl yanıltıcı olduğuna bir başka kanıt. Bu teorilere göre siyasal İslam ile herhangi bir uzlaşma, laikliğin ve ardından modernleşmenin (demokratikleşmeyi zorunlu kılıyor) ertelenmesi olarak görülebilir. Arap dünyasında otoriter rejimlerin ortaya çıkmasına daha çok laik Batı'da ortaya çıkan felsefeler olan ulusallaşmanın ve katı sosyalizmin romantik fikirlerinin sebep olduğu görülüyor.

Kuveyt'in demokratikleşme deneyimine bu bağlamda bakmak gerekiyor. Kuveyt'te, 1964'ten sonra el-Sabah ailesinin yönetimi altında onyıllar boyunca "aşiret demokrasisi" kurulmaya çalışıldı. Bu model, devletin kaynaklarının vatandaş olarak kabul edilenlere eşit dağıtılması ve toplumun genel olarak siyasete daha fazla katılımı üzerine kuruluydu. Bu süreç, Kuveyt Parlamentosu el-Sabah ailesinin karar verme mekanizmasına doğrudan karşı gelme cesareti gösterip deneyimi durdurmaya çalışınca 1976'da olgunlaşmadan bitti. Arka planda, "tehlikeli" örneklerin kendi kapılarında olduğundan çekinen Suudi komşulardan gelen baskı vardı. İktidarı elinde tutan şeyh, deneyimin sadece askıya alındığını, "bazılarının gözündeki çok demokratik olduğu ya da çok aşiretçi olduğu" için kesilmediğini iddia etti. Fakat bütün sürecin, konunun burada tartışıldığı bağlamda, gelenek ve İslama dayalı siyasi bir hareket olarak tanımlandığını belirtmek gerekiyor.²⁰

Kuveyt'in yaşadığı deneyimde yukarıdan dayatma vardı ve devamında gelen başarısızlık böyle açıklanabilir. Ancak, geleneksel monarşi rejimlerinin meşruluklarını İslamdan almaya ve demokrasinin bazı biçimlerine izin ver-

²⁰ Bu deneyim hakkında bakınız Hudson, *Arab*, s. 188-9.

meye hazır olmaları daha laik rejimlerinkilerle eşit görünüyor.²¹

Fuad Acemi bu tanıma katılmayacaktı. Ona göre, bu girişimler Humeyni'nin yükselmesiyle birlikte komşu devletlerde yaşanan paniğin bir parçasıydı. Demokratikleşme, Humeyniciliğe karşı Arapçılığı güçlendirmenin bir yolu olarak görülüyordu ama Acemi bunu yüzeysel ve başarısızlığa mahkum gördü.²² Ben buna katılmıyorum, bence yönetimi elinde tutan devletlerde daha geniş bir siyasi katılım meselesi önemli bir hareketti ve liderlerinin katı rejimlerini İslami geleneği terk etmeden daha esnek hale getirecekleri bir formül aradıkları 20. yüzyıl Ortadoğu toplumunun daha uzun tarihinin bir parçasıydı.

İslamcı gündem, başka yerlerde de doğrudan demokratikleşmeye bağlıydı. Cezayir'deki siyasal İslamcılar, seçimlerde elde ettikleri başarı kabul edil-meyip daha şiddet dolu yollara başvurmadan önce oy pusulası ve demokrasi-yi kullandılar. Ürdün'de kısa süren demokratikleşme döneminde (İslamcılar-ın 1992'de parlamentoda kırk sandalye kazandığı zaman) buradaki İslami gruplar daha az ölçüde aynı şeyi yaptılar.

Ortadoğu içinde ve dışında aşiretçiliğin demokrasiyle birlik olmasına izin vermeyecek kuralcı insanlar vardı, var olmaya da devam edecek. Örneğin, Arap dünyasının demokratikleşmesinin dikkatli gözlemcilerinden Hasan Salame, Ortadoğu'da '*asabiyyat* dediği akrabalık bağlarının demokrasi önünde-ki asıl engeller olduğunu iddia etti. Onun bu görüşüne katılan sadece birkaç kişi vardı.²³

Bence bu, kişinin aşiretçilik ve demokrasiyi nasıl tanımladığına bağlı. Bazıları, İslamın eşitlikçi yapısından ve bir nevi yerel demokrasinin temeli olabi-lecek aşiret hayatından bahsederek bu tuzaktan kurtulmaya çalışıyor. İslami-yeti, yerel demokrasi alternatifi olarak kabul eden görüş, gerilimleri çözmek ve kontrol altına almak için aşiretlere danışmak gibi eski bir alışkanlığın ye-niden canlandırılmasına işaret ediyor ki, bu sürecin en aydınlatıcı gösterisi '*aşuraydı*.²⁴

²¹ A. g. e., s. 165-230.

²² Ajami, *Predicament*, s. 182-3.

²³ Salame, *Democracy*.

²⁴ J. Leca, "Democratization in the Arab World: Uncertainty, Vulnerability and Legitimacy: A Tentative Conceptualization and Some Hypotheses", a.g.e. içinde, s. 48-83.

Bu deneyimleri yorumladığımızda, İslam ya da gelenek adına yapılan eylemlerin ne kadar siyasi olduğu, her söylemin siyasal İslamın her bir kolunun geliştiği özel tarih ya da koşullara göre nasıl yerleştiği açıkça görülüyor. Yani İslam adına konuşmak yüzyılın başında da olduğu gibi siyasi bir araç olmaya devam etti. Belki de 19. yüzyılın sonunda bu söyleme karakter veren daha derin dini tuzakları kaybetti ve Batı etkisinden kurtulmak için yapılan arayışla daha fazla harekete geçti. Hem orijinal kalma isteği hem de dış güçlerin yarattığı gerçekliğe tepki göstermek zamanla gelen diğer bir değişimi açıklayabilir. Siyasal İslam, bir söylem olarak ilk yıllarında sahip olduğu tekdüzelikliğini kaybetti. Basitleştirme riski olmasıyla birlikte, geleneksel, ılımlı ve radikal olmak üzere üç eğilimden bahsedebiliriz. Eylemciler üçünü eşit seçenekler olarak görüyorlar gibi. Yüzyılın sonunda modern dünyanın giderek artan zorluklarına karşı “İslami” bir yanıt bulma girişiminin parçası olarak üçü arasında gidip geliyorlar. Fas’ın önde gelen İslamcı eylemcilerinden Abdülislam Yasin’in durumu buna iyi bir örnek. Kendisi 1980’li yıllarda geleneksel ana hareketin lideriydi, ondan on yıl önce de Şeyh el-Hacı el-Abbas’ın liderliğindeki Butshishiyya Sufi Kardeşler’in bir üyesiydi. Ancak, oraya hâkim olan materyalizm ve siyasal İslamın daha ılımlı biçimi karşısında cesareti kırıldı. Bunları, Mısır’daki Müslüman Kardeşlerin vaazlarını okuyup programlarıyla kendisini özdeşleştirdikten sonra terk etti.²⁵

Yüzyılın başındaki diğer fark, İslami gündemle diğer kimlik politikaları arasında göze çarpmayan bağlantıydı. Bu, hükümet ile İslami muhalefet arasında cereyan eden ve daha yaygın olarak anlatılan kültürel hareketin temelini oluşturan daha az görülür bir mücadeleydi. Cezayir’de “Berberi Kültür Hareketi”, 1980’de Kabiliye bölgesinde isyana öncülük etti ki, bu sekiz yıl sonra bütün Cezayir toplumunu iç savaşa sürükleyecek geniş kapsamlı isyanların habercisiydi. Berberi Kültür Hareketi, Cezayir’deki Arap gruplara karşı Berberi haklarının yeniden teyit edilmesi gibi Batılı tarzda bir devlet kurulmasını talep ediyordu. Bu türden bir eleştiri, Cezayir’deki İslami hareketleri temsil eden şemsiye örgüt olan ve 1990’larda iktidardaki Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN) tarafından dayatılan askeri rejime karşı bitmeyen bir mücadele başlatan İslami Selamet Cephesi’nin (FIS) ona yönelik eleştirisinden farklıydı.

²⁵ H. Munson, “The Political Role of Islam in Morocco (1970-90)”, J. Ruedy (ed.), *Islamism and Secularism in North Africa*, New York: St Martin’s Press, 1994 içinde, s. 187-93.

Etnik azınlıklar yüzyıl boyunca kendilerini, geçmişteki kötülükleri ıslah edecek ve ülkelerindeki konumlarını yükseltecek olan arzulanın siyasi yapılar olarak Batılı demokratik modellerle özdeşleştirdiler. İsrail’de demokrasi kültürünü çok daha derinden ve daha kolayca hazmeden ve de daha açık ifade eden Filistinlilerin hali böyleydi. Bununla birlikte, Filistinlilerin İsrail’de herhangi önemli bir imtiyaz alamaması etnik ya da ulusal özerklik taleplerine dayanan bir mücadeleyi ciddi bir şekilde düşünmeye ve kendilerine ayrılan payın artacağı daha demokratik bir gerçeklik umudundan vazgeçmeye sevk etti.²⁶ Ve demokrasi azınlığın ortak çıkarına hizmet edemeyince, siyasal İslam 1980’lerde özellikle de işgal edilmiş bölgelerde daha çekici hale geldi.

Yukarıda bahsedilen farklı siyasi hareketler, siyasal İslamın seçkin politikalarının doğrudan göstergeleri. Birbirlerinden farklı olmakla kalmayıp, çevrelerinde değişen koşullara göre değişmeye devam eden dinamik yapılar. Siyasal İslamcı grupların sık sık değişen yapısı yüzünden Ortadoğu’da siyasal İslamın yapısını 20. yüzyılda açık bir şekilde kategorilere ayırmak çok zor. Net araştırmacı bir yaklaşımın önündeki engel, Mısır Sosyalist Partisi örneğiyle gösterilebilir. Bu parti solcu bir parti olarak başladı ve Sedat’ın barış girişiminden sonra bağırıp çağıran İslamcı bir grup oldu. Önemi, Mısır’daki Müslüman Kardeşler ile gayriresmi ittifakından kaynaklanıyordu. Müslüman Kardeşler, 20. yüzyılın sonuna kadar yasaklandı, ama bugün İşçi Partisi adını taşıyan Sosyalist Parti ile zımni bir anlaşma yapmasına izin verildi ki, bu da örgüt liderlerine yasal parti kisvesi altında siyasi eylemde bulunma olanağı yarattı.

Benzer örneklerden birisi yukarıda bahsedilen FIS (Front Islamique du Salut – İslami Selamet Cephesi). FIS’in hitap şekli, yöntemi ve stratejisi daha önce 1954-62 arasında sömürgecilik karşıtı mücadeleye önderlik eden ve Fransız sömürgeciliğine karşı duran FLN’ninkilere çok benziyordu. Kendisinden önceki Fransızlar gibi FLN de kendisine karşı olan isyanın suçluların işi olduğunu iddia etti ve Fransızların bir zamanlar isyanı bastırmak için kendilerine karşı kullandığı benzer baskıcı ve acımasız yöntemlere başvurdu.

Ancak, burada siyasal İslam ile laik selefi arasındaki ilişki çok daha karmaşıktı. Cezayir’deki Müslümanların siyasi hareketi, FIS’ten önce vardı ama

²⁶ S.Mezhoud, “Glasnost the Algerian Way”, Jaffe, *North Africa* içinde, s. 142-69.

bu kadar organize ve kurumsallaşmış değildi. Dahası, FLN'nin, Arapçanın Berberilerin ve Fransızların aleyhine ulusal dil olarak kurumsallaşması gibi en önemli siyasi kararlarından bazıları İslamcılardan tam destek aldı. Dil sorununu açıkça FIS'i pek rahatsız etmişe benzemiyordu; şaşırtıcıdır, isminin Fransızcasının kısaltmasını kullanıyordu.

20. yüzyılda siyasal İslamı tam olarak tanımlamayı daha da zorlaştıran ve kafa karıştıran olgu, hareketlerin İslami davanın (İsrail işgalinin son bulması ya da nefret edilen bir rejimin sona ermesi gibi) dışında daha genel bir sorunu benimsediği ülkelerde eylemcilerin solcu politikalardan İslamcı politikalara kolayca kayması. Eylem arayışı sadece sonuca ulaşmak için bir araç haline geldi ve ideolojiyi seçmek kadar önemliydi. Filistin'de Hamas üyeleri aynı zamanda solcu cephelerin eylemcileriydi, vb.

Bu, henüz gerçekleşmemiş bile olsa, Irak ve Lübnan gibi ülkelerde Şii ve Sünni gruplar arasındaki derin yarıktaki da meydana gelebilir. İslamcı Şii gruplar birbirlerine, 20. yüzyıl boyunca Sünni gruplardan daha bağlı görünüyordular ve benzer şeyleri daha aşırı bir tarzla yaparak onlardan ayrılıyorlardı. İşte bu yüzden, Lübnan'daki uzun süren iç savaşta (1976-88), Şii militanlar en radikal grupları kurup, daha dikkat çekici bazı gerilla saldırıları gerçekleştiren, Sünni gruplar, esasen daha geleneksel eylem türlerini terk etmediler. Lübnan örneğinde, Şii İslam'ın daha radikal bir yapısının olmasının sosyo-ekonomik bir geçmişi de vardı. Sünni politikacılar, konumlarını örgütlü bir parti ya da popüler bir ideolojiden dolayı değil, kabile ya da ailesinden ya da servet birikiminden almış asillerdi. Bununla birlikte, 20. yüzyılın sonunda toplumun hali vakti yerinde olmayan kesimlerinin ihtiyaçlarını karşılayan Cemaati İslamiye gibi daha popüler Sünni gruplar, sonradan Lübnan'daki öncü Şii hareketi Hizbullah gibi başarılı bir örneğe benzeyecek olan ve milislerden oluşan örgütlenmeye gittiler. Lübnan'daki Sünni grupların yaklaşımları, 1969'da burada üslenen FKÖ ile yakın ilişkide olduklarından daha "laik"ti. Sünni gruplardan el-Tekfir ve el-Hicret (bu sefer Mısır'da değil Lübnan'da) 1983'te, Suriye Ordusu'na ve onun el-Fetih içinde Ebu Musa'nın önderliğinde isyan eden destekçilerine karşı silahlı mücadelede el-Fetih ile askeri ittifak kurdu.

İslami geleneklerin kişisel alanı

İslam siyasi bir söylem olarak, hem seçkinlerin politikası bağlamında laiklik ve modernizmin belli biçimlerine karşı bir siper hem de demokratikleşme süreçlerinde katalizör olarak görev yaptı. İslam adına yaşanan çeşitli dini deneyimler sadece politikanın çarpıcı alanıyla sınırlı değildi. İslam, yaşamın dinin siyasileşmediği başka alanlarında da benzer farklı bir etkiye sahip ve şimdi Ortadoğu'daki insanların çevrelerinde değişen gerçeklikle baş etmelerine yardım eden sosyal bir unsur olarak görüldü.

Fotoğraf, 1950'lerde dinin ortadan kaldırılması gereken bir engel olduğu, kaldırılmadığı takdirde bölgeyi sonsuza kadar Batılı olmayan bir hayat tarzına boğacağını ve bu şekilde donduracağını ileri süren modernleşmeci görüşe karşı çıkan antropologlar Ammar, Barclay ve Atıf Gayat'ın (isimleri bugün çoktan unutuldu) saha çalışmalarından net bir şekilde ortaya çıkıyor. İslam, onların çalışmalarında 20. yüzyılda daha güçlü bir faktör, son on yıllarla kıyaslandığında ise daha odaklanmış ve daha ortodoks ve hiç olmadığı kadar güçlü. Clifford Geertz, Fas'ta 1956'da yaptığı araştırmayla bu iddiayı destekledi. Geertz, *İslam Observed* [Gözlenen İslam] adlı çalışmasında, 1950'ler ve 1960'lardaki Fas'ı Endonezya ile karşılaştırdı ve İslamiyetin çeşitlilik barındıran yapısına, Müslüman toplumların çeşitliliği konusuna ışık tuttu. İslamiyetin ilkeleri bazen çok liberal, bazen de çok dogmatik bir yolla farklı yorumlanıyor ve yerine getiriliyordu. Yorum, İslamiyetin kabul edildiği tarihsel dönemden olduğu kadar o toplumun dini ve kültürel geleneklerinden de etkileniyordu. Batı'yla temas da İslamın yerelde uygulanışını etkilemişti. Fas'taki Avrupalıların varlığı İslamın çok dogmatik ve katı bir biçimine yol açarken Endonezya'da İslam, dinin daha derleyici ve esnek bir biçimi haline geldi. Geertz, Fas'ta kendi deyişiyle modernleşmenin bölgeye etkisini, dini otoriteyi somutlaştıran ve yerli geleneklerdeki efsanevi kutsal savaşçı gibi olmak isteyen hükümdar 5. Muhammed'in etrafında evrilen kültürel semboller ve geleneklerin analizi yardımıyla araştırdı. Kutsal savaşçının, siyasi liderliği ahlaki ve dini erdemlerle birleştiren bir kişiliği vardı.

Gelenek ve popüler dinin esnekliği, göç ve yer değiştirme örneklerinde, Yahudilerin Kuzey Afrika'dan İsrail'e göçünde olduğu gibi yeni bir ülkeye doğru harekette bile görülebilir. İsrail'deki Faslı Yahudi toplumu, hâlâ yok-

Aşağıdaki alıntının tarihi gerçekten önemli mi? Saddam öncesi ya da sonrası Irak'tan da olabilir, Saddam döneminden de. Kadınlar ve İslamın, 20. yüzyılda Ortadoğu'da kendi kronolojileri var:

Irak toplumunda erkek egemen sistem, kadınları kontrol altında tutma aracı olarak sadece Bedevi toplumunun sosyal değerlerini değil İslami ideolojiyi de kullanır. Kuran: "Erkekler kadınların koruyucusu ve geçimini sağlayanlardır, çünkü Allah birine diğerinden daha fazla kuvvet vermiştir ve onlar diğerlerini korurlar" (Nisa Suresi, 34). Bu sure (kendisi farklı yorumlara yol açsa da) Arap dünyasında öğrencilere ezberletiliyor ve İslamiyeti baskıcı bir din olarak görenler genel olarak bundan alıntı yapıyor. İslami hareketin bölgede büyüyen gücüyle birlikte, kadının baskı altına alınması ve ikincil statüsünü haklı çıkarmak için Kuran'dan böyle alıntılara giderek daha fazla başvuruluyor.

El-Hayat, Şeref ve Utanç, s. 11-12

sul ve marjinal bir grupken Fas'ta yüksek prestijli konumlara sahip olan hahamlar daha önceki statülerine kavuştular. Onları cemaatin diğer üyelerinin 1950'li yılların başlarında İsrail'e vardiktan sonra Yahudi devleti tarafından sosyal ve coğrafi sınırlara itilmekten kurtulamadıklarını düşününce birer kişisel başarı öyküsü gibi kalıyor. Örneğin, Ebu Hazera ve Baba Sali gibi hahamlar, ulusal hahamlık kurumu tarafından reddedilseler de şifa dağıtıcı, hatta siyasi kılavuz olarak kabul ediliyorlardı.

Fakat bölgede yaşayan çoğu insan için din arka plandaydı ve sadece sevinç ya da acı içeren durumlarda daha önemli hale geldi. Bu Batıni hayattan köylülerin 20. yüzyıldaki günlük hayatına geçerse, 1960'ların sonlarından itibaren bir yandan devam eden âdetleri, diğer yandan istikrarlı ve yavaş değişimleri kısaca örnekleyen bir tanım var elimizde.

Mary-Jane Deeb, yıllar sonra aynı tarzla, sömürgelerin Fas'ta yavaş giden laikleşme sürecini teşvik etmelerinin bağımsızlık sonrasında siyasal İslam ile yaşanan deneyimleri etkileyip etkilemediğini sordu.²⁷

²⁷ M. Deeb, "Islam and the State in Algeria and Morocco: A Dialectical Model", Ruedy, *Islamism* içinde, s. 257-87.

İslamın yüzyılın son çeyreğinde bazı hareketlerin öğütledikleri daha radikal ve katı biçimleri, çoğulcu hatta daha cesurca söylersem deneysel İslamın daha uzun sürmesini değersiz ve geçersiz kılmışa benziyor. Bu belki de, politikanın iki dünya savaşı arasındaki deneysel yapısının otoriter ulus-devletin tek boyutlu politikasına indirgenecek şekilde nasıl çöktüğünü yansıtır.

Bu kitapta, ekonomik, sosyal ve kültürel tarihlerin siyasi tarihinkinden çok farklı hızları ve kronolojik tabloları olduğunda ısrar edersek, aynı Orta-doğu kırsalının dini gerçeğinin sansasyonel hikâyeleri için de geçerli olur. Antropologlar, 1950’lerde Mısır, Sudan ve Fas’ta Sufi tarikatların ayinleri ve popüler dini bayramlarını izlediler ve bu ayinlerin ve folklorik eylemlerin önceki onyıllardakinden daha tutucu (yani geleneksel) ve daha yerleşik olduğunu sonucuna vardılar.²⁸

Mısır’ın günlük gazetelerinden *el-Ahram*, 1950’de yayınladığı bir dizi makalede, *mevlid* (evliyaların doğum günleri) törenlerindeki ahlaksız davranışları kınadı, giysileri çıkarmayı, kendi kendini kırbaçlamayı, yılan yemeyi ve kadınların böyle özel olaylara katılımını yasaklayan otoriteleri kutladı.²⁹

Kuzey Afrika Sufi tarikatlarında rasgele cinsel ilişkinin yerini ahlak ve erdem alması, André Gide’nin Bisacara Bay’de anlattığı ve 1893’te geçen egzotik ve şehvetli anları yeniden yaşamayı umut eden Jacques Berque’i halay kırıklığına uğrattı. Berque, 1955’te Sufi zikir törenlerini seyrettiğinde törenler şehvetli ve teşhirci davranıştan yoksundu. Eğilim, dinin yerleşik İslami yorumunu, popüler inanışlara dayatmak ve onların içindeki tüm pagan özellikleri uzaklaştırmaktı.³⁰

İslam, Batılılaşmış bir toplumu İslamlaştırmak için oluşturulan siyasi gündemin illa da bir parçası değildi, kırsalda yaşayanlar için en iyi haliyle taşradakilerle ilgisi olmayan, en kötü haliyle de onları kente gitmeye zorlayan yeni siyasi ve ekonomik gerçekliğe karşı bir savunma mekanizmasıydı.

Kırsalın ve kentin tarihleri olan üçüncü ve dördüncü bölümlerde gösterdiğimiz gibi kırsal alandan göç edenler kente geldikten sonra aşama aşama siyasileşirken, köylülerin, politikaya daha aktif bir ilgi göstermeleri için kendi-

²⁸ Eickelman, *The Middle East*, s. 63-82.

²⁹ A. g. e.

³⁰ Warburg, *Sudan*, s. 137-54.

lerini teşvik eden kentli öğretmenlere ayıracak çok az zamanları vardı. Bu yüzden, çoğu İslamcı kırsal alanda istediği oranda taraftar bulamadı.

İslam bu şekliyle, sadece özel bir yanıtın bir parçası değil, aynı zamanda ülkelerdeki yerel koşullara ve hatta ülke içindeki bölgelerin koşullarına bir yanıtı. Bir araştırmacı, Cezayir'in iç bölgelerinde "İslamcılık" olarak adlandırdığıyla kent kıyısındaki "İslamcılığı" birbirinden ayırdı. Bu iki coğrafi bölge Batılı fikirlere farklı tepkiler geliştirdi, kıyı Batılı fikirlere karşı daha açıkken iç bölge bunlara daha düşmandı. İç bölgelerin yanıtı, gericiliğin değil, ekonomik yeterlilik ve toplumun dış müdahale olmadan kendi işini kendisi görebileceğinden emin olmanın işaretiydi. Böyle bir görüşe göre, kıyı marjinalleşti, kırsal iç bölge merkeze dönüştü. Bu, sürecin bazı insanları, İslami karşı çıkışın daha kurumsallaşmış ve örgütlü biçimine itmediği anlamına gelmez, fakat çoğunluk için bu geçerli değildi. Böyle durumlarda hareket yeri sadece kırsal değil kentin eski köylülerle tıka basa dolu kenar semtleriydi.

İnsanlar elbette Ortadoğu'dan uzaklara gittikleri gibi bölge içinde de göç ettiler. Ve bazı araştırmacılar siyasal İslamın genel analizine kısa süre önce Müslüman diasporayı da kattı. Ancak, Müslümanların Müslüman olmayan ülkelere göç etmelerinin ve siyasal İslamcı hareketler olarak faaliyet göstermelerinin tek nedeni azınlık grupları olarak konumlarını iyileştirmek değildi. İletişim, bilgi devrimi ve ekonomik sistemin tamamen küreselleşmesi sayesinde, "İslam" Batılı evlere daha fazla yaklaştı. İslam hakkındaki bilgi daha fazla erişilir olsa da çoğunlukla yüzeysel ve çarpıtılmış medya klişesi halindedir. Küresel iletişim, Müslüman dünyada farklı bir etkiye sahip: Bütün Müslümanların Müslüman karşıtı olan ya da Müslüman karşıtı olarak algılananı, Filistin ya da Detroit gibi yerlerdeki politikaları izlemelerine olanak sağlayarak, hayal edilen pan-Arapçı toplum duygusunu yaratıyor.

İslam, Ortadoğu'daki bir ülkede devlet söylemi haline geldi ve bu bölümü, İran'ı ana konuları olarak seçenlerin İran'ı nasıl gördüklerini genel olarak ele almadan bitiremeyiz.

6 Kuzey Afrika Sufi tarikatlarında rasgele cinsel ilişkinin yerini ahlak ve erdemin alması, André Gide'nin Bisacara Bay'de anlattığı ve 1893'te geçen egzotik ve şehvetli anları yeniden yaşamayı umut eden Jacques Berque'i halay kırıklığına uğrattı...



Bu eski reklam 20. yüzyılın başında, Cezayir'deki Bisacara'nın (Biskra) mevsimlik zevklerine dikkat çekiyor.

İran: İstisna mı, kural mı?

Siyasal İslamla ilgili yeni araştırmalar ve düşünceler, onun 20. yüzyıldaki en önemli başarısı olan İran Devrimi'ne ilgi çekici farklı yollardan bakmayı sağlıyor. Konuyla ilgili son çalışmadaki daha geniş bir eğilimi temsil eden üç perspektif seçtim. Bu perspektifler, İran'da çok sayıda iyi kitap olsa da, kuşkusuz ülkeye dışarıdan bakışı içeriyor. Bu perspektiflerin hepsinin Ortadoğu'daki değişimlere yeterince sempatik baktığını, bu kitabın ana hamlesine uygun olarak geleneksel modernleşme teorilerini yeterince eleştirdiğini düşünüyorum.

Fred Halliday, İran başarısını devrim sonrası koşullarla baş etmek zorunda kalan devrimci hareketin başarısı olarak görüyor. İran'da İslam, modern ulus-devlete uymak zorunda kalan radikal bir söylem olarak görülüyor. Bu görüşe göre Humeynicilik, "uluslararası devrimci çabaya girmek mi yoksa İran'ın milli heveslerine bölgesel çerçevede biçim vermeye odaklanmak mı" tartışmasına girerek Leninizm ve Stalinizmin tarihsel modelleri arasında gelip gitti. İranlıların siyasi İslam söylemleri, sürdürdükleri gerçek politikaların karşısında Halliday tarafından inceleniyor. Anayasa ve liderlerin konuşmalarında devrim uluslararası boyutta planlanırken siyasi davranışlar daha çok İran'ın ulusal politikalarını korumaya yönelikti.³¹

Sami Zübeyde, çağdaş siyasi İslamın bu ender başarısını, devrimi yapanların dünyasını oluşturan ana görüşlerle faaliyet göstermek zorunda oldukları siyasi ve ekonomik gerçeklik arasındaki çelişkiyi ortaya çıkaran benzer bir yolla ele alıyor. Zübeyde bunu, ayetullahların modern Ortadoğu ulus-devletini *bida'* yani kâfir olarak algılamasıyla –ki bu örnekte, Avrupa'nın icadı olarak kesin bir şekilde reddedilmeli ve nefret edilmeliydi– devletin devrimden sonra oluşturulan gerçek yapısı arasındaki uçurum üzerinden yapıyor. Gerilimin sonucunda, modernliğin gerçeklikleri İslami görüşlere, devleti, toplumu ya da kültürü İslamlaştırma isteğine üstünlük sağladı. Çoğunlukla ideoloji "ihane"ye uğradı ve pragmatizm, devrimden geriye kalanın gerçek politikarlardan ziyade bir söylem olduğunu dikte etti. Bu süreç İslami kuralların içeride kadın hakları gibi alanlarda zorla kabul ettirilmesine yol açtı ki, bunlar devletin ekonomik ve dış ilişkilerini etkilemedi. Bunlar, toplumu İslamlaştır-

³¹ F. Halliday, *Iran: Dictatorship and Development*, Harmondsworth: Penguin, 1979.

mak için yapılan gerçek çabanın yerine geçici taktiklerdi. Bu örnekte, söylem İslamcılar açısından bir başarıdan çok, devrim başarıp da İslamcılar güç kazandıktan sonra daha da açık hale gelen başarısızlığı temsil etti.³²

William Cleveland, aynı tarzla ancak birazcık daha farklı bir açıdan devrimin ilk aşamalarını inceliyor.³³ Bu dönemde, politikanın merkezinde sadece Ayetullah Humeyni değil, Ali Şeraiti gibi İslam ve Şiiliğin olduğu kadar Sartre, Fannon ve Guevara'nın öğrencisi olan reformcu İslamcılar da vardı. Ali Şeraiti, Şiilik, Marksizm ve yurtseverliği tek bir potada eriterek dini ideolojinin farklı bir biçimini ortaya çıkardı. Aslında bu, ideoloji olmaktan çok, dinin modern zamanda galip gelmiş, kolaylaştırılmış, basit ve ikili rolünün bir yorumuydu. Ayetullah Humeyni, İran'ı yabancı egemenliğinden kurtarmak ve İslamın yüceliğini yeniden canlandırmak gibi iki aşamalı bir program önerdi. Bu iki mesaj kaydedildi ve geniş bir kesime dağıtılarak, sürgündeki radikal din adamının yaklaşmakta olan devrimin ana sözcüsü olmasının yolunu döşedi. Humeyni, şah politikalarının kurbanlarından destek almak için 1978'de İran'a döndü. Zor ekonomik koşullar, şahın pek de popüler olmayan politikalar uygulamak zorunda kalacağı anlamına geliyordu ki, bu, toplumun bazı kesimlerinin sıkıntılarını arttırdı. Sonuç olarak, toplumsal protestolar en sonunda yasak konacak kadar arttı. Protestolara gelen yasak dinlenmedi ve kanlı çatışmalarla yıkım kent merkezlerinde hızla yayıldı.³⁴

Bu analizde, eğer hedef rejimi ya da ülkeyi ele geçirmekse, siyasal İslamın 20. yüzyılda Ortadoğu'daki zaferini, mesajının kendisinden çok, tarihi seçkinler grubu açıklar. Humeyni İran'a dönene kadar devletin olağan bütün izleri silindi: Ne hükümet, ne ordu, ne politikalar, ne de vergi toplama, hiçbir şey kalmadı. Humeyni, Maocu örneği taklit etti ve 1979'da otoritesini kabul ettirmek için Devrim Muhafızları'nı kullandı. Devletin parçalanmakta olduğu bu karmaşık günlerde gerekli olan bu yöntem, liderin olası bir muhalefetten kurtulmasını da sağladı. Humeyni, sadece koşulların değil fikirlerin de yeniden önem kazandığı zaman siyasal İslamın tek aktörü ya da temsilcisi değildi. Onun etrafındaki Ayetullahlar grubu, monarşiyle yer değiştirecek olan

³² Zubaida, "Iran".

³³ Cleveland, *Modern*, s. 398-422.

³⁴ A. g. e.

İslami düzen fikrini, ayrıntılarıyla mükemmel bir şekilde kurup uyguladılar. Bu, bir yandan ılımlı laik gücü diğer yandan militan solculuğu susturmanın etkin bir yoluydu. Bu, aşırı zulüm, fakat daha az ideolojik bilgi ya da bilgelik gerektirdi. İçerideki kavgalar yatışınca bir kez daha ideolojiye başvuruldu ve devrim liderleri, devrimin büyük projesini, yani toplumun İslamlaşmasını ele almak üzere kafalarını ve enerjilerini bu yönde kullandılar. Çekmece devrim öncesinden kalma ciddi planlar vardı, bu yüzden girişim, deneme ve yarılmaların olduğu zorlu bir süreçte yapıldı.

İran'daki siyasal İslam bu bakış açısına göre ilahi gücünden dolayı değil, devletin parçalanması ve çürüme koşullarını istismar etme konusundaki işlevsel yeteneğinden dolayı dikkate alınması gereken bir güç. Ancak, ilahiyat kısmı da var burada, bir mıknaatıs ve ilham kaynağı olarak tamamen dışlanmamalı. Diarmaid MacCulloch'un kısa bir süre önce, bir başka dini söylemin, Protestanlığın ortaya çıkışı hakkında yazdığı gibi "Eski Kilise, son derece güçlüydü ve bu gücü ancak ciddi tartışmalar yaratan bir fikirle aşıldı."³⁵

Siyasal İslamın her zaman için dinle motive olan bir hareket değil, aynı zamanda entelektüel de bir hareket olduğunu unutmayalım. Tarihteki diğer birçok örnekte olduğu gibi Gramsci buradaki ısrarında haklı: Entelektüeller iktidara meşruluk sağlar ve onu anlaşılabilir yapısından kurtarırlar. Yüzyılın sonundaki İslamcılar, İbrahim Ebu Rabi'nin en son çalışmalarından birisinde bu şekilde görülüyorlar. Ortadoğu'nun kent tarihinde komünist entelektüellerin rolünü analiz etmekte Gramsci'yi kullandık, bu yüzden 20. yüzyıl boyunca Müslüman düşünürlerin de "organik entelektüeller" olduğu olasılığını yaratmak ilginç. Ebu Rabi'nin kitabında bu organik düşünürler (Rabi bu terimi modern İslami düşünürleri tarif etmek için kullanıyor) Batılı ve siyasi egemenlik sınırları içinde çalışıyorlar. Bu yüzden, "medeniyetler arasında çatışma yok"; daha çok belli İslami görüşler, bazı rejimler ve Batı arasında bir çatışma var. Bu görüşlerin "İslami" yapısı, Arap düşüncesi içinde rejimlerin ideolojileri ya da muhalif politikalarda temel bulmuş diğer unsurlarla rekabet eden bir unsura ilham verir. İslami söylemin organik yapısı, gerçeklik için sürekli arayış ve 19. yüzyılda reformcu İslamın ilk dalgasına karakter veren ba-

³⁵ D. MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided, 1490-1700*, Londra: Allen Lane, The Penguin Press, 2003.

ğımlılıktan sürekli kaçıştan doğuyor. Fakat Ebu Rabi, yüzyılın daha katı oryantalistlerinin tersine, söylemin 1967'den sonraki seyrini, Batı'yı yerel bazda katı bir şekilde özcüleştirmek ve modernleşmenin önündeki bir engel olarak görmekten ziyade çeşitli ve özeleştirici görüyor. Omad Safi'nin *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* [İlerlemeci Müslümanlar: Adalet, Cinsiyet ve Çoğulculuk Üzerine] adlı çalışmasındaki bütün yazarlar, bu sonuca varıyorlar.³⁶ Ve derlemenin editörlerinin de sonuç olarak söylediği gibi 20. yüzyıldaki İslamcılar modernliği reddetmeye değil, yeniden biçimlendirmeye çalışıyorlardı.

Fakat bir Müslüman ya da Arabin asıl imajı diye dünyanın dört bir yanından gelen acımasız fotoğraflarla karşı karşıyayız. 21. yüzyılda, bir önceki yüzyılda olduğu gibi Müslümanların büyük bölümü İslamı, Hristiyanlar, Yahudiler ve Budistlerin kendi dinlerinde yaptıkları gibi farklı yollardan ve inancın farklı boyutlarıyla uygulamaya devam edecekler. Gelecekteki suçluların ve teröristlerin kaçının diğer dinlere mensup olacağının bir önemi yok. Bu bölümde ve kitabın bütününde kısmen de olsa açıklığa kavuştuğunu ümit ettiğim nedenlerden dolayı İslam, insan davranışının olumsuz ve fanatik tarafıyla diğer dinlerden daha fazla eş tutuluyor gibi. İslam, Ortadoğu ve Arap dünyasının bu çarpıtılmış ve yıkıcı olabilecek imajı, ancak İslamın Ortadoğu tarihi ve yaşamındaki rolü daha iyi anlaşılır ve önyargılarla indirgemeci algılardan arınmış özgür bir bakış açısı geliştirilirse düzelme şansına sahip olur.

³⁶ Omid Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: One World, 2003.

“Uydu televizyon kanalları ifade özgürlüğünün sınırlarını genişletti, fakat hâlâ sahipleri tarafından yakından denetleniyorlardı... Katar merkezli el-Cezire bir istisna. El-Cezire kelimesinin tam anlamıyla bağımsız...”



El-Cezire televizyon binası, 2003.

10 21. yüzyılda küreselleşen Ortadoğu

Son üç boyut

Açmaya çalıştığım ana konuları şimdi altını çizerek ele almak istiyorum. Bu konular, 20. yüzyılda bölgenin geleneksel siyasi ve ekonomik tarihlerinin sunduklarının dışında. Kitabın kapanış sözleri olarak faydalı gördüğüm için ve geleceğin bu yüzyıldan bölge için daha zorunlu kılabilceği şeylerin göstergesi olarak konulardan üçünü seçtim. Bunlar: Bölgenin ekonomik küreselleşmesi, aşırı kentleşmesi ve yeni bir medya devrimine maruz kalması. Üç konu burada Batılı imaj ve Ortadoğu'nun asıl gerçekliğiyle bağlantılı olarak kısaca ele alındı. Bu üç süreç, zamanla bölgenin geleceğini belirlemede din ve kültür kadar, hatta onlardan daha fazla etkili olduğunu kanıtlayabilir.

Yeni bir ekonomik geleceğin başarı şansı var mı?

20. yüzyılın sonunda, BM'nin Arap ekonomisi hakkındaki raporunda bu ekonominin koşulları özetleniyordu. Raporda, Arap dünyasının en büyük probleminin maalesef sıçrama belirtisi vermeyen tükenmiş ekonomisi olduğu yorumu yer alıyordu. Arap ekonomisi, ödemeler dengesi açığı, kamu hizmetlerinin yetersizliği, zayıf ve adil olmayan vergilendirme sistemi, liderlerin övündüğü ama genelde halka faydası olmayan projelerin şişirilmiş bütçeleri ve otoriter rejimler tarafından yönetilen yoksul ülkelerin ekonomilerinin diğer özellikleriyle tipik bir Üçüncü Dünya ekonomisi olarak tarif edildi.

Bazı tarihçiler "Arap ekonomisi" diye bir şeyin varlığını kabul etmedikleri gibi bu genel raporları saçma bulacaklardı.¹ Ancak, İsrail ve Türkiye gibi Arap olmayan iki ülkede istisna oluşturan ekonomik koşullarla dikkati çeken genel özellikler var. Şimdi, geçmiş düşünülünce, tarihsel olarak her iki ülke-

¹ Charelus, "Politics", s. 99.

nin ideolojik nedenlerle Avrupa ekonomisine farklı bir şekilde dahil olduğunu görmek kolay. Konu, analiz kapsamımızın dışında, ama burada ABD ile ideolojik yakınlığından dolayı İsrail'in hem miktar hem de koşullar açısından Arap dünyasında hayal bile edilemeyecek kadar yardım almayı nasıl garantilediğinden kısaca bahsedebiliriz. Hem İsrail hem de Türkiye, ekonomilerinin farklı bir şekilde gelişmesini olanaklı kılacak oranlarda yardım aldılar. Her ikisinin ekonomik politikası dış yardımı kendi yerel gündemleri için göreceli olarak verimli bir şekilde kullandı.

Yüzyılın sonunda Arap dünyası da yardım alıyordu, BM raporunun ileri sürdüğü gibi hükümetler Batı'nın yardım verirken öne sürdüğü koşulların doğurduğu çelişkili taleplerle kendi yerel gündemleri arasında denge kurmakta hâlâ zorlanıyorlar. Mısır, Tunus ve Ürdün'deki örneklerde söz konusu dengeyi kurmakta epey yol alındığı görülünce yukarıdaki hüküm sert kaçabilir. İlerleme şansını azaltan şey, dış yardım verirken şart koşulanlarla siyasi varlığı sürdürme arasında doğan yeni dengesizlikti. Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Bankası ve özel bankalar parayı yerel ekonomilerinin kapitalizasyonunu hızlandırmaları koşuluyla veriyordu Arap ülkelerine. Bunlar, özellikle cömert vadeli değillerdi. Yardım için önce borçlara ve geri ödeme düzenlemelerine karşılık olarak o devletin ipotek altına alınacak malvarlığı araştırılıyor. En başında, yabancı bankalar, hem faizini hem ana borcu ödeyebilsin düşüncesiyle iyi gördükleri ekonomik politikaları borçlu devlete zorla kabul ettiriyorlar.

Bu koşullar politikaya uygulandığında, Arap ülkelerinde ödeneklerin kesildiği, insanların işten atıldığı ve maaşların kesildiği serbest piyasa ekonomisinin uygulanması gerekti. Hükümetler bu politikaları ciddi bir şekilde uygulamaya çalıştıklarında elbette karışıklıklar ve isyanlara neden oldular (1971'de Mısır'da, 1989'da Ürdün'de olanlar buna sadece iki örnek). Barışçıl statükoyu sürdürme kararı borç konusunda daha az cömert davranılacağı anlamına geliyordu. Genel resme bakınca (petrol üreticisi ülkeler hariç) görülün, beklenenin aksine karşılıklı bağımlılıktan çok bağımlılıktı.

Bu bağımlılık, siyasi reform meselelerini ekonomik yardımla ilişkili kılıyor. Reform talebi, içeriden siyasi düşüncede bir devrimin parçası olarak değil, bankacılardan geliyor ve sömürgeci geçmişi fazlasıyla canlandıran kişiler yaratıyor. Bir gözlemci, uluslararası bankacıları siyasi değişimin ebeleri diye

adlandırdı. O, Batılı ticari bankaların bugün Ortadoğu'daki para politikalarında stratejik bir konum edindiklerini inandırıcı bir şekilde savunuyor. Ancak, aynı kişiye göre, bankaların işin içine dahil olması, siyasi çoğulculuk için maddi zemin hazırlayacak.² Bankaların amacının bu olduğundan çok şüpheliyim, öyle olsa bile, insan onların "liberal demokrasi" bebeğinin doğumuna nasıl yardım edeceklerini göremez. İşte bu yüzden, yardım alanlar arasında Batı'nın en çok memnun olduğu, teokrasi ve kapitalizmi (Çin'in otoriterlikle kapitalizmi birleştirmesi gibi) birleştirmenin yollarını bulan demokrasi karşıtı Suudiler ya da onlara benzer rejimler oldu.

Para yardımının arkasında siyasi hevesler yatıyor ve bu yardım kısıtlayıcı koşullarla veriliyor. Bu hevesler ve iş dünyasındakilere benzer koşullar bazen demokratikleşme gibi olumlu etkilere sahipken, başka zaman gaddar yönetimlere yolu açacak olumsuz etkilere sahip. Bununla birlikte, sonuç olarak, bölge insanının Körfez Savaşı sırasında da fark ettiği gibi desteği almanın en iyi yolu, Amerikan barışının sadık bir üyesi olmaktır; diğer her şey, özellikle de insan ve yurttaşlık hakları ihmal edilebilir.

Dış yardıma bağımlılığın yarattığı sorunlara yanıt olarak sanayileşmeyle ilgili yeni bir görüş var. Yerli araç, gemi, makine parçaları ve silah imalatı konusu yakın zamanlarda tartışıldı. Fakat uygulamaya bakınca, bu ancak belli başlı petrol üreticisi ülkelerde mümkün ki, oralarda bile başarı bu ürünlerin içeride tüketilmesine bağlı. Yerli tüketim ise uluslararası bankaların isteğinin, yani ekonominin liberalleşmesinin tersine gerçekleşecek bir durum.

Bu yüzden, Ortadoğu ekonomisinin yüzyılın sonunda bile aia özelliği yeni dönemde yeterince rekabet edecek güce erişmese bile dünya ekonomisiyle bütünleşmeye devam etmesi oldu. IMF ve Dünya Bankası gibi güçlü aktörler, bütünleşmeyi desteklerken rekabette yerel kapasite konusuna çok fazla kafa yormadılar. Bağımsız ve belli bir etnik gruba dayalı ideolojiler, İran'da İslamcı ekonomiler için yapılan girişimlerde de açıkça görüldüğü gibi doğru dürüst bir bütünleşmeyi engelledikleri gibi ekonomik açıdan uygulanabilir çözümler de sunmadılar.

Bazı uzmanlar, ekonomiyi sadece turizmin kurtarabileceğini öngörüyorlar. Turizm, gerçekten de Ortadoğu'nun en fazla ümit veren kaynaklarından

² Henry, *Mediterranean*.

birisi (iklim ve tarih iki büyük cazibe noktası), fakat çözüm değil. 20. yüzyılın başında kilit çözüm, uluslararası toplumla ticaretti. Ortadoğu'da ticaret, 1950'lerden bu yana büyük ölçüde arttı, ama coğrafi pazarlarla çok sınırlıydı, yani Arap ülkelerinde ihracat komşu ülkelere yapılıyordu.

Daha fazla bağımsızlığın, daha adil mal yardımının ve ekonomik stratejilerin daha iyi yönetiminin 21. yüzyıl ekonomisinin başarısına katkıda bulunup bulunmayacağını gelecekte anlayacağız. Ancak, umarım bu kitap, tarif ettiğim istikrarsız siyasi çerçeve içinde ve ekonominin devam eden kötü haline rağmen Ortadoğu'da 20. yüzyılda yaşayanların inanılmaz kültürler ve toplumlar ürettiğini gösterir. Değişik etnik gruplardan gelen ve doğaları çabuk değişen bu insanlar, siyasi karışıklık ve ekonomik yoksunluğun yarattığı yüklerle baş etmenin en iyi yolunu ararken olasılıklardan oluşan şaşırtıcı bir gökkuşağı altında, köylerdeki ve kentlerdeki hayatı renklendirdiler.

Aşırı kentleşmenin tehlikeleri:

Gelecekteki huzursuzluğun ve devrimlerin kaynağı mı?

Ortadoğu kentleri 20. yüzyılın sonunda çokkültürlülüğün gerçek merkezleliydi; aynı şekilde, Ortadoğuluların Avrupa'daki varlığı, çoğu Avrupa kentinin birden fazla etnik grubu barındırma özelliğine biçim verdi. Ancak, kent sahasının bu yenilenen özelliği, insan zekasının değil trajedisinin sonucu. Her geçen gün daha fazla göçmen kentlere aktıkça, kentlerinde iş bulamayan, huzursuzluktan ve her an patlamaya hazır siyasi ortamdan dolayı rahatsız olanlar Avrupa'ya göç ediyorlardı.

Bu zamanda Ortadoğu'da kent gerçeklerinin açıkçası en rahatsız edici tarafı, politikacıların iş olanaklarını arttırma, barınma koşullarını iyileştirme ve kent nüfusunu daha dikkatlice yerleştirme konusunda uyarılmalarına rağmen bu planları hayata geçirme araçlarından yoksun olunmasıydı. Bu bir ölçüde, Ortadoğu ülkelerinin (Türkiye ve Tunus hariç) sermayeyi hâlâ güvenlik ya da prestij odaklı projelere yatırarak kentsel gelişim için bütçede çok az kaynak bırakmalarından kaynaklanıyordu. Fakat kurgusal ya da gerçek düşmanların değil de vatandaşların yatırım planlarını yaptığı dönemde dış yardıma ihtiyaç yoktu. Ulusal bağımsızlık ekonomik bağımsızlık getirmedi. Soğuk

Savaş döneminde, süper güçlerle göreceli olarak iyi anlaşmalar yapma umudu vardı ki, yüzyılın sonunda Amerikan çizgisine uyanlar bu umudu hâlâ koruyorlardı. Ancak, liberalleşme politikalarının başlamasıyla birçok örnekte bu da ortadan kalktı. Liberalleşme çağında, ekonomik anlamda bağımsızlık, dış kredi sağlayıcılara karşı sorumlulukla içerideki siyasi sorumluluk arasında kolay olmayan bir dengeyi sürdürmek anlamına geliyordu. Söz konusu dengeyi kurmaktaki başarısızlık, hemen hemen her yerde, görüş ayrılıkları yüzünden yaşanan ve ülkenin bölünmesi tehlikesini yaratan şiddet olaylarına, kentsel ilerlemenin durmasına ve birçok konuda, bugün 21. yüzyılda bile ülkelerde istikrarsızlık yaratan hoşnutsuzluklara neden oldu.³

Fakat kentleşmeye bakarsak, tüm sürecin en kötü ve en acı meyvesi olan bu şiddetin, dünyanın diğer yerleriyle kıyaslırsak çok daha az olduğunu görürüz. Batı'nın büyük metropollerinin tersine, Ortadoğu'nun kentleri masum vatandaşların yürüyemeyeceği ya da geçemeyeceği ünlü suç bölgeleri üretmedi. Ekonomik kutuplaşma, 1960'lı yıllarda soysal ve siyasi hayal kırıklığı yarattı ve siyasal İslam yirmi yıl sonra bunu zekice kullandı. Örneğin, İran'da umutsuzluk sosyal ve siyasi devrim yapmakta çok önemli bir malzemeydi. Ancak, aynı şey Arap dünyası için geçerli değil; böyle bir ayaklanma için potansiyelin her zaman var olduğu söylendi, ama şimdiye kadar hayata geçirilmedi.

Elbette bu ayaklanma hâlâ çıkabilir. Arap dünyasındaki işçi sınıfı politikası soldan sağa kaydı. Ara sıra iş bulabilmek ya da işsizlik, genç, temel eğitim almış, İslami ideolojiyle ya da genel bir hayal kırıklığı sonucunda eyleme geçmeye hazır bir kitle yarattı. Analizcilere göre onlara bunu yaptıran tam olarak belli değil, görünüşteki gündem kuytuda kalmış nedenleri saklıyor. Örneğin, Mısır'da 1972'deki ekmek isyanı, Tunus ve Fas'ta 1984'te aynı sebepten çıkan isyan, Ürdün'ün güneyinde 1989'daki başkaldırı görünüşte hükümetin ekmek ve pirinç gibi sabit ürünlerin fiyatlarını arttırma kararı yüzünden başladı. Bunlarda hükümet yardımı vardı, ama dış borçları karşılamak için bu ödenekler kesilmek zorundaydı. Ancak, göstericiler tarafından taşınan pankartlarda başka hayal kırıklıkları da ekonomik olanların içine katılmıştı: Filistin için olanlar, Amerikan emperyalizmine karşı olanlar ve idealleştirilen İslamcılık için

³ R. J. Payne ve J. R. Nassar, *Politics and Culture in the Developing World: The Impact of Globalization*, New York: Longman, 2003, s. 140.

olanlar. 21. yüzyılda Arap dünyasındaki gösterilerde izin verilen pankartlar hâlâ bunlar. Bu gösteriler ekonomik politikalar yüzünden başlasalar da siyasi konulara işaret ediyorlar. Filistin sorununun sonuçları, ABD'nin Irak'ı işgali ve diğer beklenen olaylar, ümitsizlik dalgasını yayabilir ve 1979'da İran'da olduğu gibi bu dalgayı değişimin güçlü bir aracı haline getirebilir.

Kentleşme 21. yüzyılda bitmediği gibi bu değişimin nerede gerçekleşeceğini tam olarak söylemek zor. Bir Arap ülkesinden diğerine hareket arttıkça ve Avrupa'da Ortadoğuluların yaşadığı bölgeler hem sayıca büyüyüp hem de daha belirgin hale geldikçe bu değişim bölge dışında da olabilir. Göç şekillerinde Ortadoğu ülkeleri içinde ikamet edilen yerin değiştirilmesinden tutun da Avrupa'ya ya da Arap dünyasındaki diğer ülkelere göçe kadar meydana gelen değişiklikler daha İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra, yani göçe çok az engelin olduğu zamanlarda ve Fransa'ya giden Faslıların örneğindeki gibi dil engelinin olmadığı zamanlarda başladı. Arapça, Maşrik'te, yüz binlerce insan şansını petrol üreticisi ülkelerde denemek üzere Körfez Ülkeleri'ne göç ettiği için yeni bir ülkeye yerleşmede kullanılan işe yarar genel dildi. Bu göç eğilimi, ev sahibi ülkelerin ulusal kompozisyonunda değişim yarattı. Mısırlı, Ürdünlü, Filistinli, İranlı vasıflı ya da vasıfsız ve bazılarını kendi ülkelerinde çok ihtiyaç duyulan işçiler, Kuveyt ve Katar'a akın ettiler. Katar'da yüzyılın sonunda vatandaşlardan sadece yüzde 20'si Bedeviydi, nüfusun geri kalanı komşu ülkelerden gelen göçmenlerdi.

Kentler çokuluslu hale geldi, misafirler bazı durumlarda çoğunluk haline geldi. İçerideki muazzam ve aniden gerçekleşen göçün tersine, anavatandaki işsizlikten ve Batı dünyasının cazip başarısından dolayı Avrupa'ya olan göç, daha düzenli gerçekleşiyordu. Bu unsur, özellikle Mağrip'te, Fransız İmparatorluğu ile eski kolonileri arasındaki ilişkide daha karmaşıktı. Mağrip, ekonomik olarak Fransa'ya bağımlı olmayı sürdürüyordu ve yeni göçmen toplulukları Fransız milliyetçiliğinin eski kavramları ve programlarına meydan okuyarak, Fransız vatandaşı olma hakkını elde ettiler. Fransa'ya bağımlı olmak Mağrip'in ekonomisini sakat bıraktı ve Fransız kentlerindeki Mağripli topluluklar meslek, bölge ve kültürel olarak Fransız toplumunun kenarlarına itildiler.⁴

⁴ J. Abu Lughod, "Recent Migrations in the Arab World", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 177-90.

Ortadoğu kenti bu yüzden nüfus olarak Batı dünyasına eskisinden daha da yakın olduğu kadar siyasi ve ekonomik olarak hâlâ çok uzak. Fiziksel yakınlık ya da sosyoekonomik uzaklık 21. yüzyılda iyi ya da kötü nedenlerle dikkatleri Ortadoğu'ya çekecek. Kent tarihiyle ilgili olarak 4. Bölüm'de izlediğimiz üç grup arasında odaklanacağımız kesim, politikaları kimlik sorunuyla yakından ilgili olan siyasi göçmenlerdi. Göçmen olma tecrübesi, bir süre için etnik, dini ya da ulusal olmak üzere diğer kimliklerin hepsini gölgeledi. Ancak, kent yaşamıyla bütünleşme sağlayamadığında, grup kimliği bir kez daha ana referans konusu haline geldi. Kentin diğer sakinleri gibi göçmen nüfuslar da, siyasi güdülerle harekete geçmiş kültür yapıcılar ya da en çok İslam adına konuşan güçlerin hedefi haline geldiler.

Maneviyat için mücadele:

Yeni medya ve siyasal İslamın meydan okuması

İnanca ters düşen kitaplar 20. yüzyılın başında dini değerlerin temsilcilerine en büyük tehdit gibi göründü; elektronik medya yüzyılın sonuna doğru hem içerik olarak hem de *bida'*, yasaklanmış Batı (yani kâfir) icadı olduğu için daha büyük bir tehdit olarak görüldü. Dindar Müslümanlar, tutucu Hıristiyanlar ve dindar Yahudilerin hepsi bu tehditlere kızgınlıkla tepki gösterdiler. Pan-İslamcı hareket daha 1950'li yılların başında film endüstrisini hedef seçmişti. Karaçi'de 1952'de yapılan konferansta, filmlerin tümüyle yasaklanması istenmiş, ama film endüstrisi yaşamaya devam etmişti. İslami hareketleri 1980'lerde siyasi arenaya yeniden çeken şey, televizyonun ve şarkıların (bu araçlar çöküş ve kâfirliğin sembolleri olarak görülüyorlardı) popülerliği oldu.⁵

Mısır'da cenazesine aydın seçkinlerin katıldığı şarkıcı Abdül Halim Hafız'ın ölümüyle bütün ülkeyi saran büyük üzüntü, siyasal İslam liderlerini kızdırdı ve olabildiğince çok Mısırlıyı İslami yaşamın tek değerli şey olduğuna ikna etmek üzere başlatılan saldırıya zemin hazırladı. Bağnazların kızgınlığını yatıştırmak için daha önce yapılan girişimler başarısızlığa uğradı fakat bu girişimler, zaten planlı "tepeden inme kültür"ün parçası olarak başlatıl-

⁵ Sivan, *Radical*, s. 44.

mıştı. Çeşitli Arap hükümetleri daha 1967'den itibaren elektronik yayın akışında titizlikle denetlenen dini eğitim için kota ayırmaya başlamışlardı bile. Televizyon, radyo ve okullardaki programların hepsinde bu eğitimlere zaman ayrıldı.⁶

Siyasal İslamcıların yararlandıkları tiyatronun tersine elektronik medyaya yaklaşımda kararsızlık hâkimdi. Video kasetleri ve radyo, siyasi mücadelede faydalı kabul edilirken film endüstrisi tümüyle *bida'* olarak damgalandı. Devrimci İran'daki yetkililer sinemaya yaklaşımlarında istisna oluşturdular ve oradaki film endüstrisinin gelişmesine izin verdiler. İslam bir yana, Hristiyan toplumu film endüstrisine karşı daha az düşmanlık gösterdi. Kıpti yönetmenler, bazı Protestan kurumlar gibi uzun metrajlı filmler çekmeye başladılar; filmlerin çoğu Mısırlı azizlerin ve şehitlerin verdiği çetin sınavları anlatıyordu.

Ancak, İslamcılar için medya karmaşık bir konuydu. İslamcılar, 1980'lerin sonunda Batı'dan ithal edilen ve gönülsüzce kabul ettikleri teknolojiyle reddettikleri "Batılı" ya da "Batı benzeri" metinleri birbirinden ayırmaya çalıştılar. Fakat bu kendi kendini aldatmaktı, boşunaydı. Bilgi, metin ya da bunları ileme araçlarının hepsi tek ve aynıydı. Bu, "kâfir" teknolojiyi onu icat edenlerin ideolojisini ve kültürünü uyarlamadan kullanmak için yapılmış başarısız bir girişime yol açtı. Mısırlı İslamcıların, İran devriminden esinlenen ve maliyeti karşılanan bir girişim olarak özel İslami bilgi sistemi kurmak için girdiği bir arayıştı. Sonuçta, teknolojiyle ideolojinin birbirinden nasıl ayrılacağı konusunda kafa karıştıran metinler çıktı ortaya. Teknoloji alanında Batı'nın egemenliği konusunu anlamaya çalışan kafası karışık inananlara bu metinlerin faydalı olması zordu.⁷

Batılı kitle iletişim araçlarına benzeme korkusunu sadece İslami hareketler taşımıyordu. Kitle iletişim araçları, Arap dünyasında önemli bir role sahipti ve standartların düşmesi, yabancı değerlerin tanıtılması, seyircinin yabancılaşması gibi olumsuz etkileri vardı. Birkaç âlim, 1970'li yılların başında, sonradan başarısız olsalar da alternatifler bulmaya çalıştılar.⁸

⁶ A. g. e., s. 1-30.

⁷ Z. Sardar (ed.), *Building Information Systems in the Islamic World*, Londra: Mansell, 1988.

⁸ E. Mousa, "Arab Mass Culture: Problems and Solutions", *Journal of the Social Sciences*, 16:4, 1988, s. 243-68; S. Pasha, "Towards a Cultural Theory of Political Ideology and Mass Media in the Muslim World", *Media and Culture and Society*, 15:1, 1993, s. 61-79.

Hem İslami henü de laik örnekler açısından alternatif yoktu. Başka her şey siyasal İslama karşı muhalefete bağlandığı için, âlimlerin hâkim olan kültürü yıkmak için yaptıkları inandırıcı ve güçlüyken, önerdikleri alternatifler anlaşılması zor ve belirsizdi.

Ufukları açık ya da kapalı, siyasal İslam, sinemalar, gazeteler ve televizyonun sunduğu laik, zevk almaya yönelik ya da popüler kültürel eğlenceleri bitirecek kadar güçlüydü. Siyasal İslamcılarının yazılı ve elektronik medyanın tümüne olan düşmanlıklarını haklı çıkarmaktaki başarıları, bir parça bu modern iletişim biçimlerinin Ortadoğu'da yaşayan insanların çoğunun günlük problemleri düşünüldüğünde alakasız ve yetersiz olmasından kaynaklanıyor. Medyanın işlevi, dışarıdaki dünyayla bir bağ kurmak kadar insanları eğlendirmesiydi.

Daha İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren, kitle iletişim araçlarında canlı olarak psikanaliz yapan Amerikan tarzını taklit eden ya da geleneksel çözümlerle modern psikolojinin ilginç karışımına başvuran kişisel danışma programları Arap medyasında yerini aldı. Daha şiddetli vakalarda ise psikiyatri ve ruhsal tedavinin gelişimi Ortadoğu'da Batı'yla aynı hızda ve biçimde gerçekleşti. Psikiyatrik kavramlar Ortadoğu'ya 19. yüzyılın sonunda Avrupa'dan geldi. Bu kavramları misyonerler ve doktorlar beraberlerinde getirdiler ve delilikleri tedavi etmekte kullandılar. Bu, sömürge çağında Avrupalılar tarafından Ortadoğu'ya getirilen diğer her şey gibi külfeti olan bir nimetti. Suriye ve Mısır'a modern Avrupa himayesi, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde girdi. Osmanlı'nın sağladığı, olanakların üstünde bir gelişmeydi, ama topluma ve kültürüne çok az saygı ve duyarlılık sözkonusuydu. Ayrıca, konuyla ilgili son araştırmadan da açıkça görüldüğü gibi hastalar üzerinde deneyler yapmak için daha büyük bir hazırlık vardı.⁹

Ortadoğu kırsalındaki insanlar yabancı etkilere daha az açıktılar ve yüzyılın büyük bölümünde teselli niyetine yine insanüstü ve doğaüstü güçlere güvendiler. 20. yüzyılda ortaya çıkan kültürel tarzlar belki onları temsil ediyor olabilirdi, ama onlar açısından mutlak bir çekiciliği var denemezdi.

⁹ E. Rogan (ed.), *Outside in: On the Margins of the Middle East*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 2002.

Film ve televizyondan oluşan yeni kitle araçları Ortadoğu kırsalının daha geleneksel olan kültüründen bahsetti ve onu işledi. Türkiye’de hem eski hem de yeniyi içine alma girişimine arabesk denildi. Arabesk, tiyatro, film ve komedilerde “ilkel” Doğu ile “aydınlanmış” Batı arasındaki ikilemi yansıtıyor. Bu hikâyelerde kötü adamlar genellikle Doğu Anadolu’nun geri kalmış bölgelerinden gelir ve batıda gecekonduarda yaşar. Arabesk, aslında başlangıçta 1930’lu yıllarda Mısır ve Hindistan’da ortaya çıkan popüler kültür tarzını tanımlayan çok saygıdeğer bir terimdir. Arabeskin sadece bir müzik tarzı haline gelmesi ise ancak 1960’lı yılların sonunda gerçekleşti. Arabeskin ilkel olarak tanımlanması ise yukarıdan aşağıya dayatılan bir düşünceydi ve 1924’ten itibaren geleneksel tadı taşıyan her türlü sanat ve kültür biçimlerine karşı mücadele eden Atatürk’le başladı (Atatürk, ayrıca konservatuarlardaki İslami, Arapça, Şarki bölümleri kapattı ve 1934’te radyonun bu çeşit müzikleri çalması yasaklandı). Ne var ki, radyo Mısır ve Suriye’den programları son derece kolayca çekebiliyordu ve Şark müziğini muhalefetin müziğine dönüştürüyordu. Ancak bu muhalefet, Batılılaşmaya ya da en azından yaşamın kapılarını her yönüyle modernleşmeye açan Türkiye’de sol ya da sağa doğru net bir yön çizmiyordu.¹⁰

Türk medyasında, kültürün bir özelliği olan gelenekle alay etmek, kırsal alanların hepsine erişmedi. Ortadoğu’nun başka yerlerinde de, modernleşmeçi söylemde “mantık dışı” olarak tanımlanan geleneksel değerleri 20. yüzyıl boyunca insanlar hâlâ bağrılarına basıyorlar ve sürdürüyorlardı. Doğaüstü ve ötesine hâlâ güçlü bir inanç var. Buna hayatın zorluklarıyla baş etmek için ihtiyaç duyuluyor. Din ve gelenek 20. yüzyıl boyunca savunma mekanizmaları olarak etkili olduklarını kanıtladılar ve doğaüstü dünya gerektiğinde teselli niyetine devreye girdi. Doğaüstüne olan inanç, yüzyılın ilk yarısında ve daha az ölçüde ikinci yarısında patlak veren hastalıklara ve salgınlara karşı ilk ve başlıca tampon olarak görev yaptı.

Başka dünyalara inanış kırsal bölgelerde, koruyucu renkler giyerek, muskalar takarak, apartman ve evde her yere başka semboller asarak ifade edildi ve ifade edilmeye devam ediyor. Bu amblemler dizisi Ortadoğu’da kırsalın geçmişiyle görsel bir süreklilik sağlıyor: Daha az nüfus ve daha kirli çevre di-

¹⁰ M. Stokes, “Turkish Arabesk and the City: Urban Popular Culture as Spatial Practice”, Ahmed ve Donan, *İslam içinde*, s. 21-37.

şında köylerin ve çevresinin bugünkü net panoramasının, 20. yüzyılın başındakiyle aynı olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Örneğin, Filistin’de İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Yahudi cemaatine Freud’un taraftarları tarafından tanıtılan Avrupalı psikolojiden önce böyle doğaüstü inanışlar vardı. Psikanaliz, işgal altındaki Batı Şeria ve Gazze Şeridi’nde, uzun işgal yıllarında yaşanan kişisel travmaları tedavi etmede uzmanların ilgisini ancak 1980’li yıllarda çekti.

20. yüzyıl boyunca yeni ulusal sağlık hizmetleri kadar *makamlara*, kutsal insanların gömüldüğü yerlere yapılan hac ziyaretleri de, insanların dertlerine çare olmaya devam etti. Makamlar, geçmiş zamanlardan mitolojiden kahramanlar ya da gerçek Müslüman savaşçıların gömülü olduğu kutsal yerlerdi. Levant’ta Kuran’dan (ve Kitabı Mukaddes’ten) karakterler, bu kutsal yerlerdeki azizlerin arasındaydı. Ağaçlık ya da su kaynağı, doğal çevrelerin iyileştirici gücü, ziyaretçilerin gözünde bir yeri diğerinden daha popüler kılıyordu.

Ortadoğu’daki azizler arasında bir tanesi var ki, “akıl” ve “rasyonellik” gibi modern laik güçlere rağmen var olmayı sürdüren ve gerçek bir kahraman olarak kabul edilen el-Hızır (Hızır). O bazen İdris (Kitabı Mukaddes’te Hanoch), bazen İlyas (Elijah) Peygamber ve bazen Jiris (Aziz George) ile bir tutulur. Levant’ın her yerinde Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler Hızır’a saygı gösteriyorlar. Hızır bazen Aziz Theodoros ya da Aziz Sergius olarak görülür. Hızır her zaman saf suyla özdeşleştirilir ve bölgedeki asıl yağmur yağdırandır. Hızır, aynı anda her yerde hazır ve nazır olduğu için gömülü olduğu belli bir yer olamaz: Bununla birlikte İlyas ateşten tekerleği sürerek gökyüzüne çıkmış, ama geri inmemiştir. Beytullahim’in güneyinde Hızır’ın adını taşıyan bir köy var ve burada Aziz George (Hızır) kendi adını taşıyan okul ve üniversitelerdeki fresklerde resmedilmiş.

Azizler, dünyanın her yerinde olduğu gibi Ortadoğu’da da hâlâ insanların korku ve kaygılarına çare oluyor. Fas’ın kuzeydoğusunda sınır kenti Oujda’da kadınlar haftada bir toplanıp el çırparak ve çeşitli perküsyon aletlerini çalarak dini şarkılar söylerler. Müzik yoluyla yapılan bu takdimde, günlük sıkıntılardan ve toplumun yaşadığı gerginlikten kurtulmak için azizlerden şefaet isteniyor. Mezarları, bulundukları yerlerin hac alanları sayılabilecek olan azizler, insanlara musallat olup hastalıklara ve talihsizliklere neden olan

cinleri yatıştırmakta ya da dualarla defetmekte etkili oldukları düşünülen doğaüstü varlıklardı.¹¹

Bölgedeki katı modernleşmeciler, doğaüstü inanışlarla rahatlayan ve güvence arayan insanları hâlâ eleştiriyorlar, ama henüz bunun yerine inandırıcı alternatifler sunmadılar. Ortadoğu'nun hükümetleri Ortadoğu'nun hem uzak geçmişine hem yakın geleceğine bakan, kültürel açıdan farklı bir resmi- ni verme arzusundalar. Ortadoğu'da geçmişte, kutsal metinler, ilim ve arkeolojik keşiflerin yarattığı şan şöhrat, topluma yaptıkları fevkalade katkıyı tekrarlama umuduyla yeniden devreye sokuldu. İskenderiye'de yeni bir kütüphane yaptırma hevesi böyle bir şey.

Gelecek: Azizler, kütüphaneler ve uydular

Ünlü İskenderiye Kütüphanesi, 20. yüzyılın sonunda yeniden inşa edildi. Giderek denize inen bir diske benzeyen ve 160 metrelik camdan çatısı olan bir yapı bu. Kütüphanenin Pharos fenerinden görülebildiği açık bir günde, güneşin batışı sırasında ışıkları yakaladığı ve Akdeniz'e düşen ateşten bir top gibi görüldüğü söylenir. Kütüphaneye yılda 30 bin yeni kitap alınması ve İskenderiye'nin kültür tarihindeki önemli yerine yeniden kavuşması düşünü- lüyor.¹²

İskenderiye Kütüphanesi'nin yeniden inşa edilmesi kararı 1990 yılında Devlet Başkanı Hüsnü Mübarek tarafından alındı. Mübarek, girişimi Fransız Cumhurbaşkanı François Mitterand, İspanya Kraliçesi Sofia, Yunan aktris Melina Mercouri ve diğerlerinin imzasını taşıyan Mısır dışındaki bir konsorsiyumun ellerine bırakarak uluslararası bir projeye dönüştürdü. Yaklaşık 190 milyon dolara mal olan bu iddialı proje, Kleopatra'nın eski yerinde başladı.

Bu hayal, Avrupalı mimarlar tarafından tuğla ve harca dönüştürüldü. Yabancı mimarlığa güvenmek yeni bir şey değil. Yüzyılın başında, Doğu Akdeniz'de Avusturyalı mimarlar kentli seçkinler için konaklar yapmak

¹¹ T Langlois, "The G'nawa of Oudja: Music at the Margins in Morocco", *The World of Music*, 40:1, 1998, s. 135-56.

¹² A. Mourby, "The Alexandria Library", *History Today* (Mart), 2000, s. 5.

üzere görevlendirildi. Mimarlar, hem kendi hem de müşterilerinin tarzlarını karıştırarak oryantalist binalar yaptılar ve bugün hâlâ Beyrut ve Kudüs'te ayakta olan güzel evler ortaya çıkardılar. Yerli ve yabancı fikir ufukları arasındaki bu bağlantı, daha doğrusu kaynaşma, bu özel projede olduğundan daha karmaşık ve planlıydı. Taklit etmekten ziyade kaynaştırmanın daha uzun yaşayacağı umuluyor. Geçmişten gelen çok fazla başarı var: Mısır'ın en büyük mimarlarından Hasan Fethi'nin yaptığı binalar bunların arasında yer alıyor. Fethi, yoksullar için yeni binalar yapmayı arzulamış fakat yoksullar oralarda yaşamayı reddetmiş, modern daireleri tercih etmişlerdi. Ortadoğulu mimarlar, geleneği koruma içgüdüsü ile modernliğe bağlanma arzusu arasındaki doğru ölçüyü yakalama arayışındalar. Bu içgüdüler, Beyrut'un güneyinde 1960'larda hızla inşa edilen geleneksel tarzda dekore edilmiş kutu kutu evlerin olduğu yerleşim bölgesinde ve Tel Aviv'in güneyinde 1970'lerde inşa edilen ve Akdeniz'den gelen doğal rüzgârı engelleyen Amerikan otel zinciriyle birlikte var olan yerleşim bölgelerinde hayata geçirildi.¹³

Mimari, modern ve postmodern etkileri kucaklarken ve İskenderiye'nin bilgeleri internet yardımıyla geçmişin anlı şanlı dönemlerini yeniden canlandırmak isterken, televizyon şirketleri yerel uydu kanalları açarak gelecek yüzyılın hayallerine doğru hızla ilerliyordu. Şimdiye kadar bu olayın küreselleşme boyutunun daha az, bölgesel boyutunun daha fazla olduğu görüldü. Liderler ve hükümetler arasında ölen pan-Arapçı duygular, uygun araçlarla sınır ötesine geçti. Egyptian Satellite (Mısır Uydusu), Middle East Broadcasting Centre (Ortadoğu Yayın Merkezi/MBC), Lebanese Broadcasting Company (Lübnan Yayın Şirketi/LBC), Abu Dhabi Satellite (Abu Dabi Uydusu) ve hepsinin ötesinde el-Cezire, pan-Arapçı gündemin merkezinde yer alan konuları ele aldılar. Bunlar, yerli ve ulusal kanallarla kıyaslandığında, Filistin meselesini geniş çaplı ele aldılar, Amerikan hegemonyasına karşı çıktılar ve küreselleşmenin tehlikeleri konusunda uyarılarda bulundular: Bu üç konu sık sık ekrana taşındı. Uydu televizyonun yeni kâhinleri kamuoyu görüşüne yön vermeye çalıştılar ve büyük olasılıkla onu yansıttılar.

Uydu televizyon kanalları ifade özgürlüğünün sınırlarını genişletti, fakat hâlâ sahipleri tarafından yakından denetleniyorlardı. MBC, Suudi Kralı

¹³ M. Rasouv, *Postmodernite: Bir Video Klibinde Araplar*, Londra: Dar al-Sağı, 1997 (Arapça).

Fahd'ın kayınbiraderi Şeyh Velid ibn İbrahim el-İbrahim'indi. Egyptian Space Channel, Dubai Televizyonu (EDTV) gibi bazıları devlete ait kanallardı. Bugün bölgedeki çoğu ev halkı tarafından bilinen Katar merkezli el-Cezire bir istisna. El-Cezire tek kelimeyle bağımsız. Bu yüzden, haklarında özgür bir dille yayın yaptığı rejimler ondan pek memnun değiller ve çatışma içindeler. El-Cezire, Ekim 2000'de patlak veren ikinci Filistin İntifadası'ndan resim ve haberlerin yayınlanmasında en önemli araçtı.¹⁴

Türkiye'de 1990'lı yılların başında telekomünikasyon teknolojisinin istilası ulusal kültürel kimliği farklı bir anlamda etkiledi. Büyük bölümü devlet tarafından yönetilen sistem, yerel seyircisinin üçte birini özel sistemlere kattı. Rekabetçi pazar ve küresel medya norm haline geldi.¹⁵

Bu arada İran'da, daha önceki özelleştirmelerin yerine devletin medya üzerinde artan sıkı kontrolü geldi: Televizyonu *bida'* olarak ilan eden devrimciler kendi siyasi hedefleri için şimdi onu sanki mübarek Kuran'mış gibi kullanıyorlardı.¹⁶

Kültür alanında uydu kitle iletişim araçlarının gelişiyle, 5. Bölüm'ün başında kültüre dair yapılan sınırlı "genişletilmiş" tanımları birbirinden ayırmak daha da zor. Yaşam tiyatrosu, televizyon setinin ekranında günde 24 saat boyunca seyrediliyor. Şimdi, kültürün geçmiş ve gelecekteki uygarlıklar tarafından yerinden oynatılan sınırlarını ifade etmek ve çizmek için hâlâ politikacılardan çok, sanatçılara ihtiyaç var.

Arap dünyasında, en ünlü ve önemli uydu ağı el-Cezire, İngilizce bir kanalı olsun istiyor*. Bölgeler, kültürler ve uygarlıkların küresel imajları hâlâ Batılı (özellikle ABD merkezli) medya ağları tarafından belirleniyor. Ancak, şimdi bu imajlara karşı çıkılıyor. Gerçeğin yorumu üzerine bu rekabet, Batı ile İslam arasındaki kültür savaşının (*Kulturkampf*) yeni bir yüzü haline gelebilir; ama bununla birlikte, birbirini karşılıklı daha iyi anlamayı getirebilir ve

¹⁴ N. Sakr, "Satellite Television and Development in the Middle East", *Middle East Report* (İlkbahar), 1999, s. 6-8.

¹⁵ A. Shin ve A. Aksoy, "Global Media and Cultural Identity in Turkey", *Journal of Communication*, 43:2, 1993, s. 31-41.

¹⁶ M. A. Srenberny, "Small Media for Big Revolution", *International Journal of Politics, Culture and Society*, 3:3, 1990, s. 341-71.

* El-Cezire 15 Kasım 2006'da İngilizce yayınına başladı (y.n.).

Öteki'nin daha iyi ya da kötü olmadığı, ama gerçekte acı verecek şekilde tanıdık ya da şaşırtıcı oranda farklı olduğu çokkültürlü yaşamı kurabilir ya da böyle bir yaşamı olanaklı kılabilir.

Kaynakça

- Abd al-Majid, A., *The Modern Arabic Short Story: Its Emergence, Development and Form*, Kahire: American University in Cairo Press, 1955.
- Abd al-Malek, A., *Egypt: Military Society. The Army Regime, the Left and Social Change*, New York: Random House, 1968.
- Abrahamian, E., *Iran: Between Two Revolutions*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.
- Abu Izzedin, N. M., *Nasser of the Arabs: An Arab Assessment*, Londra: Third World Publishing, 1981.
- Abu Lughod, J., "Recent Migrations in the Arab World", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society*, 1977 içinde, s. 177-90.
- Abu Lughod, L., *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, CA: University of California Press, 1986.
- Adra, N., "The Tribal Concept in the Central Highlands of the Yemen Arab Republic", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society*, 1977 içinde, s. 275-85.
- Agmon, I., "Text, Court and Family in 19th Century Palestine", Doumani, *Family History* içinde, s. 201-28.
- Ahmad, F., "War and Society under the Young Turks, 1908-1918", Hourani ve diğerleri, *The Modern* içinde, s. 125-44.
- Ahmand, L., "Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation", Keddie ve Baron, *Women* içinde, s. 58-73.
- Ajami, F., *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Allen, R., *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982.
- Allen, R., *Modern Arabic Literature*, New York: Unger Publishing, 1987.
- Altorki, S., "Religion and Social Organizations of Elite Females in Saudi Arabia", Doktora Tezi, University of California, Berkeley, 1973.
- Amara, H. A., "Demographic Pressures and Agrarian Dynamics", I. W. Zartman ve W. M. Habeeb, *Polity and Society in Contemporary North Africa*, Boulder, CO: Westview Press, 1993 içinde, s. 123-38.
- Apter, D., *Rethinking Development: Modernization, Dependency, and Post Modern Politics*, Newbury Park, CA ve Londra: Sage Publications, 1987.

- Armbrust, W., "The Golden Age before the Golden Age: Commercial Egyptian Cinema before the 1960s", W. Armbrust (ed.), *Mass Mediations: New Approaches to Popular Culture in the Middle East and Beyond*, Berkeley, CA: University of California Press, 2000 içinde, s. 292-328.
- Aruri, N., *Dishonest Broker: The US Role in Israel and Palestine*, Cambridge, MA: South End Press, 2003.
- Asad, T. (ed.), *Anthropology and Colonial Encounter*, New York: Humanity Books, 1974.
- Ashraf, A., "State and Agrarian Relations before and after the Iranian Revolution, 1960-1990", Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde, s. 277-311.
- Asmar, S., "Ferid el-Atraş'ı Hatırlamak: Devler Çağında Bir Yarışmacı", *Al Jadid*, 4:22 (Kış), 1998, s. 1-20 (Arapça).
- Atallah, B., "L'acculturation juridique dans le Nord de l'Afrique. Le cas de l'Algérie et de la Libye", W. K. Ruf ve diğerleri (ed.), *Indépendance et interdépendances au Maghrib*, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1974 içinde, s. 159-200.
- Atiyah, N., *Khul-Khal*, Kahire: American University in Cairo Press, 1991.
- Awad, T. Y., *Death in Beirut: A Novel*, New York: Three Continents, 1990.
- Ayalon, A., *The Press in the Arab Middle East: A History*, New York: Oxford University Press, 1995.
- Aziza, M., *Regards sur le théâtre arabe contemporain*, Tunus: Maison Tunisienne de l'Edition, 1970.
- Badawi, M., "Perennial Themes in Modern Arabic Literature", D. Hopewood (ed.), *Arab Nation, Arab Nationalism*, Londra: Macmillan, St Antony's Series, 2000 içinde, s. 129-54.
- Baer, G., *Ortadoğu Arapları: Nüfus ve Toplum*, Tel Aviv: Am Oved, 1960 (İbranice).
- Baer, G., "New Data on Egypt's Land Reform", *New Outlook*, 10:3 (Mart-Nisan), 1967, s. 26-9.
- Balas, S., *Savaşın Gölgesinde Arap Edebiyatı*, Tel Aviv: Am Oved, 1978 (İbranice).
- Barakat, H., *The Arab World: Society, Culture, and State*, Berkeley, CA: California University Press, 1993.
- Baron, B., "The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt", Keddie ve Baron, *Women* içinde, s. 275-91.
- Batatu, H., *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.
- Batatu, H., "On the Diversity of Iraqis, the Incohesiveness of their Society, and their Progress in the Monarchic Period toward a Consolidated Political Structure", Hourani, *The Modern* içinde, s. 503-28.
- Batatu, H., *Syria's Peasantry, the Descendants of Lesser Rural Notables, and their Politics*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- Bayat, A., "The 'Street' and the Politics of Dissent in the Arab World", *Middle East Report* 226 (İlkbahar), 2003, s. 20-5.
- Beerli, E., *Arap Doğu'nun Siyaset ve Toplumunda Memur Sınıfı*, Tel Aviv: Sifriat Poalim, 1966 (İbranice).
- Beinin, J., "Islam, Marxism and the Suhbra al-Khayma Textile Workers: Muslim Brothers and Communists in the Egyptian Trade Union Movement", E. Burke, I. Lapidus ve E.

- Abrahamian (ed.), *Islam, Politics and Social Movements*, Berkeley, CA: University of California Press, 1988 içinde, s. 207-27.
- Beinin, J., *Workers and Peasants in the Modern Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Beinin, J. ve Lockman, Z., *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882-1954*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.
- Beinin, J. ve Stork, J. (ed.), *Political Islam: Essays from Middle East Report*, Berkeley, CA: University of California Press, 1997.
- Belawi, H., "The Rentier State in the Arab World", Luciani, *Arab State* içinde, s. 85-98.
- Benaissa, O., "Algerian Sufism in the Colonial Period", R. Shah-Kazemi (ed.), *Algeria: Revolution Revisited*, Londra: Islamic World Report, 1997 içinde, s. 47-68.
- Benissa, S. ve Chouraqui, A., *L'Avenir oublié*, Paris: Lansman Editeur, 1999.
- Berberoğlu, B. (ed.), *Power and Stability in the Middle East*, Londra: Zed Books, 1989.
- Berkes, N., *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1966.
- Berque, J., *Arab Rebirth: Pain and Ecstasy*, Londra: Al-Saqi Books, 1983.
- Bill, J. A., "Class Analysis and Dialectics of Modernization in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies*, 3, 1972, s. 417-34.
- Bill, J. A. ve Leiden, C., *Politics in the Middle East*, Boston, MA ve Toronto: Little, Brown and Company, 1984.
- Black, C. E., *The Dynamics of Modernization*, New York: Harper and Row, 1966.
- Bouferra, A., *Tunus Solumun Tarihinde Perspektifler, 1963-1975*, Tunus: Arap Birliği Yayınları, 1993 (Arapça).
- Bourqia, R., Charrad, M. ve Gallagher, N. (ed.), *Femmes, culture et société au Maghreb*, Casablanca: Afrique Orient, 1996.
- Brand, L. A., *Women, the State, and Political Liberation: Middle Eastern and North African Experiences*, New York: Columbia University Press, 1998.
- Brown, L. C., *State and Society in Independent North Africa*, Washington, DC: Middle East Institute, 1966.
- Brown, N., "The Ignorance and Inscrutability of the Egyptian Peasantry", Kazemi ve Waterbury *Peasants* içinde, s. 203-21.
- Burgiba, H., "The Ramadan Reform Controversy", B. Rivlin ve J. Szyliowicz (ed.), *The Contemporary Middle East*, New York: Random House, 1965 içinde, s. 168-78.
- Burrows, M., "French Cultural Policy in the Middle East, 1860-1914", *The Historical Journal*, 29:1, 1986, s. 109-35.
- Campbell, K. H., "Days of Songs and Dance", *Aramco Saudi World* (Ocak/Şubat), 1999, s. 78-87.
- Carswell, J., "History is the Prerogative of All Peoples", *Jerusalem File Supplement* (Eylül), 1999.
- Ceyhun, F., "Development of Capitalism and Class Struggles in Turkey", Berberoğlu, *Power* içinde, s. 50-69.
- Chatelus, M., "Politics for Development: Attitudes toward Industry and Services", Luciani, *Arab State* içinde, s. 99-128.

- Ciment, J., *Algeria: The Fundamentalist Challenge (Conflict and Crisis in the Post-Cold War World)*, New York: Facts on File, Inc., 1997.
- Clancy-Smith, J., "The House of Zainab: Female Authority and Sainly Succession in Colonial Algeria", Keddie ve Baron, *Women* içinde, s. 254-74.
- Clancy-Smith, J., "A Woman without her Distaff: Gender, Work and Handicraft Production in Colonial North Africa", Meriwether ve Tucker, *Women* içinde, s. 25-62.
- Clancy-Smith, J. ve Gouda, F., *Domesticating the Empire: Race, Gender and Dutch Colonialism*, Charlottesville, VA: Virginia University Press, 1988.
- Cleveland, W. L., *A History of the Modern Middle East*, Boulder, CO: Westview Press, 1994.
- Cohen, A., *Palestine in the 18th Century: Patterns of Government and Administration*, Jerusalem: Magness Press, Hebrew University, 1973.
- Cole, D., "Household, Marriage and Family Life among the Al-Murrah of Saudi Arabia", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 196-211.
- Cole, J. R. I., *Modernity and the Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth Century Middle East*, New York: Columbia University Press, 1999.
- Collona, F., *Instituteurs algériens, 1883-1939*, Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1975.
- Cuno, K., *The Pasha's Peasants: Land, Society and Economy in Lower Egypt, 1740-1858*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Dajani, K. F., "Egypt's Role as a Major Media Producer, Supplier and Distributor to the Arab World: An Historical Descriptive Study", Doktora Tezi, Temple University, Philadelphia, PA, 1980.
- Danielson, V. L., "Artists and Entrepreneurs: Female Singers in Cairo during the 1920s", N. R. Keddie ve B. Baron (ed.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven, CT: Yale University Press, 1992 içinde, s. 292-309.
- Danielson, V. L., *The Voice of Egypt: Umm Kulthum, Arabic Song and Egyptian Society in the Twentieth Century*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.
- Davis, E., "State Building in Iraq During the Iran-Iraq War and the Gulf Crisis", M. I. Midlarsky (ed.), *The Internationalization of Communal Life*, Londra ve New York: Routledge, 1992 içinde, s. 69-92.
- Davis, E., "History for the Many or History for the Few? The Historiography of the Iraqi Working Class", Z. Lockman (ed.), *Workers and Working Classes in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies*, New York: State University of New York Press, 1994 içinde, s. 280-95.
- Davis, J., *Libyan Politics: Tribe and Revolution*, Londra: I. B. Tauris, 1987.
- Davis, S. C., *Seeking the Heart of the Syrian People*, Seattle, WA: Cune, 1995.
- Deeb, M., "Islam and the State in Algeria and Morocco: A Dialectical Model", Ruedy, *Islamism* içinde, s. 257-87.
- Dorraaj, M., *From Zarathustra to Khomeini: Populism and Dissent in Iran*, Boulder, CO: Westview Press, 1990.
- Doubleday, V., "The Frame Drum in the Middle East: Women, Musical Instruments and Power", *Ethnomusicology*, 43:1 (Kış), 1999, s. 101-34.
- Doumani, B., *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*, Berkeley, CA ve Londra: University of California Press, 1995.

KAYNAKÇA

- Doumani, B. (ed.), *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, Albany NY: State University of New York Press.
- Dumont, P., "Said Bey: The Everyday Life of an Istanbul Townsman at the Beginning of the Twentieth Century", Hourani ve diğerleri, *The Modern*, s. 271-88.
- Eickelman, D., *The Middle East: An Anthropological Approach*, New York: Prentice-Hall, 1981.
- Eisenstadt, S. N., *Modernization: Protest and Change*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966.
- El-Esad, N., *Filistin ve Ürdün'de 1950'ye Kadar Modern Edebi Yaşamı*, Amman: Arap Enstitüsü, 1999 (Arapça).
- El-Ghitani, G., *Zayni Barkat*, Londra: Viking Press, 1988.
- El-Haj, M., *Social Change and Family Processes: Arab Communities in Shefar-a'm*, Boulder, CO: Westview Press, 1987.
- El-Houssi, M., "Aperçu sur le théâtre tunisien", *Culture Française*, 3-4 (1983), s. 8-17.
- El-Hudaibi, H., *Yargıçlar Değil Vaizler*, Kahire: Dar al-Tab'a wal-Nashr al-Islamiyya, 1977 (Arapça).
- El-Husry, S., *Arap Eğitiminin Durumu*, 1-2. Ciltler, Kahire: Arab Birliği Yayınları, 1949 (Arapça).
- El-Mikawy, N., "The Informal Sector and the Conservative Consensus: A Case of Fragmentation in Egypt", H. Afshar ve S. Barrientos (ed.), *Women, Globalization and Fragmentation in the Developing World*, Londra: Macmillan, 1999 içinde, s. 77-90.
- El-Munajjid, S., *Nakba'nın Eşrafı*, Beyrut: Yayınevi yok, 1970 (Arapça).
- El-Munsif, W., "The National State and the Civil Society in Algeria: An Attempt to Interpret the October 1988 Uprising", S. al-Riyahshi (ed.), *The Algerian Crisis: Political, Social, Economic and Cultural Alternatives*, Tunus: The Centre of Arab Unity, 1996 içinde, s. 195-234.
- El-Qazzat, A., "Education of Women in the Arab World", <http://www.thefuturesite.com/ethnic/education.html>.
- El-Saadawi, N., *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*, Boston: Beacon Press, 1980.
- El-Saadawi, N., *The Innocence of the Devil*, Berkeley CA: California University Press, 1994.
- El-Saadawi, N., *North/South: The Naval el-Saadawi Reader*, Londra: Zed Books, 1997.
- El-Taee, N., "The Omani Dance of Death: Lament and the Expression of Sorrow in Modern Society", <http://news-reader.org/rec.music.arabic>, 3 Mayıs 1996.
- El-Zu'aytir, A., *Filistin Ulusal Hareketinin Belgeleri, 1918-1939*, Beyrut: Filistin Çalışmaları Enstitüsü, 1979, s. 35 (Arapça).
- Entelis, J., *Algeria: The Revolution Institutionalized*, Boulder, CO: Westview Press, 1986.
- Eyubi, N., *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1995.
- Fandy M., "Egypt's Islamic Groups", *Middle East Journal*, 48:4 (Güz), 1994, s. 607-25.
- Farah, C., "Political Dimensions of Islamic Fundamentalism", *Digest of Middle Eastern Studies* (İlkbahar), 1996, s. 1-14.
- Faragallah, M., *Visages d'une époque*, Paris, tarih yok.

- Fargues, P., "Demographic Explosion or Social Upheaval?", Salame, *Democracy* içinde, s. 156-82.
- Farhi, F., "Class Struggle, the State, and Revolution in Iran", Berberoğlu, *Power* içinde, s. 90-113.
- Fattah, H., *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf, 1745-1900*, Albany, NY: State University of New York Press, 1997.
- Fawaz, L., *Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- Fisher, S. N., *The Middle East*, Londra ve New York: Routledge, 1971.
- Fridell, E., "Tribal Enterprises and Marriage Issues in Twentieth Century Iran", Doumani, *Family History* içinde, s. 151-72.
- Frishkopf, M., "Some Meanings of the Spanish Tinge in Contemporary Egyptian Music", G. Plastino (ed.), *Mediterranean Mosaic: Popular Music and Global Sounds*, Londra ve New York: Routledge, 2003 içinde, s. 143-79.
- Fukuyama, F., "The End of History", *The National Interest* (Yaz), 1989, s. 3-16.
- Gadallah, S. M., *Land Reform in Relation to Social Development in Egypt*, New York: Columbia University Press, 1962.
- Gadallah, S. M., "The Influence of Reproduction Norms on Family Size and Fertility Behavior in Rural Egypt", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 106-22.
- Gaitskell, A., *Gezira: A Story of Development in the Sudan*, Londra: Faber and Faber, 1959.
- Gates, B. G., *The Political Roles of Islamic Women: A Study of Two Revolutions: Algeria and Iran*, Austin, TX: University of Texas Press, 1987.
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973.
- Gellner, E., *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Gerber, H., "A New Look at the Tanzimat: The Case of the Province of Jerusalem", D. Kushner (ed.), *Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social and Economic Transformation*, Leiden: E.J. Brill içinde, s. 30-45.
- Gershoni, I., *Mısır ve Faşizm*, Tel Aviv: Anı Oved, 1999 (İbranice).
- Gershoni, I. ve Jankowski, J. P., *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York: Oxford University Press, 1986.
- Gibb, A. R. ve Bowen, H., *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Modern Culture in the Near East*, Londra: RIIA and Oxford University Press, 1. Cilt, 1. Kısım, 1950; ve Oxford: Oxford University Press, 1957, 1. Cilt, 2. Kısım.
- Gibran, J. ve Gibran, K., *Khalil Gibran: His Life and World*, New York, Interlink Publication Group, 1997.
- Gilsenan, M., *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 2000.
- Glavanis, K., "Commodification and the Small Peasant Household in Egypt", Glavanis ve Glavanis, *The Rural* içinde, s. 142-62.
- Glavanis, K. ve Glavanis P. (ed.), *The Rural Middle East: Peasant Lives and Modes of Production*, Bir Zeit ve Londra: Zed Books, 1988.
- Goldberg, E., "The Historiography of Crisis in Egyptian Political Economy", I. Gershoni ve A. Singer (ed.), *Twentieth Century Historians and Historiography of the Middle East*, Durham, NC: Duke University Press içinde (çıkacak).

- Gomma, A., "Islamic Fundamentalism in Egypt during the 1930s and the 1970s: Comparative Notes", G. Warburg ve U. Kupferschmidr (ed.), *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, New York: Prager, 1979 içinde.
- Gramsci, A., *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publishers, 1978.
- Gross J., McMurray D. ve Swedenburg, T., "Rai, Rap, and Ramadan Nights: Franco-Maghribi Culrural Idenrities", Beinon ve Stork, *Political Islam* içinde, s. 257-68.
- Gulick, J., "Village and City: Cultural Continuities in the Twentieth Cenrury", I. Lapidus (ed.), *Middle Eastern Cities*, Berkeley, CA: California University Press, 1986 içinde, s. 122-58.
- Hadad, M., "The Rise of Arab Narionalism Reconsidered", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 26, 1994, s. 200-22.
- Halliday, F., *Iran: Dictatorship and Development*, Harmondsworth: Penguin, 1979.
- Harik, I. F., "Political Elite of Lebanon", G. Lenczowski (ed.), *Political Elites in the Middle East*, Washington, DC: The Enterprise Institute, 1975 içinde, s. 201-20.
- Hasson, F. S., "Modernity and Gender in Arab Accounts of the 1948 and 1967 Defeats", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 32:4 (Yaz), 2000, s. 491-510.
- Hartshorn, J., *Oil Trade: Politics and Prospects*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Hathaway, J., "Problems of Periodization in Ottoman History", *Turkish Studies Association Bulletin*, 2, 1996, s. 25-31.
- Hegland, M. E., "Political Roles of Aliabad Women: The Public-Private Dichoromy Transcended", Keddie ve Baron, *Women* içinde, s. 215-32.
- Helfgott, L., *Ties That Bind: A Social History of the Iranian Carpet*, Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1996.
- Henry, C., *The Mediterranean Debt Crescent: A Comparative Study of Money and Power in Algeria, Egypt, Morocco, Tunisia and Turkey*, Miami, FL: University Press of Florida, 1996.
- Hershalag, Z., *Turkey, the Challenge of Growth*, Leiden: E.J. Brill, 1968.
- Hobin, T., *Belly Dance*, Londra: Maryon Boyars Publishers, 2003.
- Hopkins, N. S., "Clan and Class in Two Arab Villages", Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde, s. 252-76.
- Hopkins, N. S., "The Political Economy of Two Arab Villages", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 307-21.
- Hopkins, N. S. ve İbrahim, S. E. (ed.), *Arab Society: Social Science Perspectives*, Kahire: American University in Cairo Press, 1977.
- Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Hourani, A., *A History of the Arab Peoples*, Londra: Faber and Faber, 1991.
- Hourani A., Khoury P. ve Wilson M. C. (ed.), *The Modern Middle East*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1993.
- Hudson, M. C., *Arab Politics*, New Haven, CT: Yale University Press, 1977.
- Huntington, S., *Political Order in Changing Societies*, New Haven, CT ve Londra: Yale University Press, 1971.

- Issawi, C., *Egypt in Revolution: An Economic Analysis*, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1963.
- İbrahim, B. L., "Family Strategies: A Perspective on Women's Entry to the Labor Force in Egypt", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 257-68.
- İbrahim, S. E., "Urbanization in the Arab World", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 123-47.
- İnalçık, H., *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, Londra: Phoenix, 1994.
- İslamoglu, H. ve Keyder, Ç., "Agenda for Ottoman History", *Review*, 1, 1977, s. 31-55.
- İslamoglu-İnan, H., *The Ottoman Empire and the World Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Jankowski, J. P., *Egypt's Young Rebels*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1975.
- Jawideh, A., "Midhat Pasha and the Land System of Lower Iraq", A. Hourani (ed.), *Middle Eastern Studies Affairs*, No. 3, Londra: Chatto and Windus, 1963, s. 65-75.
- Joffe, G. (ed.), *North Africa: Nation, State, and Religion*, New York ve Londra: Routledge, 1993.
- Kanidiyoti, K., "Identity and its Discontents: Women and the Nation", *Millennium, Journal of International Studies*, 20, 1991, s. 429-43.
- Karam, A. M., *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, Londra: Macmillan, 1998.
- Karpat, K. H., *Political and Social Thought in the Middle East*, New York: Prager, 1968.
- Kazemi, F., "Peasant Uprising in Twentieth-Century Iran, Iraq, and Turkey", Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde, s. 105-7.
- Kazemi, F ve Waterbury, J. (ed.), *Peasants and Politics in the Modern Middle East*, Miami, FL: Florida International University Press, 1991.
- Keddie, N. R. ve Baron, B. (ed.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
- Keenan, J., *Sahara Man: Travelling with the Tuareg*, Londra: John Murray, 2001.
- Kerr, M., *The Arab Cold War 1958-1967: A Study of Ideology in Politics*, Londra: Oxford University Press for RIIA, 1967.
- Khoury, D., *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*, Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1997.
- Khoury, P. S., "Syrian Urban Politics in Transition: The Quarters of Damascus during the French Mandate", Hourani ve diğerleri, *The Modern* içinde, s. 395-428.
- Khuri, F. I., *From Village to Suburb: Order and Change in Greater Beirut*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1975.
- Kohn, H., *Western Civilization in the Near East*, New York: AMS Press, 1966.
- Kozma, L., "Moroccan Women's Narratives of Liberation: A Passive Revolution?", *Journal of North African Studies*, 8, 2003, s. 1-29.
- Lacoste-Dujardin, C., *Maghrib: Peuples et civilisations*, Paris: Les Dossiers de l'Etat du Monde, 1998.
- Landau, J. M. *Jews, Arabs, Turks: Selected Essays*, Jerusalem: The Magnes Press, 1993.
- Langlois, T., "The G'nawa of Oudja: Music at the Margins in Morocco", *The World of Music*, 40:1, 1998, s. 135-56.

- Lawson, F. H., "Class Politics and State Power in Ba'athi Syria", Berberoğlu, *Power* içinde, s. 15-30.
- Leca, J., "Democratization in the Arab World: Uncertainty, Vulnerability and Legitimacy: A Tentative Conceptualization and Some Hypotheses", Salame, *Democracy* içinde, s. 48-83.
- Lenczowski, G., *The Middle East in World Affairs*, Ithaca, NY ve Londra: Cornell University Press, 1980.
- Lerner, D., *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, New York: Free Press, 1958.
- Lesch, A. M., *The Sudan: Contested National Identities*, Bloomington ve Indianapolis IN: Indiana University Press, 1988.
- Lewis, N., *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Leys, C. (ed.), *Politics and Change in Developing Countries: Studies in the Theory and Practice of Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Lings, M., *A Muslim Saint in the Twentieth Century: Sheikh Ahmed al-'Alawi, His Spiritual Heritage and Legacy*, Londra: Allen and Unwin, 1961.
- Lobban, R., "Sudanese Class Formation and the Demography of Urban Migration", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 163-76.
- Lockman, Z., "Imagining the Working Class: Culture, Nationalism, and Class Formation in Egypt, 1899-1914", *Poetics Today* 15:2 (Yaz), 1994, s. 157-90.
- Longrigg, S. H., *The Middle East*, Chicago: Aldine, 1963.
- Louis, R. W., *The British Empire in the Middle East, 1945-51: Arab Nationalism, the United States and Postwar Imperialism*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Luciani, G., "Allocation vs. Production States: A Theoretical Framework", Luciani, *Arab State* içinde, s. 65-9.
- Lufti Sayyid Marsot, A., "Femme Arabe: Women and Sexuality in France's North African Empire", A. E. Sonbol (ed.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996 içinde, s. 20-35.
- Lufti Sayyid Marsot, A., "Women and Modernization: A Reevaluation", A. E. Sonbol (ed.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996 içinde, s. 39-51.
- Mabro, J., *Veiled Half-Truth: Western Travellers' Perception of Middle Eastern Women*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1991.
- MacCulloch, D., *Reformation: Europe's House Divided, 1490-1700*, Londra: Allen Lane, The Penguin Press, 2003.
- Maghen, Z., "Yeni Şuubiye: İranlı Muhafifler Eski Bir Polemiği Yeniden Ortaya Atıyor", *Hamizrach Habadash*, XII. Cilt, 2001, s. 85-208 (İbranice).
- Maghrabi, M. Z., *Libya Sivil Toplumu ve Demokratikleşme Süreci*, Kahire: İbn Haldun Merkezi, 1995, (Arapça).
- Mahfuz, N., *Palace Walk*, New York: Anchor Books, 1990 (*Saray Gezisi*, çev: Işıl Alatl, İstanbul: Hit Kitap, Mayıs 2008).
- Makiya, K., *The Monument: Art and Vulgarly in Saddam Hussein's Iraq*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 2003.
- Manzalaoui, M., *Arabic Short Stories*, Kahire: American University in Cairo Press, 1985.

- Maoz, M., *Yeni Suriye*, Tel Aviv: Reshafim, 1974 (İbranice).
- Maoz, M. ve Pappé, I. (ed.), *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1997.
- Maqdisi, S., "Economic Interdependence and National Sovereignty", Luciani, *Arab State* içinde, s. 319-48.
- Marcus, A., *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York: Columbia University Press, 1989.
- Marks, J., "Opposing Aspects of Colonial Rule in this Century to 1930: The Unusual Case of the Beni Mzab", Joffe, *North Africa* içinde, s. 59-69.
- Marozzi, J., *South from Barbary: Along the Slave Routes of the Libyan Sahara*, New York: HarperCollins, 2001.
- Medani, K., "Funding Fundamentalism: The Political Economy of an Islamic State", Beinin ve Stork, *Political Islam* içinde, s. 166-80.
- Meriwether, M. L. ve Tucker J. E. (ed.), *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder, CO: Westview Press, 1999.
- Mernisi, F., *The Forgotten Queens of Islam*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1993.
- Mernisi, F., *Women's Rebellion and Islamic Memory*, Londra: Zed Books, 1996.
- Mertal, F., "State and Peasants in Syria: A Local View of a Government Irrigation Project", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 336-56.
- Messaoudi, R., "Algerian-French Relations, 1830-1991; A Clash of Civilizations", R. Shah-Kazemi, *Algeria: Revolution Revisited*, Londra: Islamic World Report, 1997 içinde, s. 6-46.
- Midani, A., *Modern Arab Literature: The Allegory and the Absurd*, Boulder CO: Lynne Rienner, 1996.
- Milton-Edwards, B., *Contemporary Politics in the Middle East*, Londra: Polity Press, 1999.
- Milton-Edwards, B., *Islamic Politics in Palestine*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1999.
- Mir-Hosseini, Z., "Women, Marriage and the Law in Post-revolutionary Iran", H. Afshar (ed.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation*, Londra: Macmillan, 1993 içinde, s. 59-84.
- Mitchell, T., "The Middle East in the Past and the Future of Social Sciences", *The University of California International and Area Studies*, <http://repositories.cdlib.org/uciaspubls/edit-edvolumes/3/3>, 2003.
- Mohanty C. T., "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", B. Ashcroft, G. Griffiths ve H. Tiffin (ed.), *The Post-Colonial Studies Reader*, Londra ve New York: Routledge, 1995 içinde, s. 259-63.
- Moors, A., "Gender Hierarchy in a Palestinian Village: The Case of al-Balad", Glavanis ve Glavanis, *The Rural* içinde, s. 195-209.
- Moreh, S., *Modern Arabic Poetry, 1800-1970*, Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Mourby, A., "The Alexandria Library", *History Today* (Mart), 2000, s. 5.
- Mousa, E., "Arab Mass Culture: Problems and Solutions", *Journal of the Social Sciences*, 16:4, 1988, s. 243-68.
- Munson, H., "The Political Role of Islam in Morocco (1970-90)", Ruedy, *Islamism* içinde, s. 187-93.

- Murphy, E. C., *Economic and Political Change in Tunisia*, Londra: Macmillan, 1990.
- Musa, A. H., *Dir al-Zor Bölgesi*, 3. Cilt, 3. Kısım, Şam: Yayınevi yok, 1993 (Arapça).
- Najmabadi, A., "Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", D.-Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State*, Philadelphia, PA: Temple University Press içinde, s. 48-76.
- Nelson, C., "Private and Public Politics in the Middle Eastern World", *American Ethnologist*, 1:3, 1974, s. 551-63.
- Nettl, P., "Strategies in the Study of Political Development", Leys, *Politics* içinde, s. 15.
- Nichols, T. ve Kahveci E., "The Conditions of Mine Labour in Turkey: Injuries to Miners in Zonguldak, 1942-90", *Middle Eastern Studies*, 31:2 (Nisan), 1995, s. 197-228.
- Nolte, R., *The Modern Middle East*, New York: Atherton Press, 1963.
- Ostle, R. (ed.), *Modern Literature in the Near and Middle East, 1850-1970*, Londra ve New York: Routledge, 1991.
- Owen, R., *Cotton and the Egyptian Economy, 1820-1914: A Study in Trade and Development*, Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Owen, R., "The Middle East in the Eighteenth Century: An Islamic Society in Decline: A Critique of Gibb and Bowen's Islamic Society and the West", *Review of Middle Eastern Studies*, 1, 1975, s.101-12.
- Owen, R., "Egypt and Europe: From French Expedition to British Occupation", Hourani ve diğerleri, *The Modern* içinde, s. 111-24.
- Owen, R., *The Middle East in World Economy, 1800-1914*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1993.
- Owen, R., *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, Londra ve New York: Routledge, 2000.
- Owen, R. ve Pamuk, Ş., *A History of the Middle East Economies in the Twentieth Century*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1998.
- Paidar, P., *Women and the Political Process in Twentieth Century Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Pamuk, Ş., "War, State Economic Policies, and Resistance by Agricultural Producers in Turkey, 1939-1945", Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde, s. 125-42.
- Pappé, I., "A Text in the Eyes of the Beholder: Four Theatrical Interpretations to Ghassan Kanafani's Men in the Sun", *Contemporary Theatre Review* 3:2, 1995, s. 154-74.
- Pappé, I., *A History of Modern Palestine: One Land, Two Peoples*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Pasha, S., "Towards a Cultural Theory of Political Ideology and Mass Media in the Muslim World", *Media and Culture and Society*, 15:1, 1993, s. 61-79.
- Patai, R., "The Dynamics of Westernization in the Middle East", *The Middle East Journal*, 9:1, 1957, s. 173-200.
- Patai, R., "The Pattern of Endogamous Unilineal Descent Group", *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, 1965, s. 325-50.
- Payne R. J. ve Nassar, J. R., *Politics and Culture in the Developing World: The Impact of Globalization*, New York: Longman, 2003.
- Perrot, M., "Women, Power and History", M. Perrot (ed.), *Writing Women's History*, Oxford: Blackwell, 1984 içinde, s. 160-74.

- Perthes, V, "The Private Sector, Economic Liberalization, and the Prospects of Democratization: The Case of Syria and some other Arab Countries", Salame, *Democracy* içinde, s. 243-69.
- Pfeifer, K., "Does Food Security Make a Difference?: Algeria, Egypt and Turkey", B. Kornay, P. Noble ve R. Brynen (ed.), *The Many Faces of National Security in the Arab World*, Londra ve New York: The Macmillan Press, 1993 içinde, s. 125-44.
- Piterberg, G., "Albert Hourani and Orientalism", Maoz ve Pappé, *Middle Eastern* içinde, s. 75-88.
- Quataert, D., "The Age of Reforms, 1812-1914", H. İnalcık ve D. Quataert, (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 içinde, s. 759-933.
- Quataert, D., "The Impact of Legal and Educational Reforms on Turkish Women", Keddî ve Baron. *Women* içinde, s. 177-94.
- Racy, A. J., "Heroes, Lovers, and Poet-singers: The Bedouin Ethos in the Music of the Arab Near-East", *Journal of American Folklore*, 109 (Güz), 1996, s. 404-24.
- Radhumah, M. M., *Kayıp Kişi: Sa'adallh Wannous'un Tiyatrosunda Bir İnceleme*, Şam: Maktabal-Shablab, 1991 (Arapça).
- Rasouf, M., *Postmodernite: Bir Video Klibinde Araplar*, Londra: Dar al-Saqi, 1997 (Arapça).
- Raymond, A., "Cairo", Hourani ve diğerleri, *The Modern*, s. 312-37.
- Raymond, A., *Cairo*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Reilly J., *A Small Town in Syria: Ottoman Hama in the Eighteenth and the Nineteenth Centuries*, Oxford ve New York: P. Lang, 2002.
- Reimer, M., *Colonial Bridgehead: Government and Society in Alexandria, 1807-1882*, Kahire: American University in Cairo Press, 1997.
- Richards, A. ve Waterbury J., *A Political Economy of the Middle East*, New York: Harper Collins, 1996.
- Roberts, H., *The Battlefield Algeria 1988-2002*, *Studies in Broken Policy*, Londra: Verso, 2003.
- Ruedy J., *Modern Algeria: The Origins and Development of a Nation*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992.
- Ruedy J. (ed.), *Islamism and Secularism in North Africa*, New York: St. Martin's Press, 1994.
- Rugh, W A., *The Arab Press*, Londra: Croom Helm, 1979.
- Rustow, D. A., *A World of Nations*, Washington, DC: Brookings Institution, 1967.
- Safran, N., *Egypt in Search of Community*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961.
- Said, E., *Orientalism*, Londra: Vintage Book, 1979.
- Said, E., *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books, 1994.
- Said, N. I., *Filistinli Kadınlar ve Seçimler*, Ramallah: Muwatin, 1999 (Arapça).
- Sakr, N., "Satellite Television and Development in the Middle East", *Middle East Report* (İlkbahar), 1999, s. 6-8.
- Salame, G. (ed.), *Democracy Without Democrats: The Renewal of Politics in the Muslim World*, Londra ve New York: I.B. Tauris, 1996.
- Salhi, K., *The Politics of Aesthetics of Kateb Yacine: From Francophone Literature to Popular Theatre in Algeria and Outside*, New York: Edwin Mellen Press, 1999.

- Salloum, H., "Abdul Wahab: The Father of Modern Egyptian Song", *Al-Jadid* 1:2 (Aralık), 1995, s. 5-15 (Arapça).
- Salmane, Y., "Algerian Theatre and Protest", Joffe, *North Africa* içinde, s. 173-85.
- Sardar, Z. (ed.), *Building Information Systems in the Islamic World*, Londra: Mansell, 1988.
- Sardar, Z., *Orientalism*, Londra: Open University Press, 1999.
- Scholch, A., *Palestine in Transformation, 1856-1882*, Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1993.
- Seddon, D., "Riot and Rebellion in North Africa: Political Responses to Economic Crisis in Tunisia, Morocco and Sudan", Berberoğlu, *Power* içinde, s. 114-35.
- Selaiha, N., "Teasing Ambivalence", *Al-Abram Weekly*, 664 (13-19 Kasım), 2003.
- Shafiq, V., *Arab Cinema: History and Cultural Identity*, Kahire: American University in Cairo Press, 1999.
- Shaib, A., Murad, M. ve diğerleri (ed.), *Modern ve Günüümüzdeki Arap Toplumu: Yapısal, Ekonomik, Toplumsal ve Siyasi Formasyonların Bir İncelemesi*, Beyrut: Dar al-Farabi, 1998 (Arapça).
- Sharabi, H., *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in the Arab World*, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Shaw, S. J. ve Shaw, E. K., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Vol. II: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Shawool, P., *The Modern Arab Theatre*, Londra: Riyad al-Rayees Books, 1989.
- Shields, S., *Mosul before Iraq: Like Bees Making Five Sided Cells*, Albany, NY: State University of New York Press, 2000.
- Shin, A. ve Askoy A., "Global Media and Cultural Identity in Turkey", *Journal of Communication*, 43:2, 1993, s. 31-41.
- Shohat, E. B., "Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims", *Social Text*, 19:20 (Güz), 1988, s. 1-20.
- Shore, J. ve Shore, F., "Iraq - Where Oil and Water Mix", *The National Geographic Magazine* (Ekim), 1958, s. 443-89.
- Shulz, R., "Colonization and Resistance: The Egyptian Peasants Rebellions", Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde, s. 171-202.
- Sivan, E., *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven, CT: Yale University Press, 1990.
- Smilianskaya, I. M., "The Disintegration of Feudal Relations in Syria and Lebanon in the Middle of the Nineteenth Century", C. Issawi (ed.), *The Economic History of the Middle East*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1996 içinde, s. 227-47.
- Smith, C. D., *Palestine and the Arab-Israeli Conflict*, Boston, MA: Bedford/St Martin's Press, 2003.
- Snir, R., "İslami Çevrelerde Arapça Edebiyat", *Hamizrach Hahadash*, XLII. Cilt, 2001, s. 209-26 (İbranice).
- Sofer, A., *Rivers of Fire: The Conflict over Water in the Middle East*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publications, 1999.

- Springborg, R., "Patterns of Association in the Egyptian Political Elite", G. Lenczowski (ed.), *Political Elites in the Middle East*, Washington, DC: The Enterprise Institute, 1975 içinde, s. 83-108.
- Srenberny M. A., "Small Media for Big Revolution", *International Journal of Politics, Culture and Society*, 3:3, 1990, s. 341-71.
- Stambouli, F., "Emergence of a New Urban Society in the Maghrib", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 148-62.
- Stauth, G., "Capitalist Farming and Small Peasant Households in Egypt", Glavanis ve Glavanis, *The Rural* içinde, s. 122-41.
- Stein, K. W., "Rural Change and Peasant Destitution: Contributing Causes to the Arab Revolt in Palestine, 1936-1939", Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde, s. 143-70.
- Stokes, M., "Turkish Arabesk and the City: Urban Popular Culture as Spatial Practice", Ahmed ve Donan, *Islam* içinde, s. 21-37.
- Stone, M., *Agony of Algeria*, New York: Columbia University Press, 1997.
- Stork, J., "Class, State and Politics in Iraq", Berberoğlu, *Power* içinde, s. 31-54.
- Strum, P., *The Women Are Marching: The Second Sex and the Palestinian Revolution*, Chicago, IL: Lawrence Hill Books, 1992.
- Swedenburg, T., "The Role of the Palestinian Peasantry in the Great Revolt (1936-1939)", I. Pappé (ed.), *The Israel/Palestine Question*, Londra ve New York: Routledge, 1999 içinde, s. 129-68.
- Swirski, B. ve Safir, M., *Calling the Equality Bluff: Women in Israel*, New York: Teachers College Press, 1993.
- Szyliowicz, J. S., *Education and Modernization in the Middle East*, New York: Cornell University Press, 1973.
- Şalala, E., "Sa'dallah Wannous Tiyatronun Restorasyonu için Çağrıda Bulunuyor", *Al-Jadid*, 2:8 (Haziran), 1996, s. 5-8 (Arapça).
- Tabari, A., *In the Shadow of Islam: The Movement in Iran*, Londra: Zed Books, 1982.
- Tamari, S., "Factionalism and Class Formation in Recent Palestinian History", R. Owen (ed.), *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford: Macmillan, St Antony's Series, 1982 içinde, s. 177-202.
- Tiers, J. ve Ruf, W. K., "La presse au Maghrib", W. K. Ruf ve diğerleri (ed.), *Introduction à l'Afrique du nord contemporaine*, Paris: Edition du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975 içinde, s. 319-40.
- Tignor, R., *Egyptian Textiles and British Capital, 1930-1956*, Kahire: The American University in Cairo Press, 1989.
- Toledano, E., "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1900): A Framework for Research", Maoz ve Pappé, *Middle Eastern* içinde, s. 145-62.
- Tuquol, J. P., "Morocco Divided over Greater Rights for Women", *Le Monde Diplomatique*, 10 Mart 2000 (İngilizcesi *Guardian Weekly*'de yayınlandı).
- Udovich, A., *The Middle East*, Lexington, MA: Lexington Books, 1976.
- Uwaydah, K. M. M., *Ahmed Rami, Aşk Şairi*, Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiye, 1995 (Arapça).
- Van Nieuwkerk, K., "'An Hour for God and an Hour for the Heart': Islam, Gender and Female Entertainment in Egypt", *Music and Anthropology*, 3, 1998, s. 2-12.
- Vatikiotis, P. J., *The History of Egypt*, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1980.

- Wallach, B., "Irrigation in Sudan since Independence", *Geographical Review*, 784 (Ekim), 1988, s. 417-34.
- Walther, W., *Women in Islam: From Medieval to Modern Times*, Princeton, NJ ve New York: Markus Winer Publishing, 1981.
- Wannous, S., "Theatre and the Thirst for Dialogue", *Middle East Report*, 27:3 (İlkbahar), 1997, s. 15-23.
- Warburg, G., *The Sudan Under Wingate*, Londra: Frank Cass, 1971.
- Waterbury, J., "Peasants Defy Categorization (as well as Landlords and the State)", Kazemi ve Waterbury, *Peasants* içinde, s. 1-23.
- Watson, H., "Women and the Veil: Personal Responses to Global Process", Ahmed ve Donan, *Islam* içinde, s. 141-59.
- Weulersse, J., *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris: Gallimard, 1946.
- Wiessbort, D., *Iraqi Poetry Today*, Londra: Zephyr Press, 2003.
- Winkler, H. A., *Bauern zwischen Wasser und Wüste*, Stuttgart: W Kohlhammer, 1934.
- World Health Organization, *Statistics Relating to Medical and Para-medical Personnel, Hospital Facilities and Vaccinations. Medical Statistical Documentation*, (Kasım) 1955.
- Yacine, R., "The Impact of the French Colonial Heritage on Language Politics in Independent North Africa", Joffe, *North Africa* içinde, s. 221-32.
- Yaghoubain, D. N., "Hagob Hagobian: An Armenian Truck Driver in Iran", E. Burke III (ed.), *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, New York ve Londra: I. B. Tauris, 1993 içinde, s. 224-33.
- Yapp, M. E., *The Making of the Modern Middle East, 1792-1923*, Londra ve New York: Longman, 1987.
- Yazbak, M., *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864-1914: A Muslim Town in Transition*, Leiden: E.J. Brill, 1998, s. 71-91.
- Zarour, M., "Ramallah: My Home Town", *The Middle East Journal*, 7:4, 1953, s. 430-9.
- Zghal, A., "Why Maghribi Peasants Don't Like Land Reform", Hopkins ve İbrahim, *Arab Society* içinde, s. 322-35.
- Zubaidi, A. M. K., "The Diwan School", *Journal of Arabic Literature*, I, 1970, s. 36-48.
- Zubaidi, A. M. K., "The Apollo School's Early Experiments in 'free Verse'", *Journal of Arabic Literature*, 5, 1974, s. 17-34.
- Zuhur, S., *Asmahan's Secrets: Woman, War, and Song*, Austin TX: Texas University Press, 2001.
- Zübeyde, S., *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1989.
- Zübeyde, S., "Religion, the State, and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt", Beinin ve Stork, *Political Islam* içinde, s. 51-63.
- Zübeyde, S., "Is Iran an Islamic State?", Beinin ve Stork, *Political Islam* içinde, s. 103-19.

Fotoğraflar

- 1 Şuneh Arap mülteci kampı. Fotoğraf: Charles Hewitt, 1949, Hulton Archive/Getty Images.
- 2 Bağdat'taki Dora Rafinerisi. Fotoğraf: Faleh Kheiber, © Reuters.
- 3 Mekke'den Şam'a uzanan Hicaz demiryolu. Fotoğraf: Colin Garratt, © Milepost 92 1/2.
- 4 Mısır'daki pamuk tarlası, 1932. Fotoğraf: Mrs Chipp, © Royal Geographic Society
- 5 Yapımı süren Büyük Asvan Barajı, 1963. Fotoğraf: Paul Almasy, © AKG
- 6 Bir çoban ve sürüsü. Fotoğraf: Three Lions, © Hulton Archive/Getty Images.
- 7 1925-26 Dürzi Ayaklanması sırasında Dürzilerin Şam'da halkın önünde idam edilmeleri. © AKG.
- 8 Umm Kasr'da Iraklı bir liman işçisi, Irak, 2003. Fotoğraf: Stephanie McGehee, © Reuters.
- 9 Beyrut'taki Amerikan Hastanesi'nde bulunan hemşireler. Fotoğraf: Three Lions, © Hulton Archive/Getty Images.
- 10 Frank Lloyd Wright'ın opera binası planı. Frank Lloyd Wright'ın çizimlerinin telifi: © 2004 The Frank Lloyd Wright Foundation, Scottsdale, AZ.
- 11 Kahire'nin bir gecekondu bölgesi. Hulton Archive/Getty Images.
- 12 Darat el-Fünun. Fotoğraf telifi Darat el-Fünun, Amman, Ürdün.
- 13 Halid Şoman Özel Koleksiyonu. Fotoğraf telifleri Darat el-Fünun, Amman, Ürdün.
- 14 Necib Mahfuz'un *Saray Gezisi*. © Transworld Publishers.
- 15 Cezayir'de iki adam gazete okurken, 1926. © Hulton Archive/Getty Images.
- 16 *Çöl Aslanı*'ndan (1981) bir sahne. British Film Institute'ün yardımıyla. © United Films.
- 17 Bekaa'daki Filistin mülteci kampında bulunan kadın kliniği. Fotoğraf: Barry Iverson, © Time Life Pictures/Getty Images.
- 18 *Sarayın Sessizliği*. © Cinetelefilms/Magfilms/Matfilms.
- 19 İskenderiye Kütüphanesi. © Reuters. Fotoğraf: Aladin Abdel Naby, 2002.
- 20 Cezayir, Bisacara'nın (Biskra) reklamı. © Edition Bachari, Paris.
- 21 El-Cezire televizyon binası, 2003. Fotoğraf © Christophe Calais/In Visu/Corbis.

- Abaza, W. 105
 Abbas, F. 259
 Abbasi İmparatorluğu 19
 Abbud, I. 195
 ABD/Amerikan varlığı xii, 10, 225, 262, 344; ekonomik tarih 59, 68; kent tarihi 165, 199; kırsal tarih 108, 115-16, 119; küreselleşme 384, 388, 395; siyasi tarih 27-28, 32, 33, 35, 37, 42, 46, 47
 Abduh, M. 304-06, 340
 Abdül Nasır, C. 36, 37, 41, 43, 98, 104, 106, 110, 159, 164, 165, 171, 184, 185, 199, 217, 260, 261, 285, 296, 299, 300, 316, 361, 362, 363; kent tarihi 159, 165, 171, 184-85, 191; kırsal tarih 97, 105, 109; siyasi tarih 37, 38, 40
 Abdül Vahab, M. 217-19, 224, 225, 228, 285
 II. Abdülhamid, 23, 234
 Abdülkerim Kasım 41, 194, 261
 Abdülrahman Hac, el-Ezher Şeyhi 114, 306
 Abdülrahman Münif 258, 262
 Abdüselam Arif 194
 Abdüselam Yasin 369
 Abyad, G. 275
 Acemi, F. 262, 368
 Achour, H. 173
 açıklık 61
 Adalet ve Kalkınma Partisi (Fas) 336
 Adna, E. 320
 Adnan 141
 Afrika 5, 10, 25-6, 31-3-5, 40-3, 54, 61, 76, 113-7-8, 135, 170-7, 197, 225-7-8, 287, 308, 334, 355, 372-4
 ağlar 201-4
 Ahmed, K. 100
 aile 121-22; yasa 311; değerler 343-44
 Ak Devrim (İran) 108, 109
 Akad, Mustafa 270, 284
akıl 140
 akrabalık 137-143
 Alevi hanedanı 42
 Aleviler 32
 Allalou 274
 Almanya 81, 339
 alternatif görüşler 12-7
 altyapı 81
 Amerikan devrimi 3
 Amin, S. 11, 49
 Ammar, M. 372
 Amr, M. A. 162
 Andrew Weir and Co. 98
 Anezeh aşireti 139
 Annales okulu 12
 Antonios, C. 321
 antropoloji 12-3-4-5-6-7
 Apollo okulu 235
 Arabesk 392
 Arabistan 273
arada 182
 Aramco 68
 Arap Belediye Tiyatro Topluluğu (Cezayir) 276
 Arap Birliği 40-1, 44-5-6, 61, 261
 Arap Caydırıcı Gücü 44
 Arap Ekonomi Birliği
 Konseyi 61
 Arap Kadınları Dayanışma Birliği 317
 “Arap Kulübü” 253
 Arap Yarımadası xiv, 65, 124, 134-8, 141-2
 Arap-İsrail Savaşı 41, 70-2, 298
 Araplar 24, 32, 104-5
 Araplaşma 265-6-7-8
 Arsanjani, H. 108-9
 ‘*asabiyyat*’ 368
 Asad, T. 11
 Ashkar, N. 277
 askere alma 89
 Assaf, R. 277
 Asya 5, 10, 76; Doğu 314; Güney 26; Güneydoğu 26, 209, 355
 aşırı kentleşme 154, 383, 386
 aşiretçilik 13, 121, 130-43
 Aşkenazi feminizmi 334
 Aşur, N. 277
 ‘*aşura*’ 368
 Atatürk, M. K. 33-7, 56, 96, 161-2, 309-11-12, 325, 392
 Atrab 216
atva 135
 Auclert H. 313-4
 Avda, M. 165
 Avrupa merkezcilik 2, 3, 4, 5, 6, 9, 12, 13, 15, 372
 Avrupa/Avrupalı varlığı xii, 2-7, 10, 16, 372; ekonomik tarih 50, 53, 54, 70; kent tarihi 148, 159, 192, 198, 200; kırsal tarih 76, 83, 87, 88, 89, 90, 120, 127;

- küreselleşme 383, 386, 388, 391, 392;
Ortadoğu'daki kadınlar 345; popüler kültür 212, 225, 227; sinema 285-86; siyasi tarih 22, 24, 26, 27, 33, 35-39; tiyatro 272, 275; yazı 244, 245, 256, 258, 262
- Avrupalılaşıma 57
- Avusturya 81
- Awad, L. 263
- Awad, T. 261
- aydınlanma 20
- Aynı 175
- Ayşe 338
- 'azap 106
- Aziza, M. 282
- azizler 394-7
- Baalabaki, L. 320
- Baas hareketi 110-1-2, 169, 174, 329, 365-6
- Badrakhan, A. 284
- Bağdat Paktı 37, 164
- bağımsızlık 96-100, 170-73; siyasi kültür altında 184-88
- Bahai mezhebi 23
- Bahreyn 67, 328-9
- Baikie, J. 247
- Balzac, H. De 252
- Basara, K. 285
- basın devrimi 241-4
- başarısızlığın anatomisi 100-3
- Batatu, H. 78, 85, 90, 113, 142, 174
- Batı Şeria 59, 90, 107, 108, 158, 283, 332, 349, 393; kırsal tarih 90, 107; Ortadoğu'da kadınlar 331, 349; siyasi tarih 31, 40
- Batılı güçlerin Ortadoğu'dan tasfiyesi 35-8
- Batılılaşma xii, 4-6, 13; kent tarihi 184, 186, 206; kırsal tarih 122, 145; Ortadoğu'da kadınlar 300, 316; sinema 282, 285-86; siyasi tarih 21-24, 43
- Bayat, A. 206
- Baydas, K. 246
- Bayezid, II. 19,
- Bedeviler 131-2-3, 142-3, 301
- Behiye 331
- Beinin, J. 85, 208, 356
- Belçika 52
- Belevi, H. 68
- Ben Gurion, D. 37
- Ben Jaloun, T. 265-6
- Benaissa, S. 281
- Bin Bella, A. 100-1, 260, 331
- Ben-Cedid, C. 226
- beni humlar* 140
- Beni Mızab aşiretleri (Mozabitler) 89
- Beni Sahr aşireti* 142
- Berberiler 35, 89, 266-7, 371; kültürel hareket 369
- Bereket, M. 261
- Berque, J. 128
- Berque, J. 128, 139, 374,
- Beşir, M. 228
- bida'* 377, 389-90-6
- Bill, J. A. 150, 195
- Birleşik Arap Emirlikleri 61, 66, 67, 69, 70, 328
- Birleşmiş Milletler 33, 35; Arap Raporu 66, 383-84; Genel Kurul 39; Güvenlik Konseyi 70
- Bitar, N. 262
- bled el-mahzen* 94
- bled es-siba* 94
- Boumedienne, H. 100-1, 171, 226, 267
- Braudel, F. 143
- Buheired, C. 323
- Burgiba, H. 42, 94, 366
- Bustani, S. 244
- Butshishiyya Sufi Kardeşliği 369
- Büyük Konsey (Tunus) 177
- Cabara ailesi 105
- Cabara, C. İ. 252
- Cabarna aşireti 136
- Cabil, cabiliye* 361, 366
- Camus, A. 250
- cariye 319
- Celal, U. 246
- celebiye* 191
- Celle-St-Cloud 34
- cem'a* 143
- Cemaati İslamiye (Lübnan) 371
- Cernat, S. 221
- Cezayir 9, 284, 288; ekonomik tarih 60-65, 66-73; İslam 365, 368-70, 375; kent tarihi 167, 170, 171, 172, 173, 192; kırsal tarih 89, 90, 94, 100-2, 107, 120-1, 127-29, 137, 143; Ortadoğu'daki kadınlar 308, 309, 313, 314, 320, 323, 324, 326, 329, 331, 335, 341; popüler kültür 212, 219; siyasi tarih 25, 26, 33, 34, 35, 36, 42, 44; tiyatro 271, 273-76, 279-81, 284, 288; yazı 241, 243, 244, 259, 260, 264-67; ayrıca bkz. Ulusal Kurtuluş Cephesi
- Cezayir Ulusal Tiyatrosu 279
- Cezayirli Müslüman İzciler 280
- Cezayirli Müslüman Öğrenciler Derneği (L'Association des Etudiants Musulmans Algeriens) 271
- CIA (Merkezi Haber Alma Örgütü) 36-7, 59

- Cleveland, W. 378
code de famille [aile kanunu] 335
 coğrafi sınırlar 5
 Cole, D. 134
 Corneille, P. 275
 Cromer, Lord 84-5
 Cuno, K. 22
 .
 çalışma 159-163
 Çekoslovakya 165
 Çelebi ailesi 197
 Çengeli hareketi (İran) 95
 çeviriler 246, 275
 çeyiz 309, 349
 Çin 10, 165, 208, 385
 çocuklar 17
 çekeşlilik 303, 313, 336
 çokkültürlü kentin kaybolması 181-84
 çokkültürlülük 43
 .
 Dağ Alevileri 90
 Dahab, C. E. 106
 Dahrendorf, R. 150
dan 230-1
 dans 229, 231
 Davranışçılık 8
 Decebbbar, A. 282
 Deeb, M.-J. 373
 değerler 127
 demiryolları 81-82
 demokrasi 5, 6, 11
 Demokratik Birlik Partisi (Sudan) 196
 demokratikleşme 208
 Derviş, Şeyh S. 214-5
 devletçilik 56
 Devrim Komuta Konseyi (Irak) 202
 Devrim Muhafızları (İran) 278
 dil 212-13
 Din 4, 13, 64, 186-8, 239-40, 265-9, 392; siyasi tarih 22, 23, 24, 31, 35, 43, 45, 392
 Dinşavayı olayı 92
dıra 132-3-8
 Divan okulu 235
 Doğu Avrupa 163
 Dostoyevski, F. 250-2
 dönüşüm 51-55
dövşah 296
 Dubai Televizyonu 396
duffa 201-2
 Dumas, A. 246
 Durrell, L. 181, 255
 durum komedisi 276
 Dünya Bankası 119, 384, 385
 dünya ekonomisiyle bütünleşme 55-7
 Dürzi Cemaati 31, 80-7, 231
 Düstur (anayasa) Partisi (Tunus) 35, 93-4, 102, 173, 260 ; ayrıca bkz. Neo Düstur
 Dyab, M. 277
 .
 Ebu Ali, M. 283
 Ebu Hazera, Rabbi 373
 Ebu Musa 371
 Ebu Rabi' 379, 380
 Ebu Seif, S. 286
 Ebu Sihli ailesi 105
 Ebu Şadi, A. Z. 235
 Ebu Timman, C. 162
 Ebud, İ. 135
 edebiyat 12, 16; ayrıca bkz. yazım
Edeb 282
efendiler 92, 150, 177-79, 180
 Eflak, M. 174, 363
 Eflatun, İ. 315
 eğitim 6, 240-1
 Eickelman, D. 77, 144
 Eidaisi ailesi 105
 Eisenhower, D. 36
 .
 "ekmek isyanları" 52
 Ekonomi Planlama Merkezi (Mısır) 98
 ekonomik değişim 345-6
 ekonomik dönüşüm 6
 ekonomik gelecek (yeni) 383-6
 ekonomik gelişme 10
 ekonomik tarih 49-75; açıklık 61-65; dönüşüm 51-55; dünya ekonomisiyle bütünleşme 55-57; petrol ekonomisi 65-73; umut ve yokoluşu 58-61
 ekonominin kötü yönetimi 24
 Ekvador 70
 el- Akad, Abbas Mahmud 235, 250
 el-'Ani, Y. 277
 el-Abbas, Şeyh el-Hacı 369
 el-Ahali grubu 162
 el-Ahcur 141
 el-Alevi, Şeyh A. (Şeyh A. el-Alevi) 128-9
 el-Alim, M. E. 165
 el-Arap 216
 el-Asfar, C 283
 el-Askeri, M. 164
 el-Atraş Aşireti 220
 el-Atraş, A. bkz. Esmahan
 el-Atraş, F. 219, 220-1, 224-5
 el-Atraş, Sultan 31
 el-Azın, S 262
 el-Badawiyyın aşireti 143
 el-Bekir, A.H. 194
 el-Benna 359, 360-1
 el-Cabarti, Ş. 252-53
 el-Cezire televizyon kanalı 395-96,
 el-Ceziri, Şeyh, T. 179
 el-Cindi, Y. 92
 el-Citani, C. 260-61
 el-Çelebi, Abdül Hadi 98

- el-Din el-Bitar, S. 174
 el-Din el-Kassam, İ. 95
 el-Din el-Müneccid, S. 362
 el-Din İbrahim, S. 154
 elektronik medya 287-89,
 389, 390-1
 el-Esad, H. 41-6, 112, 208,
 365-66
 el-Far, A. F. 273
el-Feride el-Arife 91
 El-Fetih 40-1, 371
 el-Gazali, Z. 315
 el-Guta köylüleri 90
 el-Haddad, S. 272
 el-Hakavati tiyatro grubu
 (Lübnan ve Filistin) 281
 el-Hakim, N. 263
 el-Hakim, T. 251-53, 263,
 278
 el-Halim, B. 257
 el-Haras, M. 230
 el-Hatib, Ö. İbn 268
 el-Hayat, Ş. 373
 el-Hıdır (Hızır) 393
 el-Hudeybi, H. 361-63, 365,
 el-Huli, L. 165
 el-Huri el-Bitajali 234
 el-Huri, H. 244
 el-Huseyni, Hac E. 162, 283,
 321
 el-Huseyni, I. M. 261,
 El-I'tisam tiyatrosu 271
 el-İbrahim, Şeyh V. İbn I.
 396
 el-Kabbani, Şeyh A. E. 272
 el-Kardavi 272
 el-Kasabçı, M. A. 227-8
 el-Kassam tugayları 95
 el-Kavni, İ. 258
 el-Kuseybi, H. 168
el-kuwvet el-haditha 196
el-li'an 309
 el-Mağribi, F. 164
 el-Mayadine grubu 229
 el-Mevdudi, Ebul'l Ala 361
 el-Muhadhiba kültür
 topluluğu 274-75
 el-Muhadhiba Müzik
 Topluluğu 274
 el-Mura aşireti 134-35
el-Mücabid gazetesi 259
 el-Nakkaş, M. 271-72,
 el-Nakkaş, S. 272-73
 el-Nimr, A. M. 363
 el-Numairi, C. 195
el-Ra'avi 274
 el-Saadavi, N. 317-8-9, 344
 el-Sabah ailesi 367
 el-Safi, V. 216
 el-Said, N. 40
el-Samer 277, 278
 el-Sayyid Marsot, A. L. 342
 el-Siyab, Ş. 235
 el-Sunbati, R. 220-21, 228
 el-Şafi, H. 114
 el-Şara, M. 363
 el-Şaravi, H. 315
 el-Şeyh, H. 320
 el-Şıdyak, Ahmet Faris 244
 el-Tayeb, A. 286
 el-Uceyli 249
 el-Zahavi, J. S. 304
 el-Zayyat, A. 245
 Emin, K. 304
 Emir, I. 165
 empati 186
 emperyalizm 3, 26-7
 Endonezya 9, 70, 372,
 Ermeniler 166
 Eski Sovyetler Birliği 36, 46,
 61, 95-6, 107; ekonomik
 tarih 53, 61; kent tarihi
 168-69, 188, 193
 Esmahan (Emel el-Atraş)
 221-4
 Eşraf 104, 175
 etnik köken 19
 Eyubi, N. 76
 Fadlallah, M. H. 234
 Farag, A. 277
 Faragallah, M. 321
 Farah, İ. 272
faranji 191
 Faruk (Mısır Kralı) 218, 248,
 284
 Fas Sultanı 38
 Fas xiv, 6; ekonomik tarih
 61, 70; İslam 357, 359,
 365, 369, 372-74; kent
 tarihi 154, 158, 174, 203;
 kırsal tarih 88, 94, 102,
 113, 119, 125;
 küreselleşme 387-88, 390,
 393; Ortadoğu'da
 kadınlar 301, 308-10, 317,
 332, 335-7, 343; siyasi
 tarih 33-36, 38, 42, 44;
 yazı 260, 265-67
 Faşizm 178-79
 Favaz, L. 22
 Faysal (Suudi Arabistan
 Kralı) 31-2, 68
 Fellah 104, 106-7
 feminizm 261, 291, 292, 293,
 294, 298, 304, 314, 321-34;
 Aşkenazi feminizmi 334;
 Batılılaşmış feminizm 316;
 feminizm ve
 hizmetindekiler 304-13;
 İslamcı feminizm 337;
ayrıca bkz. Ortadoğu'daki
 kadınlar
 Fethi, H. 395
 Fettah, H. 22
 Fetva 306
 Fevzi, H. 254
 Feyruz 216, 225
 Fırat Barajı 115
 Fikret, T. 234
 Filistin Halk Kurtuluş
 Cephesi 251

- Filistin Kurtuluş Örgütü 37, 41-2, 44-6, 61, 252, 283, 371
- Filistin xiv, 37-47; ekonomik tarih 54, 59, 69, 71; İslam 359-60, 364-5, 370-1, 375; kent tarihi 158, 162, 167, 169-71, 180, 182, 187; kırsal tarih 86-7, 89-90, 93-6, 107, 120, 124, 127, 142; küreselleşme 350, 387-8, 393, 395; Ortadoğu'da kadınlar 294-5, 297, 300, 303, 315, 321, 323, 325, 331-5, 347, 349; popüler kültür 214, 216, 219, 222, 226, 233-4; siyasi tarih 25-6, 31, 37; yazı 242, 246, 251-3, 255-6; ayrıca bkz. Filistin Kurtuluş Örgütü; Siyonizm/Siyonistler
- FLN Sanatsal Tiyatro Topluluğu (Tunus) 276
- Forster, E. M. 255
- Foucault, M. 102
- Frangieh, S. 44
- Fransa/Fransız işgali 12, 225, 370, 388; Fransız Devrimi 3, 8, 20; kent tarihi 170, 176-77, 180, 189, 192; kırsal tarih 81, 88-90, 93-94, 100, 110, 127-28; Ortadoğu'da kadınlar 308, 320, 324, 345; siyasi tarih 24, 25, 31-37, 42; yazı 244, 246, 259, 264, 265, 266
- Freud, S. 393
- Front Populaire (Halk Cephesi) 259
- fıkaha 140
- Fukuyama, F. 5
- Funis tiyatro grubu (Ürdün) 281
- Gabon 70
- Gali, B. 92
- Gana 9
- Ganem, F. 250, 252, 262-64
- Gayat, A. 372
- gazetecilik 243-44, 264-65
- gazeteler bkz. basın
- Gazzali aşireti 105
- Gazze Şeridi 31, 40, 59, 95, 151, 393
- gecekondu 204-6
- Geertz, C. 229, 372
- gelenek 23, 129-30, 145, 369, 392
- geleneklerin kişisel alanı 372-76
- Gellner, E. 128-29, 174, *Gemeinschaft* 4
- Genç Mısırlılar Partisi 192
- Gesellschaft* 4
- Gide, A. 374
- Glavanis, K. 77
- Glavanis, P. 77
- Goldberg, E. 83
- Goldoni, C. 275
- göç 253
- göçerler 17
- Görkemli Asvan Barajı 115
- Gramsci, A. 166-67-69, 170, 379
- GSMH (Gayri Safi Milli Hasıla) 62, 70, 96-7, 107, 198, 200, 287,
- GSYİH (Gayri Safi Yurtiçi Hasıla) 58, 62-6, 107
- Gulick, J. 126
- Gülsüm, Ümmü 215-19, 223-25, 227-28, 283-85, 320
- Güney Asya 26
- Güneydoğu Asya 20, 209, 355
- Güvenlik 192-7
- Hac, M. 34
- Hached, F. 163
- Hadid ailesi 197
- Hafız, A. H. 282-83, 389
- Hafıye 234
- Hairi, Z. 168
- Halas, İ. 365
- Halhal* 296
- Halife, M. 228-29
- Halife, S. 331-32
- Halkın Reformu Derneği (Irak) 168
- Halliday, F. 377
- Hamas hareketi 95, 364, 371
- Hamse Cudud* 135
- hamula* 86, 122-25, 302
- Han, M. 286
- Hantuş, S. 194
- Harabi aşireti 136
- Harb, T. 84
- Harem* 305
- Harik, İ. 105
- haritacılık 29
- II. Hasan (Fas Kralı) 266
- Hassuna, M. E. 254
- Haşer, L. 245
- Haşim, A. 363
- Haşimiler 31, 37, 41, 91, 193, 202
- Hauteclouque, J. de 94
- Havara köylüleri 90
- Havva, S. 365
- hayatta kalma mekanizmaları 201-04
- Haykal, M. H. 245
- Hristiyanlar 212, 389; kent tarihi 166, 179, 182; kırsal tarih 80, 124; sinema 271, 281-3-5-6, 390-1; siyasi tarih 24, 31, 43
- hicap* 340
- Hicre 140, 361
- Hidayet, Z. 268
- Hindistan 9, 81, 392
- hiyerarşiler 126-27
- Hizbullah hareketi 45, 234, 364, 371

- Hobsbawm, E. 27
 Hollanda 52
 Hopkins, N. S. 94
 Hourani, A. xi, 7, 21, 176, 266
 Hudson, M. 184-85
 Humeyni, Ayetullah 323, 368, 378
 Humeynicilik 377
 huri 319
hushbiyya 91
Huwa 132
 Huzein ailesi 105
 Hüseyin (Ürdün Kralı) 308
 Hüseyin, Abdullah 31
 Hüseyin, Ahmed 192
 Hüseyin, F. 234
 Hüseyin, K. 251
 Hüseyin, Şerif 31
 Hüseyin, T. 250-51, 254,
 ılımlı eğilim 369
 IMF (Uluslararası Para Fonu) 67, 107-8, 119, 173, 384-85
 Irak 242, 246-47, 287;
 ekonomik tarih 59-62, 65, 67, 69-71; İslam 371, 373;
 kent tarihi 152, 153, 158, 165-70, 174, 182, 188, 191, 194, 197, 199, 202, 203, 216; kırsal tarih 81, 82, 91, 92, 97-99, 114, 119, 121, 124, 132, 138, 142;
 küreselleşme 388;
 Ortadoğu'da kadınlar 296, 304, 325, 329; siyasi tarih 24, 32, 33, 35-37, 41, 42, 46; tiyatro 273, 276, 277, 287
İbadiye 89
İbn anım 139
İbn el-Beled 92
 İbn Raşid Krallığı 31
 İbrahim, N. S. 213
 İbtisam 348
 İdari: bölüm 27-29; verimsiz 24
 ideolojik ithalat 6
 İdlib köylüleri 90
 İdris, Y. 251-57, 264, 277-78
 ifade özgürlüğü 186-87, 258
ihvan 128
 ileri gelenler 176-181
İltizam sistemi 122
İnfitah 62
 İngiliz-İrak Antlaşması 169
 İngiliz-Türk Savaşı 182
 İngiltere/İngiliz işgali 10;
 ekonomik tarih 52, 53;
 kent tarihi 156, 163-166, 167, 169-170, 176-79, 181, 191, 193; Ortadoğu'daki kadınlar 305, 315, 321, 326; siyasi tarih 24, 26, 31, 32, 33, 35, 36, 34, 40; yazı 246, 256
 İngiltere-Mısır Antlaşması 156
 insan ekonomisi tezi 51
 İntifada 44, 64, 95-6, 158, 174, 283, 331, 396
 İran xiv, 253, 267; ekonomik tarih 52, 65, 70, 71, 72;
 İslam 358, 364, 375, 377-79; kent tarihi 158, 187, 188, 193-95, 206;
 küreselleşme 385, 387, 388, 396; Ortadoğu'da kadınlar 295, 307, 309-12, 323, 324, 330, 335, 338, 340-44, 346, 352; siyasi tarih 23, 27, 32, 33, 37, 43, 46
 İran-İrak Savaşı 44
 isim verme 260
 İskenderiye Kütüphanesi ix, 394, 413,
 İslam kanunları *b.kz.* Şeriat kanunu
 İslam/Müslümanlar xiv, 13, 16, 355-80; geleneklerin kişisel alanı 372-75; İran 377-80; kent tarihi 152, 166, 170, 173, 175, 178, 179, 187, 192, 195, 196, 208; kırsal tarih 80, 89, 95, 105, 106, 114, 124, 129, 138, 143; Ortadoğu'daki kadınlar 295, 305, 309, 310, 312, 314, 316, 317, 319, 324, 335-40, 348; popüler kültür 212, 215; radikal 106; siyasi tarih 19, 22, 23, 24, 34, 39, 43, 44, 45; yazı 239, 244, 247, 263, 267, 268; *ayrıca bkz.* siyasal İslam
 İslami Selamet Cephesi (FIS) (Cezayir) 369, 370
 İsmail, İ. F. 261
 İspanya/İspanyol işgali 35, 227, 239, 301
 İsrail xi, 271, 283, 287, 383-84; ekonomik tarih 58, 59, 62, 64, 70; İslam 357, 364-66, 370-73; kent tarihi 156, 158, 182, 187, 205; kırsal tarih 90, 95, 108, 116, 124, 127; popüler kültür 226, 231, 233; Ortadoğu'da kadınlar 297, 323, 327, 333, 334, 338, 341, 347, 349, 352; siyasi tarih 31, 37-40, 42, 44-46
 İsrail-Filistin anlaşmazlığı 44
 İssaviye mezhebi 129
 İsviçre 30
 işçi sınıfı 159-60
 işçiler 149
 işgal edilmiş topraklar 43
 işsizlik 151-52, 204-09
 İtalya/İtalyan işgali 33, 35-36, 81, 244
 İtrihat ve Terakki Komitesi (Türkiye) 180

- Japon 9, 10, 58, 108
 Jön Türkler 24, 180, 203, 212, 325
- kaba güldürü 272-76
kabadayı 181
 kabileler 115-6, 123-4
 Kaddafi, M. 41, 42, 46, 136, 158, 160
 Kadı 295
 Kahtan 141
Kahveci 91
Kaide 301, 341
 kalkınma politikası 89
 kamusal alan ve kadınlar 293-4
 Kanafani, G. 251-52, 325
 Kandiyoti, D. 342
 kapitalizm 49, 82-7
karaba 125-6
Karagöz (ya da *Garagöz*) 274
 Kasravi, A. 267
 Katar 66, 67, 68, 69, 70, 328, 329, 388, 396
 kategorilere ayırma 149, 153
 Katip, M. 276
 Kavafis, K. 255,
Kavm 191
Kavmiye 253
 Kedourie, E. 7
 Keenan, J. 137
 kendi kendine yeterliliğin sonu 78-88
 Kennedy, J. F. 38,
 kent tarihi 147-209;
 bağımsızlık döneminde siyasi kültür 184-88; efendiler ve paşalar 176-81; Filistin 169-70; güvenlik 192-96; hayatta kalma mekanizmaları ve ağları 201-04; Irak 165-69; işçi sınıfı ve emek 169-60; işsizlik 204-09;
 kategorilere ayırma 149-52; Kuzey Afrika'da sendikacılık ve bağımsızlık 170-73; Mısır 163-65; millileştirme 197-201; mimari, moda ve kişisel güvenlik 189-92; nüfus unsuru 152-58; orta sınıf 175-76; sendikacılık üzerine tarihsel tartışma 173-75; sendikacılık ve komünizm 160-63; siyasi tarih: çokkültürlü kentin kaybı 181-84
 kentleşme 4, 113, 126-27; ayrıca bkz. kent tarihi
 Kerim, M. 285
 Khoury, D. 22, 180
 Kıptiler 104
 kırsal alanda sömürgeci istilası 88-96
 kırsal alandaki kadınlar 17
 kırsal tarih 75-122; aşiret mekânının dönüşümü 130-7; aşiretçilik ve akrabalık 137-43; bağımsızlık 96-100; başarısızlığın anatomisi 100-15; kabile ve aile 122-6; kendi kendine yeterliliğin ve özerkliğinin sonu 78-88; kentleşmeye karşı kırsallaşma 126-8; kırsal alanda sömürgeci istila 88-96; kırsal yaşam ve aşiret yaşamının tekrarlayan biçimleri 121; Şeyh el-Alevi 128-9; yeşil devrim 115-21
 kırsallaşma 13
 Kilani, A. H. 283
 kimlik 43, 261
 King-Crane Komisyonu 32
 komünizm 160-3; ayrıca bkz. *Tudeh*
 köktencilik (*integrates*) 335
 köktencilik 355-56, 359
 Körfez Arap Ülkeleri İşbirliği Konseyi (KAÜİK) 61, 67
 Körfez Savaşı 69
 Körfez ülkeleri 58, 61, 203
 Kral Suud 68
 Ksentini, F. 274
Kuda 140, 141
 Kudüs 24, 179, 216, 246
 Kuran 304, 305, 338, 356
 Kurtuluş Konseyi (Mısır) 184
 kurumların ithal edilmesi 6
 "kuruş kampanyası" 192
Kussas 273
Kutab 129
 Kutub, S. 361-2, 364-5
 Kuveyt 191, 367, 388;
 ekonomik tarih 61, 63, 65, 67-8, 70-1; Ortadoğu'daki kadınlar 328-29, 330; siyasi tarih 42, 46
 Kuzey Afrika 54, 61, 113, 170-73, 177, 197, 225-28, 287, 308, 334, 374; siyasi tarih 24, 33, 35, 40
 Kuzey Amerika 3, 10; ayrıca bkz. ABD
 Küçük Han M. 95
 kültür: dil 264-69; terimler 20; ayrıca bkz. popüler kültür
 küreselleşme 348, 383-97; aşırı kentleşme 386-89; azizler, kütüphaneler ve uydular 394-97; yeni ekonomik gelecek 383-86; yeni medya ve siyasi İslam 389-94
 Kürtler 120, 166, 194
 kütüphaneler 394-97
 küyerelleşme 43
 Lacheraf, M. 267
 laikleşme 4, 24, 187, 226, 239, 274, 295, 373
 Latin Amerika 5, 225

- Le Corbusier, C. 191
 Lenczowski, G. 39
 Lerner, D. 7, 185-86
 Lewis, B. 7, 319
 Leys, C. 7
 liberalizm 5-6
 liberalleşme 11, 197-98
 Libya 284, 287; ekonomik tarih 61, 67, 70; kent tarihi 158-160, 188, 193, 203, 207; kırsal tarih 81-82, 89, 136; Ortadoğu'daki kadınlar 301, 308-9, 328; siyasi tarih 33, 35-36, 41-43, 46
 Lings, M. 128
 Lloyd Wright, F. 190
 Longinotto, K. 295
 Louis, R. W. 91
 Lozan Antlaşması 30, 37
 Lumière kardeşler 282
 Lübnan 287, 395; ekonomik tarih 63, 64; Güney Lübnan Ordusu 45; İslam 364, 371; kent tarihi 157, 174, 179, 188, 201; kırsal tarih 80, 86-87, 124; Ortadoğu'daki kadınlar 303, 320-21, 325, 328-30, 333, 335; popüler kültür 213-214, 216, 223, 226, 228-29, 231, 234; siyasi tarih 31-33, 35-37, 42, 44-45; tiyatro 272, 275-77, 281; yasal alan ve kadın 293; yazı 244, 253, 255, 261-62
 MacCulloch, D. 379
 Mağrip xiv, 16, 218, 226, 388; ekonomik tarih 70; kent tarihi 148, 175-76, 178; kırsal tarih 81, 83, 88, 113, 119, 127-28; Ortadoğu'da kadınlar 308-9, 352; siyasi tarih 33-5, 42, 46; tiyatro 274, 276, 279-80; yazı 243-44, 258-59, 260, 264-66; ayrıca bkz. Cezayir; Libya; Fas; Kuzey Afrika
 mahal 141
 Mahfuz, N. 181, 238, 246-50
 makamlar 393
 makineleşme 82, 91
 Maliki okulu 310
 Maoculuk 96
 maraba 106
 Marcus, A. 22,
 Marks, J. 89
 Marksist-Leninistler 165
 Marksizm 46, 378; kent tarihi 149-150, 159, 161, 165-66, 174, 184; kırsal tarih 119, 138, 140-1; Ortadoğu'da kadınlar 293, 299, 352; ayrıca bkz. yeni Marksizm
 Maruni milisleri (Lübnan) 303
 Masri, M. 284
 Maşrik vix, 16; kent tarihi 148, 175-79; kırsal tarih 81, 83, 87, 90-1, 93, 104, 124, 129; siyasi tarih 24, 31, 36-7, 40-1; tiyatro 275-76, 279-80; ayrıca bkz. Irak; İsrail; Ürdün; Lübnan; Filistin; Suriye
 meddah 273, 280
 Mehmed Ali (Kavalalı) 5, 36, 130, 243-8
 Mekke 19, 31, 243, 362-64
 memurlar 150, 162
 Mendes-France, P. 34
 Mercouri, M. 299
 Meriwether, M. L. 350
 merkezileşme 4
 Mernisi, F. 317-9, 340
 Mesud, A. 168
 meşayih 176
 Metruke 79
 Mevat 79
 Mevlid 182, 374
 Mezhepçilik 5, 31, 166
 Mısır vi, xiv, 5; Arkeoloji Müzesi 254; Aşağı Mısır (Rif) 92, 104, 124; Dram Sanatı Yüksek Enstitüsü 276; ekonomik tarih 53, 54, 56, 59, 61, 62, 63, 67, 72; elektronik medya 287-89; Genç Mısırlılar Partisi 192; ayrıca bkz. Gazze Şeridi; Müslüman Kardeşler; İslam 358-59, 360-68, 372-75; kent tarihi 152-55, 156, 158, 161-68, 171, 174-75, 177-81, 183-88; kırsal tarih 81-86, 91-93, 97-100, 102-108; küreselleşme 395-96; Muhaberat 316; Ortadoğu'daki kadınlar 296, 299, 304-5, 307, 315-18, 322, 325-26, 330, 335-37, 347; popüler kültür 215-17, 219-25, 228; sinema 282, 283, 284, 285, 286; siyasi tarih 21, 26, 27, 31, 33, 36, 40-43, 46; Sosyalist Parti 370; Space Channel 396; tiyatro 272, 274-78, 281-88; Yayın Otoritesi 287; yazı 242-43, 245-51, 253-57, 260, 262, 264-66; Yukarı Mısır (Sa'id) 104, 106, 124
 Milletler Cemiyeti 32-3 millileştirme 197-201
 Milliyetçilik 2, 6, 13, 16; kent tarihi 150, 166, 178, 194, 200; kırsal tarih 89, 90-3, 135; siyasi tarih 20, 35, 47; yazı 243, 253-54, 256, 261, 263
 mimari 189, 190, 200

- Mir Hüseyin, Z. 295
 miras kanunları 103
 Mircan ailesi 197
miri 79
 mistisizm 128-30, 359
 Mitchell, T. 105
 Mitterand, F. 34, 394
 Mizrachi, T. 284
 moda 189, 191
 modern zamanlar 1-3, 126;
 alternatif görüşler 12-19;
 modernleşme teorileri 3-12
 modernleşme 12, 16;
 ekonomik tarih 49-50, 52, 55, 57, 62; kent tarihi 154, 182-85, 196, 200; kırsal tarih 76-7, 88-9, 93-4, 122, 126, 137, 144; siyasi tarih 21, 23, 26, 43; teoriler 2-11
 Mohanty, C. T. 292
 Molière 246, 271
 Moritanya 61
 motifler 252-58
Mu'man 91
Muddavana kanunu 335-36
mudif 91
muğarasa 99
 Muhammed (Peygamber) 98, 104, 127-29
 V. Muhammed (Fas Kralı) 372
 VI. Muhammed (Fas Kralı) 336
 Muhlis, M. 202
 Muhtar, Ö. 284
Mukhatıyya 352
muraba 99
 Musaddık, M. 37, 98, 108, 193
 Mussolini, B. 33, 82
Muşa 87, 99
muzara 99
 Mübarek, H. 41, 46, 106, 129, 363-64, 394-96
Müctehid 91
Mülk 309
 Münif, A. R. 258
 Müslüman Kardeşler 179, 316, 357, 360-65, 369-70
 müzik 211-13
 müzikaller 284-85
 Müzisyenler Sendikası (Mısır) 228
 Napolyon 5, 21, 82, 243
 Nasır *bkz.* Abdül Nasır
 Nasib, S. 216
 NATO (Kuzey Atlantik Antlaşması Paktı) 37, 197-201
Nekse 256
 Nettl, P. 9
 Nietzsche, F. 213
 Nijerya 70
 nüfus artışı 154
 nüfus faktörü 152-8
 okumayazma oranının düşüklüğü 239-40
 OPEC (Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü) 70-71, 172
 operetler 215, 239, 272
 orta sınıf 150-2, 160, 175-76
 Ortadoğu Araştırma ve Bilgi Projesi (MERIP) 11
 Ortadoğu Çalışmaları Dergisi 11
 Ortadoğu'da kadınlar 291-353; ekonomik değişim 345-53; feminizm ve hizmetindeki erkekler 304-13; milliyetçilik ve feminizm 321-34; özerk alanın inşası 294-304; "saygıdeğer kadınlar" 313-21; siyasal İslam 334-45; statüsü 13; yasal reformlar ve kadınlar 293, 295, 308-13
 Oryantalizm/Oryantalist xii, 15, 20, 22, 342, 346; Ortadoğu'da kadınlar 292, 298, 313, 319, 340, 346; yazı 256-7
 Oslo Anlaşması 283, 287
 Osmanlı İmparatorluğu 5, 8, 19, 23; ekonomik tarih 51-54; kent tarihi 147, 149, 156; kırsal tarih 75, 116, 118; vergilendirme sistemi 122
 Owen, R. 11, 56, 84
 Owettar, T. 282
 oyunlar 271, 273-77
 özelleştirme 63, 200
 özerklik 78, 90, 92, 101
 Özgür Subaylar Grubu 97, 316, 361
 Paçacı ailesi 197
 Pamuk, Ş. 56, 64, 72, 154
 Parsons, T. 8
 Paşa, A. U. 26
 Paşa, M. 132, 179
 Paşa, N. 40
 Paşalar 150, 176-80
 Pehlevi ailesi 33, 311
 Pehlevi, Muhammed Rıza (İran Şahı) 311, 343
 Pehlevi, Rıza (İran Şahı) 309, 311-2
 petrol ekonomisi 65-73
 Ponti, G. 191
 Popper, K. 134
 popüler kültür 211-32; dans 229-32; Mısır 214-24; müzik 213-5; Ra'i mirası 225-6; şiir 232-6; ud 227-9
 Quinn, A. 284
 Ra'i mirası 225-6
 Raci, A. C. 228

- Racine, J.
 radikal eğilim 369
 radikal İslam 363
 Radvan ailesi 105
 radyo 286, 287, 288
 Rafsancani, A. E. H. 323
 Rahal, A. 267
 Rahbani kardeşler 277
 Rami, A. 215-6
 Raşid, M. 336
 Rauf, H. 339
 Raymond, A. 22, 156.
 Reagan, R. 223
 refah sistemleri 16
 Reform 21
 Reilly, J. 22
 Reimer, M. 22
 Reis, A. 279
 Remitti, C. 226
 Rinat, M. E. 135
Risale 356
 Roman, M. 277
 romanlar 250, 252, 257, 262
 Rosenfeld, H. 124
 Rousseau, J. J. 246, 252

 Sabbagh, F. 228
 Sabri, H. 253
Sada 140, 175
 Saddam Hüseyin 41, 46, 70,
 165, 191, 194, 200, 203,
 373
 Sader, M. 186
 Safi, O. 380
 Sahab, V.
 Said, A. A. (Adonis) 235
 Said, E. 15, 25, 211, 285, 292,
 355
 Salame, H. 368
 Salhi, M. 333
 Sallah ailesi 203
 Sallum, H. 219
 Sanayi Devrimi 3
 sanayileşme 3
 sansür 244, 258-9, 260-3-5-8,
 274-5-9
 Sanua', Y. (Abu Naddara)
 272-3
 Saradak tiyatro grubu
 (Mısır) 281
 Sarruf, Y. 246
 Savaşçı Yasası (Fas) 332
 Schopenhauer, A. 213
 Scott, W. 246
 Sedat, E. 41, 43, 46, 62, 106,
 194, 279, 286, 337, 348,
 362-5
 Sedat, J. 205
 Selçuklu İmparatorluğu 76
 Selefiye 358
 I. Selim 19
 sempati 186
 sendikacılık 17, 160-63, 169-
 173
 serbest piyasa teorisi 51
 Shakespeare, W. 215, 275,
 278
 Shawool, P. 272
 Sheridan, R. B. 275
 Shields, S. 22
 sınıf bilinci 17, 159, 160-1,
 174 ; ayrıca bkz. orta sınıf;
 işçi sınıfı
 Sıtkı, B. 168
Siciller 291, 295
Sidarab 191
 Sinai Kampanyası 37
 Singapur 58, 209
 Sirhan, I. H. 283
 siyasal İslam 43, 334-45, 349-
 56, 357-69, 373, 377-9,
 387, 389-91; Abdül Selam
 Yasin 369; Berberi Kültür
 Hareketi 369; Cezayir 365;
 el-Benna 359-61; el-
 Hudeybi 361-3, 365; İran
 371; Kutub, S. 361-2, 364-
 5; Kuveyt 367; Selefiye
 358; Sudan 367; Suriye
 365-6; Suudi Arabistan 31;
taknin 364; *tatbik* 364;
 Tekfir ve el-Hicret
 hareketi 362; Tunus 365;
 Türkiye 383; Ürdün 368
 siyasallaşma 4; ileri
 gelenlerin ve orta sınıfın
 176-81
 siyaset 61, 282, 310
 siyasi kültür 181-3;;
 bağımsızlık altında 184-8
 siyasi tarih 19-46; Batılı
 güçlerin tasfiyesi 35-38;
 Filistin 38-45; Osmanlı
 mirası 19-27; siyasi
 haritacılık 27-35; sömürge
 mirası 25-27; tek kutuplu
 dünya 46-7
 Siyonizm/Siyonistler 234,
 256, 362; kent tarihi 169,
 182; kırsal tarih 89, 95, 96;
 Ortadoğu'da kadınlar
 315, 334; siyasi tarih 25,
 32, 38, 39, 40
 Smith, B. 352
 Smith, C. D. 32
 Sofia (İspanya Kraliçesi) 394
 Soğuk Savaş 35-6, 42-4
 Somali 61
 sosyal yapılar 126-28
 sosyalizm 194
 Soustelle, J. 34
soyağacı 176
 sömürge mirası 25-6
 sömürgecilik 2-3, 219; ayrıca
 bkz. İngiltere; Avrupa;
 Fransa; İtalya; ABD
 sömürgelerden arınma 17
 Stork, J. 356
 su 59
 Sudan xiv, 31, 36, 42, 43, 59,
 61, 81, 82, 114, 115, 117,
 118, 135, 158, 161, 188,
 196, 295, 329, 352, 367,

- 374; ekonomik tarih 59, 61; Halkın Kurtuluş Ordusu 196; İslam 367, 374; kent tarihi 158, 161; kırsal tarih 82, 115, 117, 118, 135; Ortadoğu'da kadınlar 295, 329, 352; siyasi tarih 30-31, 36, 42, 43
- Sufiler 128, 129, 176, 369, 374, 376
- sulha* 135
- Suri, A. 194
- Suriye 288; ekonomik tarih 54-55, 58, 61, 63-64, 67; İslam 366, 367, 371; kent tarihi 158, 169, 174, 179, 186-88, 194-98, 200-01, 208; kırsal tarih 86-87, 90, 97-98, 109-115, 118, 125-26, 139-40, 142-43; küreselleşme 388, 391, 392-393; Ortadoğu'da kadınlar 303, 314, 329, 340; popüler kültür 212, 213, 214, 226; siyasi tarih 31, 32, 33, 36, 44, 45; tiyatro 271-72, 277, 278, 279;
- Suudi Arabistan 158, 288, 384; ekonomik tarih 62, 65, 68, 70, 71, 72, 73; İslam 365-6; kırsal tarih 116, 137, 138, 141, 142; Ortadoğu'da kadınlar 302, 325, 329; siyasi tarih 31, 36, 42
- Süleyman, E. 283
- Sünniler 182, 268, 306, 371; İslam 359, 371; kent tarihi 166, 182; siyasi tarih 31, 32
- Szyliowicz, J. 185
- Şaban, R. 277
- Şadiye 223
- Şadravi, Y. 277
- şahid* 295
- Şahin, S. 228
- Şahin, Y. 285
- Şamar aşireti 139, 142, 143
- I. Şapur (Kral) 227
- Şarabi, H. 8
- Şatat, M. A. 162
- Şefik, D. 316-7
- Şefik, V. 285-6
- Şeraiti, A. 378
- Şeriat kanunu 17, 20, 196, 360, 363, 364; Ortadoğu'daki kadınlar 335, 336, 338, 344
- Şerif, T. A. 274
- Şevki, A. 218, 219, 235
- Şeyh Ahmed 348
- Şeyhler 86
- Şeyhülislam 239
- Şii direniş hareketi 45, 371
- Şiiler 31; kent tarihi 166, 182
- şiir 287, 297
- Şilla* 202
- şurefal şerif* 127
- Şuubiye hareketi 267
- Taha, A. 163
- Taif Anlaşması 45
- taknîn* 364
- talak* 313
- tali'a* 361, 362
- Tanzimat 8. 21, 78, 133
- tarafsızlar 15
- tarbuş* 191, 192
- Tarım Bakanlığı (Mısır) 202
- tarım reformları 6, 60-1, 97-8-9, 103-9, 112-9, 123, 171
- tarva* 58, 60
- tatbik* 364, 366
- tavra* 58, 60
- Tayvan 209
- Tecemu Partisi (Tunus) 173
- tefsir 305
- tek kutuplu dünya 46-47
- tekfir 361
- Tekfir ve Hicret hareketi 362
- teknoloji 4-6, 81
- televizyon 277, 287-88, 391
- Teymiye, İbn 361
- Teymur, Mahmud 245, 251
- Teymur, Muhammed 251
- tha'r r 72*
- Thompson, E. P. 15
- Tignor, R. 53
- Tikritliler 202
- Tilmisani, Ö. 363
- tiyatro 271-282
- Tlatli, M. 351, 352
- Tolstoy, L. 252
- "toplum yıldızları" 314
- toplumdaki konum 293
- toplumsal cinsiyet 5
- toprak ağası* 25, 54, 95-8, 100-2-3, 115, 122-7, 185, 201
- toprak sahipliği 79
- Tuareg 136, 137
- Tucker, J. E. 350
- Tudeh* komünist partisi (İran) 95, 187, 193, 268
- Tunus 384, 386, 387; ekonomik tarih 55, 61, 67; İslam 364-68; kent tarihi 154, 158, 173, 177, 189, 193-94; kırsal tarih 88, 93-94, 102, 107, 124; Ortadoğu'da kadınlar 308-10, 326-30, 345, 352; siyasi tarih 33-36, 42; tiyatro 273, 279, 281; yazı 243, 244, 259-60, 265-67
- turizm 62, 64, 345, 346, 385
- turuk / tarika* 128
- Türkiye xiv, 8, 253, 287, 358; ekonomik tarih 59, 72;

- kent tarihi 153, 158, 161-62, 166, 172, 189, 203-14, 207; kırsal tarih 96, 106; küreselleşme 383-84, 386, 392, 396; Ortadoğu'da kadınlar 307-09, 311-12, 327, 335, 338, 340, 342; siyasi tarih 24, 32-33, 37
- Türkmenler 194
- ud 227-29
- ulaşım 81-82
- Ulema 23, 114, 179, 366
- Ulema Cemiyeti hareketi (Cezayir) 34
- Ulusal Birlik (Mısır) 184
- Ulusal Blok (Suriye) 180
- Ulusal Drama Sanatı ve Koreografi Enstitüsü (Institut National d'art Dramatique et de Choréographie) (Cezayir) 280
- Ulusal Ekonomi Planlama Odası (Bağdat) 199
- Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN) (Cezayir) 90, 259, 280, 369; İslam 369; kent tarihi 171; kırsal tarih 143, 279, 280; Ortadoğu'da kadınlar 323, 329, 335; tiyatro 279; yazı 259
- Ulusal Kurtuluş Gençlik Cephesi (Jeunesse du Front de Liberation Nationale) (Cezayir) 259, 280
- Ulusal Profesyonel Tiyatro Festivali (Cezayir) 281
- Ulusal Tarım Reformu Ofisleri (Cezayir) 101
- Uluslararası Af Örgütü 173
- "Ulusların Baharı" 3
- Umma Partisi* (Sudan) 196
- Umman 67, 219, 23-2, 322
- umut 58-60
- uydular 394-5
- "Üçüncü Alan" 293
- ül-Adeviye, R. 338
- Ürdün 384, 387-8; ekonomik tarih 59, 61, 64, 69; İslam 359, 365, 368; kent tarihi 152, 203; kırsal tarih 107-8, 132, 137-38, 142; Ortadoğu'da kadınlar 307-8, 328; popüler kültür 212-14; siyasi tarih 31, 33, 36-7, 40-1, 44; tiyatro 276, 281; ayrıca bkz. Batı Şeria
- Vafd 92
- Vahhabi hareketi (Suudi Arabistan) 31, 137
- vakıf* 79, 187, 309
- Vataniye* 253
- Vatikiotis, P.J. 175
- Veli* 294
- Venezuela 70
- Versailles Barış Konferansı 29-30
- vesbe* 169
- Volpi, M. 285
- Wallerstein, I. 49
- Wannous, S. 277, 278, 279
- Warnier Yasası (Cezayir) 88
- Westermack, E. 301
- whada mugamua* 161
- Wilson, W. 28, 32
- Yafil, E. 274
- Yahudiler 43, 80, 226, 321, 372, 393; kent tarihi; 168-69, 182, 198; siyasi tarih; 24, 26, 32, 38-9; ayrıca bkz. Siyonizm/Siyonistler
- Yasin, K. 280, 281
- yazarların "Yeni Okul"u 251
- Yazbak, M. 295
- yazı 239-69; basın devrimi 241-44; ifade özgürlüğü 258-63; kültür dili 264-69; Mahfuz, N. 246-50; motifler 252-58; romanlar 244-46, 250-52
- yazınsal eleştiri 16
- "Yedi Kız Kardeşler" 70-1
- Yemen 243, 288; ekonomi tarihi 61, 66, 67; kent tarihi 159, 188, 203; kırsal tarih 140, 141, 143; Ortadoğu'da kadınlar 325, 328, 352; siyasi tarih 36, 42, 46; Televizyon Şirketi 287
- Yeni Düşür Partisi (Tunus) 260, 366
- Yeni Marksizm 15
- yeni medya 389-94
- "Yeni Tiyatro" grubu (Tunus) 281
- yerelleşme 43
- yeşil devrim 115-121
- yolsuzluk 24
- yorumsama (hermeneutik) 12
- Yusuf, Y. S. 168
- Zafarani, H. 266
- Zaghlul, S. 315
- Zarur, M. 124
- Zaydan, J. 246, 261
- Zerdüştlük 268
- Zeydi aşireti 140
- Zeynep, L. 320
- zikir 129, 374
- Zübeyde, S. 14, 153, 357, 377